



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 1

Sayı 2

Temmuz - Aralık 2001

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN: 1303-3670

Sahibi

Dekan Prof. Dr. M. Salih KIRKGÖZ

Yayın Kurulu

Prof. Dr. A. Osman Ateş (Başkan),
Doç. Dr. Nasi Aslan, Yrd. Doç. Dr. Nebahat Göçeri,
Yrd. Doç. Dr. Nuran Yılmaz, Yrd. Doç. Dr. Hamit Dikmen.

Hakem Kurulu

Prof. Dr. Abdullah Demirtaş, Prof. Dr. Abdülkadir Şener, Prof. Dr. Ali Osman Ateş,
Prof. Dr. Ali Osman Koçkuzu, Prof. Dr. Ali Yardım, Prof. Dr. Avni İlhan, Prof. Dr.
Beyza Bilgin, Prof. Dr. Celal Kırcı, Prof. Dr. Cemal Tosun, Prof. Dr. E.Ruhi Fıçlalı,
Prof. Dr. Ekrem Sarıkçıoğlu, Prof. Dr. Emrullah Yüksel, Prof. Dr. Erdoğan Fırat, Prof.
Dr. Hakkı Önkall, Prof. Dr. Halis Albayrak, Prof. Dr. Hanifi Özcan, Prof. Dr. Harun
Güngör, Prof. Dr. Hasan Onat, Prof. Dr. Hayrettin Karaman, Prof. Dr. Hüseyin Aydın,
Prof. Dr. Hüseyin Elmalı, Prof. Dr. Hüseyin Peker, Prof. Dr. Hüseyin Tural, Prof. Dr.
İbrahim Çalışkan, Prof. Dr. İbrahim Yıldırım, Prof. Dr. İzzet Er, Prof. Dr. Kerim Yavuz,
Prof. Dr. M. Cemal Sofuoğlu, Prof. Dr. M. Emin Köktaş, Prof. Dr. Mehmed S.
Hatiboğlu, Prof. Dr. Mehmet Aydın, Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, Prof. Dr. Mehmet
Dağ, Prof. Dr. Mehmet Demirci, Prof. Dr. Mehmet Paçacı, Prof. Dr. Mehmet S. Aydın,
Prof. Dr. Mehmet Şener, Prof. Dr. Mine Mengi, Prof. Dr. Mualla Selçuk, Prof. Dr.
Muhammet Nur Doğan, Prof. Dr. Mustafa Fayda, Prof. Dr. Mustafa Kara, Prof. Dr.
Mustafa S. Yazıcıoğlu, Prof. Dr. Münir Koştaş, Prof. Dr. Nasuhi Karaaslan, Prof. Dr.
Nesimi Yazıcı, Prof. Dr. Nevzat Aşık, Prof. Dr. Nusret Çam, Prof. Dr. Osman Horata,
Prof. Dr. Özcan Demirel, Prof. Dr. Recep Kılıç, Prof. Dr. S. Hayri Bolay, Prof. Dr.
Sadık Cihan, Prof. Dr. Selahaddin Parladır, Prof. Dr. Selahattin Polat, Prof. Dr.
Süleyman Uludağ, Prof. Dr. Şerafettin Gölcük, Prof. Dr. Ünver Günay, Prof. Dr. Yunus
Apaydın, Prof. Dr. Yunus Vehbi Yavuz, Prof. Dr. Ziya Kazıcı.

Yazışma Adresi

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi 01330 Balcalı / Adana
ilahiyyat@cu.edu.tr

Makalelerin bilim, dil ve hukuki bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.
Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda iki defa yayımlanır.

Bu sayı Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi'ne Yardım ve Geliştirme Demeği tarafından yayımlanmıştır.

İÇİNDEKİLER

Prof. Dr. Ünver Günay Çağdaş Türkiye'de Din, Toplum, Kültür, Gelenek ve Değişme.....	1
Prof. Dr. Kerim Yavuz Şiirleri İçinde Ak Şemseddin'in Tasavvuf Dünyasına Psikolojik Yaklaşımlar.....	39
Yrd. Doç. Dr. Nebahat Göçeri Din Anlayışının Din Öğretimi Üzerindeki Belirleyici Etkisi.....	51
Dr. Muhammet Yılmaz Razî Tefsîrinde İsrâiliyyât.....	67
Öğr. Gör. Mehmet Çalışkan Kur'an'da Hikmet Kavramı.....	89
Dr. Abdurrahman İbrahim Zeyd el-Keylânî Çev. Doç. Dr. Nasi Aslan İslam Hukuk Felsefesinin Esasları, Mahiyeti ve Teşrîdeki Yeri.....	121

ÇAĞDAŞ TÜRKİYE'DE DİN, TOPLUM, KÜLTÜR, GELENEK VE DEĞİŞME

Prof. Dr. Ünver Günay

Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Özet

Batı'da, son birkaç yüzyıl içerisinde başlayan ve etkileri giderek tüm dünyayı saran yeni medeniyetin gerçeklikleri, dünyanın öteki toplumlarını olduğu gibi, "Gemeinschaft" ilişkilerin egemen olduğu geleneksel Türk toplumunu da öylesine derinden etkilemiş ve "Gesellschaft" toplum modeline doğru köklü bir değişme olgusu ve mecburiyetleri ile karşı karşıya bırakmıştır ve hattâ bırakmaya devam etmektedir ki, aradan geçen uzun zamana rağmen o bu yeni model ve şartlara uyum ve çağdaşlaşma problemini bir türlü halledebilmiş görünmemekte; bunun toplumda yerleşik ve kurumlaşmış din, geleneksel dinî kültür ve yaşayış üzerindeki yankılarının bilimsel incelenmesi, sorunların anlaşılması ve çözümü bakımından kanaatimizce oldukça hayati bir önem taşımakta; bu bakımdan, bu çalışmada, toplum, kültür, gelenek, değişme ve din arasındaki karşılıklı ilişkiler ve etkileşim bağlamında çağdaş Türkiye'de dinî yaşayış tarihsel arka planından hareketle makro-sosyolojik bir yaklaşım perspektifinde en genel hatları ve temel sorunları itibariyle panoramik olarak ele alınarak objektif biçimde incelenmeye çalışılmaktadır. Anlaşılan, bu gün artık Türkiye'de yaşanmakta olan din oraya Medrese ve Tekkenin yanı sıra

geleneksel halk inanışları ve âdetlerinin eklendiği homojen ve monoblok bir “geleneksel ve muhafazakâr Osmanlı İslam'ı” değildir. Ondan intikal eden bir çok unsurlar ve karakteristiklerle birlikte değişim de oraya damgasını öylesine güçlü bir biçimde vurmuş ve ona çok veçheli bir görünüm kazandırmış bulunmaktadır ki, böylece din konusunda tutumlar ve davranışlar da eski homojenlik ve tekbiçimliliğini yitirmiş; şekilcilik, merasimcilik, geleneksellik ve muhafazakârlıktan aşırılığa ve taassuba, liberalizm ve laiklikten ilgisizliğe ve hattâ agnostisizm ya din karşıtlığına, kitabîlikten bilgisizliğe, popüler dindarlık, tutuculuk ve taklitçilikten reformculuğa, telifçiliğe, asla dönüşçülüğe, tarikatçılığa, militan ekstremist kökten dinciliğe yahut eyyamcılığa ya da çıkarıcılığa uzanan “plüral” ve “pülüralist” görünümlere yönelmiş olup, bunun kökeninde değişim olgusu yatmakta; ancak toplum şimdilik bu değişime ayak uydurmakta zorlanmakta, onu oldukça tepkisel ve sancılı bir biçimde yaşamaktadır.

1. Giriş

Toplumların dünya ölçüsünde önce geleneksellikten "*modern sanayi toplum*"una, sonra da "*sanayileşme-sonrası*" veya "*ötesi*" denilen yepyeni bir "*ültra-modern*" veya "*post-modern*" yahut bir başka adlandırma ile "*bilgi toplumu*" ya da "*iletişim toplumu*" şeklinde adlandırılan yeni bir tipe yöneldiği XXI. yüzyılın başlarındaki günümüz dünyasında değişim olgusu ve mecburiyetleri de dünya ölçüsünde her geçen gün yeni bilimsel ve teknolojik buluşlar ve gelişmeler ve bunların beraberinde sürüklediği oluşum, değişime ve gelişmelerle sürekli ivme kazanmaktadır. Öyle ki, çağdaş dünya, "*küreselleşme*" (*globalisation*) denilen ve ilkin ekonomik hayatta kendini gösteren ancak daha sonra kültürel alanda önemli yankılar uyandırarak dünya ölçüsünde "*küresel kültürel sistem*"i gündeme getiren yepyeni ve dinamik oluşum, olgu ve süreçlerden söz etmekte; zira, uydu enformasyon sistemi, küresel tüketim ve tüketimci-

lik kalıplarının ortaya çıkışı ve gelişip yaygınlaşması ve bu çerçevede pazar ekonomisine geçiş, kozmopolit yaşam tarzlarının gelişmesi, küresel siyasî ve askerî stratejik oluşumlar ve sistemlerin gelişimi, uluslararası sportif faaliyetler; bilimin, teknolojinin, eğitim-öğretim faaliyetlerinin dünya ölçüsündeki ilişkiler ve etkileşim çerçevesindeki yeniden düzenlenişi ve gelişmesi, küresel siyasal faaliyetlerin yayılması, turizmin, insan hakları kavramının gelişip yaygınlaşması ve nihayet dünya dinleri arasında çok çeşitli ve karmaşık etkileşimler ve etkinlikler ve bu çerçevede özellikle son yıllarda giderek yaygınlaşan dinler arası diyalog ve dinî çoğulculuk faaliyetleri gibi çok çeşitli ve hattâ saymakla bitmeyecek daha pek çok süreç, olgu ve etmenlerin karmaşık etkisi altında, dünya çapında çok önemli, etkin ve hızlı değişme ve gelişmeler gözlenmektedir.

Bütün bu gelişme ve değişmelerin modern toplumların yanı sıra geleneksel toplumların ve hattâ geleneksellikten modernleşmeye yönelerek belli bir değişim süreci içerisine girmiş bulunan "*tranzisyonel*" türden meselâ Türk ve İslâm dünyası gibi topluluklarının ve özellikle de günümüz Türkiye'sinin geleneksel yaşayışları, örf ve âdetleri, kültürleri ve değerlerini derinden etkilediği görülmekte; onların dinî yaşayışlarını, inanışlarını, davranışlarını ve kültürlerini bu etkileşimlerin dışında düşünmek mümkün görünmemektedir.

Gerçi, her toplumun dinî yaşayışı kendi öz manevî-dinî dinamiklerine sahip olduğu gibi şüphesiz günümüz Türk toplumunun dinî yaşantısı da öyledir. Ancak, bu dahilî dinamiklerin de belli bir çevrede ve onun şartları ve onlarla karşılıklı etkileşim bağlamında hayatiyet bulduğu ve bunun çağdaş Türk toplumu için de geçerli olduğunu önemle belirtmek gerekir. Üstelik çevre, bir toplumun mahallî sosyo-kültürel şartlarını ifade ettiği gibi, aynı zamanda onun ilişkili olduğu bölgesel ve hattâ küresel şartları ve etkileşimleri de kapsadığına göre, çağdaş Türk toplumunun dinî yaşayışını da bu çerçevenin dışında düşünmek mümkün değildir.

Nitekim, son birkaç yüzyıl içerisinde, Batı'da başlayan ve etkileri giderek bütün dünyayı saran yeni medeniyetin gerçeklikleri, dünyanın öteki toplumlarını olduğu gibi, modern dönemin Türk toplumunu da öylesine derinden etkilemiş ve köklü bir değişme olgusu ve mecburiyetleri ile karşı karşıya bırakmıştır ve hattâ bırakmaya devam etmektedir ki, aradan geçen uzun zamana rağmen toplumumuz bu yeni şartlara uyum problemini bir türlü halledebilmiş görünmemekte; üstelik, dünya ölçüsünde kendini gösteren yeni gelişme ve değişmelerin dinamiği ve meselâ küreselleşme, Türk toplumu açısından yepyeni değişme mecburiyetlerini ve bunlara uyum ve/veya uyumsuzluğun doğurduğu yeni etkileşimlerle birlikte olayı daha da karmaşık bir hale sokmakta; bunun toplumda yerleşik ve kurumlaşmış din, geleneksel dinî kültür ve yaşayış alanındaki yankılarının bilimsel incelenmesi, sorunların anlaşılması ve çözümü bakımından kanaatimizce oldukça hayati bir önem taşımaktadır.

Bu bakımdan, bu çalışmada, gelenek, değişme ve din ilişkileri ve etkileşimi bağlamında çağdaş Türkiye'deki dinî yaşayışı tarihsel arka planından hareketle makro-sosyolojik bir yaklaşım perspektifinde en genel hatları ve temel sorunları itibariyle panoramik olarak ele almayı ve objektif biçimde incelemeyi amaçlamış bulunmaktayız. Ancak, buna geçmeden önce, konunun bilimsel ve teorik temellerinin daha iyi oturması ve anlaşılması bakımından burada din, toplum, kültür, gelenek ve değişme ilişkileri ve etkileşimine çok kısa da olsa temas etmek faydalı olacaktır.

2. Din, Toplum, Kültür, Gelenek ve Değişme İlişkileri

Her toplum, belli bir düzen ve bu çerçevede oluşturulan ilişkiler manzumesinde hayatîyet bulur. Topluma böylesine düzenli bir yapı ve istikrar kazandırma konusunda kültürün önemi büyüktür. Nitekim, kültür hayatının önemli bir veçhesini oluşturan gelenek ve görenekler, dinî inanış, tören ve âdetlerin toplumsal düzeni, bütünleşmeyi ve istikrarı sağlayıcı fonksiyonları da

bilinmekte, bu bakımdan bir çok toplumda meselâ genelde din muhafazakâr fonksiyonları altında algılanmaktadır. Esasen, en azından tarih içerisindeki bilinen şekilleri altında kültürsüz bir topluma bu güne kadar rastlanmamış olup, bazı düşünür ve sosyal filozofların bir kültürden tamamen yoksun insan topluluklardan söz etmeleri spekülatif kurguların ötesinde pek bir bilimsel değer ifade etmediği gibi; dinin insan topluluklarındaki durumu da öyledir.

Bununla birlikte, konuya dinamik bir perspektiften bakıldığında değişme de bütün insan topluluklarına damgasını vuran önemli bir karakteristiktir ve bu haliyle o, hemen her toplumda ve her zaman için, en azından potansiyel olarak varlığını sürdürmektedir. Böyle olunca, aslında hiçbir toplum tamamen hareketsiz değildir. Her toplumun kendine has bir dinamiği mevcuttur ve bu dinamik çerçevesinde o sürekli olarak az ya da çok bir değişime maruz kalır. Toplumdaki bir kısım değişiklikler yavaş ve birikici bir tempoda seyreder. Ötekiler çok hızlı ve hattâ sancılı bir biçimde meydana gelirler.

Böylesine dinamik bir değişim perspektifinde, konumuz bakımından, kayda değer olan hususlarda biri şudur ki, din ve tabî ki dünyada var olan dinler de tarihî ve beşerî ve sosyo-kültürel birer olgu ve süreç olarak bu dinamik değişim olgusu ve süreçleri içerisindeki yerlerini almaktadırlar. Bu demektir ki, değişim olgusu ve süreçleri içerisinde dinler duruma göre bazen bağımlı ve bazen de bağımsız değişken olarak yerlerini almakta ve böylece onlar bir yandan toplumdaki değişim olgusu ve süreçleri üzerinde etkili olurlar ve yerine göre değişmeyi yavaşlatıcı ve hattâ frenleyici etkilerde bulunurlarken öte yandan başka durum ve şartlarda değişmeyi kolaylaştırıcı ve sağlayıcı fonksiyonlar görebilmekte ve hattâ değişimin motor gücü yahut lokomotif olabilmekte ve karşılık olarak da değişimden çok çeşitli şekillerde etkilenmekte¹; her

¹ Bu konuda geniş bilgi için bk.: Ü. Günay, *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yay., 2001, özellikle s. 323-343.

halükârda, dinle toplum arasındaki ilişkiler dinamik bir karşılıklı etkileşim süreçleri bağlamında hayatiyet bulmaktadır.

Her ne kadar, bazıları ve özellikle de bir kısım ilâhiyatçılar yahut spiritüalistler, beşer-üstün aşkın ve manevî (spiritüel) bir olgu yahut gerçeklik olarak dinin her çeşit değişimden uzak olduğunu düşünmekte ve öne sürmekte ve gelenekçiler de onu nesiller boyu atalarından devraldıkları formları altında hayatiyet bulan ve idame eden inanışlar, dogmalar, törenler, normlar ve standartlar çerçevesindeki bir süreklilik ve statiklikle özdeşleştirmekte iseler de, fenomenolojik perspektiften konuya yaklaşıldığında, Eliade'in deyişi ile, bu güne kadar, "*katıksız ve saf*" bir dinî fenomene insan topluluklarında rastlanmamış olup²; en azından tarihsel, toplumsal ve kültürel bir fenomen olarak din evrensel bir olgu olmak ya da öyle görünmekle birlikte, dinlerin bir toplumdan ötekine, bir kültürden bir başkasına değişen zengin çeşitlilikle karakterize oldukları da gerek tarihsel ve gerekse de aktüel veri, gözlem ve tespitlerden anlaşılmaktadır.

Zira din, daima insanlar tarafından bir toplum içerisinde ve bir kültür ve medeniyet ortamında hayatiyet bulan, şekillenen ve yaşanan bir olgu ve hattâ süreç olarak karşımıza çıkmakta; nitekim bu durum, beşerî ve toplumsal bir fenomen olarak yaşanan dinî tecrübenin bir toplumdan ötekine, bir kültürden bir başkasına değişen sözü edilen bu engin ve zengin çeşitliliğinde yankısını bulmakta; bu bakımdan da bilginlerce, -her ne kadar bu konudaki görüş ayrılıkları ve tartışmalar devam etse de- en genel kabul gören şekli altında din "*kutsal'ın yaşanması*"³ şeklinde tanımlanmakta; bu şekil altında toplumsal bir olgu olan ya da toplumsal bir olgu hüviyetine bürünen dinle toplum ve kültür

² M. Eliade: *La Nostalgie des Origines*, Paris: Gallimard, 1971, s. 28.

³ Bk . J Wach, *Din Sosyolojisi* (Çev.: Ü. Günay), İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1995, s. 37. Krş.: R. Otto, *The Idea of the Holy*, (Çev.: J. W. Harway), Londra ve New York: Oxford University Pres. (Huphrey Milford), 1925.

arasındaki ilişkiler ve etkileşim de karşılıklı olmakta; nitekim çağdaş Türk toplumunda yaşanmakta olan dini de bu karşılıklı etkileşim çerçevesinin dışında ele almak ve incelemek mümkün görünmemektedir.

Bu en genel teorik ve metodolojik tespit ve açıklamaların ışığında şimdi, değişim perspektifinde tarihî arka-plana da panoramik bir göz atarak, çağdaş Türk toplumunun dinî yaşantılarını, temel karakteristikleri, belli başlı gelişim çizgileri ve süreçleri ve başlıca sorunları itibariyle makro-sosyolojik bir analiz ve değerlendirmeye tabi tutabiliriz.

3. Çağdaş Türkiye'de Din, Gelenek ve Değişimin Tarihsel ve Sosyo-Kültürel Araka-Planı

Osmanlıların, devirlerinde çok büyük bir imparatorluk kurmuş olmakla birlikte, çöküntü halindeki bir İslâm medeniyeti ve uykuya dalmış bir İslâm dünyasını devraldıklarını konumuz bakımından önemle ve ısrarla belirtmek gerekmektedir. Zira, bu gün artık gayet iyi bilinmektedir ki, İslâm dünyasında çöküntü Türk hakimiyetinden çok önce başlamış bulunmaktadır. Burada, İslâm dünyasında bir dönemden itibaren kendini belirgin bir biçimde gösteren bu çöküntünün nedenlerini tartışmak bu çalışmanın sınırları dışına taşmak olacaktır. Ancak, Türkler ve özellikle de Osmanlıların, yeni bir kültür ve medeniyet hamlesini başlatmış olmakla birlikte, onların bu hamlesinin İslâm dünyasını uyandırmaya yetmediğine konumuz bakımından önemle işaret etmeliyiz. Öyle ki, daha Osmanlıların en gelişkin oldukları *Kanunî* döneminde bazı sıkıntıların kendini gösterdiği ve takip eden yüzyıllarda sürecin önce duraklama ve sonra da gerilemeye dönüştüğü bilinmektedir. Bu kötü gidişi tersine çevirmek ve hattâ değişime hakim olarak inisiyatifi ele geçirmek üzere Türk ve İslâm dünyasının hemen her yerinde bir takım gelişmeler de son bir kaç yüzyılın içerisinde gözlenmiş; üstelik bunlar çoğu zaman birbirini de etkilemiş veya olaylar birbirleriyle bir çok durumlarda bağlantılı ya da paralel şekilde gelişmiş

olup; bu çerçevede, Osmanlıların önce duraklama ve sonra da gerilemeye dönüşen tarihleri, dinî yaşayış bakımından taassup derecesine varan bir takım gelişmeleri de beraberinde getirmiş; bu arada onlar Batıda meydana gelen değişmelerle de ilgilenmişlerdir.

XVIII. yüzyılın başlarından itibaren, Batılılaşma hareketlerinin daha düzenli biçimde gelişmeye başladığı anlaşılıyor. Hattâ, bu çerçevede, bir kısım tarihçiler, Osmanlıların, bu yüzyılın ilk yarısında bir düşünce değişimine uğradıklarını ifade ediyorlar. Anlaşılan Osmanlılar, özellikle *III. Ahmet*'ten itibaren, kapalı bir Şark medeniyeti içinde kalmanın imkânsızlığını hissetmeye başlamışlardır. Nitekim, meselâ *Lâle Devri*'nin yeni bir hayat anlayışının ifadesi olduğu anlaşılmaktadır. Hayat ve tabiatla adetâ bir tür barışma zihniyeti doğmuş, san'at ve düşünceye önem verilmiş, devlet düzeninde bazı değişiklikler yapılmış, kuruluştan üç yüz yıl sonra da olsa matbaa Türkiye'ye gelebilmiştir. Her halükârda, XVIII. yüzyılda yapılan yenileşme ve batılılaşma hareketlerinin daha çok askerî alana inhisar ettiği görülmekte; zaten, *Islahat* girişimi de, *Patrona Halil*'in irtica teşebbüsü ile akim bırakılmış bulunmaktadır.

XIX. yüzyılın başlarında yenileşme hareketine, askerî alandaki önemli değişikliklerle birlikte devlet yönetimi, sosyal, kültürel, iktisadî, sınıâ ve tıbbî alanlarda yapılan değişiklikler ekleniyor ve bütün bunlar da toplumda yerleşik din, kurumlaşmış dinî kültür ve geleneksel dinî yaşantı üzerinde önemli etkiler ve tepkiler uyandırmaktan geri durmuyor.

Gerçekte, bu yüzyılda asıl değişim, yüzyılın ortalarına doğru *Tanzimât*'la başlıyor. 3 Kasım 1839'da bir *Hatt-ı Hümayûn* olarak ilân edilen fermana, Osmanlıların kuruluşundan itibaren Kur'an hükümlerine ve Şeriat'a saygı gösterdikleri ve bu sayede devletin güçlü, halkın müreffeh olduğu, ancak yüz elli yıldan beri bu yoldan sapmalar bulunduğu belirtilerek başlanıyor ve devlet yönetiminde köklü değişikliklerden söz ediliyor. Bu fermanla ilk olarak Müslü-

man teba ile Hıristiyan tebanın eşitliğinden söz edilmektedir ki, bu durum, Müslüman halkın tepkilerine yol açarken, Batı kamu oyunca da olumlu karşılanmaktaydı.

Öte yandan, Tanzimat, kanun önünde eşitlik prensibinin yanı sıra ilk olarak devlet kurumunu “*laikleştirme*” kavramını da gündeme getirmekte ve bu haliyle o, gelenekçi kalıplar altında Şeriata ve gelenekçi devlet anlayışına saygılı olmakla birlikte kanun, devlet ve yönetim anlayışında önemli değişikliklere de ön ayak olmaktadır. Nitekim, böylece dini devletten ayırma yönünde önemli bir adım atılmış, zaman içerisinde de dinî hukuk daha çok miras ve evlenme gibi şahsî hukuk alanına inhisar ederken, sivil idarede, mahkemelerde ticaret hukukunda Batı kanunları uygulanmaya başlamış; bir çok kamu hizmetleri Şariat’in kontrolünden çıkarılmıştır. Bu bakımdan, öyle anlaşılmaktadır ki Türkiye’de anayasa rejimi ve laikleşme yolundaki düşünce akımlarını *Gülhane Hattı*’na bağlamak uygun düşmektedir.

Bununla birlikte, Tanzimat, aynı zamanda Osmanlının çeşitli tebasının hak davasına girişme teşebbüslerini de hızlandırmış; bundan böyle dış devletlerin Osmanlılara müdahaleleri artmıştır. Adetâ, İslâm halifesi olarak Osmanlı Sultanı Müslüman halkın temsilcisi olurken, Rusya Ortodoksların, Fransa Katoliklerin ve İngiltere de Protestan Osmanlı tebasının hamisi rolüne soyunmuştur. Nitekim, bu “*müdahalecilik*” (*interventionisme*), Kırım Savaşı’nın sonlarına *doğru 1856 Islahat Fermanı*’nı da beraberinde getirdi ve Osmanlı ülkesinde gayri Müslimler öncekinden çok daha büyük hak ve imkânlar kavuştular. Bu arada Osmanlının siyasî egemenliğinin de çökmekte olduğu açıkça ortaya çıkmakta, bu durum, Osmanlı aydınlarının fikrî bölünmelere sürüklenmesine yol açmakta; *Ahmet Cevdet Paşa* gibi düşünürler “*muhafazakâr*” görüşü temsil ederlerken *Namık Kemal* ve *Ziya Paşa* gibi *Yeni Osmanlılar*’ın “*yenilik*” taraftarı oldukları gözlenmekte; bu reformistler, uzun

bir gelişim süreci sonucunda Osmanlıda şekillenen ve XIX. yüzyıla erişilen şekli altındaki geleneksel İslâmiyet anlayışı ile yetinmeyerek onu aşmaya çalışmaktaydılar. Zira, devrin şartları, Osmanlı İmparatorluğunun durumu, bu sırada İslâm dünyasında gelişmekte olan modernist akımlar ve özellikle Avrupa kültürü ile temas onları yeni anlayışlara ve fikirlere götürmüştü; nitekim, 1876'da *I. Meşrutiyet* onların gayretleriyle doğmuş; ancak çok kısa ömürlü olmuştur.

Aslında, I. Meşrutiyeti askıya alan ve bir istibdat idaresi kuran *II. Abdülhamit*, hürriyetçi ve meşrutiyetçi fikirlere karşı olmakla birlikte, batılılaşmaya ve reformculara tamamen karşı da değildi. Nitekim, onun idaresinin özellikle ilk on yılları, oldukça aktif geçti ve reform dönemi idi. Hakikaten, eğitim, hukuk, ulaştırma, haberleşme, vb. bir çok alanda çok çeşitli yenilikler onun zamanında yapıldı. Esasen, bu amaçla o, meselâ 1878'de *Tunuslu Hayettin Paşa*'yı Sadrazam yapmış, ancak onun uyum sağlayamaması sebebiyle bu görevi çok kısa sürmüştü. Meşhur İslâm reformisti *Cemaleddin Afganî* bile bir kaç defa İstanbul'a gelmiş; bir konferansta İslâm filozofları ile felsefeyi peygamberlik seviyesine çıkarmış görüldüğünden muhafazakârların düşmanlığını celbetmiş; hayatının son döneminde İstanbul'da bulunarak orada ölmüştü. Öte yandan, Abdülhamit II, İmparatorluğun bütün müesseselerini ve meselelerini giderek şahsî idaresine bağlamaktaydı. Basına konan sansür ve hürriyetleri kısıtlayıcı düzenlemeler yönetimin istibdadını ağırlaştırıyordu. Mamafih, Abdülhamit II, İslâm dünyasında büyük bir prestij kazanmış ve *Pan-İslâmist* siyaseti sayesinde batılı büyük devletleri ürkütmekle birlikte, Afrika'nın ücra köşelerinde bile adına uzun yıllar hutbe okunmasını sağlamış; bu amaçla o, kendisine kadar Osmanlı padişahlarının pek fazla iddialı görünmedikleri "*Halife*" unvanından da olabildiğince yararlandığı gibi; özellikle tarikatlarla çok iyi ilişkiler kurmuştu. Her şeye rağmen, anlaşılan Sultan Hamit'in *Pan-İslâmizm* siyasetinde tarikatların rolü abartılmıştır. Meselâ, aynı dönemde

Bektaşîlik ve Mevlevîlik gibi Türk tarikatları Pan-İslâmizm siyasetine ilgisizdiler. Onlar, Abdülhamit'in aleyhtarı olan *Genç Türkler'e* ait yeraltı teşkilatına yakınlık duymaktadırlar. Özellikle Bektaşîlerin *Jön Türkler'le* sıkı bağlar kurdukları anlaşılmaktadır. Nitekim Sultan Hamit yönetiminin yıkılmasına en çok sevinenlerden biri anlaşılan Bektaşîler olmuştur. Buna karşılık, XIX. yüzyılda özellikle *Halidiyye* formu altında kendini gösteren ve oldukça yaygınlaşan *Nakşîlik*, hilafet ve şeriat hükümlerinden her uzaklaşmaya sistemli biçimde tepki göstermiştir. Mamafih, Sultan Hamit devri, hürriyet ve meşrutiyet fikirlerinin ülke dışında gelişmesine de imkân vermiş; Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın eserlerini okuyan genç nesil, sonunda bir siyasî cemiyet kurmayı başarmış; *İttihad-ı Osmanî* adı altında kurulan bu cemiyet, daha sonra *İttihad ve Terakkî*'ye dönüşmüş; yeni dernek, İstanbul'da askerî okul öğrencileri arasında taraftar bularak büyümüş ve Abdülhamit'in Meclis'i kapatmasından beri Paris'te bulunan hürriyetçiler grubu ile irtibata geçmiş; böylece gelişmeye başlayan *Jön Türk* hareketi 1906'lara gelince daha da güçlenmiş ve subayların arasında taraftarlar kazanmış; bütün bu gelişmeler ise ülkeyi II. Meşrutiyet'e getirmiştir.

Bununla birlikte, bütün bu gelişme ve değişmeler, mutaassıp çevrelerde çeşitli reaksiyonlar uyandırmaktan da geri durmamaktadır. Petervaradin'de 1716 yılında şehit düşen *Sadrâzam Damat Ali Paşa'nın*, yalnızca kataloğu dört cilt tutan kitaplarının kütüphanelere vakfı vesilesiyle, Şeyhül-İslâm *Ebû İshak İsmail Efendi'nin*, bu kitapların arasında bulunan felsefe, tarih ve astronomiye dair olanlarının vakfının caiz olmayacağı hususundaki fetvası, devrin mutaassıp zihniyetini yansıtmak bakımından kayda değerdir. II. Mahmut döneminde, Tıbbiye'de anatomi derslerini yürütmek "*Müslümanların cesetlerinden yararlanılmaz*" fetvası yüzünden mümkün olamamıştır. Evvelce *Ali Kuşçu* gibi astronomların yetiştiği Türkiye'de, 1850'de Şeyhül-İslâm fetvası ile Rasathane

yıkılabilmıştır⁴. Tasavvuf, ilk devirlerin yüksek ahlâkî değerleri, idrakleri ve felsefi fikirlerinden uzaklaşarak, tarikatlar ve tekkeler, cahil kişilerin ellerinde tembellik ve meskenet yuvalarına tefessüh etmiş; medreseler asker kaçaklarına yuva olmaya başlamıştır. Bilimsel ve teknolojik gelişmeler, sanayileşme, Batıdan başlayarak bütün dünyayı sardığı halde, Osmanlı İmparatorluğu, en ufak bir yeniliğin kabulü konusunda bile uzun tereddütler geçirmiş; bu bakımdan Tanzimat, Doğulu kurumlar ve hayat tarzı ile Batılının yan yana yer aldığı, toplum hayatının kısmen her alanında kendini gösteren bir “*ikilik*” ve “*taklitçilik*” dönemi olmuş ve bu durum toplumda bir çok reaksiyonları ve çatışmaları beraberinde getirmekten geri durmamış; *31 Mart Vak'ası*, bu tepkinin tipik bir ifadesi olmuştur.

Kökleri Tanzimat'a kadar uzanan ve I. Meşrutiyet zamanında meydana çıkan birbirine zıt dünya görüşleri, II. Meşrutiyet'in hürriyet havası içinde birbirleriyle daha çok karşı karşıya gelmek imkânına kavuştular. Bu dönemde ortaya atılan fikirler üç grup altında toplanmaktadır: *Batıcılık*, *Türkçülük* ve *İslâmcılık* akımları.

Batıcılar, Avrupa'nın siyasî ve felsefi görüşlerini esas alan bir devlet ve toplum görüşünü savunmakta; ıslahat yapılırken Batı medeniyetinin kapsamına giren her şeyden faydalanmak gerektiğini ifade etmekteydiler. Buna rağmen onlar, Osmanlılık fikrinden de sıyrılamamışlar ve İslâmiyet'i Osmanlı devletinin varlığının bir unsuru saymışlardır.

Osmanlı İmparatorluğunun çeşitli unsurları arasında bir türlü birlik sağlanamaması, *Türk Milliyetçiliği*'ni de uyandırdı ve o, II. Meşrutiyet döneminde oldukça güçlendi. Tanzimat'la girmeye başlayan güçlü Batı etkisi, bu hareket üzerinde de modernlik fikirlerinin güç kazanmasına imkân verdi. Hareketin önde

⁴ Bk.: A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul, 1943, s. 142; Krş., Ahmet Refik, *On ikinci Asırda Osmanlı Hayatı*, s. 159, 1129 sayılı hükmü şerif sureti.

gelen ismi *Ziya Gökalp*'ti. *E. Durkheim*'in sosyolojik fikirlerinin etkisinde kalan Gökalp, Türklerin din, soy, dil ve ülkü birliği etrafında bir millet oluşturabileceğini düşünmekteydi. Onun tenkitlerinin bir bölümü gelenekçi Müslümanlık anlayışına yönelmişti. Devletin hukukî temelini dinî esaslardan kurtarmak düşüncesindedir. Mamafih Gökalp, İslâm dinini Şeriat'ın katı bağlarından kurtarmaya çalışmakla birlikte, onu sosyolojinin zenginleştirdiği bir inanç haline getirmeye de çalışıyor; İslâmiyet'i millî ihtiyaçların hizmetine vermeyi ve içtenleştirilmiş bir Müslümanlığın bütün Türk topluluklarını birleştirecek bir bağ olduğunu düşünüyordu. O, bir bakıma, "*Sünnî dindarlığı mutedil bir tasavvufla kaynaştırmaya eğilimli Türk Müslümanlığı*" geleneğine bağlı kalıyor; her halükârda, "*dinin millî bir biçimde canlandırılarak yaşanması*" onun din konusundaki esas çizgisini oluşturuyordu. Mamafih Gökalp, fikirlerinin arasında tam bir birlik kurabilmiş de görünmemekte; onun *Pan-Turanist* görüşleri, I. Dünya Savaşı'nın sonunda, bütün Müslüman Türkleri içine alan bir anlayıştan, bu günkü *modern Türkiye*'nin temelini teşkil eden bir milliyetçilik anlayışına meyletmekteydi.

İslâm dünyasındaki *modernist* hareket ise, asıl etkisini *İslâmcı* akımda gösterdi. Aslında, Osmanlı devletinin dinî yapısı sebebiyle denebilir ki bu akım başlangıçtan itibaren mevcut olup; özellikle duraklama ve gerileme dönemlerinde, kötü gidişin sebebini sürekli olarak İslâmî prensiplerden uzaklaşmaya bağlamaktaydı. Osmanlı İmparatorluğu batılılaşmaya başlayınca, kötülüklerin gerçek sebebi Batı taklitçiliğine hamledilmeye başlandı. Özellikle Tanzimat'ın ilânı, o sırada Osmanlıda kamu oyunun gerçek temsilcileri olan camiler, medreseler ve tekkelerde, kötü gidişi Hıristiyan âdetlerinin benimsenmesine bağlayan görüşlerin artışına imkân vermiş; hattâ bu anlayış zamanla "*şeriat elden gidiyor*" sloganına dönüşmüştü.

İslâmcılar, Abdülhamit'in son yıllarına doğru *Sirat-ı Müstakîm*'i çıkarmaya başladılar. Hareketin canlanmasında dış tesirler de rol oynamış, *Afgani*'nin İstanbul'a gelişi, *Abdüh*'ün Suriye'de lise müdürlüğü yapması, Meşrutiyet yıllarında *Sebil'ür-Reşad* dergisinde *Ferit Vecdi*'nin yazıları, Batı medeniyetinden haberdar, "*modernist bir Türk İslâmcılığı*" fikrini doğurmuştur. *Sebil'ür-Reşad*'ın başlıca yazarları *Mehmet Akif*, *Ahmet Hamdi*, *Mahmut Esat*, *İzmirli İsmail Hakkı*, *Ahmet Naim*, *Tahir'ül-Mevlevî*, *Bursalı Tahir*, *Ali Ekrem*, *Şerafettin (Yaltkaya)*, *Halim Sabit*, *M. Şemsettin*, vb. idi. Bu dönemde Sadrazamlık yapmış bulunan *Said Halim Paşa* da İslâmcı akımın ileri gelenleri arasında yer almaktaydı.

Aslında, İslamcı hareket bir "*ahlâk cereyanı*" şeklinde başlamış; ancak muhaliflerin hücumları onları katı bir "*kaideciliğe*" itmişti. İslâmcılığın Batıcılık ile en gergin zamanında fikirden ziyade duygular ve heyecanlar ön plana çıkmıştı. Yine de bu akımın ana fikri, Osmanlı İmparatorluğunun kurtuluşunu İslâmlaşmakta görmesinde toplanmaktaydı. Said Halim Paşa bunu, din ve dünyayı, medeniyet ve maneviyatı içine alan sosyal bir din olarak gördüğü İslâm'ın, itikat, ahlâk, içtimaiyât ve siyaset sistemini daima, zaman ve muhitin ihtiyacına en uygun şekilde yorumlamak ve bunlara uymak şeklinde tanımlamaktaydı. İslâmcı akımın üzerinde durduğu önemli bir mesele de, İslâm dininin terakkîye mâni olmadığı hususuydu. Zira, *E. Renan* gibi bazı batılı mütefekkirler ve hattâ onlara katılan İslâm dünyasından bazı çevreler, Müslümanların geri kalmasının doğrudan doğruya İslâm dinine ve bazıları da özellikle Sufîliğe bağlamaktaydılar. Renan'ın bu konu ile ilgili meşhur *Sorbon Konferansı*, daha o zaman Fransa'da bulunan *Afgani*'nin ve sonra da *Namık Kemal*'in tepkisine yol açmış, N. Kemal, *Renan Müdafanâmesi*'ni bu amaçla kaleme almıştı.

Bununla birlikte, İslâmcı akım da kendi arasında bir birlik oluşturamamıştı. *Afganî* ile başlayan *Abduh*, *Musa Carullah*, *Ferit Vecdî* ve *İkbâl* gibi mütefekkirlerce geliştirilen, İslâm dünyasındaki *modernist akım*, Türkiye'deki İslâmcıları da zümrelere bölmüştü. *Ahmet Naim* “*gelenekçi İslâmcılık*” ta kalmıştı. *İ. H. İzmirli* ve *M. Şemseddin* “*modernizm*”e meylettiler. *Şeyhül-İslâm Musa Kazım* ise modernizm ile gelenekçilik arasında “*orta yol*”u tuttu. *Şeyhül-İslâm Mustafa Sabri Efendi* ise “*modernizme şiddetle karşı tavr*” aldı. Her halükârda, gözlerini çağdaş medeniyete çeviren “*modernist İslâmcılar*”, asrın icapları ile İslâm'ın inancı arasında âhenk kurmanın arayışı içerisindeydiler. “*Kaideci İslâmcılar*” ise batılılaşmayı hiç bir şekilde müspet karşılamıyorlardı. İslâmcılar, İslâm birliği fikri üzerinde de durdular. Ancak onlar için Osmanlılık fikri, Osmanlı İmparatorluğunun yaşaması için gerekli görünüyordu⁵.

Daha sonra Cumhuriyet dönemine de intikal eden bu canlı fikir akımlarına rağmen, Osmanlı İmparatorluğu dünyadaki büyük değişim ve dönüşümlere ayak uydurabilecek bir dinamizmi göstermekten oldukça uzaktı. Esasen aydınlar arasındaki bu tartışmalara karşılık, geniş halk kitleleri, kendi geleneksel inançları ve hayat tarzı içerisinde günlük yaşam mücadelelerine dalmış; tüm iyi niyetlere rağmen eğitim-öğretim hamlesini toplumun aşağı katlarına yayarak, değişimi toptan bir harekete dönüştürmek mümkün olmamıştı. Medrese, Arapça tedrisatı ile, kapalı bir ilim muhiti olarak kalmış, halka nüfuz edememişti. Tanzimat'la birlikte, medresenin ilmi Türkçe'ye tercüme edilmeye başlandı. Hattâ, medreseyi ıslah etmek üzere bir kaç reform teşebbüsü de oldu. Ancak bunlar, medresenin skolâstik anlayışını hiç bir zaman kıracak güce erişemediler.

⁵ Dönemin fikir akımları konusunda daha geniş bilgi için bk.: Fazlurrahman, *İslâm*, (Çev. M. Dağ, M. Aydın), Ankara, 1992, s. 268-326; “Islam: An Overview”, *The Encyclopedia of Religion*, C. VII, s. 318-320; H. G. Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, s. 216-263, 316-329; B. Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (Çev: M. Kıratlı), II. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu yay., 1984; H.Z. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul, 1979; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ankara: Bilgi yayınevi, 1973; G. Jöchke, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, Ankara, 1992.

Hasılı, Avrupa'da büyük eğitim-öğretim hamleleri gerçekleştirilir, imar faaliyetleri, şehirleşme ve sanayileşme dev boyutlara ulaşır, ilmî ve teknik gelişmeler oranın sınırlarını çoktan aşar ve orada değişim köklü bir biçimde seyrederken, çöküş döneminde kendi içine kapanan, koyu bir taassuba sürüklenerek, hantal yapısı altında, dünyadaki büyük değişim ve dönüşümlere ayak uyduracak dinamizmi bir türlü gösteremeyen ve bakışlarını daha çok geriye doğru çevirerek bir Orta Çağ toplumu olarak kalmakta ısrarla direnen Osmanlı İmparatorluğu için, I. Dünya Savaşı, çöküşü de beraberinde getirdi.

4. Türkiye Cumhuriyetinde Din Alanında Başlıca Gelişmeler ve Sorunlar

Çökmüş ve dağılmış İmparatorluğun yıkıntıları üzerinde, Türk toplumunu modernleştirip, çağdaş medeniyet seviyesine yükseltmek ve hattâ onu aşmak idealiyle, yapıyı kökten değiştirerek, "*modern, akılcı, bilimsel ve laik*" esaslara göre yeniden inşa etmek de, *Büyük Önder Atatürk* ve onun mesai arkadaşlarına düştü. Askerî zaferleri siyasî reform izledi. Yeni kurulan devlet *Cumhuriyet*'i seçti. Bunu bir dizi dinî ve sosyal devrim izledi. Halifelik ilga edildi. Şariat mahkemeleri kaldırılarak, İsviçre Medenî Kanunu benimsendi; Ceza Kanunu modernleştirildi. Hukuk devrimi, dinin Anayasadan çıkarılması, vergi ve toprak hukukunda reformlar ve bu çerçevede Evkaf hukukunda geniş değişiklikler ile sürdürüldü. Kılık ve kıyafette köklü bir devrim gerçekleştirildi. Eğitim reformu, takvim ve tatil günleri ile ilgili düzenlemeler, Latin alfabesinin alınması, Soyadı Kanunu ve bazı unvanların yasaklanması, tekke ve zaviyelerin kapatılması, Türk toplumuna ve devletine modern ve laik bir çehre kazandırmak amacıyla gerçekleştirilen önemli devrimler oldu. Bu çerçevede Türk kadınının, bir çok Avrupalı ülkeden önce seçme ve seçilme hakkını elde etmiş olması kayda değerdir.

Türkiye'de, daha II. Mahmut döneminde, 1826'dan sonra *Meşihat* resmî bir devlet dairesi hüviyetine dönüştürülmüştü. Böylece, Türk-İslâm tarihinde, din

adamları veya görevlilerinin "bürokratlaştırılması" süreci de başlamakta idi. Aynı tarihte, *Evkaf-ı Hümayun Nezareti* kurulmak suretiyle, vakıfların gelirleri tek elde toplanmaya ve bu yolla Tekkelerin gelirleri denetim altına alınmaya çalışılmıştır. II. Mahmut'un tarikatları denetim çabası, onların bünyesinde bir hiyerarşi yaratma çabaları ile sürmüştü; tarikat şeyhlerinin atanmasında Şeyh'ül-İslâmlığın görüşünün alınması şartı getirilmiş ve böylece tarikatlar üzerindeki denetimin artırılması amaçlanmıştır. Nihayet 1866 da, Şeyh'ül-İslâmlığa bağlı olarak kurulan *Meclis-i Meşayih* kurumu ile Ülkedeki tüm tekke ve tarikatlar resmî dinî teşkilât içerisine sokulmak suretiyle, "din kurumunu resmî devlet organına dönüştürme" süreci gelişmesine devam etti. Mamafih, Tanzimat'tan sonra *İlmiye* sınıfının mülkî yetkileri ellerinden alındı ve onlar sadece din işleriyle uğraşmaya yönlendirildiler. Bu gelişim ve değişim süreci bağlamında, Cumhuriyetle birlikte, Türkiye'de din meselesi bir kere daha masaya yatırıldı ve ülkenin dinî işlerini devlete bağlı olarak yürütmek ve denetim altında tutmak üzere *Diyanet İşleri Reisliği* ihdas edildi.

Laiklik ilkesine uygun olarak din işleri ile devlet işleri birbirinden ayrılmaya çalışılırken dinî kültürün ve ibadet hayatının mümkün olduğu kadar Türkçeleştirilmesi de temel bir politikayı oluşturdu. Türkiye'de bir kısım ilahîler ve Mevlit Osmanlılardan bu yana zaten Türkçe idi. Hutbenin ve Ezanın Türkçeleştirilmesi ise Cumhuriyetin başlangıç yıllarında gerçekleştirildi. Diyanet İşleri Türkçe dinî yayınlar yapmaya ve böylece halkı dinî bakımdan daha iyi aydınlatmaya yöneldi. Kur'an'ın Türkçe'ye tercüme ve tefsiri ise yalnız yurt içinde değil, İslâm dünyasının başka yerlerinde de tepkilere neden oldu. Zaten Hilafetin kaldırılması, Hintli Müslümanlarca tepkiyle karşılanmış; *İkbal* gibi bir reformcu düşünür, devrimleri Batı taklitçiliği şeklinde acele ile mahkum edecek tavrılara sürüklenebilmişti. Ancak, anlaşılan Kur'an'ın Türkçe'ye tercüme ve tefsiri hususundaki tepki, bu konunun, ibadet esnasında okunan Kur'an metinlerinin

Türkçe olması hususuyla karıştırılmasından kaynaklanmış bulunmalı ya da bu konuda bir bilgisizlik yahut bilinçli bir istismar söz konusu olmalıdır. Zira, Kur'an-ı Kerim, satır aralarında da olsa, daha Karahanlılar (XI.yy.) döneminden itibaren Türkçe'ye çevrilmeye başlanmış olup, müteakip dönemlerde bunun bir çok örnekleri mevcuttur.

Diyanet İşleri, il ve ilçelerdeki taşra teşkilatını Müftülükler aracılığı ile genişletti. Medreselerin kapatılması üzerine, din görevlilerinin yetiştirilmesi ihtiyacını karşılamak üzere İlahiyât Fakültesi, İmam- Hatip okulları ve Kur'an Kursları açılması yoluna gidilmiş; dinî eğitim ve öğretim *Tevhid-i Tedrisât Kanunu* ile *Millî Eğitim* bünyesinde öngörülmüştü. Ancak, çeşitli nedenlerle, Cumhuriyetin başlangıç dönemlerinde sözü edilen bu dinî öğretim kurumlarının arkası gelmedi. Hattâ dinî öğretim bir ara köy okullarından dahi kaldırıldı⁶. Ancak, 1946'dan itibaren çok partili döneme geçiş, bu konularda bir dönüm noktasını teşkil etti. Ankara'da açılan İlahiyât Fakültesi'ni, Kur'an Kursları'nın, İmam- Hatip Okullarının, Yüksek İslâm Enstitülerinin açılışı izledi. Özellikle Demokrat Parti'nin iktidara gelişi bu konuda tam bir politika değişikliğini de beraberinde getirmiş; nitekim onlar, geleneksel çevrelerin büyük tepkisine neden olan Türkçe Ezan okumayı Arapça eski şekline döndürerek bu konuda ciddi bir tavır değişikliği sergilemişlerdi.

1960'lı yılların sonları dinin Türkiye'de politikaya daha aktif bir biçimde girmeye başlamasına şahit oldu. Bundan sonra Türkiye'de giderek dinî öğretim kurumlarının sayısı öylesine ölçüsüzce arttı ki, İslâm ülkeleri arasında Türkiye, laikliği prensip edinen tek ülke olmasına karşılık, belki de hiç bir İslâm ülkesinde, -her ne kadar son olarak 8 yıllık mecburî İlköğretim düzenlemesi ile birlikte İmam-Hatip Liselerinin orta kısımları artık fiilen ortadan kalkmışsa da-, bu kadar çok dinî öğretim kurumu mevcut bulunmamakta; İlâhiyat Fakültele-

⁶ Bk.: B. Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*; G. Jöchke, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*.

rinin, son düzenlemelerle kontenjanlarının belli bir sınıra çekilmiş olmasına karşılık sayılarının ölçüsüzce artırılmış olması ise kanaatimizce dinî yüksek öğretimde bir türlü erişilemeyen kalitenin artırılmasında önemli bir engel oluşturmaktadır. Yine de, Türkiye Cumhuriyetinin, tüm Türk ve İslâm tarihi boyunca, her zaman ve her yerde, gelenekselliğin ve özellikle de geleneksel halk dindarlığının bir numaralı muhafızları olan kadınlarına ve kızlarına dinî öğretimin ve özellikle de dinî yüksek öğretimin kapılarını açan ilk ülke olması kayda değerdir.

XX. yüzyılın ortalarında, daha önce kapatılan bazı türbelerin yeniden açılışı da önemli bir siyaset değişikliğinin göstergesi olmaktadır. Bundan böyle, tarihen ve günümüz Türkiye'sinde tipolojik olarak geniş kitlelerin geleneksel İslâmî dinî yaşayışlarının ana formunu oluşturan "*geleneksel, muhafazakâr ve mistik Türk halk dindarlığı*"nın temel unsurları ve aslî boyularından birini oluşturan "*türbe ve ziyaret dindarlığı*" ve "*veliler kültü*" yeni bir canlanışa geçtiği gibi⁷, cami yapımı ve din görevlisi sayısında da çok büyük artışlar gözlemlendi. Öyle ki, 1990'lı yıllarda Diyanet İşleri Başkanlığı personelinin sayısı 90.000'i aştığı gibi, cami ve mescit sayısı da 70.000'lere erişmiş ve Türkiye'de, XX. yüzyılın ikinci yarısında gözlenen dindarlaşma olgusu, meselâ ülkede mevcut cami ve mescitlerin en azından üçte ikisinin bu dönemde yapılmış olmasında kendini göstermiştir. Hattâ bu süreçle birlikte Anadolu'nun bir çok ücra köyünün tarihinde ilk kez camie ve aynı zamanda belli bir düzeyde ve çoğu zaman da Kur'an Kursu, İmam-Hatip birinci yahut ikinci kademe hattâ nadiren üniversite düzeyinde eğitim görmüş çoğunlukla kadrolu din görevlisine kavuştuğunu gözlemek kayda değerdir. Buna aynı dönemde sayıları hızla artan ve şehir ve kasabaların yanı sıra köylere uzanan Kur'an Kurslarını ve bunların eğitimi ve

⁷ Örnek olarak Bk.: Ü. Günay, vd., *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi İncelemesi. Kayseri Örneği*, Kayseri: Erciyes Üniv. Yay., 2002.

kadrolu görevlilerini eklemek gerekir. Bu amaçlarla, yüzyılın ortalarından itibaren kurulmaya başlayan ve sayıları hızla artarak yurt sathına yayılan Cami, Kur'an Kursu, İmam-Hatip, Yüksek İslam Enstitüsü ve İlahiyat yaptırma ve yaşatma derneklerine 1980 sonrası dönemden itibaren dinî amaçlı vakıflar eklenmiş ve bunların sayısı da hızla artmıştır. Genel idarenin bir kurumu olarak Diyanet İşleri Teşkilatının malî kaynağı devlet bütçesinden kaynaklanmakta olup, anlaşılan bütçeden ona ayrılan pay yüzyılın ikinci yarısından itibaren artarak devam etmiş ve bazen bütçenin % 2 sine varan oranlara erişmiş bulunmakta; ayrıca, 1975 de kurulmuş bulunan Türkiye Diyanet Vakfı zengin mal varlığı ve gelirleri ile Diyanet İşlerinin faaliyetlerine çok önemli bir destek sağlamakta⁸; her halükârda Türkiye'de Diyanetin devletin bünyesinde yer almasının laikliğe uyun olmadığı ve gerek Diyanet ve gerekse de resmî din öğretiminin toplumun büyük çoğunluğunun mensup olduğu Sünnîliği esas aldığı ve Alevîğin dışlandığı iddiaları zaman zaman sorgulanmaktadır.

Türkiye'deki yeniden dindarlaşma olgusunun bir başka göstergesi de, Cumhuriyetin ilk yıllarında yasaklanan tarikatların bu dönemde, devletin resmen izin verdiği ve hattâ teşkilatlandırıp bir şekilde kontrol altında tuttuğu "*resmî dindarlık*" olgusuna nispetle "*paralel dindarlık*" denilen bir form altında sür'atle yeniden canlanması ve bir ağ gibi ülke sathına yayılması oldu. Osmanlı döneminde bile, daha çok şehirli bir fenomen olarak görülen mistik tarikatların bu dönemde köylere kadar yayılmış olması da kayda değerdir. Hattâ Cumhuriyet döneminin yeni ve değişik şartlarının, bazı durumlarda onların geleneksel tarikat yapısı ve anlayışından uzaklaşarak yeni ve oldukça değişik

⁸ Krs. : Ü. Günay, *Din Sosyolojisi*, (4. Baskı), İstanbul: İnsan Yay., 2001, s. 514-536.

yapılar, formlar ve işlevlere bürünmek suretiyle "*yeni dinî hareketler ve cemaatler*" kategorisinde tekrar hayatiyet bulmuş olmaları da dikkate değerdir⁹.

Türkiye'de eğitim-öğretimin, sanayileşmenin, ticaretin, ulaşımın, iletişimin gelişmesi, vb. faktörler altında önce şehirlerde başlayan değişim, eğitimin-öğretimin yaygınlaşmaya başlaması, Tarımda makineleşme, vb. etmenlerle kırsal alana yayılmaya başlamış, bunlara hızlı nüfus artışının eklenmesi önce köylerden şehirlere bir iç göç ve 1960 yıllardan itibaren de yurt dışına hızlı bir dış göç olgusunu ve sürecini beraberinde getirmiştir. İmdi, bir kere, Türkiye'de şehirler, mevcut sosyo-ekonomik durumları itibariyle kırsal kesimden gelen bu çok kalabalık kitleleri uygun bir biçimde massedecek bir potansiyele sahip olmadıklarından, iç göç sonuçta büyük şehirlerin çevresinde "*gecekondulaşma*" denilen "*çarpık*" bir olguyu ve onun içinde bulundurduğu tüm sorunları da beraberinde getirdi. Köylülük ve şehirlilik arasında bocalayan gecekondu insanların yaşantısı ve kültürü toplum hayatının öteki alanlarının yanı sıra din alanında da çok önemli adaptasyon sorunlarına ve yeni, sancılı ve "*çarpık*" gelişmelere yol açtı ve açmaya devam ediyor. Öyle ki Türkiye'de radikal ve Siyasal İslam'ın, geleneksel tarikatların ve tepkisel yeni dinî hareket ve cemaatların çoğunlukla bu çevrelerde uygun gelişme zemini bulması boşuna değildir.

Her halükârda, toplumsal hareketlilik ve bu çerçevede kendini gösteren değişim Türk toplumunun hayatına damgasını öylesine ciddi bir biçimde vurmuş bulunmaktadır ki, dinî hayat ve kültür topluma karşılıklı etkileşim bağlamında ve oldukça fonksiyonel bir biçimde bunu tipik bir biçimde yansıtmakta; böylece orada adetâ "*köylüleşme*"ye yön tutmuş ve daha doğrusu köyle şehir arasındaki gecekondu ortamında tabir caizse "*arabeskleşme*"ye yö-

⁹ Bu konuda geniş bilgi için Bk.: Ü. Günay, A.V. Ecer, *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*, Kayseri: Erciyes Üniv. Yay., 1999.

nelmiş ancak yine de temelde muhafazakâr ve mistik çizgileri ağır basan bir "halk İslamı" kendini göstermekte; bu çerçevede meselâ Sünnî İslam yahut tarikatçılık ya da eskiden daha çok kırsal bir fenomen olan Alevilik bile bu gün tersine daha ziyade şehirli ve hattâ gecekondulu bir olgu olarak karşımıza çıkmakta ve onlarla ilgili sorunlar da bu bağlamda farklılaşma arz etmektedir.

Ancak, Türkiye'de din, sadece köy-şehir farklılaşması ve gecekondulaşma yahut kuşaklar veya bölgeler arası farklılıklar ya da Alevî-Sünnî farklılaşması gibi ayrımlaşmalar bağlamındaki bir değişim olgusu ve süreçleri çerçevesinde hayatiyet bulmamakta, olaya eğitim-öğretimden medyaya varıncaya kadar saymakla bitmeyecek daha pek çok faktörler ve bu bağlamda kendini gösteren süreçler dahil bulunmaktadır. Cinsiyet, yaş, servet, meslekî ve sosyo-ekonomik statü ve hareketlilik, sosyo-kültürel çevre, eğitim-öğretim, iletişim, vb. bir çok faktörlerle dinî tutum ve davranışlar, dindarlık eğilimleri, dinî yaşayış formu ve dinî kültür arasında yakın ilişkiler ve etkileşim gözlenmekte, meselâ eğitim düzeyi düştükçe dindarlıkta da bir artış olmakta; kadınlar halk dindarlığı formlarına ziyadesiyle eğilimli görünmekte; yaşla birlikte gelenekçi dindarlık çizgisindeki artış güçlenmekte, birincil ilişkilerin egemen olduğu küçük boyutlu topluluklar ve dar sosyo-kültürel çevreler kolektif dindarlığa ve eğitim ve sosyo-ekonomik düzeyi düşük kırsal çevreler geleneksel ve sade dindarlık formlarına egemen biçimde olanak sağlarken, geniş boyutlu, hareketli ve kültür düzeyi yüksek oturmuş kentsel sosyo-kültürel çevreler daha zengin, dinamik, düzeyli, entelektüel, çağdaş ve bireysel dindarlık formlarına ve nihayet hızlı değişimin sancılı anomi ortamı ise tepkisel formlar ve radikal, militan ekstremist eğilimlerin ve oluşumların ortaya çıkmasına imkan vermektedir¹⁰.

¹⁰ Bk.: Ü. Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, İstanbul: Erzurum Kitaplığı, 1999. Krş.: A. Çarkoğlu, B. Toprak, *Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul: TESEV, 2000.

Modern kitle iletişim ve ulaşım araçlarının dinî kültür, yaşayış, tutum ve davranışlar üzerindeki etkileri de anlaşılan çok yönlü biçimde fonksiyonel olarak hayatîyet bulmaktadır. Böylece, bir görüşe göre modern medeniyet seküler değerleri ve zihniyeti ile geleneksel dinî kültür formlarını ve dindarlık eğilimlerini olumsuz etkilemekte; ancak bu etkiler durum ve şartlara göre tamamen ters yönde tecelli edebilmektedir. Böylece, meselâ geleneksel Orta Çağ medeniyetinin şartları İslam dünyası ölçüsünde hac ibadetine ancak sınırlı bir gerçekleşme imkânı tanıyorken, modern medeniyetin yeni ulaşım araçları bu konuda öylesine bir patlamaya imkân vermiş bulunmaktadır ki, artan talebi karşılamanın güçlüğü belli kotaları da beraberinde getirmiş bulunmakta; buna rağmen son düzenlemelerle Türkiye'ye 60.000 dolaylarında bir hac kontenjanı tanındığı halde yurt dışından katılımlarla bunun son dönemde 90.000 dolaylarında gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Gerçekte ise, Türk toplumunda hac ibadetine olan talep öylesine güçlü görünmektedir ki, tüm sınırlamalara rağmen bir defadan çok hacca gidenlerin yahut umre yapanların, vasiyet üzerine veya değil ölüleri için bedel haccı eda edenlerin sayıları da hiç de küçümsenmeyecek oranlarda gerçekleşmekte; bir yandan “haccetmek için gittiği Kâbe’de Hz. Peygamberin yattığını” sanacak kadar konu ile ilgili bilgi noksanlığı içinde olan insanlar, öte yandan hac ile ilgili her şeyi uluorta kutsallaştırma eğilimlerini hacı karşılama zamanında hacıları getiren uçakları bile tazimle öpecek davranışlara kolaylıkla dönüştürebilmektedirler.

Yine de, din ile toplum arasındaki bu tür etkileşimlerin çok yönlü biçimde fonksiyonel olduklarını ve bu bakımdan tek yanlı acele genellemelerden ihtiyatla sakınılması gerektiğini önemle belirtmeliyiz. Hakikaten, meselâ kırsal kültürün şartlarında gelenekleşmiş bulunan kurban ibadetinin modern şehir hayatı ve kent toplumunun şartlarında ne denli yeni uyum sorunlarına yol açtığı örneklerini hızla değişen Türkiye’de son yıllarda bu konuda kamu

oyunda giderek daha çok gündeme gelmeye başlayan sorunlar ve tartışmalardan öğrenmekteyiz.

Her halükârda, günümüz Türkiye'sinin çok hızlı ve sancılı değişim ortamında geniş kitleler inançlı ve hattâ ibadetlerine oldukça bağlı dindar kalmakta; nitekim bir kanaat araştırmasına göre, -her ne kadar rakamların güvenilirliği soru işaretlerini taşısa da- % 96,9 kendini Müslüman görmekte; dine inanmadıklarını beyan edenlerin oranı sadece % 3 gibi oldukça düşük bir düzeyde kalmaktadır. Erkeklerin % 84.2 si Cuma namazlarına, % 91.9 u Bayram namazlarına gittiğini ifade etmekte; % 92.1 Ramazanda oruç tuttuğunu, % 88.1 Fitre verdiğini, % 67.8 kurban kestiğini, % 45.8 günlük namazları kıldığını, % 6.6 hacca gittiğini ve % 70.6 da gitmek istediğini, % 42.8 Kur'an okuduğunu, % 59.2 Mevlit okuttuğunu, % 49.8 Hatim indirttiğini, %63.7 cami ve dinî dernek ve vakıflara bağışta bulunduğunu, % 52.7 türbe ve yadır ziyaretlerine gittiğini, %11.8 muska yazdirttiğini, %11.3 kurşun döktürttüğünü beyan etmektedir ¹¹.

Öte yandan, Türkiye'de dinî yaşayışın bir alt kültür konumundaki halk dindarlığı formlarının önemli unsurları olarak kerametler, adak, fal, büyü, nazar, cin, peri, vb. dinî-mistik-sihri inanışlar ve âdetler de gerek kırsal alanda ve gerekse de kentlerde çok çeşitli toplum kesimlerinde oldukça güçlü şekilde varlığını sürdürmekte; özellikle kadınların bu tür inanışlara ve pratiklere ziyadesiyle eğilimli oldukları ve bu amaçla toplumda yer tutan cinci, cindar, hoca, dede, ocak, vb. adlarla anılan otoritelere sıklıkla başvurdukları gözlenmektedir ¹².

¹¹ A. Çarçoğlu, B. Toprak, *Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, s. 13, 42-47.

¹² Geniş bilgi için meselâ bk.: Ü.Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*; ayrıca krş.: Ü. Günay, *La Vie Sociale et Religieuse à Küre*, Paris: Sorbon, 1974 (Yayınlanmamış doktora tezi).

Bu şekli altında oldukça dindar olan, ancak özellikle Tanzimatla başlayan ve Cumhuriyetle ivme kazanan çağdaşlaşma süreci bağlamında yine de hızla değişen ve ayrımlaşan Türk toplumunda, sosyo-kültürel hayatın çeşitli faaliyet alanları ve kurumlarının da belli bir ölçüde birbirlerinde ayrıldığı ve özellikle geleneksel toplum yapısında gözlenen dinin doğrudan etkilerinden belli bir ölçüde sıyrılmayı başardığına ve sekülerize olduğuna; bu bağlamda dinî yaşayışın da kendi öz alanında derinleşmeye ve aynı zamanda belli bir ölçüde bireyselleşmeye yöneldiğine ve sürecin bu yönde devam ettiğine önemle işaret etmek gerekir.

Ancak, bu bir süreçtir ve devam etmekte, üstelik o düz hatlı bir çizgide seyretmemektedir. Ayrıca, hiçbir toplumsal sistem ve onun alt sistemleri tamamen kapalı da değildir ve doğrusu ne kadar ayrımlaşmış olurlarsa olsunlar birbirlerinden az çok etkilenmeye devam ederler. Kaldı ki, süregelen değişim, ayrımlaşma ve sekülerizasyona rağmen, günümüz Türk toplumunun dinî, sosyal ve kültürel yaşayışı yine de en genel şekli altında geleneksel toplum yapısının bir çok özelliklerini gerek ailevî ve gerekse de daha geniş toplumsal faaliyet çevreleri ve kurumları düzeyinde belli bir ölçüde sürdürmeye devam ettiğinden, dinin çeşitli toplumsal alt sistemler, sosyo-kültürel faaliyet alanları ve kurumlar üzerindeki etkileri de bir ölçüde devam etmekte; bunu meselâ eğitimle ilgili, ailevî, ahlâkî, ekonomik, politik, kültürel, vb. normlar, değerler, tutumlar, davranışlar, ilişkiler, gelenekler ve kültür düzeylerinde çok çeşitli şekiller altında gözlemek imkânımız bulunmaktadır. Öyle ki, meselâ günah, sevap, helâl, haram, mekruh, farz, sünnet, bid'at, vb. dinî normların günlük hayatın ve kültürün yemek içmekten ve hattâ yatmaktan, çalışmaya ya da gezinmeye yahut eğlenmeye ve yahut giyinmeye varıncaya kadar pek çok alanındaki uygulandığını ve etkilerini çok çeşitli ve ilginç şekiller altında çok çeşitli toplum katmanları ve sosyo-kültürel çevrelerde zengin örneklerle gözleye bilmekteyiz.

Nitekim, bu çerçevede halk, başta Diyanet ve özellikle de Müftülükler olmak üzere bu konularda otoritelere başvurmakta, onların bilgi, görüş ve fetvasına göre bir şekilde hayatını düzenleyip yönlendirmektedir. Hakikaten, meselâ *Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu*'na sorulan sorular ve bunlara verilen fetvaların arasında, baş açık namaz kılınıp kılınmayacağı, kısa kollu gömlekle namaz, rozetle namaz kılmak, çorap üzerine mesh, Latin harfleriyle Kur'an okuma, mezar yaptırmak gibi ibadetle ilgili salt dinî konuların yanı sıra kolonya, oje, diş kaplatma ve dolgu, tavuk tüylerinin yolunması, başlık, taksitli satış, yılbaşı, kadınlarla tokalaşma, baş örtüsü, tesettür, devir ve iskat, midye ve istakoz yemenin caiz olup olmadığı hususlarının da yer almakta oluşu bu bakımdan kayda değerdir¹³.

1980-1995 yılları arasında İstanbul Müftülüğüne yöneltilen 2987 kayıtlı soru ve fetvanın 314ü inanç, 1240ı ibadet ve 1229 u da toplumsal konulara yönelik olup, bu sonuncu kategoride saç, sakal, selâm, tokalaşma, kadın, mahremiyet, nikah ve evlilik, boşanma, miras, şahit, kefil, süt kardeşliği, alış-veriş, kira, sözleşme, yemin, organ nakli, tüp bebek, kan aldırma, kan bağıışı, vade farkı, sigorta, emeklilik, finans kurumları, faiz, nema, banka, borsa, hisse, tahvil, senet, enflasyon, borçlanma, piyango, toto, krediler, vakıf, diyet, tazminat, vergi iadesi, vasiyet, gazete kuponları, kumar, içki, oyun, eğlence, spor, vb. konuların yer almakta oluşunun¹⁴ yanı sıra meselâ toplumdaki yaygın adlandırma ile "*imam nikâhı*", "*hoca nikâhı*" ya da dinî nikâh geleneğinin çoğu zaman resmî nikâhla ancak bir kısım durumlarda da medenî nikâh olmaksızın evlilikleri ve hattâ poligamiyi dinî ve sosyal açıdan meşrulaştırma işlevi görmek üzere yaygın biçimde uygulanıyor olması kanaatimizce günümüz Türk toplumunda dinî norm, değer, gelenek ve göreneklerin sosyo-kültürel tutum ve davranışlar,

¹³ *Fetvalar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. , 1995.

¹⁴ Bk.: İ. Altıntaş, *İstanbul Müftülüğüne Sorulan Sorular ve Verilen Fetvalar Işığında Türkiye'de Dinî Hayatın Sosyolojik Analizi*, Kayseri, 1997 (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi).

yaşayış ve kültür üzerindeki etkilerinin önemli ve tipik bir göstergesi olmakta; ancak bu sınırlı çalışma burada konu ile ilgili öteki bir çok örnekleri ilave etmemize imkân vermemektedir.

Öte yandan, Türkiye'den yurt dışına göç olgusu dünyanın bir çok ülkesine ve özellikle de başta Almanya olmak üzere Batı Avrupa'ya önemli bir nüfus kayması hareketi ve olgusunu beraberinde getirmiş olup, bunun çağdaş Türk toplumunda, kültür, gelenek, din ve değişme ilişkileri ve etkileşimi bağlamındaki yansımalarının analizi oldukça tipik ancak bir o kadar da karmaşık sorunları karşımıza çıkarmaktadır. Öyle ki, yarım yüzyıl önce pek az Müslüman Türk'e rastlanan Batı Avrupa'da bu gün oradaki bir çok küçük ülke nüfusundan çok daha fazla Müslüman nüfusun yaklaşık 4 milyonunu Türkler oluşturmaktadır. Ancak, bu olgu da yepyeni bir çevrede ve şartlarda çok önemli adaptasyon ve etkileşim sorunlarını beraberinde getirmiş olup; bunun din alanındaki yankıları oldukça *tipik* ve *radikal* oluşum ve gelişmelerle sürüp gitmekte; bu çerçevede anlaşılan "*üçüncü nesil*" oldukça değişik sorunlarla çok daha "*tipik*" bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Hakikaten, anlaşılan birinci ve ikinci kuşaklara oranla çok daha önemli adaptasyon ve kimlik sorunları ile karşı karşıya olan üçüncü nesil, dinî tutumlar konusunda da ilgisizlik, agnostisizm ve hattâ kesin bir inkâr ve karşı oluştan en radikal dinci ekstremizme uzanan dikotomik tavırlara ve antinomilere yatkın eğilimler ve tutumlar sergileyebilmektedir. Aynı şekilde radikal dinî oluşumların genellikle Türkiye'nin kırsal kesimlerinden oralara giden ve yepyeni ve oldukça değişik bir dinî ve sosyo-kültürel yapı ve ortama uyum süreci bağlamında uyumsuzluk, tepkisel gelişmeler ve kimlik sorunları ile karşı karşıya kalan ve bunları aşmakta zorlanan eğitim düzeyi oldukça düşük toplum kesimlerinde çok uygun gelişme ve kökleşme ortamı elde etmiş olması da kayda değerdir. O derecede ki, gözlemciler bu tür kökten dinci, siyasal, ideolojik ve fanatik oluşum ve

akımların yurt dışında ve özellikle de Batı Avrupa'da Türkiye'den çok daha müsait bir gelişme ortamı buldukları ve hattâ Türkiye'deki belli oluşumların büyük ölçüde bunlardan beslendiği hususu üzerinde önemle duruyorlar¹⁵. Esasen anlaşılan, Türkiye'den farklı olarak orada İslâmiyet'in camiler ve cemaatlar bazında temellinmiş olması ve devletle ilişkilerin bu temel üzerine kurulmak istenmesi olayı daha da karmaşık hale sokmakta; buna başta yabancı bir çevrede eğitim ve özellikle de din eğitimi ve öğretimi meselesi üzere öteki sorunlar eklenmektedir.

Türkiye'de şehirlerden başlayan ve oradan köylere yansımaya çalışan değişim, dinî alandaki yeniden canlanmanın da her yönüyle şehirlerde başlayıp kırsal alana yansımaya yol açtı. Bu bakımdan, çağdaş Türkiye'de din ve özellikle de yeniden dindarlaşma olgusunu merkez/çevre ilişkisi bağlamında çevrenin merkezi yönlendirmesi şeklinde algılayıp yorumlamaya kalkışmak bize tek yanlı ve yanıltıcı görünmekte, tersine süreçte kanaatimizce merkez daha etkin ve belirleyici olmakta; yeni ve radikal dinî hareket, cemaat, akım ve oluşumlar birinci derecede oradan ve onun değişimin beraberinde getirdiği sancılı anomi ortamından kaynaklanmaktadır.

Her halükârda, 1970'li yıllardan itibaren Türkiye'de değişim çok hızlandı. Dinî yeniden canlanmanın toplumsal değişime ve çarpıklıklara bir tepki olarak gelişmekte oluşu kayda değerdir ve kanaatimizce onun karakterini belirlemiştir. Esasen olayı bu şekliyle, bir dinî "*yeniden canlanma*"dan çok dinî "*gelenekselleşme*" ve "*muhafazakarlık*" ve daha doğrusu özellikle dinle siyasetin birleştirildiği grup ve çevreler için, geleneksel ve muhafazakâr bir biçimde "*ideolojileşme*" şeklinde değerlendirmek bize çok daha uygun görünmekte; her halükârda çağdaş Türkiye'de militan ekstremist dinci oluşumlar ve akımlar,

¹⁵ Bu tür bir oluşumun objektif bilimsel ve sosyolojik bir incelenmesi için bk.: Fulya Atacan, *Kutsal Göç. Radikal İslamcı Bir Grubun Anatomisi*, İstanbul: Bağlam Yay., 1993.

radikal İslam, siyasal İslam ve yeni dinî cemaatler yahut eski tarikatların yeniden canlanan formları modernleşmenin beraberinde sürüklediği değişime uyumsuzluğun tepkisel ve çarpık ürünleri olmakta ve meselâ geleneksel cemaatçi dayanışma bağlarından koparak kentin anonim ortamında yahut yurt dışında yalnızlığa ve çaresizliğe itilme tehlikesine karşı yeni dayanışma ortamı ve işlevi sağlamakta; nitekim bu amaçla onlar yurtlar, pansiyonlar, burslar, şirketler, kooperatifler, dernekler, vakıflar, sağlık, iletişim, turizm ve tatil kuruluşları vb. oluşumlarla eğitimden ekonomiye, sağlıktan turizme varıncaya kadar çok çeşitli alanlarda alternatif etkinliklere yönelmektedirler. Bununla birlikte, bu oluşum içerisinde de, bir kısım araştırmacıların nitelemesi ile, dinin ve dindarlığın, daha geniş çevrelerde ve tabanda bir tür “*yumuşak ideoloji*” fonksiyonuna sahip olmasına karşılık, militan fanatik kesim ve zümrelerde oldukça “*tepkisel, aktif ve sert bir ideoloji*”ye dönüştüğünü ve hattâ şiddeti de içerdiğini gözlemek ilginçtir¹⁶.

Her halükârda, Türkiye’de din ve daha doğrusu yeniden ancak daha çok muhafazakâr bir biçimde “*dindarlaşma*” -ki bazıları bunu “*yeniden İslamlaşma*” (*réislamisation*) şeklinde de adlandırıyorlar- olgusu, toplumsal planda birinci derecede, toplumsal farklılaşma, hızlı değişim ve çağdaşlaşma olgusuna karşı genelde bir mahrumiyet ve özlem psikolojisi çerçevesindeki “*şekilci, merasimci, muhafazakâr, maziperest ve reaksiyoner bir ideoloji*” fonksiyonuna ve görünümüne yönelmiş gibi görünmekte; gerçekte ise, Türk toplumu değişime öyle pek de hakimmiş gibi görünmemekte; her halde onu oldukça sancılı bir biçimde yaşamaktadır. Böyle olduğu içindir ki, dinî hayattaki yeniden canlanış genelde “*muhafazakâr*” ve “*reaksiyoner*” kalmış ve geçmişin modellerine göre

¹⁶ Yumuşak ideoloji olarak Türkiye’de din konusunda meselâ bk.: S. Mardin, *Din ve İdeoloji*, Ankara, 1969. Daha sert ideolojik oluşumlar için meselâ bk.: R. Tapper (Yay. Haz.), *Çağdaş Türkiye’de İslam*, İstanbul: Sarmal Yay., 1993; Abdullah Manaz, *Dünyada ve Türkiye’de Siyasal İslamcılık*, İzmir, 1998.

şekillenme yoluna gitmiştir. Türkiye’de yeniden ve çok yaygınlaşan *Nakşilik*, *Kadirilik*, *Rufailik*... gibi eski Sufi tarikatların yanı sıra *Nurculuk*, *Süleymancılık*, vb. yeni dinî grup, cemaat ve hareketlerin de hep Sufi etkileri de kapsamak üzere eski form, norm ve değerlere sarılmış olmaları, bu muhafazakâr tepki zihniyetinin tipik ifadesidir ve onlardan bazılarının geleneksel ve muhafazakâr zihniyetlerine rağmen modern eğilimler altına gizlenmeye çalışmaları oldukça anlamlıdır. Böyle olduğu halde, onlardan bazılarını acele kategorizasyonlar, çıkarımlar ve genellemelerle "*modern*", "*modenist*", "*liberal*" gibi kategorilerde değerlendirmeye ve yorumlamaya kalkışmak ise bize tek yanlı ve hattâ önyargılı indirgemeler olmaktan öteye bir bilimsel değer ve geçerlilik ifade ediyor görünmemektedir.

Mamafih, bu reaksiyoner ve geçmişin bir "*altın Çağ*"ına yönelen passeist ve entegrist tavırlarına rağmen, Türkiye’de son dönemin dinî hareketlerinin, İslâm dünyasının başka yerlerinde görülen benzerlerinde olduğu üzere, modern gerçeklikler ile geçmişin modelleri arasında "*bağdaştırıcı*" tutumlara yöneldiklerini de önemle belirtmek gerekir. Bu tür uzlaşmacı ve çoğu zaman çelişkili tavırları "*Selefiyeci Modernizm*"den, "*Kur’an Müslümanlığı*"na ve hattâ "*Meâlciler*"e kadar çeşitli *entegrist* grup ve hareketlerde gözlemek mümkün olmaktadır. Her halükârda, bu gün Türkiye’de toplumsal değişime genelde bir tepki olarak ortaya çıkan dinî oluşum ve hareketler, reaksiyoner konumları sebebiyle kendi aralarında bir bütünlük oluşturamamakta; modernizm ve reformizmden gelenekselliğe ve hattâ gelenekçiliğe, Selefiyeciliğe, kaideciliğe, nasçılığa, pasifizmden şiddete ve radikalizme ve fanatizme yönelmiş bulunan tutumlardaki değişkenlik de kanaatimizce oradan kaynaklanmaktadır. Hattâ onların aralarında bir bütünlük oluşturamayarak belli bir çeşitlilik ve farklılaşmaya girmiş olmalarının yanı sıra bazı durumlarda aralarında çatışmalara meydan vermekte oluşları da kayda değerdir. Mamafih bu çerçevede, anlaşılan

onlar Türkiye'de örtük bir rekabeti tercih ederken, yurt dışında çok daha açık bir rekabet ve çatışmaya yönelebilmektedirler¹⁷.

Bu gün Türkiye'de, modern etkileri alan ve hattâ kendilerini Post-Modernizme bağlayan dinî akımların, “*siyasî İslâm*”ın, “*yeni kökten dinci*” (*Neo-fundamentalist*) ekstremist İslamcı hareketlerin, İran, Mısır, Suudî Arabistan, Pakistan, Cezayir ... gibi ülkelerdeki gelişmeleri taklit etmeleri ise , kanaatimizce Türk dindarlığında şekilcilikten ve taklitçilikten bir türlü sıyrılıp öze ve orijinal olana yönelemeyişin sancılarını yansıtmaktadır¹⁸. Kuralcı, nasçı, şekilci ve taklitçi dindarlık, değişime uyumsuzluk ve tepki psikolojisi ile birleştiğinde ise, din konusunda geçmişin kalıplaşmış modelleri konusunda yeni ve değişik en küçük bir yorum ve uygulamaya dahi tahammül edemeyerek tepkisel davranışlara yönelmekte, böylece okuma yazma ve hesabın oldukça düşük düzeyde olduğu ümmî bir toplumda Hz. Peygamber Ramazan orucuna hilâli görünce başlamayı tavsiye ettiği için, hesabın çok geliştiği günümüzde dahi ona güvenip itibar etmeyerek taklitçi davranışlarını bir şekilde sürdürmeye çabalamaktadır. Bu çerçevede ve hattâ bunlarla belli bir ilişki bağlamında, İslamiyet gibi inanç ve vicdan özgürlüğü, sevgi, kardeşlik ve barışı temel alan bir din ile, şiddeti ve hattâ vahşeti bağdaştırmaya kalkışıp ve hele Türk kültürü gibi hoşgörüyü ve dine ve inanca saygıyı, ılımlı dindarlığı bir gelenek haline getirmiş ve hattâ çağdaş bir toplum olma amacı ve çağdaş medeniyet düzeyinin üstüne yükselme ideali ile dine saygılı laikliği ilke edinerek yapısı ve sisteminin temeline yerleştirmiş bir toplum ve üçüncü milenyumun başlarına girdiğimiz bir dönemde, sözde İslam adına kıyama kalkışmaya yeltenerek tüyler ürpertici vahşeti dehşetle sunan kökten dinci akımların ibret verici örneği ise kanaatimizce oldukça düşündürücü olmaktadır.

¹⁷ Krs. F. Atacan, *Kutsal Göç*, s. 129.

¹⁸ Krş.: Ü. Günay, “*İslam Dünyasında Gelenek, Değişme, Modernleşme ve Fundamentalist Eğilimler*”, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, K1ş-1998/8, s. 51-71.

Artan dinî öğretim kurumlarının dinî kültür seviyesini yükseltmesi, zenginleştirilmesi; şekilcilik ve taklitçilik illetini yenmesi ve dinî yaşayışı, ahlâkî, zihnî, fikrî, amelî, kültürel, hissî, bedîî, akidevî, vs. boyutları altında geliştirmesi beklenirdi. Ancak sayıları bu gün yirmiyi aşan İlahiyât Fakültelerinin dahi, Türkiye'de hâkim karakterleri itibariyle, XVII. yüzyıl Osmanlı medreselerinin gelenekçi, muhafazakâr, normatif zihniyetini büyük ölçüde sürdürüyor olmaları bu ümitleri en azından kısa vadede askıya almış görünmekte; İslâm ülkelerinin, Türk-İslâm dünyasının ve özellikle de Türkiye'mizin, eğitim-öğretim problemlerini ve özellikle de eğitilmiş kaliteli insan meselesini halletmeden, bu haliyle, din konusu dahil, karşı karşıya bulunduğu devasa sorunlarını aşmalarını beklemek her halde hayalcilik olmaktadır.

Her halükârda, tüm geleneksel, muhafazakâr ve tepkisel özelliklerine rağmen, bu gün Türkiye' de din eskiye oranla önemli farklılaşmalara sahne olmuş; dinî hayat, kültür, inanışlar, tutum ve davranışlarda önemli değişimler kendini göstermeye başlamış bulunmakta; bu bakımdan da bir görüşe göre Cumhuriyet döneminin ortaya çıkardığı Müslüman tiplerini "*modern*", "*gelenekçi*" ve "*İslamcı*" şeklindeki üç¹⁹ ve bir başka yaklaşımda da günümüz Türk toplumunun dinî yaşantısını şu dört temel karakteristik tutum ve eğilim etrafında kategorize ederek tipeştirmek mümkün olmaktadır²⁰:

İlk sırada geniş kitlelerin dindarlığı yer almaktadır ki bizim yukarıda "*geleneksel halk dindarlığı*" olarak adlandırdığımız "*gelenekçi*" (*traditionaliste*) dindarlık tipidir. Ayrıntılara girmeksizin en genel değerlendirme çerçevesinde, köyler ve kasabalar dahil genelde kırsal alan ile

¹⁹ R.Çakır, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de İslamî Hayat", *National Geographic. Türkiye*, Ocak 2002, s. 101.

²⁰ Bk.: *L'Etat des Religions dans le Monde*, (sous la direction de Michel Clévenot), Paris: la Découverte/le Cerf, 1987, s. 365.

şehirlerin orta ve alt tabakaları ve gecekondu çevrelerinin dindarlığını bu tipte kategorize etmek mümkündür.

İkinci tip bu gelenekçi tipe, onun özellikle cemaatçi eğilimine ve fakat aynı zamanda çağdaş dünyanın materyalizmine maneviyatçı bir tepkinin anlatımı olarak yeniden dine dönüşü bireysel ve ailevî düzeye indirgemeye çalışan "*pietist dindarlık*" eğilimi olup, daha çok belli bir düzeyde çağdaş eğitim görmüş ve değişimden oldukça etkilenmiş toplum kesimlerinde hayatiyet bulmaktadır.

"*Oportünizm*" şeklinde kategorize olan üçüncü tip tutum ya da eğilim aslında ikincisinin bir devamı gibi görünmekte; zira bu tipe de hemen hemen aynı toplum çevrelerinde rastlamak mümkün olmaktadır. Bu tipe dahil olan çoğu entelektüel yahut yarı entelektüeller, toplumda kendilerine iyi bir konum elde edebilmek için, bir dönem salonlarda kendilerini agnostik yahut ateist olarak takdim ederken, şimdi dinî kanaatlerini açıklamaktan ve hattâ bir dinî cemaat ya da tarikata girmekten çekinmiyorlar. Ancak gerçekte oportünizmin özellikle şehir çevrelerinde bu entelektüel yahut yarı entelektüel çevrelerin çok daha ötesine uzanan toplum kesimlerinde kendini göstermekte olduğunu belirtmeliyiz.

Dördüncüsü "*militan*" tip olup, onda hem Batı'ya ve hem de resmî İslam'a tepki eğilimi İranlı ve Arap etkilerle birlikte açık bir biçimde kendini göstermektedir.

5. Genel Değerlendirme ve Sonuç

Yukarıdaki tipolojilerin geçerliliğini tartışmak bu çalışmanın sınırlarını aşmakta; her halükârda, anlaşılan günümüz Türk toplumunun geniş kitlelerinin dinî yaşayışı genelde "*geleneksel ve muhafazakâr bir halk dindarlığı*" formunda hayatiyet bulmakta; orada İslâm'ın temel inanç esasları, ibadetleri, törenleri,

normları ve geleneksel kültür unsurlarının ve kitabî dindarlığın yanı sıra genelde sözlü kültüre yahut en çok popüler düzeyindeki yazılı kültüre dayalı mistik, mitolojik, karizmatik ve majik dindarlık çizgileri de bir alt kültür düzeyinde yerlerini almakta; öte yandan ona, değişimin damgasını vurduğu farklılaşmalar ve meselâ tarikatçılık, yeni cemaatçilik formları ile nispeten marjinal de kalsa radikal ve siyasal İslam gibi İslamcı ekstremizm eklenmektedir. Entelektüel dindarlık, modern, modernist ya da liberal formları altında istenilen ve beklenen düzeyde bir gelişme, etkinlik ve yaygınlık elde edemediğinden ve dinî tefekkür hayatı bir türlü düzeyli ve nitelikli çağdaş entelektüel ürünler yaratmaya ve bunları yayıp topluma egemen kılmaya muvaffak olamadığından, toplumda yaygın olan ve itibar görenler, din önderleri olarak genelde muhafazakâr, mistik ve karizmatik tipler ve dinî literatür olarak da bunların ürettikleri olmakta; bunlara İran, Arap ülkeleri ve Pakistan gibi Müslüman ülkelerin aşırı muhafazakâr ve ideolojik yazarlarının ve hattâ Mevdudî, Seyyid Kutup, Ali Şeriatî gibi radikal dinci ve Siyasal İslamcı ideologların yazılarının ve kitaplarının tercümeleri eklenmektedir.

Daha derinlemesine ve sistematik bir tahlilde ise, çağdaş Türkiye'de yaşanmakta olan şekli altında dinî hayatın temel konfigürasyonlarını, akılcılık, bilimcilik, saygı ve hoşgörü esaslarına dayalı laikliği ilke edinmiş bulunan Devlete bağlı Diyanet İşleri Teşkilatı ile resmî dinî öğretim kurumları etrafında şekillenmiş bulunan "*kitabî ve normatif İslam*" ile bir bakıma bu sonuncusu tarafından "*bidat*" damgası altında dışlanmakla birlikte gerçekte onun adetâ bir alt kültür boyutunu oluşturan ve oraya sihrî ve mistik unsurların, halk inanışlarının, törenlerin, veliler kültürünün, vs. nin dahil olduğu *halk İslam*'ı ve nihayet bunlara eklenen ve içerisinde tarikatların, cemaatların, militan dinci ekstremizmin, vb.nin yer aldığı "*paralel İslam*" formlarının oluşturmakta olduğunu ifade etmek mümkündür.

Mamafih, önemle belirtmek gerekir ki, bu formlar toplumda birbirleriyle ilişkisiz ve etkileşimsiz bir biçimde var olmamakta, tersine karşılıklı ilişkiler, etkiler ve tepkiler bağlamında hayatîyetlerini sürdürmekte; böylece meselâ normatif İslam kitabî din ve dindarlık adına öteki formları dışlama eğilimi gösterirken, halk İslam'ı dinî yaşayışın geleneksel tüm formları ile imtizaç etmeye çalışarak hayatîyetini sürdürmeye gayret ettiği halde değişime ve çağdaş eğilim ve yorumlara öyle pek de açık görünmemekte; mistik dindarlık ve tarikatlar genelde çağdaşlaşmaya oldukça tepkili kalmakta ve hattâ bazı durumlarda bunu militanca bir tepkiye dönüştürürken bazen de modern etkileri alarak bağdaştırıcı tutumlara yönelmekte; aslında bir bakıma modern etkileri alan ve büyük ölçüde modernizmin anomi ortamının bir ürünü olduğu anlaşılan militan dinci ekstremizm ise hem geleneksel kurumlaşmış İslam'a, hem popüler dindarlığa ve hem de modernleşmeye, modernliğe, ve hattâ modern ve modernist eğilimlere, olgulara, kurumlara, laikliğe, modern bilime şiddetle karşı çıkarak, bir yandan sloganlı ve ideolojik bir asla dönüşçülüğe, öte yandan da toplumu kökten dinci toplum projeleri çerçevesinde toptan değiştirip dönüştürmek üzere şiddeti de içeren devrimci yahut onu tabandan değiştirip dönüştürücü eğilimlere yönelebilmektedir.

Her halükârda, değişen ancak süreklilik ve değişimin sancılı anomi ortamının tepkisel değişme güçlüklerini yaşayan bir toplumda farklılaşmaların bu tür genellemeleri hem yapısal ve hem de fonksiyonel açılardan oldukça aştığını da önemle belirtmek gerekmektedir. Nitekim, kolektif dindarlık düzeyinde bu bir ölçüde böyle olduğu gibi, özellikle bireysel yahut ailevî dinî tutum ve davranışlar düzeyinde o daha da belirgin bir biçimde kendini göstermekte; böylece çağdaş Türk toplumunda din bir yandan bireysel bir inanış ve yaşayış olarak yapılır ve fonksiyon gösterirken, öte yandan toplumsal ve kültürel düzeyde de belli formlara ve işlevlere yönelmekte; her halükârda o bir

yandan bağımlı bir değişken olarak toplumsal yapı, kültür ve değişmelerden etkilenirken, bağımsız bir değişken olarak da birey, toplum ve kültürü bir şekilde etkilemeye ve fonksiyonel olmaya devam etmektedir. Nitekim, tarafımızdan gerçekleştirilmiş bulunan bir örnek alan araştırması çağdaş Türkiye'de gerçekte dinî yaşayış, kültür, tutum ve davranışların ve dinin toplum ve kültürle ilişkilerinin karşılıklı etkileşim bağlamında, yukarıda sözü edilenden tipoloji denemesinden çok daha geniş ve zengin bir yelpazede farklılaşıp çeşitlendiğini ve toplumda oldukça fonksiyonel ve hattâ çok fonksiyonlu bir biçimde hayatîyet bulduğunu ve başkalaştığını bize göstermiş bulunmaktadır. Öyle ki, onu artık tek bir kriterden ve hattâ modelden hareket eden bir yaklaşımla kategorilere ayırıp tiplendirmek yeterli olmamakta; yapı, fonksiyon, anlam, ilişkiler, kültür, normlar, değerler, kurumlar, süreklilik ve değişim bağlamında değişik perspektifleri dikkate alan yaklaşımları devreye sokmak gerekmektedir. Böylece, Türk toplumunun dinî yaşayışında, meselâ şiddetinin azlık-çokluğuna göre *"ateşli"*, *"alaca"*, *"mevsimlik"*, *"idare-i maslahatçı"* ve *"ilgisiz"* dindarlık eğilimleri ana tipler olarak karşımıza çıkmakta; ancak bu arada *"sofuluk"*, *"softalık"*, *"grupçuluk"* yahut *"cemaatçilik"* ya da *"tarikatçılık"*, *"beynamazlık"*, *"iş dindarlığı"* gibi alt-tipler devreye girmekte; buna karşılık biçim bakımından orada *"geleneksel halk dindarlığı"*, *"seçkinlerin dindarlığı"*, *"lâik"*, *"tranzisyonel"* dindarlık tipleri ve hattâ bunların içerisinde yerel, gelenekçi, muhafazakâr, liberal, çağdaş, militan, agnostik, ate, kozmopolit ve öteki bir çok alt tiplerin varlığını ayırt etmek mümkün olmakta; böylesine bir tipolojik farklılaşmada yaşla ve cinsiyetle ilgili, mahallî, bölgesel, coğrafi, tarihî, kültürel ve mezhebî faktörlerin yanı sıra eğitim-öğretimle ve iletişimle ilgili, sosyo-ekonomik, politik, demografik, vs. etmenlerin neden olduğu

toplumsal hareketlilik ve değişim ve buna uyumsuzluğun yol açtığı tepkisel tavırlar ve anomi önemli roller oynamaktadırlar²¹.

Her halükârda, bu gün artık Türkiye’de yaşanmakta olan din oraya Medrese ve Tekkenin yanı sıra geleneksel halk inanışları ve âdetlerinin eklendiği homojen ve monoblok bir “*geleneksel ve muhafazakâr Osmanlı İslamı*” değildir. Ondan intikal eden bir çok unsurlar ve karakteristiklerle birlikte değişim de oraya damgasını öylesine güçlü bir biçimde vurmuş ve ona öylesine çok veçheli bir görünüm kazandırmış bulunmaktadır ki, böylece din konusunda tutumlar ve davranışlar da eski homojenlik ve yeknesaklığını yitirmiş; şekilcilik, merasimcilik ve geleneksellikten aşırılığa ve taassuba, laiklikten ilgisizliğe ve hattâ din karşıtlığına, kitabilikten bilgisizliğe, tutuculuk ve taklitçilikten reformculuğa, telifçiliğe, asla dönüşçülüğe, tarikatçılığa, kökten dinciliğe yahut eyyamcılığa ya da çıkarıcılığa veyahut militan radikalizme ve ekstremizme uzanan “*plüral*” ve “*pülüralist*” görünümlere yönelmiştir ve bir kez daha ve önemle vurgulamak gerekmektedir ki bunun kökeninde *değişim* olgusu yatmakta; ancak toplum şimdilik bu değişime ayak uydurmakta çok zorlanmaktadır. Esasen, her şeye rağmen değişmekte olan ve bu çerçevede sancılı değişme güçlükleri yaşayan toplumun anomi ortamında tutumlar da anlaşılan yukarıda sayılanlardan daha da çok çeşitlilik arz etmektedir.

Ancak, Türk toplumunun dinî tutum ve davranışlarındaki bu çeşitliliği göz önüne serecek ve sonra da onu bilimsel bir yaklaşımla analiz, değerlendirme ve yorumlara tabi tutacak, objektif bilimsel gözlem, tespit ve analiz yöntem ve tekniklerine dayalı, sosyografik, istatistik, sosyolojik, psikolojik, sosyal-psikolojik, fenomenolojik, antropolojik ya da etnolojik vb. türden bilimsel araştırma, çalışma ve incelemeler Türkiye’de henüz ciddi anlamda pek başlamış değildir.

²¹ Bk.: Ü. Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, özellikle s. 259-277.

Bu tür ciddi bilimsel inceleme, araştırma, çalışma ve yayınlar ve hattâ *disiplinler arası* yahut “*müldisipliner*” ya da “*plüridisipliner*” bilimsel tespit ve analizler yapılmadan ve bunları gerçekleştirecek modern bilimsel ve akademik araştırma merkezleri ve enstitüler kurulup, din konusuna bilimsel yaklaşım kurumlaştırılmadan, toplumun dinî yaşayışı ve sorunlarına “*gerçek*” anlamda el atmak ve hele çözümlerden söz etmek ise kanaatimizce pek mümkün görünmemekte; böylesi durumlarda genellikle “*sahte*” problemler ve onlara *sathî* ve hattâ “*yalancı*” çözümlerin bilimsel “*gerçek*”lerin yerini almasının örnekleri sıklıkla gözlenmektedir.

ŞİİRLERİ İÇİNDE AK ŞEMSEDDİN'İN TASAVVUF DÜNYASINA PSİKOLOJİK BAKIŞLAR

Prof. Dr. Kerim YAVUZ

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Biz bu çalışmamızla büyük bir şahsiyetin iç dünyasına yaklaştırmayı hedeflemiş bulunuyoruz. Bunu onun gönül aleminden kalemine dökülen şiirleri içindeki iç gözlemleriyle belirlemeye çalışacağız. Hiç şüphesiz Ak Şemseddin büyük bir kişiliğe sahiptir. Fakat onun büyüklüğünün her zaman bir başka büyükle anıldığı da bir gerçektir. O, halk arasında yüzyıllardır dünyanın gelmiş geçmiş en büyük hükümdarlarından birisi olan Fatih Sultan Mehmed'in hocası olarak tanınmaktadır. Görüldüğü üzere halkımız büyüklükte önceliği Fatih'e vermiş ve ona da Fatih'in hocası demiştir. Buna karşılık Fatih Sultan Mehmed ise büyüklükte önceliği içten gelen büyük bir incelikle hep hocasına tanımıştır. Şu halde birisi büyük bir “mürşid”, diğeri ise sultanlar sultanıdır. Biz konumuzu bu sultanlar sultanının elini öptüğü, büyük bir mürşidin iç dünyasına ayırmış bulunuyoruz.

Bilindiği gibi Ak Şemseddin Fatih döneminin önde gelen ilim ve irfan sahiplerinden ve mutasavvıflarından birisidir. Biz burada onun sadece tasavvufi yönünü ele alacağız. Hiç şüphesiz dinî yaşayışın bir çeşidi olan tasavvuf, ruhun

Allah'a açılan yollarından birisidir¹.

Ak Şemseddin'e göre sūfî gönlünü Allah'a derinden bağlayan ve O'ndan başka her şeyle ruhsal ve manevî ilişkiyi keserek Hak yoluna giren ve içinde sadece O'nunla meşgul olan kimsedir. O, burada ruhunu bir. yandan. ilâhî âşkla doldurmaya koyulurken bir yandan da manen pişme yolunda içini yabancı ve zararlı unsurlardan arındırmaya girişmiş bulunmaktadır. Zira Hak yoluna.baş koyan âşık, bu yolun aşk ile geçileceğine gönülden inanmış birisidir. Aşka tutulan sūfî ne yazık ki sevgilisinden ayrı düşmüştür. Âşığın asıl hedefi, sürekli yanıp tutuştuğu, ezelî ve ebedî olan dosta ulaşmaktır. Ancak bu hedefine ulaşılmasında pek çok güçlükler ve sıkıntılar vardır. Fakat o aşkla bunları aşmaya gönülden kararlıdır.

Ak Şemseddin Allah'a bağlanan, ona tamamen teslim olan ve asıl hedefe ulaşmak üzere kendini içten içe ateşlemiş biri hak âşığıdır. O buna ruhen öyle bağlamıştır ki Onu bu kararlılığını caydırmak ve bundan yıldırma mümkün değildir. Çünkü sūfî başarılması çok zor olan bu aşk yolunda hedefine ulaşmak için canını dişine takarak büyük bir mücadeleye girişen bir âşıktır. Esasen böyle bir iç tecrübe yaşayanlar için manen yanmak ve yanarken pişmek ona doyumsuz bir zevk verir. Aşkın verdiği lezzetin büyüleyiciliği karşısında âşık, içten yanıp kül olmaya çoktan hazırdır. Esasen o aşk ile pişerken aynı zamanda aşkın ruhunu pişirişi sırasında duyguların gittikçe derinleşerek değişmesi ona hayat vermektedir.

Şu halde Ak Şemseddin'in yolu, insanı zevkten coşturan ilâhî bir aşk yoludur. Aslında tasavvufî hayat içi boş kuru bir nazariye değil, o bütün ruhu derinden saran ve içten kucaklayan engin bir yaşama ve hayat tarzıdır. Böyle

¹ Bu yazımız Kemal Eraslan'ın "*Ak Şemseddin'in Dini-Tasavvufi Şiirleri*"Türk Dili araştırmaları Yıllığı Belleten 1984, Türk Tarih Kurumu Basımevi Ankara 1987, s. 11-84 adlı eserindeki şiirlere dayanmaktadır

olunca mutasavvıf yaşanan tasavvufi hayat ile iç içedir. O zihinsel üretiminin ötesinde bu hayatı bütün benliği ile derinden yaşar. O artık kendine ilâhî yolu hedef edinmiş birisidir. Ak Şemseddin bu aşk yolunda yalnız değildir. O arkasından gelenlere yol gösterir. Onları terbiye eder. Onları şekillendirir ve pişirerek olgunlaştırır. Böylece o Allah'ı isteyenlerle birlikte kendi iradesini Allah'ın iradesine bağlayan, hayatın akışı sırasında daima Rabbinin isteklerini herşeyin üstünde tutan bir kimse haline gelmiştir.

Ak Şemseddin'in şiirlerine daha yakından bakıldığında, ilk dikkati çeken hususlardan birisi, kuşkusuz bir tarafta kendisinin, bir tarafta ise Allah'ın bulunduğunu görür gibi oluruz. Başka bir değişle, orada bir yanda insan, bir yanda da Allah bulunmaktadır. Varlıklar içinde Allah'ın hitap ettiği tek varlık sadece insandır. Bu anlamda insan Allah'ın en üstün yaratığıdır. Allah ona kendi ruhundan üflemiş, ancak o dünyada ölümlü beden kafesine hapsedilmiştir. Bu ruhsal yapı itibariyle insan aslına dönme temayülüne sahiptir. Hatta ruhun asıl hedefi ilk geldiği yere yeniden dönebilmek ve birlikte onunla olmaktır. Zira bu onun gerçek emelidir. Ak Şemseddin bu realiteyi ruhunun derinliklerinde hissetmiş ve bunu gerçekleştirmek için bütün benliği ile bu yola koyulmuştur.

Ak Şemseddin'in şiirlerinde ilk bakışta kendini uğruna bütün varlığını verdiği Allah, gerçek bağlanma ve teslim olmanın ilk hedefidir. O iç gözlemlerden dökülen gönül alıcı ve sıcak ifadelerle örülürken yerine göre Allah'ın yüceliği “şah”, “padişah”, “sultan”, “sultanlar sultanı”, “şahlar şahı” olarak anılmakta yerine göre Allah sevgili, dost, mâşuk, hakîm, mevlâ, cemîl gibi sıfatlarla nitelendirilen ifadelere yer verilmektedir.

Esasen insan bütün ruhuyla huzuruna gelerek önünde diz çöküp kendisine secde ettiği, yüzünü yerlere sürdüğü ve kendisini iyice alçaltarak her zaman aman dilediği ve kendine daima çok yakın bulduğu ezeli ve ebedi bir varlık olan Allah yücelerin yücesidir. O sevgililerin sevgilisidir. Onun bulunduğu yerlerle

ilgili olarak Ak Şemseddin diyor ki; “Sen dostun nerede olduğunu sorma, onu nerede dilerse, o daima oradadır. Onu sen kendinde gözet! Çünkü o sendedir; senden ayrı değildir”. “Şahlar şahı gizli bir hazine olarak beden denen bu virane içinde gizlenmiştir” (s. 42-43).

Böyle bir anlayış ve yaşayış içinde Ak Şemseddin kendini bütün varlığı ile ruhunu Allah'a çevirmiş ve Hakkın yoluna koymuştur. O bu uğurda ilerlerken her fiilini samimiyetle ören duygularında tamamen Allah'a bağlanış ve onların içten yaşanışı vardır (s. 46). Böylece o bu yolda derinleşirken, gönlü ruhen ve manen zenginleşen birisi haline gelmiştir (s. 45, 48).

Ak Şemseddin'e göre insanlar çeşit çeşit ilgiler, istekler, meraklar, emeller, duygular ve düşünceler, tasavvurlar ve arayışlarla doludur. Bunlar ölümlü dünyada kendilerini tatmin etmek üzere insanı kendi çizgileri doğrultusunda hakimiyeti altına alabilir ve kendi istikametinde onu yönlendirmeye girişebilirler. Bu ise belki de insanın asıl hedefinden saptırılması demektir. Halbuki onun tasavvuf yolunda dünyaya ait olanlardan sıyrılıp ilâhî âleme açılmak suretiyle ilâhî hakikatler üzerindeki perdelerin aralanması gerekir (s. 1-3). Bu ise ebedî olmaya yönelmekle mümkündür. Bunun da yolu ebedî olana sahip olmaktır. Esasen insan ruhu ölümsüzdür. Sonra, o sevgilinin sakin olduğu yerdir. İnsana ölümsüz ruhu veren Allah, bunu insana kendi ruhundan vermiştir. Bu bakımdan insanı Haktan ayrı düşünmek olmaz (s. 37,45).

Ak Şemseddin'in ifadesiyle insanı, “Bahreyn mecmadır” yani iki denizin kavuştuğu veya birleştiği yerdir. Bu da Allah'ın insana kendinden verdiği ruh ile kendisinin isim ve sıfatlarını içeren sonsuz denizin bulunduğu mekandır ki biz buna gönül diyoruz. Onun derinliğinin sınırı olmadığı gibi bir kenarı da yoktur (s. 50). Ak Şemseddin bunu açıklamanın çok zor olduğunu söyleyerek, kendisini dıştan gören kimse “içimi dışımı beden” sanır (s. 36). “Halbuki içimde o sahilsiz deniz vardır”. İşte insan böyle bir iç özelliğinden dolayı bütün evrenin

ve Hakkın tecelli ettiği yer olmuştur (s. 32). Burada onun görevi hep onunla birlikte olmayı istemek ve aslına kavuşmaktır. Esasen gönül sultansız olmaz. Nitekim kul olmak demek, bir sultana sahip olmak demektir. Onun için Ak Şemseddin “Kul isen hani sultanın”, diye sorar. O bu arayış içerisinde “mülkü (bedeni) viran eyledin; bu mülke sultan iste ki bulasın” (s. 37), talebinde bulunur. Ak Şamseddine göre can beden kafesinde kutsal bir kuştur. O hep asıl yurduna varıp orada yerleşmek ister. Ancak oraya maddi zenginliklerle, şan, şeref, ad, san ve nişan ile varılmaz. Canana ulaşmanın yolu beden ve canı terk etmekten geçer. Gönülünü öyle canana ver ki o her vücudun canı olsun (s. 50). 'Esasen bütün mevcudât insan için var olmuşken, güneş onun için doğmuşken, insanın Allah'ı bırakıp O'na ait olmayan aldatıcı ve gelip geçici şeylerle meşgul olması ve bunlarla geçirmeye kalkışması yaratılış gayesine uygun düşmez. Çünkü insan, kendi dergahında saklanmış bir hazinedir. Bu beden kafesini fark etmeden kendini ah vahlarla üzerek bedenindeki hazineyi iflas ettirmesi ne kadar manasızdır' (s. 32). Ak Şemseddin böyle bir hayat yolunu tercih eden kimseye uyararak "Ey fakir (muhtaç) sakın gafil olma, Hazine içinde oturuyorsun. Bil ki o sonsuzdur. Sen gizli hazineyi iste, bul!" (s. 37) diye talepte bulunur. Aslında insan kendine dönebilirse ve iç âlemine iyice bakabilse, kendine asıl denizin kaynağı olduğunu anlıyabilir. Bunu fark etmeyen kırlarda, bayırlarda vadilerde susuz, boşuna dolaşıp gezmiş olur. Dünyada ulu orta gezip asıl sevgiliyi aramak olmaz. Dünya sevgisine körü körüne bağlanmak, kalbi boşuna yorar ve harap eder. O aldatıcıdır. Hatta o insanın zehiridir. İnsan onu berrak su sanıp içmemelidir. Onun içeceği asıl hayat suyu, ebedî hayat kaynağı olan sudur (s. 32). İnsanı ebediyete taşıyan da bu sudur.

Şu halde Ak Şemseddin'in şiirlerinde görülen ve insanın içinde yaşadığı dünya, öncelikle Allah'ın ol demesiyle her şeyin var olduğu ve sonunda mahiyeti gereği bozulup yok olacağı bir dünyadır. İnsan buraya belirli bir

zaman için göçer ve bu zaman tükenince göç yeniden başlar. Burası göçebelerin diyarıdır. Günün birinde buraya gelenler, yine günün birinde buradan ayrılıp giderler. İlâhî yolun yolcusu bunu hiç unutmamalıdır. Çünkü burası asıl kalıcı mekân değildir. Böyle olunca insan buraya ebedî kalınacak bir yermiş gibi bakmamalıdır. Sonra, burası ebedî bir sığınak da değildir. Şayet insan bunu unutarak bu dünyaya meyledip buraya sıkıca bağlanır kalırsa, o zaman gelip geçici duman ve bulut içinde kalmış gibi olur². Burada söylenmek istenen dünyanın da duman ve bulutlarda olduğu gibi gelip geçici olmasıdır. İnsan hayatı da böyledir. Bu bakımdan o dünyanın cazibesine kapılmadan asıl ebedî hayata hazırlanmalı ve kendini buna vermelidir. Aslında burası ebedî âlem için bir hazırlanma mekânıdır. Onun için o dünyanın dış görünüşüne bakmamalı ve kendini âhîret için yönlendirebilmelidir (s. 53). Esasen dünya çeşitli tuzaklar, tehlikeler, karışıklıklar ve kötülüklerle doludur. Bunlar orada huzursuzluğu ve mutsuzluğu besleyen kaynaklardır. Orada aranan saadet, sahte saadettir. Bu asıl saadet yerine geçmez. Zira dünyada hiçbir şey kalıcı değildir. Bu dünya şimdiye kadar hiç kimseye vefalı davranmamıştır. Çünkü o vefasızdır. Ona güvenilmez; ona güvenen kimsenin bilgisi hep çürük çıkmıştır. Halbuki insan kararını daima vefalı, sadık ve emin olandan yana vermelidir. Bunu da ancak veliler, asıl gönül sesini dinleyen sadıklar, Hakkı bilip ona gönül verenler ve onu gönülden sevenler gerçekleştirebilir (s. 47-48). Esasen Allah'ın insanı ölümlü dünyada yeryüzünün en üstün varlığı yapması boşuna değildir. O yeryüzünün sultanı olmaya lâyık görülmüştür. Bunu gerçekleştirmek onun elindedir. İnsanın yaratılış hikmetinde Allah'ın gizli bir hazine olduğu, kendisinin bilinmek için insanı ve onun için kâinatı yarattığı işaret edilmektedir. Ancak insan yer yüzünde yaratılış sultanlığını Allah'a lâyık birisi haline gelmekle

² Ak Şemseddin bu ifadeleri Kuran'a dayandırmaktadır. Nitekim bir âyette dünya tasvir edilirken 'o bulut gibidir' veya 'bir duman gibidir' denmektedir. Krş. K. 27, 88; 41, 11.

gerçekleştirmiş olacaktır.

Böyle olunca dünyaya gelişin bir sebebi vardır. Zira insan Rabbinin emriyle buraya gelmiş, O'nun emrinde olduğunu göstermek durumundadır. Bu, yine de O'na dönmek üzere ilahî iradeye bağlanmakla mümkündür. Böylece Allah kulunun en büyük hedefi olmuştur. Bu uzaklarda olan bir hedef değil, aksine O'na gönülden talip olanlar için çok yakındır. Çünkü O insanın içinde ve gönlündedir.

Öyle olunca o insana en yakın ve en büyük dosttur. Aslında o gönüllerin sultanı ve hükümdarıdır. Kısaca Allah âşığın herşeyidir. Ona gönülden bağlananların Allah için feda edemeyeceği hiçbir şey yoktur. Zira o dünyevî beklentilerden kurtulduğu ölçüde sevgilisine yaklaştığına ve ona sıkı sıkıya bağlandığına inanmaktadır. Böyle bir ruh hali içinde âşık dünyevî bağların hepsinden kolayca samimiyetle sıyrılıp Rabbine içtenlikle yönelmiş birisidir. Çünkü o bütün benliği ile Allah yoluna giren ve onunla bütünleşmeyi bütün ruhu ile azmeden sūfî kendi benliğini ruhunda eritip O'nun varlığında var olma aşkı ile doludur. Bu, ciddi anlamda ruhi bir yükselişin içten bir ifadesidir. Böyle bir yükselişte, bir yandan asıl varlığa ulaşmada görülen ruhî ve manevî kirliler, paslar, lekeler silinirken, bir yandan da ilâhî aşkın iticiliğinde ebedî saadetin asıl kaynağına ulaşmak üzere sürekli bir hareket söz konusudur. Asıl hedef bu olunca, âşığın gözünde ve gönlünde ölümlü dünyadaki bir takım değerlerin çekiciliği kalmamıştır. Çünkü onun insana ebedî olarak verebileceği bir şey yoktur. Sonra dünya onun sonsuza kadar var olma eğilimine ve isteğine cevap veremediği gibi insanı emniyet içinde koruyamaz. Çünkü burası gelip geçici bir yerdir. Böyle olunca onun asıl mekanı, ilk geldiği ve her şeyini borçlu olduğu sevgilinin diyarı olan ilâhî âlemdir. Asıl gidilecek yol, insanı oraya ulaştıran yoldur. Bu yol aşkla kat edilir. Aşk ise sürekli itici bir güce sahiptir. Bu aşk kulu Allah'a bağlayan ve hiç kesilmeyen bir pınar gibidir. Aslında isteyen

gönlünü bu pınardan istediği kadar besleyebilir.

İnsana daima hayat veren bu aşk pınarından kana kana içen Ak Şemseddin'in şiirlerinde görülen nefis terbiyesine gelince, tasavvufî yaşayış genelde Hak yoluna giren müridin yavaş yavaş veya basamak basamak kemâl derecesine yükselmek suretiyle Allah'a kavuşma hareketi olduğuna göre biz buna bir nevi terbiye faaliyeti diyebiliriz. Nitekim burada asıl olan nefsin hususi surette terbiye edilmesidir. Biz buna arınma ve temizlenme hareketi diyebileceğimiz gibi burada terketme esas olduğundan insanın kendini ruhî ve manevî bakımdan devamlı değiştirme, düzeltme ve neticede istenene yaklaşma hareketi de diyebiliriz.

Ak Şemseddin'e göre tasavvuf ehli her şeyden önce Allah'a sığınan bir Hak yolcusudur. O Allah'tan başka herşeyi bırakan ve kendini tamamen O'na veren bir yaşayışı benimsemiştir. Burada esas olan, dünyaya ait isteklere karşı nefis ile yapılan mücadeledir (s. 50). İnsan gelip geçici heves ve arzularına kapılırsa, kendini asıl hedefininin arkasından gitmede gittikçe uzaklaşan ya da ona yabancılaşan bir süreç içine girilmiş olur. Bu da insanın Allah katında değer kaybettirmesine sebep olur. Şayet insan kendi nefsinin isteklerine uyarsa , neticede onlar onun “taptığı putlar”, kendisi de onların kulu” haline gelmiş olur³¹. Esasen nefisle uğraşmak çok zor bir iştir. Onun için Ak şemseddin nefsin isteklerini bir yerde insanı pençesi altına alan azgın aslana (s. 31), bir yerde kötülüğün habercisi olduğuna inanılan baykuşa (s. 33,45), bir başka yerde de aşılması zor olan bir dağa benzetmektedir. Ancak istenir ve azmedilirse onlara müessir ve hakim olmak mümkündür (s. 40). Bunu başaramayan kimsenin Allah'a ulaşması imkansızdır Nice insanlar kendilerini Allah yolunda

³ Ona göre dünyevi isteklerle içini dolduran ve hayatında başka bir şey görmeyen insan "kötü bir alış veriş" yapmış sayılır. Bunun sonucunda onun acı sonuçlarla karşılaşması kaçınılmaz olur (s. 32-33)

sanırlar, ama aslında onlar sadece nefislerine uymuşlardır (s. 33). Böylelerinin sonu da ah ve vah ile geçmeğe mahkumdur. Allah yolunda ilerlemek isteyen kimsenin içindeki dünyevî ve ferdî arzularından sıyrılıp ruhunu iyice temizlemesi gerekir (s. 33).

Nitekim Ak Şemseddin insanı Allah yoluna yönlendirmek isterken, onları uyardıya devam eder. O der ki “Eğer hevavı terk edersen (asıl) mabudunu bulursun(s. 33)”. Sen kendini nefsin isteklerinden uzaklaştır ki can muradına erişesin ve hiç sıkıntı çekmeyesin' (s. 33, 44). Nefis kilisesinin arzularını putları ile birlikte yıkarak harab eyle! Yoksa eyvahlar içinde cehennem içinde kalırsın'(s. 33). 'Sakin mağrur olma, şan, şöret peşinde koşma; kural kaideye sıkı sıkıya bağlı olmanın ötesine geç! Derviş görünmek için dervişin abasına gerek yok. Dış görünüşe hiç itibar etme(s. 36,52,54). 'Sakin nefsin karşısında şaşma ve şaşırma! Zira nefsin bütün işleri hiledir, aldatmacadır. Küfür ve sapıklığa yöneliktir. Sen küfrü iman ile değiştir (s. 33, 53-54).

İşte, buna gönülden inanan Ak Şemseddin kendini bu yola samimiyetle vermiş ve içindeki gelip geçici istekleri kalıcı ve ebedî isteklerle değiştirmiştir. Böylece o gönlünü sadece Allah'a açar hale getirebilmiştir. Aslında bu öyle kolay olmamıştır. Çünkü Ak Şemseddin başlangıçta çeşitli güçlüklerle dolu büyük bir nefis mücadelesine girişmiş, çok çileli ve zahmetli yollardan geçme durumunda kalmıştır. O önce dünyevî ve bedenî isteklere karşı içinde bir direnç oluşturmuş, arkasından onları büyük bir azim ve feragatla yenerek ruhunda sadece sevgilisini bırakmış ve O'nunla dolup taşmıştır. Giderek bu onun bütün hayatını kucaklamıştır.

İşte Ak Şemseddin bu zengin ruh haline ulaşmadan, içinde manen büyük bir boşluk ve tatminsizlik hissetmiş, hatta dünya ilimlerinin ruhunu doyurmadığını görünce, müderrisliği ve ilim meclislerini bırakmış (s. 49) kendine bir mürşid bulmak ve böylece ruhunun ihtiyacını karşılamak için çileli yolculuklar yapmış,

Haleb'e varmış, gönlünde aradığını tam olarak, bulamadığını sezince, yeniden yollara düşmüş ve sonunda Hacı Bayram Veli'nin önünde diz çökmüştür. Böylece o yeni müridinin terbiyesi altında gönlünü ilâhî âleme çevirerek Rabbinin hizmetine girmeyi ve Onun aşkı ile ruhunu pişirmeyi tercih etmiştir. O dünyaya ait olan malı mülkü, şanı, şerefi, kini garazı, kibiri, gururu, ikbâl ve mevkiyi bir tarafa bırakmak suretiyle bütün varlığı ile kendi ebedî dostuna ayönelmiştir.(s. 334). Şu halde Ak Şemseddin dünyevî arzuların hepsiyle olan bağlarını temelden koparmış ve ruhundaki sonsuz hazineye dönmüştür. Zira ona göre gönül Hakkın tecelli ettiği bir mekândır. Onun için orası bir nevi yeryüzünde birliği temsil eden Kâbe gibi tasavvur edilmiştir. Allah'ın yerleştiği mekân sayılan kalbin kırılması bunun için günah sayılmıştır.

İşte Ak Şemseddin belirli bir ruhsal yakınlıktan sonra sevgilinin dışında hiçbir şey düşünemeyecek ve hissedemeyecek ve başka hiçbir şeyle meşgul olmayacak hale gelmiştir. O içindeki bu ruh yükselişini şöyle dile getirir: 'Ben madde âlemini harap ettim; benlikten, dünyevi bağlardan kurtuldum'(s. 44-45). 'Can ile nefsin huyunu bırakıp bu dünya çöplüğünden kalkarak İsa gibi semâ yolunu tuttum'(s. 47). Şu halde o büyük bir ruh mücadelesinden geçerek dostunun kendisinden beklediği olgunluğa yükselebilmek için çok çalışmış, Rabbine dualar ve zikirlerde bulunmuş, sabır, ihlas, aşk, şükür, tevekkül, kanaat, rıza gibi vasıtalarla ruhunu pişirmiş ve bütün ümidini derin bir teslimiyetle Allah'a bağlamıştır. Neticede nefsin engelleyici tesirinden sıyrılıp kalp kâbesine erişerek haremde nefsinin Allah'a kurban etmiştir (s. 35).

Görüldüğü üzere burada nefis insan ile Allah arasında bir perde veya bir engel olarak görülerek, Ak Şemseddin Allah'a kavuşmak için sürekli iç mücadeleye girişen ve ömür boyu istenmeyenden uzaklaşmak ve aynı zamanda istenene ulaşmak üzere devamlı yaklaşıma ve olgunlaşma yolunu, izlemiştir(s. 35, 50, 53). Hiç şüphesiz bu iç sürecin arkasında âşığın sevgilisiyle ebediyen

birlikte varolabilme arzusu yatmaktadır. Çünkü Ak Şemseddin kalbini bütün manevi pisliklerden temizleyen ve orada Rabbinden başka hiçbir şeye gönül vermeyen insanın sonunda daima Allah ile birlikte olacağına inanmaktadır (s. 33). Nitekim kendisi ruhunun terbiye edilmesiyle bedenine hakimiyet sağlayarak manevî âlemde yükselmeyi kendine hedef edinmiş ve bu yolda büyük bir gelişme göstermiştir. Durum böyle olunca, o başkalarının rüyada gördüklerini, uyanık halde görebilecek, başkalarının sınırlı kalan görüş alanını kalp gözüyle çok ötelere götürebilecek ve başkalarının çok çalışarak elde ettiği bilgileri o sezgi yoluyla elde edebilecek hale gelmiştir.

Ŗiirleri İçinde Ak Ŗemseddin'in Tasavvuf Dünyasına Psikolojik YaklaŖımlar

DİN ANLAYIŞININ DİN ÖĞRETİMİ ÜZERİNDEKİ BELİRLEYİCİ ETKİSİ

Yrd. Doç. Dr. Nebahat GÖÇERİ

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Giriş

Bu makale Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi'nin (17-19 Eylül 2001) tarihlerinde düzenlediği "Türkiye'nin Avrupa Birliğine Girişinin Din Boyutu" (Religious Dimension of Turkey's Entry into the European Union", isimli Uluslararası Sempozyumda bildiri olarak sunulmuş; üzerinde tartışıldıktan sonra yeniden ele alınmıştır.

Din eğitimi ve öğretimi Tanzimat'tan beri (1839) (Mehmedoğlu, 2001: 12-16) en çok tartışılan konulardan biri olmuştur. Bu tartışmaların arkasındaki itici gücün Türk toplumunun kültür, siyaset, sanayileşme vb. hemen her alanda değişim ve dönüşüm arzusu olduğu söylenebilir. Bu dönemde dinin ilerlemeye dönük yanı ya da ilerlemeyi teşvik eden yanı ön plana çıkarılarak kaynağını dinden alan yeni bir anlayış geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu anlayış Padişah Fermanlarında ifade bulan bir yenileşme ve ilerleme düşüncesini topluma egemen kılmaya çalışmıştır.

Günümüz Türk toplumunda da aynı düşüncenin devamını bulmak mümkündür. Ülkemizde din, öncelikle bir "olgu" olarak kavranmaya ve

anlaşılmaya çalışılmaktadır. Dinin bir olgu olarak kavranması onun eğitim ve öğretimi konusunu da doğrudan veya dolaylı olarak etkilemektedir. Çünkü din, hem toplumu etkilemekte, hem de toplumdan etkilenmektedir. Bizim temel iddiamız dinin anlaşılma biçiminin din eğitimi ve din öğretimini ciddi biçimde etkilediğidir. “Din anlayışı” derken kastettiğimiz husus, din eğitimi ve öğretimi aracılığıyla yüzyıllardır toplumda egemen olan davranış ve düşünce kodlarının oluşturduğu zihniyettir. Bu davranış ve düşünce kodları, aslında, dinin eğitiminin mi, yoksa öğretiminin mi yapılması gerektiği tartışmalarını da şekillendirmektedir. Biz burada konuyu “din öğretimi” şeklinde sınırlandırıyor; “din öğretimi” ifadesiyle dinin devlet eliyle ve öğretim kurumları aracılığıyla yapılıyor olmasını kastediyoruz.

Günümüz Türkiye’inde din alanında yapılan tartışmalar temelde sosyolojik kavramlar olan “geleneksellik” ile “modernlik” kavramlarının içeriği üzerinden yapılmaktadır. Bu sebeple günümüz Türk toplumunda dinin geleneksel bir eğitim anlayışı yanında modern bir anlayış ile öğretilmesi gerektiği düşüncesi de ciddi tartışma konusu olmaya devam etmektedir.

Türkiye’de özellikle Cumhuriyet döneminde din eğitim ve öğretiminden Türk modernleşmesi sürecinde itici bir güç olması beklenmiştir. Bu beklenti ile dinin öğretimi meselesi ele alınmıştır. Sosyolojik olarak konuya yaklaşıldığı zaman Türkiye’de dinin bir taraftan sosyal değişme ve gelişmeyi teşvik ettiği; diğer taraftan toplumun statik yapısının devamını mümkün kıldığı söylenebilir. Gerçekte ise din; insanın, evren, insan ve Tanrı anlayışını tayin eden “zihniyet kalıpları” ya da “zihniyet kodları”nı şekillendirmektedir. Bu zihniyet kalıplarına ve kodlarına dayanarak dinin öğretimi yapılmaktadır. Bu anlayışın bir sonucu olarak Türkiye’de dinin öğretilmesinin arzu edildiği ve bu sebeple din öğretiminden sorumlu Milli Eğitim Biriminin “Din Öğretimi Genel Müdürlüğü” adı ile hizmet verdiğini, ve bu isimlendirmenin vaktiyle bir takım tartışmaları da

beraberinde getirdiğini hatırlatalım. Bu tartışmaların arkasında bir zihniyetin yatmakta olduğu açıktır. Bu tebliğde Türkiye’de bu zihniyet kalıpları tarafından belirlenen din öğretimi anlayışını tartışacak, bu konuda bir tartışma zemininin oluşturulması yönünde çaba harcayacağız.

Tartışma

Türkiye’nin Batılı bir toplum olma isteği ile orantılı olarak Avrupa Birliği meselesi ele alınmaktadır. Avrupa Birliği çoğu zaman kültürel ve ekonomik bir birlik şeklinde tanımlanmaktadır. Din de bu bağlamda, Türkiye’nin Avrupa Birliğine girişi sürecinde kültürel ve hatta siyasal bir mesele olarak tanımlanmaktadır. Kültürün vazgeçilemez bir parçası olarak dinin bu süreç üzerinde muhtemel olumlu veya olumsuz etkileri tartışmaya açılmaktadır. Bu tartışma içerisinde din eğitimi ve öğretimi meselesi de akademik düzeyde ele alınmaktadır. Birbirini takip eden yakın zaman aralıklarında çeşitli Türk üniversiteleri tarafından konuyla ilgili çalışmalar yapılmakta, çeşitli sempozyumlar düzenlenmektedir. Bu çalışmalarda ana hatlarıyla şu konular ele alınmaktadır.

Birincisi “din eğitimi” kavramı din eğitimcileri tarafından yeniden tanımlanmaktadır. Zira din eğitimi yeniden tanımlamanın mevcut zihniyet kodlarımız üzerinde değişiklikler yapması beklenmektedir. Akademik düzeyde ele alınan bu tartışmalarda din eğitiminin “ne olduğu”, “niçin din eğitimi yapılmasının istendiği” ve bu eğitimin ve “nasıl olması gerektiği” üzerinde ciddi bir emek sarfedilmektedir. (Tosun, 2001: 1-34)

İkinci olarak din eğitimi ve öğretimi konusunda muhakkak surette yeni yönelişlerin olması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu belirlemelerin bir sonucu olarak ise “din eğitimi”nden çok “din öğretimi” kavramı öne çıkmaktadır. Çünkü hem mevcut genel eğitim anlayışımız içinde dinin eğitiminden çok

öğretiminin yapılması gerektiği kabul görmekte ve zaten mevcut yasal düzenlemeler de bunun böyle olması gerektiği konusunda amir hükümler içermektedir. Hem de Batılı toplumlarla yapılan mukayeseler sonucunda din öğretiminin çağdaş toplumların bir özelliği olduğuna dair bilgi ve bulgular ortaya konulmaktadır. Batılı toplumların sosyolojik anlamda çoğulcu toplumlar olduğu bilinmektedir. “Çoğulcu toplumlar” bir tek kültür ya da dinin egemen olmadığı, farklı kültür ve dinlerin mevcut olduğu toplumlardır. Bu tür bir toplumsal yapı yine o toplumların geçirdiği sosyal değişiklerin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Batılı araştırmalardan örnekler verilirken bu toplumların çoğulcu (pluralist) toplumlar olduğu belirtilmekte, bu ülkelerdeki din öğretimi hakkında da bilgiler verilmektedir. Bu tür toplumlardaki din öğretimi modelleri de Türk din eğitimcileri için bir ufuk açmaktadır. Yine Batılı toplum tiplerinde var olan şekliyle din öğretiminin bir doktrine dayanıp dayanmaması ya da dinin olgusal olarak (fenomen) ne olup ne olmadığı açıklanmaktadır. Din öğretiminin doktriner ya da fenomenolojik olmasının yine bu toplumların kültürel ve sosyal gelişmeleri ile ilgili olduğu da gözden uzak tutulmaması gereken bir noktadır. Bu tartışmalarda Türkiye'nin kendine özgü koşulları hep göz önünde bulundurulmak istenmektedir. Ancak zaman zaman Batıda ortaya çıkan din öğretimi ile ilgili modellerin Türkiye'nin kendine özgü koşullarına ne derece uyup uymadığı bazen gözden kaçırılmaktadır. Bununla birlikte din öğretimi meselesinin akademik bir düzeyde ele alınması ve kavramsal bir temel üzerine oturtulmaya çalışılması son derece önemli bir gelişmedir. Sözü edilen bu çalışmalarda din öğretiminin mevcut durumu ve uygulamasının birbirinden farklı meseleler olduğu ve bu kavramların birbirine karıştırılmadan tartışılmaya gayret gösterildiği de tespit edilebilmektedir. Ülkemiz Anayasasında laiklik temel bir ilke olarak yer almış bulunmaktadır. Laik bir anayasanın zimnen de olsa laik bir toplumsal temeli öngördüğünü söyleyebiliriz. Türk eğitim sistemi

de hem laik, hem de milli bir eğitim sistemidir. Din öğretimi meselesi de bu temel ilkeler doğrultusunda çözülmeye çalışılmaktadır.

Kanaatimizce yukarıda sözü edilen bu meselelerin tartışılması ve din eğitimcilerinin bu konular üzerinde fikir üretmeleri son derece önemlidir. Ancak belki bundan daha önemli olan nokta, kendileri gibi olmak istediğimiz çağdaş ulusların ana karakteristiklerini bilmektir. Bu yüzden çağdaş toplumların bazı temel özelliklerini kısaca hatırlatalım:

Modern (çağdaş) toplumlar “rasyonel” temeller üzerine oturan toplumlardır. Diğer bir ifade ile çağdaş toplumlar aklın egemen olduğu toplumlardır. Zira aklın üstünlüğünün kabul edildiği toplumlar “modern” kavramı içinde tanımlanan bir toplumsal yapı ve düzene ulaşabilmişlerdir. Bu toplumsal yapı ve düzenin devamını ise yine çağdaş toplumların “laik” bir öğretim sistemi içinde dine bireyin vicdanında yer açan, ancak bunun için dinin bir olgu olarak öğretilmesi gerektiğini kabul eden bir anlayışa ulaşmış olmalarında aramak lazımdır. Bu tür toplumlar dini değerlerin varlığını ve insana insan olmak bakımından katkı yaptığını kabul etmekle beraber, insani (humaniter) değerleri öne çıkarırlar. Kendileri gibi olmak ve onların sosyal ve kültürel birliği içinde yer almak istediğimiz Batılı toplumlar sanayi sonrası toplumlar olup, sanayileşme olgusu rasyonel ve humaniter değerlerin “gözde değerler” olmasının yolunu açmıştır.

Yukarıda söz ettiğimiz kriterlere başkaları da ilave edilebilir. Ancak gözden kaçırılmaması gereken bir nokta vardır: Çağdaş toplumların temel özellikleri olarak kabul ettiğimiz bu kriterleri Batılı toplumlar kolay geliştirmemişlerdir. Evvela Avrupa’da Rönesans ile birlikte "dinî değerler" yerine “humaniter” değerler ikame edilmeye başlanmış, dinî değerler yerini zaman içinde insanî değerlere bırakmıştır (Aytaç, 1992: 97-103). Avrupa, özellikle 17. asırdan sonra deneysel bilime büyük değer vermeye başlamış, skolastik eğitim anlayışı

terkedilmiştir. Deneysel (tecrübi) bilimler sayesinde insanoğlu, eskiden “kutsal” kavramı içinde değerlendirdiği pek çok şeyin “deneysel” ortamlarda insan eliyle yaratılabileceğini görmüş, bilim büyük bir önem kazanmıştır. Deneysel olan yanında aklî olan da büyük değer kazanmış, akıl, bilimsel gelişme ve ilerlemede önemli bir yer tutmuştur. İnsan aklı ile deneyin birlikteliği modern bilimin Avrupa’da gelişmesini sağlamıştır. Bütün bunlar en sonunda başka bazı sosyal faktörlerin de etkisiyle Batılı toplumlarda sanayi gelişmesine sebebiyet vermiş, toprağın ürettiği değerleri bu kez makine üretmeye başlamıştır. Söz konusu bu zihniyet değişiminde “kutsal” olan ile “kutsal olmayan” arasındaki ayrımlar önemli olmuş, bu durum da laik temelli bir toplum ve dünya görüşünün ortaya çıkmasına sebebiyet veren “zihniyet” değişimini gerçekleştirmiştir.

“Kutsal olan” ile “kutsal olmayan” biçiminde bir ayrımı din öğretimi konusunda niçin önemli saydığımıza açıklık getirelim. Bu tanımlama sayesinde insana "kutsal (sacred)" ve "kutsal dışı (profan)" olarak iki alan gösterilmektedir. Böylece insanın bir kısım faaliyetleri “kutsal” olarak değerlendirilirken bir kısmı “kutsalla ilgisi olmayan” faaliyetler olarak kabul edilmektedir. Ancak yine de insan eylemlerinin tamamen profan olmadığı, salt dünyevi olandan söz edilemeyeceği de söylenmektedir (Günay/Ecer, 1999:41-64). Fakat görünen o ki, modern çağın insanı, dünyayı ve hayatı ikili bir sınıflama yaparak anlamlandırmaktadır. Ancak modern toplumlar “kutsal” ve “kutsal dışı” ayrımını yapan bir zihniyete kolay kolay sahip olmamışlardır. Bu ayrım sonunda din, hayatın bütünü üzerinde egemen olmamakta, dünyevi düzenlemeler, kamusal alanla ilgili uygulamalar kaynağını din dışı değerlerden de alabilmekte, akıl çağdaş toplumların değişmeyen kriterlerinden biri haline gelmektedir. Din hayatın tamamını kapsamayınca dinle ilgili hususlar daha ziyade bireylerin vicdanında yer edinmektedir. Modern devirlerde eğitim ve

öğretim hizmetlerinin devlet eliyle yürütülmesi sebebiyle de her toplum, kendisine özgü koşullar içinde dinin öğretimini yapmaktadır. Bu eğitim anlayışları içinde çeşitli yaklaşımlar da açığa çıkmaktadır. Bunlar içinde doktriner olanı da, fenomenolojik olanı da yer almakta, plularist toplumlara özgü din öğretimi modelleri de ortaya atılmaktadır.

Avrupa’da birkaç yüz yıl önce başlayan bu değişimler sonucu makineleşme ve sanayileşme başlamış, Batılı toplumlar sadece üretim ilişkilerini değiştirmekle kalmamış, toplumsal yapı ve zihniyetlerini de değiştirmişlerdir. Sonuçta Avrupa’nın modernleşmesi ve sanayileşmesi özellikle 17. yüzyıldan itibaren bizim toplumumuzu da etkilemiştir. Osmanlı aydınları "dinin özüne dönüş" olarak adlandıkları bazı çalışmalar içine girmişlerdir. Dinin, özellikle de İslam dininin eğitim ve öğretime büyük bir değer verdiğini söyleyerek atalet, tembellik, hantallık, vurdumduymazlık biçiminde ortaya çıkan, kader inancına sığınarak bu dünyadan kaçışı meşrulaştıran din anlayışımızı yani zihniyetimizi değiştirmeye çalışmışlardır (Akyüz, 1989:206-208,213-222). Onlar Batılı bir toplum olma arzumuzu dini yeniden yorumlayarak gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Yüz elli yıldan fazla bir zaman önce ortaya çıkan çağdaşlaşma arzumuz o dönemden itibaren belirgin bir hal alarak zamanla resmî bir nitelik kazanmış, bir devlet politikası haline gelmiştir.

Nihayet Cumhuriyet, temel ilkeleri bakımından modern bir devlet ve toplum olmayı modern ve laik bir eğitim sistemi kurarak başarabileceğini fark etti. Fakat modern bir eğitim sistemi kurmak için öncelikle toplumsal değişimleri ve dönüşümleri sağlayacak “zihniyet değişimine” ihtiyaç vardı. Kendisini çağdaşlaştırmak isteyen, hatta bununla da kalmayıp çağdaş medeniyet seviyesinin üzerine çıkmak isteyen ulusumuz bunu nasıl başaracağını, dinî öğretimin bu konuda ne yapabileceğini uzun zamandan beri düşünmektedir. Ne yazık ki bugün bile çağdaş toplumlar seviyesine nasıl çıkacağımızı bir türlü tam

manasıyla çözemedik. Çağdaş olmayı istiyor, fakat bir türlü başaramıyoruz. Dini konular üzerinde düşünüyor, fakat çıkış yolu bulamıyoruz. Din öğretimini devlet eliyle yürütüyor, hâlâ istediğimiz zihniyet değişimi ve dönüşümünü tam anlamıyla gerçekleştiremiyoruz. Halbuki dini manada bir değişim ve dönüşüm meydana getirebilmek için önce “zihniyet değişikliği” yaratabilmemiz gerekiyor. Bir toplumun genel manada zihniyetini belirleyen şey ise, din, eğitim, kültür, medeniyet gibi pek çok faktörün karşılıklı veya çapraz etki ve etkileşimidir. Fakat bir toplumun bir medeniyet dairesinden çıkıp bir başka medeniyet dairesine girmesi kolay bir hadise değildir. En azından bir asrı aşkın maceramız bize bunun böyle olmadığını söylemektedir.

Ancak bu konuda hiç yol almadığımız da söylenemez. Öncelikle Türk aydını Batı toplumlarını modern bir toplum yapan şeyin ne olduğunu anlamaya çalışmıştır. Batılı toplumlarla ilgili bir takım kriterler tespit etmiş, sonra o kriterleri ülkemizde uygulamak istemiştir. Bu amaçla sadece genel eğitimde düzenlemelere gitmekle kalmamış, din öğretimi hususunda da yapılması gerekenleri de tespiti yöneltmiştir. Buna göre değiştirilmesi gereken pek çok şey yanında “din anlayışı”ımızın da değişmesi gerekiyordu. Toplum ile dinin karşılıklı etkileşimi içinde Türk aydınları dinden çağdaş bir toplumsal model yaratmak için faydalanmak yolunu seçtiler. Din, Cumhuriyetin kurulduğu yıllarda Türkiye’de geleneksel bir toplumsal yapıdan çıkarak modern, çağdaş bir ülke olmayı kendisine hedef edinen Cumhuriyetin ilkelerini destekler bir biçimde anlaşılmalı ve geniş halk tabakalarına bu şekilde öğretilmeye çalışıldı. Böylece Türkiye’de İslam dini yeni ve farklı bir zihniyet üretecek bir biçimde daha ziyade akli, rasyonel temeller üzerine oturan bir din olarak anlaşılmalı ve öğretilmek istendi. Zihniyet kalıplarımızı değiştirmek için Cumhuriyet devrinde belli başlı şu düzenlemeler yapıldı.

1) 1924'te Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun kabulü ile tüm eğitim kurumlarımızda Cumhuriyetin temel ilkelerini benimsemiş insanlar yetiştirilmek istendi (Akyüz,1989:361-369).

2) 1925'te Tekke ve Zaviyeler ilga edildi. Bunu yaparken gözetilen amaçlardan biri çağdaşlaşma yolundaki engelleri ortadan kaldırmaktı. Böylece halkın gündelik hayatına girmiş, ona yön vermiş bulunan, mistik, kadercı, çoğu kez irrasyonel olan Doğulu anlayış terk edilmeye çalışılmıştır. Bunu yapmakla toplum hayatımıza, kültürel yapımıza yeni bir şekil verilmek istenmiştir. Böylece dinamik, çağın gereklerine ayak uydurabilen, değişime açık, statik olmayan bir zihniyet yaratılmaya çalışılmıştır. Türk toplumunun kendi iç ve dış dinamikleri vasıtasıyla toplumsal bir değişim ve dönüşüm başlatabilmesi, çağdaşlaşma yolunda rahat adımlar atması sağlanmaya çaba gösterilmiştir.

3) Cumhuriyet bu amaçla kendi üzerine düşeni yapmış, 1937'de laiklik Cumhuriyetin vazgeçilmez temel ilkelerinden birisi olarak kabul edilmiş, modern bir toplum olma yolundaki arzu ve ısrarımız teyid edilmiştir. Esasen laiklik modern toplumların bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira laiklik, kutsal olanın etki alanının daraltmakta, dinin toplum hayatı üzerindeki gücünü azaltmakta, kamusal alanı insanın bir eylem alanı haline getirmekte ve rasyonel olan üzerine temellenmektedir.

Ancak yapılmak istenen bütün düzenlemelere rağmen bugün Türk eğitim sisteminde en az yüz yıldır egemen olan tartışmalar devam etmekte, bunlara üstelik yeni problemler de ilave edilmektedir. Siyasal ve toplumsal birer model olarak İslamcılık ve Batıcılık hâlâ geniş kitleleri ve aydınları kendisine çekebilen birer toplumsal model örneği sunmaktadır. Bu siyasal ve toplumsal yapı modellerinde din veya din öğretimi bir şekilde yer almaktadır. Din, ya genel eğitimin önemli bir unsuru olarak kabul edilmek istenmekte, ya kültürel ve toplumsal yapının dışında düşünülmekte, ya da tamamen dinden

bağımsızlaşan zihniyete sahip toplum modelleri oluşturulmak istenmektedir. Bugün ülkemizde bir taraftan devletin eğitim kurumlarında sürdürülen din eğitimi ve öğretimi, diğer taraftan devlet eliyle yürütülmeyen din eğitimi ve öğretimi yer almaktadır. Bunların birbirine benzemeyen, hatta bazen birbirine zıt dünya görüşleri içinde din eğitimi ve öğretimi meselesine yaklaştıkları açıktır. Buna göre:

1) Devletin eğitim kurumları haricinde şu veya bu şekilde yapılagelmekte olan dini eğitim ve öğretimde çoğu kez Batıya, Batının eğitim kurumlarına, zihniyetine, ahlak anlayışına karşı olumsuz bir tavır takınılmaktadır. Hatta geleneksel dini eğitim bugün kendisini Batıya karşı tezler üretmeye çalışarak var etmek istemektedir. Cemaat tipi bir eğitim anlayışının cemaatvari (Bilgiseven, 1986:3-11) bir toplumsal yapıyı öngördüğü de açıktır. Bu yapı gelenekselliği beslemekte, ondan güç almakta ve modern bir toplumsal yapı karşısında direnç oluşturmaktadır.

2) Devletin eğitim kurumlarında yapmak istediği dini eğitim ise, daha ziyade rasyonel esaslara dayalı, dinin, özellikle de İslam dininin bir akıl dini olduğunu sürekli vurgulayan, dinin kamusal hayattaki etkisini sınırlayarak onun bireylerin vicdanında bir yer edinmesini isteyen, böylece ona asıl yerini kazandırmaya çalışan, değişime açık, modern bir toplumsal yapıyı mümkün kılacak anlayışla, laik bir temel üzerine oturttuğu, ya da oturtmaya çalıştığı din öğretimidir.

Böylece Türkiye’de biri devletin eğitim kurumlarında, diğeri ise devletin resmi eğitim kurumları haricinde yürütüle gelen “iki başlı bir dini eğitim ve öğretim” anlayışının var olduğunu gözlemlemekteyiz. Bunun haricinde çeşitli alt formlar, ara formlardan da söz edilebilir. Mesela, modern ve Batılı toplumların bazı özelliklerine gıpta ile bakan ve özenen, ama bazı özelliklerini ise hiç tasvip etmeyen bir dini anlayıştan da söz edilebilir. Batılı toplumların

dini eğitim ve öğretimde bireyi özgür bıraktığını söyleyenlere de rastlanabilir. Bütün bunlara rağmen geleneksellikten beslenen cemaat tipi dini eğitim anlayışının, devletin istediği modernliğe açık, din öğretimi anlayışı ile çeliştiği, hatta zaman zaman onu etkisiz bıraktığı bile söylenebilir. Diğer taraftan devlet eliyle yürütülen din öğretiminin bireyi pek de öyle istenilen modern ve çağdaş bireyler kılamadığı da iddia edilebilir.

Türkiye'nin istediği değişim ve dönüşümlerin Türk Eğitim Sistemi vasıtasıyla ne derece gerçekleştirildiği tartışmaya açıktır. Zira sosyal bir kurum olması dolayısıyla eğitim toplumsal yapıdan, zihniyet ve anlayışlardan etkilenmekte, kendisi de onları etkilemekte, değiştirmekte ve dönüştürmektedir. Ancak eğitimin tek başına bir faktör olarak tüm toplumsal yapıyı kökünden değiştirmesi mümkün değildir. Toplum bazen eğitim sistemi vasıtasıyla sürdürülmeye çalışılan değişim ve dönüşüm hamlelerine direnç gösterebilir. Bu direnç sancılı da olabilir. Nitekim bugün Türkiye toplumsal bir çelişki ve bunalım içindedir. Geleneksel yani eski olan ile modern yani yeni olan arasındaki çekişme hala bitmemiştir. Geleneksel olan çoğu kez kutsal olan ile ilişkilendirilmekte ve yeni olanın karşısına dikilmektedir. Yeni toplum tipinin değerleri, dünya görüşü ve zihniyeti; dini yapılar, formlar, inançlar, örf ve adetler, normlar ve değerler toplum için çoğu kez tehdit unsuru olarak anlaşılmakta ve algılanmakta, bu ise çatışmalara ve zihniyet değişimin sancılı olmasına sebebiyet vermektedir.

Halbuki modern toplumsal yapılarda din, geleneksel toplumdaki yerini ve önemini gittikçe kaybetmekte, modernlik beraberinde toplumsal ayrışma, işbölümü, uzmanlaşmayı getirmekte, sosyal kurumları birbirinden ayırmakta, böylece “dünyevileşme” süreci sonunda dinin toplum hayatındaki etkisi azalarak din, bireylerin vicdanlarına yerleşmektedir. Türkiye gibi bir geçiş toplumu (tranzisyonel toplum) olan toplumlarda din anlayışı da zaman içinde

değişme göstermektedir. Zihniyet değiştirme çabaları sonucu bir taraftan geleneksel dini yapı, kültür, ve dindarlık şekilleri değişime sürüklenirken, bir taraftan da dini alanda kısmi canlanmalar olmaktadır. Bu yönde çok çeşitli siyasi ve kültürel oluşumlar ortaya çıkabilmektedir. Ancak yine de ağırlıklı olarak Türkiye’de din, pek çok insanımız tarafından bireylerin vicdanında yer tutan bir unsur olarak anlaşılmaktadır. Bu durum modern bir toplumsal yapıya giden yolun önünü açacak kültürel bir nitelik olarak değerlendirilebilir.

Ancak yine de şu noktayı hatırlatalım ki, geleneksel İslami anlayışta din “dünya ve ahiret saadetini temin etmek bakımından Allah tarafından konulmuş ilahi bir kanun” olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımlama toplumumuzun “zihniyet kodu”nu önemli ölçüde belirlemektedir. Bu kodlama sayesinde “kutsal olan” her gün yeniden “dünyevî olan”da üretilmekte ve büyütülmektedir. Böylece din, geleneksel kabulde insanî eylemlerimizin tümünü kendi açısından yorumlamakta ve değerlendirmektedir. Bu tanımlama içinde kamusal alanla ilgili düzenleme ve değişiklikler de yer almaktadır.

Ancak tüm zorluğuna rağmen modern Türk eğitim sisteminde dinin eğitiminden dinin öğretimine geçilmeye çalışılmaktadır. Zorluk, dini olan ile dünyevi olan arasında kesin bir ayırım yapmanın nerdeyse imkansız olmasından kaynaklanmaktadır. Zira sırf dünyevi bir eylemin olamayacağı söylenmektedir. Fakat din, bugün bile modern toplumlarda daha ziyade ahlakın kaynağı olarak anlaşılmaktadır. Bu yaklaşımın temelde hedeflediği şey, rasyonel bir dünya görüşüne ulaşabilmektir. Nitekim bu amaçla bizim ülkemizde de Cumhuriyetten önce ve Cumhuriyetin ilk yıllarından beri, din, özellikle de İslam dini “rasyonel” bir din olarak anlaşılmasına ve öğretilmeye çalışılmıştır. Bunu yapmaktan amaç “zihniyet kodlarımızı değişikliğe uğratmak”tır. Çünkü İslam’ın rasyonel bir din olarak anlaşılması ve öğretilmesi, beraberinde bilimsel olana ilgiyi doğuracak ve deneysel bilginin Türk toplumundaki yeri

sağlamlaşacaktır. Bilimsel bilginin de bir zihniyet değişikliği meydana getireceği açıktır. Akıl, bilgi ve laik temelli yapının Türk toplumunu çağdaş toplumlar seviyesine çıkaracağı düşünülmektedir. Ancak, ne yazık ki, Türk toplumu hâlâ istenilen gelişme sürecini tamamlayamamıştır. Fakat bu sürecin tamamlanması yönünde adımlar atılmaktadır. Bunun yolu da okullarda verilecek din öğretimini yeni bir yöntem ile vermektir. Bu başarılırsa insanımız irrasyonel olandan uzaklaşacaktır. Bugün ülkemizde azımsanmayacak bir yekun tutan çok sayıda bireyin irrasyonel bir dünya görüşü içinde yaşadığını biliyoruz. Bugün bile geniş halk kesimleri özellikle dinî olan konularda dünya görüşünün de kısırlığı ve darlığı sebebiyle modern bir toplumsal yapıyı oluşturan zihniyetin önünde bir direnç noktası oluşturarak çağdaş bir toplum olma yolunda engel üretebilecek bir zihniyet yapısına sahiptir. Bu durumda yapılacak en akıllıca iş, geniş halk kesimlerini önce devlet eliyle okullaştırmak, sonra onların din öğretimi meselesine eğilerek onlara bilgi temelli doğru bir din öğretimi vermektir. Yani yapılması gereken şey, geniş halk kitlelerinin zihniyet kodlarını değiştirmek, onlarda yeni bir zihniyet yaratmaktır. Ancak bu büyük görevin sadece din öğretimine düştüğünü söylemek de bir çözüm değildir. Çünkü eğitim ve öğretimi belirleyen ve etkileyen faktörler de neticede bir zihniyettir, bir dünya görüşüdür.

Bununla birlikte din öğretimi vasıtasıyla ülkemiz insanının din anlayışının değiştirilmesine çalışılmaktadır. Dinin anlaşılmasının tam bir paradigma değişimi yapacak biçimde yeniden ele alınmasına yönelik çalışmalar sürmektedir. Bunu yapabilmek için dinin genel öğretim içinde bir “referans çerçevesi” olarak genel kabul görmesi; din olgusunun rasyonel bir zemin üzerine oturtulması, bu alanla ilgili olarak sosyal bilimlerin terminolojinin kullanılması, yani teolojik bir temele oturan bilim alanlarının değil, inceleme alanı insan olan bilimlerin terminolojisinin kullanılması ve nihayet analitik bir

düşünceye bağlı kalınması gerektiği tezi kabul görmektedir. (Selçuk, 2000: 8) Bu amaçla başlatılan ve 2000 yılında uygulamaya konulan yeni din öğretimi programını bu kategori içinde ele almak mümkün görünmektedir. Bu değişiklik din öğretimi alanında Türkiye’de önemli toplumsal bir değişimin habercisi olarak yorumlanabilir. Zira önemli bir toplumsal değişimi ve dönüşümü hedef alan bu unsurlar, esasen içinde olmayı istediğimiz çağdaş ulusların temel dinamiklerinin Türk milli eğitim sisteminde din öğretimi alanında da kabul gördüğünü göstermektedir. Din gibi zor bir alanın öğretimini bu esaslara bağlayan bir anlayış, bu çabanın sonunda “ortak aklın” egemen olacağına bir anlayışa uzanacaktır.

Nitekim bu amaçla akla ve bilime dayalı bir din anlayışının Türkiye için gerekli zihniyet değişikliğinin gerçekleşmesine yardımcı olabileceği; düşünen, sorgulayan, aklını inancıyla bütünleştiren; yeni yöntemler geliştirilen; dini konuları çözümleyici ve yorumlayıcı bir yaklaşımla ele alan; ahlaki öğretilerin felsefesine önem veren; din öğretiminde bilimsel çalışmalar üretebilen, sağlıklı bir din anlayışına ulaşmayı mümkün kılan bir din öğretimi hedeflenmektedir. (Selçuk: 2000:8)

Sonuç

Sonuçta bugün devlet eliyle yapılmaya çalışılan din öğretiminde ulaştığımız sonuç ile yukarıda sözünü ettiğimiz çağdaş toplumların kriterlerini karşılaştırabiliriz. Bu karşılaştırmadan yola çıkarak çağdaş bir toplum olma yolunda daha ne kadar ilerlememiz gerektiği sorusuna cevap arayabiliriz. Bu kriterlere sonuncudan başlamak üzere bakalım.

Türkiye, kaynağını dinden alan değerlerin ağırlıkta olduğu bir ülkedir. Ancak bu durum dinin insanî değerler üretmediği anlamında ele alınmamalıdır. Zira Türk toplumu dinî değerler ile insanî değerleri kaynaştırabilmiş bir

toplumdur. Ancak bugün dinî değerler yanında insanî değerlerde de bir aşınma söz konusudur. Sağlıklı ve doğru bir din öğretimi bu durumu engellemelidir.

Türkiye Cumhuriyeti, laik / dünyevî bir toplumsal yapıyı öngörmektedir. Bu amaçla Türk millî eğitimi sistemi de laik esaslar üzerine temellenen bir din öğretimi yapmaktadır. Ancak laiklik hâlâ toplumun farklı katmanlarında ve aydın kesimi arasında farklı biçimlerde yorumlanmaktadır (Günay/ Güngör/ Ecer, 1997: 126-157). Bunun din öğretiminde sorunların devam etmesine sebebiyet verdiği açıktır.

Bugün Türk toplumu, rasyonel bir toplum görüntüsü vermemektedir. Akıl ve bilim hâlâ toplumda egemen güç haline gelmiş değildir. Din öğretimi değiştirilmesi çok zor olan bu özelliği değiştirmek için uğraşmak zorundadır. Din öğretimi meselesi ile uğraşanlar çağdaş bir toplum olmak için “din” olgusunun bir öğretim konusu olarak nasıl ele alınacağını konusunda uzlaşmaya varmalıdır. Bunu yapmak için dinin tanımlarından birini ya da en çok kabul görenini tercih ederek din öğretimini bu kavram üzerine oturtmak durumundadırlar. Laikliğin çağdaş toplumların temel özelliklerinden olduğunu bilerek din öğretimi meselesini ele almak ve artık milli eğitim sistemi içinde din öğretimi tartışmalarına nokta koymak (Bilgin, 1995: 69-71); ülkemizde din eğitimi mi yoksa din öğretimi mi yapılacaktır sorusuna kesin cevabımızı vermek ve din öğretiminde karar kılmak (Bilgin/ Selçuk, 1991); din ve öğretim konularına objektif bir kriter ile bakmayı öğrenmek gerekir. O zaman ülkemiz bu sorunların üstesinden gelebilecek bir “paradigma değişimi” yaratabilecektir.

KAYNAKÇA

- Akyüz, Y. (1989): *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1988'e)*, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları No. 160, Genişletilmiş 3. Baskı, Ankara.
- Aytaç, K. (1992): *Avrupa Eğitim Tarihi*, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları No. 58, İstanbul.
- Bilgin, B. (1995): *Eğitim Bilim ve Din Eğitimi*, Yeni Çizgi Yayınları, Ankara.
- Bilgin, B. / Selçuk, M. (1991): *Din Öğretimi*, Akid Yayıncılık, Ankara.
- Bilgiseven, A. K. (1986): *Genel Sosyoloji*, Filiz Kitabevi, İstanbul.
- Günay, Ü./ Ecer, A. V. (1999): *Toplumsal Değişme, Tasavvuf , Tarikatlar ve Türkiye*, Erciyes Üniversitesi Yayınları No. 112, Kayseri.
- Günay, Ü. /Güngör, H./Ecer, A. V. (1997): *Laiklik, Din ve Türkiye*, Adım Yayınları No. 42, Ankara.
- Mehmedoğlu, Y. (2001): *Tanzimat Sonrasında Okullarda Din Eğitimi (1838-1920)*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları: 186, İstanbul.
- Selçuk, M. (2000) : *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar*, Öğretmen Kitapları Dizisi: 1247.
- Tosun, C. (2001): *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegem Yayıncılık, 1. Baskı, Ankara.

RAZÎ TEFSİRİNDE İSRÂİLİYYÂT

Dr. Muhammet Yılmaz

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Razî tefsiri, ilim dünyasında hemen herkesçe re'y tefsir ekolünün en önemli temsilcileri arasında gösterilmektedir. Onun aklî, ilmî, kelâmî düşünceye önem verdiği; nakle ise, fazla rağbet göstermediği gibi bir izlenim vardır. Oysa Razî, tefsirinde bu yaygın kanaatin aksine, oldukça fazla rivayete yer vermiştir. Özellikle Ebû Bekr el-Asamm, Taberî, Kâffâl, Cassâs, Sa'lebî, Vâhidî, Zemahşerî gibi farklı tefsir ekol temsilcilerinden istifade etmiş ve bu alimlerin eserlerine aldıkları birçok haberi nakletmiştir.¹

Bu çalışmada, Razî'nin naklettiği bu rivayetler karşısındaki genel tutumu ve bu çerçevede özellikle İsrâiliyyât kaynaklı rivayetlere bakışı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1- Razî'nin Rivâyetlere Bakışı

Razî, Haber-i vâhidi “zan” ifade eden yollardan birisi olarak görür ve “zan” ifade eden haberleri amelî ve itikadî konularda geçerli görmez.² Haber-i vâhidi nakledenler mâsum değildir ve İslâmî anlayış, bir kişinin şahitliğini yeterli görmemektedir. Bu nedenle, bir rivayetin sahit olup olmadığını belirlemek için,

¹ Geniş bilgi için bkz. Yılmaz, Muhammet, *Hadis Açısından Fahreddin er-Râzî'nin Tefsîr-i Kebîr'i Üzerine Bir İnceleme*, s. 41vd., Basılmamış Doktora Tezi, İzmir 2000.

² Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr ev Mefâtilul-Ğayb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, VI, 126

onu Kur'ân-ı Kerim ışığında değerlendirmek gerekir.³ Örneğin; Hz. Musâ'nın asâsının hangi ağaçtan olduğu, uzunluğu, kısalığı gibi Kur'ân'ın delalet etmeyip, hakkında kesin bir mütevatir nakil bulunmayan meselelerde, “zan” ifade eden âhad haberlerle yetinilebilir. Aslında bu tür ayrıntılara girmemek çok daha doğrudur.⁴

Semûd kavmi ile onlara gönderilen dişi deve arasında suyun taksim edilip, sıraya bağlanması⁵ meselesinde çok sayıda rivayeti naklettikten sonra şöyle der: “Bu konudaki rivayetlerin hemen hepsi muhtemeldir. Ancak, hiçbiri hakkında mütevatir bir haber yoktur. Kesin olan ise; bu taksimatın âyet ile sabit olmasıdır. Ama taksimatın şekli ve sebebi kesin olarak belli değildir. Ayetin delâletinin açık olmadığı yerlerde mütevatir nakle başvurulur, aksi taktirde böyle durumlarda bir şey söylemek ihtimalden öte gitmez.”⁶

Kur'ân'da açıkça belirtilmeyen konularda, Kur'ân'a aykırı görünen rivayetler, âhad haber olup, bunlara itibar edilmemelidir. Hz. Âdem'in, yasaklanan ağaca kasden yaklaştığını ifade eden İbn Abbas rivayeti, âhaddir ve de Kur'ân'a aykırıdır.⁷ İsrailoğulları'nın inek boğazlama hâdisesi⁸ ile ilgili olarak İbn Abbas'dan gelen “Eğer onlar, diledikleri bir ineği kesselerdi; bu onlara yetecekti. Ancak onlar, işi zorlaştırınca, Allah da onların sorumluluklarını artırdı” şeklindeki rivayet hakkında: “Bu âhad bir rivayettir. Doğru olduğunu kabul etsek bile, âhad haber Kur'ân'a ters düşemez.”⁹ der.

³ Razî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî* (tahkik: Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987, IX, 201, 205, 219.

⁴ Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, III, 97.

⁵ 54. Kamer, 28.

⁶ Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIX, 49.

⁷ Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, III, 13.

⁸ 2. Bakara, 67-73.

⁹ Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, III, 107-108.

Hız. Dâvud'un, Üriyâ'nın hanımına aşık olduğu, çeşitli hilelere başvurarak Üriyâ'yı öldürttüğü ve onun karısıyla evlendiğı, bunun üzerine Allah'ın ona, benzer bir hâdise hakkında, iki davalı adam kılığında iki melek gönderdiği, meleklerin hüküm vermesi için Hız. Dâvud'a durumu arz ettikleri, onun da günahını kabullendiğı ve sonra bunu anlayıp Allah'a tevbe ettiğı¹⁰ şeklindeki hikaye ile ilgili olarak Razî şöyle der:

“Kesin deliller ile âhâd bir haber arasında çelişki meydana geldiğinde, kesin delillere dönmek ve onları benimsemek daha doğrudur. Zaten asıl olan “berâet-i zimmet”tir. Yine herhangi bir hususu haram kılan delil ile, helâl kılan delil çakıştığına, haram kılan delili almak esastır. Ayrıca biz iki kere ikinin dört ettiğini bildiğimiz gibi, bu haberlerin doğruluğı varsayılsa bile Allah, Kıyâmet gününde bize, ‘Bu hâdisenin teşhiri için niçin gayret göstermediniz?’ demeyecektir. Ama bu haberlerin aslı ve esasının olmaması halinde, bizim bunu anlatmamız sebebiyle, bize büyük bir ceza verilecektir. Hem Hız. Peygamber: ‘Bir meseleyi güneşin (berrak bir biçimde) görünmesi gibi bildiğin zaman şahadette bulun.’¹¹ buyurmamış mıdır? Diğer taraftan bu tür haberlerin doğruluğı hakkında bütün müfessirler ittifak halinde de değildir. Tam aksine, gerçeğı araştıran bir grup alim, bu haberleri kabul etmeyerek, yalan ve fasit olduğuna kanaat getirmişlerdir. Tefsircilerin ve hadisçilerin görüşlerinin çakıştığı durumlarda ise, her iki tarafın görüşüne de itibar edilmez.”¹²

Razî, bir rivayetin doğru kabul edilip edilmemesini, o rivayetin Kur’ân’da mevcut olup olmadığı ile alakalı görmektedir. Eğer bu tür haberler Kur’ân’da mevcut değilse, bunların delillerinin sağlam olup olmadığına bakılır. Bu tür rivayetlerin, özellikle Yahudilerin Tevrat olduğunu iddia ettikleri kitapta

¹⁰ Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI, 65.

¹¹ İbn Hacer, *ed-Dirâye fi Tahrîci...*, (tahkik: Abdullah Hâşim el-Yemânî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut trs, II, 172; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ...*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, II, 93.

¹² Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI, 67.

bulduğunu belirten Razî, bunların içinde kabul edilebilecek rivayetler bulunabileceğini de asla göz ardı etmemek gerektiğini vurgular.¹³

Bir kısım rivayetleri baştan kabul veya red yerine, âyetin esas maksadı gözününde bulundurularak bir değerlendirme yapılması daha doğrudur. Eğer âyetten maksat bu rivayetlerde anlatılan hususlar değilse, sadece bunları aktarmakla yetinilmeli, herhangi bir değerlendirme yapılmamalıdır. Meselâ Bakara sûresi 35. âyetteki “ağac”ın (şecera) ne tür bir ağaç olduğu hususunda farklı rivayetler ileri sürülmüştür. Mücahid, İbn Cübeyr, İbn Abbas’dan, o “ağac”ın buğday ve başak olduğu nakledilirken; Hz. Ebû Bekr’in “ağac” hakkında Hz. Peygamber’e bir soru yönelttiği, onun da bunun “mübarek başak ağacı” olduğunu söylediği ifade edilmiştir. Süddî, İbn Abbas ve İbn Mes’ud kanalıyla o “ağac”ın, “üzüm”; Mücahid ve Katade de “incir” olduğunu nakletmişlerdir.¹⁴

Razî, Özellikle Vehb İbn Münebbih¹⁵ ve Kâ’bu’l-Ahbâr¹⁶ gibi kişilerin çoğu kez Yahudi ve Hıristiyanlardan gelen sözlere sarıldıklarını, oysa bu gibi

¹³ Razî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXVII, 90.

¹⁴ Razî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, III, 6.

¹⁵ Aslen İranlı bir aileye mensup olan Vehb, Hicrî 34 yılında Yemen’de doğmuştur. İsrâilî rivayetlerin en mühim kaynaklarından biri sayılan bu şahıs, Ehl-i Kitâb’ın rivayetlerini çok iyi bilmekteydi. Çoğu alim tarafından ‘sikâ’ kabul edilen Vehb için, ‘zayıf’ diyenler olduğu gibi, ‘insanların en yalancısı’ olarak tavsif edenler bile çıkmıştır. Tâbiî alimlerinden olan Vehb, Hicrî 90 tarihinde vefat etmiştir. Bkz. Mizzî, Yusuf b. Abdurrahmân, *Tehzibü’l-Kemâl*, el-Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1994, XXXI, 150; Zehebî, *Tezkiratü’l-Huffâz*, (tahkik: Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1304, I, 100-101; *Mizânü’l-İ’tidâl...*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1995, IV, 352. Ayrıca bkz. Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrâiliyyât*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara trs., s. 67-69.

¹⁶ Aslen Yemen yahudilerinden olan Ka’b’in künyesi Ebû İshak’tir. Hz. Ebû Bekr veya Ömer döneminde müslüman olmuştur. Önceleri Medine’de daha sonra da Şam ve Hims’ta oturmuştur. Hicrî 32 (?) yılında 104 yaşında iken vefat etmiştir. (İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, Beyrut 1986, V, 445; Mizzî, *Tehzibü’l-Kemâl*, XXIV, 189.) Ayrıca bkz. Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, s. 62-67.

durumlarda Kur'ân'ın açık ifadesi ile yetinmek gerektiği üzerinde özellikle durur.¹⁷

2-İsrâiliyyât Kaynaklı Bazı Rivayetler ve Razî'nin Tutumu

Yukarıdaki bölümde Razî'nin genel anlamda rivayetler karşısındaki tavrı ortaya konmaya çalışılmıştır. Buna göre o, haber-i vâhidlere fazla itibar etmemekte; rivayetleri, amacına ve her şeyden önemlisi Kur'ân'a uygunluğuna göre değerlendirmekte, Kur'ân'da olmayan konularda ayrıntıya girmenin doğru olmadığını belirtmektedir.

Yaptığımız bu araştırmada Razî'nin, Tefsir'inde İsrâiliyyât¹⁸ olarak bilinen birçok rivayete yer verdiğine şahit olduk. Bunlar içerisinde kendisinin de belirttiği gibi, İslâm'a aykırı olmayan rivayetler bulunmakla beraber; akla, Kur'ân'a ve sahîh sünnet'e uygun olmadığı halde tefsirlere girmiş, hatta bazı müfessirlerce savunulmuş İsrâilî rivayetler de vardır. Razî, bu tür rivayetlerin önemli bir oranını tenkît etmek kastıyla tefsirine almış ise de, tefsirde tenkît etmediği, hatta yapılan tenkîtlere cevap vererek savunduğu haberler de yer almaktadır. Şimdi Tefsir'de Kitâb-ı Mukaddes'ten nakledilen ve İslâm'a aykırı olmayan rivayetler kategorisinde değerlendirilebilecek bir-iki örnek sunmak istiyoruz.

Razî, Hz. Peygamber'in gönderilişiyle ilgili olarak Yuhanna İncili'nin 14. bölümünde şu ifadelerin yer aldığını belirtir:

¹⁷ Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIII, 31.

¹⁸ "İsrâiliyyât" *isrâiliyye* kelimesinin çoğuludur. Bu kelime İsrâilî bir kaynaktan aktarılan kısya veya hâdise mânâsındadır. *İsrâil*, rivayetlere göre Hz. Yakub'un ismi veya lakabıdır. Yahudiler ona nisbet edilerek Benû İsrâil (İsrailoğulları) ismini almışlardır. Nitekim Kur'ân'ı Kerim'de de "Benû İsrâil" diye isimlendirilmektedirler. Buna göre İsrâiliyyât; Yahudi kaynaklardan aktarılan malumat anlamındadır. Tefsir ve Hadis ilmiyle uğraşanlar İsrâiliyyât kelimesini daha geniş bir anlamda kullanmışlardır. Yahudi ve Hıristiyan kültürünün yanı sıra geçmişlerin mitolojilerinden tefsir ve hadis kitaplarına sokuşturulan haberlerin tamamına İsrâiliyyât demişlerdir (Geniş bilgi için bkz. Zehebî, Muhammed Hüseyin, *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, Dâru't-Tevfik, Dimeşk 1985, s. 19-20; Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, s. 6 vd.)

“Ben sizin için Babam’a talepte bulunacağım. Ta ki, ebediyete kadar sizinle beraber olacak olan “Faraklit”¹⁹ size bağışlasın, versin. “Faraklit” yakîn olan Hakk’ın ruhudur.”²⁰ 15. bölümde ise şöyle zikredilmiştir: “Faraklit”, Babam’ın, benim isimle gönderdiği Ruhü’l-Kudüs’tür. Ki, o size, bütün her şeyi öğretecek, her şeyi bağışlayıp verecek ve o size, benim söylediklerimi hatırlatacak.” Peşinden de, şu ifadelere yer verir: “Ben size bunu, o gelmezden önce haber verdim ki, o geldiğinde hemen iman ediniz...”²¹

Yuhanna İncili’nin 16. bölümünden de şunları nakleder: “Ne var ki, ben size, şu anda yakîn ve katî olan bir gerçeği söylüyorum. Benim sizden ayrılmam, sizin için daha hayırlıdır. Çünkü ben, sizden ayrılıp da Babam’a gitmeden Faraklit size gelmez. Eğer ben gidersem, onu size gönderirim. O geldiğinde, dünyaya hükmedecek, ihsanda bulunacak, günah ve salahın ne olduğunu bildirecektir.”²² Bunun akabinde de şu ifadelere yer verilmiştir: “Benim size söylemek istediğim pek çok sözüm vardır. Ne var ki, siz onları kabul etmeye ve tutmaya kadir değilsiniz... Şu da var ki, gerçek ruh size geldiğinde, size ilhamda bulunur ve bütün hak ile sizi destekler. Çünkü o, kendiliğinden, herhangi bir bid’ati konuşmaz.”²³

¹⁹ İncil’de Hz. İsa’nın kendisinden sonra geleceğini müjdelediği kimseye verilen addır. Geniş bilgi için bkz. Aydın, Mehmet, “Faraklit”, İ.A. TDV, İstanbul 1995, XII, 165-166.

²⁰ Krş. “Ben de Babaya yalvaracağım, ve o size başka bir Tesellici, hakikat Ruhunu, verecektir, ta ki daima sizinle beraber olsun.” *Kitâb-ı Mukaddes*, Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1988, Yuhanna, 14, 16 (s. 110).

²¹ Krş. “Babadan size göndereceğim Tesellici, Babadan çıkan hakikat Ruhü, geldiği zaman, benim için o şahadet edecektir. Siz de şahadet edersiniz, çünkü başlangıçtan benimle berabersiniz.” *Kitâb-ı Mukaddes*, Yuhanna, 15, 26-27 (s. 112).

²² Krş. “Bununla beraber ben size hakikati söylüyorum, benim gitmem sizin için hayırlıdır, çünkü gitmezsem, Tesellici size gelmez; fakat gidersem onu size gönderirim. Ve o geldiği zaman, günah için, salah için ve hüküm için dünyayı ilzam edecektir.” *Kitâb-ı Mukaddes*, Yuhanna, 16, 7-8 (s. 112).

²³ Krş. “Size söyleyecek daha çok şeylerim var, fakat şimdi dayanamazsınız. Fakat o, hakikat Ruhü, gelince, size her hakikate yol gösterecek; zira kendiliğinden söylemeyecektir, fakat her ne isterse, söyleyecek ve gelecek şeyleri size bildirecektir.” *Kitâb-ı Mukaddes*, Yuhanna, 16, 12-13 (s. 112).

Razî, burada ifade edilen “Faraklit”ten (Tesellici) kastın Hz. Peygamber olduğunu, yukarıdaki ifadelerin de Hz. Peygamber’in gelişini önceden müjdelendiğine delalet ettiğini belirtir.²⁴

Yine Razî, ilmin üstünlüğünü birçok âyet, hadis, sahâbe sözü ve alimlerin görüşleri yanında, aklî izahlarla da açıkladıktan sonra, semavî kitaplarda ilmin faziletine dair rivayetler olduğunu belirtir ve Tevrat, Zebur ve İncil’den bazı nakillerde bulunur.²⁵

Razî, tefsirinde İslâm’a aykırı olmayan bu tür rivayetler yanında, peygamberlere, onların “ismet” sıfatlarına yakışmayan; akla, ilme ve Kur’ân’a ters düşen İsrâiliyyât kaynaklı bazı rivayetleri de sırf reddetmek amacıyla nakletmiştir. Bunlardan bir kısmı şöyledir:

1-Hz. Havvâ’nın Hz. Adem’in Kaburgasından Yaratılması

Razî, Hz. Âdem’in eşi Hz. Havvâ’nın yaratılışıyla ilgili iki görüşten bahsetmektedir. Çoğu alimin görüşü olduğunu söylediği, ayrıca hadisle²⁶ de desteklenen görüşe göre; Allah, Hz. Havvâ’yı, Hz. Âdem’in kaburgasından yaratmıştır. İkinci görüşe göre ise, Allah, Hz. Havvâ’yı, Hz. Âdem’den değil, onun cinsinden yani, onun türünden yaratmıştır. Ebû Müslim el-İsfehânî’ye ait

²⁴ Razî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXIX, 272.

²⁵ Bkz. *et-Tefsîru’l-Kebîr*, II, 173-175; XXIII, 177.

²⁶ Sözkonusu bu hadise göre, Hz. Peygamber: “Kadın eğri bir kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Eğer onu düzeltmeye kalkışsan onu kırarsın, onu eğri olarak bırakırsan ondan istifade edersin” buyurmuştur. (Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1982, Nikâh, 79-80 (VI, 145); Enbiyâ, 1 (IV, 103); Müslim, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, (tahkik: M. Fuâd Abdulbâkî), Çağrı Yayınları, İstanbul 1982, Radâ, 65 (II, 1090); Tirmizî, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, Talâk, 12 (III, 494) Bu tür rivayetlerde esas kastedilen, kadınların ince, hassas olduklarını ifade etmektir. Bu, onlarla iyi geçinmeyi, onlara iyi davranmayı ifade eder. Yoksa burada kadının yaratılışı kastedilmemiştir. Bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî...*, (tahkik: M. F. Abdulbâkî- Muhyiddîn el-Hatîb), Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1379, VI, 369; IX, 252-253; Mübârekfûrî, *Tuhfetü’l-Ahvezî...*, Dâru’l-Kütüb’l-İlmiyye, Beyrut 1990 IV, 308-309; (Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, s. 253). Kadınların yaratılması ile ilgili rivayetlerin değerlendirilmesi için ayrıca bkz. Tuksal, Hidayet, *Kadın Karşısı Söylemin* ..., Kitâbiyyât, Ankara 2000, s. 51 vd.

olduğunu belirttiği ikinci görüşü kabul eden Razî, şöyle demektedir: “... Yüce Allah, Hz. Adem’i topraktan yaratmaya kâdir olduğu gibi, Hz. Havvâ’yı da topraktan yaratmaya kâdirdir. Durum böyle olunca, Hz. Havvâ’yı, Hz. Âdem’in kaburgasından yaratmasının ne anlamı olabilir!”²⁷

Razî bu görüşü A’râf sûresi 189 ve 190. âyetleri ile Rum sûresi 21. âyetin tefsirinde daha da kuvvetlendirmektedir. Bahsedilen yerlerde İbn Abbas’dan rivayet edilen ve ayetteki “bir can (=min nefsin vâhide)” kelimesiyle Hz. Adem; “bundan da eşini yaratan...” ifadesiyle de Hz. Havvâ’nın kastedildiği; yani, Yüce Allah’ın Hz. Havvâ’yı, eziyet vermeksizin, Hz. Adem’in kaburgasından yarattığı...” şeklindeki uzun rivayetin fasit ve yanlış olduğunu belirten Razî, ileri sürdüğü delillerle bunu izah etmektedir.²⁸ Daha sonra söz konusu âyetten çıkarılan “Yüce Allah’ın Hz. Havvâ’yı, Hz. Adem’in kaburgalarından yaratmış olması” şeklinde meşhur görüşün problemliliğini ifade ederek şöyle devam eder: “Yüce Allah, Hz. Âdem’i doğrudan doğruya yaratmaya kadir olduğuna göre, biz neden ‘Allah, Havvâ’yı Adem’in cüzlerinin birinden yarattı...’ diyoruz da ‘Yüce Allah, Havvâ’yı da doğrudan doğruya yaratmıştır...’ demiyoruz. Hem insanı tek bir kemikten yaratmaya kâdir olan (Allah), onu doğrudan doğruya yaratmaya niçin kadir olmasın! Ayrıca “Onun sol kaburgalarının sayısı, sağ kaburgalarının sayısından noksandır” şeklindeki anlayış da, hem hisse hem de tıp bilimine muhaliftir ve bunun sorgulanması gerekir.”²⁹

Görüldüğü üzere Razî, söz konusu âyetlerin tefsirinde, kendisi tarafından da çoğunluğun görüşü olarak takdim edilen, ayrıca Hz. Peygamber’in hadisiyle de desteklenen, “Havvâ’nın, Hz. Adem’in kaburga kemiğinden yaratıldığı” görüşü yerine, “Hz. Havvâ’nın Hz. Adem’in cinsinden (türünden) yaratıldığı”

²⁷ Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, IX, 131.

²⁸ Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XV, 70-71.

²⁹ Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XV, 72-73, 97.

şeklindeki görüşü benimsemekte; bu görüşün doğruluğuna delil olarak da hem Kur'ân'ın ifadesini göstermekte hem de bu görüşün akla ve bilime daha uygun olduğunu ifade etmektedir.

2- Hârût-Mârût Kıssası

Kaynaklarda değişik şekillerde zikredilen Hârût ve Mârût³⁰ kıssasına Razî de tefsirinde yer vermiştir. Ahmed b. Hanbel tarafından da kaydedilen bu rivayette,³¹ "...Allah'ın yeryüzüne Hârut ve Mârut adında iki meleği indirdiği, bunlara insanda bulunan şehvet duygusunu verdiği, bunların da bu duygularının esiri olarak Allah'a şirk koştukları, adam öldürdükleri, içki içtikleri ve zinâ yaptıkları ve neticede yaptıklarının yanlış olduğunu anlayarak Allah'a tövbe ettikleri, Allah'ın da onları dünya ve ahiret azabından birini tercihte serbest bıraktığı, onların da dünya azabını tercih ettikleri..." anlatılmaktadır.³²

Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde, Hz. Peygamber'in sözü olarak yer verilen bu rivayete hiç değinmeyen Razî, benzer şekilde İbn Abbas'dan rivayet edilen bu kıssanın "fâsîd ve kabul edilemez" olduğunu belirtir; gerekçe olarak da Allah'ın kitabında, bu tür rivayetlere delâlet edecek bir şeyin olmadığını gösterir.³³

³⁰ Arapça asıllı olmayan Hârût ve Mârût kelimeleri Kurân'da Bakara sûresi 102. âyette geçer. Bazı hadislerde nakledilen, tarih ve tefsir kitaplarında ayrıntılı biçimde yer alan Hârût-Mârût kıssası, farklı şekillerde İslâm'dan önceki dinlerde de görülür. Demirci, Kürşat, "Hârût-Mârût", *İ.A. TDV*, İstanbul 1997, XVI, 262-264).

³¹ Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1982, II, 134 Buradaki rivayetin ravilerinden Musâ b. Cübeyr hakkında İbn Hibbân "sıkadır, ancak bazen hata eder, bazen de muhalif olarak hadis nakleder" derken, Yahyâ İbn Kattân, "durumu belirsiz" ifadesini kullanır. İbn Hacer, *Tehzîbü 't-Tehzîb*, Dâru İhyâi't-Türâsîi'l-'Arabî Beyrut 1993, V, 560. Ayrıca bu rivayet mevzûât kitaplarında da yerini almıştır. Bkz. İbn Arrâk el-Kinânî, *Tenzîhü 'ş-Şerî'a...*, (tahkik: Abdulvehhâb Abdullatîf...), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1981, I, 209-210.

³² Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, III, 199.

³³ Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, III, 199. Konuyu detaylı bir şekilde ele alan ve bu husustaki rivayetleri tek tek sıralayan Abdullah Aydemir, Kurân'da Bakara sûresinin 102. âyetinden başka, hakkında hiç bir açıklama bulunmayan ve sahîh yollarla Hz. Peygamber'e ulaşmayan

3- Hz. Süleyman Kıssası

Hz. Süleyman'ın imtihan edilmesi³⁴ ile ilgili olarak nakledilen ve içerisinde “şeytanın, Hz. Süleyman'ın kılığına girdiği, onun tahtına oturduğu ve bir süre hükümdarlık yaptığı vb.” -bir peygambere nispet edilmesi imkansız olan- bir takım hususların yer aldığı rivayetlerin³⁵ ilim ehli ve araştırmacılar tarafından tenkît edildiğini belirten Razî, bu tenkît noktalarını şöyle sıralar:

1- Eğer şeytan gerek şekil, gerekse huy bakımından, peygamberlerin kılığına girebilmiş olsaydı, bu taktirde dinin hiçbir hükmüne güven kalmazdı. Böyle bir durumda insanoğlunun Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Muhammed şeklinde gördüğü kişiler, gerçekte bunlar değil, aksine insanları yoldan çıkarmak ve aldatmak için bunların kılığına girmiş şeytanlar olduğu iddia edilebilirdi. Böyle bir şeyin ihtimal dahilinde olması ise, bizi, bütün hak dinlerin kökten batıl olabileceği şeklinde bir neticeye götürebileceği aşıkardır

2- Eğer şeytan, Hz.. Süleyman'a bunları yapabilmeye muktedir idiye, aynı şeyleri bütün alim ve dindar kimselere de yapması kaçınılmaz olurdu. Böyle bir durumda şeytanın bu kişileri öldürebilmesi, eserlerini paramparça etmesi ve evlerini-barklarını yıkabilmesi gerekirdi. Bütün bunların herhangi bir alim hakkında söz konusu olması imkânsız olduğuna göre, peygamberler hakkında imkânsız olması daha tabiidir.

3- Allah'ın, şeytanı, Hz. Süleyman'ın hanımlarına musallat kılması, O'nun hikmet ve ihsanına nasıl uygun düşer? Böyle bir şeyin çirkin olduğunda şüphe yoktur.

Harût ve Mârût meselesinin, kitaplarımızda bir hayli yer tuttuğunu, yüzde doksan oranında tefsirle, siyerle, peygamberler tarihi ve megazi ile uğraşan ve akaid sahasında eser veren müelliflerin, rivayetleri hiçbir tenkide tabi tutmadan kitaplarına aldıklarını belirtmektedir. Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, s. 151-152.

³⁴ 38.Sâd, 34.

³⁵ Bu görüşler için bkz. Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI, 181-182.

4- Eğer Hz. Süleyman'ın, rivayetlerde bahsedilen hükümdarın kızına, heykele tapması konusunda izin verdiğini söylersek bunun anlamı Hz. Süleyman'dan kaynaklanan bir küfrün meydana geldiğidir (ki böyle bir şey ihtimal dışıdır). Eğer Hz. Süleyman, böyle bir şeye kesinlikle müsaade etmemiş ise, o zaman günâh söz konusu kadına aittir. Dolayısıyla, Yüce Allah, o kadından kaynaklanan bir fiil yüzünden Hz. Süleyman'ı neden cezalandırsın!?

Hikâyeciler olarak nitelediği kişilerin ileri sürdükleri rivayetlere karşı, muhakkik alimlerin eleştirilerini bu şekilde zikrettikten sonra Razî, âyetin tefsiri babında şöyle bir ihtimalden de bahseder: “Bana göre, şöyle de denilebilir: Yüce Allah, başına gelebilecek bir belayı bekleme veya ona bir musibet verme gibi şeylerle, Hz. Süleyman'ı imtihan etmiş, o da bundan şiddetle korktuğu için, o taht üzerine atılmış zayıf bir ceset gibi olmuştur. Daha sonra Yüce Allah ondan bu korkuyu gidermiş, onu eski güç ve kuvvetine kavuşturarak kendi huzuruna tekrar döndürmüştür.”³⁶

4- Garanik Rivayeti

Razî'nin, Hacc sûresi 52. âyetin nüzul sebebi ile ilgili müfessirlerden nakletmiş olduğuna göre; Hz. Peygamber, kendisi ile kavminin arasını uzlaştıracak bir vahyin gelmesini çok istemektedir. Bir gün Kureyş meclislerinde otururken Necm sûresi nazil olur. Hz. Peygamber bu sûreyi okumaya başlar “*Gördünüz mü o Lât ve Uzzâ'yı? Ve üçüncüleri olan ötekini, Menât'ı*” âyetlerine³⁷ gelince şeytan onun diline “O yüce kuğular (tanrıçalar), işte onların şefaet etmeleri umulur” ifadelerini katar. Kureyş bunu duyar duymaz sevinir. Hz. Peygamber sûreyi okumayı bitirince orada bulunan herkes secdeye kapanır. Bunun üzerine Kureyşliler: “Muhammed putlarımızı en güzel biçimde andı” derler. Daha sonra Cebrâil gelir ve “Hz. Peygamber'e: ‘Ne

³⁶ Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI, 182.

³⁷ 53. Necm, 19, 20.

yaptın? Benim Allah'dan sana getirmedığım ve sana söylemediğim bir şeyi Kureyş'e okudun' der. Bu duruma Hz. Peygamber çok üzülür. Müteakiben de Hacc sûresi 72. âyeti nâzil olur...³⁸

Garânik hâdisesi ile ilgili yeterli sayıda inceleme ve araştırma yapılmış³⁹ olduğundan biz burada sadece Razî'nin bu mesele hakkındaki görüşlerini özetleyerek vermek istiyoruz.

Razî, zahire göre hareket eden müfessirlerin tamamının naklettiği bu rivayetlerin asılsız ve uydurma olduğunu, gerçek ilim ehlinin Kur'ân ve Sünnet'ten getirdikleri deliller yanında, aklî bir takım izahlarla da bunu ortaya koyduklarını ifade etmektedir. Kur'ân'dan yedi ayeti bu konuda delil olarak ileri süren Razî, Sünnet'ten delil olarak, Hz. Peygamber'in Necm sûresini okuduğu, orada bulunan müslüman-müşrik, ins-cin herkesin secde ettiği şeklindeki Buhârî rivayetini⁴⁰ gösterir ve burada Garânik kıssasının yer almadığını belirterek, bu hadisin Garânik kıssası olmaksızın daha bir çok tarikten de nakledilmiş olduğunu vurgular.⁴¹ Bu konuda daha çok aklî izahlara önem veren Razî, sonuç olarak şöyle demektedir:

“Bazı müfessirler bu hâdiseyi eserlerinde zikretmişlerdir. Ancak bunların sayısı tevatür derecesine varmamıştır. Haber-i vâhid ise, mütevatir olan aklî ve naklî delillere karşı koyamaz.”⁴²

³⁸ Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIII, 44-45.

³⁹ Bunlardan bir kısmı için bkz. Aksekili, Ahmed Hamdi, “Hâtemü'l-Enbiyâ Hakkında En Çirkin Bir İsnadın Reddiyesi, *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 1992, S. 2, VI, 125-141. S. 3, VI, 199-207). Ahmed Hamdi bu yazısında, Razî'nin görüşlerini de nakletmektedir. Cerrahoğlu, İsmail, “Garânik”, *İ.A. TDV, İstanbul 1996, XIII, 361-366; Ateş, Ali Osman, Kur'ân ve Hadislere Göre Şeytan*, Beyan Yayınları İstanbul 1995, s. 401 vd.

⁴⁰ Razî'nin ifade ettiği söz konusu rivayet, Buhârî'nin Sahih'inde şöyle geçmektedir: “İbn Abbas, ‘Hz. Peygamber *en-Necm* sûresinde secde etti. Ve onunla birlikte müslümanlar, müşrikler, bütün cin ve ins de secde ettiler’ demiştir.” Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Tefsîru'l-Kur'ân, 53/4 - VI, 52.

⁴¹ Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIII, 44.

⁴² Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIII, 45.

Anlaşıldığı üzere Razî, bu konudaki problemleri daha ziyade aklî izahlarla çözme yoluna gitmiştir. Temel dayanağı ise, haber-i vâhidlerin, mütevatir aklî ve naklî delillere aykırı düşmeyecek olmasıdır.

Yukarıda verdiğimiz örneklerde Razî'nin, özellikle peygamberlerin ismetine zarar verebilecek konularda çok hassas davrandığını, dolayısıyla böyle bir ihtimale kapı açabilecek rivayetleri gerekçeleriyle reddettiğini görmüş olduk.

Diğer taraftan tefsirde, problemlî rivayetlerin olduğu, bunların tenkît edilmediği, daha da öte yapılan tenkitlere cevaplar verildiği yerler de mevcuttur. Tespit ettiğimiz bu tür rivayetlerden birkaçını örnek olarak sunmak istiyoruz:

1- Hz. Eyyûb ile İlgili Rivayetler

Tefsir'de İsrâiliyyât kaynaklı rivayetlerin yoğunluk arz ettiği en göze çarpan yer, Hz. Eyyûb peygamberden bahsedilen bölümdür, diyebiliriz. Genellikle İsrailî rivayetlerin zayıf, uydurma veya fasit olduğuna dikkat çekerek bunları ayet, hadîs ve aklî delillerle çürüten müellif, bu konudaki rivayetleri uzun uzun zikretmiş, ancak herhangi bir eleştiride bulunmamıştır.

Vehb İbn Münebbih'ten nakledildiğine göre İblis, meleklerin Eyyûb'a istiğfarda bulunmalarını kıskanmış ve Allah'ın, Eyyûb'a bir sıkıntı veya bir belâ vermek suretiyle onu denemesini istemiştir. Yüce Allah da İblis'i, sırasıyla Hz. Eyyûb'un develerine, koyunlarına, öküzlerine ve nihayet çocuklarına musallat kılmış, ancak her defasında o, başına gelenlere sabretmiş; Allah'a isyan etmemiştir.

İblis bunlardan sonuç alamayınca Allah'tan kendisini Eyyûb'un bedenine musallat kılmasını istemiş, Allah da -aklı ve kalbi dışında- İblis'i onun bedenine musallat kılmıştır.

İblis, Eyyûb'un burun deliklerine üflemiş ve bu üfleme neticesinde onun bedeninde siğiller çıkmış, kaşıntı başlamış, vücudu paramparça olmuş, kokmaya başlamış, akabinde de hanımı dışında herkes onu terk etmiştir.

Razî, özet olarak verdiğimiz bu rivayetleri naklettikten sonra alimlerin, Hz. Eyyûb'un hangi sebepten dolayı "Doğrusu bana dert gelip çattı. Sen merhamet edenlerin en merhametlisinin (21. Enbiyâ, 83)" dediği ve uğradığı belânın süresi hususunda ihtilaf ettiklerini belirtmiş ve bu konuda birisi Hz. Peygamber'den olmak üzere altı rivayete yer vermiştir.⁴³

Hz. Eyyûb ile ilgili rivayetleri zikrettikten sonra Razî, doğrudan kendisi herhangi bir değerlendirmede bulunmak yerine, Mu'tezilenin bu kıssa ile ilgili tenkîtlere yer vermiş, yapılan eleştirilere cevap vermek suretiyle de bu eleştirilerin haksız olduğunu belirtmiştir. Her ne kadar Razî, ilke olarak bir konudaki problemleri aktarmanın, o haberleri kayıtsız tasdik anlamına gelmeyeceğini ifade etmiş ise de, Eyyûb (as) ilgili yakışsız ifadeler içeren haberleri de, diğer benzer konularda olduğu gibi açıkça reddetmesi gerekirdi

⁴³ İbn Şihab, Enes'den Hz. Peygamber'in şöyle dediğini rivayet etmiştir: Hz. Eyyûb on sekiz yıl belâ içinde kaldı. Dostlarından, kardeşlerinden iki kişi dışında, yakın-uzak herkes onu terk etti. Bu iki kişi sabah akşam onun yanına gidip geliyorlardı. Bir gün onlardan biri diğerine: "Allah'a yemin ederim ki, muhakkak Eyyûb, bu alemde hiç kimsenin işlemediği bir günah işlemiştir" dedi. Bunun üzerine arkadaşı ona: "Bu günah nedir?" diye sorunca, diğeri: "On sekiz yıldan beri Yüce Allah ona merhamet etmedi ve başındaki belayı da kaldırmadı" dedi. Onlar akşamleyin Eyyûb'un yanına vardıklarında, arkadaşı dayanamayıp bu hususu Eyyûb'a açtı. Bunun üzerine Eyyûb: "Ben sizin ne dediğinizi bilemem, Yüce Allah biliyor ki ben, birbiriyile çekişen, böylece de yeminle Allah'ı anan iki kişiye rastlamıştım. Evime döndüğümde, haksız yere Allah'ın adının anılmasını hoş görmediğim için, onlar adına keffârette bulundum." cevabını verdi." Diğer rivayetler için bkz., Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXII, 178-180. Buraya kadar olan rivayet hakkında Hâkim en-Neysâbûrî, Eyyûb'un tutulduğu belânın süresini 15 yıl olarak nakleder ve "Şeyhayn'ın şartlarına göre sahihtir. Ancak her ikisi de Sahîhlerine almamışlardır" der. Bkz. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, (tahkik: Mustafa Abdülkadir Atâ), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1990, II, 635-636; Heysemî, Ebû Ya'lâ ve el-Bezzâr'ın rivayet etmiş oldukları bu hadisin, el-Bezzâr rivayetinin ricâlinin sahih hadis ricalleri olduğunu ifade eder. Bkz. *Mecme'u'z-Zevâid...*, (tahkik: Abdullah Muhammed ed-Dervîş), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, VIII, 381-382). İbn Hacer de bu rivayeti sahih olarak kabul etmektedir. (İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-Âliye*, III, 272-273). Bu rivayet tefsir kitaplarında da nakledilmiştir. Bkz.: Taberî, *Câmi'u'l-Beyân...*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995, II, 199-200.

diye düşünüyorum. Aslında doğrudan kendisinin görüşleri olmasa dahi, aşağıda görüleceği üzere Mu'tezile alimlerinin bu konudaki tenkitlerini sıralamış olması, bir bakıma bu rivayetlerin tenkît edilebilir taraflarının olduğunu kabul anlamına da gelebilir. Razi'nin bu konuda Mutezile alimlerine nispet ettiği eleştiri noktaları şöyledir:

Mutezile alimlerinden Cübbâî şöyle demiştir: “Bazı cahil kimseler, Yüce Allah'ın, Eyyûb'dan naklen “*Doğrusu şeytan beni yorgunluğa ve azaba uğrattı*”⁴⁴ şeklindeki ifadesinden dolayı, Hz. Eyyûb'un düştüğü o hastalığın, Yüce Allah'ın İblis'i ona musallat kılmasından dolayı, bizatihî şeytanın kendisinden kaynaklandığı kanaatine varmışlardır ki, bu bir cehâlettir. Bunun birinci sebebi; şâyet İblis, hastalıkları, dertleri ve bunların tersi olan sağlık, mutluluk vb. hususları yaratmaya kadir olsaydı, maddeleri yaratmak onun için daha kolay olurdu. Bu durumda da ilâh olması gerekirdi. İkinci sebep ise: Yüce Allah, hem İblis, hem de ordusunun, “*Zaten benim sizin üzerinizde hiçbir hükmüm, nüfûzum da yoktu. Yalnız ben sizi çağırdım, siz de bana hemen icabet ettiniz*”⁴⁵ diyeceklerini haber vermiş olmasıdır. Buna göre, kişiye düşen, Vehb İbn Münebbih'den rivayet edilenlere müracaat etmek değil, Allah'ın haberini tasdik etmektir.”

Cübbâî'nin bu tenkîdine katılmayan Razi, yapılan bu eleştiriye cevap mahiyetinde şöyle demektedir:

“Bil ki, bu itiraz tutarsızdır. Çünkü kıssada nakledilen, ‘Şeytanın, Hz. Eyyûb'un burun deliklerinden üflemesi ve böylece Eyyûb'un kaşıntıya maruz kalmasıdır. O halde siz, bu kaşıntının meydana geldiği bu üfleme kadir olan kimsenin, mutlaka maddeleri yaratmaya da kadir olması gerektiğini nereden

⁴⁴ 38. Sâd, 41.

⁴⁵ 14. İbrahim, 22.

çıkardınız. Cübbâ'tin âyet-i kerîmeyi delil getirmesi de zayıftır....Durum böyle olunca, bu nass (İbrahim, 22) ile bu kıssa arasında bir çelişki bulunmaz...⁴⁶

Razî, Sâd sûresi 41-44. âyetlerin tefsirini yaparken, tekrar Eyyûb kıssası üzerinde durur ve burada daha önce anlatılanların adeta bir özetini verir ve yine bu rivayetlere ilişkin herhangi bir eleştiride bulunmaz.⁴⁷

Eyyûb (as) ile ilgili bu kıssayı diğer peygamberlerin kıssalarına nispetle daha ayrıntılı bir şekilde ele almış olan Razî, özellikle bu konudaki farklı rivayetlere de yer vermiştir. Bu haberlerde göze çarpan ve problemli olduğu anlaşılan bir çok husus, Razî tarafından hiç dile getirilmemiş, nakilci bir tutumla, rivayetler birbiri ardınca sıralanmıştır. Kur'ân'a muhalif olan, bir peygambere, bir peygamber eşine isnat edilmesi uygun olmayan ve kendi içinde çelişkili bu rivayetlerin, bizatihi Razî tarafından, üstelik, -rivayetleri konusunda titiz olunması gerektiğini söylediği- Vehb. b. Münebbih tarafından nakledilmiş olması dikkat çekicidir. Razî'nin birçok yerde tenkît ettiği benzer rivayetler ortada iken, burada aynı tutumu sergilememiş olması, bu konudaki rivayetlerin daha önceki tefsir kitaplarında da aynen nakledilmiş olmasıyla alakalı olabilir. Belki de Razî, önceki müfessirlerin etkisinde kalarak bu rivayetleri olduğu gibi nakletmiştir.

Ahd-i Atîk'te yer alan ve Eyyûb'un başına gelen musibetlere önceleri büyük bir sabır ve tevekkülle katlanıp Rabbine hamdederken, daha sonra isyan ettiğine dair ifadeler İslâm'ın "nübüvvet" anlayışına aykırıdır. Zira İslâm inancına göre, peygamberlerde bulunan temel özelliklerden birisi de ismet vasfıdır ki, büyük-küçük bütün günahlardan, küfür ve şüpheden, yalandan uzak olmaları demektir. Esasen Kur'ân-ı Kerim'de Eyyûb'un sadece içinde

⁴⁶ Mutezile'nin bu kıssa ile ilgili diğer tenkîtleri ve Razî'nin cevabı için bkz. Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXII, 180-181.

⁴⁷ Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI, 185-186.

bulunduğu durumu, dua şeklinde Rabbine arzettiği belirtilmiş olup isyan ettiğine ve günahkâr olduğuna dair herhangi bir bilgi mevcut değildir. Aksine Allah'ın onu sabreden bir kimse olarak bulduğu, onun çok iyi bir kul olduğu ve daima Allah'a yöneldiği şeklindeki açıklamalar Kur'ân'ın, Ahd-i Atîk ve bu rivayetlerde zikredilen hususları doğrulamadığını göstermektedir. Ayrıca Eyyûb'un hastalığının, insanları kendisinden nefret ettirecek kadar ağır ve tiksindirici olduğu yolundaki Yahudi menşeli bilgileri, bir peygamberin saygınlığı ve prestijiyile bağdaştırmak mümkün değildir. Kur'ân ve sahîh hadislerde bu tür bilgiler bulunmamaktadır. Diğer İslâmî kaynaklarda geçen bu yöndeki malumat ise tamamen İsrâîlî kaynaklardan intikal etmiştir.⁴⁸

Ayrıca Razî'nin vermiş olduğu nakillerde hemen göze çarpan birçok tutarsızlık bulunmaktadır. Örneğin Eyyûb'un içinde kaldığı belânın süresi, Dahhâk ve Mukatil'e göre yedi yıl, Vehb'e göre üç yıl, Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadise göre on sekiz yıl, aynı hadisin bir başka varyantında ise on beş yıldır.

2- Ad Kavmi İle İlgili Rivayet

Razî'nin naklettiğine göre, Âd'ın biri Şeddâd, diğeri Şedîd adında iki oğlu vardır. Bunlar önlerine geleni yenerek büyük bir hakimiyet kurarlar. Bir müddet sonra Şedîd ölür ve saltanat tamamen Şeddâd'a kalır. Şeddâd, bütün dünyaya hükmeder, krallar ona boyun eğer. Bir ara ona Cennet'ten bahsedilir. O da 'Ben de onun benzerini inşa edeceğim der' ve Adn bölgesinde İrem şehrini kurar. Şehrin yapımı 300 yıl sürer. O sırada Şeddâd 900 yaşındadır. İrem, surları altın ve gümüşten; sütunları zeberced taşı ve yakuttan olan görkemli bir şehir olur. İçerisinde her çeşit ağaç vardır ve ayrıca bolca nehir de bulunmaktadır. Şehrin inşaatı bittiğinde Şeddâd halkını yanına alarak İrem'e yerleşmek üzere yola

⁴⁸ Cerrahoğlu, İsmail, "Eyyûb", *İ.A. TDV*, İstanbul 1995, X II, 17.

koyulur. Şehre bir günlük mesafedeyken Allah gökten sayha gönderir ve Şeddâd halkıyla birlikte helak olup gider.”⁴⁹ Razî bu rivayeti naklettikten sonra, anlatılanları doğrular mahiyette şöyle bir rivayete de yer vermektedir:

“Abdullah İbn Ebî Kılâbe, develerini kaybetmiş ve onları aramaya koyulmuş. Develeri ararken Şeddâd’ın bahçesiyle karşılaşmış ve oradan yüklenebildiği şeyleri alıp gelmiş. Olaydan haberdar olan Muaviye, bu zatı yanına çağırılmış ve olayı kendisine anlatmasını istemiş. Bu arada Ka’b (el-Ahbâr)’ı da huzuruna istemiş ve ona bu konuyla ilgili ne bildiğini sormuş. Ka’b: “Orası İrem şehridir”, demiş ve “senin döneminde müslümanlardan kısa boylu, kumral, kaşlarında ve boynunda birer ben bulunan biri develerini ararken o şehri bulacak” ifadelerini ilave etmiş. Tam bu sırada etrafına bakınmış, Ebû Kılâbe’yi görünce: ‘İşte! Allah’a yemin ederim ki, o adam budur,’ demiş.”⁵⁰

Razî, bu rivayeti tenkît etmemiş, Fecr sûresi 8. ayetin tefsiri babında şöyle bir izahın yapılabileceğinden bahsetmiştir: “...Çok kuvvetli olmaları, cüsselerinin ve şehirlerinin büyüklüğü hususunda Âd kavmi gibi bir kavim yaratılmamıştır. Zira onlardan bir adamın boyu, dört yüz zira’ idi. Kocaman taşlar yükleniyorlar, bu taşları diğer bir topluluk üzerine atıyorlar ve böylece o topluluğu helak edebiliyorlardı.”⁵¹

Kur’ân ve sahih hadislerde söz konusu rivayette bahsedilen ayrıntıya ilişkin herhangi bir bilgiye rastlamış değiliz. Müfessirlerin bir kısmı tarafından bu şehirle ilgili ve günümüzde bu şehrin varlığından bahseden haberler kanaatimizce uydurmadır. Muâviye zamanında Ebû Kılâbe’nin bu şehri gördüğü, oradan bazı şeyler getirdiği gibi ifadelerin bir bölümü İsrâiliyyât’a

⁴⁹ Razî, *et-Tefsîru l-Kebîr*, XXXI, 152.

⁵⁰ Razî, *et-Tefsîru l-Kebîr*, XXXI, 152.

⁵¹ Razî, *et-Tefsîru l-Kebîr*, XXXI, 152.

dayanan, bir bölümü de yalan-yanlış olan haberlerdir.⁵² Şimdiye kadar surları altın ve gümüşten inşa edilen bir şehre rastlanmamış değildir. İbn Kesir de İrem şehrinin surlarının altın veya gümüş olduğuna, müfessirlerin bu şehrin ihtişamı hakkında naklettiklerinin doğruluğuna dair herhangi bir delilin bulunmadığını söylemiştir.⁵³

Konuyla ilgili rivayetleri detaylı bir şekilde ele alan ve bu rivayetlerin tahlilini yapan Abdullah Aydemir ise şunları kaydetmektedir:

“... Abdullah (Ebû Kılâbe)’a isnat edilen ve Vehb İbn Münebbih’ten nakledilen bu rivayeti, müfessirlerin bir çoğu reddetmiş ve bunun katıksız bir İsrâiliyyât örneği olduğunda görüş birliğine varmışlardır. Yine İslam tarihçileri bunun, masal niteliğinde bir haber olduğunda hemen hemen ittifak halindedirler.”⁵⁴

3- Asr Sûresi'nin Önemi İle İlgili Rivayet

Asr Sûresi'nin önemini vurgular nitelikte birçok görüş nakleden Razî, bunlardan birisinde şöyle demektedir: Rivayet edildiğine göre, bir kadın Medine sokaklarında: “Bana Hz. Peygamber’i gösterin” diyerek çılgınlıklar atmaktadır. Rasûlullah bu kadını görünce: “Ne oldu? Niçin bağırıp çağırıyorsun? diye sorar.” Kadın şöyle cevap verir: “Kocam bir yere gitmişti; ben de zina ettim. Zinadan bir çocuğum oldu. O çocuğu sirke küpüne attım. O da boğuldu. Sonra o küpteki sirkeyi sattık. Bütün bu olanlardan sonra benim için bir tevbe yolu var mı? Hz. Peygamber şöyle buyurur: “Zina etmeden dolayı recm edileceksin.

⁵² Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*..., Dâru'l-Ma'rife, Beyrut trs. , V, 435.

⁵³ Şimşek, M. Sait, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, (Yöneliş Yayınları İstanbul 1998, s. 142. Krş. İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Müessesetü'r-Reyyân, 1996, IV, 655.

⁵⁴ Aydemir, A.g.e., s. 216 -221.

Çocuğu öldürmenin cezası ise Cehennemdir. Sirkeyi satmana gelince, büyük bir günah işlemişsin. Ama ben de sandım ki ikinci namazını kılmamışsın.”⁵⁵

İkinci namazının önemi vurgulanırken, zinâ etme, adam öldürme gibi büyük günahları işlemenin, sanki onu bir defa terk etmekten daha önemsiz ve hafifmiş gibi gösterilmesine yönelik böyle bir rivayetin, Razî tarafından zikredilmesinin bizce kabul edilir bir tarafı yoktur. İslâm’da namazın yeri ve önemi bellidir. Ancak bir vakit namazı geçirmenin sorumluluğunun Allah katında büyüklüğünü ifade edebilmek için, Hz. Peygamber’in böyle bir sözü sarf etmesi asla düşünülemez. Hz. Peygamber’e atfedilen ancak, onun peygamberliği ile bağdaşmayan hususlar içeren bu tür rivayetleri –her ne maksatla olursa olsun- Razî’nin eserine alması kanaatimizce yanlıştır. Nitekim el-Âlûsî, Razî’nin bu rivayeti tefsirine nasıl aldığına hayret etmekte ve onu ağır bir dille şöyle suçlamaktadır: “Bu rivayeti İmam Fahreddîn er-Razî zikretmiştir. Yemin ederim ki, Fahreddîn er-Razî, hadis alimlerince güvenilmeyen, aslı astarı olmayan birtakım hadisleri nakletmiş bir müfessirdir. Sakın ona uyma ve bu hadisin doğru olduğuna da inanma.”⁵⁶

Herhangi bir ibadeti terk etmekten sakındırmak amacıyla, bu şekilde mübalağalı ifadelere başvurarak İslâm’ın temel ilkelerini göz ardı etmek, hadis uyduranlar ve İsrâiliyyât nakilcilerinin yöntemlerinden biridir. Halbuki dinin ister lehine, isterse aleyhine olan herhangi bir şeyi Hz. Peygamber’e izafe etmek, ona iftira etmekle aynı anlama gelir.

Sonuç itibariyle itikadi ve amelî konularda büyük oranda İsrâilî rivayetlerden kaçınmış, hakkında Kur’ân’da bilgi verilmeyen konularda, sağlam deliller olmadıkça ayrıntıya girmenin doğru olmadığını, böyle durumlarda

⁵⁵ Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII, 81-82.

⁵⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'âni*..., (tahkik: Muhammed Huseyn el-Arab), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, VI, 409-410.

ayetin esas maksadın gözetilmesi gerektiğini savunmuş olan Razî, bu yönüyle diğer müfessirlerden bariz bir şekilde ayrılmaktadır. Bununla birlikte tefsirinin İsrâiliyyât kaynaklı haberlerden tamamen uzak olduğu da söylenemez. Aslında Tefsir’de yer verilen bu tür haberler, çoğunlukla reddedilmek amacıyla zikredilmiştir.. Nitekim Hz. Havvâ’nın Hz. Adem’in kaburgasından yaratıldığı, Hârut-Mârut’la ilgili haberler, Garânik rivayeti ve Süleyman peygamberle ilgili birçok rivayet Razî tarafından kesin bir dille reddedilmiştir.

Öte yandan Razî’nin, Hz. Eyyûb’un başına gelenler, Âd kavmi, Asr sûresinin önemi gibi bazı konularda İsrâiliyyât içeren rivayetleri reddetmemiş olması, onun herhangi bir konudaki bütün rivayetleri naklederek, sonucu okuyucuya bırakma düşüncesinden kaynaklanmış olabilir. Zaten kendisi de tefsirinde bunun ip uçlarını vermekte, “hakkında sağlam deliller bulunmadıkça, bazı rivayetleri sadece aktarmakla yetinilmeli” demektedir. Bu açıdan bakıldığında Razî’deki problemleri rivayetler, o rivayetlerin daha önceki tefsirlerde yer almasıyla yakından alakalıdır. Razî, önceki tefsirlerden naklettiği haberlerin büyük çoğunluğunu tenkîde tabi tutarak reddetmiş; bir kısmını da olduğu gibi nakletmekle yetinmiştir.

Razi Tefsirinde İsrâiliyyât

KUR'AN'DA HİKMET KAVRAMI

Öğr. Gör. Mehmet Çalışkan

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

A-Giriş

Kur'an'ı anlama gayretlerini onun nüzul başlangıcına kadar götürebiliriz. Kur'an'ın tebliğcisi Hz. Muhammed Hira'da risalet görevini alıp, Alak Suresinin ilk beş ayeti kendisine nazil olunca¹ büyük bir heyecan duymuş ve evine dönerek üzerinin örtülmesini istemişti. Hz. Peygamber, Hira'da olup bitenleri Hz. Haticeye anlatmış ve bir bakıma böylece tebliği başlatmıştı. Hz.Hatice, ilk gelen ayetlere ve çok iyi tanıdığı hayat arkadaşının geçmişine bakarak Hz. Muhammed'e ilk inanan kişi oldu.² İlk vahyi takip eden fetret devresinden sonra her akli selimi heyecanlandırarak, benimseyenlerine yeni bir hayat yeni bir canlılık verecek olan ilahi vahiy³ tekrar başlayacak ve risalet müddetince devam edecektir.

Kur'an'ın anlaşılması yönünde çeşitli çalışma ve gayretler her devrin kendi ortamı içerisinde zamanımıza kadar devam etmiş, bundan sonra da devam edeceğinde şüphe yoktur. Onun açıklanmasını ve yorumlanmasını gerektiren

¹ Bedruddin Muhammed ez-Zerkeşi, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, Thk.Muhammed Ebu'Fadl İbrahim, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1972, I, s. 206.

² Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, Trc. M. Mutlu, İrfan Yayınları, İstanbul 1972, s. 65-66.

³ Bkz. Enfâl, 8/24.

anlama çabaları gerek müslüman, gerek müslüman olmayan ilim adamlarının hayatlarında önemli bir yeri işgal etmiştir.

Bu çalışmanın konusu, Kur'an'da geçen "hikmet" kavramının semantik açıdan incelenerek Kur'an'a göre bu kavramın nasıl yorumlanabileceği meselesidir. Çünkü hikmet kavramı, Kur'an'ın işlediği temel konulardan birisidir. Söz konusu kavramın Kur'an'da 20 yerde geçtiği⁴ düşünülecek olursa tefsir çalışmalarında bu konunun bütüncül bir tarzda ele alınmasının gerekli olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Çalışmamızın cevabını elde etmek istediği temel sorular şunlardır:

a-Hikmet nedir?

b-Hikmet kavramı farklı ayetler içerisinde bağlama göre farklı anlamlar taşımakta mıdır?

c-Hikmet kavramı, kendisine yüklenen anlamlarda zaman içerisinde değişimler olmuş mudur?

d-Hikmet kavramına yüklenen farklı manalar, hem ilgili ayetlerin hem de bütün olarak Kur'an'ın anlaşılmasında, açıklanmasında ve yorumlanmasında farklı izah tarzlarına zemin hazırlamakta mıdır? Eğer böyleyse bu kavram, semantik bir kayganlık, hatta belirsizlik mi taşımaktadır? Yoksa aslında ne olduğu belli olan ve zaman içerisinde hiçbir anlam kayması bulunmayan bir çerçeve içerisinde mi yer almaktadır?

Aslında bu sorular, bu kavrama farklı bilimsel disiplinlerin kendi bakış açılarıyla yaklaşımları nedeniyle tefsir çalışmasına özgü bir formata çekmek içindir. Çünkü bu çalışma, tefsir ilminin kendine has yaklaşım ve metotlarıyla şekilleneceği için biz dikkatimizi bu yöne kanalize etmek istiyoruz. Bunu

⁴ Muhammed Fuad Abdulbaki, *el-Mu'cemu'l-Müfehres*, Çağrı Yay. İstanbul, s. 214.

yaparken de asıl olarak “Kur’an’ın Kur’an’la” tefsirinden hareket ederken, Hz. Peygamber’in Kur’an açıklamaları içerisinde bu kavramı nasıl izah ettiği meselesini söz konusu edeceğiz. Ayrıca sahabenin bu kavrama yüklediği anlamlar da çalışmamızın hedefine ulaşmasında önemli bir yere sahiptir. Öyleyse biz bu kavramı incelerken Kur’an’ın Kur’an’la, Hz. Peygamberle ve sahabe ile tefsir edildiği varsayımı ile hareket ettiğimizi söyleyebiliriz. Konulu tefsir çalışmaları kapsamında biçimlenen bu çalışmamız, önce lügat tahlili, daha sonra da hikmet kavramının ıstilahi tanımlarının açıklanması ve yorumlanması şeklinde devam ettirilecektir. Ayetlerin doğru anlaşılmasında öncelikli yolun Kur’an bütünlüğü gözetilerek, birbirini açıklayan ayetlerden hareket etmek suretiyle gerçekleştirilen açıklamalardır. Bu yöntemle yapılan çalışmalara “konulu tefsir” dendiği bilinmektedir.⁵ Zamanımızda bir hayli ilgi gören bu metodun ilk örneğini Hz. Peygamber vermiştir.⁶

B-Hikmet Kavramına Yaklaşımlar

I-Hikmetin Sözlük Anlamları

H-k-m maddesi fiil, mastar ve isim olarak Kur’an’da 210 yerde⁷ geçmektedir. Hikmet, hâkim, hakim, hüküm, hükümet, muhkem, hakem aynı maddenin türevleridirler.

Hikmet kelimesi; mastar ve isim olarak kabul edilir. Lügat itibarıyla, hüküm, hüküm vermek, sağlaştırmak, engellemek, alıkoymak, gem vurmak, adalet, ilim, hilm, nübüvvet, Kur’an, İncil ve fesadı önlemek gibi anlamları

⁵ Bkz. Mustafa Müslim, *Kur’an çalışmalarında Yöntem*, Trc. Salih Özer, Fecr Yay. Ankara 1993, s. 26-27; M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsi Problemleri*, Esra Yay. Konya trs. S. 107; Emin el-Huli, *Kur’an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, Trc. Mevlüt Güngör, Kur’an Kitaplığı Yay., İst. 1995, s. 76-90; Davut Ayduz, *Tefsir Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, Işık Yay., İst. 2000, s. 79-80; Ömer Dumlu, *İbn Teymiye ve Konulu Tefsir*, Anadolu Yay., İzmir 1999, s. 55.

⁶ Hz. Peygamber, 6/82. Ayetteki “zulüm” lafzını, Lokman Suresi 13. Ayeti ile irtibatlandırmış ve “şirk” olarak açıklamıştır.. Bkz. Buhari, Tefsir, 6/20; Müslim, İman, I/ 80.

⁷ Abdülbaki, *Mucem*, s. 212-215.

içerir.⁸ Ayrıca hikmet, öğüt, derin anlayış, nübüvvet, Kur'an ve Kur'an tefsiri olarak da kabul edilmiştir.⁹ Biraz daha geniş olarak, hikmet lügat itibariyle şu anlamlara da kullanılmıştır: İlim, duyular üstü idrak, gerçekçilik, ilham, iç olgunluğu, doğruyu hızlı şekilde yakalamak ve sunmak, derin düşünce, din, din inceliklerini kavrama, Allah'ın ahlakıyla bezenme, güzeli çirkinini tercih yeteneği, eşyayı olması gereken yere koymak, icat etmek, aklı gereğince kullanmak, varlığın sırlarını yakalamak, söz ve fiilde isabet etmek.¹⁰

Yorumlayıcı bir usupla şu anlamlar da verilmiştir: “Yumuşaklık, cehaletin karşıtı olan unsurlar, fesadı önleyen unsurlar, gerçeğe uygun söz, eşyayı yerli yerine oturtmak, işin doğrusu, en iyi olanı en iyi bilgi ile kavramak”¹¹

Hikmetin lügat anlamları her ne kadar farklı şekillerde ifade ediliyorsa da her farklı anlamın diğeri ile doğrudan veya dolaylı olarak ilgisinin olduğunu görmek mümkündür. Öncelikle hikmetin, engel olmak, sakındırmak gem vurmak gibi anlamlarını o kavramın kötülöklere ve zararlara engel olmak, iyilik ve doğrulara yöneltmek olan karakteriyle bağdaştırmak gerekir..

II-Hikmetin Terim Anlamları

Hikmetin özünde hak sahibine hakkını vermek söz konusu olduğu gibi, aynı kökten gelen diğeri türevlerinde benzer anlamlar bulunmaktadır. Hikmetli anlamına gelen “hakim” lafzı insan için kullanıldığı gibi Allah için de kullanılmıştır. Nitekim Kur'an'da Allah'ın sıfatı olarak geçen hakim kelimesi¹² işini en güzel şekilde eksiksiz yapan ve işinde herhangi bir çelişki olmayan

⁸ Rağib el-İsfahani, *el-Müfredat*, Thk.Muhammed Seyyid Kilani, Daru'l-Marife, Beyrut Trs. S. 126; İbn Manzur, *Lisanu'l_Arab*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1990, XII, 140; İlhan Kutlu, “Hikmet” TDV, *İslam Ansiklopedisi*, XVII, 503; Muhammed b. Yakub el-Firuzabadi, *el-Kamusu'l-Muhit*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1987, s. 1415.

⁹ Hüseyin b. Muhammed ed-Dameğani, *İslahu'l-Vucuh ve'n-Nazair fi'l-Kur'an'il-Kerim*, Thk. Abdulaziz Seyyid el Ehl, Daru'l-İlm, Beyrut 1970, s. 141-142.

¹⁰ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, Yeni Boyutlar, Yay. İst. 1997, s. 184

¹¹ Bilal Tan, *Kur'an'da Hikmet Kavramı*, Pınar Yay. İst. 2000, s. 30.

¹² Örnek olarak bkz. Bakara, 2/ 32; Nisa, 4/ 26; En'am, 6/83; Enfâl, 8/71.

anlamına gelmektedir.¹³ Turan Koç bu kavrama şöyle yaklaşmıştır: “Allah’a hikmet sahibi denmesi O’nun kendine özgü bir yetkinliğe işaret eder”¹⁴

Kur’an’ın isimleri arasında hakim isminin¹⁵ geçmiş olmasını, ona nasıl yaklaşılacağını ve ondan istifade etmenin insanlık için ne kadar önemli olduğunun bilinmesi açısından değerlendirmek mümkündür. Hakim kelimesini ister Kur’an’ın ismi ister sıfatı olarak ele alalım, bu kavramın, kendisinde her şeyin yerli yerinde ifade edildiği ve hiçbir çelişkinin olmadığı bir kitabı ifade ettiğini anlarız.¹⁶

Hikmetin bir çok tanımları yapılmıştır. Bu tanımlardan bazısını buraya alacağız:

Rağıb el İsfahani’ye göre hikmet: “İlim ve akılla gerçeğin bulunmasıdır. Allah açısından hikmet, eşyanın en iyi şekilde bilinmesi ve kusursuz yaratılmasıdır. İnsan açısından ise, eşyanın hakikatini bilip onun iyi işlere vasıta yapılmasıdır.”¹⁷

“Hikmet, nazari ilimleri kazanarak, yapabildiği kadar iyi ameller işlemeyi alışkanlık haline getiren insan ruhunun kemalidir.”¹⁸

“Hikmet, varlık ve olayların sebeplerini, hakikatlerini insan gücü nisbetinde oldukları gibi aramak demektir.”¹⁹

Hikmet, insanın adaletle hükmetmesi, eşyanın hakikatini anlaması ve

¹³ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, XII, 140.

¹⁴ Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yay. Kayseri 1995, s. 71.

¹⁵ Bkz. Yasin, 36/2.

¹⁶ M. Ali Sabuni, *Saffetü't-Tefasir*, Daru'l-Kur'an'ı'l-Kerim, Beyrut 1980, II,7; Mahmut Çanga, *Kur'an-ı Kerim Lüğati*, Timaş Yay. İst. 1999, s. 152.

¹⁷ Rağıb el-İsfahani, *el-Müfredat*, s. 127.

¹⁸ *İslam Ansiklopedisi*, MEB. İst. 1977, V, 481.

¹⁹ *A.g. Ansl.*, aynı yer.

gereğine göre amel işlemedir.²⁰

Süleyman Uludağ, hikmeti şöyle tanımlamaktadır: “İnsanları, iyi ve güzel olana yöneltmek maksadıyla kötü ve çirkin olan şeylerden alıkoymak manasına gelen hikmet, sırf bir bilgi, mücerred ve nazari bir ilim değildir. Varlıklar arasında alaka ve irtibatı, olaylar arasındaki sebep-sonuç münasebetini anlamak maksadıyla, harcanan çabalar sonunda elde edilmiş ameli, tatbiki ve tecrubi bir bilgidir. Şuurlu bir anlayış ve derin bir kavrayıştır. Aslına bakılarak hikmete bilgi, neticesine bakılarak amel denildiği de vardır. Lakin hiçbir zaman amelsiz ilme ilimsiz amele ve söze hikmet denilmez.”²¹

Bilal Tan'ın ıstılahi anlamda hikmete bakışı şöyledir: “En genel çerçevesiyle hikmet, menfaat, iyilik ve ihkam manası yönüyle her iyi ve güzel ilim ve salih amelin ismidir. Düşünsel tutarlılığı esas ve ilk adım kabul etmekle birlikte, bireysel ve toplumsal yaşam biçimine kurallar koymaya çalışır. Yani ilmin bilginin öncülük ettiği bireysel ve toplumsal davranış kalıplarına, şekil ve anlam verir. Çağa ve şartlara göre ortaya çıkan sahih yaşam biçiminin özünü teşkil eder.”²²

Bu konuda tanımları daha da çoğaltmamız mümkündür. Ancak, hikmetin doğru olduğu tahakkuk eden her türlü söz ve davranışı kapsıyor olması, terim olarak tanımların da aynı cihete yönelik anlamlar taşıdığı gerçeğini değiştirmeyecektir. Hikmetin gerek lügat anlamlarında gerekse terim tanımlarında ortak yönün insan için iyi ve faydalı olanın elde edilmesi, zararlı ve faydasız olan şeylerin uzaklaştırılmasında düğümlenmektedir. Tanımlar, her yararlı düşünce, tutum ve davranışın, iyi niyet ve eylemin hikmet kavramı içerisinde değerlendirildiğini göstermektedir. Bu husus, bilgi, eylem, gaye,

²⁰ Bkz. Emrullah Yüksel, İlahi Fiillerde Hikmet, A.Ü. İ.F. Dergisi, sayı: 8, Erzururum 1988, s. 71.

²¹ Süleyman Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, TDV. Yay. Ankara 1997, s. 8.

²² Bilal Tan, a.g.e., s. 26.

fayda ve sebep unsurlarının hikmeti oluşturan esaslar olduğunu ortaya çıkarmaktadır.²³ Genel olarak söz ve eylemde isabet, teorik ile pratiğin örtüşmesi hikmetin gereğini oluşturmaktadır. Hikmetin hayırlı amel olarak nitelenmesi ve ahlakla irtibatlandırılması, kalbin de bu eyleme iştirakini gerekli kılmıştır.

Hikmetin hedefinde, bireysel ve toplumsal olarak insanların yaratılış gayelerine uygun hareket etmeleri, insanın kendisini ve eşyanın hakikatini tanımak suretiyle ahlaki güzelliğe ulaşmak bulunmaktadır. İşte bu bağlamda Kur'an'ın hikmet kavramını ve dolayısıyla Kur'an'ın bütünü ile ilgili açıklama ve yorumları incelerken bu bilgileri hayatın tüm aşamalarıyla ilgisini düşünüp ele almak, hayata bakış ufukumuzu farklılaştıracağı inancını taşıyoruz.

III-Müfessirlerin Hikmet Kavramına Yüklelediği Anlamlar

Kur'an, kendi ifadesiyle bizzat hikmetli olan ilahi kelimedir. Allah Teala "Hiç şüphesiz o, bizim katımızda olan ana kitaptadır., çok yücedir, hüküm ve hikmet doludur."²⁴ Derken, diğer bir ayette de: "Bunlar hikmetli kitabın ayetleridir."²⁵ Buyurarak Kur'an'ın hikmet sahibi bir kitap olduğuna ve ancak onun sayesinde yaratılış gayesi çizgisinde durabileceklerine işaret etmiştir. Çünkü Kur'an, hikmet gereği insanlara dünya ve ahiret güzelliklerini sunmaktadır. O, iman, ibadet, muamelat ve ahlaki esasların ilk ve esas kaynağıdır.

Hikmetle ilgili ayetlerin açıklanmasında , müfessirlerin çoğu, sadece lügat ve terim anlamlarını ifade ederek kısa açıklamalarla yetinmişlerdir. Burada bazı müfessirlerin bu konudaki açıklamalarını ve hikmet kavramına yaklaşımlarını ele alacağız.

²³ Bkz. S. Uludağ, a.g.e., s. 12-13.

²⁴ Zuhuruf, 43/ 4.

²⁵ Lokman, 31/ 2.

1-Ali b. Ebi Talha (ö.143/760), “Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çok hayır verilmiş demektir. Bunu ancak akıl sahipleri anlar.”²⁶ Ayetinin tefsirinde Ali b. Ebi Talha, İbn Abbas (68/688)’ın şöyle dediğini rivayet eder: “Hikmet, Kur’an’ın nasihini, mensuhunu, muhkemini, müteşabihini helalini ve haramını öncesini ve sonrasını ve mesellerini bilmektir.”²⁷ Bu konuda Ali b. Ebi Talha görüş belirtmemiştir.

2-Mukatil b. Süleyman (150/767), ilk tefsir yazarlar arasında bulunmaktadır. Konulu tefsir olarak da nitelendirilebilecek olan “el-Vucuh ve’n-Nazair” adlı eserinde hikmet kavramını anlam itibariyle beş yönde inceler:

a-Mukatil, Hikmeti, Kur’an’daki emir ve yasaklar açısından öğütler anlamına geldiğini kabul eder ve şu ayeti delil gösterir: “...Allah’ın sizin üzerinizdeki nimetini, kendisiyle size öğüt vererek size indirdiği kitabı ve hikmeti hatırlayın. Allah’tan korkun. Bilin ki Allah her şeyi bilir.”²⁸ Ayrıca şu ayeti de bu konuda delil kabul etmiştir: “...Allah sana kitabı ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğini öğretmiştir. Allah’ın lutfu sana gerçekten büyük olmuştur.”²⁹

b-Mukatil’e göre hikmet Kur’an’da hüküm ve ilim anlamlarına da gelmektedir. Bu hususta da şu ayeti delil olarak vermiştir: “Andolsun biz Lokman’a Allah’a şükret diye hikmet verdik.”³⁰

c-Müfessir, hikmetin nübüvvet anlamında kullanılmış olduğu görüşünü de benimsemektedir. Bu görüşüne destek kabul ettiği ayetler şunlardır: “İbrahim soyuna kitabı ve hikmeti verdik ve onlara büyük bir hükümlerlik bahsettik”³¹

²⁶ Bakara, 2/269.

²⁷ *Sahifetü Ali b. Ebi Talha*, Thk., Raşid Abdi’l-Mün’im, Daru’l-Fikr, Beyrut 1991, s. 119.

²⁸ Bakara, 2/231.

²⁹ Al-i İmran, 3/113.

³⁰ Lokman, 31/12 ve ayrıca bkz. En’am, 6/89; Enbiya, 21/ 79.

³¹ Nisa, 4/54.

“Onun hükümranlığını kuvvetlendirmiş, ona hikmet ve açık güzel konuşma vermiştir.”³²

d-Kur’an tefsiri anlamına kullanılmıştır. “Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çok hayır verilmiş demektir. Bunu ancak akıl sahipleri anlar”³³

e-Kur’an manasında kullanıldığını kabul eder. “Sen Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et.”³⁴

Mukatil’in hikmete yüklediği söz konusu anlamlar, bu kavrama Kur’an tefsiri bağlamında daha geniş bir yelpazeden bakmamız gerektiğinin açık göstergesidir. Nitekim Mukatil, hikmeti önce Kur’an’ın öğütleri olarak ele almış, sonra Lokman’a verilen ilim olarak değerlendirmiş ve Lokman’ın Allah’a şükürünü ve iyilik öğütlerini hikmetle irtibatlandırmıştır. Hz. İbrahim ve soyuna verilen hikmeti nübüvvet olarak yorumlamıştır. Mukatil, Kur’an’ı doğru anlayıp ve doğru anlatmayı bu kavram içerisinde görerek, hikmetin Kur’an olduğu görüşünü benimsemiştir. Hikmetin aynı zamanda bilgi olmasının özünde Hz. Muhammed’e vahyedilen Kur’an’ın, akla, mantığa, bilime uygun mutlak doğruları içermesi yatmaktadır. İşte Kur’an tefsiri, bu doğruları elde etme peşinde olduğundan hikmetle ilgilendirilmektedir.

3-Taberi (310/ 922), en geniş anlamda ilk rivayet tefsiri örneğini veren müfessirdir. Taberi’ye göre hikmet “sünnet”in kendisidir. Ayrıca Taberi, hikmete yine sünnetle irtibatlandığı şu anlamları da yükler: Dini bilmek, derin bir anlayışa sahip olmak, nübüvvet, sözde ve davranışta doğru olmak ve akli iyi kullanmaktır. Ancak bunların gerçekleşebilmesi için Hz. Peygamber’in

³² Sad, 38/20; Ayrıca bkz. Bakara, 2/ 251.

³³ Bakara, 2/ 269.

³⁴ Nahl, 16/125.

açıklamalarına ihtiyaç bulunmaktadır.³⁵

Taberi bu görüşüyle hikmetin sünnet olduğu hususunu bir kere daha vurgulamış olmaktadır. Bu bağlamda Kur'an'ın doğru anlaşılabilmesi için Hz. Peygamber'in risalet görevi içerisinde İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an'ın açıklanması hikmet olarak telakki edilmiştir. Taberinin hikmeti sünnet olarak görmesini yine Hz. Peygamber'in örnekliliği açısından baktığımızda bu görüşü yerinde bulmamak mümkün değildir. Ayrıca İslam'ın temel prensipleri olan doğruluk, faydalılık, hak sahibine hakkını vermek, akli ve vahyi (nakli) dengede götürmek meseleleri açısından da sünnetin farklı bir şey söylemediğini de hesaba katarsak, Taberinin hikmeti sünnet olarak değerlendirmesini bir tahsis değil, aksine bu kavramın hayatın bütününe teşmil edildiğini görürüz.

4-Fahreddin Razi (606/1209), dirayet tefsiri örneğinin en önde gelen müfessirlerdendir. Razi, zamanının ilimlerini tefsirine almak suretiyle, devrinin fikri anlamda tam olarak yansıtılmasını. en iyi gerçekleştiren müfessirlerden birisidir. Razi, hikmetin “sünnet” olduğu görüşünü benimseyenlerdendir. Razi, İmam Şafii'nin beğendiği birinden işittiğini söylediği³⁶ hikmetin “sünnet” olduğuna dair beyanını³⁷ kendine delil almak suretiyle o görüşü müdafaa eder ve aynı zamanda Taberinin hikmeti sünnet olarak değerlendirmesine katılır. Buna örnek olarak, “Ey Rabbımız, onlara kendi içlerinden senin ayetlerini okuyacak, onlara kitap ve hikmeti öğretecek, onları temizleyecek bir elçi gönder.”³⁸ Ayetinin tefsirinde şu görüşlere yer vermektedir: “Bu ayette önce Kur'an'ın tilaveti sonra öğretilmesi zikredildi ve sonunda hikmet onlara

³⁵ Ebu Cafer Muhammed et-Taberi, *Camii'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, Thr. Sıdkı Cemil el-Attar, Daru'l-Fikr, Beyrut 1995, II, 574.

³⁶ Muhammed Yılmaz, *Hadis Açısından Fahreddin er-Razinin Tefsir'i Kebir'i Üzerine Bir İnceleme*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İzmir, 2000, s. 92.

³⁷ Muhammed b. İdris eş-Şafii, *er-Risale*, Thk. Muhammed Seyyid Kilani, Kültür Yay. İst. 1985, s. 22.

³⁸ Bakara, 2/ 129.

atfedildi. Bu atıftan dolayı, hikmetin kitabın dışından olması gerekir, o da sünnettir.”³⁹

Ayrıca Bakara Suresi, 269. Ayetle ilgili açıklamada ise, hikmeti nazari ve ameli olarak ikiye ayırır ve bunun sonucu olarak da insanın kemalini hikmette görür. Razi’ye göre hikmetin teorik yönü, hakkın gerçek şekliyle tatbik edilmesinin bilinmesidir. Bu da ilim ve anlayışla ilgili bir husustur. İnsanı kemale götüren hikmetin ikinci kısmı ise, doğru olarak bilinenin hayata geçirilmesidir. Razi bu görüşleriyle insanların hakim sıfatını elde edebilmeleri için kalb, söz ve işin doğrulukta birleşmesi gereğini vurgularken⁴⁰ hikmeti aynı zamanda Allah’ın ahlakı ile ahlaklanmak olarak açıklamaktadır.⁴¹

Razi, hikmete anlam verirken her fırsatta ilim-amel uygunluğunu dile getirir. Lokman Suresi 12. ayetini açıklarken, “Her kime ilim-amel uygunluğu verilmişse ona hikmet verilmiştir” demek suretiyle bu konuyla ilişkilendirir. Bu bağlamda hikmeti, Allah’ın ilmine uygun olarak yapılan pratikler şeklinde nitelemektedir. İlimle amelin ilgisini, verdiği şu misalde açıkça belirtmektedir: “Bir kimse bir şeyi öğrenir, fakat onun faydalı ve faydasız yönlerini bilmezse, bu kimseye hakim denmez. Nitekim bir kimse kendisini yüksekte atıp düştüğü yerde bir hazine çıksa, ölmekten kurtulup bir menfaate kavuşmuş olmasına rağmen, bu işi bilerek yapmadığı için ona hakim denmez,”⁴² demektedir.

Razi, Lokman Suresi 12. ayetin tefsirinde şu görüşlere de yer vermektedir: “Bir insan, biri diğerinden daha önemli olan iki şeyi bilir de daha önemli olanı yaparsa, fiili ilmine uygun olduğundan bu hikmettir. Ama bunun aksi olduğunda, bildiğine göre hareket etmemiş olur ki, bu kesinlikle hikmet

³⁹ Fahreddin er-Razi, *Mefatihü'l-Ğayb*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, IV/ 61.

⁴⁰ Raz. a. g. e., IV, 61.

⁴¹ Razi, a. g. e., VII/67.

⁴² Raz, a. g. e., XXV/ 127.

sayılmaz.”⁴³

Razi, hikmet yorumunda işin sahibine faydasının yanında, o işin bilerek yapılıp yapılmadığı ile ilgilenmektedir. Razi, hikmette kalp, lisan ve tatbikat birliğini aramaktadır. Ona göre gaflet içerisinde yapılan iş, sahibine faydalı olsa bile onu hikmetli hale getirmediği için, takdir edilmesine sebep olmayacaktır. O halde insana yakışan, yaptığı faydalı işin şuuruna vararak yapması ve böylece o işin hayatında, ruhunda iz bırakması ve bununla da hakim sıfatını kazanabilmesidir.

5-Bağavi (516/1122), rivayet tefsiri temsilcilerindedir. Rivayet tefsir metodunun tabii sonucu olarak da ayetlerin tefsirinde ve açıklama ihtiyacı duyduğu konularda rivayetlere öncelik vermiş, kendi görüşünü bu rivayetlerin gölgesinde bırakmıştır. Bağavi'nin hikmet kavramına yaklaşımı da rivayetleri sıralamaktan öte bir şey değildir.

Bağavi, Bakara Suresi 129. ayetinin tefsirinde, Nahai (95/714)'ın hikmeti “eşyanın hakikatını ve gayesini bilmek” Dahhak (105/723)'ın “Kur'an hükümlerini anlamak” diye ifade ettiğini, Süddi (127/745)'nin ise hikmeti “Kur'an” olarak kabul ettiğini nakleder ve kendi görüşünü bu anlayışlara dayandırarak, hikmeti Kur'an bilgisi ve gereğinin yapılması olarak açıklar.⁴⁴

Bağavi'nin hikmete yaklaşımı, Kur'an'ın anlaşılması ve iman-amel bütünlüğü üzerine şekillenmiş bir görüş olarak belirmektedir.

6-İbn Kesir (774/1372), de rivayet metodunu benimseyen müfessirlerdendir. Ancak aldığı rivayetleri yer yer tenkit süzgecinden geçirdiği de bir gerçektir.

İbn Kesir, Bakara Suresi 129. ayetinin tefsirinde şu görüşlere yer vermiştir:

⁴³ Razi, *a. g. e.*, XXV/127.

⁴⁴ Ebu Muhammed b. Hüseyin b. Mesud el-Bağavi, *Me'alimu't-Tenzil fi't-Tefsir ve't-Te'vil*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1985, I/157-158.

“Hz. Peygamber’in kitabı ve hikmeti öğretiyor olmasından maksat, insanlara yapmaları gereken hayrı ve korunmaları gereken şerri öğretmesidir. Allah, onların iyiliklerinin çokluğundan ve günah olanlardan da uzak durmalarından razı olacağını haber vermektedir.”⁴⁵

İbn Kesir, Bakara Suresi 269. ayetin tefsirinde ise, hikmet lafzının sadece nübüvvet anlamına gelmediğini bunun yanında ilim, derin anlayış ve Kur’an anlamına geldiğini de kaydeder. Ebu’l-Aliye (90/ 709)’nin hikmet, “Allah kokusudur,” görüşünü naklettikten sonra İbn Mes’ud (32/652)’un rivayet ettiği “Hikmetin başı Allah korkusudur”⁴⁶ hadisine de işaret eder. Kendi görüşünü açıklarken “en doğrusu cumhurun görüşüdür, o da hikmeti nübüvvetle sınırlamaksızın daha geniş olarak anlamaktır” der ve nübüvvetin hikmetin zirvesinde bulunduğunu bir kez daha ifade ederek, Hz. Peygamber’e tabi olan insanlara da hikmetten pay verilmiş olduğu görüşüne yer verir.⁴⁷ İbn Kesir, hikmeti aynı zamanda “sünnet” olarak da değerlendirmektedir.⁴⁸

Görüldüğü üzere, İbn Kesir’in hikmet yorumunda, onu sadece Hz. Peygamber’in şahsında hapsetmek olmadığı, risaletin gereği ve sonucu olarak kabul ettiği neticesi çıkar. Hikmeti ilim, anlayış, sünnet ve Kur’an olarak görmesi o anlayışın herkesde var olabileceği gerçeğine ulaşmak istemesinden kaynaklandığını düşündürmektedir.

7-Şevkani (1250/1838)’yi Zeydiyye mezhep görüşüne göre tefsir yazan müfessirler arasında gösterme gayretleri varsa da, bu görüşünün sahih olmadığını ortaya çıkaracak yine onun tefsiridir.

⁴⁵ İmaduddin Ebi’l-Fida İsmail b. Kesir, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim*, Müessesetu’r-Reyyan, Beyrut 1996, I/ 243.

⁴⁶ İsmail b. Muhammed el-Acluni, *Keşfu’l-Hafa*, Tsh. Muhammed Abdulaziz el-Hadi, Daru’l-Kütubi’l-İlmiyye, Beyrut 1997, 327, had. No: 1348.

⁴⁷ İbn Kesir, a.g.e., I/ 322-323.

⁴⁸ İbn Kesir, a.g.e., I/ 196.

Kur'an'da Hikmet Kavramı

Şevkani, hikmet kavramı ile ilgili açıklamalarında, önceki müfessirlerin görüşlerini nakleder ve hikmetin dinde derin anlayış, arzu edilen güzel şeyler, sünnet ve nübüvvet anlamlarına geldiği yönündeki görüşleri benimser.⁴⁹

8-Alusi (1270/1853), tefsirini dirayet tefsir metoduna göre yazmıştır. Tefsirinde tasavvuf anlayış örneklerini de sergilemiştir.

Alusi, hikmetle ilgili açıklamalarında, öncekilerin görüşlerine benzer ifadeleri tekrar etmekle beraber, şu görüşlere de yer vermiştir: “Eşyayı uygun yere koymak, dinde derin anlayış, Kitabın hakikatleri, incelikleri ve diğer esaslar ve onu açıklayan sünnet. Alusi, işari tefsir özelliklerine uygun olarak da hikmet, “dünya sevgisi ateşini kalpten silmektir” şeklinde ifade eder.⁵⁰ Ayrıca şu görüşü de hikmete nasıl baktığının delilidir. “ Hikmet, nazari ilim öğrenmek suretiyle insan nefsinin kemalini bulması, kudret ve takatı yettiğinde üstün fiillere yönelik tam bir meleke kazanmasıdır.”⁵¹ Bu görüşler doğrultusunda şunu söyleyebiliriz, Alusi, hikmeti işari tefsir motifi ile sunmuş ve öylece anlamıştır.

9-Muhammed Hamdi Yazır (ö.1942), hikmeti, kötülüklerin ortadan kaldırılmasında, iyiliklerin kazanılmasında asıl unsur olarak görmektedir. “En genel anlamda hikmeti, fayda, yarar ve ihkam anlamlarından dolayı her güzel bilginin her faydalı işin ismi olmuştur”⁵² demek suretiyle kavramı, insan hayatının bütünüyle özdeşleştirmiştir.

Yazır, Bakara Suresi 129. Ayetin tefsirinde “aslında hikmet, ilim ve amelde sağlamlık, diğer bir deyişle söz ve işte isabettir”⁵³ şeklinde açıklamıştır.

“Nitekim kendi aranızdan, size ayetlerimizi okuyan, sizi her kötülükten

⁴⁹ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkani, *Fethu'l-Kadir*, Daru'l-Marife, Beyrut 1994, IV/237, 282, 428, 562.

⁵⁰ Mahmud el Alusi, *Ruhu'l-Meani*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1994, I/ 609.

⁵¹ Alusi, *Ruhu'l-Meani*, XII, 126.

⁵² M. H. Yazır, *Hak dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul 1971, I/ 205.

⁵³ M. H. Yazır, *Hak Dini*, I/ 496.

arındıran, size kitap ve hikmeti öğreten, ayrıca bilmediklerinizi de öğreten bir peygamber gönderdik”⁵⁴ ayetinin yorumunda Hz. Peygamber’in tebliği ile ilgili olarak şunları söylemektedir: “Okuma yazma bilmezken size kitap ve yazıyı öğretiyor. Yüksek ahlaki, toplumun sırlarını, insanlığın menfaatını, dünya ve ahiret ilmini, kainatta var olan ilahi prensipleri, bunların tatbik ve uygulama şeklini sözlü ve fiili sünnet ile öğretiyor.”⁵⁵

Yazır, hikmete yüklediği bu anlayışla, Hz. Peygamber’in gerek Kur’andan ve gerekse onun açıklamaları yönünden tebliği ettiği her şeyin hikmet olduğunu vurgulamak istemiştir. Ayrıca, Yazır bu görüşüyle, Kur’an ayetleri ile kainattaki diğer ayetlerin insan menfaatına sunulmuş olduğu gerçeğine işaret etmiştir.

H.Yazır, Bakara 269. Ayetin açıklamasında ise, önceki görüşlerine ilave olarak şunları söylemektedir: “Allah, akıl sahiplerine faydalar sağlayacak sebepleri, gerçeğin bilgisini öğretir, bir hikmetle binlerce hayra erişilir., kötülüğü ortadan kaldırıp, iyilikleri celbedecek sebepler ve hakimiyeti dilediğine verir. Hikmet, dünya ve ahiret hayrını kapsar. Hikmetsiz hayır ise bir var bir yoktur.”⁵⁶ Müfessir, hikmeti elde etmek ve ondan istifade etmenin yolunu aklın kullanılmasıyla eş değer görmüş ve bunu şöyle ifade etmiştir: “Hikmete ulaşmanın başlangıcı tezekkürdür. Bu da temiz akıl temiz kalp ile olur.”⁵⁷

Yazır, aynı ayetin tefsiri çerçevesinde, selef alimlerinden bir çoğunun hikmet kavramı ile ilgili görüşlerini nakleder ve bunlara uzun açıklamalar getirir, böylece de bu konudaki görüşleri bir şekliyle toparlamış olmaktadır.⁵⁸

10-İzzet Derveze (1888/1984), tefsirini surelerin nüzul sırasına göre

⁵⁴ Bakara, 2/ 151.

⁵⁵ M. H. Yazır, *Hak Dini*, I/539.

⁵⁶ M. H. Yazır, *Hak Dini*, II/ 913-914.

⁵⁷ M. H. Yazır, *Hak dini*, II/ 914.

⁵⁸ Bkz. M.H. Yazır, *Hak Dini*, II, 915-932.

yapmıştır. Hikmetle ilgili Derveze'nin açıklamalarına baktığımızda açıkçası çok da farklı görüşlere rastlamıyoruz. Bakara Suresinin 231. ayetinin tefsirinde hikmeti “öğütler ve uyarılar” olarak değerlendirmiş, bu yöndeki görüşlerini hem bu ayet bağlamında hem de Kur'an'ın genel anlayışı doğrultusunda dile getirmeye çalışmıştır.. Kur'an hikmetinin gereği, insanların ve özellikle aile içerisinde eşlerin birbirlerine eziyet etmemeleridir. Ona göre bu ayette işaret edilen hikmet anlayışı, eşlerin birbirine zarar vermesini engelleyici niteliktedir. O, Kur'an'ın hikmetle özdeşleşmiş olmasını, Kur'an'ın her çeşit hak ihlaline karşı getirmiş olduğu esaslarda görür. Bu bağlamda Kur'an hikmetini, aile kurumunun aslını oluşturan, haklara saygı, karşılıklı hoşnutluk, uyuşma ve yapıcılıkta olduğunu kabul eder.⁵⁹

Derveze, Nisa Suresi 113. ayetin açıklamasında hikmeti nübüvvetle ilgisi açısından değerlendirerek şöyle söylemektedir: “Hz.Peygamber'in bazıları tarafından kandırılmak istenmesi, ona verilen hikmet gereği vuku bulmamıştır.”⁶⁰

Derveze, Lokman Suresi 12-19. ayetleri açıklamasında, kendisine hikmet verilen kimseden hikmetli sözler sadır olacağı değerlendirmesinde bulunur. Lokman, “bu konuda nefis, ahlak ve azimet açısından güçlü olmanın önemini oğluna açıklar” diyerek bu noktadaki görüşünü özetler. Derveze, yine bu ayetler çerçevesinde, insanlara dünyadaki çeldiriciler karşısında başarı yolunun ancak hikmeti oluşturan kalp temizliği, ahlak güzelliği ve doğruların yerine getirilmesiyle mümkün olacağını açıklamaktadır.⁶¹

Buraya kadar hikmetle ilgili görüşlerini yansıtmaya çalıştığımız müfessirler, bu kavramı, Kur'an ve sünnet çerçevesinde doğruların bilinmesi ve gereğine

⁵⁹ İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis*, Trc. Vahdettin İnce, Ekin Yay. İst. 1997, V/ 248-249.

⁶⁰ İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis*, VI/ 208.

⁶¹ Bkz. İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis*, Trc.Ahmet Çelen, Mehmet Çelen, III/ 165.

göre hareket edilmesi noktasında birleşmişlerdir. Yine bu görüşlerde, hikmetle kalp, söz ve hareket temizliğine ulaşılabacağı ve böylece Kur'an'ın Hz. Muhammed'i kendisiyle övdüğü güzel ahlakı elde etmek gerçekleşecektir.

IV-Kur'an'da Hikmet Verildiği Açıklanan Kimseler

Kur'an'da peygamberliği açıkça belirtilen kimselere hikmetin verildiği ile ilgili ayetlerin varlığının yanında Lokman (a.s) gibi peygamberliği açıkça belirtilmemiş kimseye de bu iyiliğin verildiğinden söz edilmiştir.

Allah Teala, peygamberler taifesine şöyle seslenmiş ve onlardan şu ahdi almıştır: “Hani Allah Peygamberlerden “Andolsun, vereceğim her kitap ve hikmetten sonra, elinizdekini doğrulayan bir peygamber geldiğinde, ona mutlaka iman edeceksiniz ve ona mutlaka yardım edeceksiniz” diye söz almış ve “bunu kabul ettiniz mi?” demişti. Onlar, “kabul ettik” demişlerdi. Allah da “öyleyse şahit olun, ben de sizinle beraber şahit olanlardanım” demişti”⁶²

Allah Teala, bütün peygamberlerine kitap ve hikmet vermiş önce gelenlerin sonra gelecek olanlara yetiştikleri takdirde hem kendileri hem de ümmetleri adına ona inanıp yardım edeceklerine dair söz almıştır. Böylece, kendilerine hikmet verilmesinin gereği olarak peygamberler silsilesi, ilahi gerçekleri bir bayrak yarışı içerisinde elden ele taşıyarak son peygambere kadar ulaştıracaklarına ilahi hikmetin bütünlüğünü koruyacaklarına söz vermişlerdir. Bu sebeptendir ki, Hz. İsa, kendinden önceki Tevratı doğrulamış ve kendisinden sonraki Hz. Muhammed'i müjdelemiştir.⁶³

Kur'an, kendisine hikmet verilmiş olanları şöyle sıralamaktadır:

⁶² Al-i İmran, 3/ 81

⁶³ Bkz. Saf, 61/ 6

A-Hz. Davud

İsrailoğulları tarihinde hiç şüphesiz önemli çıkışlardan biri Hz. Davud zamanıdır. Allah Teala, Davud (a.s)'a hikmetin verilmesiyle ilgili şöyle buyurmaktadır: “Allah’ın izniyle onları yendiler. Davud Calut’u öldürdü. Allah ona hükümdarlık ve hikmet verdi, dilediği hükümlerden ona öğretti”⁶⁴ Bu ayette geçen “mülkün” hükümdarlık; hikmetin ise nübüvvet olduğu hususunda kuşku yoktur. Hz. Davud’da Mülkün hikmetle birleşmesi ve kötülüklerin eliyle bertaraf edilmesi onun, Kur’an’da övülme sebepleri arasında sayılmıştır.

Davud (a.s) dünyanın zenginliği verilmiş bir insan olmasına rağmen o, kendi işini kendi yapan bir insan olarak anılmıştır. Kur’an kendisine hikmet verilmiş bir kimse olarak Hz. Davud’u bize şöyle tanıtmaktadır: “...Davud ile birlikte, Allah’ı tesbih etmeleri için dağları ve kuşları onun emrine verdik. Bunları yapan biz idik. Bir de Davud’a sizin için zırh yapma sanatını öğrettik ki, savaşlarınızda sizi korusun”⁶⁵ Ayrıca şu ayette Hz. Davud’un hükümdarlığına ve hikmet gereği adaletle hükmetmesine işaret bulunmaktadır: “Ey Davud, seni yeryüzünde hükümdar yaptık, o halde insanlar arasında hak ve adaletle hükmet, heva ve hevesine uyma, yoksa bu seni, Allah’ın yolundan saptırır. Doğrusu Allah’ın yolundan sapanlara, hesap gününü unutmalarına karşılık çetin bir azap vardır.”⁶⁶

Hz. Peygamber’in “Davud yalnız kendi elinin emeğini yedi”⁶⁷ ifadesi de hikmet sahibinin durumunu yansıtmaya açısından manidardır. Zira insan hayatı peygamber de olsa hep mucizelerle devam etmemektedir. Dünya hayatının olağan gerçekleri hayatın kendisini oluşturmaktadır.

⁶⁴ Bakara, 2/ 251.

⁶⁵ Enbiya, 21/ 79-80; Ayrıca bkz. Sebe’ 34/ 10.

⁶⁶ Sad, 38/ 26.

⁶⁷ ez-Zebidi, *Sahih-i Buhari Muhtasarı (Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi)*, Trc. Kamil Miras, IX, 155 (1393).

B-Hz. Lokman

Lokman (a.s)'ın kimliği hususunda, tam bir netlik olmamakla beraber, Azer soyundan İbn Baura olduğu, Eyyub (a.s) kızkardeşinin veya teyzesinin oğlu olduğu, uzun zaman yaşamış ve Davud (a.s)'a yetmişmiş bulunduğu ve ondan ilim aldığı yolunda bilgiler bulunmaktadır⁶⁸ Lokman (a.s)'ın nebi veya sadece hakim olduğu hakkında farklı görüşler vardır.⁶⁹ Şu bir gerçektir ki, kendisine hikmet verildiğine göre, Kur'an ifadesiyle ona çok da hayır verilmiştir.⁷⁰ Bu da bizi yaptıklarıyla Allah'ın hoşnutluğunu kazanan bir kul olduğu düşüncesine götürmektedir.

“Hikmet, bazen nazari, bazen ameli olarak karşımıza çıkıyorsa da tam olarak hikmet sebeplerin illetlerini bilerek gayeye isabet edecek şekilde ameli ilme, ilmi amele uygun hale getirmenin adıdır.”⁷¹ Varlık alemindeki ilahi kanunların keşfedilmesi ve bu sayede bir takım ilmi neticelerin çıkarılması, bunu gerçekleştiren kimse adına hikmet açısından artılardır. Allah verdiği hikmet gereği, hikmet sahibinden şükretmesi ve ibadeti sadece kendisine hasretmesi gibi taleplerde bulunmaktadır. Hakim olan kimseye yakışan da verilen nimetlerin gereğince şükretmek ve fitratın gerektirdiği şekliyle hareket etmektir.

“Andolsun ki biz Lokman'a Allah'a şükret diye hikmet verdik. Kim Allah'a şükrederse ancak kendi faydası için şükreder, kim de nankörlük ederse, şüphe yok ki Allah “onun şükrüne muhtaç değildir, hamd olunmaya layıktır.”⁷²

Hikmete sahip bir kişi olarak Lokman'ın gereğince şükrettiğine bundan

⁶⁸ Mehmet Vehbi, *Hülasatü'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Üç Dal Neşriyat, İstanbul 1966, II/ 4315; M. Hamdi Yazır, *Hak Dini*, VI/ 3842.

⁶⁹ Bkz. *Aynı tefsirler ve aynı yerler*.

⁷⁰ Bkz. *Bakara*, 2/ 269.

⁷¹ M. Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, Trc. Abdulkadir Şener, Fecr Yay. , Ankara 1994, s. 201.

⁷² *Lokman*, 31/12.

sonraki ayetler şahitlik etmektedir. Bu şahit nasihatlar arasında oğluna, Allah'a şirk koşmamasını, zira şirkin en büyük zulüm olduğunu tembihin yanında⁷³ ana ve babanın evlada emanet edilmesi ve haklarının hatırlatılması da söz konusudur. Ana babanın evlada kötülüğü emretmeleri halinde bile onlara makul davranılması gerektiği, çünkü dönüşün Allah'a olacağını hatırlatılması şeklindeki uyarılar da Lokman'ın nasihatları içerisinde. O halde iman ve hikmet sahibi olan kimselerin fitrata aykırı ve bilinmeyen şeylerin peşine takılmaları uygun değildir. Yine Lokman'ın öğütleri arasında Allah'a iman nasıl olması gerektiği gösterilerek her şeyin onun murakabesinde olduğu şuurunun muhafaza edilmesi ve yapılan işlerin küçümsenmemesi, çünkü, sonunda her yaptığı şeyin karşısına getirileceğini düşünerek, hayatın tamamındaki sorumluluğun hatırlanmasına dikkat çekilmiştir.⁷⁴

Kendisine hikmet verilen Lokman oğluna namaz kılmasını ve iyiliği emredip kötülükten menetmesini de söylemektedir.⁷⁵ “Namaz dinin direğidir”⁷⁶ diye belirtilmesi, onun inanan insanın hayatında ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. “Namazı dosdoğru kıl, çünkü namaz kötü işten ve uygunsuzluktan alıkoyar”⁷⁷ ayetinde belirtildiği şekliyle namazın kötülöklere engel olma özelliği, onun hikmete giden yolda en önemli işaret taşlarından birisi olduğunun göstergesidir.

İnsanlara karşı kibirlenmemesi, mütevazi olması ve rastgele bağırıp çağırması da Lokman'ın oğluna öğütleri arasındadır.⁷⁸

Tüm bu ahlaki kurallar ve öğütler hikmetli olabilmenin şükreden erdemli kul olarak kalabilmenin esaslarıdır. Yine bu kurallar hiçbir zaman zararını

⁷³ Lokman, 31/13.

⁷⁴ Lokman, 31/14-16; Ayrıca kırş. Zilzal, 99/6-8.

⁷⁵ Lokman, 31/17.

⁷⁶ el-Acluni, a.g.e. , II, 27, (1619).

⁷⁷ Ankebut, 29/45.

⁷⁸ Lokman, 31/17-19.

istemeyecek olan bir babanın evladına karşı sevgi ve o sevgiyle yoğrularak duygu yoğunluğu içerisinde söylenmiş hikmet pınarından fişkıran rahmet damlalarıdır.

C-Hz. İsa

Kendisine hikmet verilen Peygamberlerden birisi de Hz. İsa'dır. Bu hususla ilgili ayetlerden birisi şöyledir: “Allah o zaman diyecek: “Ey Meryem oğlu İsa! Sana ve annene olan nimetimi hatırla, hani seni mukaddes ruhla desteklemiştım. (Bu sayede) sen beşikte iken de yetişkin çağında da insanlarla konuşuyordun. Sana kitabı (okuyup yazmayı), hikmeti, Tevrat ve İncili öğretmişim...”⁷⁹ şeklindeki ayet, Hz. İsa'nın hikmet vasfına bağlı olarak verilen nimetleri sıralamaktadır. Bu ayette, Tevrat ve İncil'in hikmetten ayrı zikredildiği görülmektedir. Ayrıca, Hz. İsa'nın mucizeleri arasında bulunan, Allah'ın izni ile çamurdan kuşu diriltmesi, amanın gözünü açması, ölüleri diriltmesi hep hikmetin zirvesi olan onun peygamberliğinin isbatıdır.⁸⁰

“İsa belgeleri getirdiği zaman demişti ki: Size hikmetle ve ayrılığa düştüğünüz şeylerin bir kısmını açıklamak üzere geldim. Allah'a karşı gelmekten sakının, bana itaat edin. Doğrusu Allah benim de Rabbımdır, sizin de Rabbinizdir., artık O'na kulluk edin, bu doğru yoldur.”⁸¹

Hz. İsa da tevhidi açıklamak, ahiretin varlığını isbat etmek, Allah'ın kitaplarını ve elçilerini doğrulamak, kendisine verilen kitap ve hikmeti beyan etmek ve kendisinden sonra Ahmed isminde bir elçinin geleceği müjdesini vermek için gelmişti. O müjdelenen elçi ise kendisine Kur'an vahyedilen Hz. Muhammed'dir.

⁷⁹ Maide, 5/110; ve bkz. Al-i İmran, 3/ 49.

⁸⁰ Bkz. Al-i İmran, 3/49; Maide, 5/ 110.

⁸¹ Zuhruf, 43/63-64.

D-Hz. Muhammed

Bilindiği gibi Hz. Muhammed Allah'ın son peygamberi ve kendisine verilen din de hak dinlerin sonuncusudur. Hz. Muhammed'e "Ey Peygamber, Rabbından sana indirilene tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan onun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun..."⁸² risalet görevinin gereği olan kendisine vahyedilene tebliğ etmesi hatırlatılmakta ve "...İnsanlara, kendilerine indirilene açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur'an'ı indirdik"⁸³ ayeti ile de onu açıklama mükellefiyeti yüklenmektedir.

Hz. Peygamber neyi tebliğ ediyordu? Sorusunun cevabını Kur'an şöyle vermektedir: "Nitekim kendi aranızdan, size ayetlerimizi okuyan, sizi her kötülükten arındıran, size kitap ve hikmeti öğreten, ayrıca bilmediklerinizi de öğreten bir peygamber gönderdik."⁸⁴ Bu ayet ışığında Peygamber (s. a.v)'in görevlerini şu şekilde sıralayabiliriz: a-Allah'ın ayetlerini okumak, b-İnsanlara madden ve manen temizlenme yollarını göstermek, c-İnsanlara kitap ve hikmeti öğretmek, d-Onlara bilmediklerini öğretmek.⁸⁵

Hz. Peygamber, kendisine verilen bu görevler doğrultusunda insanlara imanı, ibadeti, insani ilişkileri ve ahlaki öğreterek, akıl, bilgi ve vahyin gölgesinde onların sosyalleşmesi yönünde rehberlik etmiştir. Hz. Peygamber'in hikmet öğreticiliği kişiye sadece öğüt vermekten ibaret değil, onu bir aksiyonun içine çekmektir. Bu faaliyet, ahlaki kişiliğin oluşmasını ve Allah'ın ahlaki ile ahlaklanmayı hedef alır.⁸⁶

Hz. İbrahim ve oğlu İsmail (a.s); "Rabbımız onlara bir peygamber gönder; onlara ayetlerini okusun, kitabı ve hikmeti öğretsin ve onları her kötülükten

⁸² Maide, 5/ 67.

⁸³ Nahl, 16/ 44.

⁸⁴ Bakara, 2/ 151.

⁸⁵ Bkz. Şerafettin Gölcük, *Allah- Kur'an- İnsan*, Esra Yay. Konya 1990, s. 63.

⁸⁶ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, Yeni Boyutlar Yay. İst. 1997, s. 183.

arındırsın. Şüphesiz sen mutlak güç sahibisin, hüküm ve hikmet sahibisin”⁸⁷ diye dua etmişlerdir. Onların duası içerisinde de gelecek olan peygamber’in öğretileri arasında kitap’ın yanında hikmet de bulunmaktadır.

Hiz. Peygamber’in öğrettikleri arasında bulunan kitap ve hikmetin, sahih inanç ve düzgün amel esaslarını ihtiva eden İslam’ın bütününe işaret ettiği açıktır. İslam’a göre, vahyin sonucunda inanç ve amelin birleştirilmesi, Hiz. Peygamber’in diğer peygamberlere üstünlüğünün kabulü olarak yorumlanmıştır.⁸⁸

“Rabbının yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır”⁸⁹ hitabı da hikmetin tebliğdeki rolünü ifade etmektedir. Tebliğde hikmete tabi olmak, Allah’ın kelamının olduğu gibi tebliğ edilmesi ve onun terbiye yönünden ruhlarda bıraktığı etkiye tabi olunması olarak anlayabiliriz. Allah Teala, Fravn’la karşılaşacak olan Peygamberleri Hiz. Musa ve Harun (a.s) için “ Ona tatlı dille konuşun. Belki o, aklını başına alır veya korkar”⁹⁰ buyurarak, insan fitratında olması gereken bir inceliğe dikkat çekmektedir. Bu da gösteriyor ki, çok haklı olduğumuz bir konuda haksız duruma düşmemek için ifade şeklimizi ve tavrımızı hikmetle bezemek zorundayız.

Hiz. Peygamber, gerek inananlara ve gerek inanmayanlara karşı tatlı dilli olmuş ve onlara her zaman yumuşak davranmıştır. Şu ayet buna işaret etmektedir: “Allah’ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi...”⁹¹

İsra Suresi, 39. Ayette “İşte bunlar, Rabbin sana vahyettiği hikmetlerdir.

⁸⁷ Bakara, 2/ 129.

⁸⁸ Muhammed el-Behiy, *İnaç ve Amelde Kur’ani Kavramlar*, Trc. Ali Turgut, Yöneliş Yay. İst. 1998, s. 32.

⁸⁹ Nahl, 16/ 125.

⁹⁰ Taha, 20/ 44.

⁹¹ Al-i İmran, 3/ 159.

Kur'an'da Hikmet Kavramı

Allah ile birlikte başka tanrı edinme; sonra kınanmış ve (Allah'ın rahmetinden) uzaklaştırılmış olarak cehenneme atılırsın” uyarısıyla işaret edilen hususlara bakacak olursak, şu evrensel prensip ve hikmetlerle karşılaşırız:

- 1-Allah'tan başka ilah edinmemek.
- 2-Ana ve babaya iyilikle muamele etmek.
- 3-Allah iyi kimselerin tövbelerini kabul eder.
- 4-Akrabaya, yoksula, yolda kalmışa haklarının verilmesi.
- 5-Saçıp savurmak suretiyle şeytanların kardeşleri durumuna düşmemek.
- 6-Fakirlere, hiç olmazsa gönül alıcı söz söylemek.
- 7-Cimri olmamak, buna karşılık sonradan pişmanlığına sebep olacak savurganlık da yapmamak.
- 8-Geçim endişesiyle çocukları öldürmemek.
- 9-Zinaya yaklaşmamak.
- 10-Haksız yere cana kıymamak.
- 11-Yetimin malını rüşet çağına kadar korumak.
- 12-Verilen sözü tutmak.
- 13-Doğru ölçüp doğru tartmak.
- 14-Kulak, göz ve gönül mesul olduğundan, bilinmeyen şeyin ardına düşmemek.
- 15-Yeryüzünde kibirlenerek dolaşmamak.

Bütün bu gerçekler, kalpte makes bulup söz ve davranışlarla buluştuğunda sahibini Allah'ın razılığına ve Peygamberini öğretsin diye gönderdiği hikmete

ulaştıracaktır. Ayrıca bütün bunlar, “Allah’a ibadet dahil hayatın uygulamalı davranış programını belirleyen ve insanın yapması gereken ahlaki kurallarını oluşturan tavsiyelerdir.”⁹²

Bu bilgiler sonucunda şunları söyleyebiliriz; Hz. Peygamber, insanlara, Allah’ın ayetlerini okumuş, kitap ve hikmeti öğretmiş, bilgi ile pratiği buluşturmuş ve kabul eden kimseleri, yanlış inanç, yanlış ibadet, yanlış ahlaki anlayış ve davranışlardan temizlemiş ve uzaklaştırmıştır. Allah’ın izniyle onların yerine insana yakışan inanç, ibadet ve ahlaki davranış biçimlerini ikame etmiştir.

V-Hz. Peygamber’in Hikmete İşareti

Hz. Peygamber, Kur’andaki özellikle ibadetlerle ilgili kavramları bizzat açıklamış ve o kavramların nasıl anlaşılması icabettiği hususunda teorik ve pratik olarak beyan etmiştir. Hz. Peygamber’in hakkında konuştuğu kavramlardan birisi de “hikmet” tir. “Şurası bir gerçektir ki, beyanda sihir vardır. Şüphesiz şiirde de hikmet vardır.”⁹³ Hadisi, hitabetin insan üzerindeki tesirine işaret etmek suretiyle iyi, güzel ve doğrunun faydalı bir yöntemle anlatılmasına, hoş olmayan hal, tavır ve sözlerden uzak kalınmasına dikkat çekmektedir.

İbn Abbas’ın sahabe arasındaki Kur’anı yorumlama ve açıklama bakımından ilmi mevkinin yüceliği bize Hz. Peygamber’in “Allah’ım ona hikmeti ve kitabın te’vilini öğret”⁹⁴ duasını hatırlatmaktadır.

Hz. Peygamber, gıpta edilecek kimseden bahsederken şöyle söylemektedir: “Yalnız iki şey haset (gıpta) edilmeye değer: Allah’ın kendisine vermiş olduğu hikmetle hükmeden ve onu halka öğreten kişi ile, Allah’ın kendisine verdiği

⁹² Muhammed el-Behiy, a.g.e., s. 31.

⁹³ Tirmizi, Edeb, 93; Ebu Davud, Edeb, 95.

⁹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 269; İbn Mace, *Mukaddime*, 2.

malı hak yolunda harcayan kişi”⁹⁵

Hz. Peygamber, hikmeti müminin yitik malı olarak nitelemiş ve şöyle demiştir: “Hikmet müminin yitiğidir. Onu nerede bulursa almaya en çok o hak sahibidir.”⁹⁶

Hikmet konusunda Darimi, şu haberleri nakletmektedir: “Hikmetin yayıldığı meclis ne güzeldir. Oradan rahmet beklenir”⁹⁷

“Kardeşine vereceğin hikmet sözünden, daha üstün bir hediye yoktur.”⁹⁸

“Hikmete dikkat et, tüm hayır ondadır.”⁹⁹

Hikmete işaret eden bu hadisler, şu gerçeği bir kere daha vurguluyor ki, Hz. Peygamberin gerek sözü, gerek fiili ve gerekse takriri Kur'an ayetlerinin daha iyi ve kolay anlaşılmasına yönelik birer açıklamalardır. Yine bu rivayetler bize hikmetin insan hayatında ister ferdi isterse toplum boyutunda olsun her zaman bulunması lazım geldiğini anlatmaktadır. Bu rivayetlerdeki hikmete yüklenen kavramın, İslamın mesajını doğru anlayıp doğru anlatabilmeyi özendirildiğini ve meseleleri derinlemesine kavrayabilmenin, hayat gerçekleri doğrultusunda boyutlu düşünebilmenin önemini vurguladığını söyleyebiliriz.

⁹⁵ Buhari, İlim, 15, Ahkam, 3, Zekat, 5, vd.; Müslim, Salatü'l-Müsafirin, 47; İbn Mace, Zühd, 23; İbn Hanbel, *Müsned*, III, 368.

⁹⁶ Tirmizi, İlim, 19; İbn Mace, Zühd, 15.

⁹⁷ Abdurrahman b. Fadl ed-Darimi, *Sünen*, Mukaddime, 28.

⁹⁸ Darimi, Mukaddime, 32.

⁹⁹ Darimi, Mukaddime, 34.

C-Sonuç ve Değlendirme

Hikmet, Kur'an içerisinde işlenen, kendisine dikkat çekilen ve bulunduğu yere göre farklı anlamların yüklendiği lafızlardan birisidir. Hikmetin, herşeyin yerli yerine konması ve kötülöklere, zararlara engel olma gibi en belirgin özelliklerinin olduğu bu çalışmamız içerisinde sürekli vurgulanmıştır. Bu yazımıza başlarken bazı sorulara cevaplar arayacağımızı söylemiştik. Bu çerçevede hikmet lafzının bulunduğu ayetteki konumu itibariyle değişik anlamlar taşıdığını tesbit etmeğe çalıştık ve bunlarla ilgili görüşleri yansıtmak istedik. Bu kavrama yüklenen anlamların zamanla müfessirin içerisinde bulunduğu kültür ve diğer etkenler sebebiyle özden kopmadan anlam genişlemesine uğradığı gözlenmiştir.

Hikmet kavramı, gerek içinde bulunduğu ayetler açısından ve gerek Kur'anın bütünlüğü açısından bakıldığında, insan düşüncesine ve o düşüncenin insan hayatındaki yansımalarına olumlu katkılar sağladığı, Kur'an'ın anlaşılmasında derin ufuklar açtığı önemli bir tesbittir.

Bu araştırmamızdaki çıkan sonuca göre, hikmet lafzında anlam itibariyle semantik kayganlığın çok bariz olarak seyretmediğini söylemek mümkündür. Bu kavramda anlam zenginlikleri, mana belirsizliğine yol açmadığı, temel anlam etrafında döndüğü düşüncesindeyiz.

Sonuç olarak şunları belirtebiliriz; Hikmet, Kur'anın temel kavramlarından birisidir. Bu bakımdan İslam, insanlardan vahiy, ilim ve akıl dengesi içerisinde her şeyi kendi şartları doğrultusunda görmelerini ve ona göre tavır belirlemelerini istemektedir. Böylece İslam'ın hedefinin, doğru ve faydalı bilgileri pratikle buluşturan hikmet sahibi kişiler yetiştirmek olduğu ortaya çıkar. Zira, insanlık tarihi boyunca peygamberler, hikmeti anlatıp, insanlığı yaratılış gayesi çizgisinde tutma gayreti içerisinde olmuşlardır. Allah yarattığı

her şeye, bulunduğu duruma uygun şekil vermiştir¹⁰⁰ Onun her emrinde ve yaratmasında bir düzen ve gaye vardır. İnsanlara düşen, bu hikmeti ve ilahi kanunları anlamaya çalışarak, onlardan istifade etme yollarını aramak ve bulmak olmalıdır.

İnsan hayatı içerisinde yer alan işlerin bilerek yapılması sonucunda, zararlarının ortadan kaldırılması ve faydalarının celbedilmesi hikmetin neticelerindedir. Hikmet şumulü itibariyle sadece risalet değil onun sonucu olarak görülmektedir. Her güzel düşünceyi, söz ve eylemi bu çerçevede algılamamız, onun sahasının insan hayatının tamamını kapsayan bir olgu olarak kabul edilmesi anlamına gelecektir. Ayrıca önemle belirtilmesi gereken bir husus da; İslamın yerine getirilmesini istediği, iman, ibadet, insani ilişkiler ve ahlakın, hikmeti oluşturduğu, bunun da kaynağında Kitap ve Sünnetin olduğu gerçeğidir. O halde insanın ahlaki kişiliğinin gelişip şahsiyetinin oluşması, bunun sonucunda da sağlıklı ilişkiler içerisinde bulunabilmesi, hikmetin gereği ve doğal sonucu olarak değerlendirilebilir.

¹⁰⁰ Bkz. A'la, 87/ 2-3.

KAYNAKÇA

- Abdulkaki, Muhammed Fuad, *el-Mucemu'l-Müfehres*, Çağrı Yayınları, İstanbul Trs.
- Acluni, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafa ve Muzilu'l-İlbas* I, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye Beyrut 1997.
- Alusi, Ebu'l-Fadl Şihabuddin, *Ruhu'l-Meani fi Tefsiri'lAzim ve's-Seb'i-l-Mesani* I, XII, Daru'l-Fikr, Beyrut 1994.
- Aydüz, Davut, *Tefsir Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, Işık Yayınları, İstanbul 2000.
- Bağavi, Hüseyin b. Mes'ud, *Melimu't-Tenzil fi't Tefsir ve't-Te'vil*, I, Daru'l-Fikr, Beyrut 1985.
- Behiy, Muhammed, *İnanç ve Amelde Kur'ani Kavramlar*, (Trc. Ali Turgut) Yöneliş Yayınları, İstanbul 1998.
- Çelik, Mehmet Vehbi, *Hülasatü'l-Beyan fi Tefsiri'i-Kur'an* XI, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1966.
- Dameğani, Hüseyin b. Muhammed, *İslahu'l-Vucuh ve'n-Nezair fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Daru'l-İlim, Beyrut 1970.
- Derveze, İzzet, *et-Tefsiru'l-Hadis*, III, V, VI, (Trc. Ahmet Çelen, Mehmet Çelen, Vahdettn İnce), Ekin Yayınları, İstanbul 1997.
- Dumlu, Ömer, *İbn Teymiye ve Konulu Tefsir*, Anadolu Yayınları, İzmir 1999.
- Ebu Zehra, Muhammed, *İslam Hukuku Metodolojisi*, (Trc. Abdulkadir Şener), Fecr Yayınları, Ankara 1994.
- el-Ezdi, Mukatil b. Süleyman, *el- Vucuh ve'n-Nazair*, (Nşr. Ali özek), İlmi Neşr Yayınları, İstanbul 1993.

Kur'an'da Hikmet Kavramı

- Firuzabadi, Muhammed b. Yakub, *el-Kamusu'l-Muhit*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1987.
- Gazali, Muhammed, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*, (trc. Emrullah İşler), Sor Yayınları, İstanbul 1972.
- Gölcük, Şerafettin, *Allah-Kur'an-İnsan*, Esra Yayınları, Konya 1990.
- Haşimi, Ali Ebi Talha, *Sahifetü Ali b. Ebi Talha*, (Thk. Raşid Abdi'l-Mün'im), Daru'l-Fikr, Beyrut 1991.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail, *Tefsiru'l-Kur'an'il-Azim I*, Müessesetü'r-Reyyan, Beyrut 1996.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrerem, *Lisanu'l-Arab XII*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1990.
- İsfahani, er-Rağib, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Seyyid Kilani), Beyrut Trs.
- İslam Ansiklopedisi*, M.E. Basımevi, 5. I, İstanbul 1977.
- Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yayınları, Kayseri 1995.
- Kutlu, İlhan, *Hikmet Mad.*, TDV. *İslam Ansiklopedisi*, XVII, İstanbul 1998.
- Müslim, Mustafa, *Kur'an Çalışmalarında Yöntem*, (Trc. Salih Özer), Fecr Yayınları, Ankara 1993.
- Öztürk, Yaşar Nüri, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, Yeni Boyutlar Yayınları, İstanbul 1997.
- Razi, Fahrüddin, *Mefatihü'l-Ğayb IV, VII, XXV*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- Sabuni, M. Ali, *Saffetü't-Tefasir*, III, Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, Beyrut 1980.

- Şafî'i, Muhammed İdris, *er-Risale*, (Thk. Muhammed Seyyid Kilani), Kültür Yayınları İstanbul 1985.
- Şevkani, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadir IV*, Daru'l-Marirfe, Beyrut 1994.
- Taberi, Ebu Cafer Muhammed, *Cami'ul-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an II*, (Thrc. Sıdkı Cemil el Attar), Daru'l-Fikr, Beyrut 1995.
- Tan, Bilal, *Kur'an'da Hikmet Kavramı*, Pınar Yayınları, İstanbul 2000.
- Uludağ, Süleyman, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, TDV. Yayınları, Ankara 1997.
- Yazır, Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili I, II, VI*, Eser Kitabevi Yayınları, İstanbul 1971.
- Yılmaz, Muhammed, *Hadis Açısından Fahreddin er-Razi Tefsir-i Kebir'i Üzerine Bir İnceleme*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İzmir 2000.
- Yüksel, Emrullah, *İlahi Fiillerde Hikmet*, A.Ü.İ. Fakültesi Dergisi, Sayı: 8, Erzurum 1988.
- Zebidi, Zeynuddin Ahmed b. Ahmed, *Sahih-i Buhari Muhtasarı, Tecrid-i Sarih ve Tercemesi Şerhi IX*, (Trc. Kamil Miras), Başbakanlık Basımevi, Ankara 1976.
- Zerkeşi, Bedruddin, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an I*, (Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Beyrut 1972.

Kur'an'da Hikmet Kavramı

İSLAM HUKUK FELSEFESİNİN ESASLARI, MAHİYETİ VE TEŞRİDEKİ YERİ *

Dr. Abdurrahman İbrahim Zeyd el-Keylânî **

Çev. Doç. Dr. Nasi ASLAN

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Giriş

Bu araştırma, İslam Hukuk Felsefesi İlmi'nin konularından özellikle makâsıd'ın esaslarını ele almaktadır. Yine bu çalışma gâî ilke mefhumunu ve bunun fıkıh ve usûlle ilgili kaidelerden farkını, ayrıca teşrîdeki genel ve tafsîlî hükümlerle olan irtibatını açıklamayı hedeflemektedir. Konu, İmam Şâtıbî'nin Muvâfakât isimli eserinde dile getirdiği gâî esaslar üzerinde odaklaşıp, son dönem âlimlerin çalışmalarındaki makâsıda dayalı esasların teker teker ele alınması gereğine dikkat çekmekte, böylece tatbîkî bir surette ve pratik olaylarda bu esasların hayata geçirilmesi amaçlanmaktadır. Çünkü, Kur'ân-ı Kerim Hz. Peygambere indiğinden beri, ister küllî ister cüzî olsun, İslâmî şer'î hükümlerin tümünün, insanların dünya ve ahiret mutluluğunu sağlayan

* Bu makâle A.B.D. Herndon'da yayınlanan "İslâmiyyetü'l-Mârife" adlı derginin 1999/18. Sayısında neşredilmiştir, s. 9-51.

** Müellif, Mü'te Üniversitesi'nde (ÜRDÜN) İslam Hukuku ve Metodolojisi alanında doktora yapmış olup halen aynı Üniversitede Temel İslam Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesidir.

hikmetler, maslahatlar ve manalarla bağlantılı olduğu vurgulanagelmıştır.

Bu durum, hüküm ve hikmetler arasındaki sıkı bağı belirten teşriî pek çok nass'ın incelenmesi neticesinde ulaşılmış açık ve değişmez bir gerçektir. Hakikatte bu hükümler, ulvî maksatlara ulaşmada sadece bir araç olmaktan öteye gidemezler. Söz konusu ulvî maksatlar ise kendisine uyulup uygulandığında, dinamik ve gerçekçi bir maslahatı meydana getirir. Bu konuda genel bir örnek niteliğini taşıyan şu âyetler verilebilir. Allah, Ramazan ayında oruç tutmanın hüküm ve hikmetini “...*oruç sizden öncekilere farz kılındığı gibi, günahlardan sakınasınız diye size de farz kılındı...*” (Bakara 2/183) şeklinde açıklamaktadır. Ayrıca namazın, müslümanların yaşantısı üzerindeki etkisini de şöyle ifade eder. “...*şüphesiz namaz, kötülük ve âhlak dışı davranışlardan alıkoyar, elbette Allah'ı anmak en büyük ibadettir...*” (Ankebut 29/45) Kuvvet hazırlama konusunda imkanların kullanılması ile ilgili olarak “...*onlara karşı gücünüzün yettiği kadar kuvvet ve cihad için bağlanıp beslenen atlar hazırlayın. Bununla Allah'ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve onlardan başka sizin bilmediğiniz , Allah'ın bildiği (düşman) kimseleri korkutursunuz...*” (Enfal 8/60) ayetinde yer alan emirde ise Allah hedeflenen bir amacı açıklamaktadır. “*İnanan erkeklere söyle: bazı bakışlarını kıssınlar, ırzlarını korusunlar. Bu onlar için en temiz (uygun) olan davranıştır.*” (Nur 24/30) ayetinde de Allah; gözleri kötü bakışlardan sakınmanın ve ırzı korumanın müminlerin ruhları üzerindeki etkisine işaret etmektedir. Bunlardan başka daha pek çok ayet, bir taraftan şer'î hükümlerin “gâye” ilkesiyle irtibat yönünü açıklarken, diğer taraftan da teşri'de anlamsız hiçbir şeyin bulunmadığını belirtmektedir. Şârî'in teşri'de benimsediği genel üslupta da bu durum görülmekte olup ayrıca bu yadsınamaz bir hakikate dönüşmektedir. Yine bu durum İslam Şeriatının akla uygun olduğunu göstermekte ve müctehidleri, bütün teşriî yapının üzerine bina edildiği esasları içeren bu makul maksatları açıklamaya davet etmektedir.

Makâsîd ilminin doğuşuyla, buna yönelik bir kısım ilmi gayretler de beraberinde geldi. Fakat İslam Hukuk Felsefesi (Makâsîdü’ş-Şerî’a el-İslâmiyye) ile ilgili araştırma ve incelemeye yönelik müstakil çalışmalar ihmal edildi. Yine de bu ilmin ortaya çıkarılması, kural ve şartlarının konulmasında, kimsenin kıymetini inkar edemeyeceği bir birini izleyen belirli gayretler olmuştur. Başlangıçta, İmam el-Cüveynî “el-Burhân” isimli eserinde; onun öğrencisi İmam Gazzâlî, “el-Mustasfâ” ve “Şifâü’l-Galîl” isimli iki kitabında; İzz b. Abdüsselâm “Kavâidü’l-Ahkâm” da ve İmam Karâfî, “el-Furûk” isimli eserinde bu gayreti göstermişlerdir. Onlardan sonra gelen âlimler de bu çalışmaları devam ettirmişlerdir. Mesela Âmidî “el-İhkâm”da; İbn Teymiye, başta “el-Fetâvâ” olmak üzere tanınmış kitaplarında; onun öğrencisi İbn Kayyim “*’l-lâmü’l-Muvakk’in*”de bu konulara yer vermişlerdir. Son olarak “makâsîd ilmi”nde saygın bir yeri olan İmam Şâtîbî’yi zikredebiliriz. O, makâsîd konusunu derinlemesine ve ayrıntılı bir şekilde, metodik, özgün bir üslupla ele almıştır. Ondan önce, bu konuyu bu tarzda ele alan başka bir alim de bilmiyorum. O, kendisinden önceki alimlerin yazdıklarını geliştirip zenginleştirmiş ve onlardan istifade etmeyi de ihmal etmemiştir. Şayet “*Şâtîbî’den önceki alimlerin “makâsîd ilmi” alanında ortaya koydukları, Şâtîbî’nin bu ilme olan katkısına nisbetle ancak bir mukaddime mesabesinde kalır*” desem gerçeği saptırmış olmam.

Kaldı ki, et-Tâhir b. Aşûr’un “Makâsîdü’ş-Şerî’a el-İslâmiyye” si; Dr. Yusuf Hâmid’in “*el-Makâsîdü’l-Âmme li’ş-Şerî’ati’l-İslâmiyye*” isimli kitabı, Allâl el-Fâsî’nin “Makâsîdü’ş-Şerî’a el-İslâmiyye ve Mekârimuhâ” adlı eseri ve Dr. Ahmet er-Reysûnî’nin “Nazariyyetü’l-makâsîd inde’l-İmam eş-Şâtîbî”; ve İsmail el-Hüsni’nin “Nazariyyetü’l-Makâsîd inde’l-İmam et-Tâhir b. Âşur” gibi İslam Hukuk Felsefesi alanında çağdaş alimlerce yapılan bu çalışmalar, ancak

makâsıd ilmine giriş mahiyetinde bir hizmet olmuş, onun konularını ve müfredatını da açıklamaktan öteye gidememiştir.

İslam Hukuk Felsefesi (İlmü Makâsidü’ş-Şeria el-İslâmiyye) alanındaki bu araştırmamıza giren konu ve bahisler, bu geniş ilmi, sınırları belli mazbut kaideler çerçevesinde bir disiplin haline getirme niteliğindedir. Böylece bu ilim kendisine ait olmayan şeylerin ona dahil edildiği genişlikte, sınırları belli olmayan bir saha olmasın ve aynı şekilde onun özünden olan şeyler de onun kapsamı dışında kalmasın. Bu araştırmayı İslam Hukuk Felsefesinin Esasları (Kavâidü’l-Makâsıd) diye isimlendirmek mümkündür. İmam Zerkeşî, İlimlerin sınırlı kaidelerle zapturapt altına alınmasının önemine işaret etmiş ve “*Çeşitli dağınık işleri bir bütünlük arzeden ilkeler çerçevesinde disipline etmek, onları zaptetme ve koruma hususunda daha uygun ve elverişli bir yoldur*” demiştir. İmam Şâtıbî, İslam Hukuk Felsefesi (Makâsıd) İlmine yaratıcılık ve tecdit yönüyle önemli katkılarda bulunmuş ve makâsıd’ı temellendirme hususunda büyük çabalar sarf etmiştir. Nitekim el-“Muvâfakât” isimli eserini, hikmet sahibi Şârî’in teşrîde dikkate aldığı hususiyetlerden hareketle, her birinin belli bir esasa dayandığı, genel teşrî manaları içine alan çok sayıdaki küllî kaide ile zenginleştirmiştir.

Şâtıbî’nin Muvâfâkat isimli kitabında temas ettiği ve Dr. Ahmet er-Reysûnî’nin kıymetli eseri “Nazariyyetü’l-makâsıd inde’l-İmam eş-Şâtıbî” de, elli küsür gâî esas halinde sıraladığı bu kaideler, gâî ilke temeline dayanır. Bu gâî ilkenin mahiyeti ve bununla murad edilen şeyin sınırlandırılması, araştırma ve incelemeyi gerekli kılan bir konu olarak devam etmektedir. Özellikle orada bir kısım istilâhların varlığı ve bunların da usûl ve fıkıhla ilgili kaidelerle yakın bağının olduğunu bildiğimizde, bunun önemi bir kat daha artmaktadır.

Gâî ilke meselesi bağlamında başka araştırmalar için hareket noktası olabilecek eksenlerin sınırlandırılması zaruretine bağlı olarak, “**gâî esas**”

hakkındaki araştırmamızın akışı içerisinde konunun, istidlâl ve icihad mertebesindeki yeri ve önemi ortaya çıkacaktır. Bütün bunlardan dolayı bu araştırma, Şâtîbî'nin Muvâfakat'ta zikrettiği hususlar üzerinde yoğunlaşmakta ve bu ilmi bir disiplin haline getirme, ana hatlarını ortaya koyma ve ayırt edici özelliklerini açıklama yolunda fazla bir çabanın gösterilmesi gereğine işaret etmektedir.

Gâî İlkenin Anlamı

Gâî ilkeyi şöyle tarif edebiliriz: Gâî ilke küllî bir mesele olup, vaz olunan şer'î hükümler arasından Şâri'in uygulanması hususunda iradesinin yöneldiği çeşitli şer'î delillerden çıkarılan genel bir kavramdır.¹

Bu tarifin açıklaması ve tahliline geçmeden önce, buna bir giriş olması açısından Şâtîbî'nin de temas ettiği ilkeler arasından seçtiğimiz birkaç gâî ilkeyi örnek vermek istiyoruz.

1-Şâri, teklifte zorluk ve güçlüğü murad etmez.²

2-Şâri'in külfet ve meşakkat içeren bir teklifte bulunması durumunda, gerçekte kasd olunan meşakkatin bizzat kendisi değildir, bilakis orada sonuçta mükellefe dönecek belli maslahatlar kasd edilmektedir.³

3-Şayet meşakkat, mükellef için dînî veya dünyevî bir mefsedet doğuracak tarzda ve alışlagelmişin dışında bir durum ise, burada Şâri'in maksadı genel anlamda meşakkatin kaldırılmasıdır.⁴

¹ Tarifle ilgili olarak bkz. Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 17; Kefevî, *el-Külliyât*, s. 728; Mukrî, *el-Kavâid*, 17212; Subkî, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, I/11. Makâsîd'in manası konusunda bkz. el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I/287; Âmidî, *el-İhkâm*, III/271; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II/37.

² Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II/ 121.

³ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II/123-124.

⁴ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II/156.

İşte bunlar, İslam Hukukunda zorluğun kaldırılmasına dair gâî ilkelerdir. Bu ilkelerin tamamı zikredilenlerle sınırlı olmayıp bunlar sadece örnek kabilindedir.

Maslahat ve mefsedetle ilgili gâî ilkeler de mevcut olup örnek olarak şunlar zikredilebilir.

-Şeriatlar, kulların hem dünyadaki hem de ahiretteki maslahatları için vaz olundu.⁵

-İnsanların alışageldikleri hususlarla ilgili bir hükümde, mefsedet maslahata nazaran galip durumdaysa, burada şer'an o şeyin kaldırılması amaçlanmakta ve onun için yasak hükmü konulmaktadır.⁶

-Şâri'in şeriatı koymasından anlaşılan odur ki, taat ya da masiyet, onlardan doğacak maslahat ya da mefsedetin büyüklüğüne göre büyük ya da küçük olmaktadır.⁷

-Şâri'den sâdır olan emirlerdeki maslahatlara itibar etmemek, onun teşriideki maksadına muhalefet etmek demektir.⁸

-Emrin derecesi, emrolunan şeylerin zarûrî, hâcî ve tahsînî türden bulunduğu düzeye göre değişir.⁹

-Nassların zahirine tutunup sadece onunla amel etmek, Şâri'in maksadından uzaklaşmaktır, aynı şekilde onu tümünden ihmal etmek de aşırılıktır.¹⁰

-Maslahat ve mefsedetler Şâri'in hitabına bağlıdır.¹¹

⁵ Şâtübî, a.g.e., II/6.

⁶ Şâtübî, a.g.e., II/26.

⁷ Şâtübî, a.g.e., II/298.

⁸ Şâtübî, a.g.e., IV/15.

⁹ Şâtübî, a.g.e., III/209.

¹⁰ Şâtübî, a.g.e., III/154.

¹¹ Şâtübî, a.g.e., II/41.

-İbadetlerde asıl olan onların anlamlarına (illet yönüyle) bakmaksızın onlarla kulluk etmektir. Adetlerde ise asıl olan onların içerdikleri manalardır.¹²

Bunlar, gâî ilkelerin sadece birkaçı olup, Şâtübî bu kaideleri tatbik ederek ayrıntılı bir şekilde açıklamakta ve temellerini ortaya koymaktadır. Burada araştırmamızın konusunu bu kaidelerin anlamları teşkil edip bunu, tarifinde zikrettiğimiz şu noktalar çerçevesinde inceleyeceğiz.

Birincisi, bu ilkeler küllî kaideler diye isimlendirilmektedir. Çünkü bunlar belli bir alana ve belli bir duruma has değildir. Aynı şekilde belli bir zamana özgü ve belli bir şahsa özel de değildir. Bunlar genel olup bütün konuları, görüşleri , zaman ve şahısları içine alacak şekilde kapsamlıdır. Bu husus, incelediğimiz kaidelerde çok açık olup, hatta orada “külli” olma vasfı zâhir ve tartışılmaz bir gerçektir.

İkincisi, bu küllî kaideler Şâri’in kastettiği ve kendisine itibar ettiği genel bir mana (illet)’yü ifade etmektedir. Biz gördük ki, Şâri’in genel manadaki kasdı, bu umûmî manayı destekleyen çok sayıdaki husûsî ve cüz’î delilin arasındadır. Gâî ilke yani “sonuçların dikkate alınmasının şer’an müteber ve kastedilmiş olması”¹³ genel bir anlam ifade eden, çok sayıda delilin desteklediği bir kaidedir. Şu âyetler de bunu destekleyen deliller arasında zikredilebilir. “Oruç sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı umulur ki böylece korunmuş olursunuz.” (Bakara 2/183), “Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır. Umulur ki suç işlemekten sakınırsınız.” Bakara 2/179, “(Onların) Allah’tan başka yalvarıp- yakardıklarına (taptıklarına) sövmeyin; sonra onlar da haddi aşarak bilmeksizin Allah’a söverler.” (En’am 6/108) İşte bütün bunlar, hükmün beyanı esnasında sonuçların dikkate alındığına dair hükümleri gösteren şer’î naslardır. Ayrıca bu durum, sonuçların itibara alındığına ve Şâri’in

¹² Şâtübî, a.g.e., II/300.

¹³ Şâtübî, a.g.e., II/194.

maksadının bu sonuçları gerçekleştirmeye yönelik olduğuna da işaret etmektedir.

Üçüncüsü, tarifte mânâları “âmm/genel” bir vasıfla nitelendirmemiz, cüz’î hükümlerle irtibatlı olan cüz’î maksatları ve husûsî anlamları hariç tutmak içindir. Çünkü husûsî anlamlar gâî ilkenin konusu değildir. Husûsî mânâlara örnek olarak nikahtan kastedilen anlamlar zikredilebilir. Çünkü nikah akdi neslin çoğalması için meşru kılınmış olup, bunun yanında şu amaçlar da gözetilmektedir: Birlikte yaşama ve teskin olma, helâl yoldan birbirinden faydalanma suretiyle dünyevî ve uhrevî birçok maslahatları paylaşma, kadında bulunan Allah’ın vermiş olduğu güzelliklere bakma, kadının malından istifade etme, kadının kendisine ya da çocuklarına bakması.¹⁴ Bu maksatların hepsi, cüz’î maksatlar olup, gâî ilke onunla çelişmez. Çünkü gâî ilke hâss(özel) anlamlarla yakınlık arzetmez; onun konusu hâss (özel) mânâların da kendisinden çıktığı küllî, genel mânâlardır.

Gâî ilke diye de ifade edilen bu kavramın kapsamını, onu doğrulayan ve o sonuca götüren çok sayıdaki tafsîlî ve şer’î deliller çerçevesinde belirledik. Şâtıbî Muvâfakât’ta “umûm” ifade eden mânânın sadece lafız yönüyle ortaya çıkmadığını, bunun iki yolunun olduğunu açıklar.

1-) Vârid olan âmm lafızlar. Usulcülerin sözlerinde yaygın olan da bu şekilde olanlardır.

2-) İstikrâ yoluyla zihinde küllî ve âmm bir mânânın oluşması. İstikrâ metoduyla elde edilen bu sonuç (umûm mânâ) hüküm konusunda lafızdan elde edilen umûm(genel mânâ) gibi muteber kabul edilir.¹⁵ Şâtıbî’nin siganın umûmu ile kastettiği şey, usulcülerin şümûl(kapsam) ve istiğrak ifade eder diye

¹⁴ Şâtıbî, a.g.e., II/296-297.

¹⁵ Şâtıbî, a.g.e., III/297.

açıkladıkları lafzî sigadır. Bu, mânânın kendisinde gerçekleştiği fertlerin bütününe içine almaktadır. Mesela, “külli”¹⁶ ve “cemî”¹⁷ lafızları; istiğrak için olan “el” takısı ile marife (belirli) hale gelen müfred (tekil) ve cemî (çoğul) lafızlar¹⁸ ve marife bir kelimeye muzâf olan müfred ve cemî lafızlar¹⁹ ve bunların dışında umûm ifade eden diğer lafızlar. “Küll” lafzının kullanıldığı şu ayet buna örnek olarak verilebilir: “*Her canlı ölümü tadacaktır.*” (Âl-i İmran 3/185) Burada “külli” lafzının kapsamı gereği bütün canlılar ölecektir, hiç kimse kaçınılmaz olan bu ecelden ve nihayete ermekten kurtulamayacaktır. Bu, “umûm”un birinci türü olup lafızdan elde edilmektedir. İkinci türe gelince, o da mânâlardan elde edilen umumdur. Bunlar gâî esaslardır ve umûmun ikinci türünü oluştururlar. Birinci umum, lafzî umum olunca; ikincisine mânevi umum diyebiliriz. Şâtübî'nin çeşitli cüz'î olaylarla ilgili olan hükümlere ait mânânın mertebelerinden kastettiği budur. Çünkü hükümler konuları itibarıyla değişik olsa da, güdülen amaç yönünden mânâ temelde birdir. Nitekim cüzî deliller sonuçta şer'an amaçlanan genel mânâyâ götürür. Şâtübî, zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyâtı tafsil bağlamında, bu gâî mânâları elde etme yolunu açıklamakta ve demektedir ki: “Bunun delili-yani bu derecelendirmeye itibar etme- şer'iati istikrâ neticesindedir. Bu konuyla ilgili küllî ve cüzî deliller ve buna dahil edilebilecek genel durumlar iyice düşünüldüğünde bunun mânevî istikrâ mertebesinde olduğu görülür. Mânevî istikrâ ise hususi bir delil ile sabit olmaz., bilakis değişik amaç ve ihtiyaçlar için birbirini tamamlayan delillerle sabit olur ki bu delillerin bütününden ortak tek bir husus meydana çıkar ve delillerin hepsi o noktada birleşir.”²⁰

¹⁶ Alâî, *Telkîhü'l-Fühûm fî Siyâğî'l-Umûm*, 201; Fetûhî, *Şerhu'l-Kevkeb ve'l-Münîr*, III/123; Serahsî, *el-Usûl*, I/157.

¹⁷ Alâî, a.g.e., 237; Ebû Hayyan, *el-Bahru'l-Muhît*, III/71.

¹⁸ Alâî, a.g.e., 370; Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, I/395; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III/86.

¹⁹ Karâfî, *Akdü'l-Manzûm fî'l-Husûs ve'l-Umûm*, 259; Tûfî, *Şerhü Muhtasarî'r-Ravza*, II/467.

²⁰ Şâtübî, a.g.e., I/51.

Bu manevi esasa ilgili görüşüm şudur ki; Şârî'in isteği, hükümleri vasıtasıyla onu uygulamaya koymaktır. Bu maksatlar (şer'î temel amaçlar)'ı ikame etmede ve beşerî varlıkta teoride kalmaksızın fiilî ve pratik olarak gerçekleştirmede hükümlerin bir vesile olduğu açıktır.

Gâî ilkenin içerdiği mânâ ile şer'î hüküm arasındaki bağ açıkça görülmektedir. Bu durumda nasıl olur da hüküm, Şârî'in iradesinin kendisine yöneldiği bu mânâyı devam ettirmede bir vesile teşkil eder. Ben derim ki; Şâtıbî'nin temas ettiği makâsîd ile ilgili kaidelerde bu bağ zâhirdir. Şâtıbî söz konusu bağı bu kaidelerin mânâlarını gerçekleştirmeyi ifade eden hükümlerle beraber zikretti Buna şunları örnek gösterebiliriz:

Şâtıbî'nin belirlediği gâî ilke: “Şârî'in mükelleften beklediği onun amel sırasındaki kastının, teşrî sırasındaki kendi kasdına uygun düşmesidir ve Şârî'in kasdına ters düşen bir şey amaçlamamasıdır.”²¹ İşte genel bir mânâ ile ifade edilen bu gâî ilkenin anlamı: Mükellefin teklife imtisal ettiği esnadaki kasdı ile onu uygulamaya koyduğu esnadaki kasdı arasında uyum olması gerekir; yine Şârî'in teklifin temelindeki kasdı ile teklife konu olan fiil arasında da uyum olması gerekir. Böylece mükellefin, Şârî'in teşrîdeki maksadına aykırı düşmemesi için bu mânânın gerçekleşmesi ve ona imtisal edilmesi temin edilsin. Şâtıbî, Şârî'in kasdı ile mükellefin kasdı arasında bir ihtilaf ve tenakuzun olması durumunda buna terettüb edecek cezayı şöyle açıklamaktadır: Şer'î yükümlülüklerde, kendisi için meşrû kılınandan başkasını isteyen kimse, şeriata ters düşmüş olur. Kim de şeriata ters düşerse ameli batıldır. Şer'î teklifler arasında kendisi için meşrû kılınmayan bir hakkı aramaya kalkışan kimsenin ameli batıldır.²²

²¹ Şâtıbî, a.g.e., II/332.

²² Şâtıbî, a.g.e., II/333.

İmam Şâtıbî, bir tarafta Şârî'in maksadı ile diğer tarafta mükellefin kasdı arasındaki gerekli uyumu ifade eden genel mânâyı gözetmeye çalışır. Söz konusu bu iki maksad arasında bununla Şârî'in ve mükellefin maksadını kastediyorum- bir terslik olması durumunda buna terettüb eden şer'î hüküm de ortaya çıkar ki, Şâtıbî bu husustaki hükmü açıklamıştır. Buna göre, mükelleften sâdır olan , Şârî'in maksadına ve teşride asıl kıldığı hikmete aykırı her bir tasarruf batıldır.

Gâî ilke diye de ifade edilen genel mânâ, bu mânâyı ikame edip hayata geçirmeyi sağlayacak ve onu ihlal etmeyi önleyecek genel bir hükme ihtiyaç duymaktadır. Şeriatin gözettiği maksadları, tamamının keyfiyetini ya da makâsıda vakıf olma metotlarını belirleyen kaideler, bu araştırmama konu edindiğim gâî esaslara dahil değildir. Bu kaidelerden birkaçını şöyle sıralayabiliriz:

1- Bir fiille ilgili emirde Şârî'in maksadı bu fiilin yerine getirilmesidir. Nehydeki maksad ise, nehyedilen şeyin yapılmasının yasak olmasını gerektirir.²³

2- Konuşmasını gerektiren bir etken olduğu halde Şârî bir meselede sükut geçse, bu durumda O'nun sükûtu, o meselenin hükmü meşrû kılınıp tayin edildiğinde bunun öğrenilmesine yönelik maksada delalet etmektedir.²⁴

3- Sebeplerin konulması, o sebepleri koyanın yani Şârî'in müsebbebler(sebeb kılınanlar)'i de kasdetmiş olmasını gerektirir.²⁵

Bunlar, Şârî'in maksadının nasıl belirlendiğine dair kaidelerdir. Bu Şâtıbî'nin de ele aldığı bir konu olup, o bu konuya ayrı bir bahis olarak yer

²³ Şâtıbî, a.g.e., II/393; III/122.

²⁴ Şâtıbî, a.g.e., II/410.

²⁵ Şâtıbî, a.g.e., II/194.

vermiştir.²⁶ Yukarıda zikredilen kaidelerin gâî ilke ve esaslara dahil edilmeyişinin sebebi, bunlar Şârî'in iradesinin onları ikame etmeye yöneldiği umûmî mânânın kapsamında değildir. Söz konusu kaideler, bu genel mânâ (anlam)lara nasıl vakıf olunacağını açıklar, yoksa kendileri bizâtihi müstakil mânâlar değildir. Dolayısıyla bunlarla benim burada araştırma konum olan gâî esaslar arasındaki fark da ortaya çıkmış olmaktadır. Bu fark ise gaye ile vesile arasındaki fark gibidir.

Nitekim, makâsıdü's-şeria ile ilgili olmayan kaideler de konumuz olan gâî esaslara dahil değildir. Aynı şekilde Şârî'in hükümler vasıtasıyla uygulanmasını istediği küllî kaideler de bu konunun dışındadır.

Şâtıbî, makâsıd ile ilgili kaidelerin dışında başka kaidelere de temas etmektedir. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

-Hz. Peygamberin fiili, aksine bir delil olmadıkça o konuda mutlak iznin olduğuna delildir.²⁷

- Umum konusunda muteber olan umûmun şer'î kullanılış şeklidir.²⁸

- Şer'î nasslar arasında müteşâbih vardır, ancak bu azınlıktadır.²⁹

- Sahabenin icmâ ettiği konularda, onların bu görüşü hüccet teşkil eder.³⁰

- Akıl (yalnız başına) Şârî gibi hüküm koyamaz.³¹

Bunlar ve bunların dışındaki bir çok usûlî kaide, Şârî'in teşriide itibar ettiği umûmî mânâlar kategorisinde değildir. Bunlar ancak kitap, sünnet, icmâ ve

²⁶ Şâtıbî, a.g.e., II/391-414.

²⁷ Şâtıbî, a.g.e., IV/58-59.

²⁸ Şâtıbî, a.g.e., III/271.

²⁹ Şâtıbî, a.g.e., III/86.

³⁰ Şâtıbî, a.g.e., III/338.

³¹ Şâtıbî, a.g.e., I/87.

kıyasa dayalı tafsilî delillerle ilgili; ya da âmm, hâss ve mutlak-mukayyed gibi lafızlarla ilgili istidlâli ve usûlî kaidelerdir; ya da âmm, hâss ve mutlak-mukayyed gibi lafızlarla ilgili istidlâli ve usûlî kaidelerdir. Yine bunların konusu vâcip, mendub, mübah, haram ve mekruh gibi şer'î hükümlerle ilgili de olabilir.

Gâî İlkenin Teşrîdeki Yeri

Bununla gâî ilkenin teşrîde edindiği yeri ve mertebeyi kastediyorum. Muvâfakât'ı incelemem esnasında bunun, iki ana noktada kendini hissettirdiğini gördüm.

- I. Bu küllî kaidelerin, şeriatın cüz'ileri ve furûu ile ilişkisi,
- II. Küllî esaslarda neshin varid olup olamayacağı.

I. Bu küllî kaidelerin dînin cüz'ileri ve furûu ile ilgisi

İmam Şâtübî, söz konusu küllî kaidelerin cüz'i esaslarda dikkate alındığını açıklamakta ve cüzî hükümlerin küllî prensiplerden alınması sebebiyle, cüz'iyi küllîden ayırmanın doğru olmayacağını belirtmekte ve bunu şöyle izah etmektedir: “Kitap, sünnet, icmâ ya da kıyastan özel delil getirme durumunda bu cüzî hükümlerin küllîlerine vurulması gerekir. Çünkü cüz'ilerin küllîlere ihtiyaç hissetmemeleri imkansızdır. Bu itibarla mesela, cüzî (özel) bir konuda o cüz'inin küllîsini (dâhil olduğu genel kuralı) dikkate almadan sadece özel bir nassa dayanan kimse hata etmiş olacaktır. Nitekim küllî esası göz ardı ederek cüz'îye tutunan kimse hata ettiği gibi, aynı şekilde cüz'iyi bir tarafa iterek küllî/genel prensipten hareketle hükme ulaşmak isteyen kimse de hata etmiş olacaktır.”³²

³² Şâtübî, a.g.e., III/8.

Gâî ilke, şer'î esasların küllîlerinden olunca, cüzîlerin araştırılmasında ve onlardan hüküm çıkarılmasında da bu ilkenin dikkate alınması gerekir. Fakih, fıkıh (araştırmaların)'da şeriatın cüzîleriyle yetinip, küllîlerini-ki bunlar cüzî hükümlerin merkezini oluşturur- dikkate almazsa, o fakih şeriatın hikmetine ters, teşrî'in de ruhuyla bağdaşmayacak katılığa hükümler ortaya çıkarır. Makâsıdı gözeten küllî prensiplerin dikkate alınmadığı bazı icthad ve fetvaların incelenmesi neticesinde, bu tezin doğruluğu ortaya çıkacaktır. Buna ilişkin şu örnekler verilebilir. Bazı Hanefî hukukçulara göre taş ya da kalın odun gibi ağır maddelerle adam öldürmede, kâtile kısas gerekmez. Arada düşmanlık olsa bile bu, taammüden işlenen bir fiil olarak değerlendirilemez.. Çünkü onlara göre "amd" kılıç veya mızrak gibi bir silahla veya sivri sopa veya ateş gibi silah yerine kullanılan şeylerle vurmaktır. "Amd" kasıt demek olup, kasdın bulunup bulunmadığı ancak bir delil ile bilinir ki bu da öldürücü alet kullanmaktır.³³

Onlar bu görüşlerini şu hadislerle de desteklemektedirler³⁴: "Kılıç (kullanarak vaki olan öldürme ve yaralamalar) hariç hepsi hata neticesindedir. Hataen gerçekleşen bütün yaralamalarda "erş" vardır."³⁵

"Kisas, ancak kılıçla öldürmelerde uygulanır."³⁶

Serahsî, bu hadislerle istidlâlin nasıl yapıldığını açıklamakta ve "kisas ancak kılıçla öldürmelerde gerekir" hadisiyle ilgili olarak şunları söylemektedir: "*Bu, Ebû Hanîfe'nin görüşüne delil olur, kısas ancak silahla öldürmelerde gerekir, hatta bir kimse büyük bir taşla veya büyük bir odunla öldürülse Ebû Hanîfe'ye*

³³ Kâdîzâde, *Tekmilâtü Fethi'l-Kadîr*, IX/ 138; el-Kürlânî el- Havârizmî, *el-Kifâye anî'l-Hidâye*, IX/ 139.

³⁴ Zeylâî, *Nasbu'r-Râye*, IV/333.

³⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV/ 275; Hadiste geçen "erş"; ölüm dışındaki yaralama cinayetlerinde ödenen tazminat olup bu, nassın tayin ve takdir etmediği durumlarda söz konusudur. (çev.)

³⁶ İbn Mâce, *Sünen*, 2667.

göre buna kısas lazım gelmez. Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve Şâfî'ye göre ise buna kısas lazım gelir."³⁷

Bu görüş, makâsıda dayalı bazı kaidelerle mutlak anlamda çatışmaya sevkedebilecek niteliktedir. Şöyle ki: Hüküm verirken mânâ ve özün dikkate alınması ve fiillerin neticelerinin göz önünde bulundurulması şeriatın kabul ettiği küllî esaslardandır. Şâtübî bunu şu şekilde ifade etmektedir: "Neticelerin dikkate alınması şer'an maksûd ve muteberdir."³⁸ Yani, Din'de esas olan sonuçların dikkate alınmasıdır.

İnsan canına yönelebilecek mefsedetleri kaldırmak suretiyle, canın korunmasının gerekliliği de aynı şekilde dinin kabul ettiği küllî esaslardandır. Ağır bir madde ile adam öldürmede-arada düşmanlık bulunsa bile-amd bulunmadığına ve bunun kısas gerektirmeyeceğine dair görüş sakıncalı sonuçlara sevkeder ve adam öldürmeye götüren kapıyı da sonuna kadar açmış olur. Şu sebeple ki; bir kimse ağır bir madde ile birini öldürdüğünde kendisine kısas cezasının uygulanamayacağını bildiğinden diyet vermeyi tercih edecek ve adam öldürme hususunda cesareti artacaktır. Burada insan hayatının heder olmasına kapı açma söz konusudur ki, din, canın korunmasını, gözettiği maksadların en büyüklerinden saymakta hatta onu, düzenin kendisiyle kaim olduğu zarûriyyâta dahil etmektedir.

İmam Cüveynî, ağır bir cisimle vurarak adam öldürene kısas uygulanamayacağına dair görüşün hakim kılınması durumunda, kaçınılmaz belli sakıncalı sonuçların ortaya çıkacağını açıklama bağlamında bu noktaya işaret etmekte ve şöyle demektedir: "Biz biliyoruz ki, ağır cisimle vurarak öldürmede şayet kısas terk edilecek olursa kaos doğar ve bu durum her isteyeninin istediğini

³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI/122. Zeylâî bu iki hadisin zayıf olduğunu belirtmektedir, Zeylâî, *Nasbu'r-Râye*, IV/341.

³⁸ Şâtübî, a.g.e., IV/194.

öldürmesine sebep olur. Çünkü kişi, kısastan kurtulmak için kisası gerektiren kesici aletle öldürmeden vazgeçer. Zira, kisas gerektiren kesici aletlerle adam öldürmedeki mevcut ceza riski, ağır cisimle vurarak öldürmedeki mevcut ceza riskinden daha fazladır. Bu itibarla ağır cisimle vurarak öldürmek, ceza yönüyle kisas gerektiren kesici aletle öldürmelerden daha kolay ve hafiftir. Kullanım maslahatlarının gözetildiği bütün şeriatlarda, ağır cisimle vurarak adam öldürmede kisasın gerekmediği anlayışı caiz görülemez”³⁹

İmam Cüveynî'nin bu açıklamalarında görüleceği üzere, onun genel küllî esaslar olarak dayandığı şeyler gerçekte gâî esaslardır. Çünkü onun “bu durum her isteyenin istediği kişiyi öldürmesine sevkeder, zira bu, kesici aletle öldürmeden ağır bir cisimle öldürme şeklini tercih etmeye dönüşür” sözü, insan hayatını yok olmaya maruz bırakabilecek kötü neticelerin vuku bulacağını açıklamaktadır. Halbuki şeriat insan hayatını korumaya çalışır. Dolayısıyla söz konusu görüş, Şâri'in bu hususta gözettiği maksada aykırıdır. Bu aykırılığın kaynağı ise, bu tür *cüzî/detaya ilişkin* hükümlerin bağlı buldukları küllîleri arasından araştırılmaması ve onu anlamaya yönelik bir temayülün bulunmamasıdır. Burada Şâfiî ve Hanbelîlere göre ağır cisimle vurup öldürme ister adeten olsun ister öldürücü bir yerden olsun, ister hasta bir halde olsun veya şiddetli soğuk ve sıcakta gerçekleşsin veyahut da peş peşe gelen darbeler halinde olsun, bu şekilde öldürme amden katl sayılır ve kisası gerektirir.⁴⁰

³⁹ Bunu Râzî de *Mahsûl*, V/162'de İmam Cüveynî'den nakletmektedir. “*Burhan*'da yer alan İmam Cüveynî'ye ait ibareler bu anlamı taşımakta ancak açık ve net değil. Şu ifadelerde olduğu gibi, “ Genel anlamda kan akıtılması kisasla korunmuştur. Ağır cisimle vurarak öldürmeye kisasın gerekmediğine dair görüş ise konuyla ilgili bu şer'î hükmü tahrir etmektedir.” *Burhan*, II/1151; Onun şu sözü de aynı şekilde bunu teyid etmektedir: “ Ağır cisimle vurarak katletmede, kisas uygulanmayışı, şeriatın kısısta yeğlediği hikmete terstir, aynı şekilde dokunulmazlıklarda gözetilen hikmete de aykırı düşer. *Burhan*, II/1209.

⁴⁰ Şirbîni, *Mugni'l-Muhtac*, IV/4; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VII/638; Onlar bu konuda, bir cariyeyle taşla kafasını ezerek öldüren Yahûdî'yi Hz. Peygamberin kisas olarak iki taş arasında ezerek öldürttüğüne dair hadisi de delil getirmektedirler. Buhârî, *Sahih*, Husûmât, 1; Vasâyâ,5; Müslim, *Sahih*, Kasâme, 17; Ebû Dâvud, *Sünen*, Diyât, 10; İbn Hibban, *Sahih*, 5992

Mâlikîlere gelince, onlar bu konuda daha kapsamlı düşünmekte ve ihtiyat esasından hareketle, imkan nispetince kötülüğe giden yolların kapatılması, canın mefset ve tehlikelerden korunması gibi ilkelerle amel etmektedirler. Onlar ağır bir cisimle adam öldürmeyi amden öldürme olarak kabul ederler, onlara göre ağır cisimle vurmamak genelde öldürsün veya öldürmesin bu durumu değiştirmez, ancak burada kasıddan söz edebilmek için de bu fiilin hasmâne bir şekilde işlenmiş olması gerekir. Görüleceği üzere onlar bu tür fiillerin doğuracağı neticelerini dikkate almaktadırlar.⁴¹ Mâlikîler, ağır cisimle vurup öldürmenin kısas cezasını gerektirdiği hususunda Şâfiî ve Hanbelîlerle görüş birliği içerisinde olduklarıdır. Ancak Mâlikîler, ağır cismin genelde ölüme yol açıcı cinsten olması şartını koşmamakla diğerlerinden ayrılırlar, bilakis onlar nezdinde o ağır cismin öldürmeye yönelik hasmane bir biçimde kullanıldığında ölüme yol açıyor olması yeterlidir. Böylece Mâlikîler, insan hayatını korumayı esas almakta ve gözetlenmesi zarûrî olan bu maksadı tehdit edebilecek vasıtaların da önünü kapatmaktadırlar.

Böylece cüzîlere yönelmede küllîlerin tesiri ve önemi ortaya çıkmaktadır. Şâtîbî bu önemli hukûkî düşünceden şöyle söz eder: “Kitap, sünnet, icmâ ya da kıyastan özel delil getirme sırasında aynı zamanda o cüz’ilerin, küllîlerine başvurulması zorunlu olacaktır.”⁴²

Makâsıda Dayalı Genel Prensipleri Rehber Edinmenin Önemi

İlk İslâm hukukçularınının furûa dair meselelerde ve cüz’î hükümlerde yaptıkları icthadları inceleyen kimse, onların tâbi oldukları deliller gereği dinin gözettiği genel amaçları/makâsıd’ı rehber edindiklerini görür. Hatta bu tarzda yapılan icthadlarla makâsıdın içeriği arasında da bir çelişki göremez. Bu

⁴¹ Desûkî, *el-Hâşiye alâ Şerhi’l-Kebîr*, IV/242; Ahmed el-Muhtar eş- Şenkaytî, *Mevâhibetü’l-Hulûl min Edilleti’l-Halîl*, IV/ 271; Derşîr, *Şerhü’s-Sağîr*, IV/23.

⁴² Şâtîbî, a.g.e., III/8.

şekilde sadece cüz'î ve özel delillerle yetinmeyip, hüküm vermede küllî kaideleri de rehber edinmeyi yeğleyen oldukça zengin bir hukûkî birikim vardır.

Birincisi, Allah'tan başka ilah olmadığını kabul edip tevhid kelimesini söyleyen herkesin can ve mal dokunulmazlığı olduğunu gösteren nasslar varid olmuştur. Bu durum hadiste şu şekilde belirtilmiştir: “İnsanlarla, Allah'tan başka ilah olmadığına şehâdet edinceye kadar savaşmakla emrolundum, şayet şehâdet ederlerse kanlarını ve canlarını benden korumuş olurlar.....”⁴³ Buna göre iki şehâdet kelimesi (şehâdet ve kelime-i tevhid)'ni her kim söylerse can ve mal dokunulmazlığını elde eder. Ancak bu dokunulmazlığı kaldıracak şeyleri yapması ise bunun dışındadır. İslam Hukukçularının bu nasslara, şeriatın küllî prensipleri çerçevesinde baktıklarını görmekteyiz. Bu durum zındığın tövbesi meselesinde açık bir şekilde görülmektedir. Nitekim Hanefîler,⁴⁴ Mâlikîler⁴⁵, Şâfîlerden Gazzâlî,⁴⁶ bir rivayette Hanbelîlere göre⁴⁷ Müslüman olduğunu izhar edip küfrünü gizleyen zındık bir kişi durumu hakime intikal ettikten sonra tövbe etse onun bu tövbesi kabul edilmez ve öldürülür.

İlim adamlarının bu konuda dayandığı delil, zındık bir kimsenin şeklen tevhid kelimesini söylemek suretiyle Müslüman olduğu görüntüsünü vermesi olup; bu durum, şeriatın gözettiği maksadların en belirgin ve en önemlilerinden olan dinin korunması gibi bir temel esasa yönelecek tecavüze temel teşkil etmesidir ki bunda da büyük bir fesad olduğu ortadadır. İmam Gazzâlî, sadece şehâdet kelimesini söylemekle elde edilen can dokunulmazlığı konusuyla ilgili hadisi açıklarken, bunun dini koruma gibi bir esası ihlal etmeye sevk

⁴³ Hadis Ebû Hureyre'den rivayet edilmiştir. Bkz. Buhâri, *Sahih*, İman/17; Müslim, *Sahih*, İman/34-36; Nesâî, *Sünen*, Cihad/1; Tirmizî, *Sünen*, İman/1; İbn Mâce, *Sünen*, Fiten/1.

⁴⁴ İbn Âbidîn, *el-Hâşiye*, III/296; Desûkî, *el-Hâşiye alâ Şerhi'l-Kebîr*, IV/306; Gazzâlî, *Şifâu'l-Galîl* 221; el-Behûtî, *Keşşâfu'l-Ginâ*, VI/177

⁴⁵ Desûkî, *el-Hâşiye alâ Şerhi'l-Kebîr*, IV/306.

⁴⁶ *Şifâu'l-Galîl* 221; *el-Mustasfâ*, V/298.

⁴⁷ Behûtî, *Keşşâfu'l-Ginâ* VI/177.

edemeyeceğini belirterek şöyle der: “Zındığın öldürülmesinin sebebine gelince, bilindiği gibi şeriata göre kâfir bir kişi öldürülmeyi hakeder, ancak biz tövbesinden dolayı onu öldürmekten geri dururuz. Onun tövbesinin anlamı ise batıl dinini terk etmesidir. Yahûdi, Hıristiyan ve herhangi bir dine mensup kimse, şehâdet kelimesini söylediğinde kendi dinine göre kafir olacağı ve dininden çıkacağı inancını taşımaktadır, Müslüman olduğunda ise mensubu bulunduğu din nazarında o kimse dinini terketmiştir. Şehâdet kelimesini söyleyen zındığın durumuna gelince, o, şehâdet kelimesini söylediğinde zaten kendi dininin gereğini yerine getirmekte (yani şehâdet kelimesini şeklen söylemekte)dir. İşte bu bir görüş ve bir te’vîl biçimidir.⁴⁸

Gazzâlî, söz konusu hadisi, küllînin bütünlüğünü bozmadan ve tenakuza düşmeyecek bir tarzda açıkladı ve “lâ ilâhe illallâh” diyen herkesin kanının dokunulmaz olduğunu belirten hadisi, belli bir dine mensup olup da gerçekten dinini terkeden kimselere hamletti. Oysa bu durum hem dini üzere kalıp hem de inhiraf (*sapıklılığı*)’a devam etmek için şehâdet getirip gizlenen zındıklar için gerçekleşmez.

Gazzâlî, bir başka yerde de bu ayırımı dikkat çekmekte ve şöyle demektedir: “Şehâdet kelimesi sadece onu söyleyen Yahudi ve Hıristiyanlar hakkında ölüm cezasını düşürür. Çünkü onlar, şehâdet kelimesini söylemekle dinlerini terk edeceklerine inanır. Zındık ise takiiye yapmayı zındıklığın özü olarak görür. Dolayısıyla biz bu şekilde hükmettiğimizde bu, umumun tahsîsinde maslahatı kullanmaktır ki buna da kimse karşı çıkamaz.”⁴⁹

İmam Kurtubî, Rasûlullah’ın kendi dönemindeki münafıkları öldürmemesini delil getirenlerin bu görüşlerini reddetmekte ve şöyle demektedir: “Allah, Peygamber (s. a.v.)’in ashabını, onun vasıtasıyla sebatkar

⁴⁸ *Şifâu’l-Galîl*, s. 222

⁴⁹ *Mustasfâ*, II/397.

kılarak kendilerini ve dinlerini münafıkların ifsadından korudu ve münafıkların onların arasında yaşamaları Müslümanlara doğrudan bir zarar vermedi. Bu gün ise böyle değildir. Çünkü biz zındıkların halkımızı ve cahillerimizi ifsad etmelerinden emin değiliz.⁵⁰

Bütün bunlar bize, uygulamada küllîler ile cüz'îler arasında bütünlük ve uyum arzeden bir metodun varlığına delalet etmektedir. Çünkü İslam hukukçularına göre, Cüz'înin daima küllînin peşinde yürümesi gerekir ki onunla ters düşmesin ve onu yok etmesin; yine onlara göre cüz'înin aynı şekilde küllîlere(*özel nitelikli nasların genel nitelikli naslara*) uygun olarak tefsir edilmesi gerekir.

İkincisi: Cüz'îler incelendiğinde gâî esasların rehber edinildiği görülür. Mesela, halka hizmet veren zanâatkarların yanında zayi olan malların tazmini meselesinde de, bu esastan hareket edilmiştir. Zira bu konuda onların temel dayanağı, şeriatın küllî ve cüz'îlerinin, ilerleme hususunda birbiriyle yardımlaştığı bir kısım kat'î gâî esaslardır.

Genel kural, emin (*kendisine emanet bırakılan kişi*)'in, onarmak veya yapmak üzere başkasından aldığı mal kasıtsız veya korumada kusur olmaksızın telef olsa veya zâyî olsa emin(kendisine emanet bırakılan kişi) tazminle mükellef değildir; bu durumda eminin, kasıtlı ya da kusurlu olduğunu iddia eden kişi bunu ispatla yükümlüdür. Buna rağmen sahabeden birçokları, onarmak üzere başkasının eşyasını yanında bulunduran zanâatkarın, bu eşyanın dükkânda kaybolması veya telef olması durumunda, bunun kendinden kaynaklanan bir kasıd veya kusur sonucu olmadığına delil getiremediği sürece tazminle sorumlu olduğuna fetvâ vermiştir.⁵¹ Onların bu konudaki delillerini açıklayan İmam Bâcî şöyle demektedir: “*Tanıdığım âlimlerin hepsi, bu konuda*

⁵⁰ *Tefsîru'l-Kurtubî*, V/200.

⁵¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VI/106, İbn Hazm, *el Muhallâ*, VIII/202; Beyhâkî, *Sünen*, VI/122.

zanâatkarları sorumlu tutmaktadır. Bu hususta Ebû Muhammed şunları söyler: Bu mesele maslahatla ilgili olup konuyu hem zanâatkar hem de mal sahibi açısından değerlendirmek gerekir. Zanâatkara tazmin sorumluluğu yüklenmezse bu durum malların telef olmasına yol açar. Çünkü insanların zanâatkarlara ihtiyaç duyması kaçınılmazdır. Çünkü herkes elbiseyi güzel dikemez veya onu kısaltamaz veyahut da ona model veremez ve boyayamaz. Şayet malların zâyî olmasında, zanâatkarın sözü esas alınmalı dersek bu durum, bunun davasını hızlandırır. Burada mal sahibinin zararda olduğu da bir gerçektir. Çünkü onlar iki şey arasında kalmaktalar: Ya eşyalarını zanâatkarlara verecekler ve emin olamayacaklar; ya da vermeyecekler bu durumda da zarar görecekler. Burada bizim delilimiz mânâ (amaç ve illet) cihetiyledir; çünkü zanâatkar bir akit yaparak hak sahibi olmadan, kendisine ait bir maslahat sebebiyle eşyayı kabzetmiştir. Bu itibarla rehin ve âriyede olduğu gibi onun sözü hükme esas teşkil etmez.⁵²

Şüphesiz bu gâî analiz, hüküm elde etme ve delilleri yöneltmede gâî esasların yeri ve önemini ortaya koymaktadır. Çünkü geçmiş eğilimlere derinlemesine baktığımızda, zanaatkarların tazmin sorumluluğunun gâî esasa dayandığını görürüz. Bunları sıralayacak olursak:

1- Umûmî ve husûsi maslahat arasındaki denge esası; çünkü teâruz durumunda bilindiği üzere Şâri'in maksadı, âmm olan maslahatın hâss olana takdîm edilmesidir.⁵³

2- Sonuçların dikkate alınması zorunludur, çünkü bunun gözardı edilmesi durumunda eşya sahipleri zarara uğrayacaklar. Şu nedenle ki, zanâatkarlar delil, belge getirmeden, onarılmak veya yapılmak üzere kendilerine bırakılan eşyaların kaybolduğunu iddia edebilecekler, bu da malların zâyî olmasına yol

⁵² Bâcî, *el-Müntekâ*, VI/71.

⁵³ *el-Mustasfâ*, I/313; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 87; Zerkâ, *Şerhü'l-Kavâid*, s. 143.

açacaktır. İşte bunda, kabul edilen teşrî esaslarından birine karşı bir muhalefet söz konusudur.

3- Zorluğu kaldırma prensibi. Zanâatkarların ispatsız, beyyinesiz olarak malın telef olduğunu iddia edebileceği korkusuyla, mal sahiplerinin onlara onarma veya yapma için mallarını sipariş vermekten çekinmeleri, insanları zanâatkarlara mal vermemeye sevkedecek ki bunda, onlar için açık bir güçlük ve zarar söz konusudur. Bu da Bâcî'nin şu sözüyle işaret ettiği şeydir: *“Yahut mallarını zanâatkarlara sipariş vermezler ki bu da onlara(mal sahiplerine) zarar verir.”*

Gerçekte gâî esaslar olan ve her biri genel teşrî bir anlam ifade eden bu deliller, zanâatkarların (kaybolan eşyaları) tazminle mükellef olduğuna kail olan İslam Hukukçularının görüşleri için bir kurtuluş kaynağı oldu. Onlar bu sağlam esasları dikkate alıp ictihadlarını bu temeller üzerine bina ettiler. Yine onlar bir kısım olaylarda ve ortaya çıkan yeni meseleler hakkında verilecek şer'î hükmü ortaya koymada yalnızca cüz'î delillerle yetinmeyip özellikle bu kaideleri rehber aldılar ve bunun ışığında şeriatın hükmünü belirlediler.

Üçüncüsü: Cüz'i hükümlerin verilmesinde küllîlerinin dikkate alındığı ictihadlara örnek olarak İzz b. Abdisselâm'ın belirttiği şu örneği verebiliriz. Bir kimse ramazan ayında oruçlu iken birinin boğulmak üzere olduğunu görse ve oruçlu olduğu halde onu kurtarmasının mümkün olamayacağını anlasa, orucunu bozar ve onu kurtarır.⁵⁴ O, bu meselenin illetini şu şekilde açıklar: *“Bu, birden fazla maslahatın bir arada bulunduğu mesele babındandır. Çünkü canlarda hem Allah hakkı var, hem de can sahibinin yani kul hakkı vardır. İşte bu durum, orucun bozulup onun başka bir günde eda edilmesini gerekli kılmıştır.”*⁵⁵ İzz b. Abdisselam, bu meseleye bakarken, şeriatın binası durumundaki maslahat

⁵⁴ *Kavâidü'l-Ahkâm*, V/57.

⁵⁵ *Kavâidü'l-Ahkâm*, V/57.

prensibini de içine alan bir kısım usul ve esaslardan hareketle, konuyu bütünlük arz eden bir bakışla ele almaktadır. Burada oruçlunun orucunu bozarak boğulanı kurtarmasındaki maslahat daha çok ve kesindir. Yine oruçlunun orucuna devam ederek boğulmak üzere olanı ölüme terk etmesindeki mefsetet, orucunu bozması ve onu terk etmesindeki mefsetetten daha büyüktür. Bu bütüncül bakış ve meselenin maslahat-mefsetet açısından değerlendirilmesi, onun, açıklığı ve hükmü vermesinde gerçek etken olmuştur. Çünkü bu bakış, şeriatın gözettiği maksatlara istinad eden bir bakış tarzı olup bunun böyle olduğu açık seçik ortadadır.

Dördüncü olarak söz konusu icthadlara, İmam Cüveynî,⁵⁶ Gazzâlî⁵⁷ ve Şâtîbî'nin⁵⁸ belirttikleri şu meseleyi örnek verebiliriz: Beytü'l-mal (devlet hazinesi) artan ihtiyaçlar karşısında yükümlülüklerini yerine getirmekten aciz kalsa ve devlet açıkları kapatmak ve bölgesindeki otoritesini korumak için asker sayısını artırmaya ihtiyaç duysa bu durumda, âdil bir devlet başkanının o anki ihtiyaçları karşılayacak miktarı zenginlere yüklemeye ve devletin yükümlülüklerini yerine getirmesi ve ihtiyaçlarını karşılaması için ek vergiler koymaya yetkisi vardır.

Bu görüş, meseleye bütüncül bir bakış tarzı olup İslam hukukçuları burada şeriatın maksatlarını dikkate almışlardır. Çünkü bu tür bir ek verginin konulmaması durumunda, İslam devletine tehlike âriz olacak ve bu durum dinin, canın ve malın korunmasıyla ilgili maksadları ifsad etmek veya yok etmekle tehdit edecektir. Gazzâlî bu durumu şöyle açıklamaktadır; “Eğer devlet başkanı bunları yapmazsa, ordu dağılır, düzen bozulur, devletin gücü yok olur, İslam ümmeti dağılır, memleketimiz düşman hücumuna, istilâsına uğrar, eğer

⁵⁶ *el-Gâî*, s. 277.

⁵⁷ *Şifâu'l-Galîl*, s. 237; *Mustasfâ*, I/304.

⁵⁸ *el-İ'tisâm*, II121-122.

bu iş terk edilirse memleket mızraklılara yol, okçulara hedef olur, halk arasında itişme-kakışma ve kargaşa ortaya çıkar bu ortamda can ve mal kaybı olur ve haramlar çiğnenir.”⁵⁹ Gazzâli sonra şunları söyler. “Bunlar şeriatın esaslarından olan muayyen delillere baş vurmada önce, şeriatın din ve dünyayı koruma hususunda gözettiği maksadların bütünlüğünden öğrenilir.”⁶⁰

Bu istidlâl ve hükmün teyit edilmesinden şeriatın gözettiği maksadların temel alındığı görülmektedir. Bu da şu yönlerde gerçekleşir: Dini himaye edip onun yayılmasıyla ayakta duran devlet egemenliğinin devam etmesi ki bu durum dinin korunmasını tamamlar; devletin hazinesinin açık vermesi neticesi düşman tarafından yok edilme tehlikesiyle yüz yüze kalacak olan ümmetin himaye edilmesi ki bu canın korunmasını sağlar; emniyet ve asâyişi sağlayan güçlü devlet otoritesi ki bu da malın korunmasını temin eder, aksi takdirde mallar yağma ve soyguna maruz kalır. İmam Gazzâli bu hususları şeriatın maksadlarını temel almakla açıklar ve der ki: “Bu, şer’in gözettiği maksadlar arasında kesin olarak bilinen maksadlardandır.”⁶¹

Bu ve bunun dışındaki birçok örnek, müctehid imamların fikhî yaklaşım ve icihadlarında ortaya koyduğu metodu göstermektedir. Çağımızdaki müctehidlere gereken de böyle bir metodu izlemeleri ve cüzî nasları umum nitelikli küllî naslardan ayrı değerlendirmemeleridir. Aksi takdirde bu durum, küllîleri ihlal etmeye sevkeden bölük-pörçük (bütünlük arz etmeyen tutarsız) bir anlayışı ortaya çıkarır.

II. Küllî Kâidelerde Neshin Vârid Olup Olmayacağı

Bu esaslar cüz’î hükümlerden biriyle çelişmez, aynı şekilde nesih kabul etmeyecek derecede sağlam, kuvvetli, köklü ve muhkem bir yapıya sahiptir.

⁵⁹ Şifâu'l-Galil, s. 237.

⁶⁰ Şifâu'l-Galil, s. 237.

⁶¹ Şifâu'l-Galil, s. 237.

İmam Şâtıbî, zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyâtla ilgili kaidelerin konumu ve önemi bağlamında şunları söyler: “Zarûrî, hâcî ve tahsînî konulardan olan küllî kaidelerde nesh meydana gelmez. İstikra neticesinde görülmüştür ki nesh sadece cüz’î, fer’î meselelerde vuku bulmuştur. Çünkü beş zarûrî esasın korunmasına dönük bütün hükümler muhkemdir. Şayet bunlar içerisinde bazı cüzîler neshedilmişse, bu yine mutlaka o zarurî esasların diğer bir yönden korunmasına yönelik durumdur.”⁶²

İmam Şâtıbî, özellikle zarûrî, hâcî ve tahsînî konularla ilgili küllî kaideleri zikrederek bunların neshi kabul etmediğini zikrederse de, o neshin vukû bulmadığı yerlerin sadece bu üç mertebeye sınırlı olduğunu kasetmemiştir. Bu, aynı şekilde şeriatların maksadlarından olan bu mertebeleri korumayı tekid eden ve onları varlık ve pratikte etkin kılan küllî esasların bütününe içine alır. Şâtıbî buna şu sözüyle işaret etmişti: “Beş zarûrî esasın korunmasına yönelik hükümlerin hepsi kesin olarak (muhkem bir şekilde) sâbit olmuştur” Başka bir yerde de şöyle demektedir: “Aklen mümkün olsa da nesh küllî kaidelerde vuku bulmamıştır.”⁶³ Bu itibarla şeriatın küllî esaslarının bütünü nesh kabul etmez. Gâî ilkeler de bu küllî kaideler içerisinde yer aldığına göre, nesh bu ilkelerde de vuku bulmaz.

Buna binaen, gâî esaslardan her hangi bir esasta neshin vuku bulduğu şer’an tasavvur edilemez. Mesela şu esaslarda olduğu gibi: “Bir şeyin içermekte olduğu maslahat ve mefsetten örfî anlamda maslahat yani ağır basıyorsa, o şey şer’an maksûddur ve bunun ortaya çıkarılması için kullar şer’î taleple muhatap kılınmıştır.”⁶⁴ “Şârîin mükelleften beklediği, onun amel sırasındaki kasdının teşrîde gözettiği kendi kasdına uygun düşmesidir.”⁶⁵ “Amellerde

⁶² Şâtıbî, *Muvâfakat*, III/117.

⁶³ Şâtıbî, a.g.e., III/104

⁶⁴ Şâtıbî, a.g.e., II/26-27.

⁶⁵ Şâtıbî, a.g.e., II/331.

Şârî'in gözettiği maksadlardan biri de mükellefin söz konusu amellerde devamlılık göstermesidir."⁶⁶

Bu küllî esasların-ki makâsıda dayalı esaslarda bunlar içerisindedir- mükemmelliğinden kasıd, bunlar nesh ve ilgâya maruz kalmayan ve süreklilik arz eden anlamlar içermesidir. Şu örneklerde olduğu gibi; Adaleti hakim kılmak, iyiliği emretmek, kötülüğü ve fuhşu yasaklamak, insanlardan zulmü kaldırmak, hayatı korumak, insanların mallarını, ırzlarını ve akıllarını tehlikeden, her türlü aşırılıktan ve düşmanlıktan korumak. Yine bunların dışında, her nesil için vazgeçilmez ve zarûrî olduğuna çeşitli milletlerin tecrübelerinin delalet ettiği- erdemli bir hayatın dinamiklerinden olması itibarıyla- şartlara göre değişmeyen ve ebedî anlamlar içeren başka küllî esaslar da mevcuttur.⁶⁷

Şâtıbî bu kaidelerin mükemmelliği ve bunlarda nesih vuku bulmasının mümkün olmadığına işaretle şunları söyler: "*Beş temel esasın korunması hususunda ümmet hatta diğer milletler bile icmâ etti.*"⁶⁸ "Böylece bu durum hâcî ve tahsînî konularda olan küllî esaslarda da aynıdır."⁶⁹

Şüphesiz bu gâî esasların gözetilmesinin gereğine dair ümmetin ve diğer ümmetlerin icmâ etmesi, beşer hayatının ancak bunlarla kâim olması ve bunun hayat için vazgeçilmez bir zorunluluk arzemesine racidir. Bu esaslar, İslâmî teşrîde genel şer'î düzeni oluşturan ilkelerden sayılması itibarıyla bunlara hiçbir şekilde muhalefet caiz değildir, hatta muhalefet için ittifak olsa bile yine de bu câiz değildir.

⁶⁶ Şâtıbî, a.g.e., II/242.

⁶⁷ Fethi Düreynî, *el-Minhâcû'l-Usûliye*, s. 65.

⁶⁸ Şâtıbî, a.g.e., I/38; II/225.

⁶⁹ Şâtıbî, a.g.e., III/117.

Gâî İlke İle Fıkhî Kaide Arasındaki Fark

Fıkhî kaide şu şekilde tarif edilir: “Şumulüne giren bir çok hükmün kendisiyle bilindiği, çoğunluk meseleleri kapsayan genel şer’î bir hükümdür.”⁷⁰ Her ikisi de küllî ve genel bir mânâyı ihtiva etmesinden dolayı bu tarif gâî ilke için de geçerlidir. Üstelik nihâî hedefte her ikisi de birleşir. Çünkü her ikisi de Şâri’in rızası ve murad ettiği şeylere uygun olarak ortaya çıkan mesele ve olaylarda Şâri’in hükmünün ne olduğunu öğrenme amacına hizmet eder. Bu iki kaidenin birleştiği söz konusu ortak noktaların yanında, bazı farklar da mevcut olup bunları şu şekilde özetleyebiliriz.

1. Mâhiyet İtibarıyla

Gâî ilke, fıkhî kaidelerden farklıdır. Çünkü fıkhî kaide küllî hukûkî bir hükmü beyan etmek içindir. Genel küllî bir illeti bulundurmasından dolayı kendisinden bir çok cüz’î hüküm fûrû eder/ doğar.

Gâî ilkeye gelince o, fer’î meselelere ilişkin cüz’î hükümlerin kendisinden fûrû ettiği şer’î bir hükmü beyan etmek için değildir. O ancak, hükmün konuluşunda Şâri’in asıl olarak hedeflediği hikmeti açıklamak içindir. Buradaki fark, hüküm ve hikmet arasındaki farktır. Şöyle ki; fıkhî kaide küllî hükmü ifade etmek içinse, gâî ilke de hikmet ve gâyeyi ifade etmek içindir. Bunu bir örnekle açıklamak gerekirse: Herkesçe kabul edilen “*Meşakkat kolaylığı celbeder.*”⁷¹ fıkıh kaidesi, alışılmışın dışında bir çaba gerektiren (*gücü aşan*) durumlar, mükellef için kolaylığa sebep teşkil eder, anlamında küllî bir hükmü açıklar. Fakat bu, söz konusu küllî hükmün gâye ve hikmetini ifade etmez. Oysa Şâtîbî’nin temas ettiği gâî *esaslarda* mükellefe tanınan kolaylığın gâyesinin de

⁷⁰ Nedvî, *el-Kavâidü'l-Fıkhîyye*, s. 43; Fıkhî kaidenin anlamı hususunda bkz. Zerkâ, *el-Medhal el-Fıkhî*, II/947.

⁷¹ Zerkeşî, *el-Mensûr mine'l-Kavâid*, III/173; Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, I/48; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, s. 76; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, s. 75.

geniş bir şekilde açıklandığını görürüz, yine onun, meşakkatin beyanı bağlamında ortaya koyduğu gâî ilkelerde de bu durumu açık seçik görebiliriz. Bu cümleden olarak şunu örnek verebiliriz: “Şâri’in ruhsatları meşrû kılmasında gözettiği maksad, onun mükelleflere meşakkat karşısında yumuşak davranmasıdır. Harac (*zorluk*) iki sebepten dolayı kaldırılır:

a) *Zarar korkusu veya tâata karşı oluşabilecek bıkkınlık, nefret yada bir antipati.*

b) *Diğer amelleri âtlı kılma/hiçe sayma veya onlara karşı gevşek davranma korkusu*⁷²

Biz Şâtîbî'nin şer'î hükümlerin hikmet ve gâyelerini tespit konusunda ileri seviyede bir melekeye sahip ve bu alanda mahir olduğunu görmekteyiz; yine onun, fukahânın açıkladığı cüzî ya da küllî hükümlerle yetinmediğini bilakis onları gâye ve hikmetlerine izafe ettiğini ve mükellefler tarafından uygulanması ve bunlara uyulması için hükümleri maksadlarıyla ilişkilendirdiğini görmekteyiz.

2- Delil Olma ve İstidlâldeki Dereceleri Açısından

Gâî ilke ile fikhî/hukûkî ilke arasındaki ikinci temel fark, bu iki kaideden her birinin istidlâldeki konumudur. Burada fikhî kaidenin konumunu ele alacak olursak, nasslar göstermektedir ki, sadece fikhî kaidenin gerektirdiği şeye tutunarak amel etmek, veya bundan bir hüküm çıkarmak ya da fakîhin bununla fetvâ vermesi (her zaman) caiz olmaz. Bu konuya ilişkin olarak Hamevî der ki: “Şüphesiz kaide ve kuralların muktezâsına göre hüküm vermek caiz değildir, çünkü, bu kaide ve kurallar küllî olmayıp bilakis çoğunluğa göredir.”⁷³

⁷² Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, V/341.

⁷³ *Gamzu Uyûni'l-Basâir Şerhü'l el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, V/37.

Mecelle'nin şerhinde de bu konuyla ilgili bir açıklama olup, Mecelle maddeleri içinde yer alan fikhî kaidelerin şerhinde Ali Haydar Efendi şu hususu belirtmektedir: “*Hâkimler sarîh bir nakle vakıf olmadıkları sürece sadece bu kaidelerden birine dayanarak hüküm veremezler.*”⁷⁴ Bu ifade ile müstakil bir delil olarak kendisiyle istidlâlin imkanı, muteberliği ve delil olmadaki mertebesi açısından fikhî kaide ile gâî ilke arasındaki fark ortaya çıkmıştır. Bunun yanında belli bir mesele hakkında vârid olan özel bir nâssa dayalı fikhî kaideler bundan hariç tutulmalıdır. Meselâ, “*el-Harâcu bi'd-damân*” (*Gelir, gider karşılığındadır veya nimet, külfet karşılığındadır*) kaidesi Hz. Peygamber s.a.v.'in bir hadisinin siyâkında vârid olmuştur.⁷⁵ “*Hayvanların kendiliğinden işlediği cinâyet hederdir*”⁷⁶ kaidesi Hz. Pegamber s. a.v.'in “*Hayvanların yaptığı yaralama hederdir.*”⁷⁷ hadisi bağlamında vârid olmuştur. Daha önce zikredilen farklar, bu son iki kaide için geçerli değildir. Çünkü bu kaidelerin güçlü bir dayanağı olup hatta bunlar hadisin bizzat kendisinde açıklanmaktadır.

3.Önem ve İtibar Açısından

Gâî ilke ve fikhî kaide arasındaki belirgin farklardan üçüncüsü de konum ve önem açısından dır. Gâî ilke konum itibarıyla fikhî kaideden daha yüksek bir mertebededir. Bunun sebebi bu iki kaidenin her birinin kapsadığı konuyla ilgilidir. Fikhî kaide, küllî şer'î bir hükmü ifade etmek için; gâî ilke ise genel teşriî bir gâyeyi ifade için olduğuna göre bu durumda hükümler maksadları

⁷⁴ *Dürerü'l-Hükkâm Şerhü Mecelleti'l-Ahkâm*, I/10.

⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/49, 208, 237; Ebû Dâvud, *Sünen*, Büyü, 71, Tirmizî, *Sünen*, Büyü, 53, Nesâî, *Sünen*, Büyü, 15; Beyhâkî, *Sünen*, 75/321.

⁷⁶ Ali Haydar, *Şerhü'l-Mecelle*, I/38; Zerkâ, *Şerhü'l-Kavâidi'l-Fıkhîyye*, s. 389.

⁷⁷ Müslim, *Sahih*, Hudûd, 45,46; Nesâî, *Sünen*, Zekat, 28; Ebû Dâvud, *Sünen*, Diyât, 27; İbn Mâce, *Sünen*, Diyât, 27; Tirmizî, *Sünen*, Zekat, 16.

Hadisin metni “*Hayvanların yaraladıkları heder, kuyuya düşen heder ve maden hederdir, definlerden beşte bir zekat verilir*” Ucemâ tabiri hayvanlar anlamına gelip, bu şekilde isimlendirilmeleri onların dilsiz olmalarından kaynaklanır. Hayvanların yaralamaları yanında çoban, sürücü ve binicileri olmayınca hederdir. Eğer bunlardan birisi hayvanların yanında bulunursa hayvanların verdiği zararı onlar tazmin eder. Çünkü bu durumda cinayet hayvanlara izafe edilmeyip onlara baskı yaparak insanların üzerine salan sahibine izafe edilir.

ikâme ve onları gerçekleştirme yolunda sadece vesile kabilindedir. Böyle olunca “gâî ilke”, derece bakımından “fikhî kaide”den önce gelir. Çünkü gâyeler vesîlelerden daha önemli ve daha önceliklidir. Fikhî kaide genellikle bir hükmü ifade eder; gâî ilke ise bir gâyeyi ifade eder. Çünkü fikhî kaidelerin bizzat kendisinde bile bu durum açıkça belirtilmiştir. Mesela şu kaidede olduğu gibi: “Maksadları gözetme (*amaç hükümler*), vesîleler (*araç hükümler*)den önce gelir.”⁷⁸

4. İçeriğine Yönelik İttifak ve İhtilaf Açısından

Fikhî kaideleri inceleyen bir kimse, bunların hepsinin aynı ölçüde olmadığını görür. Çünkü fukahânın ittifakı küllî hükmün kapsamına giren şeylerdedir. Zira fikhî kaideler de iki kısımdır:

a) Üzerinde Görüş Birliği Olan Fikhî Kaideler

Bunlar bütün İslam hukukçularının kabul edip üzerinde ittifak ettiği küllî kaidelerdir. Şu beş küllî kaide buna örnek gösterilebilir: “Bir işten maksad ne ise hüküm ona göre, “*Şekk ile yakîn zâil olmaz*”, “*Adet muhakkemdir*”, “*Zarûretler men edilen şeyleri mübah kılar*”, “*Meşakkat kolaylaştırmayı celbeder*” Dikkate alınması ve muteberliği konusunda herhangi bir ihtilafın vârid olmadığı başka kaideler de vardır. Mesela İmam (devlet başkanı)ın halk üzerindeki tasarrufu maslahata tâbîdir⁷⁹, “*Mefsedetleri kaldırmak, maslahatları celbetmekten evlâdır*.”⁸⁰

b) Üzerinde İhtilaf Edilen Fikhî Kaideler

Bu kaideler İslam Hukukçuları arasında ihtilaf konusudur. Bazı âlimler bu kaidelere îtibar edip, üzerine hüküm bina ederek furûa dair meselelerde bunları

⁷⁸ *Kavâidü'l-Mukrî*, I/330; Karâfî, *el-Furûk*, 2/33.

⁷⁹ Zerkeşî, *el-Mensûr*, I/309; Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 121; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 124.

⁸⁰ Sübkî, *el-Eşbâh*, I/105; Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 87; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 90; Mukrî, *el-Kavâid*, II/ 443; Venşerîsî, *İzâhü'l-Meslek*, s. 219.

birer asıl kılınımlardır; diğerleri ise bu kaidelere ne itibar etmişler ne de bu kaideler üzerine hüküm bina etmişlerdir. Bu kısım kaidelere “*Ücret ile ödeme birleşmez*”⁸¹ kaidesi örnek gösterilebilir.

Fıkhî kaidelerin bütününde fukahâ görüş birliği etmiş değildir. İşte bunun içindir ki İmam Venşerîsî⁸² fıkhî kaidelerden birçoğunu soru şekline sokarak istifham sigasında sıralamış ve bu kaidelerin hepsinde görüş birliği olmadığını belirtmiştir. Mesela:

- *Şer'an mevcut olan acaba hakikaten mevcut olan gibi midir?*⁸³
- *Hükme konu olan ayınların (âyan) değişmesinin hükümlere etkisi olur mu olmaz mı?*⁸⁴
- *Zann, zann ile nakzedilir mi yoksa edilmez mi?*⁸⁵
- *Müctehide vacip olan ictihad etmek midir, yoksa isabet etmek midir?*⁸⁶
- *Nadir vukû bulan olayların kendisine özgü hükümleri var mıdır, yoksa genele göre mi hüküm verilir?*⁸⁷

⁸¹ Ali Haydar, *Şerhü'l-Mecelle*, I/78-79; Ahmed Zerkâ, *Şerhü'l-Kavâid*, s. 363.

⁸² Bkz. İbnü'l-Hümmam, *Fethü'l-Kadîr*, VIII/281; Mevsilî, III/64.

⁸³ Şirbinî Hatib, *Muğni'l-Muhtâc*, II/286; Küvemci, *Zadü'l-Muhtâc*, II312; ibn Kudâme, *el-Muğni*, V/435.

⁸⁴ O, Ebu'l-Âs Ahmed b. Yahya Venşerîs el-Mâlikî, olup ilim tahsiline Tilmisan'da başladı ve oradaki hocalardan ders aldı, sonra tedrisat için Fas ve Akka şehirlerine gitti. Fıkıh alanında pek çok talebe yetiştirdi. Çok sayıda eser tasnif etmiş olup, bazıları şunlardır: “*el-Mi'yâr el-Muarreb an Fetâvâyi Ulemâi Afrika ve'l-Endülüs ve'l-Mağrib*”, “*İzâhu'l-Mesâlik ilâ Kavâidi'l-İmam Mâlik*” Hicrî 214 yılında Fas'da öldü. Bkz. Ahmed Baba Tenbekî, *Nehyü'l-İbtihâc bi't-Ta'rîzi'd-Dibâc*, I/136. Yazarın burada verdiği bilgiler kanaatimizce 82. Dipnotta yer almalıydı. Çünkü yazarın atıfta bulunduğu âlim yukarıda metin içerisinde 82 ile numaralanmıştır. (çev)

⁸⁵ Venşerîsî, *İzâhu'l-Mesâlik*, 141; bu kaide için bkz. Mukrî, *el-Kavâid*, II/ 206.

⁸⁶ Venşerîsî, *İzâhu'l-Mesâlik*, 142.

⁸⁷ Venşerîsî, a.g.e., 149.

İşte bu kaideler hususunda âlimler arasında görüş birliği mevcut değildir. Nitekim bunlar, Velşerîsî tarafından soru kalıbına dökülmüş ve bu kaidelerle ilgili amelî ihtilaflar açıklanmıştır.

Gâî esaslara gelince, İmam Şâtübî açıklamaktadır ki, bu esasların anlamlarını içeren cüzî hükümler son derece yaygındır ve bunlar şeriatın muhtelif bablarında yer almaktadır. Bu da söz konusu esasların konumunu ve muteber oluşunu gösterir. Çünkü müctehidler gâî esasların anlamlarına tâbî olarak onları bağlayıcı kılıp o anlamlara bağlı kalmışlardır. Bu durum, âmm nasları için mota mot bir forum haline sokulmuştur. Şâtübî bunu şöyle açıklar: “*İstikrâ neticesinde elde edilen mânâ, âmm bir lafızla ortaya konulan genel mânâ gibidir. Böyle olunca o kapsamdaki bir olay için özel bir delile niçin ihtiyaç duyulsun.*”⁸⁸

Bir fakîhin cüzî bir meselede gâî esaslardan bir mânâya muhalefet ettiğini görsek, bu fakîhin istidlâlde o kaideyi dikkate almadığı anlamına gelmez. Bu durum, söz konusu cüzî olayla ilgili gâî ilkenin illetinin tahakkuk etmemesinden kaynaklanmış olabilir. genel mânâ kabîlinden olan kaidenin uygulanmaması, o fakîhin nazarında söz konusu cüzî meselede onun illetinin gerçekleşmemiş olmasına yöneliktir. Bu hususa İmam Şâfî’nin bey’u’l-îne’ye cevaz vermesini örnek gösterebiliriz. Bu, ribaya götüren bir tür satış akdi olup İmam Şâfî buna cevaz verirken “Bir işde doğacak neticelerin dikkate alınmasının muteber ve şer’an maksud olduğu”⁸⁹ kaidelerini ihmal ettiğini düşünmemiştir. Bunun sebebi, belki Şâfî, bu kaidenin mânâ ve illetinin bu meselede gerçekleştiği görüşündedir veya kendisine bir delil ulaşmış olup, o, bu delili bey’u’l-îne’yi

⁸⁸ Şâtübî, a.g.e., III/304.

⁸⁹ Şâtübî, a.g.e., III/305.

kapsaması ve onun hükmüne delâlet etmesi açısından zikredilen kaideden daha uygun bulmuş olabilir.⁹⁰

Bu kaidelerin fikhın muhtelif bölümlerinde yaygın bir şekilde bulunduğu ve bunların üzerinde önemle durulduğu dikkate alınınca, fukahânın ve müctehidlerin bu kaidelere muhalefet ettiği söylenemez.

İşte bunlar, gâî ilke ile fikhî kaide arasında görebildiğimiz farklardır. Bunun yanında şuna da işaret etmek gerekir ki, şüphesiz fikhî kaideler arasında araştırıldığında gâî ilkeler gurubuna dahil edilecek kaideler mevcut olup buna şu örnekler verilebilir:

Mefsedetlerin kaldırılması, maslahatların celbinden daha evladır ve iki mefsedet teâruz ettiğinde hafif olanın işlenmesi, büyük olanın işlenmesine tercih edilir. Zararı izâle ve onu kaldırmayı gerekli kılan kaidelere de şu örneği verebiliriz: “*Zarar vermek yok, zarara zararla karşılık vermek de yok.*” Bunlar her ne kadar fikhî kaideler içine dahil edilse de araştırıldığında bunlarda gâî ilke havasının hakim olduğu görülecektir. Çünkü bunlar, maslahatların nasıl ikame edileceği hususundaki Şâri’in maksadını gösterdiği gibi, teâruz durumunda da onun nasıl denge prensibini gözettiğini göstermektedir, üstelik bu sonuca götüren ve buna dikkat çeken çok sayıda delilin mevcut oluşu bu fikhî kaideleri, gâî ilkenin özelliği olan mânevi umum mertebesine yükseltir.

Gâî İlke İle Usûlî Kaide Arasındaki Fark

Usûlî kaideyi şöyle tarif edebiliriz: Usûlî kaide; fakîhin şer’î hükümleri tafsîlî delillerden istinbat etmesini sağlayan küllî kaziyyelerdir. Böylece bu kaide, gâî ilke ile ictihad ve istinbat noktasında birleşir. Çünkü istinbat ve ictihad ancak bu iki esas ile kaim olur. Bu itibarla müctehidin söz konusu usûlî kaidelere hakim olabilmesi için gâî esasları bilmesi gerekir. Dolayısıyla

⁹⁰ Şâfiî’nin görüşü ve ortaya koyduğu deliller için bkz. *el-Ümm*, III/201.

müctehidin, dinin gözettiği amaçları (*gâî ilkeyi*) dikkate almadan sadece emir, nehiy, âmm ve hâss gibi lafızlarla ilgili usûlî kaideleri uygulaması doğru olmaz.

Bunu İmam Şâtıbî şu şekilde açıklar: “*Emrin lafız ve sîgasına değil, asıl onun içerdiği mânâ (hikmet ve maslahat)lara itibar etmek gerekir.*”⁹¹ Yani emirde şer’î maksad ve gâye asıl olup, onun sadece lafız ve suretini dikkate almak uygun olmaz.

Gâî ilke ile usûlî kaidenin yapı itibarıyla karşılaştırılması çerçevesinde, aralarındaki benzerliğin yanında; ortaya çıkan bir dizi farklar da mevcut olup onları şu şekilde özetleyebiliriz.

1-Mâhiyet İtibarıyla

Çeşitli usûl kitaplarında usulcülerin temas ettiği kaideleri dikkatlice gözden geçiren kimse bunların gâî esaslardan farklı olduğunu görür. Bunun izahı şudur: Bu kaideler istidlâlî kaideler olup bunların büyük bir kısmı, şer’î hükümleri tafsîlî delillerden istinbat ve istihrâc etme metodu ile ilgilidir. Ayrıca bu kaideler, şer’î hükümleri beşerî vakalara uygulama uğrunda çaba gösteren gâye esasına işaret etmemekte ve yine bu kaideler Şâri’in hükümler yoluyla inşa etmeyi amaçladığı teşriî alandaki yüce hedeflerini de beyan etmemektedir. Bu durum usûlî kaidelerin çoğunda açık seçik görülür. Mesela şu kaidelerde olduğu gibi. “Nehiy yasaklanan şeyin hemen (fevr) ve devamlı surette terkini gerektirir.”⁹², “*Mutlak nehiy tahrîm ifade eder.*”⁹³

Müctehid, bu usûlî kaideleri nasslara uygulamak için aldığı anda, mesela şu âyetlerde bu kaideler uygulanacak olursa; “Nefislerinizi öldürmeyin” (Nisa

⁹¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III/149.

⁹² Bu kaideye daha önce işaret edilmişti.

⁹³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I/417; Ebû Ya’lâ, *el-Udde*, II/427; Fetûhî, *Şerhü'l-Kevkebi'l-Münîr*, III/78; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, s. 109.

4/29), “Zinaya yaklaşmayın” (İsra 17/32), “Mallarınızı aranızda bâtilla yemeyin” (Nisa 4/29).

Zikredilen usûlî kaidelere göre, bu nasslar adam öldürmenin ve bâtıl yolla başkasının malını yemenin haramlığını ifade etmektedir. Aynı şekilde “nehiy fevr ve devamlılığı gerektirir” kaidesi bu haram kılınan şeyin sürekli terkinin ve ondan hemen uzaklaşmayı ifade eder; oysa hükmün teşriinde bir asıl teşkil eden gâye ve hikmeti ifade etmez.

Usulcülerin, teşriide gözetilen mânâ, hikmet ve maslahatları fazla dikkate almadıklarını görmekteyiz, şu kadar var ki onlar bu hususu sadece kıyas konusunda genel olarak, münâsib vasıf konusunda ise özel olarak ele almışlardır. Gâî ilkeye gelince-az önce de açıkladığım gibi o, istinbat işlemiinde iki rükundan biri olsa da- gerçekte o, İslâmî teşriin hükümlerde hedeflediği hikmet, gaye ve maslahatları açıklayan temel bir esastır. Usûlî kaide, Allah’ın mükellefleri muhatap kıldığı şer’î hükümleri beyan için bir vesile teşkil ederken, gâî ilke de Şâri’in teşriin arkasında gizlediği küllî ve cüz’î gayeleri ortaya çıkarmakta ve dolayısıyla şer’î hüküm ve hikmetlerin keşfinde bir vesile teşkil etmektedir, o burada usûlî kaidelerin çoğunda olduğu gibi sadece hükmü araştırmakla yetinmemektedir.

Bu mesele Tâhir b. Âşûr’un da üzerinde durduğu bir konu olup, o bu hususta şunları söyler: “Fıkıh usûlü ilmi meselelerinin çoğu hukukun hikmetine ve gayesine hizmet etmeye yönelik değildir. Ancak onlar, Şâri’in sözlerinden bazı kaideler vasıtasıyla hükümler çıkarmakla ilgilidir. Bu usûl kaidelerini bilenler söz konusu lafızlardan furû’a dair birçok hüküm çıkarabilirler.”⁹⁴

Tâhir b. Âşûr, makâsıd meselesinin fıkıh usûlü bahislerinin pek az bir kısmında yer aldığını şu şekilde açıklar: “Bütün bunların arkasında şu sebepler

⁹⁴ Tahir b. Âşûr, *Makâsıdü’ş-Şeria*, s. 6.

yatar; fıkıh usûlünün bazı meselelerinde kapalılık ve anlaşılmaçlık vardır, veya bazı konuları bir tarafa itilmiş ya da bunlardan usanılmıştır. Makâsîd'la ilgili bir kısım konular, müelliflerin yorularak, öğrencilerin de ancak sabır gösterenlerinin ulaşacağı şekilde usûl kitaplarının sonunda yer almıştır. İşte bunlar, illeti tesbit etme yollarındaki (mesâlikü'l-ille) münâsebet ve ihâle (gâyelerin gözetilmesi), mesâlih-i mürsele ve tevâtür...konularıdır”⁹⁵

Usulcülerin münâsebet ve mesâlih-i mürsele konularında işaret ettikleri mânâlar ve bunların dışında söz aralarında zikrettikleri teşriî hikmet ve gâyelerle ilgili konular, gerçekte Şâtıbî'nin beyan ettiği ve zikrettiği gâî esaslar kapsamına girer. Şüphesiz bu konular usulcülerin açıkladığı usûlî kaidelerden ziyade ve yine lügat âlimlerinin Arap dili ve grameri ile ilgili ortaya koydukları kurallara dayanan usûl kaideleri olmaktan öte, bunlar araştırma konumuz olan gâî esaslarla çok daha ilgili ve irtibatlıdır.

2- İçerik ve Konu Yönünden

Gâî ilke, Şâri'in hüküm koyarken dikkate aldığı ve gözettiği, küllî teşriî mefhumlar olunca-ki bunlar usûlî kaidenin gözetmediği konuları içerir mesela gâî ilke fiillerin meydana gelmesindeki illeti açıklamak durumundadır- bunların bir kısmının yapılması diğer bir kısmın yapılmasından daha çok istenir ve daha çok bağlayıcı olur. Şâtıbî teşriî felsefesinde emir ve nehyin derecelerini şu şekilde açıklamaktadır: “Şâri'in hüküm koyarken gözettiği maksadlardan anlaşılın şu ki, taat ve masiyetin derecesi ve büyüklüğü, onlardan doğan maslahat ve mefşedetin büyüklüğüne göre değişir.”⁹⁶

Şâtıbî, bir kısım emirlerin diğer bir kısmından daha bağlayıcı olması ve yapılmasının daha çok talep edilmiş olmasının sebebini açıkladığı gibi

⁹⁵ İbn. Âşûr, a.g.e., s. 6.

⁹⁶ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II/245.

nehiylerin bazısının diğer bazılarından daha çok bağlayıcı olması ve yasaklanan şeylerin bir kısmının terkinin, diğer bir kısmından daha çok istenmesindeki hikmeti de açıklamaktadır. İşte bu durum, fiiller üzerine terettüp eden maslahat ve mefsedet cihetinden kaynaklanır. Şöyle ki, yapılması istenen bir fiilin maslahatı ne kadar büyük olursa, onun yapılmasına yönelik talep de o kadar güçlü olur. Yine bir işle ilgili mefsedet ne kadar büyük olursa onun yasaklanmasıyla ilgili nehiy de o kadar şiddetli olur, yani hükümlerle ilgili icrâ, delil nisbetindedir.

Ana konusu yukarıda belirtilen gâî esasların, tazammun ettiği bu teşriî mânâları, biz usûlî kaidelerde göremeyiz. Çünkü usûlî kaidelerin konusunu sem'î (*nakli*) deliller ve bu delillerin şer'î hükmün çıkarılmasında nasıl kullanılacağı teşkil etmektedir.⁹⁷

3-Kaynak Yönünden:

İmam Karâfî, usûlî kaidelerin çoğunun Arapça dilbilgisi kurallarından alındığını belirtip, söz konusu kaidelerin mânâlara olan delâletinin de lafızlar yönünden olduğunu şu şekilde açıklamaktadır: “*Şeriatın temel esasları (usûlî ş-şeria)* iki bölüme ayrılır:

a) Fıkıh Usûlü diye isimlendirilen alan, ki orada yer alan kaidelerin çoğu özellikle Arapça lafızlardan çıkan ahkamla ilgili esaslardır. Nesh gibi lafızlara ârız olan meseleler de buna dahil edilebilir. Mesela; emir vücup ifade eder, nehiy tahrim içindir, hâss lafız umum içindir vs. Bu guruptan sadece kıyasın hüccet oluşu, haber-i vâhid ve müctehidin özellikleri gibi meseleler hariç tutulabilir.

⁹⁷ Ebû Hayyan, *el-Bahru'l-Muhît*, I/30; Fetuhî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr*, I/33.

b) Fıkha Dair Yüce Küllî Kaideler; bunların sayıları çok, alanı da genişdir.⁹⁸

İşte bu husus, fıkıh usûlü ilminin, beslendiği ilimlerin açıklanması bağlamında çoğu usulcülerin ibarelerinde yer almaktadır. Âmidî'nin şu sözü de buna örnek olarak zikredilebilir. “*Usûl ilmine destek olan ilim dallarına gelince, bunlar; Kelâm, Arapça ve Ahkâm-ı şeriyedir.*”⁹⁹

Oysa bu durum gâî ilke için geçerli değildir. Çünkü o, dil kurallarını temel alan lafızların delâletlerinden ortaya çıkmamıştır ve yine o, Kelam ve Mantık ilminin esaslarından da istifade etmemektedir, gâî ilke her şeyden önce şeriatın cüzî ve küllî hükümlerinin bütününden beslenip, Şâri'in hükümlerin konulmasında gözettiği ve hedeflediği teşriî mânâ ve hikmetlerin araştırılması neticesinde ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı gâî ilke “genel bir mânâ” (*umûm-ı mânevî*) kabîlindedir. Şeriatın cüzî ve küllî hükümleri, gâî ilkeyi, müstakil, genel bir delil mertebesine yükseltmiştir.

4-Üzerinde Görüş Birliği Olup Olmaması Yönüyle:

Gâî ilke ile usûlî kaideler arasındaki diğer bir fark da; usûl kaidelerinin hepsi usulcüler arasında ittifakla kabul edilmiş değildir. Bazı usûl kaidelerinin hüccet olup olmadığına dair bu ihtilafı, ondan doğan fûrû-ı fıkha dair ihtilaf takip etti. Mesela, mefhûmu'l-muhâlefetin delil olup olmayacağı hususundaki ihtilafı bu cümleden olarak zikredebiliriz. Mefhûmu'l-muhâlefetten kasıd, sözün mantûkun (hükmü belirtilen) hükmünün şer'an maksûd ve muteber olan bir kayıt taşımaması sebebiyle meskûtun anı hakkında geçerli olmadığına delâlet etmesidir.¹⁰⁰ Usûl âlimlerinin cumhuru nezdinde mefhûmu'l-muhâlefet müteber

⁹⁸ Karafî, *el-Furûk*, I/201.

⁹⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, I/5; Bkz. Fetuhî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr*, I/48; Ebû Hayyan, *el-Bahru'l-Muhîr*, I/28-29;

¹⁰⁰ Bu tarif Dr. Fethi Düreynî'ye aittir. Bkz. *el-Minhâc el-Usûliyye*, s. 303; bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, I/466; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II/191; Karafî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, s. 53; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, s. 179.

bir hüccettir. Bu hususta Hanefîler cumhura muhalefet etmektedirler, Hanefîlere göre muteber bir kaydın olmaması, hükmün de olmamasını gerektirmez.¹⁰¹

“Mutlak emir fevr’i (hemen yapmayı) gerektirir mi?” meselesi de usûlî kaidelerdendir.

Hanefî ve Şâfiî imamların çoğu, emrin emrolunan fiilin hemen yapılmasını gerektirmediği görüşündedirler.¹⁰²

Oysa Hanefîlerin bir kısmı, Mâlikî ve Hanbelîlerin de cumhuru, mutlak emrin fevri gerektirdiği görüşündedirler.¹⁰³

Amm’ın delâleti meselesini de usûlî kaideler (usul kaideleri) için örnek olarak vermek mümkündür. Şöyle ki, Hanefîler tahsis edildiğini gösterir bir delil olmadığı sürece âmm lafzın, kapsamına giren bütün fertlere katî olarak delâlet ettiği görüşündedirler.¹⁰⁴

Halbuki, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî usulcülerin cumhuru, âmmın, kapsamı dahilindeki fertlerin bütününe delâletinin zannî olduğu kanaatindedir.¹⁰⁵ Bunların dışında, hakkında görüş ayrılığı bulunan başka usûlî kaideler de vardır.

Bu durum (yani görüş ayrılığı) usûlî kaideler için söz konusudur. Umûmî mânâlar olarak ifade edilen gâî ilkeye gelince, bu ilke herkes tarafından muteber kabul edilir. Çünkü daha önce de açıklandığı gibi o, genel bir anlam ifade eden âmm nâss mertebesindedir.

¹⁰¹ Serahsî, *el-Usûl*, I/256-257; İbn Nizâmeddin, *Fevâtihi’r-Rusûb*, I/414; Usûlî kaidelerle ilgili görüş ayrılığı için bkz. Mustafa el-Hinn, *Eserü’l-İhtilâf fî Kavâidi’l-Usûliyye fî İhtilâfi’l-Fukahâ*, s. 148.

¹⁰² Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 53; Râzî, *el-Mahsûl*, II/113; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II/9; Serahsî, *el-Usûl*, I/26; İbn Abdîşşekûr, *Müselleme’s-Sübût*, I/287.

¹⁰³ Karafî, *Şerhü Tenkîhi’l-Füsûl*, s. 128; Âli Şeybe, *el-Müredde*, s. 34-35.

¹⁰⁴ Serahsî, *Usûl*, I/132; es-Semerkandî, *el-Mizân*, I/1411.

¹⁰⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, I/407-408; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, III/36; Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 119; Karâfî, *Şerhü Tenkîhi’l-Füsûl*, s. 208; el-Fetühî, *Şerhü’l-Kevkebi’l-Münîr*, III/114.

Buna göre gâî ilke, mahiyeti, kaynağı ve mertebe yönüyle fikhî ve usûlî her iki kaideden farklı, yeni bir tür kaidedir. Fıkıh imamları ve âlimler çeşitli kavâid ve usûl kitaplarında konu aralarında (makâsıda dayalı) esaslardan bir kısmına işaret etmişlerdir. Ancak onlar, bu esasların istidlâlde temel alınması, beyan edilmesi ve fûrû ile irtibatlandırılması açısından bu kaideleri gerektiği gibi anlatmaktan geri durdular.

Sonuç olarak, şuna işaret etmek gerekir ki, gâî ilke usûlî kaidelerden farklı olmakla beraber, makâsıda dayalı bu esaslar ayrı bir ilim gibi fıkıh ilminin alanı dışında da değildir. Çünkü “usûl” ilmi sadece Fıkıh Usûlü kaidelerini bilmek değildir, bilakis o, bu kaidelerin nasıl kullanılıp tatbik edileceğini de kapsamaktadır. Gâî esasları tanımada mahir olmayan bir kişi, söz konusu usûlî kaideleri istenilen tarz üzere uygulamada başarılı olamaz. Bu itibarla gâî ilke usûlî kaidelerle yan yana ve at başı gider. Haddizatında böyle olmalı ki müctehid, Şâri’in murad ettiği ve razı olduğu hükme vâsıl olabilsin.

Öyleyse İmam Şâtıbî usûlî kaideyi sadece lügavî ve lafzî alana ait konular olmaktan çıkarıp onu, teşriî ve küllî mânâlarla irtibatlı gâî bir içerikle daha geniş bir alana taşımaktadır.

Gâî İlkenin Kısımları

Değişik guruplar ve değişik sistemlere göre gâî ilkeyi bölümlere ayırmada kıstas olabilecek ölçü ve esaslara göz atmak, gâî ilkeyi daha net ortaya koyacaktır. Gâî ilkenin bölüm ve alt bölümlere ayrılmasında esas olabilecek başka kıstasların da ortaya konulması mümkün olmakla beraber, bu kıstasların en önemli olanlarını şu şekilde sıralamak mümkündür.

A- Gâî ilkenin içerdiği ve ifade ettiği konu yönünden: Çünkü daha önce de izah edildiği üzere, bir kaide onun ele aldığı konuya göre değişir.

B- Kaidenin kapsamının genel ve özel olmasına göre: Kaideler umum ve husus yönünden hepsi aynı ölçüde değildir. Çünkü biz, onlardan bazılarının, kendi dışındaki bazı kaideleri kapsayacak derecede daha âmm/genel olduğunu veya bunlardan bazılarının diğerlerinden daha fazla konular ihtiva ettiğini ve alt dallara ayrıldığını görmekteyiz. Ve yine biz bazı kaidelerin daha geniş kaidelerden teferru etmesi/doğması(genel kâidenin bir uzantısı) veya o gurup altına girmesi açısından diğer bazılarından daha hususi olduğunu görürüz.

*C-*Kasıt sahibi açısından. Çünkü gâî esaslardan bir kısmı, Şârî'in teşrîdeki maksadını belirlemek içindir; diğer bir kısmı ise mükellefin kasdına yönelik olup, mükellefin kastı Şârî'in kasdına uygun olması gerekir . Böylece kasıt sahibi ister Şârî olsun, ister mükellef kasıt sahibinin maksadı, gâî esasların delâlet ettiği şeyle uyum içerisinde olması gerekir.

Bunu kısaca açıklayacağım;

A- İçerik Açısından

Makâsıda dayalı esaslar, kapsamına giren bütün kâideleri içine alacak şekilde geniş içerikli olmaları yönüyle aynıdır. Yine bu esaslar , Şârî'in koyduğu hükümlerle teşrîde gözetdiği amaçları içermesi itibarıyla da aynıdır. Diğer taraftan bu esaslar Şârî'in hüküm koymada hedeflediği genel mânâ ve hikmetleri içermesi yönüyle de birbirine benzer. Sonuçta geniş kapsamlı kâideler olması itibarıyla hepsi aynı olsa da, bunlardan her biri doğrudan içerdiği konu itibarıyla farklılık arz eder.

Bu kaideleri incelerken iyice düşündüğümde, gâî esasları doğrudan ifade eden şu konuları tesbit ettim.

1-Maslahat ve mefsedet konusuyla ilgili kaideler:

Bu kaideler, maslahat ve mefsedet konusunu ele almaları itibarıyla aynıdır; ancak bunlar bu konuyu ele alış tarzında farklılık arzederler. Bunlardan bir kısmı özelden genele, ayrıntıdan özele dinin bütün hükümlerinin “maslahatların elde edilmesi, mefsedetlerin ortadan kaldırılması” esasına dayandığı gerçeğini açıklar. Bu kaidelerden bir kaçını şu şekilde örneklendirebiliriz:

“Şer’î hükümler, kulların hem dünya hem de âhiretteki maslahatları için konuldu.”¹⁰⁶

“Maslahatlar mutlak olarak şeriatın bütün küllî ve cüzîlerinde (genel ve özel hükümlerinde) sabittir.”¹⁰⁷

“Şer’î tekliflerin hepsi ya mefsedetleri kaldırmak için ya da maslahatların celbi için ya da her ikisini birlikte gerçekleştirmek içindir.”¹⁰⁸

“Men’ edilen sebepler, mefsedetler için sebepler teşkil edenlerdir, maslahatlar için olanlar değildir, aynı şekilde meşru kılınan sebepler de maslahatlar için olup mefsedetler için değildir.”¹⁰⁹

“Şâri’in hüküm koyarken gözettiği gayeden anlaşılın şu ki, taat ve masiyet bunlardan doğan maslahat ve mefsedet nisbetinde büyüktür.”¹¹⁰

Burada maslahatın üç mertebesi arasındaki irtibat yönünü gösteren kaideler de mevcuttur:

¹⁰⁶ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II/6.

¹⁰⁷ a. g.e., II/54, Yazar buradan sonra eser ismini vermekle beraber cilt ve sayfa numaralarını göstermemiştir.

¹⁰⁸ a. g.e.

¹⁰⁹ a. g.e.

¹¹⁰ a. g.e.

“Hâcî ve tahsînî hükümlerden her biri gerçekte zarûriyyattan bir asıla hizmet etmek, onu tamamlamak ve onu özel mânâda formel olarak güzelleştirmek içindir.”¹¹¹

“Hâciyyât ve tahsîniyyâtın toplamı söz konusu olduğunda bunların her bir ferdi, zarûriyyâtın olan bir fert gibi dikkate alınır.”¹¹²

Bu üç guruptan her birinin diğeriyle olan bağlantısını açıklayan daha başka kaideler de vardır.

Müctehidin hüküm vermede, maslahata dayalı mânâyı gözetmesi ve hükümlerin mânâ ve hikmetlerini anlamakla görevli olduğuna dair rolünü açıklayan kaideler de mevcuttur. Bu konuda şu örnekleri verebiliriz:

“Bir iş ve emirde aslolan onun mânâ, hikmet ve maslahatının dikkate alınmasıdır, yoksa sadece (kendi lafzî) mücerred anlamı değildir.”¹¹³

“Taklid ve gaflete binâen nassların zahirleriyle amel etmek Şâri'in gözettiği maksaddan uzaklaşmaktır. Nitekim onu tümünden ihmal etmenin aşırılık olduğu gibi...”¹¹⁴

Bu kaideler, müctehidin, hükümlerin mânâlarını ve hükümlerdeki maslahata dayalı gâyeleri anlama konusundaki rolüyle ilgilidir. Konuyu ele alış tarzı değişik olsa da, bu kaidelerin hepsi maslahat konusunu işler.

2-Güçlüğü Kaldırma Konusunu Ele Alan Kaideler:

Burada vereceğimiz makâsıda dayalı kaideler, güçlüğü kaldırmak (ref'û'l-harac) ve bundan kaynaklanan meseleler ve fûrûa dair problemlerle ilgilidir. Ve

¹¹¹ a. g. e.

¹¹² a. g. e.

¹¹³ a. g. e.

¹¹⁴ a. g. e.

yine bu kaideler kolaylaştırmayı ve tahfifi gerektiren meşakkatin ölçüleri ve refü'l-harac ilkesi ile mükelleflerin kasıdları arasındaki irtibatı da ele almaktadır. Bu bilgileri aşağıdaki kaidelere iyice göz attığımızda açıkça görürüz:

“Şâri’in teklifteki maksadı güçlük ve meşakkat değildir.”

“Teklif hususunda, şeriatın gerekleri, hiçbir tarafa meyletmeyen bir ölçüyü esas alan, adil ve orta bir yol ile ve kulu meşakkat ve ihlâl sokmadan onu elde edebilecek bir tarzda cârî olur.”¹¹⁵

Bunlar ve bunların dışında (burada zikredilmeyen) diğer bir çok kaide göstermektedir ki, Şâri’in maksadı mükellefleri onların güçlerinin yetmediği bir şeyle veya bir meşakkat olmadan yapamayacakları mu’tad dışı bir şeyle sorumlu tutmak değildir.

Şâtıbî, zikrettiği kaideler arasında meşakkate de temas etmekte, onunla ilgili kuralları ve kolaylaştırmayı gerektiren meşakkatin sınırlarını da beyan etmektedir. O, bu cümleden olarak şunları belirtmektedir: *“Meşakkat, mu’tad dışı olup da onunla mükellefe dînî ve dünyevî bir fesad dokunuyorsa, Şâri’in buradaki maksadı bu meşakkatin tümünden kaldırılmasıdır.”¹¹⁶*

Şâtıbî, bu kaidede şer’an dikkate alınan meşakkati mu’tad olan amellerin dışına çıkmak olarak açıklamaktadır ki bu durum (yani alışkanlıklara dayalı işlerin dışına çıkmak ve meşakkatli işi yapmak) kişiler üzerinde rahatsızlık oluşturur ve onları bu sıkıntı tedirgin eder.

Buna göre bir işin gereği olan ve kendisinden uzak durulamayacak bir şekilde o işin parçası haline gelmiş mûtad meşakkatler, teysîr ve tahfifi (hafifletme ve kolaylaştırma) gerekli olan bir meşakkat olarak kabul edilmez.

¹¹⁵ a. g. e.

¹¹⁶ a. g. e.

İmam Şâtîbî bu fikri tekid edip onu şu kaide ile tevsik eder: “*Kişinin hevâsı ile ters düşen meşakkat muteber bir meşakkat olmayıp bu konuda kesinlikle ruhsat da olmaz.*”¹¹⁷

İnsanın hevâsına ters düşen bir meşakkatin mûteber olmaması, teklîfin ancak nefislerin arzularına muhalefet etmek suretiyle kaim olacağına dair esasa dönüktür. Şayet hafifletme hususunda nefsin hevâ ve arzularına itibar edilseydi, bu durum teklîfin tümünden kalkmasına yol açardı (ve ortada teklîf diye bir şey kalmazdı).

3-Fiillerin Sonuçlarını Dikkate Alan ve Mükellefin Maksatlarıyla İlgili Kaideler:

Ben incelemem ve araştırmam sonucunda gördüm ki, bazı kaideler mükellefin maksadlarını konu edinmekte ve onların tasarruflarının neticelerinin dikkate alınmasını düzenlemektedir. Bu konuyla ilgili kaideler çok olup bazılarını şu şekilde sıralayabiliz.

Fiillerin sonuçlarının dikkate alınması ve buna itibar edilmesinin zorunlu olduğuna dair kaideler ki bunlarda, Şâri’in bu esasa riayet ettiği göz önünde bulundurulmuştur. “*Sonuçların dikkate alınması şer’an mûteber ve maksuddur.*”¹¹⁸ “*Müctehidlerin hükümlerin müsebbiblerini ve sebeplerini dikkate almaları gerekir. Çünkü bunlara şer’î hükümler terettüb etmektedir.*”¹¹⁹

Burada konumuzla ilgili diğer kaideler ise mükelleflerin maksadlarının yöneltmesine ilişkin olup, bununla mükelleflerin kasdının Şâri’in kasdı ile uyum arzemesi amaçlanır. Mesela şu kaidelerde olduğu gibi: “*Şâri’in mükelleften beklediği, mükellefin bir işte yeğlediği kasdının Şâri’in teşrîdeki kasdına (hüküm koyarken gözetdiği maksada) uygun olmasıdır. Aksi takdirde*

¹¹⁷ a. g. e.

¹¹⁸ a. g. e.

¹¹⁹ a. g. e.

Şâri'in kasedettiğinin hilafını/aksini (tersini) kasedetmiş olur."¹²⁰
"Tasarruflardaki maksadlar müteberdir (hukuken dikkate alınır)."¹²¹

"Müsebbibe yönelik iltifat, sebebi tamamlayıcı, onu ikâme edici ve onun ikmâl edilmesini şiddetli bir şekilde teşvik edici ise, bunun dikkate alınması zorunludur."

Mükelleflerin tasarruflarında Şâri'in kasdına ters düşmeleri (çelişmeleri)nin etkisini ortaya koyan kaideler de söz konusu kaidelerin kapsamına girer. Bu çelişkinin menşei, ister mükellefin iradesi, Şâri'in iradesinin tersine yönelmesi şeklinde mükellefin (*yanlıs*) kasdı olsun, ister herhangi bir kasıd olmadan tasarrufların sonuçları olsun, farketmez.

Yine bu kaideler cümlesinden olarak şunları zikredebiliriz: "Her kim ki, şer'i tekliflerde kendisi için meşrû kılınanın haricinde bir teklif ararsa şüphesiz şeriata ters düşmüş olur", "Şeriatın yapılması veya terki, kendisine herhangi bir etkisi olmaması için, sebebi iktiza eden hükmü düşürmeye yönelik bir maksad halini almışsa bu, ğayr-i sahih bir amel ve bâtil bir çabadır."¹²², "Her kim meşrû yolun dışında bir maslahat ararsa, o kimse bu maslahatın tersine çaba sarfetmiş olur."¹²³

Meşrû bir fiil, memnû (yasaklanmış) neticelere götürüyorsa-mükellef bu neticeleri ister kasedetsin ister kasedetmesin- o zaman bu fiil ğayr-ı meşrû hale dönüşür.¹²⁴

Araştırma ve inceleme neticesinde gördüm ki, bunlar makâsıda dayalı esasların beyan ve tafsîl suretiyle ele alındığı temel konulardır.

¹²⁰ a. g. e.

¹²¹ a. g. e.

¹²² Şâtîbî, a.g.e., III/54.

¹²³ a. g. e.

¹²⁴ a. g. e.

Şu hususa da işaret etmek gerekir ki, bu konuların içerdiği kaideler ve bölümler müstakil olsa da, bunların her birinin konusu diğerinden kopuk ve bağımsız değildir. Çünkü bu gâî esaslar, bu konuları açıklamak ve temellendirmek için sevk olunmuştur, oysa maslahat ve mefsedet konusu kapsam ve genişlik açısından dır. Şöyle ki, fiillerin sonuçlarının dikkate alınması ve güçlüğün kaldırılmasını maslahat ve mefsedet konularına dahil etmek mümkündür. Zira güçlüğün kaldırılması ancak kulların maslahatlarını temin etmek ve onlardan mefsedeti kaldırmaya yöneliktir.

Aynı şekilde, fiillerin sonuçlarının dikkate alınması hususu ve bu hususa dahil olan mükelleflerin maksadlarıyla ilgili kaideler ve yine bunların maslahat-mefsedet konusuyla olan irtibatı ve bu meselelere dair sonuçların dikkate alınmasıyla ilgili kaideler; ancak Şâriin amaçladığı maslahatlara riâyeti ve bunların hükümler yoluyla ikâme edilmesini gerekli kılar. Müctehidlerin fiillerin sonuçlarıyla ilgili onu çevreleyen karine ve vakaları dikkate alarak, bunlarda hedeflenen maslahatı gerçekleştirmeye dönük aslî hükmü bulduklarında, hükümden amaçlanan maslahatı korumak için söz konusu sonuçlara riayet etmeleri zorunludur.

Bu şekilde mükelleflerin maksadlarının Şâri'in maksadına uygun olarak yöneltmesi konusu maslahat meselesiyle sıkı bağı olan bir konudur. Çünkü mükelleflerin maksadlarının bu şekilde yöneltmesi, hükümle ilgili maslahatı tenâkuza düşmekten ve onu yok olmaktan korumak içindir. İşte bu bağ, bizzat makâsıd kaideleri olarak tâbir edilmektedir. Buna şu kaideyi örnek olarak verebiliriz: *“Şâri'in maksadına muhalefet etmek, maslahatları ikame etmeye ve mefsedetleri kaldırmaya dayalı esasları yıkmak demektir.”*¹²⁵

¹²⁵ a. g. e.

Nitekim, güçlüğü kaldırma (ref'ü'l-harac) ve fiillerin sonuçlarının göz önünde tutulması konularının hepsi maslahat konusuyla irtibatlıdır. Ve yine fiillerin sonuçlarının dikkate alınması ve zorluğun kaldırılması konularından her biri, bir diğeriyle iç içe girmiştir. Bu bağ, makâsıda dayalı kaidelere de yansımıştır. Bu cümleden olarak Şâtıbî'nin kolaylaştırmayı müteber kılan meşakkati açıklama bağlamında, kaydettiği kaideyi zikredebiliriz: “*Meşakkat, mükellefi dînî ve dünyevî bir mefsedetle yüz yüze bırakacak derecede mutad dışı olduğunda, Şâri'in bu meseledeki maksûdu söz konusu meşakkatin tümüyle kaldırılmasıdır.*”¹²⁶

Şâtıbî meşakkate hükmederken, onun doğuracağı sonuçları ve onun sebebiyle ortaya çıkacak dînî ve dünyevî mefsedetleri dikkate alarak hükmetti.

Yine bu kaidelere şunları örnek verebiliriz: “*Mükellef ecrinin büyüklüğüne bakarak meşakkati kastedemez (isteyemez), ancak o, içerdiği meşakkatin büyüklüğü dolayısıyla ecri büyük olan ameli (yapmayı) kastedebilir ki; bu da amel olması yönüyledir.*”

“*Mükellef, sebebi iktiza eden hükmü-ondan muaf olmak için- düşürmek amacıyla bir mâniyi işlese onun ameli sahîh değildir.*”¹²⁷

Bu kaideler, mükellefin yaptığı tasarrufta gözettiği kasdının, Şâri'in teşriinde gözettiği kasdıyla uyum ve ahenk içerisinde olmasını şart koşan genel esasa dayalı (*yani bu umûmî esastan türeyen*) kaidelerdir.

Makâsıdla ilgili kaidelerdeki umûmun hepsinin aynı ölçüde olmadığını görürüz. Bilakis iki türlü umûm vardır: *a)* Geniş kapsamlı umûm. *b)* Dar (özel) kapsamlı umûm. Bu özel kapsamlı umûm, geniş kapsamlı umûmdan doğar. Özel kapsamlı umûm ya küllî bir aslı disipline eder ya da onun şartlarını

¹²⁶ a. g. e.

¹²⁷ a. g. e.

ayrıntılı bir şekilde açıklayıp izah eder; veya onu aslına dayayarak sağlamlaştırır; veyahut da onun neticelerini ve kısımlarını açıklar vs.

B. Kasıt Sahibi Açısından Gâî İlke

Makâsıda dayalı kaideler arasındaki ayırımda esas kabul edilen üçüncü temel nokta ise kasıt sahibidir. Burada makâsı ile ilgili kaidelere baktığımızda görürüz ki, bu kaidelerden bir kısmı, Şâri'in teşrîde gözettiği kasdı açıklamak için gelmiştir; bu kaidelerden diğer bir kısmı ise mükellefin kasdını yönlendirme ve yöneltmek için gelmiştir.

İmam Şâtıbî, şeriatın maksatlarını beyan babındaki mukaddimesinde, maksadların iki bölüme ayrıldığına işaret eder:

a) *Şâri'in kasdına dönük olanlar.*

b) *Mükellefin kasdına dönük olanlar.*¹²⁸

Şâtıbî'nin açıklamasında geçtiği gibi, maksatları iki bölüme ayırdığımızda bu ayırımdaki sisteme bağlı olarak yani Şâri'in ve mükellefin kasdına itibarlamaksa maksadları zabt u rabt altına alacak kaidelerin olması da zorunludur.

Bu durum, makâsıda dayalı kaidelerde açık seçik ortaya çıkar. Şâri'in kasdını açıklama bağlamında bir çok kaide vârid olmuştur. Bununla ilgili şu örnekleri verebiliriz: “*Kullukla ilgili umûmî maksadlar: Allah Teâlâ'nın emirlerine boyun eğmek, itaat etmede onu birlemek, onun yüceliğine karşı ta'zîmde bulunmak ve ona yönelmek.*”¹²⁹

¹²⁸ a. g. e.

¹²⁹ a. g. e.

“Şâri’in kasdı açısından, nehiyeler (yasaklar) den sakınmak, emirleri yapmaktan daha çok tekid edilmiş ve daha çok üzerinde durulmuştur; yine mefsedetlerin kaldırılması maslahatların elde edilmesinden daha evlâdır”¹³⁰

“Şeriat, kulların hevâ ve arzularını Şâri’in maksûduna tâbî kılmak için vaz olundu, bununla beraber Allah, kullarına şehvetlerinin tatmîni yolunda helal dairesini geniş tuttu ve yine onlara yetecek miktarda ve cömertçe onları nimetlendirdi.”¹³¹

“Şâri’in ameller konusundaki maksûdu mükelleflerin amellere devam etmesidir.”¹³²

“Bir iş ve fiilde sonuçların dikkate alınması şer’an maksûd ve müteberdir.”¹³³

“Şüphesiz Şâri meşakkat ve külfetin olduğu teklifi kastetti (yükledi). Ancak O, burada meşakkatin bizzat kendisini kasdetmeyip bilakis orada yine mükellefe dönen maslahatları kasdetti.”¹³⁴

Bu kaide, güçlüğü kaldırma konusuna dair kaidelerden olsa da, gerçekte mükelleflerin kasıtlarının yöneltilmesi ile ilgili kaidelerdendir. Bu kaidelerle mükelleflerin kasıtlarının Şâri’in kasdı ve iradesiyle uyum halinde olması amaçlanır.

Böylece araştıran kimse, üç konu arasındaki güçlü bağın, bu konuların kaideleri arasında da zorunlu olarak bulunduğunu ve bu bağın tekid edildiğini görür.

¹³⁰ a. g. e.

¹³¹ a. g. e.

¹³² a. g. e.

¹³³ a. g. e.

¹³⁴ a. g. e.

C-Küllîlik ve Genellik Açısından

Gâî esasların hepsinde umûmîlik ve küllîlik vasfı bulunsa da, bu iki vasıf hepsinde aynı derecede değildir. Çünkü umûmîlik ve küllîlik (*genel ve bütünlük*) açısından öyle kaideler vardır ki bunlar diğer gâî kaidelere asıl teşkil edebilecek derecede geniş ve kendilerinden daha alt başka kaideler çıkmasına imkan verebilecek ölçüde de kapsamlıdır.

Bunun yanında öyle kaideler de vardır ki, külliyyet ve umûmîyet vasfına sahip olmasına rağmen bunlar, kendilerinden daha geniş ve kapsamlı kaidelerin şümûlüne dahil edilir. Şu kaideler bu hususu açıkça beyan etmekte ve ortaya koymaktadır. Mesela: “Şâri’in teşrî’e hakim olan maslahatlara yayılmış bulunan maksatları, belli bir konu ve alana tahsis edilemeyecek derecede mutlak ve umûmîdir.”¹³⁵ gâî ilkesi ve “Maslahatlar şeriatın küllî ve cüz’î bütün hükümlerinde mutlak genel geçerliliğe sahiptir”¹³⁶ ilkesi ve bunun her ikisi şeriatın bütün küllîleri ve cüzîlerinde “*celb-i mesâlih ve def-i mefâsid*” esası üzerine kurulduğunu beyan etmektedir. Yine bunlar, kökü sağlam temellere dayalı bu gerçekten doğan başka kaideler için de temel teşkil ederler.

Çok geniş kapsamlı kaidelerden türeyen daha az kapsamlı kaidelere; Şâri’in dikkate aldığı maslahatların sınırını açıklamak için sevk olunan şu kaideyi örnek verebiliriz: “*Şeriat kulların maslahatlarını temin için konulsa da; gerçekte bu, Şâri’in emrine ve onun çizdiği sınıra göredir, yoksa onların hevâ ve arzularına göre değildir.*”

Zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyâtla ilgili kaideler de kendilerinin dışındaki diğer kaideler için asıl teşkil ederler. Çünkü bu üç mertebe şümûl ve genişlik

¹³⁵ a. g. e.

¹³⁶ a. g. e.

cihetiyle olup, bunlar makâsıdla ilgili diğer kaideleri de kapsamaya uygun düşerler.

Şâtıbî bu husûsa şu sözüyle işaret etmektedir: *“Bu külliyyât ki, bunların üstünde varılabilecek daha başka bir küllî mevcut değildir, işte bunlar şeriatın temelini oluşturan asıllardır.”*¹³⁷

Mükelleflerin gayeleri ve onların tasarruflarının neticelerine taalluk eden makâsıda dayalı ilkeleri ele alıp bunları iyice tahkîk ve tetkîk ettiğimizde görürüz ki, orada bir kısmı bir kısmından daha küllî ve daha genel olan kaideler mevcuttur. Bu cümleden olarak şu örnek verilebilir. *“Ameller niyetlere göredir; maksatlar, ibâdetler ve âdetlerle ilgili tasarruflarda müteberdir.”*¹³⁸

Mükellefin iradesinin kendisine yöneldiği “kasıd”ın ondan sadır olan tasarrufun dikkate alınmasındaki etkisini açıklayan bu kaide, mükellefin kasdının sahih ve müteber olacak bir tarzda yöneltilmesi keyfiyetini beyan eden diğer kaideler için asıl (temel) teşkil eder. Şu kaidede olduğu gibi: *“Şâri’in mükelleften beklediği, onun amel esnasındaki niyetinin, Şâri’in teşride gözettiği maksada uygun olmasıdır. Yoksa mükellef, Şâri’in kasdına aykırı bir kasıdda bulunmuş olur.”*¹³⁹

Zikrettiğimiz son kaide de, kendi dışındaki diğer kaideler için temel teşkil etmektedir. Mesela şu kaideye asıl teşkil ettiği gibi: *“Bir fiili yapmak veya terketmek, sebebe iktizâ eden hükmü düşürmek ve ondan kurtulma amacına yönelikse, bu ğayr-ı sahîh bir amel ve bâtil bir gayrettir.”*¹⁴⁰

¹³⁷ a. g. e.

¹³⁸ a. g. e.

¹³⁹ a. g. e.

¹⁴⁰ a. g. e.

Bir kısmında açıkça görüldüğü gibi, bu kaidelerin tamamı Şâri'in kasdı ve gâyeleri ile ilgilidir, tâ ki mükellef onları üstlensin, onlarla ters düşmesin veyahut onunla karşı karşıya gelmesin.

Mükellefi kasdında yöneltmek ve yönlendirmek için gelen kaidelere ise şu örneği verebiliriz:

“Meşrû olmayan bir tarzda maslahat arayan kimse, bu maslahatın zıddına hareket etmiş olur.”¹⁴¹

“Meşakkati yapmayı istemek bâtıldır, çünkü bu durum Şâri'in kasdına muhaliftir. Zira Allah, nefislere azap etmeyi kendisine yakınlaşma sebebi kılmadı.”¹⁴²

“Mükellef büyük ecir almak için, sadece meşakkat içeren şeyi yapmayı kasdedemez, fakat o, meşakkati büyük olduğundan dolayı, ecri büyük olan ameli kasdedebilir, bu da amel olması cihetiyledir (yoksa meşakkat olması yönüyle değildir).”¹⁴³

Bütün bu kaideler, mükellefin kasdını yönlendirmek ve onun kasdına tesir eden etkeni de ıslah etmek için gelmiştir. Böylece kasdın fesadı, tasarrufun sıhhatine etki etmesin ve mükellefin kasdı, zahiren ve batnen Şâri'in iradesine uygun olsun.

Biz, bu kaidelere ait olgusal boyutları da değerlendiriyoruz ki, böylece Şâri'in kasdını açıklayan söz konusu kaideler vakiadan uzak, teorik bir vaziyette kalmasin. Burada onların pratik yönünü mükellefin kasdının yöneldiği kaideler yoluyla da irtibatlandırdım. Teşrî alanındaki maksadların muhafazası, Şâtîbî'nin de işaret ettiği gibi, ancak onu gerçekleştirmeye yönelik araçlarla gerçekleşir.

¹⁴¹ a. g. e.

¹⁴² a. g. e.

¹⁴³ a. g. e.

Yine bunların muhafazasının tam olarak gerçekleşmesi, mükellefin bütün amelî hükümlerle ilgili ortaya koyduğu kastında, Şâri'in kastını gerçekleştirmeyi amaçlamasıyla olur. Böylece güç yetirilebildiği ölçüde uyumun gerçekleşmesi sağlanarak, mükellefin kasdı Şâri'in kasdından uzak kalmamış olur.

Burada şeriatın maksadlarını, günlük hayatta, teorik boyutundan alarak pratik boyuta indirgemek suretiyle etkinleştirmek söz konusudur. Bu da, kulların fiilleri ve onların maksadları yoluyla gerçekleşecektir. Böylece bu uyum sayesinde kul, Allah'a kendi tercihiyle kul olacaktır. Nitekim o, zorunlu olarak zaten Allah'ın kuludur.

Netice ve Öneriler

Bu araştırmamızda, gâî ilkenin mahiyetini, önemini, teşriideki yerini ve onun fikhî ve usûlî kaidelerle arasındaki farkları beyan ettikten sonra ulaştığım önemli sonuçları ve birtakım önerileri kaydetmek istiyorum:

1-Gâî esaslar mahiyet, hüccet olma ve içerik açısından hem usûlî hem de fikhî kaidelerden farklı ve onlardan bağımsızdır. Burada biz, teşriide göz önünde bulundurulacak genel ilkeleri inceleyen ilm-i kavâid alanında yepyeni ve bakir bir konuyu tespit etmiş bulunmaktayız.

2-Çağdaş bazı ictihadlardaki sapmanın sebebi, nasların incelenmesi esnasında teşri'e hâkim olan küllî esaslara riayet edilmeksizin ve yine şeriatın odak noktasını oluşturan teşriî mânâ ve hikmetleri dikkate almaksızın, sadece usûlî kaidelere bağlı kalmakla yetinilmesidir. Çünkü, cüz'ilerin, onlara yön veren ve disipline eden küllîlerden bağımsız bir şekilde incelenmesi sağlıklı olmaz.

3-Geçmişte âlimler, şer'î hükmü elde etmede gâî esaslardan bir çoğunu kullanmışlar ve bu esasları, verdikleri hükmü teyid hususunda dayanak teşkil edebilecek müstakil deliller mesabesinde görmüşlerdir.

4-Gâî esaslar mahiyet ve içerik açısından her ne kadar fikhî ve usûlî kaidelerden farklı olsalar da amaç açısından onlarla aynı noktada birleşirler. Bu da müctehidin değişik konularda şer'î hükmün çıkarılmasında gözetilmesi ve uygulanması zorunlu olan genel kaidelerle donanmış olmasıdır.

5-Bu araştırmanın makâsıda dayalı kaidelerle ilgili daha geniş araştırma ve incelemelere vesile olmasını, ayrıca bu konunun İslam Hukuk Felsefesinde özel bir araştırma konusu olmasını ve fikhî ve usûlî kaideler gibi özel bir ihtisas alanı olmasını temennî ediyorum.

Bu da makâsıdla ilgili kitapları özümseyerek derinlemesine incelemeyi gerektirir. Bunlar Karâfî'nin el-Furûk'u, İzz b. Abdisselâmın Kavâidü'l-Ahkâm'ı ve İbn Teymiye ve İbnü'l-Kayım'ın kitapları ve tabii bunlardan da önce İmam Cüveynî ve Gazzâlî'nin değişik kitaplarında ortaya koydukları tespitlerdir. Neticede bu değerli kitaplarda dağınık halde bulunan makâsıd ile ilgili kaideler çıkarılmış olacaktır.

6-İslam Hukuk Felsefesi ile ilgili çalışmaların tahlîlî ve temellendirmeye dönük olması gerekir ki, böylece her kaidenin mahiyeti belirlenebilsin ve o kaidenin çeşitli şer'î kaynaklarda yer alan hangi delillere dayandığı ortaya çıksın ve nihayet bu ilkedен kaynaklanan kaideler ve esaslar tayin edilebilsin. Buna ek olarak bu kaidelerin pratiğe, vakıya ve günlük meselelere uygulanacak bir tarzda işletilmesi zorunludur. Tâ ki, bu kaideler teoride kalsın. Çünkü bu kaideler amelî boyutlara sahip olup uygulamalı fıkha yöneliktir.

7- Günümüzde şer'î ilimler alanında araştırma ve inceleme yapanların belirlenmiş kaideler çerçevesinde İslam Hukuk Felsefesi İlmini disipline etmeye yönelik etüd ve çalışmalara öncelik vermeleri gerekir ki bu sayede onlar, ilm-i kavâid ve ilm-i makâsıdla ilgili yeni araştırma alanları ortaya koymuş olsunlar.

Konuyu, İmam Zerkęŝî'nin Şu ifadesiyle bitirmek istiyorum: *“Farklı ve dağınk meseleleri geniş kapsamlı ilkeler halinde disiplin altına almak onların anlaşılmasını ve korunmasını daha kolay kılar.”*