



**KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM  
ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**THE UNIVERSITY OF KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM  
REVIEW OF THE FACULTY OF THEOLOGY**

**YIL / YEAR : 1 SAYI / NUMBER : 2  
TEMMUZ-ARALIK / JULY- DECEMBER 2003**

ISSN- 1304-4524  
**KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ.**  
**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**KSÜ İlâhiyat Fakültesi Adına Sahibi / Publisher**

Prof.Dr. M.Kemal ATİK (Dekan)

**Yazı İşleri Sorumlusu / Editor**

Yrd.Doç.Dr.Faruk ÇİFTÇİ

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof.Dr.M.Kemal ATİK (Başkan)

Prof.Dr.Hüsnü Ezber BODUR / Prof.Dr.Mehmet ÖZKARCI  
Yrd.Doç.Dr.A.Hamit SİNANOĞLU / Yrd.Doç.Dr.Faruk ÇİFTÇİ

Yrd.Doç.Dr. Zekeriya PAK

**Sayfa Düzeni :**

Yrd.Doç.Dr.Faruk ÇİFTÇİ / Yrd.Doç.Dr. Zekeriya PAK

KSÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan yazılar, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz

**Yazışma adresi:** KSÜ İlâhiyat Fakültesi, Aksu / Kahramanmaraş

**Tel:** 0 344 237 68 87 / 88 **Faks:** 0344 237 68 76

**e-mail:** [ilahiyat@ksu.edu.tr](mailto:ilahiyat@ksu.edu.tr)

**Basım Yeri:** İstanbul 2003

**Basıldığı tarih:** 2003

**Bu sayıdaki hakemler / Referees on this issue**

- Prof.Dr.Celal Erbay - Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Prof.Dr.Harun Güngör - Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Prof.Dr.Hayri Kırbaşoğlu - Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Prof.Dr.Niyazi Usta - Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Prof.Dr.Selahattin Polat - Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Prof.Dr.Ünver Günay - Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Prof.Dr.Yunus Vehbi Yavuz - Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Doç.Dr.İlhami Güler - Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Doç.Dr.Mustafa Ünal - Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd.Doç.Dr. Ali Küşat - Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd.Doç.Dr.Hasan Kayıklık - Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi



## İÇİNDEKİLER

VAHHABİ HAREKETİ VE KÜRESEL TERÖR <i>Prof.Dr.H.Ezber BODUR</i> .....	7
HUKUK AÇISINDAN CEZA VERMENİN TELEOLOJİK BOYUTU <i>Yrd.Doç.Dr. Nuri KAHVECİ</i> .....	21
PAZARCİK YÖRESİ ALEVİLERİNDE ÖLÜM VE ÖLÜ İLE İLGİLİ UYGULAMALAR <i>Yrd.Doç.Dr.Hamza KARAOĞLAN</i> .....	37
KÜRESEL BİR MODEL OLARAK TÜRKİYE VE TÜRK MÜSLÜMANLIĞININ İMKANI <i>Yrd.Doç.Dr. M. Ali KİRMAN</i> .....	53
“SÜNNET ve HADİSİN ANLAŞILMASI ve YORUMLANMASINDA METODOLOJİ SORUNU” ADLI KİTABIN DEĞERLENDİRİLMESİ <i>Yrd.Doç.Dr. Yavuz KÖKTAŞ</i> .....	69
DEĞİŞİM VE HUKUK <i>Yrd.Doç.Dr. İzzet SARGIN</i> .....	103
YAŞLILIK DÖNEMİNDE ÖLÜM PSİKOLOJİSİ ÜZERİNE BİR ALAN ARAŞTIRMASI <i>Mustafa KOÇ</i> .....	117
EBU HANİFE’NİN HABER’İ VÂHİD’İ DELİL OLARAK KULLANMASI <i>Yazan: Sahiron SYAMSUDDIN</i> <i>Çev: Yrd.Doç.Dr. A. Kadir EVGİN</i> .....	145
“KUR’AN’IN MAHLÛK OLMADIĞI” DOĞMASI <i>Yazan: L.İ. KLİMOVİÇ</i> <i>Kazakça’dan Çev: M. Kemal ATİK</i> .....	161



## VAHHABİ HAREKETİ ve KÜRESEL TERÖR

**Prof.Dr.H.Ezber BODUR\***

### ÖZET

Üç kısımdan oluşan bu makalenin birinci bölümünde Hanbelî ekolünden türeyen ve 1740'larda Orta Arabistan'da kabile lideri olan Muhammed b. Suud'la dînî vaiz Muhammed b. Abdi'l-Vehhab arasındaki ittifaktan oluşan Vahhabilik hareketi hakkında kısa bilgi verilecektir. Daha sonraki kısımda, Vahhabî-Suudî ittifakının bir sonucu olarak Suudilerin sosyal ve siyasal hayatlarında dini doktrin'in etkisi üzerinde durulacaktır. Üçüncü bölümde ise Vahhbiliğin izlerini taşıdığı düşünülen küresel terör tehdidi analiz edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Vahhabili, küresel terör, köktendincilik, Suudi Arabistan, İhvan hareketi

### ABSTRACT

Having analyzed the Wahhabism derived from the Hanbali school and was first preached in Central Arabia in the 1740s by Mohammad Ibn Abd al-Wahhab. Immediately the expansion of it was realized with the alliance between the preacher and the tribal leader Mohammad Ibn Saud in 1744. After the developments of Wahhabi-Saudi alliance I have tried to show the influence of religious doctrine on social and political life of Saudis. At the end of this article it was shown that the threat of global terror which has been considered to carry the seal of Wahhabism.

**Key Words:** Wahhabism, global terror, religious fundamentalism, Saudi Arabia, Ikhwan Movement

### GİRİŞ

İslam'ın en katı yorumunu meydana getiren Hanbali ekolünden doğan Vahhabilik,<sup>1</sup> Orta Arabistan'ın Necd bölgesinde Muhammed b. Abdi'l-Vahhab (1703-1792) tarafından başlatılmıştır. İlk dönem Müslümanlığına dönüş çağrılarını yaparak İslamiyet'i tarih dışına iten Abdulvahhab, tarihsel süreç içerisinde İslamiyet'e girmiş her türlü ilaveleri bid'at olarak değerlendirmiş ve İslam'ı bunlardan arındırmayı amaçlamak suretiyle kurtuluşu "altın çağ" mitinde görmüştür.<sup>2</sup> Vahhabilik hareketi, 17. ve 18. yüzyılda bilhassa Hintli müslümanlar arasında görülen dinsel hareketlilikten kısmen etkilenmiş izlenimi vermesine rağmen daha çok kendi lokal şartlarının etkisiyle nativistik bir karakter arz

\* KSÜ İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, hebodur@ksu.edu.tr

<sup>1</sup> Vahhabilikle ilgili olarak bkz.: Fazlurrahman, *İslam*, Çev.: M. Dağ-M. Aydın, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1981, s. 243-266.

<sup>2</sup> T. Kur'an, "The Genesis of Islamic Economics: A Chapter in the Politics of Muslim Identity", **Social Research**, Vol.: 64, No: 2, New York, 1997, s. 301-338.

## 8 / Vahhabi Hareketi ve Küresel Terör

eden ancak siyasal yönü ağır basan dini bir oluşum olarak görülebilir. Aslında 16. yüzyıldan itibaren Batı Avrupa’da uygulamaya konulan merkantilist ekonomi politikasının Orta Arabistan ve Hint alt-kıtasındaki yansımaları da İslam dünyasındaki püritanist eğilimlerde etkili olan *dışsal* bir faktör olarak Vahhabilik üzerinde dolaylı bir etkiye sahip olmuştur, denilebilir.

Bilindiği gibi 17. yüzyıl başlarında İbn Teymiye (ö:1328) çizgisindeki Hanbeli Ahmed Sirhindi’nin(ö:1624), geniş ölçüde Hindistan’daki dinsel gelişmelere reaksiyondan kaynaklanan ihyacı faaliyetleri, bir yandan aktivist karakterdeki neo-sufizmin şekillenmesinde, bir yandan da selefiyeci anlayışın gelişmesinde etkili olmuştur. Aynı şekilde 17. yüzyılda İslam dünyasındaki genel şartlar ve Batı medeniyeti karşısında takınılan tutum çerçevesinde püritanist köktenci düşüncelerin kuvvet yoluyla empoze edilmesi şeklinde bir anlayışın da gelişmeye başlamasından söz edilebilir. O halde Ahmed Sirhindi’nin Nakşi mistisizmi içerisinde başlattığı Kur’an ve hadise vurgunun öne çıkarıldığı Müceddidlik hareketinde; tasavvuf anlayışının medreseye yönlendirildiğine ve güçlü bir İslami siyasal yapılanmaya yönelik dini söylemin geliştirildiğine şahit olunmaktadır.<sup>3</sup>

Ulemanın İslam’a dinden öte bir kültür bütünü olarak bakması, bir yandan da aktivist karakterdeki yeni sufiliğin faaliyetleri sonucu sosyo-dini toplumsal yapılandırma girişimleri<sup>4</sup>, bugüne kadar İslam tarihinde iki farklı yönde yer almış bu akımların tek bir amaca yönlendirilmesi çabaları belirginleşmeye başlamıştır. Nitekim Osmanlı’da 16. yüzyılda Hanbeli Mehmet Birgivi’nin ve 17. yüzyılda bu çizgiyi sürdüren Kadızadeler’in cihat çağrıları da toplumda militan bir taassubun doğmasında etkili olmuştur.<sup>5</sup> O halde 17. yüzyıl İslam dünyasında gelişme gösteren İslam’ın en sert ve katı yorumunu meydana getiren Hanbelilik ekolünün İbn-i Teymiyyeci versiyonuna bağlı, Mekke ve Medine’de yetişmiş Hanbeli ulemanın faaliyetleri ile İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde gözlenen dinsel akımların, Harameyn’in meydana getirdiği bu ortak kültürleşme mekanlarındaki etkileşimleri çerçevesinde, Vahhabilik hareketinin doğduğunu söyleyebiliriz.

Osmanlı yönetimi altındaki Arap eyaletlerinde mahalli liderlerin gücü ele geçirmek için fırsat kolladıkları bilinmektedir. Her şeyden evvel merkezi yönetimin durumu, ticaret yollarının Akdeniz’den Atlantik Okyanusu’na kayması, yabancı tüccarların yerli ortaklarla iş birliği yaparak bölge ticaretine nüfuz etmeleri, yeni piyasa ve zenginlik kaynaklarıyla iletişim ağlarının genişletilmesi bu süreci hızlandıran başlıca iç ve dış faktörler arasındadır. Elbette bu yeni du-

<sup>3</sup> J. O. Voll, *Islam, Continuity and Change in The Modern World*, Longman, London, 1982, s. 46-47.

<sup>4</sup> Ş.Mardin, *Türkiyede Toplum ve Siyaset*, İletişim yay., İstanbul 1990, s. 11-112.

<sup>5</sup> H. İnalçık, "Kültür Etkileşimi, Küreselleşme", *Doğu-Batı*, Yıl 5, S: 18, 2002, s. 115.



rum, ticaretten büyük menfaat elde eden bazı kabile liderlerinin yüz yüze geldikleri ekonomik kayıplar karşısında dini ideolojik söylemlere sarılmalarını kolaylaştırmıştır.

Ancak ticaretin değişen mahiyeti Necd bölgesinde gözlenen gelişmelerin ana motifi değildir. Kültürel bağların da son derece önemli olduğunu belirtmemiz gerekir.<sup>6</sup> Nitekim Deriye emiri Muhammed b. Suud'la Abdulvahhab'ın oluşturduğu dini-siyasi ittifakın ana motivasyon kaynaklarından birini, bu birliği kabul etmeyenlerin mal ve canlarının kendilerine helal olması biçimindeki köktenci söylemin oluşturması ilginçtir. Hatta Mekke ve Medine'yi sırasıyla 1803 ve 1805'te işgal eden Vahhabilerin çeşitli bölgelerden Hac ziyareti için gelen Müslüman kafilelere saldırımları ve yağmalamaları tek tek hacılara kendi inanç ilkelerini zorla kabul ettirme girişimleri fanatikliklerinin çok açık işaretidir. Böylece Vahhabilik bir yandan Orta Arabistan'da yerli gruplara karşı üstünlüğü ele geçirme yolunda siyasi bir protestonun ideolojisi olmuş, bir yandan da Osmanlı yönetimine karşı ayrılıkçı bir mücadeleye kaynaklık etmiştir.

### **VAHHABİLİĞE GENEL BİR BAKIŞ**

Vahhabiliği Necd bölgesinin içlerinden Hindistan'a kadar mallarını satmak için giden tüccarların ticari faaliyetlerinde<sup>7</sup> meydana gelen değişmelere bağlamak gibi tek "girdi"li bir açıklama ile izah etmek elbette yeterli değildir. Hint alt-kıtası gibi İslam dünyasının çeşitli yerlerinde meydana gelen ve Orta Arabistan'da da 18. yüzyıl ortalarında etkili olan kültürel gelişmelerin, bu hareketin ortaya çıkmasında etkili olduğunu söylemiştik. Bu bağlamda İbn Teymiyye'nin formüle ettiği, İslam'ın ilk yıllarındaki dindarlığa dönüş anlamındaki selefiyeci akımın yeniden canlanması ve bu bölgelerde belli bir taraftar kitlesini çekmeye başlaması dikkate değerdir. Öte yandan sufilikle sünnilik arasında hararetle tartışmaların 17. yüzyıldan sonra yeniden alevlenmesi, tasavvufun senkretik bir hüviyetle doktriner gevşekliği karşısında ulemanın katı ve değişmez bir tevhid prensibini temsil etmesi ve çevrenin merkeze muhalefetinin dini bir söylemle ortaya çıkması gibi yeni sosyal, siyasal ve dini şartlar Vahhabiliğin doğmasında ve gelişmesinde etkili olan sebepler arasındadır.

Bu çerçevede Orta Arabistan'da Hanbeli ekole bağlı bir ailede yetişen Muhammed b. Abdi'l-Vahhab, Ahmed b. Hanbel'in (ö:780-855) öğretileri doğrultusunda ilk dini eğitimini aldıktan sonra, Mekke ve Medine'de, aralarında Hintli Muhammed b. Hayat el-Sindi'nin de yer aldığı çoğunun Hanbeli olduğu ho-

---

<sup>6</sup> H. Fattah, "Wahhabi Influences, Salafi Responses", *Journal of Islamic Studies*, Vol: 14, No: 2, 2003, s. 127-129.

<sup>7</sup> Aziz al-Azmeh, *İslamlar ve Moderniteler*, Çev: E. Gen, İletişim Yay., İstanbul 2003, s. 231.

## 10 / Vahhabi Hareketi ve Küresel Terör

calardan dersler almış ve hadis eğitimi üzerinde yoğunlaşmıştır.<sup>8</sup> Şüphesiz bunların, hadislerde tasvir edilen ideal toplumla yaşanan toplum arasındaki farklılığı sürekli vurgulamaları, Abdulvahhab'ı katı bir taassup içinde reaksiyoner bir tavır almaya sevk etmiştir. Böylece, daha sonra siyasal İslamcı düşüncenin hareket noktasını oluşturacak olan tevhid ilkesiyle dinin entegre bir yaşam tarzını vurguladığını belirtecek olan Abdulvahhab, bu prensibi, başlattığı hareketinin ideolojik temeli haline getirecektir. İslam'ın eski saflığını büyük ölçüde yitirdiğinden söz edecek olan Muhammed b. Abdilvahhab, ideolojik donanımının etkisiyle "İslam garip başladığı gibi garip dönecek, ne mutlu o gariplere!" hadisini dayanak edinerek toplumu kendi görüşleri doğrultusunda değiştirme mücadelesine, dini söylemi dayanak edinerek, girişecektir.<sup>9</sup> Böylece bu hadis çerçevesinde İslam öncesi dönem nasıl cahiliye olarak değerlendirilmiş ise Vahhabilik öncesi dönem de aynı şekilde tasvir edilerek hareket kutsal bir zemine oturtulacaktır.

Muhammed b. Abdilvahhab, görüşlerini hayatiyete geçirme alanı olarak dağınık, küçük, nispeten soyutlanmış, kabile dışındakilerle sosyal temasın yok denecek kadar az olduğu, kendi dışındakilerden nefret eden, okuma-yazma oranının son derece düşük olduğu, kültürel gelişmenin fazla görülmediği, geleneksel değerlerin toplumsal hayatı yönlendirdiği, dinin tüm sosyal yapıya nüfuz etmek suretiyle çok önemli rol oynadığı, ekonomik, siyasal, ailesel ve eğitimsel aktivitelerin dini olarak tanımlandığı, siyasi ve dini gibi bir ayrımın olmadığı, ekonomik davranışların dini davranışlar olarak görüldüğü, kutsal toplum tipinin<sup>10</sup> aşağı yukarı tüm özelliklerini bünyesinde barındıran, doğum yeri olan Necd bölgesini seçmiştir. Aslında haricilik gibi fundamentalist hareketlerin faaliyet alanı olan bu bölgelerde radikal İslamcılığın beslendiği dini-kültürel gelenek, potansiyel olarak hep varlığını korumuştur.

Görüldüğü gibi Abdulvahhab, çok fazla farklılaşmamış bir toplumun neredeyse tüm özelliklerine sahip olan ve bedevi Araplardan oluşan Necd toplumdaki faaliyetleriyle, kendisinden olmayanlara bilhassa yerleşik yüksek kültürü temsil eden Osmanlı'ya karşı, tepkiselliğini açıkça dile getirmek istemiştir. Bunun için de ayrı bir grup kimliğini vurgulayarak daha geniş bir müslüman topluluğundan kendisini soyutlamış ve Vahhabilik yoluyla bir üstünlük duygusu hasıl etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda grup dayanışmasının oluşturulmasında ve siyasal aksiyonun teşvik edilmesinde hayatın tüm boyutlarını düzenleyen bir bütünsel doktrin olarak tevhid ilkesi önemli bir grupsal ölçüt haline getirilmiştir. Buna göre en iyi müslümanın; grup kimliğini dışa vuran, her türlü işaret

---

<sup>8</sup> Vahhabiliğin doğuşu ve gelişmesi için bkz: Voll, *Islam, Continuity and Change in The Modern World*, s. 59-62.

<sup>9</sup> Hadis ve yorumu için bkz.: M. Sedgwick, "Saudi Sufis: Compromise in the Hijaz 1925-40", *Die Welt Des Islams*, Vol.: 37, No: 3, 1997, s. 352.

<sup>10</sup> Kutsal toplum ve seküler toplum ayrımı için bkz.: G. Vernon, *Sociology of Religion*, McGraw-Hill Book Company, s. 202-205.

ve sembolü vurgulayan ya da aşağı seviyedeki bedevi bir Arap için oldukça yalın ve açık hale getirilen tevhid prensibini eyleme geçiren kişi olduğu söylenmiştir.

Kabile yapısında egemen olan davranış biçimlerinden biri, kendileri dışındakileri “öteki” olarak görüp dışlama tutumudur. Aslında Araplar arasında düşmanlarını Müslüman olsalar dahi kafir olarak damgalama geleneği hep var olagelmıştır. Vahhabilerin Necd bölgesinde dağınık halde yaşayan kabileler arasında bir aidiyet duygusu yaratıp bölgesel gücü ele geçirmek için bu geleneği yeniden canlandırdıklarını söyleyebiliriz. Bu çerçevede görüşlerini paylaşmayanlar düşman sayılarak mal ve canlarının kendilerine helal olduğu yolunda insanlık dışı bir anlayışın benimsenmesiyle<sup>11</sup> özelde Türklere, genelde tüm Müslümanlara cihat (kutsal savaş) ilan edilmiştir. Kendi din anlayışının tek doğru olduğunu vurgulayan Abdulvah-hab’ın bu partikülaristik yaklaşımı, bugün İslam adına cinayet işleyen teröristlerin beslendiği temel kaynaklardan biri haline gelmiştir.

Vahhabilik, asırlar boyu gelişen İslami düşünceye karşı çıkışını, bid’at anlayışı çerçevesinde yürütmüştür. İbn Teymiye’nin çalışmasının önemli bir parçasını oluşturan bid’at, davranışsal olarak temel dini prensiplerden ayrılma, daha açık bir ifade ile Vahhabi görüşlerden ayrı bir anlayışı benimseme biçiminde anlaşılmıştır. Her türlü gelişme ve yeniliğe bid’at gözüyle bakılıp karşı çıkılmak suretiyle son derece hoşgörüsüz bir toplum meydana getirilmiş ve kendileri dışındakilere saldırı meşrulaştırmaya çalışılmıştır. Daha sonra kurulacak olan Suudi Devletlerinde krallık dışındaki her türlü modern yönetim tarzları bid’at sözcüğü çerçevesinde, Vahhabilik anlayışına ters olarak yorumlanacak ve böylece yönetimin meşrulaştırılmasına girişilecektir.

Buna karşılık kökleri İslam öncesi dönemlere uzanan geleneksel Türk hoşgörüsü<sup>12</sup>, her türlü dine ve kültüre karşı anlayışlı tutum sergileyerek dinsel düşüncede bir zenginliğe neden olmuştur. Oysa fikre ve inanca yönelik hoşgörüsüzlüğü dini doktrinle pekiştiren Vahhabilik, katı bir şekilciliğe ve kuralcılığa yönelmiş olarak dini-kültürel çeşitliliğe hoşgörülü yaklaşımı imkansız hale getirmiştir.

Vahhabilik anlayışında bir kimsenin müslümanlığı, kabul edilen inanç sistemine bağlılıktan ziyade gözlemlenebilir davranışlarla bunu aşıkâr biçimde ortaya koyabilmesine bağlanmıştır. Böylece püritanist köktenci düşüncelerin kuvvet yoluyla empoze edilmesi yolunu seçen Vahhabilikte amel, imanın bir parçası haline getirilmiş, daha doğrusu amel ile imanı birbirinden ayırmayan Hanbeli görüş, tavizsiz biçimde uygulamaya sokulmuştur. Yukarıda da belirttiğimiz gibi liberal yönelimli Türk İslamiyetinde amel, imanın bir parçası olarak görülmeyerek daha geniş bir din anlayışını ortaya çıkarmıştır. Hanbeliliğin İbn

<sup>11</sup> Sedgwick, "Saudi Sufis: Compromise in the Hijaz 1925-40", s. 352.

<sup>12</sup> Ş. Turak, *Türk Kültür Tarihi*, Bilgi Yay., Ankara, 2000, s. 164-165.

## 12 / Vahhabi Hareketi ve Küresel Terör

Teymiyeci yorumu üzerine doktrinini temellendiren Abdulvahhab ise, dini pratikler için esnek bir çerçeve sağlayacak temel prensipler geliştirmeden çok bunların katı bir şekilde uygulanmasını istemiş, hatta pratiklerde ihmali olanlara karşı cihadın gerekli olduğunu vurgulayarak misli görülmemiş bir taassup örneği sergilemiştir.

Muhammed b. Abdilvahhab'ın, öğretileri arasında yer alan, dini konularda ekol oluşturmuş alimlerin fikirlerini benimseme anlamındaki taklit anlayışına şiddetle karşı çıkması, yalnızca kendi fikirlerinin doğru olduğunu ve benimsemesi gerektiğini vurgulaması, partikülaristik eğilimini besleyen bir başka kaynak olarak değerlendirilebilir. Böyle bir anlayış, dini-fikri hoşgörüsüzlüğe eğilimi artıracak, ilk dönemlerin dinamizminden sonra meydana gelen durağanlığın kökleşmesi yönündeki zihni alışkanlığı daha da şiddetlendirecektir. Bu çerçevede Abdulvahhab'ın hadis üzerindeki vurgusu da kendinden önceki din alimlerinin fikirlerini reddetme anlamına<sup>13</sup> geleceğinden içe kapanmaya ve statikleşmeye neden olacaktır. Bu bağlamda Sirhindi çizgisindeki neo-sufilik temelindeki aktivist tasavvuf anlayışının Arap toplumundaki kazandığı form dışında, dini düşünce üzerinde etkili olmuş tasavvuf anlayışına şiddetle karşı çıkılması da gelenekçiliğin ve durağanlığın artmasında etken olan bir başka faktör olarak düşünülebilir.

Aslında Vahhabi doktrininin tevhit, taklit, cihad, şirk, tekfir, ve sair gibi ana temaları asırlardır dini literatürde tartışılan konular arasında yer almaktadır. Ancak bunların Vahhabilik yoluyla militan İslamcı siyasal bir yapılanmanın ifadesi haline getirilişi yenidir. Öte yandan kutsal metinlerin literal anlamları üzerindeki vurgunun yanında, Vahhabilik doktrininde içtihadı hiç önem verilmemesi<sup>14</sup>, ya da bunun Abdulvahhab ve taraftarlarının öğretileri ve yazılarıyla sınırlı kalması, bu harekete bir yandan şekilcilik ve kuralcılık temelinde katı bir muhafazakarlık hüviyeti kazandırırken, bir yandan da anti entelektüel bir tutumun gelişmesine neden olmuştur.

Görüldüğü gibi otoriter figürlerin mutlak doğru olarak kabul edilmesi bağlamında “biz” duygusunun geliştirilmesi amaçlanarak grup bağlılığı güçlendirilmek istenmiş, grupsal her türlü doktrin ve pratik “iyi” ve “kötü” kategorisinde değerlendirilerek dogmatik düşünceye yol açılmıştır. Buna göre doğru kategorisinde yer alanlar “biz”le özdeşleştirilmiş “kötü” ise kendi dışındakilerin tümünün sıfatı haline getirilerek şeytanlaştırılmıştır. Böylece Abdulvahhab, doktrininin mutlaklığı ve tartışılmazlığı çerçevesinde karizmatik bir lider hüviyeti ile Necd bölgesinde çeşitli kabile liderlerinin ittifakını arayacak, sonunda Suud ailesi ile 1744’te sağladığı ittifakla Arap siyasi kimliğini oluşturma faaliyetlerine dinsel motivasyon çerçevesinde girişecektir.

<sup>13</sup> Aziz al-Azmeh, *İslamlar ve Moderniteler*, s. 237.

<sup>14</sup> J. Malone, “The Anti-Wahhabi Reaction in Nineteenth Century in Afghanistan”, *The Muslim World*, Vol.: 85, No: 1-2, 1995, s. 32.

## VAHHABİLİK VE SUUDİ MONARŞİSİ

Arabistan tarihinde devlet oluşturmak için hep aktivist bir dini doktrinden yararlanılmıştır.<sup>15</sup> Bu geleneğe uygun olarak Muhammed b. Abdilvahhab da 18. yüzyıl fundamentalist din yorumlarının ana temalarını birleştirerek Vahhabilik hareketini başlatmıştır. Bu nedenle doğduğu yer olan Necd bölgesinde dini-siyasi ittifak oluşturma teşebbüsünde ilkin başarısız olmasından sonra Riyad'ın kuzeybatısındaki Deriye kasabasının emiri Muhammed b. Suud'un desteğini almayı başarmıştır.<sup>16</sup> Böylece düşlediği din devletini kurma yolunda ilk adımı atmıştır.

Fundamentalist bir vaiz ile savaşçı bir kabile lideri arasındaki işbirliği, asabiyyete dayandırılmayan bir dini oluşumun başarıya ulaşamayacağını ifade eden İbn Haldun'un tezine uygun olarak, birbiriyle ilişkili iki oluşuma yol açmıştır. Bunlar İslami düşüncenin gelişmesi karşısında dar, sınırlı ve katı bir anlayışı temsil eden Hanbeli ekolünün, sürekli taraftar kaybına maruz kalıp zayıfladığı bir dönemde Vahhabilik formu altında yeniden bölgede etkin hale gelmesi ve Arap yarımadasının büyük bir bölümü üzerinde egemenlik kuracak olan militan bir din devletinin yani Suud hanedanlığının kurulmasıdır.

"Ümera" ve "ulema" arasında meydana getirilen bu birliktelik sayesinde hem dinin kolektif kimliğin güçlendirilmesinde bir araç olarak kullanıldığına, hem de yönetici ailenin meşrulaştırılmasına katkı sağlandığını belirttikten sonra Vahhabiliğin modern dönemde her iki partinin çıkarlarına hizmet etmek üzere geliştirildiğini söyleyebiliriz. Nitekim kendi orijinal fikirlerini geliştirmek yerine Ahmed b. Hanbel'in öğretilerinin en katı yorumcusu olan İbn Teymiyye'nin siyasal fikirlerini uygulamaya koyduğu anlaşılan Abdülvahhab, din ve devletin birbirinden ayıramayacağını vurgulayarak siyasetin desteği olmadan dinin tehlikede olacağını, öte yandan dine dayalı olmayan devletin de yaşayamayacağını ifade ederek dar kafalı, fanatik, fundamentalist grupların doğmasında etkili olmuştur.

Muhammed b. Suud'un, ana girdileri arasında kabilevi bağlılığın, geleneksel liderlik ve siyasal güç ilişkisinin ve belli bir toprak parçası üzerinde hak iddia etmenin sayılabileceği geleneksel yönetim tarzı bağlamında dini siyasal alana dahil ederek halkı mobilize etmesi, Necd'de diğer rakiplerine göre belli bir avantaj elde etmesine neden olmuştur.<sup>17</sup> Vahhabilerin, Abdülvahhab'ın öğretilerine dayanarak kendilerinden olmayanlara karşı cihat etmenin gerekliliği yönündeki telkinleri sonucu, komşu kabileler kılıç zoruyla bir bir Vahhabi yönetimi altına sokulmuş ve bir Necd bölgeselciliğinin doğuşuna şahit olunmuş-

<sup>15</sup> J. Nevo, "Religion and National Identity in Saudi Arabia", *Middle Eastern Studies*, Vol.: 34, 1998, s. 37.

<sup>16</sup> Vahhabiliğin tarihçesi hakkında bkz.: E. R. Fıçlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Selçuk Yayınları, İstanbul, 1990, s. 96-100.

<sup>17</sup> Nevo, "Religion and National Identity in Saudi Arabia", s. 36.

#### **14 / Vahhabi Hareketi ve Küresel Terör**

tur. Böylece Arap siyasi kimliğini oluşturma girişimi olarak görebileceğimiz bu, ilk Vahhabi-Suudi devletinin kuruluşu, daha sonra dini temelli siyasal formlar oluşturmaya yönelik hareketler için ilham kaynağı olacaktır.

Suud hanedanı egemenliğine dayalı patrimonyal yönetimin gelenekçi, karizmatik bir toplum yaratma girişimi<sup>18</sup>, zaten kapalı olan bir toplumun iyiden iyiye içine kapanmasına ve kendisini dış dünyadan tecrit etmesine yol açmıştır. Böylece çetin çöl şartları altında oldukça sade ve monoton bir hayat sürdüren bedevi Arapları kutsal bölgelere doğru hareketlendirmek, mabedlerdeki süslemelerin Hz. Muhammed zamanında olmadığını belirtip, bunları din dışı uygulamalar sayarak, her türlü sanat eserini bir saldırı nedeni olarak göstermek suretiyle çok zor olmamıştır.<sup>19</sup>

Vahhabilerin, tehditlerini Necd bölgesindeki komşu prensliklerin yanında Kerbela, Necef, Şam ve Halep gibi yerlere ve nihayet Haremeyn'e yönelmeleri karşısında Osmanlı devleti buna kayıtsız kalmamıştır.<sup>20</sup> İlk askeri güce başvurmadan bunu nasıl sona erdireceğinin yollarını araştıran merkezi otorite, militan Vahhabiliğin hac için diğer bölgelerden gelen farklı kültürlere mensup hacıları ve Haremeyn'e yerleşen bazı hocaları etkilemek suretiyle İslam dünyasında yayılma istidadı göstermesi karşısında, bu ilk Vahhabi devletini Mısır valisi Mehmet Ali Paşa vasıtasıyla etkisiz hale getirmiştir.

Daha sonra Suudi ailesinin önderliğindeki Vahhabi güçleri, dinin mutaassıp yorumunu siyasal amaç için kullanmak suretiyle Necd bölgesinde köktenci II. Suudi devletini (1821-1891) kurmuşlardır. Bu yeni siyasal yapılanmada Arap tarihinde devlet oluşumunun klasikleşmiş biçimi olarak dinin militan boyutunu öne çıkaran doktrinler çerçevesinde çöl kökenli bedevi Araplar mobilize edilmek istenmiştir. Böylece Suud ailesi, bu kabileleri kendi siyasal güçlerine boyun eğmeye zorlamış, yönetimi kalıcı kılmak için de Vahhabiliği tavizsiz uygulayarak siyasal otoritelerinin temel ideolojisi haline getirmeye çalışmışlardır. Bu çerçevede İkinci Suudi-Vahhabi devleti, kendisi Vahhabiliği benimsemiş ve daha önce Suudilerin etki alanına girmiş olan Cebel Şammar emiri İbn Raşid'in Riyad'ı ele geçirmesi, Suud ailesi içindeki iktidar mücadelesi ve iç çatışmalara yol açan saray entrikalarıyla hayli zayıflamış ve kısa zamanda yıkılmıştır. Yirminci yüzyılın başında Suud ailesinden İbn Suud olarak bilinen Abdulaziz b. Suud (1880-1953), Riyad'ı 1902'de işgal ederek şimdiki Suudi Arabistan Krallığını kurmuştur.

Daha evvel de belirttiğimiz gibi, geleneksel ilişki tarzları üzerinde yürütülen yönetim biçiminde gücü ele geçiren idarecilerin kişisel becerileri, siyasal

<sup>18</sup> Aziz al-Azmeh, *İslamlar ve Moderniteler*, s. 230.

<sup>19</sup> Sedgwick, "Saudi Sufis: Compromise in the Hijaz 1925-40", s. 360.

<sup>20</sup> Malone, "The Anti-Wahhabi Reaction in Nineteenth Century in Afganistan", s. 32-33.

yapının geleceğini belirlemede etkili olmuştur. Bu yüzden belli periyotlarla Suudi-Vahhabi ittifakının yeniden canlanması, yeni bir siyasal sistemin benimsenmesinden ziyade, geleneksel düzenlemeler çerçevesinde cereyan etmiştir. Bu bağlamda İbn Suud, demokratik sistemin alt yapısını teşkil ettiği iddia edilen, ancak kabilevi temele dayanan şura sistemi çerçevesinde çeşitli kabile liderleri, dini otoriteler ve etkili tüccarlar arasında denge kurmada başarılı olmuş, bu grupların desteğini alarak yönetimini meşrulaştırmak istemiştir. Günümüzde Suudi Arabistan kralının Vahhabi imamı ve kabile liderlerinin başkanı gibi resmi sıfatları da taşıması yönetimin gücünün bir yandan da bu kaynaklardan beslendiğini göstermektedir.<sup>21</sup>

İbn Suud, şimdiye kadar Suudi yönetimi altına girmemiş bulunan kabilelerin savaşçı performanslarından yararlanmak amacıyla bunları vahalarda yerleştirmek için bir projeyi de hayatiyete geçirmiştir. Göçebelige ait adetlerini, alışkanlıklarını terk etmeleri istenen çöl kökenli bedevi Araplar arasında kabile savaşlarının sona erdirilmesi ve onların merkezi otoriteye bağlılıklarının sağlanması, Suud-Vahhabi devletinin bölgesel gücü elde etmesi için hayati öneme haizdi. Bu bakımdan Vahhabi yayılcılığının İngiltere'nin çıkarlarına hizmet edeceği düşünülerek Suud ailesi içinde kralın en yakın danışmanlarından biri haline gelen John Philiby'nin oynadığı merkezi rol sayesinde İngilizlerin, Suudi Arabistan krallığının doğusunda formatif bir rol üstlendikleri de daima hatırdadır.<sup>22</sup>

İbn Suud'un göçebe Arapları Vahhabilik esasları çerçevesinde yetiştirip kendisine bağlı birer savaşçı yapmak için çeşitli vahalarda yerleştirme girişimi, **ihvan hareketi** olarak bilinir. İhvan yerleşim bölgeleri, bedevilerin kendilerini yeni yaşama stiline ve din anlayışına vakfetmelerini sembolize etme anlamında **hücer** olarak isimlendirilmiştir. Aslında İbn Suud öncülüğünde çeşitli kabilelere mensup bedevi yerleşmecilerden oluşturulan bu ihvan grupları, Vahhabilik doktrini etrafında Suudi yayılcılığında kullanılacak savaşçılar olarak yetiştirilmiş, örneğine daha önce bu bölgelerde rastlanan birliklerin adıdır.

Yaşam tarzları dini propagandistlerin etkisiyle değiştirilmeye zorlanan bu göçebelerin yeni yerleşim yerleri, çok kısa zaman sonra kendilerinden olmayanlara selam vermeyecek kadar katılaştı ve onları birer müşrik olarak görüp öldürülmeleri gerektiğini vurgulayan fanatikliğin ve fundamentalizmin kaleleri haline gelmiştir. Nitekim İbn Suud'un otoritesini güçlendirmede ve siyasal amaçlarını gerçekleştirmede şart olduğuna inandığı motorlu araçlar ve iletişim alanındaki teknik yenilikleri ülkeye sokma girişimi, bunların **şeytanın icadı** olarak görülmesi nedeniyle ihvanın muhalefetiyle karşılaşması ilginçtir. İbn Suud, bunları meşrulaştırmak için ulemayı harekete geçirmiş, daha önce uz-

<sup>21</sup> Nevo, "Religion and National Identity in Saudi Arabia", s. 45.

<sup>22</sup> D. Pryce, "The Prophets' Followers and Their Different Paths", **Wall Street Journal**, New York, Oct. 17, 2002, s. 6.

## 16 / Vahhabi Hareketi ve Küresel Terör

laşma kabul etmeyen, son derece katı Vahhabilik esasları çerçevesinde faaliyet- te bulunan bu dini liderler, önceki görüşlerinin aksine, şimdi siyasal yapının çıkarları doğrultusunda dini radikalizmin etkilerini hafifletmeye çalışan bir fonksiyon üstlenmişlerdir.<sup>23</sup>

Orta Arabistan bölgesindeki çeşitli kabileler arasından seçilerek oluşturulan ihvan yerleşim yerlerindeki çöl orijinli gençler, kendileri dışındakilerle temasın olmaması durumunda gerçek inananlar olarak kurtuluşa erebileceklerine dair bir kanaati benimsemişlerdir. Şüphesiz böyle bir tutum içine giren bu militan Vahhabilerin din kisvesi altında her türlü yeniliğe ve modern fikirlere mukavemet etmelerinin altında, geleneksel yaşama biçimlerini koruma istekleri ve güç tabanlarının erozyona uğrama endişesi gibi sosyo-kültürel ve siyasal nedenler yatmaktadır.<sup>24</sup>

İbn Suud liderliğindeki askeri genişlemenin ana güç kaynağını oluşturan ve köktenci davaya bağlılıkla kendi dışındakilere karşı nefret duygularıyla yetiştirilen bu ihvan birlikleri kısa zaman sonra kralın takip ettiği iç ve dış politikalara karşı çıkmaya başlamışlardır. Bu durumun, Suud hanedanının siyasi otoritesini sarsacak boyutlara ulaşması karşısında ihvan birlikleri ile silahlı mücadeleye girişilecektir (1928-1930)<sup>25</sup>. İbn Suud'un ihvan gruplarına karşı silahlı mücadeleye girişip onları etkisiz hale getirmesinin altında bunların modernizasyon sürecine karşı çıkmalarından çok Suud hanedanını devirerek onun yerine yönetimi ele geçirme girişimi yatmaktadır. Nitekim Cuheyman el-Uteybi'nin<sup>26</sup> liderliğinde bir grup fanatik vahhabinin 1970 Kasımında Mescid-i Haram'ı işgal etme gerekçesi olarak, Suud ailesinin ve ulemanın gerçek İslam'dan sapmaları dile getirilse de, Uteybi'nin ihvan yerleşim bölgesinde İbn Suud'la silahlı mücadeleye giren bir aileden geldiği göz önünde bulundurulduğunda, bu baskının gerçek nedeninin dini olmaktan çok, sosyo-kültürel ve siyasal olduğu anlaşılır. Bugün tabii bilimlerde gözlenen gelişmelere rağmen hala fiziki olayları dinsel çerçevede açıklama eğiliminde olan Vahhabi ulemasının kendi dini doktrinleri dışında bilimsel açıklama getirenlerin katlinin vacip olduğunu ileri sürmeleri fanatiklik ve hoşgörüsüzlükte hiç de ihvanı aratmayacak boyutta olduklarını göstermektedir.

### **VAHHABİ-SUUDİ BİRLİKTELİĞİNİN BUGÜNKÜ DURUMU**

Dinsel organizasyon ve hareketlerde dini-teolojik faktörler hakim öge olarak görülse de, bunların ortaya çıkışında sosyolojik gözlemlerin de son derece

---

<sup>23</sup> Sedgwick, "Saudi Sufis: Compromise in the Hijaz 1925-40", s. 355.

<sup>24</sup> J. Kostiner, "Sa'udi Arabia's Territorial Expansion", *Die Welt des Islam*, 33 (1993), E.J.Brill, Leiden, s. 225.

<sup>25</sup> Kostiner, "Sa'udi Arabia's Territorial Expansion", s. 225.

<sup>26</sup> Kabe baskını ile ilgili bkz: J. Kechichian, "Islamic Revivalism and Change in Saudi Arabia", *The Muslim World*, Vol: 80, No: 1, January 1990.



etkili olduğu bilinmektedir. Bu çerçevede sanayi öncesi dönemin şartlarının oluşturduğu değişim olgusuna bir tepkinin yanında sosyal sınıf faktörünün ve bölgeselciliğin, Vahhabi inanç ve aktivite tercihlerinde önemli olduğu söylenebilir. Nitekim 18. yüzyılda çeşitli müslüman topluluklar arasında mali-ekonomik durumun kötüleşmesinin, tarımsal alanda durgunluğun artmasının, demografik bozuklukların, sosyal ve siyasal huzursuzlukların radikal İslami söylemli hareketlerin doğuşuna neden olduğu görülmektedir.

Araplar arasında zaman zaman mehdiliği canlandırma yönünde bir eğilimin varlığından söz eden Gibb'in bu yaklaşımı doğrultusunda<sup>27</sup>, egemen siyasal güce alternatif oluşturarak sonuçta dini ideoloji ile bölge halkını harekete geçirmeyi düşünen Muhammed b. Abdulvahhab'ın, Muhammed b. Suud'a her türlü krizden kurtarma vaadiyle yaklaşması bu geleneğin yeniden canlandırıldığını akla getirmektedir. Çünkü Vahhabilik doktrininin o güne kadar çeşitli biçimlerde tartışılan konulardan meydana getirildiğini ve bu temaların militan siyasal biçimde empoze edilmesinin hareketin tek yeniliği olduğunu dikkate alacak olursak Abdulvahhab'ın böyle bir misyonla ortaya çıktığı sonucuna varabiliriz.

Bu çerçevede fundamental militan bir hareket olarak Vahhabilik, yönetici hanedanın elinde geleneksel güç odakları arasında denge oluşturmada kullanılan bir araç haline getirilmiştir. Böylece kraliyet ailesi, yerine göre Vahhabilikten, mevcut düzeni ve siyasal yapıyı meşrulaştırma vasıtası olarak yararlanmış, bazen de bunun uzlaşmaz ve militan yüzünü kullanmıştır. Yani dar, sınırlı ve katı bir İslami anlayışın temsilcisi olan Hanbeliliğin iyice zayıfladığı bir dönemde ortaya çıkan Vahhabilik hareketi, bir yandan Suud hanedanına meşruluk sağlayan bir araç haline getirilirken, bir yandan da katı ve otoriter bir dini yapılanmanın geliştirilmesiyle bireylerin tutum ve davranışlarını motive eden ana kaynaklardan biri olmuştur. Böylece dini kültürel çeşitlilikten söz etmenin imkansız olduğu ve son derece homojen bir yapının görüldüğü Necd bölgesinde Vahhabilikle, tamamen hoşgörüsüz bir toplum meydana getirilmiştir. Nihayet İbn Suud'la birlikte Hicaz bölgesini sınırları içine dahil edip kutsal şehirleri merkez haline getiren bu Vahhabi topluluğunun en temel motiflerinden birini, toplumsal dini hayatı biçimlendiren Vahhabi-Suudi din bürokrasisinin faaliyetleri oluşturmuştur.

İslam coğrafyasında gözlenen modernleşme girişimlerine karşı sert bir tutum içinde olduğunu saklamayan resmi din kurumu, buralardaki reaksiyoner fundamentalist hareketleri desteklemektedir. Nitekim çeşitli vesilelerle verdikleri demeçlerle terörist eylemleri öven, hatta intihar bombacılarını birer kahraman olarak gösterme gayreti içerisine giren din adamlarının Suudi kraliyet aile-

---

<sup>27</sup> H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, University of Chicago Press, Chicago, 1947, s. 106

## **18 / Vahhabi Hareketi ve Küresel Terör**

sinin resmi memurları oldukları hatırlanırsa<sup>28</sup>, küresel ölçekte görülen terörist köktenci hareketlerin arkasında Vahhabiliğin güçlü etkisinden söz edilebilir.

Kendilerine aykırı inanç ve fikirlere karşı hoşgörüsüzlüğü bir norm haline getiren ve dinin daha çok mutaassıp biçimine hayat verme teşebbüsü olarak görebileceğimiz Vahhabiliğin, Osmanlı döneminden kalma mimari eserleri sistemli biçimde yok etmesi de bu hareketin ideolojik bir yansıması olarak görülebilir. Tarihte nasıl Osmanlı Türkiyesi Vahhabilerin cihat eylemlerine hedef olmuşsa, bugün de Türkiye Cumhuriyeti, Mekke ve Medine’de yüksek Türk kültürünü temsil eden mimari eserlerin tüm dünyanın gözleri önünde tahrip edilmesi karşısında, Vahhabiliğin bir başka yüzüyle karşı karşıya gelmiştir.<sup>29</sup> Çok önemli kültürleşme objesi olan sanat eserlerinin bir bir yok edilmesi, Vahhabilerin kendileri dışındaki her türlü inanç, fikir ve sembole hayat hakkı tanımama yönündeki genel eğilimlerinin bir tezahürü olarak anlaşılabilir.

Bu çerçevede değişen şartlara karşı esnek bir tutum sergileyemeyen ve otoriter bir yapılanma içinde gelişme gösteren din kurumunun etkin olduğu bir toplumda, şehirleşme sürecine maruz kalmış ancak geleneksel yaşam tarzını yeniden diriltmeye çalışan çöl orijinli gençlerin terör eylemlerini destekleme ya da onlara katılma potansiyeli taşıdıklarını kestirmek zor değildir. Kaldı ki Vahhabi-Suudi ittifakının, Vahhabiliği uluslararası düzeyde etkin kılma ve İslamcı hareketlere mali destek sağlama girişimleriyle terörist köktenci hareketleri cesaretlendirdikleri ve bunları kendi siyasi çıkarları yönünde harekete geçirdikleri de ifade edilmektedir.<sup>30</sup>

Dini inanç ve motiflerin, bireylerin sosyal aksiyonları üzerinde oldukça etkili olduğu hatta bunların maddi faktörlerden bağımsız da gelişebileceği bilinmektedir.<sup>31</sup> Bu bağlamda dinsel bakış açısından beslenen Vahhabiliğin daha başlangıcından itibaren bağlularını mobilize eden bir hareket ideolojisi haline getirilişinden söz etmiştik. Bugün de Suudi din bürokrasisinin Vahhabiliği küresel boyuta taşıma girişimi çerçevesinde dinsel motifli terörist eylemlerin arkasında bu doktrinin etkili olabileceği ihtimal dahilindedir.<sup>32</sup> Mesela Pakistan’da öğrenci kitlesini genelde kırsal bölgelerden ve fakir muhitlerden toplanan muhtaç çocukların oluşturduğu geniş medrese ağının finans kaynaklarını zengin Suudluların oluşturduğu belirtilmektedir.<sup>33</sup> Kolayca etkilenebilen ve dünyada olup bitenlerden habersiz, cahil gençlerin; tevhit, cihat, tekfir, şirk,

---

<sup>28</sup> S. Schwartz, “North of The Border”, **The Weekly Standard**, Washington, May 5, 2003, Vol.: 8, Iss. 33, s. 12.

<sup>29</sup> İnalçık, *Kültür Etkileşimi-Küreselleşme*, s. 96, 97, 126.

<sup>30</sup> F. Zakaria, “The Allies Who Made Over Foes”, **Newsweek**, New York, Oct. 1, 2001.

<sup>31</sup> M. Haralambos-M. Holborn, *Sociology*, Collins Educational, London, 1997, s. 889-890.

<sup>32</sup> Schwartz, “North of The Border”, s. 12-13.

<sup>33</sup> J. Goldberg, “The Holy War: The Never Ending Jihad” **Rolling Stone**, New York: Oct. 25, 2001, Iss.880, s. 104.

taklit vb. gibi temalar etrafında yoğunlaşan bir dini eğitime maruz kaldıkları dolayısıyla bu medreselerin terörist gruplar için son derece verimli yerler oldukları söylenebilir.

Suudi Arabistan ile ilgili yazılarıyla dikkat çeken Stephen Schwartz'ın son yıllarda Batıya karşı gerçekleştirilen her büyük terörist saldırının Vahhabilikle bir şekilde ilişkisi olanlar tarafından gerçekleştirildiğini belirtmesi, Vahhabilikle terörist köktenci hareketler arasındaki bağlantıyı gözler önüne sermektedir. Zaten Suudi rejiminin kendi dışındaki dünyayı ve moderniteyi düşman olarak gören Vahhabi tutumunu benimsemesi, ayrıca uzlaşma kabul etmez dini dogmayı destekleme ve yayma yönündeki faaliyetlere aktif biçimde katılması, konu ile ilgili araştırma yapanların gözlemlerini doğrulamaktadır. Nitekim Ferid Zekeriya'nın da Suudi Arabistan'ın dünyaya petrol ve dini fanatiklik olmak üzere iki tür mal ihraç ettiğinden söz etmesi,<sup>34</sup> Vahhabiliğin, küresel terör tehdidinin bir ayağını oluşturduğu tezini güçlendirmektedir.

Önce İngiltere ardından da ABD olmak üzere Batı dünyası, daha başlangıçtan itibaren Vahhabi yayılcılığına göz yummuşlardır. Çeşitli batılı ülkelerde, sözcüğü 19. yüzyılda din özgürlüğü çerçevesinde İslam Dinine meşru statü kazandıran Avusturya-Macaristan İmparatorluğunda Bosna-Hersek'li ve diğer müslüman topluluklara arap dîni mirasını benimsetme çabaları ilginçtir.<sup>35</sup> Yine 18. yüzyıl başında Ruslara karşı mağlup olan İsveç kralının Osmanlı'ya sığınması ve İstanbul'daki beş yıl ikameti esnasında kendi inanç ve pratiklerini özgür bir şekilde yerine getirmesi, Türk İslamiyetinin engin dini hoşgörü anlayışının bir tezahürüdür. Bütün bunlara rağmen batı dünyasının İslam hakkındaki önyargıları devam etmiş ve bu geleneksel önyargı, bugün İslam'la şiddet arasında bir bağ kurmaya kadar vardırılmıştır. Bütün bu eğilimin gerisinde İslam'ı Suudi yorumuyla özdeşleştirerek monolitik bir İslam imajı oluşturma teşebbüsü yatmaktadır. Elbette İslam'la şiddet arasında bağ kurmaya çalışan yaklaşımlarda, Vahhabi hareketiyle dolaylı ya da dolaysız irtibatlı olan Rabita, Cemaati İslami, İhvanı Müslimin ve bunlardan kaynaklanan Taliban, el-Kaide, Ensaru'l-İslam gibi örgütlerin faaliyetlerini İslam'la bir tutma anlayışı, bu negatif tutumun gelişmesinde önemli yere sahiptir.

Medeniyetler çatışmasında Batı'ya kontrast teşkil edecek şekilde, bir uca İslamiyeti koyma yönündeki çabalar, bir devlet ideolojisi haline getirilen Vahhabilikle sanki güçlendirilmeye çalışılmaktadır. Nitekim yukarıdaki analizlerimiz ışığında Vahhabilik, tarihte daha önce gerçekleştirilmiş temel bir modelle göre toplumu biçimlendirme girişimi olarak, günümüzde de köktendinci modellere ilham kaynağı teşkil etmektedir. Bunlara ilaveten bugün Suudi rejimi-

<sup>34</sup> Zakaria, Newsweek, Oct. 1, 2001.

<sup>35</sup> R.Hunt, "Islam in Austria", *The Muslim World*, Vol. 92, Spring 2002, p. 118.

## 20 / Vahhabi Hareketi ve Küresel Terör

nin anti-laik karakteri, demokrasiye karşı uzlaşmaz tutumu, kadının statüsü ve hadd cezalarını ısrarla uygulaması, birçok terör olayının arkasında Suud'luların oluşu İslam hakkındaki geleneksel negatif imajı güçlendirmektedir. Aslında Vahhabi-Suudi ittifakının uluslararası düzeydeki faaliyetleri tek bir merkez oluşturma yönündeki siyasal otoritenin sürdürülmesine yöneliktir<sup>36</sup>. Bunun için terörizme karşı bir çok cephede savaş açılması gerektiğini vurgulayan ABD başkanı Bush'un açıklamaları doğrultusunda bu cephelerden biri, anti-demokratik Arap rejimlerine karşı siyasal baskıyı içeren mücadelenin hayatiyete geçirilmesi olmalıdır.

Sonuç olarak Atatürk devrimleriyle Aydınlanma Çağı felsefesine dayalı laik bir rejimi benimseyen Türkiye Cumhuriyeti; özgürlükçü demokrasi anlayışı, serbest piyasa ekonomisi, farklı inanç ve kültürlere hoşgörüyü bir norm haline getirişi, her alanda ılımlılığı ve toleransı önemli bir değer olarak benimsemesi ve çağdaşlaşma hamlesiyle örnek ülke konumundadır.

---

<sup>36</sup> Aziz al-Azmeh, *İslamlar ve Moderniteler*, s. 237.

## HUKUK AÇISINDAN CEZA VERMENİN TELEOLOJİK BOYUTU

*Yrd.Doç.Dr. Nuri KAHVECİ\**

### ÖZET

*Suçlar, toplum düzenini bozmaya yönelik davranışlardır. Her toplum için değişmekle birlikte genel kabul gören suçlar da vardır. Toplam düzenini ve insanların maddi ve manevi menfaatlerini korumak için suçluların cezalandırılması gerekir. Cezayı devlet koyar ve uygular Ancak cezaların hukuka uygun olması gerekir. Suçluya ceza uygulanırken mutlaka amaca uygun olması gerektiğine özen gösterilmelidir. Zira cezalar gerek suçlular açısından gerek toplum için belirli amaçlar taşımaktadır.*

**Anahtar Kelimeler:** *İslam Hukuku, suç, ceza, cezanın amacı*

### ABSTRACT

*The crimes are behaviours that cause to social disorder. There are different forms of crime in every society. Guilties should be punished as maintaining the rights or advantages of other people. Punishments should be codified and practised by state and certainly appropriated to written law. All punishments have a goal, therefore it should be paid attention that they appropriate to their goals.*

**Key Words:** *Islamic law, crime, offender, punishment, goal of punishment.*

### GİRİŞ

Cezalandırmanın gayesinin, cezanın uygulanmaya başlandığı ilk dönemlerden günümüze devlet idarecilerinin, filozofların, hukukçuların, sosyologların, psikologların, fikir adamlarının, ahlak bilimcilerin, kısaca tüm toplum bilimcilerin hatta toplumun tamamının ilgisini çektiği söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında ceza vermenin gayesi sadece hukukçuları ilgilendiren bir problem olarak değerlendirilmez. Günümüzde kamu hukukunun bir alt bölümü olarak ön plana çıkan cezada amaç ve gaye problemi de özellikle hukukçuların ele alması gereken meselelerdendir. Ancak bu durumun sadece hukukçular tarafından çözülmesi gereken bir problem olduğu anlayışının da yanlış olacağı göz ardı edilmemelidir. Zira cezanın sosyolojik boyutuyla sosyologların ilgilenmesi, ferdin psikolojisine tesirini psikologun tahlil etmesi, elbette bilimsel açıdan ve cezaların toplumda meydana getirebilecekleri sıkıntıları aşabilme noktasında bazı menfaatler sağlayacaktır. Bu manada sosyolog, psikolog, düşünür, ahlak bilimci vs. gibi bilim adamlarının bir cezanın gayesine ulaşmasında hukuk-

---

\* KSÜ İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, nurikahveci@yahoo.com

## 22 / Ceza Vermenin Teleolojik Boyutu

çulara desteklerinin olacağı muhakkaktır.

Hukuk alanındaki gelişmeler değerlendirildiği zaman cezaların amaçlarının genel hatlarıyla iki ana prensip içerisinde ele alınabileceği görülmektedir:

1. Eski hukukçular cezayı geçmişe yönelik olarak uygulanan bir tedbir niteliğinde değerlendirmişlerdir. Bu anlayışa göre, ceza, bir öc alma hakkıdır ve bu hakkın mağdurdan devlete geçmiş olması ve devlet otoritesi tarafından kullanılmasını ifade eder. Böylece ceza, suç oluşturan fiilin meydana getirdiği kötü sonucu telafi ettirici, keffaret teşkil edici bir araç olarak kabul edilir. Bundan dolayı ceza, suçluya acı ve ıstırap verici nitelik taşır<sup>1</sup>. Eski hukukçuların bu düşünceleri keffaretin ıslah edici ve pişmanlık uyandırıcı yönünün bulunduğu anlayışına dayanır.

Medeniyetin gelişmesi, toplumsal şartların değişmesi, insanlık unsurunun önemli oranda ön plana çıkmasıyla suçluya karşı mağdurun şahsî öc alma hakkına sahip olduğu anlayışının değişmesi sonucunda her hangi bir suçtan dolayı suçlu kişiyi cezalandırma hak ve yetkisi de tamamen devlete bırakılmıştır.

2. Batıda hukuk alanında belli bir merhale katedildikten sonra hukukçular çoğunlukla, cezayı sırf geleceğe yönelik kabul ederek cezaların hukukiliğini faydasına bağlayan görüşü ön plana çıkarmaya başlamışlardır. Bu anlayış, suçlulara gerek acı ve ıstırap çektirmek, gerek yeniden suç işlemelerini önlemek için uygulanması gereken tedbirin farklı cezalar olması gerektiği fikrine dayanır. Yani suç oluşturan fiil aynı olmasına rağmen failer farklı olduğundan failere göre değişebilecek cezaların uygulanması esas olmalıdır. Bu görüşe göre, olan olmuştur, gideni artık hiçbir şey geri getiremez. Toplumu meydana getiren fertlerden birisi olması dolayısıyla suçlu, suç unsurundan daha önemlidir. Zira insan olması hasebiyle suçlu, hareket edebilen ve tehlikeli suçları tekrarlayabilecek, saldırılarını yenileyebilecek bir varlıktır. Bunun için önemli olan, suçlu-yu uslandırmak suretiyle suçun tekrarını önlemektir<sup>2</sup>.

Son devir hukukçuların çoğunluğunun genel itibarıyla kabul ettiği bu görüş cezanın eğitici olması gerektiği kanaatini ortaya çıkarmıştır. Zira cezalar sırf suçluları cezalandırmayı değil, onu kötüye sevk eden düşüncelerden arındırarak yeniden sağlıklı bir fert olarak topluma kazandırmayı amaçlamalıdır.

Batıda hukuk alanındaki önemli gelişmeler neticesinde suçluyu cezalandırma hak ve yetkisinin tamamen devlete devredildiği görülür. İslam hukukun-

---

<sup>1</sup> Dönmezer, Sulhi-Erman, Sahir, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, İstanbul, 1987, II/601

<sup>2</sup> Dönmezer-Erman, II/602

da bu ilk dönemlerden beri kamu otoritesini elinde bulunduran güce ait olarak kabul edilmiştir<sup>3</sup>. İlk kaynaklar cezalandırma yetkisinin ululemr (devlet başkanı) veya naibine (bu işle görevlendirilmiş kişi veya kurum) ait olduğu hususu üzerinde önemle durmaktadır<sup>4</sup>. Buna göre ancak devlet adına kendisine bu görev verilmiş olan kişi ya da kurumlar cezaya karar verme ve uygulama hakkına sahiptirler. Cezalar ancak kamu adına infaz edileceği<sup>5</sup> için tatbikatta düzensizlik, aşırılık, dengesizlik, haksızlık ve şahsî düşmanlık söz konusu olmayacak dolayısıyla cezalandırmada kanunilik, genellik ve adalet gibi ilkeler ortaya çıkmış olacaktır<sup>6</sup>.

İslam hukukuna göre mağdur şahsî mağduriyetini gidermek adına suçluyu asla cezalandıramaz. Şahsî suçlardan kabul edilen ve cezanın uygulanabilmesi için belli ölçülerde velinin (mağdurun birinci derece yakınları) onayına ihtiyaç duyulan *kasten adam öldürme* fiillerinde cezanın veli tarafından infaz edilmesi halinde bu kişinin suçlu olarak değerlendirilmesi gerektiği<sup>7</sup> fikrini benimsemiş olan İslam hukukçularının bu düşünceleri özellikle ceza hukuku tarihi açısından önemlidir.

İslam hukukunda hakim olan bu görüş, “*Kim mazlum olarak öldürülürse biz onun velisine (maktulün hakkını talep hususunda) bir selahiyet vermişizdir. O da katilde israf etmesin*”<sup>8</sup> ayetiyle de delillendirilebilir.

Genel itibariyle İslam dini insanların, Allah’ın koyduğu ölçüler dahilinde hareket etmelerini ve bu sayede suç veya günah oluşturabilecek nitelikteki fiillerden sakınarak yaşamalarını amaçlar. Bundan dolayı İslam hukuku nasslarında insanların emir ve yasaklara kendi iradî fiilleriyle uymalarını teşvik edici hükümler yer almaktadır. Bu bağlamda İslam hukuku, şahısların kendi iradeleriyle suç doğuran fiillerden kaçınmalarını sağlamak için Kur’an’daki ahiret hayatıyla ilgili *ifadelerden* yararlanarak hukuka içsellik kazandırmaktadır. Teorik bağlamda İslam hukuku içselliği sağlam olan bir hukuk olmakla birlikte bu hukukun uygulandığı her bölgedeki insanlar aynı ölçüde hukuk normlarını içselleştirmiş olamayacağı gibi bu hukukun uygulama alanında sadece müslümanların yaşamayacağı gerçeğini de göz önüne alarak belirli prensipler doğrultusunda İslam ceza hukukunun formel hale getirilmesi kaçınılmaz olmuştur.

<sup>3</sup> el-Maverdî, Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *el-Ahkamu’s-Sultaniyye ve’l-Vilayeti’-d-Diniyye*, Beyrut, 1985, 16

<sup>4</sup> Maverdî, 275; el-Kasani, Alauddin Ebu Bekr b. Mes’ud, *Kitabu Bedai’i’s-Sanai’ fi Tertibi’s-Şerai’*, Beyrut, 1986, VII/5

<sup>5</sup> Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuku İslamiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, tsz., III/257.

<sup>6</sup> Bardakoğlu, Ali, “Ceza”, DİA, İstanbul, 1993, VII/473.

<sup>7</sup> Kasani, VII/ 57; Akşit, M. Cevat, *İslam Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*, İstanbul, t.siz, 35; Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul, 1987, III/122; Zeydan, Abdulkerim, *İslam Hukukuna Giriş* (Çev.: Ali Şafak), İstanbul, 1985, 586

<sup>8</sup> İsra 17/33

## 24 / Ceza Vermenin Teleolojik Boyutu

### 1. Genel Olarak Cezaların Gayesi

İslam ceza hukukundaki *hadd*, *kıyas* ve *diyet* gibi bazı suçların cezaları doğrudan şari' tarafından tayin ve tespit edildiğinden bu tür cezaların amaçlarının kesin sınırlarını belirleyerek bu cezanın amacı şudur gibi kati ifade kullanmak doğru değildir. Ancak ayetlerden, sünnetteki belirgin bazı ifadelerden ve İslam hukukçuları tarafından kabul edilen ta'zîr cezaları gibi tayin ve tespitinin hatta uygulama biçiminin kamu otoritesine bırakılmış olması mentalitesinden hareketle, genelde İslam ceza hukukunun gayesine, özelde ise ceza vermenin amacına matuf bazı hususlar belirlemek mümkündür.

a) İslam ceza hukukunda *fail-suç-toplum* üçlüsü her zaman göz önünde bulundurulduğu için suç işleyene ceza vermek ne onları sahip oldukları insanî değerlerden uzaklaştırma ne de onlara zulmetme gayesi taşır. Zira İslam hukukuna göre ceza verme yetkisini elinde bulunduran otoriteye böyle bir hakkın tanınmadığı, “(Habibim) onların üzerine muslallat (zorba) değilsin”<sup>9</sup> ve “Sen onların üstünde zorba değilsin”<sup>10</sup> gibi ayetlerin de açık ifadelerinden anlaşılmaktadır. Ayrıca insan olmaları dolayısıyla suçlulara rıfk ve güzellikle muamele edilmesi gerektiğinin genel bir ilke olarak benimsenmesi, “Biz seni alemlere ancak rahmet için gönderdik”<sup>11</sup> ayetinden istinbat edilebilecek bir husustur. Kaynaklarda fukahanın bu husus üzerinde hassasiyetle durdukları da bilinmektedir.

b) Peygamber de suçlulara işkence yapılarak cezalandırılmalarının yanlışlığına dikkat çekerek cezalandırma yetkisiyle atanmış kişilerin müsl (el, ayak, burun, kulak keserek, göz oyarak / işkenceyle cezalandırma) ile muamelelerde bulunmalarını kesinlikle yasaklamıştır<sup>12</sup>. Bunun gibi yine peygamber suçun boyutu, ölçüsü ve toplumda uyandırdığı infialin derecesi ne olursa olsun suçluları cezalandırırken azab etmek maksadı güdülemeyeceğine de dikkat çekerek, “Allah’ın azabıyla azab etmeyiniz”<sup>13</sup> talimatını vermiştir.

İslam ceza hukuku açısından bir şeyi yapmanın veya terk etmenin suç olarak kabul edilebilmesindeki esas; yapılan veya terk edilen fiilin toplumun istikrarlı bir şekilde muhafazasını, geleceğini, nizamını sosyal ve psikolojik yapısını tehdit suretiyle topluma zarar vermesine ve hukukun fertlerin menfaatlerini ve şahısları koruma arzusuna tecavüz neticesi kişilerin ve toplumun alayhine bir zararın meydana gelmiş olmasına dayanmaktadır. Klasik kaynaklarımızda belirtildiği üzere, İslam hukukunun korumayı hedeflediği menfaatler; din, can,

<sup>9</sup> Ğaşıye 88/22

<sup>10</sup> Kâf 50/45

<sup>11</sup> Enbiyâ 21/107

<sup>12</sup> el-Buhârî Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *es-Sahîh*, İstanbul, tsz., “Meğazi”, 32

<sup>13</sup> Buhârî, “Cihad”, 3; Ebu Davud, Süleyman b. Eş’as es-Sicistanî, *es-Sünen*, Beyrut, 1988, “Hudud”, 1



akıl, nesil (ırz), ve mal<sup>14</sup> ile alakalıdır. Bunlar aynı zamanda İslam dininin genel amaçları olarak kabul edilmektedir.

Yukarıda sayılan beş esasın aslında ilahî dinlerin tamamının genel amaçları olduğu gibi felsefenin bile bu amaçları taşıdığı bilinmektedir<sup>15</sup>.

Fert ve toplum menfaatlerine zarar veren fiil ve terklerin suç kabul edilmesi esasında genel prensip olarak bugünkü ceza kanunları İslam ceza hukukuyla paralellik arzetsede de bu genel prensibin cari olduğu saha ile uygulama nispetinde ve hedeflenen amaçlarda İslam ceza hukukundan ayrıldıkları görülmektedir. İslam ceza hukukunun dine, zinaya, akli ifsad eden şeylerden onu korumaya son derece önem verdiği bu suçlar için öngörülen cezalardan anlaşılmaktadır. Bu manada, belirli şartları haiz irtidat suçuna karşılık ridde cezası, zanilerin şikayete bağlı olmaksızın cezalandırılmaları (hadd-i zina) ve içki içmenin tek başına suç olarak kabul edilerek karşılığında, miktarı tartışmalı da olsa, bir cezanın (hadd-i şirb) uygun görülmesi İslam ceza hukukunu günümüz ceza hukuklarından ayıran farklılıklar olarak görünmektedir.

Cezaların belirlenmesinde İslam ceza hukukuyla pozitif ceza hukukumuz arasında yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız bazı farklılıklar vardır. Bu farklılıklar bir takım fiillerin veya terklerin her iki hukukun mentalitesine göre suç kabul edilip edilemeyeceği hususundaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Bunun sebebi ise; her hangi bir fiilin veya terkin fert ve toplum menfaatlerine zarar vermiş olma ölçüsünün, İslam hukukunda ve diğer hukuk anlayışlarında mevcut fikir ve değer yargıları çerçevesinde menfaatlerin takdir edilmesine ve değerlendirilmesine bağlanabilir<sup>16</sup>.

Bu açıklamalardan sonra İslam ceza hukukuna göre, suç oluşturan fiilinden dolayı suçluya ceza uygulamanın amaçlarını iki genel başlık altında toplayarak incelemenin mümkün olacağı kanaatindeyiz.

### 1.1. Cezaların Genel Önleme Gayesi (Sosyal Fayda)

İslâm hukukçularının ceza hukuku alanında çizdiği çerçeve içerisinde değerlendirilebilecek bütün cezalarda sosyal faydanın varlığı, kamu yararını temin ve toplumu oluşturan fertleri doğru olana yönlendirme, hatalı davranış ve

<sup>14</sup> el-Gazalî, Ebu Hamid b. Muhammed *el-Mustasfa min İlmi'l-Usûl*, Mısır, h. 1322, I/287; eş-Şâtibi, Ebu İshak İbrahim b. Musa, *el-Muvafakat li Usûli's-Şeri'a*, Beyrut, tsz., II/331

<sup>15</sup> Erdem, Hüsamettin, *Din-Felsefe Münasebeti*, Konya, 1997, 170

<sup>16</sup> Zeydan, 587

## 26 / Ceza Vermenin Teleolojik Boyutu

yanlışlardan uzaklaştırma amacının bulunduğu hususunda ittifak vardır<sup>17</sup>. Cezalarda genel ya da kollektif önleme amacının bulunduğu, yani sosyal faydanın gözetildiği hemen hemen bütün hukukçular tarafından da kabul edilen bir husustur<sup>18</sup>.

Klasik kaynaklarımızda ifade edildiği üzere, bazı fukahanın aleniyet prensibi olarak, cezaların halkın gözleri önünde tatbikini (cezanın infazı) esas kabul etmiş olmaları aslında cezanın infazı sırasında orada bulunan ve suç işlemeye meyyal başka kişilerin de muhtemel suçlarını önleyebileceği anlayışına dayanmaktadır. Aslında bu değerlendirme kendi sosyo-kültürel şartları içinde doğrudur. Ancak bu durumun özellikle ağır cezaların infazı sırasında orada bulunan kişilerin psikolojik yapılarında önemli ölçüde bozulmalara da sebebiyet verebileceği göz ardı edilmemesi gereken bir husustur. Bundan dolayı günümüz şartları ve toplumun sosyo-kültürel yapısı dikkate alınarak fukahanın aleniyet prensibi olarak ortaya koydukları hususun yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir.

Cezaların genel anlamda bir önleme fonksiyonu icra edebilmesi için ibret anlamında değerlendirilebilecek olan aleniyet ilkesini toplumsal şartlara göre en faydacı bir şekilde uygulamak gerektiği kanaatindeyiz. Bu durum pozitif ceza hukukçuları tarafından da benimsenmiş olmasına rağmen ceza kanunlarında gereği gibi yer bulabilmiş değildir<sup>19</sup>.

İslam ceza hukukuna göre cezaların infazı sırasında aleniyetin bir prensip olarak kabul edilmesi Kur'an-ı Kerim'den istinbat edilmektedir. Bu hususun dayandırıldığı ayet, "...münminlerden bir grup da onlara uygulanan cezaya şahit olsun"<sup>20</sup> şeklindedir. Bu ayet günümüz şartları açısından değerlendirildiği zaman aslında cezanın insanların gözleri önünde infaz edilmesi yerine suçlunun işlemiş olduğu suçun kendi yanına kâr kalmadığının toplum tarafından bilinmesini ifade ettiği söylenebilir. Burada cezaya şahit olmaktan maksat, cezanın tam ve eksiksiz olarak infaz edildiğine olan toplumsal inanıştır. Yani cezaların infazında yetkili müessesenin şeffaf olması ve istenildiği zaman herkese izah edilebilmesi gerekir. Bu şekilde suça denk cezanın suçluya uygulandığının basın ve yayın organları vasıtasıyla duyurulması aleniyet prensibi çerçevesinde değerlendirilebilir.

---

<sup>17</sup> es-Serahsî, Şemsu'l-Eimme Ebu Bekr Muhammed b. Ebi Sehl, *Kitabu'l-Mebsût*, Beyrut, 1986, X/110; el-Kasanî, VII/33; İbn Humam, Kemalüddin Muhammed b. Abdilvahid es-Sivasî, *Şerhu Fethi'l-Kadir*, Beyrut, tsz., V/211; Damad Efendi, Abdullah b. Muhammed b. Süleyman, *Mecmau'l-Enhur fi Şerhi Multeka'l-Ebhâr*, Beyrut, tsz., II/584; İbn Abidin, Muhammed Emin, *Haşiyetü Reddi'l-Muhtar*, İstanbul, 1984, V/3; Udeh, Abdulkadir, *et-Teşriü'l-Cinaiyyi'l-İslamî Mukarinen bi'l-Kanuni'l-Vad'i*, Kahire, tsz., I/ 616

<sup>18</sup> Dönmezer-Erman, II/603

<sup>19</sup> Dönmezer-Erman, II/604

<sup>20</sup> Nur 24/2

Cezalardaki genel önleyicilik fonksiyonu, sadece cezaların aleniyetiyle de yerine gelmiş olmaz. Bunun yanında cezaların hukukçular tarafından etraflıca değerlendirilmiş ve kanun maddesi olarak kodifike edilmiş olmaları da gerekir. Hatta cezaların bir şekilde topluma yansıtılması, ceza müeyyidesiyle karşılaşma korkusunun insan üzerindeki psikolojik etkisi olarak tezahür edeceğinden pek çok kişiyi suç işlemekten uzak tutacaktır<sup>21</sup>. Bütün bunlara ilave olarak insanların suç işlediklerinde mutlaka cezalarını çekeceklerine de inandırılmaları gerekmektedir. Burada ceza hukukunda yer alan cezaların varlığından haberdar olan kişinin onların acı ve ıstırabından korkacağı ve böylece suç işlemekten çekineceği<sup>22</sup> genel anlayışı hakimdir.

İslam ceza hukukunda yer alan ceza çeşitlerinden bazılarının kısa bir değerlendirmesini yaparak; *cezalar önleyici bir fonksiyon icra eder veya cezalar sosyal gaye taşımalıdır* şeklindeki genel prensipleri temellendirmeye çalışacağız.

### 1.1.1. Devlet Otoritesine Yönelik Suçlara Verilen Cezalarda

İslam ceza hukukunda yer alan ve şâri' tarafından vazedilmiş olan cezaların bazılarında sosyal amacın ağırlıklı olarak gözetildiği açık bir şekilde görülmektedir. Bunlar daha çok toplumsal barışa yönelik suçlara tatbik edilen ceza türleridir. Bu cezalar klasik kaynaklarda *el-bağy* ve *kat'u't-tarîk* gibi başlıklar altında genişçe tartışılmıştır. el-Bağy (kamu otoritesine karşı isyan hareketi) suçuna verilecek cezaya ilişkin Kur'an ve sünnette doğrudan bir delil bulunmamasına<sup>23</sup> rağmen onun dayandırıldığı delil, "Müminlerden iki taraf vuruşacak olursa aralarını bulup barıştırın. İçlerinden biri ötekine tecavüz ederse mütecavüzlere karşı Allah'ın emrine dönünceye kadar vuruşun, tecavüz eden taraf Allah'ın emrine dönerse iki tarafın arasını adalete riayetle uzlaştırın; hak ve adaletten ayrılmayın Allah adalet ve insaf sahiplerini sever"<sup>24</sup> ayetidir. Bu ayet ülke insanlarından haksızlık yapanları ve kamu otoritesini sarsacak hal ve davranış içerisine girenleri devlet otoritesinin ıslah etmesi için gerektiğinde güç kullanabileceğine de delalet etmektedir<sup>25</sup>.

Grup olarak nitelendirilebilecek kadar bir kalabalığın isyan hareketi başlatarak mevcut otoriteye baş kaldırması anlamına gelen *el-bağy*,<sup>26</sup> İslam hukukçularına göre, kamu otoritesince gerektiğinde silah gücüyle dağıtılmasını ifade eden sosyal içerikli bir suçtur. Ebu Hanife, bu tür olayları fitne olarak nitelendirerek fitnenin ortadan kaldırılması toplumsal şartlar içerisinde nasıl mümkün

<sup>21</sup> Erem, Faruk, *Türk Ceza Hukuku Genel Hükümler*, Ankara, 1974, II/155

<sup>22</sup> Maverdî, 276

<sup>23</sup> Bardakoğlu, Ali, "Had", *DİA*, İstanbul, 1996, XIV/549.

<sup>24</sup> Hucurât, 49/9

<sup>25</sup> el-Cassâs, Ebu Bekr Almed b. Ali er-Razî, *Ahkamu'l-Kur'an*, Beyrut, 1985, VI/ 282, vd.

<sup>26</sup> Bilmen, III/411; Şafak, Ali, "Bağy", *DİA*, İstanbul, 1991, IV/451.

## 28 / Ceza Vermenin Teleolojik Boyutu

olacaksa o şekilde muamele edilmesi gerektiği hususuna dikkat çekmiştir.<sup>27</sup> Kısaca İslam hukukçuları *ehl-i bağın* fiillerinden vazgeçmemeleri halinde toplum barışını, sulh ve sükuneti sağlayacak şekilde, öldürmek de dahil olmak üzere, onlara her türlü muamele yapılabileceği görüşündedirler.<sup>28</sup>

İslam ceza hukukunda *kat'u't-tarîk* (yol kesme) olarak ifade edilen cürüm de toplum huzur ve güvenliğini tehdiye yönelik bir suç olduğundan bu çeşit fiiller için takdir edilecek cezalar da sosyal barışı ve toplumsal huzuru sağlamaya yöneliktir. Klasik kaynaklarda *kat'u't-tarîk* başlığı altında genişçe izah edilen bu suçun hukukî dayanağı, “Allah ve peygamberine savaş açan ve yeryüzünde bozgunculuk çıkaranların cezası (ya) öldürülmeleri, ya asılmaları, ya ellerinin, ayaklarının çapraz kesilmesi veya buldukları yerden sürülmeleridir. Bu, onların dünyada çekecekleri rezilliktir. Ahirette ise onlara büyük bir azab vardır. Ancak sizin onları ele geçirmenizden önce tevbe edenler olursa bilin ki Allah, bağışlayan, esirgeyendir”<sup>29</sup> ayetleridir. Burada suçlunun kendiliğinden pişmanlık duyarak kendisini ıslah etmiş olması, durumunu düzelterip topluma uyum sağlayan bir fert haline gelmesi, cezalandırmadaki genel amacın gerçekleştiği anlamını taşıdığından cezanın düşürülmesi gerektiğine açık bir delalet vardır. Bu durum cezalandırmadaki genel ve özel gayenin ne olması gerektiği hususunda da bir fikir vermesi açısından dikkate şayandır.

### **1.1.2. Kısas Cezasında**

Bir çeşit ölüm cezası olan kısasın<sup>30</sup>, toplumu muhafazaya yönelik bir fonksiyon icra ettiği, “Ey akıl sahipleri, kısasta sizin için hayat vardır”<sup>31</sup> ayetinin delaletinden anlaşılabilir. Zira burada mefhumun delaleti açık bir şekilde görülmektedir. Bu ayetle ilgili İslam alimlerinin genel değerlendirmeleri; başkasını öldürmeyi tasarlayan kişi, öldürme fiilini gerçekleştirmesinin ardından kendisinin de ceza olarak öldürüleceğini bildiğinden dolayı bu düşüncesini fiiliyata aktarmaktan kaçınacağı<sup>32</sup> şeklindedir. Zira herkes için bizzat kendi hayatının önem açısından öncelik arz edeceği bir gerçektir. Yani kısas cezasının nasslarda yer alması başkasını kasten öldürmeyi planlayan kişiyi bu fiilinden caydırmış ve böylece hem kendisi hem de öldürmeyi planladığı kişi hayatta kalmış olur.

<sup>27</sup> el-Mavsîlî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyar li Ta'îli'l-Muhtar*, İstanbul, 1984, IV/151

<sup>28</sup> Serahsî, X/126; Cassâs, V/283 vd; Kasaî, VII/140 vd.

<sup>29</sup> Maide 5/33-34

<sup>30</sup> Dağcı, Şamil, *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, Ankara, 1999, 86.

<sup>31</sup> Bakara 2/179

<sup>32</sup> Serahsî, *Mebsut*, XXVI/60; es-Sabunî, Muhammed Ali, *Revai'u'l-Beyan Tefsiru Ayâti'l-Ahkam mine'l-Kur'an*, Mekke, tsz., I/171; Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, tsz., I/609

### 1.1.3. Özel Mülkiyeti Korumaya Yönelik Cezalarda

Özel mülkiyet, naslarda yer alan ifadelere göre, hukukun koruması alanında değerlendirilmiştir. Mülkiyete karşı yapılacak tecavüzlerin haksız sonuçlar doğuracağı, tazminat ve cezaî sorumluluğu gerektireceği de, “*Ey iman edenler karşılıklı rızaya dayanan ticaret olması hali müstesna, mallarınızı aranızda batıl (haksız) yere yemeyin...*”<sup>33</sup>, ayeti ile veda haccında Hz. Peygamberin; “*Bu gününüz, bu ayınız ve bu beldeniz haram olduğu gibi, kanlarınız ve mallarınız da birbirinize haramdır...*”<sup>34</sup> ifadelerinden açıkça anlaşılmaktadır.

Özel mülkiyeti korumaya yönelik cezalardan biri şüphesiz hırsızlık cezasıdır. Hırsızlık cezasına ait Kur’an’da son derece düşündürücü bir cezaî müeyyide bulunmaktadır. “*Hırsızlık yapan erkek ve kadının, yaptıklarından ötürü Allah tarafından ibret verici bir ceza olarak ellerini kesin...*”<sup>35</sup> Bu ifade bütün toplum fertlerinin dikkatlerine sunulmuştur. Kur’an’da yer alan bu ifade hırsızlık cezasının ibret maksatlı olduğunu da açıkça beyan etmektedir. Kanaatimize göre buradaki ibret ifadesi cezanın sadece varlığının bilinmesinin bu nevi suçları önlemeye matuf olduğuna da işaret etmektedir.

### 1.1.4. Zina Cezasında

Kur’an’da yer alan ve çalışmamızda örnek olarak değerlendireceğimiz bir başka ceza çeşidi de zina cezasıdır. Bu ceza ile aileyi Kur’an iki temel iradenin sahipleri arasında hıyanetin ortaya çıkmasına ve cemiyet hayatında izzet ve nezahetin yokluğuna sebep olan en deni fiilin önlenmesi hedeflenmektedir<sup>36</sup>.

Bu cezanın hukukî dayanağı, “*Zina eden kadın ve erkeğin her birine yüzer (celde) değnek vurun. Allah’a ve ahiret gününe inanıyorsanız Allah’ın dini konusunda o ikisine acımayın. Onların ceza görmesine inananlardan bir topluluk da şahit olsun*”<sup>37</sup> şeklindeki ayettir. Burada aleniyetin varlığı açıktır. Bazı İslam hukukçularına göre bu aleniyetten maksat diğer insanların bu olaydan ibret almalarıdır<sup>38</sup>. Bu ayete göre zina cezasının gizli kapalı olacak bir şekilde tatbik edilmesinden kaçınmak ve bu cezanın tatbik edildiğinden tüm toplumun veya topluluk niteliğini taşıyan bir kalabalığın haberdar edilmesi gerekmektedir.

Zina cezasının herkesin müşahade edebileceği bir mekanda infaz edilmesi gerektiği klasik kaynaklarımızda, geçmiş dönem İslam hukukçuları tarafından

<sup>33</sup> Nisa 4/29

<sup>34</sup> Ahmed b. Hambel, *el-Müsned*, Beyrut, tsz., III/313, 480, IV/86

<sup>35</sup> Maide 5/38

<sup>36</sup> Bilmen, III/ 202.

<sup>37</sup> Nur 24/2

<sup>38</sup> Udeh, I/704

### **30 / Ceza Vermenin Teleolojik Boyutu**

detaylı bir şekilde ortaya konulmuştur. Cezanın infazı bu bağlamda değerlendirildiği zaman cezanın infazını bizzat müşahede eden kişiler için bu durumun caydırıcılık niteliği taşıyacağına da dikkat çekilmiştir<sup>39</sup>. Bu anlayışa göre insanın cezanın infazına bizzat şahit olması her hangi bir suçu işleyeceği zaman benzer şekilde cezalandırılacağını düşünerek suç oluşturabilecek nitelikteki fiillerden uzak durmayı tercih edeceği<sup>40</sup> realitesi, cezaların infazındaki aleniye-  
tin genel önleme amacı taşıdığı anlamına gelmektedir.

Cezaların formel olarak bizzat toplumdaki fertler tarafından varlığının bilinmesi yanında İslam ceza hukukuna göre cezaların infazında aleniyetin esas ilke olarak kabul edilmiş olması; *insanların bir şeylerden menfaatlenmekten ziyade nefislerinin eziyet görmemesini tercih edecekleri* mentalitesine dayandırılabilir psikolojik bir durum olarak değerlendirilebilir.

#### **1.2. Cezanın Özel Önleme Gayesi (Uslandırma)**

Suçluların cezalandırılmalarındaki önemli amaçlardan biri de şüphesiz cezaların özel önleme (uslandırma) gayesi taşımalarıdır. Bu durum İslam hukuku nasslarından istinbat edilebilir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi *el-bağy* cezasının dayanağı olan ayetin devamında bu hususa dikkat çekilmektedir. Bunun gibi hırsızlık cezasının hukukî dayanağı olan "*Hırsızlık yapan erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık Allah'tan bir ceza olarak ellerini kesin! Allah daima üstündür, hüküm ve hikmet sahibidir. Kim yaptığı haksızlıktan tevbe eder, uslanırsa şüphesiz Allah, onun tevbesini kabul eder. Çünkü Allah bağışlayan, acıyandır*"<sup>41</sup> ayeti de cezanın özel önleme fonksiyonu taşıması gerektiğine işaret etmektedir. Zira burada işlediği suçundan pişmanlık duyup kendisini uslandıran kişinin cezalandırılmaması gerektiğine dikkat çekilmektedir.

İslam hukukçularının çoğunluğu yukarıdaki hırsızlık cezasıyla ilgili ayette ifade edilen hırsızın tevbe ederek kendini ıslah etmiş olması haline malı çalınarak mağdur duruma düşen kişinin rızası şartıyla cezanın düşürüleceği şeklinde görüş beyan etmişlerdir. İmam Şafii'den rivayet edilen bir görüşe göre ise onun, mal sahibinin yani suç mağdurunun iznine (rıza) gerek olmaksızın cezanın düşürüleceği kanaatinde olduğu şeklindedir<sup>42</sup>.

Fukahanın çoğunluğu da hadd-i sirkatin (hırsızlık cezası) zecr (önleme, men etme, engelleme) maksadına binaen vaz' edildiği, telef etme (ortadan kaldırma, yok etme) gibi bir maksat taşımadığı kanaatindedirler. Hatta İslam hukukçuları hadd cezalarını insanları büyük suçlardan (haram) zecr maksatlı ola-

<sup>39</sup> Kasanî, VII/60, 61; Yazır, V/3473

<sup>40</sup> Zeydan, 588

<sup>41</sup> Maide, 5/38-39

<sup>42</sup> Yazır, III/1676-1677

rak teşrii edildiği, İslam'a göre muhterem (hukukun koruması altında) kabul edilen canları ortadan kaldırmak için meşru kılınmadığı kanaatindedirler<sup>43</sup>.

İslam'a göre insan şari' için önemli bir varlıktır. Bu durum, “Ben yer yüzünde bir halife varedeceğim”<sup>44</sup>, “Şüphesiz biz ademoğlunu şerefli kılmışızdır”<sup>45</sup>, “Andolsunki, biz insanı en güzel surette yarattık”<sup>46</sup> gibi ayetlerle de delillendirilir. Suçlular da birer insan olduğuna göre Allah yer yüzünün en önemli varlığı olarak yaratmış olduğu insanlardan suç işleyenler için ceza vazederken onları, tabir caizse, sırf sadistçe cezalandırmayı, kişileri veya onların önemli bazı organlarını ortadan kaldırmayı amaçlamış olamaz. Bunun için suçlar kişilerin insanî değerlerden sapmaları olarak anlaşılmalı ve cezalar da bu sapmaların düzeltilmesi, sapan kişilerin insanî değerlere tekrar döndürülmesi için bir vasıta olarak uygulanmalıdır.

Allah'ın vazetmiş olduğu cezaların bazılarında insanları ıslah etmek ve normalden sapan davranışlarını düzeltmeleri için onları uslandırma potasına girmeye zorladığı da açıkça görülmektedir. Nitekim insanların büyük emekler vererek elde ettikleri şeyleri, sapma olarak görünen bazı davranışlarının neticesi olarak elinden çıkarmaya zorlanmalarının sonucunda eylemlerini kontrol altına almaları sağlanmış olacaktır. Kur'an-ı Kerim'deki, hataen adam öldürmenin cezası olarak mümin bir köle azadı ve diyet ödenmesi<sup>47</sup>, zihar yapmanın köle azadı<sup>48</sup>, yemin edip yemininden dönen kişinin köle azad etmesinin zorunluluğu<sup>49</sup> gibi hususlarda bunu açıkça görmek mümkündür. Bu ve benzeri olaylarda faillere keffaret ödettilmesi kişileri emek sarf ederek kazandıklarından vazgeçmeye zorlamak suretiyle yapılan bir ıslah faaliyeti olarak değerlendirilebilir.

Bunlar gibi, normal davranışlardan sapan insanları bazı davranışları yapmaktan kısıtlamak suretiyle de ıslah etme metodunun uygulanabileceği yine Kur'an-ı Kerim'de ifade edilmektedir. Yukarıda belirttiğimiz hususlarda maddi imkanları müsait olmayanların hataen adam öldürme ve ziharda iki ay aralıksız, yemin keffaretinde ise, üç gün aralıksız oruç tutmaya zorlanmaları oruçla insanların ıslah edilebileceğini ifade etmektedir.

İslam hukukçuları arasında cezaların, suçlunun uslandırılması, topluma uyum sağlayacak bir şekilde yeniden iadesi gibi bir işlevi yerine getirdiği fikri-

---

<sup>43</sup> Mavsılî, IV/110

<sup>44</sup> Bakara 2/30

<sup>45</sup> İsrâ 17/70

<sup>46</sup> Tîn 95/4

<sup>47</sup> Nisa 4/92

<sup>48</sup> Mücadele 58/4

<sup>49</sup> Maide 5/89

### 32 / Ceza Vermenin Teleolojik Boyutu

ne sahip olanlar çoğunluktadır<sup>50</sup>. Bugün cezanın suçluyu uslandırma amacına yönelik olma olgusunu özel önleme fonksiyonu veya caydırıcılık fonksiyonu isimleri de verilmektedir<sup>51</sup>. Esasen ceza, suçundan dolayı ceza gören kişiyi ıslah suretiyle yeniden suç işlemesine mani olacak niteliğe sahip olmalıdır<sup>52</sup>.

İslam ceza hukukundaki klasik bölümlemede *ta'zir* grubuna giren suçlardan her hangi birini işleyen kişinin şahsını ıslah etme, uslandırma ve suçluda ortaya çıkan bozuk düşünce ve davranışları düzeltme gayesinin gözetildiği açıkça anlaşılmaktadır<sup>53</sup>. İslam hukukçularının çoğunluğu *ta'zir* cezalarının bu amaca yönelik bir işlev gördüğü hususunda fikir birliği içindedir<sup>54</sup>.

Dini kaynakların bir kısmında, hukukî cezalar suçluyu ıslah ve onu terbiye etmeyi hedef aldığından dolayı, ceza suçlulara Allah'ın bir rahmeti olarak değerlendirilir. Yani cezalar Allah'ın insanlara rahmetinin bir tecellisi olarak görülür. Bundan dolayı babanın evladını terbiyesindeki, mürebbiyenin kendisine teslim edilen çocuğu terbiyesindeki, doktorun hastayı tedavi etmesindeki maksatları gibi suç işleyen de işlediği suç karşılığı ona iyilik ve bir nevi merhamet olarak ceza uygulamak gerekeceği hakim kanaattir<sup>55</sup>. Çünkü kişiyi suça iten şey onun ahlakının kötü yönü olarak kabul edilir. Cezalandırmayla ise, suçlunun kötü ahlaktan kurtulması, ahlaken iyiye yönelmesi sağlanacaktır. Burada hastaya faydası dokunacak fakat aynı zamanda acı ve ıstırap verici ilacı kullanmaktan doktorun kaçınmaması gibi suçluyu ıslah edip düzelterek olan cezayı uygulamakta da tereddüt bile etmemek gerektiği şeklinde bir mantık yürütülebilir. Nitekim hastaya öncesiyle fazla korkulu anlar yaşatan, sonrasında acı ve ıztırap veren ameliyat, şayet hastayı tedavi edecekse geciktirilmeden uygulanması gereken bir yol olarak kabul edilmektedir.

Çağdaş hukuk anlayışında suçluyu topluma yeniden intibak edebilecek hale getirmek ve böylece onu tekerrüre düşmekten korumak cezanın başta gelen amaçlarından biri olarak kabul edilmektedir. Ondukuzuncu yüzyılın ikinci yarısından sonra hukukçuların pek çoğunun cezanın, suçluyu yeniden topluma intibak ettirme fonksiyonu üzerinde ısrarla ve önemini belirterek durmaya başladıklarını görmekteyiz<sup>56</sup>.

---

<sup>50</sup> Maverdî, 293; Ebu Ya'la, Muhammed b. Huseyn el-Ferrâ, *el-Ahkâmu's-Sultaniyye*, Beyrut, 1983, 295; İbn Humam, V/ 211; Zeydan, 089; Dönmezer-Erman, II/604

<sup>51</sup> Dönmezer-Erman,4II/ 604

<sup>52</sup> Erem, II/157

<sup>53</sup> Zeydan, 589

<sup>54</sup> Maverdî, 293; Kasanî, VII/60, 61; İbn Hüman, V/211; Udeh, I/ 609

<sup>55</sup> Zeydan, 589

<sup>56</sup> Dönmezer-Erman, II/605



İslam ceza hukukunda ta'zîr bölümünde ele alınan cezaların ağırlıklı bir şekilde suçlunun durumu gözetilerek uygulanması gerektiği önemli bir husustur. Burada suçlunun toplumu oluşturan fertlerden her hangi birisi olduğu mentalitesinden hareketle onu tekrar sağlıklı ve uyumlu bir kişi olarak topluma kazandırma anlayışının hakim olduğu bir gerçektir. Ta'zîrler için el-Maverdî, cezaların, suçlunun durumuna ve onu ıslah kabiliyetine göre değişik şekillerde uygulanması gerektiğini vurgulamaktadır<sup>57</sup>. Ta'zîr cezalarının zamana, şartlara, suça ve suçlulara göre değişiklik gösterir özellikte kabul edilmiş olması da İslam hukukuna göre bazı cezaların özel önleme gayesi taşıdığını ortaya koyabileceğimize delil teşkil eder.

İslam hukukçularının ta'zîrlerle ilgili genel yaklaşımları, suç ve suçlunun durumuna göre hakimin takdir yetkisinin geniş olduğu ceza çeşitleri şeklindedir<sup>58</sup>. Belki de bu duruma işaret etmek için bazı İslam hukukçuları *ıslah olun-caya kadar* ifadesini özellikle kullanmışlardır. İslam hukukçularının bu ifadelerine göre, özellikle şari' tarafından tayin ve tespit edilmemiş olan cezalarda özel önleme, ıslah (uslandırma) amacının ağırlıklı bir şekilde gözetilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Böyle olmakla birlikte ta'zîr cezalarında da toplum menfaatlerinin gözetildiğini göz ardı etmek mümkün değildir.

Burada şari'in şahsî suç kategorisine giren suçlar (takibi şikayete bağlı suçlar) için mağdur olanlara affetmeyi tavsiye etmiş olmasının da suçlunun kişiliğiyle ilişkilendirilerek değerlendirilmesi gerektiği hususu<sup>59</sup> konumuz açısından önemlidir.

Peygamber de şüpheli durumlarda amme suçlarının karşılığı olan cezaların (hadd cezaları) düşürülmesini tavsiye etmiş ve afta hata etmenin cezada hata etmekten daha hayırlı olacağına dikkat çekmiştir<sup>60</sup>. Cezaların tatbikinde suçlunun durumunun gözetilerek muamele edilmesi hususunda İslam hukukçularının hassasiyetle durduklarının<sup>61</sup> vurgulanmasında fayda olacaktır. Çünkü İslam alimleri İslam hukukundaki hükümlerin insanları ahlaken kemale ulaştırmak için konulduğu hususunda hemfikirdirler.

## SONUÇ

Cezaların gayeleri, genel anlamda toplumun bütün fertlerini ilgilendiren bir husus olmakla birlikte öncelikli olarak ceza hukukçularının meseleye eğilimleri gerektiği bir gerçektir.

<sup>57</sup> Maverdî, 221

<sup>58</sup> Serahsî, IX/79; XXIV/35, 36; Kasanî, VII/39, 64

<sup>59</sup> Bakara 2/237; Al-i İmran 3/134; Maide 5/45; A'raf 7/199; İsrâ 17/33; Şûra 42/40

<sup>60</sup> İbn Mace, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen*, Beyrut, 1975, Hudûd, 5

<sup>61</sup> Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim, *Kitabu'l-Harac*, Kahire, 1972, 152

### **34 / Ceza Vermenin Teleolojik Boyutu**

Bu manada cezalandırmanın gayesi meselesi tarih boyunca hukukçuları meşgul etmiş ve bu konuda değişik görüşlerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Toplumun çıkarı, yararı, korunması ve suçlunun durumu ile ıslahı gayelerini göz önüne alarak, bugünkü hukukçuların çoğunluğunun da kabul ettiği gibi, İslam ceza hukukuna göre cezaları iki kategoride değerlendirmemiz mümkündür. Buna göre İslam hukuku nasslarında ifade edilen hadd, kısas ve diyet cezalarını doğrudan doğruya toplum düzenine karşı işlenmiş ve toplumu tahrip etmeyi hedef almış suçlara uygulanacak cezalar olarak değerlendiriyoruz. Bu çeşit cezalarda suçludan ziyade toplumun menfaatleri yani kamu yararı gözetilmektedir. Buna cezanın genel önleme amacı, yani sosyal faydası ve gayesi diyoruz.

Bunların dışında kalan ta'zîr cezalarında ise, doğrudan doğruya suçlunun şahsını ıslah etmenin hedeflendiğini söyleyebiliriz. Bu durumu da cezanın özel önleme, yani uslandırma amacı olarak değerlendiriyoruz. Genel tasnif böyle olmakla beraber cezaların gayelerini birbirinden tamamen bağımsız olarak özel ve genel önleme şeklinde düşünmek ve böyle bir değerlendirme yapmak mümkün değildir. Ancak müşahhas bazı şeyler ortaya koyabilmek için cezadaki amacın hangi yönü ağır basıyorsa o kategoriye dahil edilerek değerlendirilmesi belki sistemli bilgi verme açısından bir kolaylık sağlayacaktır.

İslam hukukçularının şari'in ceza vazetmedeki gayesine bakış açılarını da; suçluyu ıslah ve suç oluşturabilecek nitelikteki fiillerin önüne geçebilmek şeklinde genel bir ilke olarak ifade edebiliriz.

**KAYNAKÇA**

- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Beyrut, tsz.
- Akşit, M. Cevat, *İslam Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*, İstanbul, tsz.
- Bardakoğlu, Ali, "Ceza", **DİA**, İstanbul, 1993, VII  
-----, "Had", **DİA**, İstanbul, 1996, XIV
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuku İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, tsz.
- Buharî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *es-Sahîh*, İstanbul, tsz.
- el-Cassâs, Ebu Bekr Almed b. Ali er-Razî, *Ahkamu'l-Kur'an*, Beyrut, 1985
- Dağcı, Şamil, *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, Ankara, 1999
- Damad Efendi, Abdullah b. Muhammed b. Süleyman, *Mecmau'l-Enhur fî Şerhi Multeka'l-Ebhûr*, Beyrut, tsz.
- Dönmezer-Erman, Sulhi-Sahir, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, İstanbul, 1987
- Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî, *es-Sünen*, Beyrut, 1988
- Ebu Ya'la, Muhammed b. Huseyn el-Ferra, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, Beyrut, 1983
- Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim, *Kitabu'l-Harac*, Kahire, 1972
- Erdem, Hüsamettin, *Din-Felsefe Münasebeti*, Konya, 1997
- Erem, Faruk, *Türk Ceza Hukuku Genel Hükiimler*, Ankara, 1974
- el-Gazalî, Ebu Hamid b. Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Mısır, h. 1322
- İbn Abidin, Muhammed Emin, *Haşiyetü Reddi'l-Muhtar*, İstanbul, 1984
- İbn Humam, Kemaliddin Muhammed b. Abdilvahid es-Sivasî, *Şerhu Fethi'l-Kadir*, Beyrut, tsz.
- İbn Mace, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen*, Beyrut, 1975
- Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul, 1987
- el-Kasanî, Alauddin Ebu Bekr b. Mes'ud, *Kitabu Bedai'u's-Sana'i fî Tertîbi's-Şerai'*, Beyrut, 1986

**36 / Ceza Vermenin Teleolojik Boyutu**

el-Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *el-Ahkâmu's-Sultaniyye ve'l-Vilâyetü'd-Diniyye*, Beyrut, 1985

el-Mavsîlî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyar li Ta'lîli'l-Muhtar*, İstanbul, 1984

es-Sabunî, Muhammed Ali, *Revai'u'l-Beyan Tefsiru Ayâti'l-Ahkam mine'l-Kur'an*, Mekke, tsz.

es-Serahsî, Şemsu'l-Eimme Ebu Bekr Muhammed b. Ebi Sehl, *Kitabu'l-Mebsût*, Beyrut, 1986,

Şafak, Ali, "Bağy", DİA, İstanbul, 1991, IV

eş-Şatibi, Ebu İshak İbrahim b. Musa, *el-Muvafakât li Usûli's-Şeri'a*, Beyrut, t.siz

Udeh, Abdulkadir, *et-Teşriu'l-Cinaiyyi'l-İslamî Mukarinen bi'l-Kanuni'l-Vad'i*, Kahire, tsz

Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, tsz.

Zeydan, Abdulkerim, *İslam Hukukuna Giriş* (Çev.: Ali Şafak), İstanbul, 1985

## PAZARCİK YÖRESİ ALEVİLERİNDE ÖLÜM VE ÖLÜ İLE İLGİLİ UYGULAMALAR

Yrd.Doç.Dr.Hamza KARAÖĞLAN\*

### ÖZET

*Ölüm olayı Türk kültürü ve düşüncesinde önemli bir yer işgal etmektedir. Hayatın önemli geçiş menseklerinden biri olan ölüm karşısında duyulan ve sonrasında görülen uygulamalar araştırmamızın ana konusunu oluşturmaktadır. Bu çerçevede Pazarcık yöresi Alevilerinde ölüm ve ölü ile ilgili yapılan uygulamaların tespitleri yapılmış ve bu pratiklerin İslam öncesi Türk kültür ve inanç sistemi ile benzerlikleri üzerinde durulmuştur.*

**Anahtar Kelimeler:** Pazarcık, ölüm, inanmalar, ritüeller.

### ABSTRACT

*The phenomenon of death occupies an important position in Turkish culture and thought. The pain feeled on death which is one of the very important stages of life and the practices fulfilled after this are the subject of this study. We studied in this work the death and the practices related with death in Alevi's (a kind of popular Islam) of Pazarcık and their relationship and similarity with Pre-Islamic Turkish culture and belief structure.*

**Key Words:** Pazarcık, death, beliefs, rituals.

### GİRİŞ

İnsanlığın yaşadığı ortak olaylardan birisi olan ölüm, hemen her toplumda hayatın en önemli geçiş evrelerinden birisini oluşturur. Bu geçiş sırasında ve sonrasında tüm toplumlarda bir takım dini ritüeller, adetler ve törenler uygulanmıştır. Bu törenlerin şekli ve uygulanış biçimi toplumların yaşadıkları kültür ve medeniyetleri ile yakından alakalı görülmektedir. Ölüm karşısında oluşturulan farklı tutum ve davranışları bu çerçevede değerlendirdiğimizde, Türklerin ölümle ilgili adet ve inanmalarının izlerini, içerisinde yaşadığı medeniyetin yanında, geçmişten günümüze taşıdığı değerler sistemi içerisinde de aramak gerektiğine inanıyoruz. Pazarcık yöresi Alevilerinde ölüm ve ölüm sonrasında uygulanan pratikleri de bu çerçevede değerlendirmek istiyoruz. Bunu yaparken, günümüzde, yörede uygulanan pratiklerle, İslam öncesi Geleneksel Türk Dininde var olan uygulamaların paralel olanlarına da konumuz içerisinde yer vereceğiz. Bunun yanında yörede tespit edilen manevî halk inanışları yanında Alevî-Bektaşî anlayışından kaynaklanan ortak inanmaları da değerlendi-

---

\*KSÜ İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, hamzakaraoglan@hotmail.com

receğiz. İncelememizi ölü ile ilgili yapılan uygulamalar, ölüm etrafında oluşturulan inanmalar ve anma günleri şeklinde üç başlık halinde ele alacağız.

Araştırmayı mülakat ve descriptif metotla ele alıp inceledik. Konu ile ilgili verileri, 2002-2003 yılları içerisinde farklı zamanlarda konuya ilgisi olan kişilerle yapılan görüşmelerde elde ettik. Bilgi elde edilmesinde; ilgili kişilerle mülakat yapılırken teyp kullandık. Daha sonra, teyp kayıtlarındaki bilgileri ilgili konulara göre tasnif ettikten sonra yazılı hale getirdik.

## **1- ÖLÜM VE ÖLÜ İLE İLGİLİ UYGULAMALAR**

Ölüm olayının vukua gelmesiyle beraber, ölünün çenesi bağlanır, başı kible tarafına çevrilir ve ayakları başparmaklarından birbirine bağlanır, cesedin üzerindeki elbiseleri ise yırtılmak suretiyle çıkarılır. Elleri göğsünün üzerine konulur ve ykanıncaya kadar bu durumda bırakılır. Ölenin gözleri, uzakta ve yurtdışında olan en yakınlarının (çocukları, hanımı, kardeşleri vs.) isimleri tek tek sayılarak kapatılır. Gözleri açık gidenlerin sevdiklerini göremeden öldüğü için gözlerinin kapanmadığına inanılır. Akşamdan ölen kimsenin şişmemesi için karnına ip yumak konulur. *“Teni topraktandır, topraktan geldi toprağa gidiyor, bir an evvel yerine kavuşsun”* denilir. Ertesi gün ölünün gömülmesi sağlanır. Şayet ölen kimsenin cesedi donmaz ve diriymiş gibi görünürse, sevdiklerinden birkaç kişiyi daha yanına çağıracağı şeklinde yorumlanır. Bu durumda ölüye *“Güle güle git, yolun açık olsun, ölüm senin olsun, diğerlerine başka acı verme”* şeklinde hitap edilir.

Yörede ölümün verdiği acı ve sıkıntının biran önce evden gitmesi ve ölenin öbür dünyada giyeceksiz kalmaması için yapılması gereken başka bir işlem de ayakkabılarının evin eşliğinin dışarısına çıkarılması ve mümkünse aynı saat ya da gün içerisinde bir fakire verilmesidir. Bunun yanında ölenin çamaşırları, yatak ve yorganı yine evin dışarısına avluya çıkarılmakta ve aynı gün yıkılarak üç gün süreyle evin içersine sokulmadan avluda bekletilmesi temin edilmektedir.

Ölenin ruhunun evini kolayca bulabilmesi için, onun odası üç gün süreyle geceli gündüzlü aydınlatılır. Bu süre içerisinde en yakın dostları ve akrabaları cenaze sahiplerini yalnız bırakmazlar ve geceleri kimse uyumaz.

Aynı uygulamanın İslam öncesi Geleneksel Türk Dinine mensup Beltir’lerde de olduğu görülmektedir. Beltir’lerde *“Mezardan dönenler hep beraber ölünün çıktığı eve gelirler. İyice yıkandıktan sonra yemek yer ve içerler. En yakın dostlarından ve akrabalarından bazı kimseler, bu evde üç gün misafir olurlar; geceleri kimse uyumaz. Her yemekten önce ateşe, yiyecekleri ve içecekleri şeylerden de bir miktar atarlar.”*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Abdulkadir, İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm, Materyaller ve Araştırmalar*, Ankara, 1995, s. 185.

### a. Ölünün Yıkanması

1990'lı yıllara kadar bayan ya da erkek olsun yörede ölüler, yöre halkı tarafından “duldalık” olarak isimlendirilen evin avlusunun bir köşesinde yıkanır-  
dı. Bayanların yıkandığı yerin etrafı bez örtülerle kapatılır ve erkeklerin görmemesi temin edilirdi. Kadınları kadın, erkekleri erkek yıkayıcılar yıkarlardı. Kadınları köyden yıkama işinde tecrübeli birisi yıkarken, erkekleri **dedeler** veya **dede naipleri** yıkarlardı. Ancak günümüzde, erkekleri yıkama işini, kendilerine Hoca denilen kimseler yapmaktadır. Yıkama işinde hocaya yardım eden kişiye “*sâki*” denilir ve yıkama işi bu ikisi tarafından yapılır. Ölüyü yıkamak için gerekli olan malzemeler (kokulu sabun, yün, sabun köpürtme leğeni, peşkir, eldiven ve kolonya) yakınları tarafından alınır ve yıkama işi bittikten sonra bunlar, eve getirilmeyip, ya bir fakire verilir ya da ayak değmeyen temiz bir yere gömülür.

Günümüzde, her köy mezarlığının içerisine, bir gasilhane yaptırılmış olup kadın-erkek tüm ölüler burada yıkanmaktadır. Ayrıca cenaze işlemleri için gerekli olan kazma, kürek, tabut, su ısıtılan kazan vs. gibi malzemeler de evlere getirilmeden tek odalı bu gasilhanelerde muhafaza edilmektedir.

### b. Ölünün Kefenlenmesi

Yıkama işi bittikten sonra, ölen şayet kadınsa, ellerine ve başına kına yakılır ve ölünün başı, adına “*poşi*” denilen bir tülbentle bağlanır. Kadınlarda kefenlikler, renkli kumaşlardan özellikle sarı ve kırmızı<sup>2</sup> olurken, erkeklerde yalnızca beyaz kefenler kullanılır. Yörede, Sünnî Türklerde uygulandığı gibi kefenlik bezin daha önceden alınıp bir köşede saklanması şeklinde bir gelenek yoktur. Kefen bezi aynı gün yakınları tarafından temin edilir. Yörede ölü asgarî gömlek, eteklik ve sargı olarak üç parçadan oluşan kefene sarılır. Ancak bu sayının getirilen kefenlik bezlerin hepsinin kullanılması ile yirmi kata hatta daha da fazlaya çıktığı ve bunların tamamının ölüye sarıldığı belirtilmiştir.

Kefenleme işi bittikten sonra, ölü tabuta konulur ve tabut üç defa yere bırakılıp tekrar kaldırıldıktan sonra, omuzlarda namazının kılınacağı yere götürülür. Bu yer, genellikle mezarlığın içerisindedir. Tabut, burada bulunan musalla taşı veya yüksek bir zemin üzerine konulur. Cenaze namazı için toplanan halktan, üç sıra halinde saf tutmaları istenir. Namaz ayakta ve dört tekbir ile “Sün-niler” de olduğu gibi cenazeyi yıkayan hoca, tarafından kaldırılır ve namaz bitiminde hoca topluluğa dönerek: “*Cemaat! Ölüden razı mısınız?*” diye sorar. Onlar da “*Biz ondan razıyız, Allah da razı gelsin, güle güle gitsin*” derler.

<sup>2</sup> Bilindiği gibi sarı, kırmızı ve yeşil renkleri Türklerin çok eskiden beri severek giydikleri ve kullandıkları ana renklerdenidir. Geniş bilgi için bkz. Reşat Genç, *Türk İnanışları ile Milli Geleneklerinde Renkler ve Sarı Kırmızı Yeşil*, Ankara, 1999.

Akabinde tabut tekrar omuzlara alınarak gömüleceği yere götürülür.

*c. Ölünün Gömülmesi ve Mezar*

Pazarcık yöresi Alevi köylerinde gördüğümüz mezarlıkların çoğu, yüksek tepelere kurulmuştur.<sup>3</sup> Etrafı taş duvarlar ya da tel örgülerle çevrilmiş olan mezarlıklar, köyden gönüllü kimseler tarafından korunur ve bakımları da yine bu kimseler tarafından yapılır. Ölüm olayı olduğu gün mezar, bu işte ehil olan kimseler tarafından kazılır. Doğu-batı istikametinde kazılan bu mezarların derinliği, erkekler için göbek, bayanlar için göğüs hizasında olur. Tabuttan çıkarılan ölü, mezara inmiş olan iki kişi tarafından, başı kibleye gelecek şekilde konulur. Bu sırada orada hazır bulunanlar, mezara birer avuç toprak atarlar. Şayet mevsim kış ise mezara yatak, yorgan da konulur ve mezar bu şekilde kapatılır. Diğer mevsimlerde ise ölü, kıymetli bir halı ve battaniye ile birlikte gömülür. Gömülen bu eşyaların daha önce kullanılmamış olmasına dikkat edilir. Bunun dışında, ölen kadınsa sağlığında kullanmış olduğu saat, ayna, tarak, parfüm, küpe ve çeyiz sandığından çıkarılan el işi dantel, yazma vs. gibi eşyalarının yanında, seyerek giydiği elbiseleri de beraber gömülür. Bekar olarak ölmüş genç kızların kabrine gelinlikleri de konulur. Erkeklerin mezarlarına da sağlıklarında kullanmış oldukları şahsî eşyaları (ayna, tarak, tıraş takımı, kolonya vs.) konulur. Hocanın telkin<sup>4</sup> vermesiyle tören sona erer.

Ölüyle birlikte çeşitli eşyaların gömüldüğüne dair bilgilere İslam öncesi Türk topluluklarında da rastlamaktayız. Mezara gömülen eşyaların neler olduğu konusunda bilgi veren araştırmacılar, çeşitli listeler sunmuşlardır. Bunlardan Plan Carpin, ölüyle birlikte fazla miktarda altın ve gümüş gömüldüğünü söylerken, İbn Batuta, halıların, silahların, altın ve gümüş kap-kacağın da gömüldüğünü kaydeder.<sup>5</sup> Gmelin, Şamanların “tüm büyücü donanımıyla” birlikte gömüldüklerini, Tunguzların ise ölülerini yaylar, oklar ve öteki dünyada kendilerine yarayabileceğine inandıkları birkaç kap-kacakla gömdüklerini söyler. Pallas, Katschinsky Tatarlarının mezarlarına “ufak eşyaların”, Çuvaşların mezarlarına da “aletlerle bıçakların” konulduğunu, P. Huc ise ölülerin öteki dün-

---

<sup>3</sup> Anadolu’da Sünnî ya da Alevi olsun bütün Türk köylerinde mezarlara karşı büyük bir ihtimam gösterilir. Bu ise Türklerdeki atalar kültü ile doğrudan alakalıdır. Nitekim, Altaylıların da ölülerini çok zaman “dağ üzerindeki gizli yüksek yerlerde toprağa gömdükleri, ölünün tam giyinmiş vaziyette mezara konulduğu ve yol için bir torba yiyecek yerleştirildiği ve zenginlerle birlikte binek atının da gömüldüğü belirtilmiştir.” Wilhelm, Radloff, *Sibirya’dan II*, Çev. Ahmet Temir, İstanbul, 1994, s.78.

<sup>4</sup> Telkinin uygulanmasında başlangıç ve bitiş cümleleri hariç, diğer sözler Sünnilewde olduğu gibidir. Telkine başlarken: “Bismillah ve Bism-i Şah...”, bitişte de: “İmamım Şah-ı Velayet Aliyyel Mürteza’dır” derler.

<sup>5</sup> İbn Fazlan, *Seyahatnâme*, (Çev.: Ramazan Şeşen), İstanbul, 1995, s.136.



yada ihtiyacı olacak her türlü nesneyi gömdüklerini kaydeder.<sup>6</sup> Cazeneuve, günümüzde de Geleneksel Türk Dini inanç sistemini sürdüren Altaylıların bu eşyaları, ölüye ihtiyacı olacak nesnelere sağlamak; ihtiyacı olan şeyi aramak için geri gelmesine engel olmak ve canlıları murdar nesnelere kurtarmak için gömdüğünü söylemektedir.<sup>7</sup>

Ölülerin çeşitli eşyalar ile gömülme âdetinin Hunlar, Göktürkler, Oğuzlar ve Kıpçaklar gibi bütün Türk topluluklarında görülmesi, şüphesiz eski Türklerde ölümün bir son olmadığı, ölümden sonra da bir hayat ve ahiret inancının var olduğuna inandıklarını göstermektedir. Türklerin çok eski dönemlerden beri, ölülerini atları ve silahları ile birlikte gömmeleri, onların bu hayvanlara binerek cennete gideceklerine dair bir inancın neticesi olsa gerekir.<sup>8</sup>

#### ***d. Ruhla İlgili İnanmalar***

Yörede ruhun, ölenin ağzından çıktığına ve sineğe benzediğine inanılmaktadır. Kanatları olan ve sineğe benzeyen ruhun kediler tarafından yenilmesinden korkulduğu için ilk gün ölünün bulunduğu odaya kediler sokulmaz ve ruhun odayı kolay terketmesi için pencereler açık tutulur<sup>9</sup>. Odayı terk eden ruhun kırk gün süreyle evin çevresinde dolaştığına inanılır. Hatta ruhun bu süre içerisinde evini ve ev halkını merak edeceği, dolayısıyla da kendi siması ve elbiseleriyle ev halkından bazılarına görünebileceği, ancak dış kapıdan içeri giremeyeceği inancı tespit edilmiştir. Ruhun bu ziyaretleri, kırk çıkıncaya kadar sürdüreceğine ve bundan sonra evi terk edeceğine inanılmaktadır.

Aynı inancın Altay kavimlerinde de var olduğunu anlatan Eliade, ölülerin ruhunun üç, yedi veya kırk gün süreyle evin etrafında dolaşmaya devam ettiklerini, ancak cenaze şöleninden sonra yeni yurtlarına doğru yola çıktıklarını belirtir.<sup>10</sup>

## **2- ÖLÜM ETRAFINDA OLUŞTURULAN İNANMALAR**

Ölümden hemen sonra yapılan işlemlerin bir kısmı doğrudan ölü ile ilgili iken, bir bölümü de ölünün yakınları ve çevresiyle ilgilidir. Toplumsal dayanışmanın belki de en güzel örneklerinin sergilendiği bu günde, acılı ailenin yanında yer almak, onları teselli etmek gibi birtakım görevlerin ifa edildiği görülmektedir. Bunlar arasında ölüm olayının duyurulması ve yaşlı ailenin yastan çıkmalarının sağlanması gösterilebilir.

<sup>6</sup> Jean-Paul Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, Çev. A.Kazancıgil, İstanbul. 1999, s. 292-293.

<sup>7</sup> Roux, *a.g.e.*, s. 173.

<sup>8</sup> Ünver Günay-Harun Güngör, *Türk Din Tarihi*, Kayseri 1998, s. 85.

<sup>9</sup> Anadolu da ruh ve ruh etrafında oluşturulan çeşitli inanmalar için bkz. Sedat ÖRNEK, *Anadolu Folklorunda Ölüm*, Ankara 1971, s. 61-64

<sup>10</sup> Mircea Eliade, *Şamanizm*, (Çev. İsmet Birkan), Ankara, 1999, s. 240.

**a. Ölümün Duyurulması**

Bir evde ölüm olayının duyurulmasının en tabii şekli, ölenin yakınlarının feryat ve figanlarıyla olur. Ağlamanın şeklinden, birisinin öldüğünü anlayan komşular, hemen ölü evinde toplanırlar. Ölüm olayı 5-10 dakika gibi kısa bir süre içerisinde “ağızdan ağıza” bütün köy halkına duyurulur. Komşu köylerde bulunan en yakın dost ve akrabalarına ise, ölüm haberi telefonlarla aktarılır. Ayrıca komşu köylerde muhtarlık hoparlörlerinden “Falan köyden Falanca ölmüştür. Şu saatte kaldırılacaktır, yas yerine gitmek isteyenlere duyurulur.” denilerek ölüm olayı ilan edilmiş olur.

Elektrik ve telefonun olmadığı geçmiş yıllarda ise, komşu köylere ölüm haberi, isimlerine “*sail*”<sup>11</sup> denilen haberciler tarafından ulaştırılırdı. Bu görevi yapan kimseler, genellikle ölenin yakınları ve komşularından oluşurdu. Sailler, uzak mesafelere at üstünde, yakın mesafede olan köylere ise yaya olarak gider ve ölüm olayını haber verirlerdi. Ölen kimse çevrede saygınlığıyla bilinen birisi ise, cenaze törenine katılım daha çok olur, hatta ölene hasım olan kimseler de cenaze törenine iştirak ederler. Bir bakıma bu vesileyle iki taraf arasında barış tesis edilmiş ve düşmanlık sona ermiş olur.

Günümüzde olduğu gibi, geçmişte de ölüm olayının herkese duyurulduğu, böyle günlerde barışın tesisinin daha kolay sağlanacağı bilincinde olan kabileler ve komşu devletlerin de bu türden törenlere en üst düzeyde temsilcilerini göndererek katıldıkları anlaşılmaktadır. Kül-tegin öldüğünde, hakanlığın bütün sınırlarında barışın tesis edildiği, bir yıl sonra yapılan yuğ merasimine komşu devletlerin elçilerinin de hediyeleriyle katıldıkları ve Kül-tigin için ağlayarak yas tuttukları,<sup>12</sup> Gök-Türklerde de, hanların matem (yuğ) merâsimlerine gelen Çin ve Bizans elçilerinin başlarını açmağa, yüzlerini yaralamağa ve saçlarını yolmağa mecbur edildikleri bilinmektedir.<sup>13</sup>

**b. Yas ve Yastan Çıkma**

Anadolu'nun diğer yörelerinde olduğu gibi, Pazarcık yöresinde de yas, ölüm tarihi ile başlar. Ölüm karşısında duyulan acılar; ağlama, bağırma, saç baş yolma, dizlere vurma şeklinde kendisini gösterir. Bu durum, ölenin yaş durumu, ölüm biçimi ve toplumsal statüsü gibi konulara bağlı olarak birkaç hafta sürebilir. Bu süre içerisinde dışardan taziyeye gelen kadınların da ağlamalarını

<sup>11</sup> Kelime soran, sual eden dilenen, akıcı akan anlamlarına gelmektedir. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Ankara, 1990, s. 1096.

<sup>12</sup> Nikolayeviç Gumilev, *Eski Türkler*, Çev. D.Ahsen Batur, İstanbul, 2002, s. 395; L. Lıgetl, *Bilinmeyen İç Asya*, Çev. Sadrettin Karatay, Ankara, 1986, s. 205; Hüseyin Namık Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, Ankara, 1994, s.12; Muharrem Ergin, *Orhun Abideleri*, İstanbul, 1986, s. 20.

<sup>13</sup> Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, İstanbul, 1993, II/177.

sağlamak için “ağıtçı”<sup>14</sup> kadınların yas yerinde bulundurulmasına dikkat edilir. Daha çok kadınların yaşamını etkilediği gözlemlenen yas, özellikle yakın çevreden olan ölenin annesi, eşi, kız çocukları, halası, teyzesi, yeğenleri gibi kesimler üzerinde daha fazla etkili olduğu görülür.

Yörede ölen kimse için yas tutma süresi kadınlar ve erkekler arasında değişiklik arz eder. Erkeklerin yastan çıkma süreleri bir hafta-on günle sınırlı olurken, kadınlarda bu süre kırk gündür. Erkeklerin yastan çıkmaları, yakın dostların araya girmeleriyle olur. Bu kimseler, yaşlı ailenin erkeklerine, “*Geleniniz gideniniz oluyor, yaşlı olun ama paslı olmayın ölenle ölünmez, Allah’ın emrine kimse karşı gelemez*” vs. gibi avutucu sözler söyleyerek onları ikna etmeye çalışırlar. Akabinde de dışarıdan getirttikleri bir berbere yaşlı erkeklerin sakallarını tıraş ettirerek onların yastan çıkmalarını sağlarlar. Kadınların yastan çıkmaları da yine yakın çevreden olan kadınların teşvikiyle olur. Bunlar, yaşlı evin kadınlarının bir aydan daha fazla süredir giymiş oldukları siyah elbiselerinin yerine, değişik renkte elbiselerin giymesini sağlarlar. Ayrıca başlarına kına yakarlar ve böylece kadınların yastan çıkmaları temin edilmiş olur.

Yas süresi içerisinde saç beliklerini çözen kadınlar, başlarına kına da yakmazlar. Siyahın dışında renkli elbiselerin giyilmediği bu dönemde süslenmek, gösterişli ziynet eşyaları takmak, düğün ve eğlencelere katılmak, müzik dinlemek, banyo yapmak, çamaşır yıkamak gibi pratikleri yapmaktan kaçınırlar. Yine bu süre içerisinde ölenin yakınlarının tarihi önceden belirlenmiş düğün, nişan, sünnet vs. gibi eğlenceyi çağrıştırmacı programları varsa bunlar da ertelebilir. Akrabadan olmayan komşular da mümkün olduğu kadar bu süreye uyarlar. Ancak bunun istisnaları da olabilmektedir. Bu durumda, düğün, nişan gibi programları olan ailenin kadınları, yaşlı aileye **kına** götürerek durumlarını arz eder ve ölü evinin de rızasını alarak düğünlerini yaparlar.

Ölenin yakınlarının yas alameti olarak siyah giyinmeleri, ellerine kına yakmamaları gibi uygulamalara Oğuzlarda da rastlanmaktadır. Yas âdetleri hakkında Dede Korkut’ta şu bilgiye rastlanır: “Beyrek’in babası kaba sarığını kaldırıp yere vurdu, çekti yakasını yırttı. Oğul, oğul diyerek ağladı, inledi. Ak perçemli anası ağladı, al yanağını çekti yırttı; simsiyah saçını yoldu. Kızı, gelini gülmez oldu. Kızıl kına ak ellerine yakmaz oldu. Yedi kız kardeşi ak çıkardılar, kara elbiseleri giydiler, Beyrek’in nişanlısı kara giydi, ak çıkardı. Yâr ve yoldaşları akı çıkarıp kara giydiler. Kalabalık Oğuz Beyleri Beyrek için büyük yas tuttular.”<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Ağıtçı kadınların Türk inanç dünyasında, yas merasimlerinde önemli bir yer tuttıkları ve menşelerinin yüğ törenlerine kadar uzandığı belirtilmiştir. Yaşar Kalafat, *Kuzey Afganistan Türkleri (Özbekler, Türkmenler, Hazarlar, Afşarlar, Kazaklar) ve Karşılaştırmalı Halk İnançları*, İstanbul, 1994, s. 52.

<sup>15</sup> Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı I*, Ankara, 1994, s. 130-131; İnan, *a.g.e.*, s. 196.

### 3- ANMA GÜNLERİ

Anma günleri, ölüm olayından sonra ölünün çeşitli vesilelerle anıldığı günlerdir. Pazarcık yöresinde yapılan anma günleri ölümün olduğu gün, üçü, kırkı ve ölüm yıldönümünde gerçekleştirilmektedir. Bu günlerde yapılan ritüellerin bir kısmını, İslam öncesi Geleneksel Türk Dini İnanç sistemi içerisinde yer alan birtakım uygulamalar teşkil ederken, bir kısmını da İslam dini ve onun etrafında şekillenen âdet ve inanmalar belirlemektedir. Ölüm gününden itibaren yapılan anma günleri aşağıdaki gibidir:

#### *a. Ölümün İlk Günü*

Yörede yapılan uygulamalardan, ölümün ilk gününü de anma günleri içerisinde değerlendirmek mümkündür. Ölüm olayını haber alan yakınları ve komşuları ölü evinde toplanırlar. Bir kısmı cenaze ve mezar işlemleri ile meşgul olurlarken bir kısmı da yemek hazırlığı telaşına düşerler. Cenaze sahipleri adına komşuları tarafından ilk gün genellikle bir büyük baş hayvan kesilerek yemekler yapılır ve yas yerine gelenlere bu yemeklerden ikram edilir. Yine aynı gün amca, hala, dayı, yeğen gibi ölenin en yakın akrabalarından olan kimseler tarafından ölü evine en az bir olmak üzere küçük baş hayvan ya da hayvanlar gönderilir.<sup>16</sup> Bu hayvanlar kırk günlük yas süresi içerisinde aralıklar halinde kesilerek taziyeye gelen kimselere ikram edilir. Taziyeye gelen akraba olmayan kimselerden de küçük baş hayvan getirenler olmaktadır. Ölü evine eli boş gelme âdetinin olmadığı yörede fakir olan kimseler de durumlarına göre küçük bir hediye getirirler.

#### *b. Ölümün Üçüncü Günü*

Defin işleminin üçüncü günü yapılan anma törenidir. Defin işleminden sonra ölenin mezarının ilk defa ziyaret edildiği gündür. Bu gün yapılan kabir ziyaretine ölenin yakın dostları ve akrabaları katılır. Ayrıca söz konusu ziyarete cenaze alayına katılmalarına izin verilmeyen ölenin hanımı, kızları ve bülüğ çağına ermemiş çocuklarının yanında yakın akrabadan olan kadın ve çocuklar da katılırlar. Buraya gelen kadınlar, ölü için ağıtlar yakarken, erkeklerden bir kısmı da mezarın etrafını düzeltme ve üzerine toprak ilave etmekle meşgul olurlar. Öğleden önce gidilen mezarlıkta ikinci vaktine kadar kalınır. Buraya “*üçüncü gün hayrı*” olarak bilinen hayır yemeğinden de götürülür ve mezarlığa gelenlere bu yemekten birer lokma ikram edilir. Bunun yanında, özellikle ağzı tatlandırıcı şeker, baklava, lokum gibi şeylerin götürülmesine dikkat edilir. Şayet mevsim kış ise elma, portakal, mandalina gibi şeyler götürülür, bunlardan bir miktar da mezarın üzerine bırakılır ve böylece tören sona ermiş olur.

---

<sup>16</sup>Aynı uygulamanın, Afganistan Kazak Türkleri arasında da yaşatıldığını görüyoruz. A.Şekür Turan, “Afganistan Kazak Türkleri’nde Ölü Gömme Adetleri”, *Türk Folklorundan Derlemeler*, 1986/1, Ankara 1986, s. 309.

Ölümün üçüncü günü mezarı başında yapılan ziyaret ve ziyafetin Abakan Tatarları,<sup>17</sup> Beltirler ve İrandaki Şahseven Türkmenlerinde de aynı şekilde uygulandığı<sup>18</sup> belirtilmektedir. Yine Kırgızların, İslam öncesinde ölü etrafında üç kere döndükleri, ağladıkları ve cesedi yaktıkları bilinmektedir.<sup>19</sup> Sagaylarda ölü aşına iştirak edenler, ölünün mezarını üç defa dolaşırlar ve üç defa “*Sen gerçek dünyaya git! Biz de Tanrıya dönüyoruz!*” derler.<sup>20</sup>

Ölümün üçüncü günü töreninin dışında, yörede üç ve üç rakamı etrafında oldukça fazla inanç ve uygulamaların da olduğu görülmektedir. Bunlar arasında ölenin odasının geceli gündüzlü üç gün süreyle aydınlatılması; ölü evinde yemek yapılan kazanların hepsinin ölü suyu ısıtılan kazan da dahil üç gün süreyle dışarı çıkarılıp ters çevrilmesi ve bu süre içerisinde bunlara dokunulmaması ve kullanılmaması; ölüyü yıkamak için ısıtılan suyun altındaki ateşin üç gün süreyle yakılmaya devam edilmesi; ölenin çamaşırları, yatak ve yorganının üç gün süreyle dışarı çıkarılarak avluda tutulması ve eve alınmaması; cenaze namazı kılarken üç sıra halinde saf tutulması; cenaze giderken cenaze alayına katılmayacak olanların da en azından arkasından üç adım atmaları, cesedin yıkanmasından sonra tabutun içerisine konulan mevtânın tabutla beraber üç kere yere bırakılıp kaldırılması gibi hususlar zikredilebilir.

Öte yandan, Pazarcık yöresinde olduğu gibi Moğollarda da üç rakamının önemli bir yere sahip olduğunu görmekteyiz. Nitekim Barthold; Cengiz Han için üç ay ağıt yakıldığını, cenaze alayının ölümünün üçüncü gününde hareket ettiğini, mezara üç gün yiyecek gönderildiğini, ölünün sevgili ve kölesine üç defa işkence edildiğini ifade ettikten sonra Moğollarda da üç sayısının dikkat çekici olduğunu belirtir.<sup>21</sup>

### c. Ölünün Kırkinci Günü

Kırkinci gün, defin işleminden kırk gün sonra dinî ve geleneksel ritüellerin uygulandığı anma günüdür. Bu günler, ölen kimsenin unutulmadığı, onun hatıra ve anılarının canlı olarak yaşatıldığı duygu yüklü günlerdir. Araştırma yaptığımız yörede kırk günlük yas süresi içerisinde her akşam bir başka komşuya olmak üzere komşulara akşamları yapılan yemekten bir tabak yemek, bir adet ekmek ve bir bardak su verilmektedir. Bunun yanında, yine kırkı içerisinde cuma akşamları “*hayır yemeği*” denilen yemekler yapılarak komşulara dağıtılmaktadır. Definin kırkinci akşamında cenaze sahipleri, maddî imkânları ölçüsünde kurban ya da kurbanlar kesmektedirler. Ölümün kırkinci gününde ka-

<sup>17</sup> Radloff, a.g.e., s. 142.

<sup>18</sup> Mehmet, Eröz, *Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik*, Ankara, 1990, s. 339-340.

<sup>19</sup> W.Eberhard, *Çinin Şimal Komşuları* (Çev. Nimet Uluğtuğ), Ankara, 1996, s. 69.

<sup>20</sup> İnan, *Şamanizm*, s. 186.

<sup>21</sup> W.Barthold, *Türklerde ve Moğollarda Defin Merasimi Meselesine Dair*, Çev. Abdulkadir İnan, *Makaleler ve İncelemeler*, Ankara, 1987, s. 377.

#### 46 / Pazarcık Yöresinde Ölüm ve..

dınlar, erkekler, çocuklar ve davet edilen akraba ve dostların oluşturduğu kalabalık grupla mezarlığa gidilmekte ve burada yemekler yenilip “lokmalara” dağıtıldıktan sonra ölen kimsenin hatırası yad edilmektedir. Bu işlemlerin ardından ölenin mezarının başına şeker, bisküvi, tatlı ve bu gün için yapılan yemekten bir tabak yemek bırakılmakta ve böylece kırk töreni tamamlanmış olmaktadır.

Öte yandan ölünün üçü, yedisi, yirmisi, kırkı ve yıldönümü törenlerinin Orta Asya Türk topluluklarında da önemli bir “*kült*” konusu olduğu görülmektedir. Nitekim Beltirlerde ilk ölü aşının definin üçüncü günü verildiği, bu törene fazla kalabalığın toplanmadığı, fakat definin yedinci günü bütün oba halkı, kadın ve erkek herkesin toplanıp mezarlığa gittikleri ve orada yiyip içtikleri, aynı töreni ölümün kırkıncı günü de tekrarladıkları belirtilmektedir.<sup>22</sup> Yine Uygurlarda ölünün kırkıncı günü “kırk nezir” verildiği,<sup>23</sup> Karaylarda da ölümün kırkıncı gününde “Hazar helvası” ikram edildiğinden söz edilmiştir.<sup>24</sup>

Kırk motifi ile ilgili yörede görülen başka bir inanma biçimi de kırkı çıkmadan ölen kadının durumu ile ilgilidir. Bu durumdaki kadının kırkının köyde yeni doğum yapmış kadınları ve onların çocuklarını da basacağına inanılmaktadır. Bundan korunmak için ölen kadın dirsekleri ile beraber kefenin üzerinden kırk defa bağlanmakta, buna ilaveten bir ip üzerine kırk düğüm yapılarak kefenin içerisine atılmak suretiyle ölü ile beraber toprağa gömülmesi sağlanmaktadır.<sup>25</sup> Kırk sayısı etrafında oluşturulan inanmaların M.Ö. X. yüzyıllarda yaşamış olan İskitlerde de olduğu görülmektedir. Nitekim Herodot, İskitler’den herhangi birisi öldüğü zaman ölünün, yakınları tarafından bir arabaya konularak akrabalarına dolaştırıldığını bu esnada kafilenin yanlarına geldiğini gören diğer akrabalarının yemek verdiklerini ve kırk gün boyunca ölünün bu gezdirilme ritüelinin devam ettiğini, daha sonra da gömüldüğünü anlatmaktadır.<sup>26</sup>

Yörede, ölünün elli ikisi diye bir inanişe rastlanmazken, kırkının yuğ töreni gibi kutlanılmasının kırk rakamı ve etrafında oluşturulan inançlarla yakın bir ilgisinin olduğu kanaatindeyiz. Alevi-Bektaşî inançlarında kırklar, kırklar cemi, kırk budak şamdan, kırk mum motiflerinin yoğun bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Bir söylentiye göre Hz. Muhammed’in kırk ashabına Hz. Ali’nin başkanlık ettiği, bu kırk kişinin aynı ruh ve inanca sahip kırklar meclisini (ka-

<sup>22</sup> Radloff, a.g.e., II/ 142; İnan, *Şamanizm*, s. 189-190.

<sup>23</sup> Abdülkerim Rahman, “Uygurların Defin Merasimleri” **III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri**, IV. Cilt, Gelenek Görenek, İnançlar, Ankara 1987, s. 313.

<sup>24</sup> Yaşar Kalafat, *Kuzey Azerbaycan-Doğu Anadolu ve Kuzey Irak’da Eski Türk Dini İzleri*, Ankara, 1998, s. 153.

<sup>25</sup> Bu uygulamanın düğüm simgeciliği ile ilgisinin olduğunu düşünmekteyiz. Düğüm simgeciliği ile ilgili geniş bilgi için bakınız Sedat Veyis Örnek, *İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*, İstanbul, 1971, s. 147-148

<sup>26</sup> İlhami Durmuş, *İskitler (Sakalar)*, Ankara 1993, s. 91.

yıplar, erenler, rical-ü gayp) oluşturan peygamberin arkadaşları olduğuna inanılmaktadır.<sup>27</sup> Rivayete göre, Hz. Peygamber yolda, kendilerine “Kırklar” diyen bir topluluğa rastlar, yanlarına varmak ister ve buldukları yerin kapısını çalar “Kimsin?” derler. O da “Peygamberim” der. İçerden, “Peygamberliğini ümmetine eyle derler. Bu defa “Rasul’üm” der. “Bize hacet değildir” derler. Üçüncüsünde “Hâdimu’l-Fukarâyım” deyince, Kırklar, “Merhaba, hoş geldin” diyerek içeri buyur ederler. Hz. Peygamber içeri girip sayınca otuz dokuz kişi olduklarını görür. Eksik olan Selman-ı Farisidir. Hz. Peygamber orada bulunan Hz. Ali’nin yanına oturur; ama kim olduğunu o sırada bilemez. Sizler kimlersiniz? diye sorar. Onlar “Biz Kırklarız. Hepimiz bir gönül, bir cihetiz, birimiz ne ise hepimiz oyuz” derler. Hz. Peygamber, “Nereden belli?” diye sorunca, “Birimizden kan akarsa, hepimizden akar” derler. Hz. Peygamber ispatını isteyince, Hz. Ali kolunu uzatır ve bir neşter vurunca hepsinden kan gelir, o sırada dışarıda olan Selman’dan da kan akar ve damdan içeri damlar<sup>28</sup>.

Diğer taraftan kırk sayısı ile ilgili motifin, Türk destanları ve mitolojilerinde de önemli bir yer işgal ettiği görülür. Oğuz Kağan Destanında, Oğuz kırk günde büyüdüğü, yürüdüğü, konuştuğu ve kırk günde Buzdağı’nın eteğine ulaştığı, kırk masa ve kırk sandalye yaptırdığı, kırk kulaç büyüklüğünde bir ağaç diktirdiği, kırk gün kırk gece düğün yaptırdığı anlatılmaktadır.<sup>29</sup> Dede Korkut Hikayelerinde<sup>30</sup> ve Manas Destanında da<sup>31</sup> yiğitlerin sayısı kırktır. Destanlarda anlatılan kırk yiğidin her yönüyle eşit statüde oldukları, sevinç ve üzüntüleri birlikte paylaştıkları görülmektedir.

#### ***d. Ölümün Yıldönümü (Mezar Kaldırma)***

Bu törene yörede, “mezar kaldırma” adı verilmektedir. Bir kimse öldüğünde mezarı bir yıl süreyle yapılmaz, yapılırsa ölenle irtibatı erken kesmek gibi değerlendirildiğinden günah kabul edilir. Bu törenin akşamında cenaze sahipleri tarafından maddi imkanları ölçüsünde kurban ya da kurbanlar kesilerek hazırlıklara başlanır. Ertesi gün ölenin yakınları, köy halkı ve çevre köylerden gelen insanlar ölenin mezarı başında toplanırlar. Burada hazin bir tören yapılır.

<sup>27</sup> Hikmet Tanyu, “Hacıbektaş’da (Suluca Karahöyük) Bazı İnançlar ve Âdetler”, **III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri**, IV. Cilt, Gelenek Görenek, İnançlar, Ankara, 1987, s. 383; Alevi-Bektaşilikteki “Kırklar” motifi ve değişik anlatım biçimleri için bk. Mehmet Eröz, *Türkiyede Alevilik ve Bektaşilik*, Ankara, 1990, s. 223; Yusuf Ziya Yörükân, *Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar*, Neşreden Turhan Yörükân, Ankara, 1998, s. 130-131; Rıza Zelyurt, *Özkaynaklarına Göre Alevilik*, İstanbul, 1990, s. 306.

<sup>28</sup> Ethem Ruhi Fıçlalı, *Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik*, Ankara, 1991, s. 248

<sup>29</sup> Abdülkerim Rahman, *Uygur Folkloru*, (Çev. Soner Yalçın-Erkin Emet), Ankara, 1996, s. 160.

<sup>30</sup> İnan, *Makaleler ve İncelemeler*, Ankara, 1987, s. 238-240, Muharrem Ergin, *a.g.e.*, s. 73-251.

<sup>31</sup> Bahaddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, Ankara, 1998, I/501 vd.; Naciye Yıldız, *Manas Destanı (W.Radloff) ve Kırgız Kültürü ile İlgili Tespit ve Tahliller*, Ankara, 1995, s. 449-451.

#### 48 / Pazarcık Yöresinde Ölüm ve..

En yakınları ölenin hatıralarını yad edip ağıtlar yakarlar. Bu sırada, bir kısım kimseler de mezarın baş ve ayak ucuna geçici olarak dikilmiş taşları sökerler ve yerine üzerinde herhangi bir boy, soy veya resim işareti olmayan ve yalnızca ölenin adı-soyadı, doğum ve ölüm tarihleri yazılı olan mezar taşlarını dikip, mezara şekil verirler. Daha sonra “*lokmalar*” dağıtılıp yemekler yenilir ve sonrasında ölenin üzerine Yasin ve Fatıha sureleri okunduktan sonra tören sona erer. Yörede ölenin karısı veya kocasının evlenebilmesi için geçmesi gereken bu bir yıllık yas süresi sona erdiğinden dolayı artık evlenebilirler.

Günümüzde, Pazarcık Alevi köylerinde uygulanan ölümün yıl dönümü kutlamalarına, İslam öncesi Geleneksel Türk Dinine mensup Beltirlerde de rastlanmaktadır. İnan, bu konuda şu bilgiyi vermektedir. “En büyük aş törenleri ölümün yıl dönümü münasebetiyle yapılır. Bütün akraba ve dostlar toplanıp mezara gelir, mezar üzerine yemek ve içkiler koyarlar, kendileri de yiyip içenler. Ölünün kocası yahut karısı mezarı üç defa, güneşin seyri yönüne göre dolaşır ve “Ben seni bırakıyorum” der bundan sonra dul kadın veya erkek evlenebilir.”<sup>32</sup>

Müslüman olmuş Uygurların ölüm yıldönümünde uyguladıkları “aş” törenlerine bizzat katılarak gözlemlerini aktardığını söyleyen Radloff, bu törenin bir şölen şeklinde dört gün kutlandığını, fakir olanların bir koyun kesmekle yetinmelerine karşın, zenginlerin büyük ziyafetler tertip ettiklerini, dışardan gelecek misafirler için 100’e yakın “yurt”un (çadır) kurulduğunu, hayvan kesme işinde 500 insanın görev aldığını, dört gün sürecek olan şölen için 30 atın yanında 150 de koyunun kesilmiş olduğunu ve şölene 5000 kişinin katıldığını kaydeder.<sup>33</sup> Günümüz Uygur-Kazaklarda yağ töreninin ölenin varisleri tarafından gerçekleştirilmesinin önemli bir görev sayıldığı, uygulanmaması halinde varislerin kınandığı ve bu adetin kökünün İslam öncesine dayandığını söyleyen Halife Altay ise bu törenler konusunda şu bilgiyi vermektedir: “**Aş**” merasimi, kişinin ölümünün yıldönümünde yapılır. Aynı zamanda bu ölünün en son merasimi olup, uygulanması ile, ölümden itibaren tutulagelen matem merasimleri sona ermiş olur. Dolayısıyla ölen kişinin dul karısı evlenebilir. “Aş” merasiminde özellikle at kesilir, ne var ki at kesmeye gücü yetmeyen aileler, bir inek ya da birkaç tane koyun keserek geleneksel görevlerini yerine getirirler. Bazen, bir yılın içinde birkaç kişi vefat etmişse, hepsini birleştirerek büyük çapta “aş” yapıldığı gibi, bir kişi için ancak bir at kesilerek ufak yollu da “aş” merasimi yapılabilir. Büyük çaptaki “aş” merasiminde 50 at, 100 koyun ya da daha çok hayvan kesilip 300 veya daha fazla çadır kurulur. Bol miktarda kıymız, çay içilir ve diğer yiyecekler yenilir. Dost ve akrabalar, maddeten ve manen yardımda

<sup>32</sup> İnan, *Şamanizm*, s. 190.

<sup>33</sup> Radloff, *a.g.e.*, s. 273-278.



bulunurlar. Büyük çaptaki “aş” merasiminde at yarışları tertiplendiği için, bu törene çok uzaklardan insanlar gelir, dolayısıyla oldukça kalabalık olur.<sup>34</sup>

## SONUÇ

Çalışmamızda Pazarcık Alevi köylerinde ölüm ve ölüm sonrasında uygulanan pratikleri ve inanmaları konu edindik. Ulaştığımız en belirgin sonuç, ölümle ilgili İslam öncesi Geleneksel Türk Dininde var olan inançların bu yörede hâlâ bütün canlılığı ile yaşıyor olmasıdır. Tabi ki eski Türk inanç sistemi içerisindeki bu motiflerin, eski şekliyle varlığını tam olarak bugün devam ettirdiğini söylemek de zor görülmektedir. Bunlardan bir kısmı, İslam dinî benimsendikten sonra dini bir kılıfa bürünerek varlığını sürdürürken, bir bölümü de eskiden olduğu gibi aynen yaşatılmaktadır. Yörede mezarlıkların yüksek tepeler üzerinde kurulması, etrafının duvarlar ya da tel örgülerle çevrilmesi, içerisinde hayvan otlatılmaması, mezarların ziyaretçiler tarafından tepelenmemesi gibi hususlar göz önüne alındığında bunun, binlerce yıldan beri Türkler arasında yaşayan atalar kültü ile yakından ilgili olduğu görülecektir. Bunun yanında ölü ile beraber mezara birtakım eşyaların gömülmesi, ruh ve ruhlarla ilgili inanmalar, günümüz Altay toplumları ile paralellik arz etmektedir. Yine ölü için düzenlenen anma günleri, bu günlerde kurbanların kesilmesi ve törene çevreden çok sayıda insanın katılması, bu törenlerin bir şölen halinde kutlanması, Türklerde görülen yuğ (aş) töreninin aynen uygulanmasından başka bir şey değildir. Yörede görülen kırk sayısı ve etrafındaki motiflerin Türk destan ve mitolojilerinde de aynı ya da benzer şekilde geçiyor olması dikkat çekici görülmektedir.

Ancak şunu da ilave etmeliyiz ki ölü ile ilgili uygulamaların bir bölümü de doğrudan İslamla ilgilidir. Bunlar arasında cenazenin yıkanması, namazının kılınması, ölünün kibleye gelecek şekilde gömülmesi, mezarının başında Fatiha ve Yasin surelerinin okunması gibi hususlar gösterilebilir.

---

<sup>34</sup> Halife Altay, *Anayurttan Anadolu'ya*, Ankara, 1981, s. 202-203.

## BİBLİYOGRAFYA

ALTAY, Halife, 1981. *Anayurttan Anadolu'ya*, Ankara.

BARTHOLD, W., 1987. (*Türklerde ve Moğollarda Defin Merasimi Meselesine Dair*), (Çev. Abdulkadir İnan), *Makaleler ve İncelemeler*, Ankara.

DEVELİOĞLU, Ferit, 1990. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Ankara.

DURMUŞ, İlhami, 1993. *İskitler (Sakalar)*, Ankara.

EBERHARD, W., 1996. *Çinin Şimal Komşuları* (Çev. Nimet Uluğtuğ), Ankara.

ELİADE, Mircea, 1999. *Şamanizm*, (Çev. İsmet Birkan), Ankara.

ERGİN, Muharrem, 1994. *Dede Korkut Kitabı I*, Ankara.

ERÖZ, Mehmet, 1990. *Türkiyede Alevilik ve Bektaşilik*, Ankara.

FIĞLALI, Ethem Ruhi ,1991. *Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*, Ankara.

GENÇ, Reşat, 1999. *Türk İnanışları ile Milli Geleneklerinde Renkler ve Sarı Kırmızı Yeşil*, Ankara.

GUMİLEV, Nikolayeviç, 2002. *Eski Türkler*, (Çev. D.Ahsen Batur) İstanbul.

GÜNAY, Ünver-GÜNGÖR, Harun, 1998. *Türk Din Tarihi*, Kayseri.

İNAN, Abdulkadir, 1995. *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Materyaller ve Araştırmalar, Ankara.

İBN-İ FADLAN, 1995. *Seyahatnâme*, (Çev.: Ramazan Şeşen), İstanbul.

KALAFAT, Yaşar,1994. *Kuzey Afganistan Türkleri (Özbekler, Türkmenler, Hazarlar, Afşarlar, Kazaklar) ve Karşılaştırmalı Halk İnançları*, İstanbul.

\_\_\_\_\_, 1998. *Kuzey Azerbaycan-Doğu Anadolu ve Kuzey Irak'da Eski Türk Dini İzleri*, Ankara.

LIGETL, L., 1986. *Bilinmeyen İç Asya*, (Çev. Sadrettin Karatay) Ankara.

ÖGEL, Bahaddin , 1998. *Türk Mitolojisi*, I. Cilt, Ankara.

ÖRNEK, Sedat Veyis, 1971. *İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*, İstanbul.

RADLOFF, Wilhelm, 1994. *Sibirya'dan II* (Çev. Ahmet Temir), İstanbul.

RAHMAN, Abdulkerim, 1987. “Uygurların Defin Merasimleri,” **III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri**, IV. Cilt, Gelenek Görenek, İnançlar, Ankara.

\_\_\_\_\_, 1996. *Uygur Folkloru*, (Çev. Soner Yalçın-Erkin Emet), Ankara.

ROUX, Jean-Paul, 1999. *Altay Türklerinde Ölüm*, Çev. A.Kazancıgil, İstanbul.

ORKUN, Hüseyin Namık, 1994. *Eski Türk Yazıtları*, Ankara.

ÖRNEK, Sedat, 1971. *Anadolu Folklorunda Ölüm*, Ankara.

TURAN, A.Şekür , 1986. “Afganistan Kazak Türkleri’nde Ölü Gömme Adetleri”, **Türk Folklorundan Derlemeler 1986/1**, Ankara.

TURAN, Osman, 1993. *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, C. II, İstanbul.

TANYU, Hikmet , 1987. “Hacıbektaş’da (Suluca Karahöyük) Bazı İnançlar ve Âdetler, **III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri**, IV. Cilt, Gelenek Görenek, İnançlar, Ankara.

ZELYUT, Rıza, 1990. *Özkaynaklarına Göre Alevilik*, İstanbul.

YILDIZ, Naciye, 1995. *Manas destanı (W.Radloff) ve Kırgız Kültürü İle İlgili Tespit ve Tahliller*, Ankara.

YÖRÜKAN, Yusuf Ziya, 1998. *Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar*, Neşreden Turhan Yörükân, Ankara.

### **KAYNAK KİŞİLER**

Çelik, Hacı, Pazarcık, Narlı Beldesi, 63 yaşında, Narlı Cem evi Başkanı

Enhas, Bedriye, Pazarcık, Çınarlı Köyü, 39 yaşında, Ev hanımı

Enhas, Hatice, Pazarcık, Çınarlı Köyü, 59 yaşında, Ev hanımı

Enhas, Mustafa, Pazarcık, Çınarlı Köyü, 68 yaşında, Alevi Dedesi

Kaynar, İsmail, Pazarcık, Davutlar Köyü, 48 yaşında, Mühendis

Kaynar, Nur, Pazarcık, Çınarlı Köyü, 43 yaşında, Ev hanımı

Kaynar, Salman, Pazarcık, Davutlar Köyü, 81 yaşında, Çiftçi

Kurtulan, Ayşe, Pazarcık, Salmanipek Köyü, 60 yaşında, Ev Hanımı

Kurtulan, Mehmet, Pazarcık, Salmanipek Köyü, 70 yaşında, Çiftçi

Mikal, Selver, Pazarcık, Narlı Beldesi, 75 yaşında, Ev hanımı

Özdemir, Abdullah, Pazarcık, Sivricehöyük Köyü, 67 yaşında, Esnaf

**52 / Pazarcık Yöresinde Ölüm ve..**

Sincer, Ayşe, Pazarcık, Seyrantepe (Topaluşığı) Köyü, 64 yaşında, Ev hanımı

Sincer, Hüseyin, Pazarcık, Seyrantepe (Topaluşığı) Köyü, 69 yaşında, Emekli

Yıldırım, Güllü, Pazarcık, Narlı Beldesi, 75 yaşında, Ev hanımı

Yıldırım, Yusuf, Pazarcık, Narlı Beldesi, 71 yaşında, Alevi Hocası (Cenaze işleriyle ilgilenen)

## KÜRESEL BİR MODEL OLARAK TÜRKİYE VE TÜRK MÜSLÜMANLIĞININ İMKANI \*

Yrd.Doç.Dr. M. Ali KIRMAN \*\*

### ÖZET

*Bu makalede küreselleşme süreci bağlamında, özellikle 11 Eylül Olayı'ndan sonra başta Amerika olmak üzere tüm dünyada adından sıkça söz edilen ve küresel bir model olarak sunulmaya çalışılan Türkiye ve Türk Müslümanlığı üzerinde durularak bu modelin temel özellikleri belirtildikten sonra avantajlarına ve zayıf yönlerine işaret edilecek ve nihayet küresel bir model olma imkanı tartışılacaktır. Kuşkusuz Türkiye'nin veya Türk Müslümanlığının model olma imkanından söz etmek, dünyanın bütün ülkelerinin bu modeli benimsemeleri gerektiğini iddia etmek anlamına gelmemektedir. Nitekim iki asırlık modernleşme tecrübesiyle önemli kazanımlar elde etmiş olmakla birlikte bir takım dezavantajlara sahip olduğundan da söz edilmektedir. Makale, Türk modelini, tamamlanmış bir proje olmaktan çok, bir 'hedef', bir 'yol haritası' olarak ele alınması ve bu yolda "bir yenilenme, değişim ve dönüşüm süreci için zihinsel ve bedensel olarak yoğun bir çaba harcanması gerektiği" şeklinde bir temayı işlemektedir.*

**Anahtar Kelimeler:** Türkiye, Türk Müslümanlığı, küresel model, küreselleşme

### ABSTRACT

*After the attack of September 11, Turkey, as a global model, has been popularized in global agenda. The aim of this article is, firstly, to give brief information about how the Turkish Islam had been designed historically, especially after the establishment of Turkish Republic in 1923, secondly, to underline some characteristics and weakness of this model, and finally to discuss its possibilities. Today Turkey is an ideal secular muslim democracy contrast to authoriterian and theocratic dictatorships in muslim world, but has been some weakness. Therefore this global model will examined as a goal or destination, not as uncompleted project.*

**Key Words:** Turkey, Turkish Islam, global model, globalization

## 1. KÜRESELLEŞME, 11 EYLÜL OLAYI VE TÜRK MÜSLÜMANLIĞI

Günümüzde üzerinde en çok durulan ve tartışılan kavramlardan biri olarak küreselleşme, 1980'li yılların ortalarından itibaren medyada ve akademik çevrelerde tartışılmakla birlikte tam bir tanımı yapılamamış; ancak belli yönleri ve özellikleri göz önüne alınmak suretiyle açıklanmaya çalışılmıştır. Çoğu zaman 'modernleşme', 'sekülerleşme', 'yeni dünya düzeni', 'küresel entegrasyon', 'küresel köy' gibi sözcüklerle birlikte kullanılan ve bu sözcükler aracılığıyla açıklanmaya çalışılan küreselleşmenin bütünüyle kavranıp, tam bir tanımının

---

\*\* KSÜ İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim, makirman@hotmail.com

yapılamamasının altında çok yönlü ve çok kapsamlı bir süreç olması yatmaktadır. Küreselleşme, çoğu zaman, bir yönünü homojenite ve evrenselliğin, diğer yönünü de partikülarizm ve heterojenliğin oluşturduğu iki ana unsurdan meydana gelen bir süreç olarak değerlendirilmektedir. Anlaşılan ‘diyalektik bir süreç’ olarak işleyen küreselleşme, karşılıklı bağımlılık biçimlerinin ortaya çıkmasıyla birlikte bir yandan uzun vadeli küresel güvenlik imkanlarının gelişmesine imkan hazırlarken, bir yandan da yeni risk ve tehlike biçimlerini yaratmaktadır.<sup>1</sup> Nitekim başlangıçta ekonomik bir süreç şeklinde ortaya çıkan ve özellikle maddî alanda ulaşım ve iletişim teknolojilerinde kaydedilen hızlı ve muazzam gelişmelerin yanı sıra sağlık ve altyapı alanlarında gerçekleştirilen yatırımlarla büyük bir kabul görmüş olan küreselleşme, toplumsal ve kültürel boyutu göz önüne alındığında, tüketim kültürünü geliştiren materyalist bir süreç ya da dinî ve ahlakî alanda bireylere rasyonel seçimler yapma fırsatı vererek toplumsal entegrasyon açısından çok önemli fonksiyonlara sahip dinî ve ahlakî değerlerin gevşemesine ve böylece kuralsızlık (anomi) hali olarak nitelenen toplumsal düzenin çözülmesine yol açan bir süreç olarak değerlendirilmektedir.<sup>2</sup>

Dünyada toplumların kültürleri kadar, gelişme hızları ve düzeyleri de farklı olduğu için, her toplum küreselleşme sürecinin belli bir boyutunu yaşamaktadır. Nitekim küresel perspektiften bakıldığında yerkürenin üç ayrı dünyaya bölünmüş olduğu görülür. ‘Küresel eşitsizlik’ olarak adlandırılan bu durum,<sup>3</sup> kısmen sanayileşmiş ülkelerde ‘görelî yoksunluk’ içinde bulunan işsiz ve marjinal kesimlerde ve çoğu zaman da Üçüncü Dünyanın ‘mutlak yoksulluk’ içindeki geniş halk kitlelerinde hoşnutsuzluk eğilimini güçlendirmektedir.<sup>4</sup> Dünya Bankası istatistiklerine göre bugün dünya nüfusunun yarısından fazlası yoksulluk sınırının altında, bu nüfus içinde yaklaşık bir milyar insan ölüm sınırında açlıkla karşı karşıya bulunmaktadır.<sup>5</sup> Yeni toplumsal hareketler paradigması izlendiğinde, sözü edilen yoksulluk ve kuralsızlık olgusuna işaret eden ciddi uyarılar olarak son yıllarda tüm dünyada küreselleşme karşıtı bir takım toplumsal direnç ve protesto hareketlerinin ortaya çıkışına şahit olunmaktadır. Nitekim dünya yeni bir bin yıla girdiği anda büyük bir şok yaşamıştır. Küreselleş-

---

<sup>1</sup> Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. E.Kuşdil, 2. baskı, İstanbul, Ayrıntı Yay., 1998, s. 170

<sup>2</sup> Bkz. Hüsnü E. Bodur, “*Küreselleşmenin Sosyal ve Kültürel Boyutu*”, Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı Müsteşarlığı Avrupa ile İlişkiler Genel Müdürlüğü tarafından VIII. Beş Yıllık Kalkınma Planı hazırlıkları çerçevesinde kurulmuş bulunan Küreselleşme Özel İhtisas Komisyonu Sosyal ve Kültürel Küreselleşme Alt Komisyonuna sunulan rapor, Ankara, 2000.

<sup>3</sup> John J. Macionis, *Sociology*, 4<sup>th</sup> edition, New Jersey, Printice-Hall, 1993, s. 292-3

<sup>4</sup> Küreselleşmenin taşıdığı iç sakıncalar için bkz. Nusret Ekin, *Küreselleşme ve Gümrük Birliği*, İstanbul, İTO Yay., 1999, s. 59-62; Richard Falk, *Yırtıcı Küreselleşme*, çev. A.Çaksu, 2. baskı, İstanbul, Küre Yay., 2002, s. viii-x

<sup>5</sup> Ekin, *a.g.e.*, s. 59

menin en önemli yapıcısı konumundaki ABD'ye 11 Eylül 2001 tarihinde yapılan saldırı, sözü edilen sosyolojik gerçeklerin önemini gösteren en açık gösterge olarak değerlendirilebilir.

Bir küresel terör olayı olan 11 Eylül saldırısı, başta Amerikan halkı olmak üzere aslında tüm dünyada küreselleşme, ekonomik ve teknolojik gelişme ile bu gelişmenin insanın sonunu hazırlayabileceği üzerinde düşünme eğilimini arttırmış, bu çerçevede bazı gerçeklerin yeniden düşünülmesine yol açan bir sorgulama ve arayış sürecini başlatmıştır, denebilir. Başlangıçta olayın şokuyla duygusal bir yaklaşım sergilenmiş ve doğruluğu bugün bile kesinleşmemiş bir takım bulgularla 'medeniyetler savaşı', 'haçlı seferi' gibi ölçsüz ifadeler kullanılarak İslam dini ve İslam dünyasına yönelik sözler söylenmişse de, bir süre sonra daha gerçekçi ve sosyolojik bir yaklaşımla İslam'ın çeşitli versiyonlarından söz edilir olmuş, bu çerçevede Türk yorumu sürekli öne çıkarılmıştır.

Hakkında çeşitli makaleler ve kitaplar yazılmış; panel, sempozyum, konferans şeklinde çeşitli platformlarda tartışılmış olduğuna bakılırsa Türk modeli tartışmalarının ABD kamuoyunda önemli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır.<sup>6</sup> Amerikan halkının bu konudaki duygularını ve Türk modelinin farklı konumunu, en resmî ağız olarak ABD Savunma Bakan Yardımcısı Paul Wolfowitz, çeşitli tarihlerde ve platformlarda yapmış olduğu konuşmalarda sık sık ifade etmiştir.<sup>7</sup> Sözlerinde daha iyi bir dünya kurmak için terörizme karşı savaşmak ve bu savaşı kazanmak zorunda olduklarını belirten Wolfowitz, bu konuda Türkiye gibi demokratik, hoşgörülü ve ılımlı bir din anlayışına sahip ülkelere yardım etmeleri gerektiğini, Türkiye'nin dini inançlarla seküler demokratik kurumların birleştirilebileceğini gösteren bir model olarak İslam dünyasına örnek olabilecek bir konumda olduğunu, bu modelin başarısı için her şeyi yapacaklarını vurgulamıştır.

---

<sup>6</sup> Stephen Kinzer, *Crescent & Star: Turkey Between Two Worlds*, New York, Farrar, Straus & Giroux, 2001. Türk modeli ile ilgili yapılan toplantılardan bir kaç şunlardır: 4 Mart 2002 tarihinde American Council for the Study of Islamic Societies (AC SIS) tarafından Washington'da düzenlenen "Islam, 9/11, and National Security" adlı konferans; 4-6 Mart 2002 tarihleri arasında Pacatello (Idago) kasabasında düzenlenen "11 Eylül, Dini Radikalizm ve Amerikan Savunma Hattı" toplantısı; ARI Vakfı ile Herita.g.e Vakfı tarafından 7 Mart 2002 tarihinde Washington'da düzenlenen "The Turkish Model in The Intellectual War Against Terrorism" adlı sempozyum; ARI Vakfı tarafından Washington'da düzenlenen "Turkey's Emerging Role in The New War Against Terrorism" adlı panel; 28-31 Mart 2002 tarihleri arasında Kanada'nın başkenti Ottawa'da Carleton Üniversitesi tarafından düzenlenen "Türk Modeli" konferansı.

<sup>7</sup> Paul Wolfowitz'in 9 Mart 2002 Cumartesi günü Virginia'nın McLean şehrinde yapmış olduğu konuşma metni için bkz. (<http://www.defenselink.mil/speeches/2002/s20020309-depsecdef.html>); Paul Wolfowitz'in 17 Temmuz 2002 Çarşamba günü Türk gazetecilerle (Sami Kohen Milliyet, Leyla Tavşanoğlu Cumhuriyet, Ekrem Dumanlı Zaman) yapmış olduğu görüşme metni için bkz. (<http://www.defenselink.mil/news>) [02 Aralık 2002]

Öte yandan ABD’de terörizme karşı savaşın sadece askeri planda yürütülmesinin yeterli olmayacağını, bunun bir de entelektüel düzeyde ele alınması gerektiği düşüncesiyle çeşitli toplantılar düzenlenmiş ve bu toplantılarda terörizme karşı mücadelede Türkiye ve Türk modeli üzerinde durulmuştur.<sup>8</sup> Bu toplantılardan birinde, toplantıyı düzenleyen iki vakfın da ayrı din mensuplarına ait olduğunu delil göstererek ‘medeniyetler çatışması’ tezine karşı çıkan Ortadoğu Forumu Başkanı Daniel Pipes, gerçek çatışmanın İslam’ın farklı versiyonları arasında yaşandığını ileri sürmüştür. Terörizme karşı sürdürülen mücadelede hedefin, İslam dininin kendisi değil, siyasal versiyonu olduğunu belirten Pipes’e göre, bu mücadelede başarılı olabilmek için öncelikle siyasal İslam ortadan kaldırılmalı, ikinci aşamada yapılacak iş, en güzel örneğini Türk Müslümanlığının oluşturduğu İslam’ın modern versiyonunu inşa etmek olmalıdır; zira Türkiye seküler ve demokratik yapısıyla gerçekten İslam dünyasında eşsiz bir örnektir.

Türk modeli ile ilgili olarak yapılan tartışmalar, bir süre sonra, özellikle 12-13 Şubat 2002 tarihleri arasında İstanbul’da düzenlenen “Medeniyet ve Uyum” toplantısıyla birlikte Türk kamuoyuna da taşınmıştır.<sup>9</sup> Yaklaşık 5-6 yıl önce Türk Müslümanlığı üzerine yapılan yoğun tartışmalar göz önüne alındığında Türk kamuoyunun konuya yabancı olmadığı söylenebilir.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Bkz. Daniel Pipes, “The Turkish Model in The Intellectual War Against Terrorism”, ARI Vakfı ile Herita.g.e Vakfı tarafından 7 Mart 2002 tarihinde düzenlenen sempozyum, Washington, 2002; Antony Blinken ve Steve Rosen, “Turkey’s Emerging Role in The New War Against Terrorism”, ARI Vakfı tarafından düzenlenen panel, Washington, 2002 (<http://www.ari-us.org/press.htm#2>) [02 Aralık 2002]

<sup>9</sup> Bu tartışmalardan bir kısmı şunlardır: Mustafa Erdoğan, “Gerçekten Bir ‘Türkiye Modeli’ Var mı?”, **Zaman**, 02 Ocak 2002; Gila Benmayor, “Türk modelinin ilk adayı İran”, **Hürriyet Pazar**, 3 Mart 2002; Taha Akyol, “Türkiye ve İran”, **Milliyet**, 05 Mart 2002; M. Hakan Yavuz, “Türkiye İslamı (Turkish Islam) Çözüm mü?”, **Zaman**, 07 Mart 2002; M. Hakan Yavuz, “Kanada’da ‘Türk Modeli’ Tartışması”, **Zaman**, 11 Nisan 2002; Ali Bulaç, “Türk Modeli”, **Zaman**, 07 Kasım 2001; İbrahim Özdemir, “Türkiye Model Olabilir mi?”, **Zaman**, 24 Mayıs 2002

<sup>10</sup> Bu tartışmalar, özellikle kavramsal açıdan oldukça yararlı olmuştur. “Türk İslamı” kavramı akademisyenler tarafından tarihî, sosyolojik ve dinî açıdan yeterli bulunmamış; daha kapsayıcı, kucaklayıcı olduğu gerekçesiyle Nur Vergin tarafından ileri sürülen “Türkiye Müslümanlığı” kavramı da kabul görmüştür. Neticede kavram üzerindeki tartışmalar “Türk Müslümanlığı” şeklinde hem dini hem bilimsel bir orta yola taşınmıştır. Bkz. Nur Vergin, *Türkiye’ye Tamk Olmak*, Sabah Yay., İstanbul, 1998, s. 70-72; A.Yaşar Ocak, “Küreselleşme Karşısında İslam Yahut İslam’ı Bugüne ve Geleceğe Taşımak”, **Türkiye Günlüğü**, S. 51, Yaz 1998, s. 5-12; “Türk Müslümanlığı: Çözüm Bekleyen Tarihsel ve Aktüel Bir Kimlik Problemi”, **Türkiye Günlüğü**, S. 33, Mart-Nisan 1995, s.34-40; “İslam Dini ve Türk Müslümanlığı”, Türk Ocakları Merkez Heyeti tarafından hazırlanan bildiri, **Türk Yurdu**, C. 18, S. 127-128, Mart-Nisan 1998, s. 9-12; İsmail Onarlı, “Bir Kavram Kargaşası: ‘Türk İslamı’ mı-‘Türkiye/Anadolu Müslümanlığı’ mı?”, **Kervan**, S. 71, Aralık 1998; M. Ali Kirman, “Türk Müslümanlığının Sosyolojik İmkani”, Türk Ocakları Kahramanmaraş Şubesi tarafından 19 Ocak 1998 tarihinde düzenlenen “Türk Müslümanlığı Tartışmaları” adlı panelde sunulan tebliğ, 1998; Mehmet S. Aydın “Türk Müslümanlığı Üzerine Bazı Düşünceler”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XL, 1999, s. 445-9.



Türk modelinin İslam dünyası için örnek olabileceği tezinin aslında yeni olmadığı; ABD'nin güvenliği ve çıkarları için araçsal bir anlam ifade ettiği; önceden Amerika tarafından sosyalist bloğu kuşatmak üzere oluşturulan 'yeşil kuşak' projesinin bir parçası olarak ileri sürüldüğü, bu bloğun çökmesinden sonra dünyada tek başına kalan Amerika'nın kendini bir takım tehlikelerden korumak için güvenlik gerekçesiyle kendi içinde özgürlük ve demokrasi taleplerini kısırkten dünyanın bir çok bölgesinde, özellikle Ortadoğu'da özgürlük ve demokrasi bilincinin ve geleneğinin yerleşmesine çalışmakta olduğu,<sup>11</sup> bu bağlamda güçlü veya zayıf, yakın veya uzak her tür aracı kullanmak istediği ileri sürülebilir ise de, aslında Türk Müslümanlığının, İslam'ın diğer versiyonlarından, özellikle Arapların din anlayışından farklı olduğu gerçeği, sadece ABD siyasi çevrelerine ait bir değerlendirme ya da yeni bir olgu olmayıp, Bernard Lewis, Francis Fukuyama, Olivier Roy, Sami Zubaida ve Christine Schirrmacher gibi İslam üzerine araştırmalar yapan bir çok bilim adamı tarafından ifade edilmiştir.<sup>12</sup> Hatta onlardan çok daha önce vurgulanmıştır. Sözgelimi William Cantwel Smith, Türklerin İslam anlayışlarının diğer Müslüman ülkelerden çok farklı olduğunu belirttikten sonra sağlıklı ve gür sesli yeni bir İslam versiyonuna, başta İslam dünyası olmak üzere, aslında tüm dünyanın ihtiyacı olduğunu ifade etmiştir.<sup>13</sup> Ülkemizde yakından tanınan Fazlur Rahman da, modern eğitim kurumlarıyla Türkiye'nin İslam dünyasında büyük bir hamle yapabilecek potansiyele sahip olduğundan söz eder.<sup>14</sup>

Bu bağlamda Türk Müslümanlığının hangi özellikleri dolayısıyla küresel bir model olarak sunulduğu sorusu sorulabilir. Bu sorunun cevaplanması Türk Müslümanlığının imkanı ile ilgili olarak yapılacak tartışmaların daha sağlıklı bir temele oturması açısından büyük bir önem taşımaktadır.

## 2.TÜRK MÜSLÜMANLIĞININ KARAKTERİSTİK ÖZELLİKLERİ

Türk Müslümanlığının karakteristik özelliklerini belirlerken "Türk Toplumunun Dînî Yaşayışı" üzerine sosyolojik bir çalışma yapmış olan Ünver

<sup>11</sup> Louay M. Safi, "US Foreign Policy and National Security", 4 Mart 2002 tarihinde American Council for the Study of Islamic Societies (ACSI) tarafından Washington'da düzenlenen "Islam, 9/11, and National Security" adlı konferansa sunulan tebliğ, (<http://home.att.net/~louaysafi/>) [02 Aralık 2002]

<sup>12</sup> Bernard Lewis, Francis Fukuyama ve Olivier Roy'la yapılan görüşmeler için bkz. Gila Benmayor, "Türk Modelinin İlk Adayı İran", **Hürriyet Pazar**, 3 Mart 2002; Sami Zubaida, "Turkish Islam and National Identity" *Middle East Report*, April-June 1996, s.10-15; Christine Schirrmacher, "Islam: Religion of Violence or Peace? Reflections concerning the events of September 11<sup>th</sup>, 2001" ([http://www.visi.com/~contra\\_m](http://www.visi.com/~contra_m)) [02 Aralık 2002]

<sup>13</sup> William Cantwel Smith, *Islam in Modern History*, 4<sup>th</sup> edition, 1957, s. 166-7, 304-5'ten Mehmet S. Aydın, "Türkiye Model Ülke mi?", **Zaman**, 25 Mart 2002, s. 12

<sup>14</sup> Fazlur Rahman, *İslam*, çev. M.Dağ, M.Aydın, 3.b., İstanbul, Selçuk Yay., 1993, s. XXXVI

Günay'ın tespitleri yol gösterici olacaktır.<sup>15</sup> Günay'a göre, tarihî süreçte çok geniş bir coğrafyada bulunan ve birbirinden farklı toplumlar ve kültürlerle karşılaşmış olan Türklerin dini yaşayışı oldukça renkli bir görünüm arz eder. Bu durum Orta Asya'dan Anadolu'ya geldikten sonra, özellikle üç kıtaya yayılmış olan Osmanlı İmparatorluğu döneminde daha açık bir şekilde görülür. Sünnîlik, Şiiilik ve Tasavvufu Türk dindarlığının üç ana formu olarak zikreden Günay'a göre, özellikle Sufilik damarının bir sığınak görevi görmesiyle eski dinî inançlar ile diğer dinî inançlara, kültür ve geleneklere ait bir çok unsur İslamî renge bürünerek halk dindarlığı formunda Türk Müslümanlığının bir alt kültür boyutunu oluşturmak suretiyle varlıklarını sürdürmüşlerdir.<sup>16</sup> Bu durumda genel olarak rasyonel, kitabî bir dindarlığı<sup>17</sup> benimsemiş olmalarına rağmen Türklerin dini yaşayışlarında önemli bir yer tutan geleneksel halk dindarlığının bu özelliğinin Türk insanının diğer dinlere ve kültürlere mensup olanlara karşı hoşgörülü bir tutum sergilemesinde etkili olduğu söylenebilir.

Anlaşılan temel insanî nitelikler olarak kabul edilen 'insana saygı', 'sevgi', 'hoşgörü' ve 'güzel ahlak' vb. değerler Türk İslam anlayışının da karakteristiğini oluşturmaktadır. Bu anlayış, dil, din, ırk ve düşünce ayrımı gözetmeden bütün insanlığı sevgi ile kucaklar. Yeryüzünde yaşayan bütün insanları bir ve kardeş olarak kabul eder. İnsan kalbini, Allah'ın evi olarak kabul edilen Kabe'ye benzetir. İnsana yardımcı olmayı, gönül yapmayı teşvik eder; gönül kırmayı Kabe'yi yıkmaya benzeterek reddeder. Dolayısıyla İslam'ı sade, temiz, açık ve aydınlık bir şekilde algılayan ve onu başkalarına karşı düşmanlık aracı yapmadan gösterişsiz bir şekilde yaşayan Türklerin din anlayışı, ayakları Anadolu Türk-İslam medeniyetinde, akli evrensellikte olup bütün insanları kucaklayan bir İslam anlayışı ya da Nur Vergin'in ifadesiyle, "feyzini Ahmet Yesevi'lerden, tipik bir Türk tarikinın mürşidi olan Hacı Bektaş-ı Veli'lerden alan, kıyısından köşesinden de olsa tasavvufla mecz olmuş, meşk gecelerine şahit olmuş herkesin lezzetine vardığı neşe dolu, ... Süleyman Çelebi'nin kültür hazinemizin o harikulade mevlidinde bir 'geldi bir ak kuş kanadiyle revan' mısraı okunurken aşka gelen, ... Ötekine hoşgörülü, cami ile kiliseyi yan yana yaşatmaktan gocunmayan, kendinden emin, ... Kılı kırk yarmaktan hoşlanmayan, halk katmanlarında rağbet gören, güler yüzlü ve kalender meşrepli bir Müslümanlık"<sup>18</sup> şeklinde tanımlanabilir.

<sup>15</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İstanbul, İnsan Yay., 1998, s. 515-556

<sup>16</sup> Günay, *a.g.e.*, s. 520-1. Benzer tespitler için bkz. A.Yaşar Ocak, "Değişen Dünyada İslam'ın Batıya Dönük Yüzü: Günümüz Türkiye Müslümanlığına Genel Bir Bakış", **Türkiye Günlüğü**, S. 35, Temmuz-Ağustos 1995, s. 89-94

<sup>17</sup> Özellikle İslam dini ile ilgili olarak yapılan sosyolojik analizlerde sık kullanılan bir araç olarak resmi, kitabi din ve halk dindarlığı ayrımı için bkz. Jacques Waardenburg, "Official and Popular Religion in Islam", **Social Compass**, Vol. XXV, No. 3-4, 1978, s. 315-341

<sup>18</sup> Nur Vergin, *Türkiye'ye Tanık Olmak*, İstanbul, Sabah Yay., 1998, s. 71-2

En son yapılan alan araştırmaları, Türk Müslümanlığının sözü edilen özelliklerini önemli ölçüde günümüzde de taşıdığını göstermektedir. Almanya’da Türkler üzerinde yapılan bir araştırmada<sup>19</sup>, Türklerin dini algılama ve yaşama biçimlerinin “daha az siyasi, daha çok barışçıl” olduğu ve bu özelliğiyle diğer Müslüman toplumlardan, özellikle Arapların ve İranlıların temsil ettiği din anlayışından farklı olduğu tespit edilmiştir. Araştırmada Türkler, İslam’ı din, kültür ve geleneğin bir bileşimi olarak algılayan; dinin ayin, tören, kutsal gün ve gecelerine büyük önem veren; İslam’ın beş şartını yerine getiren ve seküler bir hayat yaşayan; toplumun değerlerine ve inançlarına saygılı; İslam’ın savaşla, cihatla değil, barışçıl bir şekilde yayılmasının meşru olduğunu savunan; bu yüzden Kur’an ve Sünnet’e göre İslamî bir devlet kurma taraftarı olan radikal gruplara fazla itibar etmeyen kimseler olarak tanımlanmaktadır.

Öte yandan 4-6 Mart 2002 tarihleri arasında Amerika’da Pacatello (Idago) kasabasında siyasetçiler ve akademisyenlerden oluşan geniş katılımlı bir toplantı yapılmıştır. “11 Eylül, Dini Radikalizm ve Amerikan Savunma Hattı” adını taşıyan bu toplantıda bir model olarak önerilen Türk İslam anlayışı, toplumsal bir proje olarak değil, bireysel kimliğin inşası ve cemaatsel ahlakî dokunun korunmasını amaç edinen; insan hakları, demokrasi ve serbest piyasa söylemleriyle çatışmayan; devlet otoritesiyle barışık; dinî söylemleri kamu alanına taşıyarak tartışmalara iştirak edecek kadar liberal; Batıya karşı kendisini tanımlamayan modernleşmeci; dinler arasındaki diyalogu sürekli ön plana taşıyan, girişimci özelliklere sahip bir din anlayışı olarak nitelenmiş; Türkiye de dinî otoritenin korunduğu ve dinî eğitimin en iyi şekilde verildiği bir ülke olarak tanımlanmıştır.<sup>20</sup>

### 3. KÜRESEL BİR MODEL OLARAK TÜRKİYE VE TÜRK MÜSLÜMANLIĞININ İMKÂNI

Küresel bir model olarak sunulan modern Türkiye ve temsil ettiği seküler din anlayışının diğer Müslüman ülkelere örnek olup olamayacağı, bir diğer ifadeyle Türk Müslümanlığının model olma imkanını daha yakından değerlendirebilmek için Türk ve İslam dünyasına bir ufuk turu yapmak yararlı olacaktır.

#### 3.1. Türk ve İslam Dünyasına Bakış

Bilindiği gibi Soğuk Savaş döneminin sona ermesiyle birlikte yoğunlaşan kültürler arası etkileşimler demokrasi, insan hakları gibi evrensel değerlerin

<sup>19</sup> Bkz. Christine Schirmacher, “Islam: Religion of Violence or Peace? Reflections concerning the events of September 11<sup>th</sup>, 2001” ([http://www.visi.com/~contra\\_ml/](http://www.visi.com/~contra_ml/)) [02 Aralık 2002]

<sup>20</sup> Bkz. M. Hakan Yavuz, “Türkiye İslamı (Turkish Islam) Çözüm mü?”, *Zaman*, 07 Mart 2002, s. 14

gelişmesine önemli katkıda bulunmuştur. Dolayısıyla geri döndürülemez olarak nitelenen küreselleşme sürecinde otoriter yönetimlerin ve çözümlerin artık meşruluk zeminleri kalmamıştır. Bir diğer ifadeyle küreselleşen dünyada artık hiçbir toplumun bir tek lider ya da ayrıcalıklı kesim veya gruplar tarafından yönetilmesi ve yönlendirilmesi mümkün gözükmemektedir. Oysa günümüzde İslam dünyasının genel görünümü itibariyle toplumsal enerjiyi bastıran, dinî hayat üzerinde baskı kuran ülkelerden oluştuğu dikkat çekmektedir. Sözgelimi Suudi Arabistan'a bakıldığında şeriat kurallarına göre yönetilen bir teokratik devlet modeli ile karşılaşılır. Temsil ettiği din anlayışı öze dönüşçü, püritan Vehhabi mezhebinin çizgisindedir. Yenilik karşıtı ve yasakçı karakteri ile tanınan bu anlayışın, doğal olarak, başta diğer İslam ülkeleri olmak üzere tüm dünyada pek kabul gördüğü söylenemez. Buna rağmen petro-dolarların gücüyle yürütülen propagandalar aracılığıyla mesajını Pakistan, Afganistan ve belki daha ileri Asya'ya ulaştırmış durumdadır. Suudi Arabistan, birçok eğitim kurumuyla Avrupa ve Orta Asya'da da otoriter bir din anlayışını yaygınlaştırmaya çalışmaktadır.

Suriye, Irak, Ürdün ve Mısır gibi ülkeler, 'resmî İslam'ın çeşitli yaklaşımlarıyla iç içe otoriter devlet modellerine sahiptirler. Tek kişinin otoriter yönetimi altındaki Suriye ve Irak gibi ülkelerde herhangi bir model veya sistemin varlığından söz etmek pek mümkün görülmemektedir. Her şey tepedeki kişinin istek ve arzuları doğrultusunda çok çabuk değişebilmektedir. Ancak bu ülkelerde kitabî olmayan, sessiz, daha bireyci bir sufi İslam kardeşliğinin her geçen gün yükselme eğiliminde olduğu belirtilmektedir.<sup>21</sup> Bahreyn, Umman ve Yemen'de değişim sesleri yükselmektedir.

İran'da 1979 yılında yapılan İslam devrimi ile işbaşına gelen Humeyni rejimi hüküm sürmektedir. Ancak İslam devrimi İranlıların beklentilerini karşılayamamıştır. Bu yüzden İslamî fundamentallerin yönetimde etkin olmalarına rağmen seküler inançlar yaygınlaşmıştır. İranlıların, özellikle gençlerin demokrasiye büyük bir özlem duydukları ifade edilmektedir.<sup>22</sup> Tanınmış siyasal İslam uzmanı Olivier Roy'a göre, her ne kadar Cumhurbaşkanı Hatemi, halkın demokrasi taleplerini dikkate alarak son yıllarda daha ılımlı bir çizgi izlemekte ise de, bu çizgi bile çok fazla tartışılmaktadır. Hatemi, muhafazakârlar tarafından kuşatılmış durumdadır. İranlıların Türkiye'ye ve Türkiye'nin tecrübelerine ihtiyaçları var.<sup>23</sup>

Bağımsızlıklarını yeni kazanan Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinde ise militleşme süreci yaşanmaktadır. Siyasî, ekonomik ve dinî alanda yeniden yapılanma süreci devam etmektedir. Bu ülkelerin çoğu, eski Sovyet rejiminde ye-

<sup>21</sup> Bkz. Nur Yalman, "Religion and Modernization in Islam", (<http://www.transnational.org>) [12 Aralık 2002]

<sup>22</sup> Bkz. Vahid Isabeigi, "Turkish Model Not for Iran", **Iran Today**, 01 Temmuz 2002, (<http://www.irantoday/opinion.html>) [02 Aralık 2002]

<sup>23</sup> Gila Benmayor, "Türk Modelinin İlk Adayı İran", **Hürriyet Pazar**, 3 Mart 2002

tişmiş otoriter liderlere sahiptir. Bir devletin ilk kalkınma hamlesinde otoriter çözümlerin fonksiyonel olabileceği söylenebilirse de ekonomik ve toplumsal gelişmesini istikrarlı bir şekilde sürdürülmesi için zamanla demokratikleşme alanında yeni açılımların yapılması kaçınılmaz hale gelmektedir.

Her zaman Türkiye'ye yakın bir çizgide yer aldığı bilinen Pakistan, özellikle Pervez Müşerref'in yönetimi devralmasıyla birlikte bu çizgisini daha da belirginleştirmiş görünmektedir. Pakistan'da fundamentalizm tehlikesinden rahatsızlık duyan Müşerref'in, modern bir Müslüman devlet yaratma inancı taşıdığı ve kendisine, çocukluk döneminde yedi sene kaldığı Türkiye'yi örnek aldığı; bu çerçevede yasama, yürütme organlarının ve Parlatentonun bağımsızlığı, hükümetin dinî esaslardan ayrılması gibi esaslar içeren bir anayasa hazırlama niyetinde olduğu, ancak bu niyetini gerçekleştirmek için radikal bir adım atmakta zorlandığı belirtilmektedir.<sup>24</sup> Anlaşıldığı kadarıyla, Müşerref, günümüzde Müslümanların da kabul etmesi gereken çağdaş ve demokratik değerleri Türkiye'nin 1920'li yıllarda benimsediğini ifade etmesine rağmen ülkesinde, İslam'ın evrenselliğine vurgu yaparak Arap İslamı, İran İslamı ya da Türk İslamı'nın olamayacağını, çünkü bu tür anlayışların İslam'ın evrenselliğini ortadan kaldıracığını iddia eden Cemaat-i İslami<sup>25</sup> gibi örgütlerin ve İslamcı eğilimlerin güçlü olması nedeniyle radikal bir değişime yönelmenin zor olduğuna inanmakta ve kontrollü bir politika izlemektedir.

Öte yandan savaş ortamından yeni çıkmış olan Bosna ve Hersek ile Afganistan'da savaşın yaralarını sarma, siyasal ve ekonomik yönden yeniden yapılanma çabaları sürmektedir.

Kısa bir panoramasını sunmaya çalıştığımız İslam dünyası, toplumsal enerjiyi bastıran otoriter yönetimlerle idare edilmektedir. Bununla birlikte bir çok İslam ülkesinde değişim sesleri ve demokratikleşme talepleri yükselmektedir. İslam dünyası eğer kendi tarihsel derinliği, kültürel değerleri ve mevcut potansiyellerini kullanarak modern dünyaya katılacaksa, kendisine öncülük edecek somut bir modelin göreceği fonksiyonun önemi inkar edilemez. Bu bağlamda hangi ülkenin model olabileceği tartışılabilirse de, konunun uzmanları, Arap ülkelerinin hiçbirinin bir devlet modeli oluşturma potansiyeli olmadığını; ancak bu gerçeğin iki istisnası olduğunu; bunlardan birinin Türkiye, diğerinin İran olduğunu; fakat İran'ın gerek modernleşme ve demokratikleşme ve gerekse seküler bir din anlayışına sahip olma açısından çok büyük eksiklerinin yanı sıra, ayrıca Şiiilerin dünyada toplam müslüman nüfusun % 8'ini oluşturması

<sup>24</sup> Ilene R. Prusher, "A Turkish Path for Pakistan?", *The Christian Science Monitor*, 24 Ocak 2002, (<http://www.csmonitor.com>) [02 Aralık 2002]

<sup>25</sup> Jamaat el-İslami Pakistan, "Islam and the New World Order", (<http://www.jamaat.org>) [02 Aralık 2002]

nedeniyle model olma şansının fazla olmadığını; Türkiye'nin ise tarihi ve kültürel yönden çok daha büyük avantajlara sahip olduğunu ifade etmişlerdir. Bu bağlamda sözgelimi Francis Fukuyama şunları ifade etmiştir:

“Müslüman ülkelerin en büyük sorunlarından biri, laik bir hükümet modeliyle, İslam'ın liberal ve hoşgörülü versiyonunu yaratmak. Türkiye, Kemalizm ile bunu başardı. Öyle sanıyorum ki, Türkiye büyük bir olasılıkla bir model olarak öncü olmaya devam edecek. Ancak ilerde saflarına başka Müslüman ülkelerin de katılmaları gerekecek. Hangi ülkeler diye sorarsanız, şaşırtıcı gelse de ilk aday olarak İran'ı sayabilirim. Çünkü genç nesil bir İslam teokrasisinde yaşamak istemiyor. İran'ın Türkiye'nin safına geçmesi hemen olacak bir iş değil. Türkiye'nin safında yer alabilecek diğer ülkeler arasında, Asya ülkelerini, göreceli olarak ekonomide başarılı olmuş Malezya ve Endonezya'yı sayabilirim.”<sup>26</sup>

Bu bağlamda Türk modelini avantajlı kılan faktörlerin ne olduğunun açıklanması yararlı olacaktır.

### **3.2. Türk Müslümanlığının Avantajları**

Türk modelini avantajlı kılan en önemli faktörlerden birisi, Türkiye'nin içinde bulunduğu coğrafi konumudur. Türkiye, Asya ile Avrupa arasında iki kıtayı birbirine bağlayan çok önemli bir coğrafya üzerinde bulunmaktadır. Bir ülkenin içinde bulunduğu coğrafya, kendisinin dünya sistemindeki konumunu ve etkinliğini önemli ölçüde belirleyen en önemli faktörlerden biri ve belki de başta gelenidir. Bugün Türkiye, dışardan bakıldığında, yaşadığı tecrübelerden elde ettiği birikimle savaş ve şiddet içerisinde yüzen ülkelere karşı önemli ağırlık kazanan, kaos ve düzensizlik bölgesi içinde “barış ve istikrar adası” olarak gözükmektedir.<sup>27</sup>

Gerçekten bugün dünyanın kalbinin attığı Ortadoğu'da önemli bir istikrar unsuru ve önemli bir güç olan Türkiye'nin aslında bölgesinde sadece Batıya açılan bir kapı olmayıp, aynı zamanda Avrasya'ya da uzandığı bilinmektedir. Bölgesinde dünya enerji stratejisinde söz sahibi olma noktasındadır. Bunun en somut örneği Trans-Kafkasya boru hattıdır. Bu, iki ayaklı bir projedir. İlki Bakü-Tiflis-Ceyhan petrol boru hattı projesi, diğeri Türkmenistan-Türkiye-Avrupa doğal gaz boru hattıdır. İslam ülkeleri ile kıyaslandığında, petrol üreticisi olan, fakat gelişmiş bir sanayisi bulunmayan birkaç ülke istisna edilirse, Türkiye sanayileşmesini ve modernleşmesini gerçekleştirmiş bir ülke olarak görülür. Ayrıca Türkiye, gerek coğrafi gerekse tarihî yönden sahip olduğu Doğu ile Batı arasında köprü olma fonksiyonunu ve bölgedeki güçlü konumunu,

<sup>26</sup> Bkz. Gila Benmayor, “Türk Modelinin İlk Adayı İran”, **Hürriyet Pazar**, 3 Mart 2008

<sup>27</sup> Mehmet Özyay, “İslam'ın Modernleşmesi 'Türkiye Modeli'”, çev. Ş.Durgun, **Bilgi ve Hikmet**, Güz 1994, Sayı 8, s. 109

günümüzde bir yandan İslam Konferansı Örgütü ve NATO üyesi, bir yandan da Avrupa Birliği'ne aday tek Müslüman ülke olmakla pekiştirmiş bulunmaktadır. Bir diğer ifadeyle, halkı Müslüman bir ülke olarak İslam dünyasının tabii bir parçası, fakat aynı zamanda Batı ittifakının bir üyesi olan Türkiye, İslam dünyası ile Batı arasında bir uyum elde etmede önemli bir misyon başarmıştır.

Geo-stratejik konumu, çok zengin yeraltı ve yerüstü doğal zenginliklerinin yanı sıra Türkiye, ayrıca çok genç bir nüfusa sahiptir. Türkiye'nin coğrafyasının merkezî rolüne tarihî birikimi ve tecrübeleri de ilave edilirse, yapılan tanımlamaların anlamsız olmadığı açıkça görülür. Tarihî sürece bakıldığında hiçbir zaman bağımsızlığını kaybetmemiş olan Türklerin güçlü bir devlet geleneği olduğu görülür. Türkler güçlü devlet gelenekleriyle tarihi süreçte her zaman adaletten ve hoşgörüden yana olmuşlar ve dil, din, ırk ve düşünce farkı gözetmeden kendisine sığınan mazlumlara kapılarını açmışlardır.<sup>28</sup> Bu gelenek, bir çoklarının sandığı gibi, Cumhuriyet döneminde terk edilmiş olmayıp, aksine yeni unsurlarla güçlendirilerek kolektif bilinçte muhafaza edilmiş ve günümüze kadar taşınmıştır.

Tanzimat'la başlayıp Cumhuriyet döneminde yapılan bir dizi reformlarla hızlanarak günümüze kadar devam eden modernleşme ve demokratikleşme yürüyüşü, müslüman bir toplumda, ilk ve en azından şimdilik tek seküler devlet modelinin ortaya çıkmasıyla neticelenmiştir. Sekülerleşmenin Türk modernleşmesinde ilk unsur olarak seçilmesinin sebebi, yaşadığımız çağın şartları karşısında geleneksel yapının yetersiz kalışıdır. Sözgelimi, tarihî süreçte İslamî birer kurum gibi algılanan sultanlık ve halifelik, Cumhuriyetin kuruluşunun ardından yapılan reformlarla kaldırılmış ve böylece İslam dünyasında ilk ve tek olan böyle bir uygulama ile egemenlik kayıtsız şartsız halka devredilmiştir. İki asırlık batılılaşma tecrübesi, Türkiye'ye, başka hiçbir ülkenin sahip olmadığı büyük bir tarihi birikim kazandırmıştır. Bu yüzden İslam dünyası içinde her zaman farklı ve ayrıcalıklı bir konumda değerlendirilen Türkiye, Osmanlı Devleti'nin vârisi olması açısından Müslüman dünyanın bilinçaltında çok özel bir yere sahiptir. Vatandaşlarının çoğunluğunun müslüman, laik ve demokratik bir kimliğe sahip olması; İslamî ve Batılı değerlerin, geleneksel ile modernin bir arada uyumlu bir şekilde yaşaması; yaşadığı modernleşme tecrübeleri Türkiye'nin, başta Arap ülkeleri olmak üzere bütün İslam dünyasında ilgiyle izlenmesine neden olmaktadır. Bugün Türkiye'nin bölgede ve dünyadaki ağırlığının farkında olan Arap ve İslam âlemi, Türkiye'de olup bitenlere karşı seyirci kalmamaya çalışmaktadır. Nitekim el-Cezire televizyonu 3 Kasım 2002 gecesi Türkiye'de yapılan seçimlerle ilgili yaptığı yayında başta bu kanalın yayın so-

<sup>28</sup> Bunun en canlı örneklerinden biri İspanya'dan sürülen Yahudilere kucak açmalarıdır. Yahudiler bu olayın anısına 500. Yıl Kutlamaları düzenlemişlerdir. Bkz. Burçin Erol (ed.), *Musevilerle 500. Yıl*, Ankara, Turizm Bakanlığı Yay., 1992

rumlusu olmak üzere bazı yorumcular Türkiye'deki seçimleri Arap dünyasının İslam ile modernliği nasıl bir çizgide buluşturacağına dair bazı ipuçları taşıyan bir tecrübe olarak dikkatle izlediğini belirtmişlerdir. Aynı mealde yazılar ve yorumlar daha sonra yazılı medyada da yer almıştır.<sup>29</sup>

### **3.3. Türk Müslümanlığının Dezavantajları**

Türk Müslümanlığı, her ne kadar coğrafi konumu, tarihî birikimi, toplumsal ve siyasal yapısı ve temsil ettiği seküler İslam yorumuyla küresel bir model olarak gösterilmekte ise de, bazı ciddi sorunlarla karşı karşıya bulunduğu da bilinmektedir. En önemli dezavantajı, özellikle Arap dünyasında Türkiye'ye yönelik olarak tarihî temellere dayanan olumsuz bir bakış açısı bulunmasıdır. İslam dünyasının bugün en büyük sorunlarından biri, seküler ve demokratik bir hükümet modeliyle, İslam'ın liberal ve hoşgörülü versiyonunu bir araya getirmektir. Bunu önemli ölçüde başarmış olmasına rağmen Türkiye'nin Ortadoğu ve Körfez ülkeleri için model olması, en azından kısa vadede pek mümkün gözükmemektedir. Nitekim Suudi Arabistan'ın Osmanlı eserlerine karşı tutumu bunun açık bir kanıtı olarak görülebilir. Aslında bu durum, büyük ölçüde, Arap ülkelerinin Osmanlı geçmişleriyle ilgili sorunlarını çözememiş olmalarından kaynaklanmakla birlikte Türkiye'nin kendisini anlatamamış olmasının da etkili olduğu söylenebilir.

Türk modelinin bir diğer dezavantajı ise, İslam ülkelerinin çoğunun yönetim biçimiyle ilgilidir. İslam ülkelerinin önemli bir kısmında bir tek kişi, aile veya küçük bir grup yönetimde bulunmakta ve bu mutlu azınlık, halkın demokrasi ve değişim taleplerine kulaklarını tıkamakta; aksi takdirde kendi çıkarları ve geleceklerinin bozulmasından endişe etmektedir. Bu yüzden Türk modeli veya bir başkasını kabul etme noktasında pek istekli görünmemektedir. Benzer bir durumun, Türk modelinin başarı şansının en yüksek olduğu ülkeler olarak gösterilen Orta Asya Türk Cumhuriyetleri için de geçerli olduğu söylenebilir. Yeni kurulan ve halen milletleşme süreci yaşayan bu Cumhuriyetlerin fazla milliyetçi bir tavır sergiledikleri ve Türkiye'nin kendilerini birer küçük kardeşe dönüştürmelerinden çekindikleri gözlenmektedir. Bu ve diğer bir takım faktörlerin etkisiyle, aslında iki taraf arasında tarihî ve kültürel bir bağ olmasına ve bu bağın Sovyet Rusya yönetimi tarafından bile zayıflatılmamış olmasına rağmen Türk modeli, bu Cumhuriyetleri cezbetmede başarısız olmuş ve kısa zamanda gözden düşmüştür.<sup>30</sup>

Öte yandan Suriye, Irak, İran gibi ülkeler, İsrail ile olan yakınlaşmasından dolayı Türkiye'yi eleştirmektedirler. Üstelik bir dönem Suriye ve İran gibi ül-

<sup>29</sup> Bkz. Marsi Atallah, "Türlere Elimizi Uzatmalıyız", **al-Ahram**, Mısır, 21 Kasım 2002, (<http://web2.ahram.org.eg/Arab/Ahram/2002/11/21>) [12 Aralık 2002]

<sup>30</sup> Bkz. İdris Bal, "The Turkish Model and The Turkic Republics", **Journal of International Affairs**, September-November 1998, Vol. III, No. 3, (<http://www.mfa.gov.tr>) [20 Kasım 2002]



kelerde eğitim gören İslamcı terörist örgütlerin Türkiye'yi ve onun seküler demokrasisini hedef alan eylemlerde buldukları bilinmektedir. Irak için ise Türkiye'nin Amerika ile olan yakın ilişkisi ciddi bir endişe kaynağıdır. Amerika'nın Irak'a yönelik saldırı planları, bugün sadece Irak ile Türkiye arasında yerel bir sorun olmanın ötesinde tüm dünyayı etkileyen küresel bir sorun olmaya devam etmektedir.

İran ise rejim ihraç etme konusunda oldukça istekli davranmakta, bu yüzden Türkiye'yi kendisine rakip olarak görmektedir. Sözgelimi, İran'ın, nüfusunun neredeyse yarısı Şii olan Azerbaycan ile ilgilenmesi ve rejimini bir model olarak orada pazarlamasının önünde, her ne kadar Azerbaycan'ın zaman zaman Kuzey İran'daki soydaşlarıyla ilgili taleplerde bulunması söz konusu ise de, asıl etkenin, Türkiye'nin Azerbaycan ile olan sıkı bağları nedeniyle Azerbaycan halkının demokrat ve hoşgörülü bir İslam anlayışını temsil eden Türk Müslümanlığına daha sıcak bakması ve bunu teokratik İran fundamentalizmine karşı alternatif olarak tercih etmesidir.<sup>31</sup> Buna rağmen kolektif bilinçlerinde köklü bir imparatorluk geleneğine sahip olduklarını düşünen İranlıların sürekli uzun vadeli hedefleri olduğu bilinmektedir. Nitekim Türk modelinin İran için geçerli olamayacağı belirtilen bir yazıda, İran halkının kendi kültürüne dönmesi gerektiği şeklinde çağrılar yapılmaktadır.<sup>32</sup>

Türk modelinin başarı şansını azaltan bir diğer faktör de, Türkiye'nin konumunu ve gücünü bilen ve takdir eden ABD'nin verdiği desteğin yanı sıra Avrupalı müttefiklerinin aynı gerçeği görememelerinden kaynaklanmaktadır. Bugün özellikle Avrupa, Türkiye'ye karşı çifte standart uygulamaktadır. Müttefiği olarak görmek istediğinde, laik ve demokratik özelliklerini ön plana çıkartırken Avrupa Birliği'ne üyelik söz konusu olduğunda, başka ülkelerden istemediği bir takım kriterleri öncelikli olarak gündeme getirmektedir. Öte yandan Türkiye'nin ekonomik gücünün yeterli olmayışı bir takım propaganda ve lobi faaliyeti yapmasını engellemektedir.

Sonuç olarak tarihî, siyasî ve ekonomik gerçekler göz önüne alındığında Türk modelinin başarı şansının, en azından şimdilik, fazla güçlü görünmediği söylenebilir.

#### 4. SONUÇ VE ÖNERİLER

Bugün tüm dünyada küresel bir model olarak Türkiye ve Türk Müslümanlığından söz edilmesini bir övünç kaynağı olarak değerlendirmek mümkündür. Ancak bunu tamamlanmış, başarılı bir proje olarak kabul edip sevinmek ye-

<sup>31</sup> Kenneth R. Timmerman, "Turkey's Secular Model", *Wall Street Journal-Europa*, 24 Nisan 1996, (<http://www.iran.org>) [05 Aralık 2002].

<sup>32</sup> Vahid Isabeigi, "Turkish Model Not for Iran", *Iran Today*, 01 Temmuz 2002

rine Bernard Lewis'in ifadesiyle bir 'hedef', bir 'yol haritası' olarak değerlendirilmek ve bu hedefe ulaşmak için durmadan, yorulmadan çalışmak gerekmektedir. Meseleyi, yirmi yıl sonra 100. yılına girecek Türkiye Cumhuriyeti'nin kısa zamanda almış olduğu mesafe ile "21. yüzyılı şekillendirecek" bir ülke olma potansiyelini açığa çıkarma hedefinin bir parçası olarak değerlendirmek ve bu ihtimalin gerçeğe dönüşmesi için bir takım eksikliklerin tamamlanması ve yoğun bir zihin, ruh ve beden faaliyetinin ortaya konması gerektiğini söylemek mümkündür.<sup>33</sup> Kuşkusuz, Türkiye, bu hedefe ulaştığı zaman gerek Doğu'da gerek Batı'da çok daha saygın bir konumda olacak ve daha çok ilgi görecektir.

Türkiye, gerçekten tarihî bir dönemde bulunmaktadır. Çünkü tarih Türkiye'nin önüne böyle bir fırsat koymuştur. Model olma şansını sürdürmesi veya gerçekleştirilmesi için her şeyden önce zihniyet sorununu aşması, modernleşme ve demokrasi yürüyüşünde yeni açılımlar yapması gerekmektedir. Bunun için de öncelikli olarak demokrasi ve insan hakları alanındaki eksikliklerini tamamlamalı, ekonomik problemlerinin üstesinden gelebilmeli ve etkili bir siyasî yenden yapılanma gerçekleştirmelidir.

Bugün ülkelerin sosyal değerler yönüyle de karşı karşıya geldiği küresel süreçte toplumların gelişme düzeyi 'demokrasi', 'açık toplum' ve 'özgürlükler' gibi kıstaslarla ölçülmektedir. Hatta toplumların ayakta kalabilmeleri evrensel nitelikteki bu değerlere sahip olup olmamalarına bağlanmaktadır. Batı toplumunun güçlü bir üyesi olmak isteyen ve AB'ye giriş süreci devam eden Türkiye'nin, mevcut siyasî ve toplumsal yapısında göze çarpan ve uluslararası alanda sürekli önüne konan sorunların kesiştiği nokta, demokrasi ve insan hakları alanı olmaktadır.<sup>34</sup> Bunun için çoğulcu ve katılımcı demokrasinin geliştirilmesi gerekmektedir. Üniter devlet içinde, gerek kültürel konularda gerekse inanç konularında devletin topluma müdahalesini azaltarak bireysel liberal hürriyetler alanının genişletilmesi, hem güven ve istikrar ortamının gelişmesi ve böylece iç barışın elde edilmesi hem de çağrı yakalama hedefinin gerçekleşmesi için zorunludur.

Aslında bütün bu hususlar, Türkiye'nin VIII. Beş Yıllık Kalkınma Planı'nın (2001-2005) temel amaçları ve stratejisi arasında da yer almıştır. Raporunda, "Küreselleşme süreciyle birlikte önemi artan hukukî ve kurumsal düzenlemelerin yapılamaması, sosyal yapının yeterince güçlendirilememesi ve makroekonomik dengesizlikler, ülkelerin krizlerden daha çok etkilenmelerine yol

---

<sup>33</sup> Bu konuda yapılmış denemeler için bkz. A.Yaşar Ocak, "Küreselleşme Karşısında İslam Yahut İslam'ı Bugüne ve Geleceğe Taşımak", **Türkiye Günlüğü**, S. 51, Yaz 1998, s. 5-12; "Değişen Dünyada İslam'ın Batıya Dönük Yüzü: Günümüz Türkiye Müslümanlığına Genel Bir Bakış", **Türkiye Günlüğü**, S. 35, Temmuz-Ağustos 1995, s.89-94; Mehmet S. Aydın "Türk Müslümanlığı Üzerine Bazı Düşünceler", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XL, 1999, s. 445-9; "Türkiye Model Ülke mi?", **Zaman**, 25 Mart 2002, s. 12

<sup>34</sup> Bkz. Andrew Mango, "The Turkish Model", **Middle Eastern Studies**, Vol. 29, No. 4, 1993, s. 726-757

açmaktadır.” tespiti yapıldıktan sonra “Küreselleşmenin hız kazandığı bir ortamda ... insan hakları ve demokrasinin geliştirilmesinin ve kurumsallaştırılmasının yanı sıra eğitim ve sağlık hizmetlerinin yaygınlaştırılması, yoksulluğun azaltılması, çalışma koşullarının iyileştirilmesi büyük önem taşımaktadır.” denilmekte ve Türkiye’nin küreselleşme sürecinin ortaya çıkardığı olanaklardan en yüksek oranda yararlanarak olumsuzlukları en düşük düzeyde tutabilmesi ve böylece gelecekte dünyada daha etkin bir konuma gelme hedefine ulaşabilmesi için sosyal yapısını güçlendirmesinin, istikrar ortamını sağlamasının, yapısal reformlarını tamamlamasının ve bilgi toplumunun gerektirdiği temel dönüşümleri gerçekleştirmesinin önemi üzerinde durulmaktadır.<sup>35</sup>

Türkiye’nin aşması gereken engellerden biri de ekonomik alandaki sıkıntılardır. Bilindiği gibi Türkiye’nin toplumsal ve siyasal kültüründe güçlü bir patrimonyal geleneğin izlerine hâlâ rastlanmaktadır. Nüfusun geniş bir kesiminin geçimini üstlenen bir kurum olarak devlet, hâlâ “baba” olarak algılanmaktadır. Devlet ile formal çıkar gruplarının arasında kurumsallaşmış bir ilişki ağı oluşturulamamış olması, siyasi popülizm, yolsuzluk, kollamacılık (patronaj) ve kayırmacılık (nepotizm) ilişkilerinin yaygınlaşmasına yol açmıştır. Bir çoğu yapısallaşmış ve kronikleşmiş olan bu sıkıntıların aşılması noktasında Türkiye’nin göstereceği başarı, diğer bir takım sorunların aşılması açısından da oldukça büyük bir önem taşımaktadır. Sözgelimi Türkiye’nin siyasal yapısına yerleşmiş olan yolsuzluk, Türkiye’de laiklik ile siyasal İslam arasında yaşanan mücadelede merkezî bir yer işgal etmektedir. Zira siyasî ve dinî düzlemde tezahür eden radikal hareketlerin ortaya çıkışını kolaylaştıran faktörlerin bir çoğunun ekonomik kökenli sorunlarla ilişkili olduğu, bir diğer ifadeyle radikal hareketlere başvurmanın, insanların içinde bulunduğu günlük reel ekonomik gerçeklik ile siyasetçilerin propagandasını yaptığı gelişme miti arasındaki çatlığa bir tepki olduğu bilinmektedir. Gelir dağılımındaki bozukluk, kuşkusuz, yoksulluk ve yoksunluk içindeki toplumsal kategorilerin harekete geçmesi için en uygun faktör konumundadır.

Son yıllarda ekonomik ve toplumsal gelişme yönünde yapmış olduğu önemli atılımlarla, 2002 yılında dünyanın 17. büyük ekonomisine sahip olan Türkiye, genç ve dinamik nüfusu, ulusal gelişme bilinci, girişimcilik kültüründeki birikimi, kurumsallaşma yolunda ilerlemiş piyasa ekonomisi gibi avantajlara sahip olmakla birlikte, uygulayacağı şeffaf politikalarla ekonomik ve toplumsal yapısı içerisinde kronikleşmiş durumda bulunan bu sorunları mutlaka aşmak zorundadır. Toplumsal ve ekonomik alanlarda “tam bağımsızlık” yanlısı olan Atatürk’ün, Kurtuluş Savaşı kazanıldıktan sonra henüz Cumhuriyet ilan edilmeden 17 Şubat 1923 tarihinde düzenlenen İzmir İktisat Kongresi’nin açış konuşmasında söylediği şu sözler bugün de geçerliliğini korumaktadır:

---

<sup>35</sup> DPT, VIII. Beş Yıllık Kalkınma Planı (2001-2005), Ankara, 2000, s. 1-2

**68 / Küresel Bir Model Olarak Türkiye**

“Arkadaşlar siyasî ve asker zaferler ne kadar büyük olursa olsun iktisat zaferiyle talandırılmazlarsa elde edilen zaferler sürüp gidemez... Hiç kimse ordularla kazanılan zaferin, ülkemizi gerçek selamete götüreceğini iddia edemez. Bu zaferler gelecekte kazanacağımız başka zaferlere zemin sağlayacaktır. Asker zaferle kendimizi vmeyelim, kendimizi yeni bilimsel ve ekonomik zaferler için hazırlayalım.”

## “SÜNNET ve HADİSİN ANLAŞILMASI ve YORUMLANMASINDA METODOLOJİ SORUNU” ADLI KİTABIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Yrd.Doç.Dr. Yavuz KÖKTAŞ\*

### ÖZET

Günümüzde sosyal bilimlerin metotlarından yararlanarak hadisleri anlama ve yorumlama çabasının mahiyeti tartışılmaktadır. Artık “sosyal bilimlerden yararlanılmalı mıdır?” şeklindeki bir soruya cevap aramak zaman kaybıdır. Bunun yerine “sosyal bilimlerden nasıl yararlanmalıyız?” şeklindeki sorunun cevabı aranmalıdır. Bir yandan bu tartışmalar devam ederken bir yandan da pratik çalışmalar yapılmaktadır. Bu çalışmalardan biri de Mehmet Görmez’in doktora tezi olarak hazırladığı “Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu” (Ankara, 1997) adlı eserdir. Eserin temel amacı çağdaş Anlambilim ve Yorumbilimin metotlarını hadislere uygulamaktır. Eserin bu anlamda hadis çalışmalarına katkısı son derece açıktır. Ancak eser bilgilerin değerlendirilmesi açısından eleştiriye açıktır. İşte bu çalışma da eserde ortaya konulan bilgi ve yaklaşımları değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Sosyal bilimlerin metotları, hadis, sünnet, anlambilim, yorumbilim, eleştiri

### ABSTRACT

Today, it is discussed the nature of effort on understanding and interpreting of the hadiths by way of advantage from the methots of the social sciences. Leftovers, it is waste of time to reply a question in manner “must it be advantaged from the social sciences?”. Instead of this, we must reply a question in manner “how we must advantage from the social sciences?”. On the one hand, as this discussions are continuing; on the other hand the practice studies are made. One of this studies is doctoral thesis named “The Methodologic Problem on Understanding and Interpreting of Sunna and Hadith” belonging to Mehmet Görmez. The basic aim of thesis is to apply the methots of Contemporary Semantics an Hermeneutics on the hadith. Therefore, contribution on the hadith studies of thesis is extremely clear . But, thesis is clear the criticism on angle of evolution of knowlodge. Well, this study is aiming the evolution of knowlodge and approachs which are introduced in the thesis.

**Key Words:** The methots of the social sciences, hadith, sunna, semantics, hermenoutics, criticism.

Günümüzde sosyal bilimlerin metotlarından yararlanarak hadîsleri anlama ve yorumlama çabasının mahiyeti tartışılmaktadır. Bu tartışmalar devam ederken bir yandan da pratik çalışmalar yapılmaktadır. Bu çalışmalardan biri de Mehmet Görmez’in doktora tezi olarak hazırladığı “Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu” (Ankara, 1997) adlı eserdir. Eserin temel amacı çağdaş Anlambilim ve Yorumbilimin metotlarını hadîslere

---

\* KTÜ Rize İlahiyat Fakültesi Hadis Anbilim Dalı

## 70 / “Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında...”

uygulamaktır. Eser bu yönüyle dikkate değer bir görünüm arz etmektedir. Bu tür çalışmalar hadîslere metodolojik olarak yaklaşmanın ufkuunu açmaktadır. Eserin bu anlamda hadîs çalışmalarına katkısı son derece açıktır.

Eser, anlama ve yorumlamaya işaret eden klasik kavramları; hadîs ve sünnetin anlaşılmasını konu edinen ilimleri, anlama faaliyetinin temel unsurları bakımından (anlatan, anlatılan -hadîslerin ve fiillerin dili ve bağlam) hadîs ve sünneti yeniden değerlendirmeye tabi tutması dikkate değer bir husustur. Kitabın temel düşüncesi olarak hadîslerin hukuk mantığı ile kanun metni gibi görülüp anlaşılması olduğunu burada vurgulamak gerekmektedir. Ayrıca sünnetin sadece ahkamla ilgili olmayıp bilgi ve medeniyete kaynaklık eden bir unsur olduğunun vurgulanması da üzerinde durulması gereken önemli bir konudur. Bununla birlikte temel düşüncelerin dayandığı materyal, bu materyal ile temel düşünce arasında kurulan irtibatlar ve bu materyallerin değerlendirilmesi tartışmaya açıktır. Şüphesiz temel düşünce kadar o düşünceye giden yolda materyallerinde sağlıklı değerlendirilmesi o kadar önemlidir. Bu çalışma bir anlamda bu materyallerin değerlendirilmesini konu edinecektir.

Bu çalışmada takip edeceğimiz metoda gelince, eseri genel olarak muhteva ve bilgi açısından değerlendireceğiz. Buna uygun olarak baştan sona doğru bir seyir takip edeceğimiz vurgulanmalıdır. Bu seyrinde muhteva ve bilginin değerlendirilmesi eserden iktibas edilen metinlerin tahliliyle gerçekleştirilecektir. Dolayısıyla üslup, dil ve imla, kaynaklara ulaşma, çeviri gibi teknik yönlerin üzerinde durulmayacağı belirtilmelidir. (Bu ve benzeri konularla ilgili bir değerlendirme için bkz. Abdullah Aydın, “Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu”, *Sa.ÜİFD.* (2000) 2: s. 301-313)

Çalışmanın bütünüyle alakalı olarak ilk söylenecek şey, yeni metodolojinin meşruiyetini sağlamak için geçmişteki anlama usûlünün eleştirilmiş olmasıdır. Bundan dolayı eser iki eksen üzerine oturmuştur: Biri klasik anlama usûlü olan usûl-i fıkıhın eleştirisi; diğeri ise çağdaş Anlambilim ve Yorumbilim metodlarının hadîslere tatbiki.

Bu tespitten sonra muhteva tahliline geçebiliriz.

### **Metinleri anlamak**

Yazar, Giriş’te şöyle demektedir:

“Binaenaleyh dinin nass olarak kabul ettiği metinleri anlamak için, şâriin gaye ve maksatlarını tesbit etmek esastır. Ancak bu gaye ve maksadı sadece dil bilgisi kuralları ile lafızlardan istinbat etmek mümkün değildir. Zira kelime ve lafızlar gayenin kendisi olamaz” (s. 1)

Yazarın burada lafızcılığa değil, gaye ve maksada vurgu yaptığı “esas” kelimesinin kullanılmasından anlaşılmaktadır. Aslında bu durum kitabın başından sonuna kadar gözlenmektedir. (bkz. s. 144) Buna göre “esas” olan nasslardan elde edilecek genel ilkeler veya gaye ve maksatlardır. Gaye ve maksatlar ışığında nasslar anlaşılmalıdır. Bir anlamda bu ifadeler ortaya konulan metodolojinin mahiyetini de göstermektedir. Ancak ifadeler genelleştirilmiştir. Burada akla iki soru gelmektedir:

1- Her metni/hadîsi anlamak için şariin gaye ve maksatlarını tespit etmek şart mıdır?

Mesela, “namaz kılınız, zekat veriniz, yalan söylemeyiniz, hased etmeyiniz, iftira atmayınız” vb. ifadeleri anlamak için şariin maksadını tespit etmeye gerek var mıdır? Bu tür metinler zahirine göre anlaşıldığında ortaya herhangi bir problem çıkmamaktadır. Bu emirlerde maksat onların gereğini yerine getirmektir. Lafzın kendisi gayeyi ifade etmektedir. Bununla birlikte namaz kılmanın, yalan söylememenin veya hased etmemenin hikmetleri, yani sebep-sonuçları üzerinde durulabilir. Namaz kılmak kişinin nefsinin olgunlaştırabilir. Yalan söylememek kişinin hem kendisiyle hem de toplumuyla barışık yaşmasına zemin hazırlar. Bunlar da birer maksattırlar. Ancak hikmete mebni maksatlardır. Bu maksatları bilmesek de veya bunlar metinde bulunmasalar da biz yukarıdaki emirleri yerine getiririz. Emirler bu hikmetlere bağlanmamıştır. Ancak bu emirleri yerine getirdiğimizde hikmetler kendiliğinden hasıl olacaktır. Dolayısıyla şariin maksadına, yani metinde gözükmeyen gayesine, murâdına başvurmadan anlaşılabilen metinler de bulunmaktadır. Öyleyse en azından mutlak bir ifade kullanılmamalıdır. Burada şöyle bir ayırım ortaya çıkmaktadır:

I- Gaye ve maksatlar, yani külli esaslar çerçevesinde metinleri/hadîsleri anlamak

Bunu da iki şekilde anlamak gerekir:

a- Gaye ve maksatlar ışığında tek tek metinleri/hadîsleri anlamak. Bu, büyük oranda tearuz halinde olan hadîsleri anlamak içindir.

b- Gaye ve maksatlar ışığında metinlere/hadîslere yönelerek oradan fikhî ve fikhî olmayan hükümler çıkarmak, yani mesajı sonraya taşımak, aktüelleştirmek. Burada gaye ve maksatlar çok önemlidir. Çünkü nassların sayısı sınırlıdır, fakat olgular sınırsızdır. Bu olguları dinî çerçevede anlayabilmek için gaye ve maksatların tespiti ve onların bu olgulara uygulanması gerekmektedir.

II- Gaye ve maksatlara bakmaksızın tek tek her hadîste muradı anlamaya çalışmak. Bu ifade bir sözün gayesiz söylenildiği anlamına gelmemektedir. Zira burada gaye zaten sözün kendisidir.

## 72 / “Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında...”

Öyle anlaşılıyor ki yazar, metin tahlilinde bu ayırımın -her ne kadar birinci maddenin iki şıkkını birlikte kastettiği açık olmasa da- birinci maddesini gerekli görmektedir.

Şüphesiz, dinî nasları anlamak için gaye ve maksadın, yani külli esasların tespit edilmesi gerekmektedir. Ancak bunun yanında tek tek her metinde Hz. Peygamber’in ne kastettiği de araştırılmalıdır. Çünkü her söz bir gaye ile ifade edilmektedir. Buna göre metinleri anlamının şekli tasrih edilmelidir. Bununla birlikte Hz. Peygamber’in araştırılacak olan maksadının metnin zahirinde de olabileceği vurgulanmalıdır. Metnin zahirinde bir problem varsa, o metinlerin gaye ve maksatlar ışığında anlaşılması zorunlu olacaktır. Mesela, “Dinini değiştireni öldürünüz”<sup>1</sup> hadîsini gaye ve maksatlar ya da küllî prensipler ışığında anlamak mümkündür. Çünkü bu hadîsin zâhiri “Dinde zorlama yoktur” (Bakara, 256) gibi bir çok küllî prensiple çelişmektedir. O halde hadîsin zahiri küllî prensipler ışığında te’vil edilmek zorundadır.<sup>2</sup> Bizim vurgulamak istediğimiz nokta ise, her hadîsin böyle bir işleme tabi tutulmasının gerekmediğidir.

<sup>1</sup> Malik, *Muvatta*, Akdiye, 15; Tirmîzî, *Diyât*, 10; ayrıca bkz. İbn Hibbân, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, (trt. Ali b. Balaban el-Farîsî-thk. Şuayb el-Arnâvud), Beyrut, 1991, X, 327; İbn Ebî Şeybe, *el-Musamef*, (thk. Said Mahmud el-Lahhan), Beyrut, 1989, VII, 585, 587; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, (thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefi), bs. y. 1986, X, 272; a. mlf. *el-Mu’cemu’l-avsât*, (thk. Mahmud et-Tahhan), Riyad, 1995, IX, 283. Heysemî, burada Ebu Hureyre’den nakledilen hadîsin isnadının hasen olduğunu belirtmiştir. Bkz. *Mecmeu’z-zevâid*, (thk. Mahmud et-Tahhan), Riyad, 1995, VI, 261); X, 107. Heysemî, ayrıca Hz. Aişe’den nakledilen hadîsin isnadının zayıf olduğunu kaydetmiştir. Bkz. *Mecmeu’z-zevâid*, VI, 261; Hakim en-Neysaburî, *el-Müstedrek*, (Mustafa Abdulkadir Ata), Beyrut, 1990, III, 620 Hakim, burada İbn Abbas’tan nakledilen rivayetin Buharî şartına göre sahih olduğunu belirtmiş, Zehebî de ona muvafakat etmiştir.

<sup>2</sup> “Dinini değiştireni öldürünüz” hadîsi “Müslüman bir kimsenin kanı ancak üç şeyden dolayı helal olur: Evli iken zinadan, adam öldürmekten ve dinini terkedip cemaatten ayrıldandan” (Buharî, *Diyât*, 6; Müslim, *Kasâme*, 25) hadîsiyle birlikte düşünülmelidir. Burada sırf din değiştirmeye değil, cemaatten ayrılmaya vurgu yapılması dikkat çekicidir. Cemaat olgusu ise burada sırf dinî bir olgu değildir. Sosyal ve siyasî bir olgudur. Bu konuyu ele alan Ahmed Ebu Süleyman’ın yaklaşımı din değiştirme meselesinin zaman-mekan boyutunu açıklar mahcyyettedir. Şöyle der: “İrtidat konusunun zaman-mekan unsuru, bazı yahudî grupların irtidat taktiğini (yani önce müslüman olmuş görünüp sonra onu topluca terketme) kullanarak genç müslüman cemaat arasında anarşi ve zihin karışıklığına sebep olmayı amaçladıkları bir komployla ilgilidir. Bu komplo ile umulan sonuçların Kur’an’da anlatıldığı ayetler kayda değerdir: ‘Kitap ehlinde bazıları şöyle dedi: İnananlara indirilene günün başında inanın. Sonunda inkar edin ki, belki dönerler...’. (Al-i İmran, 72) İrtidat konusundaki ilk İslamî tavır, gördüğümüz gibi din ve vicdan özgürlüğünü değil, müslümanlaştırma siyasetini bedevi kabilelere uygulamayı ve komployu boşa çıkarmayı hedef alıyordu...Geleneksel İslam siyasî düşüncesindeki inanç özgürlüğüne ilişkin kavram karışıklığı, Hz. Peygamber’in vahşi Arap kabilelerini müslümanlaştırma siyasetinin ardındaki esas sebepleri İslam düşünürlerinin anlamamalarından ortaya çıkmıştır. Bu düşünürler olayın cezaî yönünü ve Hz. Peygamber irtidatı kınadığında ilk müslümanların karşı karşıya buldukları güvenlik ihtiyacını farkedememişlerdir...İlk halife Hz. Ebu Bekir’e karşı başlatılan irtidat savaşının bir din ve vicdan özgürlüğü uygulaması ile alakası yoktu. Olay kısıtlamalar getiren siyasî ve sosyal otoriteye karşı her zaman ki bedevi tepkisinden ibaretti. Bu, Hz. Ebu Bekir hükümetine zekat ödemeyerek Arabistan’ın yeni merkezî siyasî otoritesine karşı bir ayaklanmaydı”. Bkz. Ahmed Ebu Süleyman, *İslam’ın Uluslar arası İlişkiler Kuramı*, (çev. Fehmi Kuru), İstanbul, 1985, s. 118. Konuyla ilgili benzer görüşler için bkz. Hayrettin Karaman, *İslam’ın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul, 1982, II, 775; Ahmet Yaşar, *İslam Ceza Hukukunda İdamı Gerektiren Suçlar*, İstanbul, 1995, s. 96; Ali Bardakoğlu, “Ceza”, *DİA.*, VII, 473-474. İrtidat hadîsini kabul edilemez olarak değerlendirenler de vardır. Bkz. Hayri Kirbaşoğlu, “İslam’a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi”, *İslâmiyât* (2002) 5: 1, s. 125-132; bu makaleye yapılan bir eleştiri için bkz. Davud İltaş, “Yadsınan Gelenek: ‘İslam’a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi’ Yazısı Üzerine Eleştirel Mülâhazalar”, *Marife* (2003= 3: 1, s. 217-229.



2- Burada lafızlar mı, lafızcılık mı eleştirilmektedir? Bu durum o kadar açık değildir. Lafızcılık eleştiriliyorsa bu eleştiri makuldür. Ancak lafızlar eleştiriliyorsa, buna katılmadığımızı belirtmek isteriz. Çünkü bize ulaşan her ne varsa lafızlarla ulaşıyor. Bize ulaşanlar önce “söz”dü, sonraları “metne” dönüştü. Ancak her ikisinde de ortak olan dildir ve dil de -dil topluluğunun kendine yüklediği her türlü anlamla birlikte- kelime ve lafızlardan oluşmaktadır. Şayet “bir lafzı veya bir metni tek başına ele alarak hareket etmenin sakıncaları” kastediliyorsa, bu isabetli bir yaklaşımdır.

3- Gaye ve maksatlardan kasıt külli esaslar ise, bunun dilbilgisi kurallarından veya lafızlardan istinbat edilmesi gerektiğini söyleyen alimlerin isimleri tasrih edilmelidir. Külli esaslar, ayet ve hadîsler bir bütün olarak mütalaa edilerek ortaya konulmuştur. Özellikle Şatıbî bu işleme *istikra* adını vermekte ve külli esasların nasları bir bütün olarak araştırmak suretiyle tespit edilebileceğini vurgulamaktadır.

Sünneti mi anlamak yoksa esas ve prensipleri mi?

Yazar, anlama ve yorumlama açısından şerhlerin önemine değindikten sonra şöyle der:

“Ancak bütün bu çalışmalar sonunda Medine toplumu ve devleti içinde Hz. Muhammed’e sosyal, siyasal, ekonomik ve ahlakî her sahada kılavuzluk eden esas ve prensipleri doğru anlamak için tam ve mütekamil bir metot tesis edildiği söylenebilir mi?”. (s. 2)

Eserin konusu hadîs ve sünnetin anlaşılmasıyla ilgili olduğuna göre “Hz. Peygamber’e her sahada kılavuzluk eden esas ve prensipleri doğru anlama yönteminden” bahsetmek ne anlama gelmektedir? Yoksa hadîs veya sünnet, esas ve prensiplere eşit midir? Şayet sünnetle, Hz. Peygamber’e kılavuzluk eden ilke ve prensipler kastediliyorsa, yeni bir tanımlamanın yapıldığı, yeni bir anlayışın ortaya çıktığı açıktır. Ancak en azından okuyucunun kafasının karışmaması için “klasik sünnet anlayışı budur, bizim anlayışımız şudur” şeklinde tasrihler yapılmalıdır. Yukarıdaki metne göre anlaşılmaya çalışılan şeyler ilke ve prensiplerdir, klasik anlamıyla hadîs ve sünnet değil. (Ancak kastedilen ilke ve prensipler ışığında hadîslerin anlaşılması olsa gerektir). Burada iki durum ortaya çıkmaktadır:

1- Hadîs ve sünneti anlamak için metot geliştirmek

2- Esas ve prensipleri doğru anlamak için metod geliştirmek

Yukarıdaki ifadelerin bu noktalarda açık olmadığını söylemek mümkündür. Ayrıca burada ve bir bütün olarak kitapta metodun “esas ve prensiplere” indirildiği söylenebilir. Gerçekten metod, “esas ve prensiplerden” mi ibarettir? Bununla birlikte esas ve prensiplerin kendisinin bir metod olup olmadığı da sorulmalıdır. Esas ve prensiplerin kendisi bir metod değilse, bunları doğru anlamak için bir metod inşa edilmesi gerekiyorsa, esas ve prensiplerin nasıl tespit edileceğine dair metodun çerçevesi ve ne olduğunun sarih bir şekilde ortaya konması gerekmez mi?

**Usûl-i Fıkıh ya da Çağdaş Anlambilim**

Yazar’a göre “hadîs ilmi ve usûlü kendi içinde bir anlama ve yorumlama yöntemi geliştiremediği içindir ki, bilahare muhaddisler de fakih ve müfessirler gibi Hadîs ve Sünneti anlamak için büyük oranda usûl-i fıkıhın kural ve kaidelerini kabul etmek durumunda kalmışlardır”. (s. 4) Yazarın ifadelerinden bir sebep-sonuç ilişkisinin varlığı anlaşılmaktadır. Sebep, hadîs usûlü içinde bir anlama ve yorumlama yönteminin geliştirilmediği; sonuç ise muhaddislerin usûl-i fıkıhın kurallarını kabul etmek durumunda kaldığıdır. Bu sebep-sonuç ilişkisi ne kadar isabetlidir? Muhaddisler usûl-i fıkıhı kabul etmek zorunda mı kaldılar yoksa hadîsler de dil temeline dayandığı için usûl-i fıkıhın hadîslere tatbiki doğal bir sonuç mu olmuştur? Ayrıca çeşitli ilim dallarının birbirinden yararlanabileceğini de vurgulamak gerekir. “Usûl-i fıkıhın kurallarını kabul etmek durumunda kalmaktan” ziyade hadîşçiler “usûl-i fıkıhtan yararlandılar veya onu kullandılar” demek tarihsel olarak daha uygun gözükmemektedir. İşin en önemli yanı bu eserde de dışarıdan bir ilimden, yani Anlambilim ve Yorumbilimden istifade edilmesidir. Bu durumda “hadîsin kendi içinde” bir anlama ve yorumlama metodu geliştirildiğini söylemek mümkün gözükmemektedir.

**Usûl-i Fıkıhın Hadîslere Tatbikinın Hem İmkanı Hem İmkansızlığı**

Yazar bir yerde Taha Cabir Alvanî’nin “usûl-i fıkıh bir teşri kaynağı olarak sünnet ve hadîsi anlamaya kafi gelebilir, ancak bilgi, kültür ve medeniyetin tüm sahalarında sünnetten bir model olarak yararlanmak için kafi gelmemiştir” şeklindeki ifadelerini kullanırken hemen altında “usûl-i fıkıhın hadîslere tatbikini adeta imkansız kılan diğer bir husus...” şeklinde bir ifade kullanmaktadır. (s. 4)

Alvanî’nin görüşleri tamamen isabetlidir. Zira usûl-i fıkıh her şey demek değildir. Zaten usûl-i fıkıhın böyle bir iddiası da yoktur. Fakat Alvanî’nin görüşlerini benimseyip ardından usûl-i fıkıhın hadîslere tatbikinın “adeta imkansızlığından” bahsetmek genellemelerin yol açtığı bir çelişki değil midir? Zira en azından şer’î bir hüküm bildiren hadîslere usûl-i fıkıhı uygulamak mümkün-

dür. Bilgi ve medeniyetin tüm sahalarında sünnetten bir model olarak yararlanmaya usûl-i fıkıh engel değildir. Usûl-i fıkıh yadsınmadan bu yönüyle sünnetten yararlanmak mümkündür. (Örnek için bkz. Yusuf el-Karadavî, *Bilgi ve Medeniyet Kaynağı Sünnet*, çev. Özcan Hıdır, İstanbul, 2001) Bugün ayrıca İlahiyat Fakültelerinde hadîs alanında yaptırılan konulu çalışmalar da sünnetin bilgi, kültür ve medeniyete ne tür katkılar sağlayabileceğini amaçlamakta ve ortaya koymaktadır.

### **Hikmet ile Hükmü Ayırmak**

Yazar Maturidî'ye göre teemmül, tefekkür ve nazardan sonra oluşan bilginin fehm; bunlarla beraber istidlal, akletme ve hikmeti de ihtiva ediyorsa bunun fıkıh olduğunu belirtir. Sonuçta Maturidî'ye göre “fıkıhın amacı hikmettir”. Yazar buna karşılık fakihlerimizin hikmetten çok aynı kökten gelen hükm elde etme çabası içinde olduklarını söyler. (s. 14) Şüphesiz fıkıhın anlamı tarihin içinde değişikliğe uğramıştır. Kur'an'daki kullanımıyla sonradan kazandığı anlamlar farklıdır. Maturidî'nin çizdiği çerçeve Kur'an'ın çizdiği çerçeveye yaklaşmaktadır. Ancak fıkıh ilminde “fıkıh” denildiğinde daha dar bir anlam kastedilmektedir. Bu durumda dolaylı da olsa fakihleri hükm elde etme çabası içinde olmakla eleştirmek haksızlıktır. Zira zaten fakihin işi budur. Bununla birlikte hiçbir fakih hükmün hikmetinin anlaşılmasına karşı çıkmamıştır. Bunun tarihte ne kadar yerine getirildiği ise tartışılır.

Benzer bir yaklaşım istinbat kelimesi incelenirken de sergilenmiştir. Yazara göre istinbat kelimesini İslam Kültür Tarihinde daha çok fakihler kullanmıştır. İstinbat sonunda elde edilen anlam değil, hüküm olmuştur. İstidlal ve istikra kavramlarını istinbattan ayıran yazar, her üçünde ortak yönler bulunmakla birlikte son ikisinde aklın daha fonksiyonel olduğunu belirtmiştir. (s. 16)

Yukarıdaki ifadeler istinbat ve fakih gibi kavramlara olumsuz anlamlar yüklemiştir. Yazarın anlam arayışı peşinde olduğu anlaşılmaktadır. Ancak anlamı aramak veya yakalamak için hükmü aramayı yadsımak gerekmemektedir. Fakihin işi zaten hükmü aramaktır. Hüküm de anlamın içinde bir kategori değil midir? Anlamdan maksat daha genel bir mana ise o zaman “her anlamın/anlamanın bir hüküm aramak/istinbat etmek olmadığı, fakat her hükmün bir anlam/anlama olduğu” söylenebilir.

Yazar, istinbat, istidlal ve istikra kavramlarını aklın fonksiyonelliği açısından mukayese etmiştir. Oysa hepsinde aklın işleyişi farklıdır. Bu farklılık, onların ele aldıkları malzemeye değişik metotlarla yaklaşmasından kaynaklanmaktadır. Bir mantıkçının, bir fakih gibi hareket etmesi gerekmez. Buna kullandıkları metotlar da imkan vermez. Ama her üç metodu kullananlar da eşit ölçüde akli fonksiyonel olarak işletmektedirler. Bununla birlikte üzerinde faa-

## 76/ “Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında...”

liyet gösterdikleri nesnenin türüne göre akıllar (aslında metotlar) farklılık arz etmektedir.

### **Başlıkların İçeriği ya da Usûlî Tabirleri Modern Tabirlerle Anlatmak**

Yazar, İslam geleneğinde anlama ve anlatma ile ilgili kavramları işlerken bunları iki kategoriye ayırmıştır:

1- Bilgi edinme ve anlama ile ilgili kavramlar: Hıfz ve zabt, fehm ve va’y, fıkıh ve nazar, istinbat ve istihrac.

2- Açıklama ile ilgili kavramlar: Beyan ve tebyin, tefsir ve te’vil, delalet. (s. 10-24)

Bölümün başlığı “anlama ile ilgili kavramsal çerçeve”dir. Alt başlık ise anlama ve anlatma’dır. Ancak ikinci tasnifte “açıklama” geçmektedir. Bunlar aynı anlama mı gelmektedir? Bu konuda herhangi sarıh bir bilgi yoktur. Ayrıca “yorumlama” ile ilgili kavramların olmayışını neye bağlamak gerekir? Yoksa bu tasnife göre İslam geleneğinde sadece anlama ve açıklama ile mi uğraşmıştır?

Anlama ve açıklama arasında fark olduğu ifade edilmiştir. Buna göre açıklama anlamamanın sağlamasıdır. Anlamayı denetleyen nedensel açıklamalardır. (s. 17) Bu sayfaya kadar “anlama”nın herhangi bir tanımı yapılmamıştır. Dolayısıyla “açıklama”nın tanımını test etmek mümkün görünmemektedir.

Açıklamanın “anlamayı denetleyen nedensel açıklama” olduğu M. Aytül Kasaboğlu’nun *Sosyolojide Hermenötik Uygulamalar* adlı makalesinin dışında hangi İslamî kaynaktan geçmektedir? Burada “İslamî” deyişimizden maksat şudur: Açıklama kategorisine beyan, tebyin, tefsir, te’vil, delalet gibi İslamî metodolojilerde kullanılan kavramlar dahil edilmiştir. Bu durumda mezkur kavramların ifade ettiği şeyin “nedensel açıklama” olduğunu gösteren bir kaynağın bulunması gerekmez mi? Oysa açıklama kavramının pozitivist bilimlerin metodolojisi olduğu bilinmektedir. Zira bu metodolojide her şeyi neden-sonuç ilişkisinde gören determinist bir anlayış vardır. Zaten buna alternatif olarak sosyal bilimlerde anlama kavramı geliştirilmiştir. Nitekim yazar da anlama ve açıklama kavramlarının tabii ve beşerî bilimlerle ilgili olduğunun farkındadır. (s. 34) Dolayısıyla bu kavramların içi kültürel-tarihsel şartlarla doludur. Bunları olduğu gibi İslam geleneğindeki kavramları açıklamak için kullanmak ne derece isabetli olur?

Yazarın ifade ettiği gibi açıklama (tabii ilimlerdeki anlamı bir yana) nedensel sorulara başvurmak, anlaşılan şeyin hakikat ile ilişkisini ifade etmek ise (s. 17) beyanın, te’vilin ve delaletin bu durumla ne alakası vardır? Yazarın ifade ettiği şey İslam geleneğinde daha ziyade hikmet kavramını çağrıştırmaktadır.

İşin bir başka yanı ileriki sayfalarda yazar “hikmetin anlama yöntemi içinde pek kullanılmadığını söylemesine” (s. 38) rağmen kendisi de “anlamla ilgili kavramsal çerçeveye” bu kavramı almamıştır. Bunun nedeni hikmet kavramının yaygın olarak kullanılmadığı ise, anlama yöntemimizde hıfz, zabt, va’y gibi kavramlar da fazla değil, hiç kullanılmamıştır.

Yazar, İslam geleneğinde anlama ve anlatma ile ilgili kavramları tasnif ederken “yorumlama ile ilgili kavramlar” şeklinde bir tasnif yapma gereği duymamıştır. Bunun nedeni açık değildir. Bu bölümde mezkûr usûlî tabirler anlama, anlatma ve açıklama kavramları çerçevesinde işlenmiştir. Sonraki bölümde ise “yorum ve yorumlamaya” değinilmektedir. Ancak “yorumlamaya” karşılık gelebilecek kavramlar üzerinde durulmamıştır. Bununla birlikte tefsir, te’vil ve delalet kavramları “açıklama ile ilgili kavramlar”; istinbat ve istihrac gibi kavramlar da “bilgi edinme ve anlama ile ilgili kavramlar” içinde mütalaa edilmiştir. Bu durumda, “bu tasnifin dayanağı nedir, İslam geleneğinde yorumlama ile ilgili kavramlar yok mudur? Yoksa yorumlama, açıklama mıdır?” gibi soruların cevabı verilmek durumundadır.

### **Mana Ve Anlam Kelimelerinin Ortaya Çıkardığı Durum...**

Yazar, “Çağdaş Anlambilim ve Yorumbilimde Anlama ile İlgili Kavramsal Çerçeve” adlı başlık altında bu kavramları inceledikten sonra Klasik Anlama Yöntemimiz ile Çağdaş Anlambilim ve Yorumbilimin Anlama yöntemini mukayese etmiştir. (s. 36-40) Yazar, ilk farkı manâ ve anlam kelimelerinin anlamlarından yola çıkarak ortaya koymaktadır. Buna göre manâ maksat demektir, yani bir kişinin bir sözden kastettiği yahut bir nesnenin ifade ettiği şeydir. Anlam ise bir kişinin bir sözden anladığı şeydir. Yani biri anlatılan diğeri anlaşılandır. (s. 36) Bu izahlarla ilgili herhangi bir dayanak zikretmemesi bir tarafa anlamın Türkçe’de böyle tanımlandığı gerçeklere aykırıdır. Bunu anlamak için şu tanımlara bakmak kafidir:

1- Anlam, bir kelime, söz, hareket veya işaretin ifade ettiği şey, mana. (Ahmet Fidan, vd. *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, Ankara, 1995, I, 124)

2- Anlam, bir simgeyi kullananın gerçekte belirttiği şey. (Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, Ankara, 1995, s. 484)

Burada anlam söz, hareket ve işareti içine alacak şekilde geniş manada kullanılmıştır. Anlam bunların ifade ettiği şeydir. Şüphesiz, bunları anlayan bir özne vardır. Ancak anlam, öznenin anladığı şey değil, söz vb. simgeyi kullananın belirttiği veya söz vb. nesnelere ifade ettiği şeydir. Bu noktada anlam ile manâ aynı paydada birleşmektedir. Burada “anlamada öznenin hiç fonksiyonu yok mudur?” şeklinde bir soru sorulabilir. Elbette vardır, ancak bunun teorik tartışması başka bir konudur.

### Genellemeler

Yine iki anlama yöntemi tavsif edilirken “biri anlayanı esas alır, diğeri anlatanı; birinde anlama anlayanın anladığıdır, diğesinde ise anlatanın anlattığıdır” (s. 37) şeklinde ifadeler kullanmıştır. Hemen altta “kısaca bizim geleneğimizde, özellikle dinî metinlerin anlaşılması söz konusu olduğunda daima anlatan esas alınmış, anlatılana kuşkusuz iman edilmiş, anlaşılardan da hep kuşku duyulmuştur” (s. 37) denilerek klasik usûlle ilgili olumsuz bir his uyandırmıştır. Hemen şunu belirtelim ki, “Esas” alınma açısından bu ifadeler doğrudur ve bunda yadırganacak bir yan yoktur. Zira anlaşılmaya çalışılan metinler dinî metindir ve bunu vazedenin maksadı anlaşılacak zorunda olup iman edilmesi gerekenlere iman edilecek fiilî olarak uygulanması gerekenler uygulanacaktır. “Esas” alınma açısından dedik. Yani temelde bu doğrudur. Ancak tarihte hiç bir zaman inanç ve amel konuları ve bunları bizlere aktaran metinler “dokunulmaz iman metinleri” olarak telakki edilmemiştir. Tarihte belki de Allah’ın varlığı dışında tartışılmadık bir şey kalmamıştır.

Ayrıca çağdaş anlama yönteminde özneye vurgu yapıldığı bilinmektedir. Yazar da bunun farkındadır. Yazar yukarıdaki ifadeleriyle genellemelere gitmiştir. “Anlama anlayanın anladığıdır” ifadesi tam da “yapıbo-zumcu” teoriyi hatırlatmaktadır. Oysa çağdaş anlama yöntemleri de tek tip değildir. Hatta anlamada özneye yapılan aşırı vurguları eleştiren bir çok eser bulunmaktadır. En azından “yazarın niyetini” esas alan okuma tarzları vardır. Bundan olacak ki, mesela yapıbozumculuğu aşırı yorum iddiasından dolayı “hermenötik anarşi” olarak niteleyenler de söz konusudur. (Bkz. Mark Allan Powell, *What is Narrative Criticism?*, America, 1990, s. 17) Bu nedenle “anlama anlayanın anladığıdır” mantığını dinî metinlere *mutlak* olarak uygulamak isabetli değildir.

Klasik usûlümüzü ifade etmesi bakımından “anlama anlatanın anlattığıdır” kalıbı doğrudur, ama eksiktir. Zira bu anlama faaliyetinde öznenin yok olduğu kastediliyorsa, vakıya ters düşülüyor demektir. Çünkü anlama anlatanın anlattığı ise, ayrıca anlatılana kuşkusuz iman edilmiş ise, farklı yorumların olmaması gerekmektedir. Bunu ise tarih tekzip etmektedir.

### Sözün Bağlamından Koparılması

Yine yazar “kelamın kendisi mukaddes kabul edildiği için imali, daima ihmalinden evla görülmüştür” (s. 37) şeklindeki ifadelerle klasik usûlu olumsuzlamaya devam etmiştir. Burada kelamdan kasıt, Hz. Peygamber’in iradesi mi, yoksa bu iradeyi ortaya koyduğu lafızlar mıdır? Burada bir açıklık yoktur. Şayet kelamdan kasıt Hz. Peygamber’in iradesi ise bunu mukaddes kabul etmeye ne engel vardır? Şayet kelamdan kasıt, Hz. Peygamber’in kullandığı lafızlar ise bu lafızları kimin takdis ettiği tasrih edilmeli, ayrıca yaygın veya müsellemler bir görüş olup olmadığı belirtilmelidir. Kur’an lafızlarının bile –onlara

hürmet gösterilmesi bir yana- mütevatir olduğu halde çoğunluk tarafından mahluk kabul edildiği dikkate alınırsa, ravilerin naklettiği lafızların kendinden menkul mukaddesliklerinin olduğu söylenebilir mi?

Bu durumda söz konusu olan Hz. Peygamber'in sözü ve onun anlaşılmasıdır. Bunun yanında "kelamın imalinin ihmalinden evla olması" prensibinin kelamın mukaddes kabul edilmesiyle de alakası yoktur. Bu prensip, birbiriyle uyuşmaları da zıt manalı oldukları da söylenebilecek iki hadîs rivayet olunduğu zaman yapılması uygun olan şeyin hadîslerin tezada değil, ittifaka hamledilmesi gerektiğini vurgular. Ayrıca bu prensip "her ne pahasına olursa olsun her hadîsle amel etmek" şeklinde yorumlanamaz. (Bkz. İsmail L. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İstanbul, 1982, s. 74) Aslında dinî olsun veya olmasın tüm metinlerde ilk olarak yapılması gereken ve ilmî olan da budur. En dikkat çekici husus da yazarın zaman zaman kelamın imaline başvurmasıdır. (s. 46)

### **YanlıŞ Sonuçlar Doğuran Genellemeler**

Yazar mukayeseye şöyle devam etmektedir:

"Çağdaş anlambilimde anlama çift kutuplu zihinsel çağrışımdan ibarettir. Yani anlama tamamen zihinseldir. Oysa klasik anlama yöntemimizde anlamamızın metafizik bir boyutu da vardır. Çağdaş anlambilimde mistik yöntem, hayali sıçrama veya sezgisel anlam denilen şey, İslam geleneğinde keşf, inşirah ve ilham kavramlarıyla ifade edilmiştir...Bizde fehm ve fıkıh kavramları zihinden çok kalple ilintilidir. Zihin merkezli bir anlamaya karşılık kalp ağırlıklı bir anlamadan söz edilebilir". (s. 38)

Yukarıdaki ifadede bazı hususlar anlamayı zorlaştırmaktadır. Çağdaş anlambilimde anlama tamamen zihinsel ise bunun ardından tekrar "mistik yöntem, sezgisel anlam" ifadelerinin kullanılması karışıklığa yol açmaktadır. Zihinsel olanı "mistik yöntem, sezgisel yöntem" gibi tabirlerle karşılamak isabetli midir? Şayet bu tabirlerden kasıt, zihinsel olanın Batı'da bunlarla ifade edildiği ise o zaman zihinsel olan ile bizdeki keşf ve ilhamın aynıleştirilmesi karışıklığa yol açacaktır. Yazarın "Oysa" şeklindeki başlangıcı çağdaş anlambilimle klasik anlama yöntemimiz arasındaki bir farkı ortaya koymaktadır. Ancak daha sonra zihinsel olanın mistik yöntem gibi bir tabirle tekrar karşılanması, bunun da bizdeki keşf ve ilhama tekabül etmesi bu farkı ortadan kaldırmaktadır. Bunun için ya anlambilimdeki anlamamızın zihinsel süreç olduğunda ısrar edilmelidir ya da mistik, sezgisel anlam denilen şeyin aslında zihinsel olduğu özellikle vurgulanmalıdır.

Ayrıca yazar burada da genellemelere gitmiştir. Bir kere çağdaş anlama yönteminin neyle mukayese edildiği muğlaklaşmıştır. Usûl-i fıkıhla mı yoksa tasavvufla mı mukayese edilmektedir? Böyle bir ayırım yapmadan "klasik anlama yöntemimiz" ifadesi kullanılırsa, her ikisini de kapsayıcı olur. Bu durum-

da “kalp ağırlıklı bir anlama” usûl-i fıkha taban tabana zıt olur. Zira usûl-i fıkıh kelimenin tam anlamıyla zihinsel (ama İslamî) bir anlamadır. İşin dikkat çeken bir tarafı da klasik yöntemin kalp merkezli bir anlama olduğu iddia edilirken fehm ve fıkıh kelimelerine referansla Kur’an’ın kaynak gösterilmesidir. Oysa bu kelimelerin kalp ağırlıklı bir anlamayı ifade etmesi Kur’an’ın kullanımına göredir. “Klasik yöntem” denildiğine göre fıkıhın vb kelimelerin burada kazandığı anlam dikkate alınmalıdır.

Ayrıca “fehmin kalp ağırlıklı bir anlama”yı ifade etmesi, “fehmin, daha çok dilsel bir anlamadır, sadece lafızların dildeki anlamını kavramaktır” (s. 11) şeklindeki tanımlamayla nasıl bağdaştırılacağına üzerinde durulmalıdır. Zira kalp ağırlıklı bir anlama ile dilsel bir anlama birbirine tamamen zıttır.

### **Yine Sözün Bağlamı**

Yazar, ehl-i re’y ve ehl-i hadîsi mukayese ederken İbn Vehb’in bir sözüne dayanarak İmam Malik’in hadîsler karşısında seçmeci bir tavır takındığını ifade etmiştir. İbn Vehb şöyle demektedir: “Eğer Allah beni Malik ve Leys ile kurtarmasaydı, sapıttırdım”. “Neden?” diye sorulunca da şu cevabı vermiştir: “Çok hadîs topladım, şaşırıp kaldım. Hadîsleri bir bir Malik ve Leys’e arzederdim, onlar bana şunu al, şunu terket derlerdi”. (s. 56) Önce “seçmeci tavır”dan ne kastedilmektedir diye sorulmalıdır. Şayet “hadîsleri reddetmek” kastediliyorsa –ki günümüzde bu anlamda kullanılmaktadır- rivayetin bunu yansıtmadığını düşünüyoruz. Zira rivayetin bağlamı farklıdır. Bir rivayete göre İbn Vehb hadîslerin ve rivayetlerin ihtilafını zikrettikten sonra “Malik ve Leys olmasaydı sapıttırdık” demiştir. (Bkz. İbn Ebi Hatim, *Kitabu’l-cerh ve’t-ta’dil*, Beyrut, 1953, I, 122; İbn Ebi Zeyd, *Kitabu’l-cami’*, thk. Abdulmecid Türkî, Beyrut, 1990, s. 150) İbn Vehb’in elinde bir çok hadîs vardır, hadîslerin nasıl değerlendirileceği konusunda bir fikri yoktur. Çünkü hadîsleri değerlendirmek fakihin işidir. Fakihin “terket” dediği hadîsler “merdud veya mevzu hadîs” değil, bir takım sebeplerle amel edilmeyen hadîslerdir. Bu sebepler nasih-mensuh, mutlak-mukayyed, âmm-hâss, mücmel, Medine ameline arz vs. bir çok unsuru içermektedir. Şayet “seçmeci” tavrıyla, “çeşitli sebeplerle hadîslerle amel etmemek” kastediliyorsa, bu doğrudur. Hem İmam Malik hem Ebu Hanîfe hem de başka alimler çeşitli sebeplerle bazı hadîslerle amel etmeyi terketmişlerdir. Bununla birlikte bir fakihin bir hadîsle amel etmemesinin, tüm fakihlerin o hadîsle amel etmemesi veya o hadîsin reddedilmesi anlamına gelmeyeceği vurgulanmalıdır.

### **Ehl-i Hadîsin Ortaya Çıkması Üzerine**

Yazar, ehl-i hadîsle ilgili şu ifadeleri kullanır:

“Anlama yöntemi olarak lafızların zahirine sarılan ehl-i hadîsin ortaya



çıkması hicri II. asrın sonlarına tekabül eder. Fazlur Rahman'a göre de geniş kapsamlı hadis hareketi, birinci asrın sonunda başlamakla birlikte hadîsin ezici bir halk hareketine dönüşmesi ikinci asrın sonlarında gerçekleşmiştir". (s. 57)

Yukarıda iki cümle vardır. Biri ehl-i hadîsten, diğeri hadîsten bahsetmektedir. Yazar, ehl-i hadîsle ilgili bilgiyi Fazlur Rahman'ın sözleriyle desteklemiştir. Ehl-i hadîsin II. asrın sonlarında ortaya çıkmasıyla ikinci asrın sonlarında hadîsin ezici bir halk hareketine dönüşmesi arasında ne tür bir alaka vardır? Zira Fazlur Rahman bu ifadeleri hadislerin çoğunun uydurulması veya onun belirttiği daha hafif bir ifadeyle formüle edilmesi (bkz. *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, (çev. Salih Akdemir), Ankara, 1995, s. 90) bağlamında söylemiştir. Şayet hadîslerin uydurulması hareketiyle ehl-i hadîsin bir ilişkisi varsa bu ilişki makul kabul edilebilir. Ancak burada ehl-i hadîsten bir anlama yöntemi savunucuları olarak bahsedilmektedir. Bizatihi hadîsle veya hadîs hareketiyle herhangi bir ilgileri yoktur.

Şüphesiz (genelleştirmemek kaydıyla) ehl-i hadîsin de uydurma hareketine bulaştığı söylenebilir. Bunların teşhisiyle ilgili tarihte büyük çabalar ortaya konmuştur. Bu, mezkûr çabaların bittiği her şeyin halledildiği anlamına gelmez. Ancak yukarıdaki ifadeler ehl-i hadîsin günah keçisi durumuna düşürüldüğünü ortaya koymaktadır. Sanki hadîsle ilgili ne kadar olumsuzluk varsa, bunlar ehl-i hadîsin başının altından çıkmıştır. Geniş kapsamlı hadîs hareketi ne demek? Hadîsin ezici bir halk hareketine dönüşmesi ne anlama geliyor? Şayet bununla ilk dönem Irak'ında şianın da etkisiyle ortaya çıkan uydurma hareketi kastediliyorsa, bunu kayıtlamak gerekmez mi? Bütün bir ilk dönemi töhmet altına bırakacak bu ifadeler ne anlama gelmektedir?

Bunlara ilaveten yazarın ehl-i hadîsin çıkışını II. asrın sonları olarak belirlemesi, -şayet II. asrın sonlarını 175'den sonra alırsak- ehl-i hadîsten olarak zikrettiği bazı alimlerin vefat tarihleriyle çelişmektedir. Süfyan es-Sevrî (ö. 161), Hassan b. Atiyye (ö. 120), Süleyman b. Tarhan (ö. 143) ve Evzaî'nin (ö. 153) vefat tarihleri (s. 61-62) ehl-i hadîsin II. asrın başlarında ortaya çıktığını göstermektedir.

### **Biraz Mübalağa...**

Yazar Şafiî'nin sünnet ve hadîsi anlama yönteminden bahsederken "hadîs metinlerinin kanun metni gibi kabul edilip lafzın delalet yollarından hareketle harf harf değerlendirilmeye başlanması Şafiî ile olmuştur" demektedir. (s. 65) Bir kere hadîsleri kanun metni gibi ele almanın başlangıcını tespit etmek zordur. Şayet bununla hadîsleri fikhî ahkâmın malzemesi olarak değerlendirmek kastediliyorsa, Şafiî'den önce pek çok kimse bu işi yapmıştır. Eğer bununla hadîslerin zahirleriyle amel etmek kastediliyorsa, yine Şafiî'den önce böyle

## 82 / “Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında...”

yapanlar hatta ashab içinde böyle olan kimseler vardır. Mesela yeri geldikçe lafzın zahirinden başkasını kabul etse veya istihsan gibi bir delille hareket etse bile Ebu Hanife'nin hadîsleri bir kanun metni gibi kabul edip lafzın delalet yollarına başvurmadığını söylemek mümkün değildir. Zira Ebu Hanife bir fakihdir ve hadîslere bu açıdan yaklaşmak durumundadır. Ancak hadîslere yaklaşan bir fakih değil de, bir sufî olsa varılacak sonuçlar elbette farklı olacaktır. Bir sufî tamamıyla kanun metni olarak değerlendirilebilecek bir hadîsten bir ahlak öğretilisi çıkarılabilir. Bu da onun ilgi alanıyla alakalı bir şeydir.

Ayrıca harf harf değerlendirmenin nasıl bir şey olduğu da açık değildir. Bu ifade olsa olsa mübalağadır.

### **Ehl-i Hadîsle İlgili Yargılar ve Medine Ameli**

Hemen belirtelim ki, ehl-i hadîsin ilk dönem itibariyle sadece rivayetlerle uğraştığı, onun anlamı üzerinde durmadığı, ehl-i re'y ile bu noktada çatışmaya girdiği doğrudur. Ancak bütün bunların o ilk dönemin nazik şartları içinde değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz. İnsanın aklına “ehl-i hadîsin rivayetler konusunda hassas olması sünnetin doğru nakledilmesi açısından hiç mi faydalı olmamıştır?” gibi bir soru geliyor.

Yazar ehl-i hadîs ile sadece rivayet ile uğraşanları değil, hukukî ve itikadî tüm meseleleri hadîsler üzerine bina etmek isteyen, Hz. Peygamber döneminden gelen her uygulamaya sünnet, onun dışında her şeyi bid'at olarak değerlendiren kimseleri kastettiğini söylemektedir. (s. 57) Burada beyan edilen iki yargıyı birbirinden ayırmak gerekir. Hukukî meseleleri (kısmen itikadî konuları ama özellikle Allah'a vs. iman gibi olmayıp kabir azabı, şefaât, mizan, sırat vs. gibi inanç konuları -teorik olarak olmasa da- patikte) şu veya bu şekilde yorum farklılığı olsa bile hadîsler üzerine bina etmeyen alimler kimlerdir? Bu yargıya göre Tahavî, Hattabî, İbn Abdilberr, Kadı İyad, İbn Teymiye, İbnu'l-Kayyim, İbnu'l-Cevzî, İbn Hacer, Aynî, Şevkanî vs. (farklı yönleriyle birlikte) hadîsçi değil midir yoksa bunları hukukî meseleleri hadîslere dayandırma taraftarı kabul etmeyecek miyiz? Hz. Peygamber döneminden gelen her uygulamaya sünnet, onun dışında her şeyi bid'at olarak değerlendirme konusunda ise çeşitli tartışmalar vardır. Ehl-i hadîsin bu noktada şekilci davrandığı doğrudur.

Şimdi yazardan ehl-i hadîsle ilgili üç alıntı yapmak istiyoruz: “Gerek fakihlerden gerek kelamcılardan gerekse kendi meslektaşlarından ehl-i hadîse yöneltilen bu eleştiriler, olumlu etkilere yol açmış, onları daha önce sadece rivayeti ile uğraştıkları hadîslerin anlamları üzerinde düşünmeye sevk etmiştir”. (s. 60) “Ehl-i hadîs yoğun çabalarına rağmen müstakil bir mezhep olarak kendisini kabul ettirememiş, ancak bünyesinden üç ayrı mezhep çıkarmıştır”. (s. 61) “Ehl-i hadîsin gerek topladıkları rivayetlerle gerekse bu rivayetlere ters düşen her türlü düşünceye karşı başlattıkları mücadele ile bir baskı grubu oluş-

turduktan sonra fıkıh ile uğraşanların hareket serbestisi azamî oranda ortadan kalkmıştır. Irak ve Medine ekollerinden sonra gelenler fikhî mezhepler Ehl-i hadîsin etkisi altında gelişmiştir”. (s. 62)

Buna göre;

1. Fakih ve kelamcıların ehl-i hadîse yönelttikleri eleştiri; ehl-i hadîsin bir başkasını eleştirmesi baskı olmaktadır.

2. Ehl-i hadîsin müstakil bir mezhep olarak kendini kabul ettirmeye yönelik teşebbüsü nasıl olmuştur? Mesela Mutezile kendini kabul ettirmek için siyaseti bir araç olarak kullanmıştır. Ehl-i hadîs bu noktada neyi kullanmıştır?

3. Aynı şekilde ehl-i hadîs nasıl bir baskı uygulamıştır? İnsan topladığı rivayetlerle nasıl baskı kurmaktadır? Mesela ehl-i hadîs mihne olaylarının bir benzerini diğer düşünceleri basturmak için gerçekleştirmiş midir?

4. Ehl-i hadîs bir türlü kendini topluma kabul ettiremediyse, nasıl olur da fıkıh ile uğraşanların hareket noktası azamî oranda ortadan kalkar, nasıl olur da kendinden sonra gelen ekolleri etkileyebilir?

5. Son olarak şayet ehl-i hadîs yine de bin yıllık bir süreci etkileyen bir girişim başlatmış ve bu toplumda da kabul görmüşse, tebrik etmekten başka ne yapabiliriz!

Ehl-i hadîsin ayırıcı vasıflarını zikreden yazar, bu vasıfları beş maddede toplamıştır. İkinci maddeye göre ehl-i hadîs, hadîs ve sünneti aynı kabul etmiş; Hz. Peygamber’den gelen her şeyi hadîs ve sünnet olarak değerlendirmiştir. Bu sebeple Medineli’lerin ameli gibi pratik uygulamalara bakarak hadîsleri terketmek söz konusu olamaz. Yazar, beşinci maddede, Irak ve Medine ekollerinden sonra meydana gelen fikhî mezheplerin ehl-i hadîsin etkisi altında geliştiğini belirtmiştir. (s. 62-63)

Öncelikle şu husus belirtilmelidir ki, tarihi süreçte Medine ekolünün ehl-i hadîs içinde mütalaa edilmesi yaygın bir kanaattir. Medine ekolünün, Medineli’lerin amelini esas alarak bazı hadîslerle amel etmeyi terketmesi, onları ehl-i hadîsin dışına çıkarmaz. Hatta bazen ayete muhalif diye bir hadîsi eleştirmeleri de onları ehl-i hadîsin dışına çıkarmaz. Çünkü ehl-i hadîsin rivayetlere olan düşkünlüğünü bunlarda da görmek mümkündür. Hatta o kadar ki, Medine eko-

lu sahabe ve tabiun rivayet, fetva ve görüşlerine çok önem vermişlerdir.<sup>3</sup> Malik'in *Muvatta'*ına şöyle bir göz atmak bunu anlamak için kafidir.

Malik'in şu ifadesini ehl-i hadîs düşüncesinin dışında anlamak mümkün müdür?: “Resulullah ve ondan sonra yönetici olan kimseler, sünnetler ortaya koymuştur. Onları almak Allah'ın Kitab'ını tasdiktir, Allah'a itaati tamamlamaktır, O'nun dinini kuvvetlendirmektir. Onlarla amel eden kimse doğru yoldadır. Onlara yardım eden kimseye yardım olunur. Onlara muhalefet eden kimse mü'minlerin yolundan başkasına uymuş olur”. (Hatîb el-Bağdadî, *Şerefu ashâbi'l-hadîs*, thk. M. Said Hatipoğlu, Ankara, 1991). Malik'in bunun yanında sünnete bağlılığıyla ve sünnet varken kendi görüşünün bir anlam ifade etmeyeceğiyle ilgili sözleri de vardır. Yine Malik'in itikadî düşünce olarak ehl-i hadîsle örtüşen bir çok görüşü de bulunmaktadır. Kaderiyyenin insanların en şerlisi olması, imanın söz ve amel, artar ve eksilir olması, Kur'an'ın Allah'ın kelamı olup mahluk olmaması, istiva gibi müteşabihler hakkında soru sormanın bid'at, onlara imanın vacib olması, Allah'ın kıyamet günü görülecek olması gibi görüşler Malik'e aittir. (İbn Ebi Zeyd, *Kitabu'l-câmi'*, thk. Abdumecid Türkî, Beyrut, 1990, s. 153, 154, 155)

Ayrıca Medineli'lerin ameli gibi bazı uygulamalara bakarak hadîslerin terkedilmesine karşı çıkmak ehl-i hadîs olmayı gerektiriyorsa, Hanefileri de ehl-i hadîs içinde saymak gerekecektir. Çünkü İmam Muhammed, *Kitabu'l-hucce ala ehli'l-Medine* adlı eserini Medine ekolüne karşı yazmış ve bir çok noktada Medineli'lere karşı hadîslerden delil getirmiştir. İlginçtir ki, yazar da İmam Muhammed gibi Hanefîlerin ikinci kuşağının “ehl-i hadîsten gelen eleştirilere cevap vermekle uğraştığını” söylemektedir. (s. 61) Aynı şekilde Ebu Yusuf da “kimin ortaya koyduğu belirsiz olan bir uygulamaya karşı hadîslerin terkedilemeyeceğini” ifade etmiştir. Bir ehl-i hadîs olarak nitelenen Şafîî de benzer gerekçeyle Medine ekolünün tavrını eleştirmiştir. Dolayısıyla Şafîî ile Hanefiler *bu açıdan* ortak paydada buluşmaktadırlar.

Bütün bunlar tarihteki kişileri ve grupları çok net ve kesin çizgilerle birbirinden ayırmanın güçlüğünü, bunun ötesinde bu grup ve kişileri birbirine karşı göstermenin yanlışlığını ortaya koymaktadır.

---

<sup>3</sup> İbnu'l-Kayyim'in ifadesine göre Mâlik, mürsel, munkatı' hadîsi, belağî rivayetleri ve sahabe sözlerini kıyasa tercih ederdi. Bkz. *İ'tamu'l-muvakkîn*, (thk. M. Mu'tasım Billah), Beyrut, 1996, I, 39. Ancak Mâlik'in hadîslere, geçmiş rivayetlere, bilgilere ve hükümlere önem vermesi sebebiyle ehl-i hadîsten kabul edilmesi, ictihad etmediği ve re'yini kullanmadığı anlamına gelmemektedir. Zira Mâlik'in kendine ait bir çok fetvası bulunmaktadır. Bu nedenle olacak ki İbn Kuteybe onu “ashabu'r-re'y” içinde mütalaa etmiş (*el-Ma'arif*, thk. Servet Ukkâşe, el-Hey'etu'l-Mısriyye, 1992, s. 498), İbn Rüşd, onun re'y ve kıyasta emiri'l-mü'minin olduğunu belirtmiştir. (Bkz. Nezir Hamdan, *el-Muvattât li'l-İmam Mâlik*, Dimeşk, 1992, s. 234) Belki de bu nedenle onu ehl-i hadîsin fakihleri arasında mütalaa etmek en isabetli yoldur. Zaten ilk dönem alimleri için sadece “şu vasfa sahiptir” şeklinde hüküm vermek oldukça zordur.

### İbn Hibban'ı Anlamak

Yazar'a göre ehl-i fıkıh bilhassa Şafî ile birlikte hadîsleri birer delil olarak kabul etmiş ve bu metinleri birer kanun metni gibi tahlil etmeye başlamıştır. Anlamak değil, hüküm çıkarmak esas alınmıştır. Bu ifadelerin hemen yukarısında İbn Hibban'ın tasnif döneminden sonra ilk defa anlamayı esas alarak bir eser vücuda getirdiğini, hadîsleri anlam kategorilerine göre kısımlara ayırdığını belirtmiştir. (s. 69) Yazarın anlam kelimesine farklı bir mana yüklediği anlaşılmaktadır. Buna göre hüküm çıkarmak anlamak değildir. Bize göre anlamak ile daha geniş bir mana kastediliyorsa karışıklığa meydan vermemek için "hüküm çıkarmak anlamının bir yönüdür" denilmesi daha uygun olurdu. Yukarıda bahsedilen İbn Hibban'ın anlam kategorileri şunlardır:

- 1- Hz. Peygamber'in emirleri (evamir)
- 2- Hz. Peygamber'in nehiyleri (nevahî)
- 3- Emir ve nehiy niteliği taşımayan haberler (ahbar)
- 4- Hz. Peygamber'in mübah kıldığı hususlar (ibahat)
- 5- Hz. Peygamber'in fiilleri (ef'al)

Yazar'a göre bunlar anlam kategorileridir. Buna göre bu kategorilerin hüküm kategorisi olmaması gerekir. Ancak üçüncü madde hariç diğer maddelerin hepsi hükümle alakalıdır. Dolayısıyla İbn Hibban da diğer alimler gibi hükümle ilgilenmiştir. İbn Hibban'ın diğer alimlerden farkı açık bir şekilde bu maddelerin altına bir çok madde koyması ve bunu sistemleştirmesidir. Bu alt maddelerin çoğu belagat ve mantık ilmiyle ilgilidir. İbn Hibban bunları mesela bir emrin vucüb veya teşvik emri olup olmadığı gibi durumları ayırt etmek için kaydetmiştir. Şimdi bu kategorilere İbn Hibban'ın eserinden bazı örnekler vermek istiyoruz:

1- Kişinin, karılarını bir gusülle dolaşmasının mübah olması (*el-İhsan fi takribi Sahihi İbn Hibban*, Beyrut, 1988, IV, 7)

2- Kişinin sesini Kur'an'la süslemesinin mübah olması (*İhsan*, II, 25)

3- Cuma guslünün farz olduğunu gösteren haber (*İhsan*, IV, 30)

Cuma guslüyle ilgili emrin bilinen bir sebepten dolayı nedb emri olmasına delalet eden haber (*İhsan*, IV, 31) Eserde bu tip, yani önce vucüb emri sonra onun nedb veya irşad emri olduğunu gösteren bir çok bab başlığı bulunmaktadır.

4- Bir kişinin eti yenen hayvanın tezек ve bevlinin isabet ettiği yerde namaz kılmasının cevazı (*İhsan*, IV, 226)

5- Bevl ve kaza-i hacet anında kibleye dönmekten zecr (*İhsan*, IV, 263)

Zikrettiğimiz bu lafzın umumunu tahsis eden haberin zikri (*İhsan*, IV, 264)

Bunlar sadece bir kaç örnektir. Bu örneklerde İbn Hibban’ın bir fakih gibi hareket ettiği ve hükümle ilgilendiği ortaya çıkmaktadır. Bunların dışında ayrıca hükümle ilgili olmayan haberler de nakletmiştir. “Emir ve nehiy niteliği taşımayan haberler” bölümü bununla ilgilidir. Ancak çoğu kere bunlarla ilgili herhangi bir açıklama yapmamış ve bunlar bir rivayet olarak kalmıştır.

Yukarıda zikredilen emir ve nehiy sigalarının çeşitleri belagat ilminin konusudur. Dolayısıyla hükümle ilgilenen diğer alimler de bunları bilmek durumundadır. Onların kitap bazında bu şekilde bir sistematige sahip olmamaları, bunlardan habersiz olduklarını ya da bunları bilmediklerini göstermez. Sonuç olarak İbn Hibban’ın hadîsleri anlama konusunda sistematik bir taksim yaptığını, ama yeni bir anlayış veya zihniyet getirmediğini söyleyebiliriz.

### **Şerhler Üzerine Birkaç Not**

Yazar, şerhlerle ilgili olarak şunları söyler:

“Şarihlerimiz anlama faaliyeti bakımından küçümsenmeyecek muazzam bir çaba sarfetmekle beraber müstakil bir anlama yöntemine sahip değillerdir. Onlara açıklama ve izahlarında rehberlik eden iki husus vardır: Dilbilgisi kuralları ve Usûl-i fikhın kaideleri. Oysa ileride de ele alacağımız gibi Arap dilinin yapısı, Hz. Peygamber’in kullandığı üslup, hadîslerin dili, hadîslerin mana ile rivayeti, ravilerin dilbilgisi vs. gibi bir çok husus hadîslerin anlaşılması için müstakil bir yöntem muhtaç olduğumuzu ortaya koymaktadır”. (s. 78)

Şarihlerin müstakil bir anlama yöntemine sahip olmadıkları doğrudur, ancak bu bir nakısa değildir. Çeşitli ilimlerin yardımıyla yüzyıllarca hadîslerin anlaşılmasına katkıda bulunmuş ve bu yöndeki ihtiyacı karşılamışlardır. Bugün farklı bir durumla karşı karşıya isek buna uygun metotlar geliştirmek bizim görevimizdir. Böyle bir metot geliştirmek için eskiyi olumsuzlamanın fazla bir anlamı yok diye düşünüyoruz.

Şerhlere rehberlik eden sadece dilbilgisi unsuru mu yoksa bununla birlikte dil unsuru mu? Dilbilgisi sarf-nahiv kurallarından ibaret bir gramer toplamıdır. Ama dil ise bütün bir toplumun kültür ve zihniyetinin kodlandığı şifredir. Dil çeşitli anlatım tarzlarını içinde barındırır. Bu şekilde anlaşılabilen dilin yapısını şarihlerin bilmediğini, dolayısıyla bu yapıya uygun olarak hadîsleri anlamaya dikkat etmediğini söylemek mümkün mü? Mesela Aynî, Buharî şerhinin başında şöyle demektedir: “Hz. Peygamber’in sözleri Arapça’dır. Hakikat, mecaz, kinaye, sarih, âmm, hass, mutlak, mukayyed, mahzuf, muzmar, mantuk, mefhum, iktiza, işaret, ibare, delalet, tenbih ve ima gibi çeşitli yönleriyle Arap ke-

lamını bilmeyen kimse hadîs ilminden uzaktır”. (Bkz. Aynî, *Umdetu’l-kârî*, Mısır, 1972, I, 11) Ayrıca şerhlerin sünneti bilgi ve medeniyete kaynaklık eden bir unsur olarak da mütalaa ettiklerini vurgulamalıyız. Zira onların her hadîsin sonunda o hadîsten bir çok anlam çıkarmaları, bu anlamların sadece ahkamla ilgili olmayıp usûl kaidelerinden adaba kadar bir çok şeyi içermesi sünneti bilgi, kültür ve medeniyetin kaynağı olarak değerlendiklerinin en somut delilidir.

Şarihler, (metodik anlamda olmasa da pratik olarak) yukarıda sayılan durumların hepsini dikkate almışlardır. Hadîslerde kullanılan üslubu, hadîslerin dilini, hadîslerin mana ile rivayetini vs. dikkate almışlardır. Ancak her şarihin bunları tek tek yaptığını, aynı sonuca vardığını ve her şarihin bunları her hadîse mükemmel bir şekilde uyguladığını söylemek zordur.

### Usûl-i Fıkıh ve Sünnet

Yazar, usûl-i fıkıhın sünnete nasıl baktığını işlediği bölümde onun terğib-terhib hadîsleri de dahil bütün hadîsleri, kanun metni gibi ele aldığını belirtir. Ardından Taha Cabir Alvanî’nin daha önce de değindiğimiz “usûl-i fıkıhın teşriî kaynağı olarak sünneti anlamada kafi gelebileceğine, ancak bilgi, kültür ve medeniyetin tüm alanlarında ondan yararlanmak için kafi gelmeyeceğine” dair sözlerine atıfta bulunur. (s. 139) Sonra sünnetin bir asl mı bir delil mi yoksa bir hüküm mü olduğu tartışmalarına değinerek kelamcı, fıkıhçı ve usulcülerin anlayışlarını ortaya koyar ve usulcülerin bu konuda ciddi bir kavram kargaşasına sahip olduğunu ifade eder. (s. 141) Son olarak kendi meramını şu şekilde özetler: “Siz sünneti bir hayat modeli olarak kabul ederseniz, sünnet sizin için sadece teşriî bir delil değil, bilgi, kültür ve medeniyete kaynaklık eden bir Asl” olur. (s. 142)

Burada işaret edilmesi gereken nokta şurasıdır: Usul-i fıkıh (eser boyunca) eleştiriliyor, ancak diğer taraftan Alvanî’nin sözüne atıfta bulunularak usûl-i fıkıhın bir teşriî kaynağı olarak sünneti anlamaya kafi gelebileceği belirtiliyor. Usûl-i fıkıh sünnete bakış açısını ortaya koymuştur. Önce bu kabul edilmelidir. Kabul edilmiyorsa bunun eleştirisi yapılmalıdır. Aksi takdirde hem eleştiri hem de yeterli görme aynı anda bulunmuş olacaktır. Bize göre usûl-i fıkıhın hadîsleri teşriî bir delil kabul etmesi, hadîslerden bilgi, kültür ve medeniyete kaynaklık eden bir şey olarak yararlanmamıza, hatta bu konuda metotlar geliştirmemize münafi değildir.

Usul-i fıkıhın *bütün* hadîsleri kanun metni gibi ele alması pratik yönüyledir. Zira her tür yargının hukukî boyutu bulunabilir. Bu da fıkıhçıların faaliyet alanıdır. Zaten belki de en hassas nokta burasıdır. Önemli olan varılacak neticenin gerçekten hukukî olup olmadığının ortaya konulmasıdır. Teorik olarak usûl-i fıkıh şer’î bir hüküm teşkil eden hadîslerle ilgilenir. Zaten yazar da usûl-i fıkıhın itikadî ve ahlakî hükümlerle uğraşmadığını (s. 139); ayrıca kıssa, mesel ve

hikemin usûl-i fıkıhın ilgi alanının dışında kaldığını belirtmiştir. Bu durumda usul-i fıkıhın kendi alanını belirlediği söylenebilir. Ancak pratik olarak (buna fakihler ve hadîs şarihleri de dahildir) şer’î bir hüküm ifade etmeyen bir hadîsten de şer’î bir hüküm çıkarıldığı vakiadır. Bu ise gerçekten eleştirilmesi gereken bir durumdur.

Sünnetin bir asl mı, bir delil mi yoksa bir hüküm mü olduğuna yönelik tartışmaları “ciddi bir kavram kargaşası olarak” nitelemek yerine bu durumun sebeplerini ortaya koymak daha isabetli olurdu. Zira sünnetin bu şekilde kabul edilmesi bakış açılarıyla ilgilidir. Herkes durduğu yerden sünnete bakınca böyle bir tablo ortaya çıkmıştır. Bunun en önemli delili yazarın da durduğu yerden sünnete bakınca onu farklı bir anlamda “Asl” kabul etmesidir. Aslında bu tanımlamalar sünnetin mahiyetine bir hanel getirmedikten ve tek doğru kabul edilmedikten sonra doğal karşılanmalıdır. Ancak yazarın sadece kendi bakış açısını “doğal” kabul ettiği anlaşılmaktadır. Sünnetin farklı ilim dallarında farklı şekilde tanımlanmasına da bu açıdan yaklaşılmalıdır. Zira onlar da durdukları noktadan sünnete bakmaktadırlar.

Son olarak yazarın “sünnetin sadece bir teşrî delil değil, medeniyete kaynaklık eden bir Asl olduğu” şeklindeki görüşlerine katılıyoruz. Ancak tekrar ifade edelim ki, usûl-i fıkıh, sünnetin medeniyete kaynaklık eden bir asl olmasına münafi değildir. Aslında bunu yazar “sadece” kelimesiyle kendisi de ortaya koymuştur. O zaman geriye yalnızca bir karar vermek kalıyor.

### **Anlamak ya da İstinbat Etmek**

Usûl-i fıkıhla ilgili yorumlarına devam eden yazar onun icmalî delillerden amelî hüküm istinbat etmeyi hedeflediğini belirtir. Ona göre anlamak ile istinbat etmek aynı şey değildir. Zira anlama teoriktir, istinbat ise pratiği ortaya koyar. Ardından yazarın kıssa, mesel ve hikem gibi unsurların usûl-i fıkıhın ilgi alanının dışında kaldığını belirtmesinden anlamının bunları da kapsadığı görülmektedir. Akabinde yazar, istinbat için somut bir metin gerektiğini, istinbatın belirli gayelerle lafza yöneldiği yani hüküm çıkarmayı esas aldığı için lafzın sınırlarını zorlayacağını ve ona ifade etmediği bir anlam yükleyeceğini belirtir. Yazar’a göre bu, dün olduğu gibi bugün de problem oluşturmaktadır. Yazar bu konuda Musa Carullah’ın hadîs şarihlerini eleştirdiğinden bahseder. Ona göre hadîs şarihleri mümkün olduğu kadar istinbatta bulunayım diye en basit ve en önemsiz şeyleri hadîslerden çıkarıvermişlerdir. Bu iş, hadîslerin işaret ettiği önemli meseleleri ehemmiyetli manalarını açıkladıktan sonra olsaydı, belki yararlı olabilirdi. (s. 143)

Gerçekten lafızların zorlanarak onlardan hüküm istinbat edilmesi dün de bugün de problemdir. Ancak bu problem istinbat faaliyetinin ortadan kalkmasını gerektirmez. (Şüphesiz yazar açık bir şekilde bunu söylememekte, ancak istinbatı olumsuzlamasından yola çıkarak bunu böyle yorumlamaktayız) Ayrıca



usûl-i fikhın gerçekleştirdiği istinbat faaliyeti sadece ikinci, üçüncü türden manaları hadîslerden çıkarmaya münhasır değildir. Belki de onun en önemli faaliyeti hadîslerden ilk anlamı, yani muradı ortaya çıkarmaktır. Bunun akabinde ise başka anlamlar tespit etmektir. Usul-i fıkhıdaki ibarenin delaleti nassın sevkediliş gayesini araştırmakta; iktiza, işaret, ve nassın delaletiyle de yan anlamlar elde edilmektedir. Dikkat edilirse Musa Carullah da tamamıyla istinbata karşı çıkmamış, önemli manaları tespit ettikten sonra bu işe yönelmenin faydalı olabileceğini belirtmiştir. Dolayısıyla bazı dönemlerde veya bir takım şartlar sebebiyle istinbatla lafızların zorlanması, basit ve önemsiz hatta saçma hükümlerin ortaya konması mevziî bir durumdur. Bizim de bugün bu tür istinbatlardan rahatsız oluşumuz mevziî bir durumdur. Bununla birlikte gayet isabetli ve çok anlamlı istinbatlarda bulunmak da pekala mümkündür. Pek çok örneği olmasına rağmen bir örnek vermek gerekirse, mesela İbn Ümmi Mektum'un görme özürlü olmasına rağmen yöneticilik yapmasından bugün de görme özürlülerin en azından belirli görevlerde bulunabileceği ve bunun özürlülere, diğer bir tabirle insana saygı olacağını çıkarmak çok mu anlamsız olur? Bize göre İslam medeniyeti bu tür istinbatlarla şekillenmiştir. Ancak vurgulanması gereken nokta hadîslerde ilk anlam, yani murad ile ikinci, üçüncü türden anlamların farkında olmaktır.

İlginç bir noktadır ki, yazar da kendisini hadîslerden istinbatta bulunmaktan kurtaramamıştır. Örnek için bakınız (s. 167).

### **Usûl-i Fikhın Delalet Bahisleri veya Hakiki Delalet**

Yazar, usûl-i fikhın delalet ve beyan kavramlarına dayandığını, delaletin ise lafza tahsis edildiğini belirtir. Oysa ona göre usûlün satır aralarındaki biri delalet diğeri beyana ait iki vasıf üzerinde düşünülüp ön plana çıkarılıyorsa lafzcılık aşılabilirdi. Bunlardan birincisi hakiki delalet ikincisi beyanu'l-i'tibardır. İbnu'l- Kayyim'in ifade ettiği gibi nassların delaleti hakiki ve izafi olmak üzere ikiye ayrılır. Hakiki delalet şarinin kasdına, izafi delalet ise işitenin anlayış ve dayanır. Hakiki delalet daima izafi delalettten önce gelmelidir ki, bu da Şatıbî'nin *Makasidu's-şeri'a* dediği sistemle gerçekleşir. (s. 156) Yazanın, şarinin kasdı ve muradı anlamına gelen hakiki delaleti ön plana çıkardığı ve bununla Şatıbî'nin *Makasidu's-şeri'a* dediği sistemi birleştirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Yazara göre hakiki delaletin izafi delalettten önce gelmesi, öznenin paranteze alınması anlamına gelmiyor mu? Şayet geliyorsa bu, yazarın tasvibkar tarzda naklettiği "önemli olan anlayanın anladığıdır" şeklindeki felsefeyle çelişmez mi?

Ayrıca burada iki nokta üzerinde durulmalıdır:

a- İbnu'l-Kayyim'in kullandığı hakiki delalet ile *Makasidu's-şeri'a* örtüşmekte midir?

b- İbnu'l-Kayyim'in vurguladığı hakiki delalet tabiri usûlün satır aralarında mı bulunmaktadır?

Bize göre İbnu'l-Kayyim'in kullandığı hakiki delalet tabiri *Makasidu's-şeri'a* ile örtüşmemektedir. Bu noktada İbn Kayyim'in tabiri kullandığı bağlam önemlidir. İbnu'l-Kayyim delaleti bu şekilde ikiye ayırdıktan sonra on bir örnek verir. Bu örneklerde esas vurgulanan şey, Hz. Peygamber'in, ne kastettiğini veya ayetten kastedilene yanlış anlayan ashâbı tashih etmesidir. Mesela Hz. Peygamber'in siyah ve beyaz ipliği, ipliğin kendisi olarak anlayan Adıyy b. Hatem'i eleştirmesi ve En'am suresi 82. ayette geçen zulmü şirk olarak açıklaması gibi. (Bkz. İbnu'l-Kayyim, *İlamu'l-muvakkîn*, thk. M. el-Mu'tasım Billah el-Bağdadî, Beyrut, 1996, I, 328-331) Buna göre İbnu'l-Kayyim'in - genel ilke ve esaslar veya külli prensipler bazında değil- tek tek her metinde Hz. Peygamber'in muradının anlaşılmasına vurgu yaptığı söylenebilir. Burada Hz. Peygamber'in muradının maksatlar veya genel ilke ve esaslar olması zorunlu değildir. Oysa *Makasidu's-şeri'a* şarinin, kullarının dünya ve ahiret mutluluğunu elde edebilmeleri için koymuş olduğu hükümlerin gaye ve hedeflerini, esas ve ilkelerini kavrama ilmi olarak ta'rif edilmektedir. (Bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1998, s. 269) Kısaca belirtmek gerekirse hakiki delalet tek tek nasslarda şariinin muradıdır. *Makasidu's-şeri'a* ise bütün nassların birlikte mütalaa edilmesiyle ortaya çıkan şarin küllî muradıdır. Bu açıdan bakıldığında hakiki delalet ile *makasidu's-şeri'a*nın birebir örtüşmediği görülmektedir.

İbnu'l-Kayyim'in kullandığı hakiki delalet tabirini şarinin kasdı ve muradı olarak anladığımızda bunu usûl-i fıkıhın satır aralarında değil, hemen yüzeyinde görmemiz mümkündür. Herhangi bir usûl kitabına bakıldığında iki yerde şarinin kasdı ve muradına işaret edildiği görülecektir:

a- Açıklık bakımından lafzın çeşitleri bölümünde nass terimi: Nass, manasına açık bir şekilde delalet eden ve kendisinden çıkarılan hüküm sözün asıl sevk sebebini teşkil eden, bununla beraber te'vil ve tahsis ihtimaline açık bulunan lafızdır. Mesela “Şayet yetimler hakkında adaleti yerine getirememekten endişe ediyorsanız, size helal olanlardan ikişer, üçer, dörder kadınla evlenin...” (Nisa, 2) ayetinden evlenmenin meşru olması gibi birkaç hüküm çıkarmak mümkün ise de ayette bunlar kastedilmemektedir. Ayetin sevkediliş sebebi, evlenilebilecek kadınların azami sayısının açıklanmasıdır. (Bkz. Zekiyyüddin Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 371)

b- Manaya delaletin şekli bakımından lafızlar bölümünde ibarenin delaleti: İbarenin delaleti, lafzın, nassın gelişindeki aslî maksat olan veya tabi olarak kastedilen hükme delalet etmesidir. Yukarıdaki ayetle ilgili olarak söylersek ibaresiyle üç hükme delalet ettiğini söyleyebiliriz: 1- Evlenmenin mübah olduğu 2- Eşlere haksızlık veya eziyet etme endişesinin bulunmaması halinde dörde kadar evlenmenin cevazı 3- Birden fazla kadınla evlenmenin haksızlığa yol

açma endişesinin bulunması halinde tek kadınla evlenmenin vacib oluşu. Bunların hepsini ayetten çıkarmak mümkündür. Zira bu hükümler ibarenin kendisinden anlaşılmaktadır. Şu kadar var ki, birinci hüküm ikinci ve üçüncü hükme tabi olarak kastedilmiştir. Özellikle kastedilen hükümler ikincisi ve üçüncüsüdür. (Bkz. Zekiyyüddin Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 393) Buna göre şarinin kasdı ve muradı usûl-i fıkhıta işlenmiştir. Ancak usûl-i fıkıh bu konuyu daha ince ve daha mantıkî bir statüde incelerken, İbnu'l-Kayyim, bu konuyu daha genel bir şekilde incelemiştir.

### **Sözü Bağlamından Ayırmak ya da Şatıbî'yi Anlamak**

Yazar metne bakış açısının anlamayı da yönlendirdiğini belirterek şunları kaydetmiştir:

“Şayet dinin daha doğrusu dinî nassların insan hayatının her yönünü en ince teferruatına kadar zabt-u rabt altına aldığı kabul edilirse nasslardan çıkarılacak anlam başka, sadece genel ilke ve esasları belirleyip geri kalan kısmını insana bıraktığı kabul edilirse nasslardan anlaşılanlar başka şekilde anlaşılacaktır. Şatıbî birinci görüşü savunan kimselerin görüşünü şu şekilde özetlemiştir: İnsanın iddia edilebilecek her hareket ve sekenatı, farazi de olsa her işi ister cüzî ister küllî olsun şeriatın hududu içindedir”. (s. 144)

Yukarıda ifadeler dinî anlama metodunun “genel esas ve prensiplere” indirildiğini çağrıştırmaktadır. Elbette genel esas ve prensipler çok önemlidir. Çünkü nassların sayısı sınırlıdır, ancak olgular, vakıalar alabildiğine geniştir. Bunların anlaşılabilmesi için büyük ölçüde nasslardan çıkarılan genel ilke ve prensiplerin yol göstericiliğine ihtiyaç vardır. Fakat bu durum hiçbir zaman dini, genel ilke ve prensiplere indirgememizi gerektirmez.

İşin bu yanı bir tarafa bizi daha ziyade Şatıbî'yle ilgili bölüm ilgilendirmektedir. Şatıbî'nin “genel ilke ve esas”cı olduğu, günümüzde ısrarla vurgulanmaktadır. Bir kere Şatıbî'nin sözüyle ne kastedilmiştir, bu açık değildir. Şayet Şatıbî birinci görüşü savunanları özetlemiş ve bu görüşte bir problem olmadığını zımnen ifade etmişse mesele yoktur. Ancak bu durumda yazarın Şatıbî'den niçin alıntı yaptığı anlaşılabilir hale gelir. Çünkü yazarın birinci görüşü onaylamadığı açıktır. O halde yazara göre Şatıbî, birinci görüşü savunanları özetlerken onları eleştirmek istemiştir. Oysa durum hiç de böyle değildir. Zira aslında burada Şatıbî birinci görüşü savunanları değil, kendi görüşünü özetlemiştir. Şatıbî'nin “genel ilke ve esas”cı olarak telakki edilmesi sonucu onun kendisine ait olan ifadeler başkasına aitmiş gibi aktarılmıştır. Şatıbî birinci görüşü savunan kimselerin görüşünü değil, kendi görüşünü belirtmektedir. Buna göre Şatıbî, ister cüzî ister küllî her meselede şeriatın bir sözünün olduğunu ifade etmektedir. Bize göre bu doğal bir durumdur. Bir din mensubunun yaptığı işin ne olduğunu bilmesinden daha doğal bir durum olamaz. Genel ilke ve esaslar da belirlense, neticede bunlara göre her duruma bir hüküm vermek

## 92 / “Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında...”

her bir fiili “zaptu rapt altına almak” gerekmektedir. En özgürlükçü sistemler bile insanlara özgürlük alanı tanımakla bir anlamda onlara dair hükümlerini vermiş, yani onlara *mübah* bir alan tanımış ve onların fiillerini “zaptu rapt altına almış” demektir.

### **Usûl-i Fıkıh ile İlgili Problemler Üzerine**

Yazar, “usûl-i fıkıhın anlama yönteminin hadîslere uygulanması” bölümünde usulcülerin başvurdukları lafzî yorum sisteminin kendi içinde tutarlı olabilmesi için nass olarak değerlendirdikleri lafızların iki şartı taşıması gerektiğini belirtir:

- a- Şari'nin bu lafızları sadece kanun koymak maksadıyla sevk etmiş olması
- b- Lafızların Şari'ye aidiyetinde hiçbir şüpheye mahal kalmaması.

Bunun ardından şunları söyler: “Hemen belirtelim ki, nass olarak kabul edilen metinlerden ne Kur'an'ın ne de hadîslerin birinci şartı taşıdığı söylenebilir. Kur'an ve sünnetin kültür ve medeniyetin tüm sahalarına olduğu gibi hukuka da kaynaklık ettiği doğrudur. Ancak ne Kur'an'ın ne de hadîslerin sırf birer hukuk kuralları koleksiyonu ...olmadığı da aşikardır..İkinci şarta gelince Kur'an'ın bu şartı taşıdığında...hiçbir mü'minin şüphesi olamaz. Ancak bütün ravileri sika bütün senedleri sahih de olsa hadîs lafızları için aynı şeyi söylemek mümkün mü?...Usulcülerimiz hadîslerin sıhhat problemiyle ilgilenirken delalet problemini göz ardı etmişlerdir. Oysa sözlü iletim ile nakledilen hadîslerin bir çok ağız değiştirmesi, şifahî nakilden yazılı metinlere dönüşmesi, yazı ile tesbitinin gecikmesi daha da önemlisi lafzen değil de mana ile rivayet edilmesi hadîslerde bir delalet problemi doğurmuştur”. (s. 157)

Yazarın mezkûr iki şartı neye dayanarak söylediği belli olmamakla beraber öncelikle söylememiz gereken şudur: Usûl-i fıkıhı sırf lafzî yorum sistemi olarak nitelemek mümkün değildir. Zaten yazar da başka bir münasebetle usûl-i fıkıhın dil unsuru ile birlikte sistematik unsur, tarihî unsur, gaî unsur ve sosyolojik unsura da başvurduğunu belirtmiştir. (s. 145) Şayet durum böyleyse usûl-i fıkıhı çağdaş kanun yorumlama şekillerinden biri olan “lafzî yorum”un içine sıkıştırıp onun ilkelerine göre yargılamamak gerekir.

Bununla birlikte belirtilmesi gereken diğer husus şudur: Ayet ve hadîsler bugünkü anlamda hukukî metinler değildir. Zira bugün hukukî metinler müstakildir ve hukukî oldukları bilinmektedir. Ayet ve hadîsler ise hukukî amaçla ortaya konmamış, ancak hukuku da ihtiva eden metinlerdir. Ancak bunlarda hukukî olanla olmayanların ayırımı yapılmamış, bu iş ümmete bırakılmıştır. Dolayısıyla usûlün hadîslere tatbiki için hadîslerin sadece kanun koymak maksadıyla sevk edilmiş olmasını ileri sürmeye gerek yoktur. Bundan olacak ki, yazar önce ayet ve hadîslerin birinci şartı taşımadığını mutlak bir şekilde be-

lirtmiş, sonra bunların hukuka da kaynaklık ettiğini söyleyerek kayıtlama gereğini hissetmiştir. Bu bir çelişki kabul edilebilirse de onu mutlakın takyidi şeklinde anlamayı tercih ediyoruz. Sonuç olarak ayet ve hadîsler hukuka da kaynaklık ediyorsa ilk şartı ileri sürmenin anlamı kalmamaktadır. Bu noktada bize düşen hukuka kaynaklık eden ayet ve hadîsleri tespit etmektir.

İkinci şart aslında anlama problemiyle değil, sıhhat problemiyle ilgilidir. Çünkü lafızların kanun koyucuya ait olduğu kesin olarak tesbit edilse dahi delalet problemi ortadan kalkmaz. Mesela Kur'an'ın anlaşılmasında yaşanan delalet problemi böyledir. Önemli olanın delalet değil, subût problemi olduğu iddia edilemez. Çünkü bir bütün olarak metnin herhangi bir yönüyle ilgili şüphe anlamayı imkansız kılmalıdır. Şayet “Kur'an'ın delalet problemi halledilebilir, önemli olan sünnetin subût problemidir” denilecekse, buna karşı “delalet problemini kimler, nasıl hallediyorsa, subût probleminin de aynı şekilde halledilebileceği” şeklinde cevap verilebilir.

Şüphesiz hadîslerin anlaşılmasında ise evveleminde bir sıhhat problemi yaşanmıştır. Bu sıhhat problemi çoğu kere hadîsleri mütevatir olmaktan çıkarmış ve haber-i vahid konumuna düşürmüştür. Böyle olunca haber-i vahidlerin mütevatir gibi kesin bilgi değil, zan ifade ettiği ortaya konmuştur. Haber-i vahidler zan ifade edince onlar itikadda değil, amelde delil olarak kabul edilmiştir. Şüphesiz hadîslerin yazı ile tesbitinin gecikmesinin veya mana ile rivayetinin getirdiği delalet problemi vardır, ancak bu problem lafızların kanun koyucuya ait olmasıyla değil, mesela mana ile rivayetle ilgili olmalıdır. Şayet problemi mana ile rivayetle ilgili kabul edersek bu tür problemi halletmenin yolları aranmalıdır. Klasiklerimizde bu sebepten kaynaklanan problemlere dikkat çekilmiş ve hal yollarına gidilmiştir. Fakat bu konuda da aşırılıklara gidildiği ve lafızların bazen zorlandığı belirtilmelidir.

“Lafızların şariye aidiyetinde hiçbir şüpheye...” şeklinde bir ifade kullanılması kendimizi zora koşmak anlamına gelmektedir. Şayet “hiçbir şüphe” olmayacaksa, Kur'an'ın sübutunu bile açıklamakta zorluk çekeriz. Zira farklı kıraatlerin, hatta şazz kıraatlerin olduğu bilinmektedir. Bunlar aslında bir şüphe değildir. Ancak Kur'an'ın mütevatir olarak nakledilmesi bu şüpheyi ortadan kaldırmaktadır. Hadîslerde söz konusu olan şüphe elbette Kur'an'dan daha fazladır. Ancak burada bu şüpheye vurgu yapmak yerine ilmin gereği zann-ı galibe vurgu yapılmalıdır. Aksi takdirde bilgi ve amel yönüyle bir adım atmak bile mümkün olmaz.

Yazara göre lafzî yorum sisteminde lafızların şariye aidiyetinin nasıl halledileceği problemlidir, fakat yazar sünnetin bilgi ve medeniyete kaynaklık etmesi gerektiğini söylerken lafızların -şariye, yani kanun koyucuya olmasa da- bilgi ve medeniyetin unsurlarını bize bildiren bir peygambere aidiyeti problemi olmayacak mıdır?

Yazar, nakilden kaynaklanan sebeplerle hadîslerde değişiklik yapıldığına dair bazı örnekler vermiştir. Biz bu örneklerle değil, bir yaklaşım biçimine dikkat çekmek istiyoruz: Farzedelim ki, bir hadîs bize beş veya on değişik lafızla nakledilmiş olsun. Şayet bu sözlerin Hz. Peygamber’e aidiyeti güçlü ise (hatta zayıf ise) bir şekilde bunların halledilmesi, delalet probleminin ortadan kaldırılması gerekir. Hatta sadece farklı tariklerden değil, tek bir tarikten de mana farklılığı tespit etmek mümkündür. Çünkü ravi kastedilen şeyi onu ifade ettiğine inandığı bir lafızla ifade edebilir. Şayet bu lafız İslam’ın temel ilkeleriyle veya bir başka nassla çelişki arz ediyorsa ya da o lafız birden çok manaya geliyorsa ortada bir mana problemi var demektir. Bu tür bir mana problemi nassların bütünlüğü ışığında halledilmeye çalışılır, halledilemiyorsa, hüküm askıya alınır. Elbette bu tür hadîsleri herkes aynı şekilde anlamayacak, delalet problemini aynı şekilde halledemeyecektir. Ancak burada önemli olan bu hadîslerin Hz. Peygamber’e ait olma ihtimalinin bulunması ve manalarının boşlukta bırakılmamasıdır. Belki de problemin ehemmiyetinden mütevellid bu durum, her zaman kolay bir şekilde halledilemeyecektir. Bununla birlikte şunu da vurgulamamız gerekir ki, her hadîs böyle bir mana ile rivayet probleminin bulunduğunu söylemek mümkün değildir.

Şarihlerimiz, hadîslerin mana ile rivayetinden ve hadîslerin birden çok tarikten gelmesinden kaynaklanmış olacak ki, iki kaide tespit etmişlerdir:

a- Ravinin lafızda tasarrufu varsa istidlal tamamlanmış olmaz. (Bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, (thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Baz), Beyrut, 1996, XV, 303)

b- İhtimal varsa istidlal gerçekleşmez. (Bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, IX, 57)

Dolayısıyla şarihler delalet problemini ortadan kaldırmak için bir hadîsin tüm tariklerini bir arada mütalaa etmeye gayret etmişlerdir. Ayrıca şarihlerin bu metotları her zaman tam manasıyla uyguladıkları da söylenemez. Ancak burada vurgulanması gereken nokta bu tür delalet probleminin farkında olmalarıdır.

Yazarın, mana ile rivayet problemine değindiği, ancak bunun nasıl halledileceğine dair bir metot önermediğini belirtmek gerekmektedir.

Aslında yazarın amacının hadîslerin tam anlamıyla Hz. Peygamber’in ağzından çıkıp çıkmaması olmadığını, “kaldı ki, bize göre hadîsler lafzen kelimesi kelimesine rivayet edilebilmiş olsaydı, yine de buna imkan vermezdi, çünkü Hz. Peygamber’in söylediği sözler ile kanun metni tanzim etmek gibi bir gayesinin olmadığını bütün hadîs külliyatı açıkça göstermektedir” (s. 158) şeklindeki ifadelerinden anlamak mümkündür. Burada mesele Hz. Peygamber’in ‘kanun metni tanzim etmeye niyetli olup olmadığı’ noktasında düğümlenmektedir.

Aynı sorun Kur'an için de geçerlidir. Kısaca belirtmek gerekirse, önemli olan ilk muhatapların Hz. Peygamber'i nasıl algıladıklarıdır. Ashabın adabdan harama kadar onun getirdiklerini benimsemesi sünnetin bir yaşam tarzı olarak kabul edildiğini göstermektedir. Yaşam tarzı ile kanun metninin farklı şeyler olduğu söylenebilir. Aslında kanun metni vasfı yaşam tarzının içinde bir bölümdür. Bununla birlikte yazar kanun metniyle sırf hukuk kurallarını kastediyorsa bunu "sadece" kelimesiyle kayıtlaması gerekirdi. Konuyla ilgili son olarak yazarın mana ile rivayet konusundaki iddialarını değerlendiren müstakil bir makaleye atıfta bulunmak istiyoruz. (Bkz. Ahmet Tahir Dayhan, "İlk Dönem Hadis Tarihinde 'Mana ile Rivayet' Meselesi", *İslamî Araştırmalar*, (2000) 13: 1, s. 93-100)

### **Usûl-i Fıkıh ve Delalet Problemi**

Yazar, usûl-i fikhî eleştirme sadedinde şunları ifade etmektedir:

"Netice olarak hadîslerin delalet problemini usûl-i fikhî gelişimi ile birlikte düşündüğümüz zaman her şey hadîs metinlerinin hukuki bağlayıcılığı olan nass haline getirilmesiyle başlar. Nass, kanun fikrine dayalı hukuk metodolojisi çalışmalarına imkan hazırlamış bulunan metinlere verilen addır. Yani hadîslere usûl tespit edilmemiş geliştirilen usule göre hadîslere rol biçilmiştir. Kanaatimize göre bu gelişme de İmam Şafî ile başlamıştır. Aslında Şafî'den önce kurulan hukuk mektepleri hadîslerin bu delalet problemini göz önünde bulundurmışlardır. Ebu Hanife'ye göre Kur'an'da varid olan her şey delalet bakımından kat'î, (mütevâtir ve müstefiz hariç) sünnette varid olan her şey delalet bakımından zannidir. Buna göre helal ve haram hükümleri bildirme bakımından Kur'an ile sünnet farklılık arzeder. Sarih bir Kur'an ayeti ile sabit olan emirler farziyyet nehiyeler ise tahrir ifade eder. Fakat hadîs ile sabit olan bir emir vacib veya müstehab, nehy ise mekruhtur. İmam Şafî'ye göre ise mütevâtir, meşhur ve ahad haberlerin üçünün de delaleti kat'îdir". (s. 161)

Yukarıda geçen ifadeleri maddeler halinde ele almak istiyoruz:

a- Yazara göre delalet problemi hadîslerin nass, yani kanun metni haline getirilmesiyle başlar. Hukukun kaynağı olan metinlere nass dendiği doğrudur, (ayrıca yazarın s. 1'de "dinin nass olarak kabul ettiği metinleri anlamak için" ifadesiyle buradaki ifadesi karşılaştırılmalıdır) ancak delalet problemi neden böyle başlasın? Usul-i fikhî olmadığı, ayet ve hadîse nass denmediği ashab döneminde –bu oranda olmasa da- bir delalet problemi yok muydu? Bununla birlikte hadîslerin hukukî bağlayıcılığı olan birer nass haline getirilmesi "usûl-i fikhî gelişimi ile birlikte" mi olmuştur? Daha önceleri adına nass denmese de hadîslerin hukukî bağlayıcılığı yok muydu?

b- Yazara göre nassın kanun metni haline getirilmesi neticesinde hadîslere uygun usul tespit edilmemiş, usule uygun olarak hadîsler anlaşılmıştır. Bu gelişme de Şafî ile başlamıştır. Bu ifadeler usûl-i fikhîdeki iki metodu, yani mü-

tekellimin (Şafiiyye) ve fukaha (Hanefiyye) metotlarını hatırlatmaktadır. Konu böyle vazedilseydi, ortada iki farklı metodun olduğu anlaşılacaktı, ancak böyle yapılmamış, usule uygun olarak hadîslerin anlaşılması Şafii’yle birlikte başlatılmıştır. Bu, akla Ebu Hanife, kendine hass bir “usûle uygun olarak hadîs anlamamış mıydı?” sorusunu getirmektedir. Buna “anladı”, fakat o, “hadîsleri bir kanun metni haline getirmedi” şeklinde cevap verilebilir. O zaman “Ebu Hanife Şafii gibi bir hukukçu değil miydi, hadîslere hukuk gözüyle bakmadı mı?” şeklindeki sorulara cevap verilmelidir. Ancak bunlarla birlikte Ebu Hanife ve Şafii’nin metotlarının aynı olduğu söylenemez. Zira Şafii’nin hadîslerin zahirine ağırlık verdiği bilinmektedir.

c- Yazarın, Ebu Hanife ve Şafii’nin “lafızların hükme delaletinin kat’îliği-zannîliği” ile ilgili konudaki ifadelerinden genellemelere gittiği anlaşılmaktadır. Gerçekten Ebu Hanife’ye göre her ayetin delaleti kat’î midir? Ebu Hanife’nin hangi görüşte olduğunu bilemiyoruz, ancak usûlcülerin hangi görüşte olduğunu belirlemek mümkündür. Usûlcülere göre Kur’an’ın hükümlere delaleti bazen kat’î, bazen zannî olur. Bu da kitabın lafızlarında bulunan “ihtimallî”liğin bulunup bulunmayışına (birden çok manaya açık olup olmayışına) bağlıdır. Şayet Kur’an’daki bir lafız birden fazla manaya ihtimalli değilse, delaleti kat’î, birden fazla manaya açık ise, delaleti zannîdir. (bkz. Zekiyyüddin Şa’ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kafi Dönmez, Ankara, 1996, s. 63) Buna göre Ebu Hanife’nin her ayeti kat’î kabul etmediği söylenebilir. Ayrıca ahad hadîste varid olan her şeyin zannî olacağı iddiası da bir genellemedir. Delalet bakımından ahad hadîs de Kur’an gibidir. Yine ahad hadîslerin delaletinin zannîliği ile Kur’an’da bildirilen emirlerin, farziyyet; sünnette bildirilen emirlerin vücubiyet ifade etmesi arasında herhangi bir irtibat bulunmamaktadır. Farziyyet veya vücubiyet subut ile ilgili bir konudur. Mesela Hanefilere göre vacib, şari’nin mükelleften yapılmasını bağlayıcı tarzda istediği ve fakat hakkındaki bu bağlayıcılığın zannî delil ile *sabit* olduğu fiildir. (Bkz. Zekiyyüddin Şa’ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 237; Y. Vehbi Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, İstanbul, 1981, s. 123)

Şafii’yle ilgili “mütevahir, meşhur ve ahad haberlerin hepsinin delaletinin kat’îliği” şeklindeki iddiaya gelince bize göre bu bir genelleme olup Şafii’yle diğer fakihler arasında bir fark yoktur.

### **Usûl-i Fıkıh ile İlgili Genellemeler**

Yazar, usûl-i fıkıh eleştirme sadedinde şunları ifade etmektedir:

“Usûl-i fıkıh yöntem gereği, neredeyse her ifadeyi hüküm merci birer kanun gibi telakki etmiştir. Bu durum bilhassa teşbih ve istiareleri farklı yorumlamaya sevketmiş, terğib ve terhib hadîslerini dahi ahkam hadîsleri kategorisine sokmuştur. Namazı terkeden ile ilgili hadîslerden öldürülmelerinin mübah



olduğu hükmünün çıkarılması bunun en bariz misalidir”. (s. 168)

Burada yazar usûl-i fıkıhla ilgili bir genellemede bulunmuş ve bir müctehidin yanlışını usûl-i fıkıha yüklemiştir. Zira namazı terkeden ile ilgili hadîsi farklı yorumlayan müctehidler de bulunmaktadır. Zira usûl-i fıkıhta kaideler konmuş, ama işletilmesi insanlara bırakılmıştır. Mesela usûl-i fıkıhta hakikat ve mecaz ilişkisine dikkat çekilir. Bunun kaideleri ortaya konur. Ancak bu kaideleri işletecek olan alimlerdir. İşte bu durumda alimlerin temel zihniyetleri, tutumları hadîsleri anlamayı etkilemektedir. Hz. Peygamber’in her sözünü hakikat telakki eden bir tutum, hadîsleri mecaza zor hamleder. Ancak usûl-i fıkıh, “mecaz delili kaim olana kadar lafız hakikate hamledilir” şeklindeki kaidelerini ortaya koymuştur. Bu kaideyi işletecek olan ise insandır. O halde bize göre usûl-i fıkıh değil, tutumlar eleştirilmelidir.

Usûl-i fıkıhla ilgili son olarak şunu vurgulamanın gerekli olduğu kanaatindeyiz: Usûl-i fıkıhla alakalı, özellikle anlama ve yorumlama açısından derin analizler yapılmalıdır. Usûl-i fıkıhın yapısı, çağdaş anlambilim ve yorumbilim ile çeşitli mukayeseleri yapılarak yeni bir dille ifade edilmelidir. Usûl-i fıkıhın dil ve mantık merkezli bir anlama metodolojisi olduğunu belirtmeliyiz. Zaten günümüz hermenötik bilimleri de dil konusuna ısrarla vurgu yapmaktadır. Bu noktada usûl-i fıkıhın dil içi kaldığından dolayı eleştirilmesi haksızlık olduğu gibi sadece kendini dile hapsettiğini söylemek de yanlıştır. Nihayetinde bahse konu olan metinler dilsel metinlerdir. Ancak şu husus ifade edilmelidir ki, usûl-i fıkıhın dil merkezli oluşu, dil dışı karine ve bağlamları hesaba katmadığını göstermez. Usûl-i fıkıh dil dışı karine veya bağlamların da anlamaya (bunun ahkamla ilgili olduğunu belirtmeye artık gerek yoktur) etkisini kabul etmektedir. Usûl-i fıkıhta ortaya konulan şu kaidelerin buna işaret ettiği kanaatindeyiz:

1.Zâhirden dönülmesini gerektiren bir *delil* kaim oluncaya kadar nassın zâhiriyle amel gerekir.

2.Hâssa dönülmesini gerektiren bir *delil* kaim oluncaya kadar âmm ile amel gerekir.

3.Mukayyede dönülmesini gerektiren bir *delil* kaim oluncaya kadar mutlak ile amel gerekir.

4.Mecâza dönülmesini gerektiren bir *delil* kaim oluncaya kadar hakikat ile amel gerekir.

5.Luğavî olduğuna dair bir *delil* kaim oluncaya kadar mücmel lafızların mânası şer’îdir.

6.İbaha, nedb ve irşad olduğuna bir *delil* kaim oluncaya kadar emir, vücûb üzeredir.

Bütün bunlar dil içi veya dil dışı bir *delil* bulunduğu takdirde onun dikkate alındığını göstermektedir. Aslında bu yapı nasları tek tek değil, bir bütün olarak değerlendirilmenin gerekli olduğunu da vurgulamaktadır. Bununla birlikte yine de bu kaideleri belirli tutum ve zihniyete sahip insanların işleteceğini, dolayısıyla farklı sonuçların doğabileceğini ifade etmek gerekir.

### **Hadîsin Manasının Nakliyle İlgili Genellemeler**

Yazar'ın “Sahabe çoğu kez bir sözün kendisini değil, sözden anladığını fiilin kendisini değil, ona yüklediği anlamı nakletmiştir” (s. 173) şeklindeki ifadelerinin büyük bir iddia olduğunu söylemek durumundayız. “Çoğu kez” ifadesinin dışında “sahabenin böyle naklettiği de olmuştur” denilseydi bunu kabul etmek mümkün olurdu. Şayet “sözden anladığını” ifadesi ile manayla rivayet kastediliyorsa, yukarıdaki söz başka türlü ifade edilmelidir. Sahabe bazen mana ile rivayette kendi anladığını aktarmaktadır, ayrıca Hz. Peygamber'in kastettiğini farklı lafızlarla da ifade etmektedir. Tekrar vurgulamak gerekir ki, şüphesiz sahabenin Hz. Peygamber'in kastettiğini “kendi anladığı” şekilde naklettiği örnekler de vardır. Bu durum sadece rivayetlerin karşılaştırılmasıyla, nasların bir bütün olarak değerlendirilmesiyle ve en önemlisi genellemelerle değil, delille ortaya konulabilir. Ayrıca yazar bununla ilgili Hz. Aişe'nin sahabiye eleştirdiği ve geçmiş alimlerimizin de bunu tespit ettiği iki örnek vermiştir. Doğrusu, bu büyük iddiaya kendisinin orijinal örnek vermesini beklemek mütevazı bir istek olmalıdır.

### **Hadîs ve Sünnet ya da Kavram Kargaşası**

Yazar, hadîs kelimesini incelediği bölümde şu ifadelere yer vermektedir: “Hadisçilik bir ekol olarak doğmadan ve bir halk hareketine dönüşmeden önce sünnet ve hadîs farklı manalarda kullanılmıştır. Her şeyden önce toplumda asıl belirleyici olan hadîs değil, sünnet olmuştur. Sünnet olan bir davranış, bir hadis ile ifade edilebilirdi. Ancak her hadîs bir sünnetin ifadesi değildi. Hatta Hz. Ömer'in yayılmasına karşı çıktığı hadîsler bir kanaate göre herhangi bir sünnet ifade etmeyen hadîslerdir. İbn Abdilberr onun tavrını şöyle ifade etmiştir: “*Inne Ömer nehâ ani'l-hadîsi ammâ lâ yufîdu hukmen ve lâ yekûnu sünneten*”. Süfyan b. Uyeyne, Bakiyye b. Velid'in rivayet ettiği hadisleri değerlendirirken şöyle demiştir: “*Lâ tesmeû min Bakiyyete mâ kâne fî sünnetin ve'smeû minhu mâ kâne fî sevâbin ve ğayrihi*” (s. 231) Yazar, ayrıca hadîs ve sünnetin farklı kullanıldığına dair altı örnek daha sunar. (s. 232)

Yazarın hadis ve sünnetin aynı olduğuna dair anlayışın hadisçiliğin bir halk hareketine dönüşmesinden sonra gerçekleştiğini kastettiği müşahede edilmektedir. Bize göre de hadis ve sünnet farklı anlamlarda kullanılmıştır. Ancak bunun nedeni “hadisçiliğin bir halk hareketine dönüşmesinden önce olması” değil, “kelimelerin ilimlerde kavramlaşma sürecini tamamlayamamış” olmasıdır.

Zira hadis ve sünnet kelimeleri, aynı anlamı kazanmadan önce sözlük anlamlarından biriyle, hatta birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılmıştır. Hatta bu tür kullanımlar diğer kelimeler için de geçerlidir. Mesela ilim, hadîs; hadîs, fıkıh; hadîs sünnet; hadîs, isnad, sünnet, fıkıh veya hüküm; sünnet, hadîs; sünnet, mendub; sünnet, amel; amel, sünnet; amel, hadîs ve amel, re'y anlamında kullanılmıştır. Bu canlılık ilk dönem literatürünün genel özelliğidir. O halde kelimelerin anlamlarını doğru tesbit edebilmek için ilk dönem literatürünün bu genel özelliği dikkate alınmalıdır. (Kufe ekolü çerçevesinde hadîs ve sünnet kelimelerinin kullanımı için bkz. Zafer İ. Ensari, "Islamic Juristic Terminology Before Şafi'i: A Semantic Analysis with Special Reference to Kufa", *Arabica*, (1972) 19, s. 255-300)

Yazarın "her şeyden önce toplumda asıl belirleyici olan hadîs değil, sünnettir; sünnet olan bir davranış hadîs ile ifade edilebilirdi, ancak her hadis bir sünnetin ifadesi değildi" şeklindeki cümleleri kavram kargaşasına yol açmaktadır. Şüphesiz ilk dönem literatürde hadîs ve sünnet farklı kullanılmıştır, ancak bunun "belirleyici" olmakla bir ilgisi yoktur. "Belirleyicilik"ten bahsedilecekse, Medine ameli anlamında kullanılan sünnetin haber-i vahid olan hadîse karşı bir belirleyiciliği, daha doğrusu bir tercih sebebi olması söz konusu olabilir. Bunun dışında ifade edilen şey Hz. Peygamber'e ait ise, -hadis veya sünnet kelimeleriyle ifade edilsin farketmez- sadece bunun belirleyiciliği söz konusudur. Yazarın "belirleyicilik" ifadesinin dışında "sünnetin bir hadîs ile ifade edilmesi ve her hadîsin bir sünnet ifade etmemesine" dair ifadeleri doğrudur. Fakat bu kelimeler mutlak kullanıldığı için yine karışıklığa meydan vermektedir. Oysa verdiği örneklerde sünnet kayıtlanmış, hangi anlamda kullanıldığı açıklanmıştır. Hz. Ömer'in sözünden sünnetin açıkça hüküm anlamına geldiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Hz. Ömer pratik değeri olmayan hadîslerin naklinden nehyetmektedir. Süfyan'ın Bakıyye ile ilgili sözünde geçen sünnet kelimesi de "hüküm" anlamındadır. Bu, sözün sonundaki "sevab vb" ifadesinden anlaşılmaktadır. Zira Bakıyye'yi tevsik edenler bulunmakla birlikte genel olarak o, zayıf raviler arasında sayılmaktadır. (Bkz. Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, -thk. Ali Muhammed Muavvad-, Beyrut, 1995, II, 46-53) Bu durumda yukarıdaki ifadeden "onun sünnetle, yani ahkamla ilgili rivayetlerine itibar edilmemesi" gerektiği anlaşılmalıdır. O zaman yazarın mezkur ifadesi "ahkamın bir hadîs ile ifade edilmesi ve her hadîsin bir ahkam ifade etmemesi" şeklinde anlaşılırsa karışıklık da ortadan kalkacaktır. Çünkü hadîslerde ahkamın dışında kıyamet, ahiret, ahlak, itikat vb. bir çok konu geçmektedir.

### **Bir Mukayese ya da İfadelerin Kapalılığı...**

Yazar yine hadîs kelimesini incelediği bölümde Süleyman en-Nedvî'nin bir tanımına yer verir. Şöyle ki:

“Hadîs, Hz. Peygamber’in söz, fiil ve halleriyle ilgili sözlü rivayetlerdir. Sünnet ise, hadîs hatta Kur’an’la gelen mütevatir uygulamalardır. Nedvi’nin tanımı Fazlur Rahman’ın yaşayan Sünnet dediği mütevatir sünnetlerin tanımıdır”. (s. 234)

Burada cevabı aranması gereken iki soru vardır:

1-Fazlur Rahman’ın yaşayan sünnet tabiri mütevatir sünnet anlamına mı gelmektedir?

2-Nedvi ile Fazlur Rahman’ın sünnet tanımlarında birlik var mıdır?

Öncelikle belirtelim ki, Fazlur Rahman’ın yaşayan sünnet tabiri mütevatir sünnet ile karşılaştırıldığında bir karışıklık ortaya çıkmaktadır. Sanki Fazlur Rahman namaz, hacc vb. mü’minlerin uyguladığı sünnetlere mütevatir sünnet demektedir. Oysa Fazlur Rahman’a göre yaşayan sünnet Hz. Peygamber’in dönemi dahil ondan sonra ortaya çıkan, sadece bizzat Peygamber’in sünnetini değil, aynı zamanda Nebevî Sünnet’in yorumlarını da içermektedir. (Bkz. *Tarih Boyunca Metodoloji Sorunu*, s. 18) Dolayısıyla yaşayan sünnet cemaatin icması ile özdeştir ve ilim adamlarının icthadı ile siyasi otoritelerin icthadlarını da içermektedir. (s. 44) Aslında Fazlur Rahman’ın yaşayan sünneti tek tek somut fiillerden ziyade soyut, genel ilke ve maksatları ima etmektedir. Buna göre klasiklerimizde söz konusu olan “mütevatir sünnet” ile Fazlur Rahman’ın “yaşayan sünnet”i arasında herhangi bir yakınlık bulunmamaktadır.

Fazlur Rahman’ın yaşayan sünnet tabirini yukarıdaki anlamda kullandığına göre Nedvi’nin tanımıyla bir benzerliği var mıdır? Nedvi’nin eserinden anlaşıldığı kadarıyla o, mütevatir sünnet veya amelle Hz. Peygamber’in ortaya koyduğu, ondan sonrakilerin uydukları ve böylece günümüze kadar gelen fiilleri kastetmektedir. (Bkz. Nedvi, *Tahkiku ma’na’s-sünne*, Mekke, 1399, s. 20-25) Yani ona göre sahabenin veya tabiunun ortaya koyduğu bir icthad -en azından Hz. Peygamber’in sünneti gibi bağlayıcılığı olan- sünnet olmamalıdır. Fazlur Rahman’a göre ise, onların icthadı da sünnete dahil olmaktadır. Nedvi’nin tanımında bir yenilik vardır. O da hadîste bulunmasa dahi Kur’an’la gelen uygulamaların da sünnet içinde değerlendirilmesidir. Şayet bu bir karışıklığa meydan vermeyecekse, sözlük anlamı itibariyle böyle bir kullanımın doğru olduğunu söylemek mümkündür.

### **Eksik Aktarımın Sonuçları...**

Yazar, bağlam konusunu çeşitli örneklerle izah ettiği bölümde şu hadîse yer verir:

“Her çocukla beraber bir akika (kurbanı) vardır. Onun için kan akıtın ve ondan eziyeti giderin”. Cahiliye döneminde yeni doğan çocuklara ne tür eziyet edildiğini bilmeyen kimse bu hadîse bir anlam veremeyecektir. Böyle olunca

bir çok alim bu ifadeden yeni doğan çocukların saçlarını kesmek gerektiğini istinbat etmiştir. Oysa Ebu Davud, bu hadîsin bağlamını Abdullah b. Büreyde'den şöyle nakletmiştir: Biz cahiliye döneminde bir çocuğumuz olduğu zaman onun için bir koyun keser çocuğun kafasını koyunun kanına bulardık. İslam'a girince kurban kesmeye devam ettik, ancak çocuğun kafasına kan yerine güzel koku sürmeye başladık. (s. 304)

Önce Ebu Davud'un hadîsi Abdullah b. Büreyde'den değil, babası Ebu Büreyde'den naklettiğini belirtmemiz gerekir. İkinci olarak yazar "çocukların saçlarının kesilmesinin" istinbat edildiğini ifade etmiştir. İstinbat, sarih olmayan bir sözden elde edilen bir bilgidir. Ancak yazarın Ebu Davud'dan naklettiği hadîste "çocukların saçlarının kesilmesi" ifadesi bulunmaktadır ve bu noktanın tercümesi yazar tarafından atlanmıştır. Ebu Davud'un ifadesi şöyledir: "*Felemmâ câellahu bi'l-İslâm kunnâ nezbehu şâten ve nahliku re'sehu ve naltahuhû bi-zağferân*" Buna göre ortada istinbat değil, sarih bir ifade bulunmaktadır.

### SONSÖZ

Bu eserde ortaya konulan fikirler sosyal bilimlerin anlama ve yorumlama metodolojilerine dayanmaktadır. Artık "sosyal bilimlerden yararlanılmalı mıdır?" şeklindeki bir soruya cevap aramanın zaman kaybı olduğu inancındayız. Bunun yerine "sosyal bilimlerden nasıl yararlanmalıyız?" şeklindeki sorunun cevabı aranmalıdır.

Bu eserin bir metodoloji çalışması olması ve çağdaş sosyal bilimlerin yöntemlerini uygulaması itibariyle takdire şayan bir çalışma olduğu vurgulanmalıdır. Bu alandaki çalışmaların artırılması gerekmektedir. Ancak bununla birlikte genellemeci bir tavrın esere yansıdığını da belirtmemiz gerekir. Usûl-i fıkıh ile ilgili oldukça eleştirel bir tavır sergilenmiştir. Usûl-i fikhın sırf ahkama yönelik bir anlama metodu ve dil içi kalan bir yöntem geliştirdiği için olumsuzlanması haksız bir eleştiri olsa gerektir. Onun ahkama yönelik olması amacı; lafızlara yönelik olması doğası gereğidir. Bugün bile yazanı hayatta olduğu halde hukuk metinlerini anlamada bir bağlaç veya edattan ne kadar farklı yorumların ortaya çıktığı malumdur. Bununla birlikte usûl-i fikhın sadece lafızlarla yetindiğini söylemek de zordur. Lafız/metni anlamada ona etki eden faktörler göz önünde bulundurulmaktadır. Bugün bizim sahip çıktığımız *makâsîdu's-şeri'a* da kökleri geçmişte olan, ancak Şatıbî ile birlikte daha da sistemleştirilmiş bir yorum mantığıdır. Şatıbî'yi usûl-i fikh geleneğinden ayırmak mümkün gözükmemektedir. Metin içinde de belirttiğimiz gibi usûl-i fıkıh dil/lafız/metin dışı karine veya bağlamların da anlamaya etkisini kabul etmektedir. Bu konularla alakalı genel kaideler de geliştirilmiştir. Bununla birlikte yine de bu kaideleri belirli tutum ve zihniyete sahip insanların işleteceğini, dolayısıyla farklı sonuçların doğabileceğini ifade etmek gerekir.

Sünnetin bilgi, kültür ve medeniyete kaynaklık etmesi bakımından yeniden değerlendirilmesi üzerinde durulması gereken bir konudur. Ancak bunu yaparken geçmişin bunu yapamadığı gibi bir ima ortaya koymak tartışmaya açıktır. Bu konuda şerhlere gereken ilginin gösterilmesi gerekmektedir. Şarihlerin her hadîsin sonunda ondan bazen yüze varan (hüküm, hatta metodik prensipler dahil) anlam çıkarması yaşadıkları dönem itibariyle sünneti bilgi, kültür ve medeniyet açısından nasıl değerlendirdiklerini göstermektedir. Şayet onların yaşadığı dönemde bir çevre problemi olsaydı, kanaatime göre ilgili hadîslere bir de o gözle bakarlardı. Dolayısıyla bugün bizler farklı problemlerle karşı karşıya isek bunları halletmek de bize düşer. Bununla birlikte sünnetin bilgi, kültür ve medeniyet açısından değerlendirilmesi sadece şerhlerin işi de olmamıştır. Tasavvuf, kelim gibi çeşitli branşlarda sünneti bu açıdan değerlendirmişlerdir.

Ayrıca bir dil alanı olan belagat ilmi de yeni bir bakış açısıyla ele alınmalıdır. Metnin sanatsal yönünü değil, onun muradını anlamak için belagat ilmi önemli imkanlar sunmaktadır. Bu anlamda belagat ilminin, anlama ve yorumlama çalışmalarında yeri belirlenmelidir. Kitap boyunca bu dil alanından - beyân bölümünden nispeten bahsedilse de- önemi ölçüsünde bahsedilmemesini, bu dil alanının muhtevasının çağdaş dilbilim ve anlambilim teorileriyle mukayesesinin yapılmamasını ciddi bir eksiklik olarak değerlendirmek mümkündür. Son olarak her şeyden evvel bu eleştirilerin bir *anlama* çabası olarak kabul edilmesi gerektiğini temenni ediyoruz.

## DEĞİŞİM VE HUKUK

Yrd.Doç.Dr. İzzet SARGIN\*

### ÖZET

*Dünyamız sürekli bir hareket ve değişim içerisindedir. Bazı değişim faktörlerine bağlı olarak toplum ve sosyal kurumlar da değişmektedir. Hukuk, tüm bu değişimlerden en çok etkilenen kurumlardan birisidir. Her ne kadar dinin temel kaynakları tarafından belirlenmiş bir alan olsa da bir kısım hükümler şartlara göre değişirler. Çünkü Hukuk'un dinin temel esaslarıyla doğrudan bir ilişkisi yoktur.*

**Anahtar Kelimeler:** Değişim, Hukuk, Din, İnsan, Toplum.

### ABSTRACT

*Our world in a continuous flow and changing. Depending on some change factors society and social institutions have changed uninterruptedly. Law is of the most effected institutions from this change and it's opened all these changes. Although it is determined by basic sources of religion, commands are changed according to conditions. Because, this realm has not a direct relationship with the essence of religion.*

**Key Words:** Change, Law, Religion, Human, Society.

## 1. DEĞİŞİM VE SÜREKLİLİK

Sürekli bir akış içerisinde olan evrende varlık, bir halden başka bir hale akıp giden bir süreç içinde oluşmaktadır. Dünya tarihinin gelişmesi ve akışı içinde hiçbir şey sabit kalmamakta<sup>1</sup> sürekli değişmektedir. İnsanlık tarihî bir süreçtir<sup>2</sup>. Değişim insan toplumunun temel karakteristiği olduğundan bütün beşeri kurumlar değişmek zorundadır<sup>3</sup>. Değişme yeteneğini kaybeden sosyal sistemler hayatta kalmak yeteneğini de kaybederler<sup>4</sup>. Çünkü değişim araçlarından yoksun bir sistem kendini koruma araçlarından da yoksun sayılır<sup>5</sup>.

Değişim, zaman içinde gözlenebilen, geçici olmayan belirli bir toplumun yapılanmasını ve işleyişini etkileyen ve o toplumun geleceğe yönelik akışını değiştiren başkalaşım<sup>6</sup> veya beğenilmeyen bir durumdan daha iyi bir duruma

---

\* KSÜ İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, izzetsargin@yahoo.com

<sup>1</sup> Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, trc: Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara 1996, 21

<sup>2</sup> 6 En'am 133; 10 Yunus 49

<sup>3</sup> M.A. Ubicini, *Türkiye 1850*, trc: Cemal Karaağaçlı, İstanbul ts., 120

<sup>4</sup> Sulhi Dönmezer, *Toplum Bilim*, İstanbul 1994, 11. baskı, 400

<sup>5</sup> Samalel P. Hungtington, vd., *Siyasal Gelişme*, trc: Ergun Özbudun, Ankara, 1985, 9

<sup>6</sup> Esat Çam, *Siyaset Bilimine Giriş*, İstanbul, 1977, 290

geçiş demektir. Bu geçiş, insanın kendi potansiyeli ile araç ve amaçlar arasındaki ilişkileri dengeleyen ve belirleyen bir yasaya bağlıdır<sup>7</sup>.

Değişme ve süreklilik aynı realitenin iki ayrı yüzü durumundadır; biri olmadan öteki ne düşünülebilir ne de araştırılabilir<sup>8</sup>. Değişme, yeni ihtiyaçları ortaya çıkaran, bu yeni ihtiyaçların da yeni değişmelere ivme verdiği bir süreçtir<sup>9</sup>.

Değişme, beraberinde bir düzen problemini gündeme getirir. Çünkü, düzen olmayan bir zemindeki değişmeler kaosa yol açabilir. O halde, düzen için değişmezliğin olması, fert ve toplum hayatının güvenliği için değişmezlerin bulunması gereklidir<sup>10</sup>.

İnsan, diğer canlılar gibi, sadece *anı* yaşayan bir varlık değildir. O, sahip olduğu zaman bilinci sayesinde varlık ve olayları üç boyutlu (geçmiş, şimdi, gelecek) bir zaman dilimi içinde algılayan ve değerlendiren bir varlıktır. Bu özelliklerinden ötürü kendisine amaç ve hedef belirleyen ve bunları gerçekleştirmek için planlar yapan ve böylece geçmiş ve geleceği birlikte değerlendirebilen tek varlıktır. İnsanın amaç seçiminde ve bunu gerçekleştirecek planlar yapmasında ve vasıtaları seçmesinde belirleyici en önemli faktör, değer duygusudur. Bu değerler *yüksek* ve *vasıta* değerler olmak üzere ikiye ayrılır.

**Yüksek Değerler:** Tarih boyunca insanlığın inanıp benimsediği yüceltip kutsallaştırdığı din, hukuk, aile, ahlâk kavramları etrafında oluşan değerler ile, milleti millet yapan ve tarih içerisinde ona kimlik kazandıran kültürel değerlerdir. Zaman akışı içinde bu sabit değerlere ait bazı motifler değişse de öz itibarıyla kendileri değişmezler.

**Vasıta Değerler:** Yüksek değerleri elde etmek ve onları koruyabilmek için zaman ve zemine göre değişerek yerlerini yeni değerlere bırakan geçici değerlerdir<sup>11</sup>. Değişme olgusu sonucu, bugünkü gerçek, dünkü gerçekten farklıdır. İnsanların değer, bilgi ve sistemleri sürekli başkalaşmaktadır; hem gerçeğe hem de bilgi sistemlerine erişme derecesi ve biçimi de değişmektedir. Bu açıdan geçmişteki problemlere yine geçmişteki bilgilerin ışığı altında bulunan çözümler de aynı değildir. Çünkü gelenek zincirinin halkaları tekrarlı formüllerden meydana gelmemiştir. Herhangi bir halka, geleneğin bir parçası sanılarak gerçeklik kazanmamış, tam tersine her halka zamanında ve yerinde işleyen yeni

---

<sup>7</sup> Cevdet Sait, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, trc: İlhan Kutluer, İstanbul 1994, 3. baskı, 23  
<sup>8</sup> Mehmet S. Aydın, “Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi”, *AÜİFD*, C. XVII, Ankara 1985, 33

<sup>9</sup> Dönmezer, 414

<sup>10</sup> Selahattin Polat, “Hz. Peygamber’in Sünneti ve Değişim”, *Değişim Sürecinde İslâm*, Ankara 1997, 17

<sup>11</sup> Mahmut Kaya, “Değişen Toplum ve Değişmeyen Değerler”, *Sosyal Değişme ve Dini Hayat*, İstanbul 1991, 2-3



bir çözüm olduğu için geleneğin parçası haline gelmiştir<sup>12</sup>. Ayrıca dünkü insanın beklentilerine cevap veren vasıflamalar ve kurumsallaşma, bugünün insanı için yetersiz kalacağı düşünülürse yeni problemlerin çözümleri de farklı olacaktır.

İnsanların düşünceleri gibi, dünya şartları da sürekli değişmektedir. Yönetim, ölümler için değil yaşayanlar için bir yapılanma olduğuna göre, onda yalnız dirilerin hakkı olmalıdır. Birbirlerinden çok uzak zaman dilimlerinde yaşayan insanların hayatlarında nasıl bir zorunluluk bağı bulunabilir? Bir hukukî norm veya bir sosyal-siyasal yapılanma, hem varlığı uzun seneler önce son bulmuş hem şimdi yaşayan hem de uzun gelecekte yaşayacak olan insanların beklenti ve ihtiyaçlarına nasıl cevap verebilir? Bu mümkün mü?

Reel dünyada ve değerlerdeki hızlı değişme yüzünden belli bir ortamda belli bir problem için geçerli olan çözüm yeni bir problemin çözümü için geçerli olmayabilir. Bu açıdan yeni problemlerin çözümleri geleneğin hazır çözümlerinde aranırsa şimdi geçmişe taşınmış olur, geleneğe sahip olmaktan çok ona tutsak olunur. Böyle bir faaliyet bir yandan toplumun gelişmesinde patolojik hallere yol açarken diğer yandan da ilgili kimselerin ruh sağlığı açısından zararlı olabilir<sup>13</sup>. Geleneği bir hazır çözümler kümesi gibi kullanmaya çalışmak ne kadar yanlış ise, onu bir ön şart, dayanak olarak kabul etmemek ve ihmal etmek de o ölçüde yanlıştır. Bu ikinci durum insanı insanlığın birikiminden faydalanmamaya ve geleneğin sonucundan kopmaya, gerçekçi olmayan hamleler yapmaya itebilir.

Yeni çözümlerin eskilerle özdeşlik taşımaması gelenek ile bağlantının kesilmesi anlamına gelmez. Bilakis geleneğin son ucundan başlayarak ve eldeki gelenek içeriğini hazırlayıcı ön şartlar ve yeni çözümleri oluşturmada bir dayanak olarak kabul etmek anlamına gelir. Zira dinamik anlamda geleneğin son ucu bugüne, bugün de yarına eklenmek zorundadır. Öyleyse geleneğin son ucundan kopmamak geleceğe dönük bir sıra atılım, istikrar ve süreklilik açısından önemlidir<sup>14</sup>. Zira varlık alemindeki bir şey tek başına düşünülemez ve öteki varlıklardan soyutlanamaz. Her bir oluşum, önceki oluşumlardan etkilenir ve sonrakileri etkiler ve böylece varlık bir bütünlük ve süreklilik kazanır<sup>15</sup>. Süreklilik içinde olan toplum, kendini oluşturan fertleri de aynı süreç içinde tutar. Ancak insan, bu süreç içinde, rasgele hareket eden pasif bir konumda değildir. O, değişimi kontrol altında tutan ve yönlendiren aktif bir varlıktır<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Tarık Zafer Tunaya, *Siyasî Müesseseler ve Anayasa Hukuku*, İstanbul, 1976, 3. baskı, 31; Selahattin Ertürk, *Diktacı Tutum ve Demokrasi*, Ankara 1993, 61

<sup>13</sup> Ertürk, 61

<sup>14</sup> Ertürk, 60

<sup>15</sup> Aydın, 38

<sup>16</sup> Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, 21

Bir toplum, genel bir planda, kendini devam ettirmek ve yaşatmak istiyorsa tümle parçalar, kişi ile toplum ve yönetsel kurumlar arasında bir uygunluk kurmak ve homojenlik sağlamak zorundadır.

Yönetimin amacı, devleti en faydalı bir şekilde teşkilatlandırmak ve hukuku da en uygun ve en iyi bir şekilde uygulamaktır. Şu halde idârî işler, devlet faaliyetlerinin genel plan ve prensiplerini belirleme ve bunlara yön ve direktif verme, farklı yetkiler arasında iş, ahenk ve amaç birliği sağlama gibi önceden belirlenmesi gereken işlerdir<sup>17</sup>.

Yönetim, toplumsal düzen düşüncesine bağlıdır. Asıl sorun insanları, toplum içinde ortak değerler ve kurallar etrafında kaynaştırarak, belli hedeflere yöneltebilmek ve götürebilmektir.

Hukuk düzeninin siyasal hayatın akış hızına uydurulamaması, toplum hayatında fiilî-hukukî ikilemini doğurur ve aralarındaki mesafeyi uçurumlaştıracak derecede açar. Hızla değişen dünyamızda hukuk daha da yavaşlamıştır. Hukuk, değişme ve gelişmeleri kapsayan bir esneklik yakalayamaz, yumuşak ve görelî ilkeler konması yerine sert kurallar koyarsa; hukukun hayatı izleyişi zorlaşır.

Hukuksal ve siyasal sorunlar arasında bir gerginlik (yapısal çatışma) vardır. Bu gerginlik, siyasetin özelliğinden kaynaklanmaktadır. Çünkü siyaset, yapısı ve niteliği gereği dinamik ve irrasyonel kuvvetlerle sıkı ilişki içindedir<sup>18</sup>. Buna karşılık hukuk, temel yapısı itibariyle statik ve rasyonel olmasına rağmen, siyasal hayat içindeki canlı ve etnik güçleri kontrol etmek ve frenlemek ister.

## **2. DEĞİŞİM FAKTÖRLERİ**

Toplumsal değişimin boyutları ve unsurları çok geniştir. Bu değişim sürecinde en etkin unsur *bilimsel* ve *düşünsel* faaliyetlerdir. Çünkü bilimsel ve düşünsel faaliyetlerin sonucu ortaya çıkan durumlar, insanların hayat biçimlerini de değiştirmektedir.

**a) Bilimsel Faaliyetler:** Günümüzde toplum bilimsel gelişmelerin etkisiyle sessiz ihtilaller yaşamakta, teknolojik gelişmeler doğal etkenlerin sosyal hayat-taki yeri ve önemini azaltmakta, hayatla ilgili değer yargılarını değiştirmektedir. Toplum kapalı devre olmaktan çıkmış iletişimin hızla gelişmesi dünyamızı küçültmüştür. Bilimsel gelişim insanlığın yeniliğe direnme gücünü azaltmış, buna bağlı olarak da, toplumlar süratle şekil değiştirmeye başlamışlardır. Bilimsel gelişmeler siyasal gelişmeye de sebep olmuş, merkezi devlet otoritesi

<sup>17</sup> Ali Fuat Başgil, *Esas Teşkilat Hukuku*, I-II, İstanbul, 1960, I/35

<sup>18</sup> Sıffin harbinde Kur'ân sayfalarının mızrakların ucuna takılması olayı... İbn Kesîr, Ebu'l- Fidâ. *el-Bidâye ve 'n-Nihâye*, *Büyük İslâm Tarihî* I-XIV, trc: Mehmet Keskin, İstanbul 1994-1996, VII/438 vd.

ayrıntılı bir bürokrasi vasıtasıyla genel toplum üzerinde düzenleme yetkilerini ve imkanlarını artırmıştır<sup>19</sup>. Devlet içi kurumların iç yapılarındaki kurumsal birimler gittikçe büyüyüp genişlemiş, idârî bir nitelik kazanmış ve karar alma yetki ve iktidârı gittikçe merkezileşmiş bulunmaktadır. Bilimsel gelişmeler bu kurumların gelişmelerini, biçimlerini ve hızlarını belirlemektedir<sup>20</sup>.

Bütün bu baş döndürücü gelişmeler içinde devlet yapılanması ve yönetimi değişmezse yönetim, toplumdaki ve realiteden kopma tehlikesiyle karşılaşır. O halde devletin tarihî ve uygulamaya yönelik yapısal özellikleri göz ardı edilmeden, yeni bilimsel gelişmeler ve yöntemler dikkate alınarak devlet yapılanması ve yönetimi için, geleceğe yönelik ve insanların beklentilerine cevap verecek şekilde projeler geliştirilmelidir.

Bilimsel gelişmelerin yavaş seyrettiği zamanlarda insanları yeniliklere alıştırmak zor değildi. Gelişme hızı arttıkça eski devirlerin siyasal düşüncesini, hukukunu, ahlâkını ve felsefesini yeni tip toplumlarda aramak ve bulmak zorlaşmıştır. Artık daha nispi, daha yumuşak hareket halindeki yapılar çağına yararlı davranış ilkeleri bulunmalı ve bu ilkeler katı ve değişmez kurallara tercih edilmelidir. Çünkü, insanlığın ulaştığı karmaşık, sosyal hayat artık donmaya mahkum kurumlar ve hukuk kurallarıyla düzenlenemez.

**b) Düşünsel Faaliyetler:** Düşünsel faaliyetler, bireylerin dünya görüşlerini oluşturan Allah, insan, din, toplum, hukuk gibi kavramların anlamlarında yeni yorumlar doğurarak önemli değişikliklere sebep olur. Böylece değişim sonrası kullanılan kavram ile değişim öncesi kullanılan kavram aynı kelimeyle ifade edildiği halde anlamları aynı değildir<sup>21</sup>. Sonuçta toplumda hem yeni bir yaşam tarzı benimsenir hem de büyük ölçüde yenilenmiş bir dünya görüşü oluşur<sup>22</sup>.

Toplum düşünceleri etrafında toplanır. Bu düşünceler zamanla değişirler. Yalnız bu düşünceler arasında öyleleri vardır ki belirli bir anda ihlal edildikleri veya değiştirilmek istendikleri zaman toplum, anarşiye düşer, parçalanır. İhlal edildiklerinde ağır sonuçların doğmasına sebep olan düşünceler, toplumun temel düşünceler kümesini oluştururlar.

Salt bir güzellik ve iyilik anlayışı yoktur. İyi, güzel, doğru, adâlet vb. değerleri salt, ama onların içeriğini oluşturan değer yargıları zaman, mekan şartları içinde görelidir. Toplumsal değişme aynı zamanda kültürel bir değişimdir<sup>23</sup>. Toplumsal değişme insanlar arası ilişkilerin değişmesidir. Bu noktada,

<sup>19</sup> Çam, 293

<sup>20</sup> C.Wright Mills, *İktidâr Seçkinleri*, trc: Ünsal Oskay, İstanbul 1974, 12

<sup>21</sup> Taf. bk. Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, trc: Süleyman Ateş, Ankara tsy:

<sup>22</sup> Erkan Perşembe, "Toplumsal Değişme ve Din İlişkisi Üzerine", **OMÜİFD**, S: 5, 1991, 175; Huntington, 22

<sup>23</sup> Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, İstanbul 1987, 48; Musatafa Aydın, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenmesi*, İstanbul, 1991, 26

kurumsal olarak maddî kültür ve manevî kültür ayrımı ortaya çıkmaktadır. Yalnız bu iki kültür, sürekli bir etkileşim içerisindedir<sup>24</sup>. Kültürde değerlerin korunması kadar değişme olgusu da önemlidir. Kültür değerleri dogmatik olmayıp, şartların gereklerine göre özünü bozmadan değişmek zorundadırlar<sup>25</sup>.

Her siyasal yapı belli bir kültür tipi ile ilişki halindedir. Sistemin istikrarlı olması için siyasal yapı ile siyasal kültür arasında uygunluk olması gerekir. Siyasal kültürde değişim, temel değerlerle yapılar arasındaki uyumsuzluktan doğar<sup>26</sup>. Her siyasal yapılanma kendini geleceğe taşımak ister. Her toplum, kendisini çevreleyen maddî ve manevî kültürel şartlara göre kurumsallaşmak ve gelişmek ister. Bu kurumsallaşma ve gelişmede her dönem bir öncekinden etkilenerek ve kendisinden sonrakini etkileyerek devam eder. Zira her model ya da kurum kendinden önceki yaklaşımlardan etkilendiği gibi kendinden sonraki model ya da kurumları da etkiler.

### **3. KURUMSAL DEĞİŞİM**

Her toplum, dünyasını anlamlı kılmak zorundadır. Toplumların değişmesi-ne bağlı olarak devlet yönetim biçimleri arasında ilişkiler kurulmalı ve değişen siyasal yapılara bağlı olarak yeni siyasal ve kurumsal yapılanmalara gidilmelidir. Çünkü siyasal süreklilik ancak kurumların toplumsal işlevlerini yerine getirmesiyle mümkündür. Bu itibarla genel çıkarılara yönelik bir takım temel görevleri yerine getiremeyen kurumlara sahip bir devletin varlığı sürdürmesi imkansızdır.

Tarihi süreç içinde bir takım kurumsal gerçekleşme biçimleri ortadan kalkarken yenileri doğar. Çünkü kurumlar sürekli akış halinde olan bir toplum içinde toplumun geçici görünümünü aşar ve halkın özelliklerini iyi kavrayarak, değişimi bu özelliklere göre yönlendirirlerse çekici olurlar<sup>27</sup>.

Toplumların gidişine kurallar ve kurumlarla yön vermenin bir sınırı vardır. Bu sınır, ileriden veya geriden zorlandığı zaman sağlıklı yapılar ortaya çıkabilir. Daha da önemlisi gereksiz gerilimler ve gelişmeler için elverişli ortamlar doğabilir<sup>28</sup>. Bu açıdan toplum için geçerli kurumları ve kuralları oluştururken toplumun dinamik bir yapıya sahip olduğunu unutmamak gerekir. Kimse bugün oluşturacağı kurallar ve kurumlarla, geleceğin yaşantısını aşırı derecede etkileyemez. Asıl etki toplumun iç dinamiklerinden gelişir. İşte kanun koyucu-

---

<sup>24</sup> Emre Kongar, *Toplumsal Değişme*, İstanbul, 1995, 5. baskı, 23-24

<sup>25</sup> Mustafa E. Erkal, *Sosyoloji*, İstanbul 1991, 4. baskı, 117

<sup>26</sup> Huntington, 38

<sup>27</sup> Mümtaz Soysal, *Anayasanın Püf Noktası*, Ankara 1995, 54

<sup>28</sup> Soysal, 92; Hamide Topçuoğlu, *Hukuk Sosyolojisi Derleri*, I-II, Ankara, 1984, II, 166

lar ve toplumsal yapılanmada etkili olanlar bu dinamizmi sezmek ve ona göre hareket etmelidirler<sup>29</sup>.

Yeniden yapılanma kurumların ihtiyaçlarını karşılama ve gelişmelerini sağlamaya yönelik olmalıdır. Problemleri çözemeyen ve çoğaltan kanun ve kurumların değiştirilmemesi onların kronikleşmesine sebep olabilir. Bu tür kanun ve kurumların korunması ve yaşatılması, gelişmeyi yavaşlatır bozulma ve çürümelere yol açabilir.

Toplumsal yapı, o yapıyı oluşturan bütün toplumsal kurumların karşılıklı etkileşimi içinde anlam kazanır. Dolayısıyla toplumsal yapı içindeki çeşitli unsurlar birbirleriyle ilişkileri kapsamında ele alınarak değişme, bütün unsurlar arası etkileşime bağlanır. Farklı değişkenler arasındaki karşılıklı ilişkiyle birinin değişmesi öteki unsurları da değiştirir<sup>30</sup>. Zira her model ya da kurum kendinden önceki yaklaşımlardan etkilendiği gibi kendinden sonraki model ya da kurumları etkiler.

#### 4. TOPLUMSAL DEĞİŞİM

Toplumsal değişme, toplumsal yapıda yer alan ilişkilerin, fikir ve düşüncelerin yeni bir biçim ve içerik kazanması sonucunda insanlar arası ilişkilerin ve toplumsal kurumların değişmesi olarak anlaşılır<sup>31</sup>. Toplum, sadece kendi içinde bulunduğu anın sosyal yapılanması ile varlığını sürdüremez<sup>32</sup>. Toplumun varlığını sürdürebilmesi, sürekli gelişmesi ve ilerlemesine bağlıdır<sup>33</sup>. Toplum, yaşayana bir düzen olarak varlığını korumak için, içinde bulunduğu şartların baskılarına karşı koymak ve beklentilerini gerçekleştirmek zorundadır. Çünkü bir toplumun canlılığı ve yaşama gücü zamana uyma problemlerini çözme kabiliyetine bağlıdır. Toplumsal değişim sürecinden her şey etkilenir (sosyal, siyasal, ekonomik, ferdi düşünce ve zihniyet vb.). Yalnız, toplumsal değişim hem tarihî süreç hem de toplumsal yapılanmada bir bütünlük göstermelidir<sup>34</sup>.

##### 4.1. Toplumsal Değişme ve Siyasal Süreç

Siyasal hayat siyasal toplumla başlar. Her siyasal toplumda zamanla üstün bir buyurma gücü doğmuş ve bu güç toplum hayatı için önemli kararlar almaya başlamış ve örgütlenmiştir. Tarihî gelişim global toplumların bir takım evrelerden geçtiğini göstermektedir (kabile, site, imparatorluk, ulus devlet vb.). Gü-

<sup>29</sup> Soysal, 103

<sup>30</sup> Perşembe, 174

<sup>31</sup> Perşembe, 171

<sup>32</sup> 5 Mâide 104; 31 Lokman 21

<sup>33</sup> Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, İstanbul 1993, 2. baskı, 96; Aydın Yalçın, “*Çağdaş Muhafazakârlık ve Siyasî İktidâr*”, *Sosyal ve Siyasal Teori*, İstanbul, 1993, 238

<sup>34</sup> Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, 18-19

nümüzde yeni ve daha geniş toplayıcı bir sosyal biçime varma denemeleri de yapılmaktadır<sup>35</sup>.

#### **4.2. Toplumsal Değişme ve Din**

İnsanlık tarihi, sürekli toplumlar ve medeniyetler Kur'an bir gelişmeler bütünüdür. Bu gelişmenin kaynağı ilahîdir, fakat gerçekleşmesi insan varlığı ve uygulamalarıyla mümkündür<sup>36</sup>. Akış halinde devam etmekte olan olaylar zincirine bağlı olarak kainat, sürekli bir oluşum ve değişim halindedir<sup>37</sup>.

Değişimde esas olan, değişimi yönlendiren itici güçlerdir. Bu yönlendirici güçlerin bilinmesiyle değişim istenildiği şekilde yönlendirilebilir. İşte bu noktada din için içine girer ve değişmemesi gereken ahlâkî ve dînî ilkeleri belirler. Ancak din bunu vahiyle yaptığı için belli bir zaman birimi içerisinde ve belli bir toplumda gerçekleştirecektir. O halde vahiy, bu değişmez ilkeleri, o toplumun hayat biçimi ve dünya görüşüne uygun olarak vermek durumundadır. Aksi halde o zamanın insanları bu ilişkileri anlamayabilirlerdi<sup>38</sup>. Öyleyse, yapılması gereken vahyin değişmez ilkelerini, indiği toplumun şartlarından ayırt etmektir.

Günümüzdeki şartlar sosyal yapı itibarıyla bazı açılardan Hz. Peygamber'in zamanındaki duruma hiçbir şekilde benzememektedir; çünkü sosyal yapı değişmiştir ve sürekli de değişmektedir<sup>39</sup>. O halde mevcut veriler ışığı altında değişen şartlar ve durumlar sürekli olarak yeniden değerlendirilmelidir. Kur'an, Sünnet ve bunların ışığı altında oluşan bütün tarihî birikim, ilmî ve rasyonel bir süzgeçten geçirilerek anlaşıldığı ve yorumlandığı taktirde, sosyal gelişme sürecinin ortaya çıkardığı değişme olgusu daha sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilir ve yönlendirilebilir.

Raşit halifelerden sonra büyük düşünürler yönetimden uzaklaşmışlar veya uzaklaştırılmışlardır<sup>40</sup>. Düşünürler sosyal sistem ve uygulamalardan arındırılmış, bilimsel yeteneklerini daha çok metafizik ve teorik konulara harcamışlardır. Bu düşünürlerin iç yalnızlıkları çevrelerinde olan olayları anlama ve yorumlama yeteneklerini azaltmıştır. Olaylardan uzaklaşmak, düşünürlerin olayları kavrama ve herhangi bir şekilde etkilemelerini de engellemiştir. Yöneticilerin İslâm'ı istismarlarından korkan bazı düşünürler, konservatizm ve literalizmi savunmuşlar, hukukun ve kurumsallaşmanın gelişimci yorumunu yapmamışlar,

<sup>35</sup> Bülent Daver, *Siyaset Bilimine Giriş*, Ankara, 1993, 5. baskı, 69

<sup>36</sup> Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, 25; *Ana Hatlarıyla Kur'an*, trc: Alpaslan Açıkgenç, Ankara 1987, 131-132

<sup>37</sup> 6 En'am 67; 16 Nahl 8; 55 Rahman 29

<sup>38</sup> Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, 19

<sup>39</sup> Fazlur Rahman, "*Kur'an'ı Yorumlama*", trc: Osman Taştan, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, sy: 5, 1987, 105

<sup>40</sup> Ebû Hanife ve Ahmed b. Hanbel örneğinde olduğu gibi. Ebû Zehra, *İslâm'da Fıkhi Mezhepler Tarihi*, trc: Abdulkadir Şener, İstanbul ts., 377-382; *Ebû Hanife*, trc: Osman Keskiöglü, Konya, 1981, 40-41, 62-62

hatta yasaklamışlardır<sup>41</sup>. Açık bir şekilde akıp gitmekte olan toplumsal değişmeyi dikkate almadan, nasları sadece literal manalarıyla anlamakta ısrar etmek, bireysel ve sosyal problemleri bir dereceye kadar görmezden gelmek demektir<sup>42</sup>.

Körü körüne taklitçilik<sup>43</sup> iki yönden kınanmaktadır; birincisi, atalardan görülenle yetinilmek ki, bu ilmî ve hareket bakımından gelişmeye engeldir. Zira hayat, doğma, büyüme ve gelişme dinamizmine sahiptir. Akıl sürekli yenilik ve gelişme ister. Görülenle yetinmek hayatı dondurmaktır ki bu, hayatın gerçeklerine aykırıdır. İkincisi de, atalardan her görüleni hiç eleştirmeden aynen uygulamaktır. Bu durum aklın, düşünce ve bilgi ile iyi ve kötüyü ayırt etme özelliklerini kaybettirir<sup>44</sup>.

Kur'ân- ı Kerim, bir uyulması ve devam ettirilmesi gereken peygamberler geleneği<sup>45</sup> bir de terk edilmesi ve değiştirilmesi istenen atalar geleneğinden<sup>46</sup> bahseder.

“Onlar bir ümmetti (gelip geçti), onların kazandıkları kendilerine, sizin kazandıklarınız da sizedir. Ve onların yaptıklarından mesul değilsiniz”<sup>47</sup> âyetinin yorumunda Elmalılı Hamdi Yazır, ataların faziletleriyle yetinmenin yeterli olmadığını<sup>48</sup>, Hz. Muhammed'in, insanları yeni bir toplum haline getirip yeni bir hukuk sistemi oluşturmasının mümkün olduğunu, “Ezmanın tağayyürü ile ahkâmın tağayyürü inkâr olunamaz”<sup>49</sup> kaidelerinin bu gibi âyetlerin<sup>50</sup> anlamlarının gerektirmesi olduğunu, İslâm dininin bir taraftan sabit diğer taraftan da değişen hükümlere sahip olması onun evrensel olma sebeplerinden olduğunu ve bu sayede hem ilerlemesinin sağlandığı hem de radikal kesintilerin önünün kesildiğini, ayrıca körü körüne taklit değil doğru ve yanlış ayırıp ona göre davranmanın gerekliliğini söylemektedir.<sup>51</sup>

Hz. Muhammed, Sünnet'in gelenekleşeceğini bildiği için, bunu önlemek amacıyla bazı tedbirler almıştır.

1. Açıklamadığı bir hükmün sorulmamasını istemiş, böylece içtihadı bırakan alanın geniş kalmasını sağlamıştır.

<sup>41</sup> Abdülhamid Ebû Süleyman, *Ümmet ve Uygurluk Krizi*, trc: İlim Güner, İstanbul 1988, 22

<sup>42</sup> Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, 84

<sup>43</sup> 5 Mâide 104; 7 A'raf 28; 10 Yunus 78; 21 Enbiya 53; 31 Lokman 21; 39 Zümer 22-23

<sup>44</sup> Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* I-XI, İstanbul 1988-1991, IV, 264

<sup>45</sup> 6 En'am 90

<sup>46</sup> 2 Bakara 170; 5 Mâide 104; 7 A'raf 28; 10 Yunus 78; 21 Enbiya 53; 31 Lokman 21; 39 Zümer 22-23

<sup>47</sup> 2 Bakara 141

<sup>48</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-IX, İstanbul, 1979, I, 508-511

<sup>49</sup> *Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye*, İstanbul, mad., 39

<sup>50</sup> 5 Mâide 48

<sup>51</sup> Elmalılı, III, 1698

2. Yaşadığı dönemde bireysel içtihadı izin vermekle kalmamış, sahabeyi buna teşvik etmiştir. Bazen de karşılaştığı sosyal problemlerin çözümünde onlara danışmış ve içtihadın hatasına bile sevap verileceğini bildirmiştir.

Kur'ân ve Sünneti bütüncül ve sistematik bir yaklaşımla ele alarak genel ilkeler çıkarmak, araçlardan amaçlara, değişkenlerden değişmezlere gitmek doğru bir yöntemdir. Bundan sonra da yapılması gereken, bu genel ilkelerin bugünün dünyasında nasıl gerçekleşeceklerine cevap aramak olmalıdır.

### **4.3. Toplumsal Değişme ve Hukuk**

Belirli bir toplumda toplumsal ilişkileri organize yaptırımlarla düzenleyen hukukla, bireylerin ve grupların birbirleriyle değişen ilişkilerini içeren toplumsal değişim kavramı arasında sıkı bir bağ vardır<sup>52</sup>.

Dünya hukuk tarihî sürecinde hiçbir hukukî hükmün ve siyasal kurumun değişmeden kaldığı görülmemiştir. Eski kanunlar ve kurumlar değişmiş yerlerine yenileri konmuştur. Çünkü kanunlar ve kurumlar ihtiyaçları gidermek için yapılırlar ve oluşturulurlar; yoksa ihtiyaçlar her zaman, eski kanunlara ve kurumlara uydurulamazlar<sup>53</sup>. Bu açıdan hukuk kendini sürekli olarak değişen sosyo-ekonomik şartlara uydurmak zorundadır. Hukukî kurallar toplumsal değişmeye ayak uydurabildikleri oranda, toplumsal değişimin yanında yer alırlar. Yürürlükteki hukuk kuralları ile toplumun sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasal değişimi arasında bir çatışmanın ortaya çıkması, söz konusu hukuk kurallarının o toplumdaki temel değişikliklerden doğan yeni ihtiyaçlara cevap veremez bir duruma düştüğünü gösterir<sup>54</sup>.

Toplumsal yapıdaki ilişkilerin ve örgütlenmelerin yeniden düzenlenmesinde, yeni değerlerin ve yapıların doğmasında hukuk kuralları, hem etkileyici ve belirleyici olurlar ve hem de etkilenir ve belirlenirler.

Toplum, tarihî bir varlığa sahiptir; doğar, gelişir ve sona erer. Pozitif hukuk da toplumun bu tarihî kaderine katlanır. Yani hukukun da belli bir zaman içerisinde bir varlığı ve geçerliliği söz konusudur. Hukuk, sürekli bir oluşum ve dönüşüm içerisinde. Çünkü sosyal norm, zaman içinde toplumsal unsurların yapısında meydana gelen değişmelere bağlı olarak devingen bir özellik gösterir. Hukukun yenilenmesi ve gençleşmesi yani, hukukun gelişimi toplumun dinamik yasalarının etkisi altındadır.

Toplum, dinamik bir varlık olarak homojen bir yapılanmadan heterojenliğe doğru gitmektedir<sup>55</sup>. O halde hukuku toplumsal bir olgu olarak incelemek, geli-

---

<sup>52</sup> Artun Ünsal, "Toplumsal Değişme ve Hukuk", *Hacettepe Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, C: IV, S: 1, 1972, 114

<sup>53</sup> Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul 1994, 16

<sup>54</sup> Ünsal, 117

<sup>55</sup> Bahir Güneş Türközer, *Toplumsal Gerçeklik Olarak Hukuk*, Ankara, 1996, 207



şimini toplumun akışı içinde ortaya koymak ve sosyal gelişme ile hukuk arasındaki bağları araştırmak<sup>56</sup> gerekir. Çünkü geleceğin karmaşık sosyal hayatını donmaya mahkum edilen hukuk kurallarıyla düzenlemeye imkan yoktur<sup>57</sup>.

Kontrol ve kontrolün içeriği, biçimi, yöneldiği araçlar zaman içinde sürekli değişmektedir<sup>58</sup>. Günümüz devletlerinde hemen her gün hukuk kuralları, kanunlar ve yönetmelikler değişmektedir. Yeni ihtiyaçların gerektirdiği hukuk kuralları ve kurumlar hızlı bir şekilde oluşturulmaktadır. Çünkü devlet yönetimi, geleneğin kalıplaşmış, donmuş kolektif tasarruflarına göre değil akla, bilgiye ve toplumun gerçek ihtiyaçlarına göre kararlar alma zorunluluğu ile karşı karşıyadır<sup>59</sup>.

Bir ülkede objektif hukuk ile pozitif yasa arasındaki uygunluk hiçbir zaman tam değildir. En iyi düzenlenmiş yasalara rağmen o toplumda hukuk kendiliğinden gelişmeye devam eder. Hukukun gelişmesi kadar hızlı bir tempo ile pozitif yasa değiştirilmediği zaman pozitif yasa ile objektif hukuk arasında zorunlu olarak uyumsuzluk görülebilir<sup>60</sup>.

Günümüz toplumlarında hukuk, yalnız düzeni sağlayan bir öge olarak değil aynı zamanda önceden belirlenmiş sosyal amaçları gerçekleştirmek ve topluma yön vermek için kullanılan bir araç ve itici güç olarak ele alınmalıdır.

---

<sup>56</sup> Niyazi Öktem, *Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları*, İstanbul, 1995, 2. baskı, 47

<sup>57</sup> Tunaya, 3

<sup>58</sup> Ali Yaşar Sarıbay, *Siyasal Sosyoloji*, İstanbul 1994, 2. baskı, 175

<sup>59</sup> Topçuoğlu, II, 175

<sup>60</sup> Türközer, 210

**KAYNAKÇA**

- Abdülhamid Ebû Süleyman, *Ümmet ve Uygarlık Krizi*, trc: İlim Güner, İstanbul 1988
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri I-XI*, İstanbul 1988-1991
- Aydın, Musatafa, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenışı*, İstanbul, 1991
- Başgil, Ali Fuat, *Esas Teşkilat Hukuku*, I-II, İstanbul, 1960
- C.Wright Mills, *İktidâr Seçkinleri*, trc: Ünsal Oskay, İstanbul 1974
- Çam, Esat, *Siyaset Bilimine Giriş*, İstanbul, 1977
- Daver, Bülent, *Siyaset Bilimine Giriş*, Ankara, 1993, 5. baskı
- Dönmezer, Sulhi, *Toplum Bilim*, İstanbul 1994, 11. baskı
- Ebû Zehra, *İslâm'da Fikhi Mezhepler Tarihi*, trc: Abdulkadir Şener, İstanbul ts.
- , *Ebû Hanife*, trc: Osman Keskiöğlü, Konya, 1981
- Erdoğan, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul 1994
- Erkal, Mustafa E., *Sosyoloji*, İstanbul 1991, 4. baskı
- Ertürk, Selahattin, *Diktacı Tutum ve Demokrasi*, Ankara 1993
- Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, trc: Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaçoğlu, Ankara, 1996.
- , *Ana Hatlarıyla Kur'an*, trc: Alpaslan Açıkgenç, Ankara 1987.
- , *"Kur'an'ı Yorumlama"*, trc: Osman Taştan, **İslâmi Araştırmalar Dergisi**, S: 5, 1987.
- Heyet, *Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye*, İstanbul, 1982.
- İbn Kesîr, Ebu'l- Fidâ. *el-Bidâye ve'n-Nihâye, Büyük İslâm Tarihî I-XIV*, trc: Mehmet Keskin, İstanbul 1994-1996.
- İzutsu, T., *Kur'an'da Allah ve İnsan*, trc: Süleyman Ateş, Ankara tsz.
- Kaya, Mahmut, *"Değişen Toplum ve Değişmeyen Değerler"*, *Sosyal Değişme ve Dini Hayat*, İstanbul, 1991.
- Kongar, Emre, *Toplumsal Değişme*, İstanbul, 1995, 5. baskı.
- Ubıçını, M.A., *Türkiye 1850*, trc: Cemal Karaağaçlı, İstanbul tsz.
- Mehmet S. Aydın, *"Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi"*, **AÜİFD**, C: 17, Ankara 1985.
- Öktem, Niyazi, *Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları*, İstanbul, 1995, 2. baskı
- Perşembe, Erkan, *"Toplumsal Değişme ve Din İlişkisi Üzerine"*, **OMÜİFD**, S: 5, 1991.
- Polat, Selahattin, *"Hz. Peygamber'in Sünneti ve Değişim"*, **Değişim Sürecinde İslâm**, Ankara, 1997.
- Samalel P. Hungtington, vd., *Siyasal Gelişme*, trc: Ergun Özbudun, Ankara, 1985.
- Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, İstanbul, 1993, 2. baskı

Sait, Cevdet, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, trc: İlhan Kutluer, İstanbul, 1994, 3. baskı.

Sarıbay, Ali Yaşar, *Siyasal Sosyoloji*, İstanbul, 1994, 2. baskı

Soysal, Mümtaz, *Anayasanın Püf Noktası*, Ankara 1995

Topçuoğlu, Hamide, *Hukuk Sosyolojisi Dersleri, I-II*, Ankara, 1984

Tunaya, Tarık Zafer, *Siyasî Müesseseler ve Anayasa Hukuku*, İstanbul, 1976, 3. baskı.

Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri*, İstanbul 1987

Türközer, Bahir Güneş, *Toplumsal Gerçeklik Olarak Hukuk*, Ankara, 1996

Yalçın, Aydın, “*Çağdaş Muhafazakârlık ve Siyasî İktidâr*”, **Sosyal ve Siyasal Teori**, İstanbul, 1993.

Yazır, Elmalılı Muhammed H., *Hak Dini Kur'an Dili*, I-IX, İstanbul, 1979



## YAŞLILIK DÖNEMİNDE ÖLÜM PSİKOLOJİSİ ÜZERİNE BİR ALAN ARAŞTIRMASI

Mustafa KOÇ\*

### ÖZET

*Bu çalışma, yaşlılık döneminde ölüm duygusu ve düşüncesi ile bu duygu ve düşünceyi etkilediği kabul edilen cinsiyet, yaş, sosyo-ekonomik düzey ve dinî inanç düzeyi gibi değişkenler arasında ne tür bir ilişkinin bulunduğunu ortaya çıkarmak amacıyla yapılan bir alan araştırmasıdır. Bu amacı gerçekleştirmek için önce konuyla ilgili anket soruları hazırlanmış, daha sonra köy sosyo-kültürel ortamında yaşayan 60 yaş ve üzerindeki yaşlı bireylere tesadüfi örneklem yoluyla anket uygulanmıştır. Araştırmada yedi bağımsız değişken kullanılmış, örneklem grubundan konuyla ilgili elde edilen veriler bu değişkenler esas alınarak sayısal değerler halinde tablolaştırılmış ve anlamlı bulunan tablolar yorumlanmaya çalışılmıştır. Sonuç olarak, “yaşlılık döneminde cinsiyet, yaş, medenî durum, eğitim, sosyo-ekonomik düzey ve dinî inanç düzeyi ile ölüm duygusu ve düşüncesi arasında anlamlı bir ilişkinin varlığını” esas alan temel hipotez ile diğer hipotezlerin birçoğunun doğrulandığı görülmüştür.*

**Anahtar Sözcükler:** Yaşlılık Dönemi, Ölüm Duygusu ve Düşüncesi, Ölüm Korkusu, Ölümsüzlük Arzusu, Evren ve Örneklem

### ABSTRACT

*This study is a field research, to expose the relationship between the feeling and thought of impending death in old age period, and the variables that are assumed to affect this feeling and thought, such as gender differences, age, socio-economic status and level of religious belief. To collect the data a questionnaire was prepared, then was applied at samples over 60 years old living in rural settings. Seven independent variables were used in the research. The data which was taken from sample about the subject has been turned in to spreadsheet depending on these variables and meaningful spreadsheets have been explained. As a result, the main hypothesis “there is a meaningful relationship between death feeling and thought and, gender differences, age, socio-economic status and level of religious belief” and most of other sub hypothesises were verified.*

**Key Words:** Old Age Period, Death Feeling and Thought, Death Fear, Immortality Wish, Population and Sample

### GİRİŞ

Birey, dünyaya geldiği andan itibaren biyo-psiko-sosyal bir varlık olma özelliğini taşır. Bu varlığın hayatıyeti fiziksel anlamda doğumla başlar ve ölümlle sona erer. Doğum olgusu gibi ölüm de bireyin kendisi tarafından doğrudan tecrübe edilemeyen bir olgu olduğu için ancak dışarıdan gözlem yoluyla

---

\*Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Psikolojisi Bilim Dalı, [kocmustafa2@mynet.com](mailto:kocmustafa2@mynet.com)

## **118 / Yaşlılık Döneminde Ölüm Psikolojisi**

la incelenebilir. Kısacası ölümün birey üzerindeki etkileri, onun ölüme ilişkin bilişsel tasavvuru ve başkasının ölümünün kendi üzerinde bıraktığı psikolojik yansımaları sonucunda oluşan duygusal süreç tespit edilebilir.<sup>1</sup>

Gelişim dönemleri içerisinde ergenlik ve yetişkinlikte, yaşlılık ve ölüm gibi olguların genellikle sürekli uzak bir gelecekte meydana geleceği düşünülür. Özellikle yetişkinlik döneminden itibaren bireyin gerileme, yitirme ve ölüm gibi olgulara mâkul çözümler üretme çabası, temel zihinsel problemlerinden birini oluşturur. Şayet birey, sözü edilen olgulara ilişkin konulara rasyonel çözüm yolları üretmezse, bunlardan kaynaklanan psikolojik problemleri aşamaz ve bütün bir yaşam sürecini kapsayan benlik duygusunu geliştirmekte zorlanabilir.<sup>2</sup>

Yaşlı birey, ölümle ilgili konulara ilişkin rasyonel tarzda bilişsel değerlendirmeler yaptıkça gerçek yaşam ile zihin dünyası arasındaki uygunluk da artar. Buna karşın yaşlı bireyde, elde ettiği ölüm olgusuyla ilgili düşüncelerin, kendinde mevcut olan kalıp yargılarla çatışması durumunda bilişsel anlamda uyumsuzluklar da meydana gelebilir. Onun, ölüm fenomenini analiz etmeye çalışması, düşünce dünyasında olumlu ve olumsuz yönde çift kutuplu psikolojik etkiler meydana getirebilir. Bu zihinsel süreci, zihinsel olgunluk düzeyi, kişiler arası destek, stres ve sağlık gibi çeşitli sosyo-psikolojik faktörler etkileyebilir.<sup>3</sup> Ancak bütün bu faktörlerin de ötesinde ölüm olgusuna ilişkin düşünce dünyasındaki değerlendirmelerinde önemli unsurlardan birisi de yaşlı bireyin dinî inanç yönüdür. Türkiye’de şimdiye kadar ölümle ilgili yapılan araştırmaların çoğunda bireyin, yaşadığı dünyayı anlamlandırmaya ilişkin düşüncelerin bütününe etkileyebilecek konumda olan bu dinî inanç yönü ihmal edilmiştir. Bu bağlamda, araştırmada ölüm olgusuyla cinsiyet, yaş, medenî durum, eğitim düzeyi, sosyo-ekonomik düzey, sosyal güvence durumu gibi faktörlerin yanı sıra sözü edilen bu ilişkiyi anlamlandırma amacı da güdülmüştür.

### **a. Araştırmanın Amacı**

Ölüm olgusu, yaşlı bireyin sevinme, üzülmeye ve kaygılanma gibi günlük hayatın akışına yönelik oluşan duygulanım durumu ile ölüm ötesine olan inanç durumunu direkt olarak etkileyebilen evrensel bir olgudur. İşte bu alan araştırmasının başlıca amacı; -girişte de ifade edildiği gibi- yaşlılık döneminde cinsiyet, yaş, medenî durum, eğitim düzeyi, sosyo-ekonomik düzey, sosyal güvence durumu ve dinî inanç düzeyi gibi değişkenlerin, yaşlı bireyin ölümle

<sup>1</sup> Hökelekli, Hayati, “Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi”, *U.Ü.İ.F.D.*, Bursa-1991, C. 3, S.3, s. 151-152

<sup>2</sup> Çileli, Meral, “Ölüm”, *Gelişim Psikolojisi*, Der. Bekir Onur, İmge Kitabevi, 3. Baskı, Ankara-1995, s. 247

<sup>3</sup> Çileli, *Ölüm*, s. 259-260

ilgili tutum ve davranışlarına yaptığı etkinin nasıl bir süreç izlediğini tespit etmeye çalışmaktadır.

### **b. Araştırmanın Hipotezleri**

Yaşlılık döneminde cinsiyet, yaş, medenî durum, eğitim, sosyo-ekonomik düzey ve dinî inanç düzeyi değişkenleri ile ölüm duygusu ve düşüncesi arasında anlamlı bir ilişki vardır. (Temel Hipotez).

Gelişim dönemleri ile ölüm düşüncesi arasında anlamlı bir ilişki vardır; yaşlılık döneminde ölüm, diğer dönemlere oranla daha sık düşünülmektedir.

Eğitim ve sosyo-ekonomik düzeyi ile ölüm duygusu ve düşüncesi arasında anlamlı bir ilişki vardır; sözü edilen düzeyleri düşük olan yaşlılarda, analitik düşünme yetisi yeterince gelişmediği için ölüm ve ölüm ötesiyle ilgili konular üzerinde sorgulayıcı bir duygu ve düşünce seyri gelişmemiştir.

Ölüm korkusu ile dinî inanç arasında anlamlı bir ilişki vardır; dinî inanç düzeyi yüksek olan yaşlıların ölüm korkusu, düşük olanlara göre daha azdır.

Dinî inanç düzeyi ile ölümü dillendirme arasında anlamlı bir ilişki vardır; dinî inanç düzeyi yüksek olan yaşlılar, düşük olanlara göre ölümle ilgili daha fazla sohbet ederler.

Cinsiyet değişkeni ile ölümü düşünme sıklığı arasında anlamlı bir ilişki yoktur; her iki cinsiyet düzeyinde de yaşlılar ölümü birbirine yakın oranlarda düşünürler.

Medenî durum değişkeni ile ölüme ilişkin korku ve kaygıların paylaşımı arasında anlamlı bir ilişki vardır; evli yaşlılar, ölümle ilgili korku ve kaygılarını azaltmak için görüş ve düşüncelerini başkalarıyla, dul ve bekar yaşlılara göre daha fazla paylaşırlar.

Cinsiyet değişkeni ile yapılan mezar ziyaretlerinin sıklık derecesi arasında anlamlı bir ilişki vardır; yaşlı kadınlar, mezar ziyaretlerini erkeklerden daha sık yaparlar.

### **c. Araştırmada Kullanılan Yöntemler**

Bu araştırma, din bilimleri içerisinde sınıflandırılan din psikolojisi bilim dalında bir alan araştırması olarak yapılmıştır. Dolayısıyla araştırmada, genel anlamda din psikolojisindeki metod açısından, bilgi toplama vasıta ve teknikleri olarak “anket tekniği”; elde edilen bilgiyi düzenleme ve yorumlama me-

## 120 / Yaşlılık Döneminde Ölüm Psikolojisi

todu olarak ise “fenomenolojik yorumlama (dinamik metot)”<sup>4</sup> kullanılmıştır.

Psikolojide yapılan ampirik araştırmaların amacı, bireyin günlük tecrübelerini meydana getiren şartları neden-sonuç çerçevesinde tespit etmeye çalışmaktır.<sup>5</sup> Bu bağlamda bilimsel araştırma metot ve teknikleri açısından bu çalışma, “tarama modeli (survey metodu)” içerisinde yer alan anket tekniğinde “örneklem surveyi yöntemi” ile araştırılmıştır. Örneklem seçiminde ise; cinsiyet, yaş gibi değişkenler kullanıldığı için “tabakalı basit tesadüfî örnekleme”<sup>6</sup>; cinsiyet ve yaşlara göre sınırlamalar getirilip belli bir gelişim dönemiyle sınırlandırıldığı için de “kota örnekleme” metotları kullanılmıştır.<sup>7</sup> Analiz aşamasında ise, araştırmada parametrik olmayan “betimsel istatistik teknikleri”<sup>8</sup> kullanılarak istatistiksel açıdan anlamlılık sınaması yoluyla sonuca gidilmeye çalışılmıştır.<sup>9</sup>

### **c.a. Verilerin Toplanması**

Araştırmada elde edilen veriler, yukarıda da belirtildiği gibi anket tekniğiyle elde edilmiştir. Bu aşamada ilk olarak konuyla ilgili yapılan akademik çalışmalar taranarak anket soruları hazırlanmış ve daha sonra anket, evren ve örneklem bölümünde adı geçen yerleşim bölgesinden alt evren olarak alınan 20 kişilik deneme örneklem grubuna uygulanmıştır. Örnek uygulama sonuçları, konuyla ilgili bilim ve istatistik uzmanları tarafından değerlendirildikten sonra, yöntem ve içerik konusunda gerekli görülebilecek düzeltmeler yapılarak anket sorularına son şekli verilmiştir. Anketin uygulanması, dönüş oranını

---

<sup>4</sup> Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yayınları, No:116, Ankara-1993, s. 10-18; Ayrıca psikolojik araştırmada metot ve içerik hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hyman, Ray, *Psikolojik Araştırmanın Niteliği*, Çev. Yılmaz Özakpınar, Selçuk Üniversitesi Yayınları, No:85, Konya-1990, s. 1-6

<sup>5</sup> Zangwill, O., L., *Modern Psikolojinin Gelişimi*, Çev. Yılmaz Özakpınar, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya-1988, s. 15

<sup>6</sup> Gürsakal, Necmi, *Bilgisayar Uygulamalı İstatistik-I*, Marmara Kitabevi, Bursa-1997 s. 16; İşcil, Necati, *İstatistik Metotları ve Uygulamaları*, A.İ.T.İ.A. Yayınları, No:100, 7. Baskı, Ankara-1973, s. 306-326

<sup>7</sup> Arslantürk, Zeki, *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metot ve Teknikleri*, İFAV Yayınları, No:103, 2. Baskı, İstanbul-1995, s. 64-75, 85-92; Ayrıca krş. Türkoğan, Orhan, *Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi*, MEB Yayınları, 2. Baskı, İstanbul-1995, s. 167-172

<sup>8</sup> Gürsakal, *Bilgisayar Uygulamalı İstatistik-I*, s.18-20; Topsever, Yurdal, *Psikolojide Araştırma, Deney ve Analiz*, Ege Üniversitesi Basımevi, E.Ü.E.F., No:60, İzmir-1991, s. 70

<sup>9</sup> Araştırmada kullanılan istatistiksel teknik hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. “c.b. Verilerin Çözümü ve Yorumlanması” bölümü



artırmak amacıyla bizzat araştırmacı tarafından gerçekleştirilmiştir.<sup>10</sup> Ancak, anketin uygulandığı örneklem grubunun yaşlı ve eğitim düzeyinin dşuk olması sebebiyle anket uygulaması esnasında görme ve işitme gibi sorunlarla karşılaşılmıştır. Araştırılan dönemin karakteristik fiziksel problemleri arasında yer alan söz konusu sorunlardan kaynaklanan iletişimsizliği ortadan kaldırmak ve anketlerin dönüş oranını tam olarak sağlamak amacıyla araştırmacı tarafından bizzat örneklem grubuna katılan her birey ile birebir görüşme sağlanıp, uygulamada yarı anket yarı mülakat türü gibi bir yol izleme zorunluluğu doğmuştur. Dolayısıyla rneklem grubunun anket sorularını cevapladıkları ortamı uygulayıcıyla paylaşmak zorunda kalmaları, verdikleri cevaplarda kişi sel görüşlerini tam olarak yansıtmama ihtimalini de gündeme getirmiştir. Söz konusu durum da araştırmanın problemleri arasında değerlendirilebilir.

### **c.b. Verilerin zm ve Yorumlanması**

Araştırma için uygulanan ankette; “cinsiyet, yaş, medenî durum, eğitim düzeyi, sosyo-ekonomik düzey, sosyal güvence durumu ve dinî inanç düzeyi” gibi nitel yapıda<sup>11</sup> tespit edilen yedi bağımsız değerken kullanılmıştır. Anket uygulamasından sonra ankete katılan örneklem grubundan alınan bilgiler doğrultusunda veriler, çetele tutularak bilgisayar girdisi haline getirilmiş, verilerin bilgisayara aktarılmasında ve değerlendirilmesinde; bu tip bir araştırmadaki değerkenler nitel yapıda olduğu için parametrik olmayan istatistik metodlarının uygulanabileceği programlardan biri olan SPSS (Statistical Package for Social Scientists - Sosyal Bilimciler İçin İstatistik Paketi)<sup>12</sup> adlı anket programı kullanılmıştır. Ayrıca sözü edilen programda yapılan istatistiksel analizler sonucu elde edilen düz ve çapraz frekans dağılım tablolarının oluşturulması noktasında ise yardımcı program olarak MICROSOFT/EXEL-2000’den de faydalanılmış ve sözü edilen istatistiksel verilerin MICROSOFT/WORD-2000 ortamında sözel değerlendirmeleri yapılmıştır.

Araştırmada, betimsel (parametrik olmayan) istatistik teknikleri<sup>13</sup> içeri-

---

<sup>10</sup> Araştırmaya ilişkin uygulanan anket, aynı anda birden çok deneklere uygulandığı için psikolojide uygulanan testlerin sınıflandırılmasında yönetim biçimlerine göre kolektif testler grubuna girmektedir. Bkz. pichot, Pierre, *Psikolojide Kullanılan Testler*, ev. Ebru Erbaş, Cep Üniversitesi, İletişim Yayınları, İstanbul-1993, s. 13-14

<sup>11</sup> Gürsakal, *Bilgisayar Uygulamalı İstatistik-I*, s. 31-32

<sup>12</sup> Ampirik araştırmalarda kullanılan veri editörlerinden biri olan SPSS programı hakkında geniş bilgi için bkz. GÜRSAKAL, *a.g.e.*, s. 46-69

<sup>13</sup> Chi-square gibi testler, örneklemlerin alındığı evrenler hakkında bağlayıcı varsayımlarda bulunmadığı için parametrik olmayan istatistiksel teknikler olarak adlandırılırlar. ( TOPSEVER, Psikolojide Araştırma, Deney ve Analiz, s. 71-72)

## **122 / Yaşlılık Döneminde Ölüm Psikolojisi**

sinde değerlendirilen “ki-kare (chi-square) hipotez test etme tekniği”<sup>14</sup> kullanılarak 0,05 (%5) anlamlılık veya başka bir ifadeyle 0,95 (%95) güven düzeyine göre anlamlılık sınamaları yapılmış,<sup>15</sup> elde edilen veriler çapraz tablolar halinde düzenlenerek değerlendirilmeye alınmıştır.

### **d. Araştırmaya Katılan Örneklem Grubu ve Özellikleri**

#### **d.a. Evren ve Örneklem**

Yapılan araştırmanın evreni (ana kütle),<sup>16</sup> eğitim düzeyi düşük ve sosyo-kültürel açıdan köy yerleşim yerinde ikamet eden Bursa’daki yaşlılardır. Dolayısıyla bu özellikleri taşımayan diğer yaşlılar bu araştırma evreninin dışındadır. Ancak bu kadar geniş bir ana kütleyle tam sayımla ele alıp incelemenin güçlüğü ortadadır. Bu nedenle yapılan bu alan araştırması, Bursa ili sınırları içinde bulunan Osmangazi ilçesine bağlı Nilüfer Köyü’nde ikamet eden, 60 yaş ve üzerindeki 40 erkek ve 40 kadın olmak üzere toplam 80 (seksen) yaşlı birey üzerinde yapılmıştır. Bu durumda, araştırmada değerlendirilen kota örneklem sayısı genel toplam itibarıyla 80 (seksen) kişi olarak düşünülmüştür. Bu sebeple verilerin toplanması ve incelenmesi sonucunda elde edilen ve değerlendirmeye alınan bu sayı, araştırmanın esas örneklem sayısını oluşturmuştur.

#### **d.b. Örneklem Grubuna İlişkin İstatistiksel Bilgiler**

Araştırmanın evrenini temsilen oluşturulan örneklem grubunun özellikleriyle ilgili istatistiksel dağılım tabloları şöyledir:

---

<sup>14</sup> Chi-square ( $X^2$ ) testi: Nitel değişkenler arasındaki bağıntının ölçülmesinde sıkça başvurulan temel istatistik tekniklerinden biridir. Bu testle, uygulamadan elde edilen sonuçlar [gözlenen frekans (GF)]ın teorik sonuçlar [beklenen frekans (BF)]la ne kadar uyum sağladığı test edilir. Başka bir ifadeyle bu test, değişkenlerin sınıflayıcı seçeneklerine göre yapılan bir ölçümde ortaya çıkan çapraz dağılıma bakarak söz konusu değişkenler arasında gözlenen bağlantıyı anlamsal açıdan değerlendirme yöntemidir. (ARSLANTÜRK, Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metot ve Teknikleri, s. 124-128; Ayrıca konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. TOPSEVER, *a.g.e.*, s. 82-95; BRUNING, J., L.; KINTZ, B., L., İstatistik, (Çev. Ali SÖNMEZ), Gündoğan Yayınları, No:93/73, Ankara-1993, s. 303-310)

<sup>15</sup> Araştırmadaki sözü edilen teknik kullanılarak yapılan anlamlılık sınaması, yüzde beş (0,05) anlamlılık düzeyi ölçü alınarak yapılmıştır. Ölçü alınan bu değer tersten değerlendirilşi ise 0,95 güven düzeyi şeklindedir. (Ayrıca “anlamlılık düzeyi: yüzde beş (0,05) sorunu” hakkında daha geniş bilgi için bkz. TOPSEVER, *a.g.e.*, s. 67-69)

<sup>16</sup> Evren (population): Araştırma sonuçlarının genellenmek istendiği elemanlar bütünüdür; örneklem (sample) ise, belli bir evrenden, belli kurallara göre seçilmiş ve seçildiği evreni temsil yeterliği kabul edilen küçük bir kümedir. (KARASAR, *Niyazi, Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 3A Araştırma Eğitim Danışmanlık Yayınları, 7. Baskı, Ankara-1995, s. 109-111)

**Tablo: 1** Örneklem grubunun cinsiyete göre dağılımları

Cinsiyet	S <sup>17</sup>	%
Erkek	40	50
Kadın	40	50
Toplam	80	100

Yukarıdaki ilgili tablodan elde edilen verilere göre, araştırmaya katılan örneklem grubunun cinsiyet dağılımları şöyledir: Yaşlı erkeklerin oranı %50 (40), kadınların oranı %50 (40)'dir. Elde edilen veriler genel olarak değerlendirildiğinde, örneklem grubunun cinsiyet açısından birbirlerine eşit oranda oldukları görülmüştür.

**Tablo: 2** Örneklem grubunun yaşa göre dağılımları

Yaş	Erkek	Kadın	S	%
60-65	18	15	33	41.3
66-70	13	12	25	31.3
71-75	6	6	12	15.0
76- +	3	7	10	12.5
Toplam	40	40	80	100

Yukarıdaki ilgili tabloda görüldüğü gibi örnekleme dahil olan grubun yaşlara göre dağılımları şöyledir: 18'i erkek, 15'i kadın olmak üzere 60-65 yaş grubunun oranı % 41.3 (33), 66-70 yaş grubunun oranı % 31.3 (25), 6'sı erkek 6'sı kadın olmak üzere 71-75 yaş grubunun oranı %15 (12), 3'ü erkek 7'si kadın olmak üzere 76-+ yaş grubundaki yaşlıların oranı ise %12.5 (10)'tir. Özetle örneklem grubunun yaş profilinin daha çok 60-65 ile 66-70 yaş gruplarında yoğunlaştığı gözlenmiştir.

**Tablo: 3** Örneklem grubunun medenî duruma göre dağılımları

Medenî durum	Erkek	Kadın	S	%
Evli	37	25	62	77.5
Bekâr	2	0	2	2.5
Dul	1	15	16	20.0
Toplam	40	40	80	100

İlgili tablodan da anlaşılacağı üzere ankete katılan örneklem grubunun medenî durum dağılımı şöyledir: 37'si erkek, 25'i kadın olmak üzere evli olan grubun oranı %77.5 (62), dulların oranı %20 (16), bekâr grubun oranı ise %2.5 (2)'tir. Örneklem grubunda bekâr olarak 2 yaşlı erkek bulunurken, hiç kadın bulunmamıştır. Öte yandan dulların sayısında ise kadınların fazlalığı dikkati çekmektedir. Kısaca medenî durum profilinde de evli yaşlıların bekar ve dul yaşlılardan daha fazla oldukları saptanmıştır.

<sup>17</sup> S: Araştırmaya katılan örneklem grubunun toplam sayısını ifade etmektedir.

**Tablo: 4** Örneklem grubunun eğitim düzeyine göre dağılımları

Eğitim düzeyi	Erkek	Kadın	S	%
Okur-yazar	7	9	16	20.3
İlkokul terk	5	13	18	22.8
İlkokul mezunu	25	18	43	54.4
Ortaokul mezunu	2	0	2	2.5
Lise mezunu	0	0	0	0
Toplam	39	40	79	100

Tablo 4'teki değerlerde görüldüğü gibi araştırmaya katılan örneklem grubunun eğitim düzeylerine göre dağılımları şöyledir: 25'i erkek, 18'i kadın olmak üzere %54.4 (43)'ü ilkökul mezunu, 5'i erkek, 13'ü kadın olmak üzere %22.8 (18)'i ilkökul terk, 7'si erkek, 9'u kadın olmak üzere %20.3 (16)'ü okur-yazar, %2.5'inin ise ortaokul mezunu olduğu, lise mezunu olarak ise hiç erkek ve kadın yaşının olmadığı tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra örneklem grubundaki yaşlı erkeklerden 1 kişi de okur-yazar dahi olmadığını ifade etmiştir. Genel olarak eğitim profiline bakıldığında ilkökul mezunu yaşlıların diğer gruplardan daha fazla bir orana sahip oldukları tespit edilmiştir.

**Tablo: 5** Örneklem grubunun sosyo-ekonomik düzeye göre dağılımları

Sosyo-ekonomik düzey	Erkek	Kadın	S	%
Ortanın üstü	0	4	4	5.0
Orta	36	35	71	88.8
Ortanın altı	4	1	5	6.3
Toplam	40	40	80	100

Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi örneklem grubunun sosyo-ekonomik düzeylerine göre dağılımları şöyledir: 36'sı erkek, 35'i kadın olmak üzere sosyo-ekonomik durumu orta düzeyde olanların oranı %88.8 (71), ortanın üstüne ait olan grubun oranı %5, 1'i kadın 4'ü erkek olmak üzere ortanın altına ait grubun oranı ise %6.3 (5) olarak saptanmıştır. Örneklem grubunun sosyo-ekonomik düzeylerine bakıldığında ortanın altı ve üstüne ait grubun birbirine yakın oranlara sahip oldukları, büyük çoğunluğunun ise orta düzeyde olduğu saptanmıştır.

**Tablo: 6** Örneklem grubunun sosyal güvence durumuna göre dağılımları

Sosyal güvence durumu	Erkek	Kadın	S	%
Var	23	4	27	33.7
Yok	17	36	53	66.3
Toplam	40	40	80	100

Tablo 6'da görüldüğü üzere örneklem grubunun sosyal güvence durumuna göre dağılımı şöyledir: 23'ü erkek, 4'ü kadın olmak üzere sosyal güvencesi

olanların oranı %33.7 (27), 17'si erkek 36'sı kadın olmak üzere sosyal güvencesi olmayanların oranı ise %66.3 (53) olarak belirlenmiştir. Cinsiyet açısından bakıldığında erkeklerin kadınlara göre daha fazla sosyal güvencesi olmasının sebebi, Türk toplum yapısında aile reisinin genellikle erkek olması ve aileye bakmakla yükümlü olması nedeniyle -sayıları sınırlı da olsa- sosyal güvencesi olan gelir getirici bir işte çalışmaları olabilir. Sonuç olarak örneklem grubunun büyük çoğunluğunun sosyal güvencesinin olmadığı görülmüştür. Bu sonuç da, ankete katılanların sosyo-kültürel açıdan köy yerleşim yerinde yaşıyor olmalarıyla bağlantılı olabilir.

**Tablo: 7** Örneklem grubunun dinî inanç düzeyine göre dağılımları

<b>Dinî inanç düzeyi</b>	<b>Erkek</b>	<b>Kadın</b>	<b>S</b>	<b>%</b>
Kesinlikle inanıyorum ve tüm dinî görevlerimi yerine getirmeye çalışıyorum [İnançlı]	37	39	76	95
Dinî inançlarımla ilgili şüphe ve kararsızlıklarım var [Şüpheli]	1	1	2	2.5
Dine karşı bir ilgim yok [İlgisiz]	1	0	1	1.3
Dine karşıyım [İnançsız]	1	0	1	1.3
Toplam	40	40	80	100

Yukarıdaki ilgili tablodaki verilere göre araştırmaya katılan örneklem grubunun dinî inanç düzeyi dağılımları şöyledir: Kesinlikle inanan ve tüm dinî görevlerini yerine getirmeye çalışan yani inançlı grubun oranı %95, dinî inançlarıyla ilgili şüphe ve kararsızlıkları olan yani şüpheli grubun oranı %2.5, dine karşı bir ilgisi olmayan yani ilgisiz grup ile dine karşı olan yani inançsız grubun oranı ise oranı %1.3 olarak belirlenmiştir. Örneklem grubunun dinî inanç profiline bakıldığında büyük çoğunluğunun dinî inanca sahip olduğu gözlenmiştir. Buna sebep olarak, geleneksel dindarlık düzeyinde de olsa genel olarak dinî yaşamın şehir merkezlerine nazaran köylerde daha kuvvetli olması gösterilebilir.

#### **e. Araştırma Bulguları**

Araştırmanın bu bölümünde bağımsız değişkenlerle hipotezleri test etmeye yönelik oluşturulan anket sorularının istatistiksel analizler sonucu elde edilen çapraz tabloları yer almaktadır. Çapraz tabloların ki-kare değerlerine ilişkin anlamlılık (significance) düzeyleri, daha öncede ifade edildiği gibi yüzde beş (0,05) olarak alınmıştır. Bu değere göre anlamlı bulunan ve hipotezlerin test edilmesine ilişkin oluşturulan tablolar bu bölümde incelenmiştir. Bu şablonlardan hareketle uygulanan anketlerden elde edilen bulgular değerlendirilirken konunun daha iyi anlaşılması bakımından bağımsız değişkenlere göre başlıklandırılmıştır.

1) “Cinsiyet” Değişkenine Göre:

Tablo:1.1 Ölüm düşüncesinin sıklık derecesi

Cinsiyet	Devamlı	Ara sıra	Hiç	Toplam
Erkek	29 %72.5	9 %22.5	2 %5	40 %50
Kadın	39 %97.5	1 %2.5	0	40 %50
<b>Toplam</b>	68 %85	10 %12.5	2 %2.5	80 %100
$X^2=9.87^{(18)}$ $SD=2^{(19)}$ $P=0.007^{(20)}$				

“Ölümü ne kadar sıklıkla düşünürsünüz?” sorusuna, yaşlılarda “devamlı düşünürüm” diyen erkeklerin oranı %72.5, kadınların oranı ise %97.5’tir. “Hiç düşünmem” diyen grupta ise, erkeklerin oranı %5 iken, kadınların hiçbir orana sahip olmadıkları gözlenmiştir. Öte yandan “ara sıra düşünürüm” diyen kadınların oranı %2.5, erkeklerin oranı %22.5’tir. Ölüm düşüncesinin sıklık derecesiyle cinsiyet değişkeni arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.

Tablo: 1.2 Allah’a olan inançtan dolayı ölümden dönüldüğüne inanma durumu

Cinsiyet	Oldu	Kararsızım	Olmadı	Toplam
Erkek	27 %67.5	5 %12.5	8 %20	40 %50
Kadın	15 %37.5	1 %2.5	24 %60	40 %50
<b>Toplam</b>	42 %52.5	6 %7.5	32 %40	80 %100
$X^2=14.09$ $SD=2$ $P=0.00087$				

“Allah’a olan inancınız ve samimiyetinizden dolayı ölümden döndüğünüze inandığınız oldu mu?” sorusuna, “oldu” diyen yaşlı erkeklerin oranı %67.5, kadınların oranı %37.5’tir. “Olmadı” diyen kadınların oranı %60, erkeklerin oranı %20 olarak saptanmıştır. Öte yandan “kararsızım” diyen erkeklerin oranı %12.5, kadınların oranı ise %2.5’tir. Allah’a olan inançtan dolayı ölümden

<sup>18</sup> “X<sup>2</sup>” sembolü ki-kare (chi-square)yi, sembolün karşısındaki rakam da ki-kare değerini gösterir.

<sup>19</sup> “SD” sembolü serbestlik derecesi (df)ni, sembolün karşısındaki rakam da serbestlik derecesinin değerini gösterir.

<sup>20</sup> “P” sembolü olasılık (possibility)i, test edilen hipotezin veya konuyla ilgili verilen kararın yanlış olabileceği ya da tersinden bakıldığında belirlenen güven düzeyine göre doğru olabileceğini ifade eder. Elde edilen bu sonuç, seçilen anlamlılık düzeyine göre (0, 05, 0, 10 veya 0, 20 gibi) değişebilir. Bu çalışmada seçilen anlamlılık düzeyi, daha öncede belirtildiği gibi 0, 05’tir.

dönüldüğüne inanma durumu ile cinsiyet değişkeni arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.

**Tablo: 1.3** Yakınının ölümü sonucunda bireyde oluşan psikolojik duygulanım durumu

Cinsiyet	Üzüldüm	Acizliğimi hatırladım	Öldüğüne inanamıyorum	Ölüme olan nefretim arttı	Toplam
Erkek	22 %55	13 %32.5	4 %10	1 %2.5	40 %50
Kadın	38 %95	2 %5	0	0	40 %50
<b>Toplam</b>	60 %75	15 %18.8	4 %5	1 %1.3	80 %100
X <sup>2</sup> =17.33		SD=3	P=0.00060		

“Çok yakınınız olan biri öldüğünde psikolojik olarak neler hissettiniz? Sorusuna, “üzüldüm” diyen yaşlı kadınların oranı %95, erkeklerin oranı %55’tir. “Acizliğimi hatırladım” diyen kadınların oranı %5, erkeklerin oranı %32.5’tir. Öte yandan “öldüğüne inanamıyorum” diyen erkeklerin oranı %10 iken buna kadınlardan hiç katılım yoktur. Burada kadınların diğer bir katılımsızlığı da “ölüme olan nefretim arttı” şikkına olmuştur. Bu şikka erkeklerin katılım oranı ise %2.5’tir. Yakınının ölümü sonucunda bireyde oluşan psikolojik duygulanım durumu ile cinsiyet değişkeni arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur.

**Tablo: 1.4** Ölümün arzu edilmesinin sebebi

Cinsiyet	Sonsuz mutluluğa kavuşma	Ölümü, yaşamaktan iyi bulma	Daha iyi anlaşılmayı ümit etme	Hayatın zorluklarından kurtulma	Toplam
Erkek	12 %30.8	11 %28.2	10 %25.6	6 %15.4	39 %51.3
Kadın	14 %37.8	2 %5.4	9 %24.3	12 %32.4	37 %48.7
<b>Toplam</b>	26 %34.2	13 %17.1	19 %25	18 %23.7	76 %100
X <sup>2</sup> =8.39		SD=3	P=0.03		

“Ölmeyi istiyorsanız sizce bu ölümü arzu etmenizin sebebi nedir?” sorusuna, “sonsuz mutluluğa kavuşacağım için” diyen yaşlı erkeklerin oranı %30.8, kadınların oranı %37.8’dir. “Ölmeyi yaşamaktan daha iyi bulduğum için” diyen erkeklerin oranı %28.2 iken, bu oran kadınlarda %5.4’dür. “Daha iyi anlaşılacağım için” diyenlerde erkeklerin oranı %25.6, kadınların oranı %24.3’tür. Öte yandan “hayatın zorluklarından kurtulacağım için” diyen erkeklerin oranı %15.4, kadınların oranı ise %32.4 olarak belirlenmiştir. Bu soruyu erkeklerden 1, kadınlardan 3 kişi olmak üzere toplam 4 kişi cevapsız bi-

## 128 / Yaşlılık Döneminde Ölüm Psikolojisi

rakmıştır. Ölüm arzusunun sebebi ile cinsiyet değişkeni arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur.

**Tablo: 1.5** Yapılan mezar ziyaretlerinin sıklık derecesi

Cinsiyet	Çevremizden biri öldüğünde	Ayda bir kez mutlaka	Arefe ve bayram günleri	Hiç ziyaret etmem	Toplam
Erkek	11 %27.5	6 %15	21 %52.5	2 %5	40 %50
Kadın	0	1 %2.5	36 %90	3 %7.5	40 %50
<b>Toplam</b>	11 %13.8	7 %8.8	57 %71.3	5 %6.3	80 %100
X <sup>2</sup> =18.71                      SD=3                      P=0.00031					

“Mezarlıkları ne kadar sıklıkla ziyaret edersiniz?” sorusuna “çevremizden biri öldüğünde” diyen erkeklerin oranı %27.5 iken, kadınlar bu şikkı hiç işaretlememişlerdir. Çünkü özellikle Türk toplum yapısında cenazenin defin işleyle genelde erkekler ilgilenir. Öte yandan “Ayda bir kez” diyenlerde erkeklerin oranı %15, kadınların oranı %2.5’dir. “Arefe ve bayram günleri” diyenler de ise kadınların oranı %90, erkeklerin oranı %52.5’tir. Öte yandan “hiç ziyaret etmem” diyenlerde erkeklerin oranı %5, kadınların oranı %7.5’tir. Yapılan mezar ziyaretlerinin sıklık derecesi ile cinsiyet değişkeni arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur.

**Tablo: 1.6** Kendi mezarını biçimlendirme isteği

Cinsiyet	Hiç önemli değil	Bir mezar taşı dikilsin yeter	Mükemmel bir mezarım olsun	Hiç katkıda bulunmasınlar	Toplam
Erkek	10 %25	24 %60	0	6 %15	40 %50
Kadın	2 %5	30 %75	7 %17.5	1 %2.5	40 %50
<b>Toplam</b>	12 %15	54 %67.5	7 %8.8	7 %8.8	80 %100
X <sup>2</sup> =16.57                      SD=3                      P=0.00087					

“Öldükten sonra kendi mezarınızın nasıl olmasını istersiniz?” sorusuna “hiç önemli değil” diyen erkeklerin oranı %25, kadınların oranı %5’tir. “Bir mezar taşı dikilsin yeter” diyen erkeklerin oranı %60, kadınların oranı ise %75’tir. “Mükemmel bir mezarım olsun” diyen yaşlı erkek olmazken, kadınlarda bu oran %17.5 olarak tespit edilmiştir. Öte yandan “hiç katkıda bulunmasınlar” diyenlerde ise erkeklerin oranı %15, kadınların oranı %2.5’tir. Kendi mezarını biçimlendirme isteği ile cinsiyet değişkeni arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur.



## 2. “Yaş” Değişkenine Göre:

**Tablo: 2.1** Gelişim dönemleri içerisinde ölüm ve ölüm ötesi düşüncesinin yoğunlaştığı dönem

Yaş	Gençlik döneminde	Yetişkinlik döneminde	Yaşlılık döneminde	Tüm dönemlerde	Toplam
60-65	3 %9.1	6 %18.2	21 %63.6	3 %9.1	33 %41.3
66-70	1 %4	0	24 %9.6	0	25 %31.3
71-75	0	0	12 %100	0	12 %15
76+	1 %10	0	9 %90	0	10 %12.5
<b>Toplam</b>	5 %6.3	6 %7.5	66 %82.5	3 %3.8	80 %100
X <sup>2</sup> =16.91 SD=9 P=0.050					

“Hayatınızın hangi döneminde ölüm ve ölüm ötesini daha çok düşünmeye başladınız?” sorusuna, “yaşlılık döneminde” diyen yaşlıların tüm yaş grupları itibarıyla toplam oranın %82.5, diğer dönemlere ilişkin verilen cevaplarda ise bu oranın (gençlik dönemi %6.3, yetişkinlik dönemi %7.5, tüm dönemlerde %3.8) oldukça düşük olduğu saptanmıştır. Buna göre gelişim dönemleri içerisinde ölüm ve ölüm ötesi düşüncesinin yoğunlaştığı dönem ile yaş değişkeni arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.

## 3. “Medenî Durum” Değişkenine Göre:

**Tablo: 3.1** Ölüm düşüncesinin sıklık derecesi

Medenî durumu	Devamlı	Ara sıra	Hiç	Toplam
Evli	52 %83.9	9 %14.5	1 %1.6	62 %77.5
Dul	15 %93.8	1 %6.3	0	16 %20
Bekâr	1 %50	0	1 %50	2 %2.5
<b>Toplam</b>	68 %85	10 %12.5	2 %2.5	80 %100
X <sup>2</sup> =20.03 SD=4 P=0.00049				

“Ölümü ne kadar sıklıkla düşünürsünüz?” sorusuna, “devamlı” diyen evlilerin oranı %83.9, dulların oranı %93.8, bekârların oranı %50’dir. Burada yaşlı dulların oranının çok fazla olması, yaşlılık döneminde dul kalma genellikle boşanma ile değil de ölümle olduğu için dul yaşlıların sürekli olarak kaybettikleri eşlerini düşünmeleri sebebiyle olabilir. “Hiç düşünmem” diyen yaşlı dul bulunmazken, bu oran evlilerde %1.6, bekârlarda ise %50’dir. Öte yandan “ara sıra” diyen yaşlı bekâr bulunmazken, bu oran evlilerde %14.5, dullarda

### 130 / Yaşlılık Döneminde Ölüm Psikolojisi

ise %6.3 olarak belirlenmiştir. Buna göre ölüm düşüncesinin sıklık derecesi ile medenî durum değişkeni arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur.

**Tablo: 3.2** Ölümle ilgili korku ve kaygıların paylaşılması durumu

Medenî durumu	Eşimle	Çocuklarımla	Samimi arkadaşlarımla	Hiç kimseyle paylaşmam	Toplam
Evli	33 %53.2	5 %8.1	15 %24.2	9 %14.5	62 %77.5
Dul	0	5 %25	9 %56.3	3 %18.8	16 %20
Bekâr	0	0	0	2 %100	2 %2.5
<b>Toplam</b>	33 %41.3	9 %11.3	24 %30	14 %17.5	80 %100
X <sup>2</sup> =26.13		SD=6		P=0.00021	

“Ölümle ilgili korku ve kaygılarınızı daha çok kimlerle paylaşırsınız?” sorusuna, “eşimle paylaşırım” diyen evli yaşlıların oranı %53.2, “çocuklarımla” diyenlerde evlilerin oranı %8.1, dulların oranı %25’tir. Öte yandan “samimi arkadaşlarımla” diyen hiç bekâr yaşlı bulunmazken, evlilerin oranı %24.2, dulların oranı da %56.3 olarak gözlenmiştir. “Hiç kimseyle paylaşmam” diyenlerde evlilerin oranı %14.5, dulların oranı %18.8’dir. Ölümle ilgili korku ve kaygıların paylaşılması durumu ile medenî durum değişkeni arasında önemli bir ilişki saptanmıştır.

**Tablo: 3.3** Yapılan mezar ziyaretlerinin sıklık derecesi

Medenî durumu	Çevremizden biri öldüğünde	Ayda bir kez mutlaka	Arefe ve bayram günleri	Hiç ziyaret etmem	Toplam
Evli	11 %17.7	6 %9.7	41 %66.1	4 %6.5	62 %77.5
Dul	0	1 %6.3	15 %93.8	0	16 %20
Bekâr	0	0	1 %50	1 %50	2 %2.5
<b>Toplam</b>	11 %13.8	7 %8.8	57 %71.3	5 %6.3	80 %100
X <sup>2</sup> =12.16		SD=6		P=0.05	

“Mezarlıkları ne kadar sıklıkla ziyaret edersiniz?” sorusuna “genellikle arefe ve bayram günleri” diyenlerde evlilerin oranı %66.1, dulların oranı %93.8, bekârların oranı %50’dir. “Ayda bir kez mutlaka” diyen hiç bekâr yaşlı bulunmazken, bu oran evlilerde %9.7, dullarda ise %6.3’tür. “Çevremizden biri öldüğünde” diyen evlilerin oranı da %17.7 olarak gözlenmiştir. Öte yandan “hiç ziyaret etmem” diyen dul yaşlı bulunmazken, bu durumdaki evlilerin oranı %6.5, bekârların oranı ise %50’dir. Yapılan mezar ziyaretlerinin sıklık

derecesi ile medenî durum değişkeni arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.

**Tablo: 3.4** Mezar taşlarındaki yazıları okumaya duyulan ilgi durumu

Medenî durumu	Dikkatimi çeker ve okurum	Dikkatimi çeker ama okumam	Dikkatimi çekmediği için okumam	Okumayı düşünmedim	Toplam
Evli	49 %79	6 %9.7	2 %3.2	5 %8.1	62 %77.5
Dul	12 %75	2 %12.5	0	2 %12.5	16 %20
Bekâr	1 %50	0	1 %50	0	2 %2.5
<b>Toplam</b>	62 %77.5	8 %10	3 %3.8	7 %8.8	80 %100
X <sup>2</sup> =13.05                      SD=6                      P=0.04					

“Mezarlığı ziyaret ettiğinizde mezar taşlarındaki yazıları okur musunuz?” sorusuna, “dikkatimi çeker ve okurum” diyen evlilerin oranı %79, dulların oranı %75, bekârların oranı %50’dir. Buna mukabil bekârlardan “dikkatimi çeker ama okumam” diyen hiç yaşlı bulunmazken, bu oran evlilerde %9.7, dullarda ise %12.5’tir. “Dikkatimi çekmediği için okumam” diyen evlilerin oranı %3.2, bekârların oranı %50 olarak saptanmıştır. Öte yandan “okumayı hiç düşünmedim” diyen yaşlı bekâr bulunmazken, bu oran evlilerde %8.1, dullarda ise %12.5’tir. Bu verilere göre mezar taşlarındaki yazıları okumaya duyulan ilgi durumu ile medenî durum değişkeni arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur.

#### 4. “Eğitim Düzeyi” Değişkenine Göre:

Araştırmada kullanılan örneklem grubunun eğitim düzeyinde, lise mezunu hiçbir yaşlı tespit edilmediği için çapraz tablo oluşumunda da bu gruba yer verilmemiştir.

**Tablo: 4.1** Kendi mezarını biçimlendirme isteği

Eğitim düzeyi	Hiç önemli değil	Bir mezar taşı dikilsin yeter	Mükemmel bir mezarım	Hiç katkıda bulunmasınlar	Toplam
Okur-Yazar	1 %6.3	12 %75	3 %18.8	0	16 %20.3
İlkokul terk	2 %11.1	10 %55.6	4 %22	2 %11.1	18 %22.8
İlkokul mezunu	7 %16.3	31 %72.1	0	5 %11.6	43 %54.4
Ortaokul mezunu	2 %100	0	0	0	2 %2.5
<b>Toplam</b>	12 %15.2	53 %67.1	7 %8.9	7 %8.9	79 %100
X <sup>2</sup> =24.00                      SD=9                      P=0.004					

### 132 / Yaşlılık Döneminde Ölüm Psikolojisi

“Öldükten sonra kendi mezarınızın nasıl olmasını istersiniz?” sorusuna, “bir mezar taşı dikilsin yeter” diyen okur-yazar yaşlıların oranı %75, ilkokul terklerin oranı %55.6, ilkokul mezunlarının oranı %72.1’dir. “Hiç önemli değil” diyenlerde ortaokul mezunlarının oranı %100, ilkokul mezunlarının oranı %16.3, ilkokul terklerin oranı %11.1, okur-yazarların oranı %6.3’tür. Öte yandan “mükemmel bir mezarım olsun” diyen ilkokul ve ortaokul mezunu yaşlı bulunmazken, bu oran ilkokul terklerde %22.2, okur-yazarlarda ise %18.8 olarak bulunmuştur. “Mezarıma hiçbir şekilde katkıda bulunulmasın” diyen ilkokul mezunlarının oranı %11.6, ilkokul terklerin oranı ise %11.1’dir. Bu verilere göre kendi mezarını biçimlendirme isteği ile eğitim düzeyi arasında önemli bir ilişki görülmüştür.

#### 5. “Sosyo-Ekonomik Düzey” Değişkenine Göre:

**Tablo: 5.1** Ölümü hatırlamanın birey üzerindeki psikolojik etkileri

Sosyo-ekonomik	Korkarım ve ürperirim	Ölüme boyun eğirim	Bir an önce ölmek isterim	Ölümü hatırlamaya çalışırım	Toplam
Ortanın üstü	2 %50	2 %50	0	0	4 %5
Orta	31 %43.7	36 %50.7	1 %1.4	3 %4.2	71 %88.8
Ortanın Altı	0	2 %40	0	3 %60	5 %6.3
<b>Toplam</b>	33 %41.3	40 %50	1 %1.3	6 %7.5	80 %100
$X^2=22.16$		SD=6	P=0.00113		

“Ölümü hatırladığınızda psikolojik olarak neler hissedersiniz?” sorusuna, “korkarım ve ürperirim” diyen ortanın altına ait hiç yaşlı bulunmazken, bu oran orta grupta %43.7, ortanın üstünde ise %50’dir. “Ölüme boyun eğirim” diyenlerde ortanın üstüne ait grubun oranı %50, ortaya ait grubun oranı %50.7, ortanın altına ait grubun oranı %40’tır. Buna karşın “bir an önce ölmek isterim” diyen sadece orta düzeydeki (%1.4) grup olmuştur. “Ölümü hatırlamamaya çalışırım” diyen ortaya ait grubun oranı %4.2, ortanın altına ait grubun oranı %60 olarak tespit edilmiştir. Yukarıdaki verilere göre ölümü hatırlamanın birey üzerindeki psikolojik etkileri ile sosyo-ekonomik düzey değişkeni arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur.

**Tablo: 5.2** Yakınının ölümü sonucunda bireyde oluşan psikolojik duygulanım durumu

Sosyo-ekonomik düzey	Üzüldüm	Acizliğimi hatırladım	Öldüğüne inanamıyorum	Ölüme olan nefretim arttı	Toplam
Ortanın üstü	3 %75	1 %25	0	0	4 %5
Orta	55 %77.5	13 %18.3	3 %4.2	0	71 %88.8
Ortanın Altı	2 %40	1 %20	1 %20	1 %20	5 %6.3
<b>Toplam</b>	60 %75	15 %18.8	4 %5	1 %1.3	80 %100
X <sup>2</sup> =18.50 SD=6 P=0.00509					

“Çok yakınınız olan biri öldüğünde psikolojik olarak neler hissettiniz?” sorusuna, “üzüldüm” diyen yaşlılarda ortanın altına ait grubun oranı %40, ortanın oranı %77.5, ortanın üstünün oranı %75’dir. “Acizliğimi hatırladım” diyenlerde ortanın üstünün oranı %25, ortanın oranı %18.3, ortanın altının oranı %20’dir. “Öldüğüne inanamıyorum” diyen hiç ortanın üstüne ait yaşlı bulunmazken bu oran orta grupta %4.2, ortanın altında ise %20 olarak belirlenmiştir. Öte yandan “ölüme karşı olan nefretim artı” diyen sadece ortanın altına (%20) ait yaşlılardır. Buna göre yakınının ölümü sonucunda bireyde oluşan psikolojik duygulanım durumu ile sosyo-ekonomik düzey değişkeni arasında anlamlı bir ilişki saptanmıştır.

**Tablo: 5.3** Kendi mezarını biçimlendirme isteği

Sosyo-ekonomik düzey	Hiç önemli değil	Bir mezar taşı dikilsin yeter	Mükemmel bir mezarım olsun	Hiç katkıda bulunmasınlar	Toplam
Ortanın üstü	0	1 %25	3 %75	0	4 %5
Orta	10 %14.1	50 %70.4	4 %5.6	7 %9.9	71 %88.8
Ortanın Altı	2 %40	3 %60	0	0	5 %6.3
<b>Toplam</b>	12 %15	54 %67.5	7 %8.8	7 %8.8	80 %100
X <sup>2</sup> =26.10 SD=6 P=0.00021					

“Öldükten sonra kendi mezarınızın nasıl olmasını istersiniz?” sorusuna, “bir mezar taşı dikilsin yeter” diyenlerde ortanın üstünün oranı %25, ortanın oranı %70.4, ortanın altının oranı %60’dır. “Hiç önemli değil” diyen ortanın üstüne ait hiçbir yaşlı yoktur. Bunun yanı sıra “mükemmel bir mezarım olsun” diyenlerde ortanın üstündeki grubun oranı %75 iken bu oran orta grupta

### **134 / Yaşlılık Döneminde Ölüm Psikolojisi**

%5.6'dır. "Hiç bir şekilde katkıda bulunmasınlar" diyen sadece orta (%9.9) gruptur. Ortaya çıkan bu tabloya göre kendi mezarını biçimlendirme isteği ile sosyo-ekonomik düzey değişkeni arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.

#### **6. "Sosyal Güvence Durumu" Değişkenine Göre:**

**Tablo: 6.1** Mezar taşlarındaki yazıları okumaya duyulan ilgi durumu

Sosyal güvence durumu	Dikkatimi çeker ve okurum	Dikkatimi çeker ama okumam	Dikkatimi çekmediği için okumam	Okumayı düşünmedim	Toplam
Var	26 %96.3	1 %3.7	0	0	27 %33.8
Yok	36 %67.9	7 %13.2	3 %5.7	7 %13.2	53 %66.3
<b>Toplam</b>	62 %77.5	8 %10	3 %3.8	7 %8.8	80 %100
$X^2=8.56$ SD=3 P=0.03					

"Mezarlığı ziyaret ettiğinizde mezar taşlarındaki yazıları okur musunuz?" sorusuna, "dikkatimi çeker ve okurum" diyenlerden sosyal güvencesi olanların oranı %96.3, olmayanların oranı %67.9'dur. "Dikkatimi çeker ama okumam" diyen yaşlılarda ise sosyal güvencesi olanların oranı %3.7, olmayanların oranı %13.2'dir. Öte yandan "dikkatimi çekmediği için okumam" diyenler (%5.7) ile okumayı hiç düşünmeyen yaşlıların (%13.2), sosyal güvencesi olmayan yaşlılar olduğu gözlenmiştir. Elde edilen bu verilere göre mezar taşlarındaki yazıları okumaya duyulan ilgi ile sosyal güvence durumu değişkeni arasında anlamlı bir ilişki saptanmıştır.

**Tablo: 6.2** Gelişim dönemleri içerisinde ölüm ve ölüm ötesi düşüncesinin yoğunlaştığı dönem

Sosyal güvence durumu	Gençlik döneminde	Yetişkinlik döneminde	Yaşlılık döneminde	Tüm dönemlerde	Toplam
Var	4 %14.8	0	21 %77.8	2 %7.4	27 %33.8
Yok	1 %1.9	6 %11.3	45 %84.9	1 %1.9	53 %66.3
<b>Toplam</b>	5 %6.3	6 %7.5	66 %82.5	3 %3.8	80 %100
$X^2=9.40$ SD=3 P=0.02					

"Hayatınızın hangi döneminde ölüm ve ölüm ötesini daha çok düşünmeye başladınız?" sorusuna, "yaşlılık dönemimde" diyen yaşlıların toplam oranı %82.5, "yetişkinlik dönemimde" diyenlerin oranı ise %7.5 olarak tespit edilmiştir. Bu dönemde yoğunlaştığını söyleyen grup sosyal güvencesi olmayan-

lardır. “Gençlik döneminde” diyen yaşlıların oranı ise %6.3’tür. Oluşan bu verilere göre gelişim dönemleri içerisinde ölüm ve ölüm ötesi düşüncesinin yoğunlaştığı dönem ile sosyal güvence durumu değişkeni arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur.

### 7. “Dinî İnanç Düzeyi” Değişkenine Göre:

**Tablo: 7.1** Ölümü anlamlandırma durumu

Dinî inanç düzeyi	Sonsuz hayatın başlangıcıdır	Sonsuz bir yokluk ve hiçliktir	Bir sırdır	Başka (Belirtiniz)	Toplam
İnançlı	39 %51.3	0	15 %19.7	2 %2.6	76 %95
Şüpheli	0	20 %26.3	1 %50	1 %50	2 %2.5
İlgisiz	0	0	1 %100	0	1 %1.3
İnançsız	0	0	1 %100	0	1 %1.3
<b>Toplam</b>	39 %48.8	20 %25	18 %22.5	3 %3.8	80 %100
$X^2=21.11$ SD=9 P=0.01					

“Sizce ölüm ne anlam ifade etmektedir?” sorusuna, “sonsuz hayatın başlangıcıdır” diyen yaşlılarda sadece inançlı grup bulunmuş ve bu grubun oranı %51.3’tir. “Sonsuz bir yokluk ve hiçliktir” diyen ise sadece şüpheli (%26.3) olan gruptur. Bunun yanı sıra bir sır olduğunu ifade edenlerin oranı ise inançlılarda %19.7, şüphelilerde %50, ilgisiz ve inançsızlarda ise %100’dür. Bunların dışında farklı cevap verenlerin oranı da %3.8’dir. Buna göre ölümü anlamlandırma durumu ile dinî inanç düzeyi değişkeni arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur.

**Tablo: 7.2** Ölümle ilgili sohbetlerin sıklık derecesi

Dinî inanç düzeyi	Devamlı	Ara sıra	Hiçbir zaman	Toplam
İnançlı	19 %25.7	48 %64.9	7 %9.5	74 %94.9
Şüpheli	1 %50	1 %50	0	2 %2.6
İlgisiz	1 %100	0	0	1 %1.3
İnançsız	0	0	1 %100	1 %1.3
<b>Toplam</b>	21 %26.9	49 %62.8	8 %10.3	78 %100
$X^2=12.25$ SD=6 P=0.05				

### **136 / Yaşlılık Döneminde Ölüm Psikolojisi**

“Bulduğunuz ortamda yakınlarınızla ölümle ilgili sohbetler eder misiniz?” sorusuna, “hiçbir zaman etmem” diyen inançlıların oranı %9.5, inançsızların oranı %100’dür. “Ara sıra ederim” diyen inançlıların oranı %64.9, şüphelilerin oranı %50 olarak bulunmuştur. Bunun yanı sıra “devamlı ederim” diyen yaşlıların toplam oranı da %26.9’dur. Bu verilere göre ölüme ilişkin sohbetlerin sıklık derecesi ile dinî inanç düzeyi arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.

**Tablo: 7.3 Ölüm korkusunun sebebi**

<b>Dinî inanç düzeyi</b>	<b>Her şeyin sonu olduğu için</b>	<b>Allah’a hesap veremeyeceğim için</b>	<b>Sevdiklerimden ayrılacağı için</b>	<b>Ölümden hiç korkmuyorum</b>	<b>Toplam</b>
İnançlı	10 %13.2	55 %72.4	5 %6.6	6 %7.9	76 %95
Şüpheli	0	1 %50	0	1 %50	2 %2.5
İlgisiz	0	1 %100	0	0	1 %1.3
İnançsız	0	0	0	1 %100	1 %1.3
<b>Toplam</b>	10 %12.5	57 %71.3	5 %6.3	8 %10	80 %100
$X^2=13.49$		SD=9	P=014		

“Ölümden korkuyorsanız sizce bu ölüm korkunuzun sebebi nedir?” sorusuna, “her şeyin sonu olduğu için” diyen inançlı yaşlıların oranı %13.2’dir. “Allah’a karşı hesabımı veremeyeceğim için” diyenlerin oranı ise %71.3’tür. “Sevdiklerimden ayrılacağı için” diyen grup (%6.6) ise sadece inançlılardır. Buna karşın ölümden hiç korkmayan yaşlıların toplam oranı ise %10’dur. Ölüm korkusunun sebebi ile dinî inanç düzeyi değişkeni arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır.

### **YORUM VE TARTIŞMA**

Yaşlılık, insanoğlunun engelleyemediği, yaşanılması gereken tabii gelişim dönemlerinin son aşamasıdır. Dünyadaki nüfusun bir dengede olması için bireylerin dünyaya geldikten sonra büyüme, yetişme, yaşlanma gibi bir takım evrelerden geçmesi zorunludur. Bugün, konuyla ilgili bilimsel çalışmaların belli bir literatür oluşturmadığı ülkelerde yaşlılık dönemine ön yargıyla bakılmaktadır. Türkiye’de bu dönemle ilgili bilimsel çalışmaların azlığı, bu tutumun sebeplerinden biri olarak gösterilebilir. Hemen hemen her alanda olduğu gibi, gelişim psikolojisi içerisinde değerlendirilen yaşlılık psikolojisinde de ABD ve Avrupa’da yapılan çalışmaların başlangıcı, tarih itibarıyla Türkiye’den çok önceye dayanmaktadır. Dolayısıyla onlarda, bu alanla ilgili yapılan çalışmalarda bilimsel bir literatür oluşmuş durumdadır.



Tarafımızdan bu konuyla ilgili bir alan araştırması yapılmasının sebeplerinden biri de, bu alanın Türkiye'deki bilimsel platformda hâlâ bakir bir saha olmasıdır. Bu itibarla makalenin bu son bölümünde, bağımsız değişkenler eksenli oluşturulan çapraz tabloların açılımlarını ihtiva eden değerlendirmeler yapılmaya çalışılmıştır.

Araştırmanın hipotezlerinden biri olan “gelişim dönemleri ile ölüm düşüncesi arasında anlamlı bir ilişki vardır; yaşlılık döneminde ölüm, diğer dönemlere oranla daha sık düşünülmektedir” hipotezi doğrulanmıştır. Şöyle ki; ankete katılan yaşlıların %82.5'inin ölümü ve ölüm ötesini gelişim dönemleri içerisinde, içinde yaşadıkları son dönem olan yaşlılık döneminde daha fazla düşünmeye başladıkları tespit edilmiştir (bkz. Tablo:2.1). Aynı veriden elde edilen bir başka sonuç ise; yaşlılık döneminin kendi içinde de artan yaşla birlikte ölüm ve ölüm ötesi düşüncesinde periyodik bir yükselmenin olduğu yönündedir.<sup>21</sup>

“Eğitim ve sosyo-ekonomik düzeyi ile ölüm duygusu ve düşüncesi arasında anlamlı bir ilişki vardır; sözü edilen düzeyleri düşük olan yaşlılarda, analitik düşünme yetisi yeterince gelişmediği için ölüm ve ölüm ötesiyle ilgili konular üzerinde sorgulayıcı bir duygu ve düşünce seyri gelişmemiştir,” şeklindeki hipotez de doğrulanmıştır. Söz konusu konuyla ilgili eğitim düzeyi değişkeni kullanılarak yapılan değerlendirmede, örneğin; mezarını şekillendirme isteği ile ilgili sorulan soruya “hiç önemli değil” yani “mezarım nasıl olursa olsun” diyenlerin oranı %15.2'dir. Burada okur-yazarların oranı %6.3, ilkökul terklerin oranı %11.1, ilkökul mezunlarının oranı %16.3, ortaokul mezunlarının oranı ise %100'dür (bkz. Tablo:4.1). Elde edilen değerlere baktığımızda, eğitim düzeyi yükseldikçe inancın mantığını kavrama oranının da arttığını ve şekle verilen önemin azaldığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla bir gün mutlaka öleceğini bilen birey, kendini varoluş nedeni üzerinde düşünmeye zorlamaktadır. Ancak düşünce yetisi gelişmemiş bireyler için ölüm tabii bir olay gibi algılanmakta ve söz konusu durum bireyde bilişsel anlamda bir değişim meydana getirmeyebilmektedir.<sup>22</sup> Nitekim anket uygulaması sırasında eğitim düzeyi düşük yaşlıların, konuyla ilgili soruların cevaplanması süresince aynı şeyleri tekrarlayıp durdukları tespit edilmiştir.

“Ölüm korkusu ile dinî inanç arasında anlamlı bir ilişki vardır; dinî inanç düzeyi yüksek olan yaşlıların ölüm korkusu, düşük olanlara göre daha azdır,” şeklindeki hipotezin değerlendirilmesinde ise dinî inanç düzeyi değişkeni kullanılarak direkt ölüm korkusunun sebebini öğrenmeye yönelik olan soruya veri-

<sup>21</sup> Krş. TARHAN, Nevzat, “Yaşlılar ve İnanç,” Kur'an Mesajı -İlmî Araştırmalar Dergisi, İstanbul-1998, S.6, s. 44; KARACA, Faruk, Psikolojik Açıdan Ölüm ve Dinî İnanç İlişkisi, (Yayımlanmış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum-1997, s. 202-205

<sup>22</sup> HÖKELEKLİ, *Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi*, s. 156

### 138 / Yaşlılık Döneminde Ölüm Psikolojisi

len cevaplarda anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir (bkz. Tablo:7.3). Ancak ölümü anlamlandırma konusuyla ilgili sorulan soruya “sonsuz bir hayatın başlangıcıdır” diyenlerin %51.3’ünün inançlı yaşlılar olduğu gözlenmiştir (bkz. Tablo:7.1). Bu veri değerlendirildiğinde, inanan yaşlıların ölüm sonrası hayatın varlığı noktasında, diğer gruplara göre inanç probleminin olmadıkları da söylenebilir. Dinî inançla ölüm korkusu arasında anlamlı bir ilişkinin varlığı, konu ile ilgili yapılan başka ampirik araştırmalarda da tespit edilmiştir.<sup>23</sup>

“Dinî inanç düzeyi ile ölümü dillendirme arasında anlamlı bir ilişki vardır; dinî inanç düzeyi yüksek olan yaşlılar, düşük olanlara göre ölümle ilgili daha fazla sohbet ederler”, şeklindeki hipoteze bakıldığında ise (bkz. Tablo:7.2), inançlı yaşlıların %64.9’unun ölümü benimsedikleri için ara sıra, %25.7’sinin de devamlı olarak ölüm sohbetleri yaptıkları saptanmıştır.<sup>24</sup> Buna karşın %1.3 olarak tespit edilen inançsız grup da, bir taraftan yaşlılık döneminde bulunduğu için, ölümün vermiş olduğu gerginlikle diğer taraftan ölüm sonrası hayatın varlığının olması ihtimalinin kendilerinde meydana getirmiş olduğu kaygıyla hiçbir zaman ölümle ilgili sohbetler etmediği tespit edilmiştir.<sup>25</sup>

“Cinsiyet değişkeni ile ölümü düşünme sıklığı arasında anlamlı bir ilişki yoktur; her iki cinsiyet düzeyinde de yaşlılar ölümü eşit oranlarda düşünürler,” şeklinde oluşturulan hipotez doğrulanmamıştır. Araştırmada, cinsiyet değişkeni kullanarak, ölümü sıklıkla düşünme derecesini tespit etmek amacıyla sorulan soruda, ölümü devamlı düşünen erkeklerin oranı %72.5 iken bu oran kadınlarda %97.5 olarak saptanmıştır (bkz. Tablo:1.1). Burada yaşlı kadınların hemen hemen hepsi ev kadını olduğu için, yaşın getirmiş olduğu psikolojik etkinin de, bulunduğu ortama eşlik etmesi sebebiyle kadınlarda bu oranın yükseldiği söylenebilir. Öte yandan her iki cinste de, ölümü ara sıra düşündüğünü söyleyenlerde bu kez erkeklerin oranının %22.5 ile kadınlardan (%2.5) daha fazla olduğu görülmüştür. Çünkü Türk aile yapısında ev reisinin çoğunlukla erkek olması ve beraberinde aileye bakma mükellefiyetinin de genellikle erkeğe verilmesi, ister istemez onu sosyal çevreyle ilişkiye itmektir. Kısaca erkeklerin ölümü, kadınlar kadar sık düşünmemelerinin sebeplerinden biri de, onlar kadar duygusal olmamalarının yanında toplumda dışa

<sup>23</sup> KARACA, *Psikolojik Açıdan Ölüm*, s. 99-100, 177-178; HÖKELEKLİ, “Ölümlle İlgili Tutumlar ve Dinî Davranış”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara-1991, C.5, S.2, s. 87; ÖNER, Necati, *Stres ve Dinî İnanç*, TDV Yayınları, 4. Baskı, Ankara-1989, s. 16; DEMİRCİ, Mehmet, “Mutavassıflara Göre Ölüm”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara-1987, S.3, s. 102; GAZALİ, *Kimyay-ı Saâdet*, (Çev. A. Faruk MEYAN), Bedir Yayınevi, 4. Baskı, İstanbul-1972, C.1-2, s. 786-788

<sup>24</sup> Krş. KARACA, a.g.tez, s. 179

<sup>25</sup> Krş. KARACA, a.g.tez, s.180; GsZALİ, *İhya’ul-Ulumi’d-Din*, (Çev. Mehmet A. MÜFTÜOĞLU), Tuğra Neşriyat, İstanbul-1989, C.4, s. 787-789; HÖKELEKLİ, *Ölümlle İlgili Tutumlar*, s. 87; AYDIN, Mehmet, *Din Felsefesi*, DEÜ Yayınları, 2. Baskı, İzmir-1990, s. 184

dönük bir rol üstlenmeleri olabilir. Yukarıdaki sebebe bağlı olarak cinsiyet değişkeniyle ilgili tespit edilen önemli bir sonuçta şudur: Allah'a olan inançtan dolayı ölümden dönüldüğüne inanma durumunu tespit etmek amacıyla sorulan soruya verilen cevaplarda; böyle bir durumun olmadığını söyleyen erkeklerin oranı %20 iken kadınlarda bu oran %60'tır (bkz. Tablo:1.2). Burada da erkeklerin oranının düşük olmasının sebebi, konuları gereği dış tehlikelerle daha çok yüz yüze gelmelerine; kadınların oranının fazla olması da erkeklere göre daha fazla duygusal olmalarına bağlanabilir.<sup>26</sup>

Öte yandan "medenî durum değişkeni ile ölüme ilişkin korku ve kaygıların paylaşımı arasında anlamlı bir ilişki vardır; evli yaşlılar, ölüme ilgili korku ve kaygılarını azaltmak için görüş ve düşüncelerini başkalarıyla dul ve bekar yaşlılara göre daha fazla paylaşırlar," tarzındaki hipotez de doğrulanmıştır. Medenî durum değişkeni kullanarak, ölüme ilgili korku ve kaygıların paylaşımını öğrenmek amacıyla sorulan soruya verilen cevaplarda, evlilerin toplam oranı %77.5 olarak belirlenmiştir. Bu grubun %53.2'si kaygılarını eşine, %8.1'i de çocuklarına anlattığını bildirmiştir (bkz. Tablo:3.2). Burada ilginç bir sonuç da, bekâr yaşlıların ölüme ilişkin korku ve kaygılarını hiç kimseyle paylaşmadıkları yönünde elde edilen veridir. Bu duruma, yaşlılık dönemine kadar çeşitli sebeplerden dolayı evlenemeyen bireylerde, ölüm korkusunun yanında yalnızlık duygusunun da ağır basmasının etkili olduğu şeklinde yorum getirilebilir.<sup>27</sup>

Medenî durum değişkeni kullanılarak yapılan değerlendirmede ölüm düşüncesinin sıklığıyla ilgili önemli bir başka sonuç ise, ölüme devamlı düşündüğünü söyleyen dulların oranının (%93.8) diğer gruplara oranla bir hayli yüksek olmasıdır (bkz. Tablo:3.1). Bu durum, bireyin yaşamı boyunca kendine en yakın kişi olan eşini kaybetmesi ve hatıralarıyla her an baş başa olması, şeklinde yorumlanabilir.

Araştırmanın başka bir hipotezi olan "cinsiyet faktörü ile yapılan mezar ziyaretlerinin sıklık derecesi arasında anlamlı bir ilişki vardır; yaşlı kadınlar, mezar ziyaretlerini erkeklerden daha sık yaparlar," hipotezi de doğrulanmıştır. Konuyla ilgili oluşturulan tabloya bakıldığında mezar ziyaretlerinin %71,3'ünün arife ve bayram günleri yapıldığı tespit edilmiştir. Cinsiyet faktörü göz önüne alındığında, erkeklerin oranı %52.5 iken kadınların oranı %90'dır (bkz. Tablo:1.5). Bu verilere göre dinî bayramların arife ve bayram günleri mezar ziyaretlerine kadınlar erkeklerden daha çok iştirak etmektedirler.<sup>28</sup> Bu tablodan çıkan bir başka önemli sonuç ise; çevreden biri öldüğünde

<sup>26</sup> Krş. KARACA, a.g.tez, s.182; LEHR, Ursula, *Yaşlanmanın Psikolojisi / Psychologie des Alterns*, (Çev. Neylan ERYAR), Bilimsel ve Teknik Yayınları Çeviri Vakfı, İstanbul-1994, s. 407; ÇİLELİ, *Ölüm*, s. 264-269

<sup>27</sup> Krş. KARACA, a.g.tez, s. 229-230

<sup>28</sup> Krş. KARACA, a.g.tez, s. 230-231

## 140 / Yaşlılık Döneminde Ölüm Psikolojisi

mezarlığı ziyaret durumunda erkeklerin oranı %27.5 iken, kadınlarda hiç ziyaret olmamasıdır. Buradaki katılım oranında cinsiyeti belirleyen faktör, içinde yaşanan toplumun sahip olduğu sosyal normlarıdır. Aynı konuda medenî durum değişkeni kullanılarak yapılan değerlendirmede (bkz. Tablo:3.3) mezarlığı ziyaret etmeyen hiç dul yaşlının olmadığı gözlenmiştir. Bu yaştaki dul-ların boşanmış olma ihtimali düşük olduğundan, dul kalma sebebi genellikle eşlerin ölümüdür. Bu itibarla eşinin mezarını ziyaret etmeyi kendisinin ona karşı bir vefa borcunu ödemesi şeklinde algılaması sebebiyle mezar ziyareti yapmayan hiç dul yaşlı yoktur denebilir.

Bireyin sosyo-ekonomik düzeyinin iyi olması, yaşam sürecinde yaptırım gücünü de artırmaktadır. Bu sebeple sosyo-ekonomik açıdan ortanın üstü bir grupta yer alan bireyler maddî ihtiyaç anlamında kimseye muhtaç olmadıkları gibi, tüm ihtiyaçlarını istedikleri anda giderme gücüne de sahiptirler. Öyle ki bu isteklerini öldükten sonra da devam etmesini isteyebilirler. Nitekim kendi mezarını şekillendirme isteği ile ilgili elde edilen bulguda da ortanın üstüne ait grubun %75'i mükemmel bir mezarının olmasını istemektedir (bkz. Tablo:5.3). Buna karşın ortanın altında ise durum tam tersidir. Birey, psikolojik yapısı gereği kendini aşan maddî güçlükler içerisinde olduğu zaman ilahî yardım talebine yönelebilmektedir.<sup>29</sup> Bu bağlamda ekonomik açıdan bu duruma ortanın altındaki grubun diğer gruplara oranla daha fazla muhatap olduğu söylenebilir.

Aynı değişken kullanılarak ölümü hatırlamanın birey üzerindeki psikolojik etkilerini öğrenmek amacıyla sorulan soruda elde edilen bir başka sonuçta ise, sosyo-ekonomik açıdan orta halli olanların %4.2'si ile ortanın altına ait grubun %60'ının ölümü hatırlamamaya çalıştıkları tespit edilmiştir (bkz. Tablo:5.1). Burada ortanın altına ait yaşlıların oranı oldukça dikkat çekicidir. Bu veri, elinde maddî imkan olmadığı için kendisi ve ailesi adına gerçekleştirmek istediği bir takım planlarının olması ve bunları henüz gerçekleştirememesi ile ekonomik nedenlerden dolayı arzu ve isteklerin kırılmaya (engellenmeye) uğraması,<sup>30</sup> bu isteklerini bir gün er yada geç gerçekleştirme ümidiyle yaşamaları sebebiyle ölümü, düşünce ve istek platformunda mümkün olduğunca geciktirme eğiliminde oldukları şeklinde değerlendirilebilir.

Sonuç olarak, yaşlılık döneminde ölüm psikolojisi üzerine yapılan bu alan araştırmasında elde edilen veriler genel olarak değerlendirildiğinde, “yaşlılık döneminde cinsiyet, yaş, medenî durum, eğitim, sosyo-ekonomik düzey ve dinî inanç düzeyi değişkenleri ile ölüm duygusu ve düşüncesi arasında anlamlı bir ilişki vardır,” temel hipotezi ile yukarıda açıklanmaya çalışılan diğer yan

<sup>29</sup> HÖKELEKLİ, *Din Psikolojisi*, s. 87-92

<sup>30</sup> HÖKELEKLİ, *a.g.e.*, s. 86-87

hipotezlerin birçoğunun doğrulandığı görülmüştür. Elbette ki yapılan bu çalışma Türkiye’de yaşlılık dönemiyle ilgili ölüm konusunda yapılan ilk alan araştırması olması sebebiyle eksiklerinin olması kaçınılmazdır. Kaldı ki, elde edilen sonuçların geliştirilmesi için daha fazla alan araştırmaları yapılmalıdır.

**KAYNAKLAR**

ARSLANTÜRK, Zeki, *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metot ve Teknikleri*, İFAV Yayınları, 2. Baskı, İstanbul-1995

AYDIN, Mehmet, *Din Felsefesi*, DEÜ Yayınları, 2. Baskı, İzmir-1990

BRUNING, J.L.; KINTZ, B.L., *İstatistik*, (Çev. Ali SÖNMEZ), Gündoğan Yayınları, No: 93/73, Ankara-1993

ÇİLELİ, Meral, “Ölüm”, *Gelişim Psikolojisi*, Der. Bekir ONUR, İmge Kitabevi, 3.Baskı, Ankara-1995

DEMİRCİ, Mehmet, “Mutasavvıflara Göre Ölüm”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, Ankara-1987, S.3, s. 89-104

GAZZALİ, *İhyau'l-Ulumi'd-Din*, (Çev. Mehmet A. MÜFTÜOĞLU), Tuğra Neşriyat, İstanbul-1989, C. 4

\_\_\_\_\_; *Kimyay-ı Saâdet*, (Çev. A. Faruk MEYAN), Bedir Yayınevi, 4. Baskı, İstanbul-1972, C.I-II

GÜRSAKAL, Necmi, *Bilgisayar Uygulamalı İstatistik-I*, Marmara Kitabevi, Bursa-1997

HÖKELEKLİ, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yayınları, Ankara- 1993

\_\_\_\_\_; “Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi”, **U.Ü.İ.F.D.**, Bursa-1991, S.3, C.3, s. 151-165

\_\_\_\_\_; “Ölümlle İlgili Tutumlar ve Dinî Davranış” **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, Ankara-1991, C.5, S.2 s. 83-91

HYMAN, Ray, *Psikolojik Araştırmanın Niteliği*, (Çev. Yılmaz ÖZAKPINAR), Selçuk Üniversitesi Yayınları, No: 85, Konya-1990

İŞÇİL, Necati, *İstatistik Metotları ve Uygulamaları*, AİTİA Yayınları, No:100, 7.Baskı, Ankara-1973

KARACA, Faruk, *Psikolojik Açıdan Ölüm ve Dinî İnanç İlişkisi*, (Yayımlanmış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum-1997

KARASAR, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 3A Araştırma Eğitim Danışmanlık Yayınları, 7.Baskı, Ankara-1995

LEHR, Ursula, *Yaşlanmanın Psikolojisi / Psychologie des Alterns*, (Çev. Neylan ERYAR), Bilimsel ve Teknik Yayınları Çeviri Vakfı, İstanbul-1994

ÖNER, Necati, *Stres ve Dinî İnanç*, TDV Yayınları, 4. Baskı, Ankara-1989

PICHOT, Pierre, *Psikolojide Kullanılan Testler*, (Çev. Ebru ERBAŞ), Cep Üniv., İletişim Yayınları, İstanbul-1993

TARHAN, Nevzat, “Yaşlılar ve İnanç”, **Kur’an Mesajı -İlmî Araştırmalar Dergisi**, İstanbul-1998, S.6, s. 43-47

TOPSEVER, Yurdal, *Psikolojide Araştırma, Deney ve Analiz*, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir-1991

TÜRKDOĞAN, Orhan, *Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi*, MEB Yayınları, No:869, İstanbul-1995

ZANGWILL, O.L., *Modern Psikolojinin Gelişimi*, (Çev. Yılmaz ÖZAKPINAR), Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya-1988.





## EBU HANİFE'NİN HABER'İ VÂHİD'İ DELİL OLARAK KULLANMASI\*

Yazan: Sahiron SYAMSUDDIN

Çev: Yrd.Doç.Dr. A. Kadir EVGİN\*\*

### GİRİŞ

*Re'y*'e dayalı (kuramsal) hukuk ekolünün<sup>1</sup> kurucusu ve ilk sistematize edicisi olan Ebû Hanife (ö:150/767), bazı yönleriyle eleştirilen bir alimdir. Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî (ö:463/1070), *Tarih-i Bağdat* adlı eserinde, Ebu Hanife'nin hukuki konulardaki görüşlerinin İslam Hukuku'nun<sup>2</sup> ilk iki kaynağı olan Hadis<sup>3</sup> ve Kur'an'ın nass'ı (ayetler) ile sıklıkla çeliştiğini bildiren ve *ehl-i hadis*'in önde gelen alimlerine ait olan bir çok rivayet zikreder. Bunlardan Abdullah b. Mübarek (ö:181/797)'e isnad edilen biri şu şöyledir: "Ebu Hanife'nin kitaplarına bakan herhangi bir kimse, Allah'ın haram kıldığı bir şeyi Ebû Hanife'nin helal kıldığını veya Allah'ın helal kıldığı bir şeyi Ebû Hanife'nin haram kıldığını görür".<sup>4</sup> Aynı şekilde Gazâli

---

\* Bu makale, "Abu Hanifa's Use of the Solitary Hadith as a Source of Islamic Law" adıyla **İslamic Studies** Dergisinin 2001 yaz, 40. cilt, 2. sayı, 257-272. sayfaları arasında yayınlanmıştır. (Makale, harfî tercümeden ziyade, akıcı bir okumayı sağlayabilmek için, ana metne sadık kalınarak Türkçe'ye çevrilmiştir.)

\*\* KSÜ İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı. akevgin@yahoo.com

<sup>1</sup> Bu tanım, İgnaz Goldziher'in *Introduction to Islamic Theology and Law*, tr., Andras and Ruth Hamori (Princeton: Princeton University Press, 1981) adlı kitabı, sayfa 49'dan alınmıştır; Ayrıca Bkz: Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, (Chicago: Chicago University Press, 1974), I/327; Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, *Vefayâtu'l-Âyân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, thk., İhsan Abbas (Beirut: Dâru Sâdır, 1977), V/409.( İbn Hallikân onu kıyas konusunda önder olarak da isimlendirmektedir.)

<sup>2</sup> Bkz: Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk., Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1940), s. 73; Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk., Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Kahire: Matâbi'u Dâri'l-Kitâbi'l-Arabî, 1954), I/65; Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî, *Usûlü Mezhebi İmam Ahmed: Dirâsâtün Usûliyyetün Mukârenetün* (Riyad: Mektebetü'r-Riyad, 1977), s.102; Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Fıkhu Ehli'l-İrâk ve Hadîsuhum*, thk., Abdu'l-Fettâh Ebû Gudde (Beirut: Mektebu Matbûâti'l-İslâmiyye, 1970), s.18.

<sup>3</sup> Bkz: Ahmed b. Ali b. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdat ev Madînetu's-Selâm* (Bağdat: Mektebetü'l-Arabiyye, 1931), XIII/394-423. Hatîb el-Bağdâdî kitabında Süfyân b. Uyeyne (öl: 198/814), Malik b. Enes(öl:179/795), Hammad b. Zeyd (öl:179/796), Abdurrahman b. Mehdi (öl:198/814), Amr b. Abdurrahman el-Evzâî (öl:157/773), Süfyân es-Sevrî (öl:161/778), Süleyman b. Harb (öl:224/839), Abdullah b. Mübârek, Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (öl:204/819, Ahmed b. Hanbel (öl:241/855) ve daha birçoğuna ait çok sayıda rivayet aktarmaktadır.

<sup>4</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdat*, XIII/403.

### 146 / Ebu Hanife'nin Haber-i Vahidi Delil Olarak Kullanması

(ö:505/1111)<sup>\*\*\*</sup> de *el-Menhûl* adlı eserinde Ebu Hanife'nin, yapısını değiştirmek ve metodunu allak bullak etmek suretiyle, Şeriat'ın altını üstüne çevirdiğini belirtir.<sup>5</sup>

Bu iddialar büyük ölçüde, Ebu Hanife'nin hukûkî kararları oluşturmada *re'y* (personal judgment)'e yani kıyas (İnferential reasoning)'a Kur'an'ın *nass*'ı ve Peygamber'in hadislerinden<sup>6</sup> daha çok güvendiği varsayımından kaynaklanmaktadır. Bu varsayım (zan), bir çok oryantalist tarafından da benimsenmektedir. Mesela İgnaz Goldziher(ö:1921) *The Zâhirîs: Their Doctrine and Their History* adlı kitabında şöyle der: "İslam Hukukunun temellerini *kıyas* üzerine oturtmaya yönelik ilk kişi Ebu Hanife idi".<sup>7</sup> Ebu Hanife'yi *ehl-i re'y*'in temsilcisi olarak kabul eden *ehl-i hadis*'in, Ebu Hanife'yi tenkidi, iki grup arasındaki çatışmayı netleştiren N.J. Coulson'un da aralarında olduğu bir çok alim tarafından benimsenmektedir. Bu durumda Coulson, *hukuki kararların oluşumunda akla önem vermeyen eski ile nass'a önem vermeyen yeni*<sup>8</sup> şeklindeki geleneksel görüşü benimsiyor görünmektedir.

Öte yandan Muhammed b. Mahmud el-Havârizmî (ö: 665/1267) *Câmiu'l-Mesânîd* adlı eserinde :“Bunlar Ebu Hanife'nin fikh'mı doğru anlamamanın sorumlusudurlar” diyerek yukarıdaki iddia sahiplerine karşı çıkar ve kitabında bu fikri destekleyen bazı argümanlar ileri sürer.<sup>9</sup> Ayrıca İbn Hacer El-Askalânî (ö:852/1449) de Ebu Hanife ve onun takipçilerinin *ehl-i re'y*'e mensup olacakları ya da *kıyas (re'y)* taraftarı olup *nass*'ı ihmal edecekleri hususunu, şöyle söyleyerek dikkate almamıştır:

“Ebu Hanife ve arkadaşlarının *re'y taraftarı* (party of reasoning) olduklarını söyleyen son dönem alimlerinin ifadelerini –ki bu ifadeler onların statülerini aşağı düşürmüştür- onların *re'y*'i, Peygamberin sünneti ve

---

<sup>\*\*\*</sup> Bu ismin telaffuzu hakkında bazı ihtilaflar vardır. Bazı alimler onu “Gazzâlî” şeklinde telaffuz ederken birkaç alim de “Gazzâlî” şeklindeki telaffuzu tercih etmiştir. İkinci telaffuz şu anda nadiren kullanılsa da yazarın tercihinine saygı olarak, bu makalede “Gazzâlî” ismi telaffuz edilmiştir.

<sup>5</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, thk., Muhammed Hasan Haytû (Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1980), s.500; Ayrıca bkz: Ebu'l-Kâsım el-Müsevî el-Hûî, *Mu'cemu Ricâli'l-Hadîs ve Tafsihu Tabakâti'r-Ruvât* (Kum: Mansûrâtu Medîneti'l-İlm, 1983), XIX/164. Hûî bu kitabında Gazzâlî'ye atfedilen şu ifadeyi aktarmaktadır: “Ebû Hanife, İslam Hukuk Usûlü'nün temellerini, Peygamber'in şeriatından yıkarak elde ettiği usullerle oluşturmuştur.” Kim bunu hukukî görürse kafirdir. Kim de bunu doğru (izin verilmiş) kabul ederse günahkardır”. Fakat yazar, Gazzâlî'nin *Menhûl*'ünde bu ifadeyi bulamadı.

<sup>6</sup> Bkz: Muhammed b. Muhammed el-Havârizmî, *Câmiu'l-Mesânîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz.), I/41-43; el-Hûî, *Mu'cemu Ricâli'l-Hadîs*, XIX/164; el-Kevserî, *Fikhu Ehli'l-İrâk*, 21.

<sup>7</sup> Ignaz Goldziher, *The Zâhirîs: Their Doctrine and Their History*, thk., Wolfgang Behn (Leiden: E.J. Brill, 1971), s.13.

<sup>8</sup> N.J.Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburg: University Press, 1964), s.52.

<sup>9</sup> Bkz: el-Havârizmî, *Câmiu'l-Mesânîd*, I/41-53.

sahabîlerinin görüşlerinin üzerinde tuttıkları, şeklinde yorumlamamaktan başka bir seçeneğimiz yoktur.”<sup>10</sup>

Joseph Schacht (ö:1969)’ın da, şu ifadesiyle, yukarıdaki görüşle aynı fikirde olduğu açıkça görülmektedir: “Ebu Hanife dahil Iraklıların hadislere karşı tutumu, aslında Medinelilerinki ile aynıydı. Fakat onların teorileri daha gelişmişti”.<sup>11</sup>

Yukarıdaki fikirlerinden hareketle alimlerin, Ebu Hanife’nin *nass*’ı özellikle de hukuki görüşlerine temel kabul ettiği hadisleri ele alış tarzı hakkında, fikir birliği içinde olmadıkları sonucuna varılabilir. Bunun için bu makale, Ebu Hanife’nin hadislere özellikle *âhad* hadislere<sup>12</sup> güveninin kapsamı ile âhad hadise dayanan ve kıyas ile elde edilen hukuki kararlar arasındaki çelişkiye nasıl değindiği konusunu araştırarak gözden geçirecek/ele alacaktır. Fakat bu konunun analizinden önce, Ebu Hanife’nin hadis öğrenimi ile ilgili hayat hikayesine kısa bir göz atmak uygun olacaktır.

### **EBÛ HANİFE’NİN HADİSCİLİĞİ**

Araştırmamız, başlangıçta *Numan b. Sabit el-Kûfi* ismini taşıyordu. Fakat bu ismi onu en iyi tanıtan *Ebû Hanife* künyesiyle değiştirdik. Ebu Hanife, Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervan (ö:85/704) zamanında hicrî 80/699 yılında doğdu ve 150/767 yılında vefat etti.<sup>13</sup> Onun, doğrudan hadis aldığı ve

<sup>10</sup> el-Kevserî, *Fıkhu Ehli’l-İrâk*, 21

<sup>11</sup> Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon press, 1959), s. 27.

<sup>12</sup> Bu makalede *âhad*’dan maksat, *mütevâtir* kavramı içinde mütalaa edilmeyen hadistir. Hatîb el-Bağdâdî ve Zeynuddin Abdurrahîm b. Hüseyin el-İrâkî (öl: 806/1404) mütevâtir’i, yalan üzerinde ittifak etmeleri imkansız olan bir topluluğun yine kendileri gibi yalan üzerine ittifakları asla mümkün olmayan bir topluluğa aktardıkları hadis, olarak tanımlamaktadır. Mütevâtir hadis kesin bilgi ifade eder. Bu sebeple Müslüman bir kimsenin hayatında mütevâtir hadisleri dikkate alması gerekir. Yukarıdaki şartları taşımayan hadisler de *âhad* olarak isimlendirilir. Sened ve metniyle birlikte zikredilen âhad hadis, duruma göre sahîh (sound), hasen (sufficient) ve zayıf (weak) olarak isimlendirilmektedir. Âhad hadisler ise zann (probable) ifade ederler. *Sahîh-âhad* ve *hasen-âhad* hukuki kaynak olarak kullanılabilir fakat *zayıf* hadis kullanılamaz. Bu terim hakkında daha geniş bilgi Hadis Usûlü ve Fıkıh Usûlü kitaplarında bulunabilir. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî İlmi’r-Rivâye*, thk., Ahmed Ömer Hâşim ( Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1986), s.32; Muhammed Cemaleddin el-Kâsımî, *Kavâidu’t-Tahdîs min Funûni Mustalahi’l-Hadîs*, thk., Muhammed Behcet el-Bisâr ( Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 1987) s. 151; Weal b. Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam* (Aldershot: Variorum, 1994) adlı kitabının dördüncü bölüm 3-31 sayfaları arasındaki “On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunnî Legal Thought” isimli konu; Nicholas Agnides, *Mohammedan Theories of Finance with an Introduction to Mohammedan Law and a Bibliography* (Lahor: The Premier Book House, 1961) s.39-47.

<sup>13</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdad*, XIII/330. Ebû Hanife’nin doğum yılıyla ilgili olarak Hatîb, Davud b. Uleyye’nin hicrî 61 iddiasında bulunduğunu belirtmektedir. Onun ısrarla üzerinde durduğu bu bilgi ise şüphelidir. Bkz: Takıyyeddin b. Abdulkâdir et-Temîmî, *Tabakâtu’s-Seniyye fî Terâcimi’l-Hanefiyye*, thk., Abdülfettah Muhammed Ebû Gudde, (Kahire: Ihyâu’t-Türâsi’l-İslâmî, 1970), I/88; el-Havârizmî, *Câmiu’l-Mesânid*, I/21, 78;

### 148 / Ebu Hanife'nin Haber-i Vahidi Delil Olarak Kullanması

aralarında Enes b. Malik (ö:93/712), Abdullah b. Hâris b. Cüz ez-Zübeydî (ö:86/705), Abdullah b. Ebî Evfa (ö:87/706) ve Vâsile b. Askâ (ö:83/702)'nin da bulunduğu bazı sahabîlerle<sup>14</sup> görüştüğü belirtilmektedir.<sup>15</sup> Muhammed b. Sa'd (ö:230/844) ve Hatib el-Bağdadi gibi İslam Tarihçileri de Ebû Hanife'nin *tâbiûn* (succsors)'dan kabul edilmesi gerektiği kanaatindedirler.<sup>16</sup> Çünkü O aynı zamanda tâbiûndan da birçok hadis almıştır. el-Mizzî *Tehzîbu'l-Kemâl* adlı eserinde, çoğu Kûfe'de yaşamış 78 tane hadis ravisinin listesini vermektedir.<sup>17</sup>

Ebû Hanife'nin özellikle Basra, Mekke ve Medine gibi meşhur hadis merkezleri olarak kabul edilen diğer şehirlere de, hadis bilgisini geliştirmek için gittiği kaydedilmektedir. O bu şehirlerde meşhur muhaddislerden hadis öğrenmiştir. Kufe'de aynı zamanda fıkıh da öğrendiği Hammad b. Ebî Süleyman (ö:120/738), Âmir eş-Şa'bî (ö:104/722), Seleme b. Kuheyl b. El-Hasîn (ö:123/741), Ebû İshak Süleyman b. Ebî Süleyman eş-Şeybânî el-Kûfî (öl:120/738), Simâk b. Harb (ö:123/741), Muhârib b. Dîsâr (ö:116/7349), Avn b. Abdullah (ö:116/734), Hişam b. Urve (ö:146/763) ve Süleyman b. Mihrân (öl:148/765)'dan hadis almıştır. Basra'da Katade b. Daime (ö:118/7369) ve Şu'be b. Haccâc (ö:160/776) dan yine aynı şekilde hadis öğrenmiştir. Mekke'de Atâ b. Ebî Rebâh (ö:114/732) ve İkrime b. Abdullah el-Berberî (ö:105/723)'den, Medine'de ise Süleyman b. Yesâr (ö:107/725)

---

Muhammed b. Yusuf es-Sâlihî, *Ukûdu'l-Cümân fî Menâkıbi İmâmı A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, (Haydarabad: Matbaatu Maârifî's-Şarkıyye, 1974) s.42; Cemaleddin Ebu'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, thk., Beşâr Ayyâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), XXIX/444; Mizzî (öl: 742/1341) bu kitabında Yahya b. Maîn'in (öl:233/848) Ebû Hanife'nin ölüm tarihi ile ilgili olarak 151/768 yılını, Mekkî b. İbrahim'in(öl.215/830) de 153/770 yılını belirttiklerine işaret etmektedir.

<sup>14</sup> İslâmî kaynaklar, Ebû Hanife'nin karşılaştığı sahabîlerin sayısı hakkında farklı görüşlere sahiptirler. Ahmed b. Abdullah İsbahânî (öl:430/1038) gibi bazıları, bunların Enes b. Malik (Ebû Hanife onunla 13 yaşında iken Kûfe'de karşılaşmıştır), Abdullah b. Hâris (Ebû Hanife onunla 16 yaşında iken Mekke'de karşılaşmıştır) ve Abdullah b. Ebî Evfâ'dan oluşan üç kişi olduğunu belirtmektedir. Bazıları, İbn Hallikân (öl:681/1282)'in isimlerini verdiği Kûfe'de Enes b. Malik, Abdullah b. Ebî Evfâ, Medîne'de Sehl b. Sa'd es-Sâidî(öl:91/710) ve Mekke'de Ebu Tufeyl Âmir b.Vâsile (öl:100/718)'dir. Bazıları ise bunların Enes b. Malik, Abdullah b. Uneys (öl:94/713), Abdullah b. Hâris, Abdullah b. Ebî Evfâ, Vâsile b. Eskâ ve Aişe bt. Acrad'dan oluşan 6 kişi olduğunu söylemektedir. Havârizmî gibi bazıları da bu 6 kişiye Câbir b. Abdullah'ı (öl:78/698) da ekleyerek sayının 7 olduğunu, yine bazıları söz konusu bu 7 kişiye Ma'kıl b Yesâr (öl:65/685)'ı da ekleyerek 8 kişi olduğunu zikretmektedir. Bkz: Ahmed b. Abdullah el-İsbahânî, *Müsned-u Ebî Hanîfe*, thk., Nazar Muhammed (Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1994), s. 24-25; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, V/406; el-Havârizmî, *Câmiu'l-Mesânîd*, I/22-26 ve II/345-348; es-Sâlihî, *Ukûdu'l-Cümân*, s. 49-61.

<sup>15</sup> Hadis isnad'ları, hadisçilere göre sahih, zayıf ve mevzu (uydurma) gibi bir çok çeşitlere ayrılmaktadır.Bkz: es-Sâlihî, *Ukûdu'l-Cümân*, s. 54-62.

<sup>16</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdad*, XIII/324.

<sup>17</sup> Bkz: Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXIX/418-420; Muhammed b. Muhammed ez-Zehabî, *Tarihu'l-İslam ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk., Ömer Abdusselam Tedmurî(Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1988), IX/306.

ve Salim b. Abdullah b. Ömer (ö:106/725)'den hadis öğrenmiştir.<sup>18</sup> Ebû Hanife'nin hocalarından duyduğu hadisler, Mizzî'nin *Tehzîbu'l-Kemâl*'inde isimlerini sıraladığı öğrencilerine de kendisi tarafından aktarılmıştır. Ebû Hanife'nin bu öğrencileri arasında Hammad b. Ebu Hanife (ö:176/792), Ebû Yusuf Ya'kûb b. İbrahim el-Kâdî (ö:182/798) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö:189/805) bulunmaktadır.<sup>19</sup> Bu üç kişi Ebû Hanife'den rivayet edilen ve Onun *el-Müsned* veya *Kitâbu'l-Âsâr*<sup>20</sup> adlı eserlerinde bulunan hadisleri tasnif etmekten sorumluydu. Ebû Hanife'nin hadis bilgisinin genişliği çağdaşları tarafından da kabul edilmekteydi. Mesela Ebu Yusuf, fikhî hadisleri yorumlamada hiç kimsenin<sup>21</sup> Ebû Hanife'den daha bilgili ve zeki olmadığını belirtmektedir. Bunların da ötesinde Ebû Hanife, herhangi bir hadisin *sahih* olup olmadığına karar vermede ravilerinin durumunu tayin eden ve hadis ilimlerinin bir dalı olan *cerh ve ta'dîl* konusunda da uzman idi. Mesela Ebu Hanife, Süfyân es-Sevrî'yi güvenilir (*sika*), Zeyd b. Ayyâs'ı *zayıf*, ve Câbir el-Cûffî'yi de hadis uyduran (*vaddâ'*) bir ravi olarak nitelemiştir.<sup>22</sup> Ebu Hanife'nin hadis bilgisi, hadislerini kabul ettiği ravilerin liyakati, hukuki kararları oluşturmada hadisleri hangi konuda, hangi boyutta ve nasıl kullandığı da bu kapsamdadır

### **EBÛ HANİFE'NİN HABER-İ VÂHİD'LERE KARŞI TUTUMU**

Ebu Hanife'nin, hukuki problemleri ele alırken, kendi re'y'ini, peygamberin hadislerini ihtiva eden rivayetlere tercih ettiğinin belirtildiği birçok haber bulunmaktadır. Bunlardan birinde Hammad b. Seleme, Ebu Hanife'nin hadisleri aldığını fakat sonra onları kendi re'y'i lehine reddettiğini söylemektedir.<sup>23</sup> Bununla beraber, el-Hatîb'in bize aktardığı haberler, Ebu Hanife'nin, Peygamber'in hadisleri hakkında, oldukça kayıtsız bir davranış sergilediğini bildiren rivayetlerle doludur. Mesela Süfyân b. Uyeyne, Ebu Hanife'ye: “el-

<sup>18</sup> Şiblî Nu'mânî, *İmam Abu Hanîfa: Life and Work*, tr., M. Hadi Hussain ( New Delhi: Kitâbu Bhavan, 1988), s.18-26.

<sup>19</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 29/420-422

<sup>20</sup> Tamamı el-Havârizmî tarafından *Câmiu'l-Mesânîd* adlı eserde toplanan Ebû Hanîfe'ye ait 15 tane hadis koleksiyonu bulunmaktadır. Bunlar Abdullah b. Muhammed b. Yakub (öl:340-951-952), Talha b. Muhammed (öl:380/990), Muhammed b. Muzaffer b. Musa (öl:386/996), Ahmed b. Abdullah el-İsbahani (öl:430/1038), Ebû Bekr Muhammed b. Abdülbaki el-Ensârî (öl:535/1140), Abdullah b. Adıyy el-Cürcânî (öl:365/975-976), Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî (öl:204/819), Ömer b. Hasan el-Esnânî (öl:339/951), Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed el-Halâî (öl:432/1041), Muhammed b. Huseyn el-Belhî (öl:526/1132), Ebû Yusuf Yakub b. İbrahim el-Kâdî, Hammad b. Ebû Hanife, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî -ki onun hadis koleksiyonuna *el-Âsâr* adı verilmiştir- ve Abdullah b. Muhammed b. Ebî Avâm es-Sağâdî (öl:290/903) tarafından derlenen *Müsned*'lerdir. Ayrıca Bkz: Havârizmî, *Câmiu'l-Mesânîd*, I/4-5; es-Sâlihî, *Ukûdü'l-Cümân*, s. 322-334. es-Sâlihî bu kitabında yukarıdakilere ilave olarak Ebu Bekr b. el-Mukrî ve Ali el-Bekrî tarafından derlenen, Ebû Hanife'ye ait iki *Müsned* daha zikreder.

<sup>21</sup> Takıyyeddin Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye*, I/99

<sup>22</sup> a. g. e., I/111.

<sup>23</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdat*, XIII/390-391.

### 150 / Ebu Hanife'nin Haber-i Vahidi Delil Olarak Kullanması

*beyyiâni bi'l-hıyârı mâ lem yeteferrakâ* (alıcı ve satıcı alış-veriş mekanından ayrılmadıkları sürece alışverişten vazgeçme hakkına sahiptirler)” hadisi\* hakkındaki fikri sorulduğunda Ebû Hanife: “eğer alıcı ve satıcı ayrılmaları mümkün olmayan bir gemide, bir hapishanede veya bir gezide iseler birbirlerinden nasıl ayrılacaklar”<sup>24</sup> diyerek sözde hadisi reddettiğini rivayet etmektedir. Başka bir örnek de “*el-vudûu nısfu'l-îmân* (abdest imanın yarısıdır)” şeklindeki habere dikkati çekildiğinde Ebu Hanife'nin: “o halde iki kere abdest aldığın zaman imanın tam olur”<sup>25</sup> diyerek cevap verdiğini bildiren, Yahyâ b. Âdem (öl:203/818)'in rivayetidir. Hatib el-Bağdâdî'nin *Târîh*'inde, Ebu Hanife'nin kesin- güvenilir hadisleri reddettiğinin diğer bazı örnekleri de vardır ki bu örnekler Juynboll'un *Muslim Tradition* adlı kitabında Ebu Hanife'nin hadisler tarafından nadiren etkilendiğinin<sup>26</sup> görülebileceği sonucuna varmasına kaynak teşkil etmektedir. Juynboll daha da ileriye giderek, Ebu Hanife'nin hukuki kararları tasarlarken Peygamber'in hadislerine asla yer vermediğini belirtir.<sup>27</sup> Bana göre bu değerlendirme çok yüzeysel kalıyor. Çünkü alimler, Ebu Hanife'nin böyle hadisleri niye kullanmadığını yeterince araştırmamışlardır. Aslında Ebu Hanife'nin kendisinin ileri sürdüğü kabul şartlarını taşımadığı için, hadisleri reddetmesinin birçok nedeni vardır.

Ebu Hanife'nin hadislere karşı tutumu, Süfyân es-Sevrî'ye atfedilen şu ifadeden anlaşılabilir:

“*Ebu Hanife'nin şöyle dediğini duydum: (Öncelikle) Kur'an'a bakarım. Eğer onda bir şey bulamazsam Peygamber'in sünnet'ine bakarım. Eğer sünnette de bir şey bulamazsam sahabîlerden istediğimin görüşlerini kabul ederim, istemediğimi de reddederim. Onların görüşlerinden uzak değilim. Sahâbî olmayanların görüşlerini de takip edecek değilim. Fakat iş İbrahim, Şa'bî, İbn Sîrîn, Hasan, Atâ, Said b. Müseyyeb ve benzeri kimselere(tâbiûn) gelip dayandığında, onların yaptığı gibi ben de ictihad'a<sup>28</sup> başvururum*”<sup>29</sup>

\* Hadis'in kaynakları için bkz: Buhârî, büyü 19, 22, 42, 43, 44, 46, 47; Müslim, büyü 43, 46, 47; Ebû Dâvud, büyü 51; Tirmîzî, büyü 26; Nesâî, büyü 4, 8, 9, 10, 82; İbn Mâce, ticârât 17.(Çeviren)

<sup>24</sup> a.g.e., XIII/389

<sup>25</sup> a.g.e., XIII/388 (Aslında bu rivayetler bizzat Peygambere ait olmadıkları için değil, Peygambere ait olmama ihtimallerinden dolayı, Ebû Hanife bunlara kayıtsız kalmıştır. Yazar)

<sup>26</sup> G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in the Chronology, Provenance, and Authorship of Early Hadith* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), s.122.

<sup>27</sup> a.g.e., s.120.

<sup>28</sup> Usûl bilginleri *İctihad*'ı, İslam Hukuk Kurallarını araştırmada bir hukukçunun zihnî kapasitesinin ulaştığı en son gayret noktası olarak tanımlarlar. Bkz: Ali b. Ebî Ali el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, tsz.), IV/218; İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Vusûl ilâ Mesâ'il-il-Usûl*, thk., Abdülmecid Türkî (Cezair: Şirketü'l-Vataniyye, tsz.), II/433; Abdullah Draz'ın Ebu İshak eş-Şâtîbî'nin *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şeria* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, tsz.), IV/64) adlı eseri hakkındaki yorumu; Wael B. Hallaq'ın *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam* (Aldershot: Variorum, 1994) adlı kitabının beşinci bölümündeki “Was the Gate of Ijtihâd Closed?” adlı konu.

<sup>29</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXIX/443; Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdat*, XIII/368; es-Sâlihî, *Ukûdü'l-Cümân*, s. 172.

Bu ifadeden Ebu Hanife'nin, hukuki kararların inşasında, ravilerin güvenilir senedlerle rivayet ettikleri Peygamber *sünnet*'ini, Kur'andan sonra ikinci kaynak olarak kabul ettiğini anlıyoruz. Ebu Hanife'nin yüzyüze kaldığı problemlerin çözümüyle ilgili hadis ve ayet bulunamadığı zaman, ister *icma* (concensus) ile tespit edilmiş olsun isterse *re'y*<sup>30</sup> ihtiva ediyor olsun, sahâbîlerin görüşlerinden doğru bulduğuna müracaat etmiştir. Ebu Hanife sadece hukuki problemlerin çözümü için yukarıdaki kaynaklarda, önerilen herhangi bir cevap bulamadığı zaman, icthad ile çözüm yolunu araştırır. Onun gözünde hadislerin rolünün önemi, Ona atfedilen şu ifadeden de anlaşılabilir: “Eğer Peygamberden gelen bir hadis var ise, başka bir sebeple ondan uzak olmayız, alır kabul ederiz; eğer sahâbe'den gelen bir görüş var ise onlardan istediğimiz birini seçeriz; eğer rivayet tâbiûn'dan geliyorsa (ben de onlarla aynı konumda olduğum için) onlarla yarışırız”.<sup>31</sup>

Bununla beraber, Ebu Hanife'nin hadisleri kullanmada çok dikkatli olduğu kaydedilmektedir. O, hadisleri, kabul için gerekli şartları taşıdıklarına inandığında, kaynak olarak kullanmıştır. Ebû Gudde, *Fıkhu Ehli'l-İrâk* adlı eserini tahkik ederken Kevserî'nin *Te'nîbu'l-Hatîb*'inde Ebu Hanife'nin *haber-i vahid*leri nasıl dikkatlice ele aldığını detaylı bir şekilde incelediğini zikretmektedir. Kevserî'ye göre Ebu Hanife, haber-i vahidleri kullanırken şu kuralları uygulamaktadır. (1)- Eğer haber-i vahid –ki mürsel<sup>32</sup> hadis de ona dahildir- Kur'an'ın *umûm* (universal) ve *zâhir* (clear) ayetlerine, *meşhur sünnet*'e,<sup>33</sup> İslam hukuku'nun başlıca hedeflerine (mevâridi'ş-şer) ve kendisinden daha sağlam (*asahh*)<sup>34</sup> kabul edilen *âhad* hadise muhalif değil ise

<sup>30</sup> Bkz: Abdülhalim el-Cündî, *Ebû Hanife: Batalu'l-Hürriyeti ve't-Tesâmuhi fi'l-İslam* (Kahire: Dâru's-Sa'd, 1945), s.138.

<sup>31</sup> es-Sâlihî, *Ukûdü'l-Cümân*, s. 173.

<sup>32</sup> Mürsel, senedinde sahâbî ravisi hafzedilmek suretiyle Hz. Peygamber'e isnad edilen hadis olarak tarif edilmektedir. Mesela tâbiûn'dan olan Said b. Müseyyeb (öl:94/7139)'in duyduğu sahabinin ismini zikretmeksizin, bir hadisi doğrudan Peygamber'e isnad etmesi gibi. Alimler mürsel hadisin delil olup olamayacağı konusunda farklı görüştedirler. Bkz: Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, s.423-435; Hüseyin Abdullah et-Tîbî, *el-Hulasa fî Usûli'l-Hadis*, thk., Subhi Samarrâî (Bağdat: İhyâu't-Turâsi'l-İslâmî, 1971), s.65-66.; Celaleddin es-Suyûtî, *Manzûmâtu İlmu'l-Âsâr*, Mahfuz b. Abdullah et-Tirmizî'nin *Menhecû'z-Zâvî en-Nazar* isimli kitabıyla birlikte basım (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), s.49-54; Subhi Salih, *Ulûmu'l-Hadis ve Mustalihuhâ* (Beyrut: Dâru'l-İlm il-Melâyîn, 1988), s.166-168; Haldun el-Ahزاب, *Ashâbu İhtilâfi'l-Muhaddisîn* (Cidde: Dâru's-Suûdiyye, 1985), s.203-270.

<sup>33</sup> Hanefî usûlcülerine göre ayetlerin ve meşhur sünnet'in âhad hadis tarafından tahsis edilmesine izin verilmez. Buna karşılık Şafîî, bunun kabul edilebileceğini ileri sürer. Bkz: Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I/364; Muhammed b. İdris eş-Şafîî, *er-Risâle*, thk., Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Mustafa el-Bâbî Halebî, 1940), s.64.

<sup>34</sup> Muhaddislere göre, bir hadisin sahih kabul edilebilmesi için şu şartları taşıyor olması gerekir: (a) Senedi başından sonuna kadar kesintisiz(muttasıl) olmalıdır. (b) Bütün ravileri sika olmalıdır. (c) Senedi ve metni şaz olmamalıdır. (d) Senedi ve metni illetli olmamalıdır. Hadislerin sağlamlığı ve delil olarak kullanılması yukarıdaki şartların hangilerini taşıdıklarına

### 152 / Ebu Hanife'nin Haber-i Vahidi Delil Olarak Kullanması

kabul edilir. (2)- Eğer haber-i vahid'in ravisi *sika* ise, haber-i vahid kabul edilir. (3)- Eğer haber-i vahid'in ravisi kendi rivayetini reddetmiyorsa, söylediğinin aksi davranmıyor ve fetva vermiyorsa o haber-i vahid yine kabul edilir. Ebu Hanife'nin cezalar (*hudûd*) hakkında, birbiri ile çelişen haberler bulunduğu durumlarda, içerdiği ceza daha hafif olanı tercih ettiği de burada belirtilmelidir.<sup>35</sup> Ebu Hanife'nin bizzat kendisinin ileri sürdüğü bu şartları taşımayan hadisleri reddetmesi, yukarıda zikredilen şartlara uymadıkları sebebiyle idi.

Serahsî, “*haber-i vahid*’in aynı konuda kendisinden kuvvetli bir delil ile çelişmemesi gerekir” şeklindeki ilk şarta dayanarak, şu açıklamayı yapar: “Ayeti *tahsîs* (particularise) eden bir hadis, o ayet ile çelişiyor kabul edilmelidir. Bu yüzden o hadis *huccet* (otorite) kabul edilmez.<sup>36</sup> Serahsî’nin tartıştığı bu fikir Hz. Peygamber’in şu sözüne dayanmaktadır: “Vefatımdan sonra aranızda birçok hadis yayılacak. Bu durumda benim adıma rivayet edilen hadisin Allah’ın kitabına uygun olup olmadığına bakınız. Allah’ın kitabına uygun olan her rivayeti kabul ediniz ve biliniz ki o bendendir(ben söylemişimdir). Buna mukabil, Kur’an’a muhalif olan her rivayeti de reddediniz ve biliniz ki o benden değildir(ben söylememişimdir)”<sup>37</sup> Serahsî’ye göre başka bir neden de Kur’an’ın gerek rivayeti gerekse muhtevası bakımından kesin (*kat’î*) olması, buna karşılık haber-i vahid’in sadece *zann* ifade ediyor olmasıdır.<sup>38</sup> Ebû Hanife’nin Kur’an’ın zahiri ile çeliştiğini kabul ettiği hadisin bir örneği Fatıma bt. Kays’tan rivayet edilmektedir. Bu hadise göre Ebû Amr, Fatma’yı üç talak ile boşamıştır. Bunun üzerine Hâlid b. Velîd, Ebû Amr’ın Fatma’ya nafaka sağlamak mecburiyetinde olup olmadığını sormak üzere Peygambere gider. Peygamber cevaben şöyle buyurur: “O, Nafaka ve sükna (oturma) hakkına sahip değildir”.<sup>39</sup> Bu haber-i vahid, Talak suresi 6. ayeti (*onları, gücünüz ölçüsünde oturduğunuz evin bir bölümünde oturtun...*)<sup>40</sup>’nin zahir’i ile çeliştiği gerekçesiyle, Ebû Hanife tarafından reddedilmiştir. Bu

---

göre değişiklik arzeder. Bkz: et-Tîbî, *el-Hulasa fî Usûli’l-Hadis*, s.38-38; Osman b. Abdurrahman b. Salah, *Mukaddimetu İbn Salah*, Abdurrahman b. Hüseyin el-İrâkî’nin *et-Takyîd ve’l-İzâh: Şerhu Mukaddimeti İbn Salah*’ı ile birlikte basım (Beyrut. Dâru’l-Fikr, 1981), s. 20-42.

<sup>35</sup> es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/3-7; el-Kevserî, *Fıkhü Ehli’l-İrâk*, s.36-38; el-Cündî, *Ebû Hanife: Batalu’l-Hürriyyeti ve’t-Tesâmuh fi’l-İslam*, s.140.

<sup>36</sup> es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, I/364.

<sup>37</sup> a.g.e., I/365; eş-Şafiî, *er-Risale*, s.224; İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni’l-İlm* (Kahire: İdâratu’t-Tibâati’l-Müniriyye, tsz., ), I/191).

<sup>38</sup> a.g.e., I/365; Ayrıca Bkz: Alaaddin Abdülaziz b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr an Usûli Fahu’l-İslam el-Pezdevî*, thk., Muhammed Mu’tasım Billah el-Bağdâdî ( Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1991), III/19-21; Schacht, *The Origins*, s.28.

<sup>39</sup> Abdurrahman b. Amr el-Evzâî, *Sünenü’l-Evzâî*, (Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 1993), s.338; Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *Kitâbu’l-Musannef fi’l-Ehâdis ve’l-Âsâr* (Beyrut: Dâru’t-Tâc, 1989), IV/137.

<sup>40</sup> es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, I/365.



noktada Ebû Hanife'nin görüşü, Şafîî'ninkinden<sup>41</sup> farklıdır. Şafîî, *Risâle*'de bu hadisin Kur'an ile çelişmediğini belirtmektedir. Çünkü O'na göre bir haber-i vahid, bir ayetin genel (*umûm*) ifade eden manasını tahsîs edebilir. Bu sebeple umûm ifade eden bir ayet, haber-i vahid'de olduğu gibi, sadece *zann* ifade eder, kesin (*yakîn*) bilgi ifade etmez. Bir ayet'in tahsîs'i de elbette tahsîs eden ile tahsîs edilen arasında bir çelişki teşkil eder. Fakat bu oldukça kapalıdır. Şafîî, burada haber-i vahid tarafından tahsîs edilen ayet örnekleri vermektedir.<sup>42</sup>

Ebû Hanife'nin, kabulü için ileri sürülen şartlar ile bağdaşmayan bir hadisi reddine dair, *savaştta ölen kişilerin ganimetten pay almaları* konusu örnek verilebilir. Ona göre savaşta öldürülen bir müslüman, ganimetten pay almaya ehil değildir.<sup>43</sup> O bu görüşünü ileri sürerken, Evzâî'nin rivayet ettiği, Hayber'de öldürülen bir müslümana Hz. Peygamberin ganimetten pay verdiği dair hadisi<sup>44</sup> dikkate almamıştır. Ebû Hanife, bu hadisi red gerekçesi olarak da daha sağlam olan ve Hz. Peygamberin Bedir Savaşı'nda Safra denilen yerde öldürülen Ubeyde b. Haris'e ganimetten pay vermediğini belirten İbn Şihab ez-Zührî hadisinin<sup>45</sup> var olduğunu belirtmektedir.

*Haber-i vahid*'lerin kabulü için ravilerle ilgili ikinci şart konusunda Hanefî hukukçuları, ravilerin sika kabul edilmeleri için müslüman olmaları ve akıl bâliğ olmalarına ilaveten, adalet ve zapt yönünden de eksiksiz olmaları gerektiğini ileri sürmektedirler. *Adalet*'ten maksat, dinî ibadetlerde devamlılık; özellikle büyük günahlardan uzaklaşmak ve kişiliğini (mürûet) yok etmesine sebep olan küçük günahlardan da sakınmaktır.<sup>46</sup> *Zapt* ise, bir kişinin duyduğu bir rivayeti duyduğu şekliyle aklında tutması ve onu (asıl manasıyla) anlaması, demektir.<sup>47</sup> Bu konuda Ebû Hanife şöyle der: "Hiç kimse bir hadisi duyduğu zamandan onu rivayet edeceği zamana kadar, duyduğu şekliyle, aklında tutamaz."<sup>48</sup> Adalet ve zapt, her rivayetin doğru (sıdk) ya da yalan (kizb) olma ihtimalinden dolayı, bütün raviler için gerekli bir şarttır. Çünkü sıdk, bazı durumlarda rivayetlerinin niteliği ona bağlı olduğundan, her ravi için gereklidir.<sup>49</sup>

<sup>41</sup> Schacht, *The Origins*, s.29.

<sup>42</sup> Şafîî, *er-Risâle*, s.64-67; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/20; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, II/472-477.

<sup>43</sup> Ebû Yusuf Yakub b. İbrahim el-Ensârî, *er-Redd Alâ Siyeri'l-Evzâî*, thk., Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Kahire: İhyâu Maârifî'n-Nu'mâniyye, tsz.), s.23.

<sup>44</sup> Evzâî, *Sünenü'l-Evzâî*, s.412

<sup>45</sup> Ebû Yusuf, *er-Redd Alâ Siyeri'l-Evzâî*, s.23-24.

<sup>46</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/743; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, s. 102.

<sup>47</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/735-736.

<sup>48</sup> Takıyyuddin Abdulkadir, *Tabkâtu's-Seniyye*, I/112.

<sup>49</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/728.

### 154 / Ebu Hanife'nin Haber-i Vahidi Delil Olarak Kullanması

Bir ravinin rivayetine aykırı davranması konusunda *Serahsî* ve *Pezdevî* ayrı ayrı yazmış oldukları *usûl* kitaplarında, bu aykırılığın/çelişkinin dört şekilde olabileceğini ileri sürmektedirler:

1-*Ravinin rivayetinin tamamını inkar etmesi durumu*: Bir tarafta Ebû Hanife ve Ebû Yusuf gibi bazı fakihler böyle bir durumda o ravinin hadisinin otorite olarak kabul edilmemesi gerektiğini ileri sürerken, diğer tarafta Şafîî ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî o hadisin hukuki bir kaynak olacağını ileri sürmektedirler.<sup>50</sup> Buna örnek olarak, Süleyman b. Mûsa'nın İbn Şihâb ez-Zührî'den onun Urve'den onun da Hz. Aişe'den naklettiği şu hadis verilmektedir: Hz. Peygamber: “Velisinden izin almadan evlenen bir kadının nikahı geçersizdir”<sup>51</sup> buyurmuştur. Abdülmelik b. Abdülaziz b. Cüreyc (150/767)'in bu hadisi Zührî'ye sorduğu ve onun bunu kabul etmediği rivayet edilmektedir. Ebû Hanife ve Ebû Yusuf da hadisi bu yüzden dikkate almamışlardır. Bu hadisin yerine, bir kadının velisinin izni olmadan evlenmesine onay veren başka bir hadisi tercih etmişlerdir. Söz konusu hadis şu şekildedir: “Eşinden boşanmış bir kadın, kendisini evlendirmeye velisinden daha yetkilidir. Genç kızın ise izni istenir, evlenmek isteyip istemediği sorulur, sükut etmesi izin vermesi anlamındadır.”<sup>52</sup>

2- *Ravinin rivayetine aykırı davranması ya da fetva vermesi*: Ravinin kendi davranışı veya verdiği fetvanın, hadisi duymadan önceki zamana ait olduğu veya olayların akışında herhangi bir şüphe bulunmadığı durumlarda, o hadis otorite olarak kabul edilir. Fakat ravinin aykırı davranışı ve fetvası, hadisi duyduktan sonraki zamana ait ise, rivayet ettiği bu hadis hukuki kaynak olarak kabul edilmez. Çünkü ravinin rivayetine aykırı davranması veya aykırı fetva vermesi, ya kendisinin sika olmadığına ya da tahminen bu hadisin başka bir hadis tarafından *nesh* edildiğine işaret eder. İbn Ömer'in naklettiği ve Hz. Peygamber'in namazda rükû'ya giderken ve rükû'dan kalkarken ellerini kaldırdığını belirten hadis, *mensûh*'un örneklerinden biridir. Bununla beraber Mücahid, İbn Ömer'le beraber olduğu yıllarda onun namazın başlangıcındaki tekbir hariç, asla ellerini kaldırdığını görmediğini söylemektedir.<sup>53</sup>

3-*Ravinin rivayet ettiği hadisin muhtemel anlamlarından (te'vîl, tahsîs gibi) sadece birini seçmesi*: Mesela İbn Ömer Hz. Peygamber'in: “Satıcı ve müşteri, alışveriş mekanından ayrılmadıkları sürece alışverişten vazgeçme

<sup>50</sup> es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II/3; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/124-125.

<sup>51</sup> Ebu Davud Süleyman b. Eş'as, *Sünen*, thk., Muhammed Muhiddin Abdülmecid (Beirut: Mektebetü'l-Asriye, tsz.), II/229; Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Beirut: Dâru'l-Fikr, tsz.), VI/66.

<sup>52</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/129-131; Müslim b. Haccâc en-Nîsâbü'rî, *Sahih*, nikah (bâbu isti'zânî't-tayyibi bi'n-nutk ve'l-bikr bi's-sükût); Ebu Davud Süleyman b. Eş'as, *Sünen*, nikah (bâbu't-tayyib); Ebu İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünen*, nikah (bâbu mâ câe fî ist'mâri'l-bikr ve't-tayyib); el-Havârizmî, *Camiu'l-Mesânîd*, II/119.

<sup>53</sup> es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II/5-6; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/132-134.

hakkına sahiptirler” dediğini nakletmektedir. Bu hadisin şu iki anlama gelmesi mümkündür: (a) İbn Ömer’in de anladığı gibi, bedensel ayrılık ve (b) bir tarafın teklifi diğer tarafın da kabulünden oluşan alıcı ile satıcının *icab-kabul* ifadelerinin ağızdan çıkması şeklindeki ayrılık. İbn Ömer’in bizzat kendisi hadisi anlamada otorite olmasa da, bu hadis sağlam(sahih) kabul edilmektedir. Yahya b. Âdem’in hadisi örnek olarak ilk anlamıyla gündeme getirdiğinde de Ebû Hanife’nin onu reddetmesi ve hadisteki *ayrılığı* (yeteferrakâ) ikinci anlamıyla kabul etmiş olması pek mümkündür. Diğer bir ifadeyle, her ikisi de hadisin sağlamlığını kabul etmektedirler fakat farklı anlamaktadırlar.<sup>54</sup> Bu noktada bir kimse aynı şekilde Ebû Hanife’nin, hadisi literal anlamıyla yorumlamanın ötesinde ona yeni bir anlam verme yoluna gittiğini söyleyebilir.<sup>55</sup>

4- *Ravinin rivayet ettiği hadis ile amelî terk etmesi* : Böyle bir hadis, bizzat ravisi amel etmediği için, bağlayıcı etkiye sahip değildir.<sup>56</sup>

Ebû Hanife’nin, haber-i vâhid’in sağlam kabul edilmesi için ileri sürdüğü yukarıdaki sert kriter, insanı, Suriye’li muhaddis el-Evzâî, Iraklı alim İbn Ebî Leylâ (148/765) ve Medine’li hukukçuların çoğunluğu gibi O’nun çağdaşları tarafından rivayet edilen (amel edilen) birçok hadisin reddine götürmektedir. Ebû Hanife’nin hukuki kuralları ile Ebû Yusuf tarafından sırasıyla *er-Red Alâ Siyer’il-Evzâî* ve *İhtilâf-ı Ebû Hanife ve İbn Ebî Leylâ* adlı kitaplarında dercedilen Evzâî ve İbn Ebî Leylâ arasındaki farklılıkların yanında, Ebû Hanife ve Medîne’li hukukçular arasındaki hukukî görüş farklılıkları da Şeybânî’nin *Kitâbu’l-Hucce Âlâ Ehl-i Medîne* adlı kitabında toplanmıştır. Ebû Hanife’nin, önde gelen çağdaşları tarafından kısmen de olsa tenkid edilmesi, haber-i vâhid hakkındaki görüş farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Bize göre Ebû Hanife’nin bir çok haber-i vâhid’i reddetmesi, Kur’an ve sahih hadis gibi İslam Hukukunun daha kuvvetli delillerine uygunluğa önem vermesinden kaynaklanmıştır. Dikkate değer bir husus da, (örnek) verilen bir konuda *kıyas* ve *haber-i vâhid* birbiriyle çeliştiği zaman, Ebû Hanife’nin kıyas’a mı haber-i vâhid’e mi öncelik verdiği durumudur.

### **KIYAS KARŞISINDA HABER-İ VÂHİD**

Kıyas ve haber-i vâhid arasındaki çelişki konusu da sünnî hukuk alimlerinin çoğu tarafından tartışılmıştır. Bu konudaki farklı görüşler şu şekilde belirtilebilir. Hanbelî Mezhebine mensup hukukçu et-Tûfî (ö:716/1316) *Şerhu Muhtasar’ır-Ravda*’sında ve Şafîî Mezhebi’ne mensup hukukçu Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş-Şirâzî (ö:476/1083) *el-Vusûl İlâ Mesâii’l-Usûl*’ünde “senedi sağlam olan bir haber-i vâhid’in kıyas’a tercih edilmesi gerektiğini”

<sup>54</sup> es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, II/6-7; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III/135-137.

<sup>55</sup> Goldziher, *The Zâhirîs*, s.18.

<sup>56</sup> es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, II/6-7; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III/135-137.

### 156 / Ebu Hanife'nin Haber-i Vahidi Delil Olarak Kullanması

vurgulamaktadırlar. Onların ileri sürdüğü bu görüş, Muaz b. Cebel tarafından rivayet edilen ve İslam Hukukunun kaynaklarını sırasıyla belirten mezkur hadise dayanmaktadır. Bu hadiste içinde kıyas'ın da yer aldığı icthad, sünnet'in altında zikredilmektedir. Kıyas'a göre hadis'e öncelik verilmesinin diğer sebeplerinden biri de hadis'in sahabe'nin icma'ını ihtiva etmesi ve Peygamber gibi masum (günahsız), saygın birinin sözünü temsil etmesindeki ehemmiyetten kaynaklanmaktadır.<sup>57</sup> Buna karşılık Malik b. Enes ve taraftarları (Malikîler), kıyas ve haber-i vahid çeliştiği zaman kıyas'ı tercih ederler. Bu sadece kıyas'ın hukuki kaynaklıktaki otoriteliğinden değil, aynı zamanda en azından bir ravisinin yalan söyleme veya hata yapması muhtemel olan hadisin senedindeki ittisal'in şüpheli olmasından da kaynaklanmaktadır.<sup>58</sup>

Yukarıdaki alimlerin aksine, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Pezdevî (ö:482/1089) ve Serahsî gibi Hanefî hukukçuları, haber-i vahid'in kıyasa tercih edilip edilmemesinin ravilerinin hadis rivayeti açısından durumuna da bağlı olduğunu ileri sürerler. Onlara göre raviler iki kategoriye ayrılmaktadır: (1) Sadece *adalet* ve *zapt* yönünden güvenilir (sika) değil aynı zamanda hadiste işaret edilen ana konuyu da anlama kapasitesine sahip (*fakîh*) olan *ma'rûfûn*. (2) Sadece adalet ve zapt açısından durumu bilinen fakat *fikh* yönünden eksik olanlar. Haklarında bilgi bulunmayan (*meçhûlîn*) ravilere gelince, onlar rivayet edebildikleri bir iki hadisten başka hiç bir şekilde tanınmayan ravilerdir. Meçhul ravilerden bir kısmının güvenilirlik dönemleri tartışılabilir iken bazıları güvenilir bazıları da güvenilmezdir.<sup>59</sup>

Hanefî hukukçuları arsında, Ebû Bekr, Ömer b. El-Hattâb, Osman b. Affân ve Ali b. Ebî Talib (Hulefâi Râşidîn) gibi fakîh olmakla tanınan *ma'ruf* ravilerin rivayetlerinin kıyasa tercih edilmeleri konusunda herhangi bir anlaşmazlık yoktur. Bunun için açıkça belirtilen sebepler, daha önce belirtildiği gibi Hanbelî ve Şafîî hukukçuları tarafından da benimsenmektedir.<sup>60</sup> Bununla beraber Hanefî hukukçuları, *ma'rûfûn* tarafından rivayet edilen hadis hususunda, dindarlıklarına karşın, hukukî problemleri anlamada Ebû Hureyre ve Enes b. Mâlik gibi tanınmış olmamaları gerektiği konusunda müttelik değildirdir. Bir Hanefî hukukçu olan İsa b. Ebân (ö.221/836)'a göre, adalet ve zapt'a ilaveten hadis metinlerini anlamak (*fikh*) da herhangi bir ravinin rivayet ettiği hadisi kıyas'a tercih etmede etkindir. Bu, hadisi *manen* ve *lafzen* (kelimesi kelimesine) rivayet edebilen ravilerin varlığından kaynaklanmaktadır. Böyle davranmasında, ravinin anlayış kapasitesinin payı açıktır. Bunun aksine, Ebu'l-Hasan el-Kerhî (ö:340/952)'ye göre, hadisi anlama kapasitesi, *manen rivayet* güvenilir

<sup>57</sup> Süleyman b. Abdülkavi et-Tûfî, *Şerhu Muhtasarı'r-Ravda*, thk., Abdullah b. Abdülmüslim et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), II/239-240; Şîrâzî, *el-Vusûl*, II/103-104.

<sup>58</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/699-700..

<sup>59</sup> es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I/338; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/697.

<sup>60</sup> es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I/339; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/698-700.

raviler tarafından sunulan alternatif anlamlardan oluştuğu için, hadisin asıl manasına hiçbir şekilde etki etmez.<sup>61</sup> Bu noktada aşağıdaki ifadelerin sahibi olan Pezdevî ve Serahsî'nin, aynı görüşte oldukları anlaşılmaktadır:

*“Eğer haber-i vahid, hadisi anlama kapasitesi(fıkh) az olan ma'rûf ravi tarafından kıyas'ı destekler bir şekilde rivayet ediliyorsa, (delil olarak) kabul edilmelidir. Fakat kıyas'a muhalif ise, hadisi desteklemekten daha makul bir durumun olmaması gibi, bir zarurete binaen kabul edilir”.*<sup>62</sup>

Haber-i vahid'i kıyas'a tercih etmek, aslında Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî gibi ilk dönem hukukçularının uygulamalarıdır.<sup>63</sup> Ebû Hanife'nin bu uygulamasının örnekleri oldukça fazladır. O bazı hukukî kuralları oluşturmada Ebû Hureyre ve Enes b. Malik'in rivayet ettiği haber-i vahid'leri kullanmıştır. Bunlardan biri, oruçlu olduğunu unutarak yiyip içen kişinin orucunun geçerliliği ile ilgili hadistir. Bu noktada birbirine zıt hüküm bildiren kıyas ve haber-ivahid işin içine girmektedir. Kıyas'a göre rükünleri tamamlanmamış bir ibadet geçersiz kabul edilmektedir. Bu durum, oruçlu olduğunu unutarak yiyen bir kimse için de uygulanabilir.<sup>64</sup> Diğer taraftan Hz.Peygamberin, Ebû Hureyre vasıtasıyla rivayet edilen, şöyle bir hadisi bulunmaktadır: *“Oruçlu olduğunu unutarak yeyip içen her kimse, orucunu tamamlasın. Gerçekte onu yediren ve içiren Allah'tır”.*<sup>65</sup> Bu hadis Ebû Hanife'yi, unutarak açıkça yarıda kesilen bir orucun geçerli olması gerektiğini kabule götürmüştür.<sup>66</sup> Bununla ilgili olarak ebû Hanife şöyle demektedir: *“Eğer böyle bir hadis olmasaydı kıyas'ın hükmüne göre karar verirdim”.*<sup>67</sup> Bu durum, fakih olmayan bir ravi tarafından rivayet edilen bir hadisin, kıyas yoluyla elde edilen hükme aykırı olsa bile, kıyas'a tercih edilebileceğine delil teşkil etmektedir.

Bununla beraber Pezdevî ve Serahsî'ye göre, fakih olmayan ma'ruf ravi tarafından rivayet edilen haber-i vahid'e, sadece hadis tarafından desteklenen mantıklı bir sebep olması durumunda, yani hadis ile uyum içinde olan başka bir kıyas olması durumunda, öncelik verilir.<sup>68</sup> Fakat akıl sahibi bütün insanlar tarafından kabul edilmeme durumu olarak tanımlanan *insidâdu bâbi'r-re'y* hasıl olduğunda, kıyas yoluyla elde edilen karar tercih

<sup>61</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/707.

<sup>62</sup> es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I/340-342; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/702.

<sup>63</sup> es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I/342; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/704, 708.

<sup>64</sup> Bkz: Ebû Yusuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe*, s.135; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Huce Alâ Ehl-i Medîne*, thk., Mehdi Hasan el-Gaylânî (Haydarabad: Matbaatü'l-Maârifî'ş-Şarkıyye, 1965), I/391.

<sup>65</sup> Müslim b. Haccâc, *Sahih*, sıyâm (bâbu eklü'n-nâsî ve şürbühû)

<sup>66</sup> eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Huce Alâ Ehl-i Medîne*, I/393-395. Şeybânî bu hadisin ravileri arasında Ali b. Ebî Tâlib ve Alkame b. Kays gibi sahâbîlerin ismini de zikretmektedir

<sup>67</sup> eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Huce Alâ Ehl-i Medîne*, I/392; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/708.

<sup>68</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/702.

### 158 / Ebu Hanife'nin Haber-i Vahidi Delil Olarak Kullanması

edilir. Bu hususta örnek olarak, Ebû Hüreyre tarafından rivayet edilen *tasriye* (satılık hayvanın memesindeki sütü sağmamak) hadis verilmektedir. Hz. Peygamber bize şöyle buyurdu: “*Deve ve koyunda tasriye(hayvanın sütü bol imiş gibi gözkmesini sağlamak için sütü sağmazlık etmeyin)*’den sakının. *Tasriye’den sonra böyle bir hayvanı satın alan kimse, hayvanın sütünü sağdıktan sonra alışveriş hakkını iptal etme hakkına sahiptir. İsterse hayvanı alur, isterse önceki sahibine geri verir, sağmış olduğu süte karşılık olarak da bir sa’ (bir ölçek) hurma verir.*<sup>69</sup> Bu hadis, bir alışveriş muamelesini lağvetme ve alıcı tarafından sağılarak tüketilen süte bedel olarak satıcıya bir sa’ hurma verilmesine izin vermektedir. Pezdevî ve Serahsî’ye göre bu hadis, Kur’an’dan (Bakara 194)<sup>70</sup> çıkarılan sahih kıyas ile, diğer hadisler ile ve Müslümanların ileri sürdüğü eşitlik ilkesine bağlı olarak bir sa’ hurmanın yetersiz olacağı şeklindeki icma ile çeliştiği için, sağlam değildir.<sup>71</sup> Bu noktada Ebû Hanife ve önde gelen öğrencileri Ebû Yusuf ile Şeybânî farklı bir bakış açısına sahiptirler. Şeybânî, onların hadisi *hıyar* (tercih) problemiyle ilgili uygulamalar kabilinden değerlendirdikleri için yukarıdaki hadisi sahih olarak kabul eder.<sup>72</sup>

Fatıma bt. Kays, Vâbısa b. Ma’bed, Seleme b. Muhabbık (Muhabbık) ve Ma’kıl b. Sinân gibi az tanınmış sahabîler tarafından rivayet edilen haber-i vahidlerle ilgili olarak Hanefî hukukçuları, bunların, sahih kıyasla çelişmeleri durumunda Hz. Peygamberden muttasıl bir isnad ile gelmeleri şüpheli olacağından, kabul edilmeyecekleri hususunda müttefiktirler. Diğer sahabe ve Tâbiûn tarafından rivayet edilip sahih kıyas ile çelişmediği için reddedilen bol miktarda hadis örnekleri bulunmaktadır. Bu duruma örnek olarak da Fatıma bt. Kays tarafından rivayet edilen (hadisin tamamı “Ebû Hanife’nin haber-i vahid’e karşı tutumu”nun tartışıldığı konuda, geçmişti) ve Peygamber’in, kocası tarafından üç talak ile boşanan bir kadın için nafakayı zikretmediğini belirten, hadis verilmektedir. Fakat Fatıma bt. Kays’ın bu rivayeti, Ömer b. El-Hattab tarafından, Kur’an’dan (Talak 16) elde edilen sahih kıyas ile çeliştiği gerekçesiyle reddedilmiştir. Ömer b. El-Hattab bununla ilgili olarak şöyle demiştir: “*Biz Allah’ın Kitabını ve Peygamber’in sünnetini, doğru mu yalan mı söylediği ve görüp duyduğunu hatırlayıp hatırlamadığı belli olmayan bir kadının sözüne bakarak, terk etmeyiz*”.<sup>73</sup>

<sup>69</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahih*, büyü (bâbu’n-nehî li’-bâ’ an lâ yahfel ale’l-ibîli ve’l-bakarî ve’l-ganemî); Müslim b. Haccâc, *Sahih*, büyü (bâbu hükmi bey’ il-musarrât); Ebu Davud Süleyman b. Eşas, *Sünen*, büyü (bâbu men işterâ musarrâten fe kerihahâ)

<sup>70</sup> Ayette “... kim size saldırırsa siz de ona misilleme olacak kadar saldırın...” ifadesi yer almaktadır.

<sup>71</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, II/704-705.

<sup>72</sup> Bkz: Ebû Yusuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe*, s.16; el-Havârizmî, *Camîu’l-Mesânîd*, II/25.

<sup>73</sup> Bkz: Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, II/706-724; es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, I/342-345.

### SONUÇ

Elde ettiğimiz delillerin bizi, Ebû Hanife'nin haber-i vahid'e benzeyenler şöyle dursun, haber-i vahid'leri bile çok az dikkate aldığı, şeklinde bir sonuca götürdüğü izlenimi doğru değildir. Gerçek olan şudur ki o, sadece Kur'an'ın ve diğer daha sağlam hadislerin desteklediği haber-i vahid'lerle amel etmiştir. Başka bir deyişle Ebû Hanife'nin birçok haber-i vahid'i reddetmesi, bu hadislerin O'nun sağlam kabul edilebilmelerine esas olarak ileri sürdüğü kritere sahip olmadıkları, gerekçesiyledir. Ebû Hanife, ahlaki değer ile dinî yönü vurgulayan *adalet* sahibi ravi ve entelektüel kapasiteyi vurgulayan *zapt* sahibi ravinin rivayet ettiği bir haber-i vahid'i, kıyas yoluyla ulaşılan karara (hükme) tercih etmiştir. Bir başka önemli nokta ise, hukuki doktrinlerin kaynağı olarak hadislerin sağlamlık yollarının tespiti hakkında, ilk dönem İslam Hukukçuları arasında, hatta aynı mezheb'in hukukçuları arasında bile önemli ayrılıkların var olmasıdır.





## ‘KUR’AN’IN MAHLÛK OLMADIĞI’ DOĞMASI\*

Yazan: L.İ. KLİMOVIÇ  
Kazakça’dan Çev: M. Kemal ATİK

Orta Çağ halifeliği döneminde gelişen felsefe, tarih, filoloji, tıp ve pozitif bilimler geniş anlamda pek çok yerde yayıldı ve benimsendi. Günümüzde emperyalizmin sömürgeci anlayışı darmadağın/yerle bir olduktan sonra, onun enkazı üzerinde Asya ve Afrika’nın günümüz dünyasında siyasi ve ekonomik alanda etkin bir rol oynamaya başlayan özerk devletler kurulmuş oldu. Batılı İslâm araştırmacıları da bu faktörler üzerinde fikir yürütmeye başladılar.

Hilafete bağlı bütün toplumların edebiyatının, yazılı kültürünün bilim ve tekniğinin Arapların etkisinde kaldığını söyleyen ve onların farklı örf ve adetini serbest bir şekilde İslâm anlayışıyla sınırlandıran, İngiliz İslâm düşünürü W. Montgomery Watt şöyle diyor: “Ne zaman Avrupalılar Arap araştırmalarına, Arab adına, Arab kaynaklarına geniş çapta değer verdiler; işte o zaman felsefî ve bilimsel alanda süratli bir şekilde gelişme sağladılar. Arablar, Grek/Yunan fikirlerini sadece benimsemekle kalmayıp onun yayılmasını da sağladılar. Avrupalılar 1100 yıllarında kendi düşmanları olan Doğuluların (Araplar, Türkler, İranlılar, Kuzey Afrika memleketleri...) ilmiyle, felsefesiyle gerçek anlamıyla tanışmaya başladıklarında bu ilimler gelişme dönemlerindeydi. Avrupalılar kendileri öne geçinceye kadar Araplardan neyi öğrenmeleri mümkünse onu öğrenmeyi uygun gördüler<sup>1</sup>.”

Halifeliğin ekonomik, medeni ve toplumsal açıdan bir hayli canlandığı gözlemlenen VIII-IX. asırlarda yalnızca kendi menfaatini geliştirmek için kurulan ideolojik akımlar gün yüzüne çıkarak oluşmaya ve gelişmeye başladı. Bu akımların taraftarları Sünnî/Ortodoks skolastiklerin görüşlerinin karşıtı fikirler ürettiler. Onlar geçmişin bilim ve edebiyatının ünlü eserleriyle, bununla birlikte Aristoteles’in ve başka eski Yunan, İran, Hind düşünürlerinin eserleri ile tanıştılar. Onları tercüme ederek kendi görüşleriyle birlikte yeteneklerine göre imkanları dahilinde felsefî ve ilmî düşüncelerini geliştirdiler. Bu akımların içinde yer alan çok eski dönemlerde dogmatik tartışma-

---

\* Bu tercüme Rus Oryantalist L.İ. Klimoviç’in “*Kur’an Hakkında*” kitabının O.Oralbekov tarafından Almatı 1990 tarihinde Kazak Türkçe’sine yapılan çevirisinin II. Bölümünü içermektedir. Tercümenin Rusça aslı ile karşılaştırılmasını, A.Yesevi Türk-Kazak Üniv. İlah.Fak. mezunu, öğrencim Abjalov Sultanmurat ile Erdoğan Altuntaş yapmışlardır.

<sup>1</sup> W. Montgomery Watt, *Vliyaniye İslâma na srednevekovuyu Evropu*, M.1976, .s. 65.

## **162 / Kur'an'ın Mahlûk Olmadığı**

lara giren Mu'tezilîler, Kur'an'ın yaratılıp yaratılmadığı (mahluk-gayri mahluk) hususunda kafa yordular. Mutezile; Arapça'da uzaklaşan, ayrılan, ayrılıkçı manalarına gelmektedir. Halifelikte onlar (mutezile) Adalet ve Tevhidi benimseyenler (Ehlu'l-Adl've't-Tevhid) diye adlandırıldı.

Mutezile'ye göre Kur'an'ı Allah yarattı. Kur'an'ın ezeli olduğunu ve yaratılmadığını söylemek, ona Allah sıfatı vermek diğer bir ifadeyle Allah'la beraber ikinci bir tanrıyı benimsemekle eş değer olur. Mu'tezilîler Kur'an'ı genellikle alegorik (mecazî) açıdan anlatıp kendilerinin muhalifleri olan sünnî din bilginlerini (ortodoksları) iki tanrılı diye adlandırdılar. Onların görüşlerini, Hıristiyanların İsa ve O'nun tek tanrı inancı hakkındaki bilgi ile karşılaştırdılar. Teolog Mu'tezilîlerin delillerine göre ortodoks sünnîlerin bu fikirleri İslâm'ın "Aslu't-Tevhid" yani, Allah'ın varlığını birlemek esasını bozmuş oluyorlardı.

İslâm'daki rasyonalist akımın taraftarları olan Mu'tezilîler çok geçmeden bilim ve edebiyata önem veren, aynı zamanda çok sert bir yönetici olan Abbasi Halifesi Me'mun (813-833)'un desteğini aldılar. İnsan ihtiyarını/iradesini bununla birlikte melek, iblis-şeytan'ın hürriyetlerinin de bulunduğunu, Kur'an'ın ezeli olmayıp Allah'ın yarattıkları şeylerden biri olduğunu kabul eden ve Allah'ın sıfatlarını (Antropomorfoloğunu) reddeden Mu'tezilîlerin görüşleri, Me'mun'un Halifeliği döneminde devletin en önemli doktrini haline geldi. Bu fikirleri kabul etmeyenlere karşı devlet güç kullandı. Buna "mihne" denmektedir. Bu durum, Me'mun'un iki varisi ve Vasık halifelerin yönettiği zamanla alakalıdır/zamanına aittir. Halife Mutevekkil (847-861) döneminde ise mu'tezili görüş küfür olarak kabul edilerek ortadan kaldırıldı. Böyle olmasına rağmen, İslâm'ı antik felsefesiyle bağdaştırmaya çalışan Mu'tezilîler, Kur'an hakkındaki görüşlerini çekinmeden söyleyerek Doğu düşünce tarihinde derin iz bıraktılar. Ancak, Sünnî görüşlere karşı yapılan tenkitler Mu'tezilî görüşten önce de vardı. Mesela Şair Beşşar İbn Burd (ö.783)'ün, Basra'da kalabalık bir toplantıda çağdaşı olan şairlerin, ozanların şiirlerini dinledikten sonra onlara, "bu şiirler Kur'an'ın herhangi bir suresinden daha güzel" dediği bilinmektedir. el-Beşşar İbn Burd'un çağdaşı olan Ebu'l-Atahiye (750?-825) Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul ederek yazmış olduğu kendi şiirlerinin bazılarının, Kur'an ayetlerinden ve surelerinden üstün olduğunu iddia ediyordu.

IX. asırda edebiyat abidesi mesabesinde olan Kur'an'ı şiddetli bir şekilde tenkit eden Arab düşünürü ve edebiyatçısı İbnu'r-Ravendi, önce Mu'tezilî'leri düşünce bazında kabullendi daha sonra da onlara karşı birkaç eser kaleme aldı. O, Mu'tezile'den kopmakla kalmayıp edebiyat şaheseri olan Kur'an'ı insafsızca tenkit ederek İslâm'dan da koptu. Onun analiz programı bütün dinleri kuşatıyordu. O bu alemde yaratıcısının, programlayıcısının gücünü, kudretini ve adaletini ispatlayan şeyleri görmüş değildi. Onun, bu düşünceleriyle İslâm toplumundaki konumunun nasıl olacağı bel-

lidir. İslam toplumu için özel yazmış olduğu eserlerinin tamamı anlaşılır derecede bize ulaşmış değildir. Ancak, onun düşmanlarının, özet şeklinde tartışma maksadıyla hafızalarında tuttukları, ona ait düşüncelerin yanlışlığını göz önünde bulundurarak bazı görüşler çıkarmamız mümkündür<sup>2</sup>. Mesele, onun, “Vaiz Eksem İbn es-Seyfi’den, “Kur’an’a baktığımızda mükemmel bir nesir görürüz” dediği muhafaza edilmiştir<sup>3</sup>.

Muhalliflerinin İbn’ur-Ravendi’nin fikirlerini araştırma ve incelemeye gerek görmeden yok etmeye çalışmalarına rağmen onun özgür düşünceleri tamamen silinip gitmiş değildir. Onun düşüncelerinden esinlendiği görülen Arap düşünürü ve şairi Ebu’l-Alâ el-Maarri’nin 1033 tarihinde özgür düşüncesi ile vedalaşma hakkında yazdığı *Risaletu’l-Gufran*, müslüman inancındaki Ahiret hayatı ile ilgili karikatürleri<sup>4</sup> İbn’u -Ravendi’den etkilenerek yazdığına dair görüşler vardır<sup>5</sup>. Ebu’l-Alâ el-Maarri’nin hiçbir dine saygı göstermediği ortadadır. O, diğer kutsal yazılara da bu gözle bakmıştır. Ebu’l-Alâ el-Maarri “*el-Lüzummiyat*” adlı şiir kitabında şöyle yazdı: “Dine inanmak ve inanmamak... nesilden nesile miras şeklinde aktarılan hurafelerdir... Kur’an’ın metni dikkatle araştırılmakta... Tevrat ve İnciller de aynı şekilde<sup>6</sup>... halbuki her toplumda insanların koruyup inandığı şeylerin her birinde kendine has yanlışlıkları ve yalanı mevcuttur. Hangi toplum kendisinin doğru yolda olduğunu övünerek söyleyebilir?”.

Ebu’l-Alâ el-Maarri’nin *Ehemmiyetsizliğin Ehemmiyeti* ile diğer seçkin eserlerinde şöyle diyor: “Emeğin önemi, insanın kendisini üstün dereceye çıkaran iradesi, gerçek manada şöhret olma ve yaşamın keyfini çıkarmak (rahat bir yaşam) için akıl ve düşünceyi övmeli, onu açığa çıkarmalıyız. Şairin dediği gibi bütün insanları kabilelerine, boylarına, milletlerine bakmadan hepsini insan olarak değerlendirmeliyiz, hepsi de birdir demeliyiz.”

Haşimilerde övünecek kimse var mı?

Berberi soyundan çıkmış kimselere.

And olsun Halife Ali birlikte

Eşit derdim onun kulu-diğer kullara.

Ebu’l-Alâ el-Maarri, içinde yaşadığı feodal toplumun acımasız, zalim, sert, örf ve adetlerinden nefret ediyordu. Toplumun geri kalmışlığı, ilkelikleri, cehaleti onu aşırı derecede etkiledi. Onun için de mistisizme, İslâm ve diğer dinlerin akımlarına, görüşlerine yol verip, cahilliğe, oburluğa, inatçılığa karşı çıktı.

<sup>2</sup> İ.Y. Kraçkovski, “Zabiti İstoçnik Dlya Karakteristiki Soçineni İbn er-Ravendi” Dokladi A.N. SSSR Seriya, V, 1926, s.71.

<sup>3</sup> Meç A. Müslümskiy Renessons, s, 280.

<sup>4</sup> Kraçkovski, *İzbranniye soçineniya*, M-L, 1956, T.2. s.300.

<sup>5</sup> L. Massignon “La passion d “al- Nalladj, martyr mystique de i” isiam.i.p, 1922, r.148; Kraçkovski, *Zabiti istoçnik dlya karakteristiki soçineni İbn Ravendi*, s. 74.”

<sup>6</sup> B.Y. Şidfar, *Ebu’l-Alâ el-Maarri*, M, 1985, s. 79-80.

## 164 / Kur'an'ın Mahlûk Olmadığı

Çok konuşanların heyecanları ile kavgalarını görüp,  
Yatar onda bir millet kararlarını verip.

Çocukluk döneminde şiddetli hastalığa maruz kalan Ebu'l-Alâ el-Maarri sonuçta kör oldu ve ölünceye kadar elem dolu bir hayat sürdü. Tutucuların, (onlardan biri din alimi İbnu'l- Cevzi, Ebu'l-Alâ el-Maarri öldükten yüzyıl sonra yazdığı *Karabasanın Cezası* adlı eserinde, geleceğin şairini tek düzelikten ayıran akademik derecede şiir yazdı) tepkilerine, şiddetlerine bakmadan, o hayata , insanlığa olan sevgisini, iyimserliğini muhafaza etti. Onun yazdığı şiirlerinden şu mısraları okuyoruz.

İnsanı Allah balçıktan yaratmış,  
Söylemeyin, onu geri balçığa saptırmış.

Bu şahsiyet, dahilikle dolu, sınırsız sevgi, özgür düşünceli bir şekilde poeziya ( lirik şiir) şeklinde kitap basılması mümkün olmayan dönemde bile ayakta kalmayı başarmıştır. Bu kadar imkansızlığa rağmen, Orta çağın karanlık devresinde, onun düşmanından çok dostunun olduğu ortaya çıkmıştır. Ebu'l-Alâ el-Maarri gerçekçi ve güler yüzlü ifadeleriyle / konuşmalarıyla her zaman dini sansürlerin karşısında olup, onları yanıltmak için yazılan, hafif, okunması kolay “**Af hakkında**” ve “**Melekler hakkında**” “**Uyarıcı risale**” yazmıştır. Daha sonra onun kendi kendisini hakir görmek mecburiyetinde kaldığında insanlar onu değerlendirmişlerdir. Arab yazarı ve alimi biyografik *Mu'cemu'l-Udebâ'* nin yazarı Yakut el-Hamevî (1180-1229), Ebu'l-Alâ el-Maarri'nin vefatından duydukları hüzünden dolayı 84 şairin gazel/mersiye yazdığını ve onun defni sırasında kabri başında ( Ebu'l-Alâ el-Maarri'nin doğduğu ve öldüğü Suriye'nin küçük bir şehri olan Ennuman'a binlerce insanın akın ettiğini anlatmaktadır.) bir haftanın içinde, Maarra'dan, Halep'ten, Tebriz'den, İsfahan'dan, Saruj'dan, Ramla'dan, Bağdat'tan, Nişabur'dan, Anbar'dan ve Endülüs'ün çeşitli şehirlerinden iki yüzün üzerindeki öğrencileri kabrini ziyarete gelerek, mezar taşına mühürlerini bastılar.

Ebu'l-Alâ el-Maarri'nin eserlerinin sadece Doğu için değil Batı için de önemi büyüktür. Mesela; onun “el-lüzumiyyat” ve diğer eserlerinde yer alan hür düşüncelerini esas alan Alman Arab araştırmacısı Avgust Ficher (1865-1949) vefatından sonra neşredilen eserlerinde (Detribus İmpostoribus), Avrupalılar orta çağda henüz özgür düşünceye sahip değilken Ebu'l-Alâ el-Maarri'nin tesiriyle, özgür düşünce kıvılcıklarının Avrupa'da oluşmaya başladığını söylemiştir.

Ebu'l-Alâ el-Maarri çok çeşitli memleketlerde akademik fikir adamlarıyla sıcak ilişkilerde bulunmuş; onlarla sürekli mektuplaşmıştır. Onun bu tür şahsiyetlerle sıkı diyalog halinde olmasını A. Ficher şöyle kaleme aldı: “Onun fikirleri Suriye'dekilerin çoğuna yeterli olduktan sonra Kuzey İtalya ile Endülüs'e de yayılması gerekti. Çünkü Doğu ile Batı arasındaki bağ güçlü idi. Eğer Papa IX. Grigori'nin kararı ile üç aldatıcı hakkında (Destribus

İmpostoribus) söylenen söz, II. Frederik (1194-1250)'nin ağzından çıkmışsa, burada hayret edecek bir şey yoktur. İmparator II. Frederik, A. Fischer'in söylediğine göre çocukluğunda Arap dilini biliyordu. Palermo'daki sarayında Doğuluların yeri büyüktü. O, Mavritan müslüman bilim eğitimine önem veriyordu. Ebu'l-Alâ el-Maarri'nin fikirlerinden haberdar olması ve esinlenmesi de mümkün idi. Bununla beraber A.Fischer'in yazdığına baktığımızda II. Frederik özgür düşünceli bir insan olup dini inançlara da karşı idi.

Ebu'l-Alâ el-Maarri, Kur'an'ın yaratılmaması hakkındaki akideyi tenkit etmeye çok saygı gösterdiği Arab Şairi el-Mütenebbî (915-965)'nin Şiirler Divanı'nı şerh etmeye gençlik döneminde başlamış olması mümkündür.<sup>7</sup> el-Mütenebbî'nin divanında hür düşünceli sözler az değildir. Onu açıktan savunan Ebu'l-Alâ el-Maarri eserlerini "Muciz Ahmet" diye adlandırdı. Bu eserin el yazması muhafaza edilmektedir. Şerhin bir tanesi Leningrad'daki S.S.C.B. Bilimler akademisindeki şarkiyat enstitüsünde mevcuttur. Bu eseri kopyalayıp yazan Arab araştırmacı eserin konusunun İslâm'a uygun olmadığını, müslümanları hakir görücü olduğunu beyan ederek; eserin önemin yalnızca adının "Ahmed" olmasıyla alakalı olduğunu söyler. Bununla bir taraftan şairin kendi adı, diğer taraftan da ismi Ahmed olan Peygamber kasedilmektedir.(Peygamberin ismi Kur'an'da Ahmed olarak da zikredilmiştir. 61/6.) Kur'an, Allah'ın Muhammed'e sunduğu mucizesi ise, el-Mütenebbî'nin şiirleri de onun kendi yaptığı mucizesidir<sup>8</sup> şeklinde açıklamaktadır. Böylece kapalı bir türde el-Mütenebbî'yi değerlendiren, Ebu'l-Alâ el-Maarri Kur'an'ın eşsizliği hakkındaki bilginin aslı olmadığını söyledi.

Mutezilenin, Kur'an'ın yaratılmadığı hakkındaki akidenin akıldışı olduğunu delil getirmesi ve İslâm'ın kabul etmediği, İsa/İsus-kristos hakkındaki Hıristiyan akidesi ile karşılaştırmada bulunması da dikkate şayandır. Eğer bu kitap dedi mutezile, Allah sözü, Allah gibi ebedi olsa o zaman İslâmiyet'le Hıristiyanlığın hiçbir farkı yoktur. Tanrı ile Tevhidin önemi kalmıyor. Hıristiyanlıktaki Allah'ın oğlu yerine, Allah'ın kelamı olarak (Kur'an) kaim oluyor.

Yukarıda zikrettiğimiz gibi İslâm'ı yaymak kolay olmadı. İslâm vaz edilmeye başlandığı anda, Mekke'de Arab edebiyatlarıyla Kur'an'ı karşılaştıranlar olduğu gibi, şairler arasında ona karşı çıkanlar da bulunmaktaydı. İslâm öncesi Arab ırkçılığının (kabilecilik) manevî miraslarının ortadan kaldırılması, hilafet askerlerinin gücü ile ortadan kaldırılan kölelik anlayışını ve bu kültüre dayalı eski örf- adetleri ve düşünceleri kökünden söküp atmak kolay olmamıştır. Buna delil olarak gösterilebilecek eski Arab eserleri arasında Ebu'l-Ferec el-İsfahani (897-967)'nin meşhur *Kitabu'l- Ağani*'si var-

<sup>7</sup> Bak. Kraçkovski, *Seçkin Eseri* (izbranniye seçineni)" II/13.

<sup>8</sup> V.İ. Belyayev, *Arapskiye rukopisi v soranii instituta vostokovedeniya Akademii nauk SSSR*, 1953. T.6. s 87.

### 166 / Kur'an'ın Mahlûk Olmadığı

dır. O devirde Emevî'ler Hilafetinde (661-750) dine ivme kazandırıldı diyemeyiz. Bize kadar ulaşan kaynaklara göre, Halifeler ile onlara yakın olan feodal aristokratlar, halktan gizli olarak Kur'an'da belirtilen yasakların (2/216, 5/92-93) muhasebesini yapmadan kumar oyunlarına, eğlencelere, zevk safaya düştüler. Şarkıcıları, aktörleri çağırıp düğün yapmaya başladılar. Arapların meşhur tarihçisi, Livan'da doğup büyüyen Philip Huri Hitti (doğ.1886) şöyle diyor: “*Mekke, daha çok Medine, Emevîler zamanında müzik ve eğlencenin beşiği haline geldi. Onlar ne vakit Dımeşk/Şam'daki saraylarına varsalar, kendileriyle birlikte büyük istidada sahip artistlerini de götürdüler. Buna karşı din bilginleri ve İslâm hukukçuları da müziği ve şarkı söylemeyi, şarap içmek ve kumar oynamakla bir tutarak günahla suçladılar*”<sup>9</sup>.”

Bunu, yasaklanmış eğlence/mâlâyânî olarak gösterip böyle eğlenenlerin durumunun en azgın şeytanların durumuyla aynı olduğunu beyan eden Peygamberin hadisini delil olarak gösterdiler”. Özetle bu tür görüşe sahip olanları, derebey aristokratlar ve onlara hizmet eden tebayla aynı kategoride değerlendirebiliriz.

Emevîlerin hilafeti memleketi ezici mahiyette idi. Emevîler döneminde yöneticiler halka bir takım hizmetler sundular. Ancak, halife ile etrafındakileri eğlendiren şarkıcılar ile müzisyenlere yasak getirildi. Onlar yöneticilerden, din adamlarından ve fanatiklerden tamamen çekinir hale geldiler. Buna delil olarak, İran yöneticisi Tölegen, rehin (vergi) şeklinde halifelîğe tabi olmuş ünlü şarkıcı Sa'ib Hasib'in hizmetinin sona ermesini gösterebiliriz. Halife Ali'nin yeğeni (onu koruyan) onun yetkisini, ehliyetini, hak ve hukukunu elinden aldı. Bir gün Sa'ib Hasib kendisini halifenin askerlerinin ortasında buldu. Kendini tehlikeden korumak için şöyle dedi: “Ben şarkıcıyım... Dindarların ve Yezid'in emrine, ondan önce de onun babasına hizmet ettim.” Askerler: “O zaman bir şarkı söyle” dediler. O da şarkı söylemeye başladı. Askerlerden biri ona yaklaşarak: “Allah şahit, sen güzel okudun” dedi ve kılıcıyla onun başını gövdesinden ayırdı. Bu katliam halifeye intikal ettiğinde halife: “O, inkâr edenlerden, biz de Allah'ın himayesindeyiz, hakikat yolundayız.”<sup>10</sup> dedi.

O dönemlerd` insana o kadar değer verilmemekteydi. Yukarıda zikrettiğimiz gibi başsızlığı sıradan bir asker yapmakla kalmamış, diğerleri de yapmıştır. Daha önce adı geçen *Kitabu'l-Ağani*'den bir misal verecek olursak; hikaye, Medine'nin Emiri Yahya İbnu'l-Hakem hakkındadır. Bir gün evinden dışarıya çıkan Yahya İbnu'l-Hakem “el-Ahzab Mescidine gitmiş ve yerde perişan bir halde yatan kişiye bakakaldı. Yatmakta olan adam Yahya'yı tanıyarak derhal toparlandı. Bu adam Yahya'nın dikkatini çekti ve on-

<sup>9</sup> Philip K. Hitti, *Dzieje arabow*, Warszawa, 1969, s 229.

<sup>10</sup> Bak: V.S. Fotiyeva, *Peutsi omeyadskogo perioda//Pismenniye ponuyatniki Vostoka, istorikofilologičeskiye isledovaniye*, Ejegodnik, 1976-1977, M, 1989, s. 187-188.

dan şüphelendi. Daha sonra bu adamı almak için kendi adamlarını gönderdi. Yahya İbnu'l-Hakemin adamları bu adamı almaya geldiklerinde birde ne görsünler, o erkek ama kadınlar gibi giyinmiş, üzerinde rengarenk bir gömlek, saçını da kadınlar gibi taranmış ve ellerine kına yakmış. Yahya'nın yardımcıları bu adamın İbn Nugaş olduğunu söylediler. Yahya, İbn-i Nugaş'a bakarak şöyle dedi: "Ben senin Allah'ın Kitabını mükemmel okuduğunu düşünüyorum. Yüce ve Kutsal Kur'an'ın anasını oku görelim" (Kur'an'ın 1. suresi) dedi. İbn-i Nugaş şöyle cevap verdi: "Ey bizim ahbab, eğer ben onların anasını bilmiş olsam kızlarını da bilirdim." Yahya hiddetlenerek haykırdı. "Sen! Kur'an'la alay mı ediyorsun, sen de ana yok herhalde?" dedi, daha sonra da boynunun vurulmasını emretti. "Bundan sonra her kim İbn Nugaş gibilerini tutup getirirse ona üç yüz dirhem vereceğim" şeklinde duyuruda bulundu<sup>11</sup>.

Bu üstün hilafet yönetiminde öfkeli fanatik anlayış *Kitabu'l-Ağani*'de nakledildiğine göre İbn-i Nugaş öldükten sonra da korkunç rolünü oynamaya devam etti.

Takibat altında olanlar yaptıklarını gizlemeye çalıştılar, ama aktör kıyafetine alışmış insanların kıvrak zekası ile özel giysi giymelerinin ücretini alır şeklinde bir düşünce yaygınlaşmış olsa bile bu kötü fiiliyat sürekli devam etmedi. Çoğunluk tarafından tanınan sanatçı Tuveys ile İsa İbn Abdullah böyle oldu. Hicaz'ın emîri olan Aban, Tuveys'in şarkı söyleyip Savul eşliğinde oynadığını duyunca çok sevindi, adeta onu çocuk gibi nazladı, ona "tavus" adını verdi. Aban, onun müslüman olduğuna, İslâmın bütün kuralları ve adetlerini yerine getirdiğine dair görüşlerini dinledi. Daha sonra Tuveys'e şöyle dedi: "Senin gibilere bağı açılmamış denir." Tuveys: "Öyle olduğunda nasıl olur?"

"Senin bu talihsizliğin neden ileri gelmektedir?"

- "Ben, Peygamber bu dünyadan ayrıldığı gün doğmuşum. Allah onun yolunu onarsın ve Onu sıcak karşılasın! Ben Ebu Bekir'in öldüğü gün emzikten kesilmişim. Evet Allah ondan razı olsun! Ben, Ömer öldürüldüğü gece sünnet oldum. Evet ona Huda'nın merhameti olsun. Benim nişanlım, Osman öldürüldüğü gece bana getirildi. Evet ondan Allah razı olsun." Sonunda Aban şöyle dedi:

"Git be, seni yer yutmuş".

*Kitabu'l-Ağani*'deki bu hikaye başka varyantlarda da anlatılmaktadır. O hikayelerden birinde Aban Tuveysi'nen şunları sordu: "insanlar sana kâfir diyorlar". Bunu duyan Tuveys kelimeyi şahadet getirdi. Her halükârda da günümüzdeki bu konuda araştırma yapan bayan, bizim fikrimize göre el-

<sup>11</sup> *Pismenniye pamyatniki Vostoka*, istoriko-filologičeskiye issledovaniye, Ejegodnik, 1976-1977 s. 193.

### **168 / Kur'an'ın Mahlûk Olmadığı**

Ağani'deki bu hikayeleri Tuveys, İslâm'a, Kur'an'a ve bütün İslâm kurallarına yabancı özgür düşünceli birinin yaklaşımı gibi olmamıştır. Dış görünüş itibariyle o, bir müslümanın yapması gereken bütün sorumlulukları hakkıyla ifa ediyordu. Ama içinden bu yaptıklarını haklı (hukuki) görmeyebilir<sup>12</sup>. O dönemde bunların siyasi çekingenliklerinin olup olmadığını bilmiyoruz. Ama biz, sanatçının, irili ufaklı dansözlerin geneline nasıl bir gözle bakıldığını ve kendilerini onlardan nasıl üstün gördüklerini anlıyoruz. Bununla alakalı el-Ağani'deki Bilhassa onlara yasak veya serbestlik tanınsa da sonunda dedikodu yayılsa da, meşhur dayatmacıların kovuşturmasına uğrasa da, dinleyicilerin takdirini kazanmış şarkıcılar/sanatçılar hakkındaki söylentiler ilginçtir.

İşte, kendisine özgürlük tanınan şarkıcı Azize el-Mayla hakkında küçük bir hikaye. Bir gün onun şarkısını dinlemeye Halife Ali'nin yeğeni Abdullah İbn-i Cafer ve Kureyş'in aristokrati, şarkıdan, türküden hoşlanan İbn-u Ebi Atik geldiler. Onlar konser verilen yere geldiklerinde Azize'nin kapısının önünde Emîrin tellalı şarkıcıya: “Şarkı söylemeyi bırak, çünkü Medine'nin sakinleri senin hakkında bağırıp çağırıyorlar. Onlar senin için erkekler ile kadınları dualadı/büyüledi diyorlar.” Dedi ve tehlikeyi haber verdi. Daha sonra İbn Cafer ona şöyle dedi: “Kendi efendine var git benim şu sözümü ilet: “Sen Medine sokaklarında ilanlar verip, Azize yüzünden hangi erkek bozulmuş veya hangi kadın çığırdan çıkmış,” sor .”Onların her birinin hallerinin bildirilmesini sana ödev verdim.” Bunun üzerine tellal sokağa çıkıp ilan etti ama kimseyi bulamadı. İbn Cafer ile İbnu Ebî Atik Azize'ye giderek şöyle dediler. “Senin duyduğun seni korkutmasın, haydi bize şarkı söyleyiniz.” Görüldüğü üzere Hilafet döneminde müzik anlayışı kolaylıkla yerleşmiş değil. Biraz evvel izah ettiğimiz gibi göçebe halkın ilk dönemlerindeki ilkel şekilde müzik anlayışı, Yemen'in eski halklarının gelişmiş müziği ile Fars ve Yunan müzik kültürü gibi dört farklı kültür bir noktada buluşup birleşmişti<sup>13</sup>. Bu ağır süreç Kur'an'ın toplanması ve denetlenmesi işlemlerinin yapıldığı asırda Arab hilafetindeki serbest düşüncenin doğması ile gelişmesinin mühim taraflarını açtı. Yakın ve Orta Doğu memleketlerindeki içtimaî düşüncelerdeki süreçler daha sonraki sözlü halk yapıtlarında ve doğunun büyük objektif düşünce yapıtlarında /eserlerinde bunun gibi yukarıda zikrettiğimiz Batı Avrupalı “üç aldatici hakkında” antlaşmada kendini gösterdi.

Yahudiliğin, Hıristiyanlığın ve İslâmın Esaslarını oluşturanlar, aldatici olarak bu dinlerin Kutsal Kitapları olan Torah (Beş kitap-Tanah) İncil ve Kur'an'ı yalan olarak göstermek yaklaşık X. asrın sonu özellikle XI. Ve XII. asırlara yakın bir zamanda, Orta Doğuda yaygın bir şekilde tezahür etti. Bu dönemde İran'da müslüman ortodoksluğunun içinde durağanlık oluştu.

---

<sup>12</sup> a.g.e. s. 194-195.

<sup>13</sup> a.g.e. s. 198.



Geniş çapta yayılan Bahreyn'in Karmatileri, taraftarlarına çamur atma ve soruşturma açma maksadıyla bu teşkilata bunun gibi eleştirilerde bulundular.

Vezir Nizamü'l-Mülk'ün yazmış olduğu idare şekli ile ilgili kitapta "Siyâset-nâme" Karmatilerin yöneticileri, Irakta buldukları dönemde "Tevrat, İncil ve Kur'an'ın elde bulunan bütün nüshalarını sokağa atarak, onlara hakaret etti. Karmatilerin idarecisi Ebu Tahir şöyle dedi: "Üç adam: Bakıcı (sihirbaz) Emci (doktor) ve deve çobanı insanlığa bölücülük (intizamsızlık, karışıklık, anarşi) getirdiler<sup>14</sup>. Daha sonra, Batı Avrupalıların araştırmalarında da "üç aldatıcı" şeklinde yazılar yazıldı. Üç aldatıcıdan Musa'nın (sihirbaz), İsa'nın (emci) ve Muhammed'in (Deve çobanı) olduğu anlaşıldı. Elbette, Orta Asırda İranda kaleme alınan eserlerde Allah'ın Rasulüne ayrı bir değer verildi.

Özgür düşünceye karşı mücadelede, Mu'tezilîler, başka farklı düşüncelere karşı gelişen, skolastik müslüman din bilimi-Kelam ile anlaşamayanların/ona uymayanların diğer bir ifade ile, Kur'an'ın mahluk olmadığı dogmasına karşı fikir beyan edenlerin her birinin cezasını verdiler. İslâm'da ehl-i sünnet/ortodoks istikametinde en çok ilerlemiş dini mezhebin lideri-Ebu Hanife(v.767)'nin açıklamasına göre Kur'an, "Yaratıcının indinde yaratılmış olarak kabul edilemez.<sup>15</sup>" Hanefilere göre "Her kim Kur'an yaratılmış derse kâfir olur." Fakat İslâm bir memleketin dini ise o memlekette kâfir sıfatını almak kaide dışıdır."

Kur'an'da; "Gaybın anahtarı Allah'ın yanındadır. Onları O'ndan başkası bilemez. Karada, denizde ne varsa O bilir; Onun ilmi dışında bir yaprak bile düşmez. O, yerin karanlıkları içindeki tek bir taneyi dahi bilir. Yaş, kuru, her ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır."(6:59) diye zikredilmiştir. Kur'an'ın sahifelerinde "bütün eşyayı anlatmaya çalışmayı, rehber olmayı, merhametli olmayı, müslüman olan insanları ezanla davet etmeyi" hedef edildiğini görüyoruz. (6:91) Onda, "kafadan uydurulan hikayelerin değil, o ana kadar cereyan eden olayların hakikatini anlattığını, bütün eşyayı açıklamasını" (12:11) okuyoruz. Bunun, esasında İslâm'da genel anlamda bütün üstün meziyetler ile kabiliyetlerin Kur'an'da mevcut olduğu; böylece Kur'an'dan başka hiçbir eserin onun kadar kıymetli olamayacağı şeklindeki kaide geliştirildi. Bu düşüncenin tesiriyle dini ilimler insanın düşüncesini ve fiiliyatını değersiz kılmaya, İlim ve teknikten üstün tutmaya çalışma gayretleri olmuştur. Mesela; Bediü'z-Zaman el-Hamadani'nin (ö. 007-1008) şöyle bir sözü var:

<sup>14</sup> "Siyasetname" Kniga o pravlenii vezira XI stoletiya Nizam el-Mülka. M-L 1949, s 222.

<sup>15</sup> Harun Raşid Halifenin önünde hristiyanın sorduğu soruya Ebu Hanife böyle cevap vermiş. Bu "cevaplar" Ebu Hanife'yi yüceltmek için bizim memleketimizde (S.S.C.B.) Ekim devrimine kadar çok yaygındı.

### 170 / Kur'an'ın Mahlûk Olmadığı

“Kur'an'ı incelemeye başla; daha sonra tefsire geç, böylece Allah sana yardımcı olacaktır. Bu yerde benim sana vermiş olduğum tavsiyem dışındaki kitaplara nazarını çevirme. Çünkü başka tarafa yönelmen vaktini öldürür. Çünkü Kur'an'da gösterilmeyen hiçbir azap korkunç değildir.”

Bu durum İslâmî ilimlerin kaynak yapıtlarında bulunmaktadır. “Kur'an, eğer tamamen şüpheler ifade etse de müslümanın ondaki hataları cezalandırma hakkı yoktur.” Bununla alakalı (Cikagoda 1946 ve 1947 yılları gün yüzüne çıkan) *Orta Çağda İslâm* adlı eserde zikredilen, Avusturyalı araştırmacı X. Gotşalk'ın zıt fikrini kabul etmemek elde değil. X. Gotşalk “İslâm çemberinde Kur'an'ı tenkid mümkün değil<sup>16</sup>,” şeklinde yazdı. Mısır'ın meşhur alim ve yazarlarından Taha Hüseyin (1889-1973) 1926 yılı eski Arab şiiri hakkındaki kitabında *Fi'ş-Şi'ri'l-Cahilî* Kur'an'ın gökten gönderilen Allah'ın ayan (bilgi)ları” şeklinde değil, Arab Muhammedin eseri şeklinde baktığını, ilmî kaynaklara dayanarak, İbrahim ve İsmail'in yaşadıklarına şüphe ettiğini söylediği anda, o dönemde İslâm desturunu muhafaza edenler onun eserlerine basım yasağı koydular, eserlerini yerden yere vurdu<sup>17</sup>. Taha Hüseyin'in bir hayli çekingen tavırla kaleme alınan rasyonalist eleştiri kitabı, dini yıkmayı hedefleyen “Dinsizliğin direklerinin biri” şeklinde tanıtıldı.

Taha Hüseyin, ilim ve edebiyat sahasında tarafları arasında en iyisi olarak kabul edilip, hak ettiği değeri alana kadar aradan bir hayli zaman geçti. 1914 yılında, O kendisinin değer verdiği saygı duyduğu sevgili şairi, Ebu'l-Alâ el-Maarri hakkında tez savundu. Bu, bütün Arab dünyasındaki ilk doktora tezidir<sup>18</sup>. 1973 yılı Ekim ayında ölmeden az önce Taha Hüseyin “insan haklarını koruduğu için Birleşmiş Milletler Teşkilatının (Unesco)” ödülüne sahip oldu. O, günümüzde Mısırlı bir biyografi yazarının dediği gibi, tüm hayatı boyunca XX. asırdaki (bulduğu zamanın) Doğu ile Batıda önceki dusturların büyük uyuşmazlıklarını dikkate alarak, onların bütün insanlık medeniyetinin bütününün parçaları olduğunu kendi tecrübesiyle kavramıştır. Yine onun ifadesiyle Taha Hüseyin, Doğu ile Batı medeniyetinin ebedî ihtilafı hakkındaki mitolojinin tamamen ortadan kalkmasına yardım etti.<sup>19</sup>”

Elbette, şu anki sosyal hayattaki değişikliklerin tesiriyle dini akidelerle örf ve âdetleri yeniden toplumun durumuna göre ele almak gerekir. Bununla beraber İslâmı siyasî hayatta kullanma teşebbüsüne girenlerin olduğunu

<sup>16</sup> Wiener Zeitschrift Für die Kunde des Morgenlandes, Bol. 51, Heft. 4. Wien, 1952, s. 324.

<sup>17</sup> T. Hüseyin'e yapılan saldırı hakkında Kraçkovski'nin “*T. Huseyn o doislamskoy poezii arabow i yego kritiki*” diyen eserinde ele alınmıştır. Bkz: “*Seçme Eserleri* (izbranniye goçinenii)” M-L, 1956. T.3 s. 189-222.

<sup>18</sup> A. Luka, *T.Huseyn i evropeyskaya kultura-kulturi-DIALOG NARODOW MIRA*, Kultura Narodow Vostoka-Unesco, 1985. No: 3 s. 27”

<sup>19</sup> Luka, “*T.Huseyn i Europeyskaya Kultura*” s. 37.

görmek mümkündür. Elbette ki bu manzara her defasında bulunduğu memleketin kesin tarihî yapısına bağlı olarak çok çeşitli durumlar arz eder.