



T.C.

KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM

ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

THE UNIVERSITY OF KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM

REVIEW OF THE FACULTY OF THEOLOGY

YIL / YEAR: 4 SAYI / NUMBER: 8

TEMMUZ-ARALIK / JULY-DECEMBER / 2006

ISSN-1304-4524

T.C.

**KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
İLÂHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

KSÜ İlähiyat Fakültesi Adına Sahibi / Publisher

Prof.Dr. M.Kemal ATİK (Dekan)

Yazı İşleri Sorumlusu / Editor

Yrd.Doç.Dr.Nuri KAHVECİ -Yrd.Doç.Dr.Halil APAYDIN

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof.Dr. M. Kemal ATİK (Başkan)

Prof.Dr. Hüsnü Ezber BODUR / Prof.Dr. Mehmet ÖZKARCI

Doç.Dr. M.Ali KİRMAN / Doç.Dr. Zekeriya PAK

Doç.Dr. A. Kadir EVGİN / Doç.Dr. A. Hamit SİNANOĞLU

Sayfa Düzeni

Yrd.Doç.Dr. Nuri KAHVECİ / Yrd.Doç.Dr. Halil APAYDIN

KSÜ İlähiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz

Baskı ve Cilt:

KSÜ Matbaası, Kahramanmaraş

Yazışma adresi: KSÜ İlähiyat Fakültesi, Karacasu/Kahramanmaraş

Tel: 0 344 251 23 15 **Faks:** 0344 251 23 08

e-mail: ilahiyat@ksu.edu.tr

Kahramanmaraş – 2006

Bu Sayıdaki Hakemler / Referees On This Issue

Prof.Dr. Mehmet ERDOĞAN
Marmara Ü. İlahiyat Fak.

Prof.Dr. M. Faruk TOPRAK
Ankara Ü. DTCF.

Prof.Dr. Muhittin BAĞÇECİ
Erciyes Ü. İlahiyat Fak.

Prof.Dr. Nihat DALGIN
Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak.

Prof.Dr. Saffet KÖSE
Selçuk Ü. İlahiyat Fak.

Doç.Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU
KSÜ İlahiyat Fak.

Doç.Dr. Mustafa Sıtkı BİLGİN
KSÜ Fen-Edebiyat Fakültesi

Yrd.Doç.Dr. İsrail BALCI
Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak.

Yrd.Doç.Dr. Mehmet YETİŞGİN
KSÜ Fen-Edebiyat Fak.

Yrd.Doç.Dr. Nuri KAHVECİ
KSÜ İlahiyat Fak.

Danışma Kurulu / Advisory Board

◆ Prof.Dr. Abdulaziz Bayındır (*İstanbul Ü.*) ◆ Prof.Dr. Ahmet Yaşar OCAK (*Harran Ü.*) ◆ Prof.Dr. Ali AKTAN (*Erciyes Ü.*) ◆ Prof.Dr. Ali Osman ATEŞ (*Çukurova Ü.*) ◆ Prof.Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (*Muğla Ü.*) ◆ Prof.Dr. Bahattin KÖK (*Atatürk Ü.*) ◆ Prof.Dr. Bekir KARLIĞA (*Marmara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Cemal TOSUN (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU (*Süleyman Demirel Ü.*) ◆ Prof.Dr. Fahri KAYADİBİ (*İstanbul Ü.*) ◆ Prof.Dr. H. Ezber BODUR (*Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.*) ◆ Prof.Dr. Hakkı ACUN (*Gazi Ü.*) ◆ Prof.Dr. Hakkı ÖNKAL (*Dokuz Eylül Ü.*) ◆ Prof.Dr. Halis ALBAYRAK (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Harun GÜNGÖR (*Erciyes Ü.*) ◆ Prof.Dr. Hasan ONAT (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Hasan ŞAHİN (*Erciyes Ü.*) ◆ Prof.Dr. Haşim KARPUZ (*Selçuk Ü.*) ◆ Prof.Dr. Hüsameddin ERDEM (*Selçuk Ü.*) ◆ Prof.Dr. Hüseyin PEKER (*Ondokuz Mayıs Ü.*) ◆ Prof.Dr. İlhami GÜLER (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Kenan DEMİRAYAK (*Atatürk Ü.*) ◆ Prof.Dr. Kerim YAVUZ (*Çukurova Ü.*) ◆ Prof.Dr. M. Faruk TOPRAK (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. M. Kemal ATİK (*Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.*) ◆ Prof.Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mehmet AYDIN (*Sakarya Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mehmet BAYRAKTAR (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ERDOĞAN (*Marmara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ÖZDEMİR (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ÖZKARCI (*Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mehmet PAÇACI (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Metin YURDAGÜR (*Marmara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Murtaza KORLAELÇİ (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mustafa ERDEM (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mustafa KESKİN (*Erciyes Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mustafa UZUN (*Marmara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Nadim MACİT (*Gazi Ü.*) ◆ Prof.Dr. Necip TAYLAN (*Marmara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Nevzat H. YANIK (*Atatürk Ü.*) ◆ Prof.Dr. Niyazi USTA (*Atatürk Ü.*) ◆ Prof.Dr. Osman KARADENİZ (*Dokuz Eylül Ü.*) ◆ Prof.Dr. Ömer ÖZSOY (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Recep KILIÇ (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. S. Kemal SANDIKÇI (*Karadeniz Teknik Ü.*) ◆ Prof.Dr. Sadık KILIÇ (*Atatürk Ü.*) ◆ Prof.Dr. Selahattin POLAT (*Erciyes Ü.*) ◆ Prof.Dr. Talat SAKALLI (*Süleyman Demirel Ü.*) ◆ Prof.Dr. Turan KOÇ (*Erciyes Ü.*) ◆ Prof.Dr. Ünver GÜNAY (*Erciyes Ü.*) ◆ Prof.Dr. Y. Vehbi YAVUZ (*Uludağ Ü.*) ◆ Prof.Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (*Ankara Ü.*) ◆ Doç.Dr. A. Hamit SİNANOĞLU (*Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.*) ◆ Doç.Dr. A. Kadir EVGİN (*Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.*) ◆ Doç.Dr. M. Ali KİRMAN (*Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.*) ◆ Doç.Dr. Musa YILDIZ (*Gazi Ü.*) ◆ Doç.Dr. Zekeriya PAK (*Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.*) ◆ Yrd.Doç.Dr. Halil APAYDIN (*Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.*) ◆ Yrd.Doç.Dr. Nuri KAHVECİ (*Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.*)

YAZIM VE YAYIM ESASLARI

1. Gönderilen yazılarda uyulması gereken format:
 - a. IBM uyumlu bilgisayarda MS Word programında yazılmalıdır.
 - b. A4 boyutundaki kağıdın tek yüzüne kenarlardan 3'er cm. bırakılarak çıktısı alınmalıdır.
 - c. Gövde metni 11 punto ve 1,3 aralıklı, dipnot metni ise 9 punto ve 1 aralıklı, Times New Roman yazı tipinde biçimlendirilmelidir.
2. Yazının başlığı İngilizce çevirisiyle birlikte verilmelidir.
3. Yazılar disketiyle birlikte üç nüsha hazırlanmalı, birinci nüshada yazarın adı, soyadı ve akademik unvanı dipnotta belirtilmeli, diğer iki nüsha isimsiz olmalıdır.
4. Yazarın özgeçmişi, posta ve e-mail adresleri ile telefon numaraları yazar isminin bulunduğu ilk nüshanın sonuna eklenmelidir.
5. Yazının Türkçe ve İngilizce ortalama 50 kelimelik özeti metinden önce verilmelidir.
6. Dipnotlarda eserlerin ilk referans verildiği yerlerde tercihen aşağıdaki format uygulanmalıdır:
 - Telif:** Adı Soyadı, Eser Adı, Yayınevi, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.
 - Çeviri:** Adı Soyadı, Eser Adı, Çeviren: Adı, Soyadı, Yayınevi, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.
 - Makale:** Adı Soyadı, "*Makalenin Adı*", Makalenin Yayınlandığı Kaynak, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.
 - Ansiklopedi maddesi:** Adı Soyadı, "*Madde Adı*", Ansiklopedinin Adı, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.
7. Dipnotlarda aynı esere ikinci kez atıf yapılıyorsa, yazarın soyadı, eserin cilt ve sayfa numarası, aynı yazarın birden fazla eseri kullanılıyorsa, yazarın soyadı ve eserinin kısaltılmış ismi her defasında verilmelidir.



“Bizim dinimiz akla en uygun ve en tabii bir dindir. Ve ancak bundan dolayıdır ki son din olmuştur. Bir dinin tabii olması için akla, fenne, ilme ve mantığa uygun olması lazımdır. Bizim dinimiz bunlara tamamen uygundur.”

“Temeli çok sağlam bir dinimiz var. Malzemesi iyi; fakat bina, yüzyıllardır ihmal edilmiş. Harçlar döküldükçe yeni harç yapıp binayı takviye etmek lüzumu hissedilmemiş. Aksine olarak bir çok yabancı unsur-yorumlar, boş inançlar binayı daha fazla hırpalamış.”

“Nasıl ki her hususta yüksek meslek ve ihtisas sahipleri yetiştirmek gerekli ise, dinimizin gerçek felsefesini inceleyecek, araştırarak, bilimsel ve teknik olarak telkin kudretine sahip olacak seçkin ve gerçek din adamlarını da yetiştirecek yüksek öğrenim kurumlarına sahip olmalıyız.”

(Atatürkçülük-Atatürk'ün Görüş ve Direktifleri-I.)

Mustafa Kemal ATATÜRK

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	IX
Protestan Etiğine Dayalı Liberal Ahlakilik ve Ekonomik Küreselleşme..1	
Prof. Dr. H. Ezber BODUR	
Mu'tezile Kelâm Sistemi Ve Halkla İlişkisi	15
Doç. Dr. İsa YÜCEER	
İslam Hukuku Açısından Menfaatlerin Tazmini	41
Yrd.Doç.Dr. Nuri KAHVECİ	
Osmanlı'da Din Görevlisinin Konumu Üzerine Değerlendirmeler (Bursa Örneği).....	65
Dr. Ahmet AKIN	
İslam Hukuku Açısından Sosyal Realite-Vahiy İlişkisi.....	105
Araş.Gör. Feyza Şule DÜŞGÜN	
El-Câhiz'den 'Abdulkâhir Dönemine Kadar Arap Belağatı	131
Yazan: TÂHÂ HUSEYN	
Çev. Yrd.Doç.Dr.M. Akif ÖZDOĞAN	
İslam'da Eklektisizm	159
Yazar: Arthur Jeffery	
Çev.: Feyza Şule DÜŞGÜN	
Kitap Tanıtımı.....	179
Hasan Gökmen	

**Protestan Etiğine Dayalı Liberal Ahlakilik ve Ekonomik
Küreselleşme**

Prof. Dr. H. Ezber BODUR*

Özet

Yirminci yüzyılın son çeyreğinde dünya ölçeğinde görülen değişimleri vasıflandırmak için kullanılan küreselleşmenin temel akidelerinden birini, bu süreçte üsten aşağıya tüm toplumların genişleyen ekonominin nimetlerinden yararlanacağı savı oluşturmuştur. Ancak kısa zamanda bunun pek de geçerli olmadığı görülmüş, başta küresel güçler olmak üzere küreselleşmenin sürdürülebilirliği üzerinde çeşitli tartışmalar başlatılmıştır. Bu süreçte başat küresel aktörlerin kimi siyasetçileri ve teorisyenleri Protestan etiğine dayalı liberal ahlakiliğin yeniden üretilip güncelleştirilmesiyle bu tür sıkıntıların üstesinden gelinebileceğini ifade etmişlerdir. Bununla ilintili olarak ülkemizde de bazı dini oluşum ve cemaatlerin Protestan etiği ilkelerinin sadık uygulayıcıları olduklarından övgüyle bahsedilmiştir. Küresel aktörlerin Kalvinist Müslümanlar ya da "İslami Protestanlar" gibi kavramsallaştırılmalarına karşı oluşlarını ifade etmelerine rağmen, zımnen bu liberal ahlakiliğin, Protestan çoğunluklu ülkelere nazaran kendileri tarafından tam bir biçimde uygulandığı mesajı verilmektedir. Bu makalenin ikinci bölümünde bu konu küresel ahlakilik bağlamında analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: *yeni ekonomi, neo-liberal doktrin, protestan ahlakı, ulus-devlet, İslami kalvinistler, Anglo-Protestan kültür, Peter Bergrr, Huntington.*

* KSÜ İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

Liberal Morality Based On Protestant Ethic and Economic Globalization

Abstract

One of the main creeds of globalization which is used to describe the changes during the last quarter of the twentieth century has formed the claim that it would benefit all societies, producing worldwide economic expansion which its wealth would trickle down to all people. But in a short time, it became apparent that it would not be realized, firstly the global forces and other various sections related globalization have commenced the discussions on the sustainability of this process. In this process, some of the theorists and politicians of the leading global actors stated that it was possible to overcome the dangerous consequences of globalization by reproducing the liberal morality based on Protestant ethic. In connection with these developments, some of the religious sects and communities which operate their activities secretly in Turkey have been mentioned boastly by these global actors due to their sincere followers of the principles of Protestant ethic. However, although the leaders of these communities have stated to be against the naming of global actors such as “Islamic Calvinist” or “Islamic Protestant”, in fact they seem to be happy tacitly by considering both their application of this ethic was very complete in terms of Protestant majority countries and their activities would be legitimate under the aegis of these forces. The second part of this article will analyze this issue in the context of global morality.

Key Words: *New economy, neo-liberal doctrine, protestant ethic, nation-state, Islamic Calvinists , Anglo-Protestan culture, Peter Berger, Huntington.*

Geride bıraktığımız yüzyılın bilhassa son çeyreğinde dünyamız, daha önce eşi benzeri görülmemiş bir etkinlik ve

genişlikte değişim tecrübesi yaşamış ve halen de yaşamaktadır. Bilim adamları, toplum önderleri, siyasetçiler, sosyal bilimciler, iş adamları, sanatçılar, medya mensupları kısaca toplumun her kesiminden insanlar arasında yeni teknolojilerin, yeni kurumsal yapının, yeni kültürün ve yeni ekonominin şekillendirdiğı bir dünyanın doğduğı şeklinde yaygın bir kanaat hakim olmuştur.¹

Dünyanın tecrübe ettiği bu olağanüstü değişimi tasvir etmek ve özetlemek üzere küreselleşme sözcüğü kullanılmaya başlamıştır. Buna göre küreselleşme, gelişmiş dünyanın herhangi bir yerinde ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasal olayların başka toplumların üzerinde de etkili olması sebebiyle toplumlar arasındaki karşılıklı bağımlılığın giderek arttığı bir sürece işaret etmektedir. Karşı konulmaz ya da döndürülemez bir güç ve süreç olarak ifade edilen küreselleşmenin meydan okumalarına ve etkilerine karşı boyun eğmekten başka bir çarenin olmadığı da her platformda açık ya da üstü kapalı bir şekilde dile getirilmiştir. Böylece küreselleşme bir yandan dünya ölçeğinde görülen mal ve hizmetlerin, teknolojilerin, fikirlerin, sermayenin, emeğin, kültürel unsurların akışkanlığını belirten bir kavram olması hasebiyle tasvir edici olurken bir yandan da yeni dünya düzeninin ilkelerinin benimsenmesi doğrultusunda zımnen bir yönlendiriciliğı de içinde taşımaktadır.

Neo-liberal doktrinin üzerinde şekillenen ekonomik küreselleşme ile ilgili farklı yaklaşım ve stillerde yazılan çok sayıda kitap,dergi, makale vb. türden yayın sayesinde bu konuda geniş bir literatür doğmuştur. Bu çalışmalar ilkin, Enformasyon Teknolojisi Devrimine dayalı küresel enformasyon ve iletişim ağının yol açtığı yeni ekonominin dünya ölçeğinde meydana getirdiğı derin ve kapsamlı değişimi anlamaya yönelik olmuştur. Küreselleşmenin mahiyetini ve sonuçlarını anlama

¹ Ekonomik küreselleşmenin sonuçları hakkında bkz. F.Capra, *The Hidden Connections*, Harper Collins, London, 2003, s.113-137

4• Liberal Ahlakilik ve Ekonomik Küreselleşme

çerçevesinde gelişen bu teşebbüslerin yanı sıra, küreselleşmenin sosyal, insani ve etik boyutları da bir yandan yeni bilimsel yayınlar ve çalışmalar yoluyla, bir yandan da oluşturulan çeşitli “forum”lar altında ele alınmaya başlamıştır.

Ekonomik küreselleşmenin neo-liberal ideolojisi bağlamındaki prensipleri, çok uluslu şirket liderleri ve yöneticileri, 1990’ların ortasında ortaya çıkan Dünya Ticaret Örgütü, G-7 olarak bilinen önde gelen kapitalist ülkeler, IMF ve Dünya Bankası gibi küresel finansal kurumlar tarafından belirlenmiştir. Böylece, yeni ekonominin kuralları doğrultusunda yürütülen serbest ticaretin sağlayacağı ekonomik gelişmenin üstten aşağıya tüm ülkeleri etkileyeceği ve fakirliği geniş ölçüde ortadan kaldıracacağı hususunda yaygın bir inanç hasıl olmuştur. Ancak küresel ticaretin yoksulluğu ve sosyal dışlanmayı azaltacağı yönündeki neo-liberal iman ve itikadın pek de geçerli olmadığı kısa zamanda görülmüş, hatta bunun yoksulluğu, adaletsizliği ve dışlanmışlığı daha da artırdığı gözlenmiştir.

Böylece küreselleşmenin ekonomik etkilerinin yanı sıra sosyal, siyasal ve kültürel etkilerini de dikkate alan siyasetçiler, bilim adamları hatta bizzat küresel aktörler bu haliyle küreselleşmenin ne kadar sürdürülebilir olduğu hususunda tartışmaya başlamışlardır. Ünlü finansör George Soros, ekonomik küreselleşmenin temellendirildiği neo-liberal doktrinden piyasa fundamentalizmi olarak söz etmiş ve fundamentalizmin her çeşidi gibi bunun da son derece tehlikeli olduğunu belirterek küreselleşmenin geleceği hakkında endişelerini dile getirmiştir.² Böylece küreselleşmenin taşıdığı sosyal dışlanmışlık sosyo-kültürel yozlaşma ve çözülme, çok hızlı ve yaygın çevre kirliliği, yeni hastalıkların yayılması, fakirliğin ve adaletsizliğin artması, yabancılaşıma ve yalnızlaşma toplumsal ümitsizlik ve memnuniyetsizlik gibi birbiriyle ilişkili çok ciddi ekonomik, sosyal,kültürel ve siyasal tehlikeler ekonomik aktörler arasın-

² Capra, *The Hidden Connections*, s.137

da da önemli endişelere yol açmıştır.

Bu yüzden küreselleşmenin dünyanın giderek belirsiz ve güvenilmez bir mecraaya sürüklenmesi karşısında önde gelen küresel güçlerin oluşturduğu Davos Ekonomi Forumunda bir dizi önlemlerin alınmasının şart olduğu dile getirilmiştir. Bu arada neo-liberal doktrinin dayandığı muhafazakar ilişkiye ve bununla ilintili moraliteye önem vererek küreselleşmenin işle-yişinde gözlenen aksaklıkların üstesinden gelinebileceği şek-lindeki bir kanaatin de dikkatlerden kaçmadığını belirtmek isterim.

Ekonomik küreselleşmeyi “Davos Ruhü” olarak yücel-ten ünlü din sosyologu Peter Berger, liberal moral değerlere küresel ölçekte yeniden işlerlik kazandırılarak bu süreçte göz-lenen aksaklıkların giderilebileceğine inanmaktadır.³ Berger, dönemin iç ve dış siyasal gelişmelerinin neden olduğu kaotik ortamda kaleme aldığı “Kutsal Kubbe” (The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion, Doubleday, New York, 1967) isimli kitabında dinin birleştirici semboller ve dünya görüşü sağlayıcı fonksiyonuna vurgu yapmaktadır. Sekülerleşme sürecinin dini dünya görüşünü zayıflatacağı-nı dolayısıyla toplumsal dezente-grasyona yol açacağını belirten Berger, daha önceki sekülerleşme ile ilgili görüşlerinden vazge-çerek Anglo-Protestan kültüre etkinlik kazandırılmasını iste-mektedir. zayıflamasının toplumda dizente-grasyona yol aç-a-acağını belirterek Anglo- Protestan kültüre etkinlik kazandırıl-masını istemektedir. Böylece muhafazakar bir yaklaşım sergi-leyen Berger, ortak değerlere bağlılığın toplumsal düzen için bir temel oluşturacağına inanan Amerikalı Fonksiyonalist Tal-cott Parsons’un yolundan giderek muhafazakar moralitenin küreselleşmesiyle bu sürecin yol açabileceği sorunların gideri-lebileceğine inanmaktadır.

Bilhassa kurtuluşçu dinlerin evrenselleşme pratikleri ve

³ F. Keyman, “Küreselleşme Sosyal Adalet ve Sol”, Radikal İki, 02.09.2006

6• Liberal Ahlakilik ve Ekonomik Küreselleşme

bununla eş zamanla yürüyen dış ticaretin uluslararası bir karakter kazanması tarihte küreselleşmenin prototipi olarak görülebilir. Ancak bu tip küreselleşme benzeri süreçte din; merkezi bir konumda iken, bugün seküler karakterli yeni teknolojik ve kültürel güçler küreselleşmenin yeni motivasyon kaynağı olarak ortaya çıkmıştır. Biraz evvel, kısmen değindiğimiz gibi, bu yeni süreçte Evanjelik Protestanlığın izleri görülmekte ve meşrulaştırıcı bir güç olarak bundan yararlanılmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Berger, Amerikan toplumunun ayırt edici ana kültürünün temelini Anglo-Protestanlığın oluşturduğunu söyleyen Huntington'un görüşlerini paylaşmaktadır.

Bilindiği gibi, üzerinde hararetli tartışmaların yapıldığı “Medeniyetler Çatışması” tezini ortaya atan Samuel Huntington'a göre püritanik Protestanlık ya da Anglo-Protestan kültür, Amerikan merkezi kültürünün temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla merkezi kültüre karşı gelebilecek her türlü düşünce ve oluşumun bu egemen ideolojiye karşı yürütülecek bir kampanyanın parçası olarak değerlendirileceği vurgulanmaktadır. Huntington, Amerika'nın ayırt edici Anglo-Protestan kültürünün oluşturucuları arasında; İngilizce'yi, Hıristiyanlığı, dinsel bağlılığı, bireyciliği, iş ve çalışma ahlakını, “tepedeki şehir” mitolojisinde olduğu gibi dünyada cennet yaratma yolunda çalışmayı, yani, Protestan değerleri saymaktadır.⁴ Anglo-Protestan kültürdeki çok çalışma, tutumluluk, kazanma ve servetin yeniden yatırıma yönlendirilmesi gibi öğelerden oluşan iş ahlakı, küreselleşmenin taşıdığı ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel tehlikeleri giderme vasıtası olarak görülmektedir. Böylece Weber'in, modern kapitalizmin güdüleyicisi olarak gördüğü Protestan iş ahlakı, neo-liberal doktrin bağlamında tekrar gündeme getirilmiş olmaktadır. Böylece hem Berger, hem de Huntington neo-liberalizmin ahlaki çerçevesini çizmeye çalışarak din-den yararlanıp küreselleşmenin ömrünü uzatmaya çalışmak-

⁴ J. B. Tamney, “The Failure of Liberal Morality”, *Sociology of Religion*, 66/2, 2005, s.108.

tadır.

Protestan gelenekselciliği ile Amerikan mitolojik unsurları arasında bir etkileşimin ve bunun küreselleşme ile ilişkisinin analizi, yukarıda belirttiğimiz argümanı destekler mahiyettedir. Nitekim, bağımsız olmayı tercih eden kimse anlamında “yalnız” teriminin Amerikan gündelik diline özgü olduğu belirtilmiştir. Böylece Amerikan popüler kültüründe “yalnızlar” önemli mitolojik figürler olmuştur. Hollywood filmlerinde sıkça işlenen tema olarak “yalnız adam”, hatta tüm dünyada başta çocuklar olmak üzere her yaştan insanın zevkle izledikleri çizgi filmlerindeki Süpermen, Batman, Redkit gibi “kötülüklerle savaşan yalnız adam figürü” sembolik olarak güçlü bir küresel aktörün doğmasında katkıda bulunan unsurlardan biri olmuştur. Buna ilaveten Amerikan kültüründe Protestan orijinli bir başka mitolojik figür olan “tepedeki şehir” silueti,⁵ Amerika'nın küresel bir güç olarak yer yüzünde adaleti temsil etme hak ve yetkisine sahip olması biçimindeki anlayışlara dayanak oluşturulmuştur. Böylece, belirtmeye çalıştığımız Amerikan egemen kültüründeki neo-liberal doktrin, küreselleşmenin ekonomik ayağını oluştururken, puritan Protestanlık da küreselleşmenin dini temelini oluşturmuştur.

Bu analizler ışığında, ekonomik küreselleşmenin taşıdığı riskleri bertaraf edebilmek için liberal ahlaki prensipleri benimsemiş muhafazakar ve son derece muğlak olan ılımlı dini oluşumlara dini çoğulculuk bağlamında fırsat verildiği, hatta bunların teşvik edildiği anlaşılmaktadır. Mesela, dini çoğulculuğun toplumun istikrarı ve işleyişine önemli tehdit oluşturduğunu savunarak kelimenin tam anlamıyla konsensüs teorisyenlerinden biri olan Berger'in cemaatçi yapılara arka çıkması dikkatlerden kaçmamaktadır. Nitekim Berger, küçük dini oluşumların ya da dini hareketlerin neo-liberal ekonomik doktrine dayalı küreselleşmenin sürdürülebilir olmasında etkili olabile-

⁵ Tamney, *The Failure of Liberal Morality*, s.103-104

8• Liberal Ahlakilik ve Ekonomik Küreselleşme

ceğini belirtmektedir.⁶ Bu arada neo-liberal ideolojinin baş mimarlarından biri olan Hayek'in de aile benzeri cemaatçi dinsel oluşumların yeni ekonomik modelin işleyişinde fonksiyonel olduğu görüşünü hatırlatmak isterim. Aslında bu teorisyenler, bugün Amerikan yönetiminde etkin olan ve fonksiyonalist perspektiften dinin statüsünün devamında fonksiyonel olduğuna inanan "neo-con"ların düşünce ve aksiyonlarının temeli ni oluşturmuşlardır.

Halkının çoğunluğunun Müslüman olduğu kimi ülkelerde, neo-liberal küresel ideoloji kapsamında yer alan Protestan iş ahlakına uygun hareket edildiği hatta Protestan çoğunluklu ülkelere göre daha iyi riayet edildiği ifade edilmektedir.⁷ Bu bağlamda ülkemizde, Avrupa İstikrar Girişimi adlı merkezi Berlin' de bulunan bir sivil toplum örgütü tarafından yaptırılan ve kayseri'yi merkez alan "İslami kalvinistler; Orta Anadolu'da değişim ve Muhafazakarlık"⁸ isimli rapordan kısaca söz etmekte yarar vardır.

Adı geçen kuruluş tarafından hazırlanan raporun 19 Eylül 2005 yılında yayınlanmasını müteakiben Türk basınında, bu rapor etrafında çeşitli tartışmalar yaşanmıştır.⁹ Raporunda, Kayseri'de birçok kişinin, son yıllarda Kayseri ve Orta Anadolu kapitalistlerinin yükselişini Protestan çalışma ahlakına atıfta bulunarak açıkladıklarından söz edilmektedir. Ayrıca raporda görüşlerine başvurulanların bir bölümünün, Kayseri halkının çok çalışan Protestan olduklarını ve bunların ekono-

⁶ G. Dorrien, "Berger: Theology and Sociology", Woolhead, L.(ed), Peter Berger and the Study of Religion, Routledge, London, 2001, s.26-39.

⁷ S. Alpay, "İslam ile Batı Nerede Ayrılıyor", Zaman, 30.10.2006.

⁸ "Islamic Calvinists: Change and Conservatism in Central Anatolia", 19 September 2005, Berlin-İstanbul başlıklı raporun tam metni için bkz: www.esiweb.org

⁹ Söz gelimi, S. Yılmaz, "Kayseri ve İslami Kalvinistler", Milliyet, 20.10.2005; Ö. İnce, "Protestosuz Protestanlar", Hürriyet, 08.02.2006; E. Özkök, "Türkiye'nin 'Calvin'i Kim?", Hürriyet, 20.03.2006; Ş. Alpay, "İslami Kalvinistler", Zaman, 08.10.2005; Ö. İnce, "Dinin Ekonomiye Alet Edilmesi", Hürriyet, 17.02.2006, gibi yazılar bunlardan sadece bir kaçıdır.

mik yönden yaşanan gelişmeleri anlayabilmek için Batı'da kapitalizmin doğuşunu Protestan ahlakı ile ilişkilendiren Max Weber'in iyi değerlendirilmesi gereğini vurguladıkları belirtilmektedir. Böylece Weberci modelin özelde kayseri merkezli küçük ve orta ölçekli işletmelerde genelde Türk toplumunda uygulanmasıyla batılı toplumlarda görülen kapitalistik gelişmelere benzer sonuçların elde edilebileceği, böylece küreselleşmenin sürdürülebilir kılınabileceği bizzat küresel aktörler tarafından üstü kapalı şekilde ifade edilmektedir.

Bireycilik ve girişimcilik ekseninde oluşturulmaya çalışılan Türk İslam'ının; çok çalışmayı, her türlü spekülatif eğilimlerden uzak durmayı, tutumluğu ve kârları yeniden yatırıma döndürmeyi özendirdiği ifade edilerek bunun, Protestan iş etiğinin rehberliğinde, ekonomik başarıya yol açacağı şeklindeki savın, küreselci aktörler tarafından teşvik edildiği anlaşılmaktadır. Yine raporda liberal moralitenin egemen değerinin özgürlük olduğu ve bu kavramın da muhafazakar çevreler için bireyler üzerinde devlet müdahalesinin olmaması anlamına geldiği şeklindeki Amerikan Anglo-Protestan kültürüne dayalı küreselci anlayışın izlerine rastlanmaktadır. Şöyle ki, bünyesinde Anadolu şirketlerinin çoğunun yer aldığı MÜSİAD'ın yayınları arasında yer alan Homo Islamicus adlı kitapçıkta ekonomik hayatta devlet müdahalesinin sınırlandırılması gereği, Hz. Muhammed'e atıfta bulunarak dile getirilmekte,¹⁰ İslami anlayışta devletin piyasaya müdahalesinin söz konusu olamayacağı vurgulanmak suretiyle ekonomi kurumunun kuralları çerçevesinde yürütülmesi gereken ekonomik faaliyetler dinin alanına sokulmaya çalışılmaktadır. Böylece din, çeşitli çıkarlar için istismar edilmekte, bir yandan da küresel kapitalizm için uygun düşecek çabalar özendirilmiş olmaktadır.

Küreselleşme sürecinin halkının çoğunun Müslüman olduğu ülkelerdeki etkileri ve yansımaları, İslam'ın evrenselliği

¹⁰ Ö. İnce, "Avrupa İstikrar Girişiminin Amacı Ne?", Hürriyet, 15.02.2006

10• Liberal Ahlakilik ve Ekonomik Küreselleşme

ve toplumsal katmanlara kültürel nüfuzu gibi eski iç dinamik kalıplarını¹¹ harekete geçiren dışsal bir faktör olarak çeşitli reaktif dinsel ve etnik oluşumlara fırsat vermesi biçiminde olmaktadır. Buna göre küreselleşmenin dinsel hayattaki görünümü, dinsel çoğulculuk bağlamında ılıman dini oluşumlardan siyasal köktenci eğilimlere kadar tüm dini cemaat ve eğilimleri içermektedir.

Müslüman çoğunluklu ülkelerde çok çeşitli dinsel oluşumların gelişmesi için uygun ortam yaratan küreselleşme olgusu, bir yandan neo-liberal doktrine bağlı kendilerini ılıman olatrak gören kimi İslamcı cemaatlerin artmasına, bir yandan da radikal dinsel hareketlerin gelişmesine yol açmaktadır. Bilindiği gibi uluslar arası finansal kurumlar yoluyla küreselleşme olgusu, sosyal devlet yapısının zayıflamasıyla sonuçlanacak politikaları liberallik çerçevesinde bu ülkelerde dikte ettirmektedir. Böylece siyasal motivasyonlu radikal dini hareketlerin sosyal refah alanında çeşitli faaliyetlere girişerek güçlenmelerine zemin hazırlamaktadır.

Buna ilaveten, Arap dünyasında küresel aktörlerin desteklediği otoriter ve anti-demokratik rejimler, köktendinci hareketlerin gelişmesi için uygun ortamları hazırlamış gözükmektedir.¹² Ayrıca devleti dinsel pirenslere göre düzenlemeyi amaçlayan çeşitli varyantlarıyla İslamcılık ideolojisi etrafında örgütlenen bu din temelli siyasal oluşumlar, hem küresel güçler, hem de bazı İslamcı ve liberal yazarlar tarafından demokratik çerçevede toplumsal değişimi savundukları ve birer sivil toplum organizasyonları oldukları şeklinde değerlendirilerek teşvik bile görmektedir.

Küreselleşmenin homojenleştirici etkilerinin yanında eş anlı olarak lokal farklılıkları yani partikülaristik eğilimleri bes-

¹¹ Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz: S. A. Arjomand, "Islam, Political Change and Globalization", Thesis, Eleven, Number 76, February 2004, s.9-28.

¹² Bkz.; L. A. Stone, "The Islamic Crescent Islam, Culture and Globalization", Innovation, 15/2, 2002, s.121-131; F. Najjor, "The Arabs, Islam and Globalization", Middle East Policy, 12/3, Fall 2005, s.91-102.

lediği şekilde bir kanaatin sosyal bilimciler arasında yaygın olduğu bilinmektedir. Bu çerçevede küreselleşmenin paradoksal olarak, oldukça yoğun biçimde lokal farklılıkları teşvik etmesini Robertson “glocalisation” terimiyle ifade etmektedir.¹³ Buna göre, çok uluslu şirketlerin başarılı olabilmeleri için mal ve hizmetlerini götördükleri ülkelerde önceden mevcut olan kültürel anlam çerçevelerine uyarlanmaları vurgulanmıştır. Aslında, son derece donuk ve ruhsuz olan küresel ürünlere lokal pratik ve gelenekler çerçevesinde, yeni bir biçim ve anlam kazandırılması, karşı konulamaz bir güç ve olgu olarak empoze edilen küreselleşmenin, bünyesinde taşıdığı riskleri ve belirsizlikleri giderme çabası olarak görülebilir.

Küreselleşmenin daha evvel belirttiğimiz gibi Müslüman çoğunluklu ülkelerde çeşitli dini oluşumların ve radikal İslam’ın yükselişine ve etnik milliyetçiliklerin artmasına yol açması gibi ürettiği tehditler karşısında ulus-devletin önemi açıkça ortaya çıkmaktadır. Şüphesiz küreselleşmenin bilhassa gelişmekte olan ülkelerdeki sosyal ilişkiler ve siyasal kimlikler üzerindeki etkisi bağlamında mikro milliyetçilikleri teşvik etmesi, ülke bütünlüğü açısından çok ciddi tehditler oluşturacak mahiyettedir.

Küreselleşme çağında ulus-devletlerin durumu ve geleceği hakkında ortaya konan görüşleri üç başlık altında toplamak mümkündür.¹⁴ Bunlardan birincisini, ekonomik küreselleşmenin, sınırları büyük ölçüde ortadan kaldırarak ulusal ekonomileri zayıflatacağı ve sonuçta temel siyasal ve ekonomik birimler olan geleneksel ulus-devletlerin sonunun yakın olduğunu iddia eden tez oluşturmaktadır.

Küreselleşmenin insanlık tarihinde görülen yeni bir dönem olmadığını ve bunun daha çok Batılı emperyalizmin yeni

¹³ S. Vertigons-P.W.Sutton, “Globalizations Theory and Islamic Praxis”, *Global Society*, C.16, S.1, 2002, s.34.

¹⁴ Küreselleşmenin Ulus-devlet üzerindeki etkisi ile ilgili üç söylem hakkında bkz. F. Başkan, “Globalization and Nationalism: The Nationalist Action Party of Turkey”, *Nationalism and Ethnic Politicizes*, 12, 2006, s. 83-105.

12• Liberal Ahlakilik ve Ekonomik Küreselleşme

bir safhasını teşkil ettiğini ileri süren septik eğilimli yazarlara göre küreselleşme, medeniyetler arası çatışmalara yol açmakta ve bu çerçevede ulus-devletlere büyük görevler düşmektedir. Bu ikinci yaklaşım çerçevesinde ulus-devletlere, neo-liberal kurallara uygun programlar uygulamak bakımından olumlu bir fonksiyon yüklenmekte ve yine küreselleşmeye karşı Avrupa Birliği gibi finansal ve ticari bölgeselleşme ya da bloklaşma sürecinde ulus-devletin gücü ve önemi vurgulanmaktadır.

Üçüncü tez, küreselleşmeyi, tek bir dünya toplumunun ortaya çıkması olarak görmemekte, tersine, küresel dünyaya entegre olanlarla marjinal kalanlar gibi yeni küresel tabakalaşma kalıplarına göre toplumları ele almaktadır. Bu yaklaşıma göre, küreselleşen dünyaya önemli katkı yapma kapasitesi ve potansiyeli anlamında güçlü ulus-devlet vurgusu yapılmaktadır. Ülkeyi dünyaya kapatmak yerine dünya gerçeklerini gözetken, neo-milliyetçilik temelli ulus-devlet anlayışı benimsenmiş gözükmektedir.

Küreselleşmenin bu haliyle taşıdığı riskler nedeniyle sürdürülemez olduğu görüşü, küresel aktörler arasında yaygınlık kazanmış ve bu çerçevede liberal ahlakçılığa önem veren Dünya Ekonomi Forumu gibi çeşitli toplantılarda bu konu ile ilgili çözüm yolları aranmıştır. Buna karşılık sosyal moraliteyi benimsemiş daha adaletli dünya görüşünü savunan ve insani yönü öne çıkaran “Dünya Sosyal Forumu”da birincisinin tam karşı kutbunda yer alarak bu konuda politika üretmeye çalışmaktadır. Farklı bakış açılarını benimsemiş her iki yaklaşım da küreselleşmenin önü alınamaz bir süreç olduğunu kabulle, bunun ömrünü uzatmaya yönelik çabalar olarak küresel işbirliğini vurgulamakta ve faaliyetlerini küresel platformlara taşımaktadır. Sosyal moraliteye önem vererek daha adil bir dünya oluşturmaya katkı sağlamayı küresel işbirliği bağlamında ele alan bu tür organize çabalar da aslında ulus-devleti zorunlu kılmaktadır.

Küreselleşmenin ulus-devlet karşısındaki tutumu ile ilgili görüşler ışığında, ulus temelli devlet yapılanmalarının hem büyük güçlerin etkisine açık hale gelmiş küçük parçalara bölünme biçiminde ortaya çıkan tehditleri, hem de onun ekonomik, sosyal ve kültürel alanlardaki olumsuz etkilerini önleme bağlamında hala önemini koruduğu anlaşılmaktadır.

Dağılan Osmanlı İmparatorluğunun enkazları arasından Türkiye Cumhuriyetini kuran büyük Atatürk, ulus-devlet modeline dayalı bir siyasi yapılanmanın genç Cumhuriyet için en uygun yol olduğunu görmüş ve uluslaşmaya yönelik reformlara hiç vakit kaybetmeden girişmiştir. Toplumsal entegrasyonu sağlamada hayati öneme haiz modern mekanizmalardan biri olarak gördüğü milliyetçilik etrafındaki ulus-devlet anlayışı, etnisite ve siyasal sınırların özdeşliğine dayalı Batı tipinden ayrı kendine özgü bir model olarak temayüz etmiştir.

Etnik kimliği ve dini ne olursa olsun Türkiye Cumhuriyeti Devletine vatandaşlık bağı ile bağlanan herkesin Türk olduğu ilkesine dayalı Atatürk milliyetçiliğinin temel girdileri, Anayasamızın 2. maddesinde somutlaşan laiklik, demokrasi, sosyal hukuk devleti prensipleridir. Türk devletinin temel ilkelere tavizsiz uygulanması, içe kapanmayan küresel dinamikleri dikkate alan ve bu çerçevede ulus ve devleti sürdürülebilir kılan iyi kurulmuş ulus-devlet modeli, küreselleşme ile baş edebilme potansiyeline ve gücüne sahiptir.

Çeşitli dini oluşumların ve ırksal temele dayalı mikro milliyetçiliklerin ulusal bütünlüğümüze ve üniter yapımıza karşı oluşturduğu tehditleri bertaraf edebilmek için Atatürk milliyetçiliğine dayalı, güven politikalarını yeniden önemli hale getirmeye çalışmamız gerekmektedir. Ancak böyle bir mentalite ile, küresel aktörler tarafından küreselleşmenin ömrünü uzatmaya yönelik olarak geliştirilen çeşitli tezlere dayanak olmadan ve bu sürecin olumsuzluklarının maliyetlerinden kurtulabilmek mümkün olabilecektir.

Mu'tezile Kelâm Sistemi Ve Halkla İlişkisi

Doç. Dr. İsa YÜCEER*

Özet

Mu'tezile benimsediği kelam sistemini İslam toplumuna kabul ettirmede bir takım zorluklar yaşamıştır. Onun yaygın olan düşünceye getirdiği özgün anlayışlar söz konusudur. Başlı başına kendine özgü bütünlüğü olan farklı düşünceler sunması alışılmışın dışında bir özellik taşımaktadır.

Mu'tezile'nin orijinal görüşleri İslam'da yeni bir kelami düşüncenin ortaya çıkışını sağlamıştır. Kelami etkinliklere ileri düzeydeki katkıları farklı kesimlerin kabul ettiği bir realitedir. Akli düşünceyle kelam ilkelerini savunanlar onlara yer vermek durumunda kalacaktır.

Anahtar Kelimeler: Düşünce, Sistem, Ekol, Kelâm, Özgün, Yapılanma.

The System of Mu'tazilah Theology And It's Relation With People

Abstract

Mu'tezile had certain problems for making the Islamic Society adopt his system of Islamic theology. There are original understandings brought by him to the common thinking. It is unorthodox that different ideas with original integrity are put forward.

The original opinions of Mu'tezile, led to the emergence of a new theological thinking. His advanced contributions to theological activities are accepted by different segments. The rational advocates of the principles of Islamic theology shall have to give place to these contributions.

Keywords: Thinking, System, School, Islamic Theology, Original, Structuring.

* YYÜ. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi VAN. myyuceer@yahoo.com

Giriş

Mu'tezile, nassın hâkim olduğu ortamda akli yöntemde yoğunlaşma zorluğunu bilerek uygulamıştır. O ortamda farklı düşünce sahibi kimseler olarak ilkelerini yaymaları kolay olmamıştır. Temel sorunlardan birisi de tarafların birbirini anlamada zorluk çekmesi veya anlamazdan gelmesidir. Suçlamalar ve aşırı ithamlar bilerek yapılmıştır.¹ Farklı ekollerin ileri gelenlerinin muhataplarının kelâmî görüşlerini sağlıklı inceleme sorunu yaşadığı bilinmektedir. Ötekinin bir başka açıdan gördüğü ve metni farklı anladığı, alışılmışın dışında bir görüş ortaya attığını kabullenmek kolay olmamıştır. Nassın zâhirine sıkı sıkıya bağlı olan toplumda, ona farklı yorum getirmeye insanların çoğu zaman tahammülü olmamaktadır. Belki de birçok kesimin sorunu kendi görüşlerini doğru bulup diğerlerini yanlış görmekle ilgilidir.

Hız. Peygamberin vefatından sonra peygambersiz toplumda onun bıraktıklarıyla düşünce ve inanç hayatı devam edecekti. Fıkıh alanındaki farklı görüşler ve içtihatlar tabii kabul ediliyor, fakat kelimadaki farklı düşüncelerin doğru olabileceğini birçok kesim kabul etmek istemiyordu.

Sonuçta tabii olarak toplumda farklı ekoller oluşmuş ve bunlar düşünce dünyasının gerçeği haline gelmiştir. Sorunlar Emevilerin cebirci ve otoriteyi baskıyla kabul ettirme anlayışı Cebriyeyi bitirmiştir. Abbâsilerin birinci döneminde Kaderiyye ve Mu'tezilenin halku'l-Kur'an/Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul ettirmek için yaptığı baskı Mu'tezileyi Mihne/çile ile birlikte bitme noktasına getirmiştir.

Abbasilerin ikinci döneminde Hanbelilerin baskısı Hanbeliliği küçültmüş, siyasilerin uzaktan müdahale edip fazla ilişmediği, maddi destekle medrese kurarak ayakta tuttuğu Eş'arilik güçlenerek varlığını korumuştur. Maturidilik ise mer-

¹ El-Bağdâdi ve el-İsferâinî eserlerinde Mutezileye karşı aşırı tavrı alanların en belirginleridirler.

kezden uzak ortamda varlığını sürdürmüş, Hanefiliğin itikâdî dünyasını dile getirmiştir.

Bu hengamede siyasilerle ilişki içindeki Mu'tezilenin ayakta kalması ve yıpranmaması kolay değildi. Hadis Ehlinin hâkim olduğu toplumda halk düzeyinde akılcı ekolün kabul görmesi beklenemezdi. O ancak düşünce ekolü olarak düşünür kesimden benimseyenler arasında kalabilirdi. Bu da belli oranda gerçekleşebilmiştir.

İlkeleri Savunma ve Hâkim Kılmada Zorluklar

Müslümanlar arasında dinin naslarının yorumsuz uygulamasına dayanan bir metot hâkimken, İslâm düşüncesinde buna muhalif birçok anlayış tarzları gelişmiştir. Mu'tezilenin doğuşuyla birlikte yeni bir gelişme olarak akli metot tüm itikâdî alana uygulanmıştır. Bunun getirdiği birtakım olumsuzluklar da yaşanmıştır. Zira mucize, keramet, ahiret ahvali ve gayb alemini Mu'tezilenin zuhuru öncesinde yaygın olan anlayıştan farklı olarak bunların yeni yöntemlerle akılla izah edilmesi için çaba verilmiş, bunun o toplumda kabul görmesi ise kolay olmamıştır.² Ayrıca dünyadaki ortamın şartlarını ahiret için de geçerli kabul etmenin uygun olmadığı bilinmektedir. Nassın hâkim olduğu ortamda konuları akılla izah etme çabasının birtakım zorlukları da beraberinde getirmesi beklenen bir tutumdur.

Şüphesiz Müslümanlar için Mu'tezile düşüncesi bir açılım olmuştur. Her konuyu akılla değerlendirme anlayışı gelişmiş ve felsefeyle ilişkiler büyük oranda yoğunlaşmıştır. Fakat din denince iman, îkan, itaat, kabul, tasdik ve gönül verme

² Bu konularla ilgili inançları aklen caiz gören ve deliller ortaya koyan çalışmalar vardır. Seyfeddin el-Âmidî, *Gayetu'l-meram fi ilmi'l-keîâm*, tahkik: Hasan Muhammed Abdullatif, Metâbiu'l-Ehram et-Ticariyye, Kahire, 1971, s. 315, 318; Muhammed Gazâli, *el-İktisat fi'l-itikâd*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1980, s. 132; Ebu Muhammed, Ali b Ahmed, İbn Hazm, *el-Fisal fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal*, tahkik: Muhammed İbrahim Nasr ve Abdurrahman Umeyra, neşir Ukaz, Cidde, 1982, I, 145.

gibi birtakım kabuller öne çıkmaktadır. Daha önceden tartışılmamış konuları tartışma ortamına çekip orada uzun zaman tutmak, tartışmaya karşı olanları rahatsız etmiştir. Hadis rivayetiyle uğraşanlar elde ettiği bilgileri ezberleyerek ve yazarak koruyup başkalarına aktarma çabası vermişlerdir. Bunlar için Mu'tezile metodu kabul edilmesi kolay olmayan bir uygulamaydı. Bu nedenle iki kesim arasında sürtüşmelerin olması beklenen bir olguydu. Bu arada suçlamaların olması ve Mu'tezile'nin dinde yeni uygulama başlattığı için bidat ehli olarak suçlanması ılımlı bir muhalefetti.³ Bununla birlikte onlara karşı kullanılan daha sert ifadeler de olmuştur.

Ekol teşekkül ederken o dönemde mevcut olan düşünceye muhalefetle kurulduğundan söz edilebilir. Bu durum belirgin olarak öğrencinin hocasının görüşlerine katılmayarak ayrı bir ders halkası oluşturmasında görülür.⁴ Bu nedenle Mu'tezile mevcut olan ekollere muhalifti. Toplumda yaygın olan anlayışlara dinin anlaşılmasında tatbik edilen yöntemlere muhalefet ederek yeni bir anlayış tarzı geliştirmiştir. Bu tarzın kabul görmesi zaman alacaktı. İlk kurucular Vasıl b. Atâ (ö.131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö.144/761) bilebildiğimiz kadarıyla ortaya attıkları düşünceleri ve hayat tarzlarında samimi kimselerdi. Şüphesiz kurumlar ilk kurulduğu haliyle kalmakta, yeni liderler elinde yeni düşünceler ortaya çıkmakta, yeni gelişmeler göstermekte, başkalarını etkilemekte ve kendisi etkilenmektedir.⁵ Muhtelif kesimlerle ilişkilerinin bir takım yansımaları olmaktadır. Mu'tezile mezhebi ise kuruluş aşamasından sonra yoğun yayılma faaliyetine girip, hızlı gelişme ve

³ Hadis Ehlinin Mu'tezile hakkındaki tutumları sert ve suçlamaları ağır olduğu görülmektedir.

⁴ Vasıl b. Atâ (ö.131/748) hocası Hasan Basrî (ö.110/728) ile ihtilafa düşüp ondan ve Basra camisinde devam ettiği ders halkasından ayrılırken, hocasının görüşlerine alternatif görüşler ortaya koyarak ayrılmıştır.

⁵ Ekolün kuruluş aşaması için bk. Cafer Karadaş, *Mu'tezile Kelâm Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci*, Marife, Yıl 3, Sayı 3, kış 2003, s. 7-26.

hakim olma eğilimi göstermiştir.⁶ Bir dönem Abbasi Devletinin resmi mezhebi olmuş, tüm halkı kendi düşüncesine ve çizgisine getirme çabası vermiştir. Böyle büyük bir projenin kolaylıkla kabul görmesi ise beklendiği şekilde kolay olmamıştır. Bir de bu projeyi siyasilerden yararlanarak gerçekleştirme ve onların yönteminden yararlanma fikrinin kabul görmesi onları fazlasıyla yıpratmıştır. Çünkü akılcı ekolün bir dönem akıl almaz baskılar yapması onun yanlıları arasında yer almıştır.⁷

Siyasilerin ülke çapında hâkim olan Ehl-i Sünnet anlayışı yerine Mu'tezile'yi hâkim kılma planının halk tarafından kabul görüp görmeyeceğinin araştırılması yapılmamış ve inancılı baskıyla kabul ettirme yolu izlenmiştir.⁸ Yeni kurulan ve farklı metot ve fikirlerle ortaya çıkan bir mezhebin mevcut tüm mezheplere cephe alarak kendini empoze etmesi kolay kabul gören bir teklif değildi. Aynı dine mensup insanların benimstedikleri mezheplerini bırakıp yeni kurulan ve fazla tanınmayan bir mezhebe geçmeleri, hem de resmi kanalların arzusuyla bunu yapmaları beklenemezdi. Dinin konularına açıklık getirilirken ayetlerin zahirinin esas alınması, buna ilave olarak hadislerin delil olarak kullanılması genel yaygın anlayıştı. Mu'tezile ile bu düşünceye yeni bir boyut kazandırılıyordu. Gerekli görüldüğünde de ayetlere akli yorumlar getiriliyordu. Bu uyulama ise geçmişte alışılmamış bir yöntemdi.⁹ Hadislerin ise mütevatır derecesinde olması aranıyor, bu düzeyde olmayanlara itikadi konularda delil olarak sıcak bakılmıyordu. Gerçekte bu

⁶ Muhâliflerine karşı konularına ve aşırı ifadelerine örnekler için bk. Ebu'l-Hüseyn Abdurrahim b. Muhammed b. Osman el-Hayyât, *Kitabu'l-İntisar ve'r-red ala İbni'r-Râvendî*, Matbaatu'l-Katolikiye, Beyrut, 1957, s. 123.

⁷ Mutezilede akla verilen değer için bk. Ramazan Altıntaş, *Mu'tezile'de Akıl Anlayışı*, Kalam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri, Koordinasyon Toplantısı ve Sempozyum Bildirileri, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Elazığ, 2004, s. 317 vd.

⁸ el-Hayyât, *a.y.*

⁹ Zemaşerî bu hususta ekolünün düşüncelerinin açıklığa kavuşturulması olunda büyük çaba vermiştir. Geniş bilgi için bk. Zülfikar Durmuş, *Mu'tezilî Müfessir Zemaşerî'nin Muhkem ve Müteşabih'e ilişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi*, Marife, Yıl 3, Sayı 3, Kış 2003, s. 259-274.

durumda olan hadis sayısının az olduğunu onlar da biliyorlardı.¹⁰ Ancak bu tavırlarını bilerek belirginleştirmişlerdir.

İnsanlar yeniyi kabulde zorluklar yaşar, tereddütler geçirirler ve ikna edilmeye ihtiyaç duyarlar. Mu'tezile akli yöntemiyle insanları kendi ekolüne çekebilecek güçteydi. Zira öncü ve düşünürleri güçlüydü. Bunlar edip, şair ve belagat sahibi kimselerdi.¹¹ Bunların faaliyetleri sayesinde kendilerini kabul ettirebilirlerdi. Buradaki sorun dinin her alanının akılla izaha çalışılmasındaydı. Özellikle ahiretle ilgili konularda bunun bir takım sorunlar ortaya çıkaracağı biliniyordu.¹²

Mu'tezile baştan tüm sorunların üstesinden gelebileceğinin hazırlıklarını yapmış olmalı ki muhaddis, fakih ve tüm bilginlere kendini kabul ettirme gibi çok geniş çapta bir proje geliştirmiştir. Yeni bir kurumun bu seviyeye gelmesi zordu. Buna karşı muhalefetin olması bekleniyordu. Çünkü özellikle muhaddislerin kendi yöntemlerinden vazgeçmeleri beklene mezdi. Müslümanlar arasındaki ilişkilerin sertleşmesi ve ithamlarda yoğunluk olması, din kardeşliği fikrinin askıya alınarak ağır ifadeler kullanılması istenmeyen gelişmelerdi.

Tüm muhalefete rağmen Mu'tezile, ilkelerinden ve yönteminden taviz vermemiş ve doğru yolda olduğunu savunmuştur. Muhalif olanlar özellikle muhaddisler de kendi çizgilerini sürdürmüşlerdir. Bu arada Ehl-i Sünneti savunan ve temsil

¹⁰ Geniş bilgi için bk. Kenan Yakuboğlu, *Mu'tezile'de Bilginin Kaynağı ve Değeri*, Marife, Yıl 3, Sayı 3, Kış 2003, s. 315 vd.

¹¹ Ebu Osman Ömer b. Bahr el-Câhız, *Resâilü Câhız*, Tahkik: Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetu'l-Hancı, Kahire trs. Tema olarak sadece edebi değil sosyal ve itikâdi konulara da girmiştir. Türklerin Menkıbeleri "Menakıbu't-Türk" s. 1-86, Risâletu'l-meaş ve'l me'ad, evi'l-ahlakı'l-mahmude ve'l-mezmume, s. 87-134, Kitabu kitmânu's-sır ve hıfzı'l-lisân, s. 135-172, Kitabu fahru's-sudan ale'l-beydan s. 173-226, Risâletun fi'l-ciddi ve'l-hezel s. 226-278, Risâletun fi nefyi't-teşbih, s. 278-308, Risâletu'l-fütya, s. 309-332, Kitabu faslı ma beyne'l-adaveti ve'l-hased s. 333-373, Risâletun fi sınaatı'l-kuvvad, s. 374-393; İkinci cildde; fi'n-nabiteti ila ebi'l-velid, Kitabu'l-hicab, Mufaharatu'l-cevâri ve'l-ulemâ, Kitabu'l-kıyan, Zemu ahlakıl- küttab, Kitabu'l- bigal, el Hanin ila'l-evtan bunlar arasındadır.

¹² Semiyatla ilgili konulardır el-İcî, *el-Mevâkıf*, Beyrut, trs., s. 337-430, ahiret s. 71-384, cesetlerin haşrı s. 372, cennet nimetleri s. 373.

edenler Eş'arilik ve Maturidiliği kurmuşlar, böylece Müslüman halk genelde Mu'tezile'ye girmemiş, kendine daha yakın gördüğü bu yeni iki ekolü benimsemiş ve bunların yayılmasını sağlamıştır. Eş'arilik, Maturidilik, Şia ve Mu'tezile aklî metodu uygulayan ekoller olarak bilinmiş, fakat halk Mu'tezile öncülerine değil, Ehl-i Sünnet bünyesinde oluşan kelamcılara güvenmiş ve itibar etmiştir. Onların mezhebine mensup olmayı kurtuluş yolu (Naciye Fırkası) cennete, cemalullaha ve şefaate vesile olacak, ruyete götürecektir. ¹³

Şüphesiz kilisenin nakilci anlayışı ve felsefenin salt akılcı anlayışının hâkim olduğu çevrelerle ilişki kuran Müslümanlar bunlardan etkileneceklerdi. Kurulan nakilcilik karşısında akılcılığın etkisinde kalacak, belli düzeyde de olsa etkilenme olacaktı. Mu'tezile bu etkilenmeyi hızlandırmış ve aklî yöntemle nasların izahını İslâm'ın metinlerinde tatbik etmiştir. Mu'tezile bunu yapmamış olsaydı, İslâm filozofları eliyle salt felsefe İslâm toplumunda yayılma sürecine girecekti. Mu'tezile, kelâm-felsefe ilişkisinin ilerlemesini, kelâmın felsefeye meylini, hatta onunla bütünleşmesini, felsefî yöntemle kelâmî problemlere çözüm arama çabasını kapsamlı tutmuş, kendi metodunu bu doğrultuda oluşturmuştur. ¹⁴

Onun taraftarları inanarak bu düşünceleri kabul etmiş olmalı ki, bu mezhebi bırakıp başka mezheplere geçen insanların varlığı ile ilgili yoğun bilgiler aktarılamamaktadır. İlkeler özümşenerek alındığında taraftarlar kalıcı olmuş, baskı döneminde Mu'tezile'den görünenler ise baskıdan kurtulmak için o yolu izlemişlerdir. Mu'tezile verdiği çabalarıyla dinde ve dinin

¹³ Ehl-i Sünnet müellifleri kurtulan taraf olarak kendi ekollerini görmektedir. Nureddin es-Sabûnî, *Maturidiye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, (*el-Bidaye fi usuli'd-din*) DİB, Ankara 1995, s. 31.

¹⁴ Kelâm felsefe münasebetinde Mu'tezile'nin katkılarının yoğunluğu bilinmektedir. Sonuçta kelamla felsefenin birlikteliği ve aynı konuları işlemesi sonucuna varılmıştır. Örnekler için bk. el-İcî *a.g.e.*, arazlar s. 96-181, cevherler s. 182-265, cisim s. 183-344, felekler s. 200-215, unsurlar s. 216-224, mürekkepler s. 225-242, nefis s. 229-260, cisimler s. 244-256, akıl s. 262-5.

itikâdî meselelerinde aklî yöntemin uygulanabileceğinin örneğini vermiştir. Çok ayet, az hadis, fazla yorum ve aklî izahlarla dini izah projesini uygulamışlardır. Şüphesiz kelâmî meselelerde hadis kullanmamaları ve onların hadise karşı oldukları şeklinde yapılan aleyhtarlıktan kaynaklanan problemler bulunmaktadır.

Onlar kendileri için belirledikleri ilkelere sadık kalmışlar ve bunu her dönemde yürütmüşlerdir. Menkıbe, kıssa, aslı belli olmayan rivayetler, haberler, eserler, nakiller bunların düşünce dünyasında önemli yer almamaktadır.¹⁵ Özellikle olağanüstülükler içeren anlatımlar onlar açısından nakledilmeye değer bulunmamaktadır. Bu yaklaşımlarıyla aklî yöntemi esas aldıklarından kendileriyle ters düşme konumunda olmamak istemiş olabilirler. Şüphesiz harikuladelikleri izahta zorlanmışlardır. Buna rağmen belirledikleri sistem onlar için önemlidir. Her meseleyi kendi sistemleri açısından değerlendirmeleri muhalifleri tarafından sağlıklı görülmemiştir.¹⁶

Mu'tezile Kur'an'da geçtiği şekilde mu'cizeyi kabul ediyor ve bunu akılla doğru olarak açıklıyordu. Onların bu açıklamaları Ehl-i Sünnet kelamına da geçmiştir. Ancak Mu'tezile kerameti –mucize ile keramet birbirine karışır diye- reddetmiştir. Mutezile ve Ehl-i Sünnete göre, mucize aklen zat-i imkan ile mümkündür. Fakat tabiat kanunlarına aykırıdır. Allah her mümküni yaratmaya kadirdir ve peygamberlerinin elinde onların doğruluklarına alamet olsun diye mucizeler yaratmıştır. Böylece Mu'tezile mucizeyi izah etmede aklî aşmaza girmemiştir. Haddi zatında dinde aklen mümkün olmayan yani muhal olan bir şey itikad konusu olmaz.

Mümin kimse aklın önemini ve dindeki yerini inkar etmez. Din akıllıları muhatap almış ve akla hitap etmiştir. Dinin

¹⁵ Rivayet ağırlıklı yapı Mu'tezile anlayışı ile bağdaşmamaktadır.

¹⁶ Mutezilenin ilkeleri için bk. Osman Aydın, *Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslam Düşüncesine Katkıları*, Marife, Yıl 3, Sayı 3, Kış 2003, s. 27 vd.

emirlerini yerine getirmek ve dinin mükellef kabul ettiği kişi konumunda olmak için akıllı olmak gerekmektedir.¹⁷ Fakat tüm dini yapıyı akılla izah etme çabası bir takım aşmazları da beraberinde getirmiş ve sorunlar yaşanmıştır.

Sonuçta Ehl-i Sünnet kelâm ilmi oluşunca, Mu'tezile yıpranmış, artık Ehl-i Sünnet sürekli güçlenirken Mu'tezile zayıflamıştır. Müslümanların çok güçlü fikir adamlarının çoğunluğu Ehl-i Sünnet safında yer almış, Mu'tezile her dönemde güçlü önderler yetiştirememenin sarsıntısını yaşamış, belli miktarda taraftar bulabilmiştir. Onun yöntemi Müslümanlar için bir kazanım olmakla beraber, ona cevap verme, reddiye yazma, fikirlerini çürütme girişimi büyük boyutta olmuştur. Kaderiyeye reddiye yazanlar ve Muattılayı iptal çalışması yapanların hedefinde Mu'tezile vardı.¹⁸ Sünnet yolunu savunup bidatları yok etme girişimlerinin hedefinde Mu'tezile bulunuyordu. Anlayış ve düşünceleri sürekli yanlışlar, batıllar, saçmalıklar ve kabul edilemez yaklaşımlar olarak tanıtılırken, Mu'tezile'nin yayılması ve taraftar bulması kolay olmamıştır.¹⁹

Aleyhindeki tüm oluşumlara rağmen Mu'tezile temel prensiplerini belirlemiş ve buna çağrı yapmıştır. Bunların doğru olduğu fikri telkin edilmiş ve bunlar deliller ışığında savunulmuştur. Geneline isim itibariyle dinin kavramları seçilmiş-

¹⁷ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, Daru'r-reyyan, Kahire, 1987, IV, 297.

¹⁸ Mu'tezile Kaderiye lafzının ayıplama anlamından dolayı bundan özellikle kaçınmış adl ve tevhit ashâbı olmayı tercih etmiştir. Şehristani, *el-Milel ve'n-nihal* Mektebetu'l-ancelu'l-Mısriyye, Kahire, 1977, s. 48; Seyfeddin el-Âmidî, *Gayetu'l-meram fi ilmi'l-keîâm*, s. 27. Abdülkerim Belba, *Edebu'l-Mu'tezile ila nihayeti'l-karni'r-rabii'l-hicri*, Daru Nahdatu li't-Tabaati ve'n-Neşr, Kahire, trs., s. 136. Eleştirel yaklaşım için bk. Ebu Muhammed, Ali b. Ahmed, İbn Hazm, *el-Fisal fi'l-milel ve'l-ehwa ve'n-nihal*, IV, 79. III, 227. Ahmet Mahmut Suphi, *Fi ilmi'l-keîâm -Mu'tezile-*, Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1985, I, 351; Abdulkahir b. Tahir el-Bağdadi, *el-Fark beyne'l-fırak*, Daru'l-Marife, Beyrut, trs.

¹⁹ Mu'tezile ile ilgili çağdaş çalışmalar ve kaynaklar için b. Hüseyin Hansu, *Mu'tezile Araştırmalarında Kaynak Problemi*, Marife, Yıl 3, Sayı 3, Kış 2003, s. 55-69.

tir. Tevhid her Müslüman'ın kabul ettiği bir prensiptir.²⁰ Fakat Mu'tezile bu kavramın içini kendi fikirleriyle doldurmuştur.²¹ İyiliği emir ve kötülükten nehiy ayetlerle emredilen İslâmî bir esastır. Fakat Mu'tezile bunu genelde kendi mezhebini yayma ve görüşlerini kabul ettirme yolunda kullanmıştır.

Mu'tezile her ne kadar mihne sonrası dönemde güçlü öncüler yetiştirememişse de, varlığını kaynaklar eliyle sevenleri tarafından korumuş ve benimsenmiştir.²² Akılcı yöntemden hareket etmeleri nedeniyle daha rahat ve üretken olabilirlerdi. Düşünce ortamları buna müsaitti. Fakat bu konuda süreklilik sağlanamamıştır.

Vasıl b. Ata (ö.131/748) ile başlayan süreç Amr b. Ubeyd (ö.144/761) ile destek görmüştür. Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (ö.230/844) ve İbrahim en-Nazzam (ö.221/836) eliyle felsefeyle bütünleşen bir yapı almıştır. Ebu Ali el-Cübbai (ö.321/933) ile oğlu Ebu Haşim (ö.321/93) zirvedeki Mu'tezili düşüncüyü koruma çabası verdiyse de, artık içte sorunlar başlamıştı. Mu'tezile'nin ilk kuruluş aşamasında Vasıl b. Ata'nın Hasan el-Basri'nin ders halkasından bir soruya hocadan önce cevap vererek ayrılması ve ayrı bir ders halkası kurarak Mu'tezile'yi oluşturmasının bir örneği yaşanmıştır. Büyük Mu'tezile imamı Ebu'l-Hasan el-Eş'ari (ö.324/936) babalığı ve aynı zamanda hocası olan Ebu Ali el-Cübbai'ye üç kardeş meselesi olarak bilinen soruyu sormuş ve aldığı cevaptan ikna olmamış, daha başka nedenler de bir araya gelince, Mu'tezile'den ayrılmış ve

²⁰ Ebu'l-Muin Meymun b. Mumammed en-Nesefi, *Tabsıratu'l-Edille*, Tahkik: Hüseyin Atay, DİB Ank., 1993, Allah'ın kelâmının hadis olmadığı s. 339, Kur'an'ın mahluk olmadığı, Kelamullah olduğu s. 393, Allah'ın kelâmının sundukları s. 394.

²¹ Ebu'l-Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed b. Osman el-Hayyât, *Kitabu'l-İntisâr ve'r-red ala İbni'r-Ravendi*, s. 80, Zat ve sıfatları kendi düşünceleri doğrultusunda izah tarzı örneğidir. Abdulcebbar, *el-Muhit*, Tevhid babları s. 35, Kadim oluş s. 45, 60, 99.

²²Geniş bilgi için bk. İsa Yüceer, *Mevkifu'l-İmam Ahmed b. Hanbel mine'z-Zenadika ve'l-Cehmiye*, Van, 1995, s. 535-558.

Eş'ariliği kurmuştur.²³

Mu'tezile kendi içinde parçalanma sürecine girerken, ayrılan şahıs bu ekole hasım ve muhalif olmuş, Ehl-i Sünnet içinde yer almış ve daha sonra da Eş'arilik oluşmuştur. Bu yeni oluşumun imamları her dönemde Mu'tezile'ye reddiye yazma ve cevap verme yolunu izlemiştir. Ebu'l-Hasan el-Eş'ari Mu'tezile'yi eski mezhebi olarak çok iyi bilen bir kimseydi. Bu mezhepten dönüşü sonrası onu yıkma çabası vermiş, kendisinden sonra gelen Eş'arilik imamları da aynı yöntemi uygulamıştır.²⁴

Sonuçta Mu'tezile'nin kendi içinden hasım bir grup ortaya çıkmış ve mezhep darbe almıştır. Her meselede iki kutup olan Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile karşılaştırması ve muhalefeti devam etmiştir. Buna Maturidilik ve Selefiye de eklenince, Mu'tezile'nin hasımları güçlü olmuştur. Hadis Ehli ve Selef imamları kelâm ilmine karşı tavır alıp kelâmın aleyhine ifadeler kullanırken, Mu'tezile'nin temsil ettiği kelâmı kastetmişlerdir. Bu aleyhte tavırdan sadece Mu'tezile kelâm anlayışı değil, tüm kelâm ilmi payını almıştır.

Aleyhte bu oluşumlar varken mihne nedeniyle halk ve ulema nazarında da itibar kaybeden Mu'tezile'nin artık eski gücüne tekrar kavuşması kolay görülmemiştir. Tabii olmak, kendi seyirinde devam etmek, övgü ve yergide aşırıktan sakınmak, inançta baskıya yer vermemek en sağlıklı gelişmedir. Duygusal öncüleri elinde siyasi liderler sayesinde bazı Mu'tezililer sebebiyle gözden düşen Mu'tezile, zaman içinde itibar kaybetmiştir. Gösterilen aşırılıkların üzerinden asırlar geçmesine rağmen olumsuzluklar unutulmamış ve belleklerde inanca baskı yarası tazeliğini korumuştur. Mu'tezile baskı uygulayarak kendisinden beklenmeyen bir hareketi yapmıştır.

²³ Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makalatu'l-İslamiyyîn*, H. R. tahkiki, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, trs., s. 100-278.

²⁴ İmam Eş'ari'nin eski mezhebinin görüşlerini iptal için faaliyetleri olmuş, kendisinde sonra da Mu'tezile'yi eleştirme fikri onun ekolüne yansımıştır.

Akılcı bir ekolün vicdana baskı sistemine nasıl alet olduğunu veya alet edildiğini araştıranlar kabul edilmesi güç bir sonuca varsalar da, bu bir realite olarak gerçekleşmiştir. Bunu tüm zaman, mekan ve şahsiyetlere genel geçerli bir anlayış olarak belirlemek de yanlış olur. Geçmişte bir dönemde belirli kimse-lerin uygulaması olarak görülmüş ve sınırlı bir uygulama olmuştur

Yetiştirdiği düşünürleri, ortaya koyduğu eserleri ve fikirleriyle İslam düşünce tarihinde aklî metodun temsilciliğini yaptığı bilinen Mu'tezile, bir düşünce ve kelâm akımıdır. Düşünceleri baştan itibaren net olarak ortaya konmuş ve bu temel esaslar her dönemde önemini korumuştur.

Olaylar böyle bir ekolün ortaya çıkmasına ortam hazırlarken, aleyhine gelişen hâdiseler onu sınırlı bir güçte tutmuş ve büyümesini önlemiştir. O kendi hasmını kendi içinden yetiştirmiş bir güçtür. Bir başka ekol içinde kendine yer edinme ve o kılıfta korunmayı da başarmış, bu yönüyle yok olma tehlikesi yaşayan fikirlerini koruma ve hayatta kalma örneğini sunmuştur. Asırlar geçince onun zayıflamış görünmesine rağmen, özellikle kelâmda zayıf olmadığı ve canlılığını koruduğu tespitini yapmak mümkündür. Siyasî görüşleriyle Emevî ve Abbasî yönetimleri döneminde kendini koruma, tehlikeden uzak kalma ve varlığını sürdürme imkanı bulmuştur. Selçuklu ve Osmanlılar ise kendilerini Ehl-i Sünnet'in temsilcisi konumunda gördüklerinden, Sünni akımlara rağbet etmiş, Şia'yla çok yakın münasebeti olan Mu'tezile'ye yer vermek, İran'la ilişkiler de göz önünde tutulursa, işine gelmemiştir. Mu'tezile baskı yaparken de baskı görürken de bir İslâm itikâdî mezhebi olarak bunu yapmış ve görmüştür. Şia ile iyi geçinmeyi çok iyi başarmış ve kendini onlara kabul ettirmiştir. Hem de Hz. Ali'yi eleştirerek bunu yaparken, Ehl-i Sünnet Hz. Ali ve soyuna saygıya rağmen Şia'yla yeterince diyalogu sürekli başaramamıştır. Mu'tezile'nin Şia'yla birlikteliği veya onu kendine taraf-tar edinmeyi başarması dikkat çekicidir. Şia ona hami olurken, mutedil Şia'ya Mu'tezile'den çok daha yakın olan Ehl-i

Sünnet’le sorunlar çözülememiştir.

Şüphesiz bu fırkanın arka planı vardır. Vasil’i hocasından ve birlikte olduğu ortamından ayırıp, samimi arkadaşlarıyla birlikte güçlü bir akıl okulu kurmaya sevk eden siyasi, fikri, sosyal, kültürel, ilmi, ameli ve felsefi ortam vardır. Bunların hepsi de belli oranda bu okulun doğmasında etkili olmuştur. Yayılması ise mensuplarının organizeli, sistemli ve akıllı çalışmalarıyla gerçekleşmiştir. Duygusal kadıplarının gereksiz girişimleriyle adları kötüye çıkmış ve yıpranmışlardır. Şüphesiz onun da dostları yanında hasımları da vardı. Onlar bu ekolü bid’at ve dalalet ehli, batıl yol olmakla itham etmişler, fakat Mu’tezile tüm ithamları görmezden gelerek doğru bildiği yolda devam etmiştir.²⁵

Tüm eleştirilere rağmen İslâm’a yapılan hücumları cevaplandırma, şüpheleri giderme, diğer dinlere karşı durmada büyük başarı göstermiştir. O, dışı karşı başarısıyla takdir toplarken, içte bazılarının yaptığı istenmeyen tutumları ile yoğun tepki almıştır. O, fikir savaşında önemli bir savaşçı, fiziki savaşta ortalıkta görünmeyen bir düşüncüyü temsil eden, kendi yetiştirdiği Ebu’l-Hasan el-Eş’ari ve ekolü tarafından yıpratılmış bir akımdır. Fakat her iki kesim de kendilerini başkalarıyla kıyaslayarak orta, mutedil ve aşırılıktan arınmış ekol olarak kabul edebilir. Bu durumda kendisinin durduğu yere göre konumu belirlenir. Sevenleri ve mensupları tarafından ekolün öncüleri problemlere çözümler getiren kesim olarak takdim edilmektedir. Mu’tezile de özellikle kelimî meselelerde kendini bu konumda görmektedir.²⁶

Mu’tezile kendi düşünceleri doğrultusunda İslâm’ı temsil etmiş, yaşamış ve yaşatmıştır. Onun ortaya koyduğu fikirler

²⁵ Bunun yanında yapılan eleştirilere verilmiş cevaplar ve yazılmış reddiyeler bulunmaktadır. Hayyât’ın *el-İntisâr*’ı buna belirgin örnektir. Zemahşeri ise tefsirinde münasebet düştükçe yer vermiştir.

²⁶ “Mutlak tefvizci (insana mutlak hürriyet tanıyan) bir anlayışın öncülüğünü ve temsilciliğini yaptıkları” ile ilgili bilgiler için bk. Mustafa Sönmez, *Kelâmî Düşüncede Allah’ın İradesini Sınırlandırma Problemi (Mu’tezilî Yaklaşımın Bir Tahlili)*, EKEV, Akademi Dergisi, Yıl 8, Sayı 20, Yaz 2004, s. 144.

anlaşılmayı, geliştirmeyi, yeni ortamlarda yenilenmeyi beklemektedir. Geçmişte çok eleştirilmiş ve şahsiyetleri itham edilmiştir. Her şeyden önce kişiler hakkındaki suçlamalar geniş araştırma ister, onların dindarlık düzeyi ise kendilerine aittir. Fikir dünyasına miras kalan, onların görüşleridir. Beğenip beğenmemek farklı bir şeydir. Bir düşünürün ortaya attığı fikirleri düşünce olarak değerlendirmek ve düşünce dünyasına kazandırmak bir kazanım olacaktır. Onları hak-batıl, doğru-yanlış olarak değil, Müslüman olduğunu söyleyen bir şahsın düşünceleri olarak algılayıp bu açıdan bakmak, dinin metinlerine getirdikleri izahları acaba böyle olma ihtimali de olabilir mi? Sorusundan hareket ederek değerlendirmek bir açılım olacaktır. Tarih olmuş düşünceleri yeniden gözden geçirmek, yapılmış yorumlara tekrar göz atmak, konulara bir de onların açısından bakarak değerlendirmek ufuk açıcı olacaktır.

Görüşlerin beğenilip beğenilmemesi farklı bir husus ve algılayanların kendi tahlilleri ile ilgilidir. Fakat Mu'tezile, ilkelere İslâm coğrafyasında ortaya çıkmış bir metodun ürünüdür. Bu metodu kabul edip, özümseyip kendine yol olarak seçenler ve uğrunda mücadele edenler olmuştur. İslâm medeniyeti içinde salt akılcılar, akli düşünceyi öne çıkaran ve naslara akli yorumlar getirenler ve bunun muhalifleri olagelmıştır. Tevhit ehli olarak değerlendirilen bu kesim kendilerini Müslüman görmeye kalmayıp, kendi cedel, münazara ve mücadele yöntemleriyle öncülerini dinin, özellikle de tevhidin savunucusu olarak görmektedirler.²⁷

Muhaliflerinin onlara ağır itham ve suçlamalarının varlığında şüphe yoktur. Mezhepler kurum halini alıp taraflar birbirini muhalif olarak görmeye başladıktan sonra, arada sertliklerin olması ve istenmeyen ifadelerin kullanılması tabii birer gelişme olarak görülmektedir. Mu'tezile'yi doğru ve yanlış (hata ve savap)larıyla birlikte almak, İslâm'a hizmetleri ve

²⁷ Zemahşeri, *a.g.e.*, IV, 562-3.

Müslümanlara reva gördükleri ile birlikte değerlendirmek doğru olacaktır.

Bir mezhep aklı esas alınca, orada insan ürünü olan düşünceler yoğunlaşacaktır. Aklın verilerinin ise farklı olması tabiidir. Bu nedenle Mu'tezile'nin diğer mezheplere karşı yoğun ihtilâfı yanında, kendi içinde de ihtilaflar yaşanmıştır. Sonuçta tüm gruplar ana prensiplere bağlı kalmakla beraber, içte farklı görüş beyan edenler olmuş, bunlar genelde görüş sahiplerinin adıyla anılan Vasıliye, Amriye, Hüzeyliye, Nazzamiye gibi fırkalar olmuştur.²⁸ Bu da farklı görüş ortaya atmanın tabii bir sonucudur.

Tüm bu gelişmeleri, İslâm'da ihtilaf çıkarma, tefrika yaratma, ayrımcılık yapma gibi değerlendirenler olabilir. Konuya bir de ortaya çıkan ürünler açısından baktığımızda, dini düşünce bu kadar yoğun çalışma yapıldığı ve görüş beyan edildiği anlaşılır. İnsan aklı dini konularda farklı yorumlar yapabilmiş, muhtemel anlamları tespit etmiş, akıl yürütmüş ve düşünce mahsulü olan sonuçlar alınmıştır.²⁹ Bunlar şahısların ortaya attığı düşünce biçimleridir. Bu fikirlerin sahipleri kendilerinin Tevhit ehli, İslâm'a mensup olduklarını söylemekte ve dini alışılmışın dışında bir metotla savunmaktadırlar.³⁰

Zahire göre hüküm vermek, ortaya konan eserler ve fikirlerle değerlendirme yapmak zorunludur. İnsan ameli olan tüm işlerle hata ihtimali vardır. Mutlak kemalat ise Allah'a mahsustur. Hata içermeyen söz O'nun kelâmıdır. İnsan hata etme ihtimalini de göz önünde bulundurarak bir takım görüşler ortaya koyar. Konuya birde onun açısından bakmak, onun gördüğü yönüyle görmek, muhtelif ihtimalleri gözden uzak

²⁸ Kapsam için bk. İsa Yüceer, *Mu'tezile Öncüleri ve Kelâmî Görüşleri*, Van, 1995, 62-224.

²⁹ Kesin bilgi görüşleri için bk. Cihat Tunç, *Kelam İlminde Niçin Kesin Bilgiye İhtiyaç Vardır?*, Bilimname, Yıl 1, Sayı II, 2003/2, s. 153-4.

³⁰ Fahreddin Razi, *İtikâdâtü fırakâ'l-Müslimîn ve'l-müşrikîn*, Mektebetü Külliyyâtü'l-Ezheriye, H. R. tahkiki, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, 1978, s. 30.

tutmamak, farklılıklara açık olmak gerekmektedir. Dinin biza-tihi bir güç olduğu, dinin sahibinin Allah olduğu, beşerin de kendi güç ve imkanları dahilinde yöntemleri farklı da olsa ona hizmet sunup, Allah'tan karşılık alabileceğini göz önünde bu-lundurmak yararlı olacaktır. Hasımı çoğaltmak değil, tanımak ve maksadını bilmek gerekmektedir. Hasımı azaltma ve firkalar arasında dostlukların kurulması yolu izlenebilir. Ayrıca Mu'tezile'nin Müslüman hasımları onu hasım görürken, o ger-çekten hasım mı? Yoksa tanınamamış veya yanlış anlaşılmış bir yakın mıydı? Sorusu cevap beklemektedir. İkinci elden ta-nıma, başkasının gözlüğüyle görerek tanıma yolu izlenmiş ve bu da sağlıksız bir tanıma olmuştur. Belki de Müslümanların farklı mezheplerinin mensuplarının en büyük sorunu birbirle-rini gereği kadar bilmemek ve gereksiz düşmanlıklar oluşturma-dır. Onlar birbirlerini tanıdığı anda birçok problemleri de çözülmüş olacaklardır.³¹

Bu ekolün Kelâm İlminin kuruluşu, cedelin gelişmesi ve kelâmı kullanılması ve İslam'a karşı olanlara cevap verilme-sinde katkıları inkar edilemez bir husustur. Dışa karşı verdik-leri mücadelede başarılı oldukları bilinmektedir. Nübüvveti savunma ve tevhit müdafaası yapma belirgin faaliyetleri ara-sındadır.³² Felsefenin Müslümanlar tarafından kabul edilme-sinde etkili olmuşlar, kendi inançlarını savunurken teşbih, tecsim, hulul ve ittihat gibi fikirleri de reddetmişlerdir. Naslara teviller getirmiş, düşünceye yeni fikirler sunmuşlar ve genelde akli izahlar yapmışlardır.

Bu ekolün yıpranış ve bir yerde yıkılışının nedenleri vardır. Nassın hâkim olduğu ortamda akli fazla önemsemesi

³¹Ahmet Emin, *Fecru'l-İslam*, Daru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, trs., s. 296. İbn Hazm, *a.g.e.*, V, 189. Yazar Mu'tezile'ye burada yoğun eleştiri getirir. el-Eş'ari bu eserinde sunduğu görüşleri Müslümanların görüşleri olarak değerlendirmiş, bunu eserinin ismine yansıtmış ve Mu'tezile'ye geniş yer vermiş, Bağdâdî ve İsfereînînin sert yaklaşımı ile karşılaştırılınca, Eş'ari'nin yaklaşımının ılımlı olduğu görülür. Bk, Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makalatu'l-İslamiyyin*, s. 100-278.

³² Zemahşerî , *a.g.e.*, IV, 585, 685.

onun aleyhine olmuştur. Birçok konudaki tutumu Müslümanlarca yadırganmış, görüşlerini Şia benimsemişse de, onu temsil edememiştir. Üst düzeydeki fikrî meseleleri halka taşıması kabul edilmemesine sebep olmuş, fikir hürriyetini muhalife yeterince uygulamaması yoğun eleştiri almasının temel nedenleri arasında yer almıştır. Muhaliflere işkenceyi reva görmeleri, fakih ve muhaddislere karşı yersiz tavırları temel zayıflama nedeni olmuştur. Onlardan sonra teslimiyetçi anlayış gelişmiş, İslâm filozofları ise kendi alanlarında ilerlerken, Mu'tezile'nin yerini tutamamışlardır.

Mu'tezile -Halk İlişkisi

Mu'tezile prensipleriyle halkın seviyesine inememiş ve halkın düzeyinde olamamıştır.³³ Felsefî düzeyi yüksek olan düşünürler, kendileriyle ilgilenen muhataplarına o düşünceleri anlatma imkânı bulacaktı. Bunların da sayısı az olmuştur. İnsanlık tarihinde felsefeye taraftar olanlar her dönemde büyük çoğunluklar olmamıştır. Onlar da belirli kesimlerle yollarını devam ettirmişlerdir. Yoğun felsefî çalışmanın içinde olan kimsenin halkın seviyesinde düşünce üretmesi veya halkın onu anlaması kolay olmamaktadır. Mu'tezile de sürekli bu sorunu yaşamıştır.³⁴

İnanç bazında ise halkın Müslüman olduğundan itibaren inandığı ve kendisine inanması telkin edilen Allah'ın sıfatlarının varlığı, ahirette cennette görülmesinin gerçekleşeceği, peygamberlerin ve diğer şefaat ehlinin şefaat edeceği, ashabin

³³ Politik olarak gözden düşüşleri, "her iki okul da halkın güvensizliği ve düşmanlığıyla karşı karşıya kaldı" değerlendirmesinin izahı için bk. Mahmut Ay, *Mutezilecilikten Arta Kalan Mutezile*, İslâmiyat, cilt 6, Sayı 1, Ocak-Mart 2003, s. 131.

³⁴ el-Malatî, Ebu'l-Hasan, Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbih ve'r-red ala ehl-i'l ehvâ ve'l-bida'*, tahkik. Muhammed Zahit el-Kevserî, Mısır, 1949, s. 40; A. Sami Neşşâr, *Neş'etü fikri'l-felsefî fi'l-İslam*, Daru'l-Mearif, Beyrut, 1978, I, 431; Kaderiye denmesi, kulların fiillerini kendine isnat etmeleri nedeniyledir. Kendileri ise Kaderiye adına kaderin hayır ve şerrini Allah'a isnat edenlerin bu ismi almaya daha layık olduğu görüşündedirler. Kendilerini "Adl ve Tevhit Ehli" olarak adlandırmayı daha uygun bulmuşlardır. Abdurrahman el-İci, *el-Mevâkıf*, s. 415; Ebu'l-Muzaffer el-İsferâinî, *et-Tabsir fi'd-Din*, Matbaatu'l-Envar, Kahire, 1940, s. 43.

adil olduğu, insanın fiillerini Allah'ın yarattığı, Kur'an'ın kadim olduğu gibi yaygın inançların tamamında Mu'tezile muhalif görüşler ortaya atmıştır.³⁵ Bu çerçevede Mu'tezile nakli ve akli yöntemlerle kendi fikirlerini savunmuş ve delillerini ortaya koymuştur. Fakat dinin naslarına verdiği anlamlar, getirdiği yorumlar, sunduğu akli deliller, felsefi izahlar, mantık önermeleri ve benzeri sunulan fikirler, halkın her kesiminin anlayabileceği hususlar değildi. Bu konularla yoğun şekilde ilgilenen ve ilmi düzeyi olan kimseler bunları anlayabiliyordu. Bu nedenle halkın seviyesinde dil kullanamadıklarından, halk onlara temayül etmemiş, bir yerde anlayamamıştır. Muhalifleri de Mu'tezile inançları hakkında suçlama yapmış, yanlış ve batıl olduğunu belirtmiş ve bu ekolden sakındırmıştır. Bundan dolayı halkın bunlara itibar etmesi mümkün olmamıştır. Haklarında iyi şeyler söylenmeyen kimselerin halkı kendi sözlerini kabul etme konusunda ikna etmeleri büyük boyuta ulaşamamıştır. Halk kendisine yakın hissettiği çevrelere meylederken, Mu'tezile felsefi münazara ve cedele ilgi duyanlarca benimsemiştir.³⁶

Mu'tezile'nin önemli bir sorununun da kendini çok üstün görüp halka üstten bakması olarak görülebilir. Adeta fildişi kulesinde durmuş, halkın oraya gelmesi, kendi düşünce düzeyine ulaşması ve ele alınan felsefi konuları anlaması beklenmiştir. Kendi ilkelerini sunmayı dinin iyiliği emretmek prensibi çerçevesinde yapmışsa da, bunlar da halk düzeyinde yapılamamıştır. Ekol halkın memnun olup olmadığını düşünmemiş, kendi doğrularını kendi yöntemleriyle telkin etme çabası vermiştir. Onların tevhit anlayışı ve tüm inanç dünyası

³⁵ el-Hayyat, *a.g.e.*, Dehriye'ye cevap s. 23, Mecusilere cevap s. 33, İbn Ravendi'ye cevap, 109, Şia'nın görüşleri arasında katılmadıkları konulara cevaplar. İmamet, s. 75, beda görüşleri, s. 93-5, recat görüşleri, s. 95, Ehl-i Beyt görüşleri, s. 98-100, sahabeyi tekfire cevaplar, s. 101-4, Şia'dan Allah'ın suretinin olduğu görüşünü kabul edenlere cevap, s. 104, Şia-Mu'tezi'le ihtilafının en belirginlerinden Mesih konusu, s. 107, Şia'ya itirazlar s. 110-2, İmamet, s. 115, Şia'nın ümmetin icmasından ayrıldığı değerlendirilmesi s. 117-120.

³⁶İbn Haldun, *Mukaddime*, Kahire, 1969, s. 401-2.

doğru idi! Özellikle şefaath, ruyet ve vefat eden kişiye başkasının gönderdiği sevaplarla ilgili düşünceleri umum halkı rahatsız ve rencide edici boyutlara ulaşmıştır. Kendilerinin birçok izah tarzları halkın seviyesinde olmayıp, ileri düzeyde tevîl bilgisi isteyen hususlardı.

Konulara bakış açıları da başkalarından farklıydı. Pek çok konu ahiret alemini ilgilendiriyor, insanlar da o alemle ilgili azap, ceza ve tehdit değil, rahmet, merhamet, şefkat ve mağfiretle ilgili bilgilere temayül gösteriyordu. Büyük günah işleyen kimse tevbe etmeden vefat ederse cehennemde ebedi kalır, fakat azabı kafirlerin azabından daha hafif olur şeklindeki Mu'tezili düşünce halkı tatmin etmiyordu.³⁷ Bunun yerine Allah'ın merhametiyle tecelli edeceği, büyük günah işleyenleri de affedebileceği şeklindeki düşünce, özellikle peygambere ve diğer şefaath etme yetkisindekilere verilecek izinle şefaathin gerçekleşeceği inancı daha makbul görülüyor ve halk Mu'tezile'ye değil, Ehl-i Sünnet'e temayül gösteriyordu. Kişi ölünce amelinin kesildiği fikri değil, sadaka-i cariyeleri yanında, ölüye arkasından gönderilen sevaplı işlerin ona ulaştığı ve affedilmesine neden olabileceği şeklindeki ılımlı yaklaşım daha makbul görünüyordu. Mu'tezile çok teknik konuları kesin çizgilerle belirlerken, daha esnek, şeffaf ve Allah'ın rahmetiyle tecelli edeceği, bu rahmetin sonucu kişilerin affa uğrayacağı ile ilgili rivayetleri alan ve halka ahirete kurtuluş ümidi telkin eden Sünni düşünce tarzı daha cazip geliyordu. Mu'tezile büyük günah işleyenin tevbe etmesi halinde ebedi cehennemden kurtuluşuna imkan tanırken, o tevbenin kabul edilip edilmediği, kişinin tevbe izhar ederken samimi olup olmadığı, makbul bir tevbe yapıp yapmadığı konusuna dikkat çekilmemiştir. Onlar sürekli günaha tevbe etme ilkesini öne sürmüşlerdir. Tevbe ise çok kapalı bir kavramdır. Sadece kişinin o günahı bırakması

³⁷Muhaliflerine karşı konumlarına ve aşırı ifadelerine örnekler için bk. Ebu'l-Hüseyn Abdurrahim b. Muhammed b. Osman el-Hayyât, *a.g.e.*, s. 123.

değil, pişmanlığı, onu işlediğine nedameti, bir daha işlememe-ye kararlılığı, samimi duygularla Allah'a istiğfarını takdim etmesi gibi esasları kapsar. Bununla Mu'tezilenin tevbe anlayışının isabetsiz olduğu veya tevbenin gereksiz olduğu şeklinde bir sonuca varmak söz konusu değildir. Tevbenin gerekli olduğu ve dinin konuyla ilgili emirlerinin bulunduğu bir realitedir. Burada belirtmek istediğimiz ise Mu'tezile'nin konuyu tevbe ağırlıklı olarak ele alışıyla ilgilidir.

Kur'an'ın kadimliğine inanmak gibi inançları, farklı bir mezhebin inancı, Ehl-i Sünnet'in düşünce tarzı, hürmet edilen bir fikir olarak görme yerine, sıradan kimseler olan raiyenin ve avamın inancı olarak görüyorlardı. Umum halkın inandıkları itibara alarak değer verdiği hususlar değildi! Bu nedenle esas itibar edilecek hususlar onların kendi inanç dünyasıydı. Bu durumda hakir görülen, sefih ve avam olarak kabul edilen büyük halk kitlesinin Mu'tezile'ye itibar etmesi beklenemezdi.

Şayet Mu'tezile bir yanlışlık yapıp özellikle Emevi ve Abbasi yönetimlerine karşı Şia ve Haricilerin yaptığı türden bir savaşa girişecek olsaydı, taraftar bulamaz, halktan kimseyi çevresinde toplayamaz, desteksiz kalırdı. Onlar da muhtemelen bunu biliyordu. Bu nedenle mevcut yönetimlere karşı savaşa girişmemişler, görüşlerini sözlü takdim etmiş ve edebiyattan yararlanmışlardır. Özellikle Vasıl halkın arasına davetçiler göndermiş, uzak bölgelere dailer yollamak suretiyle mezhebi oralarda yayma çabası vermiş, kıtali göze alamamıştır. Alsa da bu konuda taraftar toplayamayacağını biliyordu.

Hanbeli, Selefî ve bir noktaya kadar genel Ehl-i Sünnet ekolleri ayet ve hadis nasları doğrultusunda görüşlerini ortaya konuyor ve bunların doğru olduğunu belirtiyordu.³⁸ Özellikle

³⁸ Muhaliflerin onları yıpratıcı çalışmalarının örneği olarak İbn Teymiye, *Minhâcu's-sünne*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut, trs., vardır. Kitabın adında *Minhâcu's-sünneti'n-nebeviyye fî nakdi kelami's-Şia ve'l-Kaderiyye* ifadesi kullanılmıştır. Eleştiri kitabın ismine yansımıştır. Rafıza olarak adlandırdığı Şia'nın başta imamet olmak üzere görüşlerini eleştirir. Buna geniş yer verir. İsminde de belirttiği gibi Kaderiler de eleştiri konusudur.

Hadis Ehli konuyla ilgili rivayetleri aktarmaktan öte bir şeyin yapılmasını uygun görmüyordu. Allah böyle emretti, Resulullah böyle buyurdu, Selefın görüşü budur şeklindeki takdim halkı tatmin ediyordu.³⁹ Mu'tezile ise kendi dönemine kadar gelen itikadi anlayışın hilafına davranıyordu. Bunu da görüşlerini beyan etme, teviller yapma, mantıkî izah tarzlarını sunma, felsefi yöntemlerde yoğunlaşma, akli nazar ve istidlalleri kullanarak yapıyordu. Kendilerine göre bunlar doğrudur. Burada Mu'tezile'nin hatası konuları basite indirgeyerek savunmamasından kaynaklanmaktadır. Bu üst düzey konular, ehlinin ilgilendiği ve mütehassıs kimselerin ilgi duyduğu hususlardı. Fikrî üst düzeyde de olsa, halkın düzeyinde olmayan yorumları halkın kabul etmesi kolay değildi.

Bir diğer yönden Mu'tezile'nin yaklaşımları yeniydi. Yenilik hareketlerinin kolay kabul edilemeyeceği bilinmektedir. Halkın geçmişte alıştığı ayet, hadis, sahabe ve Selef imamlarının kavlinin nakledildiği klasik bir izah yöntemi vardı. Mu'tezile getirdiği yenilikle dini akli yöntemlerle açıklıyor, aklın verilerini ve istidlalini kullanıyordu. İslam tarihinde bu alışılmamış bir yöntemdi. Buna alışmak ve bunların halk nazarında kabul görmesi zaman istemekteydi. Yöntem itibariyle Hz. Peygamber soyuna bağlılık, maneviyatı telkin, ilham, keramet, kabile birliği, mistik hayat vb. türünden her hangi bir yöneme de sahip olmayan Mu'tezile, Şia, Havariç, tasavvuf gibi pek çok alandan farklı olarak, salt akli yöntemle hareket ediyor, dinin

Bunlarla Mu'tezile'yi kasteder. Onların vaid, I, 214, ruyet I, 215 görüşleri bunlar arasındadır. Çoğu yerde İmamî- Kaderî olarak adlandırdığı iki fırkanın ortak yönlerini bulur ve bunara eleştiri getirir. Husun-kubuh II, 22, Allah'ın kaderine razı olmama II, 40, vaad vaid II 43, cemaatten ayrıldıkları II, 174. Bu konulara özellikle vurgu yapar.

³⁹ Ehli Sünnet'in görüşü olarak Allah'ın kelamının ezeli oluşu görüşü için bk. Nureddin es-Sabuni, *Maturîdiyye Akaidi (el-Bidaye fî usuli'd-din)* s. 31; Âmidî, *a.g.e.*, s. 88; Nesefî, *a.g.e.*, s. 339, 393; Gazalî, *a.g.e.*, s. 73, 91; el-İcî, *a.g.e.*, s. 213.

naslarını da akılla yorumlayarak sunuyordu. Halkın buna iltifat etmesi özellikle h. II. asır ortamında kolay değildi. Bu metot kabul görmek için zaman isteyen bir anlayış tarzıydı. Zamanla halktan onlara ilgi duyanlar olacaktı.

Şu var ki zaman Mu'tezile'nin aleyhine işlemiş, mihne olayı onları yıpratmış, halkın nazarında sakıncalı görülmeye başlamışlar, halk onları itikadi konularda baskı yapan, zalim yönetimle işbirliği yapıp halkı ezen kesim olarak görmüştür. O halkın gözüne henüz girmek üzere iken kan kaybetmeye başlamıştır. Bundan sonra da kendini bir daha toparlayamamış, yapılan yanlışlar böyle bir mezhebin tarih sayfaları arasında kalmasına sebep olmuştur. Bu ekol tabii seyrinde devam etseydi, Aristokratlardan, felsefeye ilgi duyanlardan, akli yöntemi benimseyenlerden, mantıki yöntemi kabul edenlerden hayli taraftar bulur ve halktan da onunla ilgilenenler olurdu. Ehl-i Sünnet birinci, Şia ikinci sırayı alırken, o da önemsenirdi. İslam aleminde ve tüm dünyada hayli mensubu bulunan mezhepler arasında, belki üçüncü veya dördüncü sırada yer alabilir, Hariciler düzeyinde mensuba sahip olabilir ve taraftar bulabilirdi. Şüphesiz mezhebin mensubunun yoğun olması onun sürekliliğini sağlayan önemli bir faktördür. Mu'tezile'nin zayıflama nedeni olarak Mütevekkil'in halife olması sonrasında o kesimin yıpratılması, mânevî baskıya maruz bırakılması, eleştiride kendileri hakkında aşırı gidilmesi ve kötü tanıtım yolunun izlenmesidir. Bu yaklaşım onların halk nazarında itibar kaybetmelerine neden olmuştur.

Mezhep bünyesinde de Vasıl dönemindeki ilk ortaya çıkış heyecanı ve aksiyonu her dönemde korunamamış, zamanla o düşüncelere davet ve mezhebe çağrı sistemi Ahmed İbn Ebi Duad (ö.240/54)'ın kadılığı döneminde baskı yapmaya dönüşünce, mezhep bir takım zorluklar yaşamış, Abbasi Halifesi Mütevekkil'den sonra da artık yasaklı konumuna düşmüş-

tür.⁴⁰ İlkelerinin tartışılması yasaklanan bir ekolün toplumda tutunması, eserlerini yayınlaması ve taraftar bulması kolay olmamıştır.⁴¹

Fıkhi mezheplerle ilgili olarak “dört mezhep haktır, hak mezhep dördtür, dört hak mezhep vardır” gibi ifadeler halk arasında yayılmış, Hanefî, Şafîi, Hanbelî ve Maliki mezheplerinin hak olduğu fikri toplumda insanlar arasında konuşulan bir husus olmuştur. Realitede ise bu bir halk algılaması, sıradan insanın bakış açısıdır. Mu'tezile ise kendini halk nazarında hak mezhepler arasına kabul ettiremediği gibi, halk nazarında da tanınmamış, “hak mezhep” olarak bilinmesini sağlayamamıştır.⁴² Halkın tanımadığı bir düşünceye temayül etmesi ise beklenemezdi. Kurumlar bazında eğitim ve öğretimi verilmemiş, ancak özel ilgi duyanlar onu tanıma imkanı bulmuştur.

Halk genelde onu hak mezhep olarak değil eleştirilen, ilkeleri özellikle Ehl-i Sünnet tarafından tenkit edilen bir mezhep olarak tanımıştır. Onların prensipleri değil eleştirenlerin düşünceleri doğru düşünce olarak takdim edilmiş, halk onlara değil onları tenkit eden Ehl-i Sünnet'e meyletmiştir. Halkın nazarında dini nasları okuyup onunla yetinenler daha muteber görülmüş, fazla ayet ve hadis okumak, dini kavramları yoğun

⁴⁰ Vasıl dine çağırıcı ve usullerini iyi bilen bir kimseydi. Düşüncelerinde samimi ve içten olduğu anlaşılmaktadır. Ebu Duad ise siyasilerle kadılık görevi gereği yoğun ilişki içinde olmuş ve siyasetin yapısı gereği tayin vb. işlerinde yoğunlaşmıştır. Bir davetçi olarak mezhebi yayma girişimi o mezhebe taraftar sağlarken bir siyasi olarak taraftarlarına görev bulma vb. çabası yıpratıcı olmaktadır

⁴¹ İyi günlerden sonra yasaklı günlerin gelmesi hayatın bir cilvesi olabilir. Burada sorun olabilir. Mu'tezile açısından asıl sorun revaçta olduğu günleri ilerde aleyhine olacak şekilde kullanmasıdır.

⁴² Aleyhlerinde yapılan eleştirel çalışmalar onların hak mezhep olarak tanınmasını önleyici olmuştur. O kendi özgün gayreti ile hak olduğunu ispatlayan girişimlere sahip olsa da hak ehline reva gördüğü işler onu yıpratıcı olmuştur. Dinin nasları hakkında yaptığı yorumlar halkın kabul edeceği türden değildi. Halkın inançlarını yakından ilgilendiren şefaathat vb. konusundaki yorumlardı. Bu girişimi de onun yasaklı konuma gelmesine neden olmuştur. Devlete bağlı olan halk onun yetkilisinin getirdiği yasağa uyar, bu da Mu'tezilenin aleyhine olmuştur.

biçimde kullanmak dindarlık alameti olarak kabul edilmiş, saygı ve tazim görmüştür. Felsefeyle meşguliyet, mantıkla ilgilenmek, düşünce, nazar ve istidlal ağırlıklı faaliyetlerde bulunmak ve akli deliller getirmek ise halkın düzeyinde olmadığından ilgi görememiştir. Bu alanlarla ilgilenenlere değer verilmemiş, insanların akli yöntemleri anlamaları da kolay olmamıştır.

Mu'tezile, taraftar, muhalif ve tüm çevresiyle yoğun ilişkisi olan bir ekoldür. Onu teyit edenler yanında eleştirenler de olmuş, eleştirilerin çoğu Ehl-i Sünnet kesiminden gelmiştir. Zira inanç dünyasına bu iki kesimin bakış tarzları ve izahta kullandıkları yöntemleri farklıydı. Farklı kurumlar oluşmuş ve bunlar kendi düşünce dünyalarını ve dini izah biçimlerini doğru bularak savunurken, muhaliflerini de görüşlerinin yanlış ve delillerinin yetersizliği gibi konularda eleştirmişlerdir.

Güçlü kelami ekollerin oluşması İslami düşünce açısından bir kazanımdır. Bunların kendi içinde sert tenkitlerle birbirlerini yıpratmaları geçmişin olumsuzlukları arasındadır. Mu'tezile metot olarak kuruluşundan önceki dönemden farklı bir çizgi ve alışılmışın dışında bir yöntem takip ettiği için yadırgandığında şüphe yoktur.⁴³ Güçlü muhalefete karşı kendini savunurken dışa karşı da İslam'ı savunduğu bilinmektedir. Aradaki ihtilafları içtihat farklılığı olarak algılamak mümkündür. Çözüm bekleyen sorunlara veya ortaya atılan problemlere karşı her kesim kendi prensipleri doğrultusunda görüş beyan etmiş ve bu sonuçlar farklılık arz etmiştir. Özellikle akli önemseyen, yorumu esas alan bir ekolün farklı düşünceler beyan etmesinden daha tabii ne olabilir ki?

İlişkilerdeki suçlama, itham ve aşırılıklar olmaması gereken hususlardır. Mu'tezile'nin bir farklılık olarak ortaya çıkı-

⁴³Mesudi, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin, *Murucu'z-zeheb ve meadinu'l-cevher*, Kahire, 1968, III, 152; İrfan Abdulhamit, *Dirasat fi'l-fırakı ve'l akaidi'l-İslamiyye*, Bağdat, 1967, s. 113; Kadı Abdulcebbar, *el-Muhit bi't-teklif*, tahkik Ömer Seyit Azmi, Müessesetu'l-Mısriyyetu'l-Amme, Kahire trs., s. 193. Bu kavramı Allah'a isnat etmeyenler, Allah'a caiz olmayan vasıflar belirlemesi yapmışlardır.

şından itibaren muhalifleri tarafından eleştirilmiştir. Bu ekol kendi yöntemini belirlemiş ve bunlara sadık kalarak din savunusu yapmıştır. Onların dine sundukları hizmetleri inkar etmek mümkün değildir. Çağdaş dünyada ortaya çıkan birçok kelam problemine onların yöntemi kullanılarak cevap üretilebilecektir. Geçmişte bu yöntem birçok yararlar sağladığı gibi yine sağlayabilecek düzeydedir. Bu ekolün düşünürlerinin görüşlerini her şeyiyle dışlamak yerine, faydalı olan yönlerinin alınması yolu izlenebilir. Geçmişte aşırı hasımlıklar hiçbir kesime yarar sağlamamıştır. Bu nedenle İslam'ın içinde ortaya çıkan akli kelâm okulu olarak bilinen bu Müslümanların da ürettiği birçok özgün düşünce bulunmaktadır. Bu ekol tefsir, kelâm ve İslam düşüncesinin birçok alanında varlığını göstermiştir. Bu çabaları yok saymak mümkün değildir.

Onlara karşı muhalefet edenler yöntemlerinin yanlış olduğu tezini savunmuşlardır. Fakat onlara göre bu yöntem sağlıklı ve yararlıdır. Var olanı yok saymanın kabul edilemez bir yaklaşım olduğu açıktır. Varı var kabul edip onun katkılarından yararlanmak çok daha büyük yararlar sağlayacaktır. Geçmişin hasımlıklarının devam ettirilmesi yersizdir. Zira çoğu hasımlık Mu'tezile-Ehl-i Sünnet hasımlığında olduğu gibi sunidir. Bunun sürdürülmesi, yanı sıra devam etmek olacağından insanları ortaya koydukları düşünceleri ile tanımak ve kabul etmek çok daha sağlıklı olacaktır.

Müslümanların İslam'a mensup olduğunu söyleyen kesimlere karşı hasımlık değil ılımlı tutum takınmak, onları değerlendirmeye alması ve yöntemlerinin geçerli olduğu alanlarda uygulamasının yapılması önemli bir açılım olacaktır.

Sonuç

Ortaya çıkan bir ekolün hayatta kalabilmesi ve varlığını her dönemde devam ettirebilmesi, halk düzeyinde kabul görmesiyle mümkündür. Ekolün halk tarafından kabul edilmesi, halkın inanç olarak kabul ettiği değerlere saygı ile sağlanacaktır. Kelâmî düşünceleri halkın inandığı şekilde kabul etme de-

ğil, farklı yorum yapmayı seçen Mu'tezile'yi halkın kabul etmesi kolay olmadığından ekolün yaygın hale gelmesi de gerçekleşmemiştir.

Mu'tezile ihtiyacı olmadığı halde saray ve saraylılarla bir dönem de olsa yoğun ilişki kurmakla zahirde fayda görmüş görünse de, gerçekte kendi sonunu hazırlamıştır. Kendini siyasilere anlatma yerine halka anlatsaydı, büyük bir kesimin kabul ettiği önemli bir mezhep olarak kabul görecekti.

Nizamiye Medreseleri eliyle Eş'arilik yaygın hale getirilmeseydi, Mu'tezile ve Şia geniş bir alanda yaygın bir mezhep olacaktı. Akılcı bir ekolün akıl almaz baskılara razı gelmesi, din bir tarafa aklın onay vermeyeceği bir tutum olduğunu en iyi bilen yine onlar olmalıydı. Siyasilerden yararlanma çabası onların gözlerini ve basiretlerini bir dönem kapattığı için yıpranmışlar, sonra da toparlanmak kolay olmamıştır.

İslam'ın kendi içinde oluşan bu düşünce tarzı özgün görüşleriyle özgün bir itikâdî fırka ve kelâm okulu olarak varlığını korumuştur. Müslümanlar akli yorumlarla dini savunmaya ihtiyaç duyduklarından Mu'tezile'den yararlanma ihtiyacı duymuş ve onların aleyhinde söylenenler belirli bir zaman sonra azalmıştır. Onlara olumsuz bakmama deneyimine girenler, geçmişin müminler arasındaki çekişmelerine ara vermeye ihtiyaç duyacaklardır. Özellikle dışa açılma sürecinde Mu'tezile'nin dini savunma deneyimi ve kullandığı yöntemler yararlı olacaktır.

İslam Hukuku Açısından Menfaatlerin Tazmini

Yrd.Doç.Dr. Nuri KAHVECİ*

Özet

Bu çalışmada menfaatlerin hukuki konumları belirlenmeye çalışılmış, bu itibarla menfaatlerin aynlara bağlı arazlar olarak nitelendirildiklerine vurgu yapılmıştır. Ayrıca menfaatlerin maddi mallar gibi değerlendirilerek akitlere konu olup olamayacağı hususuna değinilmiştir. Geçmiş dönem İslam hukukçularının menfaatlerin zarar doğurucu fiiller karşısındaki konumlarıyla ilgili yaklaşımları ortaya konmaya çalışılmıştır. Sözleşmeye konu olabilecekleri kabul edilen menfaatlerin zarar doğurucu fiile maruz kalmaları halinde tazmin zorunluluğunun bulunup bulunmadığı meselesi de tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Menfaat, Zarar, Tazminat, İslam Hukuku

Compensation Of Benefits In Islamic Law

Abstract

In this article, it is defined jurristical status of benefits and it is emphasized that benefits are attributed depen on essences. Besides, the benefits may be subject of commercial contrats like physical goods on occound of law. Otherwise, in this researceh, it is emphasized that classical Islamic jurists were argumentin status of benefits. The benefits may be occur subject of hire contrats. If there is damage of benefits, it must be paid. This condition is named compensation of benefits.

Key Words: Benefit, Damage, Compensation, Islamic Law

* KSÜ İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, nuri-kahveci@ksu.edu.tr

Giriş

Genel hatlarıyla menkul veya gayri menkul mallardan yararlanma ve hizmet sözleşmesiyle insanların sağladığı menfaatlerin, asıllarından bağımsız düşünülerek her hangi bir zarar doğurucu fiile maruz kalmaları sonucunda tazminata konu olup olamayacakları meselesinin değerlendirilmesi hukuken bazı problemlerin çözümü açısından önemlidir. Burada bir nevi araz olan menfaatlerin bağlı oldukları aylardan ayrı düşünülerek aylar gibi kabul edilip edilmemesiyle ilgili geçmiş dönem İslam hukukçularının yaklaşımları ortaya konulduktan sonra farklı yaklaşımların olup olamayacağı irdelenecektir.

Menfaat kavramının hak kavramıyla yakın ilişkisi bulunmaktadır. İslam hukukunda yer alan hükümlerin hemen hemen tamamı gerek toplumun gerekse fertlerin menfaat ve maslahatlarını gerçekleştirme gayesine yönelik olarak izah edilmeye çalışıldığı gibi hak teorisi de menfaat ve maslahat temeline oturtularak açıklanmaya çalışılmıştır.

Menfaat kavramı iktisat bilimi açısından ise, bir hazzın temini anlamında kullanılır. Ayrıca menfaat kavramının anlam alanına bir zararın veya elem verici bir hususun insanlardan uzaklaştırılması da dahil edilmektedir. Nitekim bu husus, Mecelle'de yer alan "*Def'i mefasit celbi menafi'den evladır*"¹ şeklindeki külli kaidede insanlara yarar sağlama anlamında kullanılmıştır.

İslam hukukçularının maddi mallar için belirlemiş oldukları unsurların menfaatlerde bulunup bulunmadığı meselesi de konu açısından önemlidir. Bundan dolayı öncelikle menfaatlerin hukuki mahiyetlerinin belirlenmesi ve buna göre tazminata konu olup olamayacakları ya da hangi hallerde tazmin edilmeleri gerektiği hususlarının tesbitine çalışılacaktır.

¹ Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye, Hikmet Yayınları, İstanbul, 1986, mad. 30.

1. Hukuki Mahiyeti Açısından Menfaatler

Kelime olarak, fayda, yarar, hayır², iyiye götüren, maddi manevi kendisinden istifade edilen şey³ gibi anlamları bulunan menfaat, İslam hukuk literatüründe çoğu zaman maslahat ile eş anlamlı kullanılan bir kavram olarak karşımıza çıkar. Bu çalışmada daha çok menfaat, hukuki kavram olarak evde iskan etme, arabayı kullanma, dükkandan yararlanma veya bir takım işlerin yürütülmesi için insanların hizmetlerinden istifade etmeden kaynaklanan faydalanmayı ifade edecek şekilde değerlendirilecektir.

İlke olarak sadece maddi mallar üzerinde mülkiyet hakkı doğacağı kabul edilmektedir. Fikir ürünü eserler gibi maddi olmayan değerler ile alacaklar üzerinde mülkiyet hakkının doğmayacağı kabul edilmiştir. Mülkiyet hakkının kapsamına, asıl eşya ile birlikte onun mütemmim cüzleri ve teferruatı da dahildir⁴. Bunlar ancak asıl eşya ile birlikte mülkiyete konu olmaktadır. Menfaatler de hukuken bu kabilden değerlendirilmektedirler. Bundan dolayı menfaatler tek başlarına, ayndan bağımsız olarak, hukuki işlemlere konu edildiğinde üzerinde milkü'l-menfaa ve milkü'l-intifâ niteliğindeki sınırlı aynî haklar kurulabilir. Bu işlemler temelde kira, vasiyet, vakıf ve iâre gibi hukuki işlemlerdir. Ancak Hanefiler, menfaatin mali değerden yoksun ve konum itibarıyla ayndan daha düşük seviyede bulunduğunu varsaydıklarından menfaatlerin hukuki işlemlere konu olmasını sınırlı şartlarda kabul etmişlerdir⁵.

İslam hukukçularının malı bütüncül bir bakışla değil bu şekilde ayn-menfaat şeklindeki iki ayrı parçadan oluşuyor gibi algılamaları İslam hukukunun diğer hukuk sistemlerinden farklı ve orijinal bir yönü olarak da değerlendirilebilir. Bu anlamda İslam hukukunun eşya ile ilgili tasarımı gerek Roma

² İbn Manzûr, Ebî Fadl Cemaluddîn Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1994, VIII, 359.

³ Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1998, 288.

⁴ Akıntürk, Turgut, *Temel Hukuk*, Ankara, 1983, 199.

⁵ Hacak, Hasan, "Menfaat", DİA, İstanbul, 2004, XXIX, 133.

gerekse kara Avrupa'sı hukuk sistemlerinden belirgin bir şekilde farklıdır. Bu iki hukuk sisteminde böyle bir ayırma rastlanmayıp eşyanın satımında olduğu gibi kira akdinde de akdin konusu yine eşyanın kendisidir⁶. Roma hukukundan gelen maddi ve gayri maddi mal ayırımı ilk bakışta ayn-menfaat ayırımını çağrışırsa da aslında bu iki ayırım arasında her hangi bir ilişki bulunmamaktadır. Buradaki maddi mal ve gayri maddi mal ayırımı özellikle normal mallarla fikir ve sanat eserlerini ayırmak için yapılmıştır. Bu durum ise, eşya hukuku ile fikir hakları hukukunun konularını birbirinden ayırmayı amaçlamaktadır⁷.

İslam hukuku doktrindeki bir yaklaşıma göre, menfaat, bizatihi kaim olan, aklen, varlığından söz edebilmek için başka bir şeye ihtiyaç duymayan şey olarak tanımlanan aynların⁸ heyet ve şekil olarak onlardan istenilen faydanın elde edilmesine müsait ve hazır durumda bulunması halini ifade eder⁹. Örneğin, çok sağlam yapılı bir çelik kasa içine konulacak para gibi kıymetli eşyaların korunması için uygun bir ortam oluşturmasının yanında ayrıca hırsızlık olaylarına karşı güven vermesi de onun diğer önemli bir fonksiyonu yerine getirdiğini ifade eder. Bu ve benzeri özellikleriyle çelik kasa aynı özellikleri taşımayan diğerlerinden ayrılmaktadır. Buradaki ayırıcı vasıf da onun sağladığı menfaatten kaynaklanır.

Malların insanlara sağlamış olduğu menfaatlerin hukuki konumlarıyla ilgili İslam hukuk doktrinde farklı görüşler mevcuttur. Genel olarak İslam hukukçuları bir maldan yararlanılması, bir eşyanın kullanılması, bir insanın hizmetinden istifade edilmesi gibi yollarla elde edildiğini varsaydıkları faydalanmayı menfaat olarak nitelendirip ona bir varlık atfederler.

⁶ Akıntürk, Turgut, *Borçlar Hukuku*, Ankara, 1991, 185.

⁷ Hacak, Hasan, "Mal", *DİA*, İstanbul, 2003, XXVII, 463.

⁸ De Vuax, B. Cara, "Cevher", Çev.: Heyet, Milli Eğitim İslam Ansiklopedisi, Eskişehir, 1997, III, 124.

⁹ Zencânî, Şihabüddin Mahmûd b. Ahmed, *Tahrîcü'l-Furû' ale'l-Usûl*, Dimeşk, 1962, 111.

Bu yaklaşım eşyanın iki ayrı varlıktan meydana geldiğini ifade eder. Bunlar varlığıyla bizzat eşyanın kendisi ile bu eşyanın kullanılmasıyla sağlanan veya onun faydalanmaya dönük yönü olarak görülen menfaatidir. İslam hukukçularının bu yaklaşımı eşyanın cevher ve arazlardan oluştuğunu anlatmaktadır. Buna göre ayn eşyanın cevherini, menfaat ise onun arazlarını oluşturmaktadır¹⁰.

Cevher, kısaca, kendisi bizatihi var olup, mevcut olmak için başka bir şeye muhtaç olmayan varlıktır. Cevher daima başka bir şey ile kaim olan arazın zıddıdır. Nitekim cisim mantıken renkten önce gelir ve ona nispetle, cevher telakki edilmiştir. Renk gibi diğer vasıflar ise cisme nispetle araz kabul edilirler¹¹. Araz ise, genel olarak cevher ve cismin gelip geçici niteliği anlamına gelen bir kavramdır. Araz cevherin zıddı olup bizzat var olmayan, ancak her hangi bir konuya dayanan ve onunla birlikte var olabilen, onun yok olmasıyla ortadan kalkan şeydir¹². Dolayısıyla araz her hangi bir cevhere arız olan ve bu cevherin zatından hariç bulunan bir vasıftır¹³. Bu manada cisimlerin arazlardan uzak düşünülmesi de zordur¹⁴.

Genel anlamda arazlar eşyanın rengi, kokusu, biçimi, hareketi, bulunduğu durum gibi sıfatları olduğundan bir aynın kullanılması ve ondan istifade edilmesi de kategori olarak bu vasıflardan ibarettir. Dolayısıyla menfaat diye isimlendirilen şey konum itibarıyla arazdır¹⁵. Arabaya binmek, evde oturmak, bir kimse için iş yapmak gibi durumların hepsi arazdır. Ayn üzerinde gerçekleşen bu husus, arazlara ait genel özellikler doğrultusunda peş peşe iki anda varlığını sürdüremeyip varlı-

¹⁰ Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, Beyrut, 2001, XI, 86; Kadızâde Şemsüddin Ahmed, *Netâicü'l-Efkâr*, Beyrut, ts., IX, 356.

¹¹ De Vuax, III, 124.

¹² Yavuz, Yusuf Şevki, "Araz", DİA, İstanbul, 1991, III, 338.

¹³ Yaltkaya, M. Şerafettin, "Araz", Milli Eğitim İslam Ansiklopedisi, Eskişehir, 1997, I, 557.

¹⁴ Yüksel, Emrullah, *Kelam Dersleri*, Erzurum, 1986, 14.

¹⁵ Zencânî, 110.

ğa geldiklerinin hemen arkasından yok olurlar¹⁶.

Hanefi hukukçular, genel itibariyle menfaatleri ayrı ayrı olarak nitelendirilen maddi mallar gibi değerlendirmemişlerdir. Onlara göre, menfaatler sadece ortaya çıktıkları anda mevcut olup maddi mallar gibi biriktirilmeleri, işgal edilmeleri ve ihrazları mümkün değildir. Çünkü menfaatler belirli zamanlarda ortaya çıkarlar, ortaya çıkmadan önce ise, hukuki tabirle madûmdurlar ve elde edilmekle de yine yok olacaklardır. Menfaatlerin mal edinilmesi (temevvül) mümkün olmadığından bunlar iktisadi anlamda mal olma sıfatını da haiz değildirler¹⁷. İhraz edilmeleri mümkün görülmeyen menfaatlerin hukuki anlamda değer taşımaları da düşünülmemektedir¹⁸. Yine Hanefilere göre, eşyanın hukuki değeri sadece onun aynında mevcut olup, menfaatler ise, aynlardan bağımsız olarak hukuki değer taşımazlar.

İslam hukuku doktrindeki genel yaklaşıma göre bir malın mütekavvim oluşundan maksat, onun muhrez mal olmasıdır. Buradan hareketle Hanefi hukukçular menfaatlerde mütekavvimlik vasfının olmadığını ileri sürmektedirler. Ayrıca menfaatin madûmiyeti de mütekavvim olmasına manidir. Bundan dolayı Hanefi mezhebinde *menfaatler tek başına mütekavvim mal sayılmazlar* şeklinde bir kaide konulmuştur¹⁹.

¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 86; XV, 82; Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûlü'l-Serahsî*, Beyrut, ts., I, 56.

¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 87; Kâsânî, Alaüddin Ebu Bekir b. Mes'ud, *Kitabü Bedai'u's-Senâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, Beyrut, 1986, VII, 145; Zeylâi, Osman b. Ali, *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Beyrut, ts., V, 234; Debûsi, Ubeydullah b. Ömer, *Te'sisu'n-Nazâr*, Kahire, ts., 86; Zeydan, Abdulkerim, *el-Medhal li Dirâseti's-Şeri'âti'l-İslâmiyye*, Bağdad, 1969, 219; Hafif, Ali, *Ahkâmü'l-Muâmelâti's-Şer'iyye*, Kuveyt, ts., 26; Zuhaylî, Vehbe, *Nazarîyâtü'd-Damân*, Dimeşk, 1982, 120; Bardakoğlu, Ali, *İslam Hukukunda ve Modern Hukukta İcare Akdi* (Yayımlanmamış doktora tezi), Erzurum, 1982, 35

¹⁸ Ali Haydar, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm (Şerhu Kavaidi'l-Küllîye)*, İstanbul, r.:1330, I, 795.

¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 86; Zerka, Mustafa Ahmed, *el-Fikhü'l-İslâmî fî Sevbihî'l-Cedîd (el-Medhalü'l-Fıkhıyyü'l-Âmm)*, Dimeşk, 1963, III, 145; Bardakoğlu, *İcare*, 35

Hanefi hukukçulara göre, aylardaki gibi mütakavvimlik özelliği taşımayan ve tek başlarına sözleşmelere konu olmaları hukuken mümkün görülmeyen menfaatler, kira, ariyet, vakıf gibi bazı özel akitlerin konusu olduklarında, mülk olabilecekleri ve konu oldukları sözleşme sayesinde mütakavvimlik kazanacakları kabul edilmektedir²⁰. Zira menfaatlerin belirli bazı akitlere konu olabileceği hususunda nasslar bulunduğu gibi, bu konuda cari olan örf ve adet de mevcuttur. Ayrıca menfaatlerin belirli akitlere konu olmaları insanlar açısından bir ihtiyaç olduğu gibi burada zaruret de söz konusu olmaktadır. Yine Hanefiler, menfaat üzerine akit yapan iki tarafın rızalarının bulunması halinde menfaatlerin aylarda olduğu gibi mütakavvim olarak kabul edilebileceğini, dolayısıyla akitlere de konu olabileceğini kabul etmişlerdir²¹.

Yukarıdaki izahlardan da anlaşılacağı gibi Hanefiler, cevherin arazdan üstün olduğu prensibine benzer şekilde ayının menfaatten üstün olacağını, dolayısıyla aralarında bir eşitsizliğin bulunduğunu varsaymaktadırlar²². Bu yaklaşımın sonucu olarak onlar menfaatlerin hukuki işlemlere konu olmasını belirli muamelelerle sınırlandırmışlardır. Menfaatlerin hukuki işlemlere konu olmasındaki dayanakları da bir nevi istisnai olup istihsan deliline dayanmaktadır²³. Örneğin menfaatin satışı anlamındaki kira sözleşmelerinde akit yapıldığı anda madûm olan menfaat kiralayanın kiraladığı maldan yararlanmaya başlamasıyla peyder pey meydana gelmekte, aynı şekilde malını kiraya veren de kira bedelini peyder pey hak etmektedir²⁴.

Hanefi doktrinin hakim olduğu Mecelle'de kural olarak

²⁰ Serahsî, *Mebûsât*, XI, 86; Hafif, Ali, *Muâmelât*, 45; Zuhaylî, *Damân*, 120

²¹ Zeylâî, V, 234; Zeydan, *Medhal*, 219; Zuhaylî, *Damân*, 120

²² Ali Haydar, I, 671.

²³ Kâsânî, IV, 173; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, ts.,VI, 166.

²⁴ Serahsî, *el-Mebûsât*, XV, 82, vd; Kâsânî, IV, 201; Kadızâde, IX, 61, 70 – 71.

menfaatlerin tazmini kabul edilmemekle birlikte²⁵, menfaatler mülk olarak nitelendirilmiştir²⁶. Buradaki çelişkili gibi görünen durum aslında toplumsal açıdan menfaatlerin sözleşmelere konu olmalarına duyulan ihtiyaçtan ve bu konudaki yaygın uygulamadan kaynaklanmaktadır.

İslam hukukçularının çoğunluğuna göre ise, araz olarak nitelendirilen menfaatler bağlı oldukları aynlardan müstakil olarak hukuki ve iktisadi bir değer taşıdıkları kabul edilmektedirler. Bu yaklaşımın sonucu olarak menfaatler, gerçek anlamda olmasa bile hükmen mal özelliği taşırlar²⁷. Bu durum menfaatlerin aynı zamanda mütekavvim olma niteliğini haiz olduklarının kabulü anlamına gelmektedir²⁸. Çünkü maddi malların insanların yararlanmaları için yaratılmış oldukları şüphesizdir. Menfaatler de bu özelliğe sahiptirler. Genel yaklaşıma göre kendisinden istifade edilebilen aynlar hukuken mal olarak kabul edilir. Zira mallarda esas olan istifade edilebilir özellikte olmalarıdır. Genel anlamda kendisinden fayda temin edilemeyen şeyler mal olarak nitelendirilmezler²⁹. Bu yaklaşımdan da anlaşılacağı gibi İslam hukukçularının çoğunluğu ayn ile menfaat arasında bir fark görmeyip her ikisini hukuki açıdan eşit kabul etmektedir. Bu durum menfaatlerin sadece akitlere konu olması haliyle sınırlı olmayıp menfaatler hukuki anlamda her bakımdan aynlara denk kabul edilmiştir. Bunun doğal sonucu olarak aynların konu olabileceği her türlü hukuki işlemlere menfaatlerin de konu olabileceği kabul edilir.

Menfaatleri aynlar gibi mal olarak kabul eden İslam hukukçularına göre menfaatler aslen, hükmen ve örfen olmak

²⁵ Mecelle, 596

²⁶ Mecelle, 125

²⁷ Zencânî, 111.

²⁸ Şirbinî, Şeyh Muhammed, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'âni' Elfâzi'l-Minhâc*, İstanbul, 1959, II, 286; Debûsî, 86; Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü Dersleri*, İstanbul, r.: 1328, 130.

²⁹ İbn Rüşd, Kadı Ebi'l-Velîd Muhammed b. Ahmed (Marûf İbn Rüşd el-Hafid), *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, İstanbul, 1985, II, 184; Zeylâî, V, 234; Seyyid Bey, 130; Zeydan, *Medhal*, 219; Zuhaylî, *Damân*, 122

üzere üç ayrı açıdan mal olma özelliği taşımaktadırlar.

Menfaatlerin aslen mal kabul edilmeleri, insanoğlunun faydalanıp ihtiyaçlarını gidermesi maslahatı için yaratılmış olma özelliklerine binaendir. Buradaki maslahat, aslında eşyanın bizzat kendisiyle değil onun sağladığı menfaatle gerçekleşebilir. Aynların mal olarak nitelendirilmesi de ancak onların menfaatleri itibariyle söz konusu olmaktadır. Bundan dolayı bir şeyin piyasa değeri olarak da kabul edilen maddi değeri onun menfaatlerinin derecesine eşittir³⁰. Örneğin, Müslümanlar açısından bir menfaat temin edilemeyecek olan şaraba bir değer atfedilmeyip Müslümanlar için mal kabul edilmemesi durumu böyledir.

Menfaatlerin örf açısından mal görülmeleri, her hangi bir şeyin kiralanmasının ticaret çeşitleri arasında kabul edilmesi şeklindeki uygulamaya dayanır. Çok genel tanımıyla ticaret, malı mal ile mübadele etmektir. Bunun için bir şirketin ticaret yapmak üzere görev ve yetki verdiği ortağı bu yetkiye dayanarak bir şey kiralama hakkına da sahiptir. Şayet menfaatler mal olarak kabul edilmeseydi, ticaretle görevli şirket ortağının bir şeyi kiralama hakkına sahip olmaması gerekirdi. Zira ticaretle görevlendirilmiş olan şirket ortağı bir malı mal olmayan bir şey ile değiştirme hakkına sahip değildir³¹. Örneğin, ticaret yapmakla görevlendirilen, Müslümanlara et ticareti yapan şirketin ortağı, şirketin parasını vererek domuz eti satın alma hakkına sahip değildir.

Menfaatler aslen de mal olarak kabul edilir. Çünkü çoğunluğu oluşturan İslam hukukçularına göre menfaatler nikah akdinde mehir olarak kabul edilmektedir³². Onların bu görüş-

³⁰ Seyyid Bey, 130.

³¹ Seyyid Bey, 131.

³² Şafiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Beyrut, ts., VIII, 223; Cezirî, Abdurrahman, *Kitâbü'l-Fıkh Ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, Mısır, 1969, IV, 106-107; Ahmed Ferec, Seyyid Ahmed, *ez-Zevâc ve Ahkâmuhu fi Mezhebi Ehli's-Sünne*, Beyrut, 1989, 164; Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle İslam Hukuku*, İstanbul, 1983, 290.

leri, Kur'an'daki, "... Bana iki yıl çalışmana karşılık bu iki kızdan birini sana nikahlamak istiyorum..."³³ ayetiyle, Hz. Peygamber'in, "...Seni Kur'an'dan yanında (ezberinde) olan karşılığı evlendirdim"³⁴ ve "Seni ona Kur'an öğretmen karşılığı onunla evlendirdim"³⁵ şeklindeki hadisleridir. Kur'an'daki, "... Bunlardan başkasını namuslu olmak ve zina etmemek üzere mallarınızla (mehirlerini vererek) istemeniz size helal kılındı. Onlardan faydalanmanıza karşılık kararlaştırılmış olan mehirlerini verin..."³⁶ ayetiyle de mehirlerin mal olduğu ifade edildiğine göre menfaatler de hükmen mal olarak kabul edilmelidir³⁷.

Menfaatleri aynlar gibi mal olarak kabul eden İslam hukukçuları onların aynı zamanda mütekavvim olduklarını da iddia etmektedir. Onlara göre mütekavvimlik bir kıymet taşımaktan ve muhterem olmaktan ibarettir. Menfaatler de insanlar arasında önemli değerlere sahiptir. İnsanlar aynaları menfaatlerinden dolayı alıp satarak değiştirirler. Bunun için malları mütekavvim kılan şeyin menfaat olduğu açıktır. Kendisinde mütekavvimlik özelliği bulunmayan bir şeyin başkasını mütekavvim yapması mümkün olamayacağı için menfaatlerin mütekavvim oldukları açıkça ortadadır³⁸.

2. Menfaatlerin Zarara Uğraması

Bir araz olarak kabul edilen menfaatlere karşı işlenen haksız fiillerin, maddi mallarda olduğu gibi, zarar doğurup doğurmayacağı ve bu zararların tazmini konusu da İslam hu-

³³ el-Kasâs 28/27.

³⁴ Buhârî, Muhammed b. İsmail, *es-Sahih*, Fedailü'l-Kur'an 21, Nikah 37, 40 İstanbul, ts.; Darimî, Abdullah b. Abdîrahman es-Semerkandî, *es-Sünen*, Nikah 19, Beyrut, 1987; Ebu Davud, Süleyman İbnu'l-Eş'âsi's-Sicistânî, *es-Sünen*, Nikah 17, Beyrut, 1988; Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *es-Sünen*, Nikah 17, Beyrut, ts.; İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *es-Sünen*, Nikah 17, Beyrut, 1975.

³⁵ İbn Mâce, Nikah 17.

³⁶ en-Nisa 4/24.

³⁷ Seyyid Bey, 131.

³⁸ Seyyid Bey, 132.

kuk doktrininde tartışmalı hususlar arasında yer almaktadır. Konuyla ilgili farklı görüşler mezheplerin meseleye bakış açılarından kaynaklanmıştır. Bu bakış açılarının odaklandığı husus da menfaatlerin maddi mallar gibi değerlendirilip değerlendirilemeyeceği konusunda yoğunlaşmaktadır.

Hukuki konumlarını belirlemeye çalıştığımız menfaatlere karşı meydana gelen zarar doğurucu haksız fiiller neticesinde oluşan mahrumiyetlerin tazmini gereken diğer zararlar gibi değerlendirilip değerlendirilmeyeceği hususu da geçmiş dönem İslam hukukçuları arasında ihtilafıdır. Hanefi hukukçulara göre, menfaatler tek başlarına varlıklarını koruyamadığı için madûm olarak kabul edilirler ve bunların aslen gasp ve itlaf gibi haksız fiillere maruz kalmaları imkansızdır. Buna göre, bir eşyayı gasp eden kişi ondan menfaatlenmiş olsa bile, gasp edilen şeye hiçbir zarar vermeden, bir müddet sonra gasp ettiği haliyle sahibine teslim etmesi durumunda, gasp edilene verilmiş bir zarar söz konusu olmadığı için onun menfaatinin de zarara uğramadığı kabul edilir³⁹.

Menfaatlerin kendilerini araz olarak kabul etmekle birlikte hukuken cevher ile eş değerde gören İslam hukukçularının çoğunluğuna göre ise, menfaatlere karşı yapılan haksız saldırılar sonucu oluşan menfaat kayıpları bir malın telef veya gasp edilmesinde olduğu gibi zarar doğurucu eylem olduğu kesindir⁴⁰. Örneğin, bir araba, ev veya hayvan gasp eden kişi ya da bunlara benzer nitelikte olup gelir getirebilecek özellikteki malları gasp eden kişinin sırf kendisinin bile onlardan faydalanmış olması gasp edilen şey için bir zararın varlığını ge-

³⁹ Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *İhtilâfu'l-Fukaha*, Beyrut, ts., 177; Debusî, 86; Kenânî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdillâh, *Kitâbü'l-Akdi'l-Muzam li'l-Hükkâm fîmâ Yercî Beyne Eydihim Mine'l-Ukûd ve'l-Ahkâm*, Beyrut, ts., II, 72-73; Hafif, *Muâmelât*, 408.

⁴⁰ Hacak, "Menfaat", 133.

rektirmektedir⁴¹.

3. Menfaatlerin Tazmini

İslam hukukçuları esasen genel mahiyeti itibariyle her türlü zararın kendine uygun bir şekilde tazminine ait meseleleri geniş bir şekilde hukuki yönleriyle değerlendirmiş ve buna ait bir doktrin oluşturmuşlardır⁴². Bu doktrinde karşılaşılan farklı görüşler belirlenerek özeldede menfaatlerin tazmini hususu öne çıkarılmaya çalışılacaktır.

Aynlarla eşit olup olmadığı ve zarara uğrayıp uğramayacakları hususunda farklı görüşlerin bulunduğu İslam hukuk doktrininde, bunun neticesi olarak menfaatlerin tazmin edilip edilmeyeceği konusunda da değişik yaklaşımlar mevcuttur. Özellikle ilk dönem Hanefî hukukçulara göre, zatında mutekavvim olma özelliği barındırmayan bir şeyin zarara uğraması söz konusu olamayacağı için her hangi bir karşılık gerekmez. Bunun doğal sonucu olarak menfaatlerin tazmin edilmeyeceği esası doğmaktadır⁴³. Bu durum, daha önce de ifade edildiği gibi cevher ile arazların birbirine denk kabul edilmeyişi yaklaşımına dayanmaktadır. Bu anlayışa sahip İslam hukukçuları, menfaatlerin bağımsız bir şekilde mutlak manada zarara uğramayacakları görüşünde oldukları için tazminata konu olmayacakları kanaatinde idirler. Ancak çoğunluğu oluşturan İslam hukukçularının görüşüne göre menfaatler araz olmalarına rağmen hukuken aynla eşdeğerde kabul edildiklerinden aynlar

⁴¹ Taberî, *İhtilaf*, 176; Şirazî, Ebu İshak İbrahim b. Ali el-Firuzabadî, *el-Mühezzeb fi'l-Fikhi'l-İmâmi's-Şafi'i*, Mısır, ts., II, 377, 381; İbn Kudame, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *el-Umde fi'l-Fikhi'l-Hanbelî*, Beyrut, 1991, 166; Nevevî, Ebu Zekeriyâ Yahya b. Şeref, *el-Mecmu' Şerhü'l-Mühezzeb*, Beyrut, ts., XIV, 274; Merdâvî, Alaaddin Ebu'l-Hasan Ali b. Süleyman, *el-İnsâf*, Beyrut, 1957, VI, 128; Bacûrî, İbn İbrahim, *Hâşiyetü'l-Bacûrî alâ Şerhi'l-'Izzî*, Beyrut, ts., II, 13; İbn Abdilber, Ebu Ömer Yusuf b. Abdillâh el-Kurtubî, *Kitabü'l-Kâfi fi'l-Fikhi Ehli'l-Medineti'l-Malikî*, Riyad, 1980, II, 844; Hısnî, Takıyuddin Ebi Bekir b. Muhammed el-Huseynî eş-Şafi'i, *Kifâyetü'l-İhtiyâr fi Halli Ğayeti'l-İhtisâr*, Beyrut, 1996, 399.

⁴² Bilmen, VIII, 273.

⁴³ Semerkandî, Alaaddin, *Tuhfetü'l-Fukaha*, Beyrut, 1984, III, 90; Senhuri, Abdurrezzak, *Mesâdirü'l-Hak fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Beyrut, 1984, VI, 171.

gibi zarara uğramaları durumunda tazmin edilmeleri zorunludur⁴⁴.

Menfaatler konusunda İslam hukukçuları arasındaki bu farklı yaklaşım, menfaatlerin maddi mallar gibi mutekavvim niteliğini haiz olarak kabul edilip edilemeyeceği konusundaki yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Zira menfaatlerin tazminata konu olamayacağı görüşünde olan İslam hukukçularına göre menfaatler ile maddi mallar arasında şekil ve mana bakımından her hangi bir benzerlik bulunmadığından menfaatler maddi malların sahip olduğu özelliği taşımazlar⁴⁵. Maddi mallar somut oldukları halde menfaatler daha çok soyut niteliktedirler. Bundan dolayı haksız saldırılara maruz kalmaları halinde maddi bir değerle karşılanmaları bir açıdan mümkün görülmediğinden menfaatlere karşı haksız fiil işleyen kişi için her hangi bir tazmin borcunun doğmayacağı değerlendirilmesi yapılmıştır.

Hanefiler menfaatlerin tam olarak veya eksik bir şekilde karşılığının bulunamayacağı gerekçesinden hareketle ve misli gayrı makul ile bunların tazmin edileceği hususunda ne doğrudan bir nass ne de bu hususa delalet eden bir nass bulunmadığı için tazmin edilmelerini hukuken doğru bulmazlar⁴⁶.

Hanefi hukukçulara göre, zarar doğurucu nitelikte bir haksız fiile maruz kalan nesnenin tazmine konu olabilmesi için onun mal olması gerekir. Onlara göre mal ise, iktisadi değeri olan ve insan tabiatının meylettiği, maddi niteliği bulunan varlıklar olarak tanımlanmaktadır⁴⁷. Buna göre iktisadi bir değer taşımayan ölü hayvan etinin ve tabaklanmamış derisinin, kan ve benzeri nesnelere ve Hanefilerce maddi bir varlığa sahip olarak kabul edilmeyen menfaatlerin gasp ve itlaf gibi haksız fiillere maruz kalması mümkün değildir. Aynı şekilde mal ka-

⁴⁴ Seyyid Bey, 127; Zuhaylî, *Damân*, 120.

⁴⁵ Seyyid Bey, 127.

⁴⁶ Seyyid Bey, 130.

⁴⁷ Zerka, *Fıkıh*, III, 131.

bul edilmediği için hür bir çocuğun kaçırılması da gasp olarak kabul edilmez⁴⁸. Hanefi hukukçulara göre bir malın gasp gibi bir haksız fiile maruz kalması sonucu tazmine konu olabilmesi için onun mutekavim, muhrez ve menkul gibi vasıflarının bulunması şarttır⁴⁹.

Hanefilerin genel yaklaşımı böyle olmakla birlikte bazı özel durumlarda onlar da menfaatin tazminini kabul etmektedirler. Onlar bu özel durumlarda menfaat karşılığında tazminat olarak ecr-i misil ödenmesi gerektiği görüşündedirler. Buna göre özel durum olarak istisna edilen bir vakfa veya yetime ait olan ya da kiralık bulunan bir malın gasp ve benzeri haksız fiille menfaatlenilmesine engel olan kişi bunu kullansa da, âtil olarak bekletse de, ecr-i misil ödemek zorundadır. Aynı durum gasp edilerek kiraya verilen mallar için de söz konusudur. Yalnız bu durumda gâsıbın almış olduğu kira (ecr-i müsemmâ) ecr-i misilden fazla ise aldığı kira bedelini, az ise ecr-i misli ödemek zorundadır. Kullanım sırasında taşınır veya taşınmaz malda bir eksilme meydana gelirse, Hanefî hukukçulara göre hem bu eksilmenin hem de menfaatin tazmini mümkün olmadığından, bedel-i noksân ile ecr-i misilden hangisi yüksek ise tazminat olarak onun ödenmesi gerekir. Şafî ve Hanbelîler ise, her ikisinin de ayrı ayrı tazmin edilmesi gerektiği kanaatindedirler⁵⁰.

Menfaati maddi mallar arasında kabul etmeyen Hanefî hukukçulara göre malın elde edilmesi, kazanılması, ihtiyaç duyulduğunda kullanılmak üzere saklanması ve biriktirilmesi mümkündür. Menfaatler ise, kazanılıp biriktirilebilir bir özelliğe sahip değildir. Çünkü menfaatler aylara ait bir vasıftan ibarettir. Uzun bir müddet kalmaları mümkün değildir. Bunlar daha önce mevcut değilken sonradan ortaya çıkarlar ve yeniden kaybolabilecek özelliktedirler. Her an kaybolma özelliği

⁴⁸ Aydın, M. Akif, "Gasp" DİA, İstanbul, 1996, XIII, 388.

⁴⁹ Zerka, *Fıkıh*, III, 143, v.d. Aydın, 388.

⁵⁰ Aydın, 391.

gösteren şeylerin de mal olarak düşünülmesi doğru değildir⁵¹. Bu görüşe sahip İslam hukukçularına göre her ne kadar menfaatler hukuken mal kabul edilmezlerse de istihsan deliline dayanılarak belirli akitlerle mal haline gelerek akdin konusunu oluşturabilirler. Kira ve ariyet gibi akitler⁵² bunun örnekleridir. Buradaki istihsanın dayanağı nasslar ve bu konudaki örfdür. Zira menfaatlerin akde konu olabileceğine dair nasslar mevcuttur. Bu hususta örf ve adet cari olduğu gibi zaruret de söz konusudur. Bütün bunlara ilave olarak iki tarafın rızasının bulunması durumunda menfaatlerin mutekavvim mal olarak kabul edilebileceği de ifade edilmektedir⁵³. Ancak bu gibi hallerde menfaatler aslen mal kabul edilmeyip hüküm itibariyle mal kabul edilirler⁵⁴. Aslında genel yaklaşım menfaatlerin, insanlara aynlardan faydalanma imkanı verdiği, kendilerinin hukuken mal olmadıkları yönündedir⁵⁵.

Menfaatler ayınların özelliklerini taşımadıkları için maddi mal gibi kabul edilemeyeceği görüşünde olan İslam hukukçularına göre menfaat kabilinden sayılan haklar da maddi mallar gibi kabul edilmemişlerdir. Yani bu görüşte olanlara göre mallar ile ilgili olan hakk-ı şirb, hakk-ı hıdane, geçit hakkı, sükna hakkı gibi gayr-ı menkullere bağlı haklar maddi mallar gibi kabul edilemezler⁵⁶.

Menfaatlerde mutekavvimlik özelliği de bulunmadığını söyleyen İslam hukukçuları bunun zorunlu sonucu olarak menfaatlerin fevtinde tazminat borcunun doğacağını da kabul etmezler. Zira İslam hukuku kaynaklarında menfaatlerin zayi

⁵¹ Zeylâi, V, 234; Zeydan, *Medhal*, 219; Zuhaylî, *Damân*, 120.

⁵² Serahsî, *Mebisut*, XV, 82; Merğînânî, Burhanuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi Bekir er-Reşedani, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi*, İstanbul, 1986; III, 231; Debûsî, 86; Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li Ta'lîlî'l-Muhtâr*, İstanbul, 1984, II, 50; Zebidî, Muhammed Murteza, *Kitâbü 'Ukûdi'l-Cevâhiri'l-Münîfe*, Beyrut, 1985, 83; Meydânî, Abdulgani el-Çanimî, *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*, İstanbul, ts., II, 88.

⁵³ Zeylâi, V, 234; Zeydan, *Medhal*, 219; Zuhaylî, *Damân*, 120.

⁵⁴ Serahsî, *Mebisut*, XV, 83.

⁵⁵ Hafif, *Muâmelât*, 26.

⁵⁶ Kâsânî, VI, 189; Zeydan, *Medhal*, 218.

olması durumunda tazminat borcunun doğacağına dair ne açık bir nass, ne de bu hususa delalet eden bir nass mevcuttur⁵⁷.

Hanefilerin bu konuya yaklaşımlarına örnek olması bakımından klasik fıkıh kitaplarındaki örneklerden birinde, birisi bir ev gasp edip içinde de bir müddet oturmuş bulunsa, bu oturmadan kendisine sağladığı menfaat için her hangi bir tazminat ödemeyeceği⁵⁸ değerlendirilmesi yapılmıştır. Yine bunun gibi, bir kişi bir hayvan gasp edip sonra bu hayvanı kiraya vermiş bulunsa ya da ev gasp ederek kiralamış olsa gâsıbın aldığı ücret malı gasbedilen kişiye verilmez, bu gasbedenin hakkı kabul edilir⁵⁹. Ancak dinen bu ücret gasbedene helal olmayıp bunu tasadduk etmesi gerekir⁶⁰ yaklaşımı da konuya verilebilecek bir diğer örnektir. Hanefiler burada *ücret ile zaman müctemi' olmaz*⁶¹ kaidelerini uygulamaktadırlar.

Hanefi hukukçulara göre, menfaat statüsünde olan insanın işgücü de ancak hizmet sözleşmesi gibi bir akde konu olması halinde tazminat söz konusu olabilir. Herhangi bir akde konu olmayan işgücü tazminat borcu doğurmaz. Konuyla ilgili klasik fıkıh kitaplarında yapılan değerlendirmelerden birinde, bir köleyi gasp ederek zorla çalıştıran veya hür bir insanı zorla hapseden ya da bir yerde tutan kişinin sırf bu fiilinden dolayı bir tazminat borcu altına girmeyeceği değerlendirilmesi yapılmıştır. Şayet köleyi gasp eden kişi onu çalıştırarak bir gelir elde etmiş ise, elde ettiği gelir diyaneten kendisine helal olmakla birlikte hukuken onun kabul edilir. Ancak ahlaken kölenin çalışmasından elde etmiş olduğu geliri kölenin sahibine vermesi uygun bulunmuş olup, bu meblağın kölenin sahibi

⁵⁷ Seyid Bey, 127.

⁵⁸ Debûsî, 86.

⁵⁹ Semerkandî, III, 91.

⁶⁰ Taberi, *İhtilâf*, 177; Zuhaylî, Vehbe, *İslam Fıkıh Ansiklopedisi* (Çev.: Heyet), İstanbul, 1991, VII, 218.

⁶¹ Mecelle, md., 86; Zuhaylî, *Fıkıh*, VII, 199.

için helal olacağı değerlendirilmesi yapılmıştır⁶².

Ancak bazı İslam hukukçuları hür bir kimseyi zorla kendi işinde ya da başka bir işte çalıştıran kişinin ecr-i misil diye isimlendirilen emsal değer ödemesi gerektiği şeklindeki yaklaşımın da Hanefi hukukçuların görüşü olduğunu ifade etmişlerdir⁶³.

Çoğunluğu oluşturan İslam hukukçularının yaklaşımına göre ise, menfaatler mutekavvim özelliğine sahip mal olarak kabul edilmiştir⁶⁴. Çünkü aylar insanların yararlanmaları için yaratılmış şeylerdir. Yararlanma bakımından menfaatler de bunlardan farklı değildirler. Genel bir değerlendirmeye göre bir aynın kendisinden istifade edilebiliyorsa o ayn mal olarak kabul edilir. Zira hukuki açıdan mallardan istifade etmek esastır. Fayda temin edilmeyen ve istifade olunamayan şeyler ise mal kabul edilmezler⁶⁵.

İslam hukuku doktrinde menfaatlerin mutekavvim mal olarak kabul edilip edilmeyeceği konusundaki farklı görüşler menfaatlerin hukuka aykırı fiillere maruz kalmaları durumunda, bu fiilin faili aleyhine bir tazminat borcunun doğup doğmayacağı ihtilafının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu konudaki farklı görüşlerin sonucu olarak kısaca, menfaatlerin mal olduğunu kabul etmeyen İslam hukukçuları, haksız fiiller karşısında tazminat borcunun doğmayacağı görüşündedirler⁶⁶. Menfaatleri mutekavvim mal olarak kabul eden İslam hukukçuları ise, diğer mallar gibi haklar ve menfaatlerin her hangi bir haksız saldırıya maruz kalmaları neticesinde meydana gelecek kayıpların faile yükletilecek bir tazminat yükümlülüğünü

⁶² Merğınâni, IV, 14; Zeylâi, V, 225; İbn Abidin, Muhammed Emin, *Hâşiyetü Reddî'l-Muhtâr*, İstanbul, 1984, VI, 188; Senhurî, *Mesâdir*, VI, 174.

⁶³ Hafif, *Damân*, I, 61.

⁶⁴ Zencânî, 110; Şirbinî, II, 286; Seyid Bey, 130.

⁶⁵ İbn Rüşd, 11, 184; Zeylâi, V, 234; Seyid Bey, 130; Zeydan, *Medhâl*, 219; Zuhaylî, *Damân*, 122.

⁶⁶ Taberî, *İhtilâf*, 177; Debûsi, 86; Kenânî, II, 73; Heyet, *el-Mevsû'atü'l-Fıkhyye*, XXXI, 238; Hafif, *Muâmelât*, 26.

doğuracağı kanaatindedirler⁶⁷.

Yeri gelmişken İslam hukukçularının menfaatlerin kira gibi her hangi bir akde konu olmaları durumunda mal ile tazminlerinin zorunlu olacağı hususunda ittifak ettiklerini belirtmek gerekir. Buradaki ittifak, menfaatlerin akde konu olmasına insanların duydukları ihtiyaç konusundaki fikir birliğinin bir sonucudur⁶⁸.

Bazı çağdaş İslam hukukçularının da tercih ettikleri gibi⁶⁹, konu günümüz sosyo-ekonomik şartları açısından değerlendirildiğinde, bu husustaki problemlerin tarafları haksızlığa uğratmadan çözüme kavuşturulması bakımından, bir kişinin başkasına ait malların menfaatlerine verdiği zarardan dolayı tazminat borcunun doğması gerektiği ilkesinin daha isabetli olduğunu söyleyebiliriz.

İnsan ihtiyaçlarının giderek arttığı günümüzde menfaatlerin tazmin edilmemesi yönündeki yaklaşımların istismar yolunu açması⁷⁰ muhtemel görünmektedir. Bunun neticesi olarak da adeta menfaat kaybıyla sonuçlanan zararlara razı olma anlayışı benimsenmiş olacaktır. Böyle bir yaklaşımın hukuk mantığına uygun almayacağı ortadadır. İslam hukukunun temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'de her konuda adaletli davranmak övülmüş⁷¹, haksızlık yapmak ve zulmetmek ise yerilmiştir⁷². Günümüzde artarak gelişen fikri ve sınaî haklar ile telif hakları gibi pek çok hak ve menfaatin korunmasına dönük hükümlere dayanak olması açısından, bunların zarar verici fiillere maruz kalmaları halinde tazminat borcunun doğacağı-

⁶⁷ Taberî, *İhtilâf*, 176; Debusi, 86; İbn Abdilber, II, 844; Kenânî, II, 72.

⁶⁸ Serahsî, *Mebûsât*, XV, 82; İbn Rüşd, II, 193; Merğînânî, III, 231; Mevsîlî, II, 50; Şirbinî, II, 332; Ğamrâvî, Muhammed ez-Zuhri, *es-Siracü'l-Vehhâc*, İstanbul, ts., 287; Meydânî, II, 88; Seyyid Bey, 132; Senhuri, *Mesâdir*, VI, 237; Ali Hafif, *Muâmelât*, 26; Zuhaylî, *Damân*, 163; Feyzullah, Muhammed Fevzi, *Nazariyâtü'd-Damân fi'l-Fikhi'l-İslâmiyyi'l-Âmm*, Kuveyt, 1986, 65.

⁶⁹ Seyyid Bey, 138; Zeydan, *Medhâl*, 220.

⁷⁰ Seyyid Bey, 138.

⁷¹ Maide: 5 /42.

⁷² Alu İmran: 3 /57.

nın kabul edilmesinin hukukun gayesine daha uygun olduğu söylenebilir.

Günümüzde kısaca mallar, bir zarara uğradıkları zaman nasıl bu zararın tazmini zorunlu olup, mala zarar veren şahıs onu tazmin ediyorsa hak ve menfaatlerin de ihlal sebebiyle meydana gelen zararların tazmin edilmeleri gerektiği noktasına gelinmiştir⁷³. Buna göre menfaatlere ne surette olursa olsun zarar veren kişi mağdur lehine tazminat ödemekle mükellef kılınmalıdır.

Sonuç

Geçmiş dönem İslam hukukçuları menfaatleri temellendirirken ayn ve araz ayırımından hareket ederek menfaatlerin aynlara bağlı arazlar oldukları şeklinde bir yaklaşım sergilemişlerdir. Bütün İslam hukukçuları bu konuda hemfikir olmalarına rağmen, özellikle Hanefî hukukçular, ayna bağlı olarak varlıkları kabul edilen menfaatlerin aynlarla eşdeğerde oldukları gerçeğini vurgulayarak bunların aynlarla aynı hukuki statüde değerlendirilmelerini uygun bulmamışlardır. Onlara göre araz olan menfaatler aynlara nispetle daha düşük seviyededirler. Bunun sonucu olarak da, bunların ihtiyaç ve maslahat gibi özel durumlar olmaksızın, tek başlarına akitlere konu olamayacaklarını savunmuşlardır. Buna karşılık diğer İslam hukukçuları özellikle akde konu olma ve zarar verici fiillere maruz kalma açısından araz niteliğindeki menfaatlerle onların bağlı olduğu aynlar arasında her hangi bir fark gözetmemişlerdir.

Bu iki ayrı yaklaşım menfaatlerin tazmin edilip edilmeyeceği konusunda iki farklı değerlendirmenin ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur. Menfaatleri aynlardan düşük seviyede varsayan İslam hukukçularına göre zarar doğurucu bir fiile maruz kalan menfaatlerin mutlak olarak tazminleri söz konusu olmamaktadır. Menfaatleri aynlarla eşit kabul eden İslam

⁷³ Seyyid Bey, 132.

hukukçuları ise, onların zarar doğurucu fiile maruz kalmaları halinde aynlarda olduğu gibi tazmin edilmelerini zorunlu görmektedir. Ancak bütün İslam hukukçularının özel durumlarda ve sözleşmelere konu olmaları halinde mal olarak değerlendirileceği ve ihlali halinde tazmin edilmeleri gerektiği hususunda hemfikir olduklarını belirtmek gerekir.

Sonuç olarak günün şartları da dikkate alındığında menfaatlerin tazminiyle ilgili geçmiş dönem İslam hukukçularının çoğunluğunun yaklaşımları doğrultusunda her türlü zarar verici fiile maruz kalmalarıyla mutlak anlamda tazmin edilmelerinin hukukun gayesi ve hakların korunması bağlamında daha isabetli olacağı kanaatini taşıyoruz.

Kaynakça

- Ahmed Ferec, Seyyid Ahmed, *ez-Zevâc ve Ahkâmuhu fi Mezhebi Ehli's-Sünne*, Beyrut, 1989.
- Akıntürk, Turgut, *Temel Hukuk*, Ankara, 1983
- Akıntürk, Turgut, *Borçlar Hukuku*, Ankara, 1991.
- Ali Haydar, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm (Şerhu Kavaidi'l-Külliyeh)*, İstanbul, r.:1330.
- Aydın, M. Akif, "Gasp" DİA, İstanbul, 1996.
- Bacûrî, İbn İbrahim, *Hâşiyetü'l-Bacûrî alâ Şerhi'l-'Izzî*, Beyrut, ts.
- Bardakoğlu, Ali, *İslam Hukukunda ve Modern Hukukta İcare Akdi* (Yayımlanmamış doktora tezi), Erzurum, 1982.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, ts.
- Buharî, Muhammed b. İsmail, *es-Sahih*, Fedailü'l-Kur'an 21, Nikah 37, 40 İstanbul, ts.
- Cezîrî, Abdurrahman, *Kitâbü'l-Fıkh Ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, Mısır, 1969.
- Darimî, Abdullah b. Abdirrahman es-Semerkindî, *es-Sünen*, Beyrut, 1987.

- De Vuax, B. Cara, “*Cevher*”, Çev.: Heyet, Milli Eğitim İslam Ansiklopedisi, Eskişehir, 1997.
- Debûsî, Ubeydullah b. Ömer, *Te’sisu’n-Nazâr*, Kahire, ts.
- Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle İslam Hukuku*, İstanbul, 1983.
- Ebu Davud, Süleyman İbnu'l-Eş'âsi's-Sicistânî, *es-Sünen*, Beyrut, 1988.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1998.
- Feyzullah, Muhammed Fevzi, *Nazariyâtü'd-Damân fi'l-Fıkhi'l-İslâmiyyi'l-Âmm*, Kuveyt, 1986.
- Hacak, Hasan, “*Mal*”, DİA, İstanbul, 2003, XXVII, 463.
- Hacak, Hasan, “*Menfaat*”, DİA, İstanbul, 2004, XXIX, 133.
- Hafif, Ali, *Ahkâmü'l-Muâmelâti's-Şer'iyye*, Kuveyt, ts.
- Hısnî, Takıyuddin Ebi Bekir b. Muhammed el-Huseynî eş-Şafiî, *Kifâyetü'l-İhtiyâr fi Halli Ğayeti'l-İhtisâr*, Beyrut, 1996.
- İbn Abdilber, Ebu Ömer Yusuf b. Abdillâh el-Kurtubî, *Kitabü'l-Kâfi fi'l-Fıkhi Ehli'l-Medineti'l-Maliki*, Riyad, 1980.
- İbn Abidin, Muhammed Emin, *Hâşiyetü Reddi'l-Muhtâr*, İstanbul, 1984.
- İbn Kudame, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *el-Umde fi'l-Fıkhi'l-Hanbeli*, Beyrut, 1991.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen*, Beyrut, 1975.
- İbn Manzûr, Ebî Fadl Cemaluddin Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1994.
- İbn Rüşd, Kadı Ebi'l-Velid Muhammed b. Ahmed (Marûf İbn Rüşd el-Hafid), *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, İstanbul, 1985.
- Kadıızâde Şemsüddin Ahmed, *Netâicü'l-Efkâr*, Beyrut, ts.

- Kâsânî, Alauddin Ebu Bekir b. Mes'ud, *Kitabü Bedai'u's-Senâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, Beyrut, 1986.
- Kenânî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdillâh, *Kitâbü'l-Akdi'l-Muzam li'l-Hükkâm fîmâ Yercî Beyne Eydihim Mine'l-Ukûd ve'l-Ahkâm*, Beyrut, ts.
- Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye, Hikmet Yayınları, İstanbul, 1986.
- Merdâvî, Alauddin Ebu'l-Hasan Ali b. Süleyman, *el-İnsâf*, Beyrut, 1957.
- Merğînânî, Burhanuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi Bekir er-Reşedanî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi*, İstanbul, 1986.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, İstanbul, 1984.
- Meydânî, Abdulgani el-Ğanimî, *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*, İstanbul, ts.
- Nevevî, Ebu Zekeriya Yahya b. Şeref, *el-Mecmu' Şerhü'l-Mühezzeb*, Beyrut, ts.
- Semerkindî, Alauddin, *Tuhfetü'l-Fukaha*, Beyrut, 1984.
- Senhurî, Abdurrezzak, *Mesâdirü'l-Hak fî'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Beyrut, 1984.
- Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl, *el-Mebsût*, Beyrut, 2001.
- Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl, *Usûlü'l-Serahsî*, Beyrut, ts.
- Seyyid Bey, *Fıkh Usûlü Dersleri*, İstanbul, r.: 1328.
- Şafîî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Beyrut, ts.
- Şirazî, Ebu İshak İbrahim b. Ali el-Firuzabadî, *el-Mühezzeb fî'l-Fıkhî'l-İmâmi's-Şafîî*, Mısır, ts.
- Şirbinî, Şeyh Muhammed, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'âni' Elfâzi'l-Minhâc*, İstanbul, 1959.

- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *İhtilâfu'l-Fukaha*, Beyrut, ts.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *es-Sünen*, Nikah 17, Beyrut, ts.
- Yaltkaya, M. Şerafettin, "Araz", Milli Eğitim İslam Ansiklopedisi, Eskişehir, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Araz", DİA, İstanbul, 1991.
- Yüksel, Emrullah, *Kelam Dersleri*, Erzurum, 1986.
- Zebîdî, Muhammed Murteza, *Kitâbü 'Ukûdi'l-Cevâhiri'l-Münîfe*, Beyrut, 1985.
- Zencânî, Şihabüddin Mahmûd b. Ahmed, *Tahrîcü'l-Furû' ale'l-Usûl*, Dımeşk, 1962.
- Zerka, Mustafa Ahmed, *el-Fikhü'l-İslâmî fî Sevbihî'l-Cedîd (el-Medhalü'l-Fikhuyyü'l-Âmm)*, Dımeşk, 1963.
- Zeydan, Abdulkerim, *el-Medhal li Dirâseti's-Şeri'âti'l-İslâmiyye*, Bağdad, 1969.
- Zeylâî, Osman b. Ali, *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Beyrut, ts., V.
- Zuhaylî, Vehbe, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi* (Çev.: Heyet), İstanbul, 1991.
- Zuhaylî, Vehbe, *Nazariyâtü'd-Damân*, Dımeşk, 1982.

**Osmanlı'da Din Görevlisinin Konumu Üzerine
Değerlendirmeler (Bursa Örneği)**

Dr. Ahmet AKIN*

Özet

Bu makalede, Osmanlı toplumunun birlik ve huzuruna olumlu katkı sağlayan din görevlilerinin konumları genel hatlarıyla değerlendirilmiştir. Osmanlılarda din hizmetlerini yürüten görevlilerin aldıkları eğitimin şekli ve bu eğitimin genel nitelikleri kısaca belirtilmiştir. Günümüzdeki genel ifadesiyle din görevlisi olarak isimlendirilen imam ve müezzin gibi isimlerle anılan bu grubun Osmanlılarda hangi isimlerle anıldıklarına da değinilmiş ve giydikleri özel kıyafet belirlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca bu din görevlilerinin ilmi seviyelerine de kısaca değinilmiştir. 15. ve 16. yüzyıllarda Bursa ve yöresindeki din görevlileri temel alınarak yapılan çalışmada bu bölgedeki bazı din görevlilerinin biyografilerine de yer verilmiştir.

Anahtar kelimeler: *Din görevlisi, Osmanlı Toplumunu, Eğitimi, Kıyafeti, Unvanı, Konumu.*

**Evaluations About The Status Of The Religious Officials
During The Otoman Rule (The Case Of Bursa)**

Abstract

This article deals with the place of the religious officials who had greatly contributed to the maintenance of the peace and order in the Otoman society for a long period of time. It also examines the characteristics of education given to the religious officials. In addition, the social status of religious officials and their manner of dressing and finery will also be dealt with. Moreover, the biographies of some of the religious officials, especially from Bursa. Province, will be examined in order to describe

* Kahramanmaraş İl Müftüsü

their intellectual level.

Key Words: *Religious Official, Ottoman Society, Educations, Influence, Titles, Formal Dressing.*

Giriş

Bu çalışmada Osmanlıda hem devlet hem de halk açısından önemli bir görevi üstlenmiş bulunan din görevlilerinin genel hatlarıyla değişik açılardan konumları belirlenmeye çalışılacaktır. Konunun geniş kapsamlı olması dolayısıyla çalışma özellikle XV. ve XVI. asırlara hasredilmiştir. Ancak zaman zaman diğer dönemlere de atıflar yapılmıştır. Osmanlı devlet sınırlarının geniş olması dolayısıyla, diğer bölgelerdeki din görevlilerinin konumlarına az da olsa değinilmiş, ancak konu Bursa özelinde ele alınmıştır.

Çalışmada hedeflenen husus, Osmanlı'daki din görevlilerinin genel hatlarıyla hangi eğitimi alarak nasıl yetiştikleri, belirli kıyafetlerinin ve kendilerine has unvanlarının bulunup bulunmadıkları ile o toplumun şartları dahilinde üstlendikleri misyonun ortaya konulmaya çalışılmasıdır. Ayrıca etnik kökenleri, gelenekleri ve inanışları çok farklı halk tabakalarını uzun yıllar bir arada barındırmayı başaran Osmanlı'da din görevlilerinin bu başarıdaki fonksiyonları da kısmen belirlenmeye çalışılacaktır.

Osmanlı Türkçesiyle ifade edilmiş olan bazı terkip ve kavramların anlamlarını yitirmemesi, makalenin orijinalliği ve bu alanda çalışma yapan hemen herkes tarafından rahatlıkla anlaşılabilirlik olmasından dolayı günümüz Türkçesindeki karşılıklarıyla verilmemiştir.

1. Genel Anlamda Osmanlı'da Din Görevlisi

Tarihçilerin ifadesiyle, Osmanlı devleti 13. asrın sonu ile 14. asrın başlarında ortaya çıkmış bir "Uç Beyliği" konumundaydı. Kuruluşundan itibaren süratle beylikten devlete doğru ilerlemiş, idarî teşkilatlanmada özellikle kendinden önceki

Müslüman Türk devletlerini örnek almıştır. Selçuklu, Anadolu Selçuklu ve Beylikler döneminin sosyal, kültürel ve idarî kurumlarından büyük ölçüde istifade ettiği anlaşılmaktadır. Bu kurumları ihtiyaca göre, kademeli olarak ve konuyla ilgisi olan ilim adamlarına danışarak tesis etmiştir.¹ Meselâ, Karacahisar'ın fethinden sonra Osman Gazi'nin buraya kadı ve subaşı ataması, adına hutbe okutması ve pazarcılarından 'töre' gereği vergi alınması emretmiş olması bu husustaki uygulamalardan birkaçını göstermektedir.²

Osmanlı devletinin yargı, eğitim ve diyanet alanlarında hizmetlerini, medrese kökenli 'ilmiye sınıfından' yetişen âlimler yerine getirirdi. Bu kurum da benzer diğer kurumlar gibi, eski Müslüman Türk devletlerinden tevarüs eden bir müessese idi.³ Osmanlı devletinde ilmiye, şeyhülislam, nakibüleşraf, kazasker, kadı, müderris⁴, imamlar, vaizler, müezzinler, hatipler ve diğer cami hizmetlilerinin teşkil ettiği grup olarak bilinir. Bu gruba aynı zamanda, şer'i ilimlerde ehliyet sahibi anlamında *ehl-i şer'* de denilmekteydi.⁵

Osmanlı devletinde din görevlilerinin üstlenmiş olduğu rolü daha iyi kavramak ve konuyu yerli yerine oturtabilmek

¹ İpşirli, Mehmet, "Osmanlı Devleti'nde Kazaskerlik (XVII. yüzyıla kadar)", Bellekten, C. LXI, s. 232, Ankara 1997), 603.

² Aşıkpaşaoğlu, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985, 28; Neşri, Mehmet, *Cihannüma*, Yayına Haz.: Faik Reşit Unat, M. Altay Koymen, TTK, Ankara 1987, I, 58; Oruç Bey, *Oruç Beğ Tarihi*, Haz.: Nihal Atsız, Kervan Yayıncılık, İstanbul ty., 34; Çetin, Osman, *Selçuklu Müesseseleri ve Anadolu'da İslamiyetin Yayılışı*, Marifet Yayınları, İstanbul 1981, 135; İncılık, Halil, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, Eren yay. İstanbul, 2000, 21.

³ Majer, Hans Georg, "Die Kritik An den Ulema in den Osmanischen Politischen Traktaten des 16. 17. Jahrhunderts" Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi, ed. Osman Okyar-Halil İncılık, Meteksan, Ankara 1980, 147-148; İpşirli, Mehmet "Osmanlı İlmiye Mesleği Hakkında Bazı Gözlemler", Osmanlı Araştırmaları (OA), VII-VIII, İstanbul 1988, 273-285.

⁴ İpşirli, Mehmet, "İlmiye", DİA, XXII, 141.

⁵ J. Von Hammer, *Osmanlı Tarihi* trc.: Mehmet Ata MEB, İstanbul, 1990, I, 288; Shaw, Stanford, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, çev.: Mehmet Harmancı, E yayınları, İstanbul, 1984, I, 197; İpşirli, Mehmet, "Ehl-i Örf" DİA, X, 519; Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhisü'l-Beyan, Fi Kavain-i Al-i Osman*, haz.: Sevim İlgürel, TTK, Ankara 1998, 197.

için, Osmanlı devlet yönetiminde hakim olan resmi ideolojinin iyi bilinmesi gerekir.⁶ Devletin bu ideoloji veya devleti idare eden yöneticilerin toplumsal meselelere yaklaşımları sadece Osmanlıya has bir durum da değildir. Aynı temel düşünce ve anlayışı Selçuklularda da görmek mümkündür. Osmanlı devlet sistemine hakim olan ideoloji, *İslam'ın hâmisî olmak, cihad ve gazâ ruhuna sahip bulunmak*⁷ düşüncesidir. Osmanlı'da hakim olan anlayış, *tedbîr-i imâret-i rûy-i zemîn veya nizâm-ı âlem* ülküsüne inanmak olarak da ifade edilebilir.⁸ Çünkü genel bir değerlendirmeye göre Osmanlı'da din asıl, devlet ise onun fer'î olarak görülmüştür.⁹ İlk devir Osmanlı kroniklerinde bu düşünceyi destekleyen ifadelere rastlamak mümkündür. Meselâ Oruç Bey tarihe dair yazdığı eserinde; "*Din yolunun gayretlidir. Şeriat yolunu gözeticilerdir. Dinsizlerden intikam alıcılardır ve kimsesizleri sevicidirler. Garptan şarka İslâm dinini açıçıldır- lar ve Hakkın yolundan dışarı olan âsileri kırıcıdırlar...*"¹⁰ ifadeleriyle Osmanlı idarecilerinin vasıflarını ve hedeflerini ortaya koymaktadır. Bu itibarla, Osmanlı sultanları, sözelimi Fatih, "*sultan-ı zıllullah fi'l-arz*" olarak vasıflandırılmıştır. Bu suretle

⁶ Ocak, Ahmet Yaşar, "XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmi İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi", XI. Türk Tarih Kongresi (Ankara, 5-9 Eylül 1990). TKK. Ankara, 1994, III, 1201.

⁷ : "... Selçuklu Sultanları İslam âleminin hâmisî, kısaca "Selatin-i İslâm" olduklarının şuuru içinde ve ona göre hareket etmişlerdir..." Bkz. Çetin, Osman, *Anadolu'da İslamiyet*, 98-99, 105; Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul 1995, 89-93 ,Gaza konusunda geniş bilgi için Bkz. Emecen, M.Feridun, *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*, Kitabevi, İstanbul, 2003, 75-85.

⁸ Ocak, *Osmanlı Resmi İdeolojisi*, 1205; İnalçık, Halil, "Osmanlı Tarihinde Dönemler", çev.: Ferhan Kılıdökme Mollaoğlu, Ankara Üniversitesi, Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM), s. 10, Ankara 1999, 333; İnalçık, Halil, *The Ottoman Empire, The Classical Age 1300-1600*, Translated by N. Itzkovitz and C. İmber, Wiedenfeld and Nicolsan, London 1973, 65.

⁹ "Devlet umur-ı din üzere bina olunur, din asıl ve devlet onun fer'î gibi kurulmuştur..." Bkz. Hezarfen Hüseyin Efendi, 197; Kazıcı, Ziya, "Osmanlılarda Şeyhülislamlık Müessesesi", Diyanet İlmî Dergi, XXXV, s.,1 (Ocak-Şubat-Mart 1999), 7; Zilfi, Madaline, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*, Bibliotheca Islamica, Minneapolis 1988, 23.

¹⁰ Oruç Bey, 18; Aşıkpaşaoğlu, 21, 31; Neşri, I, 61; Tursun Bey, *Tarih-i Ebu'l-Feth*, Kervan Yayıncılık, İstanbul t.y. , 22-23.

o, devletin en üst düzeyde yöneticisi ve İslam dininin de en üst düzey yetkilisi olarak kabul edilmiştir. Osmanlı devletinde resmi işleri yürüten memurların görevlerindeki gayeleri, nizâm-ı âlem ülküsü içinde, mevcut durumu korumak ve onun aynı şekilde kalmasını temin etmektir. Bu durum araştırmacılara göre, Osmanlı'da merkezî bir yapının oluşmasına ve yönetim elemanlarının da bu ideale sadık, uyumlu kişilerden teşekkülüne sebep olmuştur.¹¹

Osmanlı medreselerinde olduğu gibi, camilerinde çalışan din görevlileri de diğer resmi işleri yürüten nizam-ı âlem ülküsü mesajının topluma aktarılmasında önemli bir misyon yüklenmişlerdir. Bu misyon, aynı zamanda halkın yönetime bağlılığını sürekli kılmakta, sadakatini gerçekleştirmektedir.¹²

1600'lü yılların başında Osmanlı devletinin otuz iki eyaletinde yaklaşık 30 milyon insan yaşamaktadır. Bu eyaletler bünyesinde mevcut sancak sayıları da yine yaklaşık olarak 250 ile 300 arasındadır. Kayıtlara göre 1530 – 1540 yılları arasında, sadece Anadolu eyaletlerinde, 3756 hatib, imam ve müezzine vakıflar tarafından maaş ödenmekteydi. Mesela, kayıtlara göre 1520 – 1530 yılları arasında sadece Hüdavendigâr sancağında üç yüz bin kişi yaşamaktaydı. Bu sancağın otuz camisi ve iki yüz elli mescidi mevcuttu. Aynı sancak kazasının Bursa merkezinde 1530 yılında yüzotuz mescid ve on sekiz cami vardı. Bu verilerden hareketle o yıllarda Osmanlı devletinin tamamında görev yapan imam, hatib, müezzin gibi din görevlisi sayısı tahmininde bulunulduğunda karşımıza çok büyük bir

¹¹ Ülker, Necmi, “Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Hakimiyet Anlayışı”, Osmanlı İmparatorluğunun Kurucusu Osman Gazi ve Dönemi, haz. Kadir Atlansoy, -Sezai Sevim, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayını, Bursa, 1996, 74; Ocak, *Osmanlı Resmi İdeolojisi*, 1206; Oğuzoğlu, Yusuf, *Osmanlı Devlet Anlayışı*, Eren, İstanbul, 2000, 127; İnalçık, *The Ottoman Empire*, 66, 335

¹² Unan, Fahri, “XV. ve XVII. yüzyıllarda Osmanlı Yönetim Kademesi İçerisinde Ebussuud Efendi Ailesi”, *Türk Yurdu*, XI, s., 49 (935), (Eylül 1991), 27-28; Unan, Fahri, “Medrese-Yönetim İlişkileri ve Osmanlı Medreselerinin İlmî Performansı Meselesi”, *Osmanlı Sempozyumu VII. Söğüt*, 1992, Ertuğrul Gazi Şenlikleri Vakfı Yayını, Ankara 1993, 17-18; Ocak, Ahmet Yaşar, *Türkler, Türkiye ve İslam*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, 82.

rakam çıkmaktadır.¹³ Birden fazla imam, hatib ve müezzinin görev aldığı bazı cami ve mescidler hesaba katılırsa, cami ve mescidlerde din hizmeti veren personel sayısı daha da artacaktır. Bir fikir vermesi bakımından, kayıtlarda belirtildiği kadarıyla, 1660 yılında da Bursa ve köylerinde 202 imamın görev yapmaktaydı.¹⁴ Bu sayıya hatib ve müezzinler dahil değildir. O sırada Bursa'nın merkez nüfusu yaklaşık 40 civarındaydı.¹⁵

Osmanlı devletinin kontrolü altında görev yapmakta olan bu din görevlilerinin sayısı dikkate alındığında devletin vatandaşıyla köprü görevini yürüten bu grubun vatandaşla münasebeti gerek devlet nizamı gerekse toplumsal düzen açısından son derece önemli bir fonksiyon yerine getirdiği görülmektedir. Yönetim ile halk arasında bağ kurma ve iletişimi sağlama görevini de yürüten bu din adamlarının gerek devlet gerekse halk nazarında belli bir ağırlıkta güçleri de mevcuttu.¹⁶ Bu itibarla, din görevliliğinin Osmanlı idaresindeki yerini ve o toplumdaki konumunu belirlerken, serdedilen bu siyasî unsurları da göz önüne alarak tayin etmek ve değerlendirmek gerekmektedir.

Osmanlı ilmiye sınıfının en alt birimini oluşturmakla birlikte din görevlilerinin, zamanın ilmî düşünce anlayışından da etkilenmemesi söz konusu değildir. Osmanlı devlet yöneticilerinin İslam'ın sünni anlayışını benimsedikleri, onun korun-

¹³Eyaletlerle ilgili sayı için Bkz. İnalçık, Halil "Eyalet", DİA, XI, s. 549; *Koçi Bey Risalesi*, sad.: Zuhurî Danışman, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1972, 118-123; *Evlîya Çelebi Seyahatnamesinden Seçmeler*, haz.: İ. Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara 1991, 64-90; *Barkan*, İstanbul Vakıflar Tahrir Defteri 953/1546 Tarihli, Fetih Cemiyeti Yayını, İstanbul 1970, 17; İnalçık, Halil, "Impact of the Annales School on Ottoman Studies and New Findings", Review 1, (Birmingham 1978), s. 3- 4, 77.

¹⁴Çetin, Osman, "1660'da Bursa Camilerinde Görev Yapan İmamlar", UÜİFD, (Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi), VI, s. 6, 1994, 38-40.

¹⁵Gerber, Haim, *Economy and Society in an Ottoman City; Bursa, 1600-1700*, The Hebrew University, Jerusalem 1988, 12; 1455-1921 arasında Bursa merkezde 183 cami olduğu belirtilir. Bkz., Baykal, Kazım, Bursa ve Anıtları, Aysan Matbaası, Bursa 1950 , 5.

¹⁶İnan, Hürrihan-İslamoğlu, Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Köylü, İletişim, İstanbul 1991, 101; Zilfi, 24; Koçi Bey Risalesi, 25, Yediyıldız, Bahâeddin, "Osmanlı Toplumunu", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, ed.: E. İhsanoğlu, IRCİCA, İstanbul 1994, I, 473.

ması ve yayılmasına dönük bir politika izledikleri bilinmektedir.¹⁷ Bundan dolayı sünni düşünce ve geleneğe aykırı tavır ve anlayışlara devletin hakim olduğu topraklar içinde çok fazla müsamahalı yaklaşılmamıştır. Bu durum sadece dini bir endişeden kaynaklanan olgu olmayıp aynı zamanda devletin siyasi otoritesinin de daha güçlü ve etkili olmasının sağlanmasına hizmet etmekteydi. Meselâ, Anadolu'daki ismi "Râfizilik" olan İran menşeli şii'lik akımı veya benzer diğer anlayış ve yorumlar sergileyenlere karşı sürekli mücadele edilmiş, bunların bir grup oluşturmalarına mümkün mertebe müsaade edilmemiştir.¹⁸ XVI. asrın ikinci yarısında Osmanlı devletinin yaşadığı siyasi sıkıntının sebebini idarenin dinden uzaklaşması olarak değerlendiren bazı din bilginleri, diğer alanların yanında ibadetle ilgili birtakım hususları da tenkit ederek "bid'at" saymış olmaları da yine sünni anlayışa aykırı kabul edildiği için devlet tarafından müsaade edilmeyen hareketler arasında gösterilebilir. Din bilginlerinin eleştirdiği hususlara, ücret karşılığı Kur'an okumak, cenaze götürürken veya gelin getirirken açıktan zikretmek, Kur'an veya ezan okurken hatalı ya da şarkıyı andırır bir şekilde okumak örnek gösterilebilir.¹⁹

Devletin resmen karşı olmasına ve mümkün olduğunca fırsat vermediği, sünniliğe aykırı kabul edilen anlayışların XVII. asırda daha da şiddetlenerek arttıkları görülmektedir. Bu hareketlerin dolaylı olarak da olsa din görevlileri üzerinde de etkisi olduğu bir gerçektir. Osmanlı devlet sınırları içinde yavaş yavaş gelişen radikal söylemlerden etkilenen din görevlile-

¹⁷ İnalçık, *The Ottoman Empire*, 176, 191; Ocak, *Osmanlı Resmi İdeolojisi*, 1209, Zilfi, 26; Ocak, *Türkler*, 40-41, 61-65.

¹⁸ Geniş bilgi için Bkz. Ocak, *Osmanlı Resmi İdeolojisi*, 1209-1210; Emrullah Yüksel, "Birgivi", DİA, VI, 191; Ocak, Ahmet-Yaşar, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: "Kadızedeliler Hareketi", Türk Kültürü, XVII-XXI, s., 1-2 Ankara 1983, 210-213; Unan, Fahri, "Dinde Tasfiyecilik Yahut Osmanlı Sünniğine Sünni Muhalefet; Birgivi Mehmed Efendi" Türk Yurdu, X, s. 36, Ağustos 1950, 33-42; İnalçık, *The Ottoman Empire*, 182-184; Zilfi, 34, 131-143-146.

¹⁹ Unan, *Birgivi Mehmed Efendi*, 37; Ocak, *Kadızedeliler*, 211; İlmiye sınıfında bozulma ile ilgili Bkz.: Hızlı, Mefail, "Osmanlı Medreselerinde Bozulma", UÜİFD, VI. s., 6, 1994, 71-82.

rinden bazıları bunların savunucuları konumuna da gelmiştir. Bu durum din adamları arasında ateşli tartışmaların yaşanmasına da etki etmiştir. Mesela, XVII. asırda radikal yaklaşımların savunucusu olarak vasıflandırabileceğimiz İstanbul Aya-sofya vaizlerinden Üstüvanî Mehmed Efendi (v.1041h./1631m.)'nin savunduğu fikirlere karşı Tatar İmam lakabıyla bilinen İstanbul Mehmed Ağa Camii İmamı Kefevî Hüseyin Efendi şiddetle karşı çıkanlardan biridir. Kefevî Hüseyin Efendi, Birgivi'nin "Tarikât-ı Muhammediye" adlı eserinde yer verdiği bazı hadisleri tenkit eden bir şerh yazdığı bilinmektedir.²⁰

Osmanlı idaresinde din görevlilerinin özellikle XVI. asır ikinci yarısında nasıl bir dini çevre ve siyasi yapı içinde hizmet verdiklerine dair bu bilgiler ışığında konumlarını belirlemek, yükledikleri misyonu incelemek ve değerlendirmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

2. Din Görevlisinin Eğitimi

Osmanlı eğitim sistemi dört ana kategoriye ayrılır: Askerî ve idarî kadroların yetişmesine yönelik saray eğitim kurumu Enderun; bürokrat yetiştirmek için usta, çırak münasebetleri çerçevesinde resmi dairelerde eğitim veren kalem eğitimi; tasavvuf erbabının yetiştirilmesine yönelik dergâh eğitimi ve ilim adamı yetiştiren medrese eğitimi.²¹

İslam dünyasında medreselerin tarihinin çok eskilere dayandığı bilinmektedir. İslam'ın ilk dönemlerde eğitim-öğretimin daha çok disipline edilmemiş bir şekilde camilerde veya cami çevresinde oluşturulan yerlerde yapıldığını kaynaklarda ifade edilmektedir. Zamanla camilerin hem fiziki yapısının hem de sosyal ortamının sistemli ve disiplinize edilmiş bir

²⁰ Yazılan eser Şeyhülislam'ın arzusu ile imha edilmiştir. Bkz. Ocak, *Kadızedeliler*, 223; Çavuşoğlu, Semiramis, "Kadızedeliler", *DİA*, XXIV, 101; Zilfi, 145-146; İnalçık, *The Ottoman Empire*, 184-185.

²¹ İpşirli, Mehmet, "Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilatı", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed.: E. İhsanoğlu, IRCİCA, İstanbul 1994, I, 259; Kazıcı, Ziya, *Anahatlarıyla İslâm Eğitim Tarihi*, MÜİF Yayını, İstanbul 1995, 73; Bunlar enderun, medrese ve tekke eğitimi diye de sınıflandırılabilir.

eğitim kurumu olarak yetersiz kalması sonucunda medrese gibi resmi ve programlı eğitimin yapılabileceği kurumların geliştirilmesi zarureti doğmuştur.²²

Osmanlı devletinin kuruluş yıllarında değişik alanlarda ihtiyaca cevap verecek nitelikte eğitilmiş, yetişmiş eleman ihtiyacını Anadolu Selçuklularından Osmanlı Beyliğine göç eden alanının uzmanı kişilerden karşılamışlardır. Daha sonra bu ihtiyaç düzenli eğitim kurumu olarak kurulan medreseler vasıtasıyla giderilmeye çalışılmıştır. 1324 – 1360 yılları arasında hizmet veren ilk Osmanlı medresesinin Orhan Gazi tarafından İznik'te faaliyete geçirildiği bilinmektedir. Bursa'da, XVI. yüzyıl sonuna kadar, sultanlar, devlet adamları, vezirler, ilim adamları ve hayırsever zenginler tarafından 50 medrese açılmıştır.²³ Bursa'dan sonra Edirne ve İstanbul gibi şehirlerde de medreseler açılmış, özellikle padişah Fatih Sultan Mehmed (1451-1481m.)'den itibaren pek çok şehirde yeni medreseler inşa edilmiştir. Böylece Osmanlı devletinde düzenli bir eğitim kurumu olan medreselerin sayılarında da önemli oranda bir artış olmuştur. XVI. asırda Osmanlı medreselerinin sayısının neredeyse 700'lere yaklaştığı ifade edilir.²⁴

Din görevlilerinin, Kur'an-ı Kerim'i iyi okumaları icab ettiği için, Kur'an eğitimi Hz. Peygamber'in Dârü'l-Erkâm'da talimiyle başlamış, Medine'de Mahreme b. Nevfel'in evinde "Dârü'l-Kurra" adını taşıyan bir Kur'an mektebiyle devam ede-

²² Çelebi, Ahmet, *İslam'da Eğitim ve Öğretim Tarihi*, çev.: Ali Yardım, Damla Yayınevi, İstanbul 1976, 111-112, 236; en-Nebravî, Fethiye, *Tarihu'-Nüzum ve'l-Hadarati'l-İslamiye*, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1994, 247-254; Baltacı, Cahid, *XV-XVI. Asırlar Osmanlı Medreseleri*, İrfan Matbaası, İstanbul 1976, 5; Enver er-Rifai, *el-İslam fi Hadaratihî ve Nüzumihî*, Daru'l-Fikr, Dımışk 1986, 535-541.

²³ Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, TTK, Ankara 1988, 2-3; Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 15; Hızlı, 10; Sakaoğlu, Necdet, *Osmanlı Eğitim Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1953, 23-24.

²⁴ Baltacı, Cahid, "XV-XVI. Asır Osmanlı Eğitim ve Öğretim Faaliyetine Toplu Bir Bakış", DİD, XV. s., 1 (Ocak-Şubat 1976), 19; Osmanlı medreselerinin tüm ülkede sayısı 350 olarak da verilir. Bkz. İhsanoğlu, Ekmeleddin, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, ed.: E. İhsanoğlu, İRCİCA, İstanbul 1998, II, 243-244.

rek, Mescid-i Nebevî'de tesis edilen suffa okulu ile inkişâf etmiştir. Sahabelerin konuya ehemmiyet vermelerinden dolayı bu husustaki çabaları artarak devam etmiştir. Kur'an ezberleyen ve öğretenlere o devirde "Kurra" denilmiştir.²⁵ Tabiîn ve daha sonraki devirlerde, Kur'an eğitimi cami ve mescidlerde veya hususi hocalar tutularak evlerde sürdürülmüştür.²⁶ Bunun bir yansıması olarak İslâm dünyasında kurulan ilk medreselerin bünyesinde Kur'an talimi amacıyla dâr'ul-kurra'ların mevcut olduğu da bilinmektedir.²⁷

Selçuklular'da ve Karamanoğulları'nda dâru'l-huffaz olarak bilinen kıraât ilminin okutulduğu yerler,²⁸ Osmanlı'da dârü'l-kurra olarak tesis edilmiştir. Dâru'l-kurrâlar birer ihtisâs medresesi olup, bu yerlerde Kur'an-ı Kerim'in düzgün okunması için gerekli ilm-i kıraât ve ilm-i mahârici'l hurûf öğretilirdi. Osmanlı dönemi öncesinde olduğu gibi, Osmanlı devletinde de din görevlileri bu kurumlardan yetişirdi.²⁹

Osmanlı dâru'l-kurrâ'ların ilki Yıldırım Bayezid tarafından Bursa Ulucami'inde açılmıştı.³⁰ XVI. yüzyıl sonuna kadar Bursa'da üç dâru'l-kurranın mevcut olduğu bilinmektedir.³¹

Osmanlı eğitim sisteminin bir parçası olan temel ve eği-

²⁵ Kurrâ kelimesinin fukaha ve ulema anlamı için Bkz.: Çelebi, 41; Birişik, Abdülhamit, "Kıraat", DİA, XXV, 425.

²⁶ Çelebi, 40, 59, 107; Tetik, Necati, *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*, İşaret Yayınları, İstanbul 1990, 21, 46, 60, 153, 159; Ahmed-Fuad, Seyyid, *Tarihu'd-Da'veti'l-İslamiyye*, Hanci, Kahire 1994, 53-57, 75, 128-131; Hasan İbrahim Hasan - Ali İ. Hasan, *en-Nüzumu'l-İslamiyye*, Mektebetü'l-Mısriyye, Kahire 1970, 157.

²⁷ Çelebi, 256; Tetik, 158.

²⁸ Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 22-23; Tetik, 161; Unat, Faik Reşit, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1964, 8; Baykara, Tuncer, *Türkiye'nin Sosyal ve İktisadi Tarihi (XI-XIV.Yüzyıllar)*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2000, 206.

²⁹ Karaçam, İsmail, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzulü ve Kıraatı*, Ahmed Sait Matbaası, İstanbul 1974, 244; Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 22-23.

³⁰ Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 22-23; Kazıcı, *İslam Eğitim Tarihi*, s.51; Ak-yüz, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi*, AÜ Eğitim Bilimleri Fakültesi, Ankara 1982, 52.

³¹ Bursa'da ilk daru'l-kurra'nın Kanunî (1520-1566) zamanında açıldığı ileri sürülmektedir. Bkz. Hızlı, Mefail, *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim-Öğretim*, Esra Fakülte Kitabevi, Bursa 1997, 39; Evliya Çelebi, I, 371.

timin verildiği okullara “sıbyan mektebi” adı verilmektedir. Çocuk 4-5 yaşlarında, bir cami veya medrese bitişiğinde bulunan, bazen “mektep” bazen de “muallimhâne” denilen bu okullara başlar. Temel bilgilerin öğretildiği sıbyan mekteplerinde Kur’an-ı Kerim başta olmak üzere, yazı, ilmihal, Arapça dilbilgisi (sarf-nahiv), Dinler Tarihi, Ahlak (Edeb) ve Aritmetik dersleri verilirdi.³² Bu okulların öğretmeni genellikle mahallenin imamlarından veya hatiblerden olurdu.³³

Sıbyan mektebini bitiren veya o seviyede özel bir öğrenim görmüş bir talebe, din görevliliği için bir dâru’l-kurraya girer ve orada hıfzını bitirince, daha üst seviyede bir dâru’l-kurra’ya devam ederdi. Bu tür eğitimin yatılı yürütüldüğü de bilinmektedir.³⁴

Dâru’l-kurralarda ağırlıklı olarak Kıraat ve Tecvid dersleri okutulurdu.³⁵ Tecvid dersinde Şemseddin Muhammed el-Cezerî (v. 833h./1429)’nin “Cezerî” diye şöhret bulan “el-Mukaddimetü’l-Cezeriyye” adlı eseri; Kıraatte ise, Ebu Muhammed eş-Şatibî (v. 590/1193 m.)’nin “Kaside-i Lâmiye”si ve Cezerî’nin şerh ettiği “Fethu’l-Vâhid” adlı eser takip ediliyordu.³⁶

Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) tarafından oğlu Şehzade Selim adına Tire’de yaptırılan dâru’l-kurranın vakfiye-

³² Findley, Carter V., *Kalemiyeden Mülkiyeye: Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi*, çev.: Gül Çağal Güven, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996, 54-55; geniş bilgi için Bkz. Hızlı, Mefail, “*Osmanlı Sıbyan Mekteplerinde Okutulan Dersler*” Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi (İstanbul 12-15 Nisan 1999) Tebliğler, haz.: H. Yavuz Nuhoglu, İRCİCA, İstanbul 2001, 110-115; Baykara, 205; Ülkütaşır, M. Şahin, “*Sıbyan Mektepleri*” Türk Kültürü, s. 33 (Temmuz 1965), 594; İhsanoğlu, 231-232; Zilfi, 26, 47.

³³ Bursa Şer’iye Sicili (BŞS), A125, 74a; A112, 77a; A167, 72b karşı. Unat, 7; Akyüz, 65; Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB, İstanbul 1993, III, 202.

³⁴ Yüksel, Ali Osman, *İbn Cezerî ve Tayyibetü’n-Neşr*, MÜİF Yayını, İstanbul 1996, 163; Tetik, 162; Kazıcı, *İslam Eğitim Tarihi*, 91.

³⁵ Hızlı, 39.

³⁶ Baltacı, Cahid, “*Osmanlı Eğitim Sistemi*” Osmanlı Ansiklopedisi, Tarih/Medeniyet/Kültür, ed.: Bekir Şahin, Ağaç Yayınları, İstanbul 1993, II, 23; Kazıcı, *İslam Eğitim Tarihi*, 92; Yüksel, 164; Hızlı, 89.

sinde kıraat-ı seb'a, tefsir, hadis okutulması; İmam-ı Şatibî ve Cezerî'nin eserlerinin de ders kitabı olarak takip edilmesi; haftada dört gün eğitim yapılması istenmektedir. Buradan hareketle, cami hizmetlerinde görev almaları hedeflenen din görevlilerine diğer ilimlerin yanında itikat ve amele dair pratik ilmi-hal bilgilerinin de verildiği anlaşılmaktadır.³⁷

1066'da Tokat Ulucami dâru'l-kurrasında, hafızlık yapıldığını ve tefsirde İbn Kesir'in okutulduğunu ve Kur'an'ın yedi usûle göre kıraat edildiğini Evliya Çelebi nakleder.³⁸ Kezâ Antakya'da üç yerde kıraat-ı seb'a, aşere ve takrib üzere Kur'an eğitimi yapılan dâru'l-kurrâların mevcut olduğunu da ilave eder.³⁹

Din görevlisi yetiştiren dâru'l-kurrâların başında şeyhu'l-kurra bulunur ve ders verirdi. Dersler sık sık tekrar ve tatbikata dayanan bir metotla yürütülürdü.⁴⁰ Meselâ, Molla Mahmud Hatib (v. 1012/1603), Süleymaniye dâru'l-kurra'sında öğretici olup, ilm-i tecvid ve kıraatte mahir, fenn-i mûsîki'de tek; sesi ve sedasıyla meşhur bir kişi olarak tanınırdı.⁴¹

Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın (1134h./1720m) tarihli vakfiyesinde şeyhu'l-kurrâ'nın özellikleri; "... *kâvâid-i ilm-i tecvid-i Kur'an-ı Kerim ve kâvânin-i fenn-i tertil-i Furkân-ı Azimi ve turuk-ı rivâyât-ı meşâyihî itkân üzere sa'î bir mukri-î kâmilü'l-edâ şeyhu'l-kurrâ nasb ve ta'yin olunup, eyyâm-ı mu'tâdede muvazzaf hizmeti ifa ve talimde buluna...*" diye sayılmaktadır.⁴² Kezâ bir başka kayıta ise daru'l-kurrâ şeyhi'nin; "... *ilm-i kuraât olan kütüb-i mutebere'nin mütalaâsına*

³⁷ Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 611; Yüksel, 164; Evliya Çelebi, X-XI, 73.

³⁸ Evliya Çelebi, V-VI, 1461 ve yine Amasya'da 9 daru'l-kurra'nın mevcut olduğunu ifade eder. II, 188.

³⁹ Evliya Çelebi, III-IV, 42.

⁴⁰ Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 24; Akyüz, 65.

⁴¹ Nevzade Atâî, *Hadaiku'l-Hakakik fî Tekmileti's-Şakaik*, (Şakâ'ik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri) haz.: Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, II, 460.

⁴² Ergun, O. Nuri, *Türk Maarif Tarihi*, Cumhuriyet, İstanbul, 1939, I, 169.

kâdir ve fenn-i mezkûrede her vecihle mahîr...” kimse olması istenmiştir.⁴³

Dâru’l-kurrâların ilmî kadrosu, diğer ilim dallarında da yapıldığı tarzda, Osmanlı padişahlarının ilgi ve alakası ile takviye edilerek güçlendirilmiştir. Sözelimi, Sokullu Mehmed Paşa, Kanunî’nin talimatıyla, Mısır’da Kur’an eğitiminde meşhur bir isim olan Şeyh Ahmed el-Mısırî’yi İstanbul’a getirterek, Eyüb Camii’nin imamlığına tayin etmiş ve Kur’an okuyuşunda ”*İstanbul Tariki*” diye bilinen kıraat usulünün gelişmesini sağlamıştır.⁴⁴

Görüldüğü gibi dâru’l-kurrâlar, devrin din görevlilerini eğitecek bir donanıma sahip müesseselerdir. Tüm din görevlilerinin aynı oranda yüksek bir eğitin alarak yetiştiğini söylemek biraz zor olsa da, hâkimiyet alameti olarak cuma günü hutbede hükümdarın adını zikreden hatip, ileride temas edileceği gibi, mahallenin yöneticisi olan imam ve zamanı iyi ayarlayarak ezan okuyacak olan müezzinin basit bir seviyede eğitim aldığını ileri sürmek imkansızdır. Kaynaklarda hem müderris hem hatiplik ve imamlık yapan ilim adamlarına rastlamak bu kanaati doğrular mahiyettedir. Sözelimi 1597m/1006 tarihli, Erzurum Halil Ağa Vakfı’nın vakfiyesinde: “... *medrese-i merkûmeye müderris olanlar, hitabeti ihtiyar ederlerse kendilerine verilip âhara verilmeye...*” denilirken,⁴⁵ Bursa Enbiyaoğlu mescidinin imamı Mehmed Efendi (Şeyh Karabaş)’nin aynı zamanda müderris olduğu bilinmektedir.⁴⁶ Sultan Fatih Camii’nin imamı ve Sadi Çelebi darul-kurrasının müderrisi fıkıhta eser sahibi İbrahim Halebi (v.956/1549)dir.⁴⁷ Edirne Üçşerefeli Cami’de imam ve hatib olan, eş-Şeyh Sinanuddin Efendi (v. 982/1574) için Şeyhulislam Ebussuud Efendi

⁴³ Hızlı, 108.

⁴⁴ Karaçam, 249; Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, s. 23.

⁴⁵ Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA) 582/1, 90/59.

⁴⁶ Kepecioğlu, Kamil, *Bursa Kütüğü*, (BK), BYEBEK, Genel, 45919-4522, III, 271.

⁴⁷ Mecdi Efendi, *Hadaiku’ş-Şakaik*, I, 492; Uzunçarşılı, *İlmiye*, 173.

(v.983/1575m.)'nin⁴⁸ Edirne'den fetva almak için gelenlere “*Sinan varken bize niye gelirler...*” dediği nakledilir.⁴⁹ Bu da özellikle merkezi camilerde görev yapan imamların şeyhulislam kadar bilimsel yeterliliğe sahip olduğunu göstermektedir.

Osmanlı idare yapısı içinde medrese-cami yakınlığının bir sonucu, medrese öğrencileri için cami bir laboratuvar hizmeti vermekte olup, tatil dönemlerinde talebeler özellikle yeterli din hizmeti alamayan kırsal bölgelerde imamlık yapar ve irşat hizmeti verirlerdi. Aynı şekilde medrese muhtemeli (araştırma görevlileri) arasında gerek medrese mescidinde, gerekse yakın bir camide imamlık yapanların mevcudiyeti bilinmektedir.⁵⁰

Medrese mezunları isterlerse, imamlık görevi alabiliyorlardı. Meselâ İstanbul Sahn Medresesi mezunlarının imamlık yaptıkları bilinmektedir.⁵¹ Görüldüğü gibi, din görevliliği kurumu, medreselerle irtibatlı bir şekilde ilmî bakımdan takviye edilmiş ve eğitim seviyesi ileri sürüldüğü gibi⁵² çok düşük seviyede bırakılmamıştı.

XVII. asır İstanbul Tereke Defterleri üzerine yapılan araştırmada, Sultan Selim Camii imamının geride bıraktığı mallar arasında tefsir, fıkıh ve tecvidle ilgili on cilt kitap mevcuttur. Diğer imam Mehmed b. Şeyh İbrahim'in yirmi dört ciltlik kitapları arasında da aynı şekilde tefsir, siyer, felsefe ve astronomi ile ilgili eserler bulunmaktadır.⁵³

⁴⁸Ebussuud Efendi için Bkz. Unan, Fahri, “XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Yönetim Kademesi İçerisinde Ebussuud Efendi Ailesi”, Türk Yurdu, II, s, 49, (Eylül 1991), 25-29.

⁴⁹Ataı, II, 340.

⁵⁰Hızlı, 160-161; İpşirli, Mehmet, “Cer”, DİA, VII, 388-389.

⁵¹Ünver, A. Süheyl, *Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, İstanbul Üniversitesi Yayını, İstanbul 1946, 121-122; Hızlı, 136; Akdağ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, Cem Yayınları, İstanbul 1995, I, 39.

⁵²Beydilli, Kemal, *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü*, Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, 21, Sakaoğlu, Necdet, *Osmanlı Eğitim Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1993, 29.

⁵³Öztürk, Said, *Askeri Kassama Ait Onyedinci Asır İstanbul Tereke Defterleri (Sosyo-Ekonomik Tahlil)*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1995, 178-179.

Aslında bu tür örnekler çoğaltılabilir,⁵⁴ ancak belli bir bilgi birikimi gerektiren, manevî sorumluluğu ağır, ciddi ve önemli bir hizmet sunan din görevlilerinin üstleneceği göreve paralel ve vazife yapacağı camilerin konumuna uygun bir eğitim ve öğretimden geçtikleri söylenebilir. Bunun aksine özellikle Osmanlı idaresinin duraklama ve çöküş dönemi örneklerine bakarak bu görevlilerin eğitimsizliğine hükmetmek⁵⁵ doğru bir değerlendirme olmasa gerektir.

3. Din Görevlilerinin Anıldığı Unvanlar

Osmanlı bürokrasi geleneğinde Padişah tarafından kendilerine yazı yazılan kişi ve makamlarla ilgili belli ihtirâm ve iltifât sözleri kullanılırdı.⁵⁶ Osmanlı devlet yönetimi öteden beri teşrifata büyük önem vermiştir. Nitekim ilk çıkan kanunnâmelerde bilhassa devletin üst düzey yöneticilerine nasıl hitâb edileceği açıkça belirtilmiştir.⁵⁷ İlmiye sınıfının üst seviyesinde görev yapan şeyhülislâm ve müderris için bu unvanların nasıl kullanılacağı, yönetim tarafından tasrih edilmişse⁵⁸ de din görevlileri için belli bir formdan bahsedilmemiştir. Ancak sicillerde ve bazı araştırmalarda Osmanlı'da din görevlileri için kullanılan bir kısım sıfatlara rastlanmaktadır.

Genellikle imamlar için kaynaklarda, “*mefharu'l-eimmeti ve tacü'l-ümmeti, salahü'l-milleti ve'd-din, imamü'l-müslimin, kudvetü'l-mümini'l-mahsus bi inâyeti Rabbi'l-âlemin*”; müezzinler için ise, “*seyyidü'l-müezzinin ve fahru'l-mü'minin mübeyyi-*

⁵⁴ Diğer iyi eğitilmiş din görevlileri için Bkz. Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmani*, haz.: Heyet, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1997, III, 392; IV, 230; Fındıklı İsmet Efendi, *Hadâiku's-Şakaik fi Tekmileti Ehl-i Hakaik*, Yayına haz.: Abdülbaki Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1989, V, 136; Âli, Gelibolulu Mustafa, *Kitâbu't-Tarih-i Künhü'l-Ahbar*, haz.: Ahmet Uğur vd., Erciyes Üniversitesi Yayını, Kayseri 1997, C, I, 195.

⁵⁵ Din görevlilerine yeterli eğitim verilmediğine dair görüşler için bkz. Beydilli, 21; Sakaoğlu, 19.

⁵⁶ İpşirli, *Kazaskerlik*, 633.

⁵⁷ Özcan, Abdülkadir, “*Fatih Teşkilât Kanunnâmesi ve Nizam-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi*”, *Tarih Dergisi*, s, 33 (Mart 1982), 48.

⁵⁸ Uzunçarşılı, *İlmiye*, 81, 111, 204; Özcan, 48

nü'l-evkat, mümeyyizü's-salatı ve davüdü'l-hani'l-muhtas bi 'inayeti'l-meliki'l-mennân, lâzâlet beytü'llâhî ma'mure bi vücudihî" ifadeleri kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁵⁹

Ayrıca belgelerde karşılaşılan hitap şekilleri arasında, *fahru's-saadet*⁶⁰, *derviş*⁶¹, *kudvetu's-saadet*⁶², *es-seyyid*⁶³, *kudvetü's-sülehâ*⁶⁴, *kudvetu't-takvâ*⁶⁵ *mefharu's-suleha*, *mevlânâ*, *çelebi*⁶⁶, *molla*⁶⁷, *halife*⁶⁸, *şeyh*⁶⁹, gibi sıfatlarla din görevlilerinin anıldıkları da görülmektedir. Genellikle "efendi"⁷⁰ unvanıyla hitap edilen din görevlileri için seyyid, şeyh, çelebi ve halife unvanlarının da çokça kullanıldığı dikkat çekmektedir.

Osmanlı toplumunda saygıdan ötürü, Hz. Ali ve Hz. Fatma'nın oğulları ve Hz Peygamberin torunları olan Hz. Hasan soyundan gelenlere şerif, Hz. Hüseyin soyundan gelenlere seyyid denilirdi. Osmanlı devletinin Hz. Peygamber neslinden gelenlere ayrı bir saygı ve ilgi ile muamele ettiği de bilinmektedir. Osmanlı döneminde devlet bu soyun korunması için *nakibül-eşraflık* teşkilatı kurarak, onların soy kütüklerini tespit etmiş ve birtakım imtiyazlarla onlara sahip çıkmıştır.⁷¹ Üzerlerinde yeşil renk elbise taşıyan, vergiden muaf tutulan ve kendilerine ağır cezalar verilmeyen bu zümre zaviyadarlık, müderislik, kadılık, imamlık ve hatiblik gibi görevlerde istihdam edilmişlerdi.⁷² Bu yaklaşımın bir sonucu olarak sicillerde sey-

⁵⁹ Baltacı, *Medreseler*, 60.

⁶⁰ BŞS, B 141, 74 a.

⁶¹ BŞS, B 97, 33 b; A113, 184 a.

⁶² BŞS, B 131, 34 b; B 8, 35 b ; B 23, 98 a.

⁶³ BŞS, B 148, 15 a.

⁶⁴ BŞS, B 25, 140 a.

⁶⁵ BŞS, A 143, 245 b.

⁶⁶ BŞS, B 15, 102 a; A 110, 176 a.

⁶⁷ BŞS, B 5, 16 b.

⁶⁸ BŞS, A 145, 135 a.

⁶⁹ BŞS, B 148, 15 a.

⁷⁰ BŞS, A145, 135 a : B 97, 2 a.

⁷¹ Uzunçarşılı, *İlmiye*, 168; Sertoğlu, Mithat, *Osmanlı Tarih Lugatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1986, 236, 324; Daha fazla bilgi için bkz. Kılıç, Rüya, *Osmanlıda Seyidler ve Şerifler*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2005.

⁷² Yüksek, Hasan "Osmanlı Toplumunda Sadat-ı Kirâm" Uluslararası Osmanlı Tarih Sempozyumu Bildirileri (8-10 Nisan – İzmir), Türk Ocakları İzmir

yid unvanı ile anılan pek çok din görevlisine rastlanmaktadır.⁷³

Din görevlileri için kullanılan unvanlar arasında dikkat çekenlerden biri de şeyh unvanıdır.⁷⁴ Bilindiği gibi şeyh, tekke ve zaviyenin idarecisi ve dervişlerin yetişmesini sağlayan ilim ve tasavvuf ehli kişiler için kullanılan bir unvandır.⁷⁵ Buradan hareketle, cami ile tekke münasebetinin bir sonucu, tasavvuf eğitimi almış kişilerin cami veya mescitlerde din görevlisi olarak istihdam edildikleri ifade edilebilir.

Din görevlileri için kullanılan ve üzerinde durulması gereken diğer bir unvan da çelebi'dir. Çok sık olmamakla birlikte bu unvanı taşıyan din görevlilerine de sicillerde rastlanmaktadır.⁷⁶ Çelebi, şehir terbiyesi almış, nâzik, okur yazar, dindar manalarına⁷⁷ geldiği gibi, Osmanlı toplumunda bilgili, soylu, zengin ve saygın kişiler için kullanılan bir unvan olmuştur.⁷⁸ Genel olarak ilmiye mensupları, dinî sahada hizmet edenler, büyük tüccarların oğullarının bu unvanı kullandıkları bilinir.⁷⁹ XIV. yüzyıldan XVIII. yüzyıla kadar kültürlü, bilgili, üst tabakaya mensup olanlara, ilim ehillerine bu şekilde hitab edildiği de ifade edilmektedir.⁸⁰ Meselâ, 995/1586 tarihli kayıta, Bursa şehri ileri gelenleri “ayân-ı vilâyet,” bir konu için mahkemeye müracaat etmişler ve bunlar arasında Mütevelli Murad Bey

Şubesi, İzmir 2002, 356; Demirel, Ömer, *Osmanlı Vakıf-Şehir İlişkisine Bir Örnek: Sivas Şehir Hayatında Vakıfların Rölü*, TTK, Ankara, 2000, 127.

⁷³ Örnekler için Bkz. BŞS, B21, 211a; B 5, 16 b.

⁷⁴ BŞS, B 148, 32 a; B 131, 50 b; Mesela 1585'de Şeyh Mehmed Efendi, (Üftade Dergahı Şeyhidir) Hz. Emir Camine hatib olmuştur. Mehmed Şemseddin, *Yadigar-ı Şemsi (Bursa Dergahları)*, haz.: Mustafa Kara-Kadir Atlansoy, Uludağ Yay. Bursa, 1997, 6.

⁷⁵ Kara, Mustafa, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, Uludağ Yayınları, Bursa 1990, I, 65; Sertoğlu, 330; Öcalan, Hasan Basri, *Bursa'da Tasavvuf Kültürü (XVII. Yüzyıl)*, Gaye Kitabevi, Bursa, 2000, 193.

⁷⁶ Daha öncekilere ilave olarak Bkz. BŞS, A 127, 43 a; B 15, 102 a; A 112, 98a.

⁷⁷ Sertoğlu, 72; Kepecioğlu, I, 336; Tarikat mensubu, hususiyle mevlevimeşrepler için bkz. Emecen, *İlk Osmanlılar*, 142.

⁷⁸ Ergenç, Özer, “Osmanlı Klasik Dönemindeki Eşraf ve Ayan Üzerine Bazı Bilgiler” OA, III, 113

⁷⁹ Ergenç, *Eşraf ve Ayan*, 143.

⁸⁰ İpşirli, Mehmet, “Çelebi”, DİA, VIII, 259.

ve Yıldırım Han İmamı Ali Çelebi b. Pirî ve Bezzaristân Kethüdası Hasan Çelebi b. Ramazan ve Sinan Çelebi ile İbrahim Çelebi ve Ali Çelebi'nin bulunması dikkat çekicidir.⁸¹

Din görevlisinin şehrin üst tabakası, tüccar ve idareci arasında, başka bir ifade ile ayan ve eşrafın⁸² yanında yer alması, Osmanlı toplumu içinde din görevlilerinin işgal ettiği statüyü göstermesi bakımından anlamlıdır.

Din görevlilerinin sicillerde karşılaşılan bir diğer unvanı da halife'dir.⁸³ Bilindiği üzere, halife, Hz. Peygamber'den sonra İslam'ın emirlerini uygulayan, Müslüman toplumunun önderi, lideri ve imamı konumundakilere verilen bir unvandır.⁸⁴ Osmanlılarda ise, bu tabir dini bilen, dinin önemli bilgilerini halka öğreten ve uygulatan imamlar için kullanılmıştır.⁸⁵ Tarikatlarda mürşit olmaya ve mürid yetiştirmeye manen yetenekli ve yeterli olanlara da halife denmiştir.⁸⁶

Bu konuyu tamamlarken din görevlileri için kullanılan unvanlardan molla ve mevlana unvanlarına da kısaca değinmek gerektiğini düşünüyoruz. Molla,⁸⁷ mevlananın başka bir kullanım şeklidir.⁸⁸ Toplumda daha sık kullanılan mevlana unvanıdır.⁸⁹ Mevlana unvanı daha çok hatibler ve büyük cami imamları için kullanıldığı gibi⁹⁰, medrese müderrislerine de aynı şekilde hitap edildiği⁹¹ dikkati çekmektedir. Buradan ha-

⁸¹ BŞS, A 145, 135 a.

⁸² Ergenç, *Eşraf ve Ayan*, 109; Oğuzoğlu, 71

⁸³ BŞS, B 12 99 a; B15, 102 a; A 112, 238 b.

⁸⁴ Geniş bilgi için bkz. Yavuz, Hulusi, "*Sadrızam Lütü Paşa ve Osmanlı Hilafeti*", X. Türk Tarih Kongresi (22-26 Eylül 1986) TTK, Ankara, 1994, 2088.

⁸⁵ Ergenç, *Eşraf ve Ayan*, 134 ; BŞS A 127, 43 a.

⁸⁶ Sertoğlu, 132

⁸⁷ BŞS, B5 16b: A113, 110 a: Pakalın, II, s. 549

⁸⁸ Ergenç, *Eşraf ve Ayan*, 134

⁸⁹ BŞS, B 14, 74 a.

⁹⁰ Abdülmümin Camii hatibi Mevlana Mustafa, Ebu İshak Kazerunî imamı Mevlana Hüseyin, Alaaddin Bey Mescidi imamı mefharu's-suleha, Mevlana Ali Çelebi, Sultan Yıldırım Cami Hatibi Mevlana Muslihiddin, Debbaglar Mahallesi imamı Mevlana Kemal Halife... gibi. Bkz. BŞS B25, 185 a; B 131, 29 a; B5, 145 b; B12, 99 a; B15, 102 a.

⁹¹ Özcan, 50; Yıldırım Medresesi Müderrisi Mevlana Seyyid Ahmed, Molla Fenari Medresesi müderrisi İlahizade Mevlana Seyyid Ahmed Efendi, Vaiziyeye Medresesi müderrisi Mevlana Ahmed Efendi, Bkz. Yediyıldız, M. Asım, 185.

rekette, özellikle hatiblerin ve cemaati kalabalık cami veya mescidlerin din görevlilerinin daha seçkin, ilmi yeterliliği olan medrese mezunu kişilerden olduğu değerlendirilmesini yapmak isabetli bir yaklaşım olarak görünmektedir. Meselâ, vefat sebebiyle boşalan Yıldırım Camii imamlığına Mevlânâ Mustafa b. Mehmed'in atandığı, 1049/1639 tarihli sicilden anlaşılmaktadır.⁹² 1609 yılında vefat eden Mehmed Efendi'nin müderrisliği terk ederek, Molla Gürani Camii'nde imamlık yaptığı da yine kayıtlarda yer alan örneklerden biri olarak bilinmektedir.⁹³ Mevlana Süleyman Halife'nin, 20 Ramazan 1069/12 Haziran 1658 tarihinden itibaren günlük 10 akçe ile Bursa Ulu Camii hatibi olarak göreve atandığı anlaşılmaktadır.⁹⁴ Yine Ali Paşa Camii hatibi, Mevlana İbrahim'in, Mevlana Muhyiddin'in yerine, 15 Şaban 1015/17 Kasım 1606 tarihli beratla tayin edildiği görülmektedir.⁹⁵

1003/1594 tarihinde İstanbul Ayasofya Camiinde Cuma namazında vefat eden hatib, kaynaklarda Mevlana Süleyman Halife olarak geçmektedir.⁹⁶ Keza Bursa Yeşil Camii hatibine senelik ceraye; yani buğday vesaire verilmesi istenmiş ve hatiblik mevkiinin "*cümleden tazimü'l-ihtirâm*" olduğu, 1075/1664 tarihli berât kaydında ifade edilmişti.⁹⁷ Bütün bunlardan da anlaşılacağı gibi gerek devlet nezdinde gerekse halk nazarında diğerlerine göre daha önemli görülen camiler için bilgi seviyesi yüksek din görevlilerinin vazife aldığı ve bunların diğer görevlilerden makam ve mevki olarak daha önde olduğunu ifade etmek için onlara bu unvanlar verilmekteydi.

Osmanlı devlet yönetiminin ilme ve ilim adamlarına verdiği ehemmiyeti hiçbir milletin vermediğini sadece yerli tarihçi-

⁹² BŞS, 3, 142 b.

⁹³ Kepecioğlu, III, 247.

⁹⁴ BŞS, B131, 46.

⁹⁵ BŞS, B25, 173 b.

⁹⁶ Selanikli Mustafa Efendi, *Tarih-i Selaniki*, haz.: Mehmet İpşirli, TTK, Ankara, 1999, I, 411.

⁹⁷ Ayverdi, E. Hakkı, *Osmanlı Mimarısının İlk Devri (630/804-1230/1402)*, Fetih Cemiyeti, İstanbul, 1966, II, 51.

ler değil, yabancılar da kabul etmektedir.⁹⁸ XVII. yüzyılda İstanbul'a gelen batılı bir seyyahın ifadeleri bunun en açık ispatıdır. "Müftüye (Şeyhülislam) çok saygı gösterirler ve müftü hükümdarı ziyarete gittiği zaman önce hükümdar onu görerek (ayağa) kalkar".⁹⁹ Bu ifadelerin benzeri bir yaklaşıma fetva mecmualarında da rastlanmaktadır. Ayrıca Osmanlılarda bir imam veya hatibe sözlü hakaret olursa, o kişiye din görevlisine saygısızlığından ötürü ta'zir cezası verileceğine dair fetvalar verilmiştir.¹⁰⁰ Yani Osmanlı'da din görevlilerin sosyal statüleri ve konumları diğer memurlardan da halktan da üstün tutulmuştur.

Yukarıda serdedilen örneklerden hareketle hatib ve imamların bazılarına mevlana gibi itibarlı ve saygı ifade eden unvanla hitap edilmesi, bu zümrenin devlet katındaki üstün statülerinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Kaynaklarda yer alan ve fakih kelimesinin kısaltılmış şekli olan fakı¹⁰¹ tabirinin köy veya mahalle imamları için kullanıldığı anlaşılmaktadır. İmamlar ve ilim ehli için bu unvanın kullanılmasına dair örnek ilk Osmanlı Sultanı Osman Bey'in ve gazilerin imamı, Karacahisar Kadısı ve hatibi Dursun Fakı (726/1326)'dır.¹⁰² Kaynaklarda belirtildiğine göre o dönemde Bursa'nın mahallelerinden biri Satı Fakı adını taşımaktadır. Sofi (Satı) Fakı'nın oğlu Murad Fakı'nın adı geçen bu mahalle camiinde, XV. asır sonunda imamlık yaptığı bilinmektedir.¹⁰³

⁹⁸ "Ulemanın hiç bir devlette Devlet-i Osmaniyye'de olduğu kadar kudreti yoktur", bkz. Hammer, Joseph Von, Osmanlı Tarihi, Çev.: Mehmet Ata, MEB, İstanbul, 1991, I, 288; Hızlı, 78; Keza Bkz. Shaw, I, 190, 197, 380.

⁹⁹ Thévenot, Jean, 1655-1656'da Türkiye, çev.: Nuray Yıldız, Kervan Yayıncılık, İstanbul, 1978, 132; 967/1559 yılında Venedik elçisi (Balyos) Marino de Cevali'nin ifadeleri de dikkat çekicidir. Türklerin üstünlüklerinin ne olduğu sorusuna: "Belki hem ilim ve edep ile arestelermiş..." Bkz. Sultan Murad Han, *Fatih Sultan Mehmed'e Nasihatler*, haz.: Abdullah Uçman, Kervan Yayınları, İstanbul, ty., 86.

¹⁰⁰ Menteşzade, Abdurrahim Efendi, *Fetava-yı Abdurrahim*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1243, I, 119.

¹⁰¹ Pakalın, II, 549; Sertoğlu, 107.

¹⁰² "Dursun Fakı derler, bir aziz kişi vardı. O halka imamlık ederdi" Bkz. Aşıkpaşaoğlu, 27; Mecdi Efendi, I, 2; Kepecioğlu, I, 395.

¹⁰³ Ergenç, Özer, XVI. Yüzyıl Sonlarında, Bursa: Yerleşimi, Yönetimi, Ekonomik ve

Osmanlılarda din görevlileri arasında az da olsa fakı veya fakih unvanı ile anılanlara da rastlanmakta olduğunu ifade etmek gerekir.¹⁰⁴ Bunun bir diğer örneği olarak, 19 Ramazan 990/8 Ekim 1582 tarihli bir sicilde Bursa köylerinde meydana gelen bir olayla ilgili "*karye-i mezbure imamı*" olan Mustafa Fakih'in bilgisine başvurulduğu¹⁰⁵ ifadesini zikredebiliriz.

Bütün bunlara ilave olarak Osmanlı mahkeme zabıtlarının tutulduğu ve şer'îye sicil defterleri olarak isimlendirilen kayıtlarda da şahitlerin isimleri arasında pek çok din görevlisinin unvanıyla birlikte zikredildiğine rastlamak mümkündür.¹⁰⁶ Bu durum, devletin ve halkın din görevlisine duyduğu itimat ve saygının biçimsel anlamda yansımalarını gösterir.

Din görevlilerinin halk ile yönetim arasındaki ilişkilerde oynadığı bu nâzım rolüne ışık tutan bilgilere fetva mecmualarında da rastlamak imkan dahilindedir.¹⁰⁷

Osmanlı diplomatik geleneği içinde her belgenin altında yetkili bir imza bulunur. Bu manada, din görevlisinin de bölgelerinden yetkililere ulaştırılan birtakım istekleri içeren mahzarlarda¹⁰⁸ imzası bulunurdu.¹⁰⁹ Bu da Osmanlı devlet geleneğinde din görevlisinin konumunun ne derecede olduğunu ortaya koymaktadır.

Sosyal Durumu Üzerine Bir Araştırma, (Basılmamış Doçentlik Tezi), Ankara, ty., 43.

¹⁰⁴ Mustafa Fakih b. el-İmam, İmam Mustafa Fakih b. Ali, Bkz. Ergenç, XVI. *Yüzyıl Sonlarında, Bursa*, 134; Bursa'da Barak Fakı, Akhisar'da da Ali Fakı Köyleri mevcuttur.

¹⁰⁵ BŞS, A 119, 82 a; diğer bir örnek için Bkz. A 113, 216 a.

¹⁰⁶ Örnekler için bkz. BŞS, A 115, 169 a; A 145, 228 b.

¹⁰⁷ "Zeyd, bir camide hatib olan Amr ile çekiştiklerinde, Amr Zeyd'e "seni hakime ilan edip hakkından getiririm" dedikde, Zeyd de "senin hakime söyleyecek kadar, benim de durumumu söyle..." dese Zeyd'e ne lazım gelir. El cevap; Ta'zir lazım gelir." Bkz. *Fetava-yı Abdurrahim*; Zeyd imamlık etmeyip naib ittüğü günlerde Amr-ı mütevellî Zeyd'ün vazifesini vermemeğe kadir olur mu? El cevap; Olur Bkz. Feyzullah Efendi, *Fetava-yı Feyziyye*, İstanbul, 1266, I, 431.

¹⁰⁸ Sertoğlu, 206 ; İnalçık, Halil, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, Eren, İstanbul, 2000, 55.

¹⁰⁹ Mahzarda yazılan hakdır, kerem sultanıma layıktır. Harrerehü el fakir Mustafa, el-imam bi-Taşmescid. Bkz. İpşirli, Mehmet, "*İlmiye Mensuplarının İmza ve Tasdik Formülleri*" Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri, İUEF Yayını, İstanbul 1988, 195.

4. Din Görevlilerinin Kıyafetleri

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren inançlarına göre müslümanların kıyafeti kendine has bazı özellikler taşımaktadır.¹¹⁰ Osmanlı toplumunda kılık ve kıyafet herkesin cemiyet içindeki statüsünü ayırt edebilecek özellikleri haizdi.¹¹¹ Bu durum, "...her kişi oturmakta ve durmakta ve eğer bir kavgada fesadette kisvetlerinden malum olunalar sormak ve teftiş itmekliğe muhtaç olunmayalar..."¹¹² tarzında zaman zaman çıkarılan emirler, fermanlardan açıkça anlaşılmaktadır. Burada özellikle resmi görevi bulunmayan halk ile devletin resmi işlerini yürütmekle görevli bulunan memurların giyim kuşamlarının farkı beyan edildiği gibi devletin resmi görevlilerinin kıyafet olarak bir nizamla sokulduğu da anlaşılmaktadır.¹¹³

Osmanlı toplumunda din görevlileri de ilmiye sınıfına¹¹⁴ ait kıyafetler giyerlerdi.¹¹⁵ Din görevlilerinin genel kıyafetleri, başlarında örf diye isimlendirilen beyaz bir sarık, arkalarında çok geniş ve bol, kolları yırtmaçlı bir çeşit cübbeye benzer biniş veya lata, ferace şeklindeydi.¹¹⁶ Elbisenin renkleri konusunda farklılıklar¹¹⁷ olmakla birlikte kullandıkları sarıklar bü-

¹¹⁰ Stillman "Libâs", E12 (Leiden 1986), V, 733 vd; Zeydan, Corci, *Medeniyet-i İslamiyye Tarihi*, çev.: Zeki Megamiz, İkdâm, Dersaadet, 1328, V, 134.

¹¹¹ Majda, T. "Libas", E12, V, 751; Şeker, Mehmet, *Gelibolulu Mustafa Ali ve Mevâ'idü'n-Nefâ'is fî Kaidi'l-Mecalis*, TTK, Ankara, 1997, 212.

¹¹² Yücel, Yaşar, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar*, TTK, Ankara, 1988, 97; Hezarfen, 55;

¹¹³ Mesela Osmanlı toplumunda azınlıkların kıyafeti ile müslümanlarınki farklı olmak zorunda idi. 20 985/5 Ağustos 1577 tarihli belgede "*ferman-ı Şerife muhalif libas giyenler siyaset olunmak mukarrerdir...*" ifadelerine benzer sık sık kadınlara emirler gönderilmiştir. Bkz. Ahmed Refik, *Onuncu Asr-ı Hicri'de İstanbul Hayatı*, Hazırlayan: Abdullah Uysal, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını, Ankara, 1987, 73; Björkman, W. "Sarı", İA, X, 223.

¹¹⁴ İlmîye tabakaları: 1-Kaza hizmetleri, kadılar, naibler 2-Tedris hizmetleri, müderrisler ve müdridler 3-Dini hizmetler, müftüler ve din görevlileri (cami hizmetlileri)dir. Bkz. İpşirli, *Klasik Dönem*, 279; Uzunçarşılı, *İlmîye*, 55, 173.

¹¹⁵ Koçu, R. Ekrem, *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, Sümerbank Kültür Yayınları, Ankara 1967, 57; Pakalın, II, 53.

¹¹⁶ "Ne cahil cübbe giyse alim olur, ne atlas ile cimri hâkim olur." Bkz. Güvahi, *Pend-name*, haz.: Mehmet Hengirmen, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını, Ankara, 1983, 234; Björkman, 230; Pakalın, I, 311.

¹¹⁷ *Evlîya Çelebi Seyahatnamesinden Seçmeler*, 251, 259 ; Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, haz.: Kazım Arısan, Duygu A. Günay,

yük oranda beyaz renkliydi.¹¹⁸ Buna İmam-ı Âzam sarığı da denilirdi.¹¹⁹ Fatih Sultan Mehmed (1451-1481)'in atalarının giydiği padişah kıyafetlerini terk ederek, ulemaya saygısı ve hayranlığı sebebiyle başına ulema sarığı olarak bilinen beyaz sarık sardığı ifade edilmektedir.¹²⁰ Tarikat mensupları ve seyidlerin kullandıkları sarığın rengi ise yeşildi.¹²¹ Din görevlilerin hemen hemen tamamı sakallı idi.¹²² Çünkü, o dönemde sakal diğer bir takım özelliklerle birlikte bir vakar ve güç ifadesi olarak algılanmaktaydı.¹²³ Din görevlileri bacaklarına dövme şalvar, ayaklarına da sarı kundura veya mest giyerlerdi.¹²⁴ Hutbe okuyan hatibin fetih yoluyla alınan bölgelerde minbere çıkarken yeşil cübbe giymesi ve sarığının üzerine sırma gümüş tel takarak, kınlı kılıçla çıkması¹²⁵ da Osmanlıda hem bir geleceği hem de din görevlisinin özel durumlardaki kıyafetini anlatmaktadır.

Osmanlı devlet idarecileri ilim ve din adamlarına iltifat ve ihsan etmekten geri kalmazlardı.¹²⁶ Devrin sosyal hayatında önemli bir yeri olan bu ihsanların başında idarecilerin memurlarına hil'at, kaftan hediye etmeleri gelmektedir.¹²⁷ Bu hususa

Tarih Vakfı Yayını, İstanbul 1995, I, 225; Şeker, Mehmet, "Hil'at", DİA, XVIII, 23.

¹¹⁸ Âli, Mevaiddün-Nefais, 114; Ricaut, Paul, *Türklerin Siyasi Düsturları*, haz.: M. Reşat Uzmen, Kervan Yayıncılık, İstanbul ty., 171.

¹¹⁹ Âli, *Halâtü'l-Kahire*, 86.

¹²⁰ Hoca Saadettin Efendi, *Tacu'l-Tevarih*, haz.: İsmet Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı Yayını, İstanbul, 1974, I, 67; Münecimbaşı Ahmed Dede, *Sahâifü'l-Ahbar* çev.: İsmail Erünsal, Kervan Yayıncılık, İstanbul ty., 253.

¹²¹ Pakalın, I, 431; Abdülaziz Bey, I, 223; Thevenot, 83.

¹²² Abdülaziz Bey, I, 98.

¹²³ Thevenot, 85; Düzdağ, 67.

¹²⁴ Kurt, Abdurrahman, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839-1876)*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa 1998, 124; Pakalın, II, 53, 59.

¹²⁵ Ayvansaraylı, Hafız Hüseyin, *Hadikatü'l-Cevami'*, haz.: İhsan Erzi, Tercüman Yayınları, İstanbul, 1987, I, 15; Pedersen, "Hatib", İA, V, 365; Harrem-i Şerifte Hatib'in aynı şekilde kılıçla minbere çıktığı belirtilir. Bkz. Evliya Çelebi, *Seyahatname*, IX, 757, X, 182.

¹²⁶ Lütü Paşa, *Asafname*, Matbaa-ı Âmire, İstanbul 1326, 15; Şeker, *Hil'at*, XVIII, 23.

¹²⁷ Sertoğlu, 151; Özellikle saltanat değişikliğinde hatibe hil'at giydirmeye adeti

örnek olarak, 20 Muharrem 923/15 Şubat 1517'de Yavuz Sultan Selim (1512-1520) Kahire'de Melik Müeyyed Camii'nde Cuma namazını kıldıktan sonra hatibe ihsan olarak verdiği 200 dinar ve 3 hil'at¹²⁸ zikredilebilir. Bunun gibi, 12 Rebiyülevvel 1086/7 Haziran 1675 yılında Sultan Selim Camiinde okunan mevlid-i şeriften sonra din görevlilerine ve diğer okuyucu mevlidhanlara hil'at verildiği kayıtlarda belirtilmektedir.¹²⁹ Osmanlı devlet yönetimi tarafından her yıl haremeyn din görevlilerine de para ve biniş gönderdiği bilinmektedir.¹³⁰

Son olarak devlet yöneticilerinin iltifat ve ihsanına mazhar olmaktan geri kalmayan Osmanlı dönemi din görevlilerinin ilmiye sınıfı içinde kılık-kıyafetleriyle de ayırt edilebildiklerini belirtmek yerinde olacaktır.

5. Çok Yönlü Din Görevlileri

Osmanlı'da selatin camilerinin imam ve hatiplerinin daha çok müderrisler arasından seçildiği bilinmektedir. Bu din görevlilerine resmi protokollerde de yer verilirdi.¹³¹ Bu ve benzeri uygulamalar dikkate alındığında Osmanlı'da bazı din görevlilerinin, bürokraside seçkin bir konumda oldukları söylenebilir. Daha sonra kısa biyografilerine değinmeye çalışacağımız, değişik zamanlarda Osmanlı ülkesinde görev yapmış ve farklı özellikleriyle temayüz etmiş bazı din görevlilerinin konumları da bu kanaati pekiştirmektedir.

Osmanlı devletinde ilk imam, Şeyh Edebali'nin (v.726 / 1326) damadı Dursun Fakı'dır. Osman Gazi adına Karacahisar'da Cuma, Eskişehir'de Bayram hutbesini okumuştur. Os-

Abbasilere dayanır. Bkz. Baktır, Mustafa, "Hutbe", DİA, XVIII, 426.

¹²⁸ Lütfi Paşa, *Tevârih-i Al-i Osman*, haz.: Kilisli Rifat, Matbaa-ı Âmire, 1341, 264; Danişmend, İsmail Hami, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1972, C, II, 37.

¹²⁹ Hezarfen, 77, 234; Esat Efendi, *Teşrifatü'l-Kadîme*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1979, 9-10.

¹³⁰ Kazıcı, Ziya, *İslam, Kültür ve Medeniyeti*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1996, 197.

¹³¹ Esad Efendi, 31, 39, 40, 44, 59; Önkal-Bozkurt, 55.

man Gazi halk da rıza göstermesi üzerine kadılık ve hatiblik görevlerini Dursun Fakı'ya vermiştir. Bu görevi aldıktan sonra ilk Cuma hutbesini Karacahisar'da okmuştur.¹³² Dursun Fakı, Şeyh Edebalı'den tefsir, hadis ve fıkıh gibi dini ilimleri tahsil etmiştir. Fetva verecek kadar dini ilimlerde ehliyet sahibi birisiydi. Aynı zamanda bir şairdi. Kaynaklarda "Gazavatnâme" isimli manzum bir eserinin olduğundan söz edilmektedir.¹³³

Alaaddin Ali Esved Karahisarî (800 / 1388) da devrin önde gelen alimlerinden biri olarak bilinir. İznik'de müderrisliğin yanında, bir camide hatiblik de görevini de yürütmüştür.¹³⁴

Hamiduddin Aksarayî (v.1412), Yıldırım Bayezid (1360 - 1403) döneminin önde gelen velilerinden biri olarak bilinmektedir. Hacı Bayram-ı Velî (v.833 / 1430)'nin hocasıdır. Bursa Ulu Camiinin ilk açılış hutbesini okumuştur. İyi bir tahsil görüp, ömrünü tasavvuf yolunda hizmete adanmıştı.¹³⁵ Bursa'da ikamet ettiği sürece fırıncılıkla uğraştığı için Bursalılar ona "Somuncu Baba" ve "Ekmekçi Koca" gibi isimler vermişlerdir. Bursa'da yakın zamanlara kadar sabah işlerine başlamadan önce esnafın onun ekmek sattığı yerde topluca dúa ettikleri belirtilir.¹³⁶

Kaynaklarda ittifakla Bursa Ulucamii'nde görev yaptığı kabul edilen, bir diğer din görevlisi de meşhur mevlid yazarı Süleyman Çelebi (825 / 1422)'dir. Sultan Yıldırım Bayezid'in Divân-ı Hümayun imamı iken, Emir Buharî (v.1429)'nin tavsiyesiyle Ulucamii'ye imam olmuştur. Düzenli bir eğitim gördüğü ve iyi bir terbiye aldığı eserinden de anlaşılmaktadır. Zarif

¹³² Aşıkpaşaoğlu, 27-28; Mecdi Efendi, I, 21; Oruç Bey, 29; İbn Kemal, *Tevarih-i Âl-i Osman 1. Defter*, Yay.: Şerafettin Turan, TTK, Ankara, 1991, 111.

¹³³ Aksoy, Hasan, "Dursun Fakih", DİA, X, 7; Kepecioğlu, I, 95; Algül, Hüseyin, *Bursa'da Medfun Osmanlı Sultanları ve Emir Sultan*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1982, 38.

¹³⁴ Özel, Ahmet, "Alaaddin Ali Esved", DİA, II, 318.

¹³⁵ Mecdi Efendi, I, 74; Sicill-i Osmani, II, 110 Geniş bilgi için bkz. Akgündüz Ahmet, *Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba (Şeyh Hamid-i Veli), Nesebi, Âlisi*, Hulusi Efendi Vakfı Yayını, Somuncu Baba ve İstanbul, 1992.

¹³⁶ Algül, *Osmanlı Sultanları*, 111-112.

ve alim kişiliğinden ötürü kendisine “Çelebi” denilmiştir. Ömrünün sonuna kadar imamet görevinde kaldığı ve o devrin şartları gereği Halveti tarikatına mensup olduğu belirtilir.¹³⁷

Şüphesiz Bursa Ulucamii’de görev yapmış ve sıradan din görevlilerine göre üstün özellikleri bulunan başka din görevlileri de vardır. Seyyid Ali Efendi el-Aclunî (v.972/1564) de bunlardan birisidir. Kendisi Arabistan bölgesindedir. 953/1546 yılında Ulu Camii’ye imam olmuştur. Camiin kible hücrelerinde uzlete çekilir, sadece vakitlerde görev için hücrelerinden çıktığı rivayet olunan imam vefat edince (972/1564), Emir Sultan mezarlığına defn edilmiştir.¹³⁸

Çok yönlü din görevlilerinden biri olan Amasyalı Alaattin Efendi (v.1003/1594)’dir. Hitabet ve kraat ilimlerinde devrin önemli uzmanlarından biriydi. Ulu Camii’de imamlık yaparken aynı zamanda caminin bitişiğinde mevcut olan daru’l-kurrada şeyhlik görevini de yürütmekteydi. Ayrıca camide hadis ve tefsir dersleri okuturdu. Zeyniyye tarikatı¹³⁹ mensubu olduğu ve Zeyniler Camii’nde hatiblik görevi de yaptığı ifade edilmektedir.¹⁴⁰

Bursalı nakşibendi şeyhlerinden Mehmed Efendi’nin oğlu olan Ahmed Efendi (v.1017/1608) de çok yönlü din görevlilerinden birisidir. Ulu Camii imam-hatibi ve aynı zamanda vâizi olarak görev yapmıştır. Halkın kendisine derin bir saygısı vardı. Ahmed Efendi, Keşşaf ve Beyzavi gibi önemli tefsirlerden nakiller yapabilen ilmi ehliyete sahip bir kişi olarak bilinmektedir.¹⁴¹

¹³⁷ Kepecioğlu, IV, 196; Belig İsmail, *Güldeste-i Riyazi İrfan ve Vefayat-ı Dâniş-verân-ı Nadiran*, Mehmet Eşref nesri, Bursa, 1302, 77; Âli, *Künhü’l-Ahbar*, I, 195; Yedigâr-ı Şemsi, 597; Algül, Hüseyin, *Osmanlı Devletinin Kuruluşunda Temel Dinamikler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara 1999, 50; Yediyıldız, Ba-haeddin, “*Vakıf Müessesesinin XVIII. Asır Türk Toplumundaki Rolü*” VD, XIV(1982), 3.

¹³⁸ Baldırzade, Selisi Şeyh Mehmed, *Ravza-i Evliya*, BYEEK nu. 1018/1, 439; Baykal Kazım, *Bursa’da Ulu Cami*, Bursa, 1989, 38.

¹³⁹ Zeyniyye tarikatı için Bkz. Kara, *Bursa’da Tarikatlar*, I, 85-113.

¹⁴⁰ Baldırzade, 55a; Baykal, 39.

¹⁴¹ Baldırzade, 19a; Belig, 195; Kepecioğlu, I, 71.

XVI. asrın ikinci yarısında Ulu Camii dışında görev yapan din görevlileri de en az Ulu Camii görevlileri kadar ilim sahibi kişilerdi. Meselâ, Celvetiye¹⁴² tarikatının kurucularından olan Mehmed Muhyiddin Efendi (v.988/1580) de bir süre Ulu Camii’de fahri müezzinlik yaptıktan sonra, Emir sultan Camii hatibliği görevinde bulunmuştur. Kızılcahayır (Kuzgunluk)’da bir cami ve tekke yaparak irşad hizmetlerinde bulunmuştur.¹⁴³

Bir diğer önemli simâ da, Şeyh İshak Efendi (v.999/1590)dir. Başcı Camii’nde imamlık yapan İshak Efendi aynı zamanda nakşibendi¹⁴⁴ tarikatına mensubu idi. Keşf ve kerâmet sahibi olduğu, herkes ile iyi münasebet kurduğu belirtilen bu mümtaz din görevlisi aynı zamanda hadis ve tefsir dersleri de okutmaktaydı.

Muradiye Camii imamı Balıkesirli Muhyiddin Efendi (v.100/1591) de nakşibendi tarikatına mensup ehli tarik bir kişiydi. Derin ilmi vukûfiyeti olan Muhyiddin Efendi, aynı zamanda kozmografya başta olmak üzere, pek çok dalda bilgi sahibi idi. Tecvid bilgisi hususunda dönemin en büyük alimi olarak bilinmekteydi. İmamlık görevinin yanısıra camide ders takrirleri de yaptırırdı.¹⁴⁵

Nakkaş Ali Mescidi imamı Hacı Ahmed (v.1008/1599), zamanın önemli tekstil işlerinden olan basmacılık işiyle de uğraşırdı. İlim ve irfan sahibi olarak temayüz etmiş olan Hacı Ahmed’in Farsça’yı da çok iyi bildiği ifade edilmektedir.¹⁴⁶

Bursa Selçuk Hatun Camii imamı “Tatar Hoca” diye anılan Hasan Efendi (1016/1607) ise, Kalenderoğlu eşkıyasının Bursa’yı istilasında şehit edilmişti. Hasan Efendi de imamlığının yanında Bursalı alimlerin kendisine saygı ve hürmet gös-

¹⁴² Öcalan, 73.

¹⁴³ Baldırzade, 12 a ; Belig, 111; Kepecioğlu, IV, 289.

¹⁴⁴ Baldırzade, 156.

¹⁴⁵ Baldırzade, 806; Belig, 181; Kepecioğlu, III, 356.

¹⁴⁶ Baldırzade, 34 a.

terdiği önemli bir şahsiyet olarak bilinmektedir.¹⁴⁷

Hoca Hasan Mahallesi imamı Şeyh Hayreddin Efendi (v. 1017/1608) de Muradiye medresesinde muid iken aynı zamanda Kastamonulu Şeyh Şaban-ı Veli'ye mürid olmuştu. Hayreddin Efendi halveti tarikatına bağlı bir zaviye inşa ederek burada irşad görevini yürütmüştür.¹⁴⁸

Bursa'da çeşitli camilerde vazife yapmış diğer din görevlileri arasında Ubeyd Efendi (v.1067/1656)'nin¹⁴⁹ hem hat hem de musikide, Sarıcalzâde İbrahim Efendi (v.1121/1709)'nin¹⁵⁰ de mûsikide¹⁵¹ mahir, Vahit Çelebi (v.1095/1683)¹⁵² ile şer'i mahkeme katibi olan Rakım İbrahim Efendi (v.1163/1745)¹⁵³ ise hat sanatında önde gelen uzmanlardandır. Meşhur biyografî yazarı İsmail Belîğ (v.1142/1721) de bu ilim adamlığının yanında Bursa Mantıcı Camiinde imamlık görevinde bulunmuştur. İsmail Belîğ aynı zamanda iyi bir musikişinas ve önemli bir yazardır.¹⁵⁴

Din görevliliğinin yanında çok farklı alanlarda da meşhur olmuş şahsiyetlerle ilgili yukarıda vermiş olduğumuz örnekleri çoğaltmak mümkündür. Zikredilen örneklerden de anlaşılacağı gibi XVI. asrın sonu ile XVII. asrın tamamında Bursa'da görev yapmış olan birkaç din görevlisinin biyografisi bu dönemdeki din görevlilerinin ilmi seviyesi hakkında kanaat sahibi olmamız için yeterlidir.¹⁵⁵ Bunlara başka örneklerde

¹⁴⁷ Kepecioğlu, II, 203.

¹⁴⁸ Baldırzade, 36 b; Öcalan, 85.

¹⁴⁹ Gazimihal, Mahmud R., *Bursa' da Musiki*, Bursa, 1943, 12.

¹⁵⁰ Kepecioğlu, I, 294; Gazimihal, 13.

¹⁵¹ Eşrefzade, Şeyh Ahmed Ziyaeddin, *Gülzâr-ı Süleha ve Vefayt-ı Urefa*, BYEEK, Orhan nu. 1018/2, 1896; Kepecioğlu, IV, 72.

¹⁵² Belîğ, 517; Kepecioğlu, IV, 297.

¹⁵³ Eşrefzade, 1946; Kepecioğlu, IV, 72.

¹⁵⁴ Fındıklızade İsmet Efendi, V, 32; Çıpan, Mustafa, "Belîğ İsmail", DİA, V, 416.

¹⁵⁵ *Osmanlı devletinde Bursa dışındaki din görevlilerinde de durum pek farklı değildi. Meselâ, Osmanlı kadısının el kitabı "Mülteka" nun müellifi İbrahim Halebi (v.956/1545)'nin İstanbul Fatih Camii'nde imamlık yaptığı, Eminönü*

eklenmek mümkün olmakla birlikte zikredilen örneklerin konunun anlaşılması için yeterli olduğunu düşünüyoruz.

Yukarıda da temas edildiği gibi Osmanlı dönemi din görevlilerinin bir kısmı hem kendi mesleki alanlarında, hem dini ve dünyevi ilimlerde hem de hat ve mûsiki gibi güzel sanatlar dalında kendilerini yetkin olacak derecede iyi yetiştirmişlerdir. Bu din görevlilerinin arasında günümüze kadar gelmiş önemli eserler verenler de vardır¹⁵⁶

Osmanlı dönemi din görevlilerinin faydalanabildikleri kendilerine özgü iyi birer kütüphaneye sahip oldukları da söylenebilir. Tereke defterleri üzerine yapılan bir araştırmaya göre, 1012/1607 tarihli kayıta imam Ali Çelebi'nin terekesinde 108 cilt kitap bulunmaktadır. Bunların çoğu fıkıh, kelam, mev'iza, tasavvuf gibi alanlarda yazılmış kitaplardır. Bir başka örnek olarak ise, İstanbul Fatih'teki Hafız Paşa imamının kütüphanesinde 83 kitabının olduğu ifade edilmektedir. İmam bu kitapları camiye vakfetmiştir.¹⁵⁷ Bu konudaki örnekleri de çoğaltmak mümkündür.

Yukarıdaki örneklerde dikkat çeken bir husus da çoğu görevlinin bir tarikatla ilgisinin olmasıdır. Bunun sebebi o dönemde bir tarikata intisap etmemenin bir kusur ve eksiklik olarak algılanması gösterilebileceği gibi tarikatların gördüğü

Hoca Hayreddin Camii'nde imamlık yapmış olan Hatip Zakir Efendi (v.1623'nin Cuma ve bayram selası besteleyen bir mûsikişinas olduğu, Edirne Üç Şerefeli imam ve hatibi Sinanüddin Yusuf (965/1557'un pek çok din ilminde üstad olup Şeyhülislam Ebussuud'un iltifatına mazhar olduğu ve bilâhare İstanbul Süleymaniye Camii'nde hatiplik yaptığı, İstanbul Fatih Camii müezzini Mahmud Efendi (v.1008/1599)'nin sırasıyla İstanbul Kadısı, daha sonra da Rumeli Kadıaskerliği görevinde bulunduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Bkz. Sicill-i Osmani, I, 94; III, 295; Mecdi Efendi, I, 492; Uzunçarşılı, İlmîye, 22, 115, 173; Nuri Özcan, "Hasan Efendi, Zakir", DİA, XVI, 319; Nevizade Atay, Hadaiku'l-Hakaik, II, 340.

¹⁵⁶ Kepecioğlu, III, 356; Bursa'lı Mehmet Tahir, *Osmanlı Mülleifleri*, İstanbul 1358, I, 36,291,757

¹⁵⁷ Öztürk, 13; Erünsal, II, 67.

fonksiyonların da bu konuda önemi büyüktür.¹⁵⁸ Zaman zaman ulema ve meşayih arasında tartışmalar yaşanmış olsa da, Anadolu'nun İslamlaşması ve Türkleşmesinde bu iki zümrenin ortak hareket ettiği daha çok olmuştur.¹⁵⁹

Sonuç

Uzun asırlar boyunca altmışa yakın etnik ve dilsel gruplar ile Asya, Avrupa ve Afrika'da bilahere bağımsızlığını kazanmış otuz sekiz küsur devleti kısmen veya tamamen idaresi altında bulunduran Osmanlı Devleti'nin temin ettiği sosyal düzen ve barışın (Pax Ottomanica) kaynağı, çok köklü ve sağlam teşkilat yapısında aranmalıdır. Bu sistemde, Osmanlı idarecileri her hususta ulema ile iç içe çalışırlardı. İlimiye sınıfından olan ve merkezi yönetimin taşradaki temsilcilerinden biri de din görevlisidir. O, halkla devlet arasında bir katalizatör ve devletin misyonunu halka taşıyan bir köprü hizmeti vermektedir.

İşte bu derece etkili bir misyonu yerine getiren din görevlisi, klasik Osmanlı medrese geleneği içinde, tarihi Asrı Saadet'e uzanan, "Daru'l-Kurralarda" kaliteli bir eğitim ve öğretimden geçtikten sonra göreve başlarıydı. Bu medreselerin, öğretim programı, sistemi ve kadrosu günün şartlarına göre geliştirilmekte ve zenginleştirilmekteydi. Sözelimi, İmam-ı Şatibi ve Cezeri'nin eserlerinin okutulması; Mısır'dan Şeyh Ahmed el-Mısri gibi bir kıraat uzmanının İstanbul'a davet edilmesi gibi.

Osmanlı toplumu içinde her meslek erbabının belli bir unvanı, giyim ve kuşam şekli bulunmaktaydı. Din görevlisi de bu geleneğe dahildir. Bu unvan ve kıyafet farklılığı, muhtemelen toplumda din görevlisine gösterilen saygı ve itibarın bir göstergesi olarak da değerlendirilebilir.

¹⁵⁸ Yüksel, 36.

¹⁵⁹ Kara, *Bursa'da Tarikatlar*, 40; Algül, *Osmanlı Sultanları*, 168-169; Çetin, *Osman, Sicillere Göre Bursa'da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları (1472-1909)*, TTK, Ankara, 1999, 16; Yüksel, 73.

Din görevlileri arasında asli hizmetlerinin yanında güzel sanatlar, edebiyat gibi sahalarda eser verenler vardı. Kimi hat, kimi musiki ve edebiyatla uğraşırđı. Bu durum, din görevlilerinin sanat alanında da toplumun önünde olduğunun bir göstergesidir. Keza din görevlilerinin iyi bir kütüphaneye sahip olması da sürekli okuyan ve kendini yenileyen kişiler olmasına işaret etmektedir.

Örneklerini verdiğimiz din görevlileri biyografilerinde dikkat çeken bir başka husus da bunların bir tarikata intisap etmiş olmalarıdır. Bilindiği üzere, Osmanlı toplumu içinde medrese İslam'ı ile tekke İslam'ı arasında zaman zaman sürdürüşmeler vuku bulmuştur. Oysa tarikatlar, tarihi süreç içinde İslam toplumunun dini olduğu kadar sosyo-kültürel alanda şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. İşte din görevlileri kendi ruh dünyalarında medrese İslam'ı ile mistik İslam'ı mecz ederek, bir senteze kavuşturarak, taraflar arasındaki çekişmelerde yer almamaya gayret göstermişlerdir. Bilakis, her iki kesimle iyi ilişkiler kurarak, halkın tesanüdünü sağlamaya dönük önemli bir misyonun temsilcileri oldukları ifade edilebilir.

Kaynakça

Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, haz.: Kazım Arısan, Duygu A. Günay, Tarih Vakfı Yayını, İstanbul 1995.

Ahmed Refik, *Onuncu Asr-ı Hicri*,

Ahmed-Fuad, Seyyid, *Tarihu'd-Da'veti'l-İslamiyye*, Hanci, Kahire 1994.

Akdağ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, Cem Yayınları, İstanbul 1995.

Akgündüz Ahmet, *Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba (Şeyh Hamid-i Veli), Nesebi, Âlisi*, Hulusi Efendi Vakfı Yayını, Somuncu Baba ve İstanbul, 1992.

Aksoy, Hasan, *"Dursun Fakih"*, DİA, İstanbul.

- Akyüz, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi*, AÜ Eğitim Bilimleri Fakültesi, Ankara 1982.
- Algül, Hüseyin, *Bursa'da Medfun Osmanlı Sultanları ve Emir Sultan*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1982.
- Algül, Hüseyin, *Osmanlı Devletinin Kuruluşunda Temel Dinamikler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara 1999.
- Âli, Gelibolulu Mustafa, *Kitâbu't-Tarih-i Kühü'l-Ahbar*, haz.: Ahmet Uğur vd., Erciyes Üniversitesi Yayını, Kayseri 1997.
- Aşıkpaşaoğlu, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985.
- Ayverdi, E. Hakkı, *Osmanlı Mimarisinin İlk Devri (630/804-1230/1402)*, Fetih Cemiyeti, İstanbul, 1966.
- Baktır, Mustafa, "Hutbe", DİA, İstanbul
- Baldırzade, Selisi Şeyh Mehmed, *Ravza-i Evliya*, BYEEK nu. 1018/1
- Baltacı, Cahid, "Osmanlı Eğitim Sistemi" Osmanlı Ansiklopedisi, Tarih/Medeniyet/Kültür, ed.: Bekir Şahin, Ağaç Yayınları, İstanbul 1993.
- Baltacı, Cahid, "XV-XVI. Asır Osmanlı Eğitim ve Öğretim Faaliyetine Toplu Bir Bakış", DİD, Ankara, C. XV. s., 1 (Ocak-Şubat 1976).
- Baltacı, Cahid, *XV-XVI. Asırlar Osmanlı Medreseleri*, İrfan Matbaası, İstanbul 1976.
- Barkan*, İstanbul Vakıflar Tahrir Defteri 953/1546 Tarihli, Fetih Cemiyeti Yayını, İstanbul 1970.
- Baykal Kazım, *Bursa'da Ulu Cami*, Bursa, 1989.
- Baykara, Tuncer, *Türkiye'nin Sosyal ve İktisadi Tarihi (XI-XIV.Yüzyıllar)*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2000.
- Beliğ İsmail, *Güldeste-i Riyazi İrfan ve Vefayat-ı Dânişverân-ı Nadiran*, Mehmet Eşref Nesri, Bursa, 1302.

- Beydilli, Kemal, *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü*, Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, İstanbul 2001.
- Birişik, Abdülhamit, “Kıraat”, DİA., İstanbul, C., XXV.
- Björkman , W. “Sarı”, İA, C, X, 223.
- Bkz., Baykal, Kazım, *Bursa ve Anıtları*, Aysan Matbaası, Bursa 1950.
- Bursa Şer’iye Sicili (BŞS), A125, 74a; A112, 77a; A167, 72b
- Bursa’lı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellefleri*, İstanbul 1358.
- Çavuşoğlu, Semiramis, “Kadıızâdeliler”, DİA, İstanbul, C., XXIV.
- Çelebi, Anmet, *İslam’da Eğitim ve Öğretim Tarihi*, çev.: Ali Yardım, Damla Yayınevi, İstanbul 1976.
- Çetin Osman, “1660’da Bursa Camilerinde Görev Yapan İmamlar”, UÜİFD, (Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi), C. VI, s. 6, 1994.
- Çetin, *Anadolu’da İslamiyet*, 98-99, 105;
- Çetin, Osman, *Selçuklu Müesseseleri ve Anadolu’da İslamiyetin Yayılışı*, Marifet Yayınları, İstanbul 1981
- Çetin, Osman, *Sicillere Göre Bursa’da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları(1472-1909)*, TTK, Ankara, 1999.
- Çıpan, Mustafa, “Beliğ İsmail”, DİA, İstanbul, C, V, 416.
- Danişmend, İsmail Hami, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1972.
- Demirel, Ömer, *Osmanlı Vakıf-Şehir İlişkisine Bir Örnek: Sivas Şehir Hayatında Vakıfların Rolü*, TTK, Ankara, 2000.
- Düzdağ, a.g.e. s.67
- Emecen, *İlk Osmanlılar*, 142.
- Emecen, M. Feridun, *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*, Kitabevi, İstanbul, 2003.
- en-Nebravî, Fethiye, *Tarihu’-Nüzum ve’l-Hadarati’l-İslamiye*, Daru’l-Fikri’l-Arabi, Kahire 1994.

- Enver er-Rifaî, *el-İslam fi Hadaratihî ve Nüzumihi*, Daru'l-Fikr, Dımışk 1986.
- Ergenç, Özer, "Osmanlı Klasik Dönemindeki Eşraf ve Ayan Üzerine Bazı Bilgiler" OA, C, III
- Ergenç, Özer, *XVI. Yüzyıl Sonlarında, Bursa: Yerleşimi, Yönetimi, Ekonomik ve Sosyal Durumu Üzerine Bir Araştırma*, (Basılmamış Doçentlik Tezi), Ankara, ty.
- Ergun, O. Nuri, *Türk Maarif Tarihi*, Cumhuriyet, İstanbul, 1939.
- Eşrefzade, Şeyh Ahmed Ziyaeddin, *Gülzâr-ı Süleha ve Vefayt-ı Urefa*, BYEEK, Orhan nu. 1018/2, 1896.
- Evlîya Çelebi Seyahatnamesinden Seçmeler*, haz.: İ. Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara 1991.
- Feyzullah Efendi, *Fetava-yı Feyziyye*, İstanbul, 1266.
- Fındıklı İsmet Efendi, *Hadâiku's-Şakaik fi Tekmîleti Ehl-i Hakaik*, by, ts.
- Findley, Carter V., *Kalemiyeden Mülkiyeye: Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi*, çev.: Gül Çağal Güven, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996.
- Gazimihal, Mahmud R., *Bursa'da Musiki*, Bursa, 1943.
- Gerber, Haim, *Economy and Society in an Ottoman City; Bursa, 1600-1700*, The Hebrew University, Jerusalem 1988.
- Güvahi, *Pend-name*, haz.: Mehmet Hengirmen, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını, Ankara, 1983.
- Hammer, Joseph Von, *Osmanlı Tarihi*, Çev.: Mehmet Ata, MEB, İstanbul, 1991.
- Hasan İbrahim Hasan - Ali İ. Hasan, *en-Nüzumu'l-İslamiyye*, Mektebetü'l-Mısriyye, Kahire 1970.
- Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhisü'l-Beyan, Fi Kavain-i Al-i Osman*, haz.: Sevim İlgürel, TTK, Ankara 1998.
- Hızlı, Mefail, "Osmanlı Medreselerinde Bozulma", UÜİFD, C. VI.

s., 6, 1994.

Hızlı, Mefail, “*Osmanlı Sibyan Mekteplerinde Okutulan Dersler*”
Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası
Kongresi (İstanbul 12-15 Nisan 1999) Tebliğler, haz.: H.
Yavuz Nuhoglu, İRCİCA, İstanbul 2001.

Hızlı, Mefail, *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi
Bursa Medreselerinde Eğitim-Öğretim*, Esra Fakülte Ki-
tabevi, Bursa 1997.

Hoca Saadettin Efendi, *Tacu'l-Tevarih*, haz.: İsmet Parmaksı-
zoğlu, Kültür Bakanlığı Yayını, İstanbul, 1974.

İhsanoğlu, Ekmeleddin, “*Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri*”
Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, ed.: E. İhsa-
noğlu, İRCİCA, İstanbul 1998.

İnalcık, Halil “*Eyalet*”, DİA, İstanbul,

İnalcık, Halil, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, Eren yay.
İstanbul, 2000.

İnalcık, Halil, “*Impact of the Annales School on Ottoman Studies
and New Findings*”, Review I, Birmingham 1978.

İnalcık, Halil, “*Osmanlı Tarihinde Dönemler*”, çev. Ferhan Kıl-
lıdökme-Mollaoğlu, Ankara Üniversitesi, Osmanlı Tarihi
Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM), s. 10,
Ankara 1999.

İnalcık, Halil, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, Eren, İstan-
bul, 2000.

İnalcık, Halil, *The Ottoman Empire, The Classical Age 1300-
1600*, Translated by N. Itzkovitz and C. İmber, Wie-
denfeld and Nicolsan, London 1973.

İnan, Hürrihan-İslamoğlu, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet
ve Köylü*, İletişim, İstanbul 1991.

İpşirli, Mehmet “*Osmanlı İlmiye Mesleği Hakkında Bazı Gözlem-
ler*”, Osmanlı Araştırmaları (OA), C. VII-VIII, İstanbul
1988.

- İpşirli, Mehmet, “*Cer*”, DİA, İstanbul.
- İpşirli, Mehmet, “*Çelebi*”, DİA, İstanbul.
- İpşirli, Mehmet, “*Ehl-i Örf*” DİA, İstanbul
- İpşirli, Mehmet, “*İlmiye Mensuplarının İmza ve Tasdik Formülleri*” Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri, İUEF Yayını, İstanbul 1988.
- İpşirli, Mehmet, “*Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilatı*”, Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, ed.: E. İhsanoğlu, IRCICA, İstanbul 1994.
- İpşirli, Mehmet, “*Osmanlı Devleti'nde Kazaskerlik (XVII. yüzyıla kadar)*”, Belleten, C. LXI, s. 232, Ankara 1997.
- J.von Hammer, *Osmanlı Tarihi* trc.: Mehmet Ata MEB, İstanbul, 1990
- Kara, Mustafa, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, Uludağ Yayınları, Bursa 1990.
- Karaçam, İsmail, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzülü ve Kıraatı*, Ahmed Sait Matbaası, İstanbul 1974.
- Kazıcı, Ziya, “*Osmanlılarda Şeyhülislamlık Müessesesi*”, Diyanet İlmi Dergi, C. XXXV, s.,1 (Ocak-Şubat-Mart 1999)
- Kazıcı, Ziya, *Anahatlarıyla İslâm Eğitim Tarihi*, MÜİF Yayını, İstanbul 1995.
- Kepecioğlu, Kamil, *Bursa Kütüğü*, (BK), BYEBEK, Genel, 45919-4522, C, III, 271.
- Kılıç, Rüya, *Osmanlıda Seyidler ve Şerifler*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2005.
- Koçi Bey Risalesi*, sad.: Zuhurî Danışman, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1972.
- Koçu, R. Ekrem, *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, Sümerbank Kültür Yayınları, Ankara 1967.
- Kurt, Abdurrahman, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839-1876)*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa 1998.

- Lütfi Paşa, *Âsafname*, Matbaa-ı Âmire, İstanbul 1326
- Lütfi Paşa, *Tevârih-i Al-i Osman*, haz.: Kilisli Rifat, Matbaa-ı Âmire, 1341.
- Majda, T. “*Libas*”, E12, C, V, 751;
- Majer, Hans Georg, “*Die Kritik An den Ulema in den Osmanischen Politischen Traktaten des 16. 17. Jahrhunderts*” Türkiye’nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi, ed.: Osman Okyar-Halil İnalçık, Meteksan, Ankara 1980.
- Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul 1995.
- Mecdi Efendi, *Hadaiku’ş-Şakaik*, by., ts.
- Mehmed Şemseddin, *Yadigar-ı Şemsi (Bursa Dergahları)*, haz.: Mustafa Kara-Kadir Atlansoy, Uludağ Yay. Bursa, 1997.
- Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmani*, haz.: Heyet, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1997.
- Menteşzade, Abdurrahim Efendi, *Fetavayı Abdurrahim*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1243.
- Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Sahaifü’l-Ahbar* çev.: İsmail Erünsal, Kervan Yayıncılık, İstanbul ty.
- Neşri, Mehmet, *Cihannüma* TTK, Ankara 1987.
- Nevzade Ataî, *Hadaiku’l-Hakakik fî Tekmiletî’ş-Şakaik*, (Şakâ’ik-ı Nu’maniye ve Zeyilleri) haz.: Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989.
- Nevzade Atayi, *Hadaiku’l-Hakaik*, C, II, 340.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “*XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: ‘Kadızedeliler Hareketi’*”, Türk Kültürü, C. XVII-XXI, s., 1-2 Ankara 1983.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “*XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmi İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi*”, XI. Türk Tarih Kongresi (Ankara, 5-9 Eylül 1990) TTK. Ankara, 1994.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Türkler, Türkiye ve İslam*, İletişim Yayınla-

rı, İstanbul 2002.

Oğuzoğlu, Yusuf, *Osmanlı Devlet Anlayışı*, Eren, İstanbul, 2000.

Oruç Bey, *Oruç Beğ Tarihi*, Haz.: Nihal Atsız, Kervan Yayıncılık, İstanbul ty.

Öcalan, Hasan Basri, *Bursa'da Tasavvuf Kültürü (XVII. Yüzyıl)*, Gaye Kitabevi, Bursa, 2000.

Özcan, Abdülkadir, "Fatih Teşkilât Kânunnâmesi ve Nizam-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi", *Tarih Dergisi*, s, 33 (Mart 1982).

Özcan, Nuri, "Hasan Efendi, Zakir", *DİA*, İstanbul, C, XVI, 319;

Özel, Ahmet, "Alaaddin Ali Esved", *DİA*, İstanbul, C, II, 318.

Öztürk, Said, *Askerî Kassama Ait Onyedinci Asır İstanbul Tereke Defterleri (Sosyo-Ekonomik Tahlil)*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1995.

Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB, İstanbul 1993.

Pedersen, "Hatib", *İA*, Eskişehir, 1995

Ricaut, Paul, *Türklerin Siyasi Düsturları*, haz.: M. Reşat Uzman, Kervan Yayıncılık, İstanbul ty.

Sakaoğlu, Necdet, *Osmanlı Eğitim Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1953.

Sakaoğlu, Necdet, *Osmanlı Eğitim Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1993.

Selanikli Mustafa Efendi, *Tarih-i Selaniki*, haz.: Mehmet İpşirli, TTK, Ankara, 1999.

Sertoğlu, Mithat, *Osmanlı Tarih Lugatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1986.

Shaw, Stanford, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, çev.: Mehmet Harmancı, E yayınları, İstanbul, 1984.

Stillman "Libâs", E12 (Leiden 1986)

- Sultan Murad Han, *Fatih Sultan Mehmed'e Nasihatler*, haz.: Abdullah Uçman, Kervan Yayınları, İstanbul, ty.
- Şeker, Mehmet, *Gelibolulu Mustafa Ali ve Meva'idü'n-Nefa'is fi Kaidi'l-Mecalis*, by, ts.
- Şeker, Mehmet, "Hil'ât", DİA, İstanbul.
- Tetkik, Necati, *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*, İşaret Yayınları, İstanbul 1990.
- Thévenot, Jean, *1655-1656'da Türkiye*, çev.: Nuray Yıldız, Kervan Yayıncılık, İstanbul, 1978.
- Tursun Bey, *Tarih-i Ebi'l-Feth*, Kervan Yayıncılık, İstanbul t.y.
- Unan, Fahri, "Medrese-Yönetim İlişkileri ve Osmanlı Medresele-
rinin İlmî Performansı Meselesi", Osmanlı Sempozyumu
VII. Söğüt, 1992, Ertuğrul Gazi Şenlikleri Vakfı Yayını,
Ankara 1993.
- Unan, Fahri, "XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Yönetim Kade-
mesi İçerisinde Ebussuud Efendi Ailesi", Türk Yurdu, C.
II, s, 49, (Eylül 1991).
- Unan, Fahri, "Dinde Tasfiyecilik Yahut Osmanlı Sünniliğine
Sünnî Muhalefet; Birgivi Mehmed Efendi", Türk Yurdu,
C. 10, s.36, Ağustos 1950.
- Unat, Faik Reşit, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi
Bir Bakış*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1964.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, TTK,
Ankara 1988.
- Ülker, Necmi, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Hakimi-
yet Anlayışı", Osmanlı İmparatorluğunun
- Ülkütaşır, M. Şahin, "Sıbyan Mektepleri" Türk Kültürü, s. 33
(Temmuz 1965).
- Ünver, A. Süheyl, *Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, İstan-
bul Üniversitesi Yayını, İstanbul 1946.
- Yediyıldız, Bahaeddin, "Osmanlı Toplumunu", Osmanlı Devleti ve

Medeniyeti Tarihi, ed.: E. İhsanoğlu, İRCİCA, İstanbul 1994.

Yediyıldız, Bahaeddin, "Vakıf Müessesesinin XVIII. Asır Türk Toplumundaki Rolü", VD, C, XIV(1982).

Yücel, Yaşar, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar*, TTK, Ankara, 1988.

Yüksek, Hasan "Osmanlı Toplumunda Sadat-ı Kirâm" Uluslararası Osmanlı Tarih Sempozyumu Bildirileri (8-10 Nisan – İzmir), Türk Ocakları İzmir Şubesi, İzmir 2002.

Yüksel, Ali Osman, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, MÜİF Yayını, İstanbul 1996.

Yüksel, Emrullah, "Birgivi", DİA, İstanbul VI,

Zeydan, Corci, *Medeniyet-i İslamiyye Tarihi*, çev.: Zeki Megamiz, İkdam, Dersaadet, 1328.

Zilfi, Madaline, *The Politics of Piety: The Otoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*, Bibliotheca Islamica, Minneapolis 1988.

İslam Hukuku Açısından Sosyal Realite-Vahiy İlişkisi

Araş.Gör. Feyza Şule DÜŞGÜN*

Özet

Her toplumun kendine has sosyal, kültürel, politik ve ekonomik şartları ve yapısı bulunmaktadır. Kanunlar oluşturulurken bu şartlara dikkat edilmesi, kanunların sorunsuz bir şekilde uygulanması açısından gereklidir. Vahyin oluşum sürecinde de sosyal realite dikkate alınmış, İslam'ın genel ilke ve gayelerine aykırı olmamak şartıyla toplumun örf ve adetleri ya olduğu gibi ya da kısmi değişiklikler yapılarak kabul edilmiştir. İslam'ın genel ilke ve gayelerine ters düşen örf ve adetler ise kaldırılmıştır. Bu kabul ya da redlerin mahiyetini anlamak, hukukun toplum hayatındaki işlevini kavramak açısından yararlı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Sosyal Realite, Vahiy, Toplum

The Relationship Between Social Reality And Revelation (Quranic Verses) From Perspective Of Islamic Law

Abstract

Every society has itself condition and structure of social and culturel and politic. Take care when constitution the law be necessary for practice as problemless. In process of revelation constitution, social reality take cared and accepted customs with completely or part change providing that it not crosswise to principle and aim of Islamic Law. The understanding that this

* Araş. Gör., KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku

acceptances or denials will beneficial for understand what act of law in society life.

Key Words: *Islamic Law, Social Reality, Revelation (Quranic Verses), Society*

Giriş

Her hukuk sistemi, varlığını sosyal bir ortamda devam ettirir. Hukuk, toplumun ihtiyaçlarından doğar ve onlara cevap verebildiği, çatışmaları önleyip toplumda düzeni sağlayabildiği oranda etkili olur. Hukukun esası toplumun ihtiyaçlarıysa, kanunlar da toplumun sosyo-ekonomik ve kültürel realitelerini yansıtmak durumundadır.¹ Bununla beraber toplum-hukuk ilişkisi böyle tek yönlü bir iletişime hasredilemeyecek kadar kompleks bir yapıdır. Hukuk toplumdan, toplum da hukuktan tecrit edilemez.

Araştırmamızda İslam hukukunun birincil kaynağı olan vahyin toplumu şekillendirmedeki işlevinden ziyade sosyal gerçekliğin vahyi ne yönde etkilediğini inceleyeceğiz. Şüphesiz her toplumun kendine has sosyal, kültürel, ekonomik ve politik şartları vardır. Hukukun görevi ise bu şartları göz önünde bulundurarak toplumun mevcut hayatını belirli kurallar dahilinde sürdürmesini sağlamaktır. Hukukla toplumun çatıştığı yerde anarşi başlar, hukuk toplumun değerlerini göz önünde bulundurarak toplumda düzeni sağlamaya çalışmalıdır. Bunun yanında hukukun toplumu iyiye ve adaletli olana yönlendirme gibi bir misyonu da bulunmaktadır. Toplumun belirli kesiminin uygulamaları toplum düzenine zarar veriyorsa hukuk ona müdahale eder. Aradaki bu dengeyi iyi bir şekilde kurmak da yine hukukun işidir.

İslam hukukunun birincil kaynağı olan vahyi de bu

¹ Aksu, Zahid, *İslam'ın Doğuşunda Toplumsal Realite*, İlahiyat Yay., Ankara 2005, 82

bağlamda ele almak gerekmektedir. Zira o, hem toplumda düzeni sağlamak hem de toplumu yönlendirmek amacını gütmüştür. Bunu yaparken de mevcut şartları göz önünde bulundurmuş, zaman zaman onunla çatışmış, zararlı gördüklerini kaldırmış ya da değiştirmiş, zaman zaman da toplumun uygulamalarını kabul etmiştir.² Bu kabul ya da reddin mahiyetini anlayabilmek için vahyin indiği dönemin sosyal ve kültürel şartlarını bilmek ve vahyin onları kabul ya da reddindeki arka planı iyi anlamak gerekmektedir. Bu alt zemin sağlıklı bir şekilde kurulduktan sonra Allah'ın teşrideki amacına ulaşmak ve hükümlerin esas konuluş gayelerine vakıf olmak mümkün olacaktır. Bunun bize sağlayacağı teorik faydanın yanında İslam hukukunun donmuş, belirli kalıplar içine sıkıştırılmış literalist vizyonu değişmesine yardımcı olunarak, günümüz hukuk bilimine katkıda bulunulabilecektir.

1.Vahiy ve Olgu Kavramlarının Tanımları

Kur'an'ın anahtar terimi³ olarak kabul edilen vahiy, sözlükte “işaret, kitabet, risalet, ilham, gizli söz” anlamlarına gelmektedir.⁴ Vahiy kelimesinin lügatteki kök anlamlarının tümü, gizlilik içerisinde gerçekleşen bir haber iletmeyi ifade eder.⁵ İslami ilimlerdeki anlamı ise Allah'ın insanlığa yönelik hitabına delalet eden tüm metinleri kapsar.⁶

Sosyal olgu ise toplum tarafından benimsenmiş, uzun ömürlü hale getirilmiş hatta kurumsallaştırılmış olan toplumsal olay çeşitleridir. Sosyal olgu, kolektiftir, bireyin dışında ve onun iradesinden bağımsız olarak gerçekleşir.⁷ Davranışları ve bireysel ilişkileri belirler, onlara sabit veya değişken değerler

² Zeydan, Abdulkerim, *İslam Hukukuna Giriş*, Çev.: Ali Şafak, Kayıhan Yay., İstanbul 1995, 21

³ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, Çev.: Mehmet Emin Maşalı, Kitabiyat Yay., Ankara 2001, 53

⁴ İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l Arap*, XV, Dar'us-Sadr Yay., Beyrut 1990, 379-382

⁵ Ebu Zeyd, 53

⁶ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, TDV Yay., Ankara 1983, 37-39

⁷ Kirman, Mehmet Ali, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay., İstanbul 2004, 233-234

yükler.⁸

Vahiy ve olgu kavramlarının kısa bir tanımını verdikten sonra, vahyin oluşum sürecinde İslam öncesi Arap toplumunun sosyal ve hukuki yapısına değinmemiz gerekmektedir. İnsanların belirli olaylara belirli tepkiler vermelerinin altında yatan maddi ve manevi sebeplerin bilinmesi, bireylerin ve toplumun düzen için neye ihtiyacının olduğunun tespitine, bu da toplumda devamlılığın ve düzenin sağlanmasını amaçlayan hukuka yardımcı olacaktır.

2. İslam Öncesi Arap Toplumunun İctimai Ve Hukuki Yapısı

Arap yarımadası, yaklaşık olarak iki milyon sekizyüzbin metrekaredir. Arabistan, kuzeyde, Münbit Hilal adı altında tanınmış çöllerle, doğu ve güneyde Basra Körfezi ve Hint okyanusu ile, Batı'da ise Kızıl Deniz'le çevrelenmiştir. Güneybatıdaki Yemen Bölgesi, nispeten ziraata ve yerleşik medeniyetlerin gelişmesine elverişli, ekilebilen bir bölgedir. Geri kalan yerler, çöllerden ibarettir.⁹ Mekke, Medine ve Taif gibi şehirler, İslam öncesi Arabistan'da önemli bir konuma sahipti. Mekke, Güney Arabistan, Suriye ile ticari bağları olan bir şehirdi. Taif yine işlek bir ticaret şehri, Medine ise tarıma elverişli bir şehir olması nedeniyle önem taşıyordu.¹⁰

Arabistan'ın siyasal, sosyal ve ekonomik yapısını büyük oranda coğrafi şartlar etkilemişti. Tarım için uygun bir iklime sahip Güney Arabistan'da ticaret ve ziraate dayalı bir kültür oluşturulmuştu. Kuzey Arabistan'ın sosyal yapısını ise memle-

⁸ Ayengin, Tevhid, *Hukukta Köken Problemi Açısından Sosyal Realite Nass İlişkisi*, (Yayınlanmamış doktora tezi), Erzurum 1999, 124

⁹ Shahid, İrfan, "*İslam Öncesi Arabistan*", *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, I, Çev.: İlhan Kutluer, Kitabevi Yay., Ankara 1997, 20-21; Lewis, Bernard, *Tarihte Araplar*, Çev.: Hakkı Dursun Yıldız, Anka Yay., İstanbul 2003, 33

¹⁰ Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Yay., London 1964, 6; Miquel, Andre, *Doğuşundan Günümüze İslam Medeniyeti*, I, Çev.: Ahmet Fidan-Hasan Menteş, Birleşik Dağıtım Kitabevi, İstanbul 2003, 44

ketin büyük kısmını kaplayan çöller belirlemişti.¹¹ Arabistan'da toplumun temel yapısını, aileler ve klanlar, hayvancılıkla uğraşanlar oluşturuyordu. Bedeviler deve yetiştirmeye uygun kırlar bulmak için sürekli göç ediyorlardı. Yaz aylarında vahalarına ya da köyelerine yakın yerlerde konaklayıp hayvansal ürünlerini tahıl, hurma, kapkacak, silah ve elbiselerle değiştiriyorlardı.¹²

Göçebeliğin yaygın olduğu bu bölgede, göçebe hayatına uygun bir kültür oluşmuştu.¹³ Sürekli bir yerden bir yere göç etmek durumunda olan göçebelerin kişiliği de bu zorlu hayat koşullarına paralel olarak gelişmişti.¹⁴ Çöl hayatı bireylerin kişiliklerini de etkilemiş, onların duygu, düşünüş ve algılamalarına tesir etmişti. Bu konuda örnek olarak, Araplarda çok önemli olan “şeref” duygusu verilebilir. Çölde, bu duygu daha yoğun bir şekilde günlük hayata etki ederken, Mekke'de Kabe'nin ekonomik hayatı ferahlatması nedeniyle daha da yumuşamıştır.¹⁵ Çöl hayatında bedeviler, esnek bir yapılanmaya gitmiş ve bu da herkesin önemli ölçüde bireysel özgürlüğünün gelişmesine neden olmuştu. Sulak otlak alanları için sürekli mücadele etmek zorunda olan bedeviler için erkeklik, cesaret, ataklık ve kanaatkarlık, son derece önemli kişisel meziyetlerdendi.¹⁶

Bölgede insanlar, hem çevre ve iklim şartlarıyla mücadele etmek hem de kabilelerine karşı herhangi bir saldırıda birlik olmak için klanlar halinde yaşamışlardı. Bedevinin, tek başına yaşamını sürdürebileceği bir ekonomik döngünün ol-

¹¹ Brockelmann, Carl, *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, Çev.: Neşet Çağatay, TTK Yay., Ankara 2002, 2-3

¹² Lapidus, Ira M., *İslam Topluları Tarihi*, Çev.: Yasin Aktay, İletişim Yay., İstanbul 2003, 44

¹³ Lapidus, 44-45

¹⁴ Günaltay, Şemsettin, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Sad.: M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1997, 30

¹⁵ Brockelmann, 4

¹⁶ Lindholm, Charles, *İslam Toplularında Gelenek ve Değişim*, Çev.: Nihal Çelik-Nurgül Durmuş, Elips Yay., Ankara 2004, 37-38

maması da onların beraber yaşamalarının bir nedeniydi.¹⁷ Bu nedenle kabilecilik ve bir kabileye ait olma, onlar için son derece önemliydi. “Kabile” Arabistan’daki sosyal yapının oluşturduğu bir sosyal modeldi.¹⁸ Kabile, küçük oymaklardan veya daha küçük oymakları içine alabilen, daha büyük ortak tarih ve atalara sahip olan topluluktur.¹⁹ Kabilenin en önemli unsuru akrabalıktı. Göçebeler, birbirine sıkı sıkıya bağlı akrabalık grupları, baba, oğulları ve onların çocuklarından oluşan ataerkil ailelerde yaşarlardı. Bu aileler, ayrıca, birkaç yüz çadırdan oluşan klanlarla bir güç oluşturup birlikte göç ederler, ortak meralara sahip olurlar ve savaşlarda birlikte mücadele ederlerdi Fert, mensup olduğu toplumun bir üyesi olması sıfatıyla hak ve vazifelere sahipti.²⁰ Klan, bedevinin zihinsel dünyasını tayin etmekteydi. Bu birlik ve beraberlik, onları bireysel tepkilerden çok kolektif tepki vermeye yöneltmişti. Asabiye adı verilen bir grup dayanışmasıyla bireyin sorumluluğu üstlenilmişti.²¹ Birlik, beraberlik ve bağlılık duygusu, aslında özgür ve saf bir bireyci olan bedeviyi tehlike anında suçlu olup olmadığına bile bakmaksızın kardeşini korumaya yöneltmişti.²²

Arap kabileleri arasında, sürekli baskınlar söz konusuydu. Yaşadığı toprak, kullandığı kaynaklar, iklim, şiddetli kuraklıklar aleyhine dönen bölge insanı, yaşamak için komşu topraklara saldırıyordu. Bu baskınlarda kadınlar ve çocuklar, köle olarak satmak, takas olarak kullanmak veya cariyeye yapmak üzere kaçırılır ve baskınlar kimi zaman huzuru darmadağın edecek şekilde çığırından çıkardı. Bir kabilenin güvenliği, savaş gücüne dayanırdı.²³

¹⁷ Miquel, 37

¹⁸ Lapidus, 42

¹⁹ Miquel, 40

²⁰ Lewis, 42; Lapidus, 42-44

²¹ Lapidus, 44-45

²² Brockelmann, 3

²³ Watt, W. Montgomery, *Hız Muhammed Mekke’de*, Çev.: M. Rami Ayas-Azmi Yüksel, AÜ Basımevi, Ankara 1986, 24; Ali, Cevad, *el-Mufasssal fî tarihîl-Arab kable'l-İslâm*, V, Matba’atü Câmîati Bağdâd, Bağdat 1993, 399; Miquel, 37

Çöl hayatında, aile bireylerinin kalabalık ve bilhassa erkek olması son derece önemliydi. Çöllerde süren zorlu hayat şartlarında erkeğin üstlendiği vazife, toplumda ataerkil bir yapının oluşmasına neden olmuştu.²⁴

Arabistan halkı için din, sosyal hayatın en önemli fenomenlerinden biriydi. Arabistan ikliminin kendine özgü şartlarının, coğrafi konumunun, yarımadanın uçsuz bucaksız çöllerinin dini inancın şekillenmesinde büyük etkisi olmuştu.²⁵ Çöl hayatında tabiatla sürekli iç içe olan, zorlu çöl şartlarıyla mücadele durumunda kalan bedevi, kendini koruyup kollayacak kutsal bir güce sığınma ihtiyacı duyardı. Çölün sonsuz havasında kendine tutunacak bir dal arayan bedevi, herhangi bir nesneye kutsallık atfetme yoluna giderdi. Arap paganizminin nedenleri coğrafi şartlar ve atalardan kalma alışkanlıklardır denilebilir.²⁶

İslam öncesi Araplarda, kendilerini yaratan, koruyan ve kollayan gerçek bir Tanrı fikri de vardı. Bu duruma Kur'an'da sık sık değinilmektedir:

*“Andolsun ki onlara: ‘Gökleri ve yeri kim yarattı’ diye soracak olsan, onlar mutlaka: ‘Onları çok güçlü olan, çok iyi bilen Allah yarattı’ diye karşılık vereceklerdir”*²⁷

*“Sen onlara: ‘Gökten yağmuru indiren ve onunla ölmüş olan toprağa yeniden hayat veren kimdir?’ diye soracak olsan, onlar kesinlikle: ‘Allah’tır’ diye karşılık vereceklerdir...”*²⁸

Arapların dini düşüncesinde, atalara bağlılık son derece önemliydi. Bu durum Kur'an'da şöyle belirtilmiştir; *“Onlara: ‘Allah’ın indirdiğine uyun!’ dediğinde, onlar: ‘Hayır! Biz, atalarımızı yapar bulduğumuz şeylere uyarız’ diyerek karşılık verirler. Ama ya ataları hiçbir şey akıl edememiş ve doğru yolu bu-*

²⁴ Günaltay, 30-31

²⁵ Günaltay, 66

²⁶ Haykal, Muhammad Husein, *The Life of Muhammad*, Shorouk Yay., London 1983,16

²⁷ Zuhuf, 43/9

²⁸ Ankebut, 29/63

lamamuşsalar!"²⁹

Din Araplar üzerinde birleştirici bir etki yapabiliyordu ve dini hayatın sosyal yönü oldukça önemliydi. Bir takım kutsal yerler onları çekiyor, Mekke'ye, Ukkaz'a birçok kabile gelip tavaf ediyordu. Bu yüzden Kabe, Arapların dini tarihinin en önemli objelerinden biri olmuştur.³⁰

Araplar için genel bir dünya görüşünün oluşumunda, onlara ortak ahlak ve yükümlülükler yükleyen şeref kavramının kazanımında ve yaşamlarını düzene koyan hukuk kurallarının oluşmasında dinin büyük etkisi vardı.³¹ Araplar için dine riayet, siyasi itaati gösterir, dini inkar, siyaseti inkar gibi algılanırdı.³²

Arap toplumunda organize bir politik otoritenin olmayışı nedeniyle belirli bir hukuk sistemi de yoktu. İslam öncesi Arabistan'da yerleşik hukuki müesseseler yoktu, bedevi Arapların çoğunluğunun örfi hukukları vardı. Örfi hukuk, kaideler ve tatbikat bakımından basit sayılamazdı. Aile, şahıs, miras ve ceza hukukuna hem bedeviler hem de yerleşik halk arasında Arapların eski kabile sistemi hakim olmuştu.³³ Kabile kardeşleri arasında çıkan her türlü anlaşmazlık, sık sık yapılan toplantılarda çözümlenirdi. Kabileye yabancı olanlar arasındaki anlaşmazlıklarda da bir hakime, bir ruhaniye ya da kahine başvurulurdu. Bölgede hukuki müesseseler olmadığı için her birey, akrabalarından birisinin malını çalana veya onu katledene karşı kendi hakkını kendi almak zorundaydı. İlkel bir yöntem gibi görünse de, kısas, bu toplumda eşitliği sağlamak açısından önemliydi. Bazı durumlarda, kişinin kısas yapması, yıllar boyu sürecek kan davalarını önleyebiliyordu. Bu çöl hu-

²⁹ Bakara, 2/170

³⁰ Haykal, 20-21; Seydişehri, İbnü'l-Emin Mahmud Es'ad, *İslam Tarihi*, Sad.: Ahmed L. Kazancı-Osman Kazancı, Marifet Yay., İstanbul 1995, 285

³¹ Brockelmann, 8

³² Lewis, 43-44

³³ Roberts, R., *The Social Laws of the Ooran*, Curzon Yay., London 1971,87; Ali, 429-430

kuku bütün Hicaz şehirlerinde, Taif, Mekke ve Medine'de de geçerliydi. Bedevinin bütün işlerini tayin eden yüksek şeref duygusu, onların genel ahlak ve hukuk esasları sayılabılırdi.³⁴

3. Sosyal Realite ve Vahiy İlişkisi

Bir arada yaşamak zorunda olan insanlar, yaşamlarını devam ettirebilmek için maddi ve manevi birtakım unsurlara ihtiyaç duyarlar. Bu unsurlar, toplumda insanların belirli işleri yapmak için görev paylaşımı yapmasını zorunlu kılar. İnsanların hayatını düzene koymak için oluşturulan sosyal ve siyasal kurumlar, o ülkenin tarihi ve coğrafi yapısına uygun olarak oluşur ve gelişirler. İnsanlar, hayatlarını düzenlemek ve kolaylaştırmak için, bu şartlara bağlı olarak birtakım davranış kalıpları oluşturur. Din, ahlak ve hukuk kuralları sonucunda oluşan bu davranış kalıpları, toplum hayatı açısından son derece önemlidir.³⁵

Sosyal yaşamın olduğu her yerde, insanlığın devamı açısından korunması zorunlu olan bir kısım ortak değer ve kurumlar vardır. Ancak bu kurum ve değerlerin korunma ve yaşatılma şekilleri dünyanın her yerinde aynı değildir. Bu ortak değer ve kurumların devamlılığını sağlamaya yönelik uygulamalar, toplumdan topluma farklılık arzedelediği gibi aynı toplum içerisinde bile farklı olabilir. Çeşitli coğrafyalarda insanların oluşturdukları ortak değer ve kurumların kökenini belirlemek kolay değildir. Bu değer ve inançlar, tarihi, coğrafi, ekonomik ve politik unsurlara göre belirlenirler. Bu unsurların sonucunda oluşan ortak sosyal hafıza, çoğu zaman bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde bireyin davranışlarına yansır. Ortak tarih ve coğrafyaya sahip insanların ortak sosyal hafızaya sahip olmaları da buldukları bölgenin örf ve adetlerini belirle-

³⁴ Schacht, 8; Brockelmann, 8; Watt, 24-25

³⁵ Bebel, Auguste, *Hız. Muhammed ve Arap Kültürü*, Çev.: Veysel Atayman, Alan Yay., İstanbul 1997, 9-13; Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev.: Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999, 755; Kirman, 233-234

yen bir etkindir.³⁶

Araştırmamızın önceki bölümünde coğrafi, tarihi ve sosyo-politik yapısı hakkında kısa bilgiler verdiğimiz Arabistan, köklü bir kültüre ve bu kültürün yansımaları olan örf ve adetlere sahiptir. Bu bölgede aile, ceza ve ticaret hukuku v.d. alanlarında, yaptırımı son derece güçlü olan örf ve adet kuralları bulunmaktadır. Toplumda siyasal bir otoritenin ve bir hukuk sisteminin olmayışı, insanların birbirleriyle olan ilişkilerinde, bu örf ve adetlerin önemli rol oynamasını sağlamıştır. Araplar, bu örf ve adetlerin atalarından kendilerine miras kaldığına inanmaları nedeniyle, bunların korunmalarına ve toplum içerisinde yürürlüklerini kaybetmemelerine dikkat etmişlerdir.³⁷

Bir topluma, geliştirmiş olduğu sosyal düzen ve değerlere tamamen zıt olmayan yeni kuralları benimsetmek mümkün olabilir. Ancak aksi şekilde olan normları benimsetmek ve içselleştirmek kolay olmaz. Toplumu ulaştırmış olduğu kültür düzeyinin daha altına inmeye ya da yapay bir sıçramayla üzerine çıkarmaya çalışmak, ona bu koşulları dayatmak ve benimsetmek pek çok sıkıntıya yol açabilir. Buna bağlı olarak, benimsemenin gerçekleşmesi için, koşullar ile toplumun kültür düzeyi arasındaki farklılığın belli sınırları aşmaması gerekir.³⁸ Hukuk, toplumsal düzen fonksiyonunu yerine getirirken toplumun kültürü ve değer yargılarını göz önünde bulundurur.

Vahiy de, ilk dönem İslam toplumunu şekillendirmeye çalışırken bu gerçekliği gözönünde bulundurmuş ve toplumun ortak değer ve inanışlarını dikkate almıştır.³⁹ Kur'an, öncelikle, belirli bir tarihte belirli bir hayat tarzı olan insanlara hitap etmiştir.⁴⁰ Bu toplumun, sosyal bir realite olarak öteden beri yapageldikleri adetleri, gelenek görenekleri, hayat felsefeleri

³⁶ Gedi Noa - Yigal Elam, "History and Memory", VIII, Bloomington 1996, 1-3

³⁷ Ali, 429-430

³⁸ Bebel, 11

³⁹ Coulson, Names, "Muslim Custom and Case-Law", Die Welt des Islams, VI, Leiden 1959, 13 Gedi-Yigal, 8

⁴⁰ Watt, W. Montgomery, *Modern Dünyada İslam Vahiyi*, Çev.: Mehmet S. Aydın, Hülbe Yay., Ankara 1982, 70

vardır. Kur'an, istediği dönüşümü yaparken bu değerlerin hepsini ortadan kaldırmamış, bir kısmını belirli bir değişim sürecine tabi tutmuştur. İnsanlar, genellikle değişime karşı olumsuz bir tavır takınırlar. Toplumsal yaşam değerlerinin oluşması uzun yıllar aldığından, insanların bunları bir anda terk etmesi kolay değildir. Kur'an da bu gerçeği göz önünde bulundurarak, tamamen orijinal bir hukuk sistemi kurmaktan ziyade varolan sistemi düzenleme yolunu seçmiştir.⁴¹

İdeal bir topluma ulaşmak için önce toplumsal altyapı hazırlanmış, daha sonra şekillendirilmeye gidilmiştir. Mekke döneminde bu alt yapıyı hazırlamaya yönelik, ileride detaylandırılacak genel külli hükümler konmuştur. Tüm hükümlerin bir anda değil de yeni gelişmelere paralel olarak konulmasının yanı sıra asıl hükümler önce konmuş, tamamlayıcı hükümler bunu izlemiştir. Ayrıca hükümlerin içerisinde de bir tedriciliğe gidilmiştir. Mükellefiyetlerde kolaydan zora doğru bir seyir izlenmiş, nihai yasaklar bir anda konmamıştır.⁴²

Kur'an'ın peyderpey inişinde ilk alıcının durumunun gözetilmesinin yanında metnin olguyla ilişkisinin önemli bir yeri vardır.⁴³ Kur'an, belirlenmiş hükümleri bir bütün halinde insanlara sunmamış, insan hayatına toplum gerçeklerine de itibar etmiştir.⁴⁴ O, Mekke döneminde inananları düşmanla savaşmak gibi nefse ağır gelen emirleri, içki, faiz, kumar gibi bırakılması güç alışkanlıkları terk etmeyi birden bire emretmemiştir. İlk planda insanları geçmişteki putperestlik gibi bozuk itikatlardan, insanlık dışı adetlerden uzaklaştırmıştır. Bunu yapmak için ahiret hayatından, cennet cehennem gibi ceza ve mükafatlardan bahsetmiş, onların zihnine hiçbir şeyin karşı-

⁴¹ Shaban, M.A., *Islamic History- A New Interpretation-*, Cambridge Univ. Yay., New York 1976, 14-15; Aksu, 149

⁴² Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, MÜİF Yay., İstanbul 1994, 140; Kahveci, Nuri, "Sosyal Değişim Dinamiğinin İslam Hukukuna Etkisi", KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, VI, Kahramanmaraş 2005, 58

⁴³ Ebu Zeyd, 128

⁴⁴ Erdoğan, 141

lıksız kalmayacağı inancını yerleştirmiştir. İnsanlara, öncelikle Müslüman kişiliği kazandırılmış, sonra bazı bireysel ve toplumsal müeyyideler uygulamaya konulmuştur.⁴⁵

Kur'an, bu süreçte insanlara tepeden inme birtakım kurallar şeklinde gelmemiş, sosyal hayatla iç içe olmuştur. Toplum hayatını düzenlemek için getirilen hukuki normlarda, Arap toplumunun tamamen yabancı olduğu konular yoktur. Bu kurallar, toplumda varolan bir gerçeğin Kur'an perspektifinden değerlendirilmesi şeklinde olmuştur. Kur'an'ın önem verdiği husus, eski inanışların bütünüyle sökülüp atılması değil, mevcut inanışların genişletilmesi ve onlara bazı ilavelerin yapılmasıdır. Yeni dinle bağdaşması imkansız olanlar zamanla ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır.⁴⁶

Metnin olguyla olan ilişkisini ve diyalektiğini gösteren en önemli ilimlerden biri olan esbab-ı nüzul ilmi, Kur'an'ın indiği toplumun yapısını yansıtarak, onun hükümlerini anlamaya yardımcı olmuştur.⁴⁷ Gerçek bir anlama için ayetlerin iniş sebebini bilmek, Kur'an tarafından çözüm getirilen, açıklanan ve cevap verilen tarihi durumlar hakkında da bir takım ön bilgilere sahip olmak gerekmektedir. Kur'an'dan elde edilen ampirik gerçekler onun yirmi küsür yıl peyderpey nazil olduğunu, her bir ayet ya da ayet grubunun inişini gerektiren bir sebebe bağlı olarak indiğini, doğrudan inen ayet sayısının son derece az olduğunu teyit etmektedir. Metinlere vücut veren olayların bilinmesi bu nedenle önemlidir.⁴⁸ Nüzul sebepleri, Kur'an'ın ifadelerine ışık tutan, Kur'an'ın kime ne demek istediğini açıklaştıran tarihi bilgilerdir. Bununla Kur'an belirli bir zaman dilimine hasredilmiş olmamakta, aksine onun ruhuna nüfuz edebilmek için gerekli alt yapı kurulmaya çalışılmakta-

⁴⁵ Lewis, 33-35

⁴⁶ Watt, 74-76; Kahveci, 54

⁴⁷ Fazlurrahman, "Kuran'ı Yorumlama", Çev.: Osman Taştan, İslami Araştırmalar, V, 1997, 101; Hanefi, Hasan, "Esbab-ı nüzulün anlamı nedir?", Çev.: Mehmet Emin Maşalı, AÜF dergisi, AÜ Yay, XXXXIII, 1998, 45

⁴⁸ Ebu Zeyd, 126; Pak, Zekeriya, *Allah-İnsan İletişimi*, İlahiyat Yay., Ankara 2005, 98-99

dır.⁴⁹

Kur'an'ın amacı, fertler ile cemiyetlerin bütünlüğünü korumak ve geliştirmek olduğundan bu bütünlüğü destekleyecek uygulamalar da vahiyde yer almıştır. ⁵⁰ Vahyin oluşum sürecinde akl-ı selim ile Allah'ın hükmü her zaman paralel olmuştur.

Vahiy içerisinde Kur'an'ın indiği Arap toplumunun tarihi, sosyal ve hukuki yapısından söz eden somut örnekler bulunmaktadır. Bunlar, bu olguların vahyin ilgi alanına girdiğini ve onun inişinde etkili olduğunu göstermektedir. Kişinin kendisiyle, toplumla ve Allah'la olan ilişkilerini düzenlemesini amaç edinen İslam, Arap toplumunun ve önceki ilahi din ve hukuk sistemlerinin hüküm ve uygulamalarını, kendi değerlerine, hayat felsefesine ve ontoloji anlayışına uygun olanları aynen kabul etmiş, bozuk olanları da değiştirmiş ya da tamamen reddetmiştir. Yeni bir düzen getirmeyi amaçlayan dinin olması gerekeninin olandan farklı olması gerekmektedir. Eğer bir sistem olanı tamamen kabul ediyorsa o yeni bir düzen kurmaya yönelik olmaktan çok varolanı tasvir ediyor demektir.⁵¹

Bu nedenle İslam'ın temel ilkeleriyle çatışan, bununla beraber toplumun örf ve adetlerinden olan uygulamaları kesin olarak kaldırmıştır. Kur'an Arapların İslam öncesi geleneklerini kabul etmekle birlikte, o toplumda önemli bir değişim meydana getirmiştir.

Önceki bölümde değindiğimiz gibi, İslam öncesi Arabistan, kan davaları ve kabileler arasındaki savaşlar nedeniyle oldukça düzensiz ve güvensiz bir toplum haline gelmişti. Bu toplumun sosyal düzenini sağlayacak güçlü örf ve adetleri bulunmakla beraber, toplumdaki düzensizlik ve yönetim eksikliği bunların uygulanmasına olanak vermiyordu. Kur'an, Hz. Mu-

⁴⁹ Fazlurrahman, 101

⁵⁰ Hanefi, 230; Güler, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara Okulu Yay., Ankara 1999, 8

⁵¹ Ayengin, 98

hammed vasıtasıyla bu toplumu öncelikle bir din etrafında bütün haline getirmeye çalıştı. Arap geleneğine ters olmayan ümmet oluşumu, siyasal ve toplumsal işbirliği için din unsuruyla güçlendirildi. Ümmet, ilahi iradeyi temsil ettiği ve kan kardeşliğinin yanı sıra din kardeşliğini de içerdiği için toplum içerisinde yönetim daha somut ve uyulabilir hale getirildi.⁵²

Aile hayatında bazı düzenlemeler yapıldı ve bu aile birliği içerisinde kadınların ve çocukların konumu yeniden düzenlendi.⁵³ Bireysel ahlak alanında, Arap toplumunun meziyetleri yeni toplum için yeniden anlamlandırıldı. Arap geleneklerini yeni din için anlamlandıran Kur'an bunları yeni duruma dahil etti.⁵⁴

Kur'an'ın tamamıyla reddettiği uygulamalara nazaran değiştirerek ya da olduğu gibi kabul ettiği uygulamalar daha fazladır.⁵⁵ Çünkü İslam'ın hareket noktası mevcut olanı yıkmak değil, mevcut bir realiteyi ıslahtır. Ayrıca Kur'an'ın reddettiği zararlı nikah çeşitleri, içki kumar, faiz ve fuhuş zaten o dönem Araplarının vicdanlarında mahkum ettiği uygulamalardı. İslam öncesinde Kabe'nin tamiri için para yardımı toplanırken buna verilecek paranın faizle kazanılmamış olması şart koşulmuştu. Fuhuş, onlarda da kötü bir ilişki şekliydi, hakkı yenenlerin yanında olmak için Hılfu'l-fudul adı verilen bir oluşum söz konusuydu. Köle azadı, hac ibadeti, oruç, nikah, talak, iddet, kısas, kasame, diyet gibi uygulamalar onlarca da biliniyor ve uygulanıyordu.⁵⁶ İslam'ın ahlaksızlık, zalimlik olarak nitelendirdiği vasıflar İslam öncesi Araplarında da böyle biliniyordu. Ancak uygulamada keyfilik söz konusuydu, bütün bunlar bilinmekle beraber uygulanmaktan geri kalınıyordu.

⁵² Lapidus, 72

⁵³ Abbott, Namia, "Women and The State In Early Islam", Journal of Near Eastern Studies, I, Chicago 1942, 106; Esposito, John L., "Women's Rights in Islam", Islamic Studies, XIV, London 1975, 103-110

⁵⁴ Watt, "Kur'an Vahiyi, 73; Lapidus, 72

⁵⁵ Erdoğan, Mehmet, Kur'an Vahyinin Nüzul Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fikhi Yorumu, İslamiyat, VII, 2004, 69

⁵⁶ Günaltay, 109; Ateş, Ali Osman, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, Beyan Yay., İstanbul 1996, 434-452

İslam bu bilinen şeyleri, ahlak zeminine oturttu, sistemleştirdi, varolan bu uygulamaları ilahi irade ve emirle irtibatlandırarak insanların yaşamlarını düzene koydu⁵⁷, emir ve yasakları insanların dikkate alıp uygulamalarını sağladı.

4. Vahiy Olgu İlişkisinin İslam Hukukuna Yansıyan Yönü

Vahiy, toplumsal düzen fonksiyonunu yerine getirirken bunu toplumun uygulamaları zemininde yapmıştır.⁵⁸ Aile hukuku alanında nikah, mehir⁵⁹, miras⁶⁰, boşanma⁶¹, evlat edinme⁶² gibi toplumun uygulamaları belirli değişiklikler yapılarak düzenlenmiştir. Ceza hukuku alanında, kısas⁶³, kasame, diyet⁶⁴ gibi uygulamalar ve ticari hayatla ilgili hükümler de kısmi değişiklikler yapılarak kabul edilmiştir.

Kur'an'ın İslam öncesi dönem uygulamalarını, genel olarak, ya olduğu şekliyle ya da kısmi değişiklikler yaparak kabul ettiğini ve bazılarını da tamamen reddettiğini belirtmiştik. Bu durumları birer örnekle somutlaştırarak görüşümüzü temellendirmeye çalışacağız;

Evlenilmesi yasak olan kişiler için İslam öncesi ve sonrası dönemde benzer ve farklı uygulamalar bulunmaktadır. Kur'an, genel olarak İslam öncesi devirdeki yasaklığı onaylamış ancak buna bazı ilaveler yapmıştır. İslam öncesi dönemde, Araplar, öz anneleri, kızları, halaları, teyzeleri ile nikahlanamazlardı. Evlilik için süt yakınlığı da bir engel teşkil ediyordu.⁶⁵ Bu yasaklıklar İslam'da da onaylanmıştır.

Bu dönemde, bir kadın, kızı ile aynı şahıs tarafından

⁵⁷ Erdoğan, "Kur'an Vahyi", 61

⁵⁸ Hatiboğlu, M. Sait, "Kur'an'ı Kerim'de Mahalli Hükümler Meselesi", İslamiyat, VII, 2004, 67

⁵⁹ Nisa, 4/4

⁶⁰ Nisa, 4/33

⁶¹ Talak, 65/1

⁶² Ahzab, 33/4-5

⁶³ Bakara, 2/178

⁶⁴ Nisa, 4/92

⁶⁵ Ateş, 309

nikahlanabiliyordu, iki kız kardeşin aynı anda nikahlanması da söz konusuydu.⁶⁶ Babasının ölümü ardından ölenin oğlu, üvey annesiyle nikahlanabiliyordu.⁶⁷ Bu adetler de İslam'da kesin olarak kaldırılmıştır:

“Babalarınızla evlenmiş olan kadınlarla evlenmeyiniz. Ancak cahiliyet devrinde geçen geçmiştir, çünkü bu pek çirkin pek iğrenç bir şeydi. Ne kötü bir adetti!”⁶⁸

“Size, analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeş kızları, kız kardeş kızları, sizi emziren süt analarınız, süt kardeşleriniz, eşlerinizin anneleri, gerdeğe girdiğiniz kadınlarınızdan olup da evlerinizde bulunan üvey kızlarınız-eğer onlarla gerdeğe girmemiş iseniz (kızlarıyla evlenmeniz) hiçbir sakınca yoktur- öz oğullarınızın eşleri ile evlenmeniz ve iki kız kardeşi aynı anda bir arada bulundurmanız haram kılınmıştır. Geçmişte olanlar geçmiştir...”⁶⁹

Yukarıdaki örneklerde de görüleceği gibi, evlenilmesi yasak olan kişiler için toplumda varolan uygulama genel olarak kabul edilmiş ancak bazı ilaveler yapılarak kısmi değişikliğe gidilmiştir.

Kur'an'ın tamamen reddettiği adetler konusunda ise zıhar örnek verilebilir. Zıhar, bir adamın karısına, “sen bana anamın sırtı gibisin” demesi sonucu, karısından ebediyen boşanmış olmasıydı.⁷⁰ Zıhar konusunda bir kadının Hz. Peygamber'e şikayette bulunması üzerine gelen ayetle, zıhar, boşanma değil kefarete gerektiren bir yemin olarak kabul edilmiştir⁷¹:

“İçinizden, eşlerinden, kendilerine ‘Sen bana anamın sır-

⁶⁶ Hudari, Muhammed, *İslam Hukuku Tarihi*, Çev.: Haydar Hatipoğlu, Kahraman Yay., İstanbul 1974, 95-96

⁶⁷ Çağatay, 134; Ali, 534; Taberi, Muhammed b.Cerir, *Tefsîru't-Taberî*, I-XV, Dâru'l Âlam, Amman 2002, 323

⁶⁸ Nisa, 4/22

⁶⁹ Nisa, 4/23

⁷⁰ Berki Ş-Hamidi H., *İslam Hususi Hukukunun Ana Prensipleri*, Kur'an'da Hukuk, Yargıçoğlu Matbaası, Ankara, 1962, 57; Ali, 550

⁷¹ Şatıbî, Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ b. Muhammed, *el-Muwâfakât*, II, Çev.: Mehmet Erdoğan, İz Yay., İstanbul 1999, 78

tı gibisin' diyerek ayrılmaya kalkışanlara gelince; onlar şu gerçeği akıllarından hiçbir zaman çıkarmasınlar ki, onlar asla anneleri değildirler. Onların anneleri, ancak kendilerini doğuranlardır. Demek ki onlar, çok çirkin ve asılsız bir söz söylemektedirler..”⁷²

Kur'an, İslam öncesi dönemde varolan kısas uygulamasını da kabul etmiştir:

“Ey iman edenler, maktüller hakkında size kısas farz kılındı. Hür, hür ile, köle, köle ile, dişi, dişi ile kısas olunur...”⁷³

İslam öncesi dönemin bazı uygulamalarının Kur'an tarafından dikkate alınması, hukuk oluşturma açısından büyük önem arz etmektedir. Buna bağlı olarak ortaya, belirli bir tarihsel bağlamda oluşturulan hükümlerin günümüzde herhangi bir topluma aynen uygulanması ya da bu hükümlerin arka planındaki gayenin araştırılarak yeni hükümler oluşturulması gibi iki durum çıkmaktadır.⁷⁴ Belirli bir tarihsel zeminde, toplumun uygulamaları dikkate alınarak oluşturulan hükümlerin o toplumun siyasi-sosyal ve ekonomik şartlarından farklı başka bir topluma uygulanması konusu tartışmalıdır. Kur'an'ın aile-ceza-ticaret hukuku gibi alanlarda verdiği hükümlerin dünyanın diğer bölgelerinde ve farklı zamanlarda birebir uygulanması ya da uygulanmaması onun evrenselliği bağlamında tartışılmıştır.

Kur'an'daki hükümlerin birbirinden farklı toplumlara aynı şekilde uygulanması, Kur'an'ın hedeflediği sosyal adalet ve eşitliği sağlayabiliyorsa bu durumda hükümler uygulanır. Aksi halde, Kur'an'ın indiği ilk toplumdan farklı sorunları ve farklı koşulları olan bir toplumda bu hükümlerin uygulanması toplumda düzen ve güvenliği sağlamıyorsa bu hükümlerden ziyade hükmün ardında yatan sebebin bulunup hükmün yeni koşullara uygun hale getirilmesi daha doğru olabilir. Çünkü

⁷² Mücadele, 58/2

⁷³ Bakara, 2/178

⁷⁴ Fazlurrahman, 55

hukuki hükümlerin birebir alınıp uygulanmasından ziyade hükümlerin ruhunun anlaşılıp ona göre yeni hukuki hükümler oluşturulması hükümlerin geçerliliğini sağlayabilir.

Kur'an'ın indiği tarih ve coğrafya ile yakın ilişkisinin ve bizimle arasındaki zamansal ve kültürel mesafenin dikkate alınması hükümlerin geçerliliği açısından önemlidir.⁷⁵ Belirli bir toplumda oluşturulan hükümler, yasama tekniğini göstermesi açısından evrensel bir özellik taşıyabilirler. Hukuk normları oluşturulurken, Kur'an'ın aile, ticaret ve ceza hukuku alanlarında toplumun uygulamalarını dikkate alması ve o dönemde istenilen toplum yapısına ulaşılması, hukuk sistemlerinde yerelliğin dikkate alınmasının önemli olduğuna dair bir delil olabilir.

Kur'an'ın örf ve adetleri hukuk normları oluşturulurken dikkate alması, hukukun işlevselliği açısından önemlidir. Günümüzde, ticaret, aile ve ceza hukukuyla ilgili Kur'an'daki hükümler üzerinde birçok tartışma mevcuttur. Bu tartışmaların odak noktası zamansal ve kültürel açıdan günümüzle arasında büyük farkların bulunduğu bir topluma inen hükümlerin günümüz açısından uygulanmasının zorunlu olup olmadığıdır. Kur'an'ın hem evrenselliği hedef edinmesi hem de kendisinde yerel unsurlar bulundurması bu konuda görüş ayrılıklarının ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Kur'an'ın sadece literal yorum bağlamında tartışılmasının bu sorunların devam etmesine neden olduğu bir gerçektir. Kur'an'ın asıl hedefinin bireyler ve toplumların düzen ve güvenlik içerisinde devamlılığını sürdürmesi gerçeğinden hareketle, bu hedefi gerçekleştirecek unsurların da kabul edilmesi gerekmektedir. Kur'an'ın toplum hayatında önemli fonksiyonu bulunan örf ve adetleri dikkate alması bunun göstergelerindedir. Zira, toplumda varolan herhangi bir sorunun giderilmesinde, toplumdaki uygulama işe yarıyorsa, yeni bir kural getirilmemiş ve varolan uygulan-

⁷⁵ Fazlurrahman, 72-73

mıştır.

Kur'an vahyi, somutlaştığı toplumun günlük hayattaki uygulamalarını dikkate alıp, hedefini bunlar üzerinden gerçekleştirmişse bunun bugünkü topluma vereceği mesajlar vardır. Bu genel felsefe aslında pek çok pratik sorunun aydınlatılması açısından gereklidir. Günümüz dünyasında İslam hakkında en çok tartışılan konular, el kesme, İslam'da kadının konumu (şahitlik, miras), faiz, kölelik, savaş gibi konulardır. Kur'an'da bu konuda varolan hükümler, hükmün indiği sosyo-ekonomik ve kültürel bağlam göz ardı edilerek yorumlandığında İslam'ın bugünün sorunlarına cevap veremediği yargıları kuvvetlenecektir. Ancak, İslam öncesi ve sonrası dönem, objektif bir tarih metodolojisi içerisinde incelendiğinde o dönem için Kur'an'ın toplumdaki olumlu dönüştürücü fonksiyonu anlaşılacaktır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, aradaki kültürel ve zamansal mesafenin dikkate alınarak bu hükümlerin yorumlanması, bir yasama faaliyetinin nasıl gerçekleştiğini ortaya koyacaktır. Bu yasama faaliyetinin dikkate alınmasından ziyade sonuç olarak ortaya çıkan hükümler bugüne taşınırsa, bu konudaki sorunlar ve ithamlar devam edecektir.

İslam hukukunun genel gayesi, bireysel ve toplumsal menfaatleri korumak, hayatın devamı için düzeni sağlamaktır. Toplum düzen ve devamlılığı için, bireyin din, can, akıl, mal, nesil güvenliğinin sağlanması, öncelikli olarak gözetilmesi gereken gayeler olarak belirlenmiştir.⁷⁶ Kur'an'ın İslam öncesi dönemin uygulamalarını dikkate alması, örfü İslam hukukunun kaynaklarından biri yapmıştır. İslam hukuk tarihi boyunca İslam hukukçuları, şer'i delillere veya İslam hukukunun temel kurallarından birine aykırı düşmeyen örfü hüküm çıkarırken dikkate almışlardır. Nasslara ve İslam'ın genel ruhuna aykırı olmayan örf ve adetlerin, hükümler oluşturulurken göz önünde bulundurulması gerektiği konusunda İslam hukukçu-

⁷⁶ İbn Âşûr, M. Tâhir, *İslam Hukuk Felsefesi*, Çev.: Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan, İklim Yay., İstanbul 1988, 151-155

ları büyük ölçüde hemfikirdirler.⁷⁷ Örf ve adetler, insanların karşılaştıkları sorunlara doğruluğu denenmiş çözümler sunar.⁷⁸ Verilecek hükümler bunların aksi olduğu takdirde insan ya hükme uymayacak ya da sorunlarını çözemeyip zor durumda kalacaktır. Bu nedenle akl-ı selim sahibi insanların alışkanlık haline getirdiği yeme-içme adetleri, ticari adetleri, ve sosyal hayatla ilgili bazı düzenlemeleri hükümler oluşturulurken dikkate alınmaktadır.⁷⁹

Üst hukuk normlarıyla veya kutsal metinlerle çatışan örfler ise, herhangi bir mecburiyet olmadığı sürece herhangi bir hükme kaynak olarak kabul edilmemiştir.⁸⁰ Bir davranışın bireyde ve toplumda herhangi bir zarar meydana getiriyeceği olması her ne kadar kişilerin veya toplumların alışkanlıkları da olsa o alışkanlığın yasaklanmasını gerektirmektedir.⁸¹ Kur'an'da kesin olarak yasaklanan içki ve kumar gibi birey ve toplum hayatını zedeleyici, onlara uzun ya da kısa vadede zarar verici alışkanlıklar bu türden adetlere girmektedirler.⁸²

Yasamanın özünü maslahatların oluşturduğu esastan hareketle, toplum düzenini sağlayacak, bireyleri cemiyet haline getirecek olan örf ve adetlere, hukuki vasıflamalar yapılırken dikkat edilmesi, bireylerin karşılaştıkları problemleri daha kolay çözmeleri açısından önemlidir.⁸³ Bu durum Mecelle'de "*Örf ile tayin, nass ile tayin gibidir.*"⁸⁴ denilerek temel bir kural haline getirilmiştir.

Sonuç

⁷⁷ Ebû Sünne, Ahmed Fehmi, *el-Urf ve'l Âde fi Ra'yi'l Fukaha*, Matbaatü'l-Ezher, Kahire 1947, 23; Hallaf, Abdulvahhab, *İslam Hukuk Felsefesi*, Çev.: Hüseyin Atay, AÜ Yay., Ankara 1985, 272-273

⁷⁸ Güngör, Erol, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ötüken Yay., İstanbul 1996, 95

⁷⁹ Hallaf, 272; Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, Çev.: İbrahim Kafi Dönmez, TDV Yay., Ankara 1996, 196.

⁸⁰ Ebu Sünne, 21

⁸¹ İnalçık, Halil, "*Örf*", *İslam Ansiklopedisi*, VIII, Meb Yay., Eskişehir 1997, 480

⁸² Hallaf, 272-273

⁸³ Kahveci, 50-51

⁸⁴ Mecelle, mad., 45

Kur'an vahyinin muhataplarıyla olan ilişkisi etkin bir iletişim şeklidir.⁸⁵ Kur'an vahyi, muhataplarını çevreleyen koşulları her yönden dikkate almış, bununla beraber inisiyatifi her zaman elinde tutmuştur. Çünkü onun toplumda düzeni sağlamanın yanında toplumu yönlendirme gibi bir misyonu da bulunmaktadır. Kur'an, soyut muhataplara hitap eden mücerret-düşünsel bir metin değildir. Arap toplumuyla diyalojik olarak oluşmuştur. Vahyin oluşum sürecinde Allah ile kul ortaklaşa bir teşri faaliyetinde bulunmuş ve vahyin içeriğinin belirlenmesinde insan etkin bir rol oynamıştır.⁸⁶

Gerek esbab-ı nüzul ilmi, gerekse Hz. Peygamber'e yöneltilen sorulara cevaben inen ayetler ve Kur'an'da bulunan Arap örf ve adetleri, o toplumun sosyal, kültürel, ekonomik v.d. şartlarının Kur'an metnine yansıdığını gösterir. Bununla beraber anlatılanların tarihsel bir temele dayanıyor olması onların sürekliliğine mani değildir.

Bildiğimiz gibi nasslar sınırlı, olaylar ise sonsuzdur. Sonsuz olaylara sınırlı nasslarla çözüm bulabilmek için o nassların mantığını ve ruhunu iyi kavramak gerekmektedir.⁸⁷ Hükümler, toplumun sorunlarına çözüm getiremediği halde uygulanmaya devam edilmek isteniyor ve bununla da Allah'ın hitabının devamlılığını sağlamak amacı güdülyorsa bununla varılmak istenen amaca ulaşamayacağı bir gerçektir.⁸⁸ Vahyin sürekliliği ve evrenselliği Kur'an'ın mantığını kavramak ve bu mantığı hayatta karşılaşılan durumlarda uygulamakla sağlanabilir.⁸⁹

Kaynakça

⁸⁵ Paçacı, Mehmet, *Kur'an ve Tarihsellik Tartışmaları*, Bayrak Yay., Ankara 2000, 23; Pak, 150-151

⁸⁶ Pak, 99

⁸⁷ Sargin, İzzet, "Değişim ve Hukuk", KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, II, Kahramanmaraş 2003, 110-111

⁸⁸ Şâtîbî, 7

⁸⁹ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, Çev.: Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kirbaşoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 1999, 55

- ABBOTT, Namia, “*Women and The State In Early Islam*”, Journal of Near Eastern Studies, I, Chicago 1942
- AKSU, Zahit, *İslam’ın Doğuşunda Toplumsal Realite*, İlahiyat Yay., Ankara 2005
- ALİ, Cevad, *el-Mufasssal fî tarîhi’l-Arab kable’l-İslâm*, Matba’atü Câmiati Bağdâd, Bağdat 1993
- ATES, Ali Osman, *İslam’a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, Beyan Yay., İstanbul 1996
- AYENGİN, Tevhid, *Hukukta Köken Problemi Açısından Sosyal Realite Nass İlişkisi*, (Yayınlanmamış doktora tezi), Erzurum 1999
- BEBEL, Auguste, *Hız Muhammed ve Arap Kültürü*, Çev.: Veysel Atayman, Alan Yay., İstanbul 1997
- BERKİ, Ş -HAMİDİ, H., *İslam Hususi Hukukunun Ana Prensipleri, Kur’an’da Hukuk*, Yargıçoğlu Matbaası, Ankara 1962
- BROCKELMANN, Carl, *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, Çev.: Neşet Çağatay, TTK Yay., Ankara 2002
- CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Usulü*, TDV Yay., Ankara 1983
- COULSON, Names, “*Muslim Custom and Case-Law*”, Die Welt des Islams, VI, Leiden 1959
- EBU SÜNNE, Ahmed Fehmi, *el-Urf ve’l-Âde fî Ra’yi’l-Fukahâ*, Matbaatü’l- Ezher, Kahire 1947
- EBU ZEYD, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, Çev.: Mehmet Emin Maşalı, Kitabiyat Yay., Ankara 2001
- ERDOĞAN, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, MÜİF Yay. İstanbul 1994
- _____, “Kur’an Vahyinin Nüzul Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkhi Yorumu”, İslamiyat, VII, 2004
- ESPOSITO, John L., “*Women’s Rights in Islam*”, Islamic Studies, XIV, London 1975

- FAZLURRAHMAN, “Kur’an’ı Yorumlama”, Çev.: Osman Taştan, İslami Araştırmalar, VII, 1997
- _____, *İslam ve Çağdaşlık*, Çev.: Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 1999
- GEDİ, Noa- Elam, Yigal, *History and Memory*, VIII, Bloomington 1996
- GÜLER, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara Okulu Yay., Ankara 1999
- GÜNALTAY, Şemsettin, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Sad.: M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yay., Ankara 1997
- GÜNGÖR, Erol, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ötüken Yay., İstanbul 2006
- HATİBOĞLU, M. Sait, “Kur’an-ı Kerim’de Mahalli Hükümler Meselesi”, *İslamiyat*, VII, 2004
- HALLAF, Abdulvahhab, *İslam Hukuk Felsefesi*, Çev.: Hüseyin Atay, AÜ Yay., Ankara 1985
- HANEFİ, Hasan, “Esbab-ı nüzulun anlamı nedir?”, Çev.: Mehmet Emin Maşalı, AÜİF dergisi, XXXXIII, AÜ Yay., Ankara 1998
- HAYKAL, Muhammad Husein, *The Life of Muhammad*, Shorouk Yay., London 1983
- HUDÂRİ, Muhammed, *İslam Hukuku Tarihi*, Çev.: Haydar Hatipoğlu, Kahraman Yay., İstanbul 1974
- İBN ÂŞÛR, M. Tahir, *İslam Hukuk Felsefesi*, İklim Yay., Çev.: Vecdi Akyüz- Mehmet Erdoğan, İstanbul 1988
- İBN MANZÛR, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânül-Arap*, Dar’us-Sadr Yay., XV, Lübnan 1990
- İNALCIK, Halil, “Örf”, *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay., VIII, Eskişehir 1997
- KAHVECİ, Nuri, “Sosyal Değişim Dinamiğinin İslam Hukukuna Etkisi”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI, Kahraman-

maraş 2005

KIRMAN, Mehmet Ali, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay., İstanbul 2004

KIYICI, Selahattin, *İslam Hukukunda Örf ve Adetler*, İşaret Yay., İstanbul 1990

LAPIDUS, Ira M., *İslam Topluları Tarihi*, Çev.: Yasin Aktay, İletişim Yay., İstanbul 2003

LEWIS, Bernard, *Tarihte Araplar*, Çev.: Hakkı Dursun Yıldız, Anka Yay., İstanbul 2003

LINDHOLM, Charles, *İslam Toplularında Gelenek ve Değişim*, Çev.: Nihal Çelik, Elips Yay., Ankara 2004

MARSHALL, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev.: Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999

MIQUEL, Andre, *İslam ve Medeniyeti*, Çev.: Ahmet Fidan-Hasan Menteş, Birleşik Yay., İstanbul 2003

PAÇACI, Mehmet, *Kur'an ve Tarihsellik Tartışmaları*, Bayrak Yay., Ankara 2000

PAK, Zekeriya, *Allah-İnsan İletişimi*, İlahiyat Yay., Ankara 2005

ROBERTS, R., *The Social Laws of the Qoran*, Curzon Yay., London 1971

SARGIN, İzzet, "Değişim ve Hukuk", KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, II, Kahramanmaraş 2003

SCHACHT, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford Univ. Yay., London 1964

SEYDİŞEHİRİ, İbnü'l Emin Mahmud Es'ad, *İslam Tarihi*, Sad.: Ahmed L. Kazancı-Osman Kazancı, Marifet Yay., İstanbul 1995

SHABAN, M. A., *Islamic History -A New Interpretation-*, Cambridge Univ. Yay., New York 1976

SHAHID, İrfan, "İslam Öncesi Arabistan", İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti, I, Çev.: İlhan Kutluer, Kitabevi Yay., İs-

tanbul 1997

ŞA'BAN, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, Çev.: İbrahim Kafi Dönmez, TDV Yay., Ankara 1996

ŞÂTİBÎ, Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ b. Muhammed, *el-Muvâfakât*, II, Çev.: Mehmet Erdoğan, İz Yay., İstanbul 1999

TABERÎ, Muhammed b.Cerir, *Tefsîru't-Taberî*, I-XV, Dâru'l Âlam, Amman 2002

WATT, W. Montgomery, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, Çev.: Mehmet S.Aydın, Hülbe Yay., Ankara 1982

_____, *Hz. Muhammed Mekke'de*, Çev.: M. Rami Ayas, Azmi Yüksel, AÜ Basımevi, Ankara 1986

ZEYDAN, Abdulkerim, *İslam Hukukuna Giriş*, Çev.: Ali Şafak, Kayıhan Yay., İstanbul 1995

El-Câhiz'den 'Abdulkâhir Dönemine Kadar Arap Belağatı*

Yazan: TÂHÂ HUSEYN

Çev. Yrd.Doç.Dr.M. Akif ÖZDOĞAN**

Özet

Taha Huseyn, bu makalesinde Yunan felsefe ve mantık ilimlerinin h. III. asırdan h. VI. asra kadar olan dönemde Arap belâgatına etkisini ele alır. el-Câhiz ile başlayan gelişim süreci, 'Abdulkahir el-Curcânî ile önemli mesafeler kateder. 'Abdulkâhir'den sonra belâgat duraklama ve gerileme dönemine girer.

Anahtar Kelimeler: *Arap belâgatı, Yunan felsefesi ve mantığı*

**The Arabic Rethoric From Al-Jahız To 'Abdalqâhir
Period**

Summary

In this article, Taha Huseyn takes up the effect of Greek philosophy and logic sciences to the Arabic rethoric in the period that is from 3 nd/9 th century to 6 nd/12th century. The process of effect which begins with el-Jâhız, ends with 'Abdalqâhir. After Abdalqâhir, the period of hesitation and decadence starts.

Key words: *Arabic rethoric, Greek philosophy and logic.*

el-Câhiz, h. III. (m. IX) asra yakın bir dönemde

* Tâhâ Huseyn'in Fransızca kaleme aldığı bu makaleyi, 'Abdulhamid el-İbâdî Arapçaya tercüme etmiştir. Makale, Kudâme b. Câ'fer'e izâfe edilen Nakdu'n-Nesr adlı eserde giriş olarak yer almaktadır. Bkz. *Nakdu'n-Nesr*, Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1982.

** KSÜ İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

şuûbilerle¹ mücadele ederken; biraz alaycı birazda cüretkarlıkla, Yunanlıların "hatip" denilebilecek kişiler ortaya çıkaramadıklarını söylüyordu. Bazen de toleranslı davranarak Yunanlıların felsefede öncü olduklarını belirtiyor ancak Aristo hakkında "el-Beyân ve't-tebyîn" adlı eserinde "O, sözün iyisini kötüsünden ayırmada, anlamını ifade etmede ve özelliklerini belirtmede iyi olmakla birlikte, ifadesi kıt ve belâgat yönüyle zayıftır" görüşüne yer veriyordu. el-Câhiz, daha sonra "Calinus'un çok güzel konuştuğunu ancak Yunanlılar'ın, onun hitâbet ve belâgat yönünden bahsetmediklerini belirtir"².

el-Câhiz, eserinin başka bir yerinde *bedî'* kavramının o dönemde belâgat yerine kullanıldığını, ve bunun Araplara mahsus olduğunu, başka milletlerin belâgat bilmediklerini belirtir³. Ona göre, İranlılarda belâgat, masnû (*uzun bir çaba sonucu ortaya çıkan*) ve mütekellif (*Güzel sanatların özenle kullanılmasıyla birlikte bunun için fazla zorlanması, hoşça gidilmeyen yerlerin çıkarılması ve sözü gereğinden fazla uzatılıp, karmaşık ifadeler kullanılmasıdır*⁴) olup; hatip, uzun bir çaba ve zihni çalışma ile belâgat icrâ edebilir. Arap belâgatı ise suyun pınardan akması gibi doğal ve kendiliğinden gerçekleşmektedir. İranlılara izâfe edilen risalelerin yazarlarına âdiyet konusunda kesinlik yoktur. Ancak bazı risâleler yazıp eskilere izâfe etmeleri zor olmayan kitâbet (güzel yazı) ile meşhûr

¹ Şuûbîlik ekolü, Arapların Emeviler döneminden itibaren fetihlerle bir arada yaşadıkları milletlere karşı, kendi milletlerinin üstün olduğunu iddia edip, Arap olmayanlara ikinci sınıf muamelesi yapması sonucu, bu milletlerin hem kendilerini savunmak hem de Araplarla mücadele etmek amacıyla başlattıkları hareketin adıdır. Bu ekolün tepkisi sert olunca, el-Câhiz de Şuûbî hareketine tepki olarak Arapların yanında yer alıp, bu ekolle mücadele etmiş, Arap dilinin üstünlüğünü savunmuştur. Hatta bu amaçla "el-Beyân ve't-Tebyîn" adlı meşhur eserini yazmıştır. Geniş bilgi için Bkz. Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, İşâret yay., İstanbul, 1986. (Çevirmenin notu.)

² *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 12.

³ *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 212.

⁴ Bkz. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ* I, neş. Muhammed Şâkir, Dâru'l-Hadis, Kahire, 2003, 82; Faruk Toprak, *Klasik Şiir Eleştirmenlerine Göre: Matbû ve Mütekellif Şâirler*, Ekev Akademik Dergisi, , Cilt:2, Sayı:1, Ankara, Kasım-1999,(69-82), 82. (Çevirmenin notu.)

mevâli (Arap olmayan)'lerden İbnu'l-Mukaffa', 'Abdulhamîd, Ebû 'Ubeydullâh ve diğer bilginlere dikkat edilmesi gerekir⁵. el-Câhiz, Hintliler hakkında ise bir bilgine veya meşhûr birine izâfe edemeyecekleri sözleri ve ciltlerce kitapları bulunduğunu ve bunların tevarüs (nesilden nesile) yoluyla çağlar boyu aktarılmış kitaplar olduğunu belirtir⁶.

Bu büyük belâgatçının sözlerinden onun yabancı edebiyatları bilmediği sonucunu çıkartmak mümkün müdür? Onu tanımasak, ayrılık ve yabancı görme sevdası özelliğini ve bazen çelişkilere neden olan yabancılara karşı Arap tarafgirliği hususunda ateşli taassubunu bilmesek cevabımız evet olacak. Ama o, unutarak veya unutmuş gibi gözükerek eserinin birinci cildinde yabancı belâgatlarla ilgili şu sözlere yer vermektedir: İranlıya belâgat nedir? diye sorulunca, “ *Fasl'ı(cümleyi diğer cümleye bağlamama) vasl'dan (cümleyi diğer cümleye bağlama) ayırt etmektir*”; Yunanlıya belâgat nedir? diye sorulunca, “ *Kıssımların doğru olması ve sözün iyi seçilmesi*”; Rum'a belâgat nedir? diye sorulunca, “ *Yerine göre kısa ve özlü yerine göre uzun ve detaylı söz söylemektir*”; Hintli'ye belâgat nedir? diye sorulunca, “ *Delaleti(anlamı kasdetmesi) açık, durum ve fırsatı iyi değerlendiren ve işaret ettiği şey iyi olan sözlerdir*” şeklinde cevap vermiştir⁷.

Yine el-Câhiz'in anlattığına göre, “Mu'ammer Ebu'l-Eş'as, Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin Hindistan'dan getirttiği Hekim Behle'ye *Hintlilere göre belâgat nedir? diye sorunca, “Bizde tercümesini iyi yapamayacağım yazılı nüshalar var. Bu sanat üzerine çalışmadım. Bunlar, İnce anlamlı sözler ve zor ifadeler olduğundan dolayı tercümesinde kendime güvenemiyorum*” şeklinde cevap vermiştir. Mu'ammer bu konuda “ *Bu nüshaların çevirilerini gördüm ...*” demiştir. el-Câhiz bu tercümelelerin tamamını veya bir kısmını eserine alır, ancak bunları

⁵ el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 13.

⁶ el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 12.

⁷ el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 49.

pek takdir etmez⁸.

el-Câhiz, bu görüşlerini, yabancı edebiyat ve belâgatla ilgili rivâyet edilen bilgileri duyup dinledikten sonra nakletmiştir. Tercih edilen görüşe göre el-Câhiz, açık olmayıp, kapalı görüşler ortaya koymuş, kurallar yerine yönlendirmeler yapmış; kitaplara değil risalelere başvurmuştur. Gerçek şu ki, el-Câhiz, Aristo'nun "*el-Hatâbe*"/*Rethorik* adlı eserini görüp incelememiştir. İlk muallim Aristo'dan -ki bunu çok az yapar- sadece "*insan, konuşan canlıdır*" sözünü nakletmiştir.

Bununla birlikte Arapların, el-Câhiz'i belâgatın kurucusu olarak kabul etmeleri hatalı değildir. Ancak bu onun beyân (belâgat) ilminin temelini atma yönündeki özel gayretinden dolayı değildir. Nitekim onun güçlü karakteri *el-Beyân ve't-tebyîn* eserinde neredeyse kaybolmaktadır. Onun yaptığı iş, H. II. asır ile III. asrın başlarında Arapların belâgata bakışlarını güzel bir şekilde ortaya koyan bir takım metinler sunmuş ve belâgat tarihi ile ilgili bilgiler vermese de belâgatın doğuşu ile ilgili özlü bilgiler vermiştir. *el-Beyân* adlı eseri genişliğine ve düzenli olmayışına rağmen, eserden üç sonuç çıkarabiliriz:

1. Araplar, İslâm öncesi (câhiliye) döneminin sonlarından itibaren söz sanatını ilk defa eleştiriye tabi tutmuşlar, edebî zevklerine göre eleştiri yapmışlardır. Eleştirilerini edebî zevklerine göre yaptıklarından değerlendirmeleri genellikle doğrudur. Bu çalışmaların neticesinde şiirde meydana gelebilecek sanat kusurlarını tespit etmişler ve hatip ve şâirlere yararlı olacak tavsiye ve kurallar belirlemişlerdir. Örneğin şâirleri, kâfiyede yapabilecekleri kusurlar konusunda uyarmışlardır. Şâirlerin yaptıkları aşırılıklarda ve kusurlarda nasıl sorgulanacaklarını, hatiplerin yerine göre kısa veya uzun konuşmalar yapmaları, konuşmalarına hamd ve senâ (Allaha şükredip, övme) ile başlayıp Kur'ân'dan ayetlerle süslemeleri gerektiği hususunda kurallar ortaya koymuşlardır. *el-Beyân ve't-tebyîn*

⁸ el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 51-52.

adlı eser, şiir ve nesir alıntıları ile doludur. Bunların hepsi de Arapların eleştirideki üsluplarını yansıtan bu özlü şekil çerçevesinde oluşmuştur. Tüm bu bilgiler, câhiliye asrının sonu ile h.I. asra tekâbü'l eder.

2. Araplar, h. II. Asırdan itibaren söz sanatına çok önem vermişlerdir. Bunun iki sebebi vardır. Birincisi, bu dönemde Irak bölgesinin en büyük şehirlerinden Kûfe ve Basra'da siyasi gruplar arasında meydana gelen çekişmelerin teorik inanç tartışmalarına dönüşmesi. İkincisi ise, bu dönemde ortaya çıkan güçlü fikrî hareketlerdir. Kûfe ve Basra câmileri o dönemde, sadece müslümanların ibadet edip, haklarındaki hüküm ve kararların verildiği mekan olmakla kalmamış aynı zamanda bilginlerin, dil, gramer, hadis ve fıkıh öğretimi yaptıkları okul konumundaydı. Sözlü anlatıcılar (ahbâriyyûn) siyer, fetih ve siyasî kargaşa olaylarını anlatmışlardır. Aynı zamanda bu mekanlar, siyasî ve dinî grup liderlerinin tartışma ve münâzara yaptıkları zemin haline gelmiştir.

Değişik dinlere mensup müslüman, yahûdi, hıristiyan ve mecûsiler; işi olmayan ancak ihtiraslı, dilleri fasih olan Araplar, kültürlü, dinamik fakat halinden memnun olmayan şuûbiler (Arap olmayan) bu mekanlarda tartışmalar yapmışlardı. Bu insanların önünde tartışma yapmak isteyen kimse- nin; üslûbunun ve ifadelerinin açık, delillerinin net, zekalarının kıvrak ve anlatma kabiliyetlerinin iyi olması gerekiyordu. Bu nedenle ister söz yönünden, isterse sözün durum ve anlamı yönünden olsun hatipte bulunması ve bulunmaması gereken özellikler hususunda önemli tartışmalar yapılmıştır.

el-Câhiz'in, *el-Beyan* adlı eseri, bu konuşmaların dinlenilmesi esnasında kaydedilen bilgilerle doludur. Rivayet edildiğine göre, el-Cumahî, oldukça anlamlı bir konuşma yapmış ancak düşmüş dişleri arasından ıslık gibi ses gelmişti⁹. Zeyd b. 'Alî b. Huseyn ise çok güzel bir konuşma ile ona cevap vermiş-

⁹ el-Câhiz, *el-Beyân ve't- Tebyîn*, I, 34.

ti. el-Câhiz, sesinin güzel çıkması ve dişlerinin arasından ıslık gibi ses gelmemesi nedeniyle Zeyd'in konuşmasını takdir etmişti. Rivayete göre, Vâsıl b. 'Atâ aşırı peltek olduğundan "ra" harfini kullanmamaya çalışıyordu Bu konuda sürekli ve kesintisiz bir gayret gösterdi Sonunda ra harfinin geçmediği kelimeler kullanmayı başardı¹⁰. Yine rivayete göre, Ebû Şemir, tartışmaya başladığında bazen başını, ellerini ve omuzlarını hareket ettirmez, gözlerini çevirmez, adeta sözü kayadan çıkıyor gibiydi¹¹. Başka bir rivayete göre o, sözlerinde kekeler, boğazını temizler, sakalını sıvazlardı. Sözlerinin bitiminde beni dinleyin, bana kulak verin, anlayın! derdi¹². Böylece *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eserde dağınık durumda bulduğumuz anlam, lafız ve hatibin durumu ile ilgili birtakım kuralları bilgileri aşama aşama ortaya koymuşlardır.

3. Bu dönemde divân görevlileri ve halife katiplerinin oluşturduğu yeni fikrî bir zümre ortaya çıkmıştı. Bunların çoğunluğu yabancı milletlere mensup olup, İranlı, Cezireli, Sür-yânî ve Kıptî idi. Bunlar hem kendi dillerini hem de arapçayı çok iyi biliyordu, ancak arapçanın telaffuzunu iyi yapamıyorlardı. Bu ekol mensupları, halifenin yanında, devletin idarî mekanizmalarında ve katiplik kurumlarında görev aldılar. Bunlar arapçada daha önceleri görülmeyen farklı bir üslup geliştirdiler. Kâtipler, yazıdaki tarzlarını¹³ birlikte çalıştıkları memurlara da öğretiler. Böylece kitâbet, üzerinde yarışılan bir mesleğe dönüşmüştür. Bunlarla ilgili bilgiler kayıt altına alınmıştır. Kitâbet türü yöntemleri, yazıya yeni başlayan elemanlara öğretildi. el-Câhiz kâtipler ekolünü "*Katiplerin belâgat yöntemlerine benzeyen başka bir grup görmedim. Onlar sözlerinde, zor, garîb (az kullanılan) , kaba ve bayağı lafızlar kullanmamış-*

¹⁰ el-Câhiz, *el-Beyân ve't- Tebyîn*, I, 8.

¹¹ el-Câhiz, *el-Beyân ve't- Tebyîn*, I, 51.

¹² el-Câhiz, *el-Beyân ve't- Tebyîn*, I, 26, 62, 63.

¹³ Bu dönemde kâtipler, edebiyatın bütün dallarında söz sahibi olup, narin ve hoş bir üslup geliştirmişlerdir. Tahâ Huseyn'in aşağı sayfada belirteceği gibi, el-Câhiz, edebiyatta aradığı özellikleri kâtiplerde bulduğunu belirtir. Katiplerin bilmesi gereken onlarca eser kaleme alınmıştır. Bunlar arasında el-Kalkaşendî'nin *Subhu'l-A'sâ'sı* çok meşhurdur. (Çevirmenin notu.)

*lardır*¹⁴, sözleriyle takdir etmiştir.

el-Câhiz'in bu eserinde h. II. asırda kelamcı, siyasetçi ve kâtiplerin Arap belâgatını oluşturmadaki gayretlerinin birleştirildiği görülür. O halde bu belâgatın, Arap belâgatı olduğunu iddia etmek abartılı olur. Çünkü tartışmasız çoğunluğu yabancı asıllı olan kâtip ve kelamcıların belâgatın oluşumunda önemli katkıları olmuştur. Yine Yunan belâgatı ile Latin dili arasında daha önce nasıl bir uyum ve kaynaşma olduysa, aynen bunun gibi bu belâgat da yabancı kökenli olup onunla Arap dili arasında bir uyum ve kaynaşma meydana geldiğini söylemek de doğru değildir. Zira Arapların kuşkusuz çok büyük katkısı olmuştur. Kur'ân'ın diliyle bu asırda kültür düzeyi yüksek yabancı dilleri karşılaştırırsan, buradan Arap diliyle diğer yabancı belâgatlardan herhangi biri arasındaki mutlak bir eşdeğerliğin imkansızlığı açısından bunlar arasındaki farkın büyüklüğü ortaya çıkacaktır.

H. III. asrın ortalarına kadar tam olarak oluşmuş Arap belâgatından söz etmek mümkün değildir. Bu zamana kadar yapılan şey, bu belâgatın oluşturulmasına yönelik yapılan faydalı ve samimi çalışmalar, bu ilimle ilgili bir takım kuralların konulması ve bunların medreselerdeki öğrencilere okutulmasından ibarettir¹⁵. Bu dönemde Arap belâgatında üç farklı etnik köken görmek mümkündür. Birincisi belâgatta açıkça etkisi görülen Arap kökeni¹⁶, diğeri söz ve şekilde güzel ve şık üslûba önem veren Fars kökeni¹⁷, üçüncüsü ise özellikle hassasiyet açısından anlam ile anlam-lafız ilişkisine önem veren Yunan kökenidir¹⁸. Yani Aristo'nun, hatip ile dinleyiciler arasında uygunluğun sağlanması prensibi açısından lafız ve anlam ilişkisine önem veren Yunan kökeni.

el-Câhiz'in yaşadığı devirde belâgatın özelliklerini dört

¹⁴ el-Câhiz, *el-Beyân ve't- Tebyîn*, I, 76.

¹⁵ el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 75.

¹⁶ el-Câhiz, *el-Beyân ve't- Tebyîn*, I, 20,21.

¹⁷ el-Câhiz, *el-Beyân ve't- Tebyîn*, I, 54, 58, 63,64.

¹⁸ el-Câhiz, *el-Beyân ve't- Tebyîn*, I, 75.

madde halinde toparlamak mümkündür.

1. Harflerin ağızdan doğru çıkması ve dil veya dişlerin sebep olduğu kusurlar ve bazen de ağız yapısından kaynaklanan kusurların ele alınması,

2. Dilin sağlam ve doğruluğu, lafızların birbirleriyle ilişkisi ve duyulduğunda rahatsızlık verici ifadelerden kaynaklanan kusurların tespiti,

3. Cümledeki sözler, lafız-anlam ilişkisi ve açıklığı, icâz (kısa ifadeler) ve itnâb (uzun ifadeler), hatip ile dinleyiciler arasındaki uygunluk ile konuşma ve konu uygunluğunun ele alınması,

4. Hatîbin durumu ve yönlendirmeleri.

H. III. asrın ortalarında Arap belâgatının alanı oldukça sınırlı olduğundan, eleştirmen ve belâgatçılara çalışacakları geniş bir alan hâlâ vardı. Bu dönemde Belâgatın gelişim süreci nahv (gramer) ilmine oranla geri kalmıştır. Ancak gelinen noktada her halükarda önemlidir.

Bu döneme kadar Arap edebiyatı sosyal şartlara uyum sağlamıştır. Bu dönemde sistematik belâgatın oluşumu oldukça yavaş ilerleme kaydetmiştir. Şiir ve nesir ise daha hızlı gelişme göstermiştir. Şiirle nesrin gelişimi ve ilk ortaya çıkışları arasında önemli farklılıklar vardır. Bilim ve edebiyatla uğraşan Şuûbilerin şiir ve nesre önemli katkıları olmuştur. Tartışmasız Helenistik kültür¹⁹, fesâhat ustası mutezili kelamcıları vasıtasıyla dolaylı olarak Arap edebiyatına tesir etmiştir. Yunan felsefesinden geniş şekilde yararlanan Mutezile aynı zamanda belâgatın gerçek kurucularıdır. Mutezilenin bu dönemde Yunan belâgatına vakıf olduklarını söyleyemeyiz, ancak felsefi düşünce tarzları, değişik yönlerden Yunanlılara benzer bir

¹⁹ Aristo (ö.384-322)'nin öğrencisi Yunan hükümdarı İskender (m.ö. 356-323) Orta Doğu, Mısır, İran ve Pencap'a kadar uzanan Orta Asya seferlerine çıkarken; hocasını ve bilim adamlarını da yanında götürerek, Yunan bilim ve kültürünü bu bölgelere taşımıştı. Aristo'dan sonra klasik Yunan düşüncesiyle bu ülkelerin düşüncelerinin etkileşimleri sonucunda ortak bilim dili yunanca olan ve M.Ö. 146 yılında Roma imparatorluğunun hakimiyetine geçinceye kadar devam eden Helenistik kültür dönemi başlamıştı. (Çevirmenin notu.)

tarzda söz sanatı hakkında düşünmelerini sağlamıştır. el-Câhiz'in şiir ve nesir ekolü ile İbn Sellâm²⁰ gibi dil ekolüne mensup saf Arap ekolünü karşılaştırdığında bu iddiamızın doğruluğu ispatlanacaktır. Bölgesel bedevî şartları tam olarak muhafaza eden saf Arap düşüncesi ile güçlü Yunan etkisindeki edebiyat arasındaki farkı görmek mümkün olacaktır.

Helenistik kültürün, Arap edebiyatını en üst noktada etkilemesi yabancı asıllı şâir ve kâtipler vasıtasıyla olmuştur. Bunlar önemli derecede Yunan kültüründen etkilenmişler ve yeteneklerine göre bu kültürden yararlanmışlardır. Yunan kültüründen yararlanma ya direkt Yunanca eserlerden elde edilmiş ya da dolaylı olarak değişik Yunanca eserlerin Arapçaya tercümelerinden yararlanılmıştır. Bu konuda şâir Ebû Temmâm'ı örnek verebiliriz. Şam'ın bir köyünden olan²¹, Tedus adında Hristiyan olup şarap satan bir babanın oğludur. Müslüman olunca babasının adını Ūsa olarak değiştirmiş ve Tayy kabilesine mensup olmuştur. Ebû Temmâm'ın şiirlerine bakıldığında, Arap şiirinde alışık olunmayan bir tarza sahip olduğu görülecektir. Bu farklılık, teşbîh ve mecâz gibi sanatları aşırı biçimde kullanmasından dolayı değil, bizzat şiir ile ilgili düşünceleri, yeni anlamlar ortaya koyuşu, kasidelerindeki konu bütünlüğü, zorlama tabiat tasvirleri ve felsefî anlamlara önem vermesinden kaynaklanmakta ve bu yönü onu önceki ve dönemdeki şâirlerden farklı konuma getirmektedir. Ebû Temmâm'ın şiirlerinin orijinalliği hususunda çalışmışlar, şiirlerinde iyi ve kusurlu yönlerini ortaya koymak için pek çok tartışmalar yapmışlardır. Şiirlerinde Yunan tesirini açıkça görmek mümkündür.

Yunan tesirinin Emevî ve Abbâsî divanlarında yüksek makamlarda çalışan kâtiplerde de aynı şekilde görüldüğünü söylemek mümkündür. Fars kökenli İbnu'l-Mukaffâ'yı yakından tanımakla birlikte, 'Abdulhamîd b. Yahyâ hakkında fazla

²⁰ İbn Sellâm, *Tabakâtu's-Su'arâ*.

²¹ bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*.

bilgiye sahip değiliz. Onun günümüze ulaşan bir kaç eseri hakkında bilgimiz var. Bu az sayıdaki eserlerinde Helenistik kültürün etkisi lafız ve anlam yönüyle görüldüğünü itiraf etmeliyiz. Abdulhamid b. Yahyâ, Yunanlıların anladığı şekilde fasl (*cümleyi diğer cümleye bağlamama*) konusunu anlayan ender kişilerden biridir. Cümle sitilinde Yunan etkisinde kalmıştır. Bazı gramerciler ona kızmışlarsa da sıfatı cümlede anlamın gerektirdiği yere koymuştur²². Me'mûn dönemi kâtiplerinden Kıptî asıllı Ahmed b. Yusuf da Abdulhamid'e benzer özelliklere sahiptir.

Kuşkusuz Arap edebiyatında, Helenistik kültürü dolaylı olarak da etkisini göstermiştir. Yunan felsefesini Araplar arasında yayılmasını sağlayanlar daha dikkatli olup, bunu teorik konu çerçevesinden bizzat edebî alana taşıyabilseler ve bu konuda ellerinden geleni yapsalardı; yine Süryânî mütercimler özellikle Aristo'nun *el-Hatâbe*²³ ve eş-Şi'r adlı eserlerini Arapçaya çevirmemiş olsalardı, Helenistik kültürün etkisi daha fazla olabilirdi. Bu sözde çelişki görülebilir. Fakat gerçek şu ki, Yunan düşüncesi nakledilirken/alınırken kâtip ve şâirlerin kendi kriterlerinin olduğu açıkça iddia etmek mümkündür. Bunlar her şeyi olduğu gibi kabul etmemiş İlk Muallim Aristo'nun mantık ilmine karşı sert, tutucu bir karşı koyuş sergilemişlerdir. Şair el-Buhturî mantıkçılara hitaben söylediği aşağıdaki beyitlerde onlara karşı çıkmaktadır:

“Bizi mantığın içine hapsettiniz, şiirin yalanı doğrusun-

²² Emevilerin son halifesi Mervân b. Muhammed adına yazdığı Savaş düzeni ile ilgili kitaba bakınız.

* Süryani mütercimler konuya vakıf olmadıklarından dolayı yaptıkları tercümelerde pek çok hatalar yapmışlar ve bu da konuların yanlış anlaşılmasına neden olmuştur. (Çevirmenin notu.)

²³ Arapçada h-t-b fiilinin masdarı "el-hatâbe" şeklinde kullanılmaktadır. Türkçede yaygın olarak kullanılan hitabet kelimesi yerine eser adı olduğundan dolayı aslına uygun olarak el-hatâbe'yi tercih ettik. Türkçede zaman zaman Aristo'nun Hitabe'si şeklinde kullanım da mevcuttur. Geniş bilgi için bkz: Bkz.Mahmut Kaya, Hitâbet mad. XVIII, D.İ.A,156. Hitâbetin Arapça aslı hatabe için bkz:İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, h-t-b mad. Ve diğer lügatler. (Çevirmenin notu.)

dan hayırlıdır.

İmri'u'l-Kays mantığın çeşitlerine ve gerekçelerine meyl etmemiştir,

Şiirde bir işaret yeterlidir, uzun uzun söylenen söze gerek yoktur”.

“Edebu'l-Katib”ın yazarı İbn Kuteybe de eserinin önsözünde mantıkçıları ve mantık önermelerini alaycı ve sert bir dille eleştirmiştir.

Belâgat, h.III. asrın ortalarında başlangıç döneminde olduğundan ve bir takım problemlerle yüz yüze geldiğinden, karşılaştığı sosyal şartlardan etkilenmiş, böylece Arap düşüncesi ile Fars ve Yunan düşüncesi arasında bir etkileşim ve uyum ortaya çıkmıştır. Bu dönemde iki tür belâgattan söz etmek mümkündür. Birincisi, Arap geleneğine bağlı ve Yunan felsefesine tedbirli yaklaşan ekol, diğeri ise Yunan felsefesi ve Aristo merkezli bir belâgat ekolüdür. Bu ekol gelenekçi edebiyatçıların sert ve acımasız eleştirilerine maruz kalmıştır.

Etkilenmelere karşı üzerine titrediğimiz belâgatın Helenistik kültürün etkisinden uzak olduğu sanmamız açık bir yanılıdır. Bu dönemde Aristo'nun *el-Hatâbe* adlı eserinin çevirisi belâgat konusunda ilk eser olması yönüyle önemlidir. *el-Hatâbe*'nin arapçaya çevirisini İshâk Huneyn yapmıştı. Bu çeviri muhtemelen el-Câhiz'in vefatından sonra h. III. asrın ikinci yarısından sonra yapılmıştır. Çünkü İshâk b.Huneyn h.297 yılında vefat etmiştir. Bu tarihte (bir gece halifelik yapan) bahtsız şâir İbnu'l-Mu'tezz “*el-Bedî*” adlı eserini telif etmiştir.

İbnu'l-Mu'tezz'in “*el-Bedî*” adlı eserini inceleyemedim, ancak ondan nakil yapanlar, sanıldığından fazla onun eserine atıfta bulunmuşlardır. İbnu'l-Mu'tezz bedî sanatlarını eski ve çağdaş sözlerden verdiği örneklerle açıklamış ve birbirleriyle karşılaştırmıştır. Onun bu eserini inceleyenler bedî sanatlarını on sekiz olarak tespit ettiklerini belirtmişlerdir. Çağdaşı Kudâme b. Ca'fer'in eserini (*Nakdu's-şî'r*) ve ondan sonra ge-

lenlerin eserlerini inceleyenler Yunan etkisini Aristo'nun *el-Hatâbe* kitabının üçüncü bölümünde; daha net ifadeyle üçüncü bölümün ilk kısmında göreceklerdir. Aristo bu bölümde ibâre (cümle bilgisi) konusunu inceler.

Bu müellifler, teşbîh, mecâz, mukâbele, lafzın özellikleri, ve fasl ((*cümleyi diğer cümleye bağlamama*)) gibi konularda *el-Hatâbe* adlı esere yakın bir şekilde görüşlerini ortaya koymuşlardır. Aristo'nun verdiği örnekleri anlamamanın dışında bazı nedenlerle kullanmaktan kaçınmışlardır. Ancak bir yerde Aristo'nun verdiği şu örneği nakletmişlerdir. Aristo, mecâzın teşbihe dayalı bir sanat olduğunu belirttikten sonra şöyle söyler: *Homeros, Ahil (Ahilles)'den bahsederken "Aslan gibi öne atıldı" sözünde teşbîh, "Bu aslan öne atıldı" sözünde ise mecâz vardır demiştir.* Bu örnekte adam ve aslan cesurdur. Ahil mecaz yoluyla aslan olarak nitelendirilmiştir²⁴. Hangi belâgat kitabını ele alırsan al, bu örneği bulursun, değişen sadece Ahil yerine belâgat ve gramer kitaplarında Zeyd ismidir.

Belâgat bilginleri, Aristo'nun *el-Hatâbe* adlı eserini kabullenmek istemeseler de onu incelemeyi ve itina göstermeyi sürdürmüşlerdir. Yunan şiir ve edebiyatı hakkında bilgileri olmadığından hitâbet çeşitleri ve ilgili konularla Aristo'nun Yunan edebiyatından naklettiği seçme örnekleri tam anlayamamışlardır. Bununla birlikte kendilerinin bildikleri ve kendi şiirlerinde karşılıklarını buldukları konuları anlamışlardır. *el-Hatâbe*'nin değişik yerlerinde genel düşünceleri ve kendi şâir ve kâtiplerine yararlı olacak faydalı bilgileri bulmuşlardır. Acaba kendi düşünce ve edebiyatlarına yararlı olacak bilgileri anlaşılması zor bu eserden almamış olabilirler mi?. Bana göre bunlardan yararlanmışlar hatta şaşkırtacak biçimde yapmışlardır. Gerçek şu ki, h. III ve IV asırda belâgat kadar yabancı ilimlerden yararlanıp kendi bünyesine adapte edilen başka bir ilim yoktur. Böylece belâgat ilmi öz, içerik ve örnekler açısından

²⁴ *el-Hatâbe*, Birinci ve İkinci bölüm.

Araplara ait bir ilim haline gelmiş olup, bu ilimle başka milletlere ait belâgat arasındaki orijinallik ve fark ortaya çıkmaktadır. Bu özelliklerden dolayı bazı Arap ilim adamları belâgatın oluşumunda yabancılara herhangi bir borcun olmadığını açıkça ve içtenlikle dile getirmişlerdir. H. VII asırda yaşamış İbnu'l-Esir, *el-Meselu's-Sâ'ir* adlı eserinde bu konuda şöyle söyler²⁵: *"Hitabetteki anlamların kuralları belirlenip sınırlandırılmıştır. Bu konuda ilk sözü söyleyen Yunan bilginleridir. Ancak bu kurallar genel(küllî) olup özel (cüzi) değildir... .. Kuşkusuz bu ilim sahipleri(belagatçılar) bu özelliklerden yararlanmaz ve bunlara ihtiyaçları da yoktur. Çöldeki deve güden bedevi bu tür ifadeleri anlamaz ve aklına böyle bir şey gelmez. Bununla birlikte şiir ve nesri kendiliğinden, doğal (tabiî) olarak söyler. Çölde yaşayan bedevinin doğal ve fitri kabiliyeti vardır denilirse, zaten şiir ve hitabet de doğal ve fitri kabiliyete göre icrâ edilir. Bunlardan sonra şehirlere yerleşip, çöl görmeyen şâirlerin durumunu sorarsan ve şehre yerleşenler Yunan bilginlerinin naklettiği ve bu bilginlerden öğrenenlerin anlattıkları bilgileri öğrenmişlerdir dersin, sana şu cevabı veririm: Böyle bir şey olmamıştır. Ebû Nuvâs, Muslim b. Velîd, Ebû Temmâm, el-Buhturî, Ebû't-Tayyib el-Mutenebbî ve diğer şâirlerle, yine Abdulhamîd, İbnu'l-'Amîd, es-Sâbiî ve diğer kâtipler Yunan bilgisinden etkilenmemişlerdir"*²⁶.

Geleneksel belâgatın gücü, Yunan düşüncesinin etkilerine fazla direnemedi. Aslında direnmesi kolay da değildi. Tabir yerinde ise Mutezile kelimcileri belâgatı kurmuş ve geliştirmiş, çok azı hariç bütün konuları ele almışlardır. Ancak bu belagat, edebiyattan çok felsefeye daha yakındı. Bu kelimciler, Arap

²⁵ el-Meselu's-Sâ'ir, Bûlâk baskısı, s.186.

²⁶ İbn Esir'in adı geçen yazar ve şâirlerin Yunan felsefe ve düşüncesinden etkilenmedikleri şeklindeki bu görüşüne katılmak mümkün değildir. Bu müellifler, Yunan ve Helenistik düşünceden yararlanmışlar, etkilenmişler ve kendi kültürleri ile reaksiyona tabi tutarak orijinal ürünler ortaya koymuşlardır. İlk dört asırda felsefe ile zevk alıp verme ve estetik duygular arasında denge sağlanırken; daha sonraki asırlarda edebiyat alanında felsefe, mantık ve usul bilgileri baskın hale gelmiş, böylece zevk ve estetik gölgelenmiştir. (Çevirmenin notu)

edebiyatı çalışması yapmamış ve edebiyatın temellerine inmemişlerdir²⁷. Mutezile bilginleri belâgatta, edebiyattan daha ziyade felsefe ile uğraştıklarından bu çalışmalarını edebiyattan çok felsefeye yakın hale gelmiştir. 'Abdulkâhir el-Curcânî h. V. asırda Arap belâgatının gözde eserlerinden kabul edilen "*Esrâru'l-Belâga*" adlı eserini yazdığında Aristo'yu çok iyi açıklayan ve yorumlayan felsefeci konumundaydı. Onun bu eserinde h.VI. asra Arap belâgatını taşıyan takrîrî (soru-cevaplı) yöntemin kökenleri görmekteyiz. 'Abdulkâhir'in bu eserine dönme kaydıyla, ikinci belâgat türü olan Yunan belâgatı etkisindeki belâgatın nasıl gelişme gösterdiğini görmek amacıyla h. III. asrın ikinci yarısına dönelim.

Bu konuya başlamadan önce kelâm ve belâgat bilgini de olan Arap felsefecileri Aristo'nun "*el-Hatâbe*" adlı eserinin çoğu yerini tam olarak anlayamadıklarını söylemeliyiz. Zira bu bilginlerin felsefe dışında Helenistik kültürü hakkında bilgileri yoktu. Yunanlıların yönetim biçimi ya demokrasi ya da aristokrasi idi. Öte yandan yargı sistemleri de Arapların yargı sistemine göre çok farklıydı. Her ne kadar halife, vali ve devlet başkanlarının meclislerinde yapılan resmi konuşmalar ile ilgili bilgileri olsa da, onlar hilafetten başka yönetim şekli ve tek çeşit yargı biçiminden başkasını bilmiyordu. Filozof ve edipler el-Hatâbe'nin üçüncü kısmındaki cümle bilgisi "*el-İbâre*" bölümündeki bilgilere yabancı olmadıklarından bunu iyi bir şekilde anlayabilmişlerdir. İlk bilginler sonrakilere göre Aristo'nun ahlak ve duygular hakkında verdiği bilgileri herhangi edebî değer yönüne itibar etmeksizin daha iyi anlamışlardır. Daha sonra felsefeciler Kitâbu'l-Hatâbe'yi (Rethoric) IV. asırda Yûnus b. Mettâ'nın tercüme ettiği *Kitâbu's-Şi'r'i* (Poetika) uygulama alanına koyma çabasını göstermemişlerdir. Az ileride göreceğimiz gibi felsefeciler, bu eserleri tam olarak anlayamamış-

²⁷ Mutezile kelimcileri muhataplarını ikna etmek için belâgatı araç olarak ele almışlar ve belâgatın ana kaynağı olan edebiyat çalışmaları ile ilgilenmemişlerdir. (Çevirmenin notu).

lar, Aristo'dan sadece el-Hitâbe'nin ibâre bölümünü anlayınca, şiirle hitâbet arasındaki farkı ayırt edememiş, şiir ile nesir arasındaki ayrımı vezin ve kafiye olarak görmüşlerdir. Bu alanla "arûz" ilmi ortaya çıksa da nesir ve şiir cümlede aynı konuma sahip olmuştur. Bu nedenle bir türde söyledikleri şeyleri ve uyguladıkları belâgat sanatlarını, diğer tür için de söylemişlerdir. Şiir ile nesir arasında fark varsa da gerçekte bu edebiyatçının uygulama biçimiyle ilgilidir.

Felsefe kurallarının Arap edebiyatında uygulanışı Kudâme b. Ca'fer'in *Nakdu's-Şi'r* adlı eseri ile olmuştur. Kudâme, önceleri Hıristiyan iken h. III. asrın sonlarında müslüman olmuştu. Bağdat divânındaki iyi konumunun bunda etkisi olabilir. Felsefe ve özellikle mantık eğitimi almış, edebiyat, devlet idaresi gibi değişik konularda çok sayıda eser yazmıştır. Kendisinden sonra gelen bilginler "*Nakdu's-Şi'r* (İstanbul Köprülü kütüphanesinde bulunan nüshadan h.1302 yılında basılmıştır) adlı eserinden övgüyle bahsetmişlerdir. Eseri ilk bölümünden itibaren okurken daha önceleri karşılaşmadığımız yeni bir tarzda ele aldığı fark edilir. Kudâme, şiirin tarifini ve bu tarifin tahlilini, mantıkî yöntemlere göre şöyle yapmaktadır: "*Şiir, bir anlama işaret eden, vezinli ve kafiyeli sözdür*". *Kavl* (söz) ifadesi, şiirde cinsin yerini tutan cümlenin temelini gösterir. *Mevzûnun* (vezinli) ifadesi vezinli olanı vezinli olmayandan ayırır. Zira söz ya vezinlidir ya da vezinsizdir. *Mukaffâ* (kafiyeli) ifadesi, kafiyeli olanı, kafiyeli olmayan şiirden ayırır. "*Manaya işaret eder*" ifadesi ise, kafiyeli ve vezinli bir şiirde anlamlı olanı olmayandan ayırt eder. Kudâme bundan sonra şöyle devam eder: "*Bu belli olduktan sonra,... .. bu özelliklere ait şiirde iyi-kötü yönlerin belli olmayacağını, bu yönlerin incelenmesi gerektiğini; şiir sanat olduğuna göre icra edilen her sanatta çok iyi, çok kötü ve orta özellikler bulunur*²⁸".

Kudâme'nin bu ifadeleri sahip olduğu felsefi düşünce-

²⁸ *Nakdu's-Şi'r*, 3.

nin zirvesini gösterse de Aristo'nun *Kitâbu'ş-Şi'r*'indeki şiir anlayışını çok az ifade eder. Zira Aristo, bu eserinde tek başına manzum sözlere şiir diyenlere karşı çıkar²⁹ ve vezinle kafiyenin şiir için yeterli olmadığını belirtir.

Kudâme'nin *Nakdu'ş-Şi'r* adlı eserini okumayı sürdürdüğümüzde, *Kitâbu'ş-Şi'r*'in özü konumundaki muhâkât (*taklit/mimesis*) teorisine yer vermediği görülür. Bunun da iki nedeni olabilir; Kudâme, *ya Kitâbu'ş-Şi'r*'i arapçaya henüz çevrilmediğinden inceleyememişti, ya da Yunanca veya anlaşılması zor Süryanice çevirilerden yararlanmıştı. Kudâme, *Kitâbu'ş-Şi'r*'i tam anlayamamasına karşın, *Kitâbu'l-Hatâbe*'yi daha iyi anlamış, yararlanabileceği kadar yararlanmış ve anladıklarını Arap şiirinde tatbik etmiştir. el-Hatâbe'nin üçüncü bölümünde yer alan "ibâre" kısmından teşbih, mecâz, mukâbele, fasl gibi konuları, çok iyi algılamıştır. Ahlak ve duygularla ilgili bölümü anlamıştır. *Daha sonra anladıkları konuları yazacağı Nakdu'ş-Şi'r eserinde nasıl uygulayacağını yolunu tespit etmiştir. Bu konudaki metot ve becerisini medh ve hicvin nasıl olacağını açıklarken ortaya koymuştur.* Kudâme, şiirin bütün konularını Aristo'nun şâirler hakkındaki münâferât³⁰ (övgü/tragedya, yergi/komedy) teorisine uygun olarak; medh (övgü) ve hicv (yergi) şeklinde iki kısımda toplamaya büyük özen göstermiştir. Kudâme'ye göre mersiye (ölen bir kişinin iyiliklerini övme) medih konusu içinde incelemiş ve mersiyede medih kurallarını uygulamıştır. Ancak medihte geniş zaman kullanılırken; mersiyede geçmiş zaman kullanıldığını belirtmiştir. Bir dosta sitem edip serzenişte bulunma teması olan *muâtebe* (sitem) 'yi de hiciv teması içinde ele almıştır. Sitem ve serzenişte yumuşak

²⁹ *Kitâbu'ş-Şi'r*, Birinci bölüm.

³⁰ Tâhâ Huseyn'in kullandığı münâferât (medh ve hicv) kavramı Poetika'da şu şekilde yer almaktadır: Şiir sanatı, şâirlerin karakterlerine uygun olarak iki şekil alır. 1. Ağırbaşlı ve soylu şâirler, ahlaklı ve soylu kişilerin iyi ve soylu hareketlerini taklit (yansıtm) ederler. Buna tragedya denilir. 2. Hafif meşreb karakterli şâirler, bayağı insanların hareketlerini taklit ederler. Buna da komedy denilir. Bkz. Aristoteles, Poetika, çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1-5. (Çevirmenin notu).

bir üslûbun kullanılmasını önermiştir. Kudâme, Kadınları öven *gazel* ve *teşbîb* (gazelin bir türü) temalarını da medih konusu içerisinde ele alır. Bu temalardaki dilin sevgiliyi cezbedecek kadar narin olması gerektiğini vurgulamıştır. Kudâme bu konularda Aristo'nun konuşma ile dinleyiciler arasındaki uyumun gerekliliği ile ilgili teorisinin etkisinde kaldığı açıkça görülür.

Kudâme, görüşlerini ispat etmek ve delillendirmek için, Aristo'nun başka teorilerinden de yararlanır. Aristo'nun şâirlerin her zaman kullandıkları, hatiplerin ise özel durumlarda kullandıkları *guluv* (aşırı mübâlağa sanatı) sanatı bunlar arasındadır. Kudâme, fuhûl (seçkin) şâirlerin bu sanatla özdeşleştiklerini belirtir ve mübâlağa sanatında orta yol taraftarlarını ve orta yolun en iyi yol olduğunu düşünenleri eleştirir. Bu grubun, şâirin sadece doğruyu söylemesi ve kendini ahlaki kurallara bağlı kalmasını isteyerek, şâirin gerçek kabiliyetini sergileyememesini talep ettiklerini belirtir.

Yukarıda verdiğimiz bilgilerden Kudâme'nin, Yunan fikrini Arap edebiyatının şiir alanına tatbik eden kişi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak çalışmaları sadece şiirle sınırlı kalmıştır. Bu çalışmalarında Lise'nin kurucusu Aristo'nun *el-Hatâbe Mantık* eserlerini referans olarak kabul etmiştir.

Arap edipleri, belâgatın teorisi ile ilgili konularda son derece yararlanırlarken; Kudâme'nin eserindeki adı geçen felsefî bölümlerin dışındaki yerlere de az çok karşı çıkmışlardır. Ancak onun metoduna uymaktan geri durmamışlar, eserinde yer verdiği bedî sanatlarını yirmilere çıkarma gayretine girişmişlerdir. Örnek olarak h. IV. asrın başlarında vefat eden Ebû Hilâl el-'Askerî'yi verebiliriz. el-'Askerî bedî sanatlarını otuzbeş'e çıkarmıştır³¹.

Yunan düşüncesi *Nakdu's-Şi'r* adlı eserden sonra yine

³¹ bkz. Kitâbu's-Sinâ'ateyn, 204 sonrası.

Arap edebiyatında etkisini *Nakdu'n-Nesr* adlı eser³² ile daha cüretkar bir şekilde, geniş alanlı ve daha orijinal bir şekilde, etkisini göstermiştir. Bu eser, Eskuryal (Escurial) kütüphanesi, 242 numarada kayıtlı olup, Mısır Edebiyat Fakültesi bu eseri yakında yayınlayacaktır. Eser Kudâme b. Ca'fer'e nispet edilmekle birlikte, iyice incelendiğinde ona ait olmadığı, büyük ihtimalle fikh ve din ilimlerinde yazdığı pek çok eserin rahatlıkla kendisine işaret ettiği ve ipuçları verdiği Şii bir yazara ait olduğu görülecektir. Brockelman bu eserin, Kudâme'nin öğrencisi Ebû Abdullâh Muhammed b. Eyyüb'a ait olduğu düşüncesindedir³³. Ancak arkadaşımız 'Abdulhamîd el-İbâdî eserin kime ait olduğu konusunu araştırmayı sürdürmektedir. Biz burada eseri kısa ve öz bir şekilde tahlil edeceğiz. Bu yapacağımız tahlil, Yunan düşüncesinin IV. Asırdaki Arap belâgatına ne denli etki ettiğini göstermesi açısından yeterli olacaktır.

Müellif, birinci bölümde insanın akılla üstün olduğunu ve aklın vehbî (Allah vergisi) ve kesbî (çalışarak elde edilen) olarak iki kısma ayrıldığını belirtir ve vehbî akli bedene, kesbî akli ise gıdaya benzettir. Daha sonra aklın tercümanı ve kılavuzunun "*beyân*" (*ifade yetisi*) olduğunu açıklar. İkinci bölümde ise beyanı, bizzat eşyanın açıklanması (beyân), fikir üretilirken zihinde meydana gelen beyan, dille ifade edilen beyan ve yazmak suretiyle etkisi uzaklara ulaşan beyan olmak üzere dört kısımda inceler ve bunların bütün yön ve belâgat özelliklerini Kurân'dan örneklerle açıklar. Üçüncü bölümde "*bizzat eşyanın beyânının*" bazısının açık, bazısının da kapalı olduğunu belirterek, açık olan beyanın, his ile bilinip delile gerek olmadığını, gizli beyanın ise, his ile bilinmeyip; aklın bunu ispat etmek için kıyâs ve haber metotlarına başvurduğunu izah eder. Dördüncü bölümde kıyâsı ve çeşitlerini öz ve açık bir şekilde ele alır. Bunların tariflerini yapar, nitelikleri ve önermeleri, Arap

³² Nakdu'n-Nesr adlı eser Üsküryal kütüphanesi, 242 numarada kayıtlıdır. Mısır Edebiyat Fakültesi bu eseri yakında yayınlayacaktır.

³³ Bkz. "Dâiretu'l-Me'ârifî'l-İslâmiyye" "Kudâme" mad.

dilinde kullanılışını izah ederek, bu bölümlerdeki bilgileri mantık kitaplarından aldığını da belirtir. Beşinci bölümde “haber” (bilgi verme) çeşitlerini yakîn (bizzat bilme) ve tasdik (doğrulama) olarak iki kısımda ele alarak, burada fıkıh ve kelamcılarının tarzında ancak Şia’ya meyilli bir metot takip eder. Altıncı bölümde beyanın ikinci yönü olan “itikadı” (inanma) ele alır, ancak yeni bir şey ortaya koymaz. Kıyas (benzeri bir şeyle karşılaştırma) ve haber (bilgi verme) ifadelerden bahsederek, bunların ya şüphe bulunmayan gerçek ya da delillere ihtiyaç duyulan şüpheli bilgi, veyahut şüphe olmayan asılsız şey olduğunu ve birincisinin inanma ve davranışla tasdik edildiğini, üçüncünün yalanlandığını ikincisinin ise tasdik (doğrulama) ve tekzip (yalanlama) konusunda dikkatli olunması gerektiğini vurgular. Müellifin bu bilgileri, fıkıh usûlu ve kelâm ilmi ile örtüşmektedir. Aynı şekilde müellifin Şiâ’ya eğilimi açıkça görülür. Yedinci bölümde müellif, sözle yapılan beyanı ele alarak, açıklamaya ihtiyaç duyulmayan açık beyan ve delillerle açıklanan gizli beyan şeklinde iki kısma ayırıp, Kur’ân’dan örnekler verir. Daha sonra mantık önermelerinin en çok kullanılanlarını anlatır. Bunların bir kısmının hem Arapça hem de diğer dillerde bulunduğunu, bir kısmının da dillere göre değişen özelliklere sahip olduğunu belirtir. Daha sonra genel ve özel kuralları, mantık, fıkıh ve kelam bilgileri ile açıklar. Sekiz, dokuz, on ve on birinci bölümde nahiv (cümle bilgisi) kurallarını, bunların işti-kakla (kelime türetme) ilişkisini, isim ve fiil kalıplarını ele alır. Bu bölümlerde orijinal bir şey olmayıp tamamen Aristo’nun Kitâbu’ş-Şi’r’inden nakiller yapar. Onikinci bölümden yirmi dördüncü bölüme kadar teşbîh, değişik yönleri ile lahn (dil hataları), remz (işâre yoluyla kinâye), vahy (gizli kinaye çeşidi) istiâre, emsâl (atasözü), lugaz (bilmecemsi kinaye), hazf (bir ögenin düşmesi), sarf (kelime bilgisi), mübâlağa, kat’ ve atıf(kat’, bir ifadeyi bitermeme; atıf ise bitmeyen bir ifadeye farklı ifadeler ekleme), takdîm-tehîr (öğelerin yer değiştirmesi), ihtirâ (orijinal)-tâ’rîb (arapçalaştırma) konularını inceler. Onun

bu konularda referansı Aristo'dur. Yirmi beşinci bölümde sözü nazm ve nesir olarak iki kısımda inceler. Nazım ve nesirde eşit kabul ettiği belâgatı şöyle tarif eder: “*Güzel lafızlarla, iyi bir üslupla ve fasih (dil kurallarına uygun kelime) kelimelerle kasdedilen anlamı ifade etmektir.* Bu konulardan sonra şiire destek verir ve Aristo'nun “*Kitâbu'l-Cedel*”inde bu konuya yer verdiğini ve bu bilgilerin ikna edici olduğunu belirtir. Bu konuda pek çok siyaset kitabından Homeros'un ağzıyla deliller getirir. En ilginç, Hz. Peygamber (s.a.v)'in şiiri dinlediğini ve bazı sahâbe şâirleri, düşman şâirleri hicvetmeleri için müsaade ettiği ifade etmesidir. Müellif, Kudâme'nin *Nakdu's-Şi'r*'deki tarzına benzer bir şekilde şiir sanatlarının özelliklerini ve kusurlarını ele alır. Şâirin üslûbunda guluv (aşırı mübâlağa) yapmasını ve ifadelerinde aşırı gitmesini sakıncalı görmez. Guluv tarzını, normal tarza tercih eder. Tüm bunları, Aristo'nun şiirde yalanı (hayalin genişliği) uygun hatta hoş görmesiyle ilişkilendirir. Yirmin altıncı bölümde nesri ele alarak, nesir çeşitlerini; hitâbet, teressul (idarecilerin mektupları ile devlet divanlarında çalışan katiplerin yazıları), cedel (münâzara/ karşılıklı tartışma) ve hadîs (insanın şaka-ciddiyet gibi değişik yönlerde konuşması) şeklinde dört kısımda inceler. Hitâbet ve teressul konusunu ele alırken, belâgat özelliklerini anlatır, tarif eder, bunların özellik ve kusurlarını belirtir. Bu iki konunun, el-Câhiz'in fesahat ve ilkâ (irticâlî konuşma) yönü ile hitabeti ele alışına, divân kâtip ve hattatların yazılarındaki şıklık ve belâgatına dayanarak karşılaştırmasını yapar. İcâz konusunda Aristo ve Öklidüs'ten örnekler vererek “*Onların cümle ve kelimeleri kısaltılmayacak kadar icaz özelliğine sahip olduğunu*” belirtir. Yine Calinus ve Yuhannâ en-Nahvî'nin itâle ve ishâb (itnâb, sözü uzatma) ile ilgili görüşlerini, Hz. Peygamber'in hadisleri ve h. III. yüzyıla kadar olan dönemdeki ediplerin sözlerinden örneklerle açıklar. Yirmi yedinci bölümde teressülü ele alır. Yirmi sekizinci bölümde cedel'den bahseder. Cedel ile ilgili konuda, Aristo'nun “*Kitâbu'l-Cedel*”i ile kelam ve fıkıhçıların

eserlerindeki bilgilerden yararlanır. Yirmi dokuzuncu bölümde cedelci (münazara yapan) 'nin fitrî (doğal), ahlâkî, edebî ve mantıkî özelliklerini, Kur'ân, sünnet, kelam, fıkıh yazılardan yararlanarak ortaya koyar. Otuzuncu bölümde ise "hadis" (insanın konuşmaları)'ten bahsederek; ciddiyet, şaka, sıdk (doğruluk), kizb (yalan), sehif (bayağı ifade), cezel (güzel ve edebi ifadeler) ... gibi konuşma çeşitlerini açıklar. Müellif okuyucuya, ahlak ve zevk-i selim elde edecek öğütler verir ve bu özellikleri nerede, nasıl ve ne zaman kullanacağını anlatır³⁴.

Gerçekten bu eser sayesinde belâgat, Arap edebiyatının öz kaynakları ile Aristo'nun *el-Hatâbe ve eş-Şi'r*'in yanı sıra onun *Analitikler* ve *Topika*³⁵ başta olmak üzere mantık eserlerinden de etkilendiği bir vakıadır. Bu yeni belâgat oluşumu, hatip, şâir ve kâtiplerin yetişmesini hedef almıştır. Bu bağlamda, onları doğru düşünme, düşüncelerini güzel ifade edebilecek seviyeye gelmesi bunların neticesinde de güzel bir üslûba sahip olmaları ve güzel konuşmaları düşünülmüştür. Felsefe ve mantık karakterli bu belagat oluşumunun, Kudâme'nin *Nakdu's-Şi'r* adlı eserinden daha faydalı olmadığını söylemeye bile gerek yoktur. Ancak bazı Arap edipleri bu tarzın etkisinde eser te'lif etmişlerdir.

Aristo'nun *el-Hatâbe ve eş-Şi'r* adlı eserlerinin Arap düşüncesine ya da daha genel bir ifade ile İslam düşüncesine etkisi üzerinde kısaca durmak istiyorum. Bununla herhangi pratik gayeyi değil sadece soyut düşünceye önem veren felsefi düşünceyi kastediyorum . *el-Hatâbe ve eş-Şi'r* arapçaya tercüme edildiği zaman, Müslüman felseficiler bunları Aristo'nun mantık ilminin devamı olarak kabul etmişler, eserleri şerh ve

³⁴ Nakdu'n-Nesr adlı eser belâgat, mantık, felsefe, kelâm v.s gibi bilgilerle sentezlenmiş anlaşılması zor ifadelerden oluşmaktadır. Kitap 150 sayfadır. Taha Huseyn 3 sayfalık özetinde her biri tarif gerektiren kavramları okuyucuya sunmuş ve güzel bir sentez yapmıştır. Bu kavramları bir ön bilgi vermesi yönüyle bir veya bir kaç kelime ile açıklamaya çalıştık. Ancak kavramların açıklanması için bu bilgi yeterli değildir. Geniş bilgi için bkz. Kudâme b. Câfer, *Nakdu'n-Nesr*, 1-151. (Çevirmenin notu.)

³⁵ Yani (Tahlilu'l-Kıyâs) ve(Cedel) eserleri.

tahlil yapmışlardır. İbn Rüşd'ün tahlil ve şerhi ile İbn Sînâ'nın *eş-Şifa* adlı eserindeki tahlil ve şerhi bu eserlere yapılan tahlil ve şerhler arasındadır.

İbn Rüşd'ün bu eserler hakkındaki şerh ve tahlillerini ele almayacağım. Bunun nedeni okucuyudan çekindiğimden değil, aksine Aristo'nun kastettiği şeyleri ifade edemeyişinden kaynaklanmaktadır. İbn Rüşd, kastedilen anlamları ayırt edemediğinden yanlış bilgiler vermiştir. Onun eserini okurken bu yanlışlıkların Kurtubalı (İbn Rüşd) filozoftan mı yoksa bu eserlerin tercümesinden mi kaynaklandığı sorusu akla gelmektedir. Bana kalırsa İbn Rüşd, el-Hatâbe'yi hiç anlayamamıştır. Zira bu eserin tercümesi mümkün olduğu kadar doğru yapılmıştır. Bu eserin süryânice çevirisinden -biraz zahmetli olsa da- bir miktar okuyan kişi, eserin çevirisinde hata ve yanlışlıkların olmadığını fark edecektir. Eser, Paris Milli kütüphanesi Şark yazmaları 2346 numarada yer alan Organon'dan tercüme edilmiştir. Muhtemelen Edebiyat Fakültesi bu eseri neşreder.

İlginçtir ki, İbn Sînâ, el-Hatâbe'yi kayda değer bir şekilde anlamıştır. Bu eseri, *eş-Şifâ*'da aslına uygun olarak ve hassas bir şekilde tahlil etmiştir. İbn Sînâ, eseri dört makaleye ayırır. Birincisi, yedi fasıl olup, burada Aristo'nun retorik'i (hitâbet) tarifindeki genel görüşleri ile cedel ve diğer sanatlar arasındaki bağ ve yararları, hitabetin delilleri ve çeşitlerini şerh eder. İkinci makale dokuz fasıl olup, ilk üç fasıl'da siyasî hitabeti, dördüncü bölümde medh ve hicvin özelliklerini (tragedya ve komedy / munâferât), beş, altı, yedi ve sekizinci fasıllarda yargısal hitabeti, dokuzuncu fasılda ise sanat özelliği olmayan tasdikâtı (doğrulama) ele alıp, şerh eder. Üçüncü makaleyi, altı fasılda ele alır. İlk dört fasılda duyguları (infiâlât) ele alır. Beşinci fasılda üç hitabet türünün ortak özelliklerini, altıncı fasılda cedel ve hitabetin öncüllerin farklarını ve tasdikâtın (doğrulama) çeşitlerinin yararlarını ele alır. Dördüncü makalede ise ilk üç faslında ibâre'yi (cümle), dördüncü fa-

sılda hitabet çeşitlerini (siyâsî, yargısal ve törensel), beşinci fasılda ise hitabet türleri arasında soru ve cevaplar ile sözün bitişi ile ilgili hitabet yer alır.

İbn Sinâ'nın İlk iki makale'si, Aristo'nun el-Hatâbe'nin ilk bölümüne, üçüncü makale ikinci bölümüne, dördüncü makale üçüncü bölümüne denk gelmektedir.

Acaba el-Hatâbe'nin dörtlü taksimini İbn Sinâ mı yapmıştır, yoksa daha önceden yapılmış mıydı? Bu sorunun cevabını Yunanlılar da hala araştırmaktadır. Az önce bahsettiğim el-Hatâbe'nin nüshası neşredilip şifreleri çözülmünceye kadar bizim de buna cevap verme imkanımız yoktur.

İbn Sinâ, el-Hatâbe'yi tam olarak anlamış dediğimizde mübalağa yapmış sayılmayız. Fakat eserin bütün yönünü değil sadece vermek istediği özü anlamıştır. Aristo'nun bu eserinde yer alan “*yönetim şekillerini*” anlamakla birlikte, içeriğini anlamadığı; bu nedenle kapalı, karmaşık ifadeler kullandığı görülür. Yunanlılarda kamu (toplum) yargı sistemini bilmediğinden, bu konularda dikkatli ve hassas davranmamıştır. Bu nedenle kanun adamı gibi konuşması gereken yerde bir edebiyatçı edasıyla “*töhmət, şikâyet, savunma, özür dileme*” gibi ifadelere yer vermiştir. Ancak Aristo'nun *duygular (infiâlât)* dediği konuları son derece iyi anlamıştır. Genç ve yaşlıların özellikleri ile ilgili konuyu aslına uygun şahane bir şekilde izah etmiştir³⁶. İbn Sinâ, “*ibare*”(cümle bilgisi) bölümünü de gerçekten güzel bir şekilde ele almıştır. el-Hatâbe'nin Arap düşüncesinden farklı olduğunu vurgulamayı ihmal etmemiş, “*Bazen bu mesele Yunanlılara özgüdür*” demiştir. İbn Sinâ, bazı cümleleri tam olarak anlayamadığını, tercümeden kaynaklanan hatalar olduğunu, Yunanca aslına bakmayı çok arzu ettiğini belirtir³⁷. Çoğu zaman Aristo'dan naklettiği örnekleri anlamakta zorlandığından, anlayamadığı yerleri hafz etmiş ve buna işaret etmiştir. Yunan bilginlerinden zevkine uygun olanları öne çıkarır-

³⁶ Kitâbu's-Şifa, el-Hatâbe, el-Makâletu's-Sâlise, Dördüncü Fasl.

³⁷ Kitâbu's-Şifa, el-Hatâbe, el-Makâletu's-Sâlise, Üçüncü Fasl.

ken, diğerleri hakkında kısa bilgi vermekle yetinmiştir. Verdiği örneklerde hatalar da yapar. İstiâre bölümünde yanlışlıkla Afrodite yerine Deoniusus yazar. Yine Simunius'un adını vermeden onun hikayesini anlatır: *O verilen parayı az bulduğu için katır övmek istememiş, ancak istediği parayı alınca iki kanatlı atın kızı şeklinde onu övmüştür*³⁸.

İbn Sînâ, konuların örneklendirilmesinde bazen hükümürân edasıyla Yunanlılardan örnek verme yerine Arap edebiyatından, fıkıh ve hadisten örnekler vermiştir. Benzeri şeyi Aristo'nun "*Konuşma Hitabının Sonu*" konusu ele alırken yapar: Aristo'nun "*Söyleyeceğim ve duyacağınız söz budur, yargı size aittir*" meşhur ifadesini belirttikten sonra "*Bizde denildiği gibi, bu şekilde sözlerimi söylüyorum, Kendim ve sizin için Allah'a istiğfar ediyorum, O çok bağışlayan ve çok acıyandır*" ifadesini ilave eder³⁹.

İbn Sînâ el-Hatâbe'yi anlamasına karşın *Kitâbu's-Şi'rî* anlayamamıştır. Bu durum, eserin Arapçaya tercümesindeki hatalardan mı kaynaklanıyor, yoksa Filozof mu anlayamamıştır? Durum ne olursa olsun mesele Paris Milli Kütüphanesindeki nüshada yer alan *Kitâbu's-Şi'rî*'nin tercümesinin incelenmesiyle ortaya çıkacaktır. Tahlillerine gelince, İbn Sînâ'nın tahlilleri, fazla anlamı olmayan soyut ifadelerden oluşur. Ona göre tragedya, medh; komedyâ, hiciv; melhame (kahramanlık şiirleri) ise edebiyattır. İbn Sînâ, Aristo'nun şiir çeşitleri konusundaki verdiği örnekleri, şahısları ve hassas meseleleri önemli derecede birbirine karıştırmıştır.

İbn Sînâ, taklit (muhâkât/mimesis) teorisini çok iyi anlamıştır. Şiir sanatı ve şâirin karşılaşacağı zorluklarla ilgili doğru bir tarz ve uygun araçlar geliştirmiştir. Sözün özü, İbn Sînâ bu eseri Yunan edebiyatına yabancı olan doğulunun, anlayabileceği en üst düzeyde anlamış, kendisinin de itiraf ettiği

³⁸ *Kitâbu's-Şifa, el-Hatâbe, el-Makâletu'râbia, Birinci Fasıl*

³⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Hatâbe, el-Makâletu'râbia, Beşinci Fasıl*

gibi Arap edebiyatına değişik şekillerde tatbik edilebilecek usûlleri almıştır. Bu faslı bitirmeden önce *Kitâbu'ş-Şi'r*'in tahlilini kapsayan yedi bölümün, bu eserin diğer bölümlerine tamamen uygunluk sağladığını belirtmeli, doğulu bilginlerin, *Kitâbu'ş-Şi'r*' in tam nüshasını tanıma imkanına sahip olamadıklarını ifade etmeliyiz.

İbn Sînâ'nın şerh ve tahlil ettiği el-Hatâbe ve *Kitâbu'ş-Şi'r*'i kendinden sonraki felsefecilerce kabul görmemiş, onlar sadece eserin tasnifiyle ilgilenmişlerdir. İbn Rüşd ve İbn Sînâ'nın görüşleri mantık kitaplarında zeyl olarak sayılı satırlardan iki fasıl halinde kalmıştır. Okuyucular bu duruma şaşırmasınlar, zira felsefe ve mantıkçılar Hitâbet ve Poetika'dan neredeyse bir şey anlamıyorlar ve bu durumu da önemsemiyorlardı. Üstelik bu konuda faydasız mantıkî (mantık ilmine göre) tartışmalar yapıyorlardı.

Ancak İbn Sînâ'nın gayretleri boşa gitmemiş, tabir yerindeyse el-Hatâbe'yi tanıtmış ve Arap edebiyatının kullanımına sunmuştur. Böylece İbn Sînâ, birada bulunup sentezlenemeyen Yunan ve Arap belâgatının sentezlenmesinin gerekli malzemelerini hazırlamıştır.

H. V. asırda, 'Abdulkâhir el-Curcânî bu sentezi gerçekleştirmiştir. 'Abdulkâhir el-,Curcânî Arap belâgatı alanında yazılan en güzel iki eser bırakmıştır. Bunlar, *Esrâru'l-Belâga* ve *Delâ'ilu'l-İcâz'dır*. Bu iki eserin başını okuduğumuzda onun İbn Sînâ'nın *ibare(cümle)* hakkında yaptığı tahlilleri okuduğu ve üzerinde uzun uzun düşündüğü anlaşılmaktadır. Konuları tenkitli ve derinlemesine ele almıştır. Bu bağlamda, hakikat ve mecâzı incelemiş, öncekilerin mecâz düşüncelerinde hatalar olduğunu anlayarak, mecâzın yanlış anlaşılan ve kapalı kalan yerlerini açıklayıp, mecâzı, *lügavî* ve *aklî* olarak iki kısma ayırmış:Lügavî mecâz teşbihe dayalı, aklî mecâz ise birbiriyle alakası olan iki kelimedenden birinin, diğerinin yerine kullanılması şeklinde izah etmiştir. Biz, Aristo'nun, mecâzda, cins ismi,

neve (çeşit); nevi ismi, cinse; nevi bir ismi başka bir neve bağlamasını uygun bulduğunu biliyoruz. Aristo'nun bu mecaz çeşidine, el-Curcânî, *mecâz-ı mürsel*, onun “*suret*” dediği teşbihe dayalı mecaz'a ise *istiâre* adını vermiştir. Öncekiler bunların hepsine mecaz diyordu. Görüşlerini sistemleştirmek için bu sanatları daha önce ele alınmamış bir şekilde derinlemesine incelemiştir. Ancak ele aldığı konularda Aristo'yu aşmamıştır. Mecâz-ı aklî sanatı, el-Curcânî'nin buluşudur. Buna “*söz mecazı*” da diyebiliriz. “*İlkbahar nebatatı/bitkileri çıkardı*” örneği mecazdır. İlkbahar nebatatı çıkarmaz, gerçekte çıkaran Allah'tır. O, bu mecazı önceki mecaz anlayışından ayırt etmek için çok çaba harcamıştır. Bu ayırımı üzerinde inceleme yapıp, çalışmak gerekmektedir.

el-Curcânî, *Delâ'ilü'l-İ'câz* adlı eserinde önceki alimlerin ortaya koymaya çalıştıkları *İ'câzul'-Kur'ân* konusunu ispat etmeye çalışır. Bu ispatı gerçekleştirmek için bir sözde, lafzın manaya üstünlüğü ile mananın lafza üstünlüğü görüşlerini çürütmeye çalışır. Nazm teorisi adını verdiği, güzelliğin sadece lafız ve anlamda olmadığını, ikisinin birlikte cümlelerin nazmında, üslûbunda olduğunu belirtir. Daha sonra üslûp güzelliği ve görkemliliğinin nasıl olacağını ele alır. Cümleyi geniş olarak inceler, cümle öğelerini ayrı ve içiçe değerlendirir. Cümlede atıf harflerinin (bağlaç), sözü uzatıp kısaltmanın, muktezây-ı hâlin (duruma göre söz söyleme) öneminden bahseder. Çalışmasıyla “*meânî*” ilmini kurar. Bu eseri okuyan kimse, Arapça nahiv kuralları ile Aristo'nun cümle, üslûp ve fasl konularındaki genel görüşlerini sentez yapma hususunda çok büyük gayret gösterdiğini farkeder. O halde el-Câhiz, Arap belâgatının kurucusu ise 'Abdulkâhir de belâgatın kurallarını ortaya koyan ve yapısını sağlamlaştıran kişidir.

'Abdulkâhir'den sonra belâgat gelişme göstermeyip, duraklama ve gerileme dönemine girmiştir. H. VII. asırdan itibaren belâgat, edebî özelliğini kaybetmiş, Arap edebiyatıyla ilgisi olmayan şerh ve haşiyecilerin elinde tartışma aracı olmuştur.

Geçen konularda bahsettiğimiz gibi h. II. asırda Arap belâgatının girdiği zorlu, meşakkatli yoldan h. V. asırda olgunluk dönemine girinceye kadar olan devrede ne yazık ki çok faydalı şeyler ortaya çıkmamıştır.

Anlattığımız gibi belâgat gelişim sürecinde önce Yunan felsefesi daha sonra Yunan belâgatı ile irtibat halinde olmuştur. O halde Aristo felsefede Müslümanların ilk muallimi olduğu gibi belâgatta da ilk muallimi olmuştur.

İslam'da Eklektisizm*

Yazar: Arthur Jeffery

Çev.: Feyza Şule DÜŞGÜN**

Eklektisizm (seçmecilik), din ve felsefe tarihinde oldukça sık gündeme gelmiş olan bir fenomendir. Biz, onu, doğuşundaki canlılıkla bağlantısını kaybetmiş tüm düşünce akımlarının tarihinde kaçınılmaz bir evre olarak dikkate alabiliriz. O bazı durumlarda çöküş süreci nedeniyle ortaya çıkmıştır; düşünce akımları, kendilerindeki yaşam kaynağı ve gücü bulmaya yönelmeyip, eksikliklerini dış kaynaklarla tamamlamaya çalışmışlardır. Eklektisizme neden olan diğer bir durum da bağlantısızlıktır; akımların kendi kaynaklarıyla bağlantılarını koparmaya ve harici kaynaklarla bağlantı kurmaya çalışması bu durumun nedenidir. Her iki durumda da eklektisizm, çöküşten sonra ortaya çıkan bir dönem olmuştur.

Tarihsel olarak eklektisizmin en popüler dönemi, Post-Aristo sisteminin zayıfladığı, Neo-Platonizm'in son ataklarını yaptığı ve Yunan felsefesinin skolastisizmin karanlığına battığı zamandır. Bu durumda onun varlık sebebi, çöküşe bağlanabilir. Yunanistan'daki kuvvetli üç yüz yıl ve verimli düşünceler Ariston sisteminde doruğa ulaşmıştı. Bu dönem onun olgunluk dönemi idi ve eklektik döneme kadar, her ne kadar subjektif sistemler olarak bilinen Stoisizm, Epiküranizm, Septisizm varolsa da yaşam gücünün azaldığını söyleyebiliriz, yine bu dönemde aralarında anlaşmaya vardıkları, farklılıkların yumuşatılması ve onların hepsinin uydurma bir felsefe saltanatı olmasıyla sonuçlanan, Stoist ve Epikürist, Pironist ve Yeni Akademi liderleri arasındaki akademik ve felsefi kavgaları bulabiliriz. Stace "orada entellektüel güç zayıfladığı gibi, farklılıkların

* Makale The Muslim Word, XII, 1922, 230-247'de yayımlanmıştır.

** Araş.Gör., KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku

unutulması ve rahatlığa doğru bir meyil olmuştu –Doğuluların yaptığı gibi- bu doğallık ve hayali bir rahatlık fikri, daima tüm dinlerin ve felsefelerin benzer isteğiydi. Bu yüzden eklektisizm, ekollerin temel karakteristiği olmaya başlamıştı” der.¹

Bu ruh, Romalılar tarafından fazlasıyla teşvik edilmişti çünkü onlar Yunan felsefesinin oluşmasını sağlayan reel yaşama hiçbir katkı yapmamışlardı ve gerçekçi yapıları onları felsefi ekollerin ince metafizik farklılıkları konusunda tahammülsüz yapmıştı. Biz gayet gerçekçi bir şekilde, vali Gellius’un, ince bir yönetimle onların önemsiz kavgalarını halledebileceğini temin ettiğini söylemekteyiz, yani, kendisi filozof olmasa bile, O Atina filozoflarını uzlaştırmaya çalışmış ve onlar arasında aracılık yapmayı teklif etmişti.

Fakat ekollerin verdikleri tavizler bile Yunan felsefesinin bozulan canlılığını düzenlemek için yetersiz olmuştu ve yeni yaşam doğulu elementler tarafından kuşatılmıştı. Yunan-Roma dünyasının eski dini neredeyse yok olmuştu; eski felsefe Post-Aristo sisteminde bir din olmaya çalışmış fakat başarılı olmamıştı, böylece bir Doğu inançları seli onun esip gitmesine neden olmuştu.² Mısırlı’nın Isis inancı; Trakya-Frigyalıların Attis inancı, Sabazius’un, Cybelle’nin inancı; İranlı’nın Mithra dini, bunların tümü onların takipçileriydi; Glover’in söylediği gibi, “Doğudan sadece Tanrılar gelmedi, yeni dini inançlar serisi de geldi....³ Onlar Batının tüm dinlerini doğululaştırdı ve tüm batıl inanç ve fantastik eğilimleri geliştirdiler. Uzun vadede, felsefeyi kendilerine mal edip, düşündükleri ve yaptıkları her şeyi savunmak için onu kullandılar ve mistisizme filozofça bir renk vererek kendilerini büyüttüler.”⁴

¹A *Critical history of Grek Philosophy* 1920, 369

² Erwin Rohde, *Psyche*, II, 397

³ *Conflict of Religions in the Roman Empire*, 24

⁴ Kalthoff’un bahsettiği bu Doğulu dini düşünceler, zamanın sosyalist komünist eğiliminin bir uzantısıydı. Onun *Die Entstehung des Christentums* kitabına bkz, bölüm II

Neo-Platonizm'in tanık olduğu⁵ bu yeni yaşam kaynağı, Plotinus'a çok canlı bir atılım sağlasa ve Proclus ve Pophyry'de daha zayıf kalsa da, Iamblicus'un sihir ve astrolojisinde hızla yok olmuştu. Bu zorunlu olarak böyle olmuştu, çünkü gelecek, ölmekte olan Paganizmin hesaba katmak istemediği yeni bir yaşam ve güç kaynağıyla gelen Hristiyanlığa aitti.

Yahudi düşüncesinde, hemen hemen Yunan felsefesindekiyle çağdaş ve ona çok şey borçlu olan, benzer bir eklektisizm dönemi vardır. Ve bunun tek temsilcisi, bir İskenderiye Yahudisi olan Philo'dur. Kozmopolit İskenderiye şehrinde, Filistin'in kökleriyle bağlantı kopmuş ve Yahudi düşüncesinden olmayan büyük akımlarla temas kurarken Yahudilik, farklılıklarını ve dolayısıyla da canlılığını kaybetmeye başlamıştı, Philo, Plato ve Musa'yı, ilkel İbrani teolojisi ve Yunan metafiziğini birleştirdiği bir eklektisizmle enerji kazanmaya çalışmıştı. Sistem başlamadan bitmişti.

Budizm'de de aynı durumla karşılaşırız. İki büyük ekolün doğuşu belirsizliklerle doludur, fakat bu Sron de Tsan'ın saltanatında Padmasambhava'dan Tibet'e göç eden Hindu keşişler zamanında daha belirgin hale gelmiştir, Mahayana Ekolü akımın ilk gücünü tüketmiş ve harici dini kaynakların katılımıyla yaşatılmıştır. Güney Ekolu, Hinayana, Buda'nın agnostik (bilinemezci) felsefesini uzun süre korumuştur ve onu hala az ya da çok korumaktadır, fakat öne çıkan ekol, gelişmeye, büyümeye elverişli Kuzeydekidir, çünkü o, sistemine ilkel animizmin çok çeşitli tekniklerini dahil etmiş, Hinduizm'den ve daha sonra da Hristiyanlıktan oldukça fazla alıntı yapmıştır.⁶ Hatta bu o kadar fazladır ki Mahayana Budizmi'nde özellikle Budist elementleri bulmak zordur. Tibet'in Budizm yazımında,

⁵ Dean, Inge *Philosophy of Plotinus*'da buna karşı çıkar, fakat gerçekler onun karşısında görünüyor. *Philosophy of Plotinus*, Platoncuların Doğu mistisizminden karlı çıktığı bir gelişme olabilir.

⁶ Bkz. Waddell'in *Lamaism or the Buddhism of Tibet*, 1895, Hristiyanlık, Nestorian Misyonundan alıntıdır.

genellikle Lamaizm (Tibet Budacılığı) olarak bilinir, Waddel şöyle söyler⁷ “İlkel Lamaizm, Sivaite mistisizmi, sihir ve Hint-Tibet düşüncesinin Mahayana Budizmi'nin rengi verilmiş keşişçe bir sentezi olarak tanımlanabilir ve Lamaizm hala bu karakterini korumaktadır.” Aynı şey Çin ve Japonya'daki Budizm için de söylenebilir ve Hinayana Budizminin büyük etkisi olsa da, modern Burma'da da aynı şeyler söz konusudur.⁸ Bu durumun, Kuzey ekolünde Budizm'in tamamıyla yok olmasından kalan eklektik bir durum olduğu açıktır.

İlk Gnostisizm (bilinircilik), Hristiyanlıkta yeni bir dönem başlatmak isteyen insanlar tarafından gerçekleştirilen bir eklektik akım teşebbüsüydü, fakat onun ruhuna dahil olunamadı ve doktrinlerinden hiçbiri idrak edilemedi.⁹ Fakat Gnostisizm, kısa sürdü.¹⁰ Windelband “Gnostiklerin ilk teşebbüsü yeni din için uygun bir dünya görüşü yaratmak olmuştur, bir Suriyelinin dinlerin sentezi fantazisinden kaynaklanan bu akım, Helenistik filozofların uğraşlarına rağmen garip oluşumlara yol açmış ve kilise onları kesin bir şekilde reddetmişti.”¹¹ Hristiyan tarihindeki en çarpıcı eklektik akım, Theosopy (Hikmet) diye anılan modern akımdır, bu akım Hinduizm, Budizm, Neo-platonizm, Gnostik spekülasyon, sihir ve fiziğin Hristiyan-

⁷ Op.cit., 30, bkz. Grünwedel'in *Der Lamaismus in Kultur der Gegenwart* I, III, 1906, ve Pozdnejev'in *Skizzen aus dem lamaistischen Klosterleben in der Mongolei*, 1887

⁸ Birmanya Budizmi'nin doğal bir sentezi için ilginç bir örnek, bkz. J.J. *Recht und Sitte*, 40, *Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde*,

⁹ Bkz. H.Ritter, *Historie de La Philosophie Chretienne*, bölüm I, 101 (Traduction of Trullard). Geleneksel “tüm Gnostiklerin babası” Simon Movide, Dr. Salmon'un onun hakkındaki *Dictionary of Christian Biography*'daki makalesi ilginçtir. Bölüm IV, 68

¹⁰ Dostizm (İsa'nın Tanrısal bir ruh olduğunu ve belirli bir süre 'görünmek için' bedene girdiğini kabul eden akım) ve Gnostisizm (İsa'nın normal bir insan olduğunu ve Tanrısal hiçbir özellik taşımadığını savunan akım) anlayışları insanlığı tatmin edememişlerdir. Sıradan insanlar yaşamlarında çarpıcı şeyler hissediler ve onları reddederler” Glover'in *Conflict of Religions*, 15

¹¹ *History of Philosophy*, 1914, 210

lığın zayıf etkisiyle esrarengiz bir birleşim olmuştur.¹²

Bu akım, en çok, kişisel bir dini yaşantı biçimi olarak hristiyanlıkla bağlantısını kaybetmiş insanlar tarafından başlatılmış ve devam ettirilmiştir, daha sonra dış kaynaklarda hayat bulmakta başarısız olmuş ve her birinin birçok yandaşı bulunan taklit inançlarda dini bir yarar aramaya çalışmıştır. Hakiki Hristiyanlığın bir bölümü, Mrs. Besant'ın "*Esoteric Christianity*" incelemesinde ya da Mr. Leadbeater'in "*The Christian Creed*" ve onun son makalesi "*The Theosophist*"de bulunmaktadır.

Hinduizm'de benzer bir akım da Dr. Farquhar'ın¹³19. yy'ın tüm dini akımlarının en etkili addettiği Brahma Samaj'dır.¹⁴ Kurucusu Ram Mohan Ray, bir Brahman doğumlu olmasına rağmen, Sufizm'den ve daha sonra Serampore'de Hristiyan misyonerlerden derin bir şekilde etkilenmiştir, fakat akımın tam olarak eklektik yapısı, Samaj görüşmeleri için İbadet Kitabı Slokasangraha'yı (Hindu, Budist, Yahudi, Hristiyan, Muhammedi ve Çinli kutsal metinlerin bir bileşkesi) hazırlayan, üçüncü ve en büyük liderleri Keshab Chandra Sen'de en iyi şekilde görülmektedir.¹⁵ O, doğuyla batının entelektüel alanda kavgasından doğmuş bir akımdır ve hala eğitilmiş Hindu'ların önceki inançlarının imkansızlığından kurtulabilmek için sürdürdükleri bir teşebbüstür, fakat S.Sastri'nin "*History of the Brahma Samaj*"¹⁶ incelemesinde de Hinduizmin hala varolduğu açıkça görülebilir, gerçek dini ruh orada hala vardır ve

¹² Bu hususta, Rene Guenon'un son kitabı çok ilginçtir, *Theosophisme, Histoire d'une pseudo Religion*, 1921, 274

¹³ Dr.J.N. Farquhar tarafından *Modern Religious Movements in India*'daki Hartford-Lamson derslerinde ele alınan en iyi English of the Theosophical Society sayılabilir , 1918, 208-209, O Tibet'te Mahatmalar tarafından anlatılan ve Fransız ve İngiliz yazarlardan çokça intihal yapılmış olan Madam Blavatsky'nin yazılarının öğretimini göstermiştir.

¹⁴ Op. Cit. 29

¹⁵ Farquahr, 46, bkz. W.Geden'in *Studies in the Religions the East*,1913, 417. *The Slokasangraha* 1904'de K.G.Nath tarafından, Calcutta'da basılmıştır.

¹⁶ 2.basım, Calcutta, 1911-1912

bu bugünkü üyelerinin uygulamalarında da görülür.¹⁷ Fakat eklektisizm, Brahma Samaj'ın tek karakteristiği değildir, Hinduizm'de azalmaya başlayan ruha karşı bir atak olan tüm modern reform akımlarında da bu vardır. Biz burada sadece tüm dinlerin aynı amaca ulaşmak için insanlara rehberlik ettiğini düşünen Ramakrishna Parahamsa'ya yer vermeyi tercih ettik.¹⁸ Dr. Farguhar, çizilmesine Parahamsa'nın sebep olduğu bir resmi yeniden ortaya koymuştur.¹⁹ Bu resmin arka planında üç yapı; bir Hristiyan kilisesi, bir Muhammedi cami ve bir Hindu tapınağı, ön planda; Hristiyanlarla bir grup Hindu, Müslim, Sih, Parsee, bir Çinli Konfüçyan ve bir Anglikan papaz adayının dansı, solda; Keshab Sandra Sen tarafından çizilen Ramakrishna portresi ve onun Dinlerin Birliği açıklaması vardır.

İslam'a döndüğümüzde, İslam'ın tam bir eklektik sistem olarak ortaya çıkıp çıkmadığı sorusu karşımıza çıkar. Arnold'un şu sözleri iyi bilinir; "İslam, annesi Arap Sabealizmi, babası da Yahudilik olmak üzere çölde doğdu, onu büyüten ise Doğu Hristiyanlığıydı" ve Avrupalı bilim adamlarının araştırmaları da bunu doğrulamaya çalışmıştır. Geiger'in "*Judaism and Islam*"²⁰ ve St. Clair Tisdall'ın "*Original Sources of the Qur'an*"²¹ incelemelerinden Dr. Zwemer'in ortaya çıkardığı sonuç şuydu; "İslam bir buluş değil bir karışımdır; orada Muhammed'in eski malzemeyle yeni bir devayı birleştirerek insan hastalıklarına çare bulması ve onları kılıçla zorlaması dışında

¹⁷ E.g. Thakur Kahan Chandra Varma, *A New Discover'nin yazarı: Christ a Myth*, 1918

¹⁸ Bu ilginç Devrimcinin tüm röportajları, bkz. Max Muller'in *Ramakrishna, His Life and Sayings*, 1910

¹⁹ *Modern Religious Movements in India*, 198

²⁰ Rabbi Abraham Geiger'in çalışması *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen*, ilk olarak 1833'de a Prize Essay at Bonn'da çıktı. Bir İngiliz bayan tarafından çevrildi ve *Judaism and Islam* adı altında 1898'de Madras'ta S.P.C.K tarafından yayımlandı

²¹ S.P.C.K.1911. Gözden geçirilmiş ve genişletilmiş bir İngiliz basımı, *Yanabi'ul İslam (1900)*

bir şey yoktur”²²

Fakat bu, gerçek bir eklektisizm miydi? Muhammed’in, Hacer’ul Esved’e saygı ve Mekke Haccı örneğinde olduğu gibi, Pagan Araplarının çeşitli uygulama ve inançlarını kendi sistemine taşıdığı tartışılmaz bir gerçektir. Onun düşünce sisteminin büyük bölümünü Sabeanizm ve Zerdüştlüğe bağlı olarak oluşturduğu²³, Yahudi Talmud’undan ve Hristiyan Apocryphal İncili’nden de birçok efsane aldığı da bir gerçektir. Biz şimdiye kadar söylediğimiz gibi onun kendi yanlışlıklarını örtmek için “*Ehl-i Kitab*”dan alıntı yaptığını söyleyebiliriz, fakat yine de, İslam’da bu elementlerin kullanılmasından bağımsız, önemli, orijinal bir güç yok muydu? Şüphesiz böyle de olabilir. Becker ve Caetani’nin ‘akımın yaşam kaynağı dinden çok ekonomik ve politikti’ görüşleriyle de, Macdonald’ın ‘oradaki güç kesinlikle dinseldi ve oradaki faktörlere bağlı olmayan orijinal bir yaşam gücü vardı’ görüşüyle de hemfikir olabiliriz.

İslam’ın bu yaşam gücünü, o günün dini yaşantısından alması garip değildir. Hristiyanlık’ta da tamamen aynı şey söz konusudur. Son dönemden sonra Yunan İncillerini, Tevrat’ı ve Hahamlık Yazmalarını tetkik eden bir insan, Hristiyanlığın Yahudiliğin katıksız bir uzantısı olmadığını deklare etmekte tereddüt etmez. Yahudi dindarların çoğu onun sıradan okuyucu için anlaşılır olduğunu düşünse de, bu dini yaşamın tamamen istila edilmesidir.

Yeni Ahit’in oluşturulmasında Romalıların etkisi olduğu gibi,²⁴ gelişen kilise teolojisinin formülasyonunda da Yunanlı-

²² *Arabia the Cradle of Islam*, 1912, 170, Analitik bir liste aynı çalışmanın 178. sayfasında verilmiştir.

²³ Onun astrolojisi Sabaen, Cin, Huriler, Sırat köprüsü ve Zerdüşlüktür, fakat düşünce sisteminin büyük bölümü Yahudilikten alınmadır. Ayrıca *Der Islam*’da çıkan 2 ilginç makaleye de bakınız, Dr. Wesnick’in IV, 219-235 “Animismus und Damonenglaube im Untergrunde des jüdischen und islamischen rituelln Gebete” ve George Jacob’ın II, s:232-234 “Fortleben von antiken Mysterien und Alt- Christlichem im Islam” İslami Eskatoloji’nin tarihi henüz tam olarak yazılmamıştır.

²⁴ “Hristiyanlık Doğu ile Batı arasındaki çarpışmadan doğmuştur, Hristiyanlık tarihi, yerel ve ırksal yoğun farklılıkları olan birçok akımın ürünüdür.

ların etkisi açıkça görülebilir, Dr. Clemen'in tezi şudur; "İlk Hristiyanlık ve onun gayri Yahudi kaynakları,²⁵ yani etkileri apaçık ortada olan İsrail ve Yahudi dini gibi, diğer dinler de aralarında derin bir rekabet olduğu zaman bile, Hristiyanlığın eski yapısında iz bırakmışlardır." Hristiyanlığın Noel ve Pas-kalya gibi pagan festivallerini aldığına ve onları hristiyanlaştırdığına ya da Grek düşüncesini ve Roma organizasyonunu kendine adapte etmesine şaşmamalı, Dr. Angus'un dediği gibi:²⁶

"Hristiyanlık, çatışan zıtlıkların zorlaştığı çağa uyum getirdi. Vahiy, saf dinin doğruluğunu, akli ve ilave olarak bazı zorunlu gerçekleri onaylar. Hristiyanlık, tüm sistemlerce ilan edilen gerçeklerin bir sentezidir. O, Yunan'ın soyut monoteizmini, oryantal kültürlerin henotheistik monoteizmine yükseltmiştir, Yahudiliğin deistik monoteizmini evrensel bir kardeşliğe çevirmiştir; soyut monoteizmi tanrılığın sade ve basit olmadığı, fakat zengin ve çeşitli bir yaşama sahip olan politeizm gerçeğiyle doğrulamıştır; septsizmin aşkınlığıyla panteizmin içkinliğini, mistisizm ve İbrani düşüncesini birleştirmiştir. Doğu inançlarının insan sevgisini, yaşamı ve ölümü tarih olan "Man of Sorrows" (acıların çocuğu İsa) ile yüceltmıştır. Bununla beraber, Angus'un söylediklerine bakılırsa, Hristiyanlık bir eklek-

Yahudilik, Yunan ve Roma'dan yeni inanç elementleri almıştır, Tanrı'nın katında onların hepsinin değeri vardır. Yahudilerin, Yunanların ve Romalıların Hristiyan kilisesine bağlanması onların ırksal tabiatlarını ya da verimli maneviyatlarını ve düşünce tarzlarını eksiltmez. Yunan Yeni Ahit'e Eski'si vasıtasıyla ulaşmıştır, Yunan sinagog vasıtasıyla kiliseye ulaşsa bile, Romalı onun politikasını yorumladığında da ona felsefesini vermemiştir." H.B.Workman, *Christian Thought to the Reformation*, 1911, 2

²⁵ Dr.Clemen'in *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testament* tezinin İngilizce çevirisi, 1908. Clemen sık sık aşırı uçtadır, fakat Bolland'ın *De Thesophie in Christendom en Judendom*'ındaki kadar değildir. İlk çalışmalarında İskenderiye Ekolü düşüncesinden ya da Lublinski'nin *Die Entstehung des Christentums aus der antiken Kultur* ündeki 1910 sert tezinden Hristiyanlığa fayda sağlamaya çalışır, onlardan biri Drews'in Hristiyan miti yanılığısadır, Smith and J.M.Robertson

²⁶ *The Enviroment of Early Christianity*, 1914, 225-226

tisizm değildir,-“Hristiyanlık dünyaya en çok ihtiyacı olan şeyi verdi, bu, kişiliğin gücü ve bu gücün, her ne kadar onlardan uzak ve bağımsız olsa da, çevredeki elementlerden alınıp kullanılmasıdır.”

Bu İslam’da da böyledir. Orijinal güç, politik ya da dinsel olsun olmasın, bir kişiliğin ruhsal gücüdür. Mesela, onlar çevrelerinden aldıkları sözleri kendileri ifadeleştirmişlerdir, ama kaynak olarak onların değildir ve diğer cümlelerinde de kendilerinde olmayanı ifade etmişlerdir. Temelinde o bir eklektisizm değildir.

Fakat Hristiyanlığın aksine, İslam’ın yaşam gücü hiçbir zaman devamlı olmamıştır. Siyasetle ya da diğer büyük amaçlarla desteklenmiştir, çeşitli zamanlarda dışa doğru hamleler yapmış ve bir müddet gücünü devam ettirmiş, fakat sadece bir dini güç olarak kısa sürede tükenmiştir. O, doğuşunda bir din olarak Arapları çok az etkileyebilmiştir. Bedevileri iyi bilen Sir Richard Burton şöyle yazar;²⁷

“Muhammed ve arkadaşları sadece daha medeni olan bedevileri etkilemişti; orada şehir civarı ve sahildekiler hariç, bugün bile az ya da hiç dini inancı olmayan ilkel insanlar vardı, bedevinin inancı üzerinde İslam’ın etkisi zayıftı. Onların isteği, atalarını ve Mekke’yi aziz tutacak bir peygamber gönderilmesi ve onun Kabe’yi muhtemel saldırılara karşı korumasıydı.”

Burton’un ifadesi bedevileri iyi bilen diğerlerinininkiyle ve Arap olmayan İslam bölgelerinden yazarlarla paraleldir ya da daha iyidir.²⁸ İslam bir din olarak ilk varoluşundan beri eklek-

²⁷ *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al Madinah and Meccah*, popüler baskım, 1919, II, 109

²⁸ Çin Müslümanlığına örnek olarak Dr.Sell’in tezi “ Çin’de İslam elverişli koşullara sahipti ve başarılı olamadı.”(*Moslems in China*, 1913, 10) orada Marshall Broomhall’ın çalışmalarında Dabry de Theirsant ve D’Ollone gibi, İslam’ın din olarak onlar için ne anlama geldiğine dair güçlü tezler vardır. Hindistan’daki İslam’a gelince, bu konuda Batı kültürüyle uyanan Müslü-

tisizmle yenilenmekten karlı çıkmıştır. Bunlar bu makalenin limiti içinde verilmesi mümkün olan sadece birkaç örnektir, fakat önemli ve özgündür.

Politik-felsefik yapısı İbn Meymun tarafından oluşturulan ve 19.yy'da Basra'nın İhvan'us-Safa'sı olarak bilinen İslam'ın Pisagorcularını* ele alalım.²⁹ Bu ilginç ekol, açıkça geleneksel İslam'da olmayan bazı gerçek dini değerleri bulmaya çalışan bir teşebbüstür. Onları Tanrı için ruhun asimilesini amaçlayan bir teselli ve kurtarıcı dinidir. Bu, şimdiye kadar normal bir insan için mümkündür fakat geleneksel İslam'da mümkün değildi, genellikle çeviriler bunda onlara yardım etmişti. Onların itirazları başka bir yorum geliştirmişti, de Boer'den de aktarıldığı gibi:³⁰

“Şüphesiz Hristiyan ve Zerdüş inancı, Kardeşler için daha çok dini vahiy olarak kabul edilmiştir.” Onlar şöyle söylerler: “Peygamberimiz Muhammet, kendi halinde çöl sakinlerinden ibaret olan ve ne bu dünyanın güzelliklerine uygun bir konseptte ne de dünya üstü ruhsal karaktere sahip şehirli olmayan insanlara gönderildi. Kur'an'ın bu insanların anlayışlarına intibak edebileceği ham ifadeleri, kültürlü olanlar tarafından manevi bir mana olarak anlaşılmalıdır.”

manların kendilerinin ifadeleri yeterlidir. Çoğu risalelerinde Müslüman taraftar üyelerin dini eksikliğine ve onların düşük durumuna hayıflanırlar. Örnek için Ahmad Batcha'nın ifadelerine bak, B.A (Madras) Ishait-i-Islam Kitapları serisinde no.1'de

* Pisagoranizm, Pisagor tarafından kurulan dini kardeşliği ön planda tutan felsefi ekoldür. (Çev.)

²⁹ Orada bu Brethern ve Pisagorcular arasında garip benzerlik noktaları vardır. İkisi de esrarcılığa doğru güçlü bir gidiş içerisindedir. İkisi de politik hilelere teslim olmuş ve bu suretle kötü duruma düşmüşlerdir. İkisi de ilerleme dereceleriyle manastır kardeşliğinin bir çeşididir. İkisi de felsefelerini Doğal Bilimler üzerine temellendirmişlerdir ve Brethern Doğal Felsefeciler'in öğretilerinde ve Pisagor da Tıp ve Matematikte. İkisi de Gizli kutsallık iddiasındadırlar ve öğrenim ve Ansiklopedi compendiumunun ürünüdürler.

³⁰ *History of Philosophy in Islam*, 1903, 93-94. Boer'in *Geschichte der Philosophie im Islam*'ının İngilizce bir çevirisi, 1901. Onun Hasting'in *Encyclopedia of Religion and Ethics*'inde “Moslem Philosophy” adlı makalesine bkz.

Onlara “bu dünyanın güzelliklerine uygun bir konsept” ve “dünya üstü ruhsal bir karakter” veren bu yeni yorum, zorunlu olarak diğer dinlerle irtibat kurmuş ve bir eklektik sistemle sonuçlanmıştır. Boer’in söylediği gibi;³¹

“Kardeşler, kendilerinin eklektisizmini açıkça beyan ederler. Onlar tüm din ve milletlerin irfanının toplanmasını isterler. Nuh ve İbrahim, Sokrates ve Plato, Zerdüşt ve İsa, Muhammed ve Ali onların akılcı dinlerinin ilk şehitleri gibi onurludurlar.³² Dini hukuk literal anlamda, normal bir insan için iyi olanı belirler, bir ilaç güçsüz ve hasta ruhlu biri içindir; derin felsefi anlayış ise g tl  zekalar içindir. Beden  l me adanmış olsa da, ölüm doğanın saf yaşamında tekrar dirilmek anlamına gelir, bu onların dünyevi hayatları süresince felsefi anlamlara dikkat etmeleri, ahmakça bir uykuya karşı uyanık olmaları için gereklidir. Bu durum efsanelerle ve Yunan, Yahudi-Hristiyan, İnan ya da Hindistan orijinli mitler tarafından, tekrarlanarak sonsuzlaşmaktadır. Bu düşünce sisteminde, her fani şey, bir sembole dönüşmüştür. şimdiye kadar Kardeşlerin görüşlerinde yer aldığı gibi, pozitif dinin ve doğal görüşün bitişinde, tinselci felsefe, insanoğlunun tüm bilgi ve gayretini toplamıştır.

Onların ahlak sistemleri de eklektiktir. Aristo gibi bir ideal adam fiğ r  kurlarlar fakat ahlaki prensipler konusunda uzun felsefi tartışmaların sonuçlarının ifadesi yerine Aaron Matthew’in ideal misyoneri gibi, çeşitli insan karakterlerinden alınmış bir tasvir karışımını tercih ederler. “İdeal ve ahlaken mükemmel insan Doğu İnan kökenli, yüksek eğitimlilikte,

³¹ Op.cit. 84,85

³² Bu konuda, Pozitif Din formülasyonu ile Comte Brethern görüşlerine dair ilginç bir yaklaşımı bulunmaktadır. Onlar sosyal yaşama ve zamanın örgütlü dinine dair oldukça kritik alışkanlıkları paylaşmışlardır. Bununla birlikte adları, Pythagoreanlar gibi bir Kardeşliğin organizesi için çok da gerekli değildir, Goldziher Muhammedanische Studien’inde onlardan İhvan-us-Safa olarak bahsetmiştir ya da Arapça anlamına uygun bir şekilde yani saf ve içten olduklarından başka hiçbir manaya gelmeyen Brethern of Purity olarak bahsetmiştir.

inançta Arap; akıllılıkta bir İbrani, rehberlikte bir Hristiyan mürit, dindarlıkta bir Suriyeli keşiş, bağımsız bilimlerde bir Yunan, esrarların yorumlanmasında bir Hindu, fakat son olarak ve özellikle ruhsal yaşamda bir Sufi gibi olmalıdır.”³³ Mu- hakkak böyle bir sistem yaşam için mümkün değildir ve “Encyclopedia”larının öğretimini hala tartışmalar bile onların dini akımları kendileriyle ölmüştür.

Şimdi daha iyi bilinen ve haklı olarak daha ünlü bir akıma yani Sufizm'e dönersek orada da aynı eklektisizmi buluruz. Onun orijini, geleneksel İslam'ın kısırlığına entelektüel bir tepki veren ve yarar gözetmeyen ruhsal bir arzuydu. “İlk zamandan beri Müslüman toplumunda, geleneksel öğreti ve entelektüel düşünceleri eşit olarak reddeden bir esas bulunmaktaydı. Bu, dinin aslının başka bir yerde, yani onun organ ve mührünün kalbte olduğunu hissetmekti” der Macdonald.³⁴ Ya da Hughes'in “*Dictionary of Islam*”ında³⁵ dediği gibi-

“Sufizm, insan ruhunun belirsiz bir protestosu olarak, daha saf bir itikattan sonra yoğun bir arzuyla, İslamiyetin merkezinde ortaya çıkmıştır. Sufiler sistemlerini Kur'an'ın kesin ilkeleri üzerine kurdular, tanrısal bir vahiy olduğu için onun itibarına gerçekten saygı da duydular fakat gerçekte hocalarının sözünü ya da Mistik sırrı onun yerine koydular. Ku'ran'ın kısır ifadeleriyle tatmin olmadılar, Sufizm insan bilincine ve bizim doğal isteklerimize hoşgörülüydü ve bizi öncelikle Muhammedi cennetin götürebileceği yerden daha soylu umutlara götürmek için çabaladı.”

Sufizmin kritik tarihi yeteri kadar yazılmamıştır. Onun kökeniyle ilgili sorular kafa karıştırıcıdır³⁶, fakat İslam'da bu özel yaşamın meydana gelişi bir spontane, ya da Arabizme

³³ de Boer, Op.cit., 95

³⁴ D.B.Macdonald *Religious Attitude and Life in Islam*, 1909, 159. Ayrıca bkz. Vorlesungen über den Islam'da Goldziher'in dördüncü denemesine, 1910

³⁵ 1896 basımı, 620, II, e.b.Cowell'in Oxford Essay for 1985'inden alınmıştır.

³⁶ Onun kökeni hakkında çeşitli tartışmalarla ilgili Browne's Literary History of Persia'nın ilk bölümüne bkz., 1902, Bölüm I, 416

karşı bir İranlı tepkisi olsun, ya da Hindistan'ın Vedanta Felsefesinden gelsin, ya da günümüz yazarlarının bir düşünce eğilimi ya da Neo-platonik orijin³⁷ olsun veya olmasın onda İslami olmayan kaynaklara geniş yer verildiğine ve onlarda gerçek yaşamın bulunup ona tam bir İslami renk verildiğine dair bir şüphe yoktur. Sufizm şairlerinin Panteizmi, İslam'ın monoteizmi kadar sert değildir, o Vedantik'tir; sevgiliyle aşıkların birliğindeki Sufi sevinci, yarattıklarıyla geleneksel Allah vahyi arasında yoktur, o Plotinus'un ve ekolünün kendinden geçmesidir; orada eski Zerdüştlük itikadının kalıntıları görülebileceği Sufi öğretisinin esasları vardır. Böyle bir eklektik sistemde, çoğu taraftarının Sufizmi İslam'la zıt saymadıkları için Sufi uygulamalarını zor bulmamaları şaşırtıcı değildir, Gardner'den alındığı gibi³⁸: "Müslüman Sufilerinin bir kısmında kendi Sufi mertebelerinde belirli bir aşamaya ulaşır ulaşmaz formel İslam'dan uzaklaşmaya doğru bir meyil vardır" Bu akımın yaşam kaynağı İslami değildir³⁹, ona İslami bir kılıf verilmişti, bu da uzun süreli olmadı ve o düşünüşe geçti

Müslüman mistisizminin İslami olmayan bu karakteri, İslam'ın diğer dini ayinlerinde de görülür, bunlar, onların mistik gelişim dersleri, efendiye arzları, zikir gibi özel pratikleri, ve panteistik felsefelerinde görülür.

İslam'da eklektisizmin göze çarpan bir başka durumu da Bab'ın* dininde ve onun daha modern bir şekli Bahaizm'de

³⁷ Özellikle Dr. Nicholson'un 1906 J.R.A.S' deki makalesine ve daha sonra 1907 Literary History of the Arabs bkz. Daha eski teori, bir Hindistanlı'nın kabul ettiğiydi, Hughes, op.cit, 689: "Sufizm, sadece Hindu filozoflarının Vedanta Ekolünün Müslümanlığa bir uyarlamasıdır." Sufizm meselesinde tam olarak, Goldziher'in Vienna Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes'deki Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Sufismus makalesine bkz. 1899, daha önemlisi için yine Nicholson'un Mystics of Islam, 1914

³⁸ W.R.W.Gardner'in Al-Ghazali, 1919, 66. Gazali'nin sistemi oldukça eklektiktir notu önemlidir.

³⁹ Sufiler sistemlerinin Muhammedin misyonundan da önce olduğunu iddia ederler, onların karakteristikleri tüm dünyada ortak olan mit geleneğinden kendilerine uyanı aldığını gösterir, Underhill'in *Mysticism in Islam*, 114-115

* Babizm'in İranlı kurucusu. (Çev.)

görülür. Onun orijini de geleneksel bir düşünce olarak İslam'da herhangi bir değeri olmayan ruhsal bir açıktır. Canon Sell⁴⁰ "O, hakikat için büyük bir arzu, aşk, kişilik rehberi, ölümsüz hitabın en iyi şekilde kabul edebilecek insan için Tanrı'nın ilhamını beyan eder"⁴¹ der. Doğuşunda Şia'nın mistik İmame doktrini ve Sufi sistemiyle yakın bir ilişki içerisindeydi. Böylece o Sufi mistisizminin eklektik ruhuyla birleşmiş ve bu da gelişimini zayıflatmaktan ziyade kuvvetlendirmişti. Kabala mistisizminin eski şeklini birkaç kaynaktan alması ilginçtir, özellikle 19 numarayla bağ vardır (Bayan bölümlerinin numarası), ve metafizik doktrininin daha eski biçimlerini de almıştır. Sistem, Mukayeseli Dinler öğrencileri vasıtasıyla topladığı hikayelerden serbestçe alıntılar yapmış ve daha sonra ona eklektik olarak, bir Hristiyan için Hristiyanlık, bir Budist için Budizm'in öğretimi; bir Sufi için mistik yolun son vahyi ve ideal insan; bir Müslüman için Mehdinin gelişi olarak şekil verilmeğe başlanmıştır. Dr. Sell'in söylediği gibi; "onların bir Müslüman mezhebi diye anılması çok doğru değildir, çünkü Kur'an'ı nerdeyse terketmiş ve Muhammed'i hükümsüz kılmışlardı." Böylece, tüm gerçek eklektik sistemler bu yolu takip etmiş ve bu durum Amerika ve İngiltere'de⁴² akımları canlandırarak yere, ruhsal bir güç olarak uygulamada kendi kendini çökertmiştir.

Bizim burada bahsedeceğimiz, İslam'daki eklektik akımın sonuncusu, modern Hindistan Ahmediyya mezhebidir, 1988'de Mirza Ghulam Ahmad Khan tarafından kurulmuştur ve şimdi esasen İngiltere'de Ahmediyya Misyonunun lideri olan. Khwajah Kamaluddin tarafından savunulmaktadır. Akımın tüm literatürü, merhum H.A.Walter⁴³ tarafından yazılmış-

⁴⁰ *Faith in Islam*, dördüncü baskı, 1920, 209

⁴¹ İmame'nin kendi doktrini, şüphesiz Yunan düşüncesinden de yararlanmıştı. Bu esele tam olarak "der hellenistische gottmensch und der imam-begriff" çalışmasında ve Tor Andrae'nin *Die person Muhammeds in lehre und glauben seiner seiner gemeinde'de* işlenmiştir, Stockholm, 1918.

⁴² Hayatının son yıllarında bile İbrani alimleriyle irtibattaydı, T.K.Cheyne

⁴³ *The Ahmediyya Movement*, 1918. Onun, Hasting E.R.E. bölüm.X Goldzi-

tır, biz burada sadece o gerçekten nasıl eklektik olduğuyla ilgilendik. Ahmediyya akımının orijini, beyinlerini Batı bilgisine açmış⁴⁴ ve İslam'ın eleştirisini Batının gücünde hisseden entelektüel Müslümanlardı, çünkü İslam'ın bazı yorumları modern bilgiyle daha uyumlu hale getirilmeli ve geleneksel İslam ekollerinde bulunmayan dini bir değer üretilmeliydi. Ahmad, yaşamının biçimlenen yıllarında Hristiyan misyonerlerle ve Khwaja Kamaluddinle çok fazla ilişki içinde olmuştu, biz onun bir misyoner kolejinde eğitim gördüğünü söylüyoruz. Üstelik hem Mukayeseli Dinleri hem de *The Review of Religions*'i⁴⁵ geniş şekilde okumuştur.

İslam'ın ana temellerinde bir reform fikri ve Aligarh'ın rasyonalist okulu⁴⁶ ilgi görmedi, Mirza Ghulab Ahmad, Mehdi fikrini yeniden canlandırdı ve kendinin Mehdinin sözü, Peygamberin torunu ve İslam'ı tüm dünyada üstün hale getirebilecek İmamların sonuncusu olduğunu iddia etti. Fakat bu konuda küçük bir alıntı söz konusuydu, o Hristiyanların ve Yahudilerin Mesih umuduna sahip çıkmış ve daha sonra kuvvet kazanmak için başka teşebbüslerde bulunmuştu; kendisinin Krişna'nın en son Avatari olduğunu ilan etmişti. Ölümünden sonra da onun için iddialar atılmıştır. Mr. Walters, Ahmedi reisinin yazışmalarından bir bölümünü şöyle aktarır:⁴⁷

“Her şeye gücü yeten, bağışlayan, müşfik, taptığımız, her şeyin hakimi Allah'a şükürler olsun. Onun inayetiyle Pey-

her'in son çalışması Vorlesungen über den Islam'daki “Qadiani” makalesine bkz., 1910, ve Dr. Griswold'un Mirza Ghulab Ahmad, 1902

⁴⁴ Dr. Farguhar (Modern Religious Movements in India, 137) “büyük ölçüde Central Punjab'da Hristiyan Misyonunun göze çarpan başarısına ve Dyananda ve onun Samaj'ının sertliğinden doğan bir tepkidir.

⁴⁵ Ortodoks Hinduizm, Arya Samaj, Brahma Samaj, ve Theosophy, Sihizm, Budizm, Caynizm ve Zerdüşizm, Bahaizm, Hristiyan bilimi ve Hristiyanlık, eski ve modern, Şia, Ehl-i Hadis, Kharijities, Sufi ve taraftarları onların hepsi en az İslam kadar alıntı yapmıştır, eski ve modern, Şia, Ehl-i Hadis, Kharijities, Sufi ve taraftarları.

⁴⁶ Sir Syed Ahmad Khan ve Syed Amir Ali

⁴⁷ The Ahmadiyya Movement, 51-52

gamber yücelsin, bu günler o Peygamberin eski günlerine benziyor. *Ahmad*, vaat edilen Mesih'tir, Müslümanların Mehdisi, Krişna, İranlıların reformcusu, çağın tüm milletlerinin umudu-İslam'ın savunucusu, Hristiyanlığın reformcusu, Hinduizmin Avatar'ı, Doğunun Buda'sı, ona inanan ve onun barış sancağı altına sığınanlar kutsanmıştır.”

Orada sadece Ahmed'in kişiliğinde dinlerin bir sentezi yoktu, aynı zamanda kendinin düşündüğü ve onun taraftarları tarafından savunulan inançlar da vardı. Mesela, onun Mehdi kavramı bir karışımdır. Geleneksel Mehdi beklentisine göre o, inanmayanlara karşı son Cihata öncülük edecek bir kan insanıdır.⁴⁸

Ahmad, İslam'ın büyük din savaşının lideri olmasına rağmen bir barış insanıydı, İsa'nın vaazlarının esası olan barış vaazlarını birleştirmeye çalışmıştı. Geleneği sert bir şekilde eleştirdiği doğrudur fakat yorumlarının ve düşüncelerinin olduğu broşür ve dergi sayfalarında⁴⁹ tamamen Sufi ve Hristiyan etkisi olduğu açıktır.⁵⁰

Aynı şey taraftarlarının yazılarında da vardır. Ahmediyya akımının en ünlü İngiliz muhtedisi Lord Harley'dir. O 1915'te, geleneksel dini inanca cevap olabilecek Hristiyanlığın ve İslam'ın garip bir sentezi olan “A Western Awakening to Islam”⁵¹ isimli küçük bir kitap yayınlamıştır.

Bu anti-geleneksel eklektisizm, Kur'an'ın⁵² tefsiriyle birlikte yeni İngilizce versiyonunda, Khwajah Kamaluddin yazıla-

⁴⁸ Bu karakter en modern Mehdi taraftarları tarafından devam ettirilmiştir, bkz. Darmsteter'in *Le Mahdi depuis l'origine de l'Islam jusqu'à nos jours*, 1985

⁴⁹ *The Review of Religions* ve özellikle onun kitapçığı, *The Teaching of Islam*, 1910

⁵⁰ Mr. Walter yukarıda bahsedilen çalışmasının 3.bölümünde çeşitli alıntılar verir.

⁵¹ London, J.S.Phillips. Yazarın en çok İslam ya da Hristiyanlık bilgisizliği şaşırır.

⁵² *Faith in Islam*'ın (1920) dördüncü basımında, Canon Sell bu yorumu tercih eder: “Onda sağlam bilim eksikliği, Müslüman inancından uzaklaşması, bilgisiz dogmatikliği ve Hristiyanlığa şiddetli nefreti göze çarpar” 226

rında ve ana konulardaki söylevlerinde çok açık olarak görülür. Son Madras ziyaretinde bir konferans sırasında onun şöyle söylediği bildirilmiştir:

“Hindular ve Muhammediler eğer birbirlerinin peygamberlerini kabul ederlerse birleşik bir bağda kolayca bir araya gelebilirler. Muhammediler için kendi Peygamberleriyle Hindu peygamberlerini karşılaştırmada herhangi bir kötülük yoktur ve tabi ki tersi için de aynı şey geçerli. O onlara, Musa, İsa, Ramahandra, Krişna, Buda ve Muhammed’i Allah’ın gerçek peygamber ve elçileri ve dinlerin tüm kitaplarını Allah’ın kitabı ve Kur’an’ın da son ilahi vahiy olarak kabul edecek, diğer dinlerin hastalıklarından konuşmayı yasaklayacak bir çeşit birliğin yaratılmasının ve bu yönde bir deklarasyonun gerçekleşip gerçekleşemeyeceğini sormuştur.”⁵³

İslam, tarih boyunca dış kaynaklardan aldığı dini ilhamı ve kendinde bulamadığı hayat kaynağını sonunda ikincil uzantılarının bazı çalışmalarında bulmuştur. Mesela, ilginç ve az bilinen itikad, Yezidiliğin, İslam’ın şeytana tapanlarının ilkeleri tam bir bağdaştırmacılıkla (syncretism) doludur, Dr. Isya Joseph onları şöyle yazar:

“İlk mezhepler tarihinde, birçok Hristiyan, İranlı ve Müslüman onunla birleşmişti; oldukça ilginç pagan inançları ya da adetleri modern Yezidizm’de bulunmaktadır. Diğer bir deyişle, gerçek Yezidi dinini, Yezidi, Hristiyan, Müslüman (özellikle Sufi) ve pagan elementlerinin bir birleşimi olarak tanımlamak kolaydır.⁵⁴

Aynı şey, İsmaililerin birçok dalı için de geçerlidir. Mesela, Rusya’da ve Türkistan’ın Bokharian ilinde oturan İsmaililerin Shungnani doktrini, -Mir İslama’nın ilk cildinin 4.makale

⁵³ bildiriye bkz., Moslem Word, XI, 87-88

⁵⁴ *Devil Worship*, 1919. Bkz. J.Menant, Les Yezidis.

bölümünde- Semenoff tarafından İslam'ın, Hristiyanlığın ve muhtemelen Budist kaynaklardan elde edilen meten psikoza düşüncesinin ilginç bir karışımı olarak tanımlanmıştır. Onların arasında dinin şeklinin Muhammedi olmasına rağmen, hareket ettirici gücün “meten psikoza” olması göze çarpar. Sadece bu da değil, İsmaili akımı derin bir şekilde köklerinde misyoner amacın uzandığı Grek felsefesinden etkilenmiştir ve modern Ahmediyya akımına çok benzemektedir⁵⁵, onlar herhangi bir dini inancı adapte etmek ve çevrelerindeki herhangi bir dini rengi almak için hazırdır. Arnold'un söylediği gibi:

“Onlar bilgisiz halk yığınlarını mucizelerden aldıkları olağanüstü performansları ve onların meraklarını uyandıran esrarlı ifadeleriyle büyülemişlerdi. Dindarlar için dini arzu ve erdemin modeli gibi görünmüşler; mistikler için popüler öğretilerin gizli anlamlarını açıklamışlar ve onları kapasitelerine uygun esrar derecelerine göre üyeliğe kabul etmişlerdir. Zamanın birçok inancının ortak amacı olan kurtuluş için istekli taraftarları istismar etmişlerdir, Müslümanlar için İmam Mehdimin gelmesinin, Yahudiler için Mesih'in ve Hristiyanlar için teselli edicinin yaklaştığını ilan etmişlerdir; fakat bunların amacının sadece Ali'nin büyük bir kurtarıcı olarak gelmesiyle gerçekleşeceğini düşünmüşlerdir.”⁵⁶

⁵⁵ De Lacy son çalışması *Arabic Thought and its Place in History*, 169' da şöyle yazar: “ilkinden sonuna kadar tüm Arab formundaki İsmaili akımları entelektüel uyanış nedeniyle Yunan felsefesi'yle bağlantı kurmuşlardır, fakat tabii ki, İsmaili muhtediler kendi bilgisiz tabakalarından aldıkları güçle, Qarmatianlarla, ve politik arzular beslemiş, ve Mısır saldırısından önce Afrika'da Fatimiler'le güçlenmeye çalışmışlardı. Fakat bu çok huzursuz şartlar altında bile görevlerinin bir parçası olan felsefe ve bilim yayılmasına misyonerlerin ya da da'islerin dikkat ettiği görülür, Fatamid Khalif'in Ali vaazında görüldüğü gibi.

⁵⁶ *The Preaching of Islam*, 2.baskı, 1913, 211-212. Ayrıca aşağıdakiler de aynı parçadan alınmışlardır- O şöyle der: “Özetle, yollarını Hindistan'a çeviren ve doktrinlerini Hindulara bağlı oluşturan İsmaili misyonerlere göre, Ali onuncu Avatar Vishnu'nun sözcüsüdür, onlar bunu Alamut'tan aldıklarını öne sürerler. Ayrıca bir Mahdi Purana yazmışlar ve İsmaililerin kabul edilen düşünce yapılarını kendilerindeki mistisizmle birleştirmeye çalışsan,

Gerekli olursa benzer sonuçları destekleyecek ifadeler çokça verilebilir, fakat yukarıda toplanan deliller onun kaynağını göstermekte yeterlidir, İslam ilk gelişme döneminde kendine ait orijinal bir yaşam gücüne sahip olsa bile bu yaşam gücü dışarıdan yeni yaşam kaynakları almadan onu çok uzaklara taşımak için yetersizdi. Tarihin tüm dönemlerinde Müslüman bölgelerin manevi ve entellektüel durumlarında görüleceği gibi, İslam her nereye fetheden bir güç olarak gittiye, dinsel enerji ve yaşam gücü depoları hemen tükenmiştir.⁵⁷ Yaşamın tüm canlılığı ve misyoner akımların gayreti, onun yaşam kaynaklarının azalışına neden olmuş ve bu da doğal olarak sürecin sonunun gelip gelmediği sorusunu akla getirmiştir. Bir gerçek kesindir o da, İslam İslam olarak eninde sonunda tükenmelidir. Dini bir yaşam olarak İslam uzun süre İslam dünyasının bedenini canlandıramaz ve onu canlandırabilecek kaynaklar da İslam'ın yapısını kaçınılmaz olarak kendi suretlerine doğru değiştirirler.⁵⁸ Ve orada müslümanlar arasında Hristiyan misyonerlerinin büyük umudu yatar. İslam'daki son eklektik akımda, Hristiyan düşüncesi çok güçlü bir etki yapmıştır ve eğer Hristiyan misyonerler, Hristiyan ideali ve ruhıyla insanların düşüncelerine, özellikle de eğitilmiş insanların, gittikçe daha fazla etki edebilirse, Hristiyan yaşam gücü kaçınılmaz olarak onları kendi imajına doğru değiştirebilir. Bu durum, doğu kiliselerimizde bildiğimiz gibi, Hristiyanlığın bedensel olarak Müslüman dünyasına girişi şeklinde olmayacaktır; Müslüman dünyasında daha doğal sonuçlar olacaktır, orada

Saktas'ın sol eli Vamaerins'in taklidi ilahiler oluşturmuşlardır. Referansı Sachedina Nanjieni'nin Khaia Vrittant, 1892

⁵⁷ Bu ilginç bir biçimde, Dr. T.W. Arnold'un *Preaching of Islam*'da yer almıştır, kitabı İslam'ın doğal bir savunmasında tercih edilse bile, çok önemli değildir.

⁵⁸ Özellikle Bahaizm ve Ahmadiyya Akımında.

ruhsal yaşam ifadesi bizim organize ettiğimiz kilise yaşamından çok farklı şekilde olan bir Hristiyan kilisesi gelişebilir⁵⁹, fakat bu asla Rabbimiz ve efendimiz İsa Mesih vasıtasıyla bir insana gelen “daha üretken yaşam” düşüncesinden daha az gerçekçi olmayacaktır.

⁵⁹ Sadhu Sundar Singh olayında ve Kutsal Sannyasi Akımında açıkça görüldüğü gibi.

Kitap Tanıtımı

Hasan Gökmen*

**Konya Şer'iyye Sicilleri Işığında Ailenin Sosyo- Ekonomik
Ve Kültürel Yapısı (XVIII. Yy.İlk Yarısı)**

Hayri ERTEN – ANKARA: Kültür Bakanlığı, 2001 221s.
ISBN 975-17-2740-5)

Bu çalışma Dr. Hayri ERTEN tarafından Osmanlı İmparatorluğunun 1699-1750 yılları arasında Konya yöresinde 2705 adet aile ile ilgili muhtelif konularda şer'iyye sicilleri kaynaklarından hareketle ailenin sosyo-ekonomik ve kültürel yapısı üzerine yapılmış bir doktora çalışmasıdır. Giriş, üç ana bölüm, sonuç, bibliyografya, ekler olarak toplam 221 sayfadan meydana gelmiştir. Bu çalışma Kültür Bakanlığı Yayınları arasında yayımlanmıştır.

Çalışmanın I. bölümünde XVIII. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı'nın ve Konya'nın sosyo-ekonomik ve kültürel durumunu tarihçe, yönetim, eğitim, ekonomi ve nüfus başlıkları altında incelenmiştir. Yazar, II. bölümde ailenin oluşum süreci ana başlığı altında nişan, evliliğe rıza, evliliğin toplumsal onayı, çok eşlilik gibi alt başlıklarda konuyu izaha çalışmıştır. Ailenin temel öğeleri sosyal statüleri ve rolleri ana başlığında ise eşlerin ailedeki otorite ve ekonomik bakımdan statüsü üzerinde durulmuş, eşlerin ev içinde ve ev dışındaki rolleri, ailenin ortalama çocuk sayıları ve ailenin diğer üyeleri (köle ve cariye-ler) konuları işlenmiştir. Erten, ailenin çözülme sürecinde de boşanma ve boşanma çeşitleri üzerinde durmuş, boşanma sonrası anne ve çocukları koruyan müesseseleri izaha çalışmıştır. Son bölüm olan III. bölümde ise sosyal tabakalaşma, kültürel unsurlar ve aile tipolojisi üzerinde durulmuştur.

* KSÜ Sosyal Bilimler Entitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Erten, I. bölümde araştırmaya konu olan tarihsel süreçte Osmanlı toplumunun ve Konya yöresinin sosyo-ekonomik ve kültürel durumunu ortaya koymaya çalışmıştır. Uzun bir dönem Osmanlı yönetiminde kalan Konya'nın sosyo-ekonomik ve kültürel durumu hakkında öncelikle tarihçeyle başlanarak, tarihinin (Çatalhöyük) MÖ VI ile VII binli yıllara kadar gittiğini, Konya'nın Hititlerden Frigyalılara ve İranlılara kadar tarihi ilişkisinin olduğuna değinilmiştir. Konya Müslümanlar tarafından ilk kez Selçuklu Hükümdarı Alparslan tarafından 1068 yılında fethedilmiş, 1467 yılında II. Mehmet (Fatih) tarafından kesin olarak Osmanlı sınırlarına dâhil edilmiştir. Bu dönemde Konya, Karaman eyaletinde birkaç merkez sancağından biridir. Nüfusu yapılan farklı çalışmalara isnaden 22.235 olarak belirtilmiş ancak bu rakamın daha fazla olacağı da ortaya konmuştur. Eğitim kurumları olarak Cumhuriyet Dönemine kadar ayakta kalabilen Atabey Medresesi, 1860 yılına kadar faaliyetini sürdüren Gühertaş Medresesi, günümüze kadar ulaşan İnce Minare Mektebi ve Daru'l-Hadisi, İplikçi Medresesi, 1900'lü yıllara kadar mevcut olan Kadı Kalemşah, Karatay Sırçalı, Celaliye, Seyyid Abdurrahim ve Nalıncı Medresesi eğitim kurumları olarak hizmette bulunmuşlardır.

II. bölümde, ailenin oluşum süreçleri ile alakalı bulgulara temas edilmiş, bu oluşum süreçlerini yazar, nişan (namzet) evlilik öncesi evlenecek kişilerin ve ailelerinin birbirlerini tanıma süreci olarak belirtmiştir. Özellikle İslamî toplumlar eleştirilirken, kadın konusunda ve kadının her anlamda seçme hakkının olmadığından bahsedildiğini belirtir. Yazar, nişanlılık döneminin kişilerin birbirlerini tanımak için bir fonksiyon icra ettiğini ve bu süreçte doğan bir olumsuzluk neticesinde nişanın atılabildiğini ve nişandan vazgeçen tarafın genelde (% 79) kadınlar olduğunu belirtiyor (s.35) ve buradan İslam'daki kadının sosyal statüsü hakkındaki olumsuz yorumları bertaraf etmeye çalışarak bir anlamda nesnellikten uzaklaştığı söylenebilir. Bu kanaatimiz sadece yazarın bu konu bağlamındaki

yaklaşımından dolayı oluşmuş değildir. Çalışma boyunca konular işlenirken öncelikle yapılmış olumsuz değerlendirmeler zikredilip akabinde konunun sınırlılıklarına rağmen -ki kendisi de bunu belirtmiştir (s.7)- genellemelere giderek savunmacı bir tavır ortaya koymasından kaynaklanmaktadır. Bir diğer oluşum süreci olan “evliliğe rıza” hakkında da kadının ve erkeğin evlilik olayına ve eş seçimine aktif olarak katıldıklarını belirterek aynı tavrını sürdürmüştür. Nikâhtan bahsederken de, kişinin aile yaşamını sürdürebilmesi açısından nikâhın toplumun onayını sağladığına vurgu yapmış, nikâhın o dönemdeki yönetim biçiminden dolayı din adamların katılımlarının neticesinde evlilik olgusuna dini bir form yükletildiğinden bahsetmiştir. Yazar, aslında İslam hukukunun nikâhın bir din adamı tarafından kıyılmasını ve dini bazı ritüellerin olmasını şart koşmadığını, evliliğin sosyal bir olgu olduğunu belirtmiştir. Evlilikte “mehr” olgusuna temasında bunun kadına ekonomik açıdan bir dayanak noktası sağladığını ve boşanmalarda caydırıcı bir fonksiyon icra ettiğini ifade etmiştir. Yazar evlilik türlerinden bahsederken de özellikle eş sayısı üzerinde durmuş, İslâm’ın çok evliliği teşvik etmediğini, sadece belirli şartların oluşması durumunda müsaade ettiğini belirtmiş ve incelediği örneklem açısından da çok eşli evliliğin pek benimsenmediğini belirtmiştir. Çok eşliliği benimseyen kişi profilini çizerken, varlıklı ve nüfuzlu insanların olduğunu ve söylendiği gibi “Osmanlı ailesinde çok kadınla evliliğin yaygın olduğu, her erkeğin yürürken ardında onu takip eden iki, üç veya dört hanımının bulunduğu...” (s.68) şeklindeki kanaatlerin doğru olmadığını belirtmiştir. Ancak, “Osmanlı toplumunda çok eşli evlilik olgusunun gerek dini, gerekse de sosyolojik gerekçelerden dolayı benimsenmiş olduğu düşüncesini göz ardı etmemek gerekir” şeklinde bir ifadenin de kullanılmasının daha nesnel bir yaklaşım olacağı söylenebilir. Zaten çok eşli evliliklerin ekonomik külfeti düşünüldüğünde toplumda yaygın bir oranda uygulanmasının pek mümkün olamayacağı sosyolojik olarak da

açıktır. Bu düşünceyi yazarın kendisi de çalışmasında belirtmiştir. (s.64) Yalnız bu çalışmanın mahkemelere yansımış vakalardan çıkarımlarda bulunularak ortaya konduğunu ve bir o kadar ailenin de bu kayıtlara geçmediğini gözden uzak tutmamak gerekir. Örneğin günümüzde trafik kazaları üzerine bir araştırma yapılsa ve polis kayıtları incelenerek kazaya neden olan olaylar içinde alkollü araç kullanımından dolayı gerçekleşen kazaların payının çok fazla olmadığı tespit edilse bu sonuçtan, günümüzde alkol tüketiminin miktarı hakkında kesin bir kanaate varabilir miyiz?

Erten, ailenin temel öğeleri, sosyal statü ve rolleri ana başlığı altında, eşlerin ailedeki statülerini otorite bakımından ve ekonomik bakımından sınıflamış, İslâm'ın, yapısı gereği aile yönetimini erkeğe verdiğini belirtmiştir. Ama bunun İslam'ı kadını ikinci plana attığı anlamına gelmediğini, kadının aile içindeki diğer görevlerine bakıldığında İslam'ın aile içerisinde anneye de fazlaca roller biçtiğinin görüleceğini söylemiştir. Yazar İslam hukukuna göre kadının ekonomik açıdan bağımsız olduğunu ve kadının gerek kocasıyla gerekse yabancı kişilerle parasal ilişkilerde bulunabileceğini belirttikten sonra araştırmasını temellendirdiği şer'iyeye sicilleri ışığında Konya ailesinde eşlerin XVII. yüzyılda Bursa, Ankara ve Kayseri'de olduğu gibi "ayrı ayrı mal ve mülk edinebildikleri, servetlerini ellerinde tutabildikleri, bu servetlerini diledikleri gibi harcama hakkına sahip olabildikleri ve bu hakları sayesinde kocalarının statülerine bakmaksızın dava edebildiklerini söylemek mümkündür" (s.78, 79) şeklinde bir yargıda bulunmuştur. Ancak bir sonraki cümlede ise "o dönemde, tüm kadınların ekonomik haklarını korumak için kocalarını dava ettikleri şeklinde de bir genellemede bulunmak yanlış olabilir." nitelemesi bizce bir çelişki gibi algılanabilir. Yazar aynı sayfanın devamında da Osmanlı ailesinde durum bu iken "Avrupa toplumlarının çoğunda" genellemesiyle kadının olumsuz statüsünden bahsederek savunmacı tavrını sürdürmüştür.

Erten, ailelerin çocuk sayılarında ekonomik faaliyetlerin ve ekonomik gücün etkili olduğunu ortaya koymuş, cariyeler ve kölelerden de ailenin diğer fertleri olarak bahsetmiş ve İslam'ın bu kişilerle olan ilişkiler konusunda gayet olumlu ilkeler ortaya koyduğunu ve onları ailenin birer ferdi gibi algılanmasını emrettiğini söylemiştir. Cariye ve köle statüsünün genelde daha merkezi birimlerde yaygınlık kazandığını, Anadolu eyaletlerinde cariyeye ve köle statüsünde olanların sayısının düştüğünü belirtmiştir. Ailenin çözülmesi ana başlığı altında ailenin çözülme biçimleri olarak, kocanın tek taraflı boşanması, karşılıklı rıza ile boşanma (muhalaa), kadının şartlı rıza ile boşanması ve din ayrılığı nedeniyle boşanma tasniflerine gitmiştir. Yazar, yapmış olduğu şer'iyye sicilleri okumalarında 1699-1750 yılları arasında mahkemelere yansıyan boşanma davalarında %70 oranında karşılıklı olarak boşanma, % 15,8 kadına şartlı boşanma hakkı tanıyan boşanma, %13,3 kocanın doğrudan boşanması, % 0,85 din ayrılığı nedeniyle boşanma oranlarını tespit etmiştir. Konya yöresi için bu verileri, kocanın keyfi olarak karısını boşayabildiği yargısının doğru olmadığını bir göstergesi olarak değerlendirmiştir. Kadına tanınan şartlı boşanma usulünün, kocanın çalışmak veya herhangi bir nedenden dolayı şehir dışına çıkması ve söylediği tarihlerde dönmesi durumunda karısının bu nedenle boşanma davası açabileceği veya gerek İslam hukukunun tanıdığı gerekse kocanın evlilik öncesi ya da evlilik esnasında karısına verdiği sözleri yerine getirmemesi sebeplerinden karısının boşanma davası açabileceği şeklinde açıklamıştır. Erten, kadınlar da hiçbir sosyal baskıya aldırmadan bu haklarını kullanabilmişlerdir demiştir.

Ailenin hukukî ilişkileri boşanmayla sona ermediği, boşanmadan sonra da bir dizi hukukî sorumluluklar olarak devam ettiğini, özellikle İslam hukuku aileleri ve çocukları koruyucu müesseseler geliştirerek, ailenin devamını bir anlamda toplumun devamını ve sağlıklı işlemlerini koruma altına aldığı-

nı belirtmiştir. Bu müesseseleri Erten, nafaka, hıdâne, mehir ve vasilik şeklinde sıralamıştır. Nafakayı anne veya babasından birisi ölen çocuklara ebeveynlerinin bıraktığı mirastan kendilerine tekabül eden hisselerden tasarruf etmeleri için mahkemelerce verilen, bunun yanında sadece ölüm neticesinde olmayıp boşanmadan dolayı babanın çocuk ve annesi için verdiği ailenin devamını sağlayan maddi bir kaynak olduğu şeklinde tanımlamıştır. Ebeveynin küçük çocuklarıyla verasetin haricinde sosyo-kültürel ve ekonomik bağlarının da devam ettiğini, hangi şekilde olursa olsun parçalanmış ailelerde çocukların belli bir yaşa kadar bakımı, yetiştirilmesi ve terbiyesi (hıdâne) için belli bir hiyerarşiye göre çocukların yakınlarına verildiğini belirtmiştir. Bu hiyerarşinin en üstünde anne, eğer anne hayatta değil veya yeniden başka bir erkekle evlenmişse sırasıyla, anneanneye, babaanneye, öz kız kardeşe ve bunlardan sonra da babaya, dedeye ve erkek kardeşe, verileceğini söyleyerek İslam'ın ailenin korunmasına verdiği önemi ortaya koymaya çalışmıştır. Yazar, koca keyfi olarak veya doğrudan eşini boşaması durumunda karısına mehr-i müeccelini ödemek zorunda olduğunu ve bu uygulamanın hem kocayı boşanma konusunda düşünmeye sevk ettiğini (ekonomik yükümlülüğünden dolayı) hem de kadını ekonomik açıdan mağdur olmasını bir nebze hafiflettiğini belirtmiştir. Vasilik konusunda ise, parçalanmış ailelerin küçük yaştaki çocuklarının varlıklarının korunması açısından ergenlik yaşına gelinceye kadar bu değerlerinin belli insanlar tarafından koruma altına alınması yönünde bir düzenleme olduğundan bahsetmiştir.

Kitabın son bölümü olan III. bölümde Konya toplumunda sosyal tabakalaşma konusuna değinmiş ve bu bölümde sosyal tabakalaşmanın kriterleri üzerinde durulmuştur. "Toplumların hiyerarşik şekillerde tabakalaşması, sosyal yapının gereği olarak sosyal sistemin çalışması için de gereklidir" (s.132). Sosyal tabakalaşma ve sınıflaşma Osmanlı toplumunda da gözlemlenen bir durumdur. Sosyal tabakalaşma ve sınıfsal ayrımın kriterleri din ve sosyal statü olarak belirtilmiştir.

Erten, ayrı dine mensup olan bu iki toplumun birbirlerini dışlamadıklarını ve birlikte sosyal yaşamlarını sürdürdükleri tespitinde bulunmuştur (s.136). Aynı sayfada söyleminin dayanaklarından biri olarak da, gayr-i müslimlerin % 92.7'sinin şehirde yaşamalarını göstermiştir (s.137). Yazar, "müslümanlar gibi gayr-i müslimlerin şehir hayatı sürüyor olmalarından, iki ayrı sınıfın hoşgörüsüyle sosyal birliktelik içinde yaşamışlar" demektedir. Oysa bir hoşgörü ortamından söz edilebilir ise de, şehir merkezinde yaşıyor olmalarına rağmen, genelde ayrı mahallelerde oturmayı tercih etmeleri, bu sınıfların homojen bir şehir hayatı ilişkisi içinde olmadıkları kanaatini oluşturmaktadır. Osmanlı toplumunun çoğunluk olarak İslam dinine mensup olması, İslam dininin hak din, diğer dinlerin ise mensuh (geçerliliklerini kaybetmiş) olması inancı, bu toplumun sosyal ilişkilerinde nasıl bir etki yaratacağı düşünülmesi gereken bir sosyal gerçektir. Kültürel unsurlar ana başlığı altında kıyafet şekilleri, ev mimarisi, ev dekoru, ev eşyaları konuları incelenmiş ve o dönemin kültürel öğeleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Ancak bu öğelerin hukuki metinler içerisinde aranıp bulunabilmesinin pek yeterli olamayacağını yazar da belirtmiş ve bu noktada farklı kaynaklara da başvurulduğunu açıklamıştır. Konya yöresi ev mimarisinin özellikleri coğrafi, ekonomik ve gerekse de dini değerlerinden dolayı sade, tek katlı ve toprak yapı şeklinde olduğunu belirtilmiştir. Yazar, giyim tarzlarında da coğrafi ekonomik ve dini mensubiyetlerinin etkili olduğunu belirtmiştir.

Erten, son olarak Osmanlı aile tipolojisini ortaya koymaya çalışmış ve bunun da sadece ekonomik temellere değil, çocuğa verilen mevki, nesebi anlayış şekli, karı-kocaya göre hısımlık ilişkilerini anlama tarzı ve onları hesap ediş şekli, eş sayısı, grup ilişkileri, çiftlerin yerleşim yeri ve otorite ilişkileri kriterler olarak ön görmüş ve bu kriterler ışığında XVIII. yüzyılda Konya ailesi araştırma bulgularını göz önünde tutarak değerlendirmeler yapmıştır. Osmanlı aile tipolojisi olarak "Türklerin İslam'ı kabulleriyle birlikte pederi (ataerkil) aileye

olan meyli, hemen hemen pederi aile özellikleriyle boyanmıştır. Özellikle ailenin en temel üyesinden biri olan Müslüman bir kadın hukuk normlarında çalışma, miras, mülkiyet kontrolü, koca seçimi ve boşanmayı başlatma hakla kazanmıştır. İslam'da, koca ve eşinin hakları ve birbirlerine olan karşılıklı sorumlulukları belirtilerek reislik, ailede kocaya verilmekle birlikte belirli hukukî kurallara bağlanarak bazı sınırlılıklar getirilmiştir. Aile üyeleri, birbirlerinin aile içerisindeki konumlarına bakmaksızın birbirlerinin özel mülkiyetlerine saygı duymuşlar ve karşılığını vererek birbirleriyle alış verişte bulunmuşlardır.” Osmanlı ailesinin çekirdek aile veya pederi aile tipi, batı toplumlarının çekirdek ailesinden farklılık arz ettiğine değinilmiş, Osmanlı ailesi arasında kültürel, dini ve akrabalık bağlarının oldukça fonksiyonel olup, “bu bağlar yardımlaşma, saygı ve sevgiyle aileleri birbirlerine bağladığını, bir ağ deseni görünümünde” olduğu çalışmada ortaya konulmuştur.

Sonuç olarak, özellikle aile konusu üzerinde yazarın kimi yerde nesnellikten uzaklaştığı ve savunmacı bir kimlik ortaya koyduğu söylenebilirse de, birincil kaynaklardan oluşan vesikalara dayanarak “tarihî bir sürecin ailesi” hakkında değerli bilgiler içeren ve büyük bir emek mahsulü olan bu çalışmanın Osmanlı aile yapısı hakkında çalışmalar yapacaklar için oldukça yararlı bilgiler ihtiva ettiğini söyleyebiliriz.