



Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal
Cilt/Vol: 2, Sayı/Issue: 2, 2018.
ISSN: 2602-3792
www.dergipark.gov.tr/jad
2018-ANKARA-TURKEY



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

Journal of Analytic Divinity dergisi, senede iki defa yayınlanan uluslararası hakemli bir dergidir. JAD'de yayınlanan tüm yazıların, dil, bilim ve hukukî açıdan bütün sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları Journal of Analytic Divinity'ye aittir. Yayıncının yazılı izni olmaksızın kısmen veya tamamen herhangi bir şekilde basılamaz, çoğaltılamaz. Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayınlayıp yayınlamamakta serbesttir. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.

Sahibi ve Baş Editör/Owner and Chief Editor

Özcan GÜNGÖR

Editör/Editor

Tuğba ÖZEN

Editör Yardımcıları/Assistant Editors

Mehmet ATA AZ

Halil İbrahim DOĞAN

Rukiye Aysun İNAN

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Ahmet ÜNSAL Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Prof. Dr. Asım YAPICI Çukurova Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet ÜNAL Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Prof. Dr. Yakup CİVELEK Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Danışma Kurulu/Board of Advisory

Prof. Dr. Abdurrahman KURT Uludağ Üniversitesi

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmad RAFIQ Sunan Kalijaga State University of
Islamic Studies (Endonezya)

Prof. Dr. Ali Osman KURT Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Prof. Dr. Celalettin ÇELİK Erciyes Üniversitesi

- Prof. Dr. Dosay KENJETAY Gumilev Eurasian National University
(Kazakistan)
- Prof. Dr. Fazlı POLAT Atatürk Üniversitesi
- Prof. Dr. Felix KÖRNER Pontificia Università Gregoriana (İtalya)
- Prof. Dr. Frank GRIFFEL Yale University (ABD)
- Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN Erciyes Üniversitesi
- Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT İstanbul Üniversitesi
- Prof. Dr. Heidi HADSELL President of Hartford Seminary (ABD)
- Prof. Dr. İshak ÖZGEL Süleyman Demirel Üniversitesi
- Prof. Dr. Kemal POLAT Amasya Üniversitesi
- Prof. Dr. Kımbat KARATIŞKANNOVA Ahmet Yesevi Üniversitesi
(Kazakistan)
- Prof. Dr. Labidi BOUABDALLAH Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- Prof. Dr. Marcel SİGRİST EBAF École Biblique of Jerusalem (İsrail)
- Prof. Dr. Mohamed M. EL-GAMMAL Hamad bin Khalifa University
(Katar)
- Prof. Dr. Sami KILIÇ Fırat Üniversitesi
- Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ Cumhuriyet Üniversitesi
- Prof. Dr. Vejdi BİLGİN Uludağ Üniversitesi
- Doç. Dr. Andrea SZİGETİ Gal Ferenc College (Macaristan)
- Doç. Dr. Eyüp ŞİMŞEK Atatürk Üniversitesi
- Doç. Dr. Fatima ZOHRA Aouati University of Sharjah (Bir. Arap E.)
- Doç. Dr. Jamal J. ELİAS University of Pennsylvania (ABD)
- Doç. Dr. Murat DEMİRKOL Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
- Doç. Dr. Samagan MYRZAİBRAİMOV Oş Devlet Üniversitesi (Kırgızistan)
- Doç. Dr. Yasin YILMAZ Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- Doç. Dr. Zekiye DEMİR Diyanet İşleri Başkanlığı
- Yrd. Doç. Dr. Ferhat GÖKÇE Oş Devlet Üniversitesi (Kırgızistan)
- Yrd. Doç. Dr. Harun ŞAHİN Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- Yrd. Doç. Dr. M. Mücahit ASUTAY Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- Yrd. Doç. Dr. Mustafa DEMİRCİ Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- Yrd. Doç. Dr. Salih AYDEMİR Harran Üniversitesi
- Dr. A. Ulrich PAFFTRAH Goethe Universität (Almanya)
- Sayı Hakemleri/Issue Referees**
- Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- Prof. Dr. Asım YAPICI Çukurova Üniversitesi
- Prof. Dr. Yakup CİVELEK Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- Prof. Dr. Mehmet Ali KİRMAN-Namık Kemal Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa MACİT-Atatürk Üniversitesi

Doç. Dr. Bahset KARSLI-Akdeniz Üniversitesi

Doç. Dr. Murat DEMİRKOL-Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Doç. Dr. Mustafa ÖZKAN Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Doç. Dr. Yasin YILMAZ Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Doç. Dr. Erdal AKSOY Gazi Üniversitesi

Doç. Dr. Nuri ADIGÜZEL-Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Doç. Dr. Emine ÖZTÜRK-Kafkas Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi. Abdullah HACİBEKİROĞLU Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Mucahit ASUTAY Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Salih AYDEMİR Harran Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi. Behlül TOKUK Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi. Harun ŞAHİN Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi. Mehmet ATA AZ Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Tarandığımız indeksler

Google Scholar (Kabul/Accepted: 17.12.2017); İSAM (Kabul/Accepted: 18.12.2017); INTERNATIONAL INSTITUTE OF ORGANIZED RESEARCH (I2OR) (Kabul/Accepted: 22.12.2017); İdeal Online (Kabul/Accepted: 22.12.2017); COSMOS IF (Kabul/Accepted: 28.12.2017); Türk Eğitim İndeksi (Kabul/Accepted: 19.12.2017); Research Bib (Kabul/Accepted: 19.12.2017); DRJI: Directory of Research Journals Indexing (Kabul / Accepted: 20/12/2017); Academia (Kabul/Accepted: 18/12/2017); Scholar Impact (Kabul/Accepted: 29/12/2017); Journal Factor (Kabul/Accepted: 30/12/2017); International Innovative Journal Impact Factor (IIJIF) (Kabul/Accepted: 31/12/2017); Index Copernicus (Kabul/Accepted: 02/01/2018); Root Indexing (Kabul/Accepted. 02.01.2018); Academic Keys (Kabul/Accepted: 03/01/2018); JIFACTOR (Kabul/Accepted: 09.01.2018); EURO PUB (Kabul/Accepted: 01.01.2018); Bielefeld Academic Search Engine (BASE) (Kabul/Accepted: 06.01.2018); J-GATE (Kabul/Accepted: 18.01.2018); Scientific Indexing Services (Kabul/Accepted: 28.01.2018), Cite Factor (Kabul/Accepted: 25.05.2018)

EDİTÖRDEN

Journal of Analytic Divinity kurulduğu günden bu yana akademisyenlerin en önemli ürünü olan çalışmalarını birer emanet hükmünde kabul edip, en uygun ve geniş bir taranırılık alanına taşıma amacını sürdürmektedir. Pek çok uluslararası indekse müracaat etmiş ve halen 21 indekste taranırılık hakkı kazanmıştır.

JAD, Türkiye İlahiyat bilim geleneğinin tarihi ve kültürel değerleri temelinde kaleme alınmış bilimsel ve akademik çalışmalara zemin hazırlamayı ve bunları ilgililere ulaştırmayı amaç edinmiştir.

Bu amaçla dergimiz bu son sayısında felsefe, tarih, sosyoloji ve ilahiyat alanında çok değerli çalışmaları okuyucuya sunmaktadır.

Bu sayının yayınlanmasında emeği geçen çalışmaların yazarlarına, editöryal ekibe ve hakemlik desteği veren meslektaşlarıma şükranlarımı sunuyorum. Bu son sayımızın ilim camiasına hayırlı hayırlı olmasını ve daha nice güzel sayılarla dergimizin ilim camiasına katkı vermesini Yaratandan niyaz ederim.

Doç. Dr. Özcan GÜNGÖR

Baş Editör

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

ÂMİRÎ'DE ÖLÜM VE AHİRET DÜŞÜNÇESİ
DEATH AND THE THOUGHT OF AFTERLIFE IN AL-ÂMİRÎ

Hacer ERGİN

7-17

ENVIRONMENTALISM: A NEW SECULAR RELIGION?

ÇEVRECİLİK: YENİ SEKÜLER BİR DİN Mİ?

Mehmet Ali KIRMAN

18-35

TOPLUMSAL CİNSİYET ALGISI, DİN VE KADIN
PERCEPTION OF GENDER, RELIGION AND WOMEN

Handan KARAKAYA

36-62

THINKING ABOUT RADICALIZATION AFTER SO CALLED ISLAMIC
STATE: AN INTRODUCTION

DAEŞ SONRASI RADİKALLEŞME ÜSTÜNDE DÜŞÜNME: GİRİŞ
DENEMESİ

Tunahan AKDAŞ

63-76

OSMANLI DEVLETİ'NDE PARA VAKIFLARININ MEŞRULUĞU
TARTIŞMASI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

AN ASSESSMENT OF THE LEGITIMACY OF *CASH WAKIFS*
(CHARITABLE CASH FOUNDATIONS) IN THE OTTOMAN STAT

Sabri Can SANNAV

Uğur SEZER

77-90

TOPLUMSAL FARKLILAŞMA VE TÜRKİYE'DE İMAM NİKÂHI
MESELESİ

SOCIAL DIFFERENTIATION AND IMAM WEDDING IN TURKEY

Ahmet ONAY

91-104

İBN SİNÂ 'YA GÖRE DUYGU

EMOTION ACCORDING TO AVICENNA

Nurten GÖKALP

105-115

MUHTELİFU'L-HADİS İLMİ, USÛLÜ VE KURALLARI*

THE SCIENCE OF MUKHTALIF AL-HADITH, METHOD AND RULES

Şeref EL-KUDÂT

Çeviren: Halil İbrahim DOĞAN

116-148



Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal
Cilt/Vol: 2, Sayı/Issue: 2, 2018, ss/pp. 7-17

ISSN:2602-3792

ANKARA-TURKEY.

This article was checked by iThenticate.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

ÂMİRÎ'DE ÖLÜM VE AHİRET DÜŞÜNCESİ

Hacer ERGİN*

ÖZET

Âmirî, *Kitâbu'l-Emed ale'l-Ebed* isimli eserinde ruh-beden ilişkisini ele almıştır. Bu makale, felsefî bir problem olarak ölümden sonraki yaşam meselesini, filozof tarafından nasıl ele alındığını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

İnsan bedenini bir düalite üzerinden ele alan Âmirî'ye göre insan, beden ve nefsten müteşekkildir. İnsan nefsi de ikili bir tasnife tabi tutulmaktadır: Hissî nefis ve nutkî nefis. Cüz'î, mümkün ve zamanî olanı idrak edebilen hissî nefis, var olabilmek için bedene ihtiyaç duymaktadır. Tümel, zorunlu ve ebedî olanı idrak edebilen nutkî nefis, bedene ihtiyaç duymaz ancak onun, bedenle güçlü bir irtibatı vardır. Filozofun bedenle ilişkisini yukarıdaki gibi ifade ettiği nefis türlerinden nutkî nefis, ölümden sonraki süreçle ilişkilendirilmektedir. Kendi başına kâim olan ve var olmak için bedene ihtiyaç duymayan nutkî nefis, ölümlerle birlikte yok olmamaktadır.

Âmirî, yaratıcı fikrine sahip olan her insanın ahiret hayatının varlığını kabul edeceğini dile getirmektedir. İnsanda var olan ebedî mükâfat düşüncesi, bu iddiaya gerekçe oluşturmaktadır. Ahiret fikrine sahip olmayan grupların varlığına kısaca işaret eden filozof, ahiret hayatının varlığını kabul edenleri merkeze almaktadır. Bu noktadan hareketle felsefecilerin, diğer dinlere mensup olanların ve Müslümanların konu hakkındaki düşünceleri tartışılmaktadır. Âmirî, bu değerlendirmeleri sırasında Müslümanlar içerisinde Mutezile haricindeki grupların görüşlerinde haklılık payı bulduğunu ifade etmektedir. Ancak filozofa göre bu mesele, aslî olarak kutsal kitap merkeze alındığında anlaşılabilirlik kazanabilecektir.

* Arş. Gör., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, El-mek: hcrergin@yandex.com

Anahtar Kelimeler: Âmirî, hissî nefis, nutkî nefis, beden, ahiret.

DEATH AND THE THOUGHT OF AFTERLIFE IN AL-ÂMİRÎ

ABSTRACT

al-Âmirî examined the soul-body relationship in his work named *Kitâbu'l-Emed ale'l-Ebed*. This article aims to put forth how philosopher deal with the life after death as a philosophical problem.

According to Âmirî, who deals with the human body through a duality, human consists of body and soul. The human soul is also divided into two: Sensual soul and intellectual soul. The sensual soul, that can perceive what is particular, possible, and temporal, requires the body to exist. The intellectual soul, that can perceive what is universal, compulsory and eternal, doesn't need the body but there is a strong connection between the intellectual soul and the body. When examined in relation to the body, the intellectual soul is associated with the process after the death. The intellectual soul, that is self-righteous and doesn't need to a body to be alive, don't disappear with death.

al-Âmirî states that every person who has the idea of creator will accept the existence of the life of the afterlife. The eternal reward idea that exists in mankind is the reason for this claim. The philosopher, pointing briefly to the existence of groups who don't have the afterlife idea, centers those who accept the existence of the afterlife. From this point, philosophers', Muslims' and believers' of other religions thoughts about the issue are discussed. During these evaluations, al-Âmirî stated that Muslims except for the Mu'tazilite were right in their opinions. However, according to the philosopher, this issue will become understandable when the Holy Book is taken to the center.

Key Words: al-Âmirî, the sensual soul, the intellectual soul, afterlife.

Giriş

İslam felsefe geleneğinde nefis ana başlığı altında değerlendirilen ölüm konusu, nefis-beden ilişkisi ve ahiret



düşüncesi bağlamında ele alınan bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde sıklıkla yer alan va'd, va'id, ahiret, haşr gibi meseleleri, felsefî problemler olarak değerlendiren Müslüman filozoflar bahsi geçen meseleler hakkında pek çok metin üretmişlerdir. Konu hakkında müstakil risaleler kaleme alan isimlerin yanısıra eserlerinin içinde çeşitli başlıklar altında ölümün ve ahiret hayatının mahiyeti üzerinde duranlar vardır.

H. 4. asırda Kindî geleneğine bağlı bir filozof olarak karşımıza çıkan Ebu'l-Hasen Muhammed b. Yusuf el-Âmirî (ö. 381/ 992), ruh-beden ilişkisi sözkonusu olduğunda zikredilmesi gereken bir isimdir. Filozof *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed* isimli eserini, ölümü ve ruhun bedenden ayrıldıktan sonraki süreçlerde karşılaştığı durumları açıklamak için yazdığını ifade etmektedir. Akıl sahibi bir insanın bilgisizliğinin, geçerli bir mazeret olamayacağını dile getiren Âmirî, yaşadığı dönemde söz konusu meseleleri sarih bir şekilde ele alan bir eserin yoksunluğundan şikayet etmektedir. (Âmirî, 2013:7)

Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed'in girişinde kaleme aldığı on yedi eserin ismini zikreden (Âmirî, 2013: 5), Âmirî'nin otuza yakın eserinin bulunduğu bilinmektedir. (Kaya, 1991: 71) Ancak bu eserlerin çoğu günümüze ulaşmamıştır. Elimizde olan eserler arasında, ruh-beden ilişkisini ele alan tek eser, *el-Emed ale'l-Ebed* olduğu için, bu çalışma bahsi geçen eserle sınırlandırılmıştır. Ölümden sonraki hayat meselesinin felsefî bir problem olarak Âmirî özelinde nasıl ele alındığını ortaya koymak amaçlanmaktadır.

Yirmi bölümden oluşan *el-Emed*'de Platon ve Yeni-Platonculuk etkileri gözlemlenmektedir. Nefsin varlığı ve ölümsüzlüğüne dair konular ele alınırken bu vurgu kendini hissettirmektedir. Everest K. Rowson'un konuya dair değerlendirmesi şöyledir:

“Âmirî, bu çalışmada, Eflâtun'un *Phaedo*'sunun kayıp bir Neoplatoncu şerhine dayanarak, nefsin ölümsüzlüğüne dair bir dizi standart argüman üretir ve bunu yaparken, İskenderiye Neoplatoncu geleneğinde tadil değiştirilmiş şekli ile Aristo psikolojisine dair bir değerlendirmeyi okuyucuya sunar.”¹ (Rowson, 2011: 409)

¹ *el-Emed*'deki Grek etkisine dair bir başka değerlendirme için bkz. Elvira Wakelnig, “al-Âmirî”, *Encyclopedia of Medieval Philosophy, Philosophy Between 500 and 1500*, ed. H. Lagerlund, Heidelberg : Springer Publicity, 2011, s. 73.

1. Beden-Nefs İlişkisi

Âmirî'ye göre, insan tabiatı, beden ve nefis² olmak üzere iki cevherden meydana gelmektedir. Kökeni itibari ile semavî olan nefis, hikmet ile kemâle eriştiğinde ulvî âlemleri özlemektedir. Kökeni itibari ile yeryüzüne ait olan beden ise şehvet ile dengesini yitirdiğinde süflî âlemi özler hâle gelmektedir. (Âmirî, 2013: 97) İnsanda düalist (Wakelnig, 2011: 74) bir yapı öngören filozof, onun mutluluğu için şöyle bir öneride bulunmaktadır:

“O halde nefsin, özlemini çektiği şeye layık olması için insanın mutlak iyi olandan ayrılmaması, bedenın arzu ettiği şeye meyletmemesi için de mutlak kötü olan şeylerden sakınması gerekir.” (Âmirî, 2013: 97)

Yukarıdaki alıntıdan Âmirî'nin nefse, salt olumlu bir anlam yüklediği anlaşılabilir. Ancak filozof, nefsin kendi içerisindeki yapısına dair çeşitli açıklamalarla bu anlayışı benimsememize izin vermemektedir. Nefsin bazen hissî bazen ise nutkî olduğunu ifade eden filozof (Âmirî, 2013: 61), bu şekilde nefis konusunda ikili bir ayırım yapmayı tercih etmektedir. Âmirî'nin nefsin türleri ile ilgili ifadesinde müphem bir durum olduğunu ifade eden Kasım Turhan, iki türlü anlamının mümkün olduğunu dile getirmektedir. Buna göre, bahsi geçen ifadeden, nefsin tek bir cevher olup hissî ve nutkî olarak iki yönünün bulunduğu anlaşılabilir gibi, hissî ve nutkî şeklinde iki ayrı nefsin varlığının kabul edildiği de düşünülebilir. Turhan, ikinci ihtimalin daha makul olduğunu, *el-Emed ale'l-Ebed*'de, Âmirî'nin kullanım şeklinin bu anlama şeklini desteklediğini söylemektedir. (Turhan, 1992: 142) Biz, çalışmamızı bu kabul üzerinden şekillendireceğiz.

1.1. Hissî Nefs ve Hissî Nefsin Bedenle İlişkisi

Hissî nefsin fiillerini gerçekleştirebilmesi ve bilgi elde edebilmesi için cismânî organlara ihtiyacı vardır. Bu şekli ile hissî nefis, tabîi cismin bir formu mahiyetindedir. Herhangi bir şeyin formu olarak değerlendirilen şeyin varlığı, formu olduğu şeye bağlıdır. Kendi başına kâim olan şeyin, varlığı başkasına bağlı olan şeye üstün olduğunu ifade eden filozof, bu noktada hissî

² Âmirî, beden ile ilişkisi söz konusu olduğunda, ruh ve nefis kelimelerini birbirinin yerine kullanmakta bir beis görmemiştir. Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed: Sonsuzluk Peşinde*, s. 133. M. Cüneyt Kaya, hissî nefis yerine hissî ruh kavramının kullanılması ile Âmirî'nin farklı bir tasnif ortaya koyduğunu düşünmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Cüneyt Kaya, *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, Klasik Yay., İstanbul 2017, s. 72.



nefsi, nutkî nefsin alt mertebesine yerleştireceğinin işaretini vermektedir. (Âmirî, 2013: 61) Âmirî'nin bu vurguyu yaptığı bir başka husus, hissî nefsin, yapma ve bilme eylemlerini gerçekleştirmek için cismânî organlara ihtiyaç duymasıdır. Hâricî unsurlara ihtiyaç duyan bir şey, tek başına kâim olamaz.³ (Âmirî, 2013: 65)

Hissî nefsin bedenle ilişkisi söz konusu olduğunda Âmirî, bir analogi kurarak konuyu açıklamaktadır. Buna göre, hissî nefis, ısının sıcak suyun içerisine yayılması gibi bedenin içerisine yayılır. Bu yayılmayı ifade etmek için “ışrak” kavramını kullanan filozof, beden olmaksızın onun varlığının bir anlamı olmadığını dile getirir. Hissî nefis, bedene nüfuz eden bir cevher olmadığı için beden olmaksızın onun herhangi bir fiili gerçekleştirmesi ya da herhangi bir arazi kabul etmesi mümkün değildir. (Âmirî, 2013: 133)

Hissî nefsin algıladığı şeyler, cüz'î, mümkün ve zamanîdir. Beş duyu aracılığı ile bu bilgileri edinen hissî nefis, aklî formları kavrayamamakta ve hatta aklî formlar ile hissî formlar arasında herhangi bir ayrıma gidememektedir. (Âmirî, 2013: 99)

Turhan, özelliklerini bu şekilde ifade ettiğimiz hissî nefsi, küllî nefsin, tabii organik cisimlerde canlılık ilkesi olarak tezahüründen ibaret görmektedir. (Turhan, 1992: 145) Bunun için hareket noktası ise Âmirî'nin ölümün gelmesi ile hissî nefsin kaybolduğunu söylemesidir. Buna göre, kendi başına var olamayan hissî nefis, canlılık tabiatının yitirilmesi anlamına gelen ölümle ortadan kalkmaktadır. (Âmirî, 2013: 133)

1.2. Nutkî Nefs ve Nutkî Nefsin Bedenle İlişkisi

Âmirî, nutkî nefsi, insan doğasının “insânî” olarak vasıflandırılmasının en temel şartı olarak görmektedir. Bedenli olma, hissî nefse ve tabii güçlere sahip olma bakımından diğer canlılar, insan ile ortaktır. Onu diğer canlılardan ayıran meziyeti, nutkî nefse sahip olmasıdır. (Âmirî, 2013: 63)

Yapma ve bilme eylemlerini gerçekleştirebilmek⁴ için herhangi bir şeye ihtiyaç duymayan nutkî nefsin (Âmirî, 2013: 65) sahip olduğu muhtelif kuvvetler tek bir surete indirgenebilir. Akıl gücü olarak karşımıza çıkan bu kuvvet ile nutkî nefis, varlıkların sûretlerini kavramaya güç yetirebilmektedir. (Âmirî, 2013: 87)

Nutkî nefsin sahip olduğu bu özellikler, onu, ebedî ve bâkî

³ Hissî nefsin yapma ve bilme eylemlerine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed: Sonsuzluk Peşinde*, s. 63.

⁴ Nutkî nefsin yapma ve bilme eylemlerine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed: Sonsuzluk Peşinde*, s. 65.

olarak nitelendirilmeye en uygun olan şey konumuna yükseltmektedir. Zira ebedî kazanımları ve aklî suretleri ile ilâhî manaya en çok benzeyen şey, odur. Bu benzeyiş, bizi, bedenin bozulması ve çözülmesinin nutkî nefsin ortadan kalkmasını gerektirmeyeceği sonucuna götürmektedir. Âmirî bu noktada bize felç olan ya da bünyesi zayıflayan bir insanı örnek vermektedir. Filozofa göre o kişiye nutkî nefsinde dair nitelikleri kaybetmesi karşılığında bedenî güçlerinin kat kat geri verileceği garanti edilse dahi, o kişi bunu asla kabul etmez.⁵ (Âmirî, 2013: 85)

Hissî nefsten farklı olarak nutkî nefis, hem cüz'î, mümkün ve zamanî olanı hem de tümel, zorunlu ve ebedî olanı idrak edebilmektedir. Her iki bilgi türünü de saptayabilen nutkî nefis, aklî formları rûhânî gücüyle, hissî formları ise beş duyu organı vasıtasıyla bilmektedir. Hissî algılamaların, geçici cüz'îler ve değişken arazlar olduklarına hükmeden nutkî nefsin aksine hissî nefis, böyle bir ayırım yapamamaktadır. (Âmirî, 2013: 99)

Nutkî nefis, var olabilmek için bedene ihtiyaç duymaz. Ancak bedenle güçlü bir irtibatı vardır. Nutkî nefsin bedenle birleşmesi, Âmirî'ye göre, zeytinyağının zeytin ile, gül suyunun gülün kendisi ile ve ateşin kızgın demir ile birleşmesine benzemektedir. (Âmirî, 2013: 101) Buradaki benzetme, beden içerisinde bir yayılmadan ziyade nüfuz etmeye vurgu yapmaktadır. (Âmirî, 2013: 133) Cüneyt Kaya, Âmirî'nin nutkî nefis ve beden arasında öngördüğü ilişkiyi şöyle yorumlamaktadır:

“Ona göre aklî nefis, bedenle bir olsa da onunla cevher-araz şeklinde bir ilişki içinde olmayan, özü itibariyle güçlü, farklı arazları kabule hazır, seçime dayalı fiilleri gerçekleştirmeye uygun ve tek başına yetkinliğe yönlendirilmiş bir cevherdir ve bedenle ilişkisi az olduğu oranda tümel suretleri daha güçlü ve sürekli bir şekilde kendi özünde tutabilmektedir.” (Kaya, 2017: 80)

Kendi başına kâim olabilen ve fiillerini gerçekleştirmek için bedene ihtiyaç duymayan nutkî nefis, ölümlerle birlikte yok olmaz. Canlılık tabiatının bedenden ayrılması, nutkî nefsin yok olması için değil ancak bedenden uzaklaşması için bir sebep olur. Âmirî'ye göre ebediyen bâkî olmaya elverişli olan cevher, nutkî nefstir.⁶ (Âmirî, 2013:134) Eğer böyle olmasaydı, onun yüklemeleri zorunlu, ebedî ve küllî olamazdı. (Âmirî, 2013: 134)

⁵ Bedenin maruz kaldığı cismânî âfetlerin nutkî nefse herhangi bir zarar vermeyeceğine dair ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Âmirî, *el-Mecâlisü's-Seb' beyneş-ş-Şeyh ve'l-Âmirî*, nşr. ve terc. M. Cüneyt Kaya, *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem* içinde, s. 144-145.

⁶ M. Cüneyt Kaya, *Mecâlis* bağlamında konu ele alındığında Âmirî'nin akıl ile beden arasındaki ilişkiyi mutlak bir farklılık olarak kurgulamadığının, beden yok oluşu sonrası aklın her halükârda varlığını sürdürdüğü



Âmirî'nin nutkî nefis konusunda üzerinde durduğu bir başka husus, onun bedenle var olan ilişkisi üzerinedir. Rûhânî anlamların ilki ve cismânî anlamların sonuncusu olarak nitelendirilen nutkî nefsin (Âmirî, 2013: 137), ilk yaratıldığında beden kuralları altına yerleştirilmesi ve duyu egemenliği altında mağlup olması (Âmirî, 2013: 139) bir çelişki gibi görünebilir. Ancak filozofumuz, nefsin beden ile birleşmesinde herhangi bir zarar olmadığını bilakis bu durumun faydalı olduğunu düşünmektedir. Nutkî nefis, beden ile birleşerek hayır ve şer arasında temyizde bulunabilecek gücü elde edebilmektedir. Deneme ve tecrübe yolu ile elde edilen bilgi, ima ve işaret yolu ile elde edilen bilgiden, künhüne vâkıf olma bakımından derece olarak yüksek seviyeli bir bilgidir. Burada okuyucudan, çocuğunu yitiren birisi ile bu acının kendisine anlatıldığı bir kişinin mukayese edilmesi istenmekte ve böylelikle okuyucunun, acıların suretlerini kavrayabilme konusundaki farklılığı görebilmesi hedeflenmektedir. (Âmirî, 2013: 141)

2. Ölüm Sonrası Hayata Dair Farklı Telakkilerin Değerlendirilmesi

Âmirî, beden ile nefis arasında öngördüğü ilişkiyi açıkladıktan sonra yaşadığı dönemde var olan grupların ahiret hayatına dair farklı telakkilerini ele alır. Yaratıcı'nın varlığını kabul etmenin doğal sonucunun ahiret hayatının varlığını kabul etmek olduğunu iddia eden filozof, bu görüşünü insanda var olan ebedî mükâfat düşüncesine dayandırmaktadır. (Âmirî, 2013: 169)

Bir öteki dünya anlayışına sahip olmayanların, Dehrîler ve ibadet kuralları kendine ağır gelenler olduğunu ifade eden Âmirî, bunların dışında değerlendirdiği grupların görüşlerine *el-Emed*'de yer vermiştir. Mükâfat düşüncesine sahip olanların kendi içerisinde çok çeşitli görüşlere ayrıldığını belirten filozof, ilk olarak Revâkiyyûn olarak bahsettiği grubu ele almaktadır. Bahsi geçen gruba mensup olan kişiler, tenasühü kabul etmekte ve ruh ile birlikte bedenini göçünü savunmaktadırlar. (Âmirî, 2013: 169)

Meşşâilerin görüşüne yer veren Âmirî, onların nutkî nefis için ceza ve mükâfat öngördüklerini fakat cismani haşri reddettiklerini söylemektedir. Ölümle birlikte kişinin kıyametinin gerçekleştiğine inanan bu grubun mensupları, bu kimse saîd ise onun rûhânî nefsinin yüce âleme erişeceğine, bu kimse şakî ise onun karışık cismânî nefsinin aşağı âlemde kısılıp kalacağına inanmaktadırlar. (Âmirî, 2013: 169)

görüştüğünü savunmadığının söylenebileceğini ifade etmektedir. Bkz. M. Cüneyt Kaya, *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, s. 78.

Âmirî, Mecusiler, Düalistler (es-Seneviyye), Yahudiler ve Hristiyanların eskatolojik görüşleri için okuyucuyu, *el-İrşâd li'Tashîhi'l-İ'tikâd* kitabına yönlendirmektedir. Maalesef bu eser, günümüze ulaşmamıştır. Bu kitaptan bahsettiği yerde kısaca Hinduların görüşlerine değinen filozof, onların bedenleri yakmakla ruhların rezillik ve alçaklıktan kurtulacağı görüşünü savunduklarını ifade etmektedir. (Âmirî, 2013: 171)

Felsefeciler ve diğer din mensuplarının görüşlerini ele aldıktan sonra, Müslümanların görüşlerini değerlendiren Âmirî, onların genel manada yeniden dirilme, hesap gününden sonra dağılma, cennet ve cehennemi kabul ettiklerini söylemektedir. Müslüman topluluğun çoğunluğunun benimsediği düşüncelere geçmeden önce onlardan bazı noktalarda farklı düşünen Mutezile konu edilmektedir. Nutkî nefsin varlığını reddeden Mutezile'ye göre, insan denen şey, karşımızda gördüğümüz yapıdan yani bedenden ibarettir. Canlılık ise bu yapıya Allah tarafından yerleştirilen bir arazdır. Canlılığın zıddı ölüm olduğuna göre, ölümle birlikte beden yok olacaktır. Ahiret hayatında, Allah, bedenini uzuvlarını bir araya getirecek, onu, canlılığı kabul edecek şekilde inşa edecek ve böylelikle kişi, dünyada gerçekleştirdiği amelleri bilir hale gelecektir. Bu fiilleri gerekçesi ile hesaba çekilecek kişi, Allah tarafından cennet ya da cehenneme yerleştirilecektir. (Âmirî, 2013: 171)

Âmirî, İslam ehlinin çoğunluğu olarak nitelendirdiği Ehl-i Rey, Ehl-i Hadis, Şia ve Hâriciler'in görüşlerini açıklamadan önce, bu görüşlerin isabetli olduğunu düşündüğünü söylemektedir. (Âmirî, 2013: 171) Buna göre bahsi geçen gruplara mensup olan kişiler, insan ruhlarını, ölüm meleğinin aldığına inanmaktadırlar. Beden içerisindeki iyi ameller işleyen ruhlar, bedenden ayrıldıklarında rahmet melekleri ile birlikte çeşitli ikramlara mazhar olmaktadır. Beden içerisindeki kötü ameller işleyenler ise kıyamete kadar şiddetli azaba duçar olacaklardır. Bu ruhlar, kıyametten sonra bedenlerine iade edileceklerdir. (Âmirî, 2013: 171-173)

*El-Emed'*de konuyu bu şekilde ele alan ve Müslümanların çoğunluğunun görüşünü isabetli bulduğunu belirten Âmirî, *Mecâlis*⁷te konuyu daha farklı ele almaktadır. *Mecâlis*'in son oturumu olan kırk birinci oturumun konusu, bedenini terk etmesinden sonra nutkî nefsin durumunu araştırmaya yöneliktir.

⁷ *Mecâlis*'in otantikliği ve yapısal özelliklerine dair kapsamlı bir değerlendirme için bkz. M. Cüneyt Kaya, "Âmirî Çalışmaları İçin Yeni Bir Kaynak: el-Mecâlisü's-Seb' beyneş-Şeyh ve'l-Âmirî", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1/2 (Nisan 2015), ss. 1-33.



Bu sorunun cevabını yani ölümden sonraki durumları bilmenin, kişiyi, mükafat ve cezanın niteliğini kavramaya götürdüğünü ifade eden Âmirî, bunun da ancak indirilmiş kutsal kitaplar bağlamında net bir şekilde anlaşılabilirliğini düşünmektedir. Bu konuyu başka bir oturuma ertelemeyi teklif eden filozof, ayrıntısını sonra açıklamak üzere nutkî nefis hakkında genel bir yaklaşım ortaya koymaktadır. (Âmirî, 2017: 145)

Nutkî nefis, tüm varlıkların itaat ettiği Mutlak Gerçek'e en yakın varlıktır. Âmirî'ye göre bir şeyin özünün değerini, cevherinin şerefini belirleyen, o şeyin Mutlak Gerçek'e olan yakınlığıdır. Mertebesi bu kadar yüce olan nutkî nefis, bedene yakın olduğu müddetçe maddenin karanlıkları ile kaplı kötülüklerin tamamını kabul etmese de mutlak saflık derecesine ulaşamaz ve yetkinliği elde edemez. Ölümle birlikte bedenden ve bedenın sebep olduğu karanlıklardan kurtulan nutkî nefis, Gerçek Hükümdar'a yaklaşmak için saflaşır ve özsel lezzetlerin tamlığı ile mutlu olur. (Âmirî, 2017: 146) Nutkî nefsin ulaştığı bu mertebenin bir tür aklı cennet hayatı olarak yorumlanabileceğini düşünen Kaya, bu görüşlerini şöyle ifade etmektedir:

“Mesela her şey artık bu akla itaat etmekte, akıl da onun otoritesinin bu derece yaygın olmasından ve herhangi bir yorgunluk çekmeksizin her istediğini elde etmesinden dolayı sevinç duymaktadır. Hatta bu sayede kendisine verilen bilgiyle rahatlamakta ve hiçbir şey kendisine gizli kalmadığı gibi mutluluğunu sağlayan şeylerin ortadan kalkması veya değişmesi konusunda da herhangi bir endişe duymamaktadır.” (Kaya, 2017: 84)

SONUÇ

Ölümden sonraki hayatın imkânı, ölümsüzlük, nefis- beden ilişkisi gibi konular, düşünce tarihi boyunca filozofların kayıtsız kalamadığı temel felsefi problemler olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam düşüncesi bağlamında konuyu ele almak istediğimizde nefsin varlığı, cismanî haşr, kabir azabı, ceza ve mükafat gibi meseleler ön plana çıkmaktadır.

Farabi ve İbn Sina arasında yaşamış bir filozof olan Âmirî, *Kitâbu'l-Emed ale'l-Ebed* isimli kitabını, nefis-beden ilişkisi ve ahiret hayatının mahiyetini açıklamak için kaleme aldığını ifade etmektedir. Nefis ve bedenden müteşekkil olarak tanımladığı insanda düalist bir yapı öngören filozof, bedeni bu dünyaya ait bir cevher olarak görmektedir. Ulvî âlemlere ait olan bir cevher olarak gördüğü nefsi kendi içerisinde ikiye ayıran Âmirî, hissî nefsin

ancak bedenle birlikte var olabildiğini ve bu hâli ile bir araz niteliği taşıdığını düşünmektedir.

Filozofun, ölümden sonraki hayat konusu ile ilişkilendirdiği nefis türü ise nutkî nefis olarak karşımıza çıkmaktadır. Nutkî nefsin, ölümlle birlikte yok olmayacağını ve varlığını devam ettireceğini sarıh bir şekilde dile getiren Âmirî, yaşadığı dönemde var olan çeşitli grupların ahiret telakkilerine dair bir değerlendirme yapmıştır. Felsefeciler, diğer din mensupları ve Müslüman topluluğun görüşlerine yer veren filozof, kendi görüşünü açıklama konusunda net bir tutum sergilemekten kaçınmıştır. Ehl-i Rey, Ehl-i Hadis, Şia ve Hâricîler'in görüşlerini açıklarken, isabet ettiklerini dile getiren Âmirî, bu meselenin, kutsal kitap ve öğretisi ile net bir şekilde anlaşılabilirliğini ifade etmiştir. Meşşâîlerin, bedenlerin tekrar dirilmesini inkar ettiklerini dile getiren filozof, bu konuda kendisi bir görüş beyan etmeyerek, sessiz kalmayı yeğlemektedir.

KAYNAKÇA

Âmirî. (2013). *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed: Sonsuzluk Peşinde*. trc. Yakup Kara. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

—. (2017). *el-Mecâlisü's-Seb' beyneş's-Şeyh ve'l-Âmirî*. trc. M. Cüneyt Kaya. *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem* içinde (ss. 100-146). İstanbul: Klasik Yayınları.

Kaya, Mahmut. (1991). Âmirî, Ebü'l-Hasan. *DİA* içinde (c. 3, ss. 68-72). İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Kaya, M. Cüneyt. (2015). Âmirî Çalışmaları İçin Yeni Bir Kaynak: el-Mecâlisü's-Seb' beyneş's-Şeyh ve'l-Âmirî. *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1/2, ss. 1-33.

—. (2017). *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İstanbul: Klasik Yayınları.

Rowson, Ernest K. (2008). Âmirî, *History of Islamic Philosophy* içinde, Seyyed Hossein Nasr; Oliver Leaman (ed). New York-London: Routledge Digital Printing.

Turhan, Kasım. (1992). *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür: Âmirî ve Felsefesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.



Wakelnig, Elvira. (2011). "al-Âmirî", *Encyclopedia of Medieval Philosophy, Philosophy Between 500 and 1500*. H. Lagerlund (ed.). Heidelberg : Springer Publicity.



Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal
Cilt/Vol: 2, Sayı/Issue: 2, 2018, ss/pp.18-35

ISSN:2602-3792

ANKARA-TURKEY.

This article was checked by iThenticate.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

ENVIRONMENTALISM: A NEW SECULAR RELIGION?

Mehmet Ali KIRMAN*

ABSTRACT

Nowadays our world is facing some important global problems; one of them is environmental one. The problem of the environment is one of today's most serious problem. In other words, we have faced with the widespread destruction of the environment. This problem threatens not only ourselves, but the whole world, and future generations and other organisms.

Against this threat, since the 1960s the development of ecological thinking and awareness has been raised. As a result of this development, environmentalism as an activist movement has become popular in the 1980's. This development has indeed gone hand in hand with the growing popularity of religions in West. Eastern ideas have been used to challenge Western ideas and values, and to spread throughout world. So environmentalism, as an alternative paradigm, is not much independent on religion. I argue that our understanding of environmentalism can be greatly enhanced by taking the idea seriously that environmentalism is a version of the modern secular religion. Because this issue is a complementary dimension of it.

In this context, this paper will try to study some questions. For examples, "What is nature, What is human and What is god?", "What is the relationship between god and nature?", "Is environmentalism a new secular religion?" "Can environmentalism replace the religion?", "Is religion compatible with environmentalism, and to what extent?" By the way of entry

* Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, El-
mek: makirman@mku.edu.tr

into the debate about modernity and secularity, I will focus on a sociological answer to these questions about nature.

This presentation examines the evolution of environmentalism from a movement to a religion. This paper will provide new perspectives for developing interdisciplinary approaches to nature, human, culture, and religion.

Keywords: Environmentalism, religion, secularization, secular religion

Introduction

Now, we have an ecological or environmental crisis. It is the most important challenge which humanity faced. In fact, the ecological crisis is a worldwide crisis or a crisis of entire civilization. In the globalization age, it takes on a special urgency and importance. The ecological crisis is defined as a crisis of modernity by some social scientists, and as a manifestation of the broader problems of modernity (e.g. Carter 2001:359). The environmental problems such as soil degradation, declining of biodiversity, solid waste problems, chemical pollution, global climate change, use of fossil fuels, population growth, the misuse of science and technology, consumerist capitalism etc., have deepened this crisis. The problem is human devastating of the natural world. In other words, it is a serious problem is that humanity devastates the natural world for earning much, resting much, being at easy life, living in comfortable life. In other words, this environmental crisis is a result of corporate greed, nationalistic aggression, obsessions with technological development, philosophical attitudes privileging man's reason above the natural world, addictive consumerism (Gottlieb 2006:5-6).

The ecological crisis has been central to human life for a half century, and it has still been continued. But, in this period, people everywhere are also coming to understand that they cannot continue to use the goods of the earth as they have in the past. So, a new ecological thinking and awareness has been raised since the 1960s, although those who adopt the Gaia hypothesis developed by James Lovelock, which it understands the earth as a tightly coupled system or a living, self-regulating, and adaptive superorganism; no single organism makes life on earth possible, and no organism, not even humans, can disturb the earth without severe consequences, as Gaia adapts to sustain the whole system (Dauvergne 2009:76), are more comfortable and indifferent to environmental problems. As a result of this awareness, in the

1980's environmentalism has become popular (Buttel 1987:475), with the effects of mass media, e.g. televisions, radios, newspapers, magazines, and especially websites. It is a common opinion that the destruction of huge sections of the world's ecosystems is a product of a cultural attitudes and beliefs about the relationship of humans to the non-human world (White 2004:9). Thus, the solution could also found by humans.

Appearance of the environmentalism and its development has indeed gone hand in hand with the wave of religious revivalism blew in whole globe. The environmental awareness has emerged at this time when the debate of de-secularization has continued. So environmentalism, as an alternative paradigm, is not much independent on religion. For this reason, like modernism, the environmentalism has become a meta-narrative or a utopia, because it has been perceived as "A Green Future", in which everything is in its proper place, for human-beings.

In other words, environmentalism as a movement of expressing conscious of the seriousness of this environmental threaten has aroused, and it has become to determine some norms about individual life, like religion (Clarke 1997:173). Nonetheless, Lynn White (1967:1204) was surely correct when he argued that: "More science and more technology are not going to get us out of the present ecologic crisis until we find a new religion, or rethink our old one." So, environmentalism is also criticized as a new secular religion. Looking at environmentalism from this perspective suggests new and useful lines of thought. The aim of this paper is to discuss the possibility of this idea that environmentalism could be like a religion, and to summarize the intense debate about whether the environmentalism is religion or not in sociological perspective.

In this context, this paper will try to study some questions. For examples, "What is nature, human and god?", "What is the relationship between god and nature?", "Is environmentalism a new secular religion?", "Is environmentalism and its relation to religion and religious ideas and motifs an attempt to legitimize in terms of consolidating and sustaining sensitivity toward the environment?", "Or is environmentalism a completely independent and secular religion?," "Can environmentalism take the place of religion?", "Is religion compatible with environmentalism, and to what extent?", "What stances do the different religions take against the challenge of environmentalism?", "Is a global coalition organized around core



values possible?” By the way of entry into the debate about modernity and secularity, I will focus on a sociological answer to these questions about nature. But, I have some causes for concern about whether the answers all could to be found or not.

1. The Views about Nature

Some of people propose economic and technological precautions for environmental problems. But the problem is not simply economic and technological; it is also moral and spiritual (see Bayraktar 1992:143-4). A more holistic and spiritual understanding of the global environmental problems has been aroused, because environmental problems have religious and philosophical background. And this background has evolved at various stages in modernization and secularization process. In the paper, I presented at an international conference about environment, I summarized views about nature by “the metaphor of tree” in three parts: a) Religious views (pre-modern period), b) secularist views (modern period), and c) recent views (post-modern period) (Kirman 2008).

In religious view, it was considered that the world was charged with the grandeur of God, and all creatures were given their purpose by their creator. In pre-modern age, God is the only primordial agent or actor in universe. In other words, a huge amount of credibility was given to the religious world view in everyday life and social interaction. But, in the modernization process, human beings witnessed the disenchantment of the world; the significance of religion as a socio-cultural category demised. As religion/god receded from co-extensiveness with nature, secular values of environment developed. The world loses its sacred character as man and nature become the object of rational-causal explanation and manipulation in which the supernatural plays no part (Kirman 2008). In this view, nature has nothing to do with the divine, and it could be examined and explained on its own terms. According to modernists, the universe was rationally constructed and it could therefore be understood through the right use of human reason and critical reflection (see McGrath 2003:182). Nature has rationally being planned and orchestrated by humans in modern times, while it was previously considered as sacred (Ivakhiv 2003: 11-29). It is not surprise that the environmental movement has aroused in postmodern period. Because in this period, Enlightenment rationalism has partly outdated and outmoded, and nature has reenchanting. According to some academicians and theologians, “To reenchant nature is to accept and cherish its divine origins and signification, not least in what it implies for our own nature and ultimate destiny ... To

reenchant nature is not merely to gain a new respect for its integrity and well-being; it is to throw open the doors to a deeper level of existence.” (McGrath 2003:185-6).

2. Environmentalism: Becoming Secular Religion

In modernization process, rapid social, cultural changes have experienced in all societies. The direction of this change has been from religious views to secular ones. In modern industrial societies, the mechanistic and rationalist view of the world have prevailed. This paradigm is focused on individual, not paying attention to the nature (Berry 1996). The positivistic thinking, as a component western philosophy, is anthropocentric, not nature-centric. Modern man has an “anthropocentric” conception that human is at the center of all things, and is the origin of all values, and that things only become valuable when they can be used by humans or when they become a product for human consumption. But in the beginning of 21st century this conception has come to change, “new ecological paradigm” which emphasizes a nature-centered understanding instead of human-centered nature has emerged as an alternative paradigm after the 1980s. New paradigm is ‘ecocentrism’ which it also referred to as biocentrism, because it is concerned with sustaining the whole of an ecosystem (White 2004: 9).

As a meta-narrative, modernity has offered a world without spirit by the developments in the fields of science and technology. But, one of the important consequences of modernity was the frustration or disillusionment with nature. Some environmentalists echoed a point as a resource of environmental crisis that the domination and exploitation of the natural environment leads to the domination and exploitation of humans. Because, in modern age, as Horkheimer and Adorno put it, “Men have become so utterly estranged from one another and from nature that all they know is what they need each other for and the harm they do to each other” (Barry 1999: 86).

All religions have faced a set of serious challenges by the widely effects of secularization process. Secularization eliminated both any special divine status of nature and any human responsibility toward it (McGrath 2003:110). In this process, the rejection of traditional religious beliefs and practices has created a vacuum. In this context, it is possible to say that environmentalism, like new religious movements and New Age, aroused as a result of effort which brings a spirit to this world. In this context, it is regarded as a searching of spirituality. The



environmentalism is progressively taking the social form of a religion and fulfilling some of the individual needs associated with religion (Garreau 2010:66). For some individuals, the role of religion seems increasingly to be filled by environmentalism. So, it has become as a religion. Ecology has become sacred, espousing by bodies such as the United Nations, the World Bank, multinationals and many quasi-scientific bodies such as the Worldwide Fund for Nature or the International Union for the Conservation of Nature and Natural Resources (Cooper and Palmer 1998:28).

We have heard some interesting states as follows: “Environmentalism is a type of modern religion” (Nelson 2003:51), “Environmentalism, a Secular Faith” (Dunlap 2006), “The ecological movement is a global religion” or “Environmentalism as a worldwide secular religion” (Dyson 2008), “Environmentalism seems as a version of the modern secular religion of science and reason”, and “Environmentalism seems as a religion without God”. These are not a simply claim, but it depends on some observations. According to Nelson, many leading environmentalists or environmental activists have often characterized their own efforts in religious terms. They are talking as if they were secular prophets, and preaching a message of secular salvation. The environmental objective which they determined have a “frankly religious character” (Nelson 2003:51).

It is a controversial that environmentalism is literally a religion, but it is obvious that it has a quasi-religious character. Like dark green religion that considers nature to be sacred, imbued with intrinsic value, and worthy of reverent care, it has no institutions officially devoted to its promotion; no single sacred text that its devotees can read in hopes of reaping a future harvest of souls; no identified religious hierarchy or charismatic figure responsible for spreading the faith, ministering to the faithful, or practicing its rituals (Taylor 2010:ix).

The environmental movement has moved beyond affecting religions and has manifested itself as a religion. The ecological movement can increasingly be seen as something of a religion in and of itself. It is quasi-religious in character. It generates its own set of moral values (Garreau 2010:66). It seems a global, secular, civic, earth religion.

Another reason is that some scientists, particularly some having no belief in traditional theistic religion, included Stephen Jay Gould, Hans Bethe, Stephen Schneider, and Carl Sagan, rely on sacred metaphors to express their awe at the wonders of the universe and respect for life (Harper 2008:20). When the most of

today's famous environmentalists, like Carl Sagan, Edmund Wilson, Stephen Jay Gould, and Stephen Hawkins, have talked about nature or environmental problems, they have used the religious or spiritualist terms and motifs. In other words, often their language contains elements of their religious underpinnings, as evident, for instance, in the Gaiaist terminology. It contains both scientific materialist and various kinds of pantheist views.

All religions offer unique resources for the creation of an earth ethic. There are origins of environmental ethics in religious texts. All religions contain concepts that can lead to the enhancement of core human-earth relations. All creation were created by God, and we must keep the creation just as God keeps us. It is possible to say that all religions or religious texts have enormous potential for renewed appreciation of nature and environmental sustainability.

3. Ecotheologies and the Greening of Religions

When sensitivity to environmental problems began to be seen in all parts of societies, religious groups were also interested in this topic. Religions and their followers are/have closely related to environmental issues and problems. All religions have begun to approved the environmental ideas. For example, Christian theologians now speak routinely of "stewardship" –a doctrine of human responsibility for the natural world that unites interpretations of Biblical passages with contemporary teachings about nature (Garreau 2010:64). It is possible to see the same approach among the Muslim theologians. They tend to this discourse.

To affiliation religion with nature and to emerge environmentalism as a religion is in two ways: Firstly, various religious traditions accept environmental ideas and motifs. Secondly, environmentalism presents itself as a religion.

As religions and religious groups have become increasingly interested in environmentalism (Djupe and Gwiasda 2010: 73-86), it has become a religion in some way. Environmentalism emerged from the sensitivity of protecting the environment. But, today, environmentalism is more about protecting the environment.

Roman Catholics leader Pope John Paul II repeatedly addressed in passionate terms the moral obligation "to care for all of Creation" and argued that respect for life and for the dignity of the human person extends also to the rest of Creation, which is called to join man in praising God. Pope Benedict XVI has also



spoken about the environment, albeit less stirringly. He simply took for granted that his audience would recognize it as an object of legitimate Christian interest. What the matter-of-fact tone reveals, in other words, is the extent to which Catholicism has 'gone green' (Garreau 2010:64-5).

American Protestantism has also gone green. Numerous congregations are constructing "green churches". The concept of "greening of evangelicals" has been put forward to express evangelicals' sensitivity to nature and environmental problems. Many evangelicals follow environmentalism's agenda closely (Garreau 2010:64-5). They speak of their "broader environmental sensitivity" and "Creation care". For example, in the fall of 2004, the National Association of Evangelicals (NAE), an umbrella association of 53 evangelical Protestant denominations, produced a position statement advocating more resources to combat environmental degradation and promote environmental sustainability. The Evangelicals thought that they could influence decision-making processes and would be able to mobilize politics, even some people in Congress (Djupe and Gwiasda, 2010:73).

The concept of "greening of Muslims" was not produced and not used, in fact, green is also a symbol of Muslims. In this context, it can be said that the sensitivity to environmental problems is also very interesting in Turkey, one of the Muslim-majority countries. For example, the Presidency of the Religious Affairs (PRA) keeps the environmental problems and the environmental sensitivity alive in sermon and preaching, especially in the Friday Sermons. Additionally, some scientific events or meeting such as congresses, symposiums and panels on environmental issues were organized and sponsored by the PRA at the big hall of hotels or the universities. Especially most of these scientific activities were organized by the Faculties of Theology, and the lessons named "environment and religion" were taken part selectively in the curriculum. This support from religious organizations has moved the most of people because of the legitimization function of religion. Some religious communities in Turkey have interested in environment; the environmental programs were broadcasted in their private radio and television channels, as well as Turkish Radio and Television Corporation (TRT). In this case, it can be said that the interest of the religious groups in the environmental issues also has led to environmentalism becoming a religion by adding some religious motifs or elements.

In fact, for Gottlieb, religions does not demand neither environment domination nor ecological wisdom. In complex and

variable ways, they have been both (1996a: 9). But they always advise that the universe is created by God in an order, this order must be preserved and maintained. We must keep the creation just as God keeps us. But environmentalism, as a godless religion, argues that the universe has an order, this order must be preserved and maintained.

For fulfilling this vacuum, nowadays human beings seem to seek for order and meaning. Some of them syncretize some theologies, e.g. Jewish and Christian, with Eastern or New Age spiritualism (Garreau 2010:61). In this context, ‘ecothology’ has emerged as a form of constructive theology in 1970’s. It has begun to use as a new concept. It focuses on the interrelationships of religion and nature. In parts of northern Europe, especially in Scandinavian countries, ecotheology as a new faith is now the mainstream. In this region, especially in Denmark and Sweden most people live a secular life, but these places have become “clean and green” (Zuckerman 2008:2). This new faith has very concrete policy implications; the countries where it has the most purchase tend also to have instituted policies that climate activists endorse. To better understand the future of climate policy, we must understand where “ecothology” has come from and where it is likely to lead (Garreau 2010:62). Ecotheologies loosely based on concepts lifted from Hinduism or Buddhism have become popular in some Baby Boomer circles. Neo-pagans cheerfully accept the “tree-hugger” designation and say they were born “green.”

On the other hand, a journal called as ‘Ecotheology: Journal of Religion, Nature & the Environment’ was published by Equinox Publishing, indexed since 1997, and it ceased with the completion of Volume 11.

4. Discussion

It would be useful to make a comparison between religion and environmentalism to understand whether environmentalism is a religion. Now, if we have pointed out environmentalism’s religious foundations, some fundamental arguments as below:

4.1. Modern and Secular Culture

The important reason is secularist views about nature. In modern times, religion has lost its importance and values have degenerated, and erosion of values has experienced. Another



reason is consumerist capitalism. It can be said that contemporary consumerist capitalism has played a central role in environmental destruction. The social and cultural formation of contemporary consumerist capitalism has a quasi-religious dynamism all of its own (Greider 1997; Loy 1997) that has played a central role in environmental destruction. It is known that quasi-religions, like new religious movements and new age, has emerged along with the loss of religion during the secularization process.

In advanced modern and secular western societies, a great alternative for those living in secular culture is to join non-religious activist groups. Environmentalism is an activist movement, especially political one. It is based in groups of people that come together because of shared ideals, by thinking there's a lot more to life than worship. In these days we live in a modern and consumer society in which people looked for something beyond more comfortable life, more consumer goods and a larger income. In this context, religion is insufficient properly to satisfy their material needs, because it could not been reinterpreted according to conditions of contemporary society, and it lost its social significant. But, environmentalism used a new perspective, and offered new ways for these needs in terms familiar to the secular culture. Thus, it appeals much people who could not accept any religious tradition or beliefs, by offered similar conventional religious heaven. In other words, it addressed human needs secular culture neglected.

We cannot believe in God, but we still have to believe in something that gives meaning to our life, and shapes our sense of the world. Such a belief is religious. For Crichton, environmentalism has become "the religion of choice for urban atheists."

4.2. System of symbols of beliefs

The religion is a system of symbols, providing a set of beliefs and ritual practices for maintaining contact between this world and a system of transcendent meaning and experience (Hanegraaf 1999). All religions have some credo, beliefs and doctrines that must be believed, and required obedience. In the same way, environmentalism has also its own beliefs. Environmentalism lines up pretty readily with religion and religious symbols. As climate change literally transforms the heavens above us, faith-based environmentalism increasingly sports saints, sins, prophets, predictions, heretics, demons, sacraments, and rituals.

The essential characteristics of religions include a distinction between sacred and profane objects; ritual acts focused upon sacred objects; a moral code; feelings of awe, mystery, and guilt; adoration in the presence of sacred objects and during rituals; a worldview that includes a notion of where the individual fits; and a cohesive social group of the likeminded (Garreau 2010:67).

As Michael Crichton (2003) said without exaggeration: “There’s an initial Eden, a paradise, a state of grace and unity with nature, there’s a fall from grace into a state of pollution as a result of eating from the tree of knowledge, and as a result of our actions there is a judgment day coming for us all.”

According to Freeman Dyson (2008), this religion holds “that we are stewards of the earth, that despoiling the planet with waste products of our luxurious living is a sin, and that the path of righteousness is to live as frugally as possible.”

The tenets of environmentalism are all about belief. “It’s about whether you are going to be a sinner, or saved. Whether you are going to be one of the people on the side of salvation, or on the side of doom. Whether you are going to be one of us, or one of them.” (Garreau 2010:68).

There are some similarities between them. Firstly, a number of common points have emerged among religious people and environmentalists. For example, while religious fundamentalists worry about the genetic manipulation of the human body (cloning, stem cells, etc.), environmental fundamentalists are concerned with the genetic manipulation of the natural world (genetically modified crops, etc.). In fact, both of them are concerned with that modern science may be going too far (Nelson 2003:53), that the relationship between human and nature will be disturbed, and that human beings will be alienated to himself and to nature.

Environmentalism, like religion, is not a homogenous movement, because it is a large and diverse one. In other words, there are many varieties of environmental religion (Nelson 2003:53), just as there are many sects or religious communities with having different religious interpretations such as traditional, modern, and moderate ones.

Environmentalism is a movement seeking salvation for the earth’s ecosystems. Within the context of this particular logic, the protection of the environment is understood as essential to human survival. Like religion, environmentalism attaches importance to conservation and regulation.



All religions prohibit all kinds of pollution and environmental destruction, especially moral pollution. Environmentalism, like a religion, also opposes all kind of pollution, but it does not interest ethical degeneration or corruption. Because it has a secular characteristics. There is a difference between them; while religions do this in the name of God, environmentalism claims that they must be made for man. When religion says that the punishment of destroying nature as a trust of God, is in the hereafter, environmentalism says that the punishment of this will be seen in this world, and that the world will turn into hell. According to the environmentalism, like religions, it is a necessary that this earth must be preserved and kept clean, livable world without pollution. Because, this earth is not just for people but for all living things. People do not have the right to destroy the earth and selfishly use it for their own use and to harm to other living things. In other words, people should take advantage of the environment without any damage, and make it livable and beautiful. As Crichton (2003) said: “We are all energy sinners, doomed to die, unless we seek salvation, which is now called sustainability. Sustainability is salvation in the church of the environment. Just as organic food is its communion, that pesticide-free wafer that the right people with the right beliefs, imbibe.”

Religions have strong, comprehensive and long-lasting moods and motivations for people, by formulating concepts of a general existence order. In other words, religions provide norms of conduct for the familiar interpersonal settings of family, community, and world. Religious moral teachings presuppose a spiritual foundation and are meant to root our everyday behavior in a spiritual truth about who we really are. Environmentalism used some ideas, e.g. to heal nature or our alienation from nature and to restore harmony between humans and nature, to point toward a new life style, even a new society.

4.3. Religions have gods God and godless

Almost every religious traditions have gods and goddess or saints. Religious people are essentially connected to a God as Supreme Being. Although environmentalism seems as a version of the modern secular religion, the godless religion, the academicians and specialists which include environmental engineers, geologists, and dietitians, speaking about nature, environment, ecology, and global warming looks prophets of environmentalism, even if they are not God. Environmentalism has easily recognized saints such as Henry David Thoreau, John

Muir, Aldo Leopold, Rachel Carson, and many others (Taylor 2010: x). Most environmentalists think of “the environment” as a real “thing” to be protected and defended, and think of themselves, literally, as representatives and defenders of this thing (Shellenberger and Nordhaus 2004:12). They have set rules or norms about nature, environment, and ecology. In a sense they become prophets or gods.

4.4. Ethical Norms

For Dyson (2008), the ethics of this new religion are being taught to children in kindergartens, schools, and colleges all over the world. For example, ruthless destruction of natural habitats is evil and careful preservation of birds and butterflies is good.

As we know, all religions have some norms to regulate all sphere of human life. Like religions, environmentalism “aspires to be a practical ethic controlling and shaping human behaviour towards the natural environment” (Cooper and Palmer 1998:28) in all spheres of life either public or private, for example eating, drinking, sleeping, shopping etc. Even the environmental sensuality/awareness has also expanded and entered the ‘bedroom’ as private sphere. With an article entitled “How can you make your sexual life green?”, “TreeHugger”, an online Canadian magazine, has also published some proposals supported by the international environmental organization Greenpeace. The slogan is “Think the earth and make green sex” (March 2007). Here are the suggestions in a list prepared as a “green sex” guide, which they are also known as the rules of environmental sexuality:

- a) To use bed sheets made from bamboo
- c) Not to buy materials made by PVC or vinyl from “Sex shops”
- d) To buy an “Eco-Sexy Kit” featuring a phthalate-free vibrator, soy massage candle, a natural lubricant with no animal-testing or derivatives, and condoms.
- e) To use organic massage oil
- f) To turn off all lamps in bedroom
- g) To wear lingerie or underwear made with fibers came from renewable resources.
- h) To shower together / To take a shower with partner

4.5. Rituals



Religions provide rituals —acts of prayer, meditation, collective contrition, or celebration— to awaken and reinforce a personal and communal sense of our connections to the Ultimate Truth(s). When environmentalists were looking for a concrete campaign, in fact they almost want to design a ritual. In other words, a campaign organized to create environmental awareness is in fact a kind of ritual.

In Turkey, environmental awareness has spread so much that legislative proposals were made in the Grand National Assembly of Turkey (TBMM), which the Article 169 of the Constitution concerning “protection and development of forests” was regulated as “afforestation is national duty” for those who are engaged in military service, prisoners in prison, new married couples, and parents of a new-born child. Some municipalities require a certificate obtained for planting tree from new married couples, and the contractors for construction permits planting tree. As a result of this, by large and magnificent ceremonies with large participatory, “memorial forests” (*hatıra ormanı*) were created by the environmental NGOs such as TEMA and so on. Like a pattern of civil religion, these ceremonies were not very different from religious ceremonies, because they looked very much like religious ceremonies and rituals.

As we mentioned above, environmentalism has called on religion. But, we can ask here the question, as Michael Crichton said in his widely quoted 2003 speech, “Can Environmentalism take the place of religion?” It is very important question for understanding the relationship between religion and environment, and the future of environmentalism. So, we must calmly answer it.

The religion’s reverence for nature was appealing to those concerned with ecological issues. For a generation that questioned authority, the religion offered a spiritual path that was nonauthoritarian and encouraged self-development through ritual and magical practices (Berger 1998:219). Like religion, environmentalism used some religious ideas and motifs. Thus it appeals much people who could not accept any religious tradition or beliefs, by offered similar conventional religious heaven, because it addresses human needs neglected by secular culture. It grounds its actions in an answer to more fundamental questions about what nature is, what humans are and what place they have in the world, in t, in an answer to the classical questions of religion, and so any adequate view of environmentalism must be recognized as a religious movement. But the environmentalism looks to scientific ideas rather than a revelation from on high.

Interestingly, some people had talked about “death of environmentalism”, with all of its unexamined assumptions, outdated concepts and exhausted strategies (Shellenberger and Nordhaus 2004:10). But it is not fair to say that it has dead or will die. As population growth continues, as food and energy needs increase due to population growth, and even as energy demand grows more rapidly in population growth, and as fossil fuel alternatives are not produced, the environmental degradation will continue to increase. Parallel to this, the environmentalism will be alive as a sense of environmental conscious, awareness or sensitivity. Thus, some analysts or specialists have described it as a religion. But, describing environmentalism as a religion is not equivalent to saying that it is an established religion; it will remain a spiritual form, a set of symbols and beliefs that provide that individual with rituals to maintain contact between this world and a system of transcendent meaning and experience (Hanegraaf 1999; White 2004:22). So, it has deprived religious or spiritual motifs. In other words, it has no power of religious legitimization, while religions has a powerful instruments of legitimization. It seems the close relationship between religion and environmentalism and their cooperation will continue, because there is a close relationship among nature and God.

5. Conclusion

The problem of the environment is one of today’s most serious problems. In other words, we have faced with the widespread destruction of the environment. This problem threatens not only us as humans, but the whole world, and future generations and other organisms (Kirman 2008:268). With the widespread destruction of the environment and the current worldwide ecological crisis during the past half century, a new ecological awareness is beginning to emerge. In this period, people everywhere are coming to understand that they cannot continue to use the goods of the earth as we have in the past. So, environmentalism

Global warming, drought, the increase in the number of natural disasters, the decrease in water resources and animal and plant species, the increase in the amount of garbage and waste can be counted as problems caused by contamination in the atmosphere by the accumulation of greenhouse gases. Human greed, extravagance, passion of earn and passion of exploit, insanity of consume lied behind the all these eco-systemic violations. In modern societies defining with a secular character,



as a normative system religion has become ineffective to prevent to such these feelings and habits. In other words, in modernization process, the rejection of traditional religious beliefs and practices has created a vacuum. In this context, some people have expected environmentalism fill in this vacuum. This expectation has carried it to a position of new secular religion. Although it is progressively taking the social form of a religion and fulfilling some of the individual needs associated with religion, describing environmentalism as a religion is not equivalent to saying that it is an established religion.

REFERENCES

- Barry, J. (1999), *Environment and Social Theory*, London: Routledge
- Bayraktar, M. (1992), *İslam ve Ekoloji*, Ankara, DİB Yay.
- Berger, H. A. (1998), "The Earth Is Sacred: Ecological Concerns in American Wicca", in *Religion in a Changing World Comparative Studies in Sociology*, M. Cousineau, Westport, CT: Praeger, p.213-220
- Berry, T. (1996), "Ethics and Ecology", A paper delivered to the Harvard Seminar on Environmental Values Harvard University, April 9, 1996
- Buttel, F. H. (1987), "New Directions in Environmental Sociology", *Annual Review Sociology*, (13): 465-488
- Carter, D. (2001), "Unholy Alliances: Religion, Science and Environment", *Zygon*, 36(2): 357-372
- Clarke, J. J. (1997), *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asian and Western Thought*, London: Routledge
- Cooper, D. E. and J. A. Palmer (1998), *Spirit of the Environment: Religion, Value and Environmental Concern*, London and New York: Routledge
- Crichton, M. (2003), "Environmentalism as Religion", San Francisco, CA, September 15, 2003 (http://www.crichton-official.com/speeches/speeches_quote05.html)
- Dauvergne, P. (2009), *Historical Dictionary of Environmentalism*, Maryland and Plymouth: The Scarecrow Press.

Djupe, P. A. and G. W. Gwiasda (2010), "Evangelizing the Environment: Decision Process Effects in Political Persuasion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 49(1):73-86

Dunlap, T. R. (2006), "Environmentalism, a Secular Faith", *Environmental Values* 15:321-30

Dyson, F. (2008), "Environmentalism as a worldwide secular religion", *New York Review of Books*

Gandy, M. (1997), "Postmodernism and Environmentalism: Complementary or Contradictory Discourses?" in *The International Handbook of Environmental Sociology*, ed. M. Redclift, G. Woodgate, Edgar Elgar Publishing, 150-7

Garreau, J. (2010), "Environmentalism as Religion", *The New Atlantis: A Journal of Technology & Society*, 28 (1): 61-74.

Gottlieb, R. S. (2006), *This Sacred Earth: Religion, Nature, Environment*, 2nd edition, New York and London: Routledge

Harper, C. L. (2008), "Religion and Environmentalism", *Journal of Religion & Society*, 3: 5-26

Hanegraaf, W. (1999), "New Age Spiritualities as Secular Religion", *Social Compass*, 46(2): 145-160.

Ivakhiv, A. (2003), "Orchestrating Sacred Space: Beyond the 'Social Construction' of Nature", *Ecotheology: Journal of Religion, Nature & the Environment*, 8(1): 11-29

Kirman, M. A. (2008), "Religious and Secularist Views of the Nature and the Environment", *International Journal of Social Research*, 1 (3): 267-277

McGrath, A. E. (2003), *Reenchantment of Nature: The Denial of Religion and the Ecological Crisis*, Westminster, MD: Doubleday Publishing

Nelson, R. H. (2003), "Environmental Religion: A Theological Critique", *Case Western Reserve Law Review*, 55: 51-80

Shellenberger, M. and T. Nordhaus (2004), "Death of Environmentalism: Global Warming Politics in a Post-Environmental World",

Taylor, B. (2010), *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*, Berkeley: University of California Press

White, L. T. (1967), "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis", *Science*, 155: 1203-1207



White, R. (2004), *Controversies in Environmental Sociology*, Cambridge, New York: Cambridge University Press

Zuckerman, P. (2008), *Society without God*, New York University Press



Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal

Volume 2/2, p. 36-62
ISSN:3602-3792

ANKARA-TURKEY

This article was checked by iThenticate.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

TOPLUMSAL CİNSİYET ALGISI, DİN VE KADIN*

Handan KARAKAYA**

ÖZET

Toplumsal Cinsiyet(Gender) tarih boyunca ve günümüzde kadının toplumsal konumunun biçimlenmesinde önemli bir faktör olarak kabul edilmektedir. İnsan bir birey olarak doğduğu toplumda cinsiyet algısına göre biçimlenmiş bir toplumsallaşma süreciyle baş başa kalmaktadır. Bu toplumsallaşma süreci cinsiyet alanları üzerinden biçimlendirildiği için kadınlar ve erkekler açısından farklı anlamlar ifade etmektedir. Bu süreçte kadınlar daha edilgen ve kamusal alanın dışında bir hayat için hazırlanmaktadırlar. Erkekler ise kamusal alana hâkim ve yöneten bir kimlikte tanımlanmaktadırlar. Bu ayrım tarihi süreç içerisinde, farklı toplumlarda farklı biçimlerde varlığını korumuştur. Değişen yaşam koşulları ve modernleşme süreci bu yaklaşım değişmesinde etkili olmakla birlikte ortadan kaldıracı bir etkisinin olduğunu söylemek zordur. Toplumda kadın ve erkekler arasındaki ayrımın derinliği, toplumsal cinsiyet algılarının gücü bağlamında derinleşebilmektedir. Kadınlar ve erkekler biyolojik cinsiyet (sex) farklılıklarının ötesinde sınırları keskince belirlenmiş sosyokültürel kalıplara zorlanmaktadırlar. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet algısını besleyen unsurlar bu noktada önem kazanmaktadır. Bu çalışmanın amacı, toplumsal cinsiyeti besleyen tüm unsurlara görünürlük kazandırmak değildir. Çalışmada amacımız toplumsal yapının ve kültürün biçimlenmesinde önemli bir kaynak olan din ve toplumsal cinsiyet algısı arasındaki etkileşimin biçimini ortaya koymaktır. Bu açıdan ilkel dinlerden ilahi dinlere kadar cinsiyet kalıplarının ortaya çıkış biçimi ve korunma şekilleri üzerinde durulacaktır. Ancak bu makalenin sınırları içerisinde tüm dinler ve ortaya koydukları cinsiyet kalıplarını ele almak mümkün değildir. Aynı biçimde

* Bu makalenin özeti INCSOS 2018 Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresinde sözlü olarak sunulmuştur.

** Dr. Öğretim Üyesi, Fırat Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, El-Mek: hkarakaya@firat.edu.tr

konuyla ilgili tüm kaynakların bu makalenin sınırları içerisinde ele alınması zordur. Bununla beraber başta üç semavi din ve bunun dışında öne çıkan inanç biçimlerinin(Budizm, Hinduizm vb) kadın algısı, kutsal metinler üzerinden ele alınacaktır. Bu bağlamda genel bir çerçevenin ortaya konulması önemlidir. Bunun bize, dinin kadın algısı ve bu algının toplumsal cinsiyet algısına etkisini ortaya koyabilmek açısından bir perspektif sunabileceği kanısındayız. Bu alanda çalışan birçok uzman dinlerin kadınları erkeklerin gerisinde varlıklar olarak tanımlamadığını ifade eder. Ancak yapılan çalışmalar, gerek metinlerin yorumlanış biçiminin gerekse ataerkil toplumsal yapının kadının algısına etkisinin büyük olduğunu ortaya koymaktadır. Bu algılamaya bağlı olarak kadınlar birçok ayrımcılığa uğradığına uğramakta ve kamusal alnın dışında kalmaktadırlar. Bu ayrımcılık dini metin ve sözlü anlatımlara dayandırılarak meşrulaştırılmaktadır. Dolayısıyla din yada toplumsal cinsiyet algısı kullanılarak kadın kamusal alnın dışına itildiği gibi toplumsal hayatta görünürlüğü büyük oranda engellenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din, Kadın, Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet, Toplum

PERCEPTION OF GENDER, RELIGION AND WOMEN

ABSTRACT

Gender (Gender) is accepted as an important factor throughout history and today in shaping women's social position. In a society where human beings are born as an individual, they are kept apart by a process of socialization divided by gender. This socialization process has different meanings for women and men this process, women are preparing for a life that is more passive and out of public space. Men are defined by an identity that dominates and manages the public sphere. This distinction preserves its existence in different forms in different societies in the course of history. It is difficult to say that the changing living conditions and the modernization process are influential in this change of approach and have a lifting effect. The depth of the distinction between men and women in the society can deepen in the context of the power of gender perceptions. Women and men are struggling with socio-cultural patterns that are sharply defined beyond their biological sex differences. Therefore, the elements that feed the perception of gender are gaining importance at this point. The purpose of this study is not to give visibility to all elements that feed gender. Our aim in our work is

to reveal the form of interaction between religion and gender perception, which is an important source of social structure and cultural formation. At this point, the way in which gender stereotypes emerged from primitive religions to divine religions will be emphasized. At this point, sacred texts of religions will be utilized

It is difficult for all resources related to the topic to be handled within the limits of this article. However, the three sensual religions, and other forms of belief (Buddhism, Hinduism, etc.) that stand out, will be handled through sacred texts. We believe that this is a religious woman's perception and that it can offer an angle in terms of showing its effect on gender perception. Many experts who work in this area say that religions do not define women as being behind men. Studies have shown that the interpretation of the texts, or the patriarchal social structure, is largely influenced by women's perceptions. Due to this perception, women are undergoing many discriminations and are out of public awareness. Therefore, the woman is pushed out of the public sphere by using religion or gender perception.

Key Words: Religion, Woman, Sex, Gender, Society

STRUCTURED ABSTRACT

This study focuses on the elements that foster women's perception of gender, religion and women in society. Women are exposed to discrimination in different forms in all developed and developing societies. This discrimination can occur due to many factors. Discrimination can be attributed to different social and economic reasons, from religious beliefs to gender perceptions. It is not possible to address all the elements that feed this discrimination here. However, we will try to discuss whether there is an effect of religions in the emergence of this discrimination within the limits of our article. Strengthening the social position of women is an important indicator of development for all societies. In this context, it is important to strengthen the social position of women in terms of Turkish society. In order to achieve this empowerment, the visibility of women in all social areas must be supported. Religion is an important mental background factor in supporting the social visibility of a woman.

It is possible to talk about many work done in this extent. However, Berktaş (2014) 's “Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın”



work is one of the most important works in this extent. In addition, Saadavi (1991) "The Hidden Face of Eve" is important in terms of removing the woman from the public area and showing the negative effects of the control over the social development. Pelizozon(2009)'s the work of " Kadının Konumu Nasıl Değişti?" tries to draw attention to the fact that gender is produced not by feudalism but by capitalism. In this context, it is possible to trace the way in which women's social position is transformed in historical development in terms of different societies.

In our work, it will be examined whether gender building and adoption with strict supervision by society is legitimized by religion. Besides, the texts of the three divine religions will look at the patterns of the sex hierarchy. In this context, religious gender stereotypes will be tried to be revealed through examples selected from sacred texts and religious teachings. In this context, examples of primitive religions will be given, and gender stereotypes of sacred religious texts will be exemplified through religious texts. Historical documents, sacred texts and documents, which are qualitative analysis techniques, are used as data in our work.

In this context, examples of the approach of primitive religions will be given as well as gender stereotypes of sacred religious texts.

Religion can not be described as a cause of gender perception. However, the way in which religions are perceived may have an influence that reinforces the social gender perceptions of contacts with social cultures. Although the sources of all religions are good and they lie on the right, different cultural structures and lifestyles can restructure their religions. Thus, religions that are intertwined with cultural and traditional structures can also shape the roles of women and men in society in this context. In this process of germination, the gender approach can consolidate power over religion and consolidate its existing power.

Therefore, the religious woman's perception is squeezed between different social and cultural approaches and there is a gap between the original of the religious message and the practices of life. This gap seems to have caused the basic messages to be reproduced by the influence of gender perception.

Giriş

Toplum sosyal bir bütün olarak kadın erkeklerden meydana gelmektedir. Toplumun biyolojik olarak birbirinden farklı bireylerden oluşması temelde basit ve ayrımcılık içermeyen bir durumdur. Ancak tarih boyunca kadınlar ve erkekler basit biyolojik farklılıklarından daha derin farklılıklar üzerinden tanımlanmıştır. Bu bağlamda kadınlar bir çok ayrımcı muamele ile karşılaşmıştır. Bu tanımlanma biçimleri kadınları ve erkekleri biçimlendirmiş sosyal, kültürel ve özel hayatları bu durum üzerinden şekil almıştır. Toplumların kültürleri, inanç biçimleri, gelenekleri ve ekonomik durumları kadın ve erkek için tanımlanan toplumsal cinsiyet kalıplarının oluşum sürecinde etkili olmuştur. Bu noktada Berktaş(2014:16), kadın açısından hangi toplumsal sistem ve hangi gelişme düzeyi söz konusu olursa olsun, kadının hem kamusal hem de özel alandaki statüsü, a)Kadınların güç ve otoritesine ve b)Toplumun kadınlar için uygun ve kabul edilebilir bulduğu rollere bakılarak tanımlandığını ifade etmektedir. Bu noktadan bakıldığında kadınların toplumsal konumunu biçimlendiren toplumsal cinsiyet algısını besleyen kaynaklar önem kazanmaktadır. Kadının toplumsal statüsünü toplumsal cinsiyet algılarından bağımsız düşünmek mümkün olmamaktadır.

Bizim çalışmamızın sınırları açısından toplumsal cinsiyetin oluşum sürecine etki eden tüm faktörleri ayrıntılı olarak incelemek mümkün değildir. Ancak dinin toplumsal cinsiyet algısının oluşumu üzerindeki etkisini kutsal metinler ve dini öğretilerde kadınlarla ilgili kısımlara bakarak değerlendirebiliriz. Tarih boyunca kadınlar toplumların farklı değerlendirme biçimlerine tabii olmuşlardır. Bunların büyük bir çoğunluğunda da ayrımcılığa uğramışlardır. Bazı toplumlar kadınları üreme yetenekleri(annelik) üzerinden kutsallaştırırken bazı toplumlar da yalanın, hilenin, aldatmanın, büyüünün ve düzen bozuculuğun kaynağı olarak değerlendirmiştir. Bu bağlamda birçok eski kaynakta kadının insan olup olmadığı dahi tartışma konusu yapılmıştır. Dolayısıyla tarihsel ve toplumsal bir gerçeklik olarak ele aldığımız din olgusu ile kadının statüsü arasındaki ilişkinin çoğu zaman açık seçik doğrusal, ama bazen de çelişkili ve gerilimli olduğunu görüyoruz. Sosyal bir gerçeklik olan din içinde yer aldığı farklı toplumlarda, bir yönüyle o toplumların kültürel yapısına eklenirken bir diğer yönüyle de bu kültürel yapıyı kendi dinamikleriyle dönüştürebilmektedir. Bu bağlamda hangi din söz konusu olursa olsun hiçbir dinsel doğmanın başlangıçtaki saf



halinde kalmadığını, daima toplumların ekonomik, sosyal, kültürel koşullarından kaynaklanan farklı özelliklerince değişime uğratıldığını söylemek mümkün görünmektedir (Berktaş, 2014:15).

Böylece kadın sosyal ve kültürel yapı içerisinde yanlış yapma ihtimali her zaman çok yüksek olan bir birey olarak kodlandı. Bu kodlanma süreci, toplumsal cinsiyet yapısının kadın ve erkek algısının ayrıştırıcı değirmenine su taşıdı. Bu da uzun vade de kadınlar ve erkekler arasında aşılması zor eşitsizlikler yarattı. Din temelde bütün insanları(kadın erkek diye ayırmadan) içine alan mesajlar taşımaktadır. Bu mesajlar, insanlara iyiliği ve doğru yolu gösterir. Ancak toplumsal ve kültürel yapılarla iç içe geçtikten sonra bu mesajlar erkeklerin lehine kadınların ise aleyhine içerikler kazanmaktadır.

1. Toplumsal Cinsiyet ve Kadın

Toplumsal Cinsiyet(Gender), biyolojik bir temele dayanmayan bir cinsiyet ayrılığı üzerine kurgulanmıştır. Bu kurguda bireylerin toplumsal rol ve sorumlulukları biyolojik yeterliliklerine göre değil, toplumsal cinsiyetin kendileri için tanımladığı rol ve sorumluluk içeriğine göre biçimlenmektedir. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet algısı geleneksel, kültürel ve dini birçok kaynaktan beslenebilmektedir. Sosyolojik olarak toplumsal cinsiyet algısının oluşumunu ve toplumlar içinde farklı biçimlerde kökleşmesini birkaç nedene bağlı olarak açıklamak mümkün değildir. Bir çok toplumsal olguda olduğu gibi bir çok sosyal, kültürel, ekonomik ve inanç biçimlerine bağlı olarak ortaya çıkıp geliştirdiği bilinmektedir. Toplumların yerleşik hayata geçişine kadar geriye götürülebilen toplumsal cinsiyet ayrımcılığı, bu noktada kadının erkek egemenliği altında tanımlanışının başlangıç noktası olarak kabul edilmektedir. Yerleşik hayat ve mülkiyet anlayışının ortaya çıkması ile erkek egemenliği pekişmeye başlamıştır. Yaşam alanındaki tüm unsurları kendi mülkü olarak benimseyen erkek, ataerkil bir toplumsallığın güçlenmesinde temel kaynaktır(Yılmaz, 2010:192). Arat(1980:16)'a göre, çiftçi toplumlarda kadın çocuk doğurabilme yeteneğine bağlı olarak saygınlık kazanıyordu. Bu tür toplumlarda kadının hem evde hem de tarlada çalışması, halı ve örtüler dokuması, çanak çömlek yapıp bunu başkaları ile değiştirmesi; yani hem tarım işçiliği, hem ilkel anlamında endüstri işçiliği yapması kadının ev içi alana daha çok hapsetmiş görünmektedir. Kadının üretim alanı olarak evi kullanması, onun evle özdeşleştirilmesine katkıda bulunmuş ve bunun uzun soluklu bir miras olmasını sağlamıştır. Bunun yanında erkeğin salt avla uğraşması, daha çok dünyaya açılmasına ve doğayı daha

çok tanınmasına imkân vermiş görünmektedir. Erkekler doğa ile olan yakın iletişimlerine bağlı olarak iktidar erkinin de farkına vararak sahiplenme çabasına giriyorlar. Bu da ilkel toplumlardan itibaren kadınları, erkekler karşısında giderek güçsüzleştiriyor. Böylece erkekler, rasyonel zihinsel yetenekleri ile dünyayı yorumlarlar ve düzen sağlarken, kadınlar, çocuk doğurma ve yetiştirme yetenekleri bağlamında yaşamın ve türün yeniden üretilmesi işlevini üstlenirler. Toplumsal cinsiyet bağlamında dayatılan bu işlevlerin her ikisi de önemli kabul edilmekle birlikte, erkeklerin işlevi daha üstün sayılır(Berktaş, 2014:26-27). Mısır toplumunda tarihi süreçte kadının konumunu inceleyen Saadavi(1991:139)'ye göre ise, koca ve karı Eski Kırallık'ın III. ve IV. Sülalelerine dek her bakımdan eşitti. Ona göre büyük toprak sahipliğinin gelişmesi ve devlet yönetimini ele geçirmesine bağlı olarak, V. Sülale yönetimi sırasında erkekler iktidar erkini lehlerine kullanmaya başladılar. Büyük önem kazanan mülkiyetin miras yoluyla oğullarına devredilmesini sağlayarak ataerkil aileyi dayattılar. Ataerkil sistem yükselirken beraberinde çok eşlilik ve cariyelik kurumlarını da geliştirdi. Bu da Mısır'da kadınların toplumsal konumunu oldukça düşürdü.

Bu bağlamda toplumsal cinsiyet, biyolojik cinsiyetten farklı olarak, kadınların ve erkeklerin sosyal ve kültürel açıdan tanımlanmalarını içermektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi toplumsal cinsiyet, toplumların bu iki cinsi birbirinden ayırt etme biçimini ve onlara verdiği toplumsal rolleri anlatmak için kullanılan bir kavramdır. İlk defa 1972 yılında Ann Oakley tarafından kullanılan Toplumsal Cinsiyet, erkeklik ile kadınlık arasındaki toplumsal bakımdan farkların altını çizmektedir. Bu farklar aynı zamanda kadın ve erkek açısından bir eşitsizlik üzerine de oturmaktadır. Bu noktada toplumsal cinsiyet kavramı özellikle iki cins arasındaki güç eşitsizliklerini sorgulama bağlamında kullanılmaktadır(Ecevit, 2011:4). Bu açıdan bakıldığında cinsiyet rolleri belli bir toplumda cinsiyetlerden beklenen öğrenilmiş davranışları ifade etmektedir. Erkeklerin ve kadınların nasıl davranacakları ve bu davranışların toplumsal karşılıkları cinsiyet rolleri üzerinden tanımlanan kalıplara göre biçim alır. Cinsiyet rollerine göre oluşturulan kadın erkek kalıpları doğru ve yanlış tutumları kategorize ederek cinsiyetler açısından toplumsal meşruluğun da sınırlarını çizer. Bu kalıplar, ayrımcılığın ortaya çıkmasını kolaylaştıran şifreleri içinde barındırır. Kadınların geleneksel olarak sevecen, edilgen, razı gelen, hassas, sezgileri güçlü ve muhtaç olması, bir erdem olarak



gösterilerek tutumların kökleşmesi sağlanır. Bunun yanında kadınlar, erkeklerden daha hırslı, agresif, rekabetçi yada daha zeki görünmemelidirler. Spor, ekonomi ve siyaset konusunda cahil ve ilgisiz olmalıdırlar. Oysa erkeklerin, sert, korkusuz, mantıklı, kendine güvenen, bağımsız ve agresif olması, toplum tarafından beklenen ve güçlü bir biçimde olumlanan tutumlardır. Bu bağlamda erkek, güncel konularda fikir sahibi olmalı, iş hayatında ve evde otoriter kararlar alabilmelidir (Zastrow, 2016:605). Kadın ve erkekleri toplumsal olarak yeniden biçimlendiren toplumsal cinsiyet kavramının kapsamlı bir şekilde ve bugünkü anlamıyla ilk defa 1970'lerdeki feminist hareket tarafından altı çizilmiştir. Bu kavramın feministler tarafından ortaya atılmasındaki itici güç, biyolojik özelliklerin toplumsal eşitsizliklerin meşru bir sebebi olamayacağını göstermek ve altını çizmek olarak tanımlanabilir. Bunun en temel sebebi uzun yıllar boyunca kadınların maruz kaldıkları ayrımcı uygulamaların temelinde, kadınlar ve erkekler arasında mevcut olan ayrımcılıkların doğal ve değiştirilemez olduğu inancının hâkim olduğuna görünürlük kazandırmak ve bunu değiştirmek. Bu noktada biyolojik gerekirci(determinist) anlayış, kadınlarla erkeklerin toplumsal, psikolojik ve davranışsal özelliklerinin tümünün temelinde metabolizma gerçeği bulunduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Dolayısıyla bu açıdan biyolojik gerçekler, yalnızca kadınlarla erkekler arasındaki davranış farklılıklarının açıklanması için kullanılmakla kalmamış toplumsal ve siyasal düzenlemelerin nasıl olması gerektiğine de karar veren bir güç olmuştur(Sayer, 2011:9). Bora(2012:176), her şeyden önce kadın ve erkeklerin birbirinden tamamen farklı iki cins olduklarına dair tartışılmaz, sorgulanmaz, değişmez bir hikâyenin içinde yaşadığımız kanısındadır. Ona göre bu hikayeyi “cinsiyet kalıpları” diye adlandırabiliriz. Bu kalıplar üzerinden insanlar ikiye ayrılır: Kadınlar ve erkekler. Bu ayrım, nereye giderseniz gidin, hangi çağda yaşarsanız yaşayın, istediğiniz kadar devrim yapın, düzen değiştirin, değişmeyecek bir insanlık gerçeği gibi karşınıza çıkmaktadır. Kadın ve erkek olmanın toplumsal kalıplarını tam olarak ortadan kaldırmak mümkün olmasa da etkinliğinin azaltılması mümkündür.

Bu temel fikir devam ettiği müddetçe, kalıpların farklılık göstermesi mümkündür. Bazı yerlerde kadınlar biraz daha özgürdürler, bazı toplumlarda erkeklerin şiddete yatkın olduklarına o kadar da fazla inanılmaz. Bazı kadınlar kocaları öldüğünde onun bedeni ile birlikte canlı canlı yakılır, bazıları yeniden evlenmeye teşvik edilir. Bazı erkekler tam “aile babası”dır bazıları “özgür ruh”. Ama bütün bu farklılıkları biz o temel fikre, yani hikâyenin asıl temasına uydururuz. Birbirinden onca farklı

kadının “her şeye rağmen” yinede asıl olarak erkeklerden farklı olduğuna inanmayı sürdürürüz. Daha da derinden inandığımız şey, birbirinden onca farklı erkeğin “her şeye rağmen” yine de asıl olarak kadınlardan farklı-ve üstün- olduğudur. Dünya üzerinde bir çok alanda kadının uğradığı ayrımcılık göz önünde bulundurulduğunda, kadının hala bu gerçeğin gölgesinde yaşadığını söyleyebiliriz.

Toplumsal cinsiyet, kadın ve erkekleri kendi kavramsal penceresinden yeniden yaratmıştır. Bu yaratım sürecinde kadınlar, edilgen bir biçimsellik etrafında yüceltilirken, erkekler yöneten, sahip olan, kontrol eden, sorumlu tutulan ve sorumlu tutan güç olarak tanımlanmışlardır. Bu tanımlanma biçimleri insanın doğumundan ölümüne kadar hayatının tüm safhalarında etkili olmuştur. Bu da kadınlar ve erkekler arasında nesilden nesile aktarılan bir hiyerarşik bir düzeni ikame etmiştir. Nesiller arası süreçle birlikte erkek egemenliği kadınların aleyhine güçlenmeye devam etmiştir.

2. Bir İktidar Aracı Olarak Toplumsal Cinsiyet ve Din

Kadınların biyolojik farklılıkları üzerinden biçimlenen Cinsiyet(sex) farklılıkları, toplumsal cinsiyet algısıyla birlikte bir iktidar aracı haline gelmiş görünmektedir. Dünya üzerindeki toplumların birçoğunda eril güç iktidarı elinde bulundurmaktadır. Bu gücün meşruluğunu da sosyal, kültürel ve dini kaynaklar üzerinden sağlamaktadır. Feminis teori bu noktada cinsiyet rollerinin toplumun yapısal ve kültürel özelliklerini biçimlendirdiğini ifade etmektedir(Kalan, 2010:77). İnsanlar birer birey olarak dünyaya gelirken, cinsiyetlerinin gerektirdiği rol ve kalıplardan habersizdirler. Birey çocukluğundan itibaren toplumun sunduğu cinsiyet rolleri ile karşı karşıya kalır ve bunları yaşarken öğrenir. Toplumsal cinsiyet teorisi yaklaşımına göre, toplumsal cinsiyet görünümüleri kültürel olarak üretilir ve iletişim araçları yoluyla pekiştirilir(Kalani, 2010:78).

Beauvoir(1993:24), bu bağlamda erkeklerin din ve geleneğin öğretileri ile işbirliği yaptığı kanısındadır. Tarih boyunca yasa koyucular, din adamları, felsefeciler, yazarlar, bilginler, kadının bağımlılığının Tanrı'nın hoşuna gittiği gibi, yeryüzünde de çok yararlı olduğunu gösterebilmek için canlarını dışlerine takarak çalışmışlardır. Böylece kadın üzerindeki egemenlik toplumsal cinsiyet algısını besleyecek biçimde güçlendirilmiştir. Erkeklerin kaynatıp kotardıkları dinler de bu egemenlik isteğini



yansıtmaktadır. Bu açıdan bakıldığında erkekler, Havva Anamız ve Pandora'yla ilgili efsanelerden kendi görüşlerini destekleyen silahlar çıkarmış ve bunu çok iyi bir biçimde kullanabilmişlerdir. Bu yaklaşım, her iki cins açısından tanımlanmış yaşam alanları oluşturulmasını sağlamıştır. Bu yaşam alanları neredeyse kadın ve erkekle özdeşleştirilecek denli bir ayrışmayı görünür kılmıştır. Gözleme dayanan öğrenme kuramı olarak da tanımlanan sosyal öğrenme kuramına göre, birey sosyal çevresindeki olayları ve davranışları gözlemleyerek öğrenir. Cinsiyet kalıpları hem kadınların hem de erkeklerin davranışlarını sınırlandırır. Bu bağlamda, aile, arkadaşlar, anne, baba ve kitle iletişim araçları rollerin kopyalandığı ya da öğrenildiği kaynaklardır(Kalan,2010:78).

Bireyin öğrenme sürecinde kadınlar, giderek özel alanın bir unsuru olarak tanımlanırken, erkekler kamusal alan üzerindeki yetkinliklerini genişletmişlerdir. Erkeklerin kamusal alanda yetkinliklerinin artması ve iktidarlarının pekişmesi için din, gelenek ve kültürel kaynaklardan destek aldıkları bilinmektedir. Freud'un psikoseksüel gelişim kuramına göre; birey doğumdan itibaren maruz kaldığı sosyal kodlar ve iletiler aracılığı ile toplumsal cinsiyet rollerini benimsemektedir. Psikoseksüel gelişim kuramına göre bu üç dönemde gerçekleşmektedir. Bunlardan ilki, çocukların cinsiyet arasındaki farklılıkların farkında olmadıkları dönem, ikincisi, farklılıkları anlamaya başladıkları dönem ve sonuncusu ödipal dönemdir(Kalan,2010:78).

Erkek otoritesinin tarihi kökenlerine baktığımızda Mezopotamya bölgesinde hem Sümer hem de Babil devletlerinde birbirlerinden çok farklılaşmayan baba imajı ve otoritesinin varlığı bilinmektedir. Söz konusu babanın otoritesi de temelde erkeklerin toplumsal kurallar açısından daha belirleyici konumda olmalarının bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Bu, kadınlar üzerinde bir otorite ve egemenlik ifade ederken kendi hemcinsleri arasında da bir statü farkını ortaya koymaktadır. (Say:2015:140). Ökten(2009:305) Güneydoğu Anadolu Bölgesinde yaptığı araştırmada kadın ve erkek arasında iktidar ilişkisinin temelinde soy ideolojisinin olduğunu ifade etmektedir. Ona göre soyun temel belirleyicisi erkek olduğu için gücün sahibi de erkek olmaktadır. Günlük yaşamın kurgulanışında bu güç önemli bir merkez oluşturmakta ve aileyi oluşturan tüm unsurlar bu gücün etrafında tanımlanmaktadır. Dini kaynaklar ve peygamber döneminde uygulandığı ifade edilen pratikler, bu gücün pekiştirilmesinde araçsallaştırılmaktadır. Dini inançların her ne kadar dogmatik kutsal değerler olduğu kabul edilmiş olsa da kimi zaman insanlar tarafından toplumsal düzen adına yeniden

yorumlanması yaşam pratiklerinde farklılaşmalara neden olmaktadır. Bu farklılaşma bedeninin denetlenmesi gereken bir unsur olarak kabul edilmesinden yola çıkarak kadınlar etrafında biçimlenmektedir. Kültürün bir parçası olarak da kabul gören dini mesajlar, güçlü gelenek damarları oluşturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında kadının kıymet problemi de dini/kutsal olan ile dünyevi/profan arasındaki ilişkide, erkek egemen toplumsallığın inşasında araçsal(Kaval,2016:317)bir konumdadır. Bu noktada *“Erkekler, kadınlar üzerinde hâkim dururlar, çünkü bir kere Allah birini diğerinden üstün yaratmış ve bir de erkekler mallarından harcamaktadırlar. Bunun için iyi kadınlar, itaatkârdırlar. Allah’ın korumasını emrettiği şeyleri, kocalarının yokluğunda da korurlar. Serkeşlik etmelerinden endişe ettiğiniz kadınlara gelince; önce kendilerine nasihat edin, sonra yataklarında yalnız bırakın, yine dinlemezlerse dövün”* (Nisa Suresi, 4/34) ayeti toplumsal olarak bir kadın ve erkek ayrımının sınırlarını göstermesi bağlamında önemlidir.

Kadının edilgen ve itaatkâr yapısının bir değer olarak kabul edilmesi, denetimlerin nedenlerine karşı sorgulayıcı tutumu pasifleştirmektedir. Arap toplumunda dinin esaslarıyla uyumlu olmayan birçok uygulamanın dinin gereği olarak ortaya konduğunu yaptığı araştırmalarla ortaya koyan Saadavi(1991:173-174) çok ilginç tespitlerde bulunmuştur. Ona göre, Arapça “Kadın” sözcüğü “fitne” sözcüğü ile başa baş gitmektedir. Kadın cinselliği baştan çıkaran bir unsur olarak kabul edildiğinden denetim altında tutulması da toplumsal düzenin sağlanması açısından büyük meşruiyet taşımaktadır. Aynı şekilde Araplar arasında kadının daima toplumun içinde bir tehlike olarak değerlendirilmesi giderek İslami yaklaşıma da sinmiştir. Bu yaklaşıma göre, İslam ve kültür ele ele vererek, kadını denetlemenin tek yolu olarak onu toplumdan uzaklaştırma ve eve kapatmayı seçmişlerdir. Kadının dışarı çıkması ise kadın kimliğinin görünmez kılınması şartına bağlanmıştır. Böylece kadın toplumsal denetimin en önemli öznesi olmuştur.

Beauvor(1993:8), kadınların dünyaya gelir gelmez bir iktidar altında olduklarının farkında olduklarını ifade eder. Ona göre kadın dünyanın bütünüyle erkek dünyası olduğunu baştan kabul eder. Dolayısıyla erkeklerin kurduğu bir dünyayı erkeklerin yönetmesi de bu bağlamda doğaldır. Erkekler dünyanın efendisi olarak seçilmişlerdir ancak kadınlar bu dünyadan sorumlu değildirler. Kadının bağımlı ve ikincil derecede bir varlık olduğu baştan kabul edilmiştir. Bu da kadının toplumun diğer öğelerinin



önüne bir özne olarak çıkmasını engellemiştir. Kendisi var olmadan çok önce fethedilmiş bir dünyada, kadın etine ve evine kapanmıştır. Bu noktadan bakıldığında köyde evin sahibi ve reisi de erkektir ve evin temsil edilmesi ve yönetimiyle ilgili kararların da büyük oranda erkek tarafından verilmesi meşrudur. Kadınlar sosyal yaşamın hiçbir alanında tek başına karar alıcı olarak tanımlanmamıştır. Hayatın biçimlenmesi ve varlığını sürdürmesinde önemli bir alan olan ekonomik kaynakların denetimi büyük oranda evin sahibi ve reisi olan erkeklere aittir(Ökten,2009:305).

Bu gelenek modern dönemlerde kadın açısından farklı ekonomik sosyal sorunlara kaynaklık edecektir. Nitekim kadının aile reisi olarak kabul edilmemesi, ücret eşitsizliklerini beslediği gibi kadının aile reisi olduğu ailelerin yoksulluk oranının da önemli ölçüde yükseltmiştir. Yaşar(2013:241) da yaptığı çalışmada hane reisi kadınların %88'nin herhangi bir mesleklerinin olmadığı tespit etmiş ve bunun en önemli sebebi olarak da kadınların çalışmak için gerekli nitelik ve imkânlarına sahip olmaması gösterilmiştir. Bu bağlamda Pearce(1978:28) de çalışmasında hane reisi kadınların gelirlerinin erkek hane reislerinden daha az olduğunu altını çizmeye çalışmıştır.

Foucault(2015:105), bir iktidar aracı olarak kanı, toplumsal sistem içerisinde iki yönlü bir yapı olarak ele almıştır. Ona göre kanın değeri bir yandan araçsal rolüne(kan dökebilmek), öte yandan da göstergeler düzenindeki işlerliğine(belli bir kana sahip olmak, aynı kana sahip olma)'ya bağlıdır. Burada iktidar kan aracılığıyla konuşur. Bu bağlamda iktidar mekanizmaları bedene, yaşama, yaşamı çoğaltana, insan türünün gücünü ve bu gücü çoğaltana seslenir. Dolayısıyla iktidar bu gücü kullanabilen tarafından kontrol edilir. Yılmaz(2010:192) da yaptığı çalışmada, yerleşik hayata geçişin erkeğin üremedeki rolünü pekiştirdiğini ve böylece mülkiyet anlayışının ortaya çıktığını ifade etmiştir. Ona göre mülkiyet anlayışının ortaya çıkması erkeğin, kendi mülkü olarak benimsediği yaşam alanını kendisine ve kendisinden olacak ve eşinden doğacak ancak yine kendisi gibi erkek çocuğa mal etmesi, kadını ikincilleştiren bir sistemin temellerini oluşturmaktadır. Mülk üzerindeki iktidarını kendisinden olan erkek çocuğa aktarmak kaygısı taşıyan erkek, gücünü kendi gücünden almak üzere ortaya koyduğu erkek egemen toplumsal yapıyı, erkeğin soyunu garanti altına almak için kullandığı gibi kadını yeniden tanımlamak ve onun üremesini ya da cinselliğini, dolayısı ile de bedenini kontrol altına almaya çalıştı. "Rabb Âdem'in üzerine derin uyku getirdi ve o uyudu ve onun kaburga kemiklerinden birini aldı ve yerini etle kapladı ve Rabb Âdem'den

aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yarattı ve onu Âdem'e getirdi"(Tevrat-Tekin, 2/21-22). Kadın erkeğin var olan kurulu bütününden bir parça olarak algılandığında, ötekileştirilmesi ya da ikincileştirilmesi kutsal üzerinden meşruiyet kazanmaktadır. Böylece toplumsal cinsiyet, kadın ve erkeğin kültürel ve toplumsal değerleri tarafından oluşturulmakta ve tarih boyunca nesilden nesile aktarılmaktadır. Meşruiyetini birçok kültürel ve dini kaynaktan alan toplumsal beklentiler, insanlara bu beklentilere uymaları konusunda bir baskı yapmaktadır. Bu baskının en belirgin göstergesi cinsiyet kalıpyargıların hayatın her alanında kendini göstermesidir(Kalan,2010:86).

Bu noktada Saadavi(1991:144), tüm kanıtların erkeğin üretim araçlarının mülkiyeti, iktisadi faaliyet ve din üzerindeki denetimi aracılığı ile iktidarını kurduğunu gösterdiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla toplumsal iktidarını pekiştirme sürecinde davranış ve ahlak yasalarını kullanarak iktidara kendi atamasını gerçekleştirmiş görünmektedir. Erkek iktidarının genel bir sıfatı olan "Ataerkillik" kavramını Davis(2003:27-28) sorunlu bir kavram olarak görür. Ona göre Ata'nın yani babanın kurallarının geleneksel olarak sadece kadınlar değil genç erkekler için de geçerli olduğu kabul edilse bile, kadınlar üzerindeki mutlak etkisini gözden kaçırmak mümkün değildir. Bu noktada ata figürü, hem kadını hem de erkeği yönetir. Ancak bir gün yönetimi devretmesi gerekirse bunu bir erkeğe devreder. İktidarın bir kadın üzerinden varlığını devam ettirmesi mümkün değildir.

Bunun yanında Pelizzon(2009:303), modern dünya sisteminde toplumsal cinsiyetin görünürlüğüne ataerki yaklaşımına bağlamaz. Ona göre, tüm toplumsal alanlarda (hukuk, iktisat, din, fikir, siyaset alanı vs) ifade bulan ataerki, eski çağlardan kalma değildir. Bilakis XVI. Yüzyılda ortaya çıkmıştır ve yepyenidir. Protestanların erkeğin aile reisliğini eski Ahit'in belirli bir yorumuna dayandırmış olması ve bu fikrin Avrupa toplumlarına aşılmasını yeterince açıklayıcı bir kanıt değildir. Oysa kadın iktisadi hayatta bundan çok sonra marjinalleştirilmişti ve emeği ücretlendirilmeye değer bulunmamıştı. Bu süreçte kadın ev içi emeğinin yanında bir de güvencesiz işlerde harcadığı emeği ile hayatını sürdürmeye çalışmıştır. Bu süreçte kadın aile reisi olarak kabul edilmediği için yaptığı iş erkeklerle aynı niteliklerde olsa dahi eşit ücret alma imkânından mahrum bırakılmıştır. Bu da dünya üzerinde kadın yoksulluğunu artırırken, kadın emeğinin değersizliğini tarihi bir miras haline getirmiştir. Bu bağlamda çalışan yoksulların önemli



bir bölümü kadınlar ve çocuklardan oluştuğu ifade edilmektedir. Kadının işgücü piyasasına katılım imkânı doğsa dahi, toplumsal cinsiyet ayrımcılığının etkisiyle eğitim fırsatlarından yeterince yararlanamaması, yeterli olmayan sosyal yetenekler nedeniyle düşük nitelikli işgücü olarak değerlendirilmesi kaçınılmaz olmaktadır. Böylece sosyal dışlanmanın başka bir biçimiyle karşı karşıya kalabilmektedir(Çakır,2008:35). Bu da kadını toplum içerisinde birçok faktöre bağlı olarak bağımlı bir birey haline getirmektedir. Tüm bunların ışığında cinsiyetler arası iktidar eşitsizliğinin hayatın farklı alanlarına nasıl yansıdığını göstermektedir.

3. Kadının Toplumsal Konumu ve Din

Din, yapısı ve insan yaşamı üzerindeki kapsayıcılığına bağlı olarak birçok tanıma konu olabilmektedir. Dolayısıyla insan yaşamının ayrıntıları üzerinde etkili olan ve bu ayrıntılara yön vermeye çalışan kurallar bütünü olarak tanımlanabilir. Din, bireysel ya da kolektif insan yaşamının en derin yönleriyle ilgili olan bir olgu olarak değerlendirilmektedir(Berktaş, 2014:8). Günlü ve arkadaşlarının(2014:139) İran ve Türkiye'yi karşılaştırarak yaptığı bir araştırmada katılımcılara meslek seçimlerinde mensubu oldukları dinin etkisinin olup olmadığı sorulduğunda, katılımcıların %45,45'i dinin etkisinin olduğunu ifade etmişlerdir. İran'li katılımcıların %35,25'i böyle bir etkinin olduğundan söz etmiştir. Din, bireysel ya da kolektif insan yaşamının biçimlenmesinde etkin bir role sahip olması nedeniyle hayatın her alanı ile ilgili etkilerinden söz etmek mümkündür(Gürhan, 2010:61). Dinin toplumsal hayatın tüm alanları üzerinde söz söyleme yetkisi, sosyal ve kültürel birçok sorunu dinin ilgi alanına taşımaktadır. Başka bir ifadeyle bu alanlarla ilgili sorunlarda din, bir yol gösterici olarak algılanmaktadır. Bu bağlamda din, insanların tutum ve davranışlarında meşruiyet aradıkları bir kurallar topluluğu olarak da işlev görmektedir. Yapılan araştırmalar (Günlü ve diğerleri,2014:141) göstermektedir ki, dindar bir toplumda kadının hayatına daha fazla müdahale edildiği ve kadının statüsünün erkeklerin gerisinde olduğunu göstermektedir. Araştırmada İranlı katılımcıların %50'i kadınların yalnızca belirli işlerde(örneğin öğretmenlik gibi) çalışabileceğini ifade etmiştir.

Bu noktada tarihsel ve toplumsal bir gerçeklik olarak ele aldığımız din olgusu ile kadının toplumsal konumu arasındaki ilişkiye baktığımızda, çelişkili ve gerilimli bir ilişkinin var olduğunu söyleyebiliriz(Berktaş, 2014:15). Bu çelişkili ve gerilimli ilişkiyi biçimlendiren en temel unsur, dinin, ekonomiden hukuka

kadar sosyal hayatın tüm alanlarını kuşatması ve bu kuşatmada da kadının özel alanla özdeşleştirilmesi gösterilebilir. Günlü ve arkadaşlarının yaptığı araştırmada(2014:143) kadın doğası gereği, daha anaçlık gerektiren işlerde(hastabakıcılık, hemşirelik gibi) çalışması gerektiğini vurgulayanların oranı Türk katılımcılar arasında %43,18 dir. Aynı araştırmada(2014:140) kadının rolünün yalnızca anne ve iyi bir eş olmaktan öteye geçmeyeceğini vurgulayanların oranı %13,63 dür. Bu açıdan bakıldığında kültürel, dinsel ve geleneksel yaklaşımların 'kadın'a yüklediği anlamın sürekli değişmesi kadının sadece bir cinsiyet olarak değil aynı zamanda toplumsal bir olgu olarak da tanımlanmasının da önünü açmış görünmektedir. Dolayısıyla toplumsal bütün ve bu bütünü işleyişini etkileyen faktörlerin kadın olgusundan bağımsız bir biçimde ele alınması mümkün değildir (Ağçoban, 2016:14). Bu bağlamda kadın ve kadının toplumsal statüsünün biçimlenişi üzerinde söz sahibi olan kavramlar ve olgular önem kazanmaktadır. Dinin kadının toplumsal konumu ve rol biçimi üzerinde geniş bir etki gücünün olduğu bilinmektedir.

Birleşmiş Milletler Kadın Birimi (UN Women) ve Parlamentolar Arası Birlik (IPU) tarafından yayınlanan "Siyasette Kadın 2017" haritasına göre, tüm dünyada hükümet ve parlamentolardaki kadınların sayısı 2016'da düşmüştür. Bu genel düşüş içerisinde gelişmekte olan ülkelerde bu oran çok daha aşağılara inmiştir. Türkiye'de Meclis'te kadın oranı ise yüzde 14,9 dur. Bu bağlamda Türkiye 82 kadın vekille 186 ülke arasında 132. sırada yer almaktadır. Dünyada demokratik haklar bağlamında ilk sıralarda yer alan kuzey ülkelerinde ise bu oran %41,7 olarak tespit edilmiştir(BM Kadın Birimi IPU). Kadınların toplumsal statüsünün gelişim düzeyini belirlemede önemli bir veri olarak kullanılan eğitime katılım oranları bu bağlamda önemlidir. Seven ve Engin(2007:183) yaptıkları araştırmada Türkiye'de okulöncesi eğitime devam eden kızların oranı %47,83, ilköğretime devam edenlerin oranı %47,18 ve genel ortaöğretime devam edenlerin oranı %46,85 olarak tespit etmişlerdir. Bunun yanında mesleki ve teknik eğitim okullarında bu oranın %37,40 olmasının önemli ölçüde bir düşüklüğü gösterdiğinin altını çizmişlerdir. Bu da kızların resmi ve özel okul kademelerinde istenilen düzeyde temsil edilmediğini göstermektedir. Türkiye'de ilk ve orta öğretim zorunlu olmasına rağmen 6 yaş ve yukarı nüfus içinde okuma yazma bilmeyen kadınların oranı %8, erkeklerin ise %1,7'dir. Okuma yazma bilmeyen her 10 kişiden 8'ini kadınlar oluşturmaktadır. Yetişkin nüfus içinde (+15) okuma yazma



bilmeyen kadınların oranı ise %9,8'dir(Özaydınlık, 2014:98). Yine TÜİK(2016) verilerine göre Türkiye'de 2016 yılında, erkek nüfus 40 milyon 43 bin 650 kişi olurken, kadın nüfus 39 milyon 771 bin 221 kişidir. Okuma yazma bilmeyen kadınlar erkeklerden 5 kat fazladır. Türkiye'de 2015 yılında (25+) okuma yazma bilmeyen toplam nüfus oranı %5,4 olarak tespit edilmiştir. Bu oran içerisinde erkekler %1,8'i oluştururken kadınlar %9 orandadır. Bunun yanında lise ve dengi okul mezunu olanların (25+) toplam nüfus içindeki oranı %19,5 iken bu oran erkeklerde %23,5, kadınlarda %15,6'dır. Yüksekokul veya fakülte mezunu olan toplam nüfus oranı %15,5 olup bu oran erkeklerde %17,9 kadınlarda ise %13,1'dir. Bu oranlar bize kadının toplumsal statüsünün gelişiminin izleyeceği seyir hakkında bilgiler vermesi bağlamında önemlidir.

Kadınların toplumsal statülerindeki gerilik, tüm toplumların sorun alanlarından birini oluşturmakla birlikte Batı dışı toplumlarda bu sorunun oranı çok daha yüksektir. Kadının varlığını yadsıyan ya da gölgeleyen anlayışın ataerkil sistemlerden beslendiği gerçeğinin yanında bunun dinlerden ne kadar destek aldığı da konumuz bağlamında önemlidir. Dolayısıyla bu noktada dinin, kadının toplumsal konumunu belirlemede verdiği mesajlar ataerkil sistemin lehine bir anlayışla benimsenmektedir. Temelde üç semavi dinde de kadın ve erkeğin tanrının suretinden yaratıldığı ve Tanrı karşısında her iki cinsin de eşit hak ve sorumluluklara sahip olduğunun altı çizilir (Altuntaş, 2012:68).Ancak pratikteki uygulamaları bundan farklı olduğu bir çok çalışmada ve yukarıda verdiğimiz istatistik rakamlarda kendini göstermektedir

a.Semavi Dinlerde Cinsiyet Kalıpları

Dinin, kadın ve erkek algısı ve her ikisi için tanımlanan roller, toplumsal cinsiyet algısının biçimlenmesi üzerinde de etkili olmakta yâda bazen toplumsal cinsiyet yapısı normlarını desteklemek ve pekiştirmek için kullanılmaktadır. Tarih boyunca dinler çoğunlukla kadınları yanlış yapmaya meyilli bireyler olarak tanımlarken bunun, Âdem ve Havva'nın cennetten kovulmasının suçlusu olarak Havva'nın tanımlanmasından bağımsız olduğunu düşünmek zordur. Burada asli suç tanımlanırken, Havva suçun merkezinde yer almaktadır. Hem Tevrat hem de İncil'de Âdem ve Havva kıssasında Havva, Âdem'in yanlışında yönlendirici güç olarak algılanmıştır. Rab Âdem'e "Karının sözünü dinlediğin ve sana meyvesini yeme dediğim ağaçtan yediğin için toprak senin yüzünden lanetlendi". "Yaşam boyu emek vermeden yiyecek bulamayacaksın, toprak sana diken ve çalı verecek. Toprağa dönünceye dek ekmeğini alın teri dökerek kazanacaksın. Çünkü

topraksın topraktan yaratıldın ve toprağa döneceksin” dedi(Öztürk, 2009:249). Berktaş(2014:26) da yaptığı çalışmada, tek tanrılı dinlerin her birinin farklılığının ve özgünlüğünün göz ardı edilemeyeceğini ifade etmektedir. Ancak bir takım ortak özelliklerinden de bahsetmektedir. Bunlardan en önemlisinin de ataerkil sistemin doğuşu ve kurumsallaşması ile olan ilişkileri olduğunun altını çizmektedir. Bu yaklaşımda kadını ve erkeği mutlak ve hiyerarşik bir biçimde ikiye bölen katı toplumsal cinsiyet rollerinin vazedilmesi, erkeğin üstünlüğüne dayanan ataerkil aile ilişkilerinin kutsanması ve bu bağlamda kadın bedeni üzerindeki denetimin yasallaştırılıp meşrulaştırılmasında dinin başat bir güce sahip olduğu ifade edilmektedir. Çitçi(1982:3-4)’ye göre de ortaya çıktıkları dönemde toplumsal ilişkileri düzenleme işlevini üstlenen tüm tek tanrılı dinler, kadını anne ve eş olarak tanımlamış, kadın ve erkek arasında kesin bir hiyerarşik işleyiş kurmuşlardır. Ona göre Musevilik, Hıristiyanlık ve İslam’da bu hiyerarşinin varlığını besleyen yaklaşımlar açıkça görülebilir. Örneğin Musevilikte, ailenin erkek çocuğunun olmaması koşuluna bağlı olarak, kız çocuk mirastan yararlanabiliyor, kadınlar meclislere üye olamıyor, siyasal toplantılara katılamıyorlardı. Yine Musevilik’in önemli kurallarında biri de kadınların Havrada erkeklerle yan yana ibadet etmesinin yasaklanmasıdır. Hıristiyanlığa göre de kadın yukarıda da ifade edildiği gibi büyük günahın temsilcisidir. XIII. yüzyılda Aquinalı St. Thomas, kadınların erkeklere yardımcı olarak yaratıldığını, bu yardımın ise neslin sürdürülmesi görevi ile sınırlandırıldığını ifade etmektedir. İslam’da kadının ve erkek arasında bir ayrımcılığın olmadığını altı çizilse de «Erkekler kadınlar üzerinde hâkimdirler. O sebeple ki, Allah onların kimini (erkekleri), kiminden (kadınlardan) üstün kılmıştır.»(Nisa Suresi: 34) ayeti delil gösterilerek erkeklerin üstünlüğünün çoğunlukla onaylandığının altını çizmektedir. Berktaş(2014:73), İslam dininde kadın algısını anlatırken, Kuran’da Âdem ile Havva’nın ikisini birlikte baştan çıkararak İblis olduğunun altını çizmektedir. Burada Kuran kadını şeytanlaştıran bir kıssaya yer vermemiştir. Bunun yanında İslam, kimi görüşlere göre kadının konumunda gelişme sağlamış, kimi görüşlere göre de kadını sınırlandırılması noktasında ataerkil sistemle işbirliği yapmıştır. Evliliği yücelten İslam, kendisini önceki dönemlerde yürürlükte olan kadının çok erkekle evliliğini yasaklarken, erkeğin çok kadınla evlenmesini sınırlandırmakla beraber onaylamıştır(Çitçi, 1982:3-4).



Dünya üzerinde geniş toplumsal tabana sahip olan üç dinden biri olan Hıristiyanlıkta kadının aşağılanması geleneği güç kazanmıştır. Bunun en temel sebebi Hıristiyanlıkta büyük önem taşıyan “İlk Günah”ın Havva’nın öncülüğünde gerçekleşmiş olduğu düşüncesidir. Havva’nın haram meyveyi Âdem (a.s)’a yedirerek cennetten kovulmasına ve böylece insan neslinin günahkar olmasına neden olması, Hıristiyanlık açısından kadın kimliğinde günahın somutlaşmasının önünü açmıştır. Bu yaklaşım sosyal hayatın tüm alanlarında bu günahın bedellerini aramış ve kadın bu bedelin ödeyicisi olarak tanımlanmıştır. Kadının gebelik süresi, doğum ağrıları, karı-koca ilişkisindeki baskı, ezme-ezilme durumlarının tamamı bu bedel yaklaşımı üzerinden açıklanmıştır. Dolayısıyla Hıristiyanlıkta kadının kötülüğü, şeytana uymayı ve ayartıcılığı temsil ettiği söylenilebilir(Gürhan, 2010:67). Yine Hıristiyanlık öğretisinin “ilk günah” yaklaşımına göre kadın kilisede bir köşede sessizce oturmalıdır çünkü kocasını (Âdem) günaha teşvik etmiş ve cennetten kovdurmuştur. Bu nedenle kadınlar dini hayatın dışında tutulmuş ve çoğu zaman dinlerini de gizlice öğrenmişlerdir(Altuntaş, 2012:69).

“Kadın erkeğin altında ikinci derecededir. Çünkü önce Âdem, sonra Havva yaratıldı. Aldatılan da Âdem değildi, kadın aldatılıp suç işledi. Bu bakımdan yöneten, kadın değil erkek olmalıdır.”(I.Timoteos,2:13-14)

“Kocalarınıza bağımlı olun. Ey kadınlar! Rabbe bağımlı olduğunuz gibi, kocalarınıza bağımlı olun.”(Efesliler, 5:22).

Yahudilikte de kadınlar konusunda oldukça sert bir yaklaşım söz konusudur. Günümüzün geleceği biçimlendireceği gibi geçmiş yaşantılarımız da var olan rol kalıpları da etkisini günümüzde sürdürmektedir. Dolayısıyla din, gelenek ve kültüre dayalı yaşam pratikleri, günümüzün pratiklerini biçimlendirme noktasında bir bilinçaltı oluşturmaktadır. Saadavi(1991:123)’ye göre Âdem ve Havva öyküsü Yahudilik ile ortaya çıkmıştır ve kadının günahkâr olduğu, bu günahın da cinselliğinden kaynakladığı düşüncesi Yahudilik içinde geliştirilmiştir. Bu bağlamda dinsel kavram ve düşünceler insanları doğal bedenleri ve bu bedene dair gerçeklerden uzaklaştırmıştır. Bu da kadının toplumsal statüsünün gelişiminde olumsuz etkilerin varlığını uzun soluklu olarak sürdürmesine neden olmuş görünmektedir. Bu noktada ilginç bir örnekte Yahudi Hahamların kapılarına sıklıkla *“tanrım beni kadın olarak yaratmadığın için sana şükürler olsun”* diye yazmalarıdır. Yahudilikte kadın eve bağımlı olarak tanımlanmaktadır. Kadının toplumsal yapı içerisindeki en önemli görev ve sorumluluğu üreme yeteneğidir. Bunu tam ve doğru bir

biçimde yerine getirmesi kadın için bir saygınlık gerekçesi olabileceği gibi aynı zamanda birçok açıdan aşağılanmasının da nedeni olmaktadır(Altuntaş:2012:71). Bu bağlamda kadının fiziksel olarak elinden alınmayan doğurganlığının küçümsenmesi, soyu üretme yetisinin karşısına erkeklere özgü olduğu öne sürülen kültür yaratma yetisinin çıkarılması ve kadının yeni bir can yaratma özelliğine sahip bedeninin-tam da bu nedenle- kirli sayılarak lekelenmesi ve denetlenmesinin meşru görülmesine zemin oluşturması bağlamında kullanılmıştır(Berktaş,2014:10).

"(Rab Allah) Kadına dedi: Zahmetini ve gebeliğini ziyadesiyle çoğaltacağım; ağrı ile evlat doğuracaksın. Ve arzun kocana olacak, o da sana hâkim olacaktır. Ve Âdem'e dedi: Karının sözünü dinlediğin ve: Ondan yemeyeceksin, diye sana emrettiğim ağaçtan yediğin için, toprak senin yüzünden lânetli oldu." (Tekvin, 3/16-17)

İslam üç ilahi din içerisinde en son dindir. İslam'ın kadına bakış açısı oldukça tartışmalı bir konudur. Modernleşme süreci ve sonraki dönemde İslam kültürü ve bu kültürde kadının konumu üzerine birçok yazılar yazıldığı bilinmektedir. Dolayısıyla "İslam'da Kadın" konusu hala güncel bir konu olarak tartışmalardaki yerini almaktadır. Modern yaşam biçimleri ve kitle iletişim araçlarının sınır tanımaz dolaşımı İslam ve kadın konusunda farklı bakış açılarını bir araya getirmiştir. Coşkun(2011:115) konuyla ilgili olarak yaptığı çalışmada Kuran ve Sünnete dikkatli bakıldığında kadın ve erkeğin hiç birinin diğerine üstün kılınmadığını ifade etmektedir. Ona göre, Kuran başlangıçtan beri kadın ve erkeği insan olarak eşit görüyordu. Buna en önemli örnek olarak da Nisa Suresi(4/1) "*Ve onun ayetlerindedir ki O sizi tek bir nefisten yarattı ve o nefisten zevcini yarattı. Ve bu ikisinden yeryüzüne sayısız erkekler ve kadınlar yayıldı*" ayetini vermektedir. Bunun yanında Berktaş(2014:153-154), İslam'ın toplumu "ümme" ve "aile alanı" olarak ikiye ayırdığını, "ümme" bu ayırımı kamusal güç ve iktidarın var olduğu erkek alanı olarak biçimlendirdiğini dile getirmektedir. Bunun yanında "aile alanı" ise kadın ve cinselliğin alanı olarak tanımlanmış olmakla birlikte, cinsiyete dayalı katı bir hiyerarşik ayrımı da içinde barındırmaktadır. Bu bağlamda çeşitli kaynaklarda kadının dövülebilmesi, mirastan erkeğe nazaran daha az payı alması, şahitliğinin erkeğin şahitliğine denk tutulmaması, dört kadınla evliliğe izin verilmesi, kadının erkeklerin tarlası kabul edilmesi gibi konular İslam'ın kadını özel alanla özdeşleştirdiği düşüncesini pekiştirilmesine katkıda bulunan faktörler arasındadır (Tekin,2004:242).



Aktaş(1997:243), bu bağlamda İslâm'ın ilk yayılış döneminde kadınların siyasi, askeri ve kültürel açılardan toplumlarında etkin roller üstlenebildiklerini ancak sonrasında bu rollerin giderek zayıflamaya başladığını ifade etmiştir. Ona göre bu sürecin ardından kadının sokağa çıkmasının fitneyi davet, toplumu ifsat edeceği; kadınların "şeytanın ağı" oldukları şeklindeki kanaatin yayılması ile kadınların toplumsal görünürlüğü güç kaybetmiştir. Bu kanaatin dinden bilinmesi, günümüzde de "kadın ve fitne" arasında ilişki kuran zihniyetin varlığını sürdürmesine imkân vermiş görünmektedir. Bu bağlamda kadının din adına, sosyal felaket ve zararlardan korunması adına toplum hayatından yalıtılması suretiyle salt eve ve ev işlerine uygun bir kişiliğe büründürülmesi; giderek onun Kuran'ın muhatap aldığı sorumlu, akleden, düşünen, duyarlıkları körelmemiş kul olmaktan uzak bir anlayışın muhatabı yapmaktadır Aktaş,1997:244). Bu açıdan bakıldığında, Polat(2005:48), kadının sosyal konumunun tarihsel süreçte Kuran'ın istediği gibi gelişmediğinin altını çizerek, kadının sosyal konumunun ve diğer toplumsal duruşlarının radikal bir biçimde bazen isteyerek ve bilinçli biçimde, bazen de istemeden ve bilinçsizce Kuran'ın talep ettiğinden çok farklı bir biçimde somutluk kazandığını ifade etmektedir. Aynı değerlendirmeyi İncil ve Tevrat açısından da yapmak mümkündür.

Bu noktada dini metinler ve bunların yorumlanma biçiminden kaynaklı olarak kadınlar, birçok ayrımcılığa maruz kalmışlardır. Böylece geçmişte kadınların sosyal statülerinin iyi olması ya da toplumda yöneticilik dâhil birçok konuma gelebilmeleri günümüzde yaşanan olumsuzlukları gidermeye yetmemektedir.

b.Semavi Olmayan Dinlerde Cinsiyet Kalıpları

Toplumların inanma ihtiyacı ve bunu besleyen din olgusu tarihin başlangıcından beri var olmuştur. Hayatın anlamlandırılması, sosyal bir denetim ihtiyacı, güvende hissetme ihtiyacı, korunma ihtiyacı gibi insana dair birçok beklentiye cevap vermesi dini hayatın merkezine taşımıştır. Dolayısıyla dinler, insanlığa tarihin tüm dönemlerinde eşlik etmiştir. Günümüzde de din, hayatı anlamlandırma ve güncel sorulara cevap verme noktasında insanların ihtiyaçlarını karşılamaya devam etmektedir. Toplumsal cinsiyet kalıpları açısından tarih boyunca var olmuş bütün dinleri burada ele almak mümkün değildir. Ancak öne çıkan birkaç semavi olmayan din üzerinden inceleme yapmak daha kolay olacaktır.

Bu bağlamda Budizm önemli bir örnektir. Budizm'de kadının konumunu anlayabilmek için, Budizm'i besleyen temel inan biçimlerine bakmak gerekmektedir. Buna göre, toprak, Tibet

mitoslarında dişil bir imgedir. Bu anlamda toprak, doğrulup insanlar arasında kargaşa yaratmaması için çivilenmiş bir biçimde sırt üstü yatan dişil bir cinstir. Toprak, kutsal erkeklerin kudreti ve sunularla terbiye edilmediği müddetçe insan var oluşu için bir tehdit olarak kabul edilmektedir. Bu gücün kontrol altına alınması amacıyla tapınak ve sunaklar dikilmiştir(Dagyay, 2006:122-123). Bu inanç temelinde biçimlenen Budizm’de kadın neredeyse yok sayılmıştır. Kadınlar toplumun en alt katmanı kabul edilen Sudra sınıfına dâhil edilmişlerdir ki, bu sınıftan olanlar, tapınağa girme, kutsal metne dokunma ve diğer dini yükümlülükleri yerine getirme haklarından mahrumdurlar. Hindular açısından önemli bir kaynak olan Manu Kanunnamesi’nde “kadınların hiçbir şekilde kurban sunamayacağı, hiçbir dini törene iştirak edemeyeceği ve sadece eşe itaatin onları cennete götüreceği” belirtilir(Arslan, 2014:148-149). Buda kendi öğretisinde kadınları kabullenmiştir. Ancak bu uzun bir zaman almıştır. Buda doktrinini açıklarken her ne kadar kadın ve erkek ayrımı yapmasa da, kadınların manastıra girmesine ilk etapta izin vermemiştir. Budist inancında mutluluğun izini sürmek olarak kabul edilen Nirvana’ya kadınların ulaşip ulaşamayacağı konusu da uzun süre tartışılmıştır. Buda’nın ilk dönemde kadınları manastıra kabul etmemesinin sebepleri konusunda birçok rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlerin birine göre Buda, Kapilavatsu’dayken, sütannesi olan Mahapajapati manastıra girmek istediğini ona söylemiştir. Buda ise bu teklife ilk etapta çok soğuk bakmış ve süt anne daha sonra bu teklifi iki kez daha yinemesine rağmen olumlu bir cevap alamamıştır. Bu olumsuz yanıtlar karşısında, saçlarını kesen ve keşiş elbiselerini giyen Mahapajapati Buda’nın manastırının kapısına gelerek yalvarmış ve ağlamıştır. Uzun ısrarlar ve bazı şartlar karşılığında Buda kadınları manastıra kabul etmiştir(Turhan, 2004:5). Bunun yanında Budist kutsal metinlerinde aydınlanma veya Nirvana’ya ulaşmada kadın ve erkeklerin eşit potansiyellere sahip oldukları ifade edilmektedir. Günümüzde Budist kültüründe kadına yönelik tutumda büyük dönüşüm meydana gelmiş ve bu dönüşümün bir yansıması olarak kadınların keşişe ve manastırda otorite olabilmeleri için organizasyonlar düzenlenmesi gösterilebilir(Ağçoban,2016:21).

Bunun yanında Hinduizm’de kız çocukları 7 yaşında evlendirilebilir. Boşanma hakkı sadece erkeğe tanınmıştır ve kadın ne tür bir zulme, şiddete maruz kalırsa kalsın eşinden boşanamaz. Her halükarda eşine itaat etmeli ve gördüğü



muameleye razı olmalıdır. Tüm bu itaat ilişkisi içinde eski aryan erkekleri, kendilerinden izin almadan evden ayrılan eşlerinin kulak ve burunlarını kesme hakkına sahipti(Gürhan,2010:64).

Medeniyetin beşiği olarak kabul edilen Antik Yunan'da uygulanan demokrasiye göre tüm vatandaşların yönetimde söz hakkı bulunmaktadır. Ancak köleler hiçbir zaman, kadınlar ve çocuklar ise bazı istisnai durumlar dışında vatandaş olarak sayılmadıkları için bu demokrasi sadece vatandaş olan erkeklere verilmiş bir hak olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla Antik Yunan'da da kadın ikinci sınıf vatandaş olmaktan kurtulamamıştır. Bunun en önemli bir diğer göstergesi ise, düzenlenen Olimpiyatlara sadece erkeklerin kabul edilmesidir. Antik Yunan'da "akılsız" olarak kabul edilen kadınların akıllı yurttaşları yetiştirmesi de beklenmezdi. Bu yaklaşım gereği erkek çocuklar erkekler tarafından yetiştirilirdi(Güzel, 2015:509-510). Konfüçyanizm'de ise, erkek kadın karşısında saygı duyulması ve boyun eğilmesi gereken üstün birey olarak tanımlanır. Bu inan biçimine göre bir kişinin evlenmeden veya bir erkek evlat bırakmadan ölmesi büyük günah sayılır. Kadın anne olmadıkça muhterem sayılmaz(Gürhan, 2010:65). Çin toplumu da birçok ataerkil toplum gibi kadınları ikinci sınıf vatandaş olarak tanımlamış ve saygınlıklarını anne olabilme yetenekleriyle orantılamıştır. Çin felsefesinin temelini oluşturan Yin ve Yang birbirlerini tamamlayan iki öğeden oluşmaktadır. Bu bağlamda eşitlikçi bir görselliğe sahip olan Yin ve Yang tam tersine, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin sembolize edilmiş biçimidir. Yin, karanlık, zayıf, pasif ve dişi şeylerin; Yang ise, aydınlık, kuvvetli, aktif ve erkek olan şeylerin niteliğini sembolize etmektedir. Bu ideolojiyi temel alan eski Çin filozofları, yüzyıllar boyu kadınlara itaatkâr ve pasif olmaları yönünde telkinlerde bulunmuş ve bu doğrultuda birtakım kurallar belirlemişlerdir. Yin ve Yang felsefesinin beslediği bu anlayışa göre, kızlar evin erkek çocuklarına, kadınlar kocalarına, anneler oğullarına itaat etmek durumunda kalmışlardır(Kapanoğlu, 2006:27).

Bu mesajların toplum tarafından algılanma biçimi, davranış pratiklerinin şekillenmesi üzerinde etkili olmaktadır. Dolayısıyla toplumsal yapı tarafından oluşturulan davranış pratikleri meşruluklarını din, gelenek ve kültüre yaslayarak kendilerini güçlendirmektedirler. Toplumsal değişimde dinin yavaşlatıcı ve engelleyici yönünü ele alan Okumuş(2009:326),toplumsal değişim karşısında dinin muhafazakâr olduğu, tutucu bir tutum ve tavırla toplumsal değişimi yavaşlattığı, frenlediği veya engellediği yönündeki kanıların yadsınamayacağını ifade etmektedir. Ona göre din, bir yönüyle mevcut sosyal düzen ve

düzenlemeleri koruyarak istikrar unsuru olabildiği gibi diğer yönden düzen ve istikrar adına mevcut düzenin sürdürülmesi üzerinde de etkilidir. Denilebilir ki din, en önemli toplumsal istikrar faktörüdür. Bu bağlamda dinin meşrulaştırıcı işlevinin altı çizilmelidir. Geçmişten günümüze kadar ki zaman dilimlerinin tamamında toplumlar ve devletler tarafından kullanılan ve belki de büyük oranda suiistimal edilen yön olarak tarif edilebilir. Dinin meşrulaştırıcı gücüyle birey, toplum ve iktidar, yapıp ettiklerini haklılaştırmakta ve kutsal üzerinden tutumlarına gerekçe kazandırmaktadırlar. Dinin meşrulaştırıcı gücü hiç şüphesiz sosyal hayatta da kendini göstermektedir. Bu yönüyle toplumlarda var olan katı toplumsal cinsiyet ayrımları da din adına meşrulaştırılabilmekte ve dinin buyruğu gibi gösterilebilmektedir. Bunun en somut örneği ise gerek kutsal metinler gerekse kültürel inan biçimleri üzerinden kadınların uğradığı ayrımcılığın tüm toplumlar açısından gölgelenemez görünürlüğüdür Kadınların hak ve özgürlüklerinin üzeri kültürel, dini ve politik gerekçelerle örtülebilmektedir(Gürhan, 2010:62).

Bu açıdan bakıldığında din, teoride ve pratikte farklı uygulanma biçimlerine sahip olabilir. Dinin insanlar tarafından farklı algılanış ve uygulanış biçimleri, kültürel yapılarla eklemlenerek toplumsal cinsiyet algılarını güçlendirebilir. Bu bağlamda dinin toplumlar tarafından algılanışı ve uygulanma pratikleri arasındaki farklar göz ardı edilmemelidir(Gürhan,2010:62).

SONUÇ

Kadın sorunu uzun yıllardır sosyal bilimcilerin üzerinde çokça durdukları konulardan biri olarak güncelliğini korumaktadır. Konu insan hakları ve kadın haklarıyla ilişkisi açısından da önem taşımaktadır. Toplumsal bütün içerisinde toplumun farklı kesimlerine ait kadın yaşamları ve bu yaşamlara ait sorunlardan bahsetmek mümkündür. Toplumsal cinsiyet algısı, kültürel ve ekonomik faktörlerin farklılığına bağlı olarak kadınların ikincil konumunu besleyen unsurlara görünürlük kazandırmak ve bunların giderilmesi noktasında yapılan çalışmalara katkıda bulunmak büyük önem taşımaktadır. Geçmişten günümüze kadar toplumsal bütünler içerisinde cinsiyette ayrımcılığın birçok farklı unsurdan beslendiği



bilinmektedir. Bu ayrımcılık bazen kültürel nedenlere, bazen de hukuki ve dini metinlere dayandırılarak meşruiyet kazandırılmıştır. Ancak bizim çalışmamız bağlamında üzerinde durduğumuz temel konu dinlerin bu ayrımcılığın meşrulaşmasındaki rolünün kutsal metinlerden verilen örneklerde kendini göstermesidir. Bütün semavi dinlerde kadını, ekeğe boyun eğen bireyler olarak tanımlayan metinlere rastlanmaktadır. Ancak üzerinde durulması gereken temel nokta şudur ki, doğu toplumlarında kadınlar büyük oranda ikinci sınıf bireyler olarak tanımlanmaktadırlar. Eğitim, sağlık, istihdam fırsatlarına erişim imkânları da erkeklerin çok gerisindedir. Kız ve erkek çocukları yetiştirilirken, anne babalar maddi imkânlarını genelde erkek çocuk lehine kullanmaktadırlar. Bunun yanında eğitim fırsatlarında da erkek çocuklar kızlara göre önceliklidir. Dolayısıyla kadınlar çocukluk dönemlerinden itibaren bu ayrımcılığın nesnesi olmaktadır. Din, kültür ve gelenek üzerinden kadınların ayrımcılığa uğratılması ya da bu ayrımcılığın meşruiyet imkânlarına zihinsel olarak geçiş tanımamak önemlidir. Birçok kaynakta kadınların İslam'da ve eski Türk'lerde önemli sosyal statülere sahip olduğu ifade edilir. Ancak günümüzde okuma yazma bilmeyen kadınların erkeklerin beş katı olması, cinayetle hayatını kaybeden kadınların sayısının 2010'dan itibaren 1915'e(cnnturk.com) ulaşması, İstihdam edilen kadınların erkeklerin yarısı kadar bile olmaması, siyasette temsil oranlarının oldukça düşük olması gibi gerçekler, kadının sosyal statüsünde ülkemizin kat etmesi gereken çok yolunun olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu yolun kat edilmesin sadece bazı alanlarda kadınlara ayrıcalıklar getirmek yeterli olmamaktadır. Kadının algılanma biçimine karşı zihinsel bir dönüşüme ihtiyaç vardır. Bu dönüşümün de tek bir alandan yürütülmesi mümkün değildir. Sosyal, ekonomik, dini, kültürel ve daha birçok alanda kadının toplumsal konumunu güçlendirecek bakış açılarının yerleştirilmesi gerekmektedir. Kısacası zihinsel bir dönüşüm temel ihtiyaç olarak kendini göstermektedir.

KAYNAKÇA

Ağçoban, S.(2016), "Kadın Olgusunun Kültürel Gelişimi ve İslam'da Kadının Yeri Üzerine Tartışmalar", *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* (UKSAD), 2(1): 14-24.

Altuntaş, N.(2012), *Feminen İslam:Küresel Çağda Alternatif Bir Kadın Kimliği İnşası*, Ankara:Orion

Arat, N.(1980), *Kadın Sorunu*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları Yayın no:2776

Aktaş, C.(1997),*Kadının Toplumsallaşması ve Fitne*, Jurnal of Islamic, 10(4):241-248.

Arslan, H.(2014), *Budizm’de Kadının Konumu*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,39:147-179.

Beauvoir, S.(1993), *Kadın- İkinci Cins- Genç Kızlık Çağı*, çev: Bertan Onaran, İstanbul:Payel

Beauvoir, S.(1993), *Kadın- İkinci Cins- Bağımsızlığa Doğru*, çev: Bertan Onaran, İstanbul:Payel

Berktaş, F.(2014), *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, İstanbul:Metis

Berktaş, F.(2015), *Tarihin Cinsiyeti*, İstanbul:Metis

Bora, A.(2012), *Toplumsal Cinsiyete Dayalı Ayrımcılık, Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, Der:Kenan Çayır Müge Ayan Ceyhan,İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: 175-188.

Coşkun, A.(2011), *Sosyal Değişme Kadın ve Din*, İstanbul:Rağbet

Çakır, Ö.(2008), “Türkiye’de Kadının Çalışma Yaşamından Dışlanması”, *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 31:25-47.

Çitçi, O.(1982), *Kadın Sorunu ve Türkiye’de Kamu Görevlisi Kadınlar*, Ankara:TODAİ, No:200

Dargyay, E. N.(2006),*Budist Metin ve Ritüellerde Dişi Beden, Bedenler, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet*, Der:Sylvia Marcos, çev: Sibel Özbudun-Balkı Şafak-İlker Çayla, Ankara:Ütopya.121-140.

Davis, Y.N.(2003),*Cinsiyet ve Millet*, İstanbul:İletişim

Ecevit, Y.(2011), *Toplumsal Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi*, Ed:Yıldız Ecevit ve Nadide Karkıner, Eskişehir Anadolu Üniversitesi Yayınları

Günlü, E.vd.(2014), “Toplumsal Değerlerin ve Dinin Kadınların Kariyer Yaşantılarına Etkileri: Türkiye - İran Karşılaştırması”, *Amme İdaresi Dergisi*, 4(1): 131-151.

Gürhan, N.(2010), “Toplumsal Cinsiyet ve Din”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* -www.e-sarkiyat.com- S.IV:58-80.



Güzel, B.(2015), “Lysistrata: Kadının Antik Yunan Toplumundaki Yeri”, *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 10(10):505-522.

Ökten, Ş.(2009), “Toplumsal Cinsiyet ve İktidar:Güneydoğu Anadolu Bölgesinin Toplumsal Cinsiyet Düzeni”, *Uluslar arası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2(8):302-312.

Özaydınlık, K.(2014), “Toplumsal Cinsiyet Temelinde Türkiye’de Kadın ve Emegi”, *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 33:93-112.

Öztürk, E.(2010),Tarihte ve Günümüzde Kadın Hakları, İnsan Hakları ve Din Sempozyumu, 15-16 Mayıs 2009, Çanakkale 18 Mar Üniversitesi yy. Yayın No:105:244-266.

Pearce, D.(1978),” The Feminization of Poverty:Women, Work and Welfare”, *Urban &Social Change Rewiev*, 11, 1:28-36.

Pelizzon, S.M.(2009), *Kadının Konumu Nasıl Değişti?* Çev:İhsan Ercan Sadi, Cem Somel, İstanbul:İmge.

Polat, F.(2005),”İslam Kültüründe Kadının Yeri”,*Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi*,7:41-50.

Kapanoğlu, S.(2006), Çin’de Kadın İmgesi, , Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, Ankara.

Kalan, G.Ö.(2010),“Reklamda Çocuğun Toplumsal cinsiyet Teorisi Bağlamında Konumlandırılması: ‘Kinder’ Reklam Filmleri Üzerine Br İnceleme” *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 38:75-89.

Kaval, M.(2016), “İlahi Dinlerde Kadın’ın Kıymet Problemi”, *Akademik Bakış Dergisi*, 55:306-324.

Saadavi, N.(1991),*Havva’nın Örtülü Yüzü*, çev:Sibel Özbudun, Anahtar Kitaplar

Sayer, H.(2011),*Toplumsal Cinsiyet Eşitliğine Erkeklerin Katılımı*, T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü. Yayınlanmış Uzmanlık Tezi.

Seven, M. A. ve Engin, A.O(2007), “Türkiye’de Kadının Eğitimi Alanındaki Eşitsizlikler”,*Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9(1):177-188.

Say, Ö.(2015), “İktidar İlişkilerine İndirgenmiş Babalık İmaji ve Postyapısalcı Otorite Analizinin Çelişkileri”, *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5 (2): 139-151.

Zastrow, C.(2016),*Sosyal Hizmete Giriş*, Nika:Ankara

Yaşar, M. R. (2013), *Kadınların Yoksulluğu: Kimsesiz Kadınlar Kastı, Kentsel Yoksulluğu Yeniden Düşünmek*, Der: Ömer Aytaç-Süleyman İlhan, Ankara: Birleşik, 221-276.

Yılmaz, A. (2010), “Osmanlıdan Cumhuriyete: Kadın Kimliğinin Biçimlendirilmesi”, *Çağdaş Türkiye Tarih Araştırmaları Dergisi*, IX(20-21): 191-212.

Tekin, M. (2004), *Kutsal Kadın ve Kamu*, İstanbul: Açılım

<https://www.bibleonline.ru/bible/tur/01/01/> erişim tarihi: 14.02.2018

<https://incil.info/YC2009/kitap/Efesliler/1> erişim tarihi: 05.05.2018

<http://www.bursakilisesi.com> erişim tarihi: 20.12.2017

Turhan, E. Z. (2004), Budizm’de Sangha Teşkilatı ve Kadın Keşişler, <http://bizdosyalar.nevsehir.edu.tr>. Erişim tarihi: 19.03.2018.

TÜİK (2016) www.tuik.gov.tr erişim tarihi: 01.03.2018.

<http://www.bmdergi.org/language/tr/bm-kadin-birimi-ve-ipu-haritasi> Erişim Tarihi: 09.02.2018.





Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal
Cilt/Vol: 2, Sayı/Issue: 2, 2018, ss/pp.63-76

ISSN:2602-3792

ANKARA-TURKEY.

This article was checked by iThenticate.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

THINKING ABOUT RADICALIZATION AFTER SO CALLED ISLAMIC STATE: AN INTRODUCTION

Tunahan AKDAŞ*

ABSTRACT

Radicalization is one of the most debated concepts of the last decades which covers the process in which the individual, who feels alone in the society, departs from mainstream point of view and even adopts violent activities and beliefs. States attach special importance to coping with radicalization because of the fact that radicalization is not only a prospective process but also a retro-active one. In other words, radicalization is, up to a point, preventable, restrainable and reversible process. The process of radicalization tells us a lot about the reasons why people join terrorist organizations, and provides an insight into deradicalization of those who leave such organizations.

Terrorist organizations benefited from the environment of failed states in Iraq and Syria and increased their number of terrorist fighters into tens of thousands. During this period, a number of foreign fighters illegally entered Iraq and Syria to join different terrorist organisations. However, a lot of States face with the problem of returned foreign terrorist fighters after the defeat of so called Islamic State. States have to meet the challenge of returnees as they pose a risk of engaging in new recruitment, planning and carrying out new terror plots. Therefore, it is important for States to adopt counterradicalisation policies for those people who alienate in societies and have potential to adopt radical beliefs, to disengage those people who have already adopted such beliefs or participated in conflicts, and to deradicalize those who are disengaged or leave the terrorist organisations.

* Çağ Üniversitesi, Kamu Hukuku, El-Mek: tunahanakdas@gmail.com

Key Words: Radicalization, Counterradicalization, Disengagement, Deradicalization, Foreign Terrorist Fighters

DAEŞ SONRASI RADİKALLEŞME ÜSTÜNDE DÜŞÜNME: GİRİŞ DENEMESİ

ÖZET

Toplumda yalnızlaşan bireyin ana akım düşüncelerden koparak toplumun kabul etmediği düşünceleri kabul etmesi veya daha da ileri giderek şiddet içerikli eylemleri benimsemesi ile sonuçlanan süreci kapsayan radikalleşme olgusu, son yıllarda en çok tartışılan kavramlardan biridir. Devletler, radikalleşme ile mücadele konusunu oldukça önem vermektedir çünkü radikalleşme sadece ileriye dönük değil aynı zamanda geriye de gidebilen bir süreçtir. Diğer bir deyişle radikalleşme bir noktaya kadar önlenemez, engellenebilir ve geriye döndürülebilir bir süreçtir. Radikalleşme süreçleri bize terör örgütlerine katılan kişilerin katılım sebepleri ile ilgili ipuçları verirken örgütten ayrılan kişilerin tekrar ılımlılaştırılması için de ışık tutmaktadır.

Irak ve Suriye'deki çatışmaların yarattığı başarısız devlet ortamından yararlanan terör örgütleri, savaşçı sayılarını on binlerce kişiye çıkartmışlardır. Bu dönemde, çok sayıda yabancı savaşçı değişik terör örgütlerine katılmak için yasa dışı şekilde Irak ve Suriye'ye giriş yaptılar. Ancak, sözde İslam Devletinin Irak ve Suriye'deki yenilgisinden sonra birçok ülke savaştan geri dönen savaşçı sorunu ile karşı karşıya kalmıştır. Geri dönen kişiler döndükleri ülkeler için örgütlere yeni üye kazandırma faaliyetlerine girişmeleri, yeni terör saldırıları organize etmeleri ve uygulamaları açısından oldukça büyük sorun teşkil etmektedir. Bu anlamda, devletlerin toplumdaki soyutlanan ve radikal düşünceleri benimsemiş olası bulunan kişiler için radikalleşme karşıtı politikalar, radikalleşmiş bireylerin şiddet içerikli eylemler ve düşüncelerden ayrışması ve radikalleşen kişilerin tekrar ılımlılaştırılması konularında politikalar benimsemeleri önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Radikalleşme, Radikalleşme ile Mücadele, Arındırma, İlimlaştırma, Yabancı Terörist Savaşçılar



Introduction

Radicalization is a key term which helps us understand some of the most debated concepts of the 21st century such as extremism, terrorism or deradicalization. Although the concept has been studied before, the 9/11 attacks is a turning point in radicalization studies. Especially in the United States, scholars began to search for the reasons of the concept (McCauley and Moskalenko, 2017:205). That is mostly because of the fact that people who are called as mujahideen and perceived as moderate in Western States became terrorist after 9/11 (Taarnby, 2005:7). Besides, radicalization needs rethinking after the ongoing conflicts in Iraq and Syria as the conflicts add different dimensions like transnational fighters problem in radicalization studies (Dzhekova et al, 2016:5).

In this study, we aim to discuss the radicalization process as a whole to clarify contradictions in terms, to name the steps of reversing radicalization and take a big picture of the radicalization problems occurred after the conflicts in Iraq and Syria. We hope this study will be a starter for further studies so we add ‘an introduction’ in the title. We adopt a descriptive method to express the subjects covered in the study. Also, we try to express the subjects hiring a positive approach so as to give what is debated so far. The data given in the study is specially chosen from the most recent studies to give more accurate information.

First of all, we will begin with ‘radicalization’ to give a basis for the other sections of the study. We discuss the meaning of radicalization and give nuances between other terms. Then, we try to explain the problem of foreign terrorist fighters after the defeat of so called Islamic State (IS) in Iraq and Syria. In the last section, we define the terms related to reversing the radicalization process. In this section, we define ‘counterradicalization’, ‘disengagement’ and ‘deradicalization’.

1- Radicalization

Although the term radical is, nowadays, used as if it has a negative meaning, it was used to describe people who are for political and social reform in 18th century (Schmid, 2013:6). ‘Radical’ is defined in Oxford Dictionary as “advocating or based on thorough or complete political or social change; representing or supporting an extreme or progressive section of a political party” and “characterized by independence of or departure from

tradition; innovative or unorthodox”. Moreover, radicalism is “the beliefs or actions of people who advocate thorough or complete political or social reform (Oxford Dictionary, 2018).”

The definition and roots of radicalism is a highly contested term among scholars. However, the point almost all the scholars agree is that adopting radical beliefs is a process called as “radicalization”. For Demant et al (2008:12-13), ‘radicalization’ is “a process of delegitimation, a process in which confidence in the system decreases and the individual retreats further and further into his or her own group, because he or she no longer feels part of society”. In other words, radicalization is a psycho-social process which starts within an individual and needs a social medium to grow. This process is mostly associated with violence and extremism. For example, Borum (2011:9) defined radicalization as “the process of developing extremist ideologies and beliefs”. Similarly, McAllister and Schmid (2011:217) state that “radicalization refers to a process of ideological socialization of (usually) young people towards effectuating fundamental political changes, usually through the use of violent tactics of conflict waging against the political enemies and their followers.” Therefore, we have to differentiate between radicalism and extremism. Scruton (2007:237) defines extremism as “(1) taking a political idea to its limits, regardless of ‘unfortunate’ repercussions, impracticalities, arguments, and feelings to the contrary, and with the intention not only to confront, but also to eliminate, (2) Intolerance towards all views other than one’s own, (3) adoption of means to political ends which disregard accepted standards of conduct, in particular which show disregard for the life, liberty and human rights of others”. When describing the distinction between a radical and an extremist, Schmid (2013:10) states that radicals can be more democratic and more open-minded than extremists, who are strictly bound to their ideology.

As there are more people who have radical beliefs but not reached Iraq and Syria than those who did, there is an important question to be asked: whether every radical tends to be an extremist. Then, it is important to differentiate between cognitive and violent radicalization. “Cognitive radicalization is the process through which an individual adopts ideas that are severely at odds with those of the mainstream, refutes the legitimacy of the existing social order, and seeks to replace it with a new structure based on a completely different belief system. Violent radicalization occurs when an individual takes the additional step of employing



violence to further the views derived from cognitive radicalism (Vivino and Brandan, 2012:9).”

In the light of foregoing definitions, we could barrow Schmid’s definition to define radicalization in a broad sense. Radicalization is “an individual or collective (group) process whereby, usually in a situation of political polarisation, normal practices of dialogue, compromise and tolerance between political actors and groups with diverging interests are abandoned by one or both sides in a conflict dyad in favour of a growing commitment to engage in confrontational tactics of conflict-waging. These can include either (i) the use of (non-violent) pressure and coercion, (ii) various forms of political violence other than terrorism or (iii) acts of violent extremism in the form of terrorism and war crimes (Schmid, 2013:18).”

2-The Problem Of Foreign Terrorist Fighters In Iraq And Syria

Before talking about the further steps of radicalization, it is important to understand the problems that the Foreign Terrorist Fighters (FTFs) pose to States. The first problem is their diversity and growing numbers. FTFs are defined in the United Nations Security Council (UNSC) Resolution 2178 (2014) as “individuals who travel to a State other than their States of residence or nationality for the purpose of the perpetration, planning, or preparation of, or participation in, terrorist acts or the providing or receiving of terrorist training, including in connection with armed conflict”. Although there is no implication to Islam in the definition of UNSC, FTFs are inequitably associated with Islam, which always sees human life as sacred and praises peace. This is mainly because the major terrorist organizations in Iraq and Syria against which the international coalition fight are of Salafist roots. However, there are FTFs other than Salafist organizations such as the FTFs fighting in the Kurdish and pro-government fronts whose numbers are in tens of thousands. Though the number of FTFs in Iraq and Syria differs, that is for sure that the total number has always increased so far. There were once around 300 fighters around Osama bin Ladin (El-Badawy et al, 2015:4), now, the number of Salafist FTFs has reached tens of thousands. The number was 15.000 in late 2014 (UNSC, 2014:1), 25.000 in 2015 (UNSC, 2015:3), then became more than 40.000 (Barrett, 2017:12-13). The defeat of IS in Iraq and Syria slows down the number of new recruits (UNSC Report, Symbol No: S/2017/573), yet it does not decrease the total number. A recent report (Barrett, 2017:9) indicates that even though the flow of new recruits slows down, the total number of Salafist FTFs increased. Moreover,

there are also 18.000 Shia militias fighting for Syrian Regime (Temizer et al, 2016) and around 30.000 Kurdish militias (Acun and Keskin, 2016:27). In a recent report (Orton, 2017:116) which examines 60 foreign fighters from 12 different countries shows that 78 percent of the foreign fighters in Kurdish fronts are from English speaking countries.

Another problem is the situation of the returnees. Barrett's report (2017:12-13) shows that there have been around 45.000 FTFs from more than 110 countries reached Iraq and Syria, and more than 7.500 of whom have returned to their origin or residence country. According to Barrett (2017:18-19), the returned IS FTFs fall into 5 categories, each of which resembles a different level of risk: (1) those who left early without integrating IS, (2) those who think they are disillusioned, (3) those who wants another place for fighting, (4) those who left IS because of the defeat or stopped/captured while travelling to join, and (5) those who are sent on a mission by IS. The threat of those people is also illustrated in a UNSC report (2017:5-6), which categorizes returnees under three categories: "The first category includes returnees who are disenchanted by ISIL as a group and terrorism as an ideology and therefore can potentially be deradicalized and reintegrated. The second much smaller category includes individuals who return with the specific aim of conducting terror attacks and therefore present a high risk to Member States. The third category is the most difficult to identify as it includes individuals who have clearly cut ties with ISIL after being disillusioned by ISIL as an organization. However, those individuals remain radicalized and are ready to join another terrorist group should the opportunity arise. Those individuals present a particular challenge as they pose a threat without concrete indications of current connections to terrorist groups."

FTFs, either Salafist or not, have become a problem for international society once more due to the fact that the numbers of returned FTFs constitute a threat for origin or residence States of the returnees so that they can pursue their goals after they have returned. From the declaration of its so-called caliphate in June 2014 to February 2017, "IS conducted or inspired around 143 terrorist attacks in 29 countries, causing the death of over 2,000 people and injuring many more (Barrett, 2017:14)". IS involved in 38 out of 42 attacks against the West between 2014 and 2016 (European Union's 'Radicalisation Awareness Network [RAN], 2017:15). While not all of the returned FTFs have the potential to



carry out an attack, the perpetrators of some of the most known attacks are IS connected or inspired. 6 of the Paris attackers in 2015 and 3 of Brussels attackers were returnees (RAN, 2017:15). Apart from returnees, there is another important group: those who were stopped and could not reach to battlefield. As Barrett (2017:15) stated, they have both enthusiasm of a new recruit, as well the hatred for being stopped to reach to battlefield. Only in Turkey, 4.957 foreigners were deported because of well-founded terror suspect since 2011, and 53.781 people from 146 different countries were banned to enter Turkey (Ministry of Interior Affairs[MIA], 2017:57-58). Interaction between the returnees and would-be FTFs can be a great threat. However, attacks or attack plots performed by would-be FTFs are more than the ones returnees involved. For Hegghammer and Nesser (2015: 27), "... there have been over twice as many IS sympathiser plots (22) as plots involving foreign fighters who returned from Syria (9). ... The implication for counterterrorism professionals is clear: worry not only about the foreign fighters, but also about IS sympathisers who never made it to Syria". Besides, the perpetrator of Manchester concert bombing in 2017 had help and training from IS supporters (Barrett: 2017:15).

Even if they do not involve in any pots of terror act, FTFs pose a real challenge for States after their return because returning from the battlefield does not mean that FTFs will leave their ideology and stop being an FTF. Returnee men, women and children are also a problem of paving the way for radicalization. The threat they pose lies in their profiles. As presented in a manual by RAN (2017:6), the returnee men "have higher risk of combat experience and skills, [are] often involved in and exposed to war atrocities and [had] variety of roles within the terrorist-held territories ... [Women are] "... mother to future soldiers, driven by sense of empowerment and their role in building 'the caliphate', involved in recruitment, indoctrination of children and others. [Children have] ... intense ideological indoctrination through education and socialization, [are] recruited for combat and other violent activities from age 9 and severely traumatized."

3-Coping With Radicalization After The Defeat Of Is

With the help of States' strict control of their borders and the massive international military effort to end IS in Iraq and Syria, new recruitment to the organization nearly ended. After capture of Mosul and the so-called capital city of IS, Raqqa, the flow began to change, and the foreign terrorist fighters started to go back their home or to their residence countries. A recent report (Barret, 2017) shows that there are more than 7.000 European foreign

fighters returned and there are many more in other countries. There are also nearly 50.000 prevented people who attempted to reach Iraq and Syria (MIA, 2017). The numbers of returnees and people who could not manage to travel to so-called caliphate is so great a number that States are in search of dealing with the problem they pose. States should not only deradicalize and reintegrate the returnees but also take to protect those who are not radicalized or not involved in terrorism. There are three important concepts on coping with radicalization: counter-radicalization, disengagement and deradicalization.

A. Counterradicalization

States responsibility to deal with people who are not radicalized or not involved in terrorism can be named as 'counter-radicalization'. In a UNSC report (2008:5) counter radicalization is defined as "policies and programmes aimed at addressing some of the conditions that may propel some individuals down the path of terrorism. It is used broadly to refer to a package of social, political, legal, educational and economic programmes specifically designed to deter disaffected (and possibly already radicalized) individuals from crossing the line and becoming terrorists."

Counter-radicalization is not a lawful enforcement and it focuses on communities that can be affected by radical ideas. It also focuses on people those who are not involved in extremist activities and on the edge or danger of radicalisation. A study by United States Bipartisan Policy Center (USBPC) (2011:16) explains that "Counter-radicalization seeks to prevent non-radicalized populations from being radicalized. The objective is to create individual and communal resilience against cognitive and/or violent radicalization through a variety of non-coercive means." The objectives of counter-radicalization are explained as:

"Counter-grievance: If violent extremists aim to exploit grievances, real or perceived, one of the core objectives of counter-radicalization is to address these grievances or the perception thereof.

Counter-ideology: If violent extremists seek to promote extremist narratives and make their ideology resonate, the purpose of counter-radicalization is to expose and counter such ideas; educate communities and thereby strengthen their defenses against the extremists' narrative; and empower community leaders to speak out against violent extremists and their ideas.



Counter-mobilization: If violent extremists attempt to form cells and recruit followers, the objective of counterradicalisation is to help communities build networks, knowledge, and “tools” that can be used to challenge and resist such attempts (USBPC, 2011:18).”

B. Disengagement And Deradicalization

Disengagement and deradicalization are two important terms in coping with radicalization. Although these two terms are interrelated, they are different from each other. Disengagement is “the process whereby an individual no longer accepts as appropriate the socially defined rights and obligations that accompany a given role in society” (Ebaugh, 1988:3). Deradicalization is defined in Oxford dictionary as “the action or process of causing a person with extreme views to adopt more moderate positions on political or social issues.” Nevertheless, the two contested words are different from each other and can happen without each other. As stated by Hearne and Laiq (2010:2), “deradicalization ... refers to the process of divorcing a person, voluntarily or otherwise, from their extreme views, while “disengagement” refers to the process of moving a person away from their extreme group’s activities, without necessarily deradicalizing that person or changing their views.”

As it is understood from above, disengagement is about abandoning extremist activities and methods, and can happen without deradicalization. Horgen (2010:2-5) states that disengagement can have a psychological and physical dimensions. In the former dimension, an extremist can stay in the organization with only changing his role in it. Psychological disengagement can cause from developing negative sentiments, change in priorities and sense of disillusionment. In the later one, the extremist still has the ideology but departs from the violent activities. Physical disengagement can stem from imprisonment, forced or obligatory role change, being ejected from the organization or change in priorities. In both cases, the extremist abandons violent activities without ceasing the extremist ideas and beliefs.

Berger (2016:2-3) defines “disengagement is the process by which individuals cease to be mobilised in support of a violent extremist movement. [On the other hand,] de-radicalisation is the process by which individuals cease to hold extremist beliefs.” Disengagement without giving up extremist roles and beliefs can revive former extremist activities. Hence, disengagement should end up with deradicalization, which is “the process of abandoning

an extremist worldview and concluding that it is not acceptable to use violence to effect social change (Rabasa, et al, 2010:1-2).”

Deradicalization can happen individually or collectively (Demant et al, 2008:13). It is clear from the above-mentioned definitions that individual deradicalization is one’s ceasing extremist beliefs and activities on his own. Rabasa et al (2010:11-12) states that the individual deradicalization begins with a traumatic event or emotional crisis which leads the individual to think about benefits and harms of leaving the organization. When the individual reaches a turning point and leaves the organization, he or she will disengage. Then, the individual tries to develop a new identity and become a member of the society again. This last one is related to “the presence of a moderate social network, whether the individual has a job, whether the individual is accepted or ostracized by society, and whether the individual deradicalized.” Otherwise, the individual can be an extremist again.

“Deradicalisation on a collective level means that a radical movement ceases to exist (Demant et al, 2008:13).” The collective deradicalisation depends on internal and external factors. The internal factors that affect collective deradicalization are ‘failing ideology’, ‘failing organisational capacity’ and ‘failing leadership’ (Demant et al, 2008:22). On the other hand, the external factors that affect collective deradicalization are disappearance or losing ground of the radical organisation, negative sentiment towards the organisation, a change in public opinion and a more attractive competing organisation (Demant et al, 2008:26).”

Conclusion

Radicalization, which is one of the most important problems in the last decades, is a process in which an individual adopts radical beliefs departing from mainstream social views. The individual, who alienate from society, can turn onto radicalization by joining small groups of radicals where he or she feels more secure. Moreover, this process can turn into extremism by adopting the means of violence. However, radicalization is a retroactive process, as well being prospective.

It is a long process for an individual to be deradicalized whether voluntarily or involuntarily. Convenient factors should occur, and the individual cease the radical beliefs and activities. In this context, deradicalization means ceasing radical beliefs and concluding that adopting violent means is faulty. Nevertheless, the success of deradicalization process is bound to the



individual's having a new identity and reintegration into society. To do so, "finding a job and a new social network, acceptance by a supportive community, and whether the person deradicalized (Rabasa et al, 2010:12)" are quite requisite.

Rethinking about radicalization after the defeat of IS in Iraq and Syria is of vital importance when the contribution of extremists in terror attacks is considered. The number of returnees and people who wanted to reach Syria but could not is a daunting challenge for States. In the last few years, the perpetrators of terror attacks have motivation, training or logistics from member of terrorist organisations unless they are a member of an organization. Hence, States should adopt counterradicalisation policies to prevent radicalisation of those who are under risk of radicalization, to disengage those people who has already adopted such beliefs or participated in conflicts, and to deradicalize those who are disengaged or leave the terrorist organisations.

References:

- Acun, Can and Keskin, Bünyamin. (2016). "PKK'nın Kuzey Suriye Örgütlenmesi: PYD-YPG". [Rapor]. *Siyaset, Ekonomi Ve Toplum Araştırmaları Vakfı (SETAV)*.
- Borum, Randy. (2011). "Radicalization into violent extremism I: A review of social science theories". *Journal of Strategic Security*, 4(4), 7-35.
- Barrett, Richard. (2017, October). "*Beyond The Caliphate: Foreign Fighters and the Threat of Returnees*". The Soufan Center.
- Berger, J.M. (2016, August). "Promoting Disengagement from Violent Extremism." [Policy Brief]. *The International Centre for Counter-Terrorism (ICCT)*.
- Demant, Froukje et al. (2008). "Decline and disengagement: An analysis of processes of deradicalization". *Institute for Migration and Ethnic Studies. Amsterdam*.
- Dzhekova, Rositsa et al. (2016). "Understanding Radicalisation. Review of Literature." *Center for the Study of Democracy, Sofia*.
- Ebaugh, Helen R. F. (1988). *Becoming an ex: The process of role exit*. University of Chicago Press.
- El-Badawy, Emma et al. (2015). "Inside the Jihadi mind: Understanding ideology and propaganda". *The Tony Blair Faith Foundation*.

<http://www.tonyblairfaithfoundationus.org/sites/default/files/Inside%20the%20Jihadi%20Mind.pdf> (Retrieved on 21.12.2015).

Hearne, Ellie B. and Laiq, Nur. (2010, June). "A new approach? Deradicalization programs and counterterrorism". In *International Peace Institute. Conference on Countering Violent Extremism: Learning from Deradicalization Programs in Some Muslim-Majority States, Meeting Notes*. NY: International Peace Institute.

Hegghammer, Thomas and Nesser, Petter. (2015). "Assessing the Islamic State's commitment to attacking the West. *Perspectives on Terrorism*", 9(4). <http://www.terrorismanalysts.com/pt/index.php/pot/article/view/440/html> (Retrieved on 01.12.2017).

Horgan, John. (2008). "Deradicalization or Disengagement? A Process in Need of Clarity and a Counterterrorism Initiative in Need of Evaluation". Vol 2, No 4, *Perspectives on Terrorism*(3-8).

McAllister, Bradley and Schmid, Alex. P. (2011). "Theories of terrorism." In *The Routledge handbook of terrorism research*. Routledge.

McCauley, Clark and Moskalenko, Sophia. (2017). Understanding political radicalization: The two-pyramids model. *American Psychologist*, 72(3), 205.

Ministry of Interior Affairs (MIA). (2017, July). "Türkiye'nin DAES ile Mücadelesi". <http://www.mia.gov.tr/kurumlar/mia.gov.tr/Genel/deas%CC%A7%207%20temmuz.pdf> (Retrieved on 01.12.2017).

Orton, Kyle. (2017). "The Forgotten Foreign Fighters: The PKK in Syria". The Henry Jackson Society.

Oxford Dictionary. (2018). Deradicalization. <https://en.oxforddictionaries.com/definition/deradicalization> (Retrieved on 01.12.2017).

Oxford Dictionary. (2018). Radical. <https://en.oxforddictionaries.com/definition/radical> (Retrieved on 01.12.2017).

Oxford Dictionary. (2018). Radicalism. <https://en.oxforddictionaries.com/definition/radicalism> (Retrieved on 01.12.2017).

Rabasa, Angel et al. (2010). "Deradicalizing Islamist Extremists". *RAND Corporation*.



Radicalisation Awareness Network (RAN). (2017, July). "Responses to returnees: Foreign terrorist fighters and their families". RAN. https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/homeaffairs/files/ran_br_a4_m10_en.pdf (Retrieved on 03.12.2017).

Schmid, Alex. P. (2013). "Radicalisation, de-radicalisation, counter-radicalisation: A conceptual discussion and literature review". *ICCT Research Paper*, 97, 22.

Scruton, Roger. (2007). *The Palgrave Macmillan dictionary of political thought*. Springer,

Taarnby, Michael (2005). Recruitment of Islamist Terrorists in Europe Trends and Perspectives. *Copenhagen: Danish Ministry of Justice*.

Temizer, Selen et al. (2016, December 14). "Halep'teki yabancı işgal gücü: Şii milisler". *Anadolu Ajansı*. <http://aa.com.tr/tr/dunya/halepteki-yabanci-iskal-gucu-sii-milisler/706241> (Retrieved on 01.12.2017).

United Nations Counter-Terrorism Implementation Task Force. (2008, September). "First Report of the Working Group on Radicalisation and Extremism That Lead to Terrorism". <http://www.un.org/terrorism/pdfs/radicalisation.pdf> (Retrieved on 01.12.2017).

United Nations Security Council (UNSC) Resolution. (2014, September 24). "Addressing the growing issue of foreign terrorist fighters", Symbol No: S/RES/2178 (2014). *UNSC*.

United Nations Security Council (UNSC). (2014, November 19). "Statement by the President of the Security Council", Symbol No: S/PRST/2014/23. *UNSC*.

United Nations Security Council (UNSC). (2015, May 19). "Analysis and recommendations with regard to the global threat from foreign terrorist fighters" [Report prepared by the 1267 Committee]. Symbol No: S/2015/358. *UNSC*.

United Nations Security Council (UNSC). (2017, August 7). "Twentieth report of the Analytical Support and Sanctions Monitoring Team submitted pursuant to resolution 2253 (2015) concerning ISIL (Da'esh), Al-Qaida and associated individuals and entities". Symbol No: S/2017/573. *UNSC*.

United States Bipartisan Policy Center (USBPC). (2011, June). "Preventing Violent Radicalisation in America". USBPC. <http://bipartisanpolicy.org/wp->

content/uploads/sites/default/files/NSPG.pdf (Retrieved on 01.12.2017).

Vidino, Lorenzo and Brandon, James. (2012). "Countering radicalization in Europe". London, *International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence*.





Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal
Cilt/Vol: 2, Sayı/Issue: 2, 2018, ss/pp.77-90

ISSN:2602-3792

ANKARA-TURKEY.

This article was checked by iThenticate.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

OSMANLI DEVLETİ'NDE PARA VAKIFLARININ MEŞRULUĞU TARTIŞMASI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Sabri Can SANNAV*

Uğur SEZER**

ÖZET

Vakıf kelimesi bir mülkü kamunun menfaatine veya bir hayır işine devamlı olarak terk etmek olarak ifade edilir. Para vakıfları ise bir gayrimenkul malın değil de belirli bir paranın vakfedilmesiyle oluşan vakıf türüdür. Bu vakıflarda para “mütevelli heyeti” olarak adlandırılan ilgili sorumlu kişiler tarafından işletilir ve elde edilen kâr vakfın kuruluş amacına göre harcanırdı. Osmanlılar döneminde ulema, kazaskerler ve şeyhülislamıardan bir kısmı nakit para vakıflarının caiz olduğunu savunurken yine bu tabakadan bazı kişiler de para vakıflarının caiz olmadığını açıklayan eserler meydana getirmişlerdi. Osmanlı Devleti'nin ünlü simaları olan Çivi-zâde Muhyiddin Efendi ve kendisiyle aynı görüşü savunan İmam Birgivi para vakıflarının caiz olmadığını savunurken diğer taraftan Ebussuûd Efendi ve Sofyalı Bali Efendi gibi isimlerde para vakıflarının caiz olduğunu savunmuşlardı. Nihayetinde Ebussuûd Efendi'nin görüşleri dönemin geçer görüşü olmuş ve bu konuda bazı yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Para vakıfları, Osmanlı cemiyet yapısı içerisinde geçer görüş kazanmış ve bazı önemli görülen tartışmalara rağmen hem devletin hem de cemiyetiniolumlu yönde dikkatini çekmiştir. İşte burada yaptığımız çalışma bu konular üzerindeki tartışmaların hangi yönde seyrettiği ve ortaya bu konuda hangi problemlerin çıktığı üzerinedir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Trakya Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, El-Mek: Sabri_Can@hotmail.com

* Dr. Öğrencisi, Trakya Üniversitesi, Tarih Anabilim Dalı, El-Mek: ugursezer03260326@gmail.com

Anahtar Kelimeler: Para Vakıfları, Ulema, Şer'i Hukuk, Şeyhülislam, Kadı.

AN ASSESSMENT OF THE LEGITIMACY OF CASH WAKIFS (CHARITABLE CASH FOUNDATIONS) IN THE OTTOMAN STATE

ABSTRACT

The word endowment is expressed as the permanent abandonment of a property to the public interest or to a charitable work. 'Cash wakif' (charitable cash foundations) are the kind of foundation which are formed by the endowment of a certain money rather than an immovable property. In these foundations, the money is run by the responsible persons called "board of trustees" and the profits obtained are spent according to the purpose of the establishment of the foundation. During the Ottoman period, while some of the *ulema* (scholars), *kadi-ul asker* (religious judges of the army) and *shaykh al-islam* (scholars of the Islamic sciences) argued that cash wakifs were permissible, some people from this stratum also wrote works explaining that money foundations were not acceptable. Famous figures of the Ottoman Empire, Çivi-zâde Muhyiddin Efendi and his advocate of the same opinion Imam Birgivi, argued that cash wakifs were not permissible, while others such as Ebussuud Efendi and Sofyalı Bali Efendi had argued that cash wakifs were licit. Ultimately, Ebussuud Efendi's views have been passed over as the prevailing opinion and some approaches have been put forward accordingly. Cash wakifs have gained a widespread acceptance within the Ottoman societal structure, and despite some noteworthy arguments, they attracted the positive attention of both the state and the community. The study we do here is about how the arguments on these topics were evolved and what problems have arisen in this regard.

Keywords: Cash Wakifs, Ulema, *Ecclesiastical Law*, *Shaykh al-Islam*, Khadi.

Giriş

Arapça asıllı bir kelime olan Vakf, "durdurmak", "alıkoymak" manalarına gelmekte olup terim anlamı olarak ise "bir kimsenin, Allah'a yakın olmak gayesiyle menkul veya gayrimenkul mal veya



mülkünü dîni ve sosyal bir amaç için tahsis etmesi” anlamına gelir(Kütükoğlu, 1994: 359).İslami literatürde ise vakıf, bir kişinin servetinin bir kısmını dinî, hayrî ve sosyal ihtiyaçların giderilmesi gibi mukaddes bir gaye uğruna ve Allah’a yakın olma niyetiyle, ebediyyen tesis(habs) etmek için yaptığı akittir (Kodaman, 1984: 96).Vakıf eserlerin bazıları dini, bazıları da içtimaî sahadaki ihtiyaçlara cevap vermek gayesi ile kurulmuştur. Kur’ân’da vakfa ait hiçbir sarih işaret bulunmamakla beraber, İslâm fakihleri muhtelif hadislere istinaden bu müesseseyi Peygamber zamanına icra ederler(Köprülü, 1983: 356).İslam hukukçuları vakfın gayesinin sevap ve ibadet olan bir fiile vesile olmasında bu sayede de yaratıcı ile kul arasında bir yakınlık kurulduğu konusunda mutabıktırlar. Ancak fiili tatbikatta ve mezheplerin vakıf müesseselerine bakışlarında kendi aralarında bir görüş uyumsuzluğunun olduğu da bilinmektedir (Aslan, 2011: 13).

Vakıf ile ilgili kavramlara bakıldığı zaman literatürde vakfedilen mala “*mevkuf*”; vakfı idare edene “*mütevelli*”; mütevelliyi kontrol edene “*nazır*”; herhangi bir şahıs tarafından vakfın kuruluşu sırasında hazırlanmış nizamnameye ise “*vakfiye*” adı verilir. Vakfiye, vakfın kuruluş gayesini, bu gayenin gerçekleşmesi için ne miktarda menkul veya gayr-imenkul vakfedildiğini ve bunların nasıl işletileceğini, gelir ve giderlerinin hangi esaslar dâhilinde yapılacağını gösteren ve hâkim kararıyla tescil edilen yazılı bir vesikadır. Vakfiyeler, Osmanlı döneminde kadı siciline(Şer’iye Siciline) kaydedildikten sonra kesinleşirdi. İktisadî hayatı yakından ilgilendiren fiyat hareketleri ve geçim standartları hakkındaki bilgiler de vakıf kayıtlarında mevcut bulunmaktadır. Bu bakımdan herhangi bir dönemin iktisadî tarihi yazılacağı vakit vakfiyelerden faydalanılması gerekir. Aynı şekilde, İlhanlılar, Memluklar, Selçuklular ve diğer Türk devletlerine ait tarihî vesikalar arasında da sayısız vakfiye veya kayıt bulunmaktadır. Ortaçağ İslâm ve Türk devletlerine bakıldığı zaman genellikle takip ettikleri büyük idare prensipleri içerisinde ananeci ve muhafazakâr özellik var olup bu özellik vakıflarda da görülmektedir. Bu bağlamda vakıflar topluma mal olmuş hayrî ve sosyal hizmet müesseseleridir ve Müslümanların iktisadî ve içtimaî hayatlarında önemli roller oynamışlardır (Köprülü, 2013: 214-218).

Vakıflar, hayır ve iyilik yapmayı kolaylaştıran ve kurumsallaştıran kuruluşlardır. Vakıfların hedeflerinden birisi, toplum içerisinde ortaya çıkma ihtimali olan gelir dengesizliğinin ortadan kaldırılmasını sağlamaktır. Bu sayede vakıflar, içerisinde buldukları toplumda sundukları olanaklar vasıtasıyla sosyal bütünleşmeye katkıda bulunurlar. Bu nedenle vakıfların

ekonomik yapıya etki etmek, istihdama katkıda bulunmak gibi birçok iktisadifonksiyonları bulunmaktadır (Akçay, 2016: 13). Bu doğrultuda, Osmanlı finans dünyasında XV. Yüzyıldan itibaren yeni bir finansman yöntemi görülür olmuştur. Bu yöntem içerisinde girişimciye ihtiyaç duyduğu nakdi sağlamak ve işlemde elde ettiği geliri hayır için harcamak temel faktördür. Bu doğrultuda ortaya çıkan vakıflara Para Vakıfları denilmiştir. Para Vakıfları finans çevrelerinden kabul görmeye beraber faiz ekseni tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Vakıf konusu içerisinde Para vakıfları meselesi Osmanlı Devleti'nde özellikle 16. ve 17. yüzyıllarda önemli tartışmalara sebep olmuştur. Bu makalenin konusu ise Para vakıflarının tanımını kısaca uygulamasını anlattıktan sonra Para Vakıfları üzerinde ortaya çıkan tartışmalar üzerine bir değerlendirme yapmaktır (Yavuz, 2007: 57).

A. Vakıf Sınıflandırmalarında Para Vakıflarının Yeri

Vakıf kelimesi genel olarak mevkûf yani, vakıf akdinin konusunu teşkil eden menkul veya gayr-i menkul malları anlatmak için kullanılmaya gelmiştir. Bu manada vakıfları iki kısma ayırmak mümkündür. Birincisi; “*aynıyla intifa olunan*” yani bizzat kendisinden yararlanan vakıflardır ki bunlara “*Müessesât-ı Hayriye*” adı verilmekte olup, mâbedler, medreseler, mektepler, imâretler, zâviyeler, kütüphaneler, misafirhaneler, çeşmeler, sebiller ve makbereler bu cümledendir. İkinci kısım vakıflar ise “*aynıyla intifa olunmayan*” fakat birincilerin sürekli ve düzenli bir şekilde işlemlerini temin eden vakıflardır. Bunlara Osmanlılarda “*asl-ı vakf*” denmekteydi (Yediyıldız, 1997: 156). Aslında bunlara “*müstegillât-vakfiyye*” yani vakıf işletmeleri demek gerekir. İşte para vakıfları da geliriyle intifa olunan yani müstegillât adı verilen vakıflar grubuna girmektedir. Bu bağlamda Para vakıflarının ayırt edici özelliği asl-ı vakfın mal varlığının tamamının veya bir kısmının nakit para olarak vakfedilmiş olmasıdır. Meşruluğu ve nasıl işletileceği konusu fazlasıyla tartışmalı olan para vakıflarının ilk olarak ne zaman ortaya çıktığı konusu da muğlâktır. Ancak ulaşılan sonuçlara göre İstanbul'da 16. asrın ilk yarısında kurulan asl-ı vakıfların yarıya yakınının sadece nakit veya akarlarla birlikte nakit şeklinde olduğu bilinmektedir (Özcan, 2003: 10-14).

Para vakıfları aslen menkul vakıflar içerisinde yer almakla birlikte daha ziyade bir değişim aracı olarak kullanılmaları bakımından diğer taşınır mallardan ayrılır. Vakfın süreklilik özelliği ile gelir sağlama gayesinin menkul olma özelliğiyle



buluştuğu nokta para vakfıdır. Para vakıfları gelir sağlayan menkul vakfin kısmen de olsa klasik uygulamada tek örneğini oluşturur. Vakıflaştırılmış olan para bir taraftan doğrudan ihtiyaç sahibinin yararına kullanıldığı için hayrî vakıf özelliği gösterirken diğer taraftan da işletilmesi neticesinde vakfa gelir sağladığından dolayı müstegillât kapsamına girmektedir. Para vakıflarının böyle bir özelliği görülmektedir (Beyaztaş, 2016 : 153).

Fıkıh kitaplarında yeteri kadar önemli bir bilimsel mesele olarak ele alınmayan “*Nakit Para Vakfı*” meselesi, Osmanlı Devleti'nde uygulamada önem kazanması ve nakit para vakfının cevazı konusunda Osmanlı Şeyhülislamlarının(ulemasının) uzun süreli münakaşalarının yanı sıra vakıf paraların işletilmesi yollarından biri olan “*muamele-i şer'iyye*” usulünün İslam'ın yasak ettiği “*faiz*” konusuyla yakından ilgili olması gibi sebeplerden dolayı vakıf hukukunun en önemli mevzularından birisi olmuştur. Gerçekten de fıkıh kitapların da “*kendisini yok etmeyince menfaati hâsıl olmayan altın, gümüş ve yiyecek-içecek maddelerinin amme-i ulemaya göre vakfı caiz değildir.*” Bunun yanında bir kimsenin nakit veya mekilat gibi bir malını bilahare mislini almak üzere bir şahsa vermesine “*karz*” veya “*ikraz*” denir. Bir ödünç mukabilinde alınan nemaya ise “*rıhb (faiz)*” denilir. Faizsiz olarak verilen borca da “*Karz-ı hasen*” denilmektedir (Keleş, 2001: 191).

Bu noktada, taşınır malların vakfedilmesine müsaadeveren âlimlerden birisi İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'dir. Ayrıca büyük İslam âlimi Hz. Ebu Hanefî'nin öğrencileri olan İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşlerine göre, menkul malların vakfı kayıtsız şartsız gayr-i menkule bağlı olarak caizdir. Buna bağlı olarak, Osmanlı Devleti'nde nakit para vakıflarının ekseriyeti paralarını bir akara bağlı olarak vakfederler ve vakıfnâmeyi/vakfiyeyi bu şekilde düzenlerlerdi. İmam Ebû Yusuf'un vakıf konusunda çok esnek davranmasının sebebi hukukçu olmasının yanı sıra ilk defa *kadiü'l Kudât (Kaduların Kadısı)* unvanı ile uygulamanın içerisinde resmi kadı olmasından kaynaklanmaktadır. İmam Ebû Yusuf bu vazifesi esnasında toplumsal gerçekleri görmüş ve kanun yaparken hem hükümet politikası ile devrin iktisadî ve sosyal şartlarını hem de dini prensipleri göz önüne almıştır (Semiz, 2016: 97).

B.Osmanlı Devleti'nde Vakıflar ve Para Vakıflarının Yeri

Osmanlı tarihinde vakıf kuran ilk Osmanlı Padişahı Sultan Orhan'dır. Onun İznik'te kurduğu vakıf medresenin ilk müderrisi Davud-ı Kayserî olmuştur. Orhan Gazi ile başlayan Osmanlı

Selâtinvakıfları¹, bu hizmet yarışına giren diğer Osmanlı padişahları, devlet adamları ve halkın katılımıyla İmparatorluk toprakları üzerinde çoğalmıştır. Bu süreçte devletin maligücü zayıfladığı durumlarda aksayan hizmetleri yürütmek üzere vakıflar devreye girmişlerdir. Bu vakıflar arasında muhtaç kimseler nakdî yardımlar yapılması için tesis edilen para vakıfları da bulunuyordu (Şimşek, 1986: 208). Para vakıflarının Osmanlı'dan önce uygulandığına dair bilinen net bir örnek yoktur. Para vakıflarına dair bilgilere kaynaklarda II. Murat ve Fatih Sultan Mehmet (II. Mehmet)'in saltanat zamanlarında tesis edilmiş para vakıflarına dair olarak rastlanılmaktadır. İstanbul tahrir defterlerine göre, Osmanlılardabilinen en eski tarihli para vakfına 1456 yılında rastlanılmıştır. İstanbul'da Fatih Sultan Mehmet döneminden itibaren 18. yüzyıla kadar yaklaşık 20.000 vakıf varken Cumhuriyet'e miras kalanların sayısı 5859'a düşmüştür (Türkoğlu, 2013: 190).

Nukûdun menkûl olması ve ebedilik vasfını taşıyıp taşımadığı konusu ihtilâflı bir mesele olduğu için Para vakıflarının varlığı hakkında âlimler arasında uzun yıllar boyunca tartışmalar görülmüştür. İlk tartışma Kanuni Sultan Süleyman'ın padişahlığı döneminde ve Sa'dullah Çelebi'nin 1533-38 yılları arasındaki Şeyhülislamlığı sırasında Anadolu Kadıaskeri olan Şeyh Mehmet Muhyiddin Efendi (Çivi-zâde) ile Rumeli Kadıaskeri Ebussuûd Efendi arasında başlamıştır. Dönemin ünlü simaları Ebussuûd Efendi, Sofyalı Şeyh Bali Efendi gibi kişiler para vakfının caiz olduğu üzerinde ısrarla durmuşlardır (Kurt, 2015: 28). Bu görüşün aksine 1528'de Şeyhülislam olan Çivi-zade ve kendisiyle aynı görüşü savunan İmam Birgivi ise nakit para vakfının caiz olmadığını ve vakıf edilmesinin “*şer’i şerife*” uymadığını ileri sürmüşlerdir. Ancak nakit paraların vakfedilmesi tartışmalarına son noktayı koyan kişi Ebussuûd Efendi olmuştur.

Ebussuûd Efendi para vakıflarını menkul malların vakfedilebilmesi bağlamında ele almıştır. Hanefî fikhî görüşünde vakfedilen mallarda “*te’bid (ebedilik)*” şartı arandığından menkul malların vakfedilmesi genel kural olarak caiz görmemiştir. Ancak bu kuralın istisnası olarak İmam Ebû Yusuf, Hz. Peygamberin

¹**Selâtin Vakıfları:**Selâtin Arapça kökenli bir kelimedir.Sözlük anlamı olarak, Sultanlar anlamına gelmektedir. Selâtin Vakıfları ise Osmanlı Padişahları tarafından kurulan tahsisat ve irsad türünden vakıflar olup sahih olmayan vakıf türleridir. Burada devlete ait olan toprakları sadece Padişahlar ve vezirler serbestçe vakfetmişlerdir. Vakfın gelirleri ise devlet tarafından karşılanması gereken hizmetlere ayrılmıştır: Levent Gümen, *Türkiye’de Vakıfların Dünü Bugünü*, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Antalya 2014, s. 72-73.



uygulamasına dayanarak silah ve savaş atlarının vakfedilebileceğini ileri sürmüştür. İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî ise “*teamül*” ölçütünü ele almış ve vakfedilmesi *teamül* haline gelmiş olan menkullerin vakfedilebileceğine dair görüş belirtmiştir. Paranın vakfedilmesini bağımsız olarak ele aldığı ve caiz olduğunu ileri süren Hanefi hukukçusu ise İmam Züfer olmuştur. Ebussuûd Efendi ise görüşlerini İmam Muhammed’in görüşlerine dayandırmıştır. Ebussuûd Efendi, İmam Muhammed’in görüşünden hareketle para vakfını temellendirmek için fıkıh kitaplarından nakillere yer verir. Burada alınan nakillerde geçen ortak husus, vakfedilmesi *teamül* haline gelen her menkulün İmam Muhammed’e göre vakfın konusu olabileceği noktasıdır. Ebussuûd Efendi’ye göre, parada emsalinin sürekliliği, ayn’ının sürekliliği gibi değerlendirilir. Vakfedilen para kredi kullananların zimmetinde ve müteşebbisin elinde bulunmakta vakfa da misliyle iade edilmektedir. Dolayısıyla paranın emsalinin sürekliliğini koruması (meblağ olarak varlığını sürdürmesi) diğer vakıf mallarının aynının sürekliliğini koruması hükmündedir. Sonuç olarak menkul vakfında temel kriter *teamül*ün oluşmasıdır. Buna göre, paranın da menkul olarak değerlendirileceği hususunda herhangi bir şüphe yoktur (Okur, 2005.46).

C. Osmanlı Devleti'nde Para Vakıflarının İşleyiş Tarzı

Para vakıfları hakkında tartışılan konulardan birisi de bu vakıfların kendilerine vakfedilen paraları hangi yolla işlettikleri sorunudur. Para vakıfları kendine özgün bir işleyiş tarzı ve para yönetimine sahiptir. Para vakıflarında hayriamaçlarla toplanan para fonu “*Karz-ı Hasen (Ödünç vermek)*”, “*Mudaraba(emek-sermaye ortaklığı)*”, “*Murabaha (vakıf para ile peşin mal alıp vadeli satış yoluyla kâr elde etmek)*” ve “*Bidâa (vakıf parayı hayır amacıyla işletip kârın tamamını vakfa vermek)*” gibi yöntemlerle işletilmiştir. Bu yöntemler içerisinde özellikle uygulamadaki sık görülmesi nedeniyle “*Murabaha*” yöntemi göze çarpmaktadır (Türkoğlu, 2013: 191). *Murabaha* ise İslam hukukunda şeriata uygun olarak yapılan bir satış şekli olarak tanımlanmaktadır. Burada *murabaha*, alış fiyatı veya maliyet üzerine bir miktar kâr ilave edilerek yapılan satış muamelesidir (Ülker – Toraman, 2012: 69). *Murabaha* yönteminin haricinde kullanılan yöntemlerden bir tanesi ise “*Mudaraba*” yöntemidir. “*Mudaraba yöntemi*”, kâr ya da zarar ortaklığı biçiminde sermayenin işletilmesidir. Bu işlemde taraflardan emeğini ortaya koyana “*Mudarib*” denilmektedir. Sermayesini koyan taraf ise “*Rabb-ul-mal*” sıfatıyla Para vakıflarıdır. Para vakıflarında işleyişi sağlayan ve

bahsedilmesigereken önemli yöntemlerden bir tanesi de “*Bidâa*” yöntemidir. Bu yöntemde sermaye veren kimseye “*mubdi*” ve alan kimseye de “*Müstebdi*” denilmektedir. Bidâa yönteminde Para vakfı finansman işleyişini gerçekleştirirken mülkiyeti de kendinde tutmaktadır (Kayahan–Görkaş, 2009: 217-218).

Diğer taraftan inceleme konumuz olan vakıf tesisin üzerinde önemle durulması gereken tereddütlü bir tarafı da vakfın faizle işletilip gelirleri tesisin hayır gayelerine sarf edilecek olan sermayesinin, Kur’ân’ınribâyı (faizi) yasaklayan kesin hükümlerine rağmen bu maksatla kullanılabilmesi için müracaat edilmiş olan “*Mu’amele-i Şer’iye*” formülüdür. Bu vakıf paraların nemalandırılması, vakfın diğer gelir kaynaklarının işletilmesinde olduğu gibi bizzat vakıf kurucuları tarafından tanzim edilmiş hükümlere bağlıydı. Bu hususta her vakıf kurucusu vakfiyesinde aşağı yukarı aynı formülü tekrarlamakta idiler. Bu formül şöyle idi: “*Rehn-i kavi ve kefil-i meli yahut ikisinden biriyle onu, onbir buçuk hesabı ile muâmele-i şer’iyye ile bâ-yed-i müteveli ve her sene ‘ala vechi’l-halal istirbâh ve istiğlâl oluna*”. Bu cümle Bahaeddin Yediyıldız, Ömer Lütfi Barkan ve Mardaville Gökbilgin gibi iktisat tarihçilerine göre faizle para işletilmesi anlamına gelmektedir. Yediyıldız’a göre, bu kural basit olarak vakıf haline getirilmiş nakit paraların yüzde onbeşlik bir oranla faize verilerek vakıf için gelir temin edileceği anlamına gelmektedir. Fakat riba ya da faiz terimleri kullanılmak istenilmediğinden başka bir ifade tarzı tercih edilmiştir (Yediyıldız, 1986: 159). Ömer Lütfi Barkan’a göre ise haramdan kaçınılmak için genellikle başvurulmuş bu formül tamamen şekli bir takım hukukî hilelerden ibarettir ve bir anlatıma göre bizzat Peygamber tarafından tavsiye edilmiş ve İmam Ebu Yusuf tarafından kabul edilmiştir. Bu formül sayesinde paranın vakfedilmesi Şer’an haram olma mahiyetini kaybetmiştir. Bu yolla söz konusu vakıflarda sermayenin zayı olmaktan korunması için konmuş olan şartlar arasında ise hesapların her sene başında yenilenmesi, sağlam rehin ve mallı kefil bulunmadıkça kimseye ödünç para verilmemesi, fakir ve müflisten kaçınılması gibi şartlar vardır. Bu şartların yanında kadı, müderris vesair devlet adamları ile askerler, seyyitler ve kadınlarla muamele yapılmaması gibi şartların olması da dikkat çekicidir (Barkan, 1966: 40-41). Ancak Abdülaziz Bayındır, Hamdi Döndüren ve Ahmet Akgündüz gibi modern fukaha ise iktisat tarihçilerinin fikhin karmaşık terimlerini anlamadıklarını ileri sürerek bunun faiz olmadığını ileri sürmektedirler (Çizakça, 1993: 70).



D. Osmanlı Toplumunda Para Vakıfları Üzerindeki Tartışmalar

Para vakıfları konusundaki münakaşa ve ihtilaflar canlı ve sert olmuştur. Bu konuda olumlu ve olumsuz görüş bildiren taraflar birbirlerini bid'atçılıkla itham etmişlerdir. Vakıfların ve para vakıflarının dayanağı İslam Peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v)'in "*İhbes aslehuve sebbil semerehu (aslını elinde tut meyvesini yani gelirini hayır yoluna sarfet)*"(Hadisin kaynağı hadis kitaplarından belirtilir)şeklindeki hadisinde bulunmuştur (Çağatay, 2006: 46). Bu hadis bâz alınarak Osmanlı Devleti'ne has bir yapı olarak oluşturulan Para vakıfları konusundaki tartışmanın habercisi ise İbn Kemal olmuştur. İbn Kemal, muhtemelen kendi döneminde yeni yeni gündeme gelmeye başlayan para vakıflarının meşruiyeti meselesine yönelik olarak kısa bir risale kaleme almıştır. İbn Kemal kendisine ait olarak gösterilen "*Risale fî Cevâz-ı Vakfi'd-Derâhim ve'd-Denâir*" isimli risalede para vakfetmenin caiz olduğunu savunmuş ayrıca bir kadı tarafından verilen hükmün bir başka kadı tarafından bozulamayacağı hususunu hatırlatarak uygulamada sıkıntı ve karmaşaya yol açılmasını engellemeye çalışmıştır. İbn Kemal'in konuyu özet bir şekilde ele alıp, birkaç nakille sonuca varmak istemesi sebebiyle ilmi derinlikten uzak gibi görünen bu risalesi türünün ilki olması açısından önemlidir. Kısa olması konunun tartışma gündemine henüz yeni yeni girmeye başladığının bir göstergesidir. Nitekim konuyla ilgili esas tartışmalar, İbn Kemal'in vefatından yaklaşık on yıl sonra Çivi-zade Mehmet Muhyiddin Efendi ile Ebussuûd Efendi arasında cereyan etmiş, Çivi-zade para vakıflarının yasaklanması yolunda gayret sarf ederkenEbussuûd Efendi'de cevazına hükmetmiştir. Devrin diğer önde gelen âlimleri de yazdıkları risale ve mektuplarla veya verdikleri fetvalarla tartışmaya katılmışlar ve çoğunlukla para vakıflarının meşruiyeti yönünde görüş belirtmişlerdir (Özcan, 2000: 31-32).

Para vakıflarına şiddetle karşı çıkanlar arasında belki de ilki, Çivi-zade Muhyiddin Efendi'dir. O, şeyhülislamlık makamından alınarak, tenzilen, Rumeli kazaskerliğine tayin edildikten sonra, Rumeli'de para vakıflarını yasaklayarak cemiyette bazı huzursuzlukların doğmasına sebep olmuştu. İmam Züfer'in görüşlerinden amel edilemeyeceğini savunan Çivi-zade Muhyiddin Efendipara vakıflarını yasaklamaları için bu çeşit vakıfların gayr-ı meşru' olduğunu gösteren fetvasını idari ve dini sorumlulara göndermişti. Zamanın şeyhülislamı Ebussuûd Efendi bu olay üzerine duruma müdahale ederek, asırlardır halkın faydasına çalışmış ve yerleşmiş olan vakıf müessesesinin lüzumunu

açıklamıştır. Böyle faydalı bir müesseseyi yok ederek, asırlardır yerleşmiş olan idari ve içtimai düzeni alt-üst etmemek gerektiğini söyleyerek bu meseleyi halletmek gayesi ile geçmiş ulemanın görüşlerine ve muteber kaynaklara dayanarak “*Risale fi vakfi'l menkûl*” adıyla bir risale telif etmiştir. Ancak Çivi-zade, bu risaleye bir reddiye yazarak padişaha sunmuş ve para vakıflarının yasaklanmasını sağlamıştır (Özcan, 1999: 125-155).

Yine bu sıralarda, ulemanın ileri gelenlerinden Sofya Halvetiye tarikatına mensup Şeyh Bâli Efendi de devrin padişahı Kanuni'ye, Çivi-zade'ye ve Şah Çelebi'ye yazdığı mektuplarla para vakıflarını yasaklamanın anlamsızlığına ve bunun vakıf sisteminde yol açacağı tahribata dikkat çekmiştir. Bâli Efendi'nin konu ile ilgili toplamda üç ayrı mektup metni mevcuttur. Bahaeddin Yediyıldız'ın bazı satırlarını sadeleştirerek verdiği metnin bir kısmında Bâli Efendi Çivi-zade'ye: “*Mümin kardeş, Rumeli'nin bazı imâretlerinin, bazı mescidlerinin ve medreselerinin, camilerinin birçoğunun gelir kaynakları nakit paralardan ibarettir. Bütün bu kuruluşların ahır olmasına karar verildi. Bundan böyle onları imar etmek çok güçtür. Şehir ve kasabaların sularına âit vakıflar, nakit paralardır. Bunların kurumasına karar verildi. Bundan böyle, onlara su getirmek mümkün değildir. Ayrıca, öyle yerler mevcuttur ki, oralardan ne iman vardır ne de din. Bu yörelerin halkı hayvanlar gibi hayat sürmektedir. Para vakfının yasaklanmasının neticesi budur. Bilmiş olasın ki onları bunca sevaptan alıyorsun!*” diye yazmaktadır (Yediyıldız, 1984: 14). Ayrıca Osman Keskiöğlü'nün “*Bulgaristan'da Türk Vakıfları ve Bâli Efendi'nin Vakıf Paralar Hakkında Bir Mektubu*” isimli makalesinde Bâli Efendi'nin bu mektubunu daha ayrıntılı bir şekilde görmekteyiz. Burada Bâli Efendi, Çivi-zade'ye: “*Mümin kardeş, bir kimse: kuzâtın kitaplarında tayin olunandan ziyade nikâhtan ve hüccetten ve gayriden aldıkları haramdır, dese küfür kokusu vardır. Zira teâmül-i nâas câri olmak icmâ mertebesindedir. Sünnet ile olmuştur. Hüccet-i kâatiadır. Vakf-ı nükudun sıhhatine de İmam-ı Hasan'dan ve İmam-ı Züfer'den (Rahimehumallahu) nakil vârid oldu. Fukahânın fetvâ kitaplarında (ve bihî yüftâ) denildi. Ve teâmül-i nâas câri oldu. Bir kimse bu meseleye bâtil ve haramdır dese, ne fikr edersin? Hiç ola mı ki, hiç kimse sağlık ile kurtula. Onun hakkında evlâ bulur ki tevbe ve istiğfâr eyleye*” şeklinde yazarak Çivi-zade Muhyiddin Efendi'nin Para vakıflarına olan tavrını ağır bir şekilde eleştirmiştir (Keskiöğlü, 2006: 93).

Para vakıfları hakkındaki tartışmalar bu derecede sert bir biçimde geçmiş ve 1547 yılında Çivi-zade Muhyiddin Efendi'nin



vefatı ile beraber Para vakıfları tekrardan serbest bırakılmıştır. Ancak ne var ki tartışmalar son ermemiştir. Bu dönemde ulemadan Çivi-zade'nin görüşlerini benimseyen İmam Birgivi bu tartışmaları devam ettirmiştir. Birgivi para vakıfları konusunda risaleler kaleme almıştır. Para vakıflarının yasaklanmasını isteyen Birgivi ilk olarak 1560 yılında *"İnkâzü'l Hâlikin"* isimli bir risale kaleme almıştır. Ancak Birgivi'nin bu konuyla ilgili en önemli risalesi *"Seyfun Sârimun fî Adem-i Cevâz-ı Vakfi'd-Derâhim ve'd-Denânîr"* isimli risalesidir. Ebussuûd Efendi'nin Para vakıflarını serbest bırakmasını doğrudan bu risalede eleştiren Birgivi vakıf ile para vakıflarının uyuşmadığını ve Para vakıflarının caiz olmadığını belirtmektedir. Ancak bu risale Ebussuud Efendi'nin nazarında pek dikkate alınmamış ve Para vakıflarının serbestiyeti devam etmiştir (Uzunpostalcı, 2006: 63).

SONUÇ

Vakıf tabiri literatürde İslamiyetin ilk zamanlarından beri var olmakla beraber vakıfların sınıflandırılmasına Osmanlı Devleti döneminde bir yenisi eklenmiş ve Para vakıfları ilk kez bu dönemde ortaya çıkmıştır. Para Vakıfları, Osmanlı ekonomisi içerisinde ortaya çıktığı andan itibaren önemli bir yer edinmiştir. Ancak Osmanlı Devleti'nde Para Vakıfları toplum yararına çalışan müesseseler olmakla beraber hukuki anlamda tartışmalı konulardan birisi de olmuştur. Bu bağlamda ortaya çıkan tartışmalar 16. yüzyılda doruk noktasına ulaşmış ve Para Vakıflarını savunanlar ile karşı çıkanlar arasında karşılıklı tezler ortaya konularak risaleler kaleme alınmıştır. Bu risalelerde bir taraftan Para vakıflarının işletilmesi usulünün sert eleştiriler aldığı görülmekteyken diğer taraftan Para Vakıfları uygulamasında bir sakınca olmadığını destekleyen görüşlerin var olduğu bilinmektedir. Tartışmalar genel olarak Para Vakıflarının caiz olup olmadığı sorununa odaklanmış ve bu husustakimeseleler üzerinde durulmuştur.

Literatürde çeşitli işletme yöntemleri görülen Para Vakıfları hakkındaki ortaya çıkan tartışmaların odak noktasını ise Muamele-i Şer'iyye yöntemi oluşturmuştur. Osmanlı Ulemasından bazı âlimlerbu yöntemi borç verilecek paradan kâr elde etmenin hileli bir yolu olarak kabul etmişlerdir. Bu nedenle de Para Vakıflarının meşruluğunun sakıncalı olduğunun ve bu kurumun varlığının ortadan kaldırılmasının gerekliliği üzerinde durmuşlardır. Ulemanın arasında Para Vakıflarına karşı çıkanların içerisinde ise özellikle Çivi-zade Muhyiddin Efendi ile İmam Birgivi'nin risaleleri ve ortaya sürdüğü tezler önemli görülmüştür. Diğer taraftan Ulema içerisinde Para vakıfları uygulamasının toplumun ihtiyaçları doğrultusunda ortaya çıktığı

ve teâmül haline geldiğini savunan bir kesimin de görüşleri ilk görüşe nazaran daha baskın gelmiştir. Bu âlimler arasında ise özellikle Şeyhülislam Ebussuûd Efendi'nin risaleleri ve Sofyalı Bali Efendi'nin mektuplarının önemli olduğu görülmektedir. Makalede anlatıldığı üzere Ulemadan bir kısım tarafından faiz olması nedeniyle yasaklanması yönünde fetvalar verilen Para Vakıflarının varlığına bir süre son verilmiş olsa da bu vakıflar varlığını sürdürmüştür. Sonuç olarak, Şeyhülislam Ebussuûd Efendi tarafından caiz olduğu yönünde verilen fetva ile Para Vakıflarının sayıları artmış ve bu vakıflar toplumda kabul edilir olmuştur.

KAYNAKÇA

Akçay, Cengiz. (2016). “Yeni Vakıfların İşlevselliği: Seçilmiş Vakıflar İçin Bir İnceleme”, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon.

Aslan, Ömer. (2011). “İslâm Hukukuna Göre Vakıf Mallarında Vakıf Hükmünün Sona Ermesi”, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.

Barkan, Ömer Lütfi. (1966). “Faizle İşletilen Paralara Ait Kayıtlar” Edirne Askeri Kassamı'na Ait Tereke Defterleri (1545-1659). *Belgeler, Türk Tarih Belgeleri Dergisi*, C. 3, S. 5-6, Ankara, ss. 1-479.

Beyaztaş, Murat. (2016). “İslâm Hukukunda Vakıfların Tağyiri ve İstibdâli”, *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Cantürk, Kayahan –İrfan Görkaş. (2009). “Osmanlı Dönemi Finansal Kalkınmanın Aracı Olarak Para Vakıflarının Kullanımı”, *Muhasebe ve Finansman Dergisi*, S. 44, Bursa. ss. 212-227.

Çağatay, Neş'et. (2006). “Osmanlı İmparatorluğunda Riba-Fazi Konusu ve Bankacılık”, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, *Vakıflar Dergisi*, C. 9, Ankara. ss. 39-57.

Çizakça, Murat. (1993), Risk Sermayesi Özel Finans Kurumları ve Para Vakıfları, İstanbul: İlmî Neşriyat: 8 İSAV Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 15.

Dumlu, Emrullah. (2015/2). “XVI. Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussuûd, İbn Kemal, Çivizâde, Birgivi)”, *Atatürk Üniversitesi*



İlahiyat Fakültesi İlahiyât Tetkikleri Dergisi (İLTED), S. 44, Erzurum. ss.303-337.

Gümen, Levent. (2014).“*Türkiye’de Vakıfların Dünü Bugünü*”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya.

Keleş, Hamza. (2001). “Osmanlılarda 19. Yüzyıldaki Para Vakıflarının İşleyiş Tarzı ve İktisadi Sonuçları Üzerine Bir Çalışma -Karacabey (Mihaliç) Kazası Örneği- ”, *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, C. 21, S. 1, Ankara. ss. 189-207.

Kodaman, Bayram. (1984). “Vakfın Sosyal Fonksiyonu”, *Vakıf Haftası*, Ankara. ss. 95-97.

Keskioglu, Osman. (2006). “Bulgaristan’da Türk Vakıfları ve Bâli Efendinin Vakıf Paralar Hakkında Bir Mektubu”, *Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları*, *Vakıflar Dergisi*, C. 9, Ankara. ss. 81-95.

Köprülü, Mehmet Fuad. (1983).*İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

----- . (2013). Vakıfların Hukukî Mahiyeti – Vakıflar Dergisinden Seçmeler II, (Haz. Yahya Kemal Taştan), Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları.

Kurt, İsmail. (2015).*Para Vakıfları (Nazariyat ve Tatbikat)*. İstanbul: Ensar Neşriyat.

Kütükoğlu, Mübahat S. (1994).*Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*.İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.

Okur, KâşifHamdi. (2005). “Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebussuud Efendi’nin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. IV, S. 7-8, Ankara. ss. 33-58.

Özcan, Tahsin. (1999).“Sofyalı Bali Efendi’nin Para Vakıflarıyla İlgili Mektupları”,*İslam Araştırmaları Dergisi*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM),S. 3, İstanbul. ss. 125-155.

----- . (2000).“İbn Kemal’in Para Vakıflarına Dair Risalesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, İSAM, S. 4., İstanbul. ss. 31-41.

----- . (2003), *Osmanlı Para Vakıfları: Kanûni Dönemi Üsküdar Örneği*, İstanbul: Türk Tarih Kurumu.

Semiz, Yaşar. (2016). “Osmanlı Devleti’nde Para Vakıfları”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi*, C. 19, S. 1, Konya. ss. 89-101.

Şimşek, Mehmet.(1986). “Osmanlı Cemiyetinde Para Vakıfları Üzerine Münakaşalar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 27, S. 1, Ankara. ss. 207-220.

Türkoğlu, İrfan. (2013). “Osmanlı Devleti’nde Para Vakıflarının Gelir Dağılımı Üzerindeki Etkileri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, C. 18, S. 2, Isparta. ss. 187-196.

Uzunpostalcı, Mustafa. (2006). “İslam ve Osmanlı Hukukunda İmam Birgivi ve Ebussuûd Efendinin Para Vakfı Tartışmaları”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Ülker, Yakup–Cengiz Toraman. (2012). “Osmanlı Devletinin Sosyal ve Ekonomik Hayatında Para Vakıflarının Rolü ve Muhasebe Uygulamaları”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 1, S. 2, Bişkek. ss. 55-84.

Yediyıldız, Bahaeddin. (1984). “XVIII. Asır Türk Vakıflarının İktisadi Boyutu”, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, *Vakıflar Dergisi*, C. 18, Ankara. ss.5-43.

----- (1986).“Vakıf”, *İslam Ansiklopedisi (İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugati)* , C. 13., Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, İstanbul. ss. 153-172.





Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal

Cilt/Vol: 2, Sayı/Issue: 2, 2018, ss/pp. 91/104

ISSN:2602-3792

ANKARA-TURKEY.

This article was checked by iThenticate.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

TOPLUMSAL FARKLILAŞMA VE TÜRKİYE'DE İMAM NİKÂHI MESELESİ

Ahmet ONAY*

ÖZET

Nikâh/evlilik konusu toplumların en temel ve kadim sosyal gerçekliklerinden biridir. Bu çalışmada İslam dinindeki geleneksel nikâh/evlilik anlayışı ile halk arasında “imam nikâhı” diye bilinen uygulamalar, toplumsal değişme çerçevesinde ele alınmaktadır. Bunun için önce, İslam dininde ve Hristiyanlıkta nikâhın ne olduğuna dair anlayışlara kısaca yer verilmiş ve bu iki anlayış arasında bazı karşılaştırmalar yapılmıştır. Ayrıca, İslam dininde özel nitelikli bir akit olarak görülen nikâh akdinin asli unsurları ile diğer akitlerin asli unsurları ve bunların mütemmim şartlarından söz edilmiş, sonra da bunlar arasında bugünkü uygulama biçimleri ve toplum düzeni açısından da bazı karşılaştırmalara yer verilmiştir. İslam dinindeki meşru nikâh akdine ilişkin farklı açılardan karşılaştırmalı olarak verilen bu bilgiler üzerine konu toplumsal farklılaşma açısından ele alınmış ve “imam nikâhı” diye bilinen uygulamanın geldiği nokta hem dini hem de sosyal açıdan değerlendirilmiştir. Son olarak da toplumsal değişim sürecinde ortaya çıkan kurumlara, üslendikleri toplumsal/dini sorumluluk açısından konuya ilişkin bazı önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal farklılaşma, nikâh, imam nikâhı, akitler

* Prof. Dr., Mehmet Akif Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, El-mek: aonay@mehmetakif.edu.tr

SOCIAL DIFFERENTIATION AND IMAM WEDDING IN TURKEY

ABSTRACT

Marriage is one of the most basic and ancient realities of societies. In this study, traditional Muslim understanding of marriage/nikâh and some practices known as "imam marriage" in some parts of the society are investigated in line with social differentiation. To do so, firstly, understanding of the meaning of the marriage in Islam and in Christianity are explored briefly, and then some comparisons are made between these two understandings. In addition, the essential elements of the marriage contract, which is regarded as a special contract in Islam, and the essential elements of the other contracts and their supplementary elements are considered, and then some comparisons are made between these two contracts in terms of their current applications and social orders. Considering this information, which is given comparatively from different angles about the legitimate marriage contract in Islam, the issue of marriage/nikâh is examined in relation to social differentiation, and the current application known as "imam marriage" is evaluated both religious and social perspectives. Finally, some suggestions have been made to the institutions that emerged during the process of social differentiation in terms of social / religious responsibility.

Key words: Social differentiation, marriage, nikâh, imam wedding, contracts

Giriş

Toplumsal farklılaşma (*social differenciation*) ifadesi, bir toplumdagerek kişilerin, grupların veya organizasyonların gerekse inanç, değer veya anlayışların zaman içinde değişerek farklı rol, tutum veya biçim almalarına kadar uzanan bir süreç ile bu süreçte ortaya çıkan yeni durumları anlatmak için kullanılan bir kavramdır. Sosyal farklılaşma sürecinde, kişi, grup veya organizasyonların meşguliyetlerinde, statülerinde ve fonksiyonlarında çeşitli ölçülerde değişiklikler olabileceği gibi tamamen yeni durumlar, kurumlar ve anlayışlar da ortaya çıkabilir (Günay, 1982).Toplumsal farklılaşma aynı zamanda



toplumsal çeşitliliğin artmasıyla birlikte toplumsal yapı ve ilişkilerin daha da karmaşık hale gelmesi demektir. Esasen gelişmiş toplumların en önemli karakteristiklerinden biri de toplumsal farklılaşma ve çeşitlilik ki, gelişen işbölümü ve uzmanlaşmanın gerçekleştirilebildiği ölçüde toplumsal ilişkilerde uyum ve gelişme sağlandığı görülür.

Dinler, geldikleri toplumları ve bireyleri değiştirerek kendi kurallarına ve anlayışlarına uygun hale getirme gayesi taşırlar. Dolayısıyla, toplumsal değişimin en önemli faktörlerinden birisi dindir. Aynı zamanda toplumsal değişim olgusundan en çok etkilenenlerden biri de dindir. Dini hayat ve toplumsal değişim süreci çift yönlü etkileşime sahiptir. Din ve dini hayat toplumsal değişimin hem önemli bir etkeni hem de etkilenenidir. Nitekim tevhid akidesini yerleştirme, getirdiği esaslara göre toplum hayatını ve yapısını şekillendirme amacıyla olan İslam dini, zamanın değişmesiyle sosyal hayata ilişkin (illeti sahih örf olan)dini hükümlerin değişiminde inkâr olunamayacağı esasını getirmiştir.

Dini esaslara dayalı olarak inanç, yaşayış, ilişkiler vs. açısından değişerek kendi cemaatini oluşturan inananlar, giderek toplumun diğer kesimlerinden farklılaşırlar. Aynı dine inananlar arasında görülebilen bazı konulardaki değişimler dinin özü ve esasları dairesinde kalarak zamana ve mekana göre görünümde veya uygulanış şeklinde ya da ilişkili olduğu kurumsal yapılarda farklılaşabilirler. Bazı durumlarda isedinin özünden ve temel ilkelerinden uzaklaşıp başkalaşarak, dinden sapmalar, bid'at ve batıl olarak tanımlanan durumlar ortaya çıkabilir.

Bu itibarla, toplumsal değişim olgusunun iyi anlaşılması demek; toplumda gözlenen yeni şekiller, tabakalar, kurumlar ve yeni teşkilat tiplerinin ortaya çıkışının ve bunlara bağlı olarak birey, toplum ve organizasyonlarda fonksiyon, statü, işlev vb. yönlerden ortaya çıkan yeni görünümlerin de doğru tanımlanması demektir (Wach, 1995). Bu aynı zamanda, temel dinî inanç ve anlayışlar ile geleneksel kurum ve teşkilatların karşılıklı ilişkilerini anlayıp değerlendirerek güncel ve dinamik bakış açılarının geliştirilmesine uygun zemin hazırlamak demektir.

Ağırlıklı olarak nitel veri analizine dayalı şekilde gerçekleştirilen bu çalışmada, toplumların en temel ve kadim sosyal gerçekliklerinden biri olan nikâh/evlilik konusuna ilişkin İslam dinindeki geleneksel anlayış ile halk arasında "imam nikâhı" diye bilinen uygulamalara varan bir sosyal olgu, toplumsal değişim çerçevesinde ele alınmaktadır. Bunun için önce, İslam dininin muteber kaynaklarından nikâhın ne olduğuna

ilişkin anlayış ile bazı karşılaştırmaların yapılabilmesi için Hristiyanlıkta nikâhın nasıl değerlendirildiği hususlarına kısaca yer verilmektedir. Ayrıca, İslam dininde özel nitelikli bir akit olarak görülen nikâh akdinin asli unsurları ile diğer akitlerin asli unsurları ve bunların mütemmim şartları arasında bugünkü uygulanış biçimleri ve toplum düzeni açısından da bazı karşılaştırmalara yer verilmektedir. İslam dinindeki meşru nikâh akdine ilişkin farklı açılardan karşılaştırmalı olarak verilen bu bilgiler üzerine konu toplumsal farklılaşma açısından ele alınmakta ve “imam nikâhı” diye bilinen uygulamanın geldiği nokta hem dini hem de sosyal açıdan değerlendirilmektedir. Son olarak da toplumsal değişim sürecinde ortaya çıkan kurumlara üslendikleri toplumsal/dini sorumluluk açısından konuya ilişkin bazı önerilerde bulunmaktadır.

Nikâh nedir?

Türkçede, evlenme, nikâhlanma, yuva kurma ve dünya evine girme gibi kelime ve deyimler birbirinin yerine ve aynı anlamlara gelmek üzere kullanılan ifadelerdir. Kur'an-ı Kerimde, iman, sadakat, bekarlıkve doğurganlık gibi yönlerden birbirlerine denk durumda olan evli kişilerden “eş” (*zevc*) kelimesi kullanılarak söz edilir (Nisa, 1).Ancak bu özelliklerden bir veya birkaçı bulunmayan evli kadınlar için “kadını” veya “karısı” (*imrae*) denilir (Tahrim, 10-11). Kur'an-ı Kerim'de belirtildiği üzere, eş olan kişiler birbirine örtü/koruma olur (Bakara, 187), birbirlerinde huzur ve sükûn bulur (Rum, 21), birbirine karşı yerine getirmeleri gereken hak ve sorumlulukları üstlenirler(Bakara, 228).

İslam hukukçularından İmam Serahsinikâhı; “bir kişinin diğerine eklenmesi ve bu suretle hayatın gereklerini yerine getirmede tek bir şahıs gibi olmasıdır” diye tarif etmiştir. (el-Mebsut, IV/192). Bütün kültür ve toplumlarda cinsel beraberliğin behemehâl meşru görüldüğü yegâne durum evlilik halidir. Nitekim nikâh kelimesinin Arapçada, ‘cinsel ilişki’, anlamına geldiği hususu fıkıh kitaplarında altı çizilen bir husustur.

İslam dini evliliği teşvik etmiştir. Allah Teala Kur'an-ı Kerim'de: “İçinizdeki bekârları, kölelerinizden ve cariyelerinizden salih olanları evlendirin. Eğer yoksul iseler, Allah onları lütfu ile zenginleştirir. Allah lütfu bol olandır, bilendir.” (Nur, 32).Bir hadis-i şerifte de Hz. Peygamber (SAV) şöyle buyurmuştur: “Ey gençler topluluğu! Aranızdan evlenmeye gücü yetenler evlensin. Çünkü evlenmek, gözü haramdan korumak ve iffeti korumak için en iyi yoldur.” (Müslim, Nikâh, 1; Buhari, Nikâh, 3). Fıkıh âlimleri de itidal halinde evlenmenin merğub bir sünnet-i müekkedde; nefsin



kabarması haline vacip ve eşine haksızlık veya eziyet etmekten korkuyor olması halinde ise mekruh olduğunu belirtmişlerdir. (el-Mavsili, III/82).

İleride açıklandığı üzere, bu çalışmada ele alınan imamnikâhı konusundayukarıdaki tanımlarda verilen muhtevanın zaman içinde büyük ölçüde değişerek farklılaştığı görülmektedir.

İslam'da ve hristiyanlıkta nikâh/evlilik anlayışı

İslam dininde, “makasıd-ı şeria”dan biri olan “neslin korunması” için nikâh/evlilik meşru; zina ise haram kılınmıştır. Hristiyanlıkta da nikâh teşvik edilirken zina yasaklanmıştır. İslamiyet ve Hristiyanlık arasındaki bu ortak noktanın yanında, nikâhın mahiyetinin ne olduğu hususundaki anlayışta bazı farklılıklar vardır. Bu farklılıklar yerine göre uygulamayı da etkilemekte ve şekillendirmektedir.

Bilhassa yakın dönem fıkıh literatüründe “evlilik kurumu” ve “evlilik müessesesi” gibi ifadelerin sıklıkla kullanıldığı görülmekte ise de fıkıh âlimleri, nikâhın veya Türkçe ifadesiyle evliliğin, bir akit olduğunu, ancak onun diğer akitlerden farklı ve özellikli bir akit olduğunu belirtmişlerdir. Nitekim İslam hukukunda akitler (bilhassa alış-veriş akdi) hakkındaki hükümler ile nikâh akdine ilişkin hükümler arasında büyük benzerlikler bulunmaktadır. Dolayısıyla İslam hukuku literatüründe, evlilik bir akit midir yoksa bir kurum/müessese midir ya da her ikisi midir gibi tartışmalara pek girilmediği gibi bunlar arasındaki farklar ve sonuçları üzerinde de pek durulmamıştır.

Klasik Hristiyan anlayışında, özellikle Katoliklerde ve Ortodokslardaönemli yedi ayinden (*sakrament*) biri evliliğdir. Hristiyanlıkta evlilik, yeryüzünde Tanrı adına tesis edilen bir kurum, dolayısıyla da kutsal kabul edilmektedir (Güngör, 2016). Bu sebeple, İslam fıkıhındaki anlayıştan farklı olarak, Hristiyanlıkta evlilik işlemi, kilisede, belli bir usul takip edilerek, özel dua ve sözlerle bir Hristiyan din adamı/papaz tarafından yapılan bir ayindir. Nikâhın/evliliğin bu şekilde yapılması, vaftiz vb. diğer ayinlerde olduğu gibi dini bir sorumluluktur. Özellikle Katoliklerde, Tanrı adına tesis edilen kutsal evlilik kurumunu tarafların (karı-kocanın) ölene kadar bozmaması (boşanmaması) gerekir. Ortodokslarbu konuda biraz daha esnektir. Protestanlar ise bu görüşe katılmazlar(Erbaş, 1998: 209-221).

İslam fıkıhında nikâh ile ilgili böyle bir anlayış ve ona dayalı emredici özel ritüeller olmadığı gibi nikâh akdinin camide veya din görevlisi/imam tarafından kıyılması gibi şartlar da bulunmamaktadır. Ancakışaret edilen bu noktanın, İslam

toplumundaki nikâh uygulamalarında görülen farklılıkların açıklanmasında önemli bir etkileşim alanı olduğu hatırd tutulmalıdır. Ayrıca, genellikle son yüzyıldaki fıkıh literatüründe nikâh/evlilik için kullanılan “kurum” ve “müessese” gibi tamlamaların da bu etkileşimin bir sonucu olarak ortaya çıktığı ve daha çok sosyolojik anlamda birer ifade olduğunu belirtmemiz yerinde olur.

Akidlerin ve nikâh hak dinin şartları

İslam hukuku açısından bir akdin geçerli olabilmesi için; mevcut ve mümkün olan, teamüle uygun bir konuda hukuki ehliyete sahip bulunan tarafların iradelerini icap ve kabul şeklinde beyan etmiş olmaları gerekli görülmüştür. Dolayısıyla akdin üç asli unsuru; konu, tarafların ehliyeti ve karşılıklı irade beyanından ibarettir. Bu unsurlardan herhangi birinin bulunmaması halinde yapılan akit batıldır yani geçersizdir. Bunun yanında, akde konu olan şeyin, fiyatı, varsa vadesi, malın vasfı ve teslim zamanı gibi hususların da belirlenmiş olması şart koşulmakla birlikte, akdin asli unsurları tamam ise, bu gibi mütemmim şartların daha sonra yerine getirilmesiyle birlikte akitlerin geçerliliğini koruyacağı belirtilmiştir(Fethu'l-Kadir, V/455). Akdin geçerli olmasıyla birlikte, kişi satın aldığı şeyin mülkiyeti yanında her türlü hak ve sorumluluğunu da üzerine almış olur.

İslam hukukuna göre nikâh; evlenme ehliyetine sahip ve evlenmeleri haram olmayan kadın ile erkeğin iki şahit huzurunda evlilik konusundaki icap ve kabul beyanlarıyla yapılan bir akitten ibarettir. Dolayısıyla nikâh akdinin dört unsuru; konu/nikâh, tarafların ehliyeti, karşılıklı irade beyanı ve iki şahittir. Bunlar nikâhın asli unsurlarıdır, bunlardan herhangi birisinin bulunmaması halinde nikâh batıldır/geçersizdir. Diğer taraftan nikâhta, mehir, velinin izni ve denklik gibi şartlar da aranmaktadır. Ancak bunlar bilahare tamamlanmakla yapılmış olannikâh akdi geçerliliğini korur. Nikâh akdinin geçerli olmasıyla birlikte eş olan taraflar arasında cinsel ilişki yasağı kalkar ve aralarındaiaşe, ibate, nesep, miras, nafaka, mehir, hürmet-i musahare ve aile şerefini koruma gibi pek çok hak ve sorumluluklar terettüp eder.

Nikâh akdini diğer akitlerden ayıran en önemli fark, akdin şahitler huzurunda yapılmış olmasıdır. Buna karşılık diğer akitlerde tarafların icap ve kabulü kendi aralarında ikrar ve itiraf etmeleri veya satış akdine konu olan şeyi teslim etmiş olmaları veya kullanmaya/kullandırmaya başlamış olmaları, tarafların



icap ve kabul beyanı için bir karine olmakta ve yeterli sayılabilmektedir. Taraflar arasında ihtilaf ve itiraz olmadıkça beyanlarını ispat cihetine gidilmemekte ve behemehalşahit de aranmamaktadır. Nikâh akdinde ise tek başına tarafların beyanı geçerli değildir. Nikâh akdinin mutlaka şahitler huzurunda yapılmış olma zorunluluğu vardır. Zira bu, toplumsal düzende aleniyetin sağlanması yanında, nikâh ile elde edilen hakların ve üstlenilen sorumlulukların büyüklüğü, ömür boyu olması (yani belli bir süreyle sınırlı olmaması) ve sonraki nesillere de intikal etmesi gibi hususlarlayakından ilgilidir. Nitekim bir hadis-i şerifte; "Bir velî ve iki adaletli şahit olmadıkça nikâh olmaz" buyurulmuştur (Ebu Davud, Nikâh, 19).

Kur'an-ı Kerimde ileriye dönük sorumluluk getirmesi sebebiyle vadeli borçlanmaların yazılması ve bu işlemin iki şahit huzurunda yapılması tavsiye edilmektedir.¹ Bu husus doğrudan nikâh akdiyle ilgili olmamakla birlikte, akit olması sebebiyle nikâh akitlerini de yakından ilgilendirmektedir. Konu ile ilgili ayet-i kerime şöyledir:

"Ey iman edenler! Belli bir süre için birbirinize borçlandığınız zaman bunu yazın. Aranızda bir yazıcı adaletle yazsın. Yazıcı, Allah'ın kendisine öğrettiği şekilde yazmaktan kaçınmasın, (her şeyi olduğu gibi dosdoğru) yazsın. Üzerinde hak olan (borçlu) da yazdırsın ve Rabbi olan Allah'tan korkup sakınsın da borçtan hiçbir şeyi eksik etmesin (hepsini tam yazdırsın). Eğer borçlu, akli ermeyen, veya zayıf bir kimse ise, ya da yazdıramıyorsa, velisi adaletle yazdırsın. (Bu işleme) şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği; eğer iki erkek olmazsa, bir erkek ve iki kadını şahit tutun. Bu, onlardan biri unutacak olursa, diğerinin ona hatırlatması içindir. Şahitler çağırıldıkları zaman (gelmekten) kaçınmasınlar. Az olsun, çok olsun, borcu süresine kadar yazmaktan usanmayın. Bu, Allah katında adaletle daha uygun, şahitlik için daha sağlam, şüpheye düşmemeniz için daha elverişlidir. Yalnız, aranızda hemen alıp verdiğiniz peşin ticaret olursa, onu yazmamanızdan ötürü üzerinize bir günah yoktur. Alış-veriş yaptığınız zaman da şahit tutun. Yazana da, şahide de bir zarar verilmesin. Eğer aksini yaparsanız, bu sizin için günahkârca bir davranış olur. Allah'a karşı gelmekten sakının. Allah size öğretiyor. Allah her şeyi hakkıyla bilendir." (Bakara, 282).

Kur'an'ın bu tavsiyesi doğrultusunda gerek kamu düzeninin sağlanması gerekse vatandaşların uzun vadede hak ve yükümlülüklerinin korunması amacıyla Müslümanlar arasında

¹ Nitekim Kur'an-ı Kerim'de, vasiyet yapılırken de iki şahit tutulması tavsiye edilmektedir. Bkz. Maide Suresi: 106.

nikâh akitlerinin şahitlerle sıkı takip edildiği ve daha erken dönemlerden itibaren devlet kontrolünde evlenme kayıtlarının tutulduğu görülmektedir. Bu kayıtların tutulmuş olması, özellikle miras, nesep ve velayet gibi hususlarda toplum düzeni açısından önemli fonksiyonlar icra ettiği bir vakadır. İnsanın irade beyanının bir değeri olmakla birlikte (Keleş, 2004; Köse, 2015: 100-102), eğer kişiler bu beyanlarında samimi olarak bireysel ve toplumsal hayatta doğuracağı hak ve sorumluluklarına da hazır iseler, konuya ilişkin irade beyanlarını günün şartlarına göre sağlama almaları gerekir.

İslam hukukunda akitlerin genel olarak toplumsal değişim doğrultusunda ortaya çıkan farklı durumlara uyumlu hale geldiği halde ülkemizdeki imam nikâhı uygulamaları için aynı şeyi söylemek pek de mümkün görünmemektedir. Şöyle ki, klasik İslam hukuku kaynaklarında akitlerin geçerlilik şartları arasında “tescil şartı” bulunmamakla birlikte, taraflar anlaştıkları bir araba, gayrimenkul vs. satışına ilişkin irade beyanlarını öncelikle ve titizlikle günün şartlarına göre sağlama almak için tescilini yaptırmaktadır ve bunun böyle yapılması gerektiğine dair dini açıdan bir tereddüt duyulmamaktadır. Zamanımızda, ilgili ve yetkili mercilerde satış kaydı yaptırılmadan veya belli sözleşmelerin belli mercilerde tescilini yaptırmadan o şey üzerinde bir hak iddia edilemeyeceği aşikârdır. Özellikle günümüzde bu tür akitlerin yetkili mercilerde kayıt/tescil ettirilmemesi büyük kargaşalara ve hak kayıplarına yol açacağı için mümkün değildir. Bu tür resmi kayıtlar aynı zamanda bir uluslararası geçerlilik ve meşruiyet belgesidir. Kur’an-ı Kerim’de sözleşmelerin kayıt altına alınması (tescili) tavsiyesi de bundan başka bir şey değildir. Belki bundan birkaç asır önce, hukuki muamelelerde sözlü kültürün yaygın olduğu dönemlerde, tarafların ikrarıyla veya şahitler huzurunda yapılan muameleler -bilahare tescil ettirilmese de- geçerli sayılmaktaydı. Ancak bugün ne toplum düzeni açısından ne de bireysel hak ve menfaatlerin korunması açısından bunun mümkün olmadığı açıktır.

Nikâh/evlenme işlerinde imamlar

Mevcut ve muteber İslam fıkıh kaynaklarında yazılı şart ve gerekliliklere bakıldığında, evlenme işlerini -Hristiyan anlayışında olduğu gibi- din adamlarının/imamların yapmasına dair bir lazimenin yer almadığı görülmektedir. Ancak, velayet, sıhriyyet, süt emme, mehir ve nafaka gibi bazı durumlarda ve evliliğe dair şüpheli/ihtilafı durumlarda, evlenmenin gerçekleşebilmesi için



kadı (hâkim) kararına ihtiyaç duyulmuştur. Hatta bazı dönemlerde ve yörelerdeki uygulamalarda, evlenebilmek için anılan hususlarda bir engel bulunmadığına dair kadı'nın izni alındıktan sonra nikâh akdinin yapılması bir kural olarak getirilmiş ve uygulanmıştır. Özellikle Osmanlı uygulamasında bu ve benzeri bazı konularda kadının naibi olarak görevlendirilen imamlar, evlenecekler arasında bir mani bulunup bulunmadığının tetkiki ile kadı adına izin verme ve evlenenleri şahitleriyle birlikte ilgili deftere kaydetme gibi görevleri de yerine getirmişlerdir. Hatta uzun yıllar köy ve mahallelerde doğan, ölen ve evlenen kişilerin kayıtlarının tutulması, yeni gelenlere oturma izni verilmesi, anlaşmazlıkların çözümü, Müslim ve gayrimüslim tebaanın teftişi gibi yönetime ilişkin pek çok görev imamlar tarafından yapılmıştır.

Bilhassa Osmanlı idari yapılanmasında, ülkenin hemen her köşesinde Müslümanların yaşadığı tüm mahalle ve köylerde geniş bir görevli ağına sahip bulunan, ilk hiyerarşik basamakta kadıya bağlı olan ve Devlet başkanı adına hutbe okuma yetkisi bulunan imamların cami görevleri yanında bu gibi vazifeleri yerine getirmesi dini olmaktan çok idari ve politik bir tercihe/karara dayandığı görülmektedir. Nitekim II. Mahmut döneminde (1808-1839) muhtarlık teşkilatının ihdas edilmesiyle birlikte imamlar tarafından yürütülen cenaze ve nikâh işleri dışında kalan idari nitelikli vazifelerin tamamı imamlardan alınarak muhtarlara ve ihtiyar heyetlerine verilmiştir. Böylelikle imamların yürütmekte olduğu idari vazifeler sebebiyle vatandaştan harç parası olarak elde ettikleri gelirlere çok önemli düşüşler olmuştur. Ayrıca, 1914 yılında yürürlüğe giren Nüfus Kanunu'na dayanılarak 1917 yılında çıkarılan Hukuk-u Aile Kararnamesi ve bunun uygulanmasına dair çıkarılan Nizamname hükümleri gereğince, nikâh işlerini yürütme vazifesi de imamların elinden alınmıştır. Bu kararlar birlikte, imamların elinde cenaze işleri dışında ek gelir imkanı sağlayan sosyal nitelikli başka bir görev kalmamıştır. Bu karar sonrası ekonomik yönden çok ciddi sıkıntı içine düşen imamlar, kanunen tanınan haklarının korunmasını temin amacıyla Eimme-i Mahallat Tevhid ve Teavün Cemiyeti (Mahalle İmamları Birlik ve Yardımlaşma Derneği) adı altında bir dernek kurma teşebbüsünde bulunmuşlardır. Osmanlı Payitahtınca, Ta'tili Eşğal Kanunu gerekçe gösterilerek buna izin verilmemiştir. (Beydilli, 2000; Köksal, 2009).

Görüldüğü gibi, Osmanlı uygulamasında ortaya çıkan imamların nikâh işleriyle ilgisi, nikâhın kayıt altına alınması yönüyle ilgilidir. Bu uygulama dini değil siyasi karara dayalı olarak belli bir dönemde yerine getirilmiş ve bilahare de ortaya

çıkan toplumsal şartlar doğrultusunda farklı bir uygulama benimsenerek söz konusu yetkiler geri alınan idari nitelikli bir vazifedir. Bunun yanında, imamların dini vazifeleri açısından bakıldığında, nikâh sebebiyle kendilerine müracaat edenlere nasihatte bulunma, evliliğin getirdiği sorumlulukları hatırlatma bakımından böyle bir uygulamanın onlara vaaz ve irşat açısından önemli bir imkân sağladığı da belirtmek yerinde olur.

Günümüzde “imam nikâhı” uygulamaları

Günümüzde bazı aileler nikâh kıymaya yetkili memur ile iki şahit huzurunda yapılarak tescil edilen nikâh akdini yeterli bulmadığından veya dua ve dini tören amacıyla aynı akdi bir de herhangi bir imam veya din görevlisi huzurunda tekrar ettirmektedirler.² Dini ve hukuki yönleri bir tarafa bırakıldığında, fazladan yapılan bu uygulamanın, nikâh akdinin sıhhatine ve amacına mani bir yönünün bulunmadığı kabul edilmektedir. Zaten bu makalede bir mesele olarak ele alınan “imam nikâhı”, bu şekilde yapılan uygulamalar değildir. Çünkü günümüze buna benzer dini tören uygulamaları diğer akitlerde de görülmektedir. Mesela, tapu tesciliyle birlikte yeni ev satın alan veya noter satışıyla birlikte yeni araba alan kişilerin hemen akabinde şükür kabilinden bir mevlit okutması veya bir nezir kurbanı kesmesi buna örnek olarak verilebilir.

Burada esas üzerinde durulması gereken temel farklılaşma ise, toplumsal değişimle paralel olarak herhangi resmi bir kayıt altına alınmaksızın, genellikle akraba ve eş-dost çevresine de duyurmadan, cinsel birliktelik yaşayabilmek amacıyla, güncel ifadesiyle flört, metres veya dost hayatı yaşayabilmek amacıyla iki şahit önünde imam veya imam olarak adlandırılan kişiler tarafından yapılan ve halk arasında “imam nikâhı” olarak bilinen akitlerdir (Köse, 2015: 99-100). Bu şekilde yapılan bir akit ile taraflarıniaşe, ibate, nesep, miras, nafaka, mehir, iddet, hürmet-i musahare ve aile şerefini koruma gibi hak ve sorumluluklar üstlendiklerini söylemek mümkün değildir. Kaldı ki böyle bir uygulama, akitlerin kayıt altına alınması (tescili) yönündeki

²Günümüzde, nikâhın farklılaşmış bir formu olarak ortaya çıkan ve bir bakıma onu kutsallaştırılmış bir uygulama haline gelen “imam nikâhı” uygulamalarının istenmeyen bazı sonuçları hakkında bkz.Kirman, M. Ali (2012), “Modernleşme Sürecinde Nikâhın Kutsallığı”, *Dinlerde Nikâh Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, İzmir, 6-8 Nisan 2012, s. 627-645.



Kur'an'ın tavsiyesine ve yıllardır süregelen maruf örfteki uygulamadan farklıdır. Bu uygulama, siyasi bir kararla Osmanlı döneminde resmi nikâh muamelelerinin imamlar tarafından yapılması (tescili) uygulamasından da farklıdır. Ülkemizde bu şekilde yapılan nikâh akitleri gayri resmidir ve suç sayılmaktadır.

Değerlendirme ve Sonuç

Din ve toplum ilişkilerinde topluma statik ve değişmez bir yapıymış gibi yaklaşılması, sosyal gerçekliğin dışında kalınması ve onun anlaşılmasını anlamına gelir. Toplumsal değişimin en önemli faktörlerinden birisi olan din ve dini hayat, aynı zamanda toplumsal değişmeden de en çok etkilenendir. Çift yönlü etkileşim içinde olan dini hayat ve toplumsal değişme süreci, İslam tarihinin henüz erken dönemlerinden itibaren fukahanın en çok üzerinde durduğu konulardan birisi olmuştur. Dolayısıyla, dinamik bir olgu olan toplumsal farklılaşma sürecinde hem bireysel ve toplumsal hayatta hem de kurumsal yapı ve anlayışlarda görülen değişimin anlaşılması ve değerlendirilmesi önemlidir. Toplumsal farklılaşma gerçeğinden hareketle değişen ve farklılaşan toplum kesimlerine, kurumlarına ve anlayışlarına dini mesajın doğru aktarılması, dinin de güncel, yaşanılabilir ve dinamik bir gerçeklik olarak yerini almasını sağlayacaktır. Aksi takdirde toplum hayatında din, tarihi, nostaljik, folklorik vb. bir yapıda, birey hayatında da içe hapsedilmiş pasif bir öge konumunda kalacaktır. Bu vesileyle Türkiye’de, Diyanet İşleri Başkanlığı ve İlahiyat Fakültelerinin bu konuda sorumlulukları bulunduğu altını çizmek yerinde olacaktır.

Zamanımızda, işbölümüne dayalı olarak çoğalan ve çeşitlenen çağdaş kurumların pek çoğunda uluslararası standartlarda işlem kayıtlarının tutulmakta olduğu bir vakadır. Satışlar, sözleşmeler vb. muamelelerin geçerliliği için işlemin belli merciler tarafından tescil edilmesi artık “zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi inkar olunamaz” esası doğrultusunda farklılaşarak, bu muamelelerin geçerlilik şartları arasında görülmektedir. Ancak aynı toplumsal değişme doğrultusunda nikâh ahdi konusundaki anlayışta da benzer bir değişimin/farklılaşmanın olması beklenirken bunun henüz tam olarak ortaya çıktığını söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla, bu hususlar göz önünde bulundurularak, fukaha tarafından esasen bir akit olarak kabul edilen nikâh konusunun yeniden ele alınması gerektiğini belirtmeliyiz. Şöyle ki, alış-veriş, borçlanma ve daha başka akitlerin tesciline ilişkin İslam fihhine aykırı unsurlar taşımayan vezamana göre değişen muamelata ilişkiler kurallara uyulmasının İslami anlayışa uygun olduğu genel olarak kabul edilen bir husustur. Esas itibarıyla bir akit olan ve nikâhın

kıyılmasıyla birlikte tesciline matuf olan nikâh/evlilik işlemleri hususunda da İslam'a aykırı olmayan zamanın kurallarına/örfe uyulması hususunda ortaya atılan dini kaynaklı bazı tereddütler giderilmelidir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın öncülüğünde konunun bu yönüyle ele alınması önemlidir ve elzemdir.

Günümüzde bazı aileler nikâh kıymaya yetkili memur ile iki şahit huzurunda yapılarak tescil edilen nikâh akdini yeterli bulmayarak veya dua ve dini tören amacıyla aynı akdi bir de herhangi bir imam veya din görevlisi huzurunda tekrar ettirmektedirler. Dini ve hukuki yönleri bir tarafa bırakıldığında, fazladan yapılan bu uygulamanın, nikâh akdinin sıhhatine ve amacına mani bir yönünün bulunmadığı kabul edilmektedir. Kaldı ki, Müftülere nikâh kıyma yetkisi verilmesine ilişkin yapılan hukuki düzenlemenin 02 Aralık 2017 tarihinde yürürlüğe girmesiyle birlikte bunlara da gerek kalmamıştır.

Burada esas üzerinde durulan ise, herhangi resmi bir kayıt altına alınmaksızın, genellikle akraba ve eş-dost çevresine de duyurmadan, cinsel birliktelik yaşayabilmek, güncel ifadesiyle flört, metres, dost veya sevgili hayatı yaşayabilmek amacıyla iki şahit önünde imam veya imam olarak adlandırılan kişiler tarafından yapılan ve halk arasında "imam nikâhı" olarak bilinen akitlerdir. Daha çok -sözde dini hassasiyet sahibi- bazı zengin erkekler ve bazı gençler arasında görülen bu gibi uygulamaların İslam'daki nikâh anlayışından farklı olduğunu belirtmeliyiz. Çünkü;

1. İmam nikâhı uygulamasında, nikâhı bir imamın kıyması gerektiği kabul edilmektedir. Halbuki bu İslam'daki nikâh ahdinin geçerlilik şartlarıyla ilgili anlayıştan farklıdır. İslam fikhindeki genel anlayışa göre evlilik/nikâh, diğer akitlerden farklılık arz eden özellikli bir akit olup, Hristiyanlıktaki din adamları tarafından yapılması gereken bir ayin (sakrament) ile kurulması gereken kutsal bir müessese değildir.

2. İmam nikâhında eşlerin sorumluluk anlayışı, İslam dininin eşlere yüklediği sorumluluk anlayışından farklıdır. Zira, bu şekilde yapılan bir akit ile tarafların iâşe, ibate, nesep, miras, nafaka, mehir, iddet, hürmet-i musahare ve aile şerefini koruma gibi hak ve sorumluluklar üstlendiklerini söylemek mümkün değildir.

3. Böyle bir uygulama akitlerin kayıt altına alınması (tescili) yönündeki Kur'an'ın tavsiyesine ve yıllardır süregelen maruf örfteki uygulamadan farklıdır.



4. Günümüzdeki bu uygulama, siyasi bir kararla Osmanlı döneminde resmi nikâh muamelelerinin imamlar tarafından yapılması (tescili) uygulamasından tamamen farklıdır.

5. Zamanımızda, basit bir araba veya gayrimenkulün ilgili ve yetkili mercilerde işlemi tamamlanmadan o şey üzerinde hak ve sorumluluk iddia edilemeyeceği aşikâr olduğu halde, nikâh gibi insanların hayallerini, ümitlerini ve tüm aile bireylerinin istikbalini ve hukukunu derinden etkileyen “nikâh akdinin dini yönden geçerliliği için resmi işlemleri yaptırılarak kayıt altına alınmasını” gerekli görmemek “zamanın değişmesiyle ahkâmın değişmesi inkar olunamaz” (Mecelle madde: 39) esastan da bihaber olmak demektir.

6. Konunun sadece “resmi nikâh olmadan dini nikâh kıymak yasak; cezası var!” şeklinde ele alınması, bazı zihinlerde nikâhın amacına ve ruhuna uygun olmayan uygulamalara açık kapı bırakabilmektedir. Zira İslami açıdan konunun esasına yönelik açıklamanın yer almadığı bu tür yasaklayıcı ifadeler; “bu ülkede neler yasaklanmadı ki!”, “bir zamanlar din eğitimi bile yasaklanmıştı!” ve “yasak diye dinimizin gereklerini terk mi edeceğiz!” gibi önermelerle burada sözü edilen “imam nikâhı” uygulayıcıları, adeta İslami bir esas ihya ediyormuşçasına cesaret bulabilmektedir. Diğer taraftan, bu tür uygulamaları “insanın irade beyanının bir değeri vardır” veya “bu şekilde yapılan bir nikâh akdine dini açıdan geçersiz diyemeyiz” şeklindeki yaklaşımlar da söz konusu “imam nikâhı” uygulamalarına açık kapı bırakabilmektedir. Dolayısıyla öyle bir uygulamanın güncel bir yasaklamadan dolayı değil İslam dinindeki nikâh akdinin şartlarına ve ruhuna aykırılığı sebebiyle gayri meşru olduğu ortaya konulmalıdır.

Bu itibarla, gerek sözleşmelerin kayıt altına alınmasını (tescili) tavsiye eden Kur’an ayetine gerek resmi nikâh kayıtlarının kişilerin ve doğacak nesillerinin hak ve sorumluluklarını kapsayan uluslararası bir geçerlilik ve meşruiyet belgesi olmasına, gerekse son yapılan hukuki düzenleme ile müftülöklere verilen yetkiye rağmen; geçerli hiçbir kayıt ve belgesi bulunmadan belli bir amaç için saklı gizli yapılmakta olan ve adına da “imam nikâhı” denilen uygulamalara dini yönden cevaz veren (açık kapı bırakan) temelsiz yaklaşımların Diyanet İşleri Başkanlığı’nca ortaya konulması önemli ve elzemdir.

KAYNAKÇA

Beydilli, K. (2000). İmam, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 22, sh. 181-186, TDV, İstanbul.

El-Mavsili, (1980). *el- İhtiyar*, c. 3, sh. 82. Çağrı Yayınları, İstanbul

Erbaş, A. (1998). *Hristiyan Ayinleri (Sakramentler)*, sh. 209-221. Nun Yayıncılık, İstanbul.

Es-Serahsi, Ş. (1982). *Kitabu'l-Mebsud*, c.4, sh 192 Çağrı Yayınları, İstanbul.

Günay, Ü. (1982). Din ve Toplumsal Farklılaşma, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:5, sh. 71-86.

Güngör, Ö. (2016) *İki Dünya Bir Aile*, Akçağ Yayınları, Ankara

İbnu'l-Humam, (1315-1317).*Fethu'l-Kadir*, c.5, sh. 455, Mısır.

Keleş, E. (2004). “Dini Nikâh” Adı Altında Yapılan Gayr-ı Resmi Nikâh Akdinin Tahkim Yoluyla Sona Erdirilmesi, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 3, sh. 193-2009.

Kirman, M. Ali (2012), “Modernleşme Sürecinde Nikâhın Kutsallığı”, *Dinlerde Nikâh Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, İzmir, 6-8 Nisan 2012, s. 627-645.

Köksal, İ. (2009). Uygulamadaki Resmi ve Dini Nikâhların Fıkhi Yönü, *Bilimname*, c. 16, sy. 2009/1, sh. 25-41.

Köse, S. (20015). Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu, Mehir Vakfı, Konya.

Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye, Madde: 39.

Sahih-i Buhari, Nikâh, 3.

Sahih-i Müslim, Nikâh, 1.

Sünen-i Ebu Davud, Nikâh, 19.

Wach, J. (1995). *Din Sosyolojisi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.





Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal
Cilt/Vol: 2, Sayı/Issue: 2, 2018, ss/pp. 105/115
ISSN:
ANKARA-TURKEY.
This article was checked by iThenticate.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

İBN SİNÂ 'YA GÖRE DUYGU

*Nurten Gökalp**

ÖZET

980-1037 yılları arasında yaşayan İbn Sînâ bilim, özellikle tıp ve felsefe alanındaki çalışmaları ile sadece Türk İslam düşüncesini değil Batı düşüncesini de şekillendirmiş büyük Türk düşünürüdür.

Mantık, metafizik ve felsefe dışında tıp, filoloji, matematik, astronomi fizik gibi pek çok alanla ilgili eserleri bulunan İbn Sînâ özellikle metafizik alanındaki etkisi önemlidir. İnsanın asıl cevherinin ruhu olduğunu ve bedenden ayrıldıktan sonra da ruhun varlığını devam ettirdiğini savunan İbn Sînâ'nın duygular hakkındaki görüşleri insanın ruh beden birlikteliğinin psikoloji, ahlak, bilgi ve metafizik düzlemdeki yansımalarına dayanmaktadır. Ona göre, ruh tinsel bir cevher olup beden organlarına dağılmış olarak bulunur. Organlarında bir şeyi duyumsadığında, öfkeli olduğunda ya da heyecanlandığında ruh ile beden buluşur. Bu beraberlik Platon'dan beri etkili olan ruhun üçlü bölünümü görüşü ile bağlantılıdır. İbn Sînâ bu bölümlenmeyi nefis'e dayalı olarak yapar. Burada nefis maddi cismin sahip olduğu kuvvetler bütünü ve canlıların ortak prensibi olarak anlaşılır. İnsani nefsin temel ilkesi olan akıl, duyguların anlaşılmasında belirleyicidir. Duygulara yönelik incelemedeki yönlendirici kavram ise mutluluktur. İbn Sînâ, mutluluğu insan yaşamının amacı olarak gördüğünden bu amaca ulaşma yolunu çizmekte ve mutluluğun çözümlemesini yapmaktadır. İbn Sînâ'ya göre mutluluk ya da en üst haz iyilikten kaynaklanan bir durumdur. En iyi, en çok tercih edilen; en çok tercih edilen, en iyi olandır denilebilir. Mutluluğun mutlak boyutu ise duygusal yücelme ancak mistik çaba ile anlamlı hale

* Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, El-mek: gokalpnruten@gmail.com.

gelebilir. Ama mutluluğa asıl katılım bu dünyadan sonraki hayatta gerçekleşecektir.

Anahtar Kelimeler: : İbn Sînâ, duygu, insan, nefis, mutluluk

EMOTION ACCORDING TO AVICENNA

ABSTRACT

Avicenna, who lived between 980 and 1037, is a great Turkish thinker who has shaped not only Turkish Islamic thought but also Western thought with his studies in medicine and philosophy.

Avicenna, whose works are related to medicine, logic, logic, philology, mathematics, astronomy physics, is especially important in the field of metaphysics. Avicenna's views on emotions are based on the psychological, moral, knowledge and metaphysical views. He argues that the soul of man is the substance of man, and that after he left the body, he continued his spiritual existence. According to him, the soul is a spiritual substance and is scattered throughout the body's organs. The soul and body meet when you feel something in your organs, when you are angry or excited. This draw is linked to the vision of the triune split of the soul, which has been effective since Plato. Avicenna makes this division based on the nafs. Here the nafs is understood as the common principle of the creatures and the forces of material object. The intellect which is the basic principle of the human self is determinative in the understanding of emotions. The guiding concept for the emotion is the happiness. Since Avicenna sees happiness as the aim of human life, he draws the path of attaining this goal and is analyzing happiness. According to Avicenna, happiness or highest pleasure arises from goodness. It is say that the best is most preferred, the most preferred is the best. The absolute dimension of happiness may become meaningful with emotional exaltation but with mystical effort. But the real participation in happiness will take place in the next life from this world.

Key Words: Avicenna, emotion, human, nafs, happiness



GİRİŞ

980-1037 yılları arasında yaşayan İbn Sinâ bilim, özellikle tıp ve felsefe alanındaki çalışmaları ile sadece Türk İslam düşüncesini değil Batı düşüncesini de şekillendirmiş büyük Türk düşünürüdür. Mantık, metafizik ve felsefe dışında tıp, filoloji, matematik, astronomi fizik gibi pek çok alanla ilgili eserleri vardır. Özellikle metafizik alanındaki etkisi önemlidir. İbn Sina insanın asıl cevherinin ruhu olduğunu ve bedenden ayrıldıktan sonra da ruhun varlığını devam ettirdiğini savunan bir insan anlayışına sahiptir. Onun duygu ile ilgili düşüncelerini ruh beden birlikteliğinin psikoloji, ahlak, bilgi ve metafizik düzlemdeki yansımalarından çıkarmaktayız.

İbn Sinâ'nın duygulara ait düşüncelerini anlamak için insanla ilişkili düşüncelerinin ana hatlarına bakmak gerekir. İlk işaret edilmesi gereken şey insanın ruh ve beden birlikteliğinin mahiyetidir. Ona göre, ruh tinsel bir cevher olup bedenün organlarına dağılmış olarak bulunur. Organlarında bir şeyi duyumsadığında, öfkelenildiğinde ya da heyecanlandığında bunlar buluşur. Yani ruh ve beden birliktedir. (İbn Sinâ, 2005:141)

Bu beraberlik Platon'dan beri etkili olan ve İbn Sinâ üzerinde de etkileri olduğu kabul edilen Aristoteles'in ruhun üçlü bölünümü görüşü ile bağlantılıdır. De Anima adlı eserinde ruhun özünü, tabiatını ve vasıflarını soruşturan Aristoteles'e göre ruhun özü, bedenün organizasyonunun formu, formel prensibi olmasıdır. (Aristoteles, 1990: 69) Formsuz madde düşüncesinden başlayan tekâmül saf forma doğru ilerleyen bir hareketle devam eder. Bu basamaklar içinde Aristoteles'te üç ayrı ruh kademesinden bahsedilir:

Ruhun en aşağı kademesi, bütün canlılarda (bitkiler, hayvanlar, insanlar) ortak olan bitkisel ruhtur. Bitkisel ruh, ruhu besleyen basamaktır.

İkinci kademe olan hayvansal ruha, insanlar ve hayvanlar ortak olarak sahiptirler. Bu kademenin özelliği hareket ve duyarlılığa sahip olunmasıdır. Bitki yalnızca beslenirken, hayvan ve insan hareket eder ve çevrelerine etki edebilirler.

Üçüncü kademe ise insani ruhtur. Yalnızca insanda bulunur ve özelliği akıldır. Aristoteles'e göre akıl, hayvan ile insanı ayıran en önemli özelliktir. Bunun sayesinde insan potansiyelini en üst düzeyde gerçekleştirmeye doğru yönlendirilir. Çünkü insan akıllı bir hayvandır. Canlı olarak insan büyür, gelişir ve çoğalır. Platon'un da vurguladığı gibi insanın hayvani tabiatı onu kontrol

altında tutar, tehlikeden uzaklaşıp amacını gerçekleştirmesine yardımcı olur. Akıllı bir varlık olarak da hayvani tabiatının içinde hareket eder ancak aynı zamanda bunu aşma yeteneğine de sahiptir. Bunu da aklının prensipleri ile gerçekleştirir. Aristoteles, akıl yürütmenin, algı, hafıza ve tasavvur ile ilişkili olduğunu düşünür. Bu nedenle onun zihin teorisinin temelini duyumlar doktrini oluşturmaktadır. Ona göre zihne geçit veren beş duyum vardır: görme, duyma, tat alma, koklama ve dokunma. Altıncı bir duyum yoktur. Ancak ikinci dereceden bir ortak duyu vardır ki, onunla fert duyumlarını algıda birleştirir. Bundan başka bizim farklı duyumlarımızı bir araya getirip fikirler olarak saklamamıza imkân sağlayan tasavvur ve hafıza kapasiteleri de vardır. Ayrıca çağrışım prensipleri de vardır ki, bunlar zaman ve mekânda benzerlik, zıtlık, devamlılık gibi ilkeler olup fikirler bunların yardımı ile çağrıştırılır. (Aristoteles, 1992:49)

Aristoteles'in ruh bölümlenmesinden farklı olarak İbn Sinâ bu bölümlenmeyi nefis'e dayalı olarak yapar. Bu husus iki filozof arasındaki önemli bir farkı da göstermektedir. Zira İbn Sinâ pekçok İslam filozofu gibi ruh ile nefis kavramını birbirinden ayırmaktadır. Burada nefis maddi cismin sahip olduğu kuvvetler bütünü ve canlıların ortak prensibi olarak anlaşılır. Kişi tarafından algılanabilen nefis, maddi cisim olan bedenın sahip olduğu kuvvetler bütünü ve canlıların ortak prensibi olarak anlaşılmaktadır. Nefsin sahip olduğu bu kuvvetler bedenin işleyişinde etkili olmaktadır. "Nefis senin bedeninin parçalarında, senin bedeninde tasarruf edendir" (İbn Sinâ, 2005:140) diyen İbn Sinâ nefsin kuvvetleri aracılığıyla beden üzerinde etkili olduğuna işaret etmektedir. Bunlar bedenin işlevleri olarak gözlemleyebileceğimiz işleyişlerdir. Yani bedenimizin her bir parçasının kendine ait görev olarak gerçekleştirdiği faaliyetlerdir.

Bitkisel nefis: Organik hayata ilk şekil veren bu nefsin beslenme, büyüme ve üreme ile ilgili üç kuvveti vardır.

Hayvansal nefis: Canlının algı ve eylem yönündeki ilk olgunluğu olan hayvansal nefsin hareket ve algılama ile ilgili iki ayrı kuvveti vardır.

Hareket gücü sevk edici ve yaptırıcı güç olmak üzere ikiye ayrılır. Sevk edici güç elde edilmesi arzulanan şeye yönelme ya da zarar verici şeyden uzaklaşma yetisi olarak anlaşılabilir. Yaptırıcı güç ise kas ve sınırlarda varolan fizyolojik anlamdaki bir güç olup her çeşit hareket ve faaliyeti yaptırır. (Yakıt, 1984: 290)



Algılama kuvveti ise iç ve dış duyular olmak üzere ikiye ayrılır. Dış duyular, görme, koklama, tatma, işitme ve dokunmadan oluşan beş dış duyu iken iç duyular ortak duyum, tasarlama kuvveti, sezgi kuvveti, hatırlama kuvveti ve hayal gücünden oluşan beş iç duydur.

İnsanî nefis: Nefsin kuvvetlerinde bulunan sıra düzeni çerçevesinde en tepede yer alan insani nefis sadece insanda bulunur. İnsani nefsin kuvvetleri insana has kuvvetler olup diğer nefis türlerinin faaliyetlerini yönlendirip koordine etme ve eylemlerini harekete geçirme özelliği de vardır. İnsani nefsin yerleştiği bölge olan beynin farklı bölgeleri farklı akıl kuvvetlerini de barındırmaktadır. Akli kuvvetlerden olan ortak duyu ya da fantezya, duyu sınırlarının başlangıcında beynin ön kısmında bulunmaktadır. İkincisi olan hayal kuvveti beynin ön ortasında ve sola döküntülüdür. Üçüncüsü vehim kuvveti olup onun aleti tüm beyindir. Ona özgü olan yer ise beynin orta boşluğudur. Ona dördüncü bir kuvvet yardımcı olur ki bu da gerçekleştirdiği işlevin mahiyetine göre müfekkire ya da mütehayyiledir. Beşinci kuvvet olan hatırlama kuvveti ise beynin son boşluğunda yer almaktadır. (İbn Sinâ, 2005:144)

Öte yandan insanî nefsin bunlara ilave olarak iki kuvveti daha vardır. Bunlar bilme kuvveti ile yapma kuvvetidir. Bunlar aynı zamanda teorik ve pratik akıl olarak da adlandırılır. Teorik akıl insanı kendi üstündeki prensiplerle ilişkide bulunduran akıl olup asıl akıldır. Ki bunun da bir takım gelişmelere bağlı olarak biçimlenen dereceleri vardır. (İbn Sinâ, 2005:145)

Duyularla ilgili değerlendirmelerde belirleyici olan çerçeve budur. Buradaki temel kavram da mutluluk olmaktadır. İbn Sinâ, mutluluğu insan yaşamının amacı olarak gördüğünden bu amaca ulaşma yolunu çizmekte ve mutluluğun çözümlemesini yapmaktadır. İşaret ve Tembihler adlı eserinin bir bölümü Sevinçler ve Mutluluklar başlığını taşımaktadır.

İbn Sinâ'ya göre mutluluk ya da en üst haz iyilikten kaynaklanan bir durumdur. En yüksek hazların dış duyularla ilişkili olduğu ve onun dışındakilerin zayıf hatta hayal gücünün ürünü olduğu şeklindeki ortak kanaat ise bir vehimdir. Cinsel doyum ya da yemek yeme gibi güçlü hazlar bazen kişiler tarafından bir başka şey için terk edilebilir. Hayvanlar bile bazen aç oldukları halde avlarını sahiplerine terk edebilirler. Bu örneklerle İbn Sinâ hem hayvanlarda hem de insanlarda iç hazların dış hazlardan daha değerli olduğunu gösterir. (İbn Sinâ, 2005:276)

Öte yandan haz, kavrayan açısından, iyi ya da mükemmel olanın kavranması ve elde edilmesi ile ilişkili olarak tanımlanır. Haz ve ilişkili idelerin incelenmesi sonucu bu tanım bizi, algı, iyi ve mükemmel terimlerinin anlamlarına dikkat etmeye yönlendirir. O algı ile farkındalığı aynı anlamda kullanmaktadır. Bir şeyin iyiliğinin, varlığın, doğal olarak ona doğru hareket ettiği mükemmel olanla ilişkisine bağlı olduğunu ifade eder. Mükemmel ise varlığı ile bir şeyin olmak istediği gibi gerçekleşmesine izin veren bir şeydir. (İbn Sinâ, 2005:278)

Bunlara bağlı olarak haz ile ilgili olarak iki zorunlu koşul vardır: idrak eden tarafından bir şeyin iyi olarak algılanması ya da farkındalığı ve bu iyinin elde edilmesi ya da kazanılması. (İbn Sinâ, 2005:284) Bu iki koşuldan biri değiştiğinde buna bağlı olan haz da değişebilir. Güçlü, derin idrak ve çok değerli ve sınırsız obje kendine has mükemmelliği ve yüksek hazzı gerçekleştirmek için sorumludur. Onun gücü aklın mükemmelliği, İlk Hakikat ve tüm varlığın ona dayalı- has niteliği elde etmesi ile orantılıdır. Yani duyusal hazdan entelektüel hazza doğru geçirdiği gelişmeye bağlıdır. Bu aşk ile gerçekleşir.

Ayrıca iç hazlarla, akla dayalı olanların duyusal hazlardan her zaman daha değerli olduğunu ifade eder. Yani nefsin üst kademeleri ile ilgili olanlar, alt kademeleri ile ilgili olanlardan daha değerli olmaktadır. Çünkü alt kademelikiler daha çok bedenle ilişkilidir. Bu görüş Aristoteles'in "iyi arzu edilendir ya da arzu edilen iyidir" görüşüne dayandırılabilir. İbn Sina göre de en iyi, en çok tercih edilen; en çok tercih edilen, en iyi olandır denilebilir.

Burada sözü edilen iç hazlar dış duyulara dayanmadığı gibi bitkisel nefsin kuvvetlerine de dayanmazlar. Buradan çıkarılabilecek sonuç bu hazların pratik akla ve hayvansal nefsin aktif olan kısmına dayandığıdır. Yani burada dayandıkları kaynaklara bağlı olarak bir haz hiyerarşisinin varlığına işaret edilebilir. O halde hazların birbirlerine karşı değerini belirleyen şey hazzın doğası ile yakından ilgilidir. Yani hazzın doğası bir anlamda onun mutluluk ve mükemmellik kavramı ile olan ilişkisinin dolayısıyla İbn Sina'nın akıl hiyerarşisi ile olan bağının belirlenmesidir.

Bu noktada onun akıl hiyerarşisinden bahsetmek yararlı olacaktır. İnsani nefsin iki kuvveti olan bilme ve yapma kuvvetini aynı zamanda teorik ve pratik akıl olarak da adlandıran İbn Sina burada asıl belirleyici olanın teorik akıl olduğunu belirtir. Bunun da bir takım dereceleri vardır: a)heyulani akıl b)Bi'l meleke akıl c)



Bi'l fiil akıl d)Mustefad akıl. Bunlardan birincisinde insan aklı henüz açılmamış kuvveler halindedir. İkincisinde mümkün ve gelişmeye hazır durumdadır. Üçüncüsünde imkânın kemaline ulaşmıştır. Dördüncüsünde ise akıl Faal Akla yönelmiş ve onunla temasa geçmiştir. (Yakıt, 1984: 292) Bu durumda hazzın değerini belirleyen şeylerden biri de onun hangi akıl derecesine bağlı olarak ortaya çıktığının belirlenmesidir ki bu düşünce İbn Sina düşüncesinin orijinal yönlerindedir.

Bu konuda Salaman ile Absal'ın hikâyesinin çözümüne işaret edilir. Bu hikâyenin tarihsel pek çok versiyonu vardır. Burada Salaman arifin (bilenin) bireysel benliğini, Absal ise bilenin bilgisinin derecesini temsil eder. Yani Salaman rasyonel ruhu, Absal kazanılmış akıl seviyesine kadar ulaşma potansiyeline sahip teorik zekâyı temsil etmektedir. İbni Sina yalnızca teorik aklın ilahi hakikate ulaşabileceğine inanır.

Hikâyeye göre, Salaman ve Absal iki erkek kardeş. Salaman büyük bir ülkenin yöneticisi, Absal ise mükemmel kişilik ve zekâ niteliklerine sahip olan kişidir. Salaman'ın karısı Absal'a âşık olur ve türlü hilelerle onu cezbetmeye çalışır. Bu oyunlardan biri de Absal'ı kendi kız kardeşi ile evlendirmeye ikna etmektir. Evlenme sürecinde de Absal'a kız kardeşinin utangaç olduğunu düğün gününe kadar onunla konuşmayacağını söyler. Nikâh gecesini, Salaman'ın karısı kız kardeşinin yatağına yatar. Absal yatağa geldiğinde ona yardımcı olmaz ama cezp etmek için göğsüne bastırır. Bu Absal'ı ürkütür ve utangaç bir kadının böyle davranmayacağını düşünür. Tam bu sırada bir şimşek çakar ve karanlığı aydınlatır. Bu esnada Absal onun yüzünü görür. Derhal yatağı terk eder ve uzaklaşmaya karar verir.

Kardeşi adına fetih yapmak için askeri sefere çıkar. Döndüğünde onun kendisine duyduğu aşkın külleneceğini düşünür. Ancak yanılır. Çünkü o aşkını tekrarlar. Absal onu tekrar reddeder. Bir düşman kazanmıştır. Salaman onu tekrar sefere yollarken karısı bu kararı duyar ve ona sahip olmazsa onu öldürmek zorundadır. Ordudaki bazı subaylara onu savaş sırasında terk etmeleri için rüşvet verir. Onlar da öyle yapar ve savaş kaybedilir. Absal yaralanır ve ölümden döner. Yabani dişi hayvanlar tarafından emzirilir ve iyileşir.

Absal, düşmanla kuşatılmış ve kardeşini kaybettiği için üzüntüye kapılmış olan Salaman'a döner. Absal bir ordu kurar ve tekrar düşmana saldırır ve onları yenerek abisini tekrar kral yapar. Ancak Salaman'ın karısı hala Absal'ı öldürmeyi planlamaktadır. Aşçı ve garsona rüşvet vererek onu zehirletir. Onlar da Absal'ı öldürürler. Kardeşinin ölümü üzerine büyük bir üzüntüye kapılan Salaman güvenilir kimselere tahtını terk eder. Kardeşinin ölümüne

sebeup olduğu için Tanrı'dan af diler. Tanrı ona ne yapması gerektiği hakkında yol gösterir. Daha sonra o da karısını, aşçıyı ve garsonu zehirler.

Nasuriddin Tusi İşaret ve Tembihler adlı esere yaptığı şerhde bu hikâyeyi şöyle yorumlamaktadır: (Fackenheim, 1945:208-228)

1. Salaman: Rasyonel ruh
2. Absal: teorik akıl (İntellekt) Kazanılmış akli kazanıncaya kadar bilgiyi genişletir.
3. Salaman'ın karısı: Kızgınlık ve bedensel dürtülerden sorumlu olan bedensel güçler.
4. Absal'a duyduğu aşk: akli dünyevi hedeflere ulaşmak için kullanma eğilimi
5. Absal'ın asaleti (itibar): aklın ilahi âlemle olan meşguliyeti
6. Kızkardeş: Pratik akıl, teorik akla itaat eder.
7. Karısının kızkardeşinin yerine geçmesi: bedensel güçlerin mevcut hedeflerine ulaşma çabası
8. Şimşek: kişi dünya işleri ile meşgul olduğunda görünen anlık ilahi görüş
9. Absal'ın kadını reddi: zekânın bedensel arzulara karşı çıkışı
10. Absal'ın kardeşini için fethi gidişi: rasyonel ruhun teorik zeka aracılığıyla ilahi âleme gidişi ve bu ruhunu bedeni pratik akıl vasıtasıyla yönetme kabiliyeti
11. Ordunun Absal'ı terk etmesi: Zekâ ilahi âleme döndüğünde iç ve dış duyumun zekâdan ayrılması
12. Absal'ın vahşi hayvanlar tarafından beslenmesi: Onu bu dünyadan ayıran en üst ilkelerden mükemmelliğin ona doğru akması
13. Absal'ın kaybı karşısında Salaman'ın dağılışı: Rasyonel ruhun, teorik akıl beden ile işgal edildiğinde varlıktaki karışıklığı
14. Absal'ın kardeşine dönüşü: Teorik aklın, beden kontrolündeyken onun ilgilerine dikkatini yönlendirmesi
15. Aşçı: İntikam için etkili olan hiddetli güç
16. Garson: beden istekleri doğrultusunda beslenme gücü



17. Absal'ı öldürmek için yapılan iki anlaşmadan sonuncusu: Bedensel güçler güçlü olduğunda, teorik aklın dağılması işaretleri

18. Salaman'ın onlardan ikisini öldürmesi: Yaşamın sonunda bedensel güçlerin rasyonel ruhu terk etmesi

19. Salaman'ın tahttan feragati: Bedenin idaresinden kurtulmak

Yukarıdaki örnekte de görüldüğü gibi ruh ile beden arasındaki ilişki kavranması zor ve karmaşık bir ilişkidir. Bu ilişkide belirleyici olan aklın mükemmele ulaşabilmesi için duyguların kaynağı olduğu düşünülen bedenin kontrol edilmesi zorunludur.

Aklın mükemmele ulaşması süreci zor ve meşakkatli bir yol olup aşk ile bağlantılıdır.

Gerçek aşk, herhangi bir zatın hazır bulunuşunun tasavvuru sebebiyle sevinmektir. Arzu ise, bu sevinci tamamlamaya dönük harekettir (Yakıt, 1984:293) diyen İbn Sina tüm varlıkların doğal bir arzuya ve doğmamış bir aşka sahip bir plan dâhilinde belirlendiğini ve aşkın onların varlık sebebi olduğunu düşünür. Ona göre, el-Evvel, kendisi nedeniyle âşık, kendisi nedeniyle de âşık olunandır. Beşeri nefisler, dünya hayatlarında yüce bir özentiye ulaştıklarında, en yüce halleri arzusunun ilgisinden kurtulamayan arzulu âşık olmaktır. Bu tür aşk ve özlem Tanrı'nın inayetinin bir unsuru olan O'nun hoşnutluğuna yöneliktir. Dolayısıyla hakiki mutluluk bu aşk ile elde edilen mutluluktur.

Bu gelişme esnasındaki bir takım kusurlar ortaya çıkabilir. İşte kötülük de bununla bağlantılı olarak ifade edilebilir. İbn Sina'ya göre her ruh özsel ve yaradılıştan kötülükle bağlantılı değildir. Kötülük mükemmelliği arzu eden ama onu gerçekleştiremeyen ruhlarla ilişkilidir. Mükemmelliği arzu etmek önce onun entelektüel bilgisine sahip olmak ya da farkında olmaktır ki bu bilgi doğuştan gelmez sonradan kazanılır. Dolayısıyla eğer bir kişi kendisine özgü mükemmelliğin bilgisini kazanamamışsa, özsel kötülükten kaynaklanan ıstırabın da öznesi olmayacaktır. (İbn Sinâ, 2005:161)

Burada şu soru sorulabilir. Bütün bu gelişme süreci sonunda insanın mutlak mutluluğa ya da en üst hazza ulaşması mümkün müdür? Bunun cevabı hayırdır. Çünkü mutlak mutluluk tüm bedensel ilişkiler ve bağlantılardan tamamen ayrılmayı gerektirir. O halde buradaki duygusal yücelme ancak mistik çaba ile anlamlı hale gelebilir. Ama mutluluğa asıl katılım bu dünyadan sonraki hayatta gerçekleşecektir.

Bu noktada üç fikir öne çıkmaktadır: İlki; şayet ruhlar bu dünyadan mükemmel ahlaklı olarak ayrılırsa, ahlaki durumlarına uygun derecede haz (memnuniyet) alacaklarıdır. Bu durum mutlak mutluluğu içermez çünkü o ezeli gerçeklikleri temsilini ihtiva etmez. Aynı şey ıstırap içinde geçerlidir. İkincisi bu ruhların rölatif mutlulukla yalnızca ariflerin hoşlandığı mutlak mutluluk için hazırlanabilecekleridir. Üçüncüsü, bu ruhların mutlak mutluluk için hazırlanmasının bedenlerini hayal gücünün öznesi olarak kullanmalarının sonucunda gerçekleşeceği düşüncesidir. Bu hazırlığın nasıl olacağı ise İşarat'ta çok açık değildir.

Ruhlarla ilgili bir takım sınıflamalar yapan İbni Sina amaç olarak konulan ruh gelişiminin özelliklerini; teorik mükemmellik, ahlaki mükemmellik, kendi mükemmellik bilgisi, mutlak mutluluk olarak belirlemektedir.

Bedende iken mutlak mutluluğa veya en üst hazza sahip olmak mümkün müdür? Bunun cevabı hayır, çünkü mutlak mutluluk, tüm bedensel ilişkiler ve bağlantılardan tamamen ayrılmayı gerektirir. O halde buradaki duygusal yücelme ancak mistik çaba ile anlamlı hale gelebilir. Ama mutluluğa asıl katılım bu dünyadan sonraki hayatta gerçekleşecektir. Şayet ruh madde ile kirletilmemişse ölümünden sonraki durumunu bildiren tinsel bir ses duyar, o onu sebebi bilinmeyen bir arzuyu tecrübe edecek ve hazzın eşlik ettiği bir aşk ondan çok hoşlanmasını sağlayacaktır.

Aşk kavramının içeriğini belirlerken o, aşkı özlemde ayırır. Özlemi bu sevinci tamamlamaya yapılan bir hareket olarak tanımlar. Sevince konu olan kavram ise hayal gücünde temsil edilir, duylarda değil.

Ayrıca her fiziksel şeye dayalı belirli bir mükemmellikten bahseder. Her fiziksel şey mükemmelliğe yönelik iradi ya da doğal bir aşka sahiptir ve onu kaybettiğinde onu özler. Bu tür aşk ve özlem Allah'ın inayetinin bir unsuru olan O'nun hoşnutluğuna yöneliktir.

İbn Sinâ'ya göre Aşk için yalnızca iki tip varlık vardır: Bunlar Allah ve Kutsal zekâlar veya entelektüel cevherlerdir. Entelektüel cevherlerin hedeflerine ulaşmak için kat etmesi gereken aşamalar vardır. Bu makamları bilen insanlar bedenlerinde iken ilahi ya da kutsal âlemi çok az görürler ama kendilerini bedenlerinden ayırırlarsa daha çok görebilirler. Onlar bedenlerinde iken de kendilerini bedenlerinden ayırabilirler. Görülüyor ki, İbn Sina'ya göre insanın pratik olarak yetkinliğe ulaşması ona belirli bir



mutluluk kazandırsa da bu mutluluk arzu edilen ve ulaşılmak istenen mutluluk olmaktan uzaktır. Zira asıl mutluluk ölümden sonra erişilecek olan ahiret hayatındaki mutluluktur. Bu ise bu dünyada ahlâk ile ilişkilendirilmiş ancak mistik yaşayışla anlamlandırılmış bir mutluluk olarak anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak İbn Sinâ'da duygular insanın Mükemmel Varlık olan Allah'la ilişkisinin şekillenmesi sürecinde ortaya çıkmaktadır. Bu süreç özellikle de aşk ile ilişkilendirilmiş yaşamının anlamlandırılmasıdır. İbn Sina'nın duygu değerlendirmesine temel kavram olan aşkta ahlakla yüceltilmiş ve inceltmiş bir mistik yaşantının hassas bir örüntüsü yer almaktadır.

KAYNAKÇA

Aristoteles. (1990) *Anima (Ruh Üzerine) I*, Çev. Celal Gürbüz, Ara Yayıncılık, İstanbul

Aristoteles. (1992) *Anima/Ruh Üzerine II*, Çev. Celal Gürbüz, Ara Yayıncılık, İstanbul

Fackenheim Emil.(1945) "A Treatise On Love By Ibn Sina" *Medieval Studies*, ,Vol. 7, pp.208-228

İbn Sinâ, (2005) *İşaretler ve Tembihler*, Çev. A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli, İstanbul: Litera Yayınları

İbn Sinâ (2005) *Kitabu's Şifâ: Metafizik*, Çev. M. Macit, E. Demirli, Ö.Türker, İstanbul: Litera Yayınları

Yakıt, İsmail,(1984) "İbn-i Sina'da İnsan Ruhunun Evrimi ve Modern Biyolojik Düşünceye Katkısı" Uluslararası İbni Sina Sempozyumu, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara



Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal

Cilt/Vol: 2, Sayı/Issue: 2, 2018, ss/pp. 116/148
ISSN: 2602-3792

ANKARA-TURKEY.
This article was checked by iThenticate.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

MUHTELİFU'L-HADİS İLMİ, USÛLÜ VE KURALLARI*

*Müellif: Şeref EL-KUDÂT***

*Çeviren: Halil İbrahim DOĞAN****

ÖZET

Bu makalede muhtelifu'l-hadîs ilminin ismi, konusu, tanımı, önemi, ortaya çıkışı, tedvini ve sebepleri ele alınmaktadır. Bu ilim ile ilgili görüşler bir araya getirilmekte ve müzakere edilmekte, ardından görüşler arasında bir tercih yapılmaktadır. Bunun yanı sıra ilgili başlıklarda ilave bilgiler de bulunmaktadır.

Bu çalışmada bazı örneklere dayanılarak hadisler arasındaki ihtilafın giderilmesi konusunda doğru bir yöntem açıklanmakta ve öne çıkan sonuçların zikredilmesiyle de konu bitirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Muhtelifu'l-Hadîs, Cem', Tercih, Tevfik, Tevakkuf.

THE SCIENCE OF MUKHTALIF AL-HADITH, METHOD AND RULES

ABSTRACT

This paper investigates the science of mukhtalif al-hadith in terms of name, content, definition, importance, development, recording and causes.

This various views are examined, evaluated and expanded. The research highlights the proper approach in eliminating the contradictions through illustrative examples. The major findings of the research are stated in the conclusion.

* Bu çeviri, Ürdün Üniversitesi'nde *Mecellet-i Dirâsât* dergisinin 2001 yılı, Cilt: 28, Sayı: 2'de yayımlanan "İlmü Muhtelifil-Hadîs ve Usûluhû ve Kavâiduhû" adlı makalenin tercümesidir.

** Prof. Dr., Ürdün Üniversitesi, Şerî'at Fakültesi, El-mek: dsharaf951@yahoo.com

*** Arş. Gör., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, El-mek: ibrahimseyh60@gmail.com

Key Words: Mukhtalif al-hadith, Collecting, Preference, Reconcile, Stopping.

Giriş

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla.

Salât ve selâm, Efendimiz Hz. Muhammed (s.a.v.), âli, bütün ashâbı ve kıyâmet gününe kadar en güzel bir şekilde onlara tabi olan kimselerin üzerine olsun.

Genel olarak İslâm dinine ve özel olarak da sünnet-i nebeviyyeye karşı saldırı ve düşmanlık, bir gün bile durmadan (devam etmektedir). Belki de bu saldırı ve düşmanlık, dışarıdan oryantalist ve içeriden batılılaşma yoluyla dünyanın yaşadığı kültürel medeniyetin çatıştığı şartların gölgesinde bugün dünden daha kötü bir hâledir.

Şüphesiz sünnet-i nebeviyyede hedef alınan konuların en önemlilerinden birisi de muhtelifu'l-hadîs konusudur. Sünnet düşmanları, bir kısmı eski ve bir kısmı yeni olmak üzere bu alanda uzun bir süredir pekçok şüpheyi ortaya çıkarmışlardır. Bundan dolayı kesinlikle böyle şüphelere karşı net/açık cevaplar verilmesi gerekmektedir.

Bunları yapmaya başlamadan önce muhtelifu'l-hadîs ilminin temel aldığı teorik ilmî kuralları ortaya koyarak onlara cevap verebilmek için sünnet düşmanlarının şüphelerini bir araya getirmek lazımdır.

Muhtelifu'l-hadîs ilminin teorik ilmî kurallarının kaynağı, – genel bir şekilde – ‘ulûmu'l-hadîs kitaplarıdır. Fakat ‘ulûmu'l-hadîs kitapların çoğunda birkaç satırı geçmeyecek bir şekilde muhtelifu'l-hadîs ile ilgili gerçekten çok az bilgi bulunmaktadır. Bu durum, özellikle de İbnü's-Salâh'tan sonra muhtelifu'l-hadîsin tanımını, örnekleri ve problemi gidermede takip edilecek yollar konusunda neredeyse kelimesi kelimesine tekrar edilmektedir.

Muhtelifu'l-hadîs kitaplarına gelince; bunlar, özellikle pratik çalışmalar olup konunun teorik yönü bulunmamaktadır.

Muhtelifu'l-hadîs ilmi hakkında yükseköğrenim (lisanüstü) öğrencilerine ders verdiğim esnada bu konu hakkında çok gayret gösterdim. Sonra kademe kademe mevcut bilgileri ortaya çıkardım. Sonra bu bilgileri artırdım ve (konularına göre) ayırdım. Ardından iyice inceleyip münakaşa ettikten sonra konuyla ilgili görüşler arasında tercihlerde bulundum. – Kendime göre – muhtelifu'l-hadîs ile ilgili teorik bilgiler, olgunlaşıp iyi bir seviyeye ulaştıktan sonra bazı başlıklar ve bilgiler ilave ettim.

Ayrıca bu konulara mütehasıs olan kardeşlerimin de bilgi sahibi olmasını istedim. Bundan dolayı muhtelifu'l-hadîsle ilgili herşeyi, şer'î ilimler talebelerine açık bir şekil vermesi ve pratik çalışmalara bir başlangıç noktası olması için kaynaklarda özet olarak gelen şeyleri tafsilatlı olarak bu çalışmaya koymayı uygun buldum.

Âlemlerin Rabbi olan Allah'a hamd olsun.

Muhtelifu'l-Hadîs İlmî'nin İsmi ve Muhtevası

Muhtelifu'l-hadîs (مُخْتَلِفُ الْحَدِيثِ), "ل" harfinin kesre (ـ) harekesiyledir, yoksa "ل" harfinin fetha (ـ) harekesiyle değildir. Çünkü bu, başka bir hadîse muhalif olan hadîsin ismi olup âlimlerin hakkında ihtilaf ettikleri hadîsin ismi olmadığı gibi hadîsin çeşitlerinden ve kısımlarından birinin ismi de değildir.

Bu yüzden âlimlerin araları tevfiik etmede (uzlaştırmak/bağdaştırmak yani hadîslerin arasındaki ihtilafi gidermekte) ittifak etmiş olsalar da başka bir hadîse muhalif olan hadîs, bu ilmin kapsamına girmektedir. Zira âlimlerin manasında ihtilaf ettiği ve (şer'î) delillerden başka birisine muhalif olmayan hadîs, muhtelifu'l-hadîs ilmîne dâhil değildir.

Şayet muhtelifu'l-hadîsin ismi, "ل" harfinin fetha (ـ) harekesiyle olsaydı bu ilme (yukarıda işaret edilen)ilk hadîsin değil de ikinci olanın dahil olması gerekirdi. Bu ise açık bir hatadır. Bu nedenle hakkında herhangi bir ihtilaf olmadan "ك" harfinin kesre (ـ) harekesiyle "Müşkilu'l-Hadîs" (مُشْكِلُ الْحَدِيثِ) diyoruz.

Muhtelifu'l-hadîs, aynı zamanda müşkilu'l-hadîs olarak da isimlendirilir. Sahih olan görüşe göre müteahhirûn âlimlerinden bazıları, muhtelifu'l-hadîs ile müşkilu'l-hadîs arasını ayırt edenlerin aksine ikisinin arasında herhangi bir fark yoktur. Bu âlimler, muhtelifu'l-hadîs ilmîni bir hadîsin başka bir hadîse muhalif olmasına; müşkilu'l-hadîsi ise bir hadîsin âyete, akla, hisse ve vakıya muhalif olmasına has kılmışlardır. Bazıları da müşkilu'l-hadîsin muhtelifu'l-hadîsten daha kapsamlı olduğu görüşünü benimsemişlerdir.¹

Tercih edilen görüşe göre ikisi bir ilimdir ve aşağıda olduğu gibi aralarında herhangi bir fark da yoktur:

¹ Muhtelifu'l-hadîs ile müşkilu'l-hadîs ilmîni arasını ayırt edenlerden birisi de *el-Menhecu'l-Hadîs fi 'Ulûmi'l-Hadîs* adlı kitabın yazarı Şeyh Muhammed es-Semâhî'dir.



1. Arap dili, mana açısından ikisi arasında herhangi bir farkın olmasını gerekli kılmamaktadır.

2. Mütekaddimûn âlimleri hem teorik hem de pratik açıdan ıstılah olarak ikisi arasında bir ayırım yapmamışlardır.

Bu konuda 'ulûmu'l-hadîs kitaplarında bulduğumuz şeyler de böyledir. Onlar, muhtelifu'l-hadîs ile müşkilü'l-hadîs arasını ayırt etmemişlerdir. Bununda ötesinde bunları bir ilim olarak kabul etmişlerdir.

Muhtelifu'l-hadîs konusuna has olan kitaplarda bulduğumuz bilgiler de aynı şekilde bu yöndedir. Eğer iki ilmin arasını ayırt etme durumu olsaydı bu, Şâfi'î'nin *İhtilâfu'l-Hadîs* kitabında yer alanlarla uyumlu olmalıydı. Oysa Şâfi'î, eserinde bu farkı açıklamamıştır. Ancak o, kitabında fakih olması hasebiyle kendisini ilgilendiren birbiriyle çelişkili hadîsler arasındaki ihtilafları ortaya koymuştur.

Aynı şekilde bu ayırım, diğer kitaplarda yer alan bilgilerle de uyumlu değildir. Bunlardan biri de İbn Kuteybe'dir. O, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs* kitabının çoğu yerinde zâhirî olarak akılla çelişen hadîsleri ele almaktadır. Bu ise bazı müteahhirûn âlimlerinin tanımıyla uyuşmamaktadır.

Tahâvî de *Müşkilü'l-Âsâr* kitabının neredeyse tamamında bir hadîsin başka bir hadîsle ihtilafına yer vermektedir. Bu da bazı müteahhirûn âlimlerinin iki ilmi ayırt etmesiyle uyuşmamaktadır.

Mütekaddimûn âlimlerin uzun bir zaman boyunca geliştirdiği ıstılahı değiştirmeye gerek yoktur. Çünkü bu, faydası olmayan bir değişikliktir. Bununda ötesinde yeni ihtilafları ortaya çıkarmakta ve ilim talebelerinin zihinlerini de karmaşık bir hâle getirmektedir.

Böylece doğru olan görüşe göre muhtelifu'l-hadîs ile müşkilü'l-hadîs kitapları arasında içerik açısından bir fark da bulunmamaktadır. Ayrıca mütekaddimûn âlimleri de iki ilim arasında bir ayırım yapılmaması görüşünü benimsemişlerdir. Müteahhirûn ve muasır âlimlerin çoğunluğu da bu görüşü kabul etmektedir.²

Muhtelifu'l-hadîs ilmini aynı zamanda "Telfiku'l-Hadîs İlmi" yani "Cem' ve Tefvik" şeklinde de isimlendirmişlerdir.

² Muhtelifu'l-hadîs ile müşkilü'l-hadîs ilimlerinin arasını ayırt etmeyenler, *el-Hadîs ve'l-Muhaddisûn* kitabında Şeyh Muhammed Ebû Zehv (1959: 471-472), *Usûlü'l-Hadîs* eserinde Dr. Muhammed 'Accâc el-Hatîb (1997: 295-298), *Menhecu'n-Nakd fî 'Ulûmi'l-Hadîs* kitabında Dr. Nûreddîn İtr (2009: 337-341) ve *'Ulûmu'l-Hadîs ve Mustalahuhû* eserinde Dr. Subhî es-Sâlih'tir (2009: 111-112).

Muhtelifu'l-hadîs ilmi te'addüdü'r-rivâyât ilminden de farklıdır. Bu farklılık, pek çok açıdan olup şu şekildedir:

a) Te'addüdü'r-rivâyât, zâhirî de olsa mana açısından birbiriyle çelişkili olmayıp ancak lafızla alakalıdır. Muhtelifu'l-hadîse gelince; bu ilimde zâhirî de olsa mana açısından aralarında çelişkinin olması gerekmektedir.

b) Muhtelifu'l-hadîs ilmi, hadîsi yanlış anlama sonucunda ortaya çıkmıştır. Te'addüdü'r-rivâyât ise rivâyet lafızla devam ettiği sürece asla hadîsi yanlış anlamamanın bir neticesi değildir.

c) Te'addüdü'r-rivâyât, bir hadîsin kendi rivâyetleri arasında gerçekleşmektedir. Muhtelifu'l-hadîs ise bir hadîsle başka bir hadîs ya da bir hadîsle âyet, akıl ve his arasında olmaktadır.

Muhtelifu'l-Hadîs İlmî'nin Tanımı

Muhtelifu'l-hadîs ilminin tanımına gelince; âlimler, lafzen ve mânen muhtelifu'l-hadîsi pek çok tanımla tarif etmişlerdir. Bu tanımlardan en önemli olanlarından bazılarını zikredeceğim.

* İmam Şâfiî şöyle demiştir: “Her ikisinin beraber uygulanmasının bir tarafı olduğu sürece iki hadîs, ihtilafa nispet edilemez. İhtilafı iki hadîs, ancak diğeri düşmedikçe uygulanamayan hadîstir. Mesela, aynı konudaki iki hadîsten birinin onu helal kılması ve diğersinin de haram kılması böyledir.” (Şâfiî, 1940:342.)

Bu ifadelerle bakıldığında Şâfiî'ye göre çelişkinin şüphesiz hakikî olması gerekmektedir.

* el-Hâkim en-Nisâbüri ise şunları ifade etmektedir: “Hadîs ilimlerinin bu çeşidi, Rasûlullah'ın (s.a.v.) benzerleriyle çelişen sünnetlerini bilmek içindir. Mezhep âlimleri, sıhhat ve zayıflık açısından aynı seviyede olaniki hadîsten birisiyle ihticac etmektedir.” (el-Hâkim en-Nisâbüri, 2010:401.)

el-Hâkim en-Nisâbüri'nin sözleri, hem zâhirî hem hakikî çelişkiyi kapsadığı gibi makbul ve zayıf hadîsi de içermektedir.

* İbnü's-Salâh ise şöyle demektedir: “Muhtelifu'l-hadîs ilmi, iki kısımdır: Birincisi, iki hadîsin arasını cem' etmenin (birleştirmek) mümkün olmasıdır. O zaman buna göre netice belli olur ve her iki hadîs birlikte kullanılır. İkincisi ise aralarını cem' etmenin mümkün olmayıp birbirine zıt olmasıdır...” (İbnü's-Salâh, 2012: 284-286.)



İbnü's-Salâh'ın sözü de hem zâhirî hem hakikî tearuzu kapsamaktadır.

* Nevevî'nin tanımı ise şöyledir: “Muhtelifu'l-hadîs, zâhirî olarak mana açısından birbiriyle çelişkili iki hadîsin arasının bağdaştırılması veya ikisinden birinin tercih edilmesidir.” (Nevevî, 1985:90.)

Nevevî, bu tanımıyla sanki iki hadîs arasındaki çelişkinin ancak zâhirî olmasını şart koşmuş gibidir.

* İbn Hacer ise bu hususta şunları ifade etmektedir: “Makbul olan hadîs, (başka bir hadîsle) çelişmekten salim olursa bu hadîs muhkemdir. Eğer kendisi gibi (makbul bir hadîsle) çelişirse ve aralarını cem' etmek mümkün olursa işte bu, muhtelifu'l-hadîstir.” (İbn Hacer, 2006: 82.)

İbn Hacer, hem hadîsin makbul (sahîh) hem de ihtilafın zâhirî olmasını şart koşturmaktadır.

* Dr. Nûreddin 'İtr'in tanımı ise şöyledir: “Muhtelifu'l-hadîs, hadîsin zâhirî manasının kaidelerle çelişkili olması (Böylece hadîs, batıl bir mana zannını uyandırmaktadır.) ya da başka şer'î naslarla çelişkili olmasıdır.” ('İtr, 2009: 337.)

'İtr'in tanımı, hadîsin şer'î naslarla veya kendisi dışındaki şeylerle çelişkili olmasını kapsamaktadır. Fakat o, aynı zamanda tearuzun zâhirî olmasını da şart koşturmaktadır.

Muhtelifu'l-Hadîs İlimi İle İlgili Yapılan Tanımlarının Tartışılması

Yukarıda zikri geçen tanımlara baktığımızda, bu tanımlar hakkında aşağıdaki bir veya daha fazla mülâhazanın eksik olduğunu görürüz:

1. Bu tanımlar, bir hadîsin başka bir hadîse muhalif olmasıyla iktifa etmektedir. Bir hadîsin âyete veya akla ya da bunun dışındaki şeylere aykırı olmasını kapsamamaktadır.

Bilinmektedir ki, âlimler, âyete veya akla muhalif olan hadîsler için özel bir ilim tahsis etmemişlerdir. Böyle hadîsler ancak muhtelifu'l-hadîs ilmi kitaplarında tartışılmaktadır. Muhtelifu'l-hadîs ilminin kaynaklarında vuku bulan durum bu şekildedir. Tarifin câmi'/kapsamlı olması için onu da içine alması gerekmektedir.

2. Bu tanımlar, Nevevî ve tanımda ona tabi olanların tariflerinde olduğu gibi çelişkinin zâhirî olmasını şart koşturmaktadır. Gerçekte ihtilafın hakikî olması muhtemeldir – yani

Peygamber'den (s.a.v.) sâdır olmadığı şekilde bize ulaştığı gibi – ve o zaman cem' ve tevfiik mümkün olmamaktadır. Ayrıca hakikî ihtilafı yok edecek başka bir vasıta da bulunmamaktadır. Bu yüzden tanımın bunu da kapsaması gerekmektedir.

3. Bazı tarifler, Şâfiî'nin kelâmında açık olduğu gibi tevfiik mümkün olmadığı zaman çelişkinin hakikî olmasını şart koşmaktadır. Şüphesiz tanımın aynı şekilde zâhirî çelişkiyi de kapsaması gerekmektedir.

4. Bazı tanımlar ise ihtilafı giderme yollarını zikretmektedir. Oysa bunun tanımla bir alakası yoktur. Çünkü tanım, sadece ilmin tarifini açıklamak olmalıdır. Bu yüzden ilgili hususun tanımdan hazfedilmesi gerekmektedir.

5. Bir kısım tarifler ise hadîsin makbul (sahîh) olmasını şart koşmaktadır. Bunun da aynı şekilde tanımla bir alakası yoktur. Muhtelifu'l-hadîs ilminin kaynaklarında yer alan husus şudur ki hem sahîh olan hem de sahîh olmayan hadîsler bir araya getirilmektedir. Sonra sahîh olana icabet edilmekte ve sahîh olmayan hadîsin hâli açıklanmaktadır.

Bu, muhaddislerin “mevzû' hadîs” konusunda yaptıkları şeye benzer bir husustur. Onlar, buna önce “hadîs” demişler, sonra da bunun “merdûd” olduğunu açıklamışlardır. Bu yüzden muhtelifu'l-hadîs hakkındaki yukarıdaki düşüncelerini de dikkate alarak etrafını câmi' ve ağıyarını mâni' bir tanımla yapılmalıdır.

Tercih Edilen Tanım: “Muhtelifu'l-hadîs, şer'î veya aklî veya hissî olan bir delille çelişkili olan hadîstir.”

Bu muhtasar tanım hem sahîh olan hem de sahîh olmayan hadîsi kapsamaktadır. Ayrıca zâhirî ve hakikî muhalefeti de içermektedir. Bunların yanısıra herhangi bir delille çelişkili olan hadîsle de ilgilenilmektedir. Bu delilin şer'î (âyet veya hadîs) ya da aklî veya hissî ya da tecrübe yoluyla elde edilen bir ilim olması arasında bir fark yoktur.

Muhtelifu'l-Hadîs İlmî'nin Önemi

Muhtelifu'l-hadîs ilmi, hadîs ilimlerinin (ulûmu'l-hadîs) çeşitlerinden en önemlilerinden birisi olarak kabul edilmektedir. Bu; kelâm, tefsir, hadîs, fıkıh ve usûl gibi bütün mütehasıs



alanlardaki şer'î ilimlerle ilgilenen âlimlerin bilmesinin zorunlu olduğu bir ilimdir. Aşağıdaki şu açılardan bu ilmin önemi ortaya çıkmaktadır:

1. Hadîs-i Nebevîyye hakkındaki şüpheleri reddetmek, Peygamber'in (s.a.v.) ismetini (günahlardan korunmuş olmak) ve İslâm dininin ismetini (korunmuşluğunu) ispat etmektir. Bu, her zaman ve mekân için uygun bir durumdur.

2. Sahih deliller arasında çelişkinin olmadığını açıklamaktır. Çünkü bunlar, birbirlerini tamamlamaktadır ve aralarında bir çelişki de yoktur.

3. İçerisinde inanç ve (şer'î) hüküm gibi bulunan şeyleri kabul etmek için hadîsin doğru olan manası hakkında bilgi sahibi olmaktır.

4. Bazı râvîlerin hatalarını ortaya çıkarmak ve bazı rivâyetlerin şazzlığını beyan etmektir.

5. Metin tenkidinin gerçekten çok erken bir dönemde başladığını ispat etmektir. Bunun da ötesinde metin tenkidi, sened tenkidinden önce başlamıştır.

6. Akli harekete geçirmek ve (deliller arasındaki) ihtilafın yok edilmesinde akli kullanmaktır.

7. Sika bir kimseyi sika râvîlerin rivâyetleriyle güçlendirmek ve sünneti muhafaza yolunda gösterilen çabaların üzerindeki örtüyü kaldırmaktır.

Muhtelifu'l-Hadîs İlmî'nin Ortaya Çıkışı

Şüphesiz bazı hadîsler ile diğer birtakım deliller arasında Rasûlullah'ın (s.a.v.) zamanından itibaren bazı sahâbenin zihinlerinde dolaşmaya başlayan birtakım problemler vardı. Onlar, bunları Rasûlullah'a (s.a.v.) sormuşlardı. Hz. Peygamber de bu problemlere cevaplar vermiştir. Bu alanla ilgili sahîh hadîslerden pek çoğunu sünnet (hadîs) kitapları bize nakletmektedir. Bu hadîslerden bazıları şu şekildedir:

1. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eşi Hz. 'Â'îşe, O'ndan aklına yatmadığı/anlayamadığı hiçbir şey işitmemiştir. (Eğer duyduysa) aklına yatıncaya/anlayıncaya kadar o konuda Hz. Peygamber'e müracaat ederdi. Nitekim Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: **"Kim hesaba çekilirse azab görür."** Bunun üzerine Hz. 'Â'îşe, şöyle dediğini nakletmektedir: **"Allah Te'âlâ 'Hesabı çok kolay bir şekilde görülecek.'** (el-İnşikâk, 84/8.) buyurmuyor mu?" Bunun üzerine Hz. Peygamber, şöyle karşılık vermiştir: **"Bu,**

senin dediğin ancak bir arzıdır. Yoksa kim ince bir hesaba çekilse o helak olur.” (Buhârî, el-İlim, 36, Hadîs No: 103.)

Hız. ‘Âişe’ye âyet ile hadîs arasındaki bu zâhirî ihtilafın anlaşılması kapalı/zor gelmiştir. Bu yüzden Hız. Peygamber’e bununla ilgili soru sormuştur.

2. ‘Ubâde b. es-Sâmit’ten nakledildiğine göre Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: **“Kim Allah’a kavuşmayı isterse Allah da onunla kavuşmayı ister. Kim de Allah’a kavuşmaktan hoşlanmazsa Allah da ona kavuşmaktan hoşlanmaz.”** Bunu duyan Hız. ‘Âişe veya bazı eşleri şöyle demiştir: **“Biz ölümden hoşlanmayız.”** Hız. Peygamber ise şöyle karşılık vermiştir: **“Bu, öyle birşey değildir. Fakat mü’min bir kimseye ölüm gelince, Allah’ın rızası ve ikramıyla müjdelenir. O kimse için önündeki şeyden daha güzel bir şey yoktur. Çünkü o, Allah ile kavuşmayı ister, Allah da onunla kavuşmayı ister. Kâfir bir kimseye ölüm gelince, Allah’ın azabı ve cezasıyla müjdelenir. Böyle bir kimse içinse önündeki şeyden daha kötü bir şey yoktur. Bu yüzden o, Allah’a kavuşmaktan hoşlanmaz, Allah da ona kavuşmaktan hoşlanmaz.”** (Buhârî, er-Rikâk, 41, Hadîs No: 6507.)

Burada anlaşılması kapalı/zor gelen husus şudur ki, hadîsin zâhirî manasının hissedilen olgunun hakikatine muhalif olmasıdır. Bu olgu da ölümden hoşlanılmamasıdır.

Bu konuda nakledilen hadîsler gerçekten çoktur. Bazı hadîsler ile Allah’ın kitabından olan bazı âyetlerle veya diğer hadîslerle ya da Rasûlullah (s.a.v.) zamanında mevcut olan bunların dışındaki diğer delillerle arasında çelişkinin var olduğunu idrak etmek, bu durumu tekid etmektedir. Bazı sahâbiler, böyle olan konularda sorular sormuşlardır. Şüphesiz bu tür anlaşmazlıklara cevap veren ilk kimse, Rasûlullah (s.a.v.) olmuştur.

Bu durum, sahâbe asrında da devam etmiştir. Bu minvaldeki rivâyetlerin pek çoğunu özellikle de Mü’minlerin annesi Hız. ‘Âişe’den nakledilenleri kaynaklar bizlere aktarmaktadır. Mesela Hız. ‘Âişe’nin râvînin rivâyette hata yaptığını zannederek Kur’ân-ı Ker’im’le çelişkili olduğunu düşündüğü hadîsleri reddetmesi böyledir. Nitekim **“Ölü, ailesinin kendisine ağlamasıyla azap görür.”** ve **“Kabir ehlinin işitmesi”** gibi hadîsler, buna örnektir.

Hız. ‘Âişe’nin yanında İbn ‘Ömer’in Peygamber’e (s.a.v.) nispet ederek naklettiği **“Ölü, ailesinin kendisine ağlamasıyla azap**



görür.” (anlamındaki) hadîs zikredilince o şöyle demiştir: “İbn ‘Ömer yanılmıştır. Çünkü Rasûlullah (s.a.v.) ancak şöyle buyurmuştur: **‘Ölüye hataları veya günahları sebebiyle azap edilir. Ailesi ise şimdi onun için ağlamaktadır.’** Bunun benzeri bir şey ise şu hadîstir: Rasûlullah (s.a.v.), Bedir savaşında kuyularının yanında ayakta duruyordu. Bu kuyularda Bedir savaşında öldürülen müşrikler bulunuyordu. Hz. Peygamber, onlara karşı birşeyler söyledi ve ardından şunları ekledi: **“Muhakkak ki onlar, söylediğim şeyleri mutlaka işitiyorlar.”** Oysa (İbn ‘Ömer) yine yanılmıştı. Zira Hz. Peygamber ancak şöyle buyurmuştur: **“Onlar, kendilerine (daha önceden) söylediğim şeyleri (şimdi) mutlaka biliyorlar.”** Sonra da **“Şüphesiz ki sen, ölümlere işittiremezsin.”** (er-Rûm, 30/52.) **“Sen kabirde bulunanlara işittirecek değilsin.”** (Fâtır, 35/22.) âyetlerini okumuştur. Allah, bunları onlara ateşten olan yerlerine yerleştikleri zaman söyleyecektir.” (Müslim, el-Cenâ’iz, 26, Hadîs No: 932.)

Muhtelifu'l-Hadîs İlmî'nin Tedvin Edilmesi

Muhtelifu'l-hadîs ilmi, (önceleri) tedvin edilmeksizin bu şekilde devam etmiştir. Bazı problemler ortaya çıkmış, âlimler de bunlara cevaplar vermiş ve bu problemlerin giderilmesinde temel alınan ilmî kaideleri ortaya koymuşlardır. Bu cevaplar ve kurallar, (zamanla) gelişmeye ve olgunlaşmaya devam etmiştir. Âlimler ilimlerin tedvin edildiği asır gelinceye kadar bunları sürekli bir şekilde incelemiş ve tetkik etmiştir. Muhtelifu'l-hadîs ilmi de aşağıda olduğu gibi tedvin edilmeye başlanmıştır:

1. Muhtelifu'l-hadîs ilmini tedvin edenlerden biri İmâm Şâfi'î'dir (v. h. 204). O, diğer ümmetlere değil sadece İslâm ümmetine mahsus olan iki önemli ilmi tedvin etme hususunda öncü olma şerefine sahiptir. Bu iki önemli ilim, Usûl-i Fıkıh İlmî ve Usûl-i Hadîs İlmî ve İstilahları'dır. Bu durum, Şâfi'î'nin *er-Risâle* kitabı açısından dır. O gün, iki ilim birbirinden ayrılmış bir hâlde değildi. *er-Risâle* kitabında da muhtelifu'l-hadîs hakkında bazı önemli bilgiler bulunmaktadır.

Fakat Şâfi'î, bu kitapla (*er-Risâle*) yetinmemiş, *İhtilâfu'l-Hadîs* adında muhtelifu'l-hadîs ilmine müstakil bir kitap daha telif etmiştir. Böylece Şâfi'î, teorik ve pratik açıdan muhtelifu'l-hadîs konusunda kitap yazan ilk kimsedir.

İmâm Şâfi'î'nin muhtelifu'l-hadîs ilmi hakkında sadece müstakil bir kitap telif ettiği doğru değildir. Çünkü o, Suyûtî'nin *Tedribu'r-Râvî*'de (Suyûtî, 2016: V/115-116.) zikrettiği gibi *el-Ümm* kitabında da bu ilimle ilgili bir başlık zikretmiştir. Şüphesiz

Şâfiî'nin *el-Ümm* kitabında muhtelifu'l-hadîs ilmiyle ilgili zikrettiği şeyler, *İhtilâfu'l-Hadîs* kitabında yer verdiklerine göre oldukça farklıdır. Bu yüzden bir grup âlim, muhtelifu'l-hadîs ile ilgili kitaplar listesinde bunu (*el-Ümm* kitabındaki başlığı) müstakil bir eser olarak saymışlardır. *el-Fihrist*'inde İbnü'l-Nedîm, Beyhakî ve *Şerhu'n-Nuhbe*'de İbn Hacer, böyle yapan âlimlerden bazılarıdır.

Böylece Şâfiî, bu ilimle ilgili bilgileri telif ettiği üç kitabında yazmıştır. Bunlar şu şekildedir:

➤ *er-Risâle* Kitabı: Şâfiî, bu kitapta teorik açıdan muhtelifu'l-hadîs konusunun bazı önemli bilgilerini muhtasar olarak zikretmiştir.

➤ *el-Ümm* ve *İhtilâfu'l-Hadîs* Kitapları: Şâfiî, bu iki kitabında sadece fikhî meselelerde şerî nassların arasındaki ihtilafı özellikle de nebevî hadîslerin arasındaki çelişkiyi araştırmakla sınırlayarak konuyu pratik açıdan uzun tutmuştur.

Nevevî, Şâfiî'nin *İhtilâfu'l-Hadîs* kitabını tasvir ederek şunları söylemiştir: “Şâfiî, bu eserinde muhtelifu'l-hadîs ilmini tam ve eksiksiz olarak ele almayı amaçlamamıştır. Bunun ötesinde konuyla ilgili dikkatini çeken hususları kendi metodunca/üslubunca zikretmiştir.” (Nevevî, 1985: 90.)

2. İbn Kuteybe'nin (v. h. 276) *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs* adlı kitabıdır. Bu eserde hadîs ve muhaddisleri savunarak kelâm ehlinin reddedilmesi hakkında uzun bir mukaddime vardır. *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, hadîsin zâhirinin akıl ve duyuyla çelişkili olduğu konulara has bir kitaptır.

– Nevevî'nin de dediği gibi – İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*'inin diğer eserlere göre daha iyi ve evla olması için iyi kötü ne varsa herşeyi nakletmiştir. (Nevevî, 1985: 90.)

3. Tahâvî'nin (v. h. 321) *Müşkilu'l-Âsâr*'ıdır. *Müşkilu'l-Âsâr*, fikhî meselelerdeki hadîsler arasında çelişkiye mahsus bir kitaptır. Başka bir delille çelişkili olan hususlar, çok az zikredilmektedir.

Bu eserden hareketle Tahâvî'nin Hanefî fıkıh mezhebinin mutaassıbı olduğu ifade edilebilir. Çünkü o, Hanefî mezhebinin dışında başka bir görüşü neredeyse tercih etmemektedir. Ebu'l-Velîd el-Bâci (v. h. 474) *Müşkilu'l-Âsâr*'ı ihtisar etmiştir. Sonra Ebu'l-Mehâsin Yûsuf b. Mûsâ el-Hanefî (v. h. 12. Asır), bu muhtasarı ihtisar etmiş ve *el-Mu'tasar mine'l-Muhtasar min Müşkili'l-Âsâr* adını vermiştir.



4. İbn Fûrek Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen'in (v. h. 406) *Müşkilü'l-Hadîs ve Beyânuhû* adlı eseridir.

Müşkilü'l-Hadîs, Allah'ın sıfatları hakkında özellikle de teşbih ifade eden ve akılla çelişen hadîslere has bir kitaptır.

5. İbnü'l-Cevzî'nin (v. h. 597) *Keşfu'l-Müşkil* isimli kitabıdır.

6. Suyûtî'nin (v. h. 911) *Te'v'îlu Muhtelifi'l-Mühime li't-Teşbih*'idir.

7. 'Abdullah en-Necdî'nin (v. h. 1353) *Müşkilâtu'l-Ehâdîsi'n-Nebeviyye ve Beyânuhâ* adlı eseridir.

Müşkilâtu'l-Ehâdîsi'n-Nebeviyye, müellifin tıp, astronomi ve ilim alanında bazı kimselere müşkil gelen sahîh hadîsleri münakaşa ettiği bir kitaptır. İlgili hadîsleri, döneminin ulaştığı bilgi düzeyine göre iyi bir şekilde ele almıştır.

Bunlara ek olarak (konuyla ilgili) eksiksiz başlıklar ve bölümler ile kelâm, tefsir, hadîs şerh kitapları, fıkıh ve başka alanla ilgili kitaplarda dağınık olarak bulunan pek çok bilgi bulunmaktadır.

Gerçek şu ki, sosyal ve tabii ilimlerin gelişmesinin neticesi olarak bazı nebevî hadîslerin etrafında ortaya çıkan her asrın kendine göre yeni şüpheleri vardır. O hâlde bu şüpheleri tartışmak ve reddetmek için her asırda muhtelifu'l-hadîs ilmiyle ilgili bir şeylerin yazılması zorunlu bir ihtiyaçtır. Bu da sağlam ve asrının ilimlerini anlayan akli bir yöntem ve asrın üslubuna uygun olmalıdır.

Muhtelifu'l-Hadîs İlimi'nin Sebepleri

Muhtelifu'l-hadîsin pek çok sebepleri vardır. Bazı âlimler, yaptıkları araştırma ve incelemeye bu sebeplere dikkat çekmişlerdir. Bu konuda bulduğum en güzel şeylerden birisi, İbnü'l-Kayyım'ın şu sözüdür:

“Eğer (hadîs/hadîsler ile diğer deliller arasında) çelişki olursa ya iki hadîsten biri Hz. Peygamber'in kelâmından değildir. Nitekim sika ve güvenilir olmalarına rağmen bazı râviler hadîslerde hata yapmışlardır. Çünkü sika bir kimse de hata yapabilir. Ya neshin kabul olduğu durumlardan olursa iki hadîsten biri diğerini neshetmiş olabilir. Ya da Peygamber'in (s.a.v.) kelâmının kendisinde değil de onu işitenin anlayışında çelişki olmuş olabilir.

Şüphesiz çelişki, bu üç vecihten biri şeklindedir.” (İbnü’l-Kayyim, 1998: IV/149.)

Zikredilen mülahazalardan şu sonuç çıkarılabilir ki, hadîs ile delillerden biri arasında ihtilaf ya hakikî ya da zâhirî olabilir. İhtilafın iki kısmının her birinin de kendine has sebepleri vardır:

a. Hakikî İhtilafın Sebepleri

1. Şer’î bir hükmün neshedilmesidir. Nesh eden, mana açısından hakikî bir şekilde mensuh olanla çelişir. Neshin olduğu durumların çoğu, sarîh (apaçık/kesin) değildir. Bhusus ancak tarih yoluyla bilinebilir.

Bu durum (yani nesh), sadece âyetin veya hadîsin neshettiği hadîste olur. Yoksa akla veya bilgiye muhalif olan hadîste olmaz. Çünkü şer’î bir nassı ancak kendisi gibi şer’î bir nass neshedebilir. Haberlerde nesh olmaz. Bilindiği gibi nesh, sadece şer’î hükümlerde olur.

2. Peygamber’in (s.a.v.) ictihadını düzelten bir vahyin inmesidir. İctihad ile onu düzeltmek için inen vahyin arasındaki ihtilaf hakikîdir. Bazı kimseler, ictihadı işitmiş olabilir. Böylece onlar, bu ictihadı rivâyet eder. Diğerleri ise (ictihadı düzelten) vahyi duymuş olabilir. Onlar da bunu nakleder. Bunun sonucunda hakikî olarak birbirine zıt olan iki rivâyet bulmuş oluruz.

Böyle bir durum aslında nesh değildir. Çünkü nesh sadece önceden konmuş şer’î bir hüküm hakkında olur. (Allah tarafından) tasdik edilmeden önce Peygamber’in (s.a.v.) ictihadı ise hakikî olarak şer’î bir hüküm değildir.

3. Râvînin rivâyette hata etmesidir. Hata ihtimali, sika bir râvîden de gelebilir. Bu hata, mana açısından bir çelişkiye sebep olabilir. Şüphesiz böyle bir çelişkinin var olması ise râvînin hata yaptığına bir delildir. O zaman bu da şâzz bir hadîstir. Hatanın lafzen veya Arapça dilinin anlamlarını bilmeyen bir kimseden manen nakledilen bir rivâyette ya da hadîsin ihtisâr edilmesi sebebiyle ya da bunun gibi benzer diğer nedenlerden dolayı olması arasında bir fark yoktur.

Hadîs, âyete veya kendisinden daha sağlam hadîsle hakikî bir şekilde çelişkili olursa bu, şâzz bir hadîs olup böyle bir hadîs de zayıftır. Ayrıca hadîs, aklî veya hissedilen ilmî bir hakikate muhalif olursa da böyledir. Yani o, şâzz bir hadîstir. Ancak



hadîsin aklî veya ilmî (nazari/teorik) bir zanna muhalif olmasına gelince; bu durum, hadîsin şâzz olduğuna delalet etmez. Zira aklî veya ilmî zannın hatalı olması muhtemeldir.

b. Zâhirî İhtilafın Sebepleri

1. Şer'î nassın yanlış anlaşılmasıdır. Yanlış anlaşılma, hadîsin âyete veya başka bir hadîse muhalif olduğu bahsedilen durumlarda çokça görülür. Aslında böyle bir ihtilaf, gerçekte olmayıp bazı insanların akıllarında var olan bir ihtilafıdır. İhtilafın âmm ile hâss, hakikat ile mecaz, mutlak ile mukayyed ve bunlar gibi şeyler arasındaki karışıklıktan kaynaklanmış olması arasında da bir fark yoktur. Bu sebep, cem' ve tevfiik yoluyla giderilmektedir.

2. İnsan aklının yetersiz kalmasıdır. İnsan aklının iki bölümü vardır:

Birincisi: Aklın kesin olarak bildiği şeylerdir. Bunlar aklî hakikatlerdir. Ayrıca bütün akılların üzerinde ittifak ettiği şeylerdir. Bu bölüm, oran olarak küçüktür.

İkincisi: İkincisi zan bölümü olup (birincisine göre) büyük kısımdır. Bunun alameti ise akılların üzerinde ittifak etmeyip ihtilaf etmeleridir.

Bilinmektedir ki, sahih şer'î nasslar, aklî hakikatler ile çelişmez. Fakat bunların ikinci kısımdaki bazı akıllarla çelişkiye düşmesi muhtemeldir. O zaman bu kısımda tüm akılların ittifak etmesi ve akılların burada çelişkili olması nasıl mümkün olur?

3. Duyusal tecrübe ile elde edilen ilmin eksik kalmasıdır. Şüphesiz ilmî hakikatler, oran açısından azdır. Bilginin büyük kısmı sadece zan ve nazariyattır (teoriler). Sahih şer'î nasslar, ilmî hakikatler ile çelişkili olmaz. Fakat bazı (bilimsel) teorilerle tearuz etmesi mümkündür. Çünkü bu teorilerin bir kısmı doğru, bir kısmı yanlıştır. Bu durumda doğru olmayan şeylerle şer'î bir nassın ittifak etmesi nasıl mümkün olur?

Bunun da ötesinde bu tearuz, sahih şer'î nassla çelişki olan teorinin batıl olduğunu açıklar. Böylece hak din, tecrübî bilgiyi yönlendirmiş, yolunu göstermiş ve ona büyük emekler sarf etmiştir. Böylece vahiy ile tecrübî ilim, birbirini tamamlamış olmaktadır.

Muhtelifu'l-Hadîs İlmî'nin Hükümü

Burada hüküm ile kastedilen, hadîs ile âyet, hadîs, akıl ve bilgi gibi diğer deliller arasındaki ihtilafın nasıl giderileceğidir.

Âlimler, muhtelifu'l-hadîsin hükmü konusunda birbirinden farklı çeşitli metotlar takip etmişlerdir:

Birincisi: Muhaddislerin görüşüdür. Onlar, sırasıyla aşağıdaki yöntemleri esas almışlardır. Çünkü kendisinden önceki yöntemi uygulamak imkânsız olursa daha sonraki metoda yönelmişlerdir:

- 1- Cem' ve Tevfik.
- 2- Nesh.
- 3- Tercih.
- 4- Tevakkuf veya Hadîsi Reddetme.

İkincisi: Bu, usûlcülerin çoğunluğunun görüşüdür. Onlar ise sırasıyla aşağıdaki metotları kabul etmişlerdir:

- 1- Cem' ve Tevfik.
- 2- Tercih.
- 3- Nesh.
- 4- Hadîsi Reddetme veya İki Hadîsten Birini Seçme ya da Her Bir Hadîsi Birer Defa Kabul Etme.

Üçüncüsü: Hanefî âlimlerin görüşüdür. Onlar da aşağıda olduğu gibi sırasıyla şu metotları takip etmeyi benimsemişlerdir:

- 1- Nesh.
- 2- Tercih.
- 3- Cem'.
- 4- Tesâkut (Düşürme).

Muhtelifu'l-Hadîs İlmî'nin Hükmüyle İlgili Görüşlerin Tartışılması

Zikredilen görüşlere dikkatli bir şekilde baktığımızda, özellikle de bazı düzeltmeleri de bunlara ilave edersek muhaddislerin görüşünün doğruya en yakın olduğunu görürüz. Bu düzeltmeler şunlardır:

a. Makbul (sahîh) olmayan hadîsin devre dışı bırakılmasıdır. Çünkü makbul olmayan hadîsi cem' ve tevfik metotlarına dahil



etmemiz caiz değildir. Nitekim sahîh hadîs, zayıf hadîse hamledilemez ve zayıf hadîs, sahîh hadîsi neshedemez.

Şâfiî şöyle demiştir: “Buna ek olarak ancak adâlet sahibi olduğu bilinen kimselerin şahitliği kabul edildiği gibi bu konuda da sadece sabit (sahîh) olan hadîs kabul edilir. Eğer hadîs bilinmiyorsa veya onu nakleden kimse sika değilse (Hz. Peygamber tarafından) söylenmediği şekilde rivâyet edilmiştir. Çünkü o, sabit (sahîh) değildir.” (Şâfiî, 2008: 40.)

İmâm Şâfiî, aynı zamanda bu konuda şunları da ifade etmiştir: “Biz, Peygamber’den (s.a.v.) ihtilaflı bir şey nakledildiğini bulamayız. (Eğer bulursak) onun ihtilaflı olmamasının muhtemel olduğu bir tarafını mutlaka ortaya çıkarırız... Veya ihtilaflı iki hadîsten birinin başka bir hadîsin teyit etmesiyle diğerine göre daha fazla sağlam olduğuna dair bir delil buluruz. Böylece ihtilaflı olduğuna nispet edilen iki hadîs, birbirine denk olmaz. Biz de bu iki hadîsten daha sağlam olanını kabul ederiz.” (Şâfiî, 1940: 216.)

Muhtelifu'l-hadîs ilminin tanımlarının çoğunda zayıf hadîsin başlangıçta muhtelifu'l-hadîsten çıkartılması hususu yer almıştı.

b. Hakkında Peygamber (s.a.v.) veya sahâbîden gelen açıklamanın olduğu nesh ile tarih aracılığıyla bilinen nesh arasındaki farktır. Çünkü sarîh olan nesh, cem’ ve tevfiikten önce gelir. Gayr-i sarîh (açık/kesin olmayan) neshe gelince; bu durumda o, cem’ ve tevfiikten sonra gelir. Kabirlerin ziyaret edilmesinin yasaklanması ile buna izin verilmesinin arasını bağdaştırmaya çabalamak doğru değildir. Çünkü ikincisi (kabirleri ziyaret etmeye izin verilmesi), birincisini (kabirleri ziyaret etmenin yasaklanması) nesh etmiştir.

c. Tercih mümkün olmaz ise yeni bilgilere ulaşıncaya kadar tevakkuf etmemiz daha doğru olur. Peygamber’in (s.a.v.) hadîsine karşı edepi davranarak iki hadîsi de reddettiğimizi veya (hükümden) düşürdüğümüzü söyleyemeyiz. Zira biz, cem’ ve tevfik için uygun bir yöntemi idrak edememiştir. Buradan hareketle iki hadîsten birinin rivâyetinde kesinlikle bir hatanın var olduğu anlamına da gelmemektedir. Bilakis bu konuda kusurun bizden kaynaklı olması muhtemeldir. Şu an bize gizli olan tercihin bir çeşidi daha sonra açık olabilir. Ayrıca bize saklı olan, bir başkası için açık olabilir. Bu yüzden tevakkuf, burada doğru olan görüştür.

Tevakkuf ile kastedilen şey, nazari (teorik) bir tevakkuftur. Ameli (pratik) tevakkufa gelince; bu, iki durumdan birini seçmektir. Sanki her iki nass mevcut değil gibidir. Çünkü bir hadîsi başkabir hadîse tercih etmek mümkün olmadığında teorik (akli) açıdan bir meselede tevakkuf yapmak mümkündür. Fakat

amelî (pratik) tevakkuf, yapılmaması ve terk edilmemesi anlamıyla mümkün değildir. Bu yüzden kastedilen tevakkuf, nazari (teorik) tevakkuftur.

Usûlcülerin çoğunluğunun görüşüne gelince; onlar, tercih yöntemini neshin önüne geçirmektedir. İki sebepten dolayı bunun tersi olması daha doğrudur:

Birinci Sebep: Tercih, delilsiz bir şekilde sahih olan iki hadîsten birinde hatanın olduğunu farzetmekte ve sadece tearuzun varlığı delil olması açısından yeterli değildir. Oysa her iki hadîs de sahih olabilir. Fakat birisi diğerini nesh etmiştir. Neshte rivâyet açısından her iki hadîsi birlikte kabul ederken ve hüküm açısından ancak nesh eden hadîsi benimsesek de tercihte sadece iki hadîsten birini kabul ederiz.

İkinci Sebep: Tercihi neshin önüne geçirmektir. Bunun manası, her ikisi de aynı sağlamlıkta olmasına rağmen nesh edenin neshedilenden daha sağlam olduğunun şart koşulmasıdır. Bu, âlimlerin söylemediği bir şeydir. Âlimlerden bazıları, nesh edenin daha sağlam olması gerektiğini şart koşmuşlardır. Onlar, böyle bir şartla zayıf hadîsin sahih hadîsi veya âhâd hadîsin mütevâtir hadîsi nesh edemeyeceğini kastetmişlerdir. Âhâd bir hadîsin kendisinden daha sağlam âhâd bir hadîsi nesh edememesi ise olamaz.

Bu yüzden âlimler, tekrar içki içenin cezalandırılması hususunda Mu'âviye ve başkalarının değil de Câbir ve Kâbîsa'nın naklettiği hadîsin kabul edilmesinde ittifak etmişlerdir. Çünkü Câbir ve Kâbîsa'nın naklettiği hadîs, diğerlerinin rivâyet ettiği hadîsi nesh ettiği için böyledir. Bununla birlikte Mu'âviye ve onunla birlikte olanların naklettiği hadîs, muhaddislerin ittifakıyla daha sağlamdır.

Mu'âviye'den nakledildiğine göre Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: **“İçki içen kimseyi (sopa, kamçı, kırbaç vb. ile) dövün. Eğer dördüncü kez içerse onu öldürün.”**

Câbir b. 'Abdullah'tan rivâyet edildiğine göre Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: **“İçki içen kimseyi (sopa, kamçı, kırbaç vb. ile) dövün. Eğer dördüncü kez içerse onu öldürün.”** Câbir b. 'Abdullah diyor ki: *“Bu sözden sonra dördüncü kez içki içen bir adam Peygamber'e (s.a.v.) getirildi. Ancak onun öldürülmesini değil de dövülmesini emretti.”*

Aynı şekilde Kabîsa b. Zü'eyb de Peygamber'den (s.a.v.) buna benzer bir hadîs rivâyet etmiş ve şöyle demiştir: *“Bu konuda ölüm*



cezası kaldırıldı ve (dövülmesine) izin verilmiş oldu. İlim ehlinin geneline göre amel, bu hadîse göre olup geçmişte veya günümüzde bu konuda aralarında bir ihtilaf da bilmiyoruz.” (Tirmizî, “el-Hudûd”, 15, Hadîs No: 1444.)

Doğru olan, neshin tercihten önce gelmesidir. Takdim etmek, iki sahîh hadîsten birinde hatanın var olduğunu kabul etmemektedir. Bundan dolayı muhaddislerin tertibi, doğru olmaya daha yakındır. Bu da âlimlerin, itirazın olmadığı bir şekilde muhtelifu'l-hadîs kitaplarında kademe kademe ele aldıkları şeylerdir.

Ayrıca tercih imkânı olmadığı durumda iki hadîsten birinin reddedilmesiyle ilgili onların sahip olduğu görüşleri yukarıda geçtiği gibi doğru değildir. İkisinden birisinin seçilmesiyle ilgili görüşleri ise aynı şekilde doğru değildir. Çünkü bu, delilsiz olarak yapılan bir tercihtir.

İki hadîsten her birinin birer defa kabul edilmesi ile ilgili sözleri de böyledir. Çünkü birbiriyle çelişkili olan iki hadîsle amel edilmesinde olduğu gibi bunun da bir delili yoktur.

– Allah en iyisini bilendir. – Benim için zahir olan şey şudur ki, onlar ancak her iki hadîsin reddedilmesini veya iki hadîsten birisinin tercih edilmesini ya da iki hadîsten her birinin birer defa kabul edilmesini amaçlamaktadır. Ayrıca onlar, nazari (teorik) tevakkuf değil de amelî (pratik) tevakkufu istemektedir. Şüphesiz tevakkufun manası, sanki o meselede herhangi bir nass gelmemiş gibi insanın serbest hareket etmesidir.

Hanefilerin görüşlerine gelince; onların görüşleri hakkında da iki mülâhaza vardır:

a. Neshi her şeyin önüne geçirmeleridir. Bu ancak sarîh nesh olduğu durumlarda doğru olur. Fakat gayr-i sarîh neshte böyle olması doğru değildir. Şüphesiz bu iki neshin arasını ayırt etmek gerekmektedir.

Bu yüzden bazı hanefî âlimler, bu görüşü uygun bulmamıştır. Ebu'l-Hasenât Muhammed 'Abdulhayy el-Leknevî, neshin tevfiğe takdimini tartışarak şunları demektedir: “Ancak burada kendisiyle amel etme imkânı olmakla birlikte şer'î nassla amel etmekten bertaraf etmenin uygun olmadığı bir karışıklık vardır. Bu konuda doğru olan, birbiriyle çelişkili olan hadîslerin arasını cem' etmenin yolunu aramaktır...” (Leknevî, 2005: 183.)

b. Tercihî cem'e takdim etmeleridir. – Daha önce de değindiğimiz gibi – bunda iki hadîsten birini reddetmek, delilsiz olarak onu zayıf kabul etmek ve sahîh olan delili ihmal etmek vardır. Bilinmektedir ki, kelâmın i'mali (bir manada kullanımı)

ihmalinden (manasız bırakılmasından) evladır. Bu kelâm, şer'î bir nass olursa sen ne dersin?

Bu konuda benim düşüncem şudur ki, – böyle bir şeye işaret eden kimseyi görmedim – burada tercihin öne alınmasından maksat, sağlam olanı kabul etmek ve zayıf olanı terk etmektir. Zira sağlam olan iki delil arasında bir tercihde bulunmak değildir. Allah en iyisini bilendir.

Tercihe Şayan Olan Görüş:

Yukarıdaki mülahazaların sonucunda bizim için tercihe şayan olanın aşağıdaki hususları sırasıyla takip etmektir:

- 1- Zayıf hadîsi reddetmek.
- 2- Sarih Nesh.
- 3- Cem' ve Tefvik .
- 4- Gayr-i Sarih Nesh.
- 5- Tercih.
- 6- Tevakkuf.

Bu Yöntemlerin Açıklanması ve Örnekleri:

1- Zayıf Hadîsi Reddetmek ve Sadece Sahîh ile Hasen Hadîsi Kabul Etmek

Şüphesiz sahîh ve hasen hadîse muhalif olmayan zayıf hadîsin – sahîh olan görüşe göre – belli şartlar dahilinde kabul edilmesidir. Bu şartlardan biri de zayıf hadîsin genel bir aslın kapsamında olmasıdır. Yani sağlam bir delilin onu güçlendirmesi ve desteklemesidir. Şayet genel bir aslın altında dâhil edilemezse zayıf hadîs kabul edilmez. Çünkü sahîh bir hadîsle çelişkili olursa bu durumda nasıl olur? O zaman zayıf hadîsin kabul edilmemesi daha evladır. Zira hadîsin şiddetli bir zayıflığı olmuş olur. Böyle bir durumda ise hadîsin kendisinde zayıflık vardır ve sahîh olan hadîse muhalif olduğu için zayıftır. Bu da münker hadîstir. Böyle bir hadîsin kabul edilmemesinde de herhangi bir ihtilaf yoktur.

Bunun örneği, ayakların altına mesh edilmesidir: el-Mugîre b Şu'be'den rivâyet edildiğine göre o şöyle demektedir: "*Peygamber (s.a.v.), ayaklarının altına ve üstüne mesh ederdi.*"(Tirmizî, "et-Tahâret", 72, Hadîs No: 97.)



Bu, zayıf bir hadîstir. Çünkü sağlam olan hadîsle çelişkilidir. Bu da Hz. 'Alî'nin naklettiği hadîstir: “*Şayet din re'yle olsaydı ayakların altını mesh etmek, üstünü mesh etmekten daha evla olurdu. Fakat ben, Rasûlullah'ı (s.a.v.) ayaklarının üstüne mesh ederken gördüm.*” (Ebû Dâvud, “et-Tahâret”, 61, Hadîs No: 162.)

Bu durumda bu iki hadîsin arasını cem' etmeye çabalamamız doğru değildir. Bunun da ötesinde şüphesiz zayıf olan hadîsi redderiz ve sadece sağlam olan hadîsi kabul ederiz.

2- Sarih Nesh

Bilinmektedir ki, haberlerde nesh olmaz. Çünkü haberlerin doğru veya yanlış olması muhtemeldir. Nesh ancak helal, haram ve bunlara benzer olan şer'î hükümlerde gerçekleşir. Bu yöntemin geçerliliği için şu iki şart ileri sürülmüştür:

a- İki delilden her birinin sahîh olmasıdır. Yoksa nesh edenin (nâsîh) veya nesh edilenin (mensûh) zayıf olması doğru değildir.

b- Rasûlullah'ın (s.a.v.) veya sahâbeden birinin nâsihi açıklamasıdır.

Eğer bu iki şart gerçekleşirse âyet veya hadîs olması farketmez, nesh eden kabul edilir ve nesh edilenin hükmü terk edilir. Nâsîh ile mensûh arasında cem' ve tefvik caiz değildir.

Sarih nesh, Peygamber'in (s.a.v.) ve sahâbeden herhangi birinin açıklamasıyla olur.

Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen sarih neshin örneklerinden birisi şu hadîstir: “**Sizleri kabirleri ziyaret etmekten yasaklamıştım. Artık onları ziyaret edebilirsiniz. Kurban etlerinizi üç günden fazla evde tutmaktan sizi nehyetmiştim. Şimdi istediğiniz kadar tutabilirsiniz. Kapların dışında nebiz içmekten sizi yasaklamıştım. Artık bütün kaplardan içebilirsiniz. Ancak sarhoş edici şeyler içmeyin.**” (Müslim, “el-Cenâ'iz”, 106, Hadîs No: 977.)

Sahâbeden birinin açıklamasıyla olan sarih neshe örneklerinden biri de mut'a nikahı ile ilgili hadîslerdir. Sebra el-Cühenî'den nakledildiğine göre o şöyle demiştir: “*Fetih yılı Mekke'ye girdiğimizde Rasûlullah (s.a.v.) mut'a yapmamızı bize emretti. Sonra ondan bizi nehyedinceye kadar mut'adan çıkmadık.*” (Müslim, “en-Nikâh”, 22, Hadîs No: 1406.)

Başka bir rivâyette ise şöyledir: Rasûlullah (s.a.v.) mut'a yapmayı yasaklamış ve şöyle buyurmuştur: “**Dikkat edin ki, mut'a nikahı, bugünüzden sonra kıyâmet gününe kadar haramdır.**” (Müslim, “en-Nikâh”, 28, Hadîs No: 1406.)

Burada ancak nesh edeni kabul etmemiz ve nesh edileni terk etmemiz doğrudur.

3- İki Delil Arasında Cem' ve Tefvik

İhtilafın hadîs ile Kur'ân-ı Kerîm'den bir âyet veya hadîs ile başka bir hadîs ya da hadîs ile aklî bir delil veya hadîs ile hissî bir delil arasında olması arasında bir fark yoktur.

Bu yüzden makbul olabilmesi için bu cem'in bazı şartları olup şu şekildedir:

a. Hadîs – veya birbiriyle çelişkili bir hâlde olan iki hadîs –, sahîh veya hasen hadîslerden olmalıdır.

b. Bu hususta sarîh bir nesh olmamalıdır.

c. Cem', başka şer'î bir nassla çelişkili olmamalıdır.

d. Aklî hakikatlere muhalif olmamalıdır.

e. İlmî hakikatler ile çelişkili olmamalıdır.

f. Arap dili kurallarına uygun olmalıdır.

g. Cem', caiz olmayan bir şekilde yapmacık ve zorlama olmamalıdır.

Eğer bu şartlar bir araya gelirse şüphesiz çelişki zâhirî olur ve aradaki ihtilafı gidermek mümkün olur. Cem' ve tefvik, pek çok yöntemle olmakla birlikte bunlardan şer'î nassların arasındaki (çelişkiyi) uzlaştırmada kullanılan bazı metotları zikredeceğim:

a- 'Âmm'ın Hâss'a Hamledilmesi

Buna 'Abdullah b. 'Ömer'in naklettiği şu hadîs örnektir: *"Peygamber'in (s.a.v.) gazvelerinin birinde öldürülmüş bir halde bir kadın bulundu. Rasûlullah (s.a.v.) ise kadınların ve çocukların öldürülmesini yasakladı."* (Buhârî, "el-Cihâd v's-Siyer", 147, Hadîs No: 3014.)

Bu hadîsin zâhirî Allah Te'âlâ'nın şu âyetiyle çelişmektedir: **"Müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün."** (et-Tevbe, 9/5.)

Bu iki delilin arası şu şekilde bağdaştırılır: Şüphesiz âyet, bütün müşrikler hakkında genel bir hükümdür. Hadîs ise kadınlara ve çocuklara has bir hükümdür. Böylece âyet, hadîse hamledilir ve hadîste zikredilen kadınlar ve çocuklar, âyette kastedilen müşriklerden istisna edilir.



b- Mutlak'ın Mukayyed'e Hamledilmesi

Bu durumun örneği Hz. 'Âişe'nin naklettiği şuhadîstir: Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: **“El, (çalınan malın değeri) çeyrek dinar ve daha fazlası olması durumunda kesilir.”** (Buhârî, “el-Hudûd”, 13, Hadîs No: 6789.)

Bu hadîsin zâhirî Allah Te'âlâ'nın şu âyetiyle çelişmektedir: **“Hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin...”** (el-Mâ'ide, 5/38.)

Şüphesiz âyet, herhangi bir şart olmadan genel bir hükümdür. Hadîs ise bir şartla sınırlanmıştır. Bu şart da çalınan malın değerinin çeyrek dinar ve daha fazla olmasıdır. Bu durumda âyet, hadîse hamledilir ve elin kesilmesi ancak çalınan malın kıymetinin çeyrek dinar ve daha fazla olduğu durumlarda gerçekleşir.

c- Muhtemel Manaları Olanın Zâhirî Olana Hamledilmesi

Belki de bunun örneklerinden biri, anne karnındaki cenine meleğin inme vakti ile ilgili hadîstir. 'Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledildiğine göre doğru konuşanların en doğrusu olan Rasûlullah (s.a.v.) bize şöyle buyurmuştur: **“Sizden birinizin yaratılışı anne karnında kırk günde toplanır. Sonra bu kadar sürede de anne karnında alaka (kan pıhtısı) olur. Ardından yine bu kadar sürede anne karnında mudga (et parçası) olur. Sonra da ona bir melek gönderilir...”** (Müslim, “el-Kader”, 1, Hadîs No: 2643.)

Âlimlerin pekçoğu, bu hadîsten meleğin cenine üç kırk gün (120 gün) sonra gönderildiği şeklinde anlamışlardır. Bu, hadîsin muhtemel manalarından biridir. Bu zamandaki tıbbî bilgiler de bu anlamı tercih etmektedir.

Doğru olan, bu hadîsin Huzeyfe b. Esîd'in naklettiği hadîse hamledilmesidir. Huzeyfe şöyle demektedir: Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu işittim: **“Nutfenin üzerinden kırk iki gün geçtiği zaman Allah, ona bir melek gönderir...”** (Müslim, “el-Kader”, 3, Hadîs No: 2645.)

Böylece ikinci hadîs, meleğin cenine gönderiliş zamanını belirlemede delalet açısından birinci hadîsten daha fazla güçlüdür. Bilakis bu konuda nakledilen bir nasıttır. Bu yüzden birinci hadîs, ikinci hadîse hamledilir.

d- Tenvî' (Çeşitleme) veya Tahyîr (Tercihle Bulunma)

Namazın başlangıcı ile ilgili hadîsler konuya örnek verilebilir. Ebû Hureyre'de nakledildiğine göre o, Rasûlullah'a (s.a.v.) kıraat ile tekbir arasındaki sükût ettiği zamanda neler söylediğini

sormuştur. Peygamber (s.a.v.) şöyle cevap vermiştir: **“Allahım! Doğu ile batı arasındaki uzaklık olduğu gibi benim ile günahlarımın arasını da uzaklaştır. Allahım! Beyaz elbiseden kirlerin temizlendiği gibi beni de günahlarımdan temizle. Allahım! Günahlarımı su, kar ve doluyla yıka.”** (Buhârî, “el-Ezân”, 89, Hadîs No: 744.)

Hız. ‘Alî’nin Rasûlullah’tan (s.a.v.) rivâyet ettiğine göre o şunları nakletmiştir: Rasûlullah (s.a.v.), namaza kalktığına O şöyle dua ederdi: **“Yüzümü hanîf olarak gökleri ve yerleri yaratan Allah’a çevirdim. Ben müşriklerden değilim. Şüphesiz ki namazım, ibadetlerim, yaşamam ve ölümüm, alemlerin Rabbi olan Allah içindir. O’nun hiçbir ortağı yoktur. Bununla emrolundum ve ben, Müslümanlarımdım.”** (Müslim, “Salâtü’l-Misâfirîn”, 201, Hadîs No: 744.)

Hadîsin zâhirî anlamı, bir önceki hadîsle çelişmektedir. Doğru olan, Rasûlullah’ın (s.a.v.) namazın başında birbirinden farklı farklı dualar yapmasıdır. Bu yüzden Müslim, namaza başlangıç dualarından sahîh olanlarından birisini dilediği gibi seçmiştir. Sünnete daha uygun olan, Rasûlullah’ın (s.a.v.) farklı yaptığı gibi farklı farklı dua yapmaktır. Çünkü O (s.a.v.), bazen bir duayı, bazen de diğerini okumaktadır.

Bunun diğere bir örneği, Peygamber’in (s.a.v.) abdest alışıyla ilgili nakledilen hadîslerdir. Zira O, azalarını birer defa, ikişer defa veya üçer defa yıkayarak abdest almıştır. Aslında bunlardan birinin diğeriyle arasında bir çelişki yoktur. Zira Rasûlullah (s.a.v.), zikri geçenlerin hepsini yapmıştır.

e- Birisinin Hakikî Manada ve Diğereinin Mecâzî Manada Anlaşılması

Bunun örneklerinden biri, Enes’in naklettiği şu hadîstir: “Peygamber’in (s.a.v.) yanındaydım. O’na bir adam geldi ve şöyle dedi: ‘Ey Allah’ın Rasûlü! Ben haddi (şer’î ceza) gerektirecek bir iş yaptım, onu benim hakkımda yerine getir.’ (Enes, şöyle devam etmektedir.) Hız. Peygamber ona bir şey sormadı. Namaz vaktide gelmişti. Peygamber (s.a.v.) ile birlikte namaz kıldılar. Peygamber (s.a.v.) namazı bitirince adam ayağa kalktı ve şöyle dedi: ‘Ey Allah’ın Rasûlü! Ben haddi gerektirecek bir iş yaptım, hakkımda Allah’ın kitabını yerine getir.’ Bunun üzerine Hız. Peygamber şöyle karşılık vermiştir: **‘Sen bizimle birlikte namaz kılmadın mı?’** Adam da ‘evet’ dedi. Hız. Peygamber ise şöyle buyurmuştur: **‘Senin günahını (veya haddini/şer’î cezası) Allah affetmiştir.’** (Buhârî, “el-Hudûd”, 27, Hadîs No: 6823.)



Adamın “*Ben bir haddi (şer‘î ceza) gerektirecek bir iş yaptım.*” sözünden kastedilen, hakikî (ıstilahî) anlamda hadd değildir. Bu sözdeki maksat, lügavî mana olup bu da günahdır. Her bir günah da Allah’ın koymuş olduğu haddlerden bir haddi aşmaktır. Boşanma konusunda Allah’ın şu sözleri bunun gibidir: **“Bunlar Allah’ın koyduğu sınırlardır. Sakın bunları aşmayın. Allah’ın koyduğu sınırları kim aşarsa onlar zalimlerin ta kendileridir.”** (el-Bakara, 2/229.)

Biz, değiştirmeyi gerektiren bir karine sebebiyle lafzı ıstılâhî anlamdan lügavî anlama çevrilmesine kani olduk. Bu karine de Allah Te‘âla’nın koymuş olduğu haddlerden birini, Rasûlullah’ın (s.a.v.) affetmesinin ve müsamaha göstermesinin mümkün olmamasıdır. Buna işaret eden deliller çok olup Hz. ‘Â’îşe ve diğerlerinin rivâyet ettiği hadîs bunlardan biridir: Üsâme, hırsızlık yapan bir kadın hakkında (affedilmesi için) Peygamber (s.a.v.) ile konuştu. Buna Peygamber (s.a.v.) şöyle karşılık vermiştir: **“Sizden önceki ümmetler ancak şundan dolayı helak olmuşlardır: Onlar, aralarında zayıf bir kimse hırsızlık yaptığında haddi uygularlardı, şerefli bir kimse hırsızlık yaptığında ise onu yerine getirmezlerdi. Canım elinde olan Allah’a yemin olsun ki, şayet Fâtıma bunu yapmış olsaydı mutlaka onun da elini keserdim.”** (Buhârî, “el-Hudûd”, 11, Hadîs No: 6787.)

f- Birisinin Sahîh ve Diğerinin Kâmil Manada Olduğuna Hamledilmesi

Bu başlığın örneklerinden birisi, Ebû Hureyre ve diğerlerinin naklettiği şu hadîstir: Peygamber (s.a.v.), bir gün meydanda oturuyordu. Bu sırada O’na Cibrîl gelip şunu sordu: “*İman nedir?*” Hz. Peygamber ise şöyle cevap verdi: **“İman, Allah’a, meleklerine, kitaplarına, Allah’a (tekrar) kavuşmaya ve peygamberlerine inanmandır. Ayrıca öldükten sonra tekrar dirilmeye inanmandır.”** (Buhârî, “el-İmân”, 37, Hadîs No: 50.)

Hadîsin zâhirî anlamı, Enes’in Peygamber’den (s.a.v.) naklettiği şu hadîsle çelişmektedir: **“Sizden biriniz, kendiniz için istediği kardeşi için de istemedikçe (kâmil manasıyla) iman etmiş olmaz.”** (Buhârî, “el-İmân”, 7, Hadîs No: 13.)

Buna göre ilk hadîs, “*kendisi için istediklerini kardeşi için de istemesi*” hususunu imanın rûkunlarından biri olarak zikretmemektedir. İki hadîs arası şöyle bağdaştırılır/uzlaştırılır: Birinci hadîs ancak kendisiyle sahih olan imanın rûkunları olduğunu hamledilir. İkinci hadîs ise kendisiyle imanın kâmil olduğu şeklinde yorumlanır.

g- Durumun Gerektirdiği Bir Kelimeyi Takdir Etmek

Konuyla ilgili 'İtbân b. Mâlik el-Ensârî'nin naklettiği şu hadîs buna örnektir: Rasûlullah (s.a.v.), gün yükseldiği zaman benim yanıma geldi ve şöyle buyurdu: **“Kıyamet gününe Lâ İlâhe İllallah diyerek ve bununla da Allah'ın rızasını isteyerek ulaşan bir kula Allah, cehennem ateşini haram kılacaktır.”** (Buhârî, “er-Rikâk”, 6, Hadîs No: 6423.)

Bu hadîsin zâhirî manası sadece “Lâ İlâhe İllallah” sözünü şart koşmakta ve böylece cehennem ateşi haram kılınmaktadır. Bu durumda Müslümanlardan günahı olan kimselerin önce azap çekmesi ve ardından cehennemden çıkıp cennete girmeleriyle ilgili pek çok nassla ihtilaflı olmaktadır.

Bu problem, kendisiyle mananın doğru olacağı bir kelimenin takdir edilmesiyle giderilmektedir. Bu kelime de “ebedi”dir. Böylece hadîs, şu şekilde olur: “.. Allah, cehennem ateşini (ebedi olarak) haram kılar.”

h- Hadîs ile İlmî Birleştirmek

Belki de asrımızda bu konunun en iyi örneklerinden biri, hakkında pek çok sözün söylendiği ve etrafında tartışmaların yapıldığı sinek hadîsidir. Ebû Hureyre'den nakledildiğine göre Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: **“Sizden birinizin (yiyecek-içecek) kabına sinek düştüğünde onun tamamını iyice kaba batırsın, sonra da onu çıkarıp atsın. Çünkü sineğin kanatlarının birinde şifa, diğerinde ise zehir vardır.”** (Buhârî, “Bed'u'l-Halk”, 17, Hadîs No: 3320.)

Mütekaddimûn âlimlerimiz, kendi asırlarındaki bu konu ile ilgili itirazlara cevaplar vermiştir. Asrımızdaki âlimler de çağdaş itirazlara cevaplar vermektedir. Belki de muasır doktorlardan müttali olduğum cevapların en güzeli, İskenderiye Üniversitesi'nde ortopedi uzmanı Doktor Emîn Rızâ'nın cevabıdır. Bu konuda en öne çıkanları sana maddeler halinde belirteceğim:

➤ Hadîs, sinek çiftliği (besleyiciliği) yapılmasını, avlanılmasını, kapların içine konulmasını ya da evlerin ve sokakların temizliğinin ihmal edilmesini emretmemektedir. Ayrıca hadîs, sineklerle ilgilenmeyi, onlarla mücadele etmeyi ve yok etmeyi de yasaklamamaktadır.

➤ (Yiyecek/İçecek) kaplarına sinek düşen ve bundan öğrenen bir kimseyi Allah, bununla mükellef tutmaz. Bu emir, şüphesiz kaplardaki şeyleri içen kimseler için geçerlidir.

➤ Hali hazırdaki ilmî teorilere uygun olmadığını delil göstererek sahîh bir hadîsi kabul etmemek, hiç kimsenin hakkı



değildir. Çünkü bilimsel teoriler, (zamanla) gelişir ve değişir. Hatta teorilerin altının üstüne gelmesi (yanlışın doğru olması) bile muhtemeldir.

➤ Sahîh bir hadîs, bir insanın aklıyla çakışırsa bu kimsenin aklında kusur vardır, hadîste değil.

➤ Bu asrın ilk otuz yılındayaşayan cerrahların hepsi, çok hassas kırıklar ile kronik yaraların sinekle tedavi edildiğini gözleriyle görmüşlerdir. Sinekler özellikle bunun için yetiştiriliyordu. Bu tedavi, sineklerde hastalıklara sebep olan mikroplar ile mikrop yiyicilerin aynı anda bulunmasını temel alarak mikrop yiyicilerin ortaya çıkarılmasına dayanıyordu. Bu yöntemin başarılı olması sebebiyle sineklerle tedavi yöntemine devam edilmiştir. Bu ancak âlimlerin ilgisini şiddetle cezbeden daha önceki bileşenlerin ortaya çıkması sebebiyledir.

Sineklerin taşıdığı mikroplara gelince; aşağıdaki hususları dikkate almak gerekmektedir:

❖ Sineklerin taşıdığı mikropların hepsinin zararlı ve hastalıklara sebep olduğu doğru değildir.

❖ Sineğin taşıdığı mikropların sayısının bu mikropları yiyen kimsede hastalıkların olması için yeterli olduğu da doğru değildir.

❖ İnsanın vücudunun tamamen zararlı mikroplardan soyutlanması mümkün değildir. Eğer bu mümkün olsaydı bu, kendisi için en büyük zarar olurdu. Çünkü insan bedeni, zararlı mikroplardan tekrar tekrar çokça yerse onda aşamalı olarak bu mikroplara karşı bir bağışıklık oluşur.

➤ Bu hadîste mikropların ve antibakterilerin varlığını gaybtan haber vermek vardır. Modern ilim, bize bakteri, mantar, virüs gibi mikro-canlıların birbirlerine karşı bitmek bilmeyen bir şekilde savaştıklarını öğretmektedir. Onlardan biri, zehirli madde salgılayarak diğerini öldürür. Bu zehirli maddelerden bazıları vardır ki, onun tedavide kullanılması mümkündür. İşte bu da penisilin ve diğerleri gibi antibiyotik şeklinde isimlendirilmiştir. (Muhammed Tâhir el-Cevâbî, 1986: 421-422.)

4- Gayr-i Sarih Nesh

Ancak aşağıdaki şartlar bir araya gelirse bu yönetime başvurulur:

a. Delillerden her birisi sağlam olmalıdır.

b. İki delilin arasında sarih bir nesh bulmamalıyız.

c. Cem' ve tevfiği zorlama bir şekilde yapmamalıyız.

d. Mütekaddim (önceden gelen), müteahhirden (sonradan gelen) ayırt edilmelidir.

Buradaki iki delil arasındaki çelişki, hakikî bir çelişkidir, zâhirî bir çelişki değildir.

Bunun örneği, hadislerin yazılması ile ilgili hadislerdir. Ebû Sa'îd el-Hudrî'den rivâyet edildiğine göre Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: **“Benden Kur'ân dışında bir şey yazmayınız. Kim Kur'ân dışında bir şey yazmış ise onu imha etsin...”** (Müslim, ez-Zühd ve'r-Rekâ'ik, 72, Hadîs No: 3004.)

Fakat Peygamber (s.a.v.), daha sonra hadislerin yazılmasına izin vermiş, hatta emretmiştir. Ebû Hureyre'den rivâyet edildiğine göre Peygamber (s.a.v.) Fetih yılı insanlara hitap etmiştir. Yemen ehlinde bir adam olan Ebû Şâh kalkıp şöyle demiştir: **“Ey Allah'ın Rasûlü! (Bu hutbeyi) benim için yazdırın.”** Bunun üzerine Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: **“Ebû Şâh için bunu yazın.”** (Buhârî, el-Lukata, 7, Hadîs No: 2434.)

Burada hadislerin yazılmasının nehyedilmesi ile emredilmesi arasında hakikî bir çelişki vardır. Bu, zâhirî bir çelişki değildir. Çünkü her iki hadîste sahîh olup aralarını tevfiğ etmek de mümkün değildir. Bu yüzden ikisinden birinin diğerini nesh ettiğini dikkate almak gerekmektedir. Bu da ancak bu iki hadîsten her birinin söylenildiği tarihi bilmekle olur. Böylece sonraki hadîsin önceki hadîsi nesh ettiği kabul edilmelidir. Hattanesh olduğuna delalet edecek bir açıklama bulamadığımız sürece böyle devam eder.³

5- Deliller Arasında Tercihde Bulunmak

Tercih, birini delil olarak kabul etmemiz ve kendisinde hata olduğuna kanaat getirdiğimiz diğer delili terk etmemizdir.

Bu yöntemle amel etmemin sağlıklı olabilmesi için birkaç şart koşulmuş olup şu şekildedir:

a. Her iki delil de sağlam olmalıdır.

b. Delillerin arasında sarîh veya gayr-i sarîh bir nesh olmamalıdır.

³ Bu açıklama, Peygamber'in (s.a.v.) sözü olursa böyledir. Yoksa bu, Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin sözü ise o zaman temel olarak bu, muhtelifu'l-hadîsin konusu değildir. İbn Hacer'in Buhârî ve başkalarından naklettiği şeyler böyledir. (İbn Hacer, 1986: I/208.)



c. Aralarında zorlama/yapmacık bir şekilde cem' yapmak imkansız olmalıdır.

d. Birbiriyle çelişkili olan delillerin sağlamlık açısından birbirinden farklı olmalıdır. Çünkü hakikatlar/doğrular arasında tercih yapmak mümkün değildir. Şüphesiz hakikatlar/doğrular, asla birbirine muhalif olmaz. Tercih ancak ya kat'î ile zannî delil ya da iki zannî delil arasında olur. Kat'î olan delil, zannî delile takdim edilir. Daha sonra değinileceği gibi (çeşitli) metotlara göre zannî olana göre daha güçlü olan zannî delile öncelik verilir.

e. Tercih yapmak için bir delil olmalıdır. Zira tercih ettirecek bir şey olmadan tercih olamaz.

Mütevâtir olmayan hadîsler arasında tercihde bulunmak için bir delilin olması gerekmektedir. Şüphesiz kat'î ile zannî delil arasında tercih yapmak, herhangi bir problemin olmadığı açık bir durumdur.

Bu konuda el-Hatîb el-Bağdâdî şöyle demiştir: “Bilimin haberle ilgili gerekli kıldığı şeylerin takviye edilmesi ve tercihte bulunulması doğru değildir. Bilimin haberle ilgili gerekli kıldığı şeylere gelince; aralarında cem' yapmak mümkün olmazsa bunların takviye edilmesi ve tercihte bulunulması doğrudur.” (el-Hatîb el-Bağdâdî, 2013: 466.)

Hadîsler arasında tercihte bulunmanın gerçekten pek çok yolu vardır. Hâfız 'Irâkî, bunu 110 metoda kadar çıkarmaktadır. Âlimler ise bunun çok olmasından dolayı çeşitli kısımlara taksim etmişlerdir. Onların bu taksimler hakkında (birbirinden farklı) görüşleri vardır. Bu taksimlerin en meşhurlarından bazıları şunlardır:

Birincisi: Suyûtî'nin taksimidir. O, tercih yollarını yedi kısma taksim etmiş olup şu şekildedir:

a- Güçlü hafıza, çok sayıda hadîs rivâyet etmesi, râvînin fikhî bilmesi gibi râvînin hâline göre tercihte bulunmak.

b- Semâ' veya 'arz yöntemiyle rivâyet etmek ya da bülûğdan sonra hadîs tahammül etmek (öğrenmek) gibi tahammül yollarına göre tercihetmek.

c- Lafzen hadîs rivâyet etmek veya hadîsin sebab-i vürûdunu zikretmek ya da tereddüt olmadan rivâyetinde kesin bir şekilde emin olmak gibi rivâyetin keyfiyetine göre tercih yapmak.

d- Hadîsin vârid olduğu zamana göre tercihte bulunmak. Bu, medenî olanın mekkî olana göre öncelik verilmesi gibi gayr-i sarîh neshle birbirine karışabilir. Müslüman olmadan önce hadîs tahammül eden kimsenin rivâyetinin Müslüman olduktan sonra

hadis tahammül eden kimsenin rivâyetine takdim edilmesi, neshe dahil olan hususlardan değildir.

e- Hadîsin lafzınagöre tercih yapmak. Hâssın âmma ve şer'î hakikatların lügavî hakikatlara takdimi gibi bu da cem' ve tevfiik ile birbirine karışmaktadır. Her iki manaya veya maksada vasıtasız olarak delalet eden veya hükmün illetine işaret eden ya da kendisiyle çelişki olanların zikredildiği hadîsin takdim edilmesi de cem'in kapsamına giren konulardan değildir.

f- İhtiyatlı olanı takdim etmek, haddin kaldırıldığına delalet eden şeyi takdim etmek ve nakleden kişinin aksi ispatlanmadıkça masum olmasını takdim etmek gibi hükme göre tercih etmek.

g- Kur'ân-ı Kerîm'in zâhirî manasına veya başka bir hadîse uygun olana öncelik verilmesi gibi hâricî bir durumla tercih etmek. (Suyûtî, 2016: V/124-133.)

İkincisi: Kâsimî'nin taksimidir. O da tercihi dört kısma ayırmış olup şu şekildedir:

a- Senedi yani sened açısından daha sağlam olanı dikkate alarak tercih yapmak.

b- Metnin hâlini göz önünde bulundurarak bir tercihde bulunmak.

c- Maksat/manaya göre tercih yapmak. Belki de tercihe metnin de dâhil edilmesi mümkündür.

d- Hâricî durumlara göre yapılan tercih. (Kâsimî, 2010: 323-326.)

Bu iki taksimin ilki, ikincisinden daha fazla tafsilatlıdır. Bunların sayısını eksiltmek mümkün olduğu gibi artırmak da mümkündür. Fakat taksim ancak önemli bir amacı gerçekleştirmek için olursa çok fazla detaylı yapılmalıdır. Bu yüzden taksim muhtasar ve bir amaç için yapıldığı zaman daha güzel olur.

Belki de Kâsimî'nin taksimi daha güzeldir. Çünkü özellikle de üçüncü kısmı ikinci kısmın içine dâhil etmeyi dikkate aldığımızda bu taksimmuhtasardır.

Böylece benim uygun gördüğüm taksim, aşağıda olduğu gibi şu şekildedir:

a- Senede göre tercih yapmak. Bu, senedin muttasıl olmasını ve tahammül yollarını kapsadığı gibi adâleti, zabtı ve rivâyet sayısı açısından hadîsin râvîlerini içine de almaktadır.



b- Sözün fiile, kat'î olan delilin zannî olan delile, konuşulunun anlaşılana, hakikatin mecaza, lafzen rivâyet edilenin mânen rivâyet edilen hadîse takdimi gibi metne göre tercihte bulunmak.

c- Kur'ân-ı Ker'im'e, sünnete, kıyasa ve Medine ehlinin ameline uygun olan şeylerin takdim edilmesi gibi hâricî bir duruma göre tercih etmek.

6- Tevakkuf

Tevakkuf, iki hadîsten herhangi birisiyle amel etmeyip (beklemektir).

Yukarıda geçen bütün yöntemlerle ihtilafı gidermenin mümkün olmadığı hadîslerde tevakkuf etmek şart koşulur. Çünkü nesh bulamadık ve sağlam olan hadîsler arasında tevfiik ve tercih de yapamadık.

Aslında bu yöntem, sadece nazari (teorik) bir durumdur. Çünkü âlimlerin üzerinde tevakkuf etmede ittifak ettikleri bir örnek bulunmamaktadır. Zira bazı âlimler, bir konuda tevakkuf ederken; diğerleri iki delilin arasında cem' yapabilmeleri veya nâsîh ile mensûhu birbirinden ayırabilmeleri ya da ikisinden birisinin diğerine tercih edebilmeleri mümkün olmaktadır.

Böylece bu çalışmanın sonuna ulaşmış bulunmaktayız.

Allahım! Bizi öğrendiklerimizle faydalandır. Faydalandığımız şeyleri bize öğret ve bizim ilmimizi artır.

Araştırmanın Sonuçları:

1- Muhtelifu'l-hadîs ilmi ile müşkilu'l-hadîs ilmi arasında herhangi bir fark yoktur.

2- Muhtelifu'l-hadîs, şer'î veya aklî veya hissî bir delille çelişkili olan hadîstir.

3- Muhtelifu'l-hadîs ilmi, en önemli ilimlerden biri sayılır. İslâmî ilimlerdeki her bir mütehasıs, bu ilimden müstağni kalamaz. Ancak hadîs ve fıkıh ilmini kendinde bir araya getiren ve Arap dilinin ince manalarında kapsamlı bilgi sahibi olan âlimler, bu ilmi hakkıyla yerine getirebilir.

4- Bu ilmin başlangıcı, Rasûlullah'ın (s.a.v.) asrıdır.

5- Bu ilmi teorik ve pratik olarak tedvin eden ilk kimse, İmam Şâfi'îdir.

6- İhtilaf iki kısımdır: Hakikî ve zâhirî. Bunlardan her birinin kendine özel sebepleri vardır.

7- İhtilafın giderilmesinde tercih edilen, sırasıyla şu yolları takip etmektir: Zayıf hadîsi reddetmek, sarîh nesh, cem' ve tevfiq, gayr-i sarîh nesh, tercih, tevakkuf. Ancak tevakkuf, sadece teorik bir durumdur.

8- Asrımızda bu ilimle ilgili bir şeyler yazılmasına zarurî bir ihtiyaç vardır. Bu, muhtelifu'l-hadîs konusunda ortaya çıkan yeni şüpheleri münakaşa etmek ve içerik ile üslup açısından asra uygun bir şekilde cevaplar vermek içindir.

Âlemlerin rabbi olan Allah'a hamd olsun.

KAYNAKÇA

Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm b. el-Mugîre (2011). *el-Câmi'u's-Sahîh (el-Câmi'u'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Rasûlillâh Sallâhu 'Aleyhi ve Sellem)*, I-V, thk. Şu'ayb el-Arna'ût-Âdil Mürşid- vdğ. , Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye.

Ebû Dâvud, Süleymân b. Eş'âs el-Ezdî es-Sicistânî (2009). *Sünen-i Ebî Dâvud*, I-VII, thk. Şu'ayb el-Arna'ût-Muhammed Kâmil Karabellî, Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye.

el-Hâkim en-Nisâbüri, Ebû 'Abdullah Muhammed b. 'Abdullah (2010). *Ma'rifetü 'Ulûmi'l-Hadîs ve Kemmiyyetü Ecnâsihî*, thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm, Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif.

el-Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. 'Alî b. Sâbit (2013). *el-Kifâye fî 'İlmi'r-Rivâye*, thk. Hasen 'Abdalmün'im Şiblî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn.

İtr, Nûreddîn (2009). *Menhecu'n-Nakd fî 'Ulûmi'l-Hadîs*, Dımaşk: Dâru'l-Fikr-Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır.

İbnü's-Salâh, Ebû 'Amr 'Osmân b. 'Abdurrahmân (2012). *'Ulûmu'l-Hadîs*, thk. Nûreddîn İtr, Dımaşk: Dâru'l-Fikr-Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır.

İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir ez-Zura'î ed-Dımaşkî (1998). *Zâdu'l-Me'âd fî Hedyi Hayri'l-*



İbâd, I-VI, thk. Şu'ayb el-Arna'ût-'Abdülkâdir el-Arna'ût, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

İbn Hacer, Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî (2006). *Nuhbetu'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser* (San'ânî'nin *Semerâtu'n-Nazar, Gasabu's-Sükker ve İsbâlu'l-Matarı* ile birlikte), thk. 'Abdulhamîd b. Sâlih b. Kâsım, Beyrut: Dâru İbn Hazm.

İbn Hacer, Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî (1986). *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-İmâm Ebû 'Abdullah Muhammed b. İsmâ'îl el-Buhârî*, I-XIII, thk. Muhammed Fu'âd 'Abdülbâkî-Muhibbuddîn el-Hatîb-Kusayy Muhibbuddîn el-Hatîb, Kahire: Dâru'r-Reyyân li't-Turâs.

Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn (2010). *Kavâ'idü't-Tahdîs min Fünûni Mustalahi'l-Hadîs*, thk. Muhammed Behcet el-Baytâr, Beyrut: Dâru'n-Nefâ'is.

Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed 'Abdülhayy el-Hindî (2005). *el-Ecvibetu'l-Fâdile li'l-Es'ületi'l-Aşereti'l-Kâmile*, thk. 'Abdulfettâh Ebû Gudde, Beyrut: Mektebetü'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye.

Muhammed 'Accâc el-Hatîb (1997). *Usûlu'l-Hadîs -'Ulûmuhû ve Mustalahû-*, Cidde: Dâru'l-Minâre.

Muhammed Ebû Zehv (1959). *el-Hadîs ve'l-Muhaddisûn (İnâyetu'l-Ümmeti'l-İslâmiyye bi's-Sünneti'n-Nebeviyye)*, Kahire: Daru'l-Fikri'l-'Arabî.

Muhammed Tâhir el-Cevâbî (1986). *Cuhûdu'l-Muhaddisîn fî Nakdi Metni'l-Hadîsi'n-Nebeviyyi's-Şerîf*, Tunus: Müessesâtu 'Abdulkerîm b. 'Abdullah.

Müslim b. el-Haccâc, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Neysâbüri (tsz.). *el-Câmi'u's-Sahîh*, I-V, thk. Muhammed Fu'âd 'Abdülbâkî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Nevevî, Muhyiddîn b. Şeref (1985). *et-Takrîb ve't-Teysîr li-Ma'rifeti Süneni'l-Beşîri'n-Nezîr*, thk. Muhammed 'Osmân el-Huşţ, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî.

Subhî es-Sâlih (2009). *'Ulûmu'l-Hadîs ve Mustalahû*, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Malâyîn.

Suyûtî, Celâlüddîn (2016). *Tedrîbu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî* (el-'Acemî'nin *Hâşiye*'si ile birlikte), I-V, thk. Muhammed 'Avvâme, Medine: Dâru'l-Yusr-Cidde: Dâru'l-Minhâc.

Şafîî, Muhammed b. İdrîs (1940). *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Mısır: Matba'atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû.

Şafiî, Muhammed b. İdrîs (2008). *İhtilâfu'l-Hadîs*, thk. Muhammed Ahmed 'Abdül'azîz, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (1996). *el-Câmi'u'l-Kebîr*, I-VI, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyye.

