

ISSN 1301-996-X

# Dinî Araştırmalar

DA

Cilt: 2 Sayı: 4

MAYIS - AĞUSTOS 1999

DÖRT AYLIK BİLİMSEL DERĐİ

# DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 2 Sayı: 4 Mayıs-Ağustos 1999  
DÖRT AYDA BİR ÇIKAR  
Fiyatı: 2.500.000-TL.

Se-Ba Ofset Ltd. Şti. adına imtiyaz sahibi  
Sevim Başak

Yazı İşleri Müdürü  
Tamer Köksal

Genel Koordinatörler  
Dr. Recai Doğan - Birol Dok

Editör  
Doç. Dr. Cemal Tosun

## Yayın Kurulu

Yard. Doç. Dr. Kamil Çakın, Yard. Doç. Dr. Niyazi Akyüz, Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu, İbrahim Maraş,  
Abdulkadir Dündar, Ali İsmail Güngör, Durmuş Ank, Hilmi Demir,

## Bilim Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük, Prof. Dr. Mücteba Uğur, Prof. Dr. Hayrani Altınbaş, Prof. Dr. Münir Koştaş,  
Prof. Dr. Nusret Çam, Doç. Dr. Mustafa Erdem, Doç. Dr. Cemal Tosun, Doç. Dr. Sönmez Kulu,  
Doç. Dr. Baki Adam, Doç. Dr. Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, Doç. Dr. Nâdim Macit,  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Katar, Yrd. Doç. Dr. İsmail Yörük, Doç. Dr. Mehmet Özdemir, Doç. Dr. Recep Kılıç,  
Doç. Dr. Ali Rafet Öskan, Doç. Dr. Bülent Baloğlu, Yrd. Doç. Dr. Nuri Adıgüzel,  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Akgül

## Dizgi ve Baskı

Se-Ba Ofset Ltd. Şti. Tel/Fax: (0.312) 342 17 13 Ankara

## Yazışma Adresi

Kazım Karabekir Cad. 85/28-80 Ankara Tel/Fax: (0.312) 342 17 13 Ankara

## Posta Kutusu

Bahçelievler Posta İşletme Müdürlüğü P.K. 98 06502 Bahçelievler/Ankara

## Abone Bedelleri

Yurt İçi: 7.500.000.-TL. (Yıllık) Yurt Dışı: 80.-DM (Yıllık)

## Yurtiçi Temsilciliklerimiz

Çorum Hilmi Demir Tel: (0.364) 234 63 58-59 Adana Münir Yıldırım Tel: (0.322) 225 04 74 Isparta Sadettin  
Özdemir Tel: (0.246) 237 04 28 Van Hilmi Çil Tel: (0.432) 225 10 82/1497 Konya Hidayet Işık Tel: (0.332)  
323 82 50 Bursa Muhammet Tarakçı Tel: (0.224) 243 10 66 Erzurum Kemal Polat Tel: (0.442) 218 41 20 İzmir  
Veli Öztürk Tel: (0.232) 285 29 32 Kayseri Süleyman Akyürek Tel: (0.352) 437 49 37 İstanbul Harun Anay  
Tel: (0.216) 310 53 11 Sivas Hüseyin Yılmaz Tel: (0.346) 226 10 10 Diyarbakır Abdurrahman Acar Tel:  
(0.412) 248 80 22 Urfa Salih Aydemir Tel: (0.414) 312 84 56 Rize İbrahim Hilmi Karlı Tel: (0.464) 214 11 22  
Maraş Mehmet Ali Kirman Tel: (0.344) 236 00 49 Darende Gültekin Eroğlu Tel: (0.422) 615 28 07/139

## Yurtdışı Temsilciliklerimiz

Fransa/Paris Nazmi Dündar Tel: 0033 01 469 42 625 Paris Osman Sanyusuf Tel: 0033 01 398 66 334  
Belçika Mehmet Demirci Tel: 00 32 64 22 75 95

## Abone Şartları:

Yurt içinden abone olmak için aşağıda belirtilen abone bedelini Sevim Başak adına Türkiye İş Bankası  
4272-3000-27852 nolu hesaba yatırarak, dekontun fotokopisini yazışma adresine göndermeniz yeterlidir.  
Yurt dışından abone olmak için Sevim Başak adına Türkiye İş Bankası 4272-30100-28217 nolu DM hesabına  
yatırarak, banka dekontunun yazışma adresine gönderilmesi gerekmektedir. Adınızı açık adresinizi, posta  
kodunuzu ve hangi sayıdan itibaren abone olmak istediğinizi lütfen belirtiniz.

**Dini Araştırmalar hakemli bir dergidir. Yazılar alan uzmanları tarafından değerlendirildikten sonra yayınlanır.**

ISSN 1301-966-X

# İçindekiler

**5 • Mücteba Uğur**

“Kasîde-i Bürde’ye Reddiye” Kitapçığına Kısacık Reddiye

**21 • Bayram Akdoğan**

İbn Hazm el-Endülüsî’nin Mûsiki İle İlgili Hadislere Bakışı

**47 • Bilal Kemikli**

Ömer Nasûhî Bilmen’in Beyânü’l-Hak’taki Şiirleri

**59 • İbrahim Paçacı**

Fıkıh Mezhepleri ve Taklid

**85 • Nâsi Aslan**

Osmanlı Hukuku’nun Oluşumunda Fetva ve Kazâ Münasebeti

**101 • Mevlüt Uyanık**

Epistemolojik Bir Diriliş Doğru: Kalbin Anlaması

**123 • Şamil Öçal**

Ebu Hayyan Tevhîdî’nin İbn-i Miskeveyh’e Yönelttiği

Felsefi Sorular

**143 • Muallâ Kavuncu**

Osmanlılarda Aile ve Kadın

**169 • Mustafa Erdem**

Kırgızistan’da Nevruz Kutlamaları

**177 • Ramazan Buyrukçu**  
Ortaokullardaki Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimine  
Genel Bir Yaklaşım

**195 • Michael Argyle (Çev: Talip Küçükcan)**  
Din Psikolojisi Alanındaki Yeni Gelişmeler

**209 • Hüseyin Certel**  
Dini Hayatta İbadetin Yeri ve Önemi

**223 • M. Ali Kirman**  
Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dinî Hareketlerin Bazı Özellikleri ve  
Toplumsal Tabanları

**235 • Kitap Tanıtımı / Birol Dok**  
“Hadis İnkârcıları”, Kâmil Çakın

## “Kasîde-i Bürde’ye Reddiye” Kitapçığına Kısacık Reddiye

*Mücteba Uğur\**

Kâinâtı, içindeki canlı ve cansız tüm varlıkları yaratan Alemlerin Rabbi Allah Sübhâneh’in insanlığa en büyük lütuf ve ihsanı olan Rahmet Peygamberi Hz. Muhammed (s.)’in İslâmî edebiyatın bir dalına konu olduğu tarihî bir gerçektir. Onu metheden, benzersiz hasletlerini, örnek ahlakını, üstün yaratılışını, hayatının çeşitli safhalarını; nihayet sevgisini işleyen, nazım ve nesir, sayılamayacak kadar çok eser vardır. Denilebilir ki, eli kalem tutan, güzel söz söyleme sanatının ustalığından nasibini almış hayli edip, şair ve hatip mü’min, Allah Resulü (s.)’e övgüler söylemiş; yazmıştır. Daha sağlığında başlayan gayretler, zaman içinde son derece zengin bir edebiyat oluşturmuştur. Bu edebiyatın ürünleri olan na’tlar, hilyeler, mevlitler, mirâciyeler, siyerler... hayli fazladır. Mü’minlerde Resulullah sevgisi var olduğu sürece bu kabil eserlerin arkası elbette kesilmeyecektir.

Hz. Peygamber (s.)’i konu alan edebî eserler, yukarıda da değinildiği gibi, henüz hayattayken görülmeye başlamıştır. Onu öven, çeşitli hasletlerini dile getiren şairlerin başında “Şairu’n-Nebî” (Hz. Peygamber’in Şairi) olarak tanınmış Hassân b. Sâbit gelir. Bu yiğit sahâbî, inandığı, sevdiği, yoluna baş koyduğu sevgili

---

(\*) Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

peygamberini metheden birkaç güzel şiir söylemiştir. Bunlardan birinde “Ben, sözlerimle Muhammed’i övmüyorum. Muhammed’le sözlerimi övüyor, güzelleştiriyorum” diyerek güzel şeyler söylediğini belirtip kendine pay çıkarmıştır.

Hassân’dan sonra sırayı Ka’b b. Zuheyr alır. Ka’b, cahiliye devrinde isim yapmış şairlerden Zuheyr b. Ebî Sulmâ’nın oğludur. Zuheyr, bir şiirinde “ve men” (kim ki) diye başlayan hikmetler söylemiştir. O nedenle Hz. Ömer Zuheyr’i “Eş’aru’l-Arab men kale ve men ve men.” (Arapların en güzel şiir söyleyeni “ve men ve men” diyendir) sözüyle nitelemiştir. Ka’b’ın kardeşi Buceyr de şairdir.

Hz. Peygamber (s.)’in peygamberliği, daha sonra Medîne’ye göçettiği haberleri yayılınca Buceyr, durumu anlamak üzere Medîne’ye gelir. Müslüman olarak sahâbiler arasındaki şerefli yerini alır. Bunu duyan Ka’b kardeşine hitaben dokunaklı bir şiir söyler. Hz. Peygamber (s.) aleyhinde de bulunduğundan “demi heder” edilir. Nerede görülürse öldürülecektir.

Bunun üzerine Buceyr kardeşine haber göndererek müslüman olup Hz. Peygamber (s.)’in affına sığınmaktan başka kurtuluş yolu olmadığını bildirir. Kardeşinin bu tavsiyesi üzerine Ka’b, “kurbağaların bile sıcaktan kapkara olmuş sırtlarıyla kavruldukları”; “boz çekirgelerin çakılları itelediği” son derece sıcak bir günde Medîne yollarına düşer. Yolda İslâmî edebiyat içinde ilk sıralarda yer alan meşhur “Bâned Su’âd” (Su’âd uzaklaşıp gitti) matlaıyla başlayan kaidesini inşad eder. Medîne’ye varınca bir tanıdığını yanına alarak sabah namazı vakti Mescid’e girer. Allah Resulü (s.) namazı kıldırmıştır. Yönünü sahabilere dönmüş, onlarla konuşmaktadır. Yanına sokulan Ka’b, mübarek elini tutar. Aralarında şöyle bir konuşma geçer.

- Yâ Resûlullah! Ka’b b. Zuheyr gelmiş. Senden aman dileyecek. Tевbe edip müslüman olacak. Onu sana getirsem kabul eder misin?

- Peki.

- Ka’b benim ya Resûsullâh!<sup>(1)</sup>

Ka’b kendini tanıttınca sahâbiler arasında kıpırdanmalar olur. Hz. Peygamber (s.)’in emrini yerine getirmek isteyen birkaçı silahına sarılır. Ne var ki Mescit’te, daha da önemlisi Hz. Peygamber (s.)’in huzurundadırlar. Ondan herhangi bir işaret olmadan bir şey yapmaları mümkün değildir. Zaten Hz. Peygamber (s.) Ka’b’ın “korku ve heyecandan ödü patlarcasına” okuduğu kasidesini dikkatle dinlemektedir.

1 Doç. Dr. Mehmet Çakır, Arapzade M. Nuri Efendi’nin Bâned Su’âd Kasidesi Şerhi Üzerine, (Sempozyum Tebliği), Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Alimler, T. Diyanet Vakfı Yayını, Ankara 1998, sh. 397 vd. Karşılaştırmamız, İskilip Müftüsü Mehmet Emin, Bâned Su’âd, İstanbul 1302 Sh. 4 vd.

Memnun olduğu yüzünün ifadesinden açıkça belli olmaktadır. Ka'b, şiirinin "Duydum ki Allah Resûlü beni cezalandıracakmış. Oysa ondan yalnızca af umulur" manasına gelen beytine gelince "Öyle deme. Resulullah katında af makbûldür (boldur) de" buyurur. Kaside bitince "Ka'b'ı rahatlatmak, İslam oluşunu gönlüne sindirmek, kasidesini beğendiğini göstermek üzere" sırtından kaftanını çıkarıp hediye eder. Az önce silahına davranan sahabileri bu sefer büyük bir sevinç ve tebrik heyecanı sarmıştır<sup>(2)</sup>.

Hz. Peygamber (s.)'i metheden ilk şiirlerden olan "Bâned Su'âd" Kasidesi gerçekten güzel, anlamlı ve sanatkârâne söylenmiş bir nazımdır. Özellikle Kur'ân-ı Kerim'in nazil olduğu sıralarda yaşayan Arapça için eşsiz bir belge niteliğindedir. Ancak bu güzel kasideyi, şairi belki de can korkusu altında söylediğinden, pek fazla aşıkâne bulmayanlar vardır.

Hz. Peygamber (s.)'i metheden şiirler söylemek ebedî aleme göçetmesinin ardından olanca hızıyla devam etmiştir. Odağından Resulullâh (s.) bulunan, ediplerin, şairlerin, hatiplerin İslamî edebiyata ayrı bir renk katan eserleri arasında ilk sıraları na'tlar alır. Sonra diğer kasideler gelir. Bunlar arasında birkaçı, belagat yönünden zirveye ulaştıklarından kısa bir zaman dilimi içinde yaygınlaşmış ve İslamî edebiyat klasikleri arasına girmiştir.

Konusu ve sanat değeri itibariyle hepsi de birer edebî şahaser olarak kabul görmüş bahis konusu şiirlerden biri, hicrî yedinci asır (milâdî 13.) meşayihundan Şerefuddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Sa'îd ed-Dûlâsî el-Busîrî'nin (608-696 h./1211-1296 m.) el-Kevâkibu'd-Durriyye fi Medhi Hayri'l-Beriyye adını verdiği kasidesidir. Daha çok Kasîde-i Bürde adıyla tanınan bu kaside, Hz. Peygamber (s.)'in doğumunu, miracını, cihadını anlatan; onu, Kur'ân-ı Kerim'i metheden, şiirsel ve aşıkane anlatımıyla dikkat çeken nefis bir şiirdir. Hemen her mısrasında mecaz, cinas, tenâsüb, kinâye, isti'âre gibi edebî sanatlar kullanılarak mana ve bakımından ince ve zengin hale getirilmiştir. Öyle beyitleri vardır ki, Busîrî Merhum'un kerametine hamledilmiştir.

Na't vadisinde yazılmış, Hz. Peygamber (s.), aşkını, Kur'ân-ı Kerim sevgisini çok güzel bir anlatımla işleyen Kasîde-i Bürde, ilk ortaya çıkışından günümüze kadar asırlarca şevk ve zevkle okunmuştur. Tasavvuf erleri arasında bu güzel kasideyi "vird" edinenler hiç de az değildir. Hastalarına okuyup -Allah'ın izniyle- şirfa bulanlar; herhangi bir haceti için okuyarak Allah'a sığınan, sonunda umduğunu

2 Önceki notta adı geçen ilk eser.

bulanlara dair ilginç olaylar anlatılagelir. Pek çok meraklısı tarafından ezberlenmesinin yanında tecrüme ve şerhedenler, tahmîs, tesdîs, tesbî, tadmîn gibi bağılı çalışmalar yaparak güzel eserler verenler hayli fazladır<sup>(3)</sup>. Bu eserler odağında Hz. Peygamber (s.)'in olduğu geniş bir külliyat oluşturmuştur.

## Bağılı Çalışmalardan Örnekler

İslâm kültür ve edebiyatına geniş çapta hizmet ederek değerli eserler vermiş olan Osmanlı-Türk alimleri ve şairleri Kasîde-i Bürde'ye gereken önemi vererek değerli eserler ortaya koymuşlardır. Bunlardan birkaçını anmak yerinde olacaktır.

### a. Çevirileri

Kasîde-i Bürde'nin Türkçe çevirilerinden bir kısmı manzûm bir kısmı düz yazı şeklindedir. Düz yazı şeklinde olan çevirilerinden biri Sivaslı Sûzî Ahmet Efendi'ye aittir (öl. 1246/1830). Değerli alim İbn-i Kemal'in de bir çevirisi vardır. Bu alimlerden başka Türkzade Hafız M. Ziyaeddin, Abidin Paşa, Muhammed Mekki Efendi, Edirne müftüsü Muhammed Fevzi Efendi ve daha birkaç Türk alimi kasideyi Türkçeye kazandırma himmetine kalkışanlardır.

Manzum çeviri de hayli fazladır. İçlerinden şunları anmakla yetineceğiz.

1. Lâlî Ahmet Efendi (ö. 971/1563) çevirisi,
2. Şemsuddîn es-Sivâsî (ö. 1006/1597) tercümesi,
3. Abdülhay Efendi (ö. 1117/1705) tercümesi,
4. Süleyman Nahîfî Efendi (ö. 1151/1738) çevirisi.

Allah rahmet etsin, Süleyman Nahîfî Efendi çevirisinde kasidenin vezin ve kafiyesini aynen kullanmıştır. Matla beytinin çevirisi şöyledir:

“Zikrettiğinden midir yârân-ı zî Selemi  
Mezceyledin dîdeden ceryeden âba demi”<sup>(4)</sup>.

---

3 Prof. Dr. Mahmut Kaya birazdan anılacak Kasîde-i Bürde'yi tanıtmaya yazısında “tesbit edebildiğimiz kadar, kasîdeye yapılan şerhlerin sayısı 110, tahmîsler 58, tesdîsler 16 civarında olup...” diyor. Türkiye dahilinde İnternet'e bağılı 98 kütüphanede mükerrerlerle birlikte 400'e yakın şerh tahmîs, terceme gibi bağılı çalışmalar görülüyor. Bursalı Tahir Efendi Niyâzî-i Mısrî'nin arapça bir tesbî'i olduğunu, basıldığını kaydediyor. Osmanlı Müellifleri, İstanbul 1333, 1/173.

4 Basılıdır.



## b. Tahmisleri

Kasîde'nin her beytine Türkçe veya Arapça üç mısra ekleyerek "tahmîs" edenler de hayli fazladır. Bunlar arasında bazılarının eseri çok tutunmuş; fazlaca rağbet görmüştür. En meşhur birkaç tanesi,

1. Tahmîs-i Kasîde-i Bürde: Şeyhülislam Muhammed Es'ad Efendi (ö. 1034/1624).

2. Tahmîs-i Kasîde-i Bürde: Süleyman Nahifi Efendi;

3. Tahmîsu Kasîdeti'l-Burde: Abdullah Salâhî el-Uşşâkî (ö. 1196/1781).

4. Tevessül: Muhammed Mekki Efendi (1126-1212 / 1714-1797). Çeviri ve şerhiyle birlikte. Tahmîs, vezin ve kafiye zorlamasından olacak, hayli çetrefil ve ağdalıdır. Nisbeten sade gördüğümüz matla beytinin tahmisi:

"Çıkarmayub der-i dilden mesâlik-i haremi  
Hemîşe yâd idüb ahbab yar-i muhteremi  
Aceb bu girye-i hasret bu eşk-i dem-bedemi

E min tezekkuri cîrânın bi zî-selemi

Mezecte dem'an cerâ min mukletin bi-demi"<sup>(5)</sup>.

5. Edirne Müftüsü, Muhammed Fevzi Efendi'nin tahmisi<sup>(6)</sup>.

Türkçe: "Ammâ ne dersin şu kâfirlerin hasedin  
Fermân-ı Yezdânın ahkâm-ı bî-adedin  
İnkâr idüb taptular asnâm-ı pür kesedin

Kad tunkiru'l-aynu dav'e's-Şemsi min remedin  
Ve yunkiru'l-femu ta'me'l-mâ'i min sekami"<sup>(7)</sup>

Arapça: "Emmâretî kad asat, ammet me'semehâ  
Ve kullernâ lemmethâ zâdet mezâlimuhâ  
Lâkinne mağfirete'l-Ğaffâri ta'smuuhâ

5 Tevessül, İstanbul 1300, s. 8.

6 Bu tahmisi görme fırsatı olmadı. Türkzade M. Ziyaeddin imzalı el-Ğurretu'l-Mudî'e isimli basılı şerh ve tercümedeki nakillerden muttali olduk. Yazar alıntılarında çok kere "tahmisinde" diyerek nakillerde bulunuyor. Bir yerde de "arabî tahmisinde" diye tasrih ediyor. Artık Muhammed Fevzi Efendi Merhum'un tahmisi mülemmâ mıdır, yoksa Arapça ve Türkçe iki ayrı tahmisi mi vardır? Bu sorunun cevabını -inşallah- ilerde yapmayı düşündüğümüz ayrı bir araştırmaya bırakıyoruz. Misallerimizi de Arapça ve Türkçe olarak ayrı ayrı verdik.

7 104. beyit. el-Ğurretu'l-Mudî'e, İst. 1311, s. 257.

Le'alle rahmete rabbî hîne yaksimuhâ  
Te'tî alâ hasebî'l-ısyâni fi'l-kıssamî"<sup>(8)</sup>

6. el-Makalâtu'l-Hisân alâ kasîdeti'l-Hisân me'a Tahmîs: Yemlîhâzâde Mustafa Kâmil Efendi (ö. 1294/1878)<sup>(9)</sup>.

Kaside-i Bürde, İngilizceye de tercüme edilerek yayınlanmıştır.

## Çağdaş Bir Çeviri ve Türkçe Söyleyiş

“Erenlerin himmeti eksik olmaz” denir. Geçtiğimiz yılın son ayında İstanbul’da yayınlanan Altınoluk Dergisi’nde Prof. Dr. Mahmut Kaya’nın **İmam Busîrî ve Kasîde-i Bürde** başlıklı bir yazısıyla birlikte Kasîde-i Bürde’nin ilk altı beytinin metni, meâli ve “Kasîde-i Bürde’yi Türkçe Söyleyiş” unvanı altında manzum çevirisi yayınlanmaya başladı<sup>(10)</sup>. Metinle birlikte mealin ve manzum çevirinin yayını halen devam ediyor.

## “Reddiye”

Buram buram Resulullâh aşkı kokan Kasîde-i Bürde’yi zevk ve hayranlıkla okuyan bir kişi olarak Altınoluk’ta yayınlanan çeviri ve Türkçe söyleyişe gerçekten sevinmiştim. Ancak sevincim uzun sürmedi. Bir “reddiye” yazıldığını duydum. İçime bir burukluk geldi. Yazıldığı tarihten bu güne kadar milyonlarca müslümanın yıllarca okuduğu, gönülleri Resulullah aşkıyla tutuşturmak gayesiyle yazılmış bu güzelim kasideye -haklı veya haksız- karşı çıkmak ona gösterilen sıcak ilgiye gölge düşürebilirdi. İçerdiği iddialar en azından müslümanların kafalarını karıştırabilirdi. Üstelik böyle bir reddiyenin yazılmasında ciddî bir zamanlama hatası yapılmıştı. Gerçi söz konusu reddiyenin adından içeriğini tahmin etmek hiç de zor değildi. İslam tarihi boyunca hemen hiç eksik olmayan mezhepler ve ideolojiler arası sürtüşmeler düşünüldüğünde rüzgarın ne yönden estiğini kestirmek kolaydı.

Kasîde-i Bürde’ye Reddiye kitapçığını elde edip dikkatle okuyunca tahminler doğru çıktı. Görüldü ki ismi büyük, cirmi küçük bir kitapçık. Dahası, dar kalıplar içinde kalmış bir ideolojinin bazı fikirlerini reklam etmek üzere yazılmış sıradan

8 156. beyit. a.g.e.

9 Osmanlı Müellifleri, 2/23.

10 Kasîde-i Bürde’yi Türkçe Söyleyiş, bildiğimiz kadarıyla çağdaş Türk Edebiyatının konusundaki ilk eseridir. Böyle yararlı bir hizmete kalkışan Prof. Dr. Mahmut Kaya Hocamızı ve başarısını candan kutluyoruz.

bir çalışma<sup>(11)</sup>. Ciddî bir eleştiri veya edebî tenkit türünden bir eser olması şöyle dursun, okumak zahmetine katlanmaya değmez türden.

Birazdan değinileceği gibi bütün iddiaları, İmâm Busîrî Merhum'un Hz. Peygamber (s.)'i methederken söylediklerinde bazen kullandığı mecaz, istiare veya kinaye gibi edebî sanatlarla anlattıklarını çoğu zaman hakikat manasına alarak şirk ve küfür bataklığına saplandığı noktasında özetlenebilir. Bu görüşlere cevap yazarak Busîrî'yi savunan sapıtmış biri(!) onu savunayım derken daha beter şirk içine düşmüştür!

Ağır bir itham olduğu kadar sahibini vebal altında bırakan bu iddianın dayanağı, hanbelîlerin çoğunlukta olduğu bir kısım İslâmî alimlerinin bazı konulardaki farklı görüşleridir. Söz gelimi Allah'ın sıfatları, müteşabih, istiva (Cenâb-ı Hakk'ın tecellisi), vesile, şefaât, Hz. Peygamberin kabrini ziyaret... ve benzeri konularda Ehl-i Sünnet alimlerinden ayrılmışlardır. Görüşlerinde yer yer ifrat ve tefrite düştüklerinden diğer mezheplere mensup alimlerin tepkisini çekmişlerdir. Bu ise yer yer sürtüşmelere, kargaşaya, anarşiye, hatta kan dökülmesine yol açmıştır. Meselâ el-Herevî (öl. 481 h./1088 m.); Abdulğani el-Makdisî (öl. 600 h./1203 m.); İbn Teymiye (öl. 728 h./1327 m.) kimi konulardaki sert tutumu nedeniyle başı derde girenlerdendir. Zamanının Hadis Hafızı derecesine yükselmiş, Umdetu'l-Ahkâm, el-Kemâl gibi ölümsüz eserler vermiş büyük hadis alimi Abdulğani el-Makdisî'nin görüşleri yüzünden küfre düştüğünde icma olduğu nakledilir. Diğer mezheplerden alimlerin sert tepkileri karşısında Şam'dan Mısır'a kaçmak zorunda kalmış; burada öldürülecekken eceli yetişip kurtulmuştur. İbn Teymiye birkaç kez hapse atılmıştır.

İfrat ve tefrite kaçan görüşlerin uzantısı olarak aynı alimlerin salih kişileri övmekte aşırı gitmeyi; salih alimlere ve evliyaya tazimde aşırılığı küfre nisbet etmek gibi diğer mezheplerden ayrıldıkları konuların Kasîde-i Bürde'ye Reddiye kitabının yazılışında önemli payı olduğu şüphe götürmez. Nitekim, Hz. Peygamber (s.)'in kaldırdığı cahiliye adetlerine dair bir kitap yazan Muhammed b. Abdilvehhâb (1115-1206 / 1703-1791) kitabının 17. babını "Salihler hakkında aşırı gitmek" konusuna ayırmıştır. Burada şöyle der: "Salih alimler ve evliyaya tazimde aşırılık (da Hz. Peygamber'in kaldırdığı cahiliye adetlerindedir). Bundan sonra Tevbe Suresi'nin 30. ve 31. ayetlerini ekleyip şu yorumu yapmıştır: "Bu ayete göre insanların haram kılan, helal eden, yaratıklar üzerinde tasarrufta bulunan, bir zararı

11 Abdurrahman b. Hasan, Kasîde-i Bürde'ye Reddiye, Çeviren: Harun Ünal, Hazırlayan Abdülvahid Metin. Tevhid Yayınları, İstanbul, tarihsiz. 2+101 s.

gidermek veya bir çıkar sağlamak uğruna bağırıp çağıran ruhbanları Rab'lar edinmek, cahiliye araplarına sonradan geçmiş cahiliye işidir. Bugün yeryüzünün doğusunda batısında Hz. peygamber (s.)'in "Sizler sizden öncekilerin sünnefine karşı karşıya uyarınız. Öyle ki onlar keler deliğinden girseler siz de girersiniz..." sözüne uygun olarak böylelerinden arta kalanlar vardır. Günümüzde görüyoruz ki insanlar Allah'tan ve rızasına uyan dinden yüz çeviriyor; bid'atlerle meşgul oluyorlar. Böylece dalaletle düşüyorlar. Din, bid'at ve dalalet üzere olanlardan inliyor. İslam ise apaçık bela içinde kalıyor"<sup>(12)</sup>.

Muhammed b. Abdilvehhab, bir başka yerde 42. konuya "Nebiler ve Resuller Hakkında Aşırı Gitme" başlığını koymuş ve bir ayet vermiştir. Meali şöyledir: "Ey Ehl-i Kitap! Dininizde aşırı gitmeyin. Allah'a karşı hak olandan başkasını söylemeyin"<sup>(13)</sup>. İzleyen yorumunda da "Bir yaratığı övmeye aşırı gitmek putlara ve salihlere tapmanın en büyük sebebidir" yargısına varmıştır<sup>(14)</sup>.

Bu ifadeler açıkça göstermektedir ki Muhammed b. Abdilvehhab da peygamberlere, salih alimlere ve de evliyaya saygı gösterme konusuna hanbelilere özgü bakış açısından yaklaşmış; böylece İbn Teymiye, İbn Kayyimi'l-Cevziyye gibi alimlerin izini sürmüştür. Aslında "Kasîde-i Bürde'ye Reddiye" kitapçığının yazılmasında temel dayanak, tekrar edelim, bu bakış açıdır.

Bugün dünya müslümanlığının öbek öbek birikmiş hayli sosyal, ekonomik siyasal problemleri varken; müslümanlar arasındaki bağlar alabildiğine gevşemiş ve neredeyse kopma noktasına gelmişken, başka eser bulunamamış gibi, ayrılığa çanak tutan bir kitapçığı tercüme etmek kadar yayınlamak da "gaflet" denilmeye layık, acaip bir tutumdur.

Gelelim asıl konumuz olan "Kasîde-i Bürde'ye Reddiye" kitabındaki bazı fikirlerin irdelenmesine,

1. Adı bir kaç kez anılan kitapçığın yayınevi adına yazılmış önsözünde "... Hristiyanların Meryem Oğlu İsa'yı övdükleri gibi öven "Bürde" adlı kitap hakkında yazıldığı" kaydedilmiş<sup>(15)</sup>. Yazarı Abdurrahman b. Hasan, bu manzumede ki aşırılıkları tesbit ederek gerekli açıklamaları yapmış. Aynen naklediyoruz. "...Fakat sapığın biri, bu haklı itirazlara karşı çıkmış ve "Bürde" adlı manzumenin

12 Muhammed b. Abdilvehhab, Mesâ'ilü'l-Cahiliyye'letî, Halefe Fihâ Resûlullah (S.) Ehle'l-Cahiliyye, 3. Baskı, Kahire 1394 sh. 20.

13 Nisa Suresi, 171.

14 Muhammed b. Abdilvehhab, A.g.e., sh. 49.

15 Yayıncılar daha ilk satırlarda çelişkiye düşmüşler. Bir yerde Kasîde-i Bürde'ye kitap, iki satır sonra manzume demişler.

savunuculuğunu yapmış ve İmâm Busîrî’den daha beter şirk içine girmiştir. Yazar böyle bir sapıklığı görünce insanların şirk ve küfür bataklığından kurtulmaları için bu kitabı hazırlamış...”

Kitabın telif sebebini anlatan bu yakışsız ifadeler ilk bakışta hac ve umre maksadıyla Hicaz’a giden Müslümanların Medine’de Resulü Ekrem (s.)’in saadetli huzurlarında divan durup salat ve selam okumak istediklerinde güvenlik kuvvetleri tarafından itilip kakıldıklarını, yetmiyormuş gibi “haram... Haram...” bağırışlarıyla döğüldüklerini hatırlatıyor. Olaylar farklıdır ama gerekçe aynıdır.

Kaside-i Bürde’ye Reddiye kitabını yayımlayan yayınevinin söylediklerine bakılırsa, Kaside yazarı İmâm Busîrî ve onu savunmaya kalkan bir mü’min dalalet bataklığına saplanmışlardır. Onların bu halini gören yazarın hamiyeti galeyane gelmiş ve insanları Kaside-i Bürde okuyarak düştükleri şirk ve küfür bataklığından kurtarmak üzere bu kitapçığı yazmış!

İnsan bu satırları okuyunca “fe-Sübhânallah” demekten kendini alamıyor. Anlaşılan çağımız müslümanları, kendilerini küfürden kurtarmak yolunda gayret göstererek kitabını yazan Abdurrahman b. Hasan’a çok şey borçlular!

Kuşkusuz mü’min gönüllerde Resulullah sevgisini tutuşturmak üzere yazılmış bir kasidenin kimi yerlerini abartılı bulanlar olabilir. Ancak bunları yazan şairin, Hz. Peygamber (s.)’i öveyim derken -Allah korusun- küfür ve şirk bataklığına sürüklendiğini iddia etmek oldukça veballidir. Ümmisinden alimine hiçbir samimi mü’min gözü mezhep taassubu veya ideoloji dumanyıyla kararmadıkça böyle bir iddiaya cesaret edemez. Teoride böyle olduğu gibi gerçekte de böyledir; çünkü hiçbir müslüman Hz. Peygamber (s.)’i hristiyanların Hz. İsa (a.s.)’ı vasfettikleri gibi -hâşâ- uluhiyet şaibesi uyandıracak biçimde övmeyiz. Ne kadar abartılı konuşsa da onun hakkında Kur’an-ı Kerim ve sahih hadislerin çizdiği sınırlar dahilinde kalmaya özen gösterir. Haddi asla aşmaz. Bilir ki bu imanı ile ilgilidir. Ayağı kayarsa Hz. Peygamber (s.)’i ne methetmenin kıymeti kalır, ne de onu sevmenin.

İmâm Busîrî ise hatırı sayılır bir muhaddis, tasavvuftan nasibini alma yolunda bir salık, en mühimi, Resulullah aşkı Allah’a giden yolda vasıta kılınmış bir tasavvuf eri olarak söylediği şiirdeki aşırılıkların kendisini nereye götüreceğini bile bile -Allah korusun- şirk ve küfür kokan aşırılıklara nasıl düşebilir? Kasidesinin 43. beytinde “Hristiyanların peygamberleri hakkındaki iddialarını bırak. Onun hakkında istediğin övgüyü yap” diyerek Hz. Peygamber (s.)’i methederken hristiyanların durumuna düşmemeyi, onu insani hasletlerle övmeyi baz olarak almak gereğini vurgulamışken kasidesinin “hristiyanların Hz. İsa’yı övdükleri gibi övmesinden” bahsetmek hiç de isabetli olmamıştır.

2. Yazar Abdurrahman b. Hasan kitabının başında “Bürde” adlı kasidenin bazı

beyitlerinde yer alan “büyük şirk seviyesindeki aşırılıklara” yer vereceğini söylemiş. Devâm ederek bazı yerlerinde ulûhiyet ve rubûbiyetle ilgili bir takım özellikler Allah’tan başkasına verilmek suretiyle İristiyanlara benzer ifadeler kullanıldığını ileri sürmüştü. (s.5)

Bu satırları ister istemez okuyunca da bir “fe-Sübhanallah” demek lazım. Tutarsızlık, tercüme bozukluğu öyle sırtıyor ki. Ne demek birtakım özellikler? Allah Sübhâneh -hâşâ- cisim midir ki özelliklerinden bahsedilebiliyor?

İmdi, herkes tarafından bilinmektedir ki Hz. Peygamber (s.), Kur’ân-ı Kerim’in paralelinde kendisini insan olarak tanıtmıştır. Onun diğer insanlardan farkı kendisine vahiy gelmesidir. Yine ümmisinden, cahilinden alimine kadar bütün müslümanlar Allah resulünü, üstün yaratılışı, yüksek ahlakı, kemale ermiş hasletleri ve olağanüstü yetenekleriyle bilirler. Onu “örnek insan, üstün insan” tanırlar. Allah Sübhâneh’e ait ulûhiyet ve rubûbiyet sıfatlarından hiç birini -ima yoluyla, yanlışlıkla, bilmeden dahi olsa- ona nisbet etmek hiçbirinin aklının ucundan geçmez. Kısacası onu insan bildiklerinden insana ait özellikler ve hasletlerle anarlar. Methederken bu sınırı asla aşmazlar. Öyle olunca “Kasîde-i Bürde’nin bazı beyitlerinde büyük şirk seviyesinde aşırılıklara yer verildiği” iddiası, afâkî olmaktan öte hiçbir değer taşımaz. Kaldı ki, bu iddianın neye göre ortaya atıldığı göz önüne alındığı zaman “desteksiz atış” kabilinden olduğu kendiliğinden açığa çıkacaktır.

## Yanlışlıklar Bir Arada

Abdurrahman b. Hasan, kitabının bir yerinde Kasîde-i Bürde’nin 152. beytini ele alarak Busiri’nin burada “ibadetin özü olan duayı Allah’tan başkasına çevirdiğini; söylediklerinin Allah’tan başkasına sığınmayı, ondan medet beklemeyi ve ona yönelmeyi içerdiğini... bunu Allah’tan başkasına yapmanın şirk olduğunu” ileri sürmüştü. (s. 17).

Burada önce beytin Türkçeye yanlış çevirildiğini görüyoruz. Yanlış çeviriden hareketle ortaya atılan iddia da yanlış. Varılan sonuç da doğru değil<sup>(16)</sup>.

16. Birinci mısradaki “mâ” edatına soru edatı gibi mana vererek “neden” diye çevirmek de yanlıştır. Doğrusu “benim için yoktur” olması gerekir. “Bu sözler, Allah’tan (c.c.) başkasına sığınmayı, ondan medet beklemeyi ve ona yönelmeyi içerir... Bu ibadetlerin en yücesidir ve bunu Allah’tan başkasına yapmak şirk” denirken açık bir çelişki sergilenmiş. Metinde olması gereken zamirlerin veya işaret sıfatlarının yerini tayin edemeyen mütercim anlaşılabilir boyundan büyük işe kalkışmış.

İlkin çeviri yanlışını düzeltelim. İkinci mısradaki “hulûl” sözcüğü, ölümün kastedildiği “umumi olay” manasına gelen “el-Hadîsu'l-Amemi”nin tamlananıdır. Halbuki çeviride mana bakımından bir başka yere bağlanmış gibi kabul edilmiş. Dolayısıyla “bütün insanlar için umumi olay geldiğinde (yani ölüm belası eriştiğinde)” denileceği yerde “herkesin yaygın bir halde başkalarına hululünde...” denilmiş. Beytin doğru anlamı şöyle verilebilir. “Ey yaratılmışların en Kerimi! Umumi bela gelip çattığında benim için senden başka sığınacak kimse yoktur.”

İltica da denilen bir kula sığınmakla “isti’aze” terimiyle ifade edilen Allah’a sığınmak arasındaki mana ve maksat farkını bilmeyen yoktur. Kula sığınmak tehlike anında koruması altına girmek veya bir ihtiyacı gidermek üzere yardım dilemek veyahut ta af beklemek gibi anlamlara gelir. Allah’a sığınmak ise “bir şerden kurtuluş için korunma veya günahlardan af ve mağfiret talep ederek yalvarmak” demektir. Böyle iken tamamen farklı iki terimden birini diğeri yerine koymak, en azından, çarpık bir mantık sergilemek olur. Burada bir an düşünmek gerek. Asr-ı saadetin altın yıllarında Medîne havalisinden, hatta uzak yörelerden gelerek Allah Resulü (s.)’e iltica edenler, “aman” dileyenler ona sığınırken ikinci manada mı sığındılar? Asla. Şu da var, kulâ sığınmak, daya ziyade ondan mağdî bir şey beklentisiyledir. Bu ise sığınılan kimsenin cömertliğiyle sağlanır. Bu inceliğe binaendir ki Busîrî Merhum bu beyte “Ey yaratılmışların en kerimi” hitâbıyla başlamıştır.

Bunlar dünüldüğünde Hz. Peygamber’e ait olduğu açıkça belli olan bir hitabı Allah’a hitap yerine koyarak ahkam kesmek, bilhassa “ibadeti Allah’tan başkasına çevirmek” iftiraya dönen asılsız bir itham olmuştur.

3. Yazar, 19. sayfada “Mülkün sahibi Yalnızca Allah’tır” başlığı altında Kasîde-i Bürde’nin 154. beytine ilişmiş. Daha önce olduğu gibi bazı lakırdılar etmiş. İbarelerini Türkçeye çeviren şöyle çevirmiş. “Doğrusu dünya ve ahiret senin cömertliğin sayesinde. Levh-i Mahfûz ve Kalem’in ilimleri de senin ilmindedir.”

Kısmen doğru bu çevirinin ardından “Bilinen bir gerçek var ki cömertlik ancak kişinin varlıklara sahip olmasıyla mümkündür. Şaire göre ise dünya ve ahiret Allah’ın değil, övdüğü kişisindir” denilmiş.

Burada da hem çeviride hem de söylenende öylesine feci bir çarpıklık olduğu derhal kendini belli ediyor. Açıklayalım. Metindeki “min” harfi cerrine ilk mısranı çevirisinde doğru mana verilmiş. “Dünya ve ahiret cömertliğin sayesinde” denilmiş. Önemli bir nükteyi dile getiren asıldaki, darretehâ (kuması, benzeri) sözcüğünün çeviriye yansımaması dışında altına ben de imzamı atarım. Ama yorumdaki “şaire göre dünya ve ahiret Allah’ın değil, övdüğü kişisindir” yargısına katılacak akli başında bir müslümanın bulunabileceğini zannetmiyorum.

“Cömertlik, ancak kişinin varlıklara sahip olmasıyla mümkündür” ifadesine gelince, “evvel yoğ idi, işbu rivayet yeni çıktı.” Fe-Sübhânallah! Düşünmek gerek, Hz. Peygamber (s.) hangi varlıklara sahipti ki bütün sahabiler onun cömertliğinden bahsetmişler; hemen hepsi “mâ ra’aytu ecvede min Resulullah (s)” (Resulillah (s.) kadar cömert kimse görmedim) diyerek bir gerçeği vurgulamışlardır.

“Şaire göre dünya ve ahiret Allah’ın değil, övdüğü kişindir” ifadesi de ayrı bir dert. “Ya Resulallah! Dünya ve dünyanın zıddı ahiret senin cömertliğin sayesinde” demek olan bir ibareyi hangi akıl, hangi mantık, hangi bilgi “dünya ve ahiret Allah’ın değil, övdüğü kişindir” manasına alabilir? Tahmini bile müşküldür. Dahası az-buçuk bilgi ve idrak sahibi olanlardan “mülkün sahibi Allah’tır” yargısına katılmayan bulunabilir mi, bilinmez. Kur’an-ı Kerim sayısız yerde bunu vurgulamışken Busîrî çapındaki bir tasavvuf erinin aksine kalam etmesi nasıl düşünülebilir? Kaldı ki yazar beş vakit namazında okuduğu Fatıha’daki “mâlikî yevmiddîn” nazımının ne anlama geldiğini, hiç şüphe yok, çok iyi bilir. Bununla birlikte okuduğu Kur’ân-ı Kerim ayetleri arasında “li’lâhi mâ fi’s-Semâvâti ve’l-Ard” nazımıyla da çok karşılaşmıştır. Şu hale göre -ne maksatla olursa olsun- kalkıp dünya ve ahiret mülkiyetinin Allah’tan başkasına nisbet edildiğini nasıl ileri sürebilir, anlamak mümkün değildir.

Yazar bir sayfa sonra bahse konu beytin ikinci mısraı üzerinde durmuş. “Levh’in ve Kalem’in ilimleri de senin ilmindedir” ifadesinin öncekiler gibi olduğunu söylemiş. Devamında “İlmi her şeyi kuşatan Yüce Rab hakkında bunu söylemek asla caiz değildir” demiş. Burada da bir yanlış anlama söz konusu. Metindeki “min” harfî cerrine ba’z değil, sebebiye manası verilmeliydi. O takdirde mana “Levhin ve kalemin ilimleri, senin Rabbinin sana öğretmiş olduğu ilmin sebebiyle insanlara malum olmuştur” şekline girer; doğru olurdu.

Bilinen bir gerçek vardır. İnsana her şeyi öğreten Allah’tır. Hz. Peygamber (s.)’e de bilmediklerini öğreten O’dur. Sana bilmediklerini de O öğretti mealindeki ayet<sup>17</sup> bunu vurgular. Kuşkusuz “Levh ve Kalem” hakkındaki bir kısım bilgiler de Allah’ın Resulüne öğrettiklerindedir. Bunun böyle olması gayet tabiidir. Resulullah (s.) bilecektir ki haber verecek, öğretecektir. Bir yandan Levh’ten kalemden bahseden ayet tebliğ ederken, diğer yandan bunların hikmetini bilmemesi düşünelemez. Öyle olunca üzerinde durulan beytin ikinci mısraı Levh ve Kalem hakkında insanlığın bildikleri, Allah’ın sana öğrettiği bilgiler nedeniyledir, anlamına

17. Nisa Suresi, 113.



gelmektedir. Şu hale göre beytin tamamı, tevilsiz olarak “Ya resulallah! Dünya ve dünyanın zıddı olan ahiret senin cömertliğin sayesinde. Levh’in ve Kalem’in ilmi, Allah’ın sana öğrettiği bilgi dahilindedir. Sen öyle yüce bir mevkidesin ki, benim gibi aciz bir Allah kuluna şefaathane yetersiz kalmaz” anlamını vermektedir.

Şu da var, dünya ve ahiretin Resulullah (s.)’in cömertliğine nisbet edilmesi mecazdır. Hz. Peygamber (s.) zikredilerek her iki alemin Allah’ın mülkü olduğu kastedilmiştir. Çünkü bunları yaratan O’dur. Yaratan’ın yarattığına sahip olması kadar tabii bir şey olamaz.

Üzerinde durulan beyit şu anlama da gelir. “Yâ Resulallah! Dünya ve ahiret hayrının hasıl olması, senin cömertliğinin sayesinde. Zire sen insanları bu hayırlara ulaştıracak yolları gösterdin. Her şeyi beyan ettin. Onlara muhtaç oldukları hidayet yollarına götüren ilmi irfanı bol bol verdin. Hiçbir şeyi gizlemedin. Neye sahipsen insanların istifadesine sundun...” Bu mana da yabana atılacak gibi değildir.

Bu bahsi Muhammed Mekki Efendi’nin mütalaası ile bitirmek istiyoruz. İkinci mısraı açıklarken şöyle diyor: “... Hz. Peygamber (s.)’in zatı, ilahi zat ve sıfatlara dair bilgileri, kudsî sırlara marifeti, öteki bazı bilgileri havi olmakla Levh ve Kalem’de olan bazı malumat dahi onun ilminden bazıları olduğunu ifade kastedmiştir”<sup>(18)</sup>.

4. Yazara göre “... Cahillerin kalplerine şirk ve bid’at sevgisi ekilmiştir. Onlar bu bid’atleri iyi ve güzel buluyor, tevhid ve sünneti inkâr ediyorlar. Hakkı ortadan kaldırmak için batılı öne sürüp mücadele ederek hem kendileri sapıtıyor, hem de başkalarını sapıtıyorlar.” (s.23)

Bu ifadedeki aşırılık bir yana bazı doğrularına katılmamak mümkün değildir. Evet. Bazı cahil müslümanların (bu arada sivrilme peşinde koşanların) gaflete eklenen kimi sebeplerle sünneti inkar ettikleri, aralarında bid’atların yayıldığı doğrudur. Ancak bunların kasden “tevhidi inkâr” seviyesine geldiğini söylemek güçtür.

5. Kasidenin 146. beytine de ilişkin yazar, 23. sayfada şunları söylemiş: “Şimdi tekrar şiire dönelim. “Muhammed diye adlandırılmam benim adıma bir zimmettir. Ve o, halk içerisinde zimmimini en çok yerine getirendir.” İzleyen satırlarda da şirk ve küfür gibi ağır ithamlar olmadan beyti yalnızca şairinin cahilliğine vermiş. Gereğesini de “çünkü birazcık akla sahip olan bir kişi bilir ki,

---

18. Tevessül, s. 438.

bir kimsenin isminin peygamberinin ismine benzemesi, dinde ona uyduğu anlamına gelmez. Bu isim ona bir yarar sağlamaz. Resule tabi olmak isimden önce gelir. İsim benzerliği kişiyi asla kurtaramaz” diyerek açıklamıştır. Söyledikleri doğrudur. Gerçekten İslam’ın hedeflediği dünya ve ahiret mutluluğu ancak iman, ibadet, taat, ihlas, takva ve salih amellerle gerçekleşir. Bunların dışında bir mü’minin soyunun, adının Ahmet veya Muhammed olmasının kıymeti yoktur. Hz. Peygamber (s.) bu gerçeği “kimi ameli geri bırakırsa nesebi ileri götüremez” sözüyle vecizeleştirmiştir. Bu itibarla üzerinde durulan beyitte “Muhammed diye adlandırılmam benim adıma bir zimmettir” denilmiş olmasını cahilliğe hamletmek, ilk bakışta mazur görülebilir. Ancak beytin manası, bir önceki beyitle irtibatı sağlanarak ve “zimmet”in manası dikkate alınarak açıkça anlaşılmadan itirazda bulunmak da doğru olmaz.

Zimmet, sözlükte “ahid ve aman manasındadır ki bozulması zemmi (yerilmeyi) gerektirir. Kefalet manasına da gelir. Ve davet yiyeceğine denir”<sup>(19)</sup>. Bu manalardan hangisi yeğlenirse yeğlensin, beyitten çıkan mana doğru olacağı gibi az önce anılan ilkeye ters de düşmez. Söz gelimi, “zimmet” sözcüğüne ahid ve aman manası verilse, “adımın Muhammed oluşu nedeniyle benim ondan alınmış bir ahdim vardır. O ise ahidlerine halkın en fazla vefâkâr olanıdır” demek olur. Kefalet manası verilirse “ismimin Muhammed olması, benim için ondan bir kefalettir...” şekline girer. Ziyafet yemeği manası tercih edildiğindeyse “adımın Muhammed olması ondan bana bir ziyafettir” gibi incelikler taşıyan güzel bir biçim alır. O takdirde davetini düğün ziyafetine, kendini de ziyafet verene benzettiği bir sahîh hadisindeki nükteye de uygun düşer.

Öte yandan şarihlerin beyanına göre birinci mısraın başındaki “fe” ta’lîliye içindir. Önceki beyitteki “eğer ben günah işlersem ona olan ahdim bozulmaz. Bağlarım kopmaz” deyişinin nedenini açıklar.

Bunlar bir arada düşünüldüğü zaman her iki beyit şu anlama gelir. “Ben ne kadar günah işlesem de Hz. Peygamber (s.)’den Allah katında şefaât ümidim hiçbir zaman kesilmez. Ona olan sevgi bağlarım kopmaz. Çünkü ben onun ümmetindenim. Onun adını taşıma şerefiyle doluyum. Böyle olması, benim için ondan bir aman, bir ahid mesabesindedir. O ise ahidinden caymaz. İnsanlar içinde ahidine en fazla riayet eden odur. Bana olan ahidini vefa edeceğine ve kıyamet günü -Allah’ın izniyle- bana şefaâtçi olacağına dair umudum tamdır.” Nitekim şahirlerin verdiği mana da bu doğrultudadır. Bu cümleden olarak “... Çünkü ben, günah işlesem bile

19. Mütercim Asım Efendi, Kamus Tercümesi, İstanbul 1305 3/457.

Peygamberim Hz. Muhammed (s.)’den ahid ve amanım olduğundan Rahman olan Allah’ın rahmetinden ümidimi kesmem. Benim ahdim onunla adaş olmam, şerefli ismiyle adlandırılmamdır” manasında aşağı yukarı hepsi de birleşmişler gibidir.

Buna göre beyitten “adımın Muhammed olması benim için kurtuluş garantisidir” gibi bir mana çıkararak Busîrî’yi cahillikle suçlamak yerinde olmamıştır.

6. “Reddiye”nin devam eden sayfalarında kasidenin 153. beytine de ilişildiği görülüyor<sup>(20)</sup>. Ardından yapılan itirazda şefaati de katarak, “dualarında, arzu ve ilticalarında bu gibi şefaatchiler edinenler müşrik olmuşlardır” deniliyor. (s. 26)

Beyit mana yönünden gayet açık olduğu halde yazar nasıl böyle bir iddiada bulunabilmiştir, anlaşılır gibi değildir. Bu itibarla tahlil edilerek yanlış noktalarının gösterilmesi için üzerinde durmak işi uzatmaktan başka bir fayda sağlamaz. O nedenle burada beytin doğru manası verilmekle yetinilecektir.

Şair Busîrî bahse konu beyitte “Ya Resûlallah! Diyör; benim yüzümden senin el-Kerîm olan Allah’ın el-Muntakim ismiyle tecellî edeceği Kıyamet gününde mevkiin daralmaz.” Yani, bana şefaet etmenle Allah Sübhâneh katındaki yüksek mevkiine bir noksanlık gelmez.

Görüldüğü üzere böylesine açık mana çıkan beyitten “dualarında şefaatchiler edinenler şirke düşmüşler, müşrik olmuşlardır” yargısına varmaya yol yoktur. O nedenle bu beyte de haksız yere itiraz edilmiş demektir.

Kasîde-i Bürde’ye Reddiye kitapçığının bundan sonraki kısımları, Kasîde-i Bürde’yi ve şairi el-Busîrî’yi eleştiren Abdurrahman b. Hasan gibilere cevap niteliğinde kaleme alınmıştır. Kitapçık hacminin yaklaşık dörtte üçü nisbetindeki bu kısımlarda şefaet, tevessül, tasarruf, gayb bilgisi, kabir ziyareti ve benzeri akait açısından son derece önemli kimi meselelere değinilmiştir. Verilen cevaplarda yalnızca İbn Teymiye, İbn Kayyimi’l-Cevziyye’nin görüşleri baz alınmıştır. Yapılan itirazlar, tekrar edelim, kasidenin bazı beyitlerindeki deyişlerin farklı bakış açısından yorumlanmasından kaynaklanmıştır. Hepsisi de, aşağı-yukarı, buraya kadar üzerinde durulan görüşlerin tekrarı gibidir. Bunlara ayrı ayrı değinmek işi uzatmak olacağı gibi bir yarar da getirmez.

20. Bu beyit de Türkçeye feci bir yanlışla çevrilmiş. Birinci mısradaki “bi” nazmına “benimle” manası verilmiş. Halbuki “benim yüzümden” olmalıydı. İkinci mısradaki “el-erîm”e “soylu kişi”; “tecellâ”ya büyük bir ihtimalle “tehellâ” sanılarak “süslenir” denmiş. Böylesine feci yanlışların sonunda ikinci mısra “... soylu kişi muntakim ismiyle süslenir” şeklinde manalandırılmış. Oysa el-Kerîm, malum, esmâ-yı hüsnâdan biri. “Tecellâ”da, bilinen anlamıyla, tecellî demek. Buna göre doğru çeviri “el-kerîm olan Allah, el-Muntakim ismiyle tecellî ettiği vakit senin bana şefaet etmen Allah katındaki yüksek mevkiine darlık, noksanlık getirmez” olmalıydı.

Son olarak Şu önemli noktayı vurgulanması faydadan hali değildir. Kaside-i Bürde'ye reddiye kitapçığının yazılma nedeni olarak gösterilen "Resulullah'ı hristiyanların Meryemoğlu İsa'yı övdükleri gibi övbe" değil Busîrî gibi tasavvuf neşvesinden nasibini almış bir alimin, sıradan bir müslümanın dahi yapacağı bir iş değildir. Yukarıda da değinildiği üzere, hiçbir müslüman Hz. Peygamber (s.)'i methederken insânî nitelikler sınırını asla aşmaz. Sözüün gelişi Cenâb-ı Hak Kur'an-ı Kerim'de onu "müminlere karşı Őefkatli ve merhametli olma (bi'l-Mu'minîne Ra'ûfun Rahîm vasfıyla nitelemiştir<sup>(21)</sup>). Bu hakikati bilen ve bilmeyen tüm müslümanlar, mutlak olarak er-Rahman ve er-Ra'ûf olan tek varlığın Allah Sübhâneh olduğu; Hz. Peygamber (s.)'in ise yalnızca dünya hayatında mü'minlere karşı Őefkatli ve merhametli davranmayı insani bir nitelik olarak taŐıdıęı inancı içinde kalmaya özen gösterirler. Resulullah'tan bahsederken, onun üstün niteliklerini, yüksek ahlakını, benzersiz meziyetlerini, eşsiz hasletlerini dile getirirken bu sınırı aŐmamayı imanlarının gereği bilirler. Onun Kıyamet günü -Allah'ın izniyle- Őefaatçi olacağı ümidini taŐırlar. Bu ümit ona olan sevgi bağlarını güçlendirir. Saygılarını ziyadeleŐtirir. Ona olan sevgi, muhabbet, aşka dönünce iman kemale erer. Allah aŐkına giden yollar bir bir açılmaya başlar. Gönlü Allah Resulü (s.)'in aşkıyla dolu samimi mü'minlerin hedefleri de bu değil midir?

---

21. Tevbe Suresi, 128.

Dinî Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 1999, c. 2, s. 4

## İbn Hazm el-Endülüsi'nin Mûsikî İle İlgili Hadislere Bakışı

Bayram AKDOĞAN\*

### Giriş

İslâm'da mûsikînin hükmü konusunda bugüne kadar, lehte ve aleyhte bir çok eser kaleme alınmıştır. Ancak bu eserler içerisinde İbn Hazm el-Endülüsi'nin konuya yaklaşımı, mûsikî ile ilgili olarak rivâyet edilen hadislere bakışı, konuyla ilgili çalışma yapan diğer İslâm âlimlerinden çok farklı görülmektedir. Hatta bu sebeple bir çok kaynakta İbn Hazm'ın mûsikî konusundaki görüşleri referans olarak gösterilmekte veya onun mûsikîye bakışı müstakil bir konu altında işlenmektedir<sup>1</sup>.

\* Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk Din Mûsikîsi.

1 İbn Hazm'ın mûsikî konusundaki düşüncelerini müstakil olarak ele alan veya özel bir başlık altında inceleyen eserlerden bazıları şunlardır: Muhammed eş-Şâzelî et-Tûnusî; *Ferhu'l-Esmâ' bi-Ruhasi's-Semâ'*, Tahkîk: Muhammed eş-Şerîf er-Rahmûnî, Dâru'l-Arabiyyeti li'l-Kitâb, Libya, 1985, s. 101-105. İbn Hazm'a ve onun gibi düşünenlere cevap olarak Muhammed Nâsiru'd-Dîn el-Elbânî *Tahrîmu Âlâti't-Tarab*, adlı bir eser kaleme almıştır (1. Baskı, Mektebetü'd-Delîl, Mısır, 1996). Muhammed Ahmed Başmil; *İşkâtu'r-Ru'â bi-Edilleti Tahrîmi'l-Ğinâ' ve's-Semâ'*, Bağdat, 1961 vs.

Ancak İbn Hazm'ın mûsikî yönüyle ilgili olarak tesbit edebildiğimiz kadariyle, bizde yapılmış bir çalışmaya rastlayamadık. Bu sebeple, İbn Hazm'ın Mûsikîyle ilgili hadislere bakışına dair Türkçe bir makale çalışması yapma zaruretini duyduk. Bu makalede müellifin konuyla ilgili müstakil çalışması olan “Risâletun fî Ğinâi'l-Mülhî e Mübâhun huve em Mahzûrun” (Eğlendirici mûsikînin haram mı yoksa mübâh mı olduğu konusunda bir risâle) adlı eserini inceledik. Müellifin, mûsikînin lehinde ve aleyhinde olan hadisleri çeşitli yönlerden ele alışını ve bunlar hakkındaki yorumlarını araştırdık.

Bu araştırmamızda, önce müellifi kısaca tanıtmak ve ilim dünyasındaki yerini belirtmek istedik. Hayatı ile ilgili bilgi verirken fazla teferruata girmedik, çünkü çalışmamızın ağırlık noktasını müellifin mûsikî ile ilgili hadislere bakışı teşkil etmektedir. Makalemizin bu kısmında ilgili hadisleri tek tek ele aldık, İbn Hazm'ın bunlarla ilgili düşüncelerini bildirdikten sonra, gerek müellife yakın ve gerekse sonraki araştırmacıların konuyla ilgili bazı bilgilerine de yer verdik. Şimdi, Endülüs'te yaşamış ve bu bölgede ilmi faaliyetlerini sürdürmüş olan bu İslâm âliminin kim olduğunu tanıtmaya çalışalım.

## A - İbn Hazm'ın Hayatı ve İlmî Kişiliği

### a- Hayatı ve Kişiliği

İslâm dünyasının yetiştirdiği büyük âlimlerden birisi de İbn Hazm'dır. O, ilim alanındaki büyüklüğü ve üstün kişiliği ile yüzyılları aşarak günümüze kadar gelebilmiş ve bıraktığı eserlerle ölümsüzleşmiştir. İsminin tamamı, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm, b. Gâlib b. Salih b. Halef b. Mi'dan b. Süfyan b. Yezid Mevlâ Yezid b. Ebî Süfyan b. Harb b. Ümeyye el-Farisî b. Abdu'l-Şems b. Abd-i Menaf el-Kureşî'dir. Künyesi Ebû Muhammed olup, İbn Hazm olarak bilinmektedir<sup>2</sup>.

Milâdî X. yüzyılın sonları ve XI. yüzyılın başlarında yaşamış bir âlim, tarihçi, kelâm bilgini ve büyük bir şâirdir. Ailesi önemli devlet görevlerinde bulunmuştur. Endülüs iç siyasî tarihinin olaylarına karışmış, hapis, sürgün, itibar iadesi gibi devlet adamlarının görebileceği çeşitli durumlarla karşılaşmış, hareketli bir hayat

2 Abdu'l-Vahid Merrâkuşî, *el-Mûcib fî Telhîsi Ahbâri'l-Muğrib*, Kahire 1368/1949, s. 46; Selman Başaran, *İbn Hazm ve Hadisdeki Metodu*, (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara 1977, s. 9.

yaşamıştır<sup>3</sup>. İbn Hazm, Hicrî 384 yılında, o devirlerde Avrupa'nın ilim merkezi sayılan, bünyesinde ilim, mârifet, umran ve medeniyet hazinelerine sahip ve İslâm'ın medeniyet merkezlerinden birisi durumunda olan Kurtuba'nın doğu kesimindeki Manta Licham'da Ramazan ayının son günü sabaha karşı dünyaya gelmiştir. Daha sonra babası ile beraber Kurtuba'ya yerleşmiştir<sup>4</sup>.

İbn Hazm'ın nesebi hakkında çeşitli rivayetler varsa da, isminden de anlaşılacağı üzere ecdâdı Ebû Süfyân'ın azatlısı olan Yezid'e kadar kesintisiz uzanmaktadır. Ailesi, Emevî hanedanına hizmet etmiş, Emevîler Endülüs'e geçip bir devlet kurdukları zaman, İbn Hazm'ın ailesi de onlarla birlikte buraya gelmiştir<sup>5</sup>. Kısaca onun ceddinin daha Ebû Süfyân devrinde müslüman olduğu konusundaki bilgiler doğru gözükmektedir.

İbn Hazm, devlet katında büyük mevkii olan zengin bir aile çevresinde büyümüştür. Babasının köşkünde mahrumiyet bilmeyen müreffeh bir hayat geçirmiştir. Babası büyük vezirlerden olduğu için, oğlunun terbiyesine son derece itina göstermiştir. İbn Hazm, câriye ve kadınların eğitimi ve âlimlerin gözetiminde yetişmiştir. Öncekiler onun estetik ve duygusal gelişimine katkıda bulunmuşlar, ona Kur'an, Hadis ve ince zevki öğretmişler, sonrakiler de zihni, ilmi ve dinî eğitimiyle ilgilenmiştir.<sup>6</sup> Bu yetişme tarzının sonucu olarak güzellik ve sevgi konularını işleyen "Tavku'l-Hamâme"<sup>7</sup> yazdığı ilk eserlerindedir. Gençliğini, Niebla bölgesinde Manta Licham'daki aile mâlikhanesinde ilim tahsiliyle geçirmiş, bu yıllarda kendini tamamen aşka ve şiire vermiştir. Babasının vezir oluşu nedeniyle sürmüştüğü müreffeh hayat, maalesef ömrünün sonuna kadar devam etmemiştir.

İbn Hazm ilmiyle meşhur olmuş bir âlimdir. Onun ilmi, yaşadığı asırdaki dostları ve düşmanları tarafından takdir edildiği gibi, sonraki yüzyıllara da yayılmıştır. Her asırdaki onun bilgisine hayranlık duyanlar olmuştur. İbn Hazm

3 Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da Fıkhi Mezhepler Tarihi*, Çev: Abdülkadir Şener, Hisar Yayınevi, İstanbul, 1978, s. 451-452.

4 Ebû Zehra, a.g.e., s. 450.

5 Ebû Zehra, a.g.e., s. 449.

6 Ebû Zehra, a.g.e., s. 450-451.

7 Müellifin bu eserin tam adı "*Tavku'l-Hamâme fi'l-Ulfe ve'l-Ullâf*" olup Leon Bercher tarafından Fransızcaya çevrildiği Fransız-Arap Kütüphanesi yayınlarında kaydedilmektedir. Eser, Mahmut Kanık tarafından "*Güvercin Gerdanlığı: Sevgiye ve Sevenlere Dair*" adıyla Türkçeye çevrilmiş, İnsan Yay., No: 24, Acar Matb., İstanbul, 1985'te kitap olarak yayımlanmıştır. Eserin İngilizce ve Rusca'ya çevrildiği de söylenmektedir. Bkz. Ebû Zehra, a.g.e., s. 470.

ilim yolundaki gayretlerini ve bu uğurdaki amaçlarını kendi ifadesiyle şöyle anlatır:

“Biz gecemizi gündüzümüzü boşa geçirmeyiz. Allah’a hamd olsun ömrümüzü ancak Kur’an ahkâmına bağlanmak, Resûlullah’ın Hadislerini zabt etmek, Sahabe’nin Tabiîn’in ve onları takip eden fukahânın -Allah hepsine rahmet etsin- akvâlini öğrenmekle geçiririz.”<sup>8</sup> Bu ifadelerde görüldüğü üzere hayatını ilimle meşgul olarak geçiren bir şahsın takdir edilmemesi mümkün değildir.

## b- İlmî Kişiliği

İbn Hazm değişik ilimlerle meşgul olmuş bir âlimdir. Kur’an ahkâmını öğrendiğine ve bunlardan hüküm istinbat edebildiğine göre ona ahkâm âyetlerinin müfessiri denilebilir. O, Kur’an-ı Kerim’de itikadî konulardaki âyetleri tefsir ve te’vil ederek bunu göstermiştir. O, tefsirle uğraşmamış, ancak fakih olması sebebiyle ahkâm âyetlerinden kendi metoduna göre hüküm istinbatı yapmıştır.

İbn Hazm muhaddistir. Hadis ilimlerinde âlim ve hafız olup, musannaf ve müsned olarak pek çok kitap toplamıştır. Babası Ahmed b. Sa’id b. Hazm’ın sika bir muhaddis olduğu göz önünde bulundurulursa, böyle bir vezirin oğlunun da hadisten ve ilimden ne derece nasibi olacağı âşikârdır. Babasının ilim ehlinde olup, edeb, haber ve belâgat ilimlerinde nasibi olması, lisan ilminde mütebahhir oluşu, hatta “et-Tarihu fi-Ricâl” ve “Tarihu’l-Kebîr fi’t-Tadil ve’t-Tecrih” adlı eserlerin müellifi olması sebebiyle, bir ilim adamı sıfatıyla oğlunun tahsil ve terbiyesine itina gösterdiği muhakkaktır<sup>9</sup>.

İbn Hazm, aynı zamanda birbirinden ayrılmayan Tefsir, Hadis ve Fıkıh dallarında uzman bir usûl âlimidir. Zaten şerî ilimleri de bu temel prensiplerin üzerine inşa etmiştir. Bu konuda “el-İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm” adlı eseri ve bunun muhtasarı durumunda bulunan “en-Nübez” ve “Muhallâ”nın mukaddimesi ve bu görüşleri aksettiren risâleleri vardır. İbn Hazm aynı zamanda kelâmcı, mantıkçı ve felsefecidir. Kelâmî konulardaki münakaşaları pek meşhurdur ve bu alanda da eserleri vardır<sup>10</sup>. İbn Hazm şairliği yanında dinler ve mezhepler tarihi yazarıdır.

8 İbn Hazm; *Risâletün fi’r-Reddi ‘ale’l-Hâtif*, İstanbul, Süleymâniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Bölümü, No: 2704/6, yazma nüsha, yk. 163/b-164/a.

9 Başaran, a.g.e., s. 21, 30.

10 Başaran, a.g.e., s. 31.



Kısaca İbn Hazm içinde bulunduğu yüzyılda geçerli olan bütün bilgi çeşitleri ile ilgilenmiştir. O, müfessirlerle müfessir, muhaddislerle muhaddis, hâfızlarla hâfız, fakihlerle fakih, kıraatçılarla kıraatçı, usulcülerle usulcü, kelâmcılarla kelâmcı, felsefecilerle filozof, hükemâ ile hakîm, zâhitlerle zâhit, âbidlerle âbid, edebiyatçılarla edip, lügatçilerle lügatçı, kâtiblerle kâtib, şâirlerle şâir, hatiplerle hatip, tarihçilerle tarihçi, reislerle reis, vezirlerle vezir olmuştur. Yalnız Hendese ve hesap ilimleri ile uğraşmamıştır<sup>11</sup>.

### c- Vefatı

İbn Hazm'ın aklî ve naklî ilimlerdeki üstünlüğü, ona karşı diğer âlimlerin hasetlik duygularını kabartmış, devrindeki bir çok idareci ve ilim adamı onun ahlâkını ve yüksek cesaretini çekememiştir. Bu sebeple İbn Hazm bir yerde kalmamış, çok yer dolaşmış, gezdiği yerlerde ilmini gençler arasında yaymış, çok talebe yetiştirmiştir. Bundan dolayı da her yerde âlimlerin kin ve kıskançlıklarıyla karşılaşmıştır. Emirlerden onu destekleyen çok az olmuş, ekseriya ona karşı olan âlimleri desteklemişlerdir. Melikler ve ilim adamları onu kendi memleketlerinden sürmüşlerdir. Bu durum karşısında İbn Hazm yalnız kalmış, nihayet ailesinin Kurtuba'ya gelmeden önceki memleketi olan Leble nahiyesinin Manta Licham köyüne sığınmış, buradaki çiftliğinde hayatını sürdürmüştür. Kendisini burada huzur ve sükûnet içerisinde ilmî araştırmalara vermiştir. Nihayet Leble'de kendi köyünün toprağını tercih etmiş ve Hicrî 456 yılında orada dâr-ı bekaya göç etmiştir<sup>12</sup>.

### d- Hadisciliği

İbn Hazm'ın şöhretine sebep olan en önemli yönlerinden biri muhaddis oluşudur. O, bu mevkiye, Hz. Peygamber (S.A.V.)'in mânevî mirascısı olarak onun yolunda gitmekle, onu örnek almakla, sözlerine tabi olmakla ulaşmıştır. Kendisi, Kur'an'ın yanında hadis naslarına da kuvvetli bağlılığıyla şöhret bulmuştur. Âlimler arasında en çok takdir edilen yönü de bu olmuştur. İbn Hazm'ın binlerce hadis ihtivâ eden Muhallâ'sında, kitapları kaybolmuş olan Endülüslü âlimler tarikiyle 700 kadar

11 Başaran, a.g.e., s: 33-34.

12 Ebû Zehra, a.g.e., s. 460-461.

hadis rivâyet ettiğini ve böylece hiç olmazsa onların eserlerinin bir kısmını muhafaza ederek zamanımıza kadar ulaşmasını sağladığını Muhammed Muntasır el-Kettânî gibi âlimler söylemektedir. Şayet hadis ilmiyle ilgili eserlerinin hepsi günümüze kadar gelseydi, onun muhaddis olduğunu isbat etmek için uğraşmağa gerek kalmayacaktı<sup>13</sup>.

İbn Hazm hadis ilimleriyle uğraşmaya küçük yaşta başlamış ve ilk sema'ı hicri 400 yılından önce olmuştur ki, o tarihlerde 15-16 yaşlarında olduğu tesbit edilmiştir. Küçüklüğü sarayda geçmiş fakat, akli ermeğe başladığı zamanlar ilim meclislerine katılmıştır. Onun önce fıkıh mı yoksa hadis mi öğrendiği konusunda çeşitli açıklamalar olmasına rağmen, hadis ilmini öğrendikten sonra fıkha başladığı konusundaki bilgiler daha doğru gözükmektedir<sup>14</sup>. Aslında bu iki ilmin birbirinden ayrılmayacağı göz önünde bulundurulursa, böyle bir münâkaşaya da yer kalmayacağını zannediyoruz. İbn Hazm her ne kadar babasından doğrudan hadis nakletmiyorsa da, babası Ahmed b. Saîd b. Hazm, şeyhi Yahya b. Abdurrahman b. Mes'ut'un hadiste şeyhidir. İbn Hazm'ın H. 400 yılından önce İbnü'l-Cesur'dan ve 401 yılında el-Hemedanî'den hadis öğrendiği söylenmekte ve dolayısıyla ilk sema'ı Ahmed b. Muhammed b. El-Cesur'dan olduğuna göre ilk şeyhi de o'dur denilmektedir<sup>15</sup>. İlk şeyhi olması hasebiyle, önceleri yazdığı eserlerde naklettiği hadisleri bu zattan rivâyet etmektedir. Diğer şeyhleri ise:

- Ahmed b. İsmail b. Düleym el-Hadramî (Mayorka Kadısı),
- Ahmed b. Muhammed b. Kasım b. Esbağ,
- Ahmed b. Muhammed b. Abdullah el-Tulemnekî (ö. 428),
- Ahmed b. Ömer b. Enes el-Uzrî (ö. 478),
- Abdullah b. Abdurrahman b. Cehhaf el-Meafiri,
- Abdullah b. Muhammed b. Osman,
- Abdullah b. Rabi' el-Temîmî (ö. 415),
- Abdullah b. Yusuf b. Namî,
- Abdurrahman b. Abdullah b. Halîd el-Hemedanî,
- Abdurrahman b. Seleme el-Kinanî,
- Cafer b. Yusuf el-Kâtib Kurtubî,

13 Muhammed el-Muntasır el-Kettânî; *Mu'cemu Fıkhu İbn Hazm*, Mukaddime, Dımişk, 1385/1966 s. 51.

14 Ebû Zehra, a.g.e., s. 452-453.

15 Başaran, a.g.e., s. 94

Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Ebî Yezid el-Ezdî el-Mısırî,  
 Ebu Saîd el-Caferî,  
 Hişam b. Saîd el-Hayr,  
 Hümam b. Ahmed el-Câdî,  
 İbnü'l-Faradî Ebu'l-Velîd Abdullah b. Muhammed b. Yusuf (ö. 403),  
 Mes'ud b. Süleyman b. Müflid,  
 Muhammed b. Abbad el-Ensarî (ö. 430),  
 Muhammed b. el-Hasan b Abdi'l-Varis el-Razî,  
 Muhammed b. İsmail el-Uzrî (Serkusta Kadısı),  
 Muhammed b. Saîd b. Ömer b. Nubat,  
 Saîd b. Abdi'l-Berr el-Belensi,  
 Yahya b. Abdurrahman b. Mes'ud,  
 Yunus b. Abdallah b. Mugis el-Qadî,  
 Yusuf b. Abdullah b. Abdi'l-Berr el-Nemerî (ö. 463).

Bunlardan başka kitabet suretiyle rivayette bulunduğu şeyhleri de vardır. İbn Hazm, şeyhlerinden hadis rivâyetinde bulunurken zamanına kadar gelebilmiş olan bütün hadis kitaplarından da istifade edebilmiştir. Üçüncü asırda ikmal edilmiş olan Kütübi Sitte ile sahih hadislerin büyük bir kısmı toplanmıştır denebilirse de, bu kitaplardan sonra hadis ilmiyle uğraşmak lüzumsuz demek değildir. Hadis, İslâm'ın iki ana kaynağından birisi olduğuna göre elbette üzerinde en fazla durulması gereken bir ilim dalıdır. Üçüncü asırdan sonraki devirlerde de bu alanda pek çok eser kaleme alınmış ve zamanımızda da hala çeşitli çalışmalar yapılmaktadır. Buna rağmen ehemmiyetinden bir şey kaybetmediği gibi, araştırılması gereken konular da artmıştır<sup>16</sup>.

İbn Hazm, elde edebildiği hadis kaynaklarından azamî derecede faydalanmasını bilmiş ve yerine göre onların içeriğine itimadını bildirmiş, bazen de kendi prensiplerine aykırı düşen hadisleri tenkit etmiştir. Biz bu araştırmamızda, İbn Hazm'ın genel olarak hadis anlayışını ortaya koymadık, ancak mûsikî lehinde ve aleyhinde rivâyet edilen hadisleri nasıl değerlendirdiğini tesbit etmeye çalıştık. Bu hadislerin, hadis ilmi açısından sıhhati nedir ve İbn Hazm bunları nasıl değerlendirmektedir? Şimdi bu konuya girmek istiyoruz.

---

16 Başaran, a. g. e., s. 95-97.

## B - Mûsikî İle İlgili Hadislere Bakışı

İslâm'da mûsikînin hükmü konusunda bir çok eser kaleme alınmıştır. Bunlardan bir kısmı, hadisleri mûsikînin lehinde değerlendirirken<sup>17</sup>, diğerleri de aleyhinde ele almışlardır<sup>18</sup>. Her iki tarafın kaynak olarak dayandıkları hadisleri İslâm âlimleri incelemeye tabi tutmuşlardır. İbn Hazm, mûsikî konusundaki hadisleri "Risâletun fi'l-Ğinâi'l-Mülehhî e Mübâhun huve em Mahzûrun"<sup>19</sup> adlı eserinde metinleriyle ele almış ve bu hadisler hakkındaki düşüncelerini ayrı ayrı belirtmiştir.

İbn Hazm adı geçen risâlesine Allah'a hamd ve Resûlüne salât ve selâm getirdikten sonra şöyle devam etmektedir: "İmdi, Allah seni ve beni muvaffak eylesin, O'na karşı görevimizi yapabilmemiz için bize lûtfuyla yardım eylesin. Eğlendirici mûsikînin mübâh mı yoksa haram mı olduğu konusunda sana bilgi vermeme istedin. Bu konuda mûsikîyi yasaklayan hadisler de var, mübâh gören hadisler de vardır. Ben, mûsikîyi yasaklayan hadisleri zikredeceğim ve sana bunların illetlerini bildireceğim. Mûsikîyi mübâh gören hadisleri zikredeceğim ve onların sıhhat derecelerini de Allah'ın izniyle bildireceğim, Allah doğruya götürendir." dedikten sonra önce mûsikîyi yasaklayan hadisleri ele alır. Bu hadisleri şöyle sıralayabiliriz.

- 
- 17 Ebu'l-Fütûh Ahmed b. Mûhamed el-Gazâlî (ö. 520/1126), *Bevâriku'l-Elmâ'* (İbn Ebi'd-Dünya'nın aşağıda adı geçen eseriyle İngilizce'ye çevrilip nesredilmiştir). Muhammed eş-Şâzelî et-Tûnusî, *Ferhu'l-Esmâ' bi-Ruhasi's-Semâ'*, Tahkik: Muhammed eş-Şerif er-Rahmûnî, Dâru'l-Arabiyyeti li'l-Kitâb, Libya, 1985.  
Ankaravî İsmail b. Ahmed er-Rusûhî; *Hüccetü's-Semâ'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa K. 255/2. Vs.
- 18 Bkz. İbn Ebi'd-Dünya (ö. 281/894), *Zemmü'l-Melâhî*, Tahkik: James Rubson, London, 1938. Abdü'l-Melik b. Hubeyb (ö. 328/852), *Risâletun fi Kerâheti'l-Ğinâ'* (Tertîbu'l-Medârik; IV/131'de zikredilmiştir). Ebu't-Tayyib et-Taberî eş-Şâfî (ö. 450/1058), *Kitâbu Musannef fi Zemmi'l-Ğinâi ve'l-Men'i minhu* (bu eseri, Ebu'l-Ferec Cemale'd-Dîn Abdu'r-Rahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, Tahkik: Dr. es-Seyyidü'l-Cümeylî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 7. Baskı, Beyrut, 1994, s. 283'te; İbn Teymiyye, *Fetâvâ İbn Teymiyye*, XI/577 de zikretmişlerdir). İbn Hacer el-Heysemî (ö. 973/1575), *Kitâbu Keffi'r-Ru'â' an Muharremâti'l-Lehvi ve's-Semâ'*, Kahire, 1310, 1325. Vs.
- 19 İbn Hazm el-Endülüsî, *Risâletun fi'l-Ğinâil'l-Mülehhî e-Mübâhun huve em-Mahzûrun*, Tahkik: Dr. İhsan Abbas, 2. Baskı, Beyrut, 1987.

## a) Mûsikî Aleyhinde Rivâyet Edilen Hadisler:

1- Hz. Aişe (R.A.)'nin rivâyet ettiği bir hadiste Peygamber (S.A.V.) : “*Şüphesiz ki Allah Teâlâ şarkı söyleyen câriyenin satulmasını, parasını ve onun eğitimini meslek haline getirmeyi ve onu dinlemeyi haram kılmuştur.*”<sup>20</sup> buyurmuştur.

İbn Hazm, bu hadisin râvileri arasında bulunan Leys'in zayıf olduğunu ve Said b. Ebî Rezîn'in mechul olduğunu ve onun kardeşinin isminin verilmeyeceğini söyleyerek bu hadisi reddetmektedir<sup>21</sup>. Buna rağmen bu hadisi İbnü'l-Cevzî gibi kabul eden âlimler de vardır<sup>22</sup>.

Bu hadisin, ses sanatkârı câriyelerin alım ve satımını ve bunlar vasıtasıyla para kazanılarak maişet teminini yasakladığı iddia edilmektedir. Bu meâlde birkaç hadis daha bulunmaktadır. Ancak, bir kısmı uydurma ve diğer bir kısmı zayıf olan bu hadislere dayanılarak çok önemli hukukî sonuçlar çıkarılmıştır. Meselâ bazı İslâm hukukçularına göre câriyenin sesinin güzel olması, mûsikî bilgisine ve kültürüne sahip olması bir değer ifade etmez. Câriyenin diğer fizikî güzellikleri, sanat ve maharetleri, zihni kabiliyetleri ve kültürü onun değerini artırırken ve bu konularda fiyat konusunda pazarlık yapılması hukuken normal karşılanırken, fizikî özelliklerden biri sayılan ses güzelliğine değer verilmemektedir. Değer verilmesi bir yana, câriyenin sesinin güzel olmasının hukuken kusur sayılacağı prensibi kabul edilmiştir<sup>23</sup>. İmam Ahmed'le ilgili bir olay bunun örneklerinden sadece biridir.

20 Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî; *Sünenü't-Tirmizî*, Beyrut, Tarihsiz, Büyü': 51, III/579; Tefsîru Süre: 32, V/345-346. Ebû İsa bu hadis “garîb” tir demiştir. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce; *Sünenü İbn Mâce*, M.F.A. Bâki neşri, Beyrut, 1975, Ticârât: 11, II/733.

21 Bkz. İbn Hazm; *Resâilu İbn Hazmî'l-Endülüsî*, (el-Cüz'ül-Evvel) *Risâletun fi-Ğinâi'l-Mulhî e-Mübâhun huve em-Mahzûrun*, Tahkîk: Dr. İhsan Abbas, 2. Baskı, Beyrut, 1987, s. 421. Ayrıca bkz. Muhammed eş-Şâzelî et-Tûnusî; *Ferhu'l-Esmâ' bi-Ruhasi's-Semâ'*, Tahkîk: Muhammed eş-Şerîf er-Rahmûnî, Dâru'l-Arabiyyeti li'l-Kitâb, Libya, 1985, s. 102.

22 Ebu'l-Ferec Cemale'd-Dîn Abdu'r-Rahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, Tahkîk: Dr. es-Seyyidü'l-Cümeylî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 7. Baskı, Beyrut, 1994, s. 286.

23 Ebu't-Tayyib Taberî'nin verdiği haberde Malik b. Enes'in mûsikîyi ve onu dinlemeyi men ettiğini, hatta onun :“birisi bir câriye satın alsa ve satın aldıktan sonra onun ses sanatkârı olduğunu öğrense, bu kusur nedeniyle alış-verişi bozar ve câriyeyi geri verebilir” dediğini nakletmektedir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 282.

Bir adam ölmüş ve geride çocuğu ve bir de ses sanatçısı câriyesi kalmıştı. Oğlu maddî sıkıntı sebebiyle bu câriyeyi satmak istiyordu. Mesele İmam Ahmed'e soruldu. İmam Ahmed bunun ses sanatkârı sıfatıyla değil de her hangi bir câriye gibi satılabileceğini söylemiştir. Kendisine, şayet bu cariye ses sanatçısı olarak satılırsa 30 bin dirhem, her hangi bir câriye gibi satılırsa sadece 20 dinar edeceği söylenince, İmam Ahmed bunun ancak ve ancak basit bir câriye olarak satılabileceğini ısrarla söylemiştir<sup>24</sup>. İmam Ahmed, yetimlerin mallarının zayi olmasına asla razı olmayacağına göre, mûsikî sanatını mal ve menfaat olarak kabul etmediği ve bu sanata tekâbül eden değere mükabil para alınmasını câiz görmediği yukardaki fetvasından anlaşılmaktadır<sup>25</sup>.

Bu hadisi, mûsikînin haramlığı konusunda delil olarak ileri sürenlere İsmail-i Ankaravî (ö. 1041/1631) : "Bu hadisten murad, içki meclislerinde fâsıklar için şarkı söyleyen câriyelerdir. Bundan semâ'ın haram olduğu anlaşılmaz."<sup>26</sup> demektedir.

2- Hz. Ali (R.A.)'den rivâyet edilen hadiste Resûlullah (S.A.V.)'in: "Ümmetim onbeş kötü huyu yaptığıında belâ ona gelir. Savaşta elde edilen ganîmet şahsî mal sayılır, emanet olarak bırakılan eşya adam soymak için fırsat bilinir, zekât, sadaka veya borç para vermek zannedilir, din dışı gayeler için eğitim yapılır, kişi karısına itaat ederken annesine saygısızlık eder, arkadaşına yaklaşırken babasından uzaklaşır, câmilerde yüksek sesler zuhur eder, bir kabileyi o kabîlenin en fâsıki idâre eder, en rezil kimse kabîlenin lideri olur, şerri dokunmasın diye bir kimseye iyilik edilir, şarkıcı kadınlar ve def-dümbelek zuhur eder, içki içilir ve bu ümmetin sonra gelenleri evvel gelenlerine lânet eder ise o zaman kıpkızıl bir rüzgâr, bir zelzele, yere batma, şekil değişme, sürgün gibi felâketlerin -ipliği kopmuş boncuğun peşpeşe düşmesi gibi- birbirini kovalamasını bekleyiniz." buyurmuştur. Tirmizî, onbeş kötü huydan bahseden bu hadisin "garîb" olduğunu söyleyerek rivâyet etmiştir<sup>27</sup>.

24 İbnü'l-Cevzi, *Telbîsu İblîs*, s. 281.

25 Süleyman Uludağ; *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ'*; 2. Baskı, Uludağ Yayınları, Bursa, 1992, s. 148.

26 Bayram Akdoğan; *İsmail-i Ankaravî'nin Hüccetu's-Semâ' Adlı Eserine Göre Mûsikî Anlayışı*, Basılmamış Yük. Lisans Tezi, Ankara, 1991, s. 80.

27 Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî; *Neylü'l-Evtâr fî Şerhi Münteka'l-Ahbâr*, VIII/102, Mısır, 1961. Zekiyyü'd-Dîn Abdü'l-Azîm b. Abdü'l-Kavî el-Münzirî, *et-Terğîb ve't-Terhîb min Hadisi's-Serîf*, III/250, Mısır, 1954.

Şarkıcı kadınların ve def-dümbelek'in ortaya çıkışını büyük felâketlerin başı sayan bu hadis hakkında İbn Hazm: "Bu hadiste geçen râvilerden Yahya İbn Saïd'e kadar olanların hiçbirinin kim olduğu bilinmiyor. Yahya İbn Saïd ise, Muhammed İbn el-Hanefiyye'den bir kelime bile rivâyet etmemiş ve ona yetişememiştir."<sup>28</sup> demektedir. Dolayısıyla İbn Hazm, bu hadisin senedindeki Lâhik b. El-Huseyn, Dirâr b. Ali ve el-Humsî'nin meçhûl ve Ferec b. Fudâle'nin metrûk olduğunu söyleyerek bu hadisi reddetmektedir<sup>29</sup>.

3- Muaviye (R.A.)'nin "Resûlüllah (S.A.V.) dokuz şeyden menetmiştir. Ben de sizi bunlardan menediyorum, dikkat edin ki bunlar: *mûsikî, mûsibet anında bağırıp çağırma, resimler, şiir, erkeklerin altın takması, vahşî hayvanların derilerini giymek, zinâ etmek ve ipek kumaş giymektir.*"<sup>30</sup> dediği rivâyet edilmektedir.

İbn Hazm bu hadisin râvileri arasında zikredilen Keysân'ın kim olduğunun bilinmediğini ve Muhammed b. Muhâcir'in de zayıf olduğunu belirtmekte ve ayrıca râvi zincirindeki şahısların şiiri mübâh görmelerine rağmen, şiiri yasaklayan bir hadisi naklettiklerini dolayısıyla tutarsızlık içinde olduklarını îma ederek bu hadisi kabul etmemektedir<sup>31</sup>.

4- İbn Mesud'dan: "*Suyun (yeşil) otu bitirdiği gibi, ğinâ (mûsikî) de nifâkı kalpte öylece yeşertir.*"<sup>32</sup>.

Ebû Dâvud'un senediyle bir şeyh'ten rivâyet ettiği bu hadis için İbn Hazm: hadisin merfû' ve munkatı' olarak rivâyet edildiğini, râviler içinde geçen ve ismi

28 İbn Hazm, *Risâletun fî'l-Ğinâ*..., s. 434.

29 Muhammed eş-Şâzeli et-Tûnusi; *Ferhu'l-Esmâ' bi-Ruhasi's-Semâ'*, Tahkik: Muhammed eş-Şerif er-Rahmûni, Dâru'l-Arabîyyeti li'l-Kitâb, 1985, s. 102.

30 Bu hadis, Ebû İshak b. Musa b. Muhammed eş-Şâtîbî'nin *el-İ'tisâm*, (Tahkik: Mustafa Ebû Süleyman en-Nedvî, Dâru'l-Hânî, Riyad, 1996/1416) adlı eserinde geçmektedir. Adı geçen eseri tahkik eden Mustafa Ebû Süleyman en-Nedvî, bu hadisin hareketlenmesi esnasında hata yapıldığını, hadiste ipek giymek anlamındaki el-harîr????????' den önce gelen kelimenin ham ipek anlamına gelen el-hazze ??????değil, zinâ etmek anlamına gelen el-hıra ????? olması gerektiğini söylemektedir. Bkz. *El-İ'tisâm*, dipnot no: 4, II/109. Adı geçen kelimenin el-Hazze okunması durumunda ifade ettiği anlam için bkz. aynı eser, II/110.

31 İbn Hazm, *Risâletun fî'l-Ğinâ*..., s. 434.

32 Ali el-Müttaki el-Hindî; *Kenzü'l-Ummâl*, XV/218-219-221, Hadis: 40658, 40659, 40670.

verilmeyen şeyh'in kim olduğunun bilinmediğini ve senedinin garib olduğunu söylemektedir<sup>33</sup>.

5- Ebû Ümâme (R.A.)'nin Resûlüllah (S.A.V.)'den: “*Şarkıcı câriyelerin şarkıcılık mesleğinde eğitilmeleri helâl değildir. Onları satın almayınız, satmayınız ve onlara sahip olmayınız. Onların paraları da haramdır.*” şeklinde duyduğunu nakletmektedir<sup>34</sup>.

Ebû Ümâme'den merfû'an ve Kur'ân-ı Kerim'den: “*İnsanlardan öyle kişiler vardır ki boş sözü satın alırlar.*”<sup>35</sup> âyetiyle birlikte rivâyet edilen bu hadis hakkında İbn Hazm, bu makamdaki 5, 6 ve 7 numaralı Abdü'l-Melik b. Hubeyb rivâyetiyle gelen hadislerin hiç birini kabul etmeyip, bunların hepsinin uydurma olduğunu belirttikten sonra, bu hadisin senedindeki İsmail b. Ayyâş'ın ve Kâsım'ın zayıf olduklarını belirtmiştir. İbn Hazm, meâli geçen âyetteki “lehe'l-hadis” in mûsikî olduğuna dair açıklama yapanlara cevap olarak: “Bu tefsir Rasûlüllah'ın açıklaması değildir ve onun ashâbından da böyle bir haber tesbit edilmemiştir. Âyetin sebebi nüzûlü de öyle değildir, bu ancak bazı müfessirlerin kendi görüşleridir ve bu âyetten kastedilenin de mûsikî olduğunu ispat etmeleri imkânsızdır. Şayet bu iddia doğru olsa bile, âyetin devamındaki [*insanları Allah'ın yolundan saptırmak için*] ifadesine bir çok şey girer. Bir kimse Allah'ın yolundan saptırmak için Kur'ân satın alsa veya öğretse bu da haram olur.”<sup>36</sup> diyerek bu hadisi kabul etmemektedir.

6- Abdullah b. Ömer b. Hafs b. Asım (R.A.) Resûlüllah (S.A.V.)'in: “*Şüphesiz şarkı söyleyen (Muğannî) 'in kulağı şeytanın elindedir, onu susuncaya kadar titretir durur.*”<sup>37</sup> buyurduğunu rivâyet etmektedir.

33 İbn Hazm, *Risâletun fi'l-Ğinâ*..., s. 434. Eş-Şâzelî, *Ferhu'l-Esmâ*..., s. 102. Nevevî bu hadisin sahîh olmadığını söylemektedir. Bkz. Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman es-Sahâvî; *el-Makâsîdu'l-Hasene*, Mısır, 1956, s. 296.

34 Aynı hadîsin Hz. Aişe tarikiyle gelen şekli 1 numaralı hadiste geçmiştir. Bu meâlde nakledilen başka hadisler de vardır. Başka bir rivâyette: “*Allah Teâlâ müğanniyelerin satılmasını, satın alınmasını, bunların üzerinden para kazanılmasını ve eğitilmesini haram kılmuştur.*” Taberânî zayıf bir hadisle rivâyet etmiştir, bkz. Zeynu'd-Dîn Ebu'l-Fadl Abdu'r-Rahmân b. el-Huseyn el-İrâkî, *el-Muğnî 'an hamli'l-Esfâri fi Tahrîci mâ fi'l-İhyâi mine'l-Ahbâr*, (İhyâ kenarında), II/282, Mısır, 1939.

35 Lokmân sûresi: 31/6.

36 İbn Hazm, *Risâletun fi'l-Ğinâ*..., s. 423 ve 435.

37 Böyle bir hadisi Kütüb-i Tis'ada ve sahîh hadis kaynaklarında bulamadık.



İbn Hazm Abdü'l-Melik b. Hubeyb'den nakledilen bu hadis için, 5 numaralı hadisin açıklamasında geçtiği üzere "metrük Hâliketun" demektedir. İbn Hazm'ın adı geçen eserini tahkik eden Dr. İhsan Abbas, Abdü'l-Melik b. Hubeyb'in (ö. 238/852) Endülüs'lü meşhur bir fakih olduğunu, ilim talebi için doğu'ya gittiğini, daha sonra tekrar Endülüs'e döndüğünü ve Yahya b. Yahya el-Leysi ile birlikte meşhur olduğunu, onunla ilgili haberlerde doğrudan görüşmediği arkadaşlarından bir çok şeyler aktardığını söylemektedir. Ayrıca, İbnü'l-Farzî'nin Hubeyb'in Hadis ilminden anlamadığını, el-Bâcî ve İbn Hazm'ın anlattıklarına göre Ebû Ömer ibn Abdü'l-Berkân'ın onu kizb ile nitelendirdiğini fakat buna rağmen bazı Endülüs'lülerin onu, eserlerinin çokluğu ve ilminin genişliği sebebiyle kuvvetle müdâfaa ettiklerini söylemektedir<sup>38</sup>.

7- İbn Hazm'ın adı geçen eserde yedinci sırada aldığı hadis de, 5 numarada geçen hadisin hemen hemen bir benzeridir. Yine Ebû Ümâme tarîkiyle gelen bu hadiste Resûlüllah (S.A.V.)'in: "*Şüphesiz ki Allah Teâlâ muğanniyeleri eğitmeyi, satın almayı, satmayı ve paralarını yemeyi haram kılmıştır.*"<sup>39</sup> buyurduğu rivâyet edilmektedir.

Bu hadis de Abdü'l-Melik b. Hubeyb tarikiyle gelen hadislerdendir. İbn Hazm'ın, Hubeyb'in naklettiği hadisler hakkındaki düşüncelerini yukarıda belirtmiştik.

8- Ebû Amr el-Eş'arî (R.A.), Nebî (S.A.V.)'in şöyle dediğini işittim demiştir: "*Ümmetimin içinde zina yapmayı, ipekli giymeyi, içki içmeyi ve müzik dinlemeyi helâl sayan kimseler türeyecektir. Bunlardan bazıları dağların kenarına, mestrelık yerlere (iys-ü nûş etmek için) çekileceklerdir. Çobanları, sahip buldukları sürüleri (mezelik yapmak için) akşam yanlarına getirecek, sabah tekrar gütmeye götürecek. İhtiyaç içinde bulunan bir kimse (yardım istemek için) yanlarına gelecek, zinâ, içki ve müzik ile sermest olan bu sefih ve hissiz insanlar ona bugün git, yarın gel diyeceklerdir. Şüphesiz ki, işte bundan dolayı Allah Teâlâ onların başına daha sabah olmadan bir belâ verecek ve (eteklerinde eğlendikleri) dağı başlarına yıkacaktır. Bu musîbetten arta kalanlar ise ta kıyâmet gününe kadar maymun ve domuz sûretinde oldukları halde kalacaklardır.*"<sup>40</sup>

38 Bkz. İbn Hazm, *Risâletun fi'l-Ğinâ'*..., s. 423, 424.

39 İbn Mâce, *es-Sünen*, Ticârât: 11, II/733, Hadis No: 2168; Tirmizî, *Sünen*, Büyü': 12, Bâb: 51, III/579.

40 Buhârî; *es-Sahîh*, Kitâbü'l-Eşribe (fi men yestehillûne'l-hamre), VI/243.

Mûsikî konusunda rivâyet edilen hadislerin en sağlamı ve en kuvvetlisi Buhârî'nin bu hadisidir. Bu meâlde daha bir çok hadis varsa da bunlar garîb, münker ve mevzû hadislerdir. Bunlar asla güvenilir değildir. Kaldı ki İbn Hazm, bu hadisin senedini de tenkit etmiştir. Buhârî tarafından rivâyet edilen ve Emevîlerle Abbâsîler zamanında yaygın olan içki meclislerini tasvîr ettiği ileri sürülen bu hadisin senedi, Hişâm b. Ammâr'dan Ebû Âmir veya Ebû Mâlik'e kadar geliyor ama bu Ebû Âmir'in kim olduğu bilinmiyor diyen İbn Hazm, Buhârî'nin bu hadisi senetli olarak rivâyet etmediğini söyleyerek<sup>41</sup> mûsikîye karşı olanların en kuvvetli hüccetlerinden birine şüphe getirdiği gibi, Buhârî'yi kitabına uydurma hadis almakla suçlayanların başında gelmektedir<sup>42</sup>.

Hadis sahasında en büyük otorite kabul edilen Buhârî'nin bu hadisini İbn Hazm'ın zayıf bulması, bir çok ilim çevresini harekete geçirmiştir. Buhârî'nin şârihlerinden Aynî bu hadisi açıklarken: "İbn Hazm'ın bu hadis muallâktır, onu için hüccet olmaz demesi bir vehimdir. Buhârî her ne kadar bu hadisi ta'liken rivâyet etmişse de, onun rivâyet ettiği muallâk hadisler sahîhtir."<sup>43</sup> diyerek hadisi müdâfaa etmiştir. Diğer bir şârih olan İbn Hacer de bu hadisi destekleyen şâhid ve tâbi' hadisleri nakletmiş, senedinin sağlam olduğunu ve iddia edildiği gibi hadisin zayıf bir yanının bulunmadığını<sup>44</sup> söyleyerek Buhârî'yi İbn Hazm'a karşı tafsilatlı bir şekilde savunmuştur.

9- İbn Şabân tarîkiyle Enes b. Mâlik (R.A.)'den rivâyet edilen bir hadiste Peygamberimiz (S.A.V.): "*Kim bir ses sanatkârı olan câriyeyi dinlerse, kıyâmet günü iki kulağına eritilmiş kurşun dökülür.*"<sup>45</sup> buyurmuştur.

İbn Hazm, İbn Şabân'ın bu hadisi için: "... felâkettir, katmerli yalandır, bu hadis ne Enes (R.A.) tarîkiyle, ne de İbnü'l-Münkedir'in rivâyetiyle bilinmemektedir, hadisin senedi meçhûl kişilerle doludur. Bu hadisi Mâlik'in sika olan arkadaşlarından hiçbir kimse rivâyet etmemiştir. İkinci bir tarikle bu hadis Mekhûl'den ve Aişe'den rivâyet edilmektedir ki, Mekhûl, Hz. Aişe ile asla

41 İbn Hazm, *Risâletun fi'l-Ğinâ*..., s. 424, 434.

42 Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ*, s. 141.

43 Bedre'd-Dîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî; *Umdetü'l-Kârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, X/91-92. İstanbul, 1308.

44 İbn Hacer Şihâbü'd-Dîn Ahmed b. Ali b. el-Askalânî; *Fethulbârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, XV/151-154.

45 Celâle'd-Dîn Abdur-Rahmân; *el-Câmiu's-Sağîr fi Ahâdîsi'l-Beşîri'n-Nezîr*, II/163, Mısır, 1954.

karşılaşmamış ve ona yetişememiştir. Aynı zamanda bu rivâyetteki Hâşim b. Nâsîh ve Ömer b. Mûsa bilinmemektedir ve hadis munkatî'dir. Hadisin üçüncü bir tarikle rivâyet edilen şeklinde ise Ebû Abdullah ed-Devrî 'nin kim olduğu bilinmiyor."<sup>46</sup> diyerek bu hadisi de kabul etmemektedir.

10- İbn Şaban tarîkiyle gelen İbn Abbas'ın kavlinde, onun "*İnsanlardan öyle kişiler vardır ki, boş sözü (lehve'l-hadîs) Allah'ın yolundan saptırmak için satın alırlar.*"<sup>47</sup> âyetindeki "lehve'l-hadîs" sözünü İbn Abbas'ın "mûsikî" diye yorumladığı nakledilmektedir. İbn Hazm'ın, adı geçen âyetle ilgili açıklamasını, yukarıda 5 numarada belirttiğimiz Ebû Ümâme hadisinde verdiğimiz için, burada tekrar etmek istemiyoruz.

11- Ebû Mâlik el-Eş'arî'nin Resûlullah (S.A.V.)'den şunları işittiği rivâyet edilmektedir: "*Ümmetinden bir grup insan içki içecek, fakat içtikleri içkiye başka ad takacaklardır (yani içkinin adını değiştirmek suretiyle içilen şeyin şarap olmadığını ve dolayısıyla da haram sayılmayacağını iddia edeceklerdir). Başlarının ucunda def dümbelek çalınacaktır. Hak Teâlâ bunları yerin dibine geçirecek ve bunlardan bir kısmını maymun, diğer kısmını domuz suretine sokacaktır.*"<sup>48</sup>

İbn Hazm, bu hadisin râvileri arasındaki Muaviye b. Salîh'in zayıf olduğunu ve yine seneddeki Mâlik b. Ebî Meryem'in kim olduğunun bilinmediğini söyleyerek hadisi reddetmektedir<sup>49</sup>.

12- Senedi bilinmeyen ve "iki melûn sesi" yasaklayan bu hadiste: "*Dünya ve âhirette iki melûn ses vardır, nimet ve refah zamanında dinlenen çalgı sesi, musîbet zamanında koparılan feryadü figân.*"<sup>50</sup>

Bu meâle yakın değişik rivâyetleri de bulunan fakat kimin rivâyet ettiği bilinmeyen bu hadis ve râvileri için İbn Hazm, bu konuda söylenenlerin hepsi hiç yokmuş gibidir diyerek hadisi reddetmektedir<sup>51</sup>.

46 İbn Hazm, *Risâletun fi'l-Ğinâ'*..., s. 425, 434, 435; eş-Şâzelî, *Ferhu'l-Esmâ'*..., s. 102.

47 Lokmân sûresi: 31/6.

48 İbn Mâce; *es-Sünen*, II/1333.

49 İbn Hazm, *Risâletun fi'l-Ğinâ'*..., s. 425, 435.

50 es-Suyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr*, II/46. El-Bezzâr'ın Müsned'inden ve el-Makdisî'nin el-Muhtâra'sından rivâyet etmiştir.

51 İbn Hazm, *Risâletun fi'l-Ğinâ'*..., s. 435; eş-Şâzelî, *Ferhu'l-Esmâ'*..., s. 102.

İbn Hazm, mûsikînin haram olduğunu iddia edenlerin hüccet olarak kullandıkları hadisleri teker teker ele almış ve bunların hiçbirinin sağlam olmadığını belirtmiştir. İbn Hazm, Allah bize neyi haram kılmışsa bize tafsilatıyla açıklamıştır, bir şeyin haram oluşunu bize açıklamamışsa o da helâldir dedikten sonra konu ile ilgili "...Allah size haram kıldığı şeyleri tafsilâtıyla açıklamıştır..."<sup>52</sup> âyetini kendisine hüccet edinmektedir. Bundan sonra: "O Allah ki, yerde ne varsa (faydalanıp ibret alınız diye) hepsini sizin için yarattı..."<sup>53</sup> âyetini naklederek her şeyin insan için yaratıldığını, böylece güzel seslerin ve nağmelerin de insan için yaratıldığını, insana düşen görevin bunları dinleyerek ibret alması gerektiğini söylemektedir. İbn Hazm, Sa'd b. Ebî Vakkas tarîkiyle sahih olarak rivâyet edilen bir hadisi de eserinde zikretmektedir. Bu hadiste Peygamberimiz (S.A.V.): "İslâm'da günâh yönüyle insanların en büyük olanı şu kimsedir ki, haram olmayan bir şeyin hükmünü sorar da sonra onun sormasıyla o mesele haram kılınmış olur."<sup>54</sup> İbn Hazm, bazı kişilerin lüzumsuz bir çıkışla ve dindarlık hevesiyle meselelerin kökünü irdelemesine karşı çıkmakta, konu ile ilgili olarak da bu hadisi hüccet edinmektedir.<sup>55</sup>

İbn Hazm, adı geçen risâlesinde yukarıda geçen hadislerden sonra, ikinci bölümde de mûsikînin lehinde rivâyet edilen hadislerle geçmişir:

## b) Mûsikî Lehinde Rivâyet Edilen Hadisler:

1- Buhârî ve Müslim'in Hz. Aişe (R.A.)'den ittifakla rivâyet ettikleri bir hadiste Hz. Aişe şöyle anlatıyor: (Babam) Hz. Ebû Bekr bize geldi, benim yanımda Ensâr'ın Büûs harbindeki karşılıklı atışmaların sözleriyle terennüm eden iki câriye vardı. Resûlüllah (S.A.V.) de kaftanına bürünmüş yatıyordu. Ebû Bekr: "Resûlüllah'ın evinde şeytanın mizmarı ne gezer" diye beni azarladı. Bu olay bayram gününde cereyan etmişti. Peygamber (S.A.V.) yüzünü açtı ve "Ey Ebû Bekr, her milletin bir bayramı var, bugün de bizim bayramımızdır." buyurdu<sup>56</sup>.

52 En'am sûresi: 6/119.

53 Bakara sûresi: 2/29.

54 Buhârî, *es-Sahîh*, İ'tisâm: 3, VIII/142; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Fedâil: 132, 133, IV/1831, M.F.A. Bâki Neşri, 2. Baskı, Beyrut, 1972. Ebû Dâvud, *es-Sünen*, Sünnet, Had. No: 4609, IV/201-202.

55 İbn Hazm, *Risâletun fi'l-Ġinâ'*..., s. 435.

56 Buhârî, *es-Sahîh*, İdeyn: 3, II/3, (8 cüz), İstanbul, 1979; İbn Mâce, *es-Sünen*, Nikâh: 21, Hadis: 1898, I/612.

Bu hadis, başka bir rivâyetle şöyledir. Hz. Aişe (R.A.): *Ebû Bekr Resûlullah'ın yanına girdi, Resûlullah'ın yanında Bûtâs türkülerini söyleyen iki câriye vardı. Resûlullah yatağının üzerine uzanmış ve yüzünü çevirmişti. Ebû Bekr içeriye girdi ve beni "şeytanın mizmarı Resûlullah'ın evinde ne gezer." diyerek azarlayınca, Resûlullah ona yöneldi ve "onları bırak" buyurdu.*

İbn Hazm bu hadisleri değerlendirirken, şöyle diyor: Resûlullah Hz. Ebû Bekr'in "şeytanın mizmarı" sözünü işittiğinde ona karşı geldi, câriyelerin şarkısına karşı gelmedi. İşte bu durum, hiçbir kimsenin aksini iddia edemeyeceği ve teslim olmaktan başka çare bulamayacağı bir durumdur<sup>57</sup>.

2- Nâfi'den rivâyet edilen bir haberde şöyle diyor: "İbn Ömer'le yolda gidiyorduk, bir çobanın kavalını iştince, parmaklarını kulağına tıkadı ve sonra yolundan döndü, durmadan bana, ey Nâfi, kavalı iştಿಯormusun diyordu, ben artık iştಿಯorum deyince, parmaklarını kulağından çıkardı ve ben Resûlullah ile beraber gidiyordum, birden bu şekilde kavalı iştince aynen böyle yaptı."<sup>58</sup>

İbn Hazm bu olayla ilgili olarak: "...şayet kavalın sesini dinlemek haram olsaydı, Resûlullah İbn Ömer'in semâ'ını mübâh görmezdi. Dolaylı olarak İbn Ömer de Nâfi'in dinlemesini mübâh görmezdi. Aslında Resûlullah (S.A.V.), Allah'a yaklaşmaya uygun olmayan bir çok mübâhları da yapmaktan hoşlanmazdı. Mêselâ: yaslanarak yemek yemeği ve kurulanmak için hazırlanmış olan şeye banyodan sonra kurulanmayı, Hz. Aişe ve Fâtıma (R.A.)'nın kapıları üzerine işlemeli perde asmayı ve -özellikle çok kerîh gördüğü şeylerden biri- yanında dirhem ve dinar olduğu halde bir gece geçirmeyi ve bunlara benzer pek çok şeyi nefsi için iyi görmemiştir. Çünkü Resûlullah münkerden uzaklaştırmak ve iyiliği emretmek için gönderilmiştir. Şayet bu haram olsaydı, Peygamber (S.A.V.), terketmeyi emretmek ve ondan uzaklaştırmak varken, kulağını tıkamakla iktifa etmezdi. Peygamber bundan başka bir şey yapmadı, mûsikîyi takriri sünnetle onayladı fakat ondan uzak durdu. Böylece onun dinlenmesi mübâh olarak kalmıştır. Şu var ki aralarında hiçbir fark olmayan dünyanın diğer mübâh olan fuzûlî işleri gibi, kavalı dinlemeyi terketmek de efdaldır."<sup>59</sup> demektedir.

57 İbn Hazm, *Risâletun fi'l-Ğinâ'*..., s. 436.

58 Ebû Dâvud bu hadisin münker olduğunu söylemektedir. Bkz. *Es-Sünen*, el-Edeb: 52, Hadis: 4924, IV/ 281-282.

59 İbn Hazm, *Risâletun fi'l-Ğinâ'*..., s. 437.

3- Hz. Aişe (R.A.)'dan şöyle dediği rivâyet ediliyor: “Bir bayram günü Habeşliler gelmişler, mescitte oynuyorlardı. Resûlüllah beni çağırdı, başımı onun omuzunun üzerine koydum ve onların oyunlarını seyretmeye başladım, ta ki usanuncaya kadar onlara baktım.”<sup>60</sup> Bu hadis Hz. Peygamber'in mûsikî konusundaki tavrını açıkça ortaya için, İbn Hazm Bu hadisi naklederken ayrıca açıklamaya ihtiyaç duymamıştır.

4- Âmir b. Sa'd el-Becelî (R.A.)'den rivâyet edilmektedir ki, şöyle diyor: “Birgün Ebû Mesud el-Bedrî, Kuraza b. Kâ'b ve Sâbit b. Zeyd'i bir gölgelikte oturmuş mûsikî dinlerken gördüm ve siz Resûlüllah'ın ahabîsünüz, bu ne hal böyle dedim. Onlar da: 'Resûlüllah bize düğünde mûsikî ve cenâzede -bağırıp çağırma şartıyla- ağlama konularında ruhsat vermiştir' dediler.” Şu var ki Şu'be bu hadisteki Sâbit b. Zeyd yerine Sâbit b. Vedîa'yı zikretmekte ve Ebû Mesud'un ismini vermemektedir<sup>61</sup>. Aynı hadisin bir başka rivâyetinde olay şöyle anlatılmaktadır:

Âmir b. Sa'd diyor ki: “Bir düğün münasebetiyle Kuraza b. Ka'b ve Ebû Mesud el-Ensârî'nin yanına gitmiştim. Bu iki sahabenin yanlarında türkû söyleyen muğanniye kızların bulunduğunu gördüm. Dedim ki: Siz Resûlüllah'ın sahabelerisiniz, aynı zamanda Bedir savaşında bulunma faziletine ve şerefine de sahipsiniz. Buna rağmen huzurunuzda böyle işler nasıl yapılıyor? Dediler ki: İstersen buyur, otur ve bizimle birlikte sen de dinle, istersen çekip git, fakat şunu bil ki, düğünde mûsikî (lehv) dinlemek için bize ruhsat verilmiştir.”<sup>62</sup>

5- Hişam b. Zeyd Muhammed b. Sîrîn'in şöyle dediğini rivâyet ediyor: “Bir adam yanında câriyelerle Medîne'ye geldi ve İbn Ömer'in evinde misafir oldu. Aralarında çalgı çalmasını bilen bir câriye vardı. Bir müşteri geldi, câriyeleri satın almak için onunla pazarlığa oturdu, fakat adam fiyattan hiç inmedi. İbn Ömer satıcıya dedi ki: 'filânca kişiye git, o senin için alış-veriş bakımından bundan daha iyidir'. Satıcı, Abdullah ibn Câfer'e gelerek, câriyeleri ona gösterdi, câriyelerden birine emrederek dedi ki: al şu ud'u, o da aldı. İbn Ömer, adamın buna baktığını

60 Buhârî, *es-Sahîh*, Salât: 69, I/117; İdeyn: 25, II/11; Cihâd: 79, III/227; Menâkıb: 15, IV/161; Nikâh: 114, VI/159. Müsîim, *es-Sahîh*, İdeyn: 17, 21, 22, II/608, 610.

61 İbn Hazm, *Risâletun fi'l-Ğinâ*..., s. 438.

62 Ebû Abdî'r-Rahmân b. Şuayb en-Nesâî; *Sünenü Nesâî* (Hâfiz Celâlu'd-Dîn es-Suyûtî'nin Şerhi ve İmam es-Sindî'nin Hâşiyesiyle), Kitâbu'n-Nikâh, Bâbu'l-Lehv ve'l-ğinâ' inde'l-ğurs, VI/135. Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, Tarihsiz.

zannetmişti. İbn Ömer: ‘günün kalan kısmında şeytanın mezmûru sana yeter (bugün de böyle geçsin dedi ve mûsikî faslı başladı), sonra bunu al’ deyip câriyeyi müşteriye sattı. Satıcı sonradan İbn Ömer’e gelip: Yâ Ebâ Abdi’r-Rahmân, ben bunu 900 dirheme satmakla aldandım dedi. İbn Ömer adamla birlikte müşteriye gittiler, İbn Ömer: ‘satıcı bu işte 900 dirheme satmakla aldandı, ya parasını yahut da câriyeyi iade et’ dedi. Müşteri de parasını veririz dedi”. İşte bu olayda Abdullah b. Câfer ve Abdullah b. Ömer (R.A.) udla mûsikî dinlediler.

İbn Hazm bu hâdiseyi şöyle değerlendirmektedir: “Her ne kadar İbn Ömer, kayda değer olmayan bu alış veriş kerîh görse de, bu alış veriş yasaklamamış ve olayda görüldüğü gibi bir şarkıcı câriyenin satımında aracı olmuş ve görüş belirtmiştir. Şayet, bu alış veriş haram olsaydı, bunu asla câiz görmezdi.”<sup>63</sup> demektedir.

İbn Hazm “...Artık haktan (ayrıldıktan) sonra sapıklıktan başka ne kalır.”<sup>64</sup> âyetini ileri sürüp de mûsikî buna göre nerede (hangi grupta) bulunuyor diye soranlara: “Mûsikî, bahçelerde yeşil çimenlerde istirahat etmede ve elbiselerin rengini boyama gibi lehv (eğlence ve zevk için) olan her yerde bulunur.” diyerek cevap vermekte ve söze devamla, Peygamberimiz (S.A.V.): ‘Ameller niyetlere göredir, şüphesiz herkes için niyet ettiği şey vardır.’<sup>65</sup> buyurmaktadır. Kişi, mûsikî ile nefsini rahatlatmak ve dinlenmek amacıyla, Allah Teâlâ’ya karşı yapması gereken ibadet ve taat için kendini gerek psikolojik ve gerekse maddî olarak daha iyi hazırlamaya niyet ederse, bu ne diye sapıtmaya götürsün” demektedir. İbn Hazm söze devam ederek Ebû Hanife’den bir nakilde bulunuyor. Ebû Hanife’nin: “Kim bir mizmâr (kaval veya ney) veya ud’u hırsızlık yapar çalarsa hükmen eli kesilir, eğer başkasına ait olan bu âletleri kırarsa onları ödemek zorundadır.” dediğini bildirdikten sonra, bir şeyin haram veya mübâh kılınması ancak Allah’tan veya Resûlü’nden gelen bir nasla mümkündür. Çünkü Resûlüllah’tan gelen nas, Allah’tan haber vermektedir. O’nun Allah Teâlâ’dan haber vermesi de ancak, kendisinde şüphe bulunmayan bir nasla câizdir. Bu sebeple Resûlüllah (S.A.V.)’in: “Kim

63 İbn Hazm, *Risâletun fi'l-Ğinâ*’..., aynı yer.

64 Yûnus sûresi: 10/32.

65 Buhârî, *es-Sahîh*, Talâk: 68, Bâb: 11, VI/168; Menâkıbu'l-Ensâr: 63, Bâb: 45, IV/252; Itk: 49, Bâb: 6, III/119; Bedü'l-Vahy: 1, Bâb: 1, I/3. Ebû Abdi’r-Rahmân b. Şuayb en-Nesâî; *Sünenu Nesâî* (Hâfiz Celâlu’d-Dîn es-Suyûtî’nin Şerhi ve İmam es-Sindî’nin Hâşiyesiyle), Eymân: 19, VII/13; Talâk: 24, VI/158; Tahâret: 59, I/58, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, Tarihsiz. İbn Mâce, *es-Sünen*, Zühd: 26, I/1413.

*bana kasden yalan isnad ederse, cehennemdeki yerine hazırlansın.*"<sup>66</sup> buyurduğunu söylemektedir<sup>67</sup>.

Yukarıda zikredilen hadislerden başka, İbn Hazm'ın risâlesine almadığı başka hadisler de vardır. Ancak, bunlar araştırmamızın dışında olduğu için biz sadece onun ele almış olduğu hadisleri göz önünde bulundurarak bir sonuca varmak istiyoruz. İbn Hazm'ın yukarıda geçen ve mûsikî lehinde ve aleyhinde zikredilen hadislerle ilgili düşüncelerini bir bütün olarak ele aldığımız zaman, onun bu konuda takip ettiği ve uyguladığı metodun esasları ortaya çıkmaktadır.

## İbn Hazm'ın Mûsikîyle ilgili Hadisleri Değerlendirmedeki Kriterleri

Yukarıda geçen hadislerde görüldüğü üzere İbn Hazm, mûsikînin aleyhinde rivâyet edilen hadisleri sened yönüyle tenkide tabi tutmuş, senette adı geçen râvinin kişiliği, sika olup olmadığı ve bilinip bilinmezliği üzerinde durmuştur. İbn Hazm, mûsikî lehinde rivâyet edilen hadislerin ise metnini yorumlamıştır. Onun bu hadisleri doğru ve ustalıkla yorumlamadaki mahareti, Hz. Peygamber dönemindeki sosyal olaylara ne derece vâkıf olduğunun apaçık bir delilidir. Kısaca onun metod olarak şöyle bir yol takip ettiğini görüyoruz:

1- İbn Hazm, mûsikîyi bütün mübâh hareket ve davranışlar gibi câiz olarak görmektedir. Ancak, mübâh olan bütün hareket ve davranışların kötüye kullanılma ihtimali ve imkânının olabileceğini göz önünde bulundurarak, fetvânın da niyete göre değişeceğini Hz. Peygamber'in: "*Ameller niyetlere göre, şüphesiz herkes için niyet ettiği şey vardır.*"<sup>68</sup> hadisine dayanarak söylemektedir.

2- İbn Hazm mûsikîyi, yeme içme gibi tabii bir olay, insanı dinlendiren, daha dinamik bir şekilde Allah'a kulluk etmeye hazırlayan, psikolojik, fizyolojik ve mânevî açıdan enerji kazandıran önemli bir araç olarak görmekte ve bu amaçla yapıldığı takdirde mûsikînin insanı doğru yoldan ayıracağına inanmamaktadır. İbn

66 Buhârî, *es-Sahîh*, İlim: 3, Bâb: 38, I/35; Edeb: 78, Bâb: 109, V/118. Müslim, *es-Sahîh*, Zühd, Hadis: 72, IV/2298-2299.

67 İbn Hazm, *Risaletü'm fi'l-Ğinâ...*, s. 438-439.

68 Buhârî, *es-Sahîh*, Talâk: 68, Bâb: 11, VI/168; Menâkıbu'l-Ensâr: 63, Bâb: 45, IV/252; İtk: 49, Bâb: 6, III/119; Bedü'l-Vahy: 1, Bâb: 1, I/3. Ebû Abdî'r-Rahmân b. Şuayb en-Nesâî; *Sünenü Nesâî*, Eymân: 19, VII/13; Talâk: 24, VI/158; Tahâret: 59, I/58. İbn Mâce, *es-Sünen*, Zühd: 26, I/1413.



Hazm mûsikîyi mücerret olarak sapıklık vasıtası kabul edenleri reddetmektedir.

3- İslâm hukukçularının büyük bir kısmı müzik âletlerini mütekevîm mal olarak kabul etmemekte, açıkçası bunları mal saymamaktadır. İmam Muhammed ve Ebû Yusuf'a göre def ve benzeri eğlence âletlerinin hırsızlık yoluyla çalınmasından dolayı el kesme cezası verilmez, hatta bir kimse bu âletleri kırmış olsa bile zararı tazmin etmez. İmam Ebû Hanife'ye göre ise, çalgı âletlerini telef edene değerini ödemek gerekirse de eğlence dışında kötülükten alkoymak (nehy-i ani'l-münker) amacılı olması ihtimalinden dolayı el kesme cezası verilmez. Çünkü böyle bir âleti alan kişinin, münkerden nehyetme amacıyla almış olma ihtimali, meseleye şüphe sokar ve el kesme cezasını düşürür, fakat böyle bir kimse kırdığı veya zarar verdiği âletin bedelini ödemek zorundadır<sup>69</sup>. İbn Hazm, müzik âletlerinin mal sayılıp sayılmayacağı konusunda Ebû Hanife'nin fetvâsını kabul etmekte, buna ters düşen diğer fakihlerin görüşlerini reddetmektedir.

4- İbn Hazm, mûsikîyi yasaklayan sahabe kavli rivâyetleri ve sahabenin kendi görüşü olan açıklamaları hüccet olarak kabul etmemektedir. İbn Hazm, bir şeyin haram veya mübâh kılınması ancak Allah ve Resûlünden gelen sarîh bir nasla mümkündür diyerek, mûsikîyi sahabeden bazı kişilerin anlayışına göre haram göstermeye çalışanlara karşı sert bir tavır ortaya koymaktadır.

## Sonuç

İbn Hazm'ın mûsikî ile ilgili hadisler hakkındaki düşüncelerini naklettikten sonra, bu husustaki görüşlerimizi maddeler halinde belirtelim:

Mûsikî aleyhinde rivâyet edilen hadislerin büyük bir kısmını, Küttüb-i Sitte veya Tis'a gibi sahih hadis kaynaklarında ve muteber hadis kitaplarında bulmak mümkün değildir. Bunları ancak mevzû hadisleri içine alan kaynaklarda, ikinci ve üçüncü derecedeki hadis kitaplarında veya mev'iza türü eserlerde görebiliyoruz<sup>70</sup>. İbn Hazm'ın mûsikî aleyhinde rivâyet edilen hadisler hakkında yukarıda geçen açıklamaları oldukça tutarlı ve yerindedir. Ancak, onun bu konudaki düşüncelerine katılmayan bir çok âlim vardır<sup>71</sup> ve kendilerine göre haklı gerekçeleri de olabilir;

69 Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr es-Serahsî; *el-Mebsût*, 3. Baskı, Dâru'l-Ma'rifet, Beyrut, 1398/1978, IX/154.

70 Meselâ Muhammed Tâhir b. Ali el-Hindî el-Fettenî'nin *Tezkiretü'l-Mevzûât* adlı eserinde mûsikî ile ilgili hadisler ele alınmış ve bunların sihhati konusunda değerlendirmeler yapılmıştır.

71 Mûsikî aleyhinde kaleme alınmış eserlerden bazıları 17 numaralı dipnotta zikredilmiştir.

bu kimseler genellikle mûsikîye kısmen veya tamamen karşı olanlardır. Meselâ çok yakın bir zamanda bu konuda yazılmış bir eser vardır. Muhammed Nâsiru'd-Dîn el-Elbânî'nin kaleme aldığı bu eserin adı "*Tahrîmu Âlâti't-Tarab*" tır. Müzik âletlerinin haram olduğunu ispatlamaya çalıştığı bu eserde müellif, İbn Hazm'ı hevâsına tabi olmakla suçlamakta, kıyas'ı kabul etmediğini, Zâhirî mezhebinden olup dört mezhebin dışında kaldığı için dediklerinin doğru olmadığını<sup>72</sup>, reddettiği hadislerin bir kısmının daha başka tarîklerle sıhhatli bir şekilde rivâyet edildiğini fakat bunları İbn Hazm'ın bilmediğini ve bu hadisler zayıftır diyerek hata ettiğini<sup>73</sup>, İbn Hazm'ın hadislerin başka tariklerini bilmeme konusunda mazur olduğunu fakat, onu taklid edenlerin kesinlikle mazur olmadıklarını<sup>74</sup> adı geçen risâlesinin muhtelif yerlerinde söylemekte, İbn Hazm ve onun gibi düşünenleri şiddetle eleştirmektedir. Şu var ki, Elbânî'nin bu eseri tarafsız bir nazarla tetkik edilecek olursa, eserin kaleme alınışında hissi davranıldığı açıkça görülebilir. Ancak, İbn Hazm'a, Elbânî ve daha başka araştırmacıların yönelttikleri tenkitleri gözden geçirmek yararlı olacaktır.

İbn Hazm'ın hayatını anlatırken gördüğümüz gibi zamanımızda da onun ilmini ve islâmı yaşamadaki bağlılığını hafife almak isteyenler veya kıskananlar olabilir. Bu derece ilim ve kültüre sahip olan bir âlimin, nefsinin hevâsına tabi olarak hüküm vereceği düşünülemez. Müellifin eserini tahkik eden Dr. İhsan Abbas'a göre, İbn Hazm hangi tür mûsikîyi mübâh gördüğünü belirtmemiştir. O, İbn Hazm'ın her ne kadar tafsilâtlı açıklaması da, mûsikîyi eğlendirici bir nesne, udla icrâ edilen ve şarkıcı kadından dinlenen bir şey vasfında gördüğünden hareketle, Hidâ'<sup>75</sup> ve Nasb'tan<sup>76</sup> Neşid<sup>77</sup>, Basît ve Hezec<sup>78</sup> e kadar bütün mûsikî çeşitlerini

72 Muhammed Nâsiru'd-Dîn el-Elbânî; *Tahrîmu Âlâti't-Tarab*, 1. Baskı, Mektebetü'd-Delil, Mısır, 1996, s. 14.

73 Elbânî, a.g.e., s. 27,28,29, 80.

74 Elbânî, a.g.e., s. 80.

75 *Hidâ'*, deve ile yolculuk yaparken icrâ edilen bir tür müziktir. Bunu icrâ edene de haddâ' denilir. Bkz. eş-Şâtübî, *el-İ'tisâm*, II/111, Muhakkik en-Nedvi'nin açıklaması, dipnot: 1.

76 *Nasb*: Hidâ'ya benzeyen bir mûsikî türüdür, *el-Müncid fi'l-Lügati ve'l-A'lâm*, 21. Baskı, Beyrut, 1973, s. 811.

77 *Neşid*: Koro halinde okunan hamâsî veya millî bir konudaki şiirden bir parça, bkz. *el-Mu'cemu'l-Arabî el-Esâsî* (Larousse), el-Münazzametü'l-Arabiyyetü li't-Terbiyyeti ve's-Sekâfeti ve'l-Ulûm, Alecco, 1989, s. 1194.

*Neşide*: Eski Arap müziğinde, usüllü olmak şartıyla, irticâlen veya hazırlanarak söylenen güfteli müzik eseri, Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 4. Ofset Baskı, Ankara, 1980, s. 987.

78 *Basît*: "Müstef'ilün fâ'ilün müstef'ilün fâ'ilün, müstef'ilün fâ'ilün müstef'ilün fâ'ilün" "vezninde aruz şiirinde çok yaygın olan vezinlerden birisidir, *el-Mu'cemu'l-Arabî el-*

helâl gördüğünü iddia etmekte, bu tür müzikler esnasında yapılan raks ve semâ'ı âyet ve hadislerle nasıl bağdaştırdığını sormaktadır<sup>79</sup>.

İhsan Abbas'ın bu iddiasına iki açıdan cevap verilebilir:

1- İbn Hazm yukarıda geçen hadisleri yorumlarken bütün mûsikî çeşitlerini helâl gördüğünü söylememektedir. Söylemediği bir şeyi, kendisinin yorum yaparak ona atfetmesini, İbn Hazm'a karşı yapılan bir haksızlıktır kanaatindeyim.

2- İbn Hazm gibi dindarlığı ve takvâsı bilinen bir İslâm âliminin<sup>80</sup>, istisnasız bütün müzik türlerini ve müzik esnasında icrâ edilen raks ve semâ' çeşitlerinin hepsini helâl saydığını iddia etmek, sadece onun şahsına değil, dindarlığına, zühd ve takvâsına da uygun düşmemektedir.

Şu var ki, İbn Hazm'ın adı geçen eserinde tesbit edebildiğimiz ve büyük bir çelişki olarak dikkat çeken diğer bir hususu da belirtmeden geçmek istemiyoruz. Dr. İhsan Abbas'ın da ilgili risâlede belirttiği üzere, İbn Hazm'a göre Kitap ve sünnetin dışındaki şeylerin hiçbiri hüccet olamaz. Müellifin, eserinde mûsikî lehindeki hadisleri zikrederken, sahih hadis kaynaklarının birinden âhad olarak naklettiği bir hadisi<sup>81</sup> mûsikînin mübâhlığı konusunda hüccet göstermesi onun prensiplerine aykırıdır<sup>82</sup>. Çünkü, İbn Hazm'a göre her hangi bir sahabinin kişisel anlayışı bir şeyin haram veya helâl olması için hüccet olmaz derken, bahsi geçen hadiste İbn Ömer ile Abdullah b. Cafer'in mûsikî dinlediklerini kaynak göstererek, onlar Hz. Peygamber'in sahabileri olarak mûsikî dinlemişlerse bu câizdir demektedir. Tutarsızlık nedeniyle onun bu hareketi çok garip karşılanmaktadır. Bir de bu konuda sahih hadis kaynaklarında başka sağlam rivâyetler olmasına rağmen<sup>83</sup> İbn Hazm'ın daha fazla kaynak vermemesi, mûsikî konusunda olumsuz düşünenlerin seslerinin yükselmesine neden olmaktadır.

*Esâsî* (Larousse), s. 155; Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, s. 89.

**Hezec:** "Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün" vezninde aruz şiir ölçüsüdür, *el-Mu'cemu'l-Arabî el-Esâsî* (Larousse), s. 1264.

79 İhsan Abbas, İbn Hazm'ın *Risâletün fi'l-Ğinâ*'sına yazdığı giriş, s. 429.

80 İbn Hazm'ın dindarlığı ve takvâsı hakkında bkz. Ebû Zehra, *İslâmda Fıkhî Mezhepler Tarihi*, s. 456-457, 462-467.

81 Sözü edilen haber şudur: Ashab-ı Resûllah'ın bir gölgelikte semâ' ettikleri, İbn Ömer'in bir muğanniyenin satışı için yola çıkması ve Abdullah b. Câfer'in ud ile çalınan bir müzik parçasını dinlemesiyle alâkalı olan bu hadis, bu makalede mûsikînin lehinde rivâyet edilen hadisler kısmında 5 numarada zikredilmiştir.

82 İhsan Abbas, İbn Hazm'ın *Risâletün fi'l-Ğinâ*'... adlı eserine yazdığı giriş, s. 429.

83 Hz. Peygamberin yanında iki câriyenin def çalarak Büâs şarkılarını söylemeleri, Hz. Aişe'nin Hz. Peygamberle birlikte mescitte oynayan Habeşlileri seyretmeleri, Bir kadının

İbn Hazm'ın, mûsikî aleyhinde rivâyet edilen ve ashabın kendi görüşü olan kavli-i sahabe türündeki hadisleri kabul etmemesi, onun işret meclislerini tasvîr eden ve prensip olarak İslâmın yasaklamış olduğu şeyleri mübâh görmesi anlamına gelmez. Onun itirazı şu noktadadır ki, bu sözlere dayanarak sanki Allah Teâlâ'dan bir âyet ve Peygamber'den gelen bir nas gibi bunları hüccet edinerek birilerine kâfir, bidatçı, fâsık demek veya bunlara göre bir takım hukûkî hükümler çıkarmak mümkün değildir. İbn Hazm'ın bütün gayretleri bu noktada toplanmaktadır. Bu da önüne geleni kâfirlikle, bidatçılıkla suçlamayı din adına önemli bir görev olarak gören veya bu işleri yapmayı yaşantısında ilke edinmiş olan bazı kişilerin hoşuna gitmemektedir. İbn Hazm'ın eserlerinde onun her hangi bir içki meclisinde çalınan müzik âletine veya böyle bir mecliste rakkaseyi oynatmak için vurulan defe cevaz verdiğine, yahut da güftesi İslâm ahlâkına ters düşen bir şarkıya mübâh dediğine dair bir bilgiyi bulabilseydik, o zaman durum farklı olurdu. Kaldı ki, mûsikînin kötü amaçla kullanıldığı zaman hükmünün haram olacağı konusunda İbn Hazm'ın da diğer âlimlerin de bir tereddüdü yoktur. Şâyet İbn Hazm'ın, râvinin bilinmemesi sebebiyle kabul etmediği böyle bir hadis, başka tarikle sika ravîlerin rivâyetiyle geliyorsa, o zaman da bunu mûsikînin her türüne ve müzik âletlerinin tamamına teşmil etmek mümkün değildir. Mûsikî konusunda görüş bildiren İmam Gazâlî<sup>84</sup> gibi diğer bir çok âlimin eserlerinde beyân ettikleri üzere, mûsikînin ve müzik âletlerinin hükmü birlikte oldukları şeye ve niyete bağlıdır.

---

şayet Resûlullah savaştan sağ salim döneerse onun yanında def çalacağını nezretmesi ve Peygamberimizin de ona müsaade etmesi gibi müzik âleti ile yapılan icrâlarla ilgili rivâyetler yanında, özellikle Kurân'ın güzel sesle ve mûsikî ile okunması konusundaki şu rivâyetleri de unutmamak gerekir.

*"Kur'ânı güzel seslerinizle süsleyiniz. Çünkü güzel ses Kur'ân'ın güzelliğini artırır."* Bu hadisin kaynağı için bkz. Buhârî, *es-Sahîh*, Kitâbu't-Tevhîd: 97, Bâb: 52, VIII/214, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahman b. el-Fadl b. Behram ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, Fedâilü'l-Kur'ân, Bâbu't-Teğannî bi'l-Kur'ân, II/474, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, Tarihsiz.

*"Kur'ânı nağme ile okumayan bizden değildir."* Dârimî, *es-Sünen*, Fedâilü'l-Kur'ân, Bâbu't-Teğannî bi'l-Kur'ân, II/471.

Ebû Musa'nın Kur'ânı güzel sesle okumasıyla ilgili medhinde: *"Yâ Ebâ Musa şüphesizki sana Dâvud (A.S.) mızmarlarından bir mızmar verilmiştir."* Buhârî, *es-Sahîh*, Fedâilü'l-Kur'ân: 66, Bâb: 31, VI/112.

*"Allah Teâlâ hiçbir şeyi, Peygamberi güzel sesle Kur'ânı açıktan okurken dinlediği gibi dinlememiştir."* Buhârî, *es-Sahîh*, Tevhîd: 97, Bâb: 52, VIII/214.

84 Bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî; *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Çev: Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul, 1973, Kitâbu Âdâbi's-Semâ' ve'l-Vecd, s. 673-729.

İbn Hazm'ın yaşadığı yüzyılda Endülüs kültür ve sanatın merkezi durumundaydı. Böyle bir memlekette, sarayda mûsikî ortamında yetişen bir şahsiyetin, mûsikîye karşı olması pek kolay değildir. Şu varki, İbn Hazm gibi takvâ ve ilim sahibi bir kişinin, hevâsı istikametinde fetvâlar vereceği düşünülemez. Mûsikî lehinde ve aleyhinde rivâyet edilen hadisler karşısında, İbn Hazm'ın mûsikîye olumlu bakması hususundaki önemli etkenler arasında, onun bilimsel olarak hak ve hakikattan yana oluşu kadar, yetiştiği ortamın ve bölgenin de rolü vardır. Yalnız şunu da belirtmek gerekir ki, İbn Hazm'ın çağdaşı olan ve onunla aynı memlekette yaşamış olan âlimlerin çoğu onun gibi düşünmemişler ve bu yüzden ona karşı cephe oluşturmuşlardır. Bu sebeple, İbn Hazm'ın mûsikî lehinde tavır takınmasında sadece yörenin ve yetişme tarzının etkili olduğunu söylemek doğru değildir. Çoğunlukla âlimlerin mûsikîyi fesat unsuru olarak görmelerine rağmen, İbn Hazm mûsikîyi insan tabiatı ve huzuru için önemli ve faydalı bir nimet olarak görmektedir. Dolayısıyla diğerleri kendileri için hüccet olacak hadisleri savunurken, İbn Hazm'ın da onların delil kabul ettikleri hadislerin sahih olmadığını ortaya koymaya çalışması, kendi görüşünün doğruluğunu ispat için gayret etmesi doğaldır.

Zikredilen hususlar göz önünde bulundurulursa İbn Hazm'ın ve onun İslâmî konulardaki açıklamalarının daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz.

## Bibliyografya

- AKDOĞAN, Bayram; *İsmail-i Ankaravî'nin Hüccetü's-Semâ' Adlı Eserine Göre Mûsikî Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1991.
- BAŞARAN, Selman; *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1977.
- BAŞMİL, Muhammed Ahmed; *İşkâtü'r-Ru'â bi-Edilleti Tahrîmil'l-Ğinâ ve's-Semâ'*, Bağdat, 1961.
- el-BUHÂRÎ, Ebû Abdî'llâh Muhammed b. İsmail; *Sahîhu Buhârî*, I-VIII, İstanbul, 1315 ve İstanbul, 1979 baskısı.
- ed-DÂRİMÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman b. el-Fadl b. Behram, *Sünenü'd-Dârimî*, I-II, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, Tarihsiz.
- DEVELLİOĞLU, Ferit; *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 4. Ofset Baskı, Ankara, 1980.
- EBÛ DÂVUD, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî; *Sünen-i Ebî.Dâvud*, I-IV, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, Tarihsiz.
- el-GAZÂLÎ, Muhammed b. Muhammed; *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I-IV, Çev: Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul, 1973.
- el-HİNDÎ, Ali el-Müttakî; *Kenzü'l-Ummâl*, I-XVI, Beyrut, 1985.
- el-IRAKÎ, Zeynu'd-Dîn Ebu'l-Fadl Abdu'r-Rahîm b. el-Hüseyn; *el-Muğnî 'an Hamli'l-Esfâri fi Tahrîci mâ fi'l-İhyâi mine'l-Ahbâr* (İhyâ kenarında), Mısır, 1939.

- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebu'l-Ferec Cemale'd-Dîn Abdü'r-Rahman b. Ali b. Muhammed; *Telbîsu İblîs*, Tahkik: Dr. es-Seyyidü'l-Cümeylî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 7. Baskı, Beyrut, 1994
- İBN HACER, Şihâbu'd-Dîn Ahmed b. Ali b. el-Askalânî; *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XVII, Mısır, 1959.
- İBN HAZM; *Risâletün fi'r-Reddi'ale'l-Hâtif*, İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Bölümü, No: 2704/6.
- ; *Tavku'l-Hammâme fi'l-Ullâf* (Güvercin Gerdanlığı: Sevgiye ve Sevenlere Dair), Çev: Mahmut Kanık, İnsan Yay., No: 24, Acar Matb., İstanbul, 1985.
- ; Resâilü İbn Hazmi'l-Endülüsî (el-Cüz'ül-Evvel), *Risâletün fi Çînâi'l-Mülhî e-Mübâhun huve em-Mahzûrun*, Tahkik: Dr. İhsan Abbas, 2. Baskı, Beyrut, 1987.
- İBN MÂCE, Ebü Abdî'llah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni; *Sünenü İbn Mâce*, I-II, Mısır, 1952.
- MERRAKUŞÎ, Abdü'l-Vahid; *el-Mücib fi Telhîsi Ahbâri'l-Muğrib*, Kahire, 1368.
- el-KETTÂNÎ, Muhammed el-Muntasır; *Mu'cemu Fıkhi İbn Hazm* (Mukaddime), I-II, Dimaşk, 1385/1966.
- el-Mu'cemu'l-Arabî el-Esâsî* (Larousse), el-Münazzametü'l-Arabiyyetü li't-Terbiyeti ve's-Sekafeti ve'l-Ulûm, Elesco, 1989.
- Muhammed Ebü Zehrâ; *İslâmda Fikhî Mezhepler Tarihi*, Çev: Abdulkadir Şener, Hisar Yayınevi, İstanbul, 1978.
- Muhammed eş-Şâzelî et-Tûnusî; *Ferhu'l-Esmâ' bi-Ruhasi's-Semâ'*, Tahkik: Muhammed eş-Şerîf er-Rahmûnî, Dâru'l-Arabiyyeti li'l-Kitâb, Libya, 1985.
- el-MÜNZİRÎ, Zekiyyu'd-Dîn Abdü'l-Azîm b. Abdü'l-Kavî; *et-Terğîb ve't-Terhîb min Hadîsi's-Şerîf*, I-IV, Mısır, 1954.
- MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc; *el-Câmiu's-Sahîh*, M.F.A. Bâki Neşri, I-V, 2. Baskı, Beyrut, 1972.
- en-NESÂÎ, Ebü Abdî'r-Rahmân b. Şuayb; *Sünenü Nesâî* ( Hâfız Celâlu'd-Dîn es-Suyûtî'nin Şerhi ve İmam es-Sindî'nin Hâşiyesiyle), I-VIII, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, Tarihsiz.
- es-SAHÂVÎ, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman; *el-Makâsidü'l-Hasene*, Mısır, 1956.
- es-SERAHSÎ, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr; *el-Mebsût*, I-XXX (15 mücellid) 3. Baskı, Dâru'l-Ma'rifet, Beyrut, 1398/1978.
- es-SUYÛTÎ, Celâle'd-Dîn Abdü'r-Rahman; *el-Câmiu's-Sağîr fi Ahâdîsi'l-Beşîri'n-Nezîr*, I-II, Mısır, 1954.
- eş-ŞÂTİBÎ, Ebü İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed; *el-İ'tisâm*, Tahkik: Mustafa Ebü Süleyman en-Nedvî, I-II, Dâru'l-Hânî, Riyad, 1996/1416.
- eş-ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali Muhammed; *Neylü'l-Evtâr fi Şerhi Munteka'l-Ahbâr*, I-VIII, Mısır, 1961.
- ULUDAĞ, Süleyman; *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ'*, 2. Baskı, Uludağ Yayınları, Bursa, 1992.

## Ömer Nasûhî Bilmen'in Beyânü'l-Hak'taki Şiirleri\*

*Bilal KEMİKLİ\*\**

### Giriş

Son devrin en mümtaz din bilginlerinden biri olan Ömer Nasûhî Bilmen (1883-1971), Medresetü'l-Kuzât'da tamamladığı yüksek din eğitiminin ardından, Beyâzıt dersiâmi olarak göreve başlamış, başta Fetvâhâne-i Âli müsevvid mülâzımlığı olmak üzere çeşitli medreselerde müderrislik, İstanbul Müftülüğü ve Diyanet İşleri Başkanlığı gibi din bürokrasisinin her seviyesinde hizmet etmiştir<sup>1</sup>. Medresetü'l-

\* Bu çalışmayı hazırlarken görüşlerinden istifade ettiğim hocalarım Prof Dr. Nesimi Yazıcı ve Doç.Dr. Mehmet Akkuş'a teşekkür ederim.

\*\* Dr., 100. Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Ö.N.Bilmen'in hayatı ve eserleri için bkz. Ahmet Selim Bilmen, *Ömer Nasuhi Bilmen: Hayatı-Eserleri-Anılar*, İst.1975; Veli Ertan-Hasan Küçük, *Cumhuriyet Devrinde Din Eğitimi, Din Müesseseleri ve Din Alimleri*, İst.1976; s.103-107; Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, IV, İst.1996, s. 239-240; Vehbi Vakkasoğlu, *Osmanlıdan Cumhuriyete İslâm Alimleri*, İst.1987, s.79-110; Hulusi Yavuz, "Erzurumlu Ömer Nasuhi Bilmen'in İlim ve Kültür Tarihimizdeki Yeri ve Tesiri", *Siyaset ve Kültür Tarihi Açısından Osmanlı Devleti ve İslâmiyet*, İst.1991, s.207-218; Rahmi Yaran, "Ömer Nasuhi Bilmen", *TDVİA*, VI, s.162-163.

Kuzât talebesi olduğu zamanlardan itibaren dönemin önemli dergilerinden **Sebilü'r-Reşâd** ve **Beyânü'l-Hak**'ta yazdığı makalelerle<sup>2</sup> başladığı yayın hayatını ömrünün sonuna kadar sürdürmüş, kültür tarihimiz içerisinde adından bahsettirecek eserler telif etmiştir.

Onun en önemli iki eseri **Hukûki İslâmiye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmûsu** ile **İslâm Ümihâli**'dir. Bunlardan başka onun din bilimlerine ilişkin olarak yazdığı; **Kur'an-ı Kerîm**'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri, **Büyük Tefsir Tarihi**, **Muvazzah İlm-i Kelâm**, **Mülâhhas İlm-i Tevhid Akaid-i İslâmiye**, **Kur'an-ı Kerîm**'den **Dersler ve Öğütler**, **Hikmet Goncaları**, **Dinî ve Felsefî Ahlak Lugatçesi**, **Nazarî ve İlmî Ahlâk-ı İslâmiyye Dersleri** isimli eserlerini zikredebiliriz. Yazarın gerek din bürokrasisindeki hizmetleri ve gerekse din bilimlerine ilişkin eserleri onu daha çok bir din alimi ve müellifi olarak tanımamıza imkan vermiştir. Esasen Ömer Nasûhî Bilmen çok yönlü bir kişiliğe sahiptir. Onun tebârüz eden yönlerinden biri de şairliğidir. Bu makalede, onun şairliği konu edilerek ilk gençlik dönemlerinde **Beyânü'l-Hak Mecmu'ası**'nda yayınlanan şiirleri okuyucuya sunulmuş olacaktır.

Bilmen'in şairliğini ele veren en önemli eseri, Farsça olarak yazıp Türkçe'ye çevirdiği **Nüzhetü'l-Ervâh** (İst. 1968) adlı dîvançesidir. Her ne kadar o Türkçe bir divan tertip etmemişse de, geleneksel şiir zevkine sahip bir şairdir. Nitekim onun ilmî eserlerinin pek çoğunda, ele alınan konuyla ilgili olarak, yer yer bazı şiirlere rastlanır. Konunun daha iyi anlaşılmasına imkan veren bu şiir örneklerinin ekseriyeti bizzat yazara aittir. Bu şiirlerden hareketle onun edebî yönünü ortaya çıkartan bir çalışma daha önce yapılmıştır<sup>3</sup>. Bu çalışmada Bilmen'in diğer eserlerindeki şiirlerine de işaret edilmekle birlikte **Dinî ve Felsefî Ahlak Lugatçesi** ve **Yeni İslâm Ahlâkı**<sup>4</sup> isimli eserlerinde bulunan şiirleri ile **Yüksek İslâm Ahlâkı**'nın sonunda yer alan **Evlâdına Nasihat** isimli pend-nâmesinden hareketle

2 Ö.N.Bilmen'in makaleleri hakkında önemli bir değerlendirme denemesi için bkz. Nesimi Yazıcı, "Ömer Nasuhi Bilmen'in *Sebilü'r-Reşâd* ve *Beyânü'l-Hak*'taki Makaleleri Üzerine Bir değerlendirme Denemesi", **Diyanet İlmî Dergi**, c. XXXIII, S.3, Temmuz-Ağustos-Eylül 1997, s. 29-40.

3 Bkz. Hüseyin Elmalı, "Şiirleriyle Ömer Nasûhî Bilmen", **Diyanet İlmî Dergi**, c. XXXIV, S.2, Nisan-Mayıs-Haziran 1998, s.73-98.

4 Doğrusu Ö.N.Bilmen'in **Yeni İslâm Ahlâkı** (İst.1964) isimli bir eserini göremedik. Mühtemelen bu eser, Bilmen'in Fatih dersi'âmi iken yazdığı **Nazarî ve Amelî Ahlâk-ı İslâmiyye Dersleri** (İst.1928) veya İstanbul Müftüsü iken ilk baskısını yayınladığı **Yüksek İslâm Ahlâkı** (İst.1949)'nın 1964 baskısıdır.



onun, ahlak, din ve ahlak ilişkisi, doğru inanç, dindarlık, iman-amel ilişkisi ....vb. mefhumlara ilişkin görüşleri ortaya konulmuş, **Diyanet** ve **Bir Temenni** başlıklı şiirleri yayınlanmıştır. Büyük bir din bilgini olan Bilmen'in şairliğine dair önemli bir giriş olan bu çalışma; onun şairliğinin yanında derin bir edebî zevke de sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

II. Meşrûtiyet döneminde yetişen bir alim olan Bilmen, dönemin edebî atmosferinden etkilenmiştir. Şiirlerinde klasik şiirin vezin ve şekil özelliklerini kullanmakla birlikte, işlediği tema itibariyle yeniliğe uyararak döneminin şiir atmosferinden de faydalanmıştır. Onun bu dönemin edebî hayatına olan ilgisini göstermesi bakımından daha 21 yaşında (1904)'te yazdığı **İki Şükûfe-i Ta'aşşuk** adlı romanını burada zikredebiliriz. Özellikle bu çalışmamızda kaydedeceğimiz şiirlerinde de açıkça görüleceği gibi onun ele aldığı konular din, ahlak ve dindarlık kavramları çevresinde odaklaşmaktadır. Bununla birlikte o **Tahmis** başlıklı şiirinde, tamamen geleneğe uyarak Vasfî Efendi'nin bir gazelini tahmis etmiştir. Bu şiir onun geleneksel şiir zevkine olan aşinâlığı ile birlikte klasik şiirde ne kadar mahir olduğunu işaretleri olarak kabul edilebilir.

Şair Ömer Nasûhî, tespit edebildiğimiz kadarıyla, henüz Medresetü'l-Kuzat öğrencisi iken yazdığı şiirlerin bazılarını **Cem'iyet-i İlmîyye-i İslâmiyye**'nin yayın organı olan **Beyânü'l-Hak**<sup>5</sup> 'ta yayınlamıştır. Dinî, edebî, siyâsî ve fennî konularda yazılar bulunan mecmu'ada, ilmî makaleleri de yayınlanan şairin, sekiz şiiri bulunmaktadır. Bu şiirlerden "Mekteb-i Kuzât ikinci sınıf talebesinden Erzurumlu Ömer Nasûhî" imzasıyla yayınlanan Diyanet başlıklı şiir, **Nazarî ve İlmî Ahlâk-ı İslâmiyye Dersleri** isimli eserinde çoğu mısraları değiştirilerek yeniden yayınlanmıştır<sup>6</sup>. Bu durum onun yayınlanan şiirleri üzerinde daha sonraki dönemlerde çalışmalarını sürdürdüğünü, gerektiğinde bazı değişiklik ve tamirler yaptığını göstermektedir. Kısaca bu mütalâalardan sonra Ömer Nasûhî'nin, şiirlerinde kullandığı imzası itibariyle Mekteb-i Kuzât talebesinden Erzurumlu Ömer Nasûhî'nin şiirlerini, "Şiirleriyle Ömer Nasûhî Bilmen" başlıklı makalenin mütemmimi olarak burada takdim ediyoruz.

5 Bkz. Ekrem Bektaş, "**Beyânülhak**", **TDVİA**, VI, s.34-35; Halis Ayhan, **Cem'iyet-i İlmîyye-i İslâmiyye**", **TDVİA**, VII, s.332-333.

6 Bkz. Age, İst.1928, s90-91. Aynı şiiri Hüseyin Elmalı, **Yeni İslâm Ahlâkı** (İst.1964, s.77-78) isimli eserden iktibas ederek yayınlamıştır. Bkz Agm, s.96-97.

## ÖMER NASÛHÎ BİLMEN'İN ŞİİRLERİ

### DİYÂNET<sup>7</sup>

Diyânet meşrikü'l-envârdır, gâyet münevverdir  
Semâvîdir diyânet, hikmet-i lâhûta mazhardır

Diyânet matla'ü'l-ilhâmdır. Ruh-ı halâ'ikdir  
Diyânet fikri en nûrânî hissiyyâta fâ'ikdir

Diyânetden alır revnak-ı dühâtın subh-efkârı  
Diyânetden alır pertev-i ilâhiyyunun âsârı

Diyânetdir viren tâb u cilâ mir'ât-ı ahlâka  
Diyânet cilve-gehdır in'ikâs-ı nûr-ı hallâka

Diyânet âdemi tahlîs ider dest-i cehâletden  
Diyânet kurtarır bir milleti zîrâ esâretten

Diyânet bahş iderken mülk ü istikbâle emniyyet  
Diyânetsiz nasıl bilmem yaşar âlemde bir millet

Hayât-ı milleti te'mîn iden kuvvet diyânetdir  
Bunu târih isbât eyliyor mahz-i hakîkatdir

Muhît-i âdemiyyet muzlim iken hâk-i medfenden  
Bütün zulmet ufuklardan zemîne doğru çarparken

Semâya yükselirken pek hazîn feryâd, vâveylâ  
Zalâm-ı dehre karşı mâtem eylerken bütün dünyâ

Üfûl itmiş hakîkat, neyyir-i efkâr sönmüşken  
Bütün ebnâ-yı âdem heykel-i bî-rûha dönmüşken

---

7 Beyânü'l-Hak, V, s.1986-1987.

Cihân mahrum iken nûr-ı latîf sermediyetden  
Cihân mechûr iken hürsîd-i tâbân hidâyetden

Şafaklar, fecirler bir levha-i zalmâya benzerken  
Perişân, muzdarib her bir kulûba kasvet âverken

Tecellî eyledi sırr-ı hüviyyet evc-i vahdetden  
Açıldı ebr-i zulmet berk-i ulvî diyânetden

Letâfet buldı her bir kâ'inâta geldi bir revnak  
Şucâ'-ı dîne elvâh-ı tabî'at oldı müstağrak

Kefen-pûş-ı sefâlet bir yağın mahluk inlerken  
Safâ-yâb oldılar hep iltimâ'-ı dîn-i enverden

Seni tebcîl u tenzîh eylerim ey neyyir-i âli!  
Diyânet! Ey bütün mü'minlerin aksâ-yı âmâli!

Diyânet! Ey kulûb-ı ümmetî yaldızlayan kuvvet!  
Diyânet! Ey veren mehtâb-ı fikre nûr-ı ulviyyet!

Hayât-ı âdemiyyet nazra-ı lütfunla kâ'imdir  
Senin feyz-i latîfin nüzhet-efzâ-yı avâlimdir

Kalem pür-vecd olur ulviyyetin tasvî itdikce  
Tezâyüd eyliyor kudsiyyetin ey nûr! Gıtdikce

Gelir senden nevâ-yı tesliyyet her kalb-i nâlâna  
Gelir senden ümîd-i incilâ pejmürde vicdâna

Diyânetdir zilâl-i iktirâbı mahviden her dem  
Diyânetdir evet her rûh-ı zârî eyliyen hürrem

Diyânet pek güzeldir pek güzeldir rûh perverdir  
Diyânet her güzellikden daha parlak, münevverdir

Diyânet-perver olmak âdem için bir sa'âdetdir  
Diyânetdir bizi mes'ûd iden ancak diyânetdir

## TAHMÎS<sup>8</sup>

Neşr-i nûr itdikce hûrşîd-i hakikat güllere  
Rû-nümâ-yı feyz olur âsâr-ı humret güllere  
Bak! Nasıl gelmiş mükemmel bir melâhat güllere  
Renk-bahş lütf olub feyyâz-ı kudret güllere  
Lü'lü-i şebnem ile virmiş letâfet güllere

Var mıdır? Bir levh-i zî-kıymet ki olsun dâ'imâ  
Gül kadar parlak, güzîde, rûh-perver, dil-güşâ  
Gül midür bir nûr-ı pür-nüzhet midür? Ey meh-likâ!  
Ol ne hoş renk-i letâfetdir ki erbâb-ı safâ!  
Münşerih olmaktadır itdikce dikkat güllere

Jâleler virdikce revnak gonca-ı tâb-âvere  
Bir mülkdür sanki müstağrak olur cevherlere  
İhtirâm itmekdeyiz gül-berg-i hikmet-pervere  
Mazhar olmuş iltifât-ı Hazret-i Peygambere  
Mun'atıfdir dîde-i takdîs-i ümmet güllere

Safha-yi vicdâna tâb u fer virür her goncası  
Bir bakışda zevk-i dil-perver virir her goncası  
Nev-bahâra başka bir zîver virür her goncası  
Gül-stâna revnak-ı dîger virür her goncası  
Dinse de şâyestedir ezhâr-ı cennet güllere

İn'ikâs-ı mihr ile gül gonca-yı nûkhet-şî'ar  
Sâha-ı gülzâra eyler renk ulviyyet nisâr  
Güller olmuştur çiçekler içre gâyet bahtiyâr

8 "Üdebâ-yı Osmâniyeden Şeyh Vasfî Efendi'nin gazel-i şâ'irânelerini tahmîs" Beyânü'l-Hak, V, s.2097.

İftihâr eyler vücûdıyla şehen-şâh-ı bahar  
Feyz-i rengîn-i tabî'atdır terâvet güllere

### GAZEL<sup>9</sup>

İsterim her yerde bir hurşîd-i hikmet parlâsın  
Her cihetden pertev-i ilm ü fazîlet parlâsın

Sen terakkiyyâta sa'y-ı gayret it kim rûz u şeb  
Dehre karşı i'tilâ-yı şân-ı millet parlâsın

Herkesi hâlince kıl tatyîbe sarf-ı makderet  
Çehre-i feyzinde nûr-ı âdemiyet parlâsın

Her zaman mir'ât-ı ulviyyâta nasb-ı dikkat it  
Gözlerinden in'ikâs-ı berg-i himmet parlâsın

Olmasın tab'-ı latîfin zulmet-âlûd-ı hayâl  
Levha-i fikrinde bir reng-i hakîkat parlâsın

### BİR KİT'Â<sup>10</sup>

Gül-zâr-ı cihân ki pür-safâdır  
Her jâlesi âfitâba benzer

Eşcârına bak bu murg-zârın  
Her bir varakı kitaba benzer

Aldanma fakat safâ-yı dehre  
Hengâm-ı surûrî hâba benzer

9 Bu şiir başlıksız yayımlanmıştır. *Beyânü'l-Hak*, V, s. 2098-2099.

10 *Beyânü'l-Hak*, VII, s. 2823.

Durmaz ceryân ider hemîşe  
Eyyâm-ı hayat âba benzer

Piş-nazarımda sahn-ı dünya  
Bir makbere-i haraba benzer

İkbâl-i felek ki bî-bekâdır  
Bir şa‘şa‘alî şihâba benzer

Efkâr-ı nevîni şâ‘irânın  
Bir neyyir-i bî-sehâba benzer

### LEVHÂ-İ TABÎ‘AT<sup>11</sup>

Hallâk-ı cihân-ı yân ki birdir  
Eltâfına halkı müftekirdir

Olmakta bu levhâ-ı tabî‘at  
Mir‘ât-ı hikem-nümâ-yı vahdet

İtdikce mevâlîdi temâşa  
Ulviyyeti Hakk olur hüveydâ

Hayret viriyor ukûla hayret  
Alemdaki pertev-i hüviyyet

Ecrâm-ı latîfe-i semâvât  
Allâh’ın ider vücûdın isbât

Dağlar, dereler, çağlayanlar  
Tevhîde şitâb iderler anlar

---

11 Beyânü'l-Hak, VII, s 2839-2840.

Tezyîn idiyor cihânı kudret  
Ya Rab! Bu ne cilve-i meşîyyet?

Kim virdi bu revnâkı bahâra?  
Döndürdü yeri tecellî-zâra

Tevlîd idiyor meşîme-i hâk  
Binlerce şükûfe-i tarab-nâk

Bakdıkca zemîn-i dil-nişîne  
Benzer küre-i zümrüd yine

Elmas ferah-fezâya benzer  
Her jâle-i berg-i renk-perver

Yâ Rab! Beni sâhib-i intibâh it  
Bir şâ'ir-i âteşin-nigâh it

İtdikce nazar şu kâ'inâta  
Mazhar olayım tecelliyâta

## BİR KİT' A<sup>12</sup>

Gonca-ı bâğ-ı sabâvet solmadan  
Eyle tahsîl-i kemâlâta şitâb  
Bî-hüner tazyî'-i evkât itme kim  
Kad temürrü'l-firsatu merre's-sihâb

## ÜSTÂZIMIN KABRİNDE<sup>13</sup>

Ey mihr-i münîr-i âdemiyyet!  
Ey gevher-i dil-pezîr-i fitrat!

12 Beyânü'l-Hak, VII, s. 2840.

13 "Erzurum nâkibü'l-eşrâfı Abdurrezzâk İlmî Efendi merhum" Beyânü'l-Hak, c. VII, Aded 162, s.2870

Ey hâce-i bî-nazîr ü yektâ!  
Kabrin ne için sükûnet-efzâ

Sen neden sükûna daldın?  
Bu ders-i beliği kimden aldın?

Tahrîr-i funûn idince nâ-gâh  
Eylendi zuhûrî kudretü'Ilâh

Oldukca şerefde nasîhat  
Pârladı yüzünde reng-i hikmet

Tezyîn-i makâl ideridin sen  
Ebyât-ı güzîn-i Mesnevî'den

Şimdi ise neden sükût böyle?  
Kalmış dehen-i fasîh söyle!...

Kalbin idi nüsha-i kemâlât  
Oldun ademe dûçâr heyhât!

Bir nebze-i iftirâk-perver  
Gelmiş de seni ziyaret eyler

Bir bezre-i gam-pezîr çağlar  
Ağlar seni yâd ider de ağlar

Âh dilime inâyet eyle  
Bir kere benimle sohbet eyle

Lâyık mı ki bir dil-i gam âbâd?  
İtsün bu sükûta karşı feryâd!

Ey fecr-i behîn-i sermediyyet!  
Ey reng-i tulû'-ı pür-letâfet!



Ey lem'a-ı dil-fürûz-i rahmet!  
Ey pertev-i iltifât-ı kudret!

Her rûz u şeb eyleyüp 'inâyet!  
Bu kabri idin garîk-ı nüzhet

Bu kabir değil bir âsumândır  
Gülzâr-ı latîf küdsiyândır

Bir hârîka-ı siyâdet-i ünvan  
Olmakda bu kabir içinde pinhân

### LEYLE-İ REGÂ'İB<sup>14</sup>

Çehre-i dehre lem'a-yı kudret  
Oldı pîrâye-bahş-ı ulviyyet

Eyledi hâk-dânı gark safâ  
Bir bahâr-ı latîf revnak-fezâ

Ravza-yı kâ'inât pür-envâr  
Eylemişdir ağaçlar istizhâr

Müterennim-i tuyûr pür-âhenk  
Çarpıyorlar nigâha rengârenk

Her tarafı şimdi pek münevverdir  
Ma'kes-i lem'a-yı peyamberdir

Oldı bu şeb meşîme-i mâder  
Matla'-i tâb-nâk-peyğamber

---

14 Beyânü'l-Hak, VII, s.2890-2891.

Şimdi her ahter-i ziyâ-efgen  
Daha parlak şümûs-ı hâverden

Dinse bu leyle subh lâ'ikdir  
Leyle-i kadre bence fâ'ikdir

Ey Nebiyy-i latîf ü müstesnâ!  
Ey mücessem-i tecelli-i Mevlâ!

İtdin âfâk-ı nûr-ı feyze mahal  
Gülşen-i dehre gelmeden evvel

Şimdi sâyende parlıyor îmân  
Mîhr-i kudsiyyet eyliyor lem'ân

Âsumân u zemîne rahmetsin  
Âfitâb-ı semâ-yı vahdetsin

Ravza-yı pâkın eylesin tezyîn  
Selavât-ı güzîn-i kudsiyyîn

## Fıkıh Mezhepleri ve Taklid\*

*İbrahim Paçacı\*\**

Hicri ikinci asırda fıkıh mezheplerinin ortaya çıkması ve dördüncü asırdan sonra günümüzdekine yakın bir şekilde, 4 mezhep olarak teşekkül etmesinden sonra, mezhepler ve taklit konuları tartışılmaya başlanmış ve bu konuda değişik görüşler ortaya çıkmıştır. Bir kısmı taklidin caiz olmadığını savunurken, diğer bir kısmı taklit yapılabileceğini iddia etmişlerdir. Taklidin caiz olduğunu söyleyenlerden bir kısmı, bütün dini-ameli hayatında bir mezhebe bağlanmanın gerektiğini savunmuş, bazıları da, böyle bir zorunluluğun olmadığını, herkesin istediği müçtehidin görüşüyle amel edebileceğini söylemişlerdir.

Bu makalede, mezhep veya müçtehitlerin görüşlerinin taklit edilmesinin hükmü üzerinde durulmaya çalışılacak, bu çerçeveden olmak üzere, öncelikle içtihat farklılıklarının ve mezheplerin ortaya çıkış nedenlerine işaret edilecek, daha sonra da taklidin caiz olup olmadığı, caiz olması halinde, kimlerin, hangi şartlarda taklit yapabileceği ve taklidin sınırları konuları işlenecektir.

---

\* Makale II. Din Şurasında tebliğ olarak sunulmuştur.

\*\* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı Müfettişi

## I. Görüş Farklılıklarının Sebepleri ve Mezheplerin Ortaya Çıkışı

### A. Görüş Farklılıklarının Sebepleri

Hız. Peygamber döneminde, ashabın görüş ayrılığı söz konusu değildir. Zira, bu dönemde, herhangi bir problemle karşılaştığında, Hız. Peygamber'e sorulurdu. Onun bulunmadığı yerlerde ise, önce Kur'an-ı Kerim'e bakılır, burada bulunamazsa sünnete müracaat edilirdi. Bu iki kaynaktan da hüküm açık olarak bulunamazsa, içtihad baş vurulurdu. Fakat içtihatla varılan hüküm ilk fırsatta Hız. Peygamber'e arz edilirdi. Bu sebeple vahy döneminde görüş farklılığı olmamıştır.

Hız. Peygamber'in irtihalinden sonra, sahabe ve tabiun döneminden itibaren görüş ayrılığı başlamış, asr-ı saadetten uzaklaştıkça da bu ihtilaflar çoğalmıştır. Bu görüş ayrılıklarının sebepleri, içtihat ve taklit konusunun daha iyi anlaşılabilmesi için kısaca açıklanacaktır. Bu sebeplerin, hemen hemen bütün usul ve fıkıh tarihi kitaplarında değişik şekillerde ele alınması nedeniyle, burada, detaya girilmeksizin ve ilk kaynaklara inilmeden genel manada bir açıklama yapılacaktır.

### 1. Hadisle İlgili Sebepler

#### a) Hadisin Bilinmemesi

Hadislerin tedvinine hicretin birinci asrının sonlarında başlanmakla<sup>1</sup> birlikte, hadis eserlerinin ortaya çıkışı ikinci asrın ikinci yarısına tesadüf etmektedir<sup>2</sup>. Ayrıca o çağlarda, kitapların el ile yazılarak çoğaltıldığı, ulaşım ve haberleşme araçlarının çok geri olduğu göz önünde bulundurulursa, hadislerin İslam aleminin her tarafından bilinmesinin ve yaygın olmasının mümkün olmadığı izahtan varestedir.

Bu nedenle, ilk asırlarda, hadislerin tedvin ve tasnif işlemleri tamamlanıp, İslam ülkesinde yaygınlaşmaya kadar, bazı alimler, diğerlerinin bilmediği hadisleri biliyor ve hükmü bu hadis üzerine bina ediyordu. Bu hadisi bilmeyenler ise, içtihat yoluyla ulaştığı neticeye göre fetva veriyorlardı. Tabii olarak da, kendi içtihatlarıyla verilen bu hükümler, bazen sünnete muvafakat ediyor, bazen de muhalefet ediyordu. İşte, alimler arasındaki görüş farklılıklarının sebeplerinden birisi buna dayanmaktadır<sup>3</sup>.

1 İbn Kesir, el-Bidaye ve'n-Nihaye, c. 10, s. 345; Koçyiğit, Talat, Hadis Tarihi, s. 200-201.

2 Koçyiğit, Talat, Hadis Tarihi, s. 205.

3 Zeydan, Medhal, s. 107-108; Hafif, Ali, Muhadarat, s. 25, Karaman, İslam Hukuk Tarihi, s. 60; Hallaf, İlmü Usulü'l-Fıkh, s. 305.

Mesela, Hz. Ömer diyet konusunda parmakların hepsini birbirine denk görmüyordu. Fakat Hz. Peygamber'in diyetle parmakların denk olduğuna hükmettiğine dair hadisi işitince, önceki görüşünden vazgeçmiştir<sup>4</sup>.

## b) Hadisin Sıhhat Derecesi Konusundaki Farklı Görüşler

Alimlerin hadislere yaklaşımları da görüş ayrılıklarına sebep olmuştur. Bazen, alimin rivayet edilen hadise veya ravilerine güvenmemesi nedeniyle hadisi kabul etmemesi, bir kısım fakihlerin kabul etmiş oldukları hadisleri, hadis kabul metodlarındaki farklılıklar sebebiyle diğer bir kısmının kabul etmemesi, bazen de alimlerin buldukları çevreye ve zamana göre hadislere ihtiyatlı yaklaşımları fakihler arasındaki ihtilaflara sebep olmuştur.

Medine hadislerin beşiği olması, hadis ve sahabe fetvalarının bol olması sebebiyle, Medine'de yaşayan fakihler hadisi almakta tereddüt etmemişler, buna karşılık re'ydin kaçınmışlardır. Irak bölgesi hadis çevresinden uzak olması ve burada pek çok fırkanın ortaya çıkması ve hadis uydurmalarının zuhur etmesi nedeniyle Kufe bölgesinde yaşayan fakihler hadisleri kabul etmekte daha ihtiyatlı davranmışlar, ağır sıhhat şartları koymuşlar, onun yerine re'ye öncelik tanımışlardır<sup>5</sup>.

İraklı müçtehitler, Hanefiler, ahad hadisi delil olarak kabul etmek için, ravinin rivayet ettiği hadise muhalefet etmemesini, hadisin konusunun herkesin bilmesi gereken konulardan olmamasını şart koşmuşlar, buna ilave olarak, fakihlerin rivayet ettikleri ahad haberleri tercih etmişlerdir. Buna karşılık, Hicaz bölgesi müçtehitleri, İmam Malik ve talebeleri, hadisi fakihlerin rivayet etmesine bakmayıp Medine halkının tatbikatına uygunluğunu aramışlardır. Diğerleri ise, fakih olmasına veya Medine halkının tatbikatına uygunluğuna bakmaksızın ahad haberi kabul etmişlerdir.

Bunun gibi, Şafîiler, Said b. Müseyyeb gibi büyük sahabilerin dışındakilerin rivayet ettikleri mürsel hadisleri delil olarak kabul etmezken, diğerleri mürsel hadisi delil olarak kabul etmişlerdir. Hanefiler, meşhur hadisi mütevatir derecesinde kabul ederek, bununla Kur'an'ın âmının tahsis, mutlakının takyit edilebileceğini kabul ederken, diğerleri meşhur hadisi mütevatir seviyesinde görmemişlerdir. İşte bu ve benzeri yaklaşımlar görüş ayrılıklarını doğurmuştur<sup>6</sup>.

4 Zeydan, Medhal, s. 108.

5 Zeydan, Medhal, s. 116-117.

6 Hallaf, İlmü Usulî'l-Fıkh, s. 325; Zeydan, Medhal, s. 108, 114-115; Şa'ban, Zekiyüddin, İslam Hukuk İlminin Esasları, s. 75-81; Ebu Zehra, Muhammed, İslam Hukuku Metodolojisi, s. 95-99.

Hadis almadaki farklılıklar sebebiyle görüş ayrılıklarının ortaya çıkışına, Abdu'l-Vâris b. Saîd'den rivayet edilen şu haber güzel bir örnek teşkil etmektedir:

Abdu'l-Vâris b. Saîd anlatıyor:

Mekke'ye geldim ve orada Ebû Hanîfe'ye tesadüf ederek sordum:

- Şart koşarak bir şeyi satan kimse hakkında ne dersin?

- Satış da, şart da batıldır.

Bunun üzerine İbn Ebî Leylâ'ya geldim ve aynı şeyi sordum:

- Satış caiz, şart batıldır.

cevabımı verdi. İbn Şübrüme'ye gidip sorduğumda:

- Satış da şart da caizdir.

dedi. Kendi kendime, “Allah, Allah! Üç tane Iraklı fıkıh bilgini bir mesele üzerinde birleşemiyorlar!” dedim ve tekrar Ebu Hanife'ye giderek iki meslektaşının söylediklerini naklettim. Şu cevabı verdi:

- Onların sana ne dediklerini bilmem; bana Amr b. Şuayb babasından, o da kendi babasından “Rasulullah'ın şartla beraber satış yapmayı yasakladığını” haber verdi.

Bunun üzerine İbn Ebî Leylâ'ya giderek iki dostunun söylediklerini ona naklettim; şu cevabı verdi:

- Onların sana ne dediklerini bilmem; bana Hişam b. Urve babasından o da Hz. Aişe'den şunu haber verdi: “Resulullah bana Berîre'yi satın alıp âzad etmemi emretti. Sahibi, velayetin kendisinde kalmasını şart koştu. Bunun üzerine Rasulullah şöyle buyurdu: “Allah'ın kitabında olmayan şart batıldır.” Şu halde satış caiz, şart batıldır.

Tekrar İbn Şükrüme'ye gittim, diğer ikisinin söylediklerini ona naklettim. Şu cevabı verdi:

- Onların sana ne dediklerini bilmem. Bana Mis'ar b. Kidâm Muhârib b. Disâr'dan, o da Cabir'den haber verdiğine göre Cabir şöyle anlatmıştır. Rasulullah'a bir deve sattım ve Medine'ye kadar binerek istifade etmemi şart koştum; kabul buyurdu. Şu halde satış da, şart da caizdir<sup>7</sup>.

## 2. Kitap ve Sünnette Geçen Bazı Kelime ve Cümlelerin Farklı Tefsir Edilmesi

Görüş farklılıklarının sebepleri bazen nassların farklı anlaşılmasından kaynaklanmaktaydı. Kur'an ve sünnet nasslarının çoğunun hükme delaleti kesin

---

7 Karaman, İslam Hukuk Tarihi, s. 60-61.

değildir; bilakis zannîdir. Bu nasslar bir manaya delalet edebileceği gibi aynı zamanda başka bir manaya da delalet edebilir. Bu sebeple nassların hükme delaleti zannî olur. Nassda bulunan bir lafız iki ya da daha fazla manaya birden delalet eden müşterek lafızlardan olabilir. Mesela, (boşanan kadınlar kendi kendilerine üç temizlik/hayız suresi beklerler)<sup>8</sup> ayetinde geçen (kuru') kelimesi kadınlara mahsus hallerden hem hayız ve hem de temizlik müddeti anlamına gelmektedir. Bunun neticesi olarak da kadınların iddet bekleme sureleri, müçtehitlerin anlayışlarına göre farklılık göstermektedir.

Bazen nasslarda geçen lafızlar, tahsise ihtimali olan âmm veya takyîde ihtimali olan mutlak lafızlar olabilir. Her müçtehit, elde ettikleri karinele, deliller doğrultusunda, görüşlerine göre tercihte bulunmaktadır. Bir kısmı, lafzın tahsis edildiğini kabul ederken, diğer bir kısmı umuma teşmil etmiş, bir kısmı nassı mutlak olarak alırken, diğerleri mukayyet olarak kabul etmişlerdir. Ayrıca, tahsis ve takyit şartları da farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla bunlar da görüş ayrılıklarını doğurmuştur.<sup>9</sup>

### 3. İctihat Usul ve Gücünün Farklılığı

Daha önce de işaret edildiği gibi, buldukları bölgeye göre, bir kısım müçtehitler hadisi ön plana çıkarıp re'ye'den kaçınmış, diğer bir kısmı da hadislere ihtiyatla yaklaşip yerine re'yi ön plana çıkarmışlardır. Aynı şekilde, nasslarda geçen kapalı lafızları açıklama konusunda farklı kıstaslar koymaları, anlama ve icthad kabiliyetlerine göre farklı yorumlamaları da görüş ayrılıklarına sebep olmuştur.

Hadis ve re'ye verilecek yer ve değer bakımından, fakihler prensipte ayrılığa düşmüşler ve bu konuda dört farklı grup ortaya çıkmıştır.

Birinci grup, tamamen Kitab'a ve re'ye dayanan, sünneti hüccet kabul etmeyen "müfrit re'yciler".

İkinci grup, re'yi ve bilhassa bunun en önemli unsuru olan kıyası, sahabe ve tabiûn fetvalarını hüküm kaynağı olarak kabul etmeyen "müfrit eserciler".

Üçüncü grup, sünneti reddetmeyip onu hüccet olarak kabul eden, ancak hadisin sıhhati üzerinde titiz davranan, buna mukabil, kıyas, istihsan, maslahat gibi re'ye

8 Bakara 2/228.

9 Hallaf, İlmü Usulî'l-Fıkh, s. 305; Zeydan, Medhal, s. 108; Karaman, İslam Hukuk Tarihi, s. 60.

dayanan yollarla hüküm ve fetva vermekten çekinmeyen, farazî meseleler üzerinde de duran “mutedil reyciler”.

Dördüncü grup ise, re’y ve kıyası inkar etmemekle birlikte, nadiren başvuran, hadislerden başka sahâbe ve tâbiûn fetvalarını da hucet kabul eden “mutedil eserciler”<sup>10</sup>.

Lafız konusundaki ihtilafa, âmm nassın tahsisi örnek verilebilir. Hanefiler âmmın ilk olarak tahsis edilebilmesi için, âmm lafız kuvvetinde nassın gerekli olduğunu kabul ederken, yani ayetin tahsisi için ayet veya mütevatir ya da meşhur sünnet olması gerektiğini söylerken, diğerleri, âmm nassın zannî olduğunu, dolayısıyla ahad hadisle de tahsis edilebileceğini kabul etmişlerdir<sup>11</sup>.

#### 4. Sosyal veya Tabiî Şartların Tesiri

Farklı zaman ve mekanlarda yaşayan müçtehitler, yaşamış oldukları çevre ve ortama göre hüküm vermişlerdir; bu da görüş ayrılıklarını doğurmuştur. Şöyle ki, her müçtehidin yaşamış olduğu toplumun örf ve adetleri, halkın hukuki muamele ve işlemleri, sosyal ve iktisadi durumları birbirinden ayrıdır. Bu farklılıklar da, tabi olarak hükümlere etki etmektedir. Zira, fakih, şeriata aykırı olmamak kaydıyla, bulunduğu zamanın ve toplumun gereğini göz önünde bulundurmaya zorundadır. Çünkü, ortamın farklılığı, maslahatın ve hükümlerin gerekçelerinin takdirinde farklı görüşleri doğurur<sup>12</sup>. “Ezmanın tağayyuruyla ahkâmın tağayyuru inkar olunamaz”<sup>13</sup> kaidesi de buna işaret etmektedir.

#### B. Mezheplerin Ortaya Çıkışı

Sahâbe devrinden itibaren yukarıda açıklanan sebeplerden kaynaklanan görüş ayrılıkları bulunmakla birlikte, müçtehit imamın devrine kadar mezheplerden söz edilmemektedir. Her merkezde birçok alim ve müçtehit bulunmakta, soruları cevaplandırmakta ve davaları halletmektedirler, fakat bunlara izafe edilen bir mezhep

10 Karaman, İslam Hukuk Tarihi, s. 63.

11 Hallaf, İlmü Usulî'l-Fıkh, s. 164-229, 305-306, 325-330; Zeydan, Medhal, s. 108-109, 112-117; Fıkh Usulü, 392-421, 364-369, 455-465; Şa'ban Zekiyyüddin, İslam Hukuk İlminin Esasları, 265-279, 294-309; Ebu Zehra, İslam Hukuk Metodolojisi, 136, 150.

12 Hallaf, İlmü Usulî'l-Fıkh, s. 305; Zeydan, Medhal, s. 112.

13 Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye, Madde 39.



yoktur. Bu devirde, çeşitli sebeplerle mezhepler teşekkül etmiştir. Mezheplerin ortaya çıkmasının sebepleri şöyle sıralanabilir:

a) Daha önceki müçtehitler gerektiğçe meseleler üzerinde fetva verirlerken, bu asırda müçtehitler fıkıhın bütün konularına içtihatlarını teşmil etmişler, nazari konularda da içtihatla bulunmuşlardır.

b) Bu içtihatlar tedvin edilerek kitaplarda toplanmış, bu sayede bir müçtehidin, çeşitli konulardaki içtihatlarının kolayca öğrenilmesi imkanı doğmuştur.

c) Fıkıhta re'y ve hadis mektepleri doğmuş ve bu mektep mensupları arasında sözlü ve yazılı münakaşa ve münazaralar başlamıştır.

d) Hadis ve re'y ekolleri arasındaki bu münakaşa ve münazaralar, müçtehitlerin usul ve kaidelerinin, yani fıkıh usulünün doğmasına sebep olmuştur.

e) İdarecilerin imamlara iltifat etmeleri, imamları mahkemelerin başına getirmeleri veya belirli imamların görüşlerinin muhakeme işlerinde esas alınması da mezheplerin doğması ve yayılmasında etkili olmuştur.

İşte bu ve benzeri amiller sebebiyle fıkıh mezhepleri doğmuş, müçtehitlere ait müstakil içtihat usulleri ve bu usullerle varılan hükümler mecmuası ortaya çıkmıştır. Ancak, dördüncü hicri asırdan önce halk bilinen dört mezhebe ayrılmadığı gibi fıkıh mezhepleri de dörtten ibaret değildi. Bilinen dört mezhebin dışında, Hasan el-Basrî, el-Evzâî, Süfyan es-Sevrî, el-Leys b. Sa'd, Süfyan b. Uyeyne, İshak b. Rahaveyh, Ebû Sevr, Davud ez-Zahiri ve İbn Cerîr et-Taberî'nin mezhepleri meşhurdur. Bunların her birinin farklı içtihat usulleri, bunlarla verilmiş reyleri, çeşitli bölgelere yayılmış tabileri vardı. Bu mezheplerden bazıları çeşitli sebeplerle tarihe karıştı.<sup>14</sup>

## II. Taklidin Tanımı ve Hükümü

### A. Taklidin Tanımı

Taklid, lügatte bir şeyi (gerdanlığı) boynuna takmak, (kılıcı) omuzuna asmak anlamına gelmektedir<sup>15</sup>. Fıkıh Usulünde ise, "hüccet ve delilsiz olarak başkasının sözünü kabul etmek"<sup>16</sup>, "sözü hüccet olmayanın sözüne göre, delilsiz olarak amel etmek"<sup>17</sup> şeklinde tarif edilmiştir.

14 Karaman, İslam Hukuk Tarihi, s. 61-62.

15 Mustafa/ez-Ziyat/el-Kadir/en-Neccar, "kalede" (el-Mu'cemu'l-Vasit), c.2, s. 754.

16 Gazzali, el-Müstasfa, c. 2, s. 387; Amidi, el-İhkam, c. 4, s. 297; Zuhayli, el-Vasit fi Usuli'l-Fıkh'l-İslami, c. 2, s. 96.

17 İbnu'l-Kayyim, İ'lamu'l-Muvakki'in, c. 2, s. 168, 178; İbn Hümam, et-Tahrir, s. 547.

Buna göre, kitap, sünnet, icmâ'dan dayandığı delili bilinmeksizin, bir müçtehit veya mukallidin sözünü alıp onunla amel etmekle taklit meydana gelmiş olur. Mukallit, delile değil, hükmü çıkaran alime itimat etmektedir. Buna karşılık, görüşünü aldığı müçtehidin deliline bakarak içtihadına iştirak etmek suretiyle reyini benimsemeye taklit değil, ittiba' denir<sup>18</sup>.

Önceki devirlerde halk, dini problemlerini istediği müçtehide sorar ve aldığı cevaba göre amel ederdi; devamlı olarak bir müçtehide bağlanmazdı. Alimler de, mezhep hükümlerine, imamın görüşlerine göre değil, kitap ve sünnet delillerine göre hüküm verirlerdi. Mezheplerin teşekkülünden bir müddet sonra, içtihat terbiye ve kültürünün değişip zayıflaması, hazır hükümlerin çoğalması, siyasi baskı gibi çeşitli nedenlerle mezhep taassubu meydana gelmiştir.

Mezheplerin ortaya çıkışından sonra, taklit ve içtihat konuları üzerindeki tartışmalar günümüze kadar devam edegelmiştir. Nazari olarak içtihat-taklit münakaşaları dördüncü asırda başlamıştır. Bu tarihten itibaren yazılan usûl kitaplarının tamamında bu münakaşaya yer verilmiş, ayrıca bu konuda müstakil kitap ve risaleler yazılmıştır. İctihat tarafları olanlar, taklide neredeyse hiçbir meşruiyet tanımazken, taklit taraftarları, taklidin vacip olduğunu, içtihat kapısının kapalı bulunduğunu iddia etmişlerdir<sup>19</sup>. Makalenin gereğinden fazla uzamaması için, içtihat taraftarları ile taklit taraftarlarının tartışma ve delilleri zikredilmeden kısaca ulaşılan kanaat açıklanmaya çalışılacaktır<sup>20</sup>.

## B. Taklidin Hükmü ve Müçtehit İmamların Taklit Hakkındaki Görüşleri

İslâm dininde asıl olan, taklidin yerilmesidir. Çünkü taklit, delilsiz olarak başkasına uymak ve tâbi olmaktır. Her mükelleften istenen Allah ve Rasülü'ne itaat etmesidir. Bu da, Kur'an ve sünnette belirtilen hükümlere uymakla olur. Bir meseleyle ilgili Kur'an ve sünnete müracaat edilip de orada açık hüküm bulunduğu onunla amel edilir. Mükellef bu naslarda sarih olarak hükmü bulamazsa, usulünce içtihatla bulunur. Eğer mükellef içtihat yoluyla hükümleri

18 İbnü'l-Kayyim, İ'lamu'l-Muvakki'in, c. 2, s. 178; Zuhayli, el-Vasit fi Usuli'l-Fıkhî'l-İslami, c. 2, s. 97; Karaman, İslam Hukukunda İctihad, s. 205.

19 Bkz. İbn Hazm, el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam, s. 793-885; İbn Hümmam, et-Tahrîr, s. 549.

20 Taklitle ilgili geniş bilgi ve içtihat-taklit münakaşa ve delilleri için bakınız. İbn Kayyim, İ'lamu'l-Muvakki'in, c. 2, s. 168-260.

anlamaktan aciz kalırsa, hükmünü bilmek ve anlamak istediği meseleyi, ilim ehlerinden, alimlerden sorar ve aldığı cevaba göre amel eder.

Müçtehit imamlar adeta, kendilerinden sonra taklit ve mezhep taassubunun doğacağını sezmişler ve gerek davranışlarıyla, gerekse sözleriyle bunları önlemeye çalışmış; tefekkür etmeyi, ana kaynaklar ile devamlı temas halinde olmayı tavsiye etmişler, cemiyetin günlük problemlerini çözmenin tek yolu olan içtihat faaliyetlerinin duraklamadan devam etmesini temine gayret etmişlerdir. Müçtehit imamların bu gayretlerine örnekler aşağıda sunulmuştur:

İçtihatlarını, yetişmiş talebeleriyle istişare ederek yürüten Ebû Hanife bazen öğrencileriyle, bir mesele üzerinde günlerce münakaşa eder, bütün şûra üyelerinin fikir ve reylerini aldıktan sonra hükmün bir tarafa kaydedilmesini isterdi<sup>21</sup>.

İmâm-ı Azam Ebu Hanife ve talebesi Ebu Yusuf şöyle demektedir: “Nereden söylediğimizi (hükmümüzün delil ve kaynağını) tetkik edip bilmeden bizim reyimizle fetva vermek hiçbir kimse için helal değildir”<sup>22</sup>.

İmâm-ı Azam başka bir sözünde şöyle demiştir: “Bu benim reyimdir ve elde edebildiğim reylerin en iyisidir. Bundan daha iyisini bulan olursa onu kabul ederiz”<sup>23</sup>.

Şu ifade, diğer bazı alimlerle birlikte, özellikle İmâm Malik’ten nakledilmiştir: “Rasulullah (sas) müstesna herkesin sözü kabul ve reddedilebilir”<sup>24</sup>.

Şu sözler de onundur: “Kendi imamını taklit yüzünden sahabe kavlini terk eden kimseye tövbe teklif edilir”<sup>25</sup>, “Ben bir beşerim; hata da ederim isabet de... Rey ve içtihadımı inceleyin, kitap ve sünnete uyan her sözümü alın, onlara uymayan bütün sözlerimi de terk edin”<sup>26</sup>.

Bir adam gelerek Şafii’ye bir mesele sorar: Şafii de, Hz. Peygamber’in o konuyla ilgili şöyle şöyle dediği rivayet edilmektedir şeklinde cevap verir. Bunun üzerine soru soran kimse “Ya Eba Abdillah (Şafii)! Sen de mi böyle söylüyorsun?” deyince, Şafii titrer, rengi uçarak sararır ve der ki: “Yazıklar olsun sana!.. Rasulullah’tan bir hadis rivayet edip de ondan başka bir hüküm söylersem, hangi yer beni üstünde taşır, hangi gök beni altında barındırır.”<sup>27</sup>

21 Kevseri, Nasbu’r-Raye, c. 1, s. 38.

22 Şevkani, Kavlu’l-Müfid, s. 17; Şah Veliyullah ed-Dehlevi, “İkdu’l-Cid, s. 49; Füllani, İkazu Himemi Üli’l-Ebsar, s. 72. Zuhayli, el-Vasit fi Usuli’l-Fıkhî’l-İslamî, c. 2, s. 108.

23 Ebu’l-Meali, Gayetü’l-Emani, c. 1, s. 55.

24 Şah Veliyullah Dehlevi, İkdu’l-Cid, s. 49.

25 İbnu’l-Kayyim, Menakıb, c. 2, s. 182; Ebu’l-Meali, Gayetü’l-Emani, c. 1, s. 55.

26 Şevkani, Kavlu’l-Müfid, s. 17; Füllani, İkazu Himemi Üli’l-Ebsar, s. 102.

27 Şevkani, Kavlu’l-Müfid, s. 24,

Şu sözler de İmam Şafî'ye aittir: “Delilsiz ve hüccetsiz olarak bilgi toplayan kimse gece karanlığında odun toplayana benzer; topladığı bir arkalık odunu yüklenirken bunun içinde kendisini sokacak bir yılanın bulunduğunu bilmez”<sup>28</sup>, “Kiblenin hangi yönde olduğunu kestiren bir kimsenin bir başkasını taklit etmesi nasıl uygun olmazsa, mükellefin dininde, muasırı olan bir kimseyi taklit etmesi de öyle uygun değildir”<sup>29</sup>.

Şafî'nin talebesi Müzenî, muhtasar isimli eserine şöyle başlamaktadır: “Bu kitabı Şafî'nin ilminden özetledim. Maksadım öğrenmek isteyenlere kolaylık temin etmektir. Ancak şunu haber vereyim ki, Şafî herkesin kendi din hayatının bizzat şuuruna varması ve tehlikeden korunması için, gerek kendini ve gerekse diğer müçtehitleri taklit etmeyi yasaklamıştır”<sup>30</sup>.

Şafî'ye, bir hadis rivayet eden var, bu hadisi alır mısın? Diye sorulunca, “Ne zaman ki, Rasulullah'tan bir hadis rivayet edilir de ben onu almamışsam, şahit olun ki ben aklımı kaybetmişimdir” şeklinde cevap verir<sup>31</sup>.

“Herhangi bir konuda, hadisçiler tarafından, Hz. Peygamber'den rivayet edilen benim görüşüme muhalif sahih bir haber bulunursa, bilmiş olun ki, ister hayatımda olsun isterse ölümünden sonra ben ona dönmüşümdür”<sup>32</sup> diyen Şafî, başka bir ifadesinde de, “Benim kitabımda Rasulullah'ın sünnetine muhalif bir görüş bulursanız, benim sözümü terk ederek Rasulullah'ın sözüne uyun”<sup>33</sup> demiştir.

Diğer imamlar gibi Şafî de, “Sahihsiz hadis bulununca benim mezhebim odur”<sup>34</sup> sözüyle, müslümanlara devamlı olarak içtihadın ve ilmî araştırmanın yollarının açık olduğunu göstermekte, mezhep taassubu namına Kitap ve sünnete sırt çevirmeyi menetmektedir.

“Evzâi”nin reyî, Malik'in reyî, Ebu Hanife'nin reyî... bunların hepsi reydir ve bana göre farksızdır. Hüccet ve delil olmak sıfatı yalnız “asar”a aittir”<sup>35</sup> ifadesinin sahibi olan Ahmed b. Hanbel'e göre, delilini incelemeden hiçbir müctehidin söz ve reyine uyulamaz. Eğer delili sağlam ve sahih ise, buna dayalı hüküm ve fetvası

28 İbnü'l-Kayyim, İ'lamü'l-Muvakkı'in, c. 2, s. 181.

29 Şafî, er-Risale, s. 488-489.

30 Müzenî, Muhtasar, Giriş

31 Şevkani, Kavlu'l-Müfid, s. 24.

32 Şevkani, Kavlu'l-Müfid, s. 24.

33 Şevkani, Kavlu'l-Müfid, s. 24; Şah Veliyullah ed-Dehlevî, İkdu'l-Cid, s. 49.

34 Şevkani, Kavlu'l-Müfid, s. 25; Şah Veliyullah ed-Dehlevî, İkdu'l-Cid, s. 49; Füllânî, İkazu Himemi Üli'l-Ebsar, s. 147.

35 İbn Abdilber, Cami'ul-Beyani'l-İlm, c.2, s. 149.

kabul edilir ki, buna taklit değil “ittiba” denir. İttiba ise, Hz. Peygamber ve ashabından gelene uymaktır; sonra tabiun gelir ki, kişi bunda muhayyerdir<sup>36</sup>.

Şu sözler de İmam Ahmed b. Hanbel’e aittir: “Ne beni, ne Malik’i, ne Sevri’yi ve ne de Evzâi’yi taklit et; hüküm ve bilgiyi onların aldığı kaynaklardan al”<sup>37</sup>, “Dinini hiçbir müçtehide ısmâfama. Hz. Peygamber ve ashabından geleni al; sonra tabiun gelir ki, kişi bunda muhayyerdir”<sup>38</sup>.

Mukallitlerin kendilerini taklit ettikleri ve taklit edilmeleri vacip olduğunu söyledikleri imamların taklit konusundaki görüşleri ortadadır. Şevkani’nin şu sözleri de bu konuyu çok güzel bir şekilde anlatmaktadır: “Selefin çoğu ne müçtehit ne de mukallitti. Sahabe, tabiun ve etbau’t-tabiin içinden içtihat seviyesine ulaşamayanlar, muayyen bir müçtehidî taklit etmiyor, onlardan problemleriyle ilgili delilleri sorup öğrenerek bunlara ittiba ediyorlardı... Bu mezhepler ve delilsiz olarak bir başkasının sözünü kabul ve tatbik manasındaki taklit, nesillerin en hayırlılarından sonra ortaya çıkmıştır”<sup>39</sup>.

Şah Veliyu’llah ed-Dehlevî, taklidi, vacip ve haram olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Birincisi, Kitap ile sünneti bilmeyen ve araştırmaya, hüküm çıkarmaya da gücü yetmeyen kişi, bu konuda Hz. Peygamber’in hükmünün ne olduğunu bir fakih sorar. Fakih, bu konudaki bilgisini nakledince ona uyar. Fakihin nakletmiş olduğu şeyin bizzat nassın kendisi olması veya nasstan hüküm istinbat edilmiş olması arasında fark yoktur. Bunların hepsi delalet yoluyla da olsa Hz. Peygamber’den rivayet sayılır. Ve fakihin sözüne muhalif bir hadis ortaya çıktığında, fakihin sözünü terk ederek bu hadisle amel eder. İşte caiz ve vacip olan taklit budur. İkincisi ise, fakihin ilimde son raddeye ulaştığına, hata etmeyeceğine inanarak taklit etme, muhalif sahih bir hadis gördüğünde imamının sözünü terk etmeyip imanı taklit etmekle mükellef olduğuna inanmaktır. Taklidin bu şekli ise haramdır<sup>40</sup>.

## C. İctihat

Taklidin hoş karşılanmayıp, mükelleflerin hükümleri Kitap ve sünnetten almalarının asıl olduğu, içtihat etme ehliyetine sahip olmayanların ise ittiba’

36 İbnu’l-Kayyim, İ’lamu’l-Muvakkı’in, c. 2, s. 178, 182; Şevkani, Kavlu’l-Müfid, s. 27.

37 İbnu’l-Kayyim, İ’lamu’l-Muvakkı’in, c. 2, s. 178, 182; Şah Veliyullah ed-Dehlevî, İkdu’l-Cid, s. 49; Füllani, Şevkani, Kavlu’l-Müfid, s. 27.

38 İbnu’l-Kayyim, İ’lamu’l-Muvakkı’in, c.2, s. 178, 181.

39 Şevkani, el-Bedru’t-Tali, c. 2, s. 89.

40 Şah Veliyullah ed-Dehlevî, İkdu’l-Cid, s. 49.

etmelerinin yerinde olacağı açıklanınca, içtihat ehliyetinin ve içtihadın tecezzisinin ele alınması yararlı olacaktır.

## 1. İchtihat Ehliyeti

Hız. Peygamber ve sahabe dönemlerinde içtihat ehliyetinin tarif ve tespiti yapılmamıştır. Bu konudaki çalışmalar, müçtehit imamlar döneminden itibaren fıkıh usulünün tedvini ile birlikte başlamıştır. Yazılı olarak günümüze kadar gelen ilk fıkıh usulü kitabı olan Risale’de İmam Şafii içtihat ehliyetinin şartlarını şöyle tespit etmiştir:

“Kıyas için gerekli araca bihakkın sahip olan kimse kıyas yapabilir. Bu araç ise, Allah’ın kitabında yer alan hükümleri, Kur’an’ın farzını, edebini, nasihini, mensuhunu, âmını, hâsını ve irşat yöntemini bilmektir.

Bundan sonra kıyasa başvuracak kimse, Kitabın tevile muhtemel olanına, Rasullullah’ın sünnetiyle, sünnet bulamazsa müslümanların icma’ı ile, icma da olmazsa kıyas ile istidlal eder.

Kendinden önce geçmiş olan sünnetleri, selefin görüşlerini, insanların icma’ ve ihtilaflarını ve Arap dilini bilmedikçe bir kimse kıyas yapamaz.

Ayrıca onun, akli sağlam olmadıkça, şüpheli ve benzer olanları birbirinden ayırmadıkça, acelecilikten sakınmadıkça, iyice tahkik ederek tespit etmedikçe kıyas yapamaz.

Kıyas yapacak kimse, muhaliflerini dinlemekten çekinemez; zira onları dinlemek suretiyle gaflete düşmekten kurtulur, doğru olduğuna inandığı şeyi daha iyi tespit etmiş olur. Söylemiş olduğu sözü neden söylediğini, terk ettiğini de niçin terk ettiğini bilmek için son gücünü sarf etmeli ve insafı elden bırakmamalıdır”<sup>41</sup>.

Şafii’nin tespit etmiş olduğu şartlardan, Kitap, sünnet, icma, kıyas ve Arapça bilgisinin şart olduğu hususunda hemen hemen bütün usulcüler birleşmişlerdir. Bununla birlikte, bu şartları daha açarak sınırlayanlar olduğu gibi başka şartlar ileri sürenler de olmuştur. Mesela, Ahmed b. Hanbel 300.000’den az hadis bilen fakih olamayacağını söylemiştir. Bu konudaki değişik görüşleri sıralayarak tartışmak yerine, tercihe şayan olarak gördüğümüz, İmam Gazzali’nin içtihat için gerekli gördüğü şartlar ile bunlara ilave olarak el-Hatib el-Bağdadi ve Şatibi’nin ilginç ve önemli olduğuna inandığımız görüşlerini zikretmekle yetineceğiz.

41 Şafii, er-Risale, s. 509-511.

İmam Gazzali'nin, Müstasfâ isimli eserinde, içtihadın sıhhati için gerekli gördüğü şartları şöyle özetleyebiliriz:

“1) Takdim edilmesi gerekeni takdim edebilecek, tehir edilmesi gerekeni tehir edebilecek, düşünerek zannı ortadan kaldıracabilecek derecede dini bilgi ve idrake sahip olmak,

2) Adaletli olmak ve adaleti zedeleyecek günahlardan uzak durmak.

Bir kimsenin müçtehit olabilmesi için gerekli olan bilgi ve idrak ise, Kitab'ı, sünneti ve icma'ı bilmesi ve akıllı olması anlamına gelir. Bunlar da şöyle açıklanabilir:

Allah'ın Kitabı asıldır, onu bilmek gerekir. Ancak, bundan iki hususu hafifletmekte yarar vardır. Birincisi, Kitabın hepsini bilmek şart değildir. Bundan, miktarı 500 kadar olan ahkamla ilgili ayetleri bilmek kafidir. İkincisi ise, bu ayetleri ezbere bilmesi de gerekmez. İhtiyaç duyduğunda, ilgili ayetlerin yerlerini bulabilecek durumda olması kafidir.

Sünnete gelince, her ne kadar sayıları binlerce olsa da, bunlardan sadece ahkamla ilgili olanları bilmek gerekir. Ancak bunda da, Kur'an'da zikredilen iki hususun hafifletilmesi gerekir. Zira, mevaiz, ahiretle ilgili haberler gibi hadisleri bilmek şart değildir. Hadisleri ezbere bilmesi de gerekmez. Ebu Davud, Beyhaki'nin sünenleri gibi ahkama müteallik hadisleri toplayan sahih bir hadis kitabının bulunması ve ihtiyaç duyduğu hadisleri kitabın hangi bölümlerinde bulabileceğini bilmesi ve ihtiyaç anında bulabilmesi yeterlidir. Ezbere biliyorsa bu daha iyidir.

İcma konusunda ise, icma'a muhalif fetva vermemesi için, nassı bilmesi gerektiği gibi, icma' olan konuları da bilmesi gerekir. Burada da, bütün icma edilen hususları ezbere bilmesi gerekmez. Ya alimlerden birinin görüşüne uygun olduğunu veya meselenin daha önce geçmemiş olduğunu bilmekle içtihadının icma'a aykırı olmadığını anlar. Bu da, icma'a muhalefet etmemek şartı için yeterlidir.

Pek tabi ki, içtihat edecek kişinin Arapça'yı ve dilbilgisi kurallarını da bilmesi gerekir. Bu bilgi, Arapça hitabı anlayacak kadar, kelamın hakikatini, mecazını, mücmelini, zahirini, umumunu, hususunu, muhkemini, müteşabihini anlayacak kadar bir Arapça bilgisidir. Bu konuda, Halil, Müberred derecesinde Arapça bilgisine sahip olmaya gerek yoktur. Bilakis, Kitap ve sünnetle alakalı olan kelimeler ile hitabı anlayacak kadar kaideye ihtiyaç vardır<sup>42</sup>.

42 Gazzali, el-Müstasfa, c. 2, s. 350-353.

El-Hatib el-Bağdadi, “Hiçbir ilim yoktur ki, müçtehit ona herkesten daha çok muhtaç olmasın. Çünkü fakih, dünya ve ahiretin her işiyle alakalıdır. Fakih, insanların ciddi ve gayri ciddi davranışlarını, muhalefeti, fayda ve zararı, insanlar arasında cari olan işleri, örf ve adetleri bilmek mecburiyetindedir”<sup>43</sup> demek suretiyle, müçtehidin, fert ve cemiyet psikolojisini, sosyolojiyi, dinler tarihini bilmesi gerektiğine işaret etmiştir.

Şatbi, içtihat ehliyeti konusunda diğerlerinden farklı bir görüş ileri sürmüştür. Onun görüşü şöyle özetlenebilir:

“Şu iki vasfı taşıyan kişi içtihat ehliyetini elde etmiş demektir: 1) Şeriatın maksatlarını tam olarak anlamak, 2) Bu anlayışa göre hüküm çıkarma gücüne sahip olmak.

Şeriat kulların mesalihi prensibi üzerine bina edilmiştir. Bu maslahatlar da, mükellefin anlayışına göre değil, Şari’in koyduğu şekliyle muteberdir. Bunlar ise, zarurete, ihtiyaca ve tahsiniyata bağlı olmak üzere üç derecedir. Bir kimse her meselede Şari’in maksadını kavrayacak duruma gelince kendisinde eğitim, fetva ve hüküm verme konularında Peygamber’in (sas) halifesi olacak vasıf ve ehliyeti elde etmiş demektir.

İkinci şart ise, birincisinin hizmetçisi gibidir. Şöyle ki, içtihadı güç yetirebilmek, ancak öncelikle şeriatın anlaşılması, ikinci olarak da hüküm çıkarmak için gerekli olan bilgiler vasıtasıyla olmaktadır”<sup>44</sup>.

İçtihat ilim ve kültüründen uzaklaşıp, taklit ruhunu benimsemiş kişiler, içtihat şartlarını açıklarken tahfif ve ruhsat tarafına hiç temas etmedikleri gibi, zorlaştırma cihetini seçmişlerdir. Mesela, Kitap ve sünnetin tümünün, bütün anlayış ve sıhhat şartlarıyla beraber bilinmesinin mutlak bir şart olarak ileri sürüldüğü görülmektedir<sup>45</sup>. Buna mukabil, taklide karşı olan alimler ise içtihat ehliyeti ile ilgili şartları hafifletmişlerdir<sup>46</sup>. Bunlardan Şevkani, “Her ilimde derinleşmek iyi olmakla birlikte, içtihat ehliyeti için şart değildir. Tefsirler yardımıyla Allah’ın ayetlerini, sahih hadis kitaplarından da sünneti anlayacak kadar sarf ve nahiv ile fıkıh usulü bilenler, müçtehitler; bu sebeple başkasını taklit etmeleri caiz değildir; hiçbir kimsenin rey-i mukabilinde ayet ve hadisi terk edemezler”<sup>47</sup> demiştir.

43 El-Hatib el-Bağdadi, “el-Fakih ve’l-Mütefakkih” vr. 261a-262b (Karaman, Hayrettin, İslam Hukukunda İctihad, s. 176).

44 Şatbi, el-Muvafakat, c.4, s. 105-107.

45 Molla Hüsrev, Mir’atü’l-Usul, s. 366; Âmidî, el-İhkam, c. 4, s. 220.

46 Şevkani, el-Bedru’t-Tali, c. 2, s. 85-86; Âmidî, el-İhkam, c. 4, s. 220; İbn Hazm, el-İhkam, 693.

47 Şevkani, el-Bedru’t-Tali, c. 2, s. 85-86.



## 2. İctihadın Tecezzisi

İctihadın tecezzîsi, icthadın bölünmesi anlamına gelmekte olup, alimin bir meselede müctehit seviyesine ulaşip da diğer meselelerde bu seviyeye ulaşamaması demektir<sup>48</sup>. İctihadın tecezzi edip etmeyeceği tartışmaları müctehit imamlar dönemine kadar bulunmamaktadır. Ancak bundan sonra tartışılmaya başlanmış olup bu tartışmalarda genelde şu konular ele alınmıştır: İctihat ehliyeti için gerekli şartlardan bir kısmına sahip olan kimse, kendisinde bulunmayan şartlarda ehli olan kişilere tabi olarak icthad edebilir mi? İslam hukukunun bir bölümünde veya bir meselede müctehit seviyesine ulaşan kimse, bu konuda icthad edebilir mi?

İctihadın tecezzisini caiz görmeyenlere göre, icthad fikhî bir meleke olup, bu melekeye sahip olabilmesi için kişinin hem usulü, hem de İslam hukukunun amaçlarını tam olarak bilmesi gerekir. Müctehidin, icthadı herhangi bir konuya münhasır olamaz. Zira şeriatın her bölümü birbirine bağlıdır. Şer'i bir meselede icthad yapacak kimsenin, şeriatın bütününe bilmesi gerekir<sup>49</sup>. Ebu Zehra, Fakihlerin büyük çoğunluğunun bu görüşte olduğunu belirtmiştir<sup>50</sup>.

Zerkeşî, icthadın tecezzisi konusundaki ihtilafın fıkıh bölümleri arasında olabileceğini, meselelere kadar inildiğinde, tecezzinin söz konusu olamayacağını söylemiştir<sup>51</sup>. Buna göre, bir kişi buyu' babında, miras bölümünde veya nikah bölümünde derinleşerek müctehit olabilir; fakat, bu bölümlerin altında, mesela sadece vadeli satış, süt kardeşlerin nikahı gibi müstakil bir problemde müctehit olunmaz.

İctihadın tecezzi edilebileceğini söyleyenlere göre ise, bazı meselelerde müctehit seviyesine ulaşan kişi, o meselelerde icthatta bulunabilir. Diğer meselelerde icthad vesile ve şartlarına malik olmadığından icthad edememesi, yeterli olduğu konuda icthad etmesine mani değildir. Zira bir kimsenin bir konuda bilgili olması, bilgisinin olmadığı konuda fetva vermesini gerektirmediği gibi, bazı konularda bilgisinin yeterli olmaması da bildiği konuda fetva vermesine mani olmaması gerekir. Şayet, icthad tecezzi etmemiş olsaydı müctehidin bütün meseleleri bilmesi gerekirdi ki

48 Şevkani, İrşadu'l-Fuhul, s. 237; Zeydan, Fıkıh Usulü, s. 530-531; Ebu Zehra, Fıkıh Usulü, s. 343; Hallaf, İlmü Usulü'l-Fıkh, s. 261-262; Karaman, İslam Hukukunda İctihad, s. 181.

49 Şevkani, İrşadu'l-Fuhul, s. 237; Ebu Zehra, Fıkıh Usulü, s. 343; Hallaf, İlmü Usulü'l-Fıkh, s. 261-262; İbnu'l-Kayyim, İ'lâm'ul Muvakk'in, c. 4, s. 216; Karaman, İslam Hukukunda İctihad, s. 181.

50 Ebu Zehra, Fıkıh Usulü, s. 343.

51 Şevkani, İrşadu'l-Fuhul, s. 237.

bu mümkün değildir. Sahabe dahil, taklit edilen bütün müçtehitlerin bilmediği naslar, cevap veremediği meseleler olmuştur. İmam Malik'e 40 problem sorulduğu, bunlardan dördünce cevap verdiği, kalanlarına bilmiyorum dediği rivayet edilir<sup>52</sup>.

### 3. Netice

İçtihat ehliyeti konusunda arz edilen görüşler ortaya koymaktadır ki, mükellefin kendi tatbikatı için, içtihadının başlangıcı olan derece için ileri sürülen şartlar, normalde her zaman elde edilmesi mümkün olan şartlardır. Dolayısıyla, her mükellefin, kendisi için gerekli olan konularda bilgilenmesi ve hükmünü ayet ve hadisten alması gerekir. Hz. Peygamber'in "İlim talebi her müslümanın üzerine farzdır"<sup>53</sup> hadisi bu sorumluluğa işaret etse gerektir. Mutlak müçtehit için ileri sürülen şartlar ise, içtihadın tecezzisi kabul edilince ve günümüzdeki araştırma sonuçları ve teknolojik imkanlar göz önünde bulundurulursa, gerekli İslami ilimler ile iktisat, hukuk, sosyoloji, psikoloji, tıp gibi yardımcı ilimlerin bir veya birkaçında müteahhas kişilerden teşekkül edecek "İçtihat şurası" ile bu şartlar mükemmel yakın bir şekilde tahakkuk edebilir.

Netice olarak, müçtehidin başka bir müçtehidini taklit etmesi caiz değildir. Müçtehit seviyesine ulaşamasa bile alim olan, hükmün delilini bulup anlayabilen kimsenin de taklid etmeyip, hükmün kaynağını öğrenerek ona uyması, nassa tabi olması gerekir. Ancak bu hususta alimin bilgisinden istifade edebilir. Delili bulmak ve anlamak imkanına sahip olamayan, sadece bir alimi taklide gücü yeten avam ise, problemini bir alime sormakla mükelleftir. Ancak, Şevkani'nin dediği gibi, probleminin çözümünü sorduğu alime, delilini de sorması ve öğrenmesi gerekir. Kendisine sorulan alim de bu soruya cevap vermekle mükelleftir<sup>54</sup>. Bunu da güç yetiremeyecek, anlayıp idrak edemeyecek olanların, şayet böyle kimseler var ise, ancak şu şartlarla bir alimi taklit edebileceği söylenebilir:

- a) Müçtehid ve alimi, bizzat itaat ve taklide layık olduğu için değil, aracı olduğu, Hz. Peygamber'den Makale ettiği için taklit etmesi,
- b) Taklidin basit de olsa bir tercihe dayanması,

52 Gazzali, el-Müstasfa, c.2, s. 353; İbnü's-Subkî, Cem'ul-Cevami, c. 2, s. 386; İbnü'l-Kayyim, İlamu'l-Muvakkı'in, c. 4, s. 216; Âmidî, el-İnkam, s. 221; Zeydan, Fıkıh Usulü, s. 531; Şa'ban Zekiyyüddin, Usulü'l-Fıkıh, s. 377, Karaman, İçtihad, s. 182.

53 Süyuti, Cami'us-Sağir, c. 2, s. 54.

54 Şevkani, İrşadü'l-Fuhul, 252.

- c) Taassuptan uzak bulunması,  
 d) Taklid edilen hususun beş vakit namaz, oruç, hac, zekatın farz, zina ve içkinin haram olması gibi herkesin bilmesi gereken zarurat-ı diniyyeden olmaması, gerekir<sup>55</sup>.

## D. Tek Mezhebe Bağlılık

Dördüncü asıra kadar bir kimsenin, dini hayatında bir mezhebe bağlanmasının gerekli olduğu söylenmemiştir. Tatbikatta, müçtehit olmayanlar, herhangi bir müçtehitten karşılaştığı problemini sorar, aldığı fetvaya uyabilirdi; fakat artık bütün meselelerini aynı müçtehide sormaya mecbur olduğunu aklına bile getirmezd<sup>56</sup>. Mezhep taassubu başladıktan sonra, bir mezhebe bağlılığın gerekliliği de gündeme gelmiştir.

Müteahhirûndan olan mutaassıp mezhep mukallitleri, her mükellefin dört mezhepten birine bağlanmanın vacip olduğunu ve mezhebini terk edene ta'zir tatbik edilmesi gerektiğini iddia etmişlerdir. Bunlara göre, bir kimse, aczinden dolayı bir imamı taklit edince, bu imamın sözleri o mükellef için nass hükmünde olur ve dolayısıyla ondan ayrılamaz<sup>57</sup>:

Buna mukabil çoğunluk diyebileceğimiz başka bir grup usulcüler ise, belirli bir mezhebe bağlanmanın şart olmadığını söylemişlerdir, dilediği müçtehide taklit edebilir. Bir meselede bir müçtehide, başka bir meselede başka müçtehide taklit edebilir. Mesela, Hanefi mezhebi gibi belirli bir mezhebe intisap etmiş olsa bile, sonuna kadar o mezhepte kalması gerekmez, başka bir mezhebe geçebilir. Zira, Allahu Teala, bir imamı veya herhangi bir mezhebi taklit etmeyi emretmemiştir. Bu konuda ne bir ayet ve ne de bir hadis vardır. Ayrıca, bir mezhebi taklit etmeyi iltizam etmek nezir de değildir ki, yerine getirilmesi vacip olsun. Bu sebeple, sahabe ve tabiûn döneminde, herhangi bir mezhep iltizam edilmemiştir. Bu dönemde, ihtiyaç duyanlar istedikleri bir müçtehide durumu sorarlar ve onların söylediklerini ittiba ederlerdi. O dönemde, bunu hiçbir kimse reddetmemiş, bir

55 Şatibi, el-İ'tisam, c. 2, s. 343-347; Şah Veliyullah ed-Dehlevi, İkdü'l-Cid, s. 49, 51-52; Karaman, İslam Hukukunda İctihad, s. 216.

56 Şafii, er-Risale, s. 597; Şah Veliyullah ed-Dehlevi, el-İnsaf, s. 18.

57 Şevkani, İrşadü'l-Fuhul, s. 253; İbn Hümmam, et-Tahrir, s. 551-552; Âmidî, el-İhkam, s. 319; Karaman, İslam Hukukunda İctihad, s. 217.

şahsın görüşlerine bağlanmanın gerekliliğini söylememiştir. Dolayısıyla bu konuda icma meydana gelmiştir<sup>58</sup>.

Avamın bir mezhebi iltizam etmesinin ilmi ve şer'i hiçbir değeri yoktur. Delillerine bakarak tercihte bulunan alim için bir mezhep veya görüşe itiba etmenin, belki bir anlamı olabilir. Bu sebeple, "avamın mezhebi yoktur; onun mezhebi kendisine fetva veren müftünün mezhebidir"<sup>59</sup> denilmiştir.

Mezheplerin ancak üçüncü asırdan sonra teşekkül etmesi, müçtehit imamların taklitle ilgili görüşleri ve sahabe ve tabiün devri uygulamaları göstermektedir ki, bir imam veya mezhebe bağlanmak, onun görüşlerinden ayrılmamak gerektiği iddiası yerinde değildir.

## E. Fıkıh Konusunda Görüş Ayrılıklarının Rahmet Olarak Değerlendirilmesi

Tek mezhebe bağlılığı iddia edenlere karşılık, kişinin böyle bir zorunluluğu olmadığını, herhangi bir konuda istediği alim veya mezhebin görüşüne uyabileceğini söyleyenlerin çoğu, mezheplerin Allah'tan rahmet olduğunu, bunun bir genişlik ve kolaylık olduğunu söylemişlerdir. Bu iddialarına da "Ümmetimin ihtilafı rahmettir"<sup>60</sup> hadisi delil olarak getirilmektedir<sup>61</sup>. Bu sebeple, öncelikle bu hadisin kısaca değerlendirilmesi yapılacak, daha sonra da, mükellefin dilediği mezhep veya alimleri taklit konusunda muhayyer olduğu görüşü incelenecektir.

### 1. "Ümmetimin İhtilafı Rahmettir" Hadisinin Değerlendirilmesi

Öncelikle bu hadisin sıhhat derecesi üzerinde durulmasında yarar vardır. Süyüti, hadisi kitabına almış ve kimler tarafından rivayet edildiğine işaret ettikten sonra,

58 Şevkani, İrşadü'l-Fuhul, s. 253; Gazzali, el-Müstasfa, c. 2, s. 390-391 Âmidî, el-İhkam, 318-319; İbn Hüman, et-Tahrir, s. 551-552; Zühayli, el-Vasit fi Usulî'l-Fıkh, c. 1, s. 578-579; Şa'ban, Zekiyyüddin, İslam Hukuk İlminin Esasları, s. 385; Zeydan, Fıkh Usulü, s. 536; Karaman, İslam Hukukunda İctihad, s. 217.

59 Şah Veliyullah ed-Dehlevî, İkdu'l-Cid, s. 51; Zühayli, el-Vasit fi Usulî'l-Fıkh, c. 1, s. 582; Karaman, İslam Hukukunda İctihad, s. 218.

60 Suyuti, el-Cami'u's-Sağir, c. 1, s. 13; Acluni, Keşfu'l-Hafa, c. 1, s. 64.

61 Münavi, Feyzü'l-Kadir, c.1, s. 209-212; Acluni, Keşfu'l-Hafa, c. 1, s. 66; Şa'ban, Zekiyyüddin, İslam Hukuk İlminin Esasları, s. 385.

hadisin sıhhat derecesiyle ilgili bir açıklamada bulunmaksızın, “belki bize ulaşmayan bazı hafızların kitabında tahrir edilmiştir” demekle yetinmiştir. Ayrıca, hadisi rivayet edenlerden Beyhakî'nin senetsiz olarak naklettiğini açıklamaktadır<sup>62</sup>.

Aynı hadisle ilgili Keşfu'l-Hafa'da ise şöyle denilmektedir:

“Mekasıtta şöyle denilmektedir: Beyhakî, bu hadisi, el-Medhal'de, munkatı bir senetle İbn Abbas'tan rivayet etmiştir”. Hadisin farklı bir varyantının metni verildikten sonra, “bu şekilde Taberani ve Deylemi de hadisi tahrir etmiştir. Bu hadiste zaaf vardır. Zerkeşi ve İbn Hacer, Leali'de bu hadisi, senedinden bahsetmeksizin merfu olarak Makdisi'yi nispet etmiştir. İrâkî de, “Ashabımın ihtilafı ümmetim için rahmettir” lafziyle, senedinden bahsetmeksizin, Kitabu'l-İlm ve'l-Hükm kitabında Adem b. Ebî İyas'a nispet etmiştir. Bu şekliyle hadis mürsel ve zayıftır. Aynı ibarelerle Beyhakî, Eş'ariyye adlı risalesinde senetsiz olarak zikretmiştir”<sup>63</sup>.

Görüldüğü gibi, hadis sahih olarak rivayet edilmemiştir. Ayrıca, Kur'an-ı Kerim ve hadislerde, ittifakın emredilip, ayrılığın yasaklandığı pek çok hüküm bulunmaktadır. Bu hadisin, ittifakla ilgili ayet ve hadisler karşısındaki durumunun değerlendirilmesini ise sizlere bırakıyorum.

Bununla birlikte, bu hadisin Hz. Peygamber'den varit olduğu, sahih olduğu kabul edilmiş olsa bile, mukallidin dilediği müçtehidî taklit edebileceği, müçtehitler arasındaki görüş ayrılığının bu anlamda bir rahmet olduğu manasına geldiği söylenemez. Belki, değişik görüşlerin tartışılmasından, gerçeğin ortaya çıkacağına, konuya farklı açılardan bakmanın düşünürün ufkunun genişlemesine sebep olacağına, fikir ve düşünce özgürlüğüne işaret edilmiş olabilir.

## 2. Mezheplerdeki Farklı Görüşlerin Rahmet Olarak Değerlendirilmesinin Tenkidi

Daha önce de açıklandığı gibi, belirli bir mezhebe bağımlı olmanın gerektiği iddiası yerinde değildir. Ancak, kişinin taklit konusunda tamamen serbest bulunduğunu, istediği müçtehide sorarak taklit edebileceğini söylemek doğru mudur? Mezheplerin farklılığının bir rahmet ve genişlik olduğu söylenebilir mi?

62 Suyuti, el-Cami'u's-Sağir, c. 1, s. 13.

63 Acluni, Keşfu'l-Hafa, c. 1, s. 64-65.

Bir konuda, hakkın, doğrunun sadece bir tane olduğu açıktır. Birbirine zıt iki görüşün çatışması halinde her ikisinin de belki yanlış olması muhtemel olmakla birlikte, her ikisinin de doğru olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu bir mantık kuralıdır. Dolayısıyla, fihki meselelerde de bir konuda birbirine muhalif ayrı görüşler bulunduğu, bunların hepsinin doğru olduğunu kabul etmek doğru değildir. Bunun neticesi olarak da, kişinin doğru olduğuna inanmadığı bir konuda müçtehidin taklit etmesi caiz değildir. Başka bir ifadeyle, mukallidin, müçtehidin doğru söylediğine, hakka isabet ettiğine inanmadan onu taklit etmesi, ona uyması helal değildir<sup>64</sup>.

İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin "Bu benim re'yimdir ve elde edebildiğim reylerin en iyisidir. Bundan daha iyisini bulan olursa onu kabul ederiz"<sup>65</sup> sözü, doğrunun bir tane olduğuna, kendisinin de bu doğruyu bulmaya çalıştığına, ulaştığı neticenin kendine göre en iyisi olduğuna inandığına işaret etmektedir. Aynı şekilde İmam Şafii'nin, "Herhangi bir konuda, hadisçiler tarafından, Hz. Peygamber'den rivayet edilen benim görüşüme muhalif sahih bir haber bulunsa, bilmiş olsun ki, ister hayatımda olsun isterse ölümümden sonra ben ona dönmüşümdür"<sup>66</sup>, "Benim kitabımda Rasulullah'ın sünnetine muhalif bir görüş bulursanız, benim sözümü terk ederek Rasulullah'ın sözüne uyun"<sup>67</sup> demesi de hakkın bir tane olduğuna işaret etmektedir. Şayet birden fazla doğru olduğuna inanılacak olursa, Ebu Hanife'nin bu benim doğrum, o da onun doğrusudur demesi, İmam Şafii'nin de kendi içtihadından vazgeçmemesi gerekirdi.

Farklı içtihatların her birinin doğru olabileceğine bazı hadisler delil getirilebilir:

"Ashaptan iki kişi bir sefere çıktılar. Namaz vakti geldiğinde beraberlerinde su olmadığı için temiz toprakla teyemmüm ettiler ve namazlarını kıldılar. Sonra vakit içinde su buldular. Bunlardan biri, abdesti de namazı da iade etti, diğeri ise iade etmedi. Resullah'ın (sas) yanına geldiklerinde durumu anlattılar. Resullah (sas), iade etmeyen: "Sünnete isabet ettin, namazın sana yeterlidir!" dedi. Abdesti ve namazı iade eden zata da: "Sana iki kat ücret var!" buyurdu<sup>68</sup>.

"Karanlık bir gecede, ashap kibleyi şaşırarak her biri münferit olarak farklı yönlere namaz kılarlar ve yöneldikleri yeri belirlemek için önlerine çizgi çizerler.

64 Gazzali, el-Müstasfa, c. 2, s. 390.

65 Ebu'l-Meali, Gayetü'l-Emani, c. 1, s. 55.

66 Şevkani, Kavlu'l-Müfid, s. 24.

67 Şevkani, Kavlu'l-Müfid, s. 24; Şah Veliyullah ed-Dehlevi, İkdu'l-Cid, s. 49.

68 Ebu Davud, es-Sünen, Taharet 128; Nesai, es-Sünen, Gusl 27.

Sabah olunca durumu Hz. Peygamber'e haber verirler. Hz. Peygamber, namazı iade etmelerini emretmez"<sup>69</sup>.

Ancak bu hadisler, iddiamıza muhalif değildir. Zira, mükellefin sorumlu olduğu, mutlak doğruyu elde etmek değil, doğruya ulaşmak için elinden gelen gayreti sarf etmektir. Bunun içindir ki Hz. Peygamber, "Hakim içtihat edip de doğru sonuca ulaşırsa iki sevap, hata ederse bir sevap kazanır"<sup>70</sup> buyurmuşlardır. Bu hadis, hem doğrunun bir tane olduğuna, hem de müçtehidin doğruyu bulmak için gayret sarf etmesi gerektiğine, gayret sarf edip de hata etmesi halinde sorumlu olmadığına; bilakis gayretinden dolayı ecir kazanacağına delalet etmektedir.

Hakkın, doğrunun bir tane olduğunun daha iyi anlaşılabilmesi için, fakihlerin görüş ayrılığının sebeplerinin incelenmesinde yarar vardır.

### a) Hadisle İlgili Sebepler

Fakihler arasındaki görüş ayrılıklarının sebeplerinden birincisini hadislerin bilinmemesi veya hadisin sıhhati ve kabul şartlarıyla ilgili farklı telakkiler oluşturmaktadır<sup>71</sup>. Müçtehit imamlar döneminde hadisi tedvin ve neşri çalışmaları henüz tamamlanmamıştı. Bu sebeple bir kısım fakihlerin diğerlerinin bilmediği hadislerle hüküm vermelerinden görüş farklılığının ortaya çıkması çok normal olarak kabul edilmelidir. Ancak bu doğrunun bir tane olduğuna muhalif değildir. Zira, başta imamlar bizzat kendileri, daha önce de açıklandığı gibi, sahih hadis bulunduğunda görüşlerinin terk edilerek hadise uyulması gerektiğini söylemişlerdir<sup>72</sup>. Günümüzde, bütün hadisler tedvin edilip kitaplarda toplandığı gibi, tahrir ve tahlilleri de yapılmıştır. Hatta, teknolojik imkanlardan yararlanılarak, hadisler bir CD'de toplanmış ve birkaç tuşa basmakla istenen konudaki bütün hadislerle ulaşma imkanı doğmuştur.

### b) Kitap ve Sünnette Geçen Bazı Kelime ve Cümlelerin Farklı Tefsir Edilmesi

Nasslardaki müşterek, mücmel gibi kapalı lafızların farklı anlaşılması, mecaz veya hakikate delalet konusunda değişik görüşler, lafzın âmîm veya hâss, mutlak

69 İbn Kesir, Tefsiru'l-Kur'an'il-Azim, Bakara 2/115, c. 1, s. 140.

70 Buhari, Camiu's-Sahih, İ'tisam, 21; Ebu Davud, es-Sünen, Akdiye, 2.

71 Bkz. Makale Metni s. 2-3

72 Bkz. Makale Metni s. 7-8.

ve mukayyet olması gibi sebepler de görüş ayrılıklarını doğurmaktadır. Müçtehitlerin bilgi ve kavrayışlarıyla doğru orantılı olarak görüş farklılıklarının ortaya çıkması normal karşılanmalıdır. Ancak, bu görüş farklılıklarını normal karşılamak, doğrunun bir tane olduğuna muhalif değildir.

Mesela Müşterek lafzı ele aldığımızda, her biri ayrı vaz ile olmak üzere birden fazla manaya gelen kelimelere müşterek denir. Mesela, “ayn” kelimesi göz, su pınarı, casus, altın... vb. manalara gelir<sup>73</sup>. Tanımından da anlaşılacağı gibi, müşterek, bir vaz’da sadece bir manaya delalet etmektedir. Bunun neticesi olarak da çoğunluğuna göre, müşterekin gösterdiği anlamların tamamı onun bir defa kullanılmasıyla kastedilmez. Zira müşterek, ifade ettiği anlamların hepsine birden tek bir vaz ile değil, çeşitli vaz’larla konulduğu için, bir kullanımda bütün manalarının kastedilmesi onun konuluş esasına aykırıdır. Bir kelimenin kendi konuluş kurallarına aykırı kullanımı ise caiz değildir. Bu durum müşterekin anlamlarına şümul değil bedel esasına delalet etmesinden de anlaşılmaktadır. Aslında âmm ile müşterek arasında ayırt edici özellik de budur. Bu durumda müşterekin olumlu veya olumsuz anlamda kullanılmasına bakılmaksızın, her birinin hakikat ve mecaz için kullanılması (umumu) mümkün değildir. Çünkü müşterekte asıl olan manalardan birinin alınmasıdır. Zira, o tek bir haldeyken, bütün manalarını ifade edemez<sup>74</sup>.

Aynı şekilde lafzın mecaz veya hakiki manaya çekilmesi konusunda da, bu lafızla ya mecaz kastedilmiş olması veya hakikat kastedilmiş olması gerekir. Hakiki anlam ile kullanılan ikinci anlam arasındaki bir ilgi ve hakiki anlamın kullanılmasına engel bir karine bulunduğu takdirde ancak mecaza gidilebilir. Kerhi ve Bâkullânî, bir kelimenin aynı anda hem hakiki hem de mecazi anlamda kullanılmasının iki zıt arasını birleştirmek gibi muhal bir iş olduğunu belirtmişlerdir. Mesela, “aslanı gördüm” ifadesiyle, aynı anda hem bilinen “vahşi hayvan”ın hem de “cesur insan”ın kastedilmesi mümkün değildir. Eğer mecazi anlamın kastedildiğine dair bir karine bulunursa lafız bu mecazi manaya tahsis edilmiş olur<sup>75</sup>.

73 Pezdevi, Kenzu'l-Vusul, c. 1, s. 38; Şevkani, İrşadu'l-Fuḥul, s. 19; Hallaf, İlmü Usulî'l-Fıkh, s. 202; Zeydan, Fıkh Usulü, s. 422; Koca, Ferhat, İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis, s. 75-77.

74 Pezdevi, Kenzu'l-Vusul, c. 1, s. 41; Gazzali, el-Müstasfa, c. 2, s. 71-72; Semerkandi, Mizan, s. 343; Koca, Ferhat, İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis, s. 75-77.

75 Cessas, el-Fusul, c. 1, s. 46-50; Gazzali, el-Menḥul, s. 147; Semerkandi, Mizan, s. 372; Koca, Ferhat, İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis, s. 79-80.



Bir lafzın hakiki anlamını da kapsayacak bir şekilde mecazi anlamıyla kullanılıp kullanılmayacağı konusu İslam hukukçuları arasında tartışılmıştır. Buna “mecazın umumu (umümü’l-mecaz)” adı verilmiştir. Mesela, “üm” kelimesi miras hukukunda “asıl” anlamında kullanıldığı zaman hem “valide” dediğimiz, kişinin kendi annesine hem de ninelerine şamildir. Bu, bir kelimenin hem hakikat hem de mecaz anlamının birleştirilmesidir (mecazın umumu) denilmektedir<sup>76</sup>. Ancak burada “üm” kelimesiyle, bir defada, aynı zamanda hem mecaz, hem de hakikat manasına delalet edilmemektedir. Burada, kelime hakiki anlamından çıkararak başka bir manaya delalet etmekte, ancak bu mana hakiki manasını da içine almaktadır.

Bu tartışmaları uzatmaya gerek yoktur. Bir ibareden, birden fazla manaya ihtimali olsa da, ancak bir mana kastedilir. Müçtehit de bu manaya ulaşmak için gayret sarf eder. Dolayısıyla görüş farklılıklarının olması, gerçeğin bir olmasına mani değildir.

### c) İctihat Usul ve Gücünün Farklılığı

Müçtehitlerin icthah gücü ve icthah usulleri de görüş ayrılıklarını doğurmaktadır<sup>77</sup>. İctihat usul ve gücünün farklılığı neticesinde ulaşılan farklı görüşlerin her birisinin doğru olması gerekmez; bilakis, bunlardan birisi doğrudur. Usuldeki hata veya o konudaki bilgi veya kavrama noksanlığı hatayı doğruya çevirmez. Evet, müçtehit gayret sarf etmesi nedeniyle bir sevap kazanacaktır, ancak bu sevap ulaştığı neticenin doğruluğunu gerektirmeyecektir. Zaten müçtehit imamlar, bizzat kendileri bunu itiraf etmişler ve daha iyisi bulunduğu onun uygulanmasını tavsiye etmişlerdir<sup>78</sup>.

### d) Sosyal veya Tabîî Şartların Tesiri

Sosyal ve tabîî şartların da görüşleri etkileyeceği, zamana ve mekana göre hükümlerde farklılık bulunabileceği kabul edilmiştir<sup>79</sup>. Ancak bu her zaman göz önünde bulundurulması gereken bir durum olup, aynı şartlarda aynı hükmün geçerli olmasını gerektirir. Ayrıca bu sebep, hükümlerin farklı olmasının rahmet olacağı

76 Zeydan, Fıkıh Usulü, s. 436-437.

77 Bkz. Makale Metni s. 4.

78 Bkz. Makale Metni s. 7-8.

79 Bkz. Makale Metni 5.

ve kişinin istediğini taklit edebileceği iddiasının aksine zaman ve mekana, şartlara göre hüküm verilmesi gerektiğine, burası için verilen bir fetvanın, başka bir zaman ve başka bir mekandaki probleme çözüm olamayacağına işaret etmektedir.

Görüş ayrılığını doğuran sebeplerin tek tek ele alınmasından da ortaya çıktığı gibi, bir meselenin çözümünde ileri sürülen farklı görüşlerden sadece birisi doğrudur. Ve bütün müçtehitler bu doğruya ulaşmak, onu bulmak için gayret sarf etmişlerdir. Eğer doğruya ulaşabilmişlerse iki ecir, hata etmişlerse bir ecir kazanmışlardır. Aynı şekilde, içtihat seviyesine ulaşamayan kişilerin de, doğruyu bulmak için gayret sarf etmeleri gerekir. Dolayısıyla, mükellefin bir mezhebe bağlı kalmasını iddia etmek kadar, muhayyerdir, dilediği müçtehide veya alime sorar ve ona göre amel eder demek de yanlıştır. Bazı alimler, içtihat edemeyecek kişilerin, sorduğu müftinin ilim ve fetvası konusunda tercihte bulunmasını, alınan fetvanın vicdanı tatmin etmesini şart koşmuşlardır<sup>80</sup>.

Allahu Teala'nın "(Ey Muhammed!) Dinleyip de sözün en güzeline uyan kullarımı müjdele. İşte Allah'ın doğru yola ilettiği kimseler onlardır. Gerçek akıl sahipleri de onlardır"<sup>81</sup> ayeti de, müminin bu vazifesine delalet etmektedir. Hz. Peygamber'in "pek çok müftü fetva verse de, kalbine danış"<sup>82</sup> hadisi ve "Ey Vâsibe! Kendine sor, kalbine danış, iyilik kalbinin huzur bulduğu, içinin kabul ettiği şeydir, kötülük de, kalbinin tereddüt ettiği, içinini tırmalayan şeydir. İnsanlar fetva verseler de!..."<sup>83</sup> hadisi, bu görüşü desteklemektedir. Netice olarak, içtihat ehliyetini haiz olmayan mükellefin, dilediğine giderek fetva sorup, ona göre amel etmesi uygun değildir. Bilakis, delilini de sormalı, doğruluğuna kanaat getirdikten sonra bu delile göre amel etmelidir.

## Sonuç

Hız. Peygamber döneminde, ashabın görüş ayrılığı söz konusu değildir. Zira, bu dönemde, Hız. Peygamber'den uzakta, herhangi bir problemle karşılaşıldığında,

80 Gazzali, el-Müstasfa, c. 2, s. 390; Şatibi, el-Muvafakat, c. 4, s. 132-133; İbn Kayyım, İ'lamu'l-Muvakkı'tın, c. 4, s. 261.

81 Zümer 39/17-18.

82 Suyuti, Cami'u's-Sağir, c.1, s.40.

83 Ahmed b. Hanbel, Müsned, Müsnedü's-Şamiyyin, Hadis No: 17313, 17315, 17320; Darimi, es-Sünen, Kitabu'l-Büyu', 2421.

o problemin çözümünde, önce Kur'an-ı Kerim'e bakılır, burada bulunamazsa sünnete müracaat edilirdi. Bu iki kaynakta da hüküm açık olarak bulunamazsa, içtihadla başvurulurdu. Fakat içtihatla varılan hüküm ilk fırsatta Hz. Peygamber'e arz edilirdi.

Hz. Peygamber'den sonra, sahabe ve tabiün döneminden itibaren çeşitli sebeplerle görüş ayrılığı başlamış, asr-ı saadetten uzaklaştıkça da bu ihtilaflar çoğalmıştır. Bununla birlikte, müçtehit imamlar devrine kadar mezheplerden söz edilmemektedir. Her merkezde birçok alim ve müçtehit bulunmakta, soruları cevaplandırmakta ve davaları halletmektedirler; fakat bunlara izafe edilen bir mezhep yoktur.

Önceki devirlerde halk, dini problemlerini istediği müçtehide sorar ve aldığı cevaba göre amel ederdi; devamlı olarak bir müçtehide bağlanmazdı. Alimler de mezhep hükümleri, imamın görüşleri üzerinde değil, Kitap ve sünnet delilleri üzerinde sebat ederdi. Mezheplerin teşekkülünden bir müddet sonra, içtihat terbiye ve kültürünün değişip zayıflaması, hazır hükümlerin çoğalması, siyasi baskı gibi çeşitli nedenlerle mezhep taassubu meydana geldi. Artık mutaassıp mukallitler, delil üzerinde değil, mezhep görüşü üzerinde duruyor, başka mezhepleri kötüleyerek, delili zayıf bile olsa bağlandığı mezhebi üstün göstermeye çalışıyordu. İşte bu taassup, Kerhî'ye "Müçtehit üstatlarımızın sözlerine aykırı bir nass görüldüğünde, nesh veya tercih yoluyla bu nassın terk edildiğine hükmedilir; yani nass değil imamların görüşü alınır"<sup>84</sup> sözünü söylemiştir.

Mezheplerin ortaya çıkışından sonra mezhep taassubunun yaygınlaşması üzerine fıkıh usulü alimler arasında, taklid ve içtihat konuları üzerinde tartışmalar başlamıştır. Bu tartışmada bir kısım usulcüler içtihattan tarafa görüş beyan ederken, diğer bir kısmı da taklidi savunmuşlardır. İctihat-taklit tartışmasında uç noktaları temsil edenlerden içtihat taraftarı olanlar, taklide neredeyse hiçbir meşruiyet tanımazken, taklit taraftarları, taklidin vacip olduğunu, içtihat kapısının kapandığını iddia etmişlerdir.

İctihat-taklit tartışması ile doğru orantılı olarak içtihat ehliyeti konusu da ele alınmıştır. İctihat ilim ve kültüründen uzaklaşıp, taklit ruhunu benimseyen kimseler, içtihat şartlarını açıklarken tahfif ve ruhsat tarafına hiç temas etmedikleri gibi, zorlaştırma cihetini seçmişler; buna mukabil, taklide karşı olan alimler ise içtihat ehliyeti ile ilgili şartları hafifletmişlerdir.

Müçtehit imamlar taklidi hoş görmemişlerdir. Şeriatla asıl olan da, taklit değil hükmü kaynağından almaktır. Çünkü taklit, delilsiz olarak başkasına uymak, tabii olmaktır. Bir meseleyle ilgili Kur'an ve sünnete müracaat edilip de orada açık hüküm bulunduğu anda onunla amel edilir. Mükellef bu naslarda sarıh olarak hükmü bulamazsa, usulünce içtihatla bulunur. Eğer mükellef içtihat yoluyla hükümleri anlamaktan aciz kalırsa, hükmünü bilmek ve anlamak istediği meseleyi, ilim ehlinde, alimlerden sorar ve aldığı cevaba göre amel eder.

Dördüncü asra kadar bir kimsenin, dinî-amelî hayatında bir mezhebe bağlanmasının gerekliliğini ortaya atan olmamıştır. Tatbikatta, müçtehit olmayanlar, herhangi bir müçtehitten meselesinin hükmünü sorar aldığı fetvaya uyabilir, fakat artık bütün meselelerini aynı müçtehide sorma mecburiyetine hatırına bile getirmezdi.

Mezhep taassubu başladıktan sonra. Bir mezhebe bağlılığın lüzumu da tartışılmaya başlanmıştır. Müteahhirundan olan mezhep mukallit ve mutaassıpları, her mükellefin dört mezhepten birine bağlanmasının vacip olduğunu ve mezhebini terk edene ta'zir tatbik edilmesi gerektiğini iddia etmişlerdir. Buna mukabil, diğer bazı usulcüler ise, bir mezhebe bağlanmanın gerekli olmadığını, belki caiz olabileceğini, gerektiğinde o mezhebi bırakıp başka bir mezhebe geçebileceğini kabul etmişlerdir.

Belirli bir mezhebe bağlılığın gerekliliğini savunmak ne kadar hatalı ve yanlış ise, "içtihat edemeyen kişi dilediği müçtehide taklit edebilir, zira ümmetin ihtilafı rahmettir" demek de doğru değildir.

Zira, doğru sadece bir tanedir. Bütün müçtehitler bu doğruya ulaşmak, onu bulmak için gayret sarf etmişlerdir. Eğer doğruya ulaşabilmişlerse iki ecir, hata etmişlerse bir ecir kazanmışlardır. Aynı şekilde, mukallitlerin de, doğruya ulaşmak için gayret sarf etmeleri gerekir. Dolayısıyla, delilsiz olarak, körü körüne taklit etmek yerine, delillere bakarak kanaat getirmek, yani ittiba etmek gerekir. Hz. Peygamber, "pek çok müftü fetva verse de, kalbine danış" derken buna işaret etmektedir. Vicdanen doğru olduğuna inanmadan bir fetvaya uymak caiz değildir.

Sonuç olarak; herkesin, hükmü asıl kaynaklarından, Kur'an'dan ve sünnetten alması gerekir. Buna gücü yetmeyenler ise, bir imama veya müçtehide ittiba edebilir. İttiba ise körü körüne taklit anlamına gelmeyip, müçtehidin deliline bakarak tercihte bulunmak, onun görüşünü paylaşmak anlamını taşımaktadır. Bir mezhebe bağlılığın gerekliliğini savunmak kadar, kişi muhayerdir, dilediği müçtehide taklit eder demek de doğru değildir. Verilen fetvanın kişinin vicdanını tatmin etmesi gerekir.

## Osmanlı Hukuku'nun Oluşumunda Fetva ve Kazâ Münasebeti

*Nâsi ASLAN\**

### Giriş

Konuya geçmeden önce, fetvâ ve kazâ (yargı) kavramları üzerinde kısaca durmak istiyoruz. Bilindiği üzere fetvâ, şer'î amelî konularda sorulan sorulara müftü tarafından verilen cevaptır. Kazâ ise, fikhî bir terim olarak taraflar arasında ortaya çıkan dava ve anlaşmazlıkların usûlüne uygun olarak hakim tarafından görülüp hükme bağlanmasıdır.

Gerek müftü gerekse kadı Kur'an ve Sünnetin hükümlerine bağlı kalıp, bu çerçevede hüküm vermekle beraber fetvâ ile kazâ arasında şu temel farkların mevcut olduğunu görmekteyiz: Fetvâ şer'î hükmü açıklamak ve bildirmekten ibaret olup, istişârî mahiyettedir, bağlayıcı değildir. Kazâ ise şer'î hükmü haber vermekle birlikte bağlayıcı nitelik taşır. Fetvâ, şer'î amelî bütün meseleleri kapsadığından yargılama

---

\* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi Darende İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalı.

ile ilgili konularda olduğu gibi ibadet ve benzeri hususlarda da geçerlidir. Kazâ ise ibadet ve ferđî yönü ön plana çıkan hususlarda cereyan etmez. Bu itibarla müftünün fetvâsı meselenin dinî (vicdani) yönünü, hakimin hükmü ise kazâî yönünü ilgilendirir. Müftü söylenene göre fetva verir, kadı ise delilleri göz önünde bulundurur. Mesela borcunu ödediğini söyleyen bir kimseye müftü sorumluluktan kurtulduğunu bildirirken hakim ispat etmesini ister. Kadılıkta resmi görev şart iken müftülükte ilmî liyakat esastır.<sup>1</sup>

Bunları belirtmekle beraber bizim üzerinde duracağımız husus bu iki terimin kavramsal ilişkisinden öte, İslam Hukukuna getirdiği dinamizmdir. Bu dinamizm, tarihi süreç içerisinde istikrarlı bir seyir takip etmiştir.

Şûra prensibinin<sup>2</sup> hukuk alanına yansımından ibaret olan fetvânın İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren yaygın bir kullanımına şahit olmaktayız. Hz. Ömer Medine'de yedi fakihten oluşan bir şûra heyeti kurarak Medine kadısının onlarla istişâre edebilmesini sağlamıştır.<sup>3</sup> İslam hukukçularına göre kadı dilediğinde ülemanın fetvâsına baş vurabilir.<sup>4</sup> Bu itibarla gerek müctehid imamlar gerekse sonraki âlimler her devirde halkın kendilerine serbestçe baş vurdukları birer fetvâ mercii olmuşlardır. Bu fetvalar her ne kadar kadıyı bağlamasa da İslam Hukukunun oluşumundaki rolü inkâr edilemez. Dört mezhepte tedvin edilen çok sayıdaki fetva kitapları da bunu te'yid etmektedir.<sup>5</sup>

- 
- 1 Daha fazla bilgi için bkz., A. Himmet Berkî, **İslamda Kazâ (Hüküm ve Hakimlik)**, Yargıçoğlu Matbaası, Ankara 1962, s.5-9; Fahrettin ATAR, "Fetvâ" mad., **D.İ.A.**, İstanbul, 1995, XII/486-488. Hz. Peygamberden istenen bazı fetvalarda, Hz. Peygamber'in vahyi beklemesi ve meselenin Kur'an'da bir fetva şeklinde beyan edilmesinde durum farklı olup burada Şârî'nin fetvası beşerin fetvasından ayrı olarak bağlayıcı bir nitelik arz eder, bu daha ziyade hüküm niteliğindedir. Bkz. Nisa 4/127, 176.
  - 2 **Âl-i İmran** 3/159, Risalet, İmamet ve Kazâ tasarruflarını bir arada toplayan Hz. Peygamberin meşveretle emrolunması bir çok husus için geçerli olabileceği gibi yargı alanında da geçerlidir.
  - 3 Hamidullah, **İslamın Hukuk İlimine Yardımları**, (Derleyen Salih TUĞ), İstanbul, 1962, s.122
  - 4 İbn Kûdame, Ebû Muhammed (Ö. H.620), el- **Muğni**, Kahire, ty, s.51-52; el- Mâverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, **Edebü'l Kâdi**, Bağdat, 1971, C. IV, I. Cüz, s.613; el-Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekir b. Mes'ud (Ö. H.587), **Bedâi'u's-Sanâ'i**, Beyrut, ty, C. VII, s.5; İbn Mâze, Hüsameddîn Ömer b. Abdüllaziz, **Şerhü Edebü'l Kâdi (Hassafın)**, Bağdat, 1977, C.I, s.193
  - 5 M. Akif AYDIN, **Türk Hukuk Tarihi**, 2. Baskı, Beta Yayınları, İstanbul, 1996, s.103

Fetvânın İslam Hukukundaki işleyişi Osmanlı döneminde çok daha geniş boyutlara ulaşmıştır. Bu, yasama, yürütme ve yargıyla ilgili bir çok alanda müessir olup araştırmamızın esas noktalarını bunlar teşkil etmektedir.

## I. Teşri'î Sahada Fetvâların Bağlayıcı Kılınması

Fetvânın hukuki olarak bağlayıcı olmadığını yukarıda belirtmiştik. Mübah alanda tasarruf yetkisi olan Devlet Başkanı<sup>6</sup> bir fetvâ ile amel olunmasını emretmiş ise, o, artık fetvâ olmaktan çıkmış uyulması gereken bir kanun haline dönüşmüştür.<sup>7</sup>

Bunun en güzel örneğini Şeyhülislâm Ebussuud Efendi (1491-1545) tarafından, ihtilafı ve içtihadî konularda ismi meçhul bir kişinin sorusuna verilen cevap şeklinde Kanuni Sultan Süleyman'a takdim olunan fetvâlar koleksiyonu oluşturur. Padişah tarafından tasdik olunan bu fetvalar artık kadıları bağlayan birer kanun haline dönüşmüştür. Toplumun ihtiyacını ve kamu yararını gözeterek icthadi tercihte bulunan Ebussuud Efendi'nin bu maruzâtı muhtevâ itibarıyla önemli bir kanunlaşmıştır.

Fıkıh kitaplarının tertibi üzere düzenlenmiş olup on altı ana başlıktan oluşur.<sup>8</sup>

Burada, Maruzâtta yer alan ve fetvâ-kazâ münasebeti açısından önem arz eden bir kaç örnekten bahs etmek istiyoruz. Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'un görüşlerinin aksine veli izinsiz nikahın yasaklanması yoluna gidilmiş, hatta veli izni olmadan hakimnin bilgisi dışında kıyılan nikâhlarla ilgili davaları kadıların dinlememeleri emrolunmuştur.

Yine orada hakimler Para Vakfının cevâzına hükmetmekle emroldukları gibi, bunu yaparken izleyecekleri usûl bile açıklanmıştır.

Aynı şekilde, Maruzât'ta 40.mesele olarak yer alan kadıların *Essah-ı Akvâl* ile amel etmelerini emreden hükmün hem fetvâ neticesi emrolunması, hem de *Essah-ı Akvâl*'in (en doğru görüş) müftâ-bih olarak fetvâ ile tespit edilmesi, fetva-kazâ arasındaki çift yönlü ilişkiyi gösteren en önemli noktadır.

6 Nisâ 4/58

7 *Mecelle*, md.1801

8 Geniş bilgi için bkz. *Millî Tetebbûlar Mecmuası*, Mayıs-Haziran, 1331, İstanbul, Matbaa-ı Âmire, C.I, sayı 2, s.337-348; A. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 4. Kitap, I. Kısım, Fey Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992, s.32-59

Mürûru Zaman Kanunu da Ebussuud Efendi'nin isteği ile çıkmıştır. Buna göre mîrî arazî ile ilgili zaman aşımı on yıl olup on beş yılı geçen davalar ise hiçbir surette dinlenmeyecektir.<sup>9</sup>

Ebussuûd Efendinin, Kanunî'nin onayından çıkmış başta maruzat olmak üzere birçok fetvâsı, kaduları bağlayıcı bir kanun olarak sonraki padişahlar tarafından da onlarla amel olunması emr edilmiştir.

Ebussuud ve Kanunî'de görüleceği üzere, şeyhülislam ile padişahın uyumlu iradelerinin kazâ yetkisini elinde tutan kadıların önünde uyulması gereken kanun olarak şekillenmesi sonraları da devam etmiştir. Osmanlı Hukukunun tatbikatını yansıtan şer'îyye sicilleri bunların örnekleriyle doludur. Zira bir çok davada hüküm fetvaya ilişik emr-i âlî (Padişah emri) ile verilmiş, bazen de fetva hükmün uygulanmasında belirleyici etken olmuştur. Meselâ; bir dava ile ilgili farklı zamanlarda iki hüküm verilmişse hangisi geçerlidir? Bu hususa ilişkin olarak şer'îyye sicillerindeki bir kayda göre, bir miras davası kadı tarafından dinlenip hükmü bağlanmışken daha sonra aleyhine hükmolunan taraf davayı bir şekilde nâib-i şer'e dinletip ikinci hükmü lehine alır. Bunu üzerine ilk hükmün lehdârı, konu ile ilgili devrin şeyhülislamından fetva ister. Şomuçta aldığı fetva ve fetvayı âmir emr-i âlî (padişah fermanı) ile kadılığa müracaat eder. Bu fetvaya göre; *bir defa dinlenilip faslonulan davanın tekrar dinlenilmesi câiz değil, şayet tekrar dinlenip hilâfına hüküm verilmişse bu hüküm geçerli değildir*. Burada kadı, padişahın emri ile yasalaşan fetva gereği ilk hükmün geçerliliğini karara bağlamıştır.<sup>10</sup> Usul hukuku alanında düzenlemede bulunan bu fetvanın Şeyhülislam'dan çıkışı özel bir sebebe dayansa da devlet başkanının onayı ile tüm kaduları bağlayıcı umumî bir nitelik

9 Uriel Heyd, "Eski Osmanlı Cezâ Hukukunda Kanun ve Şeriat" (Tercüme Selahaddin EROĞLU), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 26, Ankara 1983, s. 641; Ebussuud Efendi'nin konuyla ilgili fetvası şu şekildedir: *Akar hususunda on beş yıl mürûr eylemiş kazıyye mesmu'a olur mu?*

*el-Cevap : Mülk-i vakıf olucak olur, mîrî yer olucak olmaz memnu'dur.* Bkz. M. Ertuğrul DÜZDAĞ, Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvâları, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1972, s. 168

10 *Kayseri Şer'îyye Sicilleri*, (1084 / 1673) 81 Numaralı Defter, s.5/blg.11; ilgili fetva metni şöyledir: *Bir defa şer' ile görülüp fasl ve hükm ve hüccet olunan davanın tekrar istima' ı câiz olur mu ? el-Cevap: Olmaz.*

Bu suretde Zeyd Kâdi da'va-yı mezkûreyi tekrar istima' ve hükmü evvelin hilâfına hilâf-ı şer' hükmüyle hüccet virse hükmü nâfiz ve hücceti muteber olur mu ? Cevab-ı bâ-cevabında olmaz. Ramazan 1084



kazanmıştır. Çünkü diğer şer'iyeye sicillerindeki uygulamalar da bunu göstermektedir.<sup>11</sup>

Üzerinden 15 yıl geçen bir davanın dinlenmeyeceğine dair yukarıda Ebussuud Efendinin kanunlaşan fetvasını belirtmiştik. Buna rağmen sonraki uygulamalarda, mürûru zamanla ilgili davalarda yeniden fetva istendiği görülmektedir. Bu, iki şeyden kaynaklanabilir: Birincisi mürûr-ı zamanla ilgili süre Ebû Hanife'den naklonunan bir rivayete göre, bunun her asırda hakim'in re'yine göre değişebileceğidir.<sup>12</sup> İkincisi ise –ki bu daha güçlü görünmektedir– Sultan'ın koyduğu emir ve yasakların ölümünden sonra devam etmeyeceğidir.<sup>13</sup> Bunun neticesi olarak da daha önceki fetvaların ya sultan tarafından tekrar onaylanması, ya da şeyhülislam tarafından yeniden arz edilmesi gerekir. Bundan dolayıdır ki farklı davalarda her davaya ayrı fetva istenmiştir. Konuyla ilgili bir dava kaydı şöyledir:

“Kayseri Şehri Şarkıyan Mahallesinden Manas, Budros isimli zimmînin vârisleri olan oğulları Yagop ve Murad'ı mahkemeye vererek babalarına on sekiz yıl önce ticaret için verdiği paradan 300 kuruş alacağı kaldığını iddia edip, babaları Budros'un terekesinden vermelerini ister. Yagop ve Murad ise, ölen babalarının Manasla aynı mahallede yaşadığını, ancak, geçen uzun süre içerisinde bu hususta aralarında hiçbir anlaşmazlık çıkmadığını belirtip bu iddiayı kabul etmezler. Ve bunun zaman aşımına uğradığına dair şu fetvayı sunarlar :

“*Zimmî Akob, Yagob ile olan davasını ibralaşub beş gurusu on sekiz sene sükutundan sonra Yagob'dan murad için mezbûr Akob; vârislerinden yine davacı olur ise davası istima' olunur mu ? el-Cevap olunmaz.*”<sup>14</sup> Kadı da bu fetva gereği davacıları davadan men eder.

Dikkat edilirse gerek isimlerden gerekse ifadelerden fetvanın bu olaya ilişkin olarak verildiği kolayca anlaşılır.

Emr-i Âli ile yargı alanında genel bağlayıcı bir nitelik kazanan fetvanın, kapsam itibarıyla istisnaları da yine fetvayla belirlenmiştir. Meselâ bir miras davasında,

11 Önceden dinlenip hükme bağlanan bir meselenin tekrar dinlenmemesi ile ilgili bir fetva ise şöyledir:

“*Hind o ki oğulları Zeyd ve 'Amr ile mirasa müteallık davasından zimmetlerini ibrâ ettikten sonra Hind, husus-ı mezkûrî Zeyd ve 'Amr'dan tekrar davaya kâdir olur mu ? el-Cevap olmaz.*” Antep Şer'iyeye .Sicilleri 141 Numaralı Defter, Vr.83, blg.221

12 İbn Âbidîn, Reddül –Muhtar , Kahraman Yayınları, İstanbul, 1984, C.IV, s.32

13 İbn Âbidîn, a.g.e , C.V , s.420

14 Kayseri Şer'iyeye Sicilleri , 84 Numaralı Defter (H.1087), s.149/ blg.340

kadı, hükmünü ilgili davanın mürûr-ı zamandan istisna edildiğine dair şehir müftüsünün fetvasına dayalı olarak vermiştir.<sup>15</sup>

## II. Tarafların İddialarını Aldıkları Fetvalarla Desteklemeleri

Osmanlı Devletinde vilayet, sancak ve kaza gibi yerleşim bölgelerine kadı tayin edildiği gibi müftüler de tayin edilmiştir. Din farkı gözetilmeksizin reayâdan (halktan) herkes sosyal hayatta ve hukuki alanda karşılaştıkları problemleri ve içine düştükleri anlaşmazlıkları müftüye sorabilmekteydiler. Hukuki alandaki problemleri merkeze uzak bölgelerde yaşayan reayânın şeyhülislama sorması zaman alabilirdi, hem de bu yola mecbur kalınmadıkça baş vurulmazdı. Oysa şehirlerde yaşayan müftülere her zaman baş vurmak mümkündü. Bu yüzden gerek davacı gerekse davalı doğruluğuna inandığı davasını müftüye de anlatmaktan geri durmamış, gerektiğinde fetvasını almıştır.

Kadı'nın davacı veya davalı tarafından dava konusuyla ilgili müftüden aldıkları fetvayı nazar-ı dikkate aldığını ve genelde buna göre hüküm verdiğini görmekteyiz. Taradığımız şer'îyye sicillerinde bunun hilafına herhangi bir belgeye rastlamadık H.1084/m.1673 tarihli bir belgede; Kayseri'nin Talas Köyü'nden bazı zimmîler Asol isimli hıristiyan bir kadın aleyhine dava açarak, öteden beri kendilerinin evlerinden akan kar ve yağmur sularının biriktiği kuyular, umuma ait iken söz konusu kadının bu kuyuların yakınına ev yaptırarak, kuyuları kendi avlusunun içine alıp kendilerinin kullanımına mânî olduğunu bildirirler. Konuyla ilgili aldıkları fetvada; Asol isimli kadının zimmî komşularının kış ve yaz evlerinin çatılarından akan kar ve yağmur suyuna engel olamayacağı belirtilmiş. Kadı da bu fetvaya göre hüküm vermiştir.<sup>16</sup>

Görüldüğü gibi zimmîler de kendi aralarındaki davaların çözümünde fetvaya baş vurup kadı'dan da aldıkları fetvaya göre hüküm talep edebiliyorlardı. Bu durum, fetvanın uygulamadaki sosyal boyutlarını ifade etmesi açısından anlamlıdır.

Osmanlı döneminde fetvanın, ibadet vb. gibi ferdi ve vicdani yönü ağır basan dini hususlardan ziyade içtihadı gerektiren hayatın sosyal, idârî, siyasî ve iktisadî bir çok yönünü kuşatan geniş bir alanda etkin olduğu görülür. Söz konusu durum,

15 Adana Şer. Sic. , 129 Numaralı Def. (H.1143-1145/m.1730-1732), s.115/blg.201; Vakıf, miras ve şer'î bir özrün bulunması mürûr-ı zamandan istisna tutulmuştur, bkz. İbn Âbidin , a.g.e. C.V, s.421

16 Kayseri Şer. Sic., 84 Numaralı Defter, s.146/ blg.331

Osmanlı döneminde telif olunan fetva mecmuâlarında da kendini gösterir. Bu kitaplarda yer alan fetvaların çok azı taharet, namaz, oruç, zekat ve hac gibi ibadet konularıyla ilgili olup büyük kısmı muâmelat dediğimiz hukuki alanla ilgilidir.<sup>17</sup>

Bazen de davalının müftüye baş vurarak savunmasını fetva ile desteklediği görülür. Şer‘iyye sicillerinde buna dair pek çok örneğe rastlamak mümkündür. H. 1445/M. 1732 tarihli bir dava zaptına göre, Adana da hamamda kadınlar arasında çıkan bir kavgada bir kadını, anne kız iki kadın yumruklayarak döverler ve bir dişini kırarlar. Yaralanan kadın, kendisini döven iki kadını mahkemeye verir. Davasını ispat için kendisinden beyyine istendiğinde iki kadın şahit getirir. Kadı bunun haricinde bir de erkek şahit ister. Davacı erkek şahidinin olmadığını söylediğinde, sırf kadınların şehâdetlerinin makbul olmadığına dair devrin Adana Müftüsü Abdüsselam Efendinin verdiği fetva gereği davacı şer‘î anlamda delil getiremediği için davadan men edilir. Söz konusu fetvada şu ifadeler yer alır:

«*Hind hamamda, Zeynep'in yumruk ile ağzına urub bir dişini çıkardığına yalnız nisâ tâ' ifesi şehadet eyleseler şehâdetleri makbûle olur mu ? el-Cevap, Allahu a'lem olmaz*»<sup>18</sup>

Bu davada kadı'nın müftünün verdiği fetvanın tesirinde kalarak hüküm verdiği kanaâtindeyiz. Zira, olayın cereyan ettiği mekan ve şartların dikkate alınmadığı anlaşılmaktadır. Doğal olarak kadınlar hamamında erkekler bulunmaz. Erkeklerin bulunamayacağı yerlerde ise ki -bunlar istisnadır- kadınların şehâdetinin kabul edilebileceğini düşünüyoruz. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v)'de, erkeklerin bizzat bulunmalarının mümkün olmadığı yerlerde kadınların şahitliğinin geçerli olacağını belirtmiştir.<sup>19</sup> Nitekim, iddet, doğum ve bekâret gibi kadınlara mahsus konularda.

17 Daha fazla bilgi için bkz. Cengiz KALLEK, "Feteva-yı Ali Efendi" mad. D.İ.A, C.XII, s.438; AKGÜNDÜZ, "Feteva-yı Ebusuud Efendi" mad. D.İ.A, C.XII, s.441; KALLEK, "el-Feteva-ı Hayriyye" mad. D.İ.A, C.XII, s.443; Mustafa YAYLA, "Feteva-yı Yahya Efendi" mad. , D.İ.A, C.XII, s.449-450. Bu fetva kitaplarını derlemenin amacı benzeri hadiselerde halka, müftü vehakimlere rehberlik etmek, devletçe ma'mulün-bih olan meseleler hakkında bilgi vermek ve bu hususta kolaylık temin etmektir. Bu gün yargıtay içtihatları hangi maksatla derlenip toplanıyorsa bu fetva kitapları da bu maksatla yazılmıştır. Bu kitaplar pratikte çok faydalı olmuş ve ıttırad'a (birlik/ yeknesak) hizmet etmiştir. Aksi takdirde bir meselede bir hakimin şöyle ve benzeri bir meselede diğer hakimin başka türlü hükmetmesi ıttıradı bozacağı gibi halkın adalet ve yargıya olan güvenini de sarsacaktı.

18 Adana Şer. Sic. 129 Numaralı Defter, s.154, blg.260

19 es-Serahsî, Şemsüddin Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed Ö (H.483/M.1090), el-Mebsût, Daru'l-Marife, Beyrut, ty, C.XVI, s.143

kadınların şehâdeti kabul edilmiştir.<sup>20</sup> Son dönem alimlerinden bazıları kadın hamamlarında cereyan eden öldürme ve kısas gerektiren yaralanmalarda -kısas uygulanmasa bile -kadınların şahadetine binaen diyete hükümlenacağını bildirmişlerdir.<sup>21</sup> Yukarıdaki olayda da kadı diyete hükmetmese de ta'zir cezasını vermesine engel bir durumun olmadığı kanaatindeyiz. Burada, verilen hükmü eleştirmekten öte olayın fetva-kazâ münasebetinde olumsuz örnek teşkil eden münferit bir hadiseden ibaret olduğunu düşünüyoruz.

Yukarıda hükmünü fetvaya göre veren kadı, ilgili fetvayı reddetmeliydi diye düşünülebilir. Fetva her ne kadar kadıyı bağlamasa da, bu, fetvanın gelişi güzel reddedilebileceği anlamına gelmez. Bunun için kadının elinde kuvvetli gerekçeler bulunmalıdır. Aksi takdirde ilgili taraf bir yüksek mahkeme niteliğinde olan Divân-ı Hümâyuna götürdüğünde kadı zor durumda kalırdı.<sup>22</sup>

### III. Müftülerin Davaya Uygulanacak Hukuk Kurallarının Tespitinde Kadılarına Yardımcı Olmaları

Bir davanın incelenip ona uygun hukuki bir müeyyidenin bulunması belli bir bilgi ve yetenek ister. Çünkü bütün olayların hükümleri yazılı değildir. Yazılı kurallar sınırlı sayıdadır; fakat olaylar ise sınırsızdır. Olayların ortaya çıkış şartları ve ona etken olan unsurlar dolayısıyla, benzer olaylarda bile aslında çok büyük farklılıklar vardır. Dolayısıyla her olay ve ilgili dava kendi şartları içerisinde değerlendirilip çözülmelidir. Bu zorluklara girift davaları ve üst üste yığılan dosyaları da eklediğimizde kadı'nın bir yardımcıya baş vurması kaçınılmazdır.

Bu sebepledir ki Osmanlılarda bazen kadı'nın müftüden görüş istediği görülmektedir. Müftüler de bu isteklere cevap verirken çoğu zaman görüşlerinin kaynaklarını da zikrediyorlardı.<sup>23</sup> Burada, dava konusu olan meselenin doktrinde yer aldığı görülmekte olup müftülerin bu gibi durumlarda yaptıkları şey, dava konusu olan meseleyi yazılı kaynaklardan araştırarak hükmünü tespit etmekten

20 es-Serahsî, a.g.e, C.XVI, s.142

21 Bkz. Ali HAYDAR, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhü Mecelleti'l-Ahkâm*, Beyrut, 1991, C. IV, s.312

22 Aydın, a.g.e. s.104

23 *Antep Şer'iyye Sicilleri* 'inde yer alan alım satımla ilgili bir dava kaydında Kadı, devrin Antep Müftüsünden görüş istemiş, müftüde *Eşbâh* ve *Bedâyi'*den bulunduğu nakillerle fetvasını desteklemiştir. Bkz. 141 Numaralı Defter, vr.55/blg.151

ibaret olmuştur. Onların bu konudaki rolü, her meseleyi inceden inceye araştırmaya zaman bulamayan kadılara yardımcı olmaktır.

Kimi zaman da fetvada, olayın hangi ceza kapsamına girdiği belirtilmektedir. Meselâ, bazı yaralanma olaylarında kadı ta'zir cezasını fetvaya göre vermiştir. Şer'iyeye sicillerinde konuyla ilgili bir kayıta; Adana Çınarlı Mahallesinden Ayşe'nin yumrukla beline vurarak onu düşük yapmasına ve altı gün hasta yatmasına sebep olan Rukiyye'ye kadı fetva gereği şiddetli ta'zir cezası vermiştir.<sup>24</sup> Burada fetvanın olayın şiddetli ta'ziri gerektiren suç kapsamına girip girmemesi hususunda belirleyici olduğu düşünülebilir.

#### IV. Şer'î Hükümlerin İcrâsında Fetva

Yargılama sonucu Kadı'nın aleyhine hükmettiği kimse hüküm gereği sorumluluğunu yerine getirmiyorsa (mesela, borçlu olduğu yargı ile sabit olan borcunu ödemiyorsa) ve bu da merkeze bildirilmişse artık o kimse ile ilgili cezai müeyyideyi bildiren şeyhülislamın verdiği fetva emr-i âli'ye mukârin (ilişik) olacağı için kadıyı kayıtlayabilir. Bu da yargıdan çok icrâyı ilgilendiren bir mesele olarak düşünülmelidir. Divân-ı Hümâyûn sicillerinde yer alan fetvaların bir çoğu bu türdendir.

Meselâ; Musul Beyi Hacı Şah Kulu'na yirmi bin altın borcunu inkâr eden Hacı İbrahim'den borcunun tahsili ile ilgili Diyarbekir Belerbeyi ve Mardin Kadısına hitaben gönderilen fermanda haps ve ta'zir-i kâdî emrolunmaktadır.<sup>25</sup> Bu ifadelerden, padişahın kadıya emrettiği anlaşılmalıdır. Çünkü, yargıya intikâl etmiş ve karara bağlanmamış hiçbir davada padişah emredemez ve emretmemiştir de, ancak görülmemiş bir davanın fetvaya göre halledilmesini isteyebilir. Bu da genellikle yargının murakabesi ve adaletin tecellisine matuftur. Meselâ; Divân-ı Hümâyûn Sicillerinde yer alan bir kayda göre; Kudüs-i Şerif'te eski vakıf mütevellisi Bayram Çavuş tarafından bir müflise kiraya verilen Han'ın bedelinden kalan paranın kendisinden tazmin edilmesine dair fermanda; mesele kadı tarafından hükme bağlanmadıysa gönderilen fetvaya göre faslolunması emrolunur. Bu fetvaya göre:

24 Adana Şer'iyeye Sicilleri, 129 Numaralı Defter, s.152/ blg.257

25 3 Numaralı Mühimme Defteri (966-968/ 1558-1960) ,Divân-ı Hümâyûn Sicilleri, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara, 1993, s.389/ Belge no:859

*Mütevelli bir vakıfhanı bir müflise icâreye verse te'addîdür. Ol mütevelli şer' ile vakfa tazmin ider.*<sup>26</sup>

## V. Resmi Yürürlük Kaynaklarının Uygulanmasından Doğan Anlaşmazlıklarda Fetva

Vergilerle ilgili hususları tanzim eden kanunların uygulanmasında ve kanunun şümülu ile ilgili vergi tahsildarları ve reaya arasında çıkan anlaşmazlıkların hükme bağlanmasında kadının genellikle müftünün fetvasına baş vurduğu görülür. Bu, kadının yargıçlığının yanında aynı zamanda bir idare adamı olması yönüyle tarafsızlığını korumaya matuf bir tedbir olarak düşünülebilir.

Günümüzde mevcut olan bölge idare mahkemeleri, danıştay, sayıştay vs gibi uyuşmazlık mahkemelerinin olmadığı o dönemde ferdin devlet karşısında hak arayışı ve kadı'nın bu hususta daha tarafsız ve bağımsız kurum olan fetva müessesinden görüş istemesi oldukça anlamlıdır.

Konuyla ilgili kayıtlardan birinde, Adana Canibişşehr Nahiyesi ahâlilerinin tekalif (vergi) işlerini görmeye vekilleri ve kethüdaları olan Salih Beşe, Şeman Mezrası ziraatçıların vergilerini vermekten imtina ediyorlar diye dava eder. Kadı ziraatçıların ellerindeki emr-i âl-i ve fetva gereğince Kethüda, Salih'i davadan men eder. Söz konusu fetvada şu ifadeler yer alır. « *Canibişşehr'de sakin olanlara ve süknası olanlara tahmil olunan guremât'dan şehirde sakine olub mahall-i mezbûrede süknası olmayan kimesnelere mücerred mahall-i mezbûrede tarlası olmak ile hisse tahmil olunur mu ? el-Cevap olunmaz.* »<sup>27</sup> Bu ifadelerden, kethüdanın şehir merkezinde oturan ve oranın vergi hanelerine kayıtlı olan ziraatçılardan, adı geçen nahiyede tarlalarının bulunması dolayısıyla haksız yere vergi talep ettiği anlaşılmaktadır.

Bu meyanda ortaya çıkan anlaşmazlıkların genellikle fetva ile çözümlendiği görülür. Meselâ; bir mahalleye sonradan gelen kişiler vergi birliği anlamında olan hâneye kayıtlı değilse vergiyi nerede verecekler ? Kayıtlı olduğu eski yerde mi yoksa yeni oturduğu yerde mi? Buna benzer reaya ile ehl-i örf (mahallî yöneticiler) arasındaki bir çok anlaşmazlıklarda kadı'nın hükmünü fetvaya göre verdiği müşahede olunmaktadır.<sup>28</sup>

26 3 Numaralı Mühimme Defteri, s.336/ bğ.746

27 Adana Şer'iyeye Sicilleri , 129 Numaralı Defter, s.165/bğ.275

28 Bkz. Kayseri Şer'iyeye Sicilleri , 84 Numaralı Defter, s.129/ bğ.282

Bazen ehl-i örfün reayaya yaptığı zulmün bertarafında da fetvanın kazâî hükme medar olduğu görülür. Sicillerde bu mevzu ile ilgili yer alan bir kayda göre, Kayseri'ye bağlı İslamlı Nahiyesi Yevah Köyü ahalîsi, hasıl eyledikleri mahsülün öşrünü anbar edip yakın bazara götürmeye razılarken köyün dirlik sahibi sipahi ve subaşları mahsülü daha uzak bazarlara götürmeleri için köylüyü zorlarlar.<sup>29</sup> Köylüler ehl-i örfün bu zûlmünü önlemek için müftüden aldıkları fetvayı kadiya ibraz ederek hüküm talep ederler. Kadı da hükmünü bu doğrultuda verir.<sup>30</sup> Bu gibi durumlarda müftülerin bir raportör gibi görev yaptığı düşünülebilir.

Kimi zaman da husûsi bir hizmet ya da muâfiyet için alınan bir fermanın fetva ile temellendirildiği görülür. Bu hususla ilgili, şer'iyeye sicillerinde pek çok belgeye rastlamak mümkündür. Bu belgelerden birinde; Resm-i bennak vergisini toplayan görevliye bir gurup insan seyyid olduklarını belirtip, vergi vermek istemezler ve kendilerinin fermanla sultanî vergilerden muaf olduklarını söylerler.<sup>31</sup> Kadıya, Nakîbu 'l-Eşraf'dan aldıkları seyyidlik hücceti ile muafiyetlerine dair aldıkları fermanı sunduktan sonra savunmalarını Adana Müftüsünden aldıkları şu fetva ile desteklerler: « *Sâdat-ı Kirâm'danolup yedlerinde kendilerinden resm-i bennak talep olunmaya deyü ferman-ı âli olan kimesnelerden hilaf-ı emr-i âli resm-i bennak talep olunmaz.* »<sup>32</sup> İfadelerden de anlaşılacağı gibi fetvada fermanın uygulanması istenmektedir.

## VI. İdarenin Yargı Denetimine Tâbi Tutulmasında Fetvanın Rolü

Burada idare ile, ehl-i örf denilen ve çoğunluğu asker kökenli (mutasarrıf, kaim-i makam, dirlik sahibi sipahiler, mütesellim, subaşı ve kethüdâ gibi mahalli yöneticiler) nüfûz sâhibi kimseleri kastediyoruz. Askerî, idarî ve malî alanda belli

29 Oysa sipahi bu tür bir zorlamada bulunamaz. Mevzu ile ilgili Ebussuud Efendinin bir fetvasında şöyle buyrulur: « *Sipahi reayânın gallelerinin öşrünü cebren akça almaya kâdir olunur mu? El-Cevap: Olunmaz.* » DÜZDAĞ, a.g.e. ,s.169

30 Kayseri Şer'iyeye Sicilleri ,84 Numaralı Defter, s.181/blg.421

31 Daha önce de Ebussuud Efendi tarafından bu hususta bir fetva verilmiş olup fetvada bu tür muafiyetler kabul edilmektedir. Fetvanın metni şu şekildedir: « *Emr-i şerif ile tekalif-i 'urfiyyeden muaf olan ehl-i karyeden emîn bennak almağa kâdir olur mu? El-Cevap: Bennak akçası tekalif-i 'urfiyyeden ise alınmaz.* » DÜZDAĞ, a.g.e. ,s.170

32 Adana Şer'iyeye Sicilleri, 129 Numaralı Defter, s.142/blg.243

yetkileri olan bu kimselerin reayaya karşı olan davranış ve tasarrufları bazen şikayet konusu oluyordu. Yukarıda da temas ettiğimiz gibi kadı'nın yargıçlığının yanında bir idare adamı da olmasından dolayı bu tür şikayetleri değerlendirirken daha hassas olması gerekir. Belki de tarafsızlığını korumak için, bu tür davaları müftüden gelen fetvalara göre karara bağlıyordu. Bu durum, idarenin yargı denetiminde olduğu şeklinde de düşünülebilir. Burada fetvanın hakim bir rol üstlendiği ve bunun da yargı bağımsızlığının gereği olduğu kanaatindeyiz.

Uygulamada bu tür şikayetlere dair pek çok kayda rastlamak mümkündür. Bu cümleden olarak birkaç örnek vermek istiyoruz: 1676 tarihli bir belgede; Kayseri'ye bağlı Beğendik ve Sakar Köyleri bağlarından toplanacak öşrün yarısı malikâne yarısı da divânî olduğu önceden fermanla bildirilmişken kanuna aykırı olarak divânî öşrü toplayan kişi, bu oranı kabul etmeyip öşrün tamamını kendisi alıp bir o kadar da malikâneciye verilmesini isteyerek haksızlık yapar. Bu iki köyün ahâlîsi mahkemeye baş vurarak haklılıklarını şu fetva ile destekler: « *Nısfı divânî ve nısf-ı uhrâ malikâne olan Karye'nin suret-i defteri hâkânide nısf-ı öşr mukayyed olacak, onda birinin nısf-ı malikâne ve nısf-ı uhrâ divânî tarafına virile deyü ferman-ı şerîf-i âli sâdır olduktan sonra sipahi ve sahib-i mülk beşde bir ta'sir ider dimeğe şer'an kâdir olur mu ? el-Cevab lillahi Te'âlâ a'lemü olmazlar.* » Kadı hükmünü bu fetvaya göre verir ve şer'i oranın üstünde öşür talep eden idarecileri muârazadan men eder.<sup>33</sup>

XVII: ve XVIII. Yüzyıllarda Ehl-i örf tarafından reayaya yapılan bazı haksızlıkların altında da jurnâllemenin olduğunu müşâhede ettik. Ancak bunlarla ilgili davalarda şikayet edilen tarafın ehl-i örf değil de jurnâlcilik yapan kişilerin olması dikkatimizi çekti. Şimdi konuyla ilgili şer'iyye sicillerinden iki örnek sunmak istiyoruz: Kayseri Sancağı Palas Kazası Çokviran Köyü'nden Seyyid Ahmed Çelebi, Mustafa Çelebi tarafından mutasarrıfa gammazlanmış ve on beş kuruş ile devesine el konulmuş. Olayın mağduru, gammazlayan (jurnâlleyen) kişi hakkında parasının ve devesinin elinden aldırılmasına sebep olduğu gerekçesiyle dava açar ve davasını müftüden aldığı şu fetva ile destekler: « *Bi-gayr-ı hak Zeyd her gamz ile tağzim itmek âdet-i müstemirresi olup ehl-i örfe gamz idüp ahz itdürdüb zulmen 'Amr'ın şu kadar akçesin aldırsa merküm Zeyd sebep olacak 'Amr akçesini Zeyd'den talep itme ve tazmine kâdir olur mi ? el-Cevap olur.* »<sup>34</sup> Hâkim bu fetvayı esas alarak mağdurun zararının Jurnâlliye'nin tazmin etmesine hükmeder.

33 Kayseri Şer'iyye Sicilleri , 84 Numaralı Defter, s.117/blg.253

34 Kayseri Şer'iyye Sicilleri , 81 Numaralı Defter, s.10/blg.20



1676 tarihli diğeri bir belgede: Erzurum'dan Mehmet Beşe iki yıl önce misafir olarak geldiği Kayseri'de Kara Hüseyin isimli kişi tarafından devrin Kayseri Mütessellimi Siyavuş Aga'ya haksız yere gammazlanıp birçok kıymetli eşya ve parası aldırılır. Mehmet Beşe uğradığı zararı tazmin için kendisini gammazlayan Kara Hüseyin'i mahkemeye verir. Olayın doğruluğunu ispat için şahitleri dinlettikten sonra davası ile ilgili müftüden aldığı şu fetvayı sunar : « *Her gamz ile tagzimi 'adet-i müstemirresi olan ehl-i örf'e Zeyd 'Amr'ı gamz-ı hilâf-ı vâki' inhâ itmekle ehl-i örfün 'Amr'dan şu mikdar gurusun aldıkta 'Amr ehl-i örfden almağa kâdir olmayacak bâdir-i bâ'is olan yedinden almağa kadir olur.* »<sup>35</sup> Aynı şekilde bu davada da hakim zararı jurnâliyyene tazmin ettirir.<sup>36</sup>

Yukarıdaki her iki davanın birbirine çok benzediği ve verilen hükmün de aynı olduğu görülür. Ancak örnek verdiğimiz fetvalarda zikredilmese bile jurnâlleme sonucu halka zulmeden gerek mutasarrıf gerekse mütesellimin uyarılmaması dikkat çekicidir. Fetvalarda bu durum doğaldır; çünkü fetvalarda cevap sorulan soruya göre verilir. Oysa kadının hükmü için aynı şeyi düşünemeyiz. Buradan da kadıların zaman zaman ehl-i örf dediğimiz nüfûz sahîbi kimseler karşısında yeterince etkili olamadığı görülmektedir. Bunlar azınlıkta kalan uygulamalar olup idarenin yargı denetiminden uzak olduğu anlamına gelmemelidir. Çünkü, kadı'nın pasif kaldığı durumlarda hemen padişahın müdâhele ettiği ve zulmeden ehl-i örf'e karşı çok sert tedbirler aldığını taradığımız şer'îyye sicillerinde müşahade etmiş bulunmaktayız.

## VII. Hassas Meselelerin Çözümünde Fetvanın Rolü

Sorumluluk ve vebâl gerektiren bir hak ve hukukun korunması gibi kamunun duyarlı olduğu bir çok meselenin çözümünde fetva-kazâ ilişkisi daha belirgin bir şekilde kendini gösterir. Meselâ, bir vakıf, sunduğu hizmetler itibarıyla toplumun büyük bir kısmını ilgilendirir. Bu nedenle onun statüsüyle ilgili veya vâkif (vakfeden)in şartlarıyla ilgili bir değişiklik gündeme geldiğinde fetva istenmesi doğaldır. Şer'îyye sicillerinde vakıflarla ilgili birçok meselenin fetva ile çözüldüğü

35 Kayseri Şer'îyye Sicilleri , 84 Numaralı Defter, s.130/blg.286

36 Bu tür durumlarda, zararın doğrudan faile değil de jurnâlleyen kimseye tazmin ettirilmesi kötülüğe götüren kapıların kapatılmasına yönelik tedbir olarak kabul edilmelidir. Aksi halde bu çok büyük istismara sebep olur. Nitekim daha sonraki hukukçular da bu gerekçelerden dolayı aynı görüşü benimsemişlerdir: Bkz. İbn Abidin, a.g.e., C.V, s. 332-333

görüldür. Biz burada bir örnekle yetiniyoruz: Buna göre; Adana Bâb-ı Tarsus Mahallesinden Safiye isimli bir kadın sınırları belirli iki menzil bir han ve bir bahçesini şartlarını açıklayarak mütevellîye teslim eder. Fakat önceki şartlarından vazgeçip şartlarını değiştirmek istediğinde kadı onu bu isteğini müftünün şu fetvası ile karara bağlar : « *Hind mülk-i 'akârını bir cihete vakfedip tescil-i kâdî ve teslimi ile 'l-mütevellî bulunduktan sonra ol cihetten rüçû edib cihet-i uhrâya vakfa kâdir olur mu? cevap- bâ-cevabında olur.* »<sup>37</sup>

Yetimlerin malları ile ilgili tasarrufları da bu cümleden olarak değerlendirebiliriz. Çünkü bunlar sorumluluk gerektiren şeyler olup sıkı bir kontrole tâbi idi. Harcanması ve satılması izne bağlıydı. Yetimlerin vasîleri onların mallarıyla ilgili bir tasarrufta bulunmak istediğinde bunu gerekçeleriyle birlikte kadıya bildirmek ve izin almak durumundaydı. Kadıların da bu izni verirken çok titiz davrandığı ve vasîlerin bildirdiği gerekçelerin yerinde olup olmadığı hususunda bazen müftülerden fetva istedikleri görülmektedir.

Konuyla ilgili bir kayıta: şiddetli yağıştan etkilenip bir kısmı harap olan küçük yetimlere ait evin kalan kısımlarının da harap olmasından korkularak vasîleri tarafından yetim malını korumak amacıyla satılmak istenir. Kadı bu gerekçelerin yerinde olup olmadığına dair müftüden fetva getirilmesini ister. Yetimlerin vasîsi de konuyla ilgili şu fetvayı alır: « *Yetimin dâr'ı harabeye müşrif olub, bey 'i yetime enfa 'olmağla vasîsi ol dâr'ı kiymetinden ziyade büyü' eylese sahîh olur mu ? el-Cevab olur.* »<sup>38</sup> Kadı bu fetvaya dayanarak satış iznini vermiştir.

Kadılar bu ve buna benzer dedikoduya açık birçok meseleyi hükme bağlarken fetva isteyerek, bir bakıma sorumluluğu müftülerle paylaşma yoluna gitmişlerdir. Bu husus vereceğimiz şu örnekte de görülebilir: Ankara şer'îyye sicillerinde yer alan bir belgeye göre ; Ankara zimmîlerinin öteden beri ibadet edegeldikleri kilisenin biri tamire muhtaç olduğu halde bazı kimseler buna engel olmak isterler. Zimmîler de konuyla ilgili olarak müftüden aldıkları fetvayı ibraz ederek onarım için izin isterler. Fetvada şu ifadeler yer alır : « *Bu mesele beyanında ne buyrulur ki bir kasaba kurbunda vâki' kenîsenin üstü tamire muhtaç olduktan kadim olmağın tamir olunmak caiz olur mu? el-Cevab olur.* »<sup>39</sup> Kadı da bu fetvayı esas alarak kilisenin tamirine dair izni verir.

37 Adana Şer'îyye Sicilleri, 129 Numaralı Defter, s.175/blg.288

38 Adana Şer'îyye Sicilleri, 129 Numaralı Defter, s.137/blg.234

39 Halit ONGAN, Ankara'nın 1 Nolu Şer'îyye Sicilleri , Ankara, 1958, s.20

## Sonuç

Netice olarak fetva-kazâ münasebeti ile ilgili şunları söyleyebiliriz. Osmanlı döneminde gerek şeyhülislamlar gerekse müftüler kanun boşluklarının doldurulmasında verdikleri fetvalarla hem kadılara yardımcı olmuşlar hem de her zaman baş vurulabilen aktif bir bilgi kaynağı konumunda bulunmuşlardır. Ayrıca burada, başta Ebussuud Efendi olmak üzere şeyhülislamların Osmanlı hukukunun oluşumunda önemli katkılarının bulunduğu inkâr edilemez. Onların derledikleri fetva mecmuaları ise günümüzdeki yargıtay içtihatlarını çağrıştırmaktadır.

Diğer taraftan merkeze uzak bölgelerde, müftülerin başında bulunduğu fetva müesseselerinin, nüfuz sahibi yerel güçler karşısında yargı bağımsızlığı açısından önemli görevler ifa ettiğini de gözlemledik.

Klasik dönem Osmanlılarda, din farkı gözetilmeksizin reayâdan herkes sosyal hayatta karşılaştığı problemi müftüye sorma imkanına sahipti. Müslümanlar gibi zimmîlerin de zaman zaman meselelerinin çözümünde fetvaya baş vurmaları, Osmanlı hukukunun, kendi müntesiplerine yönelik içe kapalı dinî bir hukuktan öte tevzi-i adaleti hedefleyen evrensel bir hukuk imajı vermektedir.

Müftülerin davaya uygulanacak hukuk kurallarının tespitinde kadılara yardımcı olmaları, günümüzde bilirkişilerin fonksiyonunu hatırlatsa bile, bu benzerlik yöntem benzerliğinden öteye gitmez. Oysa bu uygulama, farklılıklarla beraber daha ziyade rapörtörlüğe benzemektedir.

Tarafların müftüden aldığı fetvalar kadıları bağlamasa da genelde hüküm verilirken dikkate alınması, halkın yargulamaya olan dolaylı etkisinin bir sonucudur. Kamuyu ilgilendiren ve hakkın zayi olabileceği nazik konularda kadının müftüden fetva istemesi, vebal gerektiren hususlarda sorumluluğun paylaşımı şeklinde izah edilebilir.

İdarenin fetva kanalıyla yargı denetimine tabi tutulması, idare karşısında reayanın bir hak arayışı şeklinde yorumlanabileceği gibi, yargıçlığı yanında bir idare adamı olan kadının tarafsızlık ilkesine gösterdiği özeninde bir tezahürü şeklinde algılanabilir. Yürürlük kaynaklarının uygulanması ve bundan doğan uyumsuzlukların hallinde de fetvanın önemli bir rol üstlendiği müşahede edilmektedir.

Sistematik temyiz usûlünün bulunmadığı o dönemlerde halkın hêr zaman müracaat edebileceği müftülerin bulunması, kadıları bir ölçüde hukuka uygun hareket etmeye zorlamıştır diyebiliriz. Neticede de fetva kurumunun hukukun düzenli işleyişinde önemli bir rol üstlendiği ortadadır.

Mevzunun uygulamalı hukuk örneklerine dayalı olarak temellendirilmesi, ulaştığımız ilkelerin daha sağlıklı algılanması yönünde bize açılım kazandırmıştır.

Dolayısıyla üzerinde durduğumuz bu hususlar nazariyat olarak kalmayıp geçmişte uygulama alanı bulmuş, gerektiğinde de başka formlarda da şekillenebilecek dinamikliğe sahiptir.

Konuyu bitirmeden önce bir noktaya daha temas etmek istiyoruz. Osmanlı hukukunun uygulanmasını yansıtan şer‘iyye sicillerinde padişahın « *emr-i âli* »’si ile “*fetva*” terimlerinin sık sık, yan yana zikredilmesi Osmanlılarda İslam hukukundan bağımsız örfî bir hukukun olamayacağı görüşünü desteklemektedir. Bu konuda sağlıklı bir neticeye varabilmek için nazarı olan kanunnamelerin pratiği yansıtan şer‘iyye sicilleriyle mukayeseli bir şekilde değerlendirilmesi gerektiği kanaâtindeyiz.

Dinî Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 1999, c. 2, s. 4

## Epistemolojik Bir Dirilişe Doğru: Kalbin Anlaması

*(Vahyî Bilginin Bir Kaynağı Olarak Kalp)*

**Mevlüt UYANIK\***

### Giriş

### Bilgi Kavramı ve Sosyo-Politik Kullanımı

İster vahyi bir bilgi türü olarak kabul etmediğı için "beşerî "; isterse akfî ve vahyi verileri bir arada temel kabul ettiğı için "dinî" diye nitelendirilen her sistem, varlık-bilgi ve değer üzerine kapsamlı ve tutarlı bir dünya görüşü geliştirerek, insanlardan bunların benimsenmesini talep etmektedir. Bu talebin cevabı, sahip olunan dünya görüşü çerçevesinde geliştirilen fikri, siyasi ve iktisadi alanlardaki modellerin tutarlılıkları ve geçerliliklerine göre değişmektedir.

Farklı zaman ve farklı mekanlarda, değişik sosyo-politik sorunlara çözümler üreterek tutarlılığını ve geçerliliğini, dolayısıyla da kendi müntesipleri bazında da

---

\* Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi.

olsa, evrenselliklerini sistematize edebilmek için her sistem, öncelikle bir "bilgi" tasavvuru geliştirmeli ve kendi modelini bunun üzerine temellendirmelidir.

Her sistemin dünya görüşünü belirlerken öncelikle "varlık" terimini önceleyerek, konuya girmemize rağmen, hemen ikinci paragrafta "bilgisel bir zemin" oluşturmaktan bahsetmemizin bir tenakuz olmadığını düşünüyorum. Çünkü ister "Varlık/Tanrı" isterse "varlık/alem" hakkında konuşabilmek, öncelikle "bilgisel bir temellendirme"yi gerekli kılmaktadır.

Nitekim Aristoteles'ten bu yana "Varlık Olmak Bakımından Varlığın bilimi" olarak şeklinde sunulan felsefi düşüncede,<sup>1</sup> "Varlık/Hakikat"ın bir olması, onun tezahürlerinin ve bunların anlatımının çok farklı bilgisel temellere sahip olmasına engel olmuyor.<sup>2</sup>

Bilgi, genellikle, "özne ile nesne arasındaki eylem ve etkileşim sonucu ortaya çıkan ürün," şeklinde tanımlanmaktadır. Bilginin bu şekildeki nötr bir tanımının özellikle sosyo-politik alanda kullanılan boyutuna gelince çok farklı bir durumla karşılaşıyoruz; zira farklı kültür ve medeniyetler, incelediği nesne ya da metni kendi kültürel-siyasal modeli çerçevesinde tanımlamakta ve bunu "Öteki"lerine benimsettirmeye çalışmaktadır.

Örneğin A.B.D, kendi "Varlık-bilgi ve değer" anlayışını, bütün dünyaya benimsettirmeye çalışmaktadır. Bu çerçevede giyimden (blue jeans), içeceğe (Cola) kadar bütün dünya bir Amerikanlaşma süreci yaşamaktadır. İşte belirli bir bilgi tasavvurunun "Yeni Dünya Düzeni"(!) adı altında öteki devletlere aktarılması söz konusudur.

Bu bağlamda, Amerika'nın dünya görüşünün bilgisel zeminini, akademik ortamlarda farklı bağlamlarda da olsa, sağlayan "Tarihin sonu" ve "Medeniyetler Savaşı" adlı tezleridir. Özellikle ikinci tez, Doğu ve İslâm medeniyetlerinin bilgi tasavvuru ve bunun etrafında geliştirilen modelleri ile Judeo-Hiristiyan gelenek merkezli Batı medeniyeti günümüzdeki en önemli temsilcisi olan A.B.D'nin fikri-siyasi ve iktisadi modeli arasındaki mücadele üzerine kurulmuştur. Medeniyetler Savaşı tezinin savunucusu olan S.Huntinton'un Japon asıllı Amerikalı bir bilim

- 
- 1 Aristoteles, Metafizik, çev., Ahmet Arslan, Sosyal yay., İstanbul 1996, 1003a, 20, s. 187
  - 2 Bkz. Bu, aslında, nesne (varlık/obje) ağırlıklı (metafiziksel/ontolojik) tanımlamanın ya da dış dünyadaki bir varlığın mahiyetine ne derecede nüfuz edilebileceğinin imkanı karşısında, her türlü fikri donanımıyla birlikte nesneyi algılayış ve tanımlayışına olan etkisini dikkate alarak epistemolojiye bir öncelik vermektir.

adamı olması bile, mahiyeti (Japon) ne olursa olsun kişilik ve kimliğinin, kısacası zihniyetinin önemli oranda mensup olduğu medeniyet modeli tarafından şekillendiğini göstermektedir.

Bilgi-değer ilişkisinin pratik hayattaki bu tür girift yansımaları karşısında Müslüman bir aydın, fikri, siyasi ve iktisadi modelini yeniden vahyî bilgiyi temel alarak kurmaya çalışması gerekmektedir. Bu gerçek, aynı zamanda, günümüz insanına vahyî bilginin yanılmazlığını ve güncelliğini yeniden sunma girişimlerinin ortaya çıkış gayesidir. İsmail Raci Faruki'nin teorisyenliğini yaptığı islâmî bir bilgi ve bilim tasavvuru geliştirmeye yönelik olan "bilginin İslâmîleştirilmesi" ve aynı gayeye yönelik farklı bir bakış açısıyla geliştirilmeye çalışılan "İslami Bilim" projeleri/faaliyetleri bu bağlamda çok önem arz etmektedir.<sup>3</sup>

## II. Bilgi Edinme Sürecinde Akıl ve Kalp Yetileri

Bu bağlamda, Müslümanlar için ilk ve en önemli kaynak olan Kur'an'da bilgi ifade eden kelimeler ile dış dünya hakkında istidlal ve istikra yöntemlerini kullanarak bilgi edinme (akıl-teakkül) süreci hakkında bir çok çalışmalar da yapılmıştır. Bu doğaldır, zira Allah, insanı yaratmış ve ilim elde etme yetileriyle donatmıştır. Yüce Yaratıcı, bizlere bilginin elde edilmesinin mümkün olduğunu gösterdiği gibi, bilginin yollarını, derecelerini ayeti kerimelerle açıklamaktadır.<sup>4</sup>

Gayemiz, "Bilginin İslâmîleştirilmesi" isimli çalışmamızda kısaca üzerinde durulan fakat çağdaş bir İslâmî bilgi teorisi/tasavvuru oluşturmada akıl ile teakkulun bir üst boyutu olan "kalp ile tefekkür" ya da "kalbin anlaması"nı mustakil bir metin haline getirmektir.<sup>5</sup> Bu sayede klasik usul kitaplarımızda bilginin vasıtası olarak zikredilen beş duyu ve akıl'ın ötesinde ama onların ürettiği bilgiyi de işleyen "kalbîn" işlevselliği ortaya çıkacaktır.

3 Ayrıntılı bilgi için bkz., Mevlüt Uyanık, Çağdaş İslam Düşüncesinde Bilginin İslâmîleştirilmesi Kavramı, 1994 yılında Prof.Dr.Hayrani Altıntaş nezaretinde hazırlanan doktora tezi Ankara Okulu tarafından yayıma hazırlanmaktadır.

4 Bkz.K.K., 17/44,70; 76/1; 20/50; 2/32;33/72,12/108;32/79; 102/1-7

5 Bu haliyle, makale, adı geçen çalışmanın bir mütemmimi olarak görülmelidir, ama aynı zamanda Muhasibi, Gazzalî ve İbn Arabî'nin bilgi felsefelerinde "kalbin konumu" isimli uzun vadeli bir çalışmada "Giriş"i olarak müzakere açıldığını belirtmek istiyorum.

Kalp, hem bilgi kaynağı<sup>6</sup> hem de bilgi vasıtası olarak incelenmeye çalışılacaktır, zira Islâmî bilgi teorisinde/tasavvurunda, dış dünya ile ilgili incelemeler sadece beş duyu ve akıl vasıtası ile yapılmaz, bunların yanı sıra; sağduyu, sezgi, müdrike gibi doğrudan bilgi üreten ve bir kaynak işlevi gören yetiler de vardır.

Buradaki anahtar kavram kalptir, bunun konumunu netleştirirsek, akıl ve kalbî bilgi edinme sürecinde birbirinin mütemmimi kılarak, özdeşleştirerek işlevsel kılan zekasıyla insan, teemmül ve tezekkür aşamasına geçecektir. Hakiki bilgi, bu anlamda, kalbî bilgiden ibarettir. Çünkü kalbî bilgide, gören, işiten ve duyan, bunları işiten, ama sürekli değişken, bazen gerçeklere ve olgulara ters düşen hükümler veren mekanik, yani toplama, çıkarma, bölme gibi gündelik işlerimizde etken olan aklın ötesine geçilmiştir. Diğer bir ifadeyle, insanın teakkuil çerçevesinde vicdanî harekete geçerek, kevnî gerçekleri bilinç, teemmül ve tezekkür ile idrak etmeye başlamıştır.<sup>7</sup> Artık, burada anlama organı "Fuad" tır. Bu idrak süreci ise kademeli bir şekilde, eş-şek, el-vehm, ez-Zan, el-Cehl ve el-ilm kavramları ile açıklanabilir.<sup>8</sup>

Bu açıklama sürecini, usül kitaplarımızda, Akıl, beş duyu'dan sonra üçüncü bilgi vasıtası (haber-i tevatür) olan ve peygamberimizin bizlere getirdiği İlahî bilgileri ve haberleri içeren Kur'an-ı Kerim'den hareketle yapmaya çalışacağız. Bu hususu, anlamayı sadece akla hasreden ve böylece vahyî bilgiyi ve özellikle de kalbî anlamasını devre dışı bırakan pozitivist Batı bilgi ve bilim anlayışına çok ciddi bir tenkid olduğundan dolayı önemsiyorum. Çünkü 18. yüzyıldan itibaren Batı bilgi ve bilim anlayışında dini/vahyî bilginin dışlanması, bizim bilgi tanımlarımıza da, maalesef, yansımıştır.

6 Kur'an'a göre, insanın anlaması, kaynağını psikolojik bir yetiden alır, ki buna "lubb" yahutta "kalp" denir. "akale", "fehime", "Fakihe", "tefekkere", "tevassama" kelimeleri ile ifade edilen zihni faaliyetlerin tamamı, bu temel zihni yetinin açığa vurmasından başka bir şey değildir. Bkz Toshihiko Izutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan, çev. Süleyman Ateş, Kevser yay., Ankara t.y, s.129-130

7 Bkz. eş-Şeyh Muhammed Ali el-Cuzu, Mefhumu'l-akl ve'l-kalp fi'l-Kur'ani ve's-Sünne, Daru'l-ilm li'l-Melayin, Beyrut.1983, 2 baskı, s.211,240, 275; Muhammed Abdullah eş-Şerkavi, es-Sufiyyetu ve'l-akl, "Dırasatun tahliliyyetun mukarinetun li'l-Gazzali ve Ibn Rüşd ve Ibn Arabi, Daru'l-Cil, Beyrut.1990, s.46, 145, 236; Delil getirilen ayetler 17/36, 50/37: 16/78; 23/78

8 Ayrıntılı bilgi için bkz. Taha Cabir el-Alvani, "el-Aklü ve mevkuhuhi fi'l-menheciyyeti'l-Islâmiyye" el-Islâmiyyetu'l-Marife, sene: 2, sayı 6, 1996, s.15 vd



Bunun doğal sonucunda "Batılı Gerçek" tasavvuru bizlere, biricik "Mutlak Gerçek" şeklinde sunulmuştur. Eğer Batılı bilgi haritalarının<sup>9</sup> Müslümanlara sundukları "sözde" gerçekliklerin yerine, Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e kadarki İlahi mesajı, kendi kültür evrenimizde yeniden okuyarak "sahih" gerçeği ikame etmek istiyorsak, bilgiyi, beş duyu, akıl, kalp üçgeninde yeniden yorumlayarak epistemolojik bir diriliş gerçekleştirmeliyiz.

### A. "İslâmî Bir Bilgi Tasavvuru" İfadesinin Anlamlılığı

İslâmiyet, İlk peygamberden Hz. Muhammed'e (s.a.v) kadar gönderilen vahiylerin tamamını kapsayacak son İlahî mesajdır. Her dönemde müntesiplerinin dünya ve ahiret mutluluklarını sağlayacak ilkeler, yeniden yorumlanma sürecine tabii tutulmuştur. Müslümanlar, bu çerçevede, kısa bir süre içinde Pers ve Bizans medeniyetleri karşısında büyük zaferler kazanmış ve kendilerine özgü bir Medeniyet kurmuşlardır.

Bu İslam medeniyetini, öteki medeniyetlerden farklı kılan husus, kanaatimizce, öncelikle Kur'an'dan hareketle geliştirdikleri "İslâmî Bilgi Tasavvuru"dur.<sup>10</sup> O halde, günümüzde de, Medeniyetimizi dünyada yeniden diriltmek, bilgi anlayışımızı eleştirel bir şekilde incelemeyi gerekli kılmaktadır.

Önce, niçin "Kur'anî bilgi" değil de "İslâmî bilgi" tasavvuru ibaresini tercih ettiğimizi belirtmek istiyoruz: İslâm düşüncesindeki farklı fikri-itikadi-siyasi akımların/mezheplerin büyük çoğunluğu kendi bakış açılarını Kur'an'dan hareketle oluşturduğunu belirterek, halk nazarında, meşruiyet sağlamaya çalışmaktadır.

Bu husus, kısmen normal karşılanabilir; zira Kur'an-ı Kerim, felsefe veya bilim kitabı değildir, ama düşüncemizi teşekkül ettiren her akımın mensupları, teorik zeminlerini oluşturan felsefi, itikadi veya siyasi ilkeleri Kur'an'dan çıkarmak hakkına sahiptir. "Bu hak", her düşünce akımının, kendi bakış açılarının "İslâmî" olduğunu,

9 İnsanlara sunulan bilgi haritalarının her birinin kendi gerçekliğini biricik ve mutlak olarak sunması için bkz. E.F. Shomacher, Akli Karışıklar için Klavuz, çev., Mustafa Özel, İstanbul 1990, s. 10 vd.

10 Bu çerçevede, Kur'an'da bilgi ifade eden kavramlar olarak, marifet (a-r-f), el-ilm, fıkıh, fehm (9/12); 38/91) tevhid (6/79), hikmet (2/269), tezekkür (51/55), şuur (2/154), idrak (5/103), tasvir, hıf, diraye, iddia etme (zeama), açıklama (beyyene) öğrenme (derese) kuşatma vb terimler kullanılmaktadır.

dolayısıyla da "doğru"ya ulaştığı iddiasına meşruiyet sağlamaktadır.<sup>11</sup> Mesele, işte bu doğruluk/hakikat tasarımının biricik "Mutlak/Gerçek Hakikat" olarak insanlara benimsetirilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu, nesne merkezli okumanın doğal sonucudur, halbuki ister kutsal bir metin, isterse beşerî bir metin ya da tabii bir olgu olsun, nesne kendisini öznenin anlama ufku içinde bir yer bulur, açıklanır veya anlaşılır.

Kur'an bir felsefe ve bilim kitabı olmadığına göre, bir bilgi teorisi geliştirmek gibi bir gayesi de olamaz. Fakat bilgi türlerine ve bilgi edinme yetilerine yapılan işaretlerden ve bunların kullanıldığı bağlamlardan hareketle bir bilgi kuramı çıkarılabilir, ama buna Kur'an'da bilgi teorisi ya da Kur'ani bilgi teorisi gibi, diğer Müslüman aydınları bağlayan bir şekilde yapmak uygun değildir.<sup>12</sup> Bu nedenle, aşağıda bilginin imkanı, sınırlılığı, kaynakları gibi konular hakkındaki incelememizi, bilgi teorisinin sistematikliği içinde geliştirilmiş ve sadece "İslâmî bir bilgi teorisi oluşturma denemesi" olarak görülmelidir. Bunun için öncelikle bilginin nasıl tasnif edildiği üzerinde durmak istiyoruz

## B. Bilginin Tasnifi

İslâm düşüncesinde bilgi, değerlendirmede oldukça kolaylık sağladığı için olsa gerek "aklî ve nakli bilgi" şeklinde tasnif edilmektedir. Bu ayırım, bize göre, bizatihi bilginin değil, bilginin kaynaklarına dair bir tasniftir; zira ister aklî isterse nakli olsun bütün bilginin menşei ilahidir.<sup>13</sup> Çünkü Kur'an'a göre, evrendeki her şey gerçekte Allah'ın ayetleridir, bunların sembolik mahiyetlerine dair bilgiyi ancak düşünen ve öz akıl (kalp/fuad) sahipleri anlayabilirler;<sup>14</sup> ama bu İlahî bilginin bir

11 Bu noktada, Fazlur Rahman'dan hareketle, İslâmî ile Kur'anî arasında bir ayırım yapan, Alparslan Açıkgöçer'in şu açıklamalarını vermek istiyorum. "İslâmî olan, Müslümanın Kur'an'dan hareketle geliştirdiği bakış açıdır, Kur'ani olan ise temeldir, esastır, değişmeyendir. Halbuki dikkat edilirse, Kur'anî olandan yeni bir anlayış çıkarıldığı için bu her ne kadar Kur'ani ise de, ona bir çok yeni yorumlar ve anlayışlar karıştığı için artık Kur'ani değil, İslâmîdir." Bkz. Bilgi Felsefesi, Ankara 1992, s. 157-158

12 Bkz. Açıkgöçer, A., a.g.e., s.218-219

13 Söz (kelam)ın menşei ve isimlendirmelerin tevkifi mi, istilâhı mi olduğuna dair muzakereler için bkz. Muhammed b. Ali b. Muhan. med eş-Şevkani, İrşadu'l-fuhul ila tahkiki ilmi'l-usul, Tahkik. Ebu Mus'ab Muhammed Said el-Bedri, Beyrut. 1992, s.34-37

14 İzutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan, s.127

mutlak ve evrensel boyutu, bir de beşerî ve izafi boyutu vardır. Bu yargıya ulaşmamızın iki nedeni vardır:

1. Allah, Hz. Adem'den bu yana insanlar yeryüzünde adil ve ahlaklı bir toplum kurma gayesinden sapmalar olduğu zaman periyodik aralıklarla peygamberler kanalıyla vahiy göndermiş ve insanların sapmaları ve bunlara neden olan yanlış bilgileri tashih etmiştir.<sup>15</sup> "Din, insanların dünya ve ahiret mutluluğunu temin edecek ilkeler bütünüdür" şeklinde yapılan tanım da bu çerçevede düşünülmelidir. O halde, vahyî bilgi, insanlara; adil ve ahlaklı bir yaşantının nasıl olacağına dair genel ilkeler vermektedir.

Bunlar İlahî bilginin Tevhid, Nübüvvet ve Mead ilkeleri çerçevesinde verilen mutlak ve evrensel boyutuna işaret etmekte olup, farklı zaman ve mekanlarda farklı peygamberler vasıtasıyla farklı milletlere gönderilmiştir. Bir de, vahyî bilginin farklı zaman ve mekanlarda farklı toplumlar tarafından yorumlanması ve pratiğe aktarılması hususu vardır; ki bu İlahî bilginin beşerî yönüne işaret etmesi açısından izafidir. Bu nedenle, o yorumdan istifade ederiz, ama bizi metin hakkında yeni yorumlar yapmaktan alıkoymaz.

İlahi bilginin beşerî boyutu, İslâmî bir hayat yaşamak için farklı sorunlarla karşılaşan farklı toplumların Kur'an'ın hukuki ve ahlaki ilkeleri üzerinde tefekkürde bulunup (ictihad) uygulamaya çalışmayı (cihad) ifade eder. Nazil olduğu andan itibaren her dönemde, "modern" kalabilmenin; yani yaşanan "an"ın meselelerine çözümler üretebilmenin zorunlu şartı, bu ictihad ve cihadı gerçekleştirmekten geçer. Burada tekrara düşmek bahasına özellikle belirtilmek istenen husus şudur: Farklı zaman ve mekanlarda, farklı dil ve kültürlerde İlahî bilgi üzerinde yapılan beşerî yorumlar ve nakli bilgiler tenkit edilebilir; çünkü bu yorumlar, zaman ve mekana ait örfler ve sorunlara aittir, dolayısıyla izafidir..

2. Beş duyu ve akıl ile elde edilen beşerî (nakli) bilgiler ile vahyî bilgi arasında kesin bir ayırımın olduğu hususu kabul edilemez. Burada, rasyonel (aklı), irrasyonel (akıl ötesi), absürd (akıl dışı/saçma) arasındaki nuansdan hareket edilmektedir. Aksi takdirde, akıl ötesi bir kaynaktan gelen vahyî bilginin akıl dışı (absürd) olduğu gibi bir sonuç çıkar ki, bu, kabul edilemez.<sup>16</sup> İrrasyonel, akıl dışı olana değil de, aklın kavrayamadığı akıl ötesi bilgi alanlarına tekabül eder. Müslümanlar

15 Bkz. K.K.2/247; 42/51; 28/43; 4/163; 27/8; 29/43

16 Kaiser Mustag, "Evalotion of Science of During the 8 th to 11fth Century A.D. I.T.S.C. COMSTECH, Pakistan, c.2, sayı: 2 1991, s.11

için akıl ötesi hususlar, (Melekler ve Ahiretle ilgili durumlar) vahyî bilgi ile anlaşılır (rasyonel/makul) haline gelir.<sup>17</sup>

İşte bilginin tanımı, bilginin türleri, mahiyeti, kaynağı, geçerliliği ve değeri hakkındaki bu ve benzeri değerlendirmeler, "nötr" bir şekilde tanımlanmaya çalışılan bilginin, belirli bir düşünce dünyasında tanımlanıp yorumlanarak, değerini kazandığını, dolayısıyla da "taraf" olduğunu göstermektedir. Bilginin felsefesini yapmak, işte bu "tarafılık/değer" üzerinde konuşmaktır. Bu, aynı zamanda, bilginin organize haline gelmiş türü bilimin felsefesini yapmasının alt yapısını hazırlayacaktır. Zira bilim felsefesi bilginin belirli bir türü; yani özel bir uzmanlık alanı sayılan bilimsel bilgi ve bunun sistematize edilmesiyle ilgilendirir. Bu çerçevede incelenen bilim dalındaki varsayımlar, hareket noktaları, genel-geçer ilkeler ve sonuçlar haline getirilmeye çalışılmaktadır.<sup>18</sup>

### C. Marifet ve İlim Tasavvuru

İlâmî bir bilgi tasavvuru geliştirmeye, İlahî bilginin evrensel ve göreceli (beşerî) boyutunu biraz daha ayrıntılı inceleyerek devam etmek istiyoruz., Allah'ı bilmek ile evreni incelemek ve bilmek arasında hassas bir farklılık olduğu kanaatindeyiz. A-r-f ile a-l-m terimlerinden hareketle temellendirilen bu boyutların ilkinde marifet tasavvuru; ikincisine de (b)ilim tasavvuru denilmektedir.

17 Aynı sorunu İncil'deki sırların akli aşığı ama akla zıt olmamasını, parçaya zıt olanın ister istemez bütüne de zıt olacağı tezinden hareketle temellendirirken Leibniz'de yaşamaktadır. Akli bozulmuş ve doğru akıl diye tasnif eden filozof, doğru akıllı bir hakikatler zincirlemesi diye tanımlamaktadır. Ona göre, " zihnimiz, bir hakikati kavrayamıyorsa, bu hakikat aklımızı aşıyor demektir. Aklın hiç bir vakit kendini aşan şeyleri kavrayacağı meydandadır." Eğer bazı öğretiler, akli aşıyorlarsa, onun sınırlarını da aşılıyorlar demektir. Şu halde akıl, onları kavrayamaz, kavrayamadıkça da anlayamadığı tezine karşı, Leibniz, "sırrı akılla anlaşılır bir şekle sokmaya kalkışmaz da sırf onun doğruluğunu savunmakla yetinecek olursak, ispat için ne umumi ne de hususi felsefe ilkelerine başvurmak ihtiyacı duyulmaz." diye karşılık vermektedir. Bkz. G. W. Leibniz, İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma, çev. H. Batu, MEB. İstanbul.1986, s.36,79-88,95-97.

18 Zağhloul, R. al-Naccar, The Limitation of Science and Teaching of Science from the İslâmîc Perspectives, A.J.I.S.S. c. 3, sayı: 1, 1986, s.59 vd., Bilgi ve bilim felsefesi arasındaki ilişki için bkz Abdusselam Bebadllahi, Salim Yafut, Ders el-epistemolociyya, Mağrib, 1982, s.8-11, M. Vakıd, Ma Hıye el-Epistemolociyya, Beyrut.1983, s. 8, 46-49

İslâmî bir bilgi tasavvurunun ilk boyutu a-r-f kelimesinden türetilmiştir. Marifet tasavvuru da dediğimiz bu boyut, vehbidir; yani burada temel gaye, bütün insanların kendilerini yaratan bir Allah'a inanmalarını sağlamaktır. Böylece, Allah-insan münasebetinde kurulması istenen Tevhid anlayışı temin edilmiş olur. İslâmî bir bilgi tasavvuru kurgulayan alimin teori pratik uyumu Tevhid ışığı altında olunca, alim, arif konumunu da edinecek, ilmini fesad yaymak için kullan(a)mayacak, doğal sıfatları ve ziraai bölgeleri tahrip edemeyecek, yeryüzünü ifsad edecek çalışmalarda bulun(a)mayacak,<sup>19</sup> tersine evreni imar ve ıslah etmeyi hedef edinecektir.<sup>20</sup>

Bütün faaliyetlerinde adaletli ve ahlaklı olmayı temel edindikleri için alimler, buluşlarını, ürünlerini insanların zararına kullanmaktan kaçınacaktır. Yönetime bu tür alimler gelince, vazifeleri ehil olanlara vermeye çok dikkatli olacaklardır.<sup>21</sup>

Daha sonra insanların diğer insanlarla ve evrenle olan ilişkilerinin bu tevhid ilkesi çerçevesinde düzenlenmesi gelir. Bu ise İslâmî bir bilgi tasavvurunun ikinci boyutunu oluşturur.

A-l-m kelimesinden hareketle oluşturulan bu kısma, (b)ilim tasavvuru denir.<sup>22</sup> İslâmî bir bilgi tasavvurunun bu boyutu kesbi-beşerî nitelikli olup, bilginin tanımı, kaynakları, mahiyeti ve bunlar üzerine kurulu bir bilim tasavvuru ve bilim felsefesi oluşturmaya yöneliktir. Dolayısıyla bu beşerî/nakli bilgi, sürekli değişebilir; çünkü farklı zaman ve mekanlarda toplum ve tabiat anlayışlarında değişmeler ve buna göre farklı yorumlar olmaktadır.

İslâmî bir bilgi tasavvurunun bu boyutunun göreceli ve beşerî olmasının nedeni şudur: Bu aşamada akıl ve tecrübe işlevseldir. Dış dünyanın bilgisini belirli bir noktadan bizlere sunar; ama bilimsel bilgi şeklinde sunulan bu bilgi "gerçek" in bütününe bizlere vermez.

Bu nedenle olsa gerektir ki, aynı alanda bir kaç tane bilimsel model/paradigma geçerli olabilmektedir (Newton ve Einstein'ın paradigmatları gibi). Üstelik, salt akıl ve tecrübe, fizik alemdeki bir nesnenin var oluşunun hikmetini de idrak edemez. Özellikle akıl, evrendeki oluşumlarda "nasıl" sorusunun cevabını arar; ama "niçin" sorusunun cevabını veremez.

19 K.K., 2/205;11/85;

20 K.K., 7/56

21 K.K., 4/58; 5/8

22 el-Gazzali'den hareketle bilgi teorisini marifet ve ilim nazariyesi diye ayrılması için bkz. M.Bayraktar, İslâm Felsefesine Giriş, Ankara.1988. s.245

Halbuki Evrendeki nimetleri büyük bir düzenlilik içinde insanların emrine veren Allah, "nasıl"ın bilgisinden sonra "niçin"ın bilgisine ulaşılmasını talep etmektedir. İşte gerek fizik alemdeki nesnelere "niçin yaratıldığı" hususunda, gerekse tamamen metafizik bir aleme ait nesne hakkındaki bilgilenme de, aklın ötesinde bir yeti işlevsel olur, ki bu kalbdır.

Hem Yüce Yaratıcıya ait, hem de tabiata ait "niçin" ve "nasıl"a ait "Gerçek Bilgi", duyu ve akli verilerin sentezlendiği kalpde gerçekleşir. Çünkü kalp, el-Gazzali'nin ifadesiyle, Allah'ı tanımaya (marifetullaha) mahsus bir yer olan ruhun hakikatidir.<sup>23</sup> Bu bağlamda, kalp, insanı diğer canlı varlıktan farklı kılan ruhun merkezidir. İnsan bu ruha, görünüşler aleminin ("nasıl"ın) sınırlarını aşmış, metafizik aleme ("niçin"e) yönelir.<sup>24</sup> Asıl olan dış dünyanın bilgisi ve biliminin ötesine geçmek ve marifet türü bilgiye; yani Allah hakkında bilgiye ulaşmaktır.

Bu bağlamda, bilgiyi tarif edecek olursak, bilgi; ruhda bazı anlamların öyle bir tarzda hasıl olmasıdır ki, bu hasıl olduğu tarzdan, başka bir türlü olma ihtimali yoktur. Bu bilgi, yakındır, onda tasavvur, tasdik ve itiraf ve ikrar (ifade) vardır. Bu tür bilgiye sahip olan kişi, ruhunda duyuyla kavranılamayan bazı gerçeklikleri ayırt edebilme yetisine sahip olur.<sup>25</sup>

Fakat burada bir noktayı açıklamakta yarar var; İnsan, Allah hakkındaki bilgisini Kur'an-ı Kerim'in belirlediği çerçevede, eserlerine, sıfatlarına bakarak, onlar üzerinde düşünerek elde etmiştir. İlk ve Tek Varlık'a dair bu bilgimiz, onun mahiyetinin bilinmesi/ zatını idrak anlamında bir bilgi değildir.<sup>26</sup> Böylece göklerde

23 el-Gazzali, el-Munkız min ed-Dalal, el-Mektebetu's-Şa'biyye, Beyrut, Lübnan Tarih yok. ss.79-80. Türkçe çev. Hilmi Güngör, İstanbul 1990, s. 85

24 Bkz. Ali Ünal, Kur'an'da Temel Kavramlar, Beyan Yay, İstanbul 1990, s. 251-252

25 K.K., 5/83-85; Tanımlar için bkz. Franz Rosenthal, Knowledge Triumphant, The Concept of Knowledge in Medieval İslâm, Leiden. 1970; s.58,62,63

26 Bu, irfani/marifet türü bilgi olup, ilimden daha özel bir konuma sahiptir. Bu nedenle olsa gerektir ki, Allah'ı bildim (alimtu) denilmez, ama onu sıfatlarıyla tanıdım (ariftu) denilebilir. Bkz. eş-Şerif Ali Muhammed el-Curcani, et-Tarifât, Beyrut 1988, 3. Baskı, s. 150; eş-Şeyh Ebi'l-Kasim el-Huseyin b. Muhammed el-Mufaddal er-Ragıb el-İsfehani, (el-İsbahani,) el-Müfredat fi garibi'l-Kur'an, Daru'l-Kahraman, İstanbul 1986, s.495-496; aynı yazar, Kitabu'z-Zeria ila mekarimi's-şeria, haz. Taha Abdurrauf Sa'd, 1. baskı. Kahire 1973, s. 82.

Batı felsefesinde Leibniz, bu hususu doğal hakikatların mahiyetini anlayamamanın ona inanmaya engel teşkil etmeyeceğini; ama onlar hakkında açıklamalar yapılabileceğini vurgulamaktadır. Kokuların ve tatların mahiyetini anlayamıyoruz; ama duyularımızdan hareketle onların hayalden ibaret olmadığını açıklayabiliyoruz. Bunu yapmak zorunludur, zira aksi takdirde, gizemin sadece bir takım sözlerden ibaret olduğunu kabul etmek

ve yerde bulunan her şeyin Allah'ı tesbih ettiğini, hükümranlığın ona ait olduğunu idrak eder.<sup>27</sup>

Burada akıl ve kalp yetileri birleşmiştir, artık insan düşünen bir kalb'e sahiptir.<sup>28</sup> Diğer bir ifadeyle bu, marifet türü bilgiye ulaşmaktır, el-Gazzali'nin ifadesiyle söyleyecek olursak, burada "akıl ötesinde bir hal vardır, burada manevi bir göz açılır. Onunla aklın ermediği, duyuların idrakten uzak kaldığı makulat çeşitlerini görür"<sup>29</sup>

İnsanların kurtuluşu bu bilgiye ulaşmak; yani "düşünen ve selim bir kalp ile Allah'ın huzuruna gitmekle" mümkün olacaktır.<sup>30</sup> Üstelik, Allah'ın mahlukatıyla "haberleşmesi"nin sözlü ve sözsüz olduğunu göz önüne alırsak, akıl ötesini anlamının önemi daha iyi ortaya çıkar. Tanrı'dan insana doğru olana konuşmanın tipik bir örneği olan vahiy, Allah ile mahlukatı arasındaki konuşmanın yalnızca bir bölümünü oluşturur. Başka bir ifadeyle, vahiy, Allah'ın iradesinin söz şeklindeki ifadesidir. Burada insana bildirilmek istenen hususlar, tahlilin yapılabilmesi için ardarda verilir.

---

gerekir. Üstelik mahiyeti itibarıyla anlaşılmaz olduğu bilinen bir şeyi anlamamak, ona göre, içimizde hissettiğimiz ve tecrübeyle bizde olduğunu bildiğimiz bir şeyden şüphe etmemizi kesinlik getirmez, böyle düşünmek hatadır. Leibniz, a.g.e., s.58.89.91 Kanaatımıza göre de, eğer Leibniz'in dediğini yapmazsak, yani mahiyetini bilemediğimiz varlığı sıfatlarıyla tanımaya ve açıklamaya çalışmazsak, en başta Allah'ın varlığı ve birliği, melekler, ruhun ölümsüzlüğü gibi inanç ilkelerinin tanımlanamayacağı, dolayısıyla da kavranılamayacağı, ama sadece inanılacağını iddia eden nominalist öğretiyi getirir. Nitekim, Hegel, Kant'ın bazı şeyleri bilinemez (numen/fenomen anlayışından hareketle) kılmasına karşı çıkarak, Tanrı'nın insan için bilinebilir olduğunu belirtmektedir. Tanrı, mutlakdır, her şey ondan gelir ve bilinebilir. Çünkü ona göre, felsefede bilinemez olan, "zihinlerimizin kavrayamayacağımız bir yapıda, düşünülebilir bütün insan bilgisinin tamamen dışında, bizlerin uzaklık, araç eksikliği gibi şeylerden ötürü değil, zihni süreçlerimizin özelliğinden dolayı tamamen kopuk olduğumuz şeydir: "Bilgi'nin kavramsal olduğu öncülünden hareket eden Hegel'e göre, varoluşunda bir kavram olduğunu, dolayısıyla bir bilinemez var olduğunu söylemek, bilinemeze bir kavram uygulamak demektir. Oysa bir kavram uygulamak, onu bilmek demektir. Bkz. W.S.Stace, Hegel Üzerine, çev.M.Belge, Verso yay. Ankara 1986. s.85-87

27 Bkz. 64/1

28 Bkz. 22/46; 41/44

29 Ebu Hamid el-Gazzali, el-Munkız min ed-Dalal, ss.79-80 Türkçe çev. ss. 65-66, Uluhiyyet konusunda aklın yetersiz kalması üzerine kalbin işlevsel olması hakkında el-Bakillani, el-Cuveyni ve el-Gazzali ile Batı düşüncesinde Kant arasındaki benzerlikler için bkz.Muhammed el-Behiy, islami Düşüncede Oryantalist Etki, çev. İbrahim Sarıms, Ekin yay. İstanbul 1996, s. 99.

30 el-Gazzali, el-Munkız, Arapça, s.85, Türkçe, s.70,

Sözsüz konuşma (keşf, kalbî görü, içsel sezgi/hads gibi) analitik bir şekilde değil de, toptan verilir. İfade edilmemesi ve analitik olmaması hasebiyle, sadece ilgili şahsa açık olup, ötekiler için fikri bir açıklık yoktur, dolayısıyla da belirsiz kalır. Bunun için insanlardaki ortak akıl bunları anlamada yetersiz kalır.<sup>31</sup> Akıl, sözcükler ile uğraşır, ama bir de sözcüklerin ötesinde, bütün insanların anlayabileceği bir sözsüz dil vardır. Evrenin konuştuğu bu konuşma, süfi/mistik dil ile olduğundan dolayı, araştırmak ve bulmak isteyen herkese açıktır.<sup>32</sup>

Bununla birlikte tabiat bilimlerinde oldukça ilerlemesine ve Allah'ın nimetlerini çok iyi bilmesine rağmen inatçılık yaparak, salt dünya bilgisi ve bilimi ile yetinen alimler de vardır.<sup>33</sup> Bunların marifet türü bir bilgiye ulaşamamalarını ise Kur'an'dan hareketle, "kulakları var; ama gerçeği işitmez, gözleri var, ama görmez, kalpleri de mühürlenmiştir; dolayısıyla gerçeği anlamazlar," ifadesiyle açıklayabiliriz. Üstelik, "onların kazandıkları kalplerini paslandırıp körletmiştir."<sup>34</sup> Yani bilimde kazandıkları başarılar, heva ve heveslerini ilah edinmelerine yol açmıştır. Bunun üzerine bilgileri olduğu halde Allah, onları şaşırtmış, kulaklarını ve kalplerini mühürlemiş, gözlerini de perdelemiştir.<sup>35</sup> Bu tür insanların fiziksel bakımdan hiç bir kusurları olmadığı halde, göğüslerindeki kalpleri işlevsel olmadığı için "Gerçek" in bilgisine ulaş(a)mamışlardır.<sup>36</sup>

### III. Kur'an-ı Kerim'de Bilgi Türleri

Şimdi bu aşamaya nasıl geçildiğini incelemek için öncelikle Kur'an'da duyusal, akli ve kalbî bilgidен ne anlaşılıyor, onu inceleyelim.

31 İzutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan, s.126-128

32 Bu çerçevede yazılmış bir roman için bkz. Paulo Coelho, Simyacı (O Alkimista) çev. Özdemir ince. İstanbul 1996.

33 Bkz. İslam tasavvufunun doğuşu için bkz. Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, çev. Kasım Turhan, İstanbul. 1987, s.187 vd. Belki bundan dolayı olsa gerek Farabi ve İbn Sina ile birlikte Hikmetü'l-Meşrikiyye kurma çabaları İslam dünyasında yoğunlaşmaya başlamıştır. Aristo geleneğini kısmen bile takip ettikleri için Meşşai denilen bu filozofların rasyonalist bir sürecten irrasyonalizme meyletmeleri üzerinde ayrıca durulmalıdır. Çünkü İbn Sina, özellikle dini ve metafizik hakikatin birliğini ve nerede bulunursa bulunsun Yunan, kadim İran düşüncesinde, İslam Yeni-Platonculuğunda ve Tasavvufta- hakikati aramayı görev edinmiştir. Bkz. Fahri, a.g.e., s.241

34 K.K., 83/14

35 K.K., 45/23

36 Bkz. Toshihiko İzutsu, Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar, çev. Selahattin Ayaz, Pınar yay., İstanbul t.y, s.177



**A. Duyusal bilgi:** Kur'an, insanın bilgi edinme sürecinde duyuların önemini sürekli olarak vurgulamaktadır. Allah, insanı hiç bir şey bilmez iken, annesinin karnından çıkartarak, ona kulak, göz ve kalp vermiştir,<sup>37</sup> dolayısıyla bu yetilerimizin yaratıcı/gerçek sahibi de Allah'tır.<sup>38</sup> O, dış dünyadaki eşyanın bilgisini, bunların sembollerini keşfetmeyi; olayların ve olguların nedenlerini ve sonuçlarını bu yetilerin kullanılarak değerlendirilmesini insanlardan talep etmektedir.<sup>39</sup>

İnsan, beş duyusu vasıtasıyla edindiği dış dünyanın verilerini akıl süzgecinden geçirerek sahil bilgiye ulaşabilir; ama her zaman bunu gerçekleştirilemeyebilir. Bunun nedeni şudur: Duyu organları sağlam olsa bile, bazen kişiyi yanıltabilir. Basit bir örnek verecek olursak; yani su dolu bardağın içine bırakılan bir kalem kırık gözükür, oysa bu sağlam (!) olan gözün yanıltmasından ibarettir. Bu nedenle, diğer bilgi vasıtalarıyla da duyusal bilgi desteklenmelidir.<sup>40</sup> Diğer bir ifadeyle, duyusal bilgi, sahil bilgiyi elde etmedeki vasıtalarından olabilir, ama yeterli olmadığı da açıktır.<sup>41</sup>

**B. Akli bilgi:** Akıl vasıtasıyla elde edilen bilgiye denir. Akıl terimi de tanımlaması oldukça zor olan terimlerden birisidir. Bir bilgi yetisi olarak Kur'an'da kullanılan "akıl", Allah tarafından insan bedeninde yaratılan soyut ve ruhani bir cevherdir. Baş veya kalpte olduğu söylenen aklın mahiyetinin nur gibi bir şey olduğu belirtilmektedir. Aklın işlevi, doğru ile yanlış bilmemize yardımcı olmasıdır.<sup>42</sup>

37 K.K., 16/78; 67/23; 32/7-9

38 K.K., 10/31

39 K.K., 91/1-5

40 Karşılaştığımız, el-Gazzali, el-Munkız, Türkçe nüsha, s.17-18

41 Bkz. K.K. 7/179; 5/71; 22/46

42 "Yardımcı" kelimesini özellikle kullanıyorum, zira sadece aklın, iyi ve kötüyü bilip bilmeyeceğine dair tartışmalar usul ve kelam kitaplarımızda oldukça geniş yer kaplar. Bu mesele, "risaletin (vahyin) kendisine ulaşmadığı kimse sadece aklıyla ne yapabilir, iyi ve kötüyü bilebilir mi?" sorusunun cevap(lar)ı çerçevesinde muzakere edilmiştir. Eşarilere göre, bu konuda mükelleflerin fiillerine dair bir hüküm yoktur; yani ne küfür haramdır, ne de iman vacibdir. Mutezile'ye göre ise, aklın bizatihi çirkin ya da güzeli idrak etmesinden dolayı mükelleflerin yaptıkları hakkında hüküm verilebilir. Yani peygamber olmasa bile insanlar ahlaklı ve adaletli olmalıdır. Bu durumda şeriatın konumu, risalet gelmeden önce aklın idrak ettiklerini açığa çıkarmaktan ibaret olmaktadır. (Bir başka bakış açısına göre ise, insanlar, bu durumda, emirleri yapmakla değil de, nehiylerden kaçınmakla yükümlüdürler; çünkü öncelikle bunlardan sorguya çekilmek söz konudur.). Bu çerçevede aklın işlevi biraz daha incelenmelidir, zira Eşariler ile Mutezililer arasındaki ihtilaf bu noktada düğümlenmektedir. Önce bu iki önemli düşünce akımı arasında

İnsan, eşyanın mahiyeti hakkındaki duyuşsal verileri akıyla değerlendirir. Kısacası "akıl", insanı yaratılan diğer varlıklardan ayrıcalıklı kılan niteliktir.<sup>43</sup> Bu anlamda, akıl, sadece insana mahsus bir kuvvettir. Bu sayede ilim öğrenmek ve idrak etmek kabiliyetine sahip olur. İnsanda doğuştan vardır<sup>44</sup> ve bu yetisiyle halifetullah olur.<sup>45</sup>

ittifak edilen hususu belirtelim, daha sonra ihtilaf konusuna gelelim.

Akıl güzel (hüsn) ve çirkin (kubh) olan şeyi iki noktada idrak eder: İki insan fıtratının uygun ve münasib gördüğü (güzel) ya da münasib görmediği ve sakındığı, kaçındığı şeydir. İkincisi ise sıfatlar açınsındandır. Akıl güzel gördükleri kemal (güzel) sıfatlar; eksik ve nakıs gördükleri ise çirkin (kabih) sıfatlardır. Bunlar ittifak edilen hususlar, ihtilaf edilenleri anlatırken aklın kendi başına bunları bilip bilemeyeceği hususu ortaya çıkacaktır ki, bu da peygamberin gerekliliğine açıklık getirecektir.

Eşarilere göre, övmek, kötülemek, ceza ve sevab vermeye dair fiillerin hemen bu dünya da ya da ahirette olması hususunu ancak şeriat belirler. Mutezile'ye göre de, kişi yaptığı karşılığında ceza ya da mukafatı kazanır, çünkü akıl doğruluğun faydalı, yalancılığın ise kötü olduğunu zorunlu olarak bilir. Fakat bu husus itibaridir (görecelidir); örneğin bazen güzel görülen doğruluğun zarar verme, kötü görülen yalannın ise faydalı olacağı durumlar olabilir. (Karı ve kocanın birbirinden ayrılmasını engellemek ve aile birliğini korumak için yalan söylemek bazen doğru bir davranış olabilir.)

Bir de aklın kendi başına karar veremediği anlar da olabilir. Örneğin Ramazanın son günü oruç tutmak iyidir, ama son günden sonra yani bayram günü oruç tutmak kötüdür. Bunun niçin böyle olduğunu akıl tespit edemez. Bunun böyle olması gerektiğini bizlere fikh bildirir ve bizler uygularız. (Bkz. Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkani (ö. 1250/1173) İrşadu'l-fuhul ila tahkiki ilmi'ul-usul, tahkik. Ebi Mu'sab Muhammed Said el-Bedri, Beyrut. 1992, s.26)

Maturidiler ise, aklın vereceği hükümleri tasnif ederek meseleyi ele alırlar; zira aklın bilmekten ve idrak etmekden aciz kaldığı şeyler olabilir ve Peygamber bu noktada hükümler verir. Akıl, Maturidelere göre, zorunlu (vacib), imkansız (mümteni) hakkında kolayca hüküm verebilir; ama caiz hakkında duraklar ve ne olumlu ne de olumsuz anlamda bir hüküm veremez. Caiz olanın iyi ve kötü sonuç vermesine karşı konumunu alır. Peygamber ise getirdiği vahiyle bu tür fiillerin sonuçlarını açıklar, dolayısıyla insan akılı dünya ve ahiret saadetine vesile olacak hususları bilebilir. Maturidiler bir adım daha atarak akıl tarafından idraki mümkün olan bir şeyi bile insana kolaylık sağlamak gayesiyle açıklayabilir. Zira "alemlere rahmet olarak gönderilen" (21 Enbiya.107) peygamberimiz, insanların önemli işlerini aksatmak bahasına uzun süreli tefekkür ve araştırma ile bulabileceği hususları açıklar, bu Allahın bizlere gösterdiği lutf ve rahmetinin eseridir. (Nureddin es-Sabuni, el-Bidaya fi usuli'd-din, (Maturidiye Akaidi), çev. Bekir Topaloğlu, 2. baskı. Ankara. t. y, s. 110)

43 Bkz. El-Curcani, Tarifat, s. 151-152. Bkz. eş-Şeyh Muhammed Ali el-Cuzu, Mefhumu'l-akl ve'l-kalp fi'l-Kur'ani ve's-Sünne, s. 42

44 Bkz. Tafzani, Sa'duddin, Şerhu'l-Akaid, haz. S. Uludağ, İstanbul 1982, s. 115-116

45 el-İsfahani, ez-Zeria ila mekarimi'ş-şeria, s., 21, 73

Bu veriler bağlamında, bilgiyi tarif edecek olursak, bilgi, eşyanın gerçekliklerini geleneksel ve akli kanallarla idrak etmektir.<sup>46</sup>

Genel bir tanımını verdiğimiz akıl yetisinin Kur'an-ı Kerim'de bilgi elde etme vasıtası olduğuna dair ifadeler şunlardır:

1. Akıl yetisi, idrak etmek, tezekkür etmek, tedbir almak anlamında kullanılmaktadır. Bu bağlamda, aklını kullanan insanın helal ve haramın, doğru ile yanlışın eşit olmadığını bilerek, bu bilgiyi pratiğe geçirmek,<sup>47</sup> makul ve doğru olarak tespit edilen hususları tahrif etmemeye çalışması önem arz etmektedir.

2. Akıl yetisini kullanarak, anlamaya dikkat edilmelidir. Özellikle bu süreçte, kıyas, delil ve burhan kavramları çerçevesinde anlamayı sahih bir şekilde yapmaya çalışmak gereklidir.<sup>48</sup>

3. Kevni olaylardan ve insanın yaratılış sürecinden hareketle düşünmeye, akletmeye çalışmak. Burada aklın yanısıra insanın diğer bilgi yetileri olan duyu organları da işlevseldir.<sup>49</sup>

4. Kur'an-ı Kerim, bizatihi kendisinden hareketle bilgi üretilmesini talep etmektedir.<sup>50</sup>

Kısacası Kur'an-ı Kerim, sadece akletmek fiilini kullanmaz, tedebbür, tefekkür, tezekkür, teemmül, gibi terimlerle akli bilgi türüne işaret eder. Ayrıca el-Hıcr, el-Lubb, el-Hilm, en-Nuha (en-Nehye) gibi terimler de aklın işlevlerini ifade için kullanılmaktadır.<sup>51</sup>

**C. Kalbi bilgi:** Kalp, insanın bilgiyi elde ediş sürecinde odak bir yer işgal eder, çünkü hem bilgi elde etme vasıtalarından en önemlisi hem de bilgi kaynağıdır. Kur'an-ı Kerim'de beş duyu ve akılla elde edilen verileri anlayan ve bilgiye dönüştüren organ olarak kalp, yaklaşık 122 ayette çeşitli vesilelerle geçmektedir. Fikir ve iradenin merkezi olarak kabul edilen akıldan daha geniş bir anlamda, kalpten düşünen, tedebbür eden, anlayan bir yeti şeklinde bahsedilmektedir. Dolayısıyla, bu bilgi türü, salt başlı başına bir oluşan bilgiye değil, duyuusal ve akli bilgi sürecinin nihai noktasıdır, diyebiliriz.

46 Franz Rosenthal, Knowledge Triumphant, The Concept of Knowledge in Medieval İslâm, s.56

47 K.K., 2/75,99-101

48 K.K., 27/27-35

49 K.K., 6-10-18; 6/99; 22/46; 39/21

50 K.K., 12/1-2

51 Bkz. eş-Şeyh Muhammed Ali el-Cuzu, Mefhumu'l-akl ve'l-kalp fi'l-Kur'ani ve's-Sünne s.24-44, eş-Şerkavi, a.g.e., s. 63 vd, el-İsfahani, ez-Zeria, s.78

Bu bağlamda yapılan "bilgi" tanımlarından bir kaçını verecek olursak, bunlar;

\* Bilgi, kalbin bir görüsüdür.

\* Bilgi, bir nesnenin görüntüsünün kalbde hasil olmasıdır.

\* Bilgi malumun/bilinen nesnenin gerçekliğine mutabık olan bir görüntüsünün kalpte hasil olmasıdır.<sup>52</sup>

İslâm öncesi dönemde de insanın anlama ve doğru işler yapmasında aynı öneme sahip olan kalp, hem aklın işlevlerine sahip olmakta, hem de vicdan, duygu (el-atifa) ve sezgi (el-hads) nin işlevlerini içermektedir.<sup>53</sup>

Tabii ki, burada söz konusu olan, maddi anlamdaki kalbin ötesinde bir şey olup, rabbani ve latif bir yetidir. Kalp ile anlamak, insanın bir şeyi delillendirerek bilmesi ve hüküm vermesidir.<sup>54</sup>

Yukarıda aklın insanı diğer canlılardan farklı kılan yeti olduğundan bahsetmiştik. Burada bu farklılığın "akleden bir kalbe sahip olmak" ile mümkün olabileceğini belirtmek istiyoruz. Çünkü Kur'an, akletmek ile kalbi bir arada zikretmekte, akletmeyen kalbe sahip olanların hayvanlardan daha aşağı olacağını belirtmektedir.<sup>55</sup>

Nitekim Kur'an-ı Kerim'de kalp, akletmek,<sup>56</sup> anlamak,<sup>57</sup> fikri selamet ve olgunluk<sup>58</sup> anlamlarında da kullanılmaktadır. Bu husus, yazılan İslâmî şiirlerde özellikle belirtilmektedir; kalp, hem iman ve temizliğin yeri olarak Allah'a itaatın merkezidir; hem de tam aksinin; yani şehvet ve isyanın mekanıdır. İlkinde insanlar feraha, ikincisinde ise hüznere ulaşır.<sup>59</sup>

Kanaatimize göre, Kur'an'a dayalı bir İslâmî bilgi teorisi kurgulamanın en özgün tarafı, akıl ile birlikte kalbinde bilgi vasıtası ve anlama yetisi olarak zikredilmesidir. Örneğin Hz. İbrahim'in haşrin nasıl olacağına dair aklî bilgiyi Allah'tan talep etmesi karşısında, "Yoksa inanmıyor musun?" şeklindeki karşı soruya verdiği cevap, bu bağlamda, çok önemlidir. Çünkü Hz. İbrahim haşr konusunda, kesinlikle hiç bir şüphe taşımamakta; ama bu hususta, yakini bilgiye

52 Franz Rosenthal, Knowledge Triumphant, s. 65

53 Bkz. el-Cuzu, Mefhumu'l-akl ve'l-kalp, s.17, 42-44

54 Bkz. Franz Rosenthal, Knowledge Triumphant, s. 20, 113, Racih, a.g.e., s. 112, Mustag., a.g.m., s. 11

55 K.K., 7/179

56 K.K., 22/46

57 K.K., 7/179

58 K.K., 26/89

59 Bkz. el-Cuzu, Mefhumu'l-akl ve'l-kalp, s.47

ulaşarak, kalbînin tatmin olması için böyle bir talepte bulunduğunu arz etmektedir.<sup>60</sup> Buradan hareketle, "kalb" in hem idrak, marifet ve ilmin hem de imanın buna bağlı olarak duygu, (atife), vicdan ve iradenin merkezi olduğunu belirtebiliriz.<sup>61</sup>

Bu noktada, bir "bilgi" tanımı yapacak olursak, şöyle diyebiliriz: Bilgi (el-ilm), bir şeyi bütün boyutlarıyla ve delilleriyle bilmektir. Bu tanım, hatabi ve cedeli argümanlardan zihni kurtararak burhani bilgiye ulaşılabilirliğini vurgular.<sup>62</sup>

Bu bilgi türünde, bilinen nesne olduğu şekil üzere hata veya yanlış yapılmadan bilinir, Bu bilgiye sahip olan kişide, şüphe, cehl ve zan kalmamıştır. Bu yakini bilginin mahallinin adı ise akıl, beş duyunun da merkezileştiği el-vicdan dır.<sup>63</sup> Bu terime Türkçe karşılığı olarak "gönül" kelimesini verecek olursak, bu takdirde, bilgi, sadece "gönül"ün içerdikleridir.<sup>64</sup>

### a. Akletme ve Anlama Sürecinde "Kalb" in Konumu.

Kendilerine ilim verilenler, Kur'an-ı Kerim'in Allah tarafından indirilen hak bir kitab olduğuna inanmışlar ve Ona kalpten bağlanmışlardır.<sup>65</sup> Kalp ile anlar ve aklederler. Fakat inanmayanların kalpleri bu gerçekten habersiz olduğu için<sup>66</sup> tıpkı, kulakları ve gözleri gibi kalpleri de körleşmiştir.<sup>67</sup> Bir başka ifadeyle, heva ve heveslerini ilah edindikleri için bilgileri de olduğu halde, Allah, onların kalplerini mühürlemiş, gözlerini perdelemiştir.<sup>68</sup> Anlama yetisi olan kalbin körleşmesi, bu

60 K.K., 2/260

61 eş-Şerkavi, es-Sufiyye, s. 73. Bilgi, bu bağlamda, kalpte oluşan ve herhangi bir değişime yer vermeyecek şekilde sabit olan inanç, olarak tarif edilmektedir. (Knowledge is finding in the heart and firm conviction (thubut) without change) Bkz. Rosenthal, Knowledge Triumphant, s.57

62 Bkz. Ebu Nasr el-Farabi, "Kitabu'l-Mille", Nususun Uhra, der. Muhsin Mehdi, ikinci baskı. Daur'l-Maşrik, Beyrut. ty, s.47 krş el-İsfahani, el-Müfredat, s. 513, ez-Zeria, s.81

63 Bkz. el-Cuzu, a.g.e., s. 238. Bu anlamda, el-Kindi'nin "bilgi, şeyleri gerçeklikleri ile bulmaktır" (el-Vicdan) tanımı arasında bir paralellik vardır. Bkz. Rosenthal, Knowledge Triumphant, s. 57, 67

64 Franz Rosenthal, Knowledge Triumphant, s.58. (Knowledge is but what the breast contains (Wa'ahu)

65 K.K., 22/54

66 K.K., 23/63

67 K.K., 22/46

68 K.K., 45/23

insanların verdikleri sözleri tutmamalarına neden olmuş, Allah'ın ayetlerini inkar etmişler ve Peygamberlerini öldürmüşlerdir. Üstelik bu öldürme fiiline neden olarak da kalplerinin "perdeli" olmasını mazeret olarak göstermişlerdir.<sup>69</sup>

Burada bilgi yetilerinin bireysel-toplumsal nedenlerle yanlış yönlendirilmesini sağlayacak durumlar ortaya çıkması söz konusudur.

Örneğin görme yetisinin hem göz-akıl ile hem de göz-akıl-kalp ilişkisiyle ortaya çıkan iki tür anlamasından bahsedilebilir. Zira Akl-ı selim sahibi olanların ve duyuşal yetilerini sıhhatli kullananların sahih bilgiye ulaşmaları muhakkaktır. Fakat "heva ve hevesini ilah edinen, bir bilgisi olduğu halde Allah'ın şaşırtdığı, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözünü perdelediği kimseler" de olabilir.<sup>70</sup>

Göz görür ama hakikati idrak edemez, çünkü kalp yetisi körleşmiştir ve bunun sonucunda kişinin basireti bağlanmıştır. Bu tür insanlara yaptıkları kötü davranışlar, güzel olarak gösterilir. İman (söz-teori) ile amel (pratik) arasında olması gereken zorunlu bağ böylece kopar. Kur'an-ı Kerim, bu insanların kalplerinin artık iyice katılaştığını<sup>71</sup> söyleyerek, onların anlama yetilerini kaybettiklerini belirtir ve lanetler.<sup>72</sup> Bu özelliklerinden dolayı, bu nevi insanlar, aralarında birlik gibi gözükmelerine rağmen parça parçadırlar, çünkü akletmeyen bir kalbe sahiptirler.<sup>73</sup>

## b. Kalbin "Akletme" ve "Anlama" Yetisi Olmaktan Çıkma Süreci

Yukarıda da görüldüğü üzere, Allah'a ve ahirete inananların kalplerine bir şüphe düşmüş, bunun sonucunda, da aralarında nifak çıkmıştır. Kalplerinde hastalık görülmeye başlamıştır.<sup>74</sup> Günah işleyen kalp, paslanarak körlenmeye başlamıştır.<sup>75</sup> Bu insan, artık heva ve hevesini ilah edinmekte, bilgisi olduğu halde inkar etmektedir. İnsanın gerçeği bildiği halde kabul etmemesi başka türlü izah edilemez. Bu inkarın sonucunda da Allah onu şaşırtdmaktadır. Dolayısıyla buradan hareketle, küfründe iradi olduğunu söyleyebiliriz. Zira Allah, insanların hata sonucu yaptıklarını affedebileceğini belirtirken, kalplerin kasıtlı; yani bilerek yaptıklarından

69 K.K., 4/155

70 Bkz. 45/Casiye, 23. Krş. el-Cuzu, Mefhumu'l-akl ve'l-kalp, s. 186-189; Açıkgenç, A., a.g.e., s. 219

71 K.K., 6/43

72 K.K., 2/74, 5/13

73 K.K., 30/59; 59/14, 22/46

74 K.K., 9/45,77

75 K.K., 83/14, 2/283

sorumlu olunacağını belirtmektedir.<sup>76</sup> Buradan da anlıyoruz ki, niyet kalbî bir eylemdir. "Ameller niyetlere göredir" hadisi de bu çerçevede değerlendirilmelidir.<sup>77</sup>

İnsanların kalblerindeki niyet ettikleri ile yaptıkları eylemler sonucunda ortaya çıkan çelişkinin yeryüzünde fesad çıkaracağını, Kur'an'dan öğreniyoruz. Çünkü niyet ile amel arasındaki çelişki olması, fık alametidir. Fasıklar, kalplerinin istemediklerini, dilleri ile istiyormuş gibi gösterirler, oysa bunlar, hiç bir anlaşmayı kabul etmezler.<sup>78</sup>

Hedeflediklerinin tersi olduğu ve başlarına bir musibet geldiği zaman "iyilikten" başka bir şey istemedik diye davranışlarını gerekçelendirmek isterler. Halbuki bu tür insanların kalplerinde ne olduğunu Allah çok iyi bilmekte,<sup>79</sup> bunların kibirleri yüzünden<sup>80</sup> kalplerini ve kulaklarını mühürlemekte, gözlerini perdelemektedir.<sup>81</sup>

Allah hakkında delilsiz konuştukları ve ona şirk koştukları için önce kalplerine bir korku salınır.<sup>82</sup> Sonra bu aşırılıklarından dolayı kalpte "gerçek" anlamayı imkansız kılan bir kilitleme olmaktadır. Son tahlilde, kalp anlamada tamamen devre dışı kalmaktadır. Bu evreyi ise Kur'an, "kalbîn iyice katılaştırması" ve "taş gibi olması" şeklinde açıklamaktadır.<sup>83</sup>

Kalplerinde hastalık bulunan bu insanların Allah'ı bilmeleri mümkün değildir. İşlenen her günah ve yapılan her kötü hareket, ruhun merkezi olan kalpte karamayı başlatır, ruhun ışığı söner. İnsan da yalnızca baş gözüyle görüp, baş kulağıyla işitir, üstelik bunları gerçek olarak algılamaya başlar. Bu sürecin sonunda insan, salt nefisten ibaret bir varlık haline gelir. Heva ve hevesi artık onun fiillerine yön verir hale gelmiştir.<sup>84</sup>

#### IV. İslâmî Bilgi Tasavvurunun Temel Özellikleri

Duyu-Akıl-kalp çerçevesinde kurulan İslâmî bir bilgi anlayışı çerçevesinde, Kur'an'ın temel niteliklerini tespit edebilirsek, bu anlayışı pratiğe aktarma imkanı hasıl olabilir. Bu özellikler genel hatlarıyla şöyledir:

76 K.K., 33/5, 2/225

77 eş-Şevkani, a.g.e., s. 101

78 K.K., 9/8,10

79 K.K., 4/62-63

80 K.K., 2/204-205

81 K.K., 45/23; 7/101, 2/7-14

82 K.K., 3/151

83 Bkz. K.K., 2/74; 6/43; 5/13

84 Bkz. Ünal, a.g.e., s. 252

## A. Makullük ve Uygulanabilirlik:

Beş duyusunu sahih bir şekilde kullanan ve bunlardan ürettiği bilgi verilerini akıl ve kalb süzgecinden geçirerek, anlamayı gerçekleştiren insanlar için akıl ötesi hususlar, vahiyle makul hale getirilir. Dolayısıyla metafizik hususlar (gayb alemi, ahiret, haşr vb) ne akıl dışı (absürd/saçma) olarak ne de efsane/mit olarak sunulamayacaktır.<sup>85</sup>

Bu insanlar, kendilerine hikmet verilenler olduğu için hakikatı bulmak için çok çalışmalarının yanı sıra sürekli olarak "Rabbim ilmimi artır" diye dua edeceklerdir.<sup>86</sup> Bu dua, 'akleden bir kalbe sahip olarak marifete sahip olanlar, salt ilmi bilgiye sahip olan "öteki"lerden farklı oldukları ve bu farklılığa uygun salih ameller işlemesi demektir.<sup>87</sup>

İman (teori) ve amel (pratik) uyumu, bu alimi, "muhsin" derecesine çıkartacaktır. Bu ise hikmetin eleştirel bir zihniyetle pratiğe aktarılması demektir; bunun sonucu hoş bir hayat ve dönülecek güzel bir yere malikiyet müjdesidir.<sup>88</sup>

## B. Madde ve Mana Birliğini Sağlayacak Bir Hayat Tarzı:

İlk niteliğin devamı mesabesinde. Bugün, dünyada, dinimiz hakkında maalesef, büyük ölçüde bizlerden kaynaklanan bir bilgisizlik hakimdir. Bütün insanların barış içinde yaşamalarını öngören<sup>89</sup> dosdoğru bir din olan İslâmiyet'ten bir çok insan haberdar değildir.<sup>90</sup> Fakat ilk peygamberden son Resule kadar, insanların iyi olanı yapıp, kötü olandan sakınmaları, ibadetlerine devam etmeleri için belgelerle peygamberler gönderen Allah, İslâmiyeti bütün bunların bir özeti şeklinde bir hayat tarzı olarak sunmuştur.<sup>91</sup>

Bu çerçevede, Tanrı- Alem ilişkisi bağlamında, insan-insan, insan-tabiat ilişkilerinin dengeli bir biçimde yürütülmesi gerekmektedir. Böylece hem dünya

---

85 K.K., 7/179. Ahiret ve haşr'ın varlığı vahiyle makulleştirilmiştir, dinin bu eskatolojik formunun nasıl olacağı/mahiyeti hususunda, yani bunun rasyonel sunumu hakkında kelimciler ile filozoflar arasında münakaşalar olduğu bilinen bir husustur.

86 K.K., 20/114, 2/69

87 K.K., 39/9

88 K.K., 13/29

89 K.K., 2/208

90 K.K., 12/40

91 K.K., 23/40; 57/25



hem de ahiret mutluluğunun temini sağlanacaktır.<sup>92</sup> Bu noktayı önemine binaen bir başka nitelik/madde olarak biraz daha açıklayalım.

### C. Fert ve Toplum Arasındaki Denge:

Kur'an'ın bildirdiğine göre, insan sadece çalıştığı ölçüde başarılı olacaktır; dolayısıyla hayatını boş, manasız işlerle geçirmeden toplumla bütünleşmeyi hedeflemelidir.<sup>93</sup> İnsan yapamayacağı şeylerden sorumlu tutulmaz; ama hoşuna gitmeyen bir olayın başına gelmesinin sebeplerini de kendinde aramalı, yaptıklarına dikkat etmelidir.<sup>94</sup> Bu idrak içinde olunca kişi, sürekli olarak nefsini sorgulayacaktır. Kendisi, ailesi, toplumu ve devleti için ne yaptığı hakkındaki sorgulamaları, kazandığı mal ve mülkünde bir kısmını ihtiyaç sahibine vermeyi bir görev addeder.<sup>95</sup> Toplumsal dayanışmanın temeli de budur. Bu husus islami bilgi tasavvurunun hem sürekliliğini hem de, bu süreklilik içinde değişim özelliğini barındırdığını gösterir.

### D. Süreklilik ve Değişim:

Her şeyin yaratıcısı olan Yüce Allah, adaletli ve ahlaklı bir hayat tarzı sürdürerek, imtihan yeri olan dünyadan ebedi alem olan Ahiret'e hazırlanmamıza yardımcı olmak için bir çok peygamberler göndermiştir. Hepsisi de Tevhid, Nübüvvet ve Mead şeklinde ana hatlarını verebileceğimiz ilkeleri, farklı zaman ve mekanlarda uygulamaya koymuşlardır. Bu İlahî mesajın sürekliliğini gösterir.

En son Hz. Muhammed'i (as) bütün insanlığa bir rahmet elçisi olarak gönderen Allah, nihai olarak hak ve batılı birbirinden ayırmış, kıyamate kadar O'nun getirdiği ilkeleri temel eksen alarak, insanlar geçirdikleri değişimler karşısında yeni yorumlarla hayatımızı idame ettirmemizi istemiştir.<sup>96</sup>

İslam'ın evrenselliğini gösteren bu hususların kaynağı olan Kur'an'ın mesajını insanlara iyi anlatabilmek için günümüzün değerlerinden haberdar olmalıyız. Bu hususların gerçekleşmesi, Müslüman bireyin sosyal sorumluluğunun bilincinde

92 K.K., 2/201

93 K.K., 53/39-41; 28/55

94 K.K., 2/286; 42/30

95 K.K., 51/19

96 K.K., 1/1-3; 25/1-2; 7/158

olmasıyla mümkündür. Bu günlerde insanlara oldukça cazip gelen, ama aslında bir nevi sorumluluktan kaçmak demek olan sürekli geçmiş/geleneği karalayarak, suçu onların üzerine atmak yerine onların kazandıklarını eleştirel bir tarzda inceleyip istifade ederek, kendi kazandıklarımıza (bilgi, bilim-teknoloji) süreklilik ve güncellik kazandırabiliriz.<sup>97</sup>

## Sonuç

İmanın da küfrün de merkezinin kalb olması, onun ham verilerin yargıya dönüşerek yakini bilgi haline gelme sürecinde ne kadar önemli bir konum içerdiğini göstermektedir.<sup>98</sup> İnanan, akleden bir kalbe sahip olan insan, tasdik ve ikrar içindedir.

Bunların zorunlu sonucu olan salih amelleri de işleyerek, mutmain bir şekilde Yüce Yaratıcısının huzuruna varır.<sup>99</sup> Çünkü o insanın kalbinde, iman sevdirmiş, küfür, isyan ve fiske ise kötü gösterilmiştir.<sup>100</sup>

Bu durumun korunması için sürekli olarak mümin "Rabbimiz, bizi doğruya götürdükten sonra kalplerimizi eğiltme ve katından bize rahmet bahşet" diye dua eder.<sup>101</sup> Tabii ki, yalnızca dua etmek yeterli değildir. Kalbi diriliğin korunması için ayrıca; dolaylı olarak da olsa, her türlü gizli ya da açık kötülüğe karışmayı reddederek,<sup>102</sup> Allah'ın herkesin içini ve dışını, kazandıklarını bildiğinin zorunlu sonucu olarak, daima kontrol altında olduğumuzu unutmamalıyız.<sup>103</sup> Bu ise, ahlaklı ve adalefli bir hayat tarzı sürdürebilmemize ve yaratıcımızın rızasını kazanmamıza vesiledir.

97 K.K., 2/134,286

98 Bkz. el-Cuzü, a.g.e., s. 226 vd.

99 Bkz. K.K., 26/89: 50/37; 13/28: 48/18, el-İsfahani, ez-Zeria, s.79

100 K.K., 49/7-8

101 K.K., 3/8

102 K.K., 6/151

103 K.K., 13/11

## Ebu Hayyan Tevhîdî'nin İbn-i Miskeveyh'e Yönelttiği Felsefî Sorular

Şamil ÖÇAL\*

Felsefe yapmanın yollarından biri kabul edilen soru cevap tekniği müslüman filozofların sıkça kullandığı metodlardan birisidir. Bu metodun en önemli özelliklerinden birisi, düşüncelerin sorular biçimine konularak anlatılmasıdır. Soruların kendisi, en az verilen cevaplar kadar önemlidir. Sorular, soruyu soranın felsefenin temel problemlerine nasıl yaklaştığını açık biçimde ortaya koyduğu gibi, muhatab olan kimsenin düşüncelerindeki boşlukları da açığa vurmaktadır. Soru-cevap tekniği zihnin çok dinamik olduğu bir sıradaki ürünlerini izleme fırsatı verdiği için de önemlidir.

Ebu Reyhan Bîrûnî'nin İbn-i Sina'ya yönelttiği sorular ve İbn-i Sina'nın cevapları İslam Felsefesi tarihinde meşhurdur.<sup>1</sup> Ancak İbn-i Sina'nın doğumundan yaklaşık yirmi küsur yıl önce Ebu Hayyan Tevhîdî'nin İbn-i Miskeveyh'e yönelttiği sorular ve İbn-i Miskeveyh'in bu sorulara verdiği cevaplar İslam Felsefesinin erken dönemlerinde tartışılan problemlere ışık salması ve İslamın rönasans çağı olarak

\* Dr., Kırıkkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

1 "İbn-i Sina'nın "On Soru'nun Karşılıkları", Türkçe tercümesiyle birlikte neşreden Mübahat Türker Küyel, *Beyrûnî'ye Armağan*, (Ankara 1974), ss. 95-112.

kabul edilen hicri dördüncü asırda kullanılan felsefi dilin öğrenilmesi bakımından ayrı bir önem taşımaktadır. Her iki filozof da İslam düşüncesi tarihinde hümanist görüşleriyle bilinmektedir.

Ebu Hayyan Tevhîdî'nin 310-414/922-1023 tarihleri arasında yaşadığı kabul edilmektedir.<sup>2</sup> Oldukça sıkıntılı bir hayat yaşamıştır. Hatta Bağdat halkının ilme düşünceye karşı ilgisizliğini ileri sürerek ve “zaten Allah'tan başka her şey yokolacak” gerekçesine sığınarak eserlerinin büyük bir kısmını şehrin meydanında yaktığı söylenmektedir.<sup>3</sup> Tevhîdî'nin talihsizliği sadece yaşadığı dönemle sınırlı kalmadı; hayatında ve eserlerinde İslam dışı bir inanca sahip olduğuna dair belirgin bir işaret bulunmamasına rağmen, öldükten sonra da “zındık” ve “muattıla” suçlandı; kendisini İbn-i Ravendî ve Zekerıyya er-Razî ile aynı kategoride değerlendirenler oldu.<sup>4</sup> Buna karşılık İbn-i Miskeveyh (ö. 1030) daha sakin ve rahat bir hayat yaşamıştır.

Tevhîdî'nin soruları ve İbn-i Miskeveyh'in cevapları “el-Hevamil ve 'ş-Şevamil” adlı kitapta toplanmıştır.<sup>5</sup> Kitapta yeralan sorular, fizik, metafizik, dil, psikoloji, sosyoloji, ahlak ve antropolojiye ait konularla ilgilidir. İlginç olması bakımından, kitab için uygun görülen ismin anlamına da kısaca değinelim. “Hevamil” Arapça'da “kendi başına bırakılan develer” anlamına gelirken, “Şevamil” de, “bu develeri toplayanlar” anlamına gelmektedir.<sup>6</sup>

Kabul etmek gerekir ki, Tevhîdî'nin soruları içtenlikli olup, muhatabı zor durumda bırakmayı hedefleyen kasıtlı ve art niyetle sorulan soru sayısı oldukça azdır. Sorular daha çok didaktik olup; bazen okuyucuya bir takım şeyler ilkâ etme amacıyla sorulduğu görülmektedir. Öyle ki eser, bünyesinde gizli halde bulunan cevabın küçük bir çabayla analılabileceği soruları bile barındırmaktadır.

2 İsmail Hakkı İzmirli, “*Ebû Hayyan Tevhîdî*”, *Darü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Dergisi* (İstanbul 1928), sene II, Sayı 7, ss. 107-108.

3 Tevhîdî, *Mukâbesât*, neşr. H. Sendûbî, birinci baskı, (Mısır 1929), ss. 109-114

4 Subkî, *Tabakâtu's-Şaffî*, (Lübnan 1965), C.IV, ss. 2-3. İbnü'l-Cevzi ise bu üçünü “İslam tarihinin en korkunç zındıkları” olarak nitelendirir. Bkz. İbnü'l-Cevzi, *Telbîsü'l-İlbis*, neşr. M. Emin el-Hancı, M. Münir ed. Dimaşkı, (Kahire 1340), s. 118-119.

5 Tevhîdî, İbn-i Miskeveyh, *el-Hevamil ve 'ş-Şevamil*, neşr. Ahmet Emin, Seyyid Ahmed Sakr, Lecnetü't-Te'lif Kahire 1370/1951. Ahmet Emin kitaba yazdığı mukaddimede, eserin Ayasofya kütüphanesinde bulunan oldukça eski bir nüshasından Prof. Dr. M. Tavit Tancî'nin haberdar ettiğini ve yayınlamaya teşvik ettiğini söylemektedir. Ahmet Emin, eserin bazı nüshalarında 180 soruyu ihtiva ettiğini buna rağmen en eski nüsha olduğu bilinen Ayasofya nüshasında 175 soru bulunduğuna dikkat çekmektedir.

6 Dr. Ahmet Muhammed el-Hüfî, *Ebû Hayyan Tevhîdî*, (Kahire 1964) ss. 260-261.

Tevhîdî'nin soruları, yalnız, muzdarip evreni ve insanın yaşamını kaos olarak gören, ve haksızlıklardan, adaletsizliklerden dert yanan bir insanın yaşam serüvenini dışavururken; İbn-i Miskeveyh'in seviyeli ve ölçülü cevapları sakın, kendinden ve düşüncelerinden emin, kosmik bir evren anlayışına sahip sistematik düşünen bir zihniyeti yansıtmaktadır. Mesela soruları cevaplamaya başlamadan önce, kendisinin cevap vermede zorlandığı sorular olursa, daha önemli ve tutarlı cevapların bulunduğu eserlere göndermede bulunmayı baştan taahhüd etmektedir.<sup>7</sup> Nitekim kendi yoksunluğunu şikayet eden Tevhîdî'ye, İbn-i Miskeveyh'in şöyle cevap verdiğini görüyoruz:

“Çaresiz bir deritten ve eski bir hastalıktan bahsediyorsun. Etrafındaki mahrum insanlara şöyle bir bak ve sakinleş. Aynı deritten muzdarip insanları gör de teselli bul. İnan ki sen zaten sıkıntılar içinde olan ve gözyaşı döken bir kimseye sıkıntılarını anlatıyor ve ağlıyorsun...”<sup>8</sup>

Gene bir başka yerde Tevhîdî İbn-i Miskeveyh'e şunu sormaktadır: “Neden bu dünyada akılsızlar bahtlı, akıllılar bahtsız oluyor?” El-Maarî, Hafız Şirazî, İbn-i Ravendî, Ömer Hayyam, Zekerîyya er-Razî gibi düşünür ve şairler de eserlerinde bu sorunu gündeme getirmişlerdi. Aristo'nun ılımlı ahlak görüşlerini benimseyen ve kadim İran'da hakim olan ahlak felsefesinden beslenen İbn-i Miskeveyh'in onun kadar pesimist olması beklenemezdi. Bu yüzden Tevhîdî'yi sükûnete ve gerçekleri görmeye çağırılmaktadır. Ne var ki karmaşık ve dingin olmayan bir zihin yapısına sahip olan Tevhîdî'nin bu tür cevaplarla tatmin olmadığı anlaşılmaktadır. Tevhîdî daha sonra benzer soruları, Ebu Süleyman Sicistanî'nin düzenlediği felsefi içerikli toplantılara katılanlara yönelmiş ve verilen farklı cevapları tamamen ya da özet halinde 360-390 yılları arasında kaleme alınan “el-Mukâbesât” adlı eserinde ve diğer eserlerinde eleştirel bir şekilde ıktibas etmiştir.

İbn-i Miskeveyh, Tevhîdî'nin sorularının önemli bir kısmını cevaplamasına rağmen bazılarını önemsiz görerek dikkate almamıştır. Örneğin 44. soruya cevap vermeyi reddeden İbn-i Miskeveyh şöyle demektedir:

7 “...Bir mesele hakkında konuştuğumuz zaman, onun zorluklarını açıklayacağımızı ve müşküllerini gidereceğimizi şart koştuk. Eğer bu mesele daha önce söylenmiş bir sözle ilgili olur ve meseleyle ilgili bir hüküm verilmiş olduğunu, bizden başkasının bunu açıkladığını tespit edersem ona müracaat eder ve onun hükümlerini delillendiririm” *Hevamil*, s. 2.

8 Tevhîdî, *el-Hevamil*, ss. 1-2.

“Bu soruya cevap vereceğime dair söz veremem. Bu soruya cevap vereceğini iddia eden birisi çıkarsa, sözlerini ciddiye alıp dinlemek niyetinde değilim. Ayrıca onun cevabının da ilmî bir kıymete haiz olduğunu da söyleyemem.”<sup>9</sup>

Tevhîdî'nin sorularından bazılarının basit ve âmiyâne bir tarzda kaleme alındığı görülmektedir.<sup>10</sup> Bunun sebebi, felsefenin henüz teşekkül ettiği o çağda yaşayan düşünürlerin bazı konularda henüz yüzeysel bilgilere sahip olmasıdır.

Burada Tevhîdî'nin sorularına yer vereceğiz. İbn-i Miskeveyh'in önemli gördüğümüz cevaplarına da yer yer dipnotta değineceğiz Kitapta yeralan sorular özet olarak şunlardır.

1- Acele ve sürat arasındaki fark nedir?<sup>11</sup> (...) Garaz, mana ve murad sözcüklerinin anlamları arasında ne gibi fark vardır? Bir tek anlama gelen iki lafız arasında bir fark var mıdır? Eğer varsa niçin bu fark konusunda ortak bir görüşe varılamamıştır?

2- Sırrın gizlenmesi sürekli tavsiye edilirken niçin sırlar gizli kalmıyor?

3-Bazı isimlerin telaffuzu diğerlerinden farklı olarak niçin kulağa daha hoş geliyor?

4-Niçin herkes zühd'den bahsediyor da, buna rağmen bunun gereğini yerine getirmiyor? Sebep, illet, zaman ve mekan nedir? Vakit, zaman ve dehr aynı şeyler midir?

5- Niçin insanlar dünya nimetlerini elde etmek için ilmi aracı kılıyorlar? neden bunun tersi olmuyor?

6- Yaşanmış hayat (geride kalan ömür) nedir? İnsanın geride kalan ömrüne karşı hasretlik ve iştiyak duymasının sebebi nedir?

7- “Dünya”nın gurur ve kibir ile yakın bir anlama gelmesinin sebebi nedir?

9 Tevhîdî, *el-Hevamil*, s. 56.

10 Mesela bkz. 15, 45, 108, 110, 118, 119, 132 ve 135. sorular.

11 Acele bir işin normal vaktinden önce yapılması anlamına gelir ki olumsuzluk ifade eder. Sürat ise, bir işin normal vaktine en yakın zamanda yapılmasına denir. Bu iki kavram arasında; Arapça'da yapılan ayırım, esasında Kur'an-ı Kerim'de yeralan şu iki ayete dayanmaktadır: "... sana O'nun vahyi tamamlanmazdan önce Kur'an'ı (okumakta) acele etme ve Rabbim "ilmimimi artır" de! " (Taha 20: 114) "Rabbimizin başışına ve takva sahipleri için hazırlanmış olup genişliği gökler ve yer kadar olan cennete koşun" (Âl-i İmran 3: 133) Ayrıca şu ayette "acele"ye işaret etmektedir: "Allah'ın emri gelmiştir artık onu istemek için acele etmeyin." (Nahl 16: 1) Ayrıca krş. 34. ve 42. sorular.

8-Haya nedir? Haya her zaman memduh olan bir şey midir?<sup>12</sup> Nasıl oluyor da insan bazen kötü, bazen de iyi bir iş yaparken yaptığından utanıyor?

9-Hiç bir bilgiye sahip olmayanların bilgiçlik taslaması nasıl açıklanabilir?

10-İnsanın “hayır” olarak nitelendirilen ancak, “iyi “ sıfatına sahip olmayan şeylerden sevinç duymasının sebebi nedir?

11-Bir kimseyi yüzüne karşı övmek kötü görülürken, niçin arakasından övmek iyi görülmüştür?

12- Bir insan bir toplulukta arakasından neler konuşulduğunu niçin çok merak eder?

13-Yaşlılara benzemeye çalışan bir genç aptal sayılırken, gençleri taklid ederek hafif davranışlar gösteren ihtiyarlar neden kıt akıllı olarak kabul ediliyor?<sup>13</sup>

14-Neden kınamak sabırla; kızgınlık da övgü ile birarada anılıyor? Acaba sabırla övgü, kızgınlıkla yergi birarada bulunamaz mı?

15- İlim tahsil edildiği halde niçin cehalet tahsil edilmiyor?

16-Taaccüb nedir? Hak ve batıl ne demektir?<sup>14</sup> Yaratıkların ilmi nasıl Hakkı kuşatabilir? Acaba bu itikadî bir mesele midir; yoksa sadece lafzî bir mesele midir? Halkın Hakkı bilmede hiç nasibi yok mudur? Yoksa mevsuf (Hakkın zatı) bilinmeksizin sadece sıfatlar mı bilinir?<sup>15</sup>

17- Ünsiyetin ve yöneticilere yakınlaşmanın çoğaldığı bir dönemde dalkavukluk ve medhiyecilik niçin kötü görülmektedir?

18- Görme özürülü bir kimse, kaybettiği bir organına karşı nasıl oluyorda bir başka haslete kavuşuyor? Örneğin bir çok görme özürünün güzel sesli, bilgili, zeki ve cinsel açıdan güçlü, mutlu ve neşeli olduğu görülmektedir.

19-”Ortaklıkta hayır yoktur” şeklinde bir atasözü vardır. Bu niçin böyledir?

20- İlimin varlığıyla birlikte “ortak” ve “ortaklık” kaybolur. Buna rağmen niçin (bazı bilginler) kendilerine ortak bulmak için vesile arıyorlar?

21-İnsanlar niçin başkalarının problemlerini çözmek için aracılık ederek dil döküyorlar da, kendi ihtiyaçlarını gidermek için dil dökmeyi beceremiyorlar?

22-Kötü bir yaşam süren bazı kimselerin öldükten sonra şöhret olmasının nedeni nedir?

12 Haya ile ilgili olarak bkz. Tevhîdî, *Mukâbesât*, s. 369.

13 Arapça’da meşhur bir söz vardır: Buzdan daha soğuk iki acaip şey vardır: Gence benzeyen yaşlı ve yaşlıya benzeyen genç. Tevhîdî bu sorusuyla bu atasözüne atıfta bulunmuş olabilir.

14 Taaccüb’ün anlamları için bkz. Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 294. “Batıl” a. g. e., s. 361. “Hakk”, a. g. e., s. 220, 371., 381, 390.

15 Sıfatlarla ilgili bkz. Tevhîdî, a. g. e., s. 83.

23- İlim sahibi faziletli bir kimse kendisiyle aynı seviyede olanları neden kıskanır?

24- Ölüm karşısında insanın ağlayıp sızlamasının sebebi nedir? Ölüme teslim olmak nasıl olur? Bu iki durumdan hangisi daha iyidir?

25- Beden olarak zayıf kimseler daha şerefli iken, şerefsizliğin şişman kimseler arasında daha yaygın olması nasıl izah edilebilir?

26- Kısa boylular fitneci olurken, uzun boylular daha hafifmeşrep ve havahlı oluyorlar. Bunun sebebi nedir?

27- Kendilerine yaşları sorulan kimselerden bazılarının yaşlarını olduğundan daha küçük bazılarının da daha büyük söylemelerinin nedeni nedir?

28- Niçin bazıları belli günleri ya da ayları daha çok sever?

29- “Zulüm insanın tabiatında vardır” sözünün anlamı nedir? Zulüm nedir? Menşei nedir? “Zulmetmekten hoşlanıyorum” diyen vezir ne söylemek istiyor?

30- Yeni elbise giyen bir kimseye “bu yeni elbiselerinizle birlikte uygunsuz olmayan bir şey giyin ki göz değmesin” derler. İyi giyinmek her zaman istenilen bir şey değil midir?

31- Yakın akrabalar bazen birbirlerinin amansız düşmanı oluyor. Bu düşmanlık komşular arasında da vaki olur mu?

32- Gerçekte “kötü” sıfatına haiz olmadığı halde bazı şeylerin “şer” olarak nitelendirilmesinin sebebi nedir?

33- Bazen bir kimsenin adını anarken söz henüz tamamlanmadan konuşmada bahsi geçen adamın çıkageldiğini görüyorsunuz. Acaba bu bir tesadüf müdür? Tesadüf nedir?<sup>16</sup>

34- Kuvvet, kudret, istitaat, tâkât, tevfiik, lütuf, maslahat, temekkün, hazlan, nusret, velâyet, mülk, melek, rızık, dalâlet, gibi kelimâ terimlerin anlamı nedir?

35- “Bu Allah’tandır” (*hazâ minellah*), “Bu Allah’ladır” (*hazâ billah*), “Bu Allah’adır” (*hazâ ilallah*), “Bu Allah’ın üzerindedir”. (*haza alellah*) sözlerinin anlamı nedir?<sup>17</sup>

36- Bir kimsenin yaşadığı yere ve eskiden beri tanışık olduğu kimselere yakınlık ve ünsiyet duymasının sebebi nedir?

16 Krş. 89. soru.

17 Tevhîdî otuz dokuzuncu sorunun zeylinde Hakîmîden ilginç bir anekdot nakleder: “... Bana halimden şikayetçi olduğumu bilen bir filozof şöyle dedi: Demek halinden şikayet ediyorsun. Halbuki senin az malın var fakat rızığın bol! Niceleri var ki malları çok fakat rızıkları az!” bkz. *el-Hevamil*, s. 115.



37- Sara hastalığı niçin çaresi en zor bulunan bir hastalıktır?

38-İnsanlar neden kendi mallarında gözü olmayan dindar bir kimseyi çok severek kabirlerini ziyaretgah edinirler?

39-Herkes bilmektedir ki savurganlık ve cimrilik kötüdür. Buna rağmen neden bazıları mallarını saçıp savururken, bazıları bir iğneyi bile başkasına vermekten kaçınır?

40- Neden bazıları gizlilikten hoşlanır ve işlerinden kimsenin haberdar olmasını istemezken, bazıları her şeyi açıktan yapar ve yaptıklarından başkalarını haberdar eder?

41- İnsanın kendini övmesi neden yerilmiştir? Güzel hasletlerinden dolayı başkalarını övmek niçin güzel görülmüştür? Övülen hangi nedenlerden dolayı kendisini öveni çok sever?

42-Niçin cimriliği yerip cömertliği övenler genelde pinti oluyor? Cimrilik kazanılan bir şey midir, yoksa insanın tabiatında mı vardır? “Bâhil”, “salih” ve “menû” kelimeleri arasındaki fark nedir?

43- Herkes ahde vefayı iyi, sözünde durmamayı kötü görür. Niçin? Bu iki duygu fitrattan mı kaynaklanır yoksa gelenekler mi bizi buna zorlar?

44- Çeşitli milletlerin gelenek ve göreneklerinin birbirinden farklı olmasının kaynağı nedir? Her milletin, dil, giyim tarzı süslenme, hal ve gidişatta ihlal etmekten kaçındığı bir takım kural ve kaidelerin varlığı nasıl açıklanabilir?<sup>18</sup>

45-İnsan yaşlandıktan sonra niçin geriye doğru dönerek, orta yaşlılık, gençlik ve çocukluk dönemlerini tekrar yaşamıyor? Bu doğrusal gidişin sebebi nedir?

46-İnsan bir şeyi başka bir şeye benzetirken neler hisseder? Doğru ve tutarlı olmayan benzetmeler niçin önemsenmez?<sup>19</sup>

47-Rüyalardan bazıları doğru çıkarken bazıları doğru çıkmamaktadır. Rüyalardan hepsinin doğru ya da hepsinin yanlış çıkmamasının sebebi nedir?<sup>20</sup> Bu iki durumdan birisinin gerçekleştiğini düşünürsek bundan ne gibi bir sonuç çıkarabiliriz?

18 “Tecaribü'l-Ümem” (Halkların Deneyimleri) gibi sosyolojik bir eser kaleme alan İbn-i Miskeveyh'in bu soruya cevap vermemesinin sebebini anlamak mümkün değildir.

19 İbn-i Miskeveyh bu soruyu şöyle cevaplamaktadır: “İnsan kendi tahayyül ettiği şeyin doğrulanmasından kaynaklanan bir sevinç elde eder .”

20 İbn-i Miskeveyh'in cevabı: “ Şüphesiz nefis zamandan daha yüce bir şeydir. Nefsin eylemleri zamana taalluk etmez.” İbn-i Miskeveyh bu cevabında görüldüğü üzere, rüyayı nefsin eylemleri olarak görmekte ve zaman içinde ortaya çıkan bedensel eylemlere bağlı olarak rüyaların yorumlanmasını yanlış bulmaktadır.

48-Rüya nedir ? Rüya gören kimdir?

49- Yaratılış ve şekil olarak aralarında hiç bir benzerlik bulunmayan ve birbirleriyle komşu olmayan iki kişi arasındaki samimiyet ve dostluğun nedeni nedir? İhtilaf ne demektir? Sürgit düşmanlık ne tür bir şeydir?

50-Bilgi nedir? Tanım ne demektir? Tanımın doğasında bulunan şey nedir?<sup>21</sup>

51- Bazen insan güzel bir sîma gördüğünde ya da güzel bir ses işittiğinde, "aman Allah'ım! böylesini daha önce hiç görmemişim" der. Halbuki daha önce ondan daha iyisini ve güzelini gördüğünü kendisi gayet iyi bilmektedir. Bu nasıl açıklanabilir?

52- İnsanların güzel yüzlerden hoşlanmalarının nedeni nedir?

53-Bir insan başkalarına danışmanlık yaparken gayet akıllıca şeyler söyler. Oysa kendi işlerini görürken genellikle başarısızdır. Niçin?

54- İnsanlar üstü açık yaralar görünce öğrenirler. Doktor ve cerrahların böyle olmadıklarını görüyoruz. Doktorlar alışkanlık eseri mi yoksa mesleklerinden dolayı mı üstü açık olan yaralardan öğrenmezler?

55-İnsanlardaki dünya sevgisi nereden kaynaklanmaktadır? Eğer bu yaratılıştan gelen bir şey ise, sonradan yokedilebilir mi? Yokedilemez ise, niçin bizler tabiatımıza aykırı olan bir şeyle sorumlu tutuluyoruz ? Dinin insan tabiatına uygun olması, dinin ve siyasetin bir nizam içinde olması gerekmez mi? Allah'a inanmak, dünya ve ahiret hayatı, aklın gereği olan şeyler değil mi? İnsan doğasını, sevgilisini sevmesinden dolayı nasıl kınayabiliriz?

56- İnsanın, baskı, yoksulluk ve şiddetli arzu, amacına ulaşamama gibi nedenlerden dolayı canına kıymasının nedeni nedir? İnsan intihardan ne bekler?<sup>22</sup>

57- İntihar eden kimse katil midir yoksa maktül müdür?

58- Genellikle münafıklığıyla bilinen kimselerin bazen samimi davranışlar göstermesinin ve genelde samimi davranış sergileyen kimselerin bazen münafıkça davranışlar sergilememesi nasıl izah edilebilir? Mesela genellikle emanete hıyanet etmesiyle bilinen altmış yaşındaki bir kimsenin bazen dürüst davranabilmesinin sebebi nedir?

---

21 bkz. Tevhîdî, Mukâbesât, s. 95, 169, 170, 171, 172, 220, 274, 281, 284, 291, 361, 455, 456.

22 Tevhîdî, soru ile ilgili kitabına yazdığı nottan anlaşıldığına göre Bağdat'da hapse atılmak üzere götürülen bir kimsenin ustura ile kendisini keserek intihar ettiğine tanık olmuştur. Ayrıca bkz. 79. soru. Fakirlik yüzünden intihar eden kimselerle ilgili bkz. *Mukâbesât*, s. 196.

59- Allah'ın, herkese yaratılışında lütufda bulunduğu söylenmektedir. Ne var ki insanların Allah'ın lütfettiği bu iyiliği genellikle taşımadığı görülmektedir. Acaba başlangıçta hiç bir neden göstermeden Allah'ın kula ihsan etmediği ancak kulun yararına olmayan şeyler var mıdır?

60- İnsan niçin temizliği ve temiz olanı sever?

61- Şarkı söylemek mi yoksa bir enstürüman çalmak mı daha iyidir?

62- Bazı kimseler geceleri uykusuz kalmak gibi binbir zahmete katlanarak tek bir bilgi kırıntısını zor öğrendiği halde, neden bazı kimseler hiç bir zahmete katlanmaksızın ilimleri kolayca öğrenebiliyorlar? Hatta bazen ikincisi fakir, birincisinin zengin olduğuna şahit oluyoruz. Bu durum insanların tabiatlarıyla mı alakalı, yoksa Allah'ın özel olarak bahsettiği bir yetenek midir?<sup>23</sup>

63- Feraset ne demektir? Ferasaet sağlıklı bir şey midir? Yoksa bazı şahıs ve zamanlara nispetle, bazen isabet eden bazen de isabet etmeyen bir şey midir?

64- İnsanın yasaklanan bir şeye karşı meraklı olmasının sırrı nedir? İnsan kendisine bahşedilen bir şeyden dolayı sevinirken, kendisinden bir şeyin esirgenmesine üzülür. Niçin?

65- Bir şeyin sonucunu görmek nasıl olur? Atalar "koruyup gözettiğin şeyi kaybedersin ; kendi haline bıraktığın, fazla ihtimam göstermediğin şey elinde kalır" demişlerdir. Bunun izahı nasıl yapılabilir?

66- Bir kimsenin dostundan kendisine hayır ve şerrin sirayet etmesi nasıl olur? Niçin kötüler iyiler üzerinde daha çok etkili olurken, iyilerin kötüler üzerindeki etkisi daha az olmaktadır? Kişinin arkadaşlıktan beklediği fayda nedir?

67- Giyim ve kuşamında aşırı süslenen, söz ve davranışlarında mürailik yapan kimseyi niçin hafif meşrep sayarlar? Herkes düşüncesinde, hayat tarzında, beğenilerinde neden özgürce hareket edemiyor?

68- Nefsin bu alemdeki arzu ve istekleri nelerdir?

69- (İçerik olarak bir önceki sorunun benzeri).

70- Ortada korkmayı gerektirecek bir şey olmadığı halde bazen insanın korkulara kapılması ne anlama gelir? Korkudan eli yüzü kül gibi olan bir kimse niçin cesurâne davranışlar gösterir?<sup>24</sup>

23 İbn-i Miskeveyh, Bu soruyu şöyle cevaplandırır: "Bazıları bunun Allah vergisi olduğunu düşünür. Bazıları da bunu yaratılıştaki farklılığa bağlar. Gene bazı kimselere göre bu, feleklerin insanlar üzerindeki etkisinden kaynaklanmaktadır."

24 Korkunun tanımıyla ilgili olarak bkz. Tevhîdî, *el-Mukabesât*, s. 294.

71- Kilidi açmaya çalışan bir insan, açamayınca niçin sinirlenir? Hatta bazen kilidi ısırır ve ağzından küfürler savurur.

72- Niçin kafası küçük olanların beyni daha küçük oluyor da, kafası büyük olanların beyni daha büyük olmaktadır?

73- İnsanlar köse ve kısa olanların hileci ve kötü; uzun boyluların akıllı ve zeki olduğuna inanmalarının sebebi nedir? Zayıf ve orta boylu olmak niçin mutluluk sebebi olarak kabul edilir?<sup>25</sup>

74- Sıkıntılar çeken ve işkenceye maruz kalan bir kimseye intiharı seçmek niçin kolay gelmektedir? Oysa ki sıkıntı ve işkencede kendisine eşlik eden şey varlık olduğu halde intihardan sonra kendisine eşlik eden şey yokluk olmaktadır. Böyle bir seçim makul mudur? Yoksa mizacın bozulması dolayısıyla mıdır?

75- İnsan elde edemediği şeyi niçin kötüler? Neden insan bilmediği şeye düşman olur da, arakasına düşerek onu öğrenip düşmanlığını gidermeye çalışmaz?<sup>26</sup>

76- İnsan isterse bir saat zarfında bin kişinin düşmanlığını kazanabilir. Buna karşılık bir kimsenin dostluğunu kazanmak için bin bir zorluğa katlanması ve uzun süre gayret göstermesi gerekir. Niçin?<sup>27</sup>

77- Sevak ya da günah kazanma gibi bir kaygısı olmayan ateist bir kimsenin iyilik yapma içgüdüğü ve güzeli tercih etme eğilimi nereden kaynaklanmaktadır? Acaba ateist, başkalarının övgüsüne nail olmak veyahutta kılıçtan korktuğu için mi böyle davranmaktadır? Yoksa (iyiliğe olan bu içsel ve vicdânî eğilimi) ilâhî tevhide yönelik bir işaret midir?

78- Niçin bazıları kadın gibi kıvırtarak, dansedip oyun oynayarak kendisini insanların maskarası haline getirir? Halbuki bu gibi kimseler arasında asil ailelerden gelen ve bu yaptığı şeylerde maddî bir çıkar gözetmeyenleri de vardır.

79- Reislik sevgisinin sebebi nedir? İnsana nereden miras kalmıştır? Tabiat ondan neyi gizlemiştir? Niçin bazıları reislik sevgisinde ifrata kaçarak, kendisine gelen ya da kendisinin gönderdiği mektuplarda ünvanının eksik ya da fazla yazılmasından rahatsızlık duyar?

25 Tıpkı Cahız gibi, Ebu Hayyan Tevhîdî'nin de halk arasında yaygın olan inançlara karşı özel ilgi duyduğu görülmektedir. Buna rağmen İbn-i Miskeveyh bu tür sorulardan pek hoşlanmamaktadır. Ayrıca bkz. 30, 33, 87. meseleler.

26 İbn-i Miskeveyh bu soruya verdiği cevapında ilginç bir hikaye anlatır. Hendese öğrenmeye çalışan yaşlı bir kimseye bunun nedeni sorulduğunda şöyle cevap verir: Hendese bilmediğim için bu ilmi sevmiyordum. Bu ilmi öğreneyim ki onunla uğraşanlara düşmanlık beslemeyeyim..."

27 İbn-i Miskeveyh'e göre bu sorunun cevabı bizzat Tevhîdî'nin kendi yaşantısında vardır. Bilindiği üzere Tevhîdî, düşmanlık kazanmada eşsiz bir beceri sahibi idi!

80-Tanınmış bir babaya sahip olmak övünç kaynağı olduğu halde, tanınmış bir oğula sahip olmak neden o kadar övünç kaynağı olmuyor?

81- Aristokrat aileye mensup olanlar niçin büyüklük taslayarak caka satarlar? Diğer milletler arasında da bu gibi durumlara rastlanır mı?

82-İnsanları bugün olduğu gibi rütbesine göre değil de ilme önem veren bir aileden gelmesine ve şerefine göre değerlendirmek mümkün müdür?<sup>28</sup>

83-İyi fal-kötü fal nedir? (Falcılık) neden bu kadar ilgi çekmektedir? Niçin din birincisini desteklerken ikincisine karşı çıkar? Bu iki fal türünün bir gerçekliği var mıdır? Yoksa vesvese ve duygularla alakalı olup, tesadüfen ya da zorunlu olarak bazen doğru çıkan bazen de yanlış çıkan bir şey midir?<sup>29</sup>

84-Bazı gençler insanların hoşuna gittiği için onlara “ey şeyh!” diye hitabederler... Neden diğer bazı (sözler) insanların hoşuna gitmiyor?

85- İnsan neden başkaların başına gelen ancak kendi başına gelmeyen felaketten teselli bulur? İnsanın kendi başına gelen felaketin başkalarının başına gelmesini istemesi iyi midir? İnsan neden, kendisinin düçar olduğu bir fenalığa başkalarının başına gelmesinden dolayı rahatlamaktadır?

86- Arap, Rum, İran, Hind gibi çeşitli ırkların birbirlerine olan üstünlüğü nerededir?<sup>30</sup>

87- Niçin akıllılar bedbaht oluyor da akılsızlar ve cahiller daha mutlu oluyor?

88-(Bir önceki sorunun benzeri)<sup>31</sup>

28 Bu Tevhîdî'nin zekavetine ve dehasına işaret eden en önemli sorulardan birisidir. İbn-i Miskeveyh bu soruyu şöyle cevaplandırır : İnsanlar kendilerini ihata eden insanlık bakımından eşittirler. Diğer şeyler”e gelince, insanlık ahkam ve konum itibarıyla araştırılır. Diğer meselelerde farklılık göstermeleri mümkündür. Bazıları bazılarından daha üstün olabilir. Benzer sorular için bkz. 29, 55, 66, 77, 128, 153. sorular.

29 İbn-i Miskeveyh benzer içeriğe sahip olan 158. soruya verdiği cevapta falcılığa ve gaybtan haber vermeye tamamen reddetmekte ve maskaralık olarak nitelemektedir.

30 Şuubiye ile ilgili Ebu Hayyan'ın görüşleri için bkz. “*El-İmta' ve'l-Muanese*” C. I, s. 70.

31 Tevhîdî bu soru ile ilgili olarak şu değerlendirmede bulunur: İşte bu soru , boğazdaki kemik, göze batan çöp ve boğazda kalan büyük bir lokma gibidir... İnsanın bedenini hasta eder , gönlüne hasret getirir... İbn-i Ravendî'nin bu tür sorularına ikna edici cevap veremedikleri için onu küfürle itham ettiler. Rivayet edildiğine göre, büyük kelimacı Ebu İsa Varrak, bir hocayı hizmetleriyle birlikte halifenin sarayından çıkarken görmüş. Hemen oradan uzaklaşarak ellerini havaya kaldırıp şöyle sitemde bulunmuş: “ Allahım ben her dilde senin birliğini dile getiren bir insanım. Çeşitli delil ve hüccetlerle senin dinine yardım ettim; insanları senin yoluna çağırdım. Buna rağmen ben aç ve çıplak bir halde dolaşırken iken şu siyah yüzlü hadım ise ipeklî ve ibrişim elbisler içinde hayatını yaşıyor!” Eğer bu soruya cevap olarak “bazılarında ilim, bazılarında da zenginlik verildi; bu da adil bir paylaştırmadır” denilirse bunu bir ince fikrîlik olarak kabul edebiliriz! Ancak tenasühe inanlar ve seneviyye böyle bir cevabı kabul etmeyecektir!

89-İttifak nedir? Tevfik nerededir?

90-Cebr ve ihtiyar nedir? Bu ikisi ile alem arasında ne gibi bir ilişki kurulabilir?

91- Bazıları yolculuğa karşı sabırsızdır. Buna karşın bazıları hayatları boyunca hep yolculuk yaptıkları halde hiç sıla hasreti çekmezler?

92- İnsanın ilme rağbet etmesinin nedeni nedir? İlmin faydası nerededir?

93-Hayvanların ve kuşların bazen insana gam verici bir şekilde ötmeleri ve insanların bu sesleri can kulağıyla dinlemeleri nasıl açıklanabilir?

94- “Yaşlanan insanın tutkuları gençleşir” denilir. Bu nasıl olmaktadır? “Ümniye” (gönlün isteği), “emel”, ve “recâ” arasındaki fark nedir? Bunlar evrensel düzenin korunması için gerekli olan şeyler midir? Eğer gerekliyse niçin arzu ve isteklerimizle başbaşa bırakılıyoruz?

95- Niçin kadınlar erkeklerden daha kıskanç oluyor? Kıskançlık nedir? Mahiyeti ve tanımı nedir? Kıskançlık övülmüş bir şey midir, yoksa yerilmiş bir şey midir?

96- Niçin genç yaşta ölenler ihtiyarken ölenlerden daha çoktur?

97- Neden insanlar konuşmak ve arkadaşlık etmek için kendi emsallerini tercih eder?

98- Vehm insan zihnindeki en iyi problemi değil de en kötü problemi ortaya çıkarıyor. Niçin?

99- Mutsuzluk ve felaket insan üzerinde fazla etkili değil iken, sevincin bazen insan üzerinde öldürücü bir etkide bulunmasının nedeni nedir?<sup>32</sup>

100- İnsanın sağlığını değil de daha çok hastalığını hissetmesinin sebebi nedir?

101- Gördüğü, işittiği ya da zihninden geçen bir şeye gülen bir insanı gören başka birisinin ondan daha çok gülmesinin sebebi nedir? Gülme nasıl olur da bir insandan başka birisine sirayet eder?

102- Ebedî olmayan bu dünyada gördüğü onca sıkıntı ve mutsuzluğa rağmen, insanın halâ bu dünyaya muhabbet beslemesinin sebebi nedir?

103- “Aptallar olmasa dünya mahvolurdu” sözü doğru mudur? Aptalların yaşamasının din ve dünya için faydası nedir?<sup>33</sup>

---

32 Tevhidi bu soru ile ilgili olarak, oğlunun komutan olduğunu öğrenen bir kadının sevinçten bayıldığını ve ve bir süre sonra da öldüğünü nakletmektedir.

33 Mevlana şu şiirinde buna işaret etmektedir: “ İnek eğer orada kendisini boğazlayacak kasapların olduğunu bilseydi hiç kasapçı dükkanına girmiydi! Ya onlara kızarak delice otunu yerd, ya da sütünü dalkavuklara verirdi. Yediği otun ne işe yaradığını bilseydi, hiç ot yermiydi!? İşte bu dünyanın temel taşı gaflettir. Bu dünyada mutluluk bir parça koşuşturmadan ibarettir.”

104- İnsan gizlice kötü bir iş yaparken hep bunun açığa çıkmasından korkar. Bunun kaynağı nedir? Bunu yoketmek mümkün müdür?

105- Fasih ve belîğ konuşan vaizin nasihatları neden kendisine hiç fayda vermez? Yoksa öğütleri ve hikmetli sözleri kendisini bağlamıyor mu?

106- İnsan hayatında iken tanıdığı büyük fazıl kişilerden istifade etmekten imtina ediyor. Ancak bu kimse vefat ettiğinde ondan istifade etmediğine pişman oluyor. Niçin?

107- Araplar ve acemler, atalarının savaşlardaki kahramanlıklarını hatırlayarak hiç bir fedakarlıktan kaçınmıyorlar. Bu acaib yaratılış gizemi nedir?

108 Bazen “falanca memleketin, havası, suyu ya da toprağı güzel olur” diyorlar da, neden “falanca memleketin ateşi güzel olur” demiyorlar?

109- İnsanın beklediğı bir şeyi elde etmesinden çok beklemediğı bir şeyi elde etmesine sevinmesi nasıl açıklanabilir?

110- İnsanların yaşadığı ev daha çabuk yıkılması gerekirken içinde kimsenin yaşamadığı evler daha çabuk yıkılıyor. Hatta bu gibi durumlarda tamirat bile işe yaramıyor. Niçin? <sup>34</sup>

111- Büyük bir insanın evlatlarının rezil ve alçak; bazen de bunun tersinin görülmesinin sebebi nedir?

112- Gurbetten sılaya dönen bir kimsenin sılaya yaklaştıkça kavuşma arzusu daha da şiddetlenir. Oysa aynı durum gurbete giden kimsede görülmez. Niçin?

113- “Düşünce uykudadır, heva ve heves uyanıktır” sözünün anlamı nedir? Bu şekilde heva ve hevesin düşünceye galip geldiğı mi söylenmek isteniyor? “Akıl insanın uzağındaki bir dost, heva ve heves insanın tabî olduğı bir düşmandır” sözüyle ne kastedilmektedir? Niçin “dost”tan uzak durup “düşman” a tabi oluyoruz?

114- Kelamcı Ebu Haşim’in mantığı eleştirmesinin sebebi nedir?

115- Araplar güneşi müennes, ayı da müzekker kabul ederler. Niçin?

116- Bir insanın tüm ilim dallarını ayrıntılarıyla öğrenmesi mümkün müdür? Mümkünse, böyle bir şey vâkî midir? Vâkî ise, çevremizde var mıdır? Mümkün değilse sebebi nedir?

117- Kaçan bir kimseyi yakalamakla görevlendirilen kimsenin, kaçan kimseye karşı duyduğu öfkenin sebebi nedir? <sup>35</sup>

34 İbn-i Miskeveyh bunu , metruk evlerin su kanalcıklarının kapanmasıyla izah etmektedir.

35 İbn-i Miskeveyh’e göre bunun nedeni görevlinin vazifesini layıkıyla yerine getirme isteğidir. Şayet onu yakalayamazsa görevini yerine getirmeyecek dolayısıyla kendisi de bir şekil de acı duyacaktır.

118-Neden insanlar babasını kaybedince, hayvanlar da annesini kaybedince yetim kalıyor?

119- Me'mun "Memleketi akıllıca idare eden bir hükümdarın satranç oynamaktan aciz oluşuna şaşarım" demiştir. Bu oyunun sırrı nedir?

120- İnsan neden adının ve lakabının değiştirilmesinden korkar? Niçin gerçekliğine vakıf olmadan bir kimsenin ya da bir eşyanın adından bazen hoşlanmaz? Güzel isimden ve övgüden hoşlandığımız halde kötü lakaptan niçin ürkeriz?

121-Düşünceli ve üzüntülü kimseler kah sakalını sıvazlar, kah parmağıyla yeri eşeler; bazen de çakıl taşları ya da tespihiyle oynar. Bu durumda insanlar farklı davranışlar gösterirler: Bazıları kalabalık ortamlara gider. Bazıları da yalnız kalmayı tercih eder. Bazı kimseler ise bağ ve bahçe işleriyle uğraşmaktan hazzeder. İlginç olan şudur ki bazıları sıkıntılı günlerinde dahi itidali elden bırakmayıp uyanık olurken, bazıları tamamen kendisini kaybeder. Hatta sağını ve solunu şaşırır ve yüzüğünü sağ eline takar. Bunun sebebi nedir?

122- Tevhid ashâbı (Mutezile) niçin sadece sıfatları nefyeden kimseler olarak anılıyor?<sup>36</sup>

123- İnsanın doğru olan bir şeyi yanlış olandan daha çok muhafaza etmek istemesinin sebebi nedir?

124- Aruz bilgisi olanlar anlamsız ve halaveti olmayan şiirler yazdıkları halde, hiç bir şiir bilgisi olmayan kimselerin daha güzel şiirler yazmalarının sebebi nedir?

125- Atalar, "bilginin ömrü, cahilin ömründen daha uzun olur" demişlerdir. Oysa bilginin ömrünün daha kısa olduğunu tecrübe ediyoruz. O halde bu sözde gizli olan anlam nedir?

126-Belağatlı konuşmak niçin belağatlı yazmaktan daha zordur?

127- Canlılar arasında sadece insanın dik durması neyin delilidir?

128- Bir şeyle ilgili yakîni bilgi oluşunca üzerimizde hiç bir kalıcı etkisi oluşmuyor. Buna karşılık zihnimizdeki şüpheler daha kalıcı ve yerleşik olmaktadır. Niçin?

129-Soytarıların hareketleri neden kendilerini değil de bizi güldürür?<sup>37</sup>

130- "Ender rastlanan şeyler üzerine hüküm verilemez" kaidesinin anlamı nedir?

131- Bir kelamcı şöyle diyordu : "İster belli bir şehir anlamında isterse dünyanın tüm şehirleri anlamında olsun; muayyen bir zamanda belli bir bölgenin insanların

---

36 Tevhîdi sıfatlar meselesinde Mutezile ile aynı görüşü savunmakataydı. Zaten kendisine Tevhîdi denmesinin sebebi de budur.

37 Gülme konusunda bkz. Tevhîdi, *el-Mukâbesât*, s. 294.



aynı zamanda ellerini sakallarına götürmeleri ihtimal dışıdır” Böyle bir ihtimal niçin mümkün değildir?

132-Lügat ve nahiv konusunda uzman olan bir alime şöyle bir soru yöneltildi. “Kıyas tüm sözler için geçerli midir?” Bu alim, “hayır” dedi. O zaman adam devam ederek, “kıyasın geçerli olduğu söz yok mudur?” diye sorunca, alim “öyle değil” dedi. Bunun üzerine adam “bunun sebebi nedir?” diye sordu.

133-Allah alemi bir nedenden dolayı yarattıysa bu neden nedir? Eğer nedensiz olarak yarattıysa bu görüşe nasıl delil getirilebilir?

134-Niçin rahatlık ve nimetler devamlı oldukları zaman insanın sıkılmasına yolaçıyor?

135-Neden bazı şeylerin yenisi makbul olurken bazı şeylerin eskisi daha makbul oluyor.

136- sürekli olarak nafile namaz kılan, her ayın yirmibeşinde nafile oruç tutan kimseler, niçin başkalarını hor görerek incitir ve kendisinin başışlanmış, cennetlik, hatta ilham ve vahiy gelmiş bir kimse olduğunu zanneder? Halbuki bu kimse taat ve ibadetlerin teşhir edilmesinin bir afet olduğunu ve bazı amellere (sevabtan çok) vebal getirdiğini çok iyi bilmektedir.<sup>38</sup>

137- Rivayet edildiğine göre İshak adında bir bilgin günlerden bir gün halife Harun Reşid’in sarayına gelerek şöyle der: “Fazıl b. Yahya Bermekî bana her zaman güler yüzlü davranıyor. Ne var ki bana hiç bir şey vermiyor. Oysa Cafer yüzüme bile bakmadığı halde sürekli olarak bana dinarlar ve dirhemler veriyor.” Bunu duyan Harun Reşid ona sordu: “Peki sen hangisini tercih ediyorsun?” İshak “Fazıl’ı” diye cevap verdi. Şimdi biz, güleryüzlülüğü onun hiç bir derdine derman olmazken ve Cafer’in parası her kapıyı açtığı halde İshak’ın niçin Fazıl b. Yahya Bermekî’yi daha çok sevmesinin nedenini soruyoruz. İnsanlar dünya malı için dağı taşı yol edinirken, neden yakınlarında güler yüzlü bir insanı görmek için en ufak bir sıkıntıya katlanmak istemezler?

138- Niçin idarecilerin yakınlarında buluna kimseler onlar hakkında çok az konuşurken, sarayda bulunan kapıcı ve hizmetliler idareciler hakkında bazen yalana varan şeyler konuşurlar?

---

38 Tevhîdî, bu sorunun ardından şöyle bir hikaye anlatmaktadır. Dinsizin birisi ihtida ederek müslüman olmuş. Daha müslüman olduğu gün akşam olmadan caminin müezzinini döver, bir başkasına kötü söz söyleyerek kalbini kırar, bir başkasına söver sayar. Kendisine niçin böyle yaptığı sorulduğunda “biz zahitler biraz kötü huyluyuzdur” şeklinde cevap verir.

139- Dünyadan elini eteğini çekmiş olan İbn-i Salim el-Basrî “Allah sürekli olarak dünyaya bakmaktadır” sözünde beliren şüphelerle ilgili ne söyülenebilir? Bu görüş doğru mudur, yanlış mıdır? Niçin?

140- Şair neden sürekli olarak hayallerine meftun bir şekilde maşukunu rüyasında görür ve onunla sevişir?

141- Bazıları, kendisini dışa vurmaktan kaçınır ve kendi adını zikretmekten kaçınmak suretiyle kendisini yüceltir. Faziletlerinin ünlenmesini hoş karşılamaz. Niçin? Bir zamanlar hocalarımızdan birisi, üzerinde müellifinin hatta sahibinin bile adının yazılmadığı ve kendi telifi olduğunu bildiğimiz bir kitap gösterdi. Kendisine bunun sebebini sorduğumda, “bunun benimde bilemediğim bir sırrı var” dedi. Daha sonra gençlik döneminde kaleme aldığı ve üzerinde müellif adının yazılı olduğu bir kitabını daha gösterdi ve ardından ekledi: “Bunu (bilgi ve akıl bakımından) yeterli olmadığım bir dönemde yazmıştım!”

142- Çeşitli edebiyat konularıyla alakalı (nazım, nesir) bir soru.<sup>39</sup>

143- Bir şeyden mahrum kalmak niçin insana ağır geliyor? Padişahların emir ve fermanlarını dinlemek niçin sıkıcı gelmekte ve insanları kızdırmaktadır. Halbuki nizâm-ı âlemin “yap” “yapma” gibi emir ve yasaklara bağlı olduğu ortadadır.

144- Bir hatip niçin çok iyi bildiği ve önceden üzerinde çalıştığı konularda konuşurken zorlanmakta adeta dili tutulmaktadır? Onu bu şekilde şaşkına çeviren duygu nedir?

145- Hatip konuşması esnasında, bir arkadaşını ya da akrabalarından birisinin kendisine bakmasından dolayı niçin utangaçlık duyar?

146- İnsanlar neden sürekli olarak tekrarlanan konuşmalardan pek hoşlanmazlar?

147- Şeriatın lehinde hüküm verdiği bir konuda aklın aleyhte hükmetmesi caiz midir? (Mesela hayvanların boğazlanması, kan bedelinin katilin yakınları tarafından ödenmesi gibi meseleler)<sup>40</sup>

148- Cahız’ın kendisine cevap vermek maksadıyla kaleme aldığı “et-Terbi’ ve’t-Tedbîr” adlı kitapta Ahmet b. Abdu’l-Vehhab’ın “Hiç kimse onda “doğru”dan bir işaretin bulunmadığı bir yalan söyleyemez” sözü ne anlama gelmektedir?

39 Bkz. Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, 60 nolu mukâbese.

40 İbn-i Miskeveyh bu soruya şöyle cevap verir: Hayvanların boğazlanmasında akla aykırı olan hiç bir durum sözkonusu değildir. Diyetin katilin yakınları tarafından ödenmesinin dayandığı mantık, kabile (asabiyet)bağlarının güçlendirilmesi ve herkesin akrabalarının yaptıklarından sorumlu tutulmasıdır.

149- Filozofların “nefis fazilet ve doğrulukta huzura kavuşur ve yalandan kaçınır” şeklinde ifade ettikleri sözün anlamı nedir?

150- Cahız, Ahmet b. Abdu'l-Vehhab'ın onu zor duruma sokmak için sorduğu şu soruya cevap vermemiştir? “Hayvanlar bitkilerin bünyesinde ürettiği halde (mesela ağaçlarda kurtçukların ürettiği gibi), niçin bitkiler hayvanların vücudunda ürememektedir?”

151- Neden herkes kimya öğrenmek ister? Kimyanın bir gerçekliği var mıdır? Bu konuda Cabir b. Hayyan ve Halid b. Yezid'e nispet edilen şeyler doğru mudur? <sup>41</sup>

152- Ahmet b. Abdu'l-Vehhab'ın Cahız'a yönelttiği en önemli sorulardan birisi de şuydu: “Müstağleb” ve “müstebhem” kelimeleri arasındaki fark nedir? Siz bu konuda ne düşünüyorsunuz?

153- Fakihler bir kadınla evlenmeyi bazılarına helal sayarken bazılarına haram sayıyorlar. Gene bazı malların helal bazılarını ise haram olduğunu söylüyorlar. Ayrıca kan dökmenin bazı durumlarda helal olduğunu, bazı durumlarda da haram olduğunu savunuyorlar. İnsan aklında şüpheler oluşturan bu korkunç ihtilafların kaynağı nedir? <sup>42</sup>

154- İnsanlar heva ve heveslerine uyan, kan dökücü ve zalim bir padişahı zelil saydıkları halde aynı zamanda onun akıllı ve yetenekli olduğunu söyleyebiliyorlar. Niçin? <sup>43</sup>

155- Neden sevinç ve neşe, insanın sıçrayıp el çırpmasına oynamasına sebep olurken korku, bunun tam tersine insanın adalelerinin büzülmesine bedenini titremesine sesin kısılmasına yol açıyor?

156- Yalancı bir kimsenin birçok konuda doğru söylemesi, doğru sözlünün bazen yalan söylemesi nasıl izah edilebilir? Doğru söyleme alışkanlığı bazen yalan söyleme alışkanlığına, yalan söyleme alışkanlığı da bazen doğru söyleme alışkanlığına dönüşebilir mi? Bu mümkün değil midir?

41 Tevhîdi daha sonra, İbn-i Miskeveyh'in boş zamanlarında kimya ile uğraştığını ileri sürmektedir.

42 İbn-i Miskeveyh'in cevabı soruyla doğrudan alakalıymış gibi görünmemektedir. O, bu konuda şunları söyler: İnsandan asıl istenen şey kulluktur. Mesela celde (dayak cezası) aslında bedeni dayanıklı kılar. Sopayı gereği gibi vurmak ayrı bir meziyet gerektirir ve güzel olan da budur. Ancak sopayı gereği gibi atmazsan, bununla hedeflenen amaca gene de ulaşılmış olur.

43 Tevhîdi bu soruyla ilgili açıklamasında şöyle demektedir: “Bu soruya verilecek cevap meseleyi aşan bir ilme ihtiyaç gösterir.” Bu onun siyasi alandaki görüşlerini isabetliliğine işaret etmektedir.

157- Sinek bir adamın elbisesinin içine girerse o adamın hasta olacağına inanılmaktadır. Bu doğru mudur?

158- “İrafet”, “kehanet”, “müneccimlik”, “tark”, “iyâfet” ve “zecz” gibi kelimeler arasındaki fark nedir?<sup>44</sup> Araplarda olduğu gibi diğer milletlerde de buna benzer şeyler var mıdır?

159- Varlıklarla ilgili araştırma ve incelemelerde konular niçin hep şu sorularla başlar: -(Öyle)mi? - Ne? -Hangisi? -Neden, Niçin?

160- “Ma’dum” (yok) nedir? nasıl inceleme konusu yapılabilir? Yok konusunda ihtilafın ne gibi faydaları vardır? Kelamcıların bu konudaki sözlerinin bir anlamı var mıdır?

161- Sebep nedir? Bazı doktorlar şöyle diyorlar: Falanca hasta uyguladığım tedavi neticesinde iyileştiği için mutluyum. Gerçekten böyle mi oluyor?

162- İnsanlar neden ticari mübadele aracı olarak, bakır, kalay, yakut v.b. şeyleri kullanmıyorlardaki altın ve gümüşle iktifa ediyorlar?<sup>45</sup>

163-Ruh ne zaman bedene girmektedir? Cenin halinde mi, daha önce ya da daha sonra mı?

164- Beden hastalandığında nefsin bir çok şeyi düşünemez ve hatırlayamaz bir hale geldiğini görüyoruz. Öyleyse nefis ölümden sonra kendi “ma’kulât”ı olan şeyleri nasıl hatırlayabilir?<sup>46</sup>

165-Dağların yaratılmasında bir hikmet var mıdır, varsa nedir?

166- Niçin nefislerin iki ya da dört türlü değil de üç türlü olduğu söylenmektedir?

167- Denizler niçin kara parçalarının kenarında bulunur?

168-Denizlerin suyu niçin tuzludur?

169-Uyanırken anca özel bir alet vasıtasıyla görebildiğimiz bir şeyi nasıl oluyorda rüyada doğrudan görebiliyoruz?

---

44 Bu kelimelerin hepsi de kehanet ve müneccimlikle alakalıdır.

45 Böylesine ekonomi bilimiyle alakalı bir konuyu gündeme getirmesi Tevhîdi'nin insani konulara çağına göre ileri düzeyde sayılabilecek vukufiyetini göstermektedir. İbn-i Miskeveyh bu soruya verdiği cevapta, “altın gümüşten on kat daha fazla değerlidir” demektedir.

46 Ebu Hayyan Tevhîdi, “el-Mukâbesât” adlı kitabında, Mecusi olan İbn-i Makiye’(?),den şu görüş iktibas eder: Nasıl ki insanın varolmazdan önce durumunu bilmesi imkansız ise, aynı şekilde yokolduktan sonra da kendi durumunu bilmesi imkansızdır. Hayyam’ın şu rübaise de bu konuyla alakalıdır: “Gönül eğer bu hayatın sırrını biliyorsa, ölümden de ilâhi esrarın varolduğunu bilecektir. Şimdi sen kendine ait olan hiç bir şeyi bilmiyorsun, yarın kendinle ilgili ne bileceksin ki..?!”

170- Bir şey hakkında bilgi elde etmek istediğimiz farzedelim. O şeyle ilgi ya önceden bilgimiz vardır ya da yoktur. Şayet bilgimiz varsa neden o şey hakkında bilgi edinmek isteriz? Şayet bilgimiz yoksa arayışımız gene beyhude demektir? Tıpkı bir kimsenin evden kaçan ve tanımadığı kölesini çarşıda pazarda araması gibi. <sup>47</sup>

171- Yaz mevsiminde bazen yağmur yağdığı halde niçin hiç kar yağmıyor?

172- Meleklerin varlığına ilişkin deliller nelerdir?<sup>48</sup>

173- Küçük çocukların ve delilerin ızdırap çekmelerinde bir hikmet var mıdır?

174- Gök gürlemesinin sesi neden yıldırım sesinden sonra kulağımıza gelir?

175- İnsan belli bir itikadı benimsedikten sonra onun yanlış olduğunu görerek, başka bir inancı benimliyor. İnsanın bu ikinci inancını da yanlış bulup üçüncü bir inancı, daha sonra da dördüncü bir inancı benimsemesi, neticede hiç bir inanca doğru gözüyle bakmayıp, onun gözünde doğru inancın belirginleşmemesi mümkün müdür? <sup>49</sup>

---

47 Tevhî'din burada bilginin imkansızlığına ilişkin Sofistlerin anlayışına yaklaştığını görmek zor değildir.

48 Ebu Hayyan Tevhîdi, dini akidelerle ilgili bu tür şüpheci sorular sormasından ötürü zındıklık ve ateistlikle suçlanmıştır. Ancak bu tür sorulardan yola çıkarak onun hakkında böyle bir yargıda bulunmanın haksızlık olacağı kanaatindeyiz. Çünkü K. Kerim bazı peygamberlerin de bu tür sorular sorduklarını haber vermektedir. İbn-i Miskeveyh bu soruyu önce Kur'an ve Sünnetten getirdiği delillerle cevap verir. Daha sonra aklen de meleklerin zorunlu olarak varolmaları gerektiğini söyler. Çünkü eğer aklın bölümlere ayırdığı bir şeyin varolmasına bir engel yoksa, o şeyin varlığına hükmetmek durumundayız. Mesela akıl cevheri canlı ve cansız olarak ikiye ayırır. Bundanda dört türlü ayırım ortaya çıkar. 1- Canlı düşünen ölümlü cevher. 2- Canlı düşünmeyen ölümsüz cevher. 3- Canlı düşünen ölümsüz cevher. 4- Canlı düşünmeyen ölümlü cevher. Melekler bu ayırında üçüncü kısma dahil edilen varlık türleridir. Onlar düşünme bakımından birbirlerinden farklıdır. Bu farklılık dolayısıyla bazıları Allah'a daha yakındırlar. İnsan için de aynı durum söz konusudur. Şeytan düşünme bakımından en yeteneksiz varlık olduğu için, dilimizde aklını kullanmayanlar şeytana, aklını kullananlar da meleğe benzetilir. Bkz. *el-Hevami* ss. 363-364.

49 Bu Tevhîdi'nin kelamcılardan naklettiği ve çeşitli yönlerden eleştirdiği (el-Mukâbesat, s. 159) "delillerin eşit değerinde oluşu" (*tekafüü'l-edille*) meselesidir. İbn-i Miskeveyh ise bu soruyu şöyle cevaplandırır: Deliller güçlü ve zayıf oluşuna göre farklılık arzeder. Aynı şekilde zihni ve tahayyüli deliller ile, iknâ edici ve kesinlik arzeden deliller arasında da fark vardır. Şayet mantıksal bir kıyas sonucu oluşturulmuş olan bir akide sökonusuyorsa, bundan şüphe etmek yüz çevirmek yersizdir.



## Osmanlılarda Aile ve Kadın

*Muallâ Kavuncu\**

### Giriş

Bu yazıda Osmanlı döneminde aile yapısı, evlilik ilişkileri ve kadının durumu üzerinde durulacaktır.

Konu üzerinde ciddî tarihî ve sosyolojik araştırmalar yok denecek kadar azdır. Bununla beraber genel olarak Türkiye'de kadın konulu çalışmalarda kısmen temas edildiği görülür. Ancak, bu tür çalışmaların çoğu genel kanaatler üzerine bina edilmiştir. Konu genellikle Cumhuriyetle birlikte kadına verilen haklar bağlamında ele alındığından, Osmanlılar hakkında yazılanlar ilmi olmaktan çok ideolojik endişeler taşımaktadır. Özellikle Osmanlı harem hayatı ve Harem-i Hümayun konusunda yazılanlar tümüyle hayalî-efsanevî bir karakter arzeder.

Bu makale belgelere dayalı bir tarih çalışması olmaktan çok, Osmanlılardaki, özellikle de Osmanlı klasik dönemindeki aile yapısı, evlilik ilişkileri, kadının durumu ve kadın anlayışı hakkında çok genel hatlarıyla da olsa bir fikir verme amacındadır. Bu amaçtan hareketle, Osmanlı hukuku büyük ölçüde İslam hukukuna ve örfeye dayandığından, İslam aile hukukuna ve toplum geleneklerine bakarak; ayrıca

---

\* Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

o dönemde yazılmış aileyle ilgili bazı eserleri ve fetvaları tarayarak konu aydınlatılmaya çalışılmıştır. Burada daha ziyade, İslam hukukuyla uygulama arasındaki ilişki (sapma ve paralellikler) üzerinde durulmuştur.

Osmanlı sosyal yapısı, eski Türk toplumundan gelen etkiler yanında, büyük ölçüde İslamî etkilerle ve İran, Arap, Bizans etkileriyle şekillenmiştir. Dolayısıyla aile yapısı ve kadın anlayışı bakımından da aynı etkileri taşır.

## Eski Türk Toplumunu

"Eski Türk toplumu" denince genellikle müslüman olmamış Türkler anlaşılır. Bu dönemin bilinen kısmı M.Ö. 300'lerde Hunlar'dan başlayarak, yaklaşık M.S. 10. yüzyıla kadar uzanan onüç asırlık bir dönemdir ve bunun bir de bilinmeyen tarih öncesi vardır. Buna göre "Eski Türk toplumu" içinde, aralarında büyük farkların mevcut olduğu ve ayrıca bu çok uzun zaman zarfında büyük dönüşümler yaşamış olan çok çeşitli Türk toplulukları söz konusudur. Bunların tümünün homojen bir yapı gibi "Eski Türkler" olarak ele alınması yanıltıcı olmaktadır. Meselâ, sosyolojik olarak bakıldığında, aynı zaman dilimlerinde avcı-toplayıcı hayat tarzını, sürü ekonomili göçebe hayat tarzını, tarım veya ticarete dayalı köy ve şehir hayatını yaşayan Türk toplulukları mevcuttur. Bu topluluklar dil ve din gibi kültür unsurları bakımından da farklıdır. Bu bakımdan eski Türk toplumu için tek bir aile modeli veya homojen bir kadın anlayışı tesbit etmek mümkün değildir. Belirtilen yapıların ayrı ayrı ele alınması ve Osmanlılar üzerindeki etkinin de buna göre değerlendirilmesi gerekir.

### 1. Varsayımlar

Özelde Türk tarihine ilişkin ve genelde antropolojik ve sosyolojik bilgilerin ışığında, eski Türk toplumuna dair ve Osmanlı toplum yapısıyla da dolaylı olarak alakalı bazı varsayımlarımız şunlardır:

1. Diğer bütün toplumların tarih öncesinde söz konusu olan cinslerarası simetrik-tamamlayıcı model, eski Türklerin tarih öncesi için de söz konusudur. Cinslerarası simetrik-tamamlayıcı ilişkilerde, cinsiyete dayalı bir işbölümünün ve farklı rollerin varlığına rağmen kadın ve erkek eşdeğerdedir.

2. Diğer bütün toplumlar gibi, eski Türk toplumu da bilinen tarihinden (yaklaşık M.Ö. 300) bugüne kadar ataerkil özellikler göstermektedir. Bu ataerkil yapı, Türklerin oldukça uzun süren sürü ve yağmaya dayalı göçebelik hayatları boyunca



giderek pekişmiş ve inanç alanında kendini "atalara tapma" şeklinde göstermiştir.

3. Bununla beraber göçebe hayat tarzı, bazı tarih öncesi kalıntılarla da birleşerek kadının tamamen değersizleşmesi ve tecridini engellemiştir.

4. İslam öncesinde yerleşik-şehirli hayata geçen Türk topluluklarında bu hayat tarzı, Budizm, Maniheizm gibi dinî etkiler altında mevcut ataerkil yapıyı daha da pekiştirmiş, kadının fonksiyonelliğini yitirmesine ve tecridine yol açmıştır.

5. Yerleşik-Şehirli uygarlık içinde İslamlaşan Türk topluluklarıyla, göçebe olarak İslamlaşan Türk topluluklarının yeni dinden etkilenmeleri arasında, özellikle cinsiyet ilişkileri ve algıları bakımından bâriz farklar vardır.

6. İslam dini, özünde ataerkil değil cinslerarası simetri ve tamamlayıcılığın olduğu bir dindir. İslamiyet, göçebe yapılarda, ataerkil kültürün temeli olan atalar tapıcısına son vererek ve madde üçte belirtilen nedenlerden dolayı eski ataerkil yapıyı önemli ölçüde değiştirmiştir. Şehirli Türklerin kadının fonksiyonsuz ve tecrit olduğu hayat tarzı ise, İslama rağmen devam etmiş, hatta İran, Arap, Bizans etkileriyle daha da pekişmiştir.

Şimdi bu varsayımlara dayanarak, Osmanlı toplumunda cinsiyet algı ve ilişkilerinin hangi etkiler altında şekillendiğine bakalım.

## 2. Göçebe Oğuzlar ve İslam

Osmanlıları meydana getiren Oğuz Türkleri göçebe olarak İslamiyeti benimsemişler, daha sonra tedricî olarak yerleşikliğe ve şehir hayatına geçmişlerdir.

Göçebe Oğuzların yaşantılarını anlatan Dede Korkut hikayeleri, bir destandan kopmuş parçalar olmakla beraber, büyük oranda reel ipuçlarını barındırmaktadır. Geç bir dönemde (XIV. Yy.) kaleme alınmış olması ve yoğun İslamî etkiler taşıması itibarıyla Osmanlıların ilk dönemlerini anlamada önemli bir kaynaktır. Dede Korkut'taki kadın anlayışı ve cinsiyet ilişkileri, yine XIV. Yüzyıla ait bir kaynak olan İbn Batuta Seyahatnamesi'ndeki bilgilerle büyük oranda örtüşmektedir. Buna göre, Osmanlıların asil unsuru olan Oğuzlar, İmparatorluğun kuruluş döneminde, oldukça eşitlikçi, kadının tecrit edilmediği, değerli ve fonksiyonel olduğu bir yapı göstermektedirler.

Göçebe Türk topluluklarında, hayat şartları nedeniyle ve bazı tarih öncesi kalıntıların da etkisiyle, ataerkil yapıya rağmen kadının fonksiyonelliği devam etmiş ve kadın, tecrit edilmemiştir. İşte kuruluş döneminde Osmanlı Türkleri bu durumdaydı ve İslam dininin bu topluluk üzerindeki etkisi henüz canlı ve tazeydi. Bu yüzden İslam'ın kadını ve anneyi yücelten anlayışı uygun bir ortam bularak

yerleşti. İslam'ın kadın ve erkeği Allah'ın eşit kulları olarak kabul etmesi, tek yaratıcı ve hakim olarak Allah'ı görmesi ise, eski atalar tapıncının izlerini tamamen yok etti. Orta Asya Türkleri arasında Hoca Ahmed Yesevî çevresinde yerleşmiş olan, Allah sevgisine dayalı, hoşgörülü tasavvufi İslam anlayışının bu dönemde Anadolu'ya uzanan baskın etkisinin de bir faktör olarak ilave edilmesi gerekir.

Diğer taraftan şehirli hayat tarzının şekillendirdiği, Uygur-Karahanlı-Selçuklu şehir kültürlerinin bir devamı mahiyetinde ve yoğun İran etkileri altında, kadını fitne kabul ederek tecrid eden anlayış ilerleyen dönemlerde Osmanlı sarayına ve şehir merkezlerine hakim olmaya başlamıştır. Bu etkilere, Bizans etkisinin de ilavesiyle Osmanlı klasik döneminde harem müessesesi ortaya çıkmış başta İstanbul olmak üzere büyük şehir merkezlerinde konak tipi aile hakim olmuştur.

Bununla beraber kadının fonksiyonsuzlaşması ve tecridi daha çok üst sınıflarda görülen, büyük şehirlerle sınırlı olan bir olgudur. Anadolu'da özellikle kırsal alanda yer yer devam eden göçebelik ve tarım kültürü içinde, zaten hayat şartları buna izin vermediği için kadının fonksiyonelliği devam etmiş ve tecridi de tam olarak gerçekleşmemiştir. Ancak kadına erkeğin aşağısında bir statü verilmesi ve daha değersiz kabul edilmesi merkezden kenara doğru yayılan bir zihniyet olmuştur.

Şimdi kabataslak çizdiğimiz bu manzaraya biraz daha yakından bakalım.

### 3. Tarih öncesi İzler, Ataerkilleşme Süreci ve İslam

Türklerin İslam öncesi inançlarının en eski izlerinde dişi unsurların büyük bir yer tuttuğu görülür. En ünlü ve güçlü şamanların kadınlar olması yanında, Ak Ana, Yayıcı, Umay büyük dişi tanrılar, Aysıt yaratıcı ve koruyucu dişi ruhlar zümresi, emegetler yardımcı dişi ruhlar, Güneş, Zühre yıldızı, yer, orman, su, ateş (ot), ışık üremeyi sağlayan dişi kutsallıklardır. İlkel dinlerin kutsal evren anlayışında herşey kutsal ve eşdeğerdir. Aynı şekilde ilk toplum örgütlenmesinde, üyeler arasında hiyerarşik bir ilişki yoktur. Dolayısıyla, cinsiyete dayalı bir işbölümünün ve farklı rollerin varlığına rağmen, cinslerarası hiyerarşi de söz konusu değildir. Bu işbölümünde toplum adına kutsal ilişkiyi yürütme görevinin daha çok kadına düştüğü ve kutsal alanda, yaratıcı, üretici, koruyucu özellikleriyle dişi unsurların ağırlıkta olduğu anlaşılmaktadır.

Hayvanların evcilleştirilmesiyle sürü ekonomili göçebe aşiretlerin ortaya çıkması, aşiret örgütlenmesine geçmeyi sağlamış; avcı erkeğin sürü sahibine ve yöneticiye dönüşmesiyle de riyaset sistemi başlamıştır. Bu süreçte, inanç düzeyinde dişil unsurların önemi sürerken, bir yandan da sürü sahipliği, savaşçılık, yöneticilik

özelliklerinin atfedildiği eril unsurlar ağırlık kazanmaya başlamıştır. Kabileler federasyonu şeklindeki Hakanlık teşkilatında ise hakan ve hakan soyunun kutsandığı, kutsal babasoyu anlayışının ve atalar tapıncının yerleştiği görülmektedir. Dünyevî güç sahibi hakan ve aile reisleri aynı zamanda dinî otorite sayılırken, kadınların ağırlıkta olduğu eski kutsallık alanı "büyücülük" sayılmaya başlamıştır. Böylece, yerleşen hiyerarşik düzenin inanç düzeyine yansması; din ve büyü olgularının ayrışması, dünyevî güçle birleşen din alanının erkeğe ve giderek olumsuz bir nitelik kazanan büyü alanının kadına bırakılması şeklinde olmuştur. Kutsal babasoyu anlayışı ve atalar kültü yerleşirken, eski dişi yer kültürünün yerini eril göktengri inancı almış, herşeyi kapsayan kutsal evren anlayışı yerini gök-yer altı, iyi-kötü, ak-kara, sağ-sol şeklinde beliren dualist bir anlayışa bırakmıştır. Ataerkilleşme sürecinde dinî alanın atalar kültüründen ibaret kalmasıyla dağ, ocak, ağaç gibi eski kutsallıklar ata ruhu veya ata ruhları mekanı olarak kutsanmaya başlamışlar, geyik, kuş, kuğu gibi dişi motiflerin yerini kartal, şahin, kurt, ayı, aslan, boğa gibi eril motifler almıştır. Bazı dişi kutsallıklar erilleşip ata olurken, bazı dişi kutsallıklar da tehlikeli kötü ruhlara dönüşmüşlerdir. Kahramanlar ve yöneticiler atalar kültürüyle bütünleşerek yarı ilahlaşmışlardır. Kahramanlık kültürü göçebelikten sonra ve İslamî dönemde cihat, gazâ, fetih kültürü şeklinde devam etmiştir. Destanlarda kahramanlar yönetici, zengin, güçlü ve yarı-ilahtırlar. Bu destanlarda manevî gücün tek başına önemsenmediği, kahramanın fizik gücünün, yağma ve sürüler aracılığıyla zenginliğinin ve yönetme gücünün ön plana çıktığı görülmektedir.

Boy içi evlenmenin yasak olması (ekzogami) evliliklerin kız kaçırma şeklinde olmasına yol açmıştır. Bazen de iki boy anlaşarak kızlarını değiştirmekte veya bir boy diğerine satmaktadır. "Kalın" âdeti bu tür anlaşmalar neticesinde doğmuştur. Eski devirlerde kalın, boy üyeleri tarafından ortaklaşa ödenir ve alan boyun üyeleri arasında paylaşırdı<sup>(1)</sup>. Ekzogami, kız kaçırma ve kalın âdetleri çeşitli başka âdetlere yol açmıştır. Bunlar arasında en dikkat çeken, levirat tipi evliliklerdir. Bu evlilik tipinde baba ölünce dul kalan karısıyla üvey oğul veya ağabey ölünce dul kalan karısıyla hayattaki kardeşi evlenir<sup>(2)</sup>. Bu âdet kalını ödenen gelinin aile malı sayılmasıyla alâkalıdır. İbn Fazlan'ın da Türklerde levirat evliliğini tesbit etmesi, âdetin X. Yüzyılda devam ettiğini göstermektedir. Bugün Anadolu'nun bazı yörelerinde, ölen ağabeyin eşiyle evlenme geleneği hâlâ devam etmektedir. Levirat

1 Abdülkadir İnan, Makaleler ve İncelemeler, TTK, 1987, Ankara, s. 341-348.

2 Bahaeddin Ögel, Türk Kültürünün Gelişme Çağları, Kömen yay., 1979, Ankara, s. 16  
Ziya Gökalp, Türk Medeniyeti Tarihi, 1976, İstanbul.

evliliği, eski Türklerde çok eşliliğin bulunduğunu gösterir. İbn Fazlan'a göre de kadın sayısının fazla olması ve yakınlarının dullarla evlenmesi şartı çok eşliliğe yol açan faktörlerdir<sup>3</sup>. Tukey ve Hazer hükümdarlarının "harem"leri bulunduğu dair bilgi<sup>4</sup>, Türkler'de harem usulünün İslamî etkilerle ortaya çıktığı ve Osmanlı saray ve konaklarına özgü olduğu şeklindeki yaygın kanaat karşısında dikkat çekicidir.

Bu ataerkil geleneklerin çoğu, Türklerin İslamiyeti kabulünden sonra, büyük ölçüde kalkmıştır. Meselâ Ögel, "eski Türk geleneklerinde gerçek büyükanne yalnızca babaanne idi, ancak gelişmiş Batı Türkleri ile Anadolu, babaanne ile anneanne arasında fark gözetmemiştir" demektedir<sup>5</sup>. Eski sonsuz baba hakkı anlayışının yerini Dede Korkut'ta "ana hakkı, Tanrı hakkı" anlayışı alır. Kalın âdeti, İslamdaki "mehr" kurumunun etkisiyle alınan paranın kızın çeyizi için kullanılmasına dönüşmüştür. Bununla beraber bazı yörelerde "başlık" veya "kalın" İslamın "mehr" kurumuna aykırı bir şekilde uygulanmaya devam etmiştir. Eski Türklerde kalın yanacağı için aile üyelerinin kadının boşanmasını engellemesine karşılık, mehirin kadının tasarrufunda olması onun boşanmasını kolaylaştıran bir faktör olmuştur. İslam'dan sonra kadınların sakatlık, iktidarsızlık veya başka nedenlerle boşanma talebinde buldukları görülmektedir.

Ataerkilleşme süreci, sürü ekonomisine geçişle birlikte başlamasına ve kadın başlangıçtaki statüsünü ve değerini yitirmesine rağmen, göçebe toplumdaki fonksiyonelliği nedeniyle hâlâ önemlidir ve göçebe hayat şartları nedeniyle tecrit olmamıştır. Göçebe toplumlarda nüfus faktörü ve dolayısıyla kadın, doğurganlığı ve çocukların sosyalizasyonundaki rolü nedeniyle önemlidir. Erkeklerin savaşta ve avda oldukları zamanlarda kadın, çocukları, sürüleri, barınak ve gıdaları korumaktan sorumludur. Hayvansal gıdaların yapımı, denetimi, saklanması; giysi ve barınak yapımı, çocukların bakım ve sosyalizasyonu kadına aittir. Göç tabiat şartlarında kadın da erkek kadar güçlü, cesur, atak olmak zorundadır. Bu bakımdan göçebelerde kadın ve erkek arasında çok büyük farklılık yoktur.

Bu göçebe yapı özellikleri, tarıma dayalı yerleşik (köy) yapılarda da nisbeten devam etmiştir. Tarımsal üretimde kadının faal olması, eski yer (toprak ana) kültürünün izleri, yine nüfus faktörünün önemi nedeniyle kadının doğurganlığı, onu

3 İbn Fazlan Seyahatnamesi, 1975, İstanbul, s: 116.

4 Ziya Gökalp, Türk Medeniyeti Tarihi, 1976, İstanbul, s: 108;

İbn Fazlan Seyahatnamesi, 1975, İstanbul, s: 78.

5 Bahaeddin Ögel, Türk Kültürünün Gelişme Çağları, Kömen yay., 1979, Ankara, s: 170.

önemli ve fonksiyonel kılar. Burdaki hayat şartları da kadının tecridine fazla müsait değildir.

Elbette bu yapılar tamamen ayrılmış bir şekilde bulunmazlar. Sürü sahipleri avcılığa, çiftçiler hayvancılığa devam etmekte ve tümü de savaşçı özellikler taşımaktadırlar. Ayrıca farklı derecelerde uygarlık etkilerine de aşık olmuşlardır ve yerleşik-tarımcı yapılar bu etkilere diğerlerinden daha fazla maruzdurlar.

Kadının fonksiyonelliğini yitirip salt cinsel objeye dönüşmesi ve tecridi, ancak refah düzeyi yüksek, ticarete dayalı yerleşik kent ve kasaba hayatı içinde gerçekleşmiştir. Bu hayat tarzına, Asya'nın göçebe topluluklarından çok daha önce geçen Batı toplumlarında kadının cinsel objeye dönüşmesi de çok daha erken başlamıştır. Bu farklılaşma, Batı toplumlarıyla göçebe hayat tarzı içinde İslamlaşan Türk toplulukları arasında, ikincilerin yerleşikliğe geçmelerinden sonra da devam etmiştir. Bunda, uzun süren göçebelik hayatının, yakın zamanlara kadar tarım toplumu olmanın ve İslamın eşitlikçi hükümlerinin etkisi vardır.

İslam'ın eşitlikçi hükümleri, mevcut ataerki yapının ve komşu kültürlerin etkisiyle çok fazla işlerlik kazanamamıştır ama yine de göçebelik etkileri ve İslamın eski dişil izleri canlandırmış olması, İslamın bu yönüne Türkler arasında diğer İslam topluluklarından daha fazla işlerlik kazandırmıştır. İslam, göçebe kültürde kalıntı halinde devam eden eski ana-kadın, yer kültü ve diğer dişil kültürlerin canlanmasına yol açmıştır. Yer kültü, kutsal toprak-ana anlayışına dönüşmüş, kahramanlık kültürü içinde kadın, en azından kahramanları doğuran analar olarak saygı görmüş ve kadının eski manevî etkinliği İslam'la bütünleşerek yeniden ortaya çıkmıştır. Meselâ ünlü velilerden Geyikli Baba manevî yolculuklarına dişî bir motif olan geyikle çıkmaktadır. Yine, Manas destanının kadınları İslam diniyle erkeklerden daha fazla bütünleşmiş görünmektedirler. Tanrıya itaat eden, Mekke erenlerinden yardım alan, erkeklere namazı öğütleyen kadınlara karşılık; Manas kendini Tanrı ilan etmekte, ancak bir savaşta yaralandığı zaman kulluğunu idrak etmektedir. Semetey, karısının rüyasını saçma bularak ona inanmadığı için felakete uğramıştır.

Göçebe ve tarımcı Türk topluluklarında kahramanlık kültürü içinde, kadında aranan ilk ve tek özellik fizikî güzellik değildir. Güzellikle beraber kadında dayanıklılık, cesaret hatta kahramanlığa önem verilmiş; tasavvuf kültüründe ise, erkte olduğu gibi olgunluk, koldan işleyen tasavvufî kültürde, bazen eşki zühdanî etkilerle kadını fitne, şeytan sayan bir anlayış da yer alır.

Refah düzeyinin yüksek olduğu kent-konak hayatında, özellikle Osmanlı klasik döneminde, hem hayat tarzı hem de komşu kültürlerle kurulan sıkı ilişki nedeniyle

kadının cinsel objeye dönüşmesi ve tecridiyle karşılaşılır. Bu algılama, giderek merkezden kenara doğru yayılmıştır.

Ancak, Batı literatüründe abartılı bir şekilde yer alan, harem, cariyelik, çok eşlilik olguları, bütün topluma şamil edilemeyecek sınırlı olgulardır. Hatta halk arasında Âhilik, Bacıyân-ı Rum gibi kuruluşlar ve bazı tarikatler aracılığıyla çok farklı mekanizmalar gelişmiştir. En azından XV. yüzyıl ortalarına kadar bu durum geçerliliğini korumuş, ancak bu yüzyıldan sonra, üst kesimde artan yozluklar üstelik avamileşerek bazı halk tarikatlerine sirayet edebilmiştir. Bu arada Ortaçağ Avrupasının diri diri yakılan cadıları, bekaret kemerleri, cinselliği günah sayan ve bundan Havva'yı ve kızlarını sorumlu tutan anlayışıyla bu kültürün tanışık olmadığı unutulmamalıdır.

Göçebe Oğuzların destanı olan Dede Korkut'taki kadın algısı ve cinsiyet ilişkileri, Karahanlı üst sınıfının zihniyetini yansıtan Kutadgu Bilig'deki kadın algısı mukayesesi, söylediklerimize dair önemli ipuçları vermektedir.

## 5. Kutadgu Bilig

Kutadgu Bilig, ilk müslüman Türk devletlerinden Karahanlılar döneminde, 1069-70 yıllarında yazılmıştır. Eserde kadın üzerine söylenenler, eserin hacmine oranla çok az yer tutmasına karşılık, çok kesin hükümler şeklindedir. Sıralarsak:

“Kadını boş bırakma, kapalı tut.”

“Korkak insanlar kadınlara benzerler.”

“Aslında bu kızlar doğmasa, doğarsa yaşamasa iyi olur.”

“Yemekte içmekte kadını erkeklere katma, katarsan ölçüyü kaçıırırlar.”

“Kadının aslı ettir, eti muhafaza etmeli, gözetmezsen et kokar.”

“Evin kapısını kilitle, eve erkek sokma.”

“Bunlarda vefa yoktur.”

“Kadının meyvası zehirdir.”

“Erkek insan sözünden dönmez, dönenleri sen kadın bil.”<sup>(6)</sup>

Bu görüşleri Yusuf'un şahsî fikirleri olarak yorumlamak oldukça imkânsızdır. Onun konumunda, itibarlı ve sorumlu bir devlet adamının, hayatın merkezinde yer alan böylesine hassas bir konuda, mensubu olduğu çevrenin anlayışından uzak, uç düşünceler öne sürmesi beklenemez. O halde bu görüşler Karahanlı şehir toplumunun, en azından saray çevresinin ve üst sınıfın görüşlerini yansıtmaktadır.

6 Yusuf Has Hacib, Kutadgu Bilig, 1974, Ankara, Beyit. 4511-4522.

Eserde İslamî etkiler oldukça fazla ve çok açıktır. Eser üzerinde çalışanların çoğu Fars-Arap etkisi üzerinde dururlar. Bunun yanında İslam öncesi Türk kültürünün etkileri de açıktır. Bu asrın, Yusuf Hac Hacib ve Kaşgarlı Mahmud gibi müslüman Türk aydınları, eskiden yerleşmiş Budist ve Maniheist şehirli ailelerin çocuklarıdır<sup>(7)</sup>. Yusuf'un kadınlara ilişkin düşünceleri, onun müslümanlığından çok Fars kültürünün ve Budist-Maniheist Uygur şehir kültürünün etkileriyle açıklanmaya müsaittir.

Gelişkin bir medeniyet ve ticarî ekonomiye sahip Uygur sosyal yapısı içinde, özellikle büyük şehir merkezlerinde Maniheizm ve Budizm kaynaklı zühd anlayışı, bedenî isteklerin tamamen olumsuzlanıp, bu isteklerin nesnesi olarak görülen kadının düşman ilan edildiği bir görünümdeydi. Zengin tüccarların aynı zamanda rahipler olduğu Uygur toplumunda bu anlayışın en çok şehirli zengin aileler arasında yaygın olduğu tahmin edilebilir. Uygurları, Karlukları ve başka Türk toplulukların içine alan Karahanlılar döneminde, İslam öncesinde hakim kültür olan Budist-Maniheist Uygur şehir kültürünün Karahanlı saray ve üst sınıfına intikali tabiidir. Türklerin İslamiyeti kısmî olarak benimsemeleri böyle bir kültür ortamında gerçekleşmiş, Yusuf'un da dahil olduğu saray ve üst sınıf mensuplarının müslümanlıkları bu çerçeveye oturmuştur. Böylece Kutadgu Bilig'deki kadın anlayışı Budist-Maniheist Uygur şehir kültürünün ve İslamlaşmayla birlikte bu temel üzerinde yükselen Ortaçağ Fars kültürünün bir ürünüdür. Ortaçağ Avrupasının kadın telakkisi de farklı olmadığından Kutadgu Bilig'deki anlayış, Ortaçağın genel havasıyla uyum içindedir.

Kutadgu Bilig'de zâhid Odgurmuş'la temsil edilen zühd felsefesi bir yandan Budist bir çerçeveye, diğer yandan İslamî zühd anlayışı çerçevesine oturmaktadır.

Bütün mistik felsefelerde, dünyevî ve bedenî isteklerin olumsuzlanması ortaktır. Ancak, kadınla ilgili değerlendirmeler farklılaşır. Kadının, erkek gibi, bir insan olarak algılandığı durumlarda bu felsefeden, kadının düşman ilan edilmesi gibi bir netice çıkmaz. İrade ve ruha sahip bir birey olarak kadın da aynı nefis mücadelesi sürecinde yer alabilir. Nitekim, sonraki dönemlerde ve farklı bölgelerde ve günümüzde Budizm farklı görünümlere bürünmüş, hareket içinde kadın rahipler de yer almıştır. Yine, İslamî tasavvuf hareketleri içinde kadın velîler, mürşitler görülür.

7 Abdülkadir İnan, "Yusuf Has Hacib ve Eseri Kutadgu Bilig Üzerine Notlar", Türk Kültürü, Sayı: 98, Aralık 1970, s. 112-116.

Kadının sadece beden olarak algılandığı durumlarda ise, O, insanın (erkeğin) baş düşmanı, bedenî isteklerin nesnesidir. Dolayısıyla nefis mücadelesinde kadından kaçılması veya onun görünmez kılınması, hapsedilmesi, baştan çıkarma tehlikesine karşı sürekli kontrol altında tutulması gerekir. Çeşitli dinler ve mistik felsefeler bu iki bakış açısı arasında farklı derecelerde yer almışlar, ayrıca dönem dönem değişmeye uğramışlardır. Ortaçağ Hristiyanlığı cinsel hazı ve onun nesnesi olarak gördüğü kadını pis, günah müsebbibi, hatta şeytan kabul eder. İslamda cinsel haz olumsuzlanmaz ancak meşrû sınırlar içine alınarak insanın iradesine bırakılır. Kadınlara ve erkeklere konulan sınırlar aynıdır. Ancak müslüman kültür içinde de çeşitli faktörlerin etkisiyle belirtilen iki nokta arasında gidip gelen farklı anlayışlar ortaya çıkabilmiştir.

Türklerin kısmî olarak İslamlaştıkları dönemde, Maniheizm, Budizm ve İran'daki İslamî zühd telakkisi arasında kadın algısı bakımından büyük benzerlikler vardı. İslamlaşmanın hemen akabinde şehirli Türkler arasında İslami zühd hareketlerinin yaygınlaşması bu yakınlıkla alakalıdır.

Ancak, göçebe Türk toplulukları arasında yayılan tasavvuf akımlarında Kutadgu Bilig'deki kadın anlayışına rastlanmaz. Yusuf'un yaşadığı dönemden bir asırdan daha az bir süre sonra ortaya çıkan Yesevîlik etrafından toplananlar, Köprülü'nün ifadeleriyle "... İran dil ve edebiyatına vâkıf, o âdetler ile tanışmış danışmendler değil, İslamiyete yeni fakat güçlü bağlarla bağlanmış, saf, sade Türkler'di... Ahmed Yesevî Sir-i Derya havâlisinde, Taşkent civarında, hatta daha kuzeydeki bozkırlarda şöhret kazandı."<sup>8</sup> Yesevîliğin kadınlara bakışı, Kutadgu Bilig'deki bakıştan oldukça farklıdır. Muhalifleri kadınların erkeklerle birlikte zikre karıştıkları bahanesiyle Hoca Ahmed Yesevî'yi Horasan ve Maverâünnehir'deki alimlere şikayet etmişler, onlar da müfettiş göndererek tahkikata girişmişlerdir. Bunun üzerine Hoca Ahmed, mühürlü bir hakka göndermiş, âlimler hakkayı açtıklarında, içinde ateşle birlikte yanmamış bir pamuk bulunduğunu görmüşlerdir<sup>9</sup>. Yesevî'nin dersi açıktır: Hak meclisinde zikir ve ibadet sırasında erkek ve kadın yoktur, çünkü onlar her türlü dünyevî arzudan sıyrılmışlardır. Burada nefsanîlik ve şehvet her iki cinse ait özellikler olarak görülmekte ve her iki cinsin de nefis eğitimi yoluyla bunları iradelerinin kontrolü altına alma yetkisine sahip olduğu kabul edilmektedir.

Açıktır görülmektedir ki Kutadgu Bilig'deki kadın algısıyla, Yesevîliğin kadına bakışı arasında hiçbir benzerlik yoktur.

8 Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, TTK, 1976, Ankara, s. 75.

9 a.g.e., ss. 33-36.



Köprülü, İslam dininin İran'a girdiğinde çok eski ve zengin bir medeniyetle karşılaştığını, bu karşılaşmanın Zerdüş akîdelerini İslam kisvesi altına soktuğunu ve İran tasavvuf akımlarının bu esnada ortaya çıktığını anlatır. Karahanlı ve Selçuklular da İslamiyeti Acemler vasıtasıyla İran kültürünün merkezi Horasan kanalıyla almışlardır. Köprülü, ayrıca Kutadgu Bilig'in yazıldığı yer olan Kaşgar'ın eski Uygur medeniyetinin merkezi ve kuvvetli Çin tesiri altında olduğunu belirtir<sup>(10)</sup>. İşte Kutadgu Bilig'deki fikirler bir yandan Budist-Maniheist Uygur şehir kültürünün, öte yandan bundan çok da farklı olmayan Zerdüş-Sasani etkili İslam tasavvuf akımlarının kadın anlayışını yansıtmaktadır. Bu etkilerden uzak göçebe müslüman halk kitlelerinde ise farklı tutumlar benimsenmiştir.

Yeseviliğin kadın anlayışı, Dede Korkut'taki bilgiler ve XIV. yüzyıla ait İbn Batuta Seyahatnamesi'ndeki gözlemler birlikte değerlendirildiğinde söz konusu farklı tutumlarla ilgili oldukça açık bir tablo ortaya çıkmaktadır.

## 6. Dede Korkut Destanı

Dede Korkut'un bir destan olmasına rağmen içinde gerçekçi unsurları barındırdığını belirtmiştik. Mesela Köprülü'nün bildirdiğine göre Tebriz'de Kazan'ın ve karısı Burla'nın mezarları bulunmuştur<sup>(11)</sup>. Bu bakımdan Dede Korkut, göçebe Oğuzların İslamî dönemlerini (XI-XIV yy.) büyük ölçüde yansıtan bir destanî tarihtir.

Dede Korkut'un genellikle Oğuzların Anadolu'ya gelmeden önceki dönemlerini (X ve XI. yy.) anlattığı kabul edilir. Orada geçen olaylar ve oraya ait yer isimleri buna işaret etmektedir. Daha sonra Anadolu'da karşılaştırılan vakıalar bunlara ilave olmuştur. Anadolu'ya ait yer isimleri de bunu gösterir<sup>(12)</sup>.

Bütün destanlar gibi Dede Korkut destanı da kahramanlık kültürünü yansıtır. Dede Korkut'ta kadınlar erkek kahramanların anneleri, eşleri, nişanlıları olarak, bazen de doğrudan kahraman olarak yer alırlar ve onlara büyük değer verildiği görülür. Dünyadaki güzel şeyler arasında "dizin basıp oturan helal" ve "ak sütün doya emziren ana" sıralanır. Doğurganlığın önemli olduğu bu toplumda kadın, özellikle ana olarak saygındır. "Ana hakkı, Tanrı hakkı" sayılır. Buradaki kadın,

10 a.g.e., s. 15-24.

11 a.g.e., s. 202.

12 a.g.e., s. 253; Muharrem Ergin, Dede Korkut Kitabı, TDK, 1958, Ankara, s. 55. Faruk Sümer, Oğuzlar, 1992, İstanbul, s. 280.

Kutadgu Bilig'deki hain, korkak, şehvet düşkününü kadın imgesinden çok uzaktır. Kadınlar erkeğe nisbetle ikinci planda ve erkeğin koruması altındadırlar ama iffetli, sadık ve dürüsttürler. Toplumda ve ailede yapıcı bir rol oynarlar.

Sürekli hareket halinde olan erkekler, öfke ve duygularıyla, anlık tepkileriyle hareket eden, hatta bugün yaygın “erkek adam ağlamaz” anlayışının aksine ağlayan bir kişiliğe sahiptirler. Kadınlar ise onları yatıştıran, yol gösteren olgun bir kişilik sergilerler. Dede Korkut'la büyük paralellik arzeden Manas Destanında da kadınların bu özellikleri dikkat çekmektedir. Dede Korkut'ta ayrıca iyi ata binen, iyi ok ve kılıç kullanan, güreşen, hatta erkeğini düşman elinden kurtaran kahraman kadınlar yer alır. At, her zaman erkeğin ayrılmaz parçası olmakla beraber, bütün kadınlar da gerektiğinde ata binerler. Kadınlar erkeklerle bir arada bulunur ve topluluk içinde serbest ve rahat hareket ederler. “Kızların yolu evveldir” sözü dikkat çekmektedir.

Şecere-i Terakime'de göçebe Oğuz boylarında beylik yapan kadınlardan söz edilir. Bunlar arasında Burla Hatun ve Barçın Salur başta gelir<sup>(13)</sup>.

Bütün bunlara rağmen göçebe Oğuzların da temelde ataerkil özellikler taşıdıkları unutulmamalıdır. Kahraman kadın örneklerine rastlanmasına rağmen, kahramanlık erkeğe özgüdür. Kadınların kahramanlıkları olağanüstüdür. Bunun dışında Oğuz kızları genelde korunmaya muhtaç, narin yaratıklar olarak görülür.

Dede Korkut'taki dörtlü kadın tasnifinde göçebelikten çok yerleşik tarım etkileri vardır. Dört türlü kadından tek olumlu tip “evin dayacağı”dır. Bu, eri evde olmasa da gelen konukları ağırlayan bir tiptir. Dede Korkut onu “Ayşe-Fatma soyu” olarak över. Aynı dönemlerde İran-Arap İslam kültürlerinde yoğun bir haremlik selamlık hayatı yaşanırken, burdaki ideal tipin, kocası evde yokken konukları ağırlama özelliğiyle övülmesi dikkat çekicidir. Bu dörtlü tasnifte kadınların güzellikleri veya dişilikleriyle alakalı hiçbir değerlendirme bulunmaz. Oysa komşu kültürlerde ve bir kaç asır sonra Osmanlı şehir kültüründe kadının fizik özellikleri başat önemdedir. Bu tasnifte kadınların büyük kısmı dırdırcı, dedikoducu, gezmecici olarak nitelenir. Ancak Kutadgu Bilig'in iffetsiz, riyakar, baştan çıkarıcı kadın değerlendirmesine rastlanmaz. Sadece bir yerde “kandırmak” kadınlara atfedilmiştir. “Övünmek” ise erkeklere atfedilir. Selcen Hatun'un:

“Öğünür ise, er öğünsün aslandı  
Öğünmeklik avratlara bühtandır  
Öğünmek ile avrat er olmaz”

13 Ebülğazi Bahadır Han, Şecere-i Terakime, Tercüman Yay., Tarihsiz, İstanbul, s. 97.

sözleri öğünmenin kadınlara yakıştırılmadığını göstermektedir. Bu sözlerde ayrıca, kadınların övünmeye ihtiyacı olmadığını ima eden ince bir alay sezilmektedir. Erkeklerce önemsenen “erkeklik gururu”, kadın sözüyle iş görmeyi “ayıp saymakta ve kadın tarafından kurtarılmayı onur kırıcı bulmaktadır.

Dede Korkut’un yansıttığı Oğuz toplumunda zinaya rastlanmaz, ancak nişanlılar arasında evlilik öncesi yakınlaşmalar doğal karşılanır. Cinsel namus çok önemli bir değerdir. Burla Hatun ve oğlu Uruz arasında geçen konuşmalarda, namus söz konusu olduğunda anaya duyulan büyük saygının yerini şiddetin aldığı görülmektedir. Ayrıca, Uruz’un anasına hitaben “atam Kazan namusu” ifadesi namusun kadına değil, kocasına ait olarak algılandığını göstermektedir. Tutsak kâfir kızlarıyla olan ilişkiler ve savaşlardaki tecavüzler, toplum içindeki cinsel ahlâk anlayışının dışında tutulur. Kendi kadınlarına eşleri ve anaları olarak değer veren Oğuz erkekleri, kâfir kızlarını yağmalanması gereken ganimetten sayarlar. Manas destanında ve Dede Korkut’ta savaşta kız yağmalamak kahramanlık alâmetidir. İbn Fazlan Seyahatnamesinde, tecavüzün yasak ve cezasının ölüm olmasına rağmen, aynı hareketin düşmanlara yapılmasının suç sayılmadığının belirtilmesi, bu anlayışın İslâm öncesindeki mevcudiyetini göstermektedir. İslamlaşmadan sonra aynı anlayış geç dönemlere kadar, Selçuklu ve Osmanlılarda da devam etmiştir.

Dede Korkut’ta, komşu kültürlerde veya Divan edebiyatında görülen türden tutkulu aşklara rastlanmaz. Bunun yerine karı koca veya nişanlılar arasında içten, saygılı ve sadık bir sevgi ilişkisi göze çarpar. Bu ilişkide özellikle sadakat dikkat çeker. Sadakat hem kadınlar hem de erkekler için geçerlidir. Evlilikler tek eşlidir. Tutsak kâfir kızlar cariye konumundadır ve bunlarla evlenmek hoş karşılanmaz. Hem erkeğin hem kadının eşine hitaben kullandığı “göz açıp gördüğüm” sözü, karşdakinin ilk ve tek olduğunu ifade eder. Dede Korkut’taki güzellik anlayışı da klasik Doğu ve Divan edebiyatındaki güzellik anlayışından farklıdır. Burdaki güzellik, sağlıklı olmayı da içerir ve hem erkekte hem kadında aranan bir özelliktir.

## 7. “Eski Türklerin Kadına Verdiği Değer” Söylemi

Genellikle, Türklerin İslam’dan önce eşitlikçi ve kadına değer veren bir yapıda oldukları ve İslamî dönemde bunun değiştiği kanaati hakimdir. Oysa, İslam öncesi Türk şehir uygarlığı etkilerinin, Arap-İran-Bizans etkileriyle yoğrulmasıyla ortaya çıkmış olan, Osmanlı saray ve üst sınıflarındaki hâkim kadın anlayışından İslamî sorumlu tutmak yanlıştır. İslam öncesinde ise gördüğümüz gibi homojen bir yapı

yoktur. Çeşitli Türk toplulukları arasında bariz farklar vardır, ancak hepsi de ataerkindir.

“Eski Türklerin kadına verdiği değer” söyleminde Gökalp başı çeker. Gökalp’in bu konudaki görüşlerinin ilmi olmaktan çok ideolojik olduğu, aynı konuda takipçileri sayılabilecek olan Fındıkoğlu, Eröz ve Türkdöğün’ün, Mehmed İzzet’ten naklederek teslim ettikleri bir noktadır<sup>(14)</sup>. Gökalp, Türklerin tarihinde hiçbir zaman ataerkil bir dönemin olmadığını ileri sürer. O’nun eski Türklerde varsaydığı “millî aile”, tek eşli, kadının erkeğe eşit olduğu, “demokratik” bir ailedir<sup>(15)</sup>. Fındıkoğlu, Eröz ve Ülken, Gökalp’e katılarak Türklerin hiçbir zaman ataerkil bir aile ve toplum yapısı göstermediğini ileri sürerler<sup>(16)</sup>. Ögel ve Türkdöğün ise, Türklerin başlangıçtan beri ataerkil oldukları görüşündedirler. Ancak her ikisi de Türklerdeki levirat tipi evlilikten, buna bağlı çok eşlilikten, satın alma ve değiş tokuş evliliklerinden, atalar tapınıncından söz açmalarına rağmen “Türklerin kadına verdiği yüksek değer” söylemini sürdürmekte beis görmezler. Bu söyleme sahip tarihçi ve sosyologlarda ortak olarak yer alan bir konu, “Hakan ve Hatun”un eşitliğidir. Yazar Kabaklı da “Türkler’de kadının erkeğe eş ve eşitliğini”, “Hatunun ülkede sözü geçen bir varlık” olmasıyla delillendirdikten(!) sonra “Kadın ve kızlar babanın velayeti altındadır. Yani aile pederşahi düzendedir” demektedir<sup>(17)</sup>.

Türkdöğün, Hatun’un saygınlığını, “Türklerde kadının önemli yeri” ne örnek göstermesine rağmen, Jean Paul Roux’un “yazıtların yalnızca... yönetici sınıftan söz ettiğini ve burdaki ilişkilerin kuşkusuz halkınkine benzemediği” görüşünü nakletmektedir. Ayrıca, bu bilgiye dayanarak, “en azından yönetici sınıftakilerin tek eşli oldukları izlenimi”nden söz etmektedir<sup>(18)</sup>. Oysa, bu konudaki genel kanaat ve Gökalp’in görüşü, yöneticilerin ve varlıklı olanların çok eşli oldukları ve genelde tek eşliliğin hakim olduğu şeklindedir<sup>(19)</sup>. Ögel de Türkler’de “tek eş, tek anne”

14 Bkz. F.Z. Fındıkoğlu, “Türklerde Alie İctimaiyatı”, Aile Yazıları I, A.A.K., 1991, Ankara; Mehmet Eröz, “Türk Ailesi” Aile Yazıları I, A.A.K., 1991, Ankara; Orhan Türkdöğün, “Türk Ailesinin Genel Yapısı”, Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, A.A.K., 1992, Ankara.

15 Ziya Gökalp, Türk Medeniyeti Tarihi, 1976, İstanbul, s. 294.

16 Hilmi Ziya Ülken, “Aile”, Aile Yazıları I, A.A.K., 1991, Ankara.

17 Ahmet Kabaklı, Türk Edebiyatı II, 1978, ss. 36-37.

18 Orhan Türkdöğün, “Türk Ailesinin Genel Yapısı”, Sosyo Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, A.A.K., 1992, Ankara.

19 Ziya Gökalp, Türk Medeniyeti Tarihi, 1976, ss. 142-143.

olduğunu söyledikten sonra “Yalnız Türkler’de değil, bütün insanlıkta parası ve gücü olan herkes bir kaç kadın alabilirdi” diyerek, Türkler’de ilkenden sonraki eşlerin “kuma” veya “ortak” adını aldığını belirtmektedir. Yine bu konudaki şahsî görüşünü “çok parası olanlar, elbetteki her çağda, hatta bugün bile, çok kadın alabilirler ve istemediklerini de dışarı atabilirler” şeklinde ifade etmektedir<sup>(20)</sup>. Türkdoğan, Ögel ve Eröz’de ortak olarak, aksi delillerin sıralanmasından sonra, tek eşliliğin, eski Türk ailesinin karakteristik bir özelliği olarak vurgulanması dikkat çekmektedir.

Tarihçi İnan, Türkler’in tarih sahnesine ataerkil olarak çıktıkları görüşündedir<sup>(21)</sup>. Buna rağmen İnan da, diğer makaleleriyle çelişerek, “Türk Mitolojisinde ve Halk Edebiyatında Kadın” makalesinde, “Türklerin kadına verdiği yüksek değer” söylemine dahil olmuştur. İnan’ın burda tarihöncesi izlere başvurduğu dikkat çekmektedir. Diğer makalelerinde ortaya koyduğu, atalar tapıncını ve bütün ataerkil özellikleri bir kenara bırakarak, İslam medeniyetine dahil olmanın Türk kadını için yol açtığı “fecî neticeler” den söz açmaktadır<sup>(22)</sup>.

İslam öncesi Türkler’de kadın-erkek eşitliğine delil olarak gösterilen diğer birhusus, kaç-göçün olmayışıdır ki, sayılan deliller içinde geçerliliğe sahip olan tek husus budur. Zaten göçebelik şartlarında kaç-göç mümkün değildir. Ancak, İslam öncesinde şehirli hayata geçen Türklerde bu anlayışın bulunduğunu, hatta bazı topluluklarda “harem” müessesesine rastlandığını gördük. “Eski Türklerin kadına verdiği değer”i göstermek için genelde tarih öncesi kalıntılara, ayrıca Dede Korkut’a ve İbn Batuta Seyahatnamesine başvurulmaktadır. Oysa Dede Korkut da, İbn Batuta da İslamî dönemi yansıtan kaynaklardır. Her ikisi de atalar tapıncının son bulduğu, kadının fonksiyonel olduğu ve kaç-göçün bulunmadığı müslüman göçebe kültürünü yansıtmaktadırlar.

Görüldüğü gibi cinsiyet ilişkilerinde ve algılarında en çok hayat tarzı ve sosyo-ekonomik faktörler etkili olmaktadır. İnançlar ve din ise şartlara göre farklı değerlendirmelere tabi tutulabilmektedir. Böylece dinin orjinalinden farklı derecelerde uzaklaşmaktadır. Bu bakımdan ataerkillik olgusundan doğrudan dini sorumlu tutma kolaylığına sapsmadan, toplum şartlarını doğru değerlendirmek, bu arada dinin orjinaliyle uygulama esnasında aldığı biçimleri bu değerlendirme ışığında mukayese etmek gerekir.

20 Bahaeddin Ögel, Türk Kültürünün Gelişme Çağları, Kömen yay., 1979, Ankara, ss. 179.

21 Abdülkadir İnan, Makaleler ve İncelemeler, TTK, 1987, Ankara, s: 341.

22 a.g.e., ss. 274-279.

## 8. Ataerkillik Olgusu ve Tek Tanrılı Dinler

Bütün tek Tanrılı dinlerin, erkek tanrı, erkek peygamberler, ilk insan Âdem ve ondan türetilen Havva vb. söylemlerle ataerkil oldukları veya ataerkilliği meşrulaştırdıkları yolundaki oldukça popüler görüşe karşılık; bizim bakış açımız, bu görüşün Musevîlik ve Hristiyanlığın tahrif edilmiş biçimleri için geçerli olduğu, ancak bu dinlerin orijinal biçimleri ve İslam için doğru olmadığı şeklindedir. Bununla beraber ataerkil toplumlara gelmiş olan her üç din de ataerkil yorumlara uğramış ve ataerkil kültürce özümленerek hayata geçirilmişlerdir. Öncelikle Kur'an metnine dayanarak bu görüşümüzü gerekçelendirecek, daha sonra Osmanlı klasik dönemindeki uygulamalara geçeceğiz.

Üzerinde durulması gereken ilk nokta, Tanrı'nın erkeklığı iddiasıdır. Kur'an'da Tanrı'nın erkeklığıne ilişkin hiçbir bilgi veya ima yer almamakta; aksine O'nun cinsiyet, doğmak, doğurmak gibi insanî vasıflardan uzak olduğu ve bunu düşünmenin büyük günah olduğu vurgulanmaktadır. Bu iddia Hristiyanlıktaki Meryem'in gebe kalma öyküsünden ve ayrıca Hz. İsa'nın Tanrı kabul edilmesinden kaynaklanır. Kur'an'da bu anlayışın yanlışlığı anlatılır ve buna şiddetle karşı çıkılır<sup>(23)</sup>.

Semavî dinler, firavun, kral vs. yönetici erkeği Tanrı kabul eden anlayışa savaş açmışlardır. Kur'an'da yer alan, Musa peygamberle firavun arasında geçen konuşmalar bu minval üzeredir<sup>(24)</sup>. Yine Kur'an'da erkek atalara ve onları temsil eden putlara tapınmayı yasaklayan, erkeğin yaratıcılık, hükümlanlık iddiasını ve zorbalığını reddeden çok sayıda ayet yer alır<sup>(25)</sup>. Kadın ve erkeğin eşdeğerde olduğu anlatılır<sup>(26)</sup>. Erkek evlatlarla övünmek, kız doğduğu zaman üzölmek yasaklanmış ve kız çocukları öldürme geleneğine şiddetle karşı çıkmıştır<sup>(27)</sup>. Buna karşılık annenin ve kadının değeri vurgulanır<sup>(28)</sup>.

23 Kur'an-ı Kerim ve Meâli, Süleyman Ateş, 1974, İstanbul, Âl-i İmran Sûresi-59; Meryem-30,35; Zuhuf-81.

24 a.g.e., Şuâra-26; Kasas-38, 39; Zümer-39.

25 a.g.e., Nuh-23, Vâkıa-57,58,63,64; Bakara-107; Şuâra-76, 129, 130; Lokman-15, 21.

26 a.g.e., Âl-i İmran-195; Nisa-40; Tevbe-71.

27 a.g.e., Şuâra-88; Tekvir-8,9; Nahl-58, 59.

28 a.g.e., Ahkaf-15; Lokman-14; Ahzab-6; Zümer-6, 8.

Kur'an'da Allah'ı tanımayan sekiz-dokuz topluluktan söz edilir. Hepsine, ilahî mesajın ulaştırıldığı, içlerinde sadece kadın hükümdar Belkis ve topluluğunun teslim olduğu ve ödüllendirildiği, ilahî mesajı reddeden diğerlerinin ise helak edildiği anlatılır. Şer'an kadınların yönetici olamayacağı iddiasına karşılık, Belkis'in hükümdarlığının müslüman olduktan sonra da devam ettiği dikkat çekmektedir<sup>(29)</sup>. Bundan başka Allah'tan doğrudan vahy alan, dileği derhal kabul edilen bazı kadınlardan söz edilir. Bunlar, Hz. Meryem, Hz. Meryem'in annesi, Hz. Musa'nın annesi, Firavn'ın karısıdır. Yine bazı kadınların Hz. Muhammed'le görüşmeleri üzerine kadınlar lehinde ayetler inmiştir<sup>(30)</sup>. Kadın-erkek topluluklar için -Arapçanın yapısından kaynaklanan- müzekker kullanım da, bundan böyle yerini "erkekler ve kadınlar" şeklindeki kullanıma bırakmıştır<sup>(31)</sup>.

Hristiyanlık, kadını erkeğin soylu dölünün taşıyıcısı ve zevk nesnesi bir bedene indirgeyen anlayışın karşısına Hz. Meryem örneğiyle dikilmiştir<sup>(32)</sup>. Ancak bu mesaj "erkek tanrı" çarpıtması ve katlanarak bu erkek tanrının oğlu olarak görülen Hz. İsa'nın da tanrı kabul edilmesiyle tanınmaz hale gelmiştir.

Kur'an'a göre Hz. Havva, Hz. Adem'den değil, ondan ayrı ve onun tıpkısı olarak yaratılmıştır. Konuyla ilgili ayetler birlikte değerlendirildiğinde, başlangıçta Hz. Havva ve Hz. Adem'in cinsiyetsiz, birbirinin tıpkısı bir insan çifti olarak yaratıldıkları, ancak şeytana uyarak yasak ağacı tatmalarından sonra cinsiyetlerinin ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Kur'an'a göre Âdem'i kışkırtan Havva değil, ikisini birden kandıran, Şeytan'dır. Hz. Havva'nın ilahî lanete uğrayarak doğumla cezalandırıldığı şeklinde bir bilgi de yoktur. Havva da, Adem de affedilmişlerdir. Doğum ise kadına verilen bir ceza değil, onu analık konumuna yükselten bir olaydır<sup>(33)</sup>.

Böylece göçebe ve şehirli Türklerin İslam öncesinde ve İslamlaşmadan hemen sonraki cinsiyet kültürlerinden sonra, İslam'ın cinslere bakış açısını da ele almış olduk. Klasik Osmanlı dönemini etkileyen diğer kültürler, İran, Arap ve Bizans şehir kültürleridir.

29 a.g.e., Nahl-22, 24, 81.

30 a.g.e., Âl-i İmran-35, 37; Tâhâ-38, 39; Tahrîm-11; Mucâdele-1, 4.

31 Muhammed İbn Saad, el Tabakatü'l-Kübrâ'dan akt. Saadavi, Havva'nın Örtülü Yüzü, Anahtar Kitapları, İst. 1991, s. 111.

32 Kur'an-ı Kerim Meali, Âl-i İmran-47; Meryem-21, 34; Enbiyâ-91.

33 a.g.e., Arâf-19, 20, 22, 23, 24, 26, 27; Bakara-36, 37, 38, 39.

## 9. Eski İnan ve Arabistan

Eski İnan'da babanın mutlak otorite olduğu bir aile yapısı vardı. Kızkardeşle evlenmek caizdi ve çok eşlilik yaygındı. Erkekler maddi durumlarına göre birden fazla kadın satın alabilirlerdi<sup>(34)</sup>. Burda hakim olan Zerdüşt inancına göre kadın, kötülüğün kıskırtıcısı ve dünyaya yayılmasının da sorumlusudur. Yine burda hakim olan Mazdekçilik'de malların ve kadınların ortak kullanımı söz konusudur.

Arabistan'da kadın, erkeklerin zevk aracı olarak görülür, kız çocukları maddi bir yük, bir utanç kabul edilir. Ve bazen doğar doğmaz öldürülürlerdi. Evlilik, baba ve erkek arasında bir alım satım işiydi. Kız "mehir" karşılığı satılırdı ve poligami yürürlükteydi. Bir erkek iki kız kardeşle evlenebilirdi. Kadın mirastan ve boşanma hakkından tamamen yoksundu. İki erkeğin karılarını değiştirebilmesini, birçok erkeğin bir kadını ortak zevce olarak kullanmasını, velilerin kızlarını veya kızkardeşlerini değiştirmesini mümkün kılan bir çok nikah çeşidi mevcuttu<sup>(35)</sup>.

## Osmanlı Kuruluş Dönemi

Osmanlıların ilk dönemlerinde İbn Batuta'nın verdiğı bilgilerle de teyid edildiğı gibi Dede Korkut Destanlarındaki atmosfer hakimdir. İbn Batuta'ya göre XIV. yy. Anadolu'sunda köylerde ve kasabalarda, kadınlar erkek misafirleri ağırlamakta ve örtünmemektedirler. Orhan Bey'in hanımı Nilüfer Hatun yabancı konukları, elçileri kabul etmekle görevlidir.

İbn Batuta, Alanya'da ve Kayseri'de kadınların örtünmediğini, Kayseri'de Alaaddin'in hanımı Tağı Hatun'a "ağa" dendiğini, İznik'de Bilum Hatun'un askeri yönettiğini, kadınların mevkiilerinin erkeklere eşit olduğunu ve kadınlara gösterilen hürmete şaşıp kaldığını yazmaktadır<sup>(36)</sup>.

Fatih döneminde kadınlar yüzlerini örtmezler, sadece başlarını örterlerdi<sup>(37)</sup>. N.M. Penzer'e göre "Osmanlı tarihinde ilk sultanlar ne harem, ne harem ağası, ne

34 Rıfat Özdemir, "Tokat'ta Ailenin Sosyo-Ekonomik Yapısı", Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat (Sempozyum), Dergâh Yay., İstanbul, 1987, s. 83.

35 a.g.m., ss. 85-86.

36 İbn Batuta'dan nak. Ziya Gökalp, "Aile Ahlakı", Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, A.A.K, 1992, Ankara.

37 Ahmet Refik Altınay'dan nak. Pars Tuğlacı, Osmanlı Döneminde İstanbul Kadınları, İst., 1984, s. 11.



de mükellef saray merasimi bilmezlerdi. Bu adetler Türklere, birçok başka adet arasında Bizanslılardan geçmiştir<sup>(38)</sup>.

## 10. Osmanlı Klasik Dönemi

### a. Evlilik İlişkileri ve Nikah

Osmanlılarda yapılan evliliklerin çoğu Şeriye sicillerine kaydedilmiştir. Bunlarda, nikah akitlerinin üç türlü yapıldığı görülmektedir: 1. Evlenecek kız ve erkek mahkeme-i şer'e gelerek şahitler huzurunda nikahlanırlardı. 2. Evlenecek kız, bazen de erkek yakınlarından birini vekil tayin etmek suretiyle yine mahkeme-i şer'de nikahlanırlardı. 3. Bazen de mahkeme-i şer'den bir görevli, kızın veya erkeğin evine gelerek nikah akdini yerine getirirdi<sup>(39)</sup>.

İslama göre nikah, akıl ve baliğ olan erkek ve kadın arasında, sözlü veya yazılı icap ve kabulle yapılan bir akitir<sup>(40)</sup>. Bundan başka evliliğin bir takım sıhhat şartları vardır. İslam hukuku, evliliklerin alenî olmasını şart koşmaktadır. Evlenecek kişilerin kadından izin alması ve imamın nikah akdine iştiraki şart olmayıp, izinname usulüyle nikah tamamen örfî hukukun mahsulüdür. Evliliklerin izinname ile yapılması ve sicillere işlenmesi ilk defa Kanunî zamanında görülen bir uygulamadır<sup>(41)</sup>. Ebussuud Efendi fetvalarında yer alan "Hakim marifetsiz nikah olunmaya deyu emr-i padişahî varid olmuş iken, hakim marifetsiz nikah sahih olur mu?" şeklindeki meseleden, daha önce nikah için kadıya gitme usulünün yaygın olmadığı anlaşılmaktadır. Ebussuud Efendi'nin bu soruya: "Olmaz, meğer niza ve husumet olmaya" şeklindeki cevabından, bu uygulamanın şer'î olmayıp nizâ ve husûmeti önlemek için olduğu görülmektedir. Yine, Ebussuud Efendi'nin "İzn-i kadı sıhhat-i nikâha şart değildir" şeklinde bir fetvası da vardır<sup>(42)</sup>.

Evliiikte, İslamın üvey anne, evlat, kardeş, hala, teyze, amca, dayı, süt anne ve süt kardeşlerle evlenme yasağına Osmanlıların sıkı bir şekilde riayet ettikleri, kayıtlardan anlaşılmaktadır<sup>(43)</sup>.

38 N.M. Penzer'den nak. Pars Tuğlacı, a.g.e., s: 11.

39 Rifat Özdemir, a.g.m., ss: 102-103.

40 Ömer Ferruh, İslam Aile Hukuku, İstanbul, 1969, s: 103.

41 Halil Cin, İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme, Ankara, 1974, s: 283.

42 Ertuğrul Düzdağ (naz.), Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, İstanbul, 1972, s: 37.

43 Rifat Özdemir, a.g.m., s: 105.

Adaylar evlenmeden önce belirli bir süre nişanlı kalırlardı. Buna “namzetlik” deniyordu. Damat adayı, kız tarafına “namzetlik akçası”, “kalın” veya “mehr” adı altında bir para öderdi. Nikah akdi sırasında bu para sicillere kaydedilirdi<sup>(44)</sup>. İslam öncesi Türkler’deki kalın adeti ve Araplardaki “mehr” adeti İslam’da “mehr” olarak devam etmiş, ancak bu paranın bizzat kadına ödenmesi ve onun tasarrufunda olması şart koşulmuştur. Osmanlılardaki uygulamada mehrin, kızın satış bedeli veya çeyiz parası olarak veliye ödendiği görülmektedir. Bazen de henüz baliğ olmayan kızın babasına verilmektedir. Bu usulde kız küçük yaşta “başlık” karşılığı birisine nişanlanır ve büyüyünce de onunla evlendirilirdi. Ankara, Çankırı, Kayseri ve Konya sicillerinde bu tür evliliklere rastlanmaktadır<sup>(45)</sup>. Tokat sicilindeyse, akile ve baliğ olan bir kızın mahkeme-i şer’e müracaat ederek, babası tarafından yapılan nişanı bozduğunu bir olay yer alır<sup>(46)</sup>. Ebussuud Efendi fetvalarında yer alan bazı hükümlerden İslam hukukunda tarafların rızası esas olduğu halde, kızın henüz baliğ olmadan babası tarafından verildiği, kızın rızasının fazla önemli olmayıp, veli izninin ise şart koşulduğu anlaşılmaktadır<sup>(47)</sup>. Tanzimat devrinde Padişah Abdülmecid’e ait bir fermanla, baliğ kızların ve dul kadınların veli izni olmaksızın evlenebilecekleri, buna şer’an engel bulunmadığı ve evliliklerde fazla başlık isteyerek zorluk çıkaranların cezalandırılacağı bildirilmektedir ki, burdan, önceki dönemlerde bu tür uygulamaların yaygın olduğu anlaşılmaktadır<sup>(48)</sup>.

İslam hukukuna göre, kız veya erkeğin rızası dışında, zorla yapılan nikahlar geçersizdir<sup>(49)</sup>. Osmanlılardaki uygulamalarda bu kurala riayet edilmemiştir.

## b) Çok eşlilik ve Doğum Oranı

Osmanlı toplumunda, 16. yy.da, zannedildiğinin aksine çok eşlilik yaygın değildi<sup>(50)</sup>. Sicillerden, doğum oranının da düşük olduğu, ailelerin en fazla üç çocuklu olduğu anlaşılmaktadır. Tokat Şeriyecilerinde, 1772-1810 arasında, 18 müslüman

44 Rıfat Özdemir, a.g.m., s. 106.

45 İlber Ortaylı, “Anadolu’da 16. Yüzyılda Evlilik İlişkileri Üzerine Bazı Gözlemler”, Osmanlı Araştırmaları Dergisi, sayı: 1, 1980, ss. 37-38.

46 Rıfat Özdemir, a.g.m., s. 110.

47 Ertuğrul Düzdağ, a.g.e., s. 38.

48 Şerafettin Turan, “Tanzimat Devrinde Evlenme Meselesi”, İş ve Düşünce, 1 Ekim 1956, sayı: 182, s. 14.

49 Ömer Ferruh, a.g.e., s. 110.

50 İlber Ortaylı, a.g.m., s. 37.

erkekten, sadece üç tanesinin iki eşi olduğu tesbit edilmiştir<sup>(51)</sup>. İkinci evlilikler nadir olarak ve genellikle çocuk veya erkek çocuk olmaması nedeniyle yapılmaktadır.

İslamiyet zarurî durumlar için çok eşliliğe ruhsat vermiş, ancak sınırlamalar getirmiş, tek eşliliği teşvik ve tavsiye etmiştir. Getirilen şartlarla çok eşlilik neredeyse imkansız hale gelmiştir. 16. yy.da Kınalızade Ali Efendi, çok eşliliğin mahzurlarını sıralayarak “Şer’an da terkinin sevab” olduğunu belirtmektedir<sup>(52)</sup>. Osmanlı toplumundaki uygulamanın genelde İslam’ın tavsiyesi doğrultusunda olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, İslam hukukunda, kadının, nikah akdinde, erkeğin ikinci bir eş almamasını şart koşma hakkı vardır<sup>(53)</sup>. Osmanlılarda bu hakkın kullanılıp kullanılmadığını bilmiyoruz, büyük ihtimalle kadınlar, bugün de olduğu gibi böyle bir haktan habersizdiler. Ancak bazen padişah kızları veya yüksek sınıf kızları için bu hakkın kullanıldığı görülmektedir.

### c) Karı-Koca Arasındaki İlişkiler

İslam hukukunda karı-koca, ticaretle, servet edinmede vs. tam tasarruf hakkına sahip müstakil iki şahsiyettir<sup>(54)</sup>. 17. yy. Kayseri Şeriye sicillerinde bu kurala uyulduğu görülmektedir<sup>(55)</sup>.

İslam hukukuna göre erkek, karısını ve çocuklarını geçindirmekle yükümlüdür. Kadın, kendi malını ve parasını istediği giib kullanabilir<sup>(56)</sup>. Bu hükmün aynen vurgulandığı sicillerden ve Ebussuud Efendi fetvalarından anlaşılmaktadır<sup>(57)</sup>. Bu durumda, İslam’ın mirasla ilgili hükümlerinin kadına haksızlık yapıldığı şeklinde yorumlanmaması gerekir. Tokat terekeleri, miras konusunda da İslam hukukuna uyulduğunu göstermektedir. Bu terekelerde kadın isimlerine rastlanmakta, hatta bir ev kadını servet yönünden üçüncü sırada yer almaktadır<sup>(58)</sup>.

İslamda evlenmeyle birlikte, karı ve kocanın payına yükümlükler ve haklar düşmektedir. Karı-koca ilişkileri birçok ayet ve hadisle düzenlenmiştir. Nisâ Sûresi,

51 Rıfat Özdemir, a.g.m., ss. 106-107.

52 Kınalızade Ali Efendi, Ahlak-ı Alâî, İstanbul, Tarihsiz, s. 48.

53 Ömer Ferruh, a.g.e., s. 111.

54 Ömer Ferruh, a.g.e., s. 114.

55 İlber Ortaylı, a.g.m., s. 37.

56 Ömer Ferruh, a.g.e., ss. 139-140.

57 Rıfat Özdemir, a.g.m., s. 113.

Ertuğrul Düzdâğ, a.g.e., s. 54.

58 Rıfat Özdemir, a.g.m., s. 113.

âyet 19, “Kadınlara iyilikle muamele ediniz” demekte, Hz. Peygamber Veda Hutbesinde: “Kadınların haklarına riayet ediniz” buyurmaktadır. Kadın, ev işlerini görmekle mükellef değildir. Hz. Peygamber’in “Allah’ın kadın kullarına vurmayınız” şeklinde bir hadisi vardır<sup>(59)</sup>. Ancak, Kur’an’da, bazı çok özel durumlarda, meselâ çok açık bir edepsizlik halinde ve bazı kayıtlamalarla, erkeğin karısını dövmesine izin verilmiştir. Burda maksat te’diptir ve bu maksat hasıl olmayacaksa tecavüz sayılır. Ayrıca, kadının işlediği hata veya suç resmî makamlara intikal etmişse, erkek dövemez. Koca, yaralayıcı, kan akıtcı bir şekilde dövdüğünde ceza alır<sup>(60)</sup>.

İslam kadını bir zevk aracı olmaktan korumuş, kocanın karısına böyle bakmasını zina ile bir tutmuştur: “Bir kimse yalnız tatmin-i şehvet için nikah eder, mehrini de vermezse o kimsi zinâkâr bir mücrim olarak “ölür” buyrulmuştur<sup>(61)</sup>.

Osmanlı toplumundaki uygulamalarda, miras, mal ayrılığı, nafaka gibi konularda İslam hukukuna riayet edilirken, karı-koca ilişkilerinde, belirtilen hükümlere uyulmadığı görülmektedir. Ebussuud Efendi fetvalarında yer alan bir çok mesele, böyle olduğunu göstermektedir<sup>(62)</sup>.

#### d) Boşanma

İslamda boşanma istenmeyen fakat gerekli durumlarda başvuru bir son çaredir ve bir çok kurala bağlanmıştır. Kadın nikah akdinde boşanma hakkının kendisinde olmasını isteyebilir ki buna tevhih evliliği denir. Yine kadının tek taraflı istemesi halinde belirli bir meblağ karşılığında kocasından kurtulma hakkı vardır. Bunun yerine nafaka veya mehirden vazgeçebilir. Esasta bütün bu şekiller, eşlerin karşılıklı anlaşmalarına bırakılmıştır<sup>(63)</sup>. Hz. Peygamber “Kadınlarınızı ancak zina töhmetiyle boşayabilirsiniz” demektedir. Ayrıca başka bir hadiste ;“Şöyle yaparsam karım boş olsun gibi sözlerle ancak münafık olan kişi yemin eder” denmektedir<sup>(64)</sup>. Görüldüğü gibi boşanmaya ancak zarurî durumlarda izin verilmiş, sırf heva ve hevesler için boşanma yasaklanmış, getirilen şartlarla zorlaştırılmış ve geri dönme

59 Bekir Topaloğlu, İslamda Kadın, s: 71.

60 Bekir Topaloğlu, a.g.e., s: 79.

61 Buhari’den akt., Rifat Özdemir, a.g.m., s: 97.

62 Ertuğrul Düzdağ, a.g.e., 144, 148, 149, Meseleler, s: 54.

63 Ömer Ferruh, a.g.e., s: 111 ve ss: 192-193.

64 Buhari’den nak. Rifat Özdemir, a.g.m., s: 97.

yolları açık tutulmuştur. Osmanlılarda, bu konuda, genelde İslam hukukuna uyulduğu, bazı kayıtlardan anlaşılmaktadır. Tokat sicillerindeki bir olayda, kadının mahkemeye başvurarak, kocasıyla anlaşmış ve alacağı mehirin miktarını bildirdiği görülmektedir. Mahkeme, kadının istekleri doğrultusunda olayı sonuçlandırmıştır. Aynı sicillerde, bazı kadınların nafaka, mehir, haklarından vazgeçtikleri görülmektedir<sup>65</sup>. Bunlarda boşanma talebinin kadından geldiği anlaşılmaktadır. Ebussuud Efendi fetvaları arasında, erkeklerin hevesleri doğrultusunda ve yemin nedeniyle yapılan boşanmalara ilişkin pek çok hüküm yer almaktadır. Bunlardan, boşanmanın şekli unsurlarına riayet edilirken, kadının boşanma hakkının fazla kullanılmadığı, boşanma nedenleri üzerinde durulmayıp boşama hakkının erkeğe ve yemin usulüyle onun heveslerine bırakıldığı anlaşılmaktadır<sup>66</sup>.

### e) Kıyafet Düzenlemeleri

16. Asırdan Tanzimata kadar olan dönemde, kadın kıyafetleriyle ilgili bir çok ferman yayınlanmış, kadın kıyafeti resmî emirlerle düzenlenmeye çalışılmıştır. Bunlar genellikle İstanbul kadınlarına yöneliktir. Çoğu, peçelerin kalınlığı ve biçimi, feracelerin yakaları vs. ile alakalıdır. Emirlerin üç-beş yıllık aralarla, hatta aynı yıl içinde tekrarlanması, emirlerin fazla dikkate alınmadığını gösterir. 16. Yüzyılda Avrupa sanayiiyle ilişkilerin artması sonucunda Batıdan çeşitli kumaş, dantel, parfüm gibi lüks eşya, Rusya'dan kürk ve Doğu'dan Hint kumaşları bolca gelmiş ve yayılmıştır. Kadın kıyafetlerine yönelik fermanların tek nedeni, zannedildiği gibi kadını daha çok baskı altına almak değil, aynı zamanda lüks ve israfi önlemektir. Meselâ, III. Selim döneminde ve 18. yy. ortalarında Nevşehirli İbrahim Paşa'nın fermanlarında bu durum açıkça görülmektedir. Lady Montegu'nun mektuplarından, 1717-1718 yıllarında İstanbul kadınlarının komşu ziyaretleri, hamama gitmek, bol para harcamaktan ibaret bir hayat sürdürdükleri anlaşılmaktadır. İşte fermanlar bu hayat tarzının yol açtığı lüksü ve israfi önlemeye yöneliktir. Kadınların, kıyafet ve diğer konulardaki emirlere uymamalarını, onların sosyal hayata girme istekleri şeklinde yorumlayanlar bulunmakla beraber; bu, şuurlu bir direnişten çok, bol parası ve vakti olan İstanbul kadınlarının gezip tozma, süslenme eğilimlerini göstermektedir.

65 Rifat Özdemir, a.g.m., ss. 115-116.

66 Ertuğrul Düzdağ, a.g.e., Mesele 50, 73, 87, 123.

## f) Eğitim, Çalışma ve Sosyal Hayat

III. Selim dönemine ait emirlerden biri, çamaşırcı kadınlara dükkan verilmemesine dairdir. Bunun nedeni, dükkanların önünde erkeklerin yığılmasıdır. Erkeklerle herhangi bir uyarıda bulunulmaması veya başka önlemler yerine ekonomik seviyesi düşük olan bu kadınların mağdur edilmesi dikkat çekicidir.

16. yüzyıldan tanzimata kadar kız çocuklarının da gidebildiği, sadece çok temel bir dinî eğitimin verildiği Sübyan mektepleri dışında, kız çocuklarının eğitimi yok denecek kadar sınırlıydı. Yalnız köylü kadınlar değil, şehirdekiler de okuma yazma bilmezlerdi. Buna rağmen bu dönemde şair, hattat ve musikîşinas bazı ünlü kadınlara rastlanmaktadır ki, bunlar daha çok saray haremde ve konaklarda özel hoca tutularak yetiştirilmiş kadınlardır. Eğitim konusunda olduğu gibi başka konularda da Anadolu köy kadınlarıyla, saray ve konak kadınları arasında bariz farklar vardır. Köy kadınları tarlada ve evde çalışan üretici kadınlar iken, saray ve konak kadınları eğlenmek, süslenmek, bazen de şiir, musikî ile meşguldurlar. Köy kadınları narin bir yapıdadır. Kıyafetle ilgili fermanlar, köylere ulaşmamıştır. Köylerde peçe ve kaç-göç yoktur. Başörtülerini daha çok yabancı erkeklerden saklanmak için kullanmışlardır.

16, 17 ve 18. yüzyıla ait dökümanlar, bazı kadınların bir takım mesleklerde, özellikle tıp ve hemşirelik alanında çalıştıklarını göstermektedir. Hekîme denen bu kadınlar, mesleği çıraklık ve tecrübeyle öğrenmekteydiler. Kadınların daha çok bu alanda uzmanlaşmış olmaları, onların eski din-büyük-sağlık alanındaki rolleriyle alâkalı olabilir. Özellikle jinekoloji sahasında başarılı olan bu kadınların ücretleri erkek doktorlardan daha düşüktür.

Kadınlar, bundan başka elbise satıcısı, temizlikçi, çamaşırcı, bohçacı, bakkal ve köle taciri olarak da çalışırlardı. Topkapı arşivlerindeki 1582'ye ait bir hesap defterine göre Beyazıt Camii çevresindeki dükkanlar kadınlar tarafından işletilirdi. Bunlar arasında kağıt ve parfüm dükkanlarıyla, kuyumcular çoğunluktaydı. Kadınların cami çevresinde çalışmalarına izin verilmesi, kadının çalışmasının din adamları tarafından kabul edildiğini göstermektedir.

Osmanlı toplumu, diğer bütün toplumlar gibi ataerkil bir toplumdur. Ataerkil zihniyet, kadını, müstakil bir şahsiyet olarak görmez; o, çocukların annesi, kocamın karısıdır. Kadının cinsiyet özellikleri ve cinselliği abartılmıştır. Aynı bakış açısı, ataerkil ve serbest toplumlarda, kadının ortalıkta görünür, erkeğin gözüne ve zevkine hitap eden bir nesne olmasına yol açarken; kapalı toplumlarda, toplumun dışında tutulması gereken bir fitne unsuru, ancak sahibinin yararlanabileceği bir nesne olarak görülmesine yol açmaktadır. İşte Osmanlı toplumunda, daha çok ikinci

tipte bir yapıyla karşı karşıyayız. Ancak, İslam hukuku, devam eden göçebelik ve tarım kültürü etkileri, hatta bazı Şamanist kalıntıların etkisiyle, Osmanlı toplum yapısı, aynı tipteki başka toplumlar kadar katı değildir. Ama bazı dinî hükümler, burada da mevcut ataerkil zihniyetle yorumlanabilmiştir. Meselâ “tesettür” emri, kadının rahatlıkla dışarı çıkabilmesiyle alâkalıyken, bazen, kadının görünmez kılınması, eve kapanması, adetâ mahkûmiyetine dönüşebilmiştir.

Bu dönemde çıkarılan emirlerden ve Ebussuud Efendi fetvalarından, zina, fuhuş gibi olayların yaygınlaştığı anlaşılmaktadır. Bu olayları önlemek için, “kolcu” tabir edilen kişiler görevlendirilmiştir. Tokat sicillerinde zina isnad edilen kişilerin zaman zaman mahkemeye başvurarak “tevbe” ettikleri görülmektedir. Tekrarı durumunda genellikle sürgün cezası uygulanmıştır. Bütün Osmanlı tarihinde “recm” cezası sadece bir kez uygulanmıştır. Tokat sicillerinde ellidört yıllık zaman dilimi içinde ellidört kadın ve erkeğin “tevbe-i istiğfar” kaydına rastlanmıştır<sup>(67)</sup>. Bu tür olayların artması, cinsler arasındaki mesafenin fazla olmasıyla ve kadının cinsel obje olarak görülmesiyle alâkalı olabilir. Önlem olarsa, daha çok, kadınları baskı altına alma yoluna gidildiği görülmektedir.

Kaynaklar Osmanlı sarayında ilk haremelerin 15. yüzyıldan sonra görülmeye başladığında birleşmektedirler. Önce Sarayda, daha sonra bey-vezir paşa konaklarında uygulanmaya başlamıştır. Geniş halk kitlesinde, Anadolu evlerinde de haremlik ve selamlık kısımları vardır. Ancak bunlarla saray ve konakların harem uygulaması arasında önemli farklar vardır. Halkın haremine sadece ailenin kadınları dahilken, saray haremde cariyeler, odalıklar, harem ağaları, sultanlar, valide sultanlar, gözdeler, çalgıcı ve oyuncular bulunurdu. Saray haremının nüfusu 15. ve 16. yüzyılda çok azdır. 17. yüzyılda bu durum değişmeye başlamış, saray teşkilatıyla birlikte harem de büyümüştür. Saray haremının, batılılar tarafından zevk ve işret alemi şeklinde değerlendirilmesi, oldukça abartılıdır. Saray harem, daha çok, padişah, şehzade, yöneticilerin eşlerinin yetiştirildiği bir yerdir. Harem kadınlarına dinî konularda ve başka konularda sıkı bir eğitim verilmektedir. Bununla beraber, ilerleyen dönemlerde, zaman zaman cariyelerle düşüp kalkma ve işret âlemlerine rastlanabilmektedir. Saraydan başlayarak harem geleneği önce konaklara, sonra daha geniş kesimlere yayılmıştır. Konak tipi aile ve buradaki kadın-erkek ilişkileri, İstanbul dahil olmak üzere büyük şehirlerde aynıdır. Padişah sarayı, paşa sarayları ve büyük şehirlerin konakları kendine özgü bir morfolojiye sahiptir.

67 Rıfat Özdemir, a.g.m., s. 116.

Cariyeler ve hizmetçiler konağın belirleyici unsurlarıdır. Şehirlerin alt tabakalarında, küçük kasaba ve köylerde bu morfoloji kendini göstermez. Nedeni, gelir seviyesinin düşük olması, kadının iktisadî faaliyete katılma zorunluluğu şehir hayatının ve komşu kültürlerin tesirlerinden uzak olmasıdır. Harem müessesesinin ortaya çıkışında sosyal ve iktisadî faktörler yanında kültürel etkilenmelerin de rolü vardır.

Sonuç olarak Osmanlı toplumunda aile, evlilik ilişkileri, kadının durumu gibi özel hukuk alanına giren konularda şerî hukukun yanında örfî hukuk da yer almış, zaman zaman dinî kurallardan sapmalar görülmüştür.

Miras, çok eşlilik, boşanma gibi bazı dile dolanmış konularda belgelere dayanmaksızın sürekli bilgi yanlışı yapıldığı, kaynaklara inildiğinde gerçek durumun, genel kanaatlerden farklı olduğu görülmektedir.

Kadınlara bazı haklarının verilmeyişi ve bazı cinsiyetçi yaklaşımlar, özellikle zina, fuhuş gibi olayları önlemede sürekli kadınları baskı altında tutma yoluna gidilmesi; İslam'da kadınlara eğitim, ilim, yönetim hakkı tanındığı, ev işlerinden sorumlu olmama, zina gibi konularda erkekle eşit tutulduğu halde tersine uygulamaların olması, toplumun ataerkil yapısından ve sosyo-ekonomik şartlarından kaynaklanmaktadır.



Dinî Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 1999, c. 2, s. 4

## Kırgızistan'da Nevruz Kutlamaları

*Mustafa ERDEM\**

Farsça yeni gün anlamına gelen "nevruz", eski Ön Asya kavimlerinin yılbaşı ve bahar bayramının adıdır. Rumi takvimde Mart'ın 9'u, Miladi takvimde 21 Mart nevruz günüdür. Türkler kendilerinde yaygın olan nevruz adetini, "Sultan Nevruz" olarak Orta Asya'dan beri bilmekte ve kullanmaktadırlar. Nevruzun Türklerde bilinen en mühim anlamı "İstiklâl" günü (Ergenekon'dan çıkış) olarak kabulüdür<sup>1</sup>. İran mitolojisindeki konumuna ilave olarak Türk ve İslam tarihinde de nevruzun önemli bir yeri vardır. Nevruz, Türk unsurların etkili olduğu Abbasiler döneminde bayram olarak kutlanmış ve vergi toplama mevsiminin başlangıcı sayılmıştır. Selçuklu veziri Nizamülmülk, nevruzun, birinci gün sayıldığı bir takvimi (Takvim-i Celali = güneş takvimi) astronomlara hazırlatarak Sultan Melikşah'a ithaf etmiştir.

Eski Türkler, Sasaniler, Abbasiler, Büyük Selçuklular, Moğollar, Safeviler, Osmanlılar devrinde Asya'nın büyük bir kısmından Mısır'a kadar bütün ülkelerde nevruz ve onu takip eden bir hafta bayram olarak kutlanmıştır. Nevruz gününde halk sokaklara çıkarak çeşitli etkinliklerle eğlenmiştir. Osmanlılarda nevruz

\* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı; Kırgızistan Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekan Yardımcısı.

1 Bkz., Mustafa Uslu, "Türk Kültürü'nde Nevruz", Türk Yurdu, Mart 1993, XIII/67.

günlerinde "nevruziye" denen bir macun veya tatlı yemek bir adet haline gelmiş ve bu adet Osmanlıların son zamanlarına kadar devam etmiştir.<sup>2</sup>

Türk dünyasının büyük bir kısmının Sovyetler birliği zamanında Rusların esareti altında olması sebebiyle, uzun bir süre, o bölgelerin tarihi ve kültür değerlerinin, örf ve adetlerinin günümüze taşınıp taşınmadığı ve fiilen yürürlükte kalıp kalmadığı hususu tam olarak bilinmemiştir. Ancak bugün, Sovyetler Birliğinin dağılmasından sonra bağımsızlığına kavuşan Türk Cumhuriyetlerinde ve halen Rusya Federasyonu'na bağlı Türk topluluklarında yaşayan kardeşlerimizin, kültürel ve tarihi değerlerini araştırma ve inceleme imkanı doğmuştur. Çeşitli sebeplerle belirtilen ülkelere seyahat edenler, gittikleri bütün yerlerde, eski Türk kültürünün izlerini görme imkanı bulmuştur. Bugün soydaşlarımız arasında yaşayan ve hala canlılığını koruyan, gerek Türk dünyasına gidenlerin ve gerekse -başta öğrenciler olmak üzere- oralardan Türkiye'ye gelen kardeşlerimizin verdikleri bilgilerden; son yıllarda ülkemizde çeşitli spekülasyonlara, istisamlara sebep olan nevrusun, Türk dünyasının hemen hemen her tarafında asırlardan beri büyük bir coşku ve canlılıkla kutlandığı anlaşılmıştır.

Nevruz, 20 Mart'ı 21 Mart'a bağlayan geceyi ifade etmekte, eski yılın bittiğini ve yeni bir yılın başladığını haber vermektedir. Gece ile gündüzün eşit olduğu bu gece, bütün Türk toplulukları tarafından kutsal sayılmakta ve 21 Mart günü resmi tatil ve bayram olarak kutlanmaktadır. Nevruz, Sovyetler Birliği'nin, özellikle Türk topluluklarını kendi milli, dini ve kültürel kimliklerinden koparmak, onları "homo sovyetikus" potasında eritmek istediği dönemlerde, diğer manevi değerlerle birlikte yasaklanmıştır. Ancak Gorbaçov'un "Glasnost" ve "Prestroika" politikalarını içeren uygulamalarının başladığı son dönemlerinde nevrus, yeniden fiili uygulama imkanı bulmuştur. 1989 yılından itibaren hergün daha gelişen ve geniş kitlelere yayılan bir kutlama programıyla pratize edilen nevrus, bugün Devlet erkannın resmen katıldığı ve bütün iş yerlerinin resmi tatil yaparak kapandığı, resmi bir bayram kimliğini yeniden kazanmıştır.

Türk topluluklarında resmi kişi ve kurumların öncülük ettiği nevrus kutlamaları, halkın tamamı coşkulu bir şekilde katılmaktadır. Nevruz gelmeden önce ülke çapında, tabir yerindeyse, bir seferberlik ilan edilmekte, her kesim kendisi için gerekli olan hazırlıklara başlamaktadır. En az bir hafta öncesinden başlayan bu hazırlıklarda; öncülüğünü okulların, Belediye ve Askeri birliklerin yaptığı genel

2 Nevruz konusunda geniş bilgi için bkz. M. Abdulhaluk Çay, Türk Ergenekon Bayramı Revruz, Ankara 1988.

bir mntuka temizliği dikkati çekmektedir. Bu çerçevede şehirlerin, yerleşim bölgelerinin bütün cadde ve sokakları temizlenmekte, park ve bahçeler elden geçirilmektedir. Bunu resmi dairelerdeki ve evlerdeki hazırlıklar takip etmekte, herkes imkanları ölçüsünde hazırlıklarını sürdürmektedir. Kutlamalarda nevruzu ifade eden, yeni yılı karşılamaya matuf işaret ve eşyalar ön plana çıkarılmakta, bunlarla bayram hazırlığına ne denli katkıda bulunduğunu göstermeye çalışmaktadır.

Kırgızistan'da, diğer Türk topluluklarında olduğu gibi, nevruz kutlamalarında öncülük görevini resmi kurumlar yapmakta, mahalli yöneticiler bayram hazırlıklarını birinci derecede koordine etmektedirler. Dolayısıyla her kurum, imkanlar ölçüsünde, başkalarından ayrı bir bayram programı hazırlamakta, öncelikle bu mutlu günü, kendi yakınları ile paylaşmayı hedeflemektedir. Mahalli yöneticilerin koordine ettikleri bayram kutlamaları ise daha geniş katılımlı ve daha geniş kapsamlı olmaktadır. Her kurumun bayram kutlamaları herkeşeye açık olmakta, bayram sevinci, yöre halkının bütün kesimlerince paylaşılmaktadır. Bayram kutlamaları kendi aralarında bazı küçük ayrıntıları içermekle birlikte, genel çerçevede büyük benzerlikler arz etmektedir.

Kırgızistan'da nevruz kutlamaları özellikle açık alanlarda, park ve bahçelerde yapılmaktadır. Buna göre; kurumların kendi bahçeleri, şehirlerin halka açık park ve bahçeleri, stadyumlar ideal bayram alanları olmaktadır. Ancak hava muhalefeti olması durumunda, zaman zaman halkın büyük çoğunluğunun yararlanabileceği okul, tiyatro ve konser salonları gibi umumi kapalı alanlardan da yararlanma ihmal edilmemektedir. Nevruz kutlamalarının vageçilmez hazırlıklarından birisi "sümelek" pişirilmesidir.

Sümelek (sümölök), halk arasında yaygın olan inanışa göre su ve melek kelimelerinin birleşik halidir. Nevruz kutlamaları dolayısıyla hazırlanan sümeleğin cennet yemeklerinden olduğu ve bu haliyle kutsal sayıldığı bir başka halk inanışı olarak karşımıza çıkmaktadır. Nevruz'un tarihi kadar eskilere dayanan bir geçmişı olan bu yemeğin, Geleneksel Türk Dini İnanışlarından İslam'a kadar her motifi içerisinde barındıran bir karaktere sahip olduğu gözlenmektedir. Halk muhayyilesinde farklı anlatımları bulunan bu yemeğin en büyük özelliği; Yüce Tanrı'nın rahmet ve bereketinin insanlara ulaşması, yeni yılın bolluk ve bereket yılı olmasına vesile olması ve insanlar arasında birlik, beraberlik ve dayanışmaya katkı sağlayacağına inanılmasıdır. İslam kültürünün Türk topluluklarında etkili olmasından sonra bu yemeğin öyküsünde, daha çok İslami motifler yoğunluk kazanmış ve Hz. Ömer zamanında meydana geldiği rivayet edilen bir olayın benzerinin, Türkler arasında yaşanmış halinin nakli şeklinde genel kabul görmüştür.

Öyküye göre; kacasını yitirmiş on çocuklu bir kadın fakir düşmüştür. Çocuklarına yiyecek bulma sıkıntısı içerisinde bulunan bu kadın, hergün biraz daha ağırlaşan şartlar altında zor anlar yaşamakta ve çocuklarını avutabilmek için çareler armaktadır. İşte yine böyle bir ortamda, çocuklarının açlık feryatlarına çare bulamayan zavallı kadın, su dolu tenceresine koyduğu birkaç buğday tanesi ile birkaç taşı, ateşin üstünde karıştırmaya başlamış ve çocuklarını rızıklandırması için Allah'a dua etmiştir. Sonuçta onun çaresizlik içinde kıvrandığını gören Allah, bunu çok lezzetli bir yemek haline dönüştürmüştür. Böylece kadın da çocuklarını doyurma ve seslerini kesme imkanı bulmuştur. Kendine özgü inanışları ve takdim şekli olan bu yemeğin uzun bir zamana ihtiyaç duyan hazırlanma şekli vardır. Buna göre:

Yemekte belli bir disiplin, belli bir titizlik ve belli bir temizlik anlayışına ilave olarak belli oranların kullanılması dikkati çekmektedir. Miktarı ihtiyaç durumuna göre değişebilmekle birlikte, varsayalım ki yedi kilo buğday getirilir. Bu, önce güzelce yıkanır. Bir gece suyun içerisinde bekletilir. Bu buğday, sonra, üzeri bezle örtülü bir tahta zemin üzerine serilir. Bunun üstü tekrar bir örtü ile örtülür. Buğdayın altına ve üstüne konan bezler buğdayın nemli kalmasına katkı sağlamaktadır. Bu şekilde hazırlanan buğday sıcak ve karanlık bir yere bırakılır. Her sabah ve akşam buğdayı nemlendirmek üzere, abdestli ve dini vecibelerini yerine getiren birisi görevlendirilir. Buğday üzerine su serpen bu kişi her seferinde üste örtülen bezi kaldırır yeniden serer. Buraya mümkün olduğu kadar yabancı ve temiz olmayan kimselerin girmemesine dikkat edilir. Bu ortamda üç-dört gün duran buğday çimlenir.

Buğday çimlenmeye bırakılırken ehil birisi de sümeleğin ocağını hazırlar. Kendine özgü hazırlanma tekniği olan bu ocağı, tecrübeli olmayanların hazırlaması oldukça zordur. Zira önce sümelek pişirilecek kazanın oturtulacağı bir çukur kazılır. Kazanın üst kısmının toprak zeminle eşit olmasına dikket edilir. Sonra genellikle kible istikametinden, kazanın altında yanacak ateşin odunlarının gireceği bir tünel kazılır. Kazanın diğer taraflarından alttan yanan ateşin dumanının çıkacağı bir boru ile baca ihtiyacı karşılanır. Daha sonra da kazanın kenarları bir bezle iyice örtülür ve aşağıdan ateşin dışarı çıkması önlenir. Böylece sümeleğin ocağı da hazırlanır.

Nevruzun kutlanacağı ve sümeleğin pişirileceği gün geldiğinde buğday filizleri yeşillenmeden, buğdayın oradan alınması uygun olur. Çimlenen buğdayın üzerindeki örtü açılmadan ehil biri tarafından Kur'an okunur ve dua edilir. Üç dört adamla birlikte buğdayın üzerindeki örtü açılır. Çimlenen buğday küçük parçalar halinde kesilerek oradan çıkartılır. Sonra birbirine karışmış buğday filizlerinin ayrılması için bir operasyon yapılır. Bu ortamda buğdaylar henüz sütlü ve glikoz bakımından

oldukça zengindir. Çimlenmiş buğday filizleri, kıyma makinası veya benzeri bir araçta üç defa çekilir. Her seferinde buğdaydan çıkan sütlü su, ayrı kablarda saklanır. Çıkan posa, tekrar hafif ıslatılarak yeniden el ile sıkılmak suretiyle tekrar suyu alınır ve bir kenara atılır. Böylece sümeleğin suyu hazırlanmış olur.

Başlangıçta çimlendirilen buğdayın en az beş katı un (yaklaşık 35-40 kilo) getirilir. Bu un kazana konmadan önce bol su ile iyice karıştırılır, sıvı bir hamur haline getirilir ve süt gibi akıcı karekter kazanır.

Sümelek pişirilirken kazana önce, buğdayla bire-bir orantılı yani yedi kilo başka bir yerde ısıtılmış yağ konulur. Bunu sulandırılmış un takip eder. Bu arada çaylardan toplanmış yarısı siyah yarısı beyaz en az yedi ve genellikle kırkbir taş kazana konur. Asıl hikmeti kazanın dibinin tutmasını önlemek olan bu taşların yukarıda öyküsünü anlattığımız tarihi geçmişin yaşatılması amacıyla da kazana konduğu nakledilmektedir. Ocaktaki karışım, kaynayıncaya kadar karıştırıldıktan sonra, kıyma makinasında çekilen çimlenmiş buğdayın ikinci ve üçüncü suları kazana dökülür. Kaynayıp koyulaşıncaya kadar karıştırma işlemi devam eder. Bu aşamada çimlenmiş buğdayın el ile sıkılan suyu konur. Bu da kaynayıncaya kadar karıştırıldıktan sonra, çimlenmiş buğdayın çekilen şeklinden çıkan ilk sütlü su kazana dökülür. Bu karışım iyice karıştırıldıktan sonra tatlandırıcı olarak iki kilo kadar novat (bir tür şeker) ilave edilir.

Kazan en az iki veya dört adam tarafından karıştırılır. Dört kişi bazen nöbetleşerek de karıştırma işlemine devam edebilir. Karıştırıcıların değişik kimselerden olması önemli değildir. Önemli olan karışma işleminin devamlı olmasıdır. Sümelek koyulaştıkça ve çikilota rengini aldıça su ilave edilir. Çünkü sümeleğin tatlı olması için çikilota rengini alması tavsiye edilir. Karıştırma işlemi kazana ilk konan unlu suyun kaynamasından itibaren oniki saat devam eder.

Karıştırma işlemi bittikten sonra, kazanı karıştıran kürekler çapraz olarak kazanın üstüne konur. Kazanın üstü "destürhan" denilen bir bezle örtülür. Bunun üzerine yorgana benzer kalın örtüler örtülür. Sümeleğin, soğumaması, içine yabancı cisimlerin kaçmaması ve üzerine konan örtüleri rüzgar atmaması için etrafı değişik araçlarla iyice beslenir.

Sümeleğin üstü açılırken herkes etrafına toplanır. Ehil birisi Kur'andan bazı sureler okur ve dua eder. Bu arada, orada bulunanlar dilekte bulunurlar. Sümelek açılmadan önce orada bulunanlardan imkanları olanlar, sümeleğin hazırlanmasında emeği geçenlere verilmek üzere örtünün üzerine bahşişler atarlar. Üzeri açılan sümeleğin görüntüsünde meydana gelen şekiller, bir tür kahve falı gibi, yeni yılın nasıl olacağı şeklinde yorumlanır. Ancak bu yorumlar genellikle birlik, beraberlik,

barış, huzur, bolluk ve bereket şeklinde, insanlara yaşama azmi ve heyecanı verecek şekilde olur. Yorumcu, yeni yılın insanların kaynaşmasına ve dayanışmasına vesile olacağına, kendini dinleyenleri iknaya çalışır.

Oniki saat kaynatarak karıştırılan sümeleğin yaklaşık altı saatte soğuyacağına inanılır. Sümelekte esas olan doymak değil, tatmaktır. Bunun için orada bulunanlar küçük parmaklarını batırarak onu tadarlar. Sümeleğin mümkün olduğu kadar geniş kitlelere dağıtılması için gayret edilir. Ne kadar çok kişi sümelekten tadarsa sevabı o kadar çok olacağına inanılır. Herkes evinden getirdikleri küçük kaplarla evine sümelek götürür. Sümelek içinden çıkan taşların sahibine uğur getireceğine inanılır. Bunun için taşların sahipleri tarafından ölünceye kadar saklanması tavsiye edilir. Sümelek yapıldıktan sonra bolluk, bereket olacağına ve yağmur yağacağına inanılır. Nitekim görevlilerden birisine önceki günkü gecesini nerede geçirdiğini sorduğumda sümelek karıştırdığını ifade etmiştir. Kendisine sümeleğin gününün geçtiğini söylediğim zaman, o gün yeni yağın yağmurun kendisini doğruladığını ve sümeleğin Mart ayının sonuna kadar yapılabileceğini hatırlatmıştır.

Kırgızistan'daki nevrüz kutlamalarının ikinci ana unsurunu "bozüy'ün" kurulması oluşturmaktadır. Bozüy, keçeden yapılan Kırgız çadırının adıdır. Genelde yuvarlak, daire biçiminde yapılan bu çadırın bir girişi kapısı, tepesinde gökyüzünü sembolize eden, akşamları ve yağışlı havalarda örtülen bir aydınlatma yeri vardır. Kırgız renklerinin ve motiflerinin en güzelleriyle süslü olan bu çadırın en büyük özelliği portatif olmasıdır. Ahşap iskeletli olan bu çadır istenilen yere çok kısa bir sürede kurulabilmektedir. Genelde aile işlerinin her kesimine katkıda bulunan bir Kırgız hanımının bu çadırı kendi başına iki saatte kurabileceği de belirtilmektedir.<sup>3</sup> Kısa özelliklerinden bahsettiğimiz bozüy, nevrüzün vazgeçilmez tamamlayıcı unsurlarındadır. Nevrüzün kutlanacağı yerin uygun bir kesimine bozüy kurulur. Bozüy, nevrüz bayramında ev sahibinin büyük misafirleri, aksakalları kabul yeri olarak hazırlanmaktadır.

Nevrüz kutlamalarında küçük bazı farklılar bulunsa da genel program şöyledir: Meydan, Kırgızların milli giysileri, sembolleri, motifleri ve yemekleri ile önceden süslenmektedir. Programın içeriğine göre sahne, seslendirme ve konuşma yerleri ayarlanır, konserler için gerekli hazırlıklar tamamlanır. Halkın büyük bir ilgi gösterdiği bu bayramlara herkes en yeni ve en temiz elbiseleriyle katılmaya özen gösterir. Herkes "bayramımız menen" ifadesiyle biribirinin bayramlarını kutlar.

<sup>3</sup> Bkz. A. Zeki Velidi Togan, Umumi Türk Tarihi'ne Giriş, İstanbul 1981, 34; Ünver Günay, Harun Güngör Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi, Ankara 1997, 56.

Nevruzun açılış konuşmasını programı düzenleyen kurumun başı yapar. O, burada, nevruzun anlamı ve Kırgızistan için önemini vurgular, bolluk, bereket ve birlik vesilesi olası dileğiyle herkesin bayramını tebrik ederek sözlerine son verir. Ayrıca davetliler arasındaki bazı kimseler de kendilerine verilen imkanlar ölçüsünde önceki konuşmayı destekler nitelikte konuşmalar yapar. Bu arada nevruzun İslami kimliğinin en belirgin özelliği olan Kur'an okunması başlar. Herkesin büyük bir huşu ile dinlediği Kur'an'ı, yapılan dua tamamlar. Duadan sonra kan çıkarma işlemi yani kurban kesme olayı gerçekleşir.

Milli ve dini bir bayram havası içinde olan nevruzun en coşkulu anı 20 Mart'ı 21 Mart'a bağlayan gecedir. Milli şarkılar ve konserler bayram coşkusunun daha geniş kesimlere yayılmasına katkı sağlar. Geceye çeşitli ışık gösterileri ve "ak-şoola" (meş'aleler) ayrı bir renk katarlar. Bunların en görkemlisi ve izleyenlere zevk vereni yeni yılın hagi hayvan yılı olduğunu gösteren hayvanın ışıklı gösterisidir\*. Bu gösteri 1998 yılında, Kırgızistan'ın tarihi Oş şehrinde bulunan Süleyman Dağı'nda şehre hakim konumda bulunan ve Babür'ün hatırasına yapılan makamın bulunduğu yerde olmuş ve yeni yılı ifade eden "aslan" resmi uzun süre ışıklandırılmıştır. Benzeri görüntüler, 1999 yılı için süslenen "tavşan" motifliyle sembolize edilmiştir. Açılış programının bu ilk kısmını müteakip ileri gelen misafirler kendilerine ikramda bulunmak ve bayramlaşmak üzere bozüye davet edilirler.

Bozüyün ortasına kurulan sofrada geleneksel Kırgız sofrasının en güzel yemekleri bulunmaktadır. Orta yerde "nan" denilen ekmeğin etrafını "borsok" denilen yağda

\* İslam'dan önce Türkler, güneş yılı esasına dayalı oniki hayvanlı bir takvim kullanmışlardır. İslam'dan sonra da Türkler arasında belli bir süre kullanılan bu takvimin Mogollar, Hintliler, Çinliler, Tibetliler v.b. gibi topluluklar tarafından kullanıldığı görülmüştür. Çinlilerin verdikleri bilgilere göre; Kırgızlar çok eski zamanlardan beri oniki hayvan devresini kullanmıştır. Kırgızlar için büyük önemi olan Manas destanında da "Cirmi beşte caşng, cılın bars törüm", (Yirmi beş yaşındasın. Beyim yılın bars'tır.) şeklinde bu hayvan devrelerinden söz edilmiştir. Oniki yıllık daimi devirden ibaret olan bu takvimde, yıllar sayıyla değil, hayvan isimleriyle anılmıştır. Bu takvimin her yılı belirli bir hayvana nisbet edilmiş ve her yıl mensup olduğu hayvanın adı ile anılmıştır. Devreyi teşkil eden hayvanlardan her birinin, devrederken mensup oldukları yılın mukadderatı üzerinde belirli bazı hükümlere göre etkili olduğuna inanılmıştır. Türk takviminde yer alan hayvanlar şunlardır: 1. Sıçan, 2. Ud-Uy (Sığır), 3. Bars (aslan), 4. Tavışgan (Tavşan), 5. Lu (Ejder), 6. Yılan, 7. Yoñt (At), 8. Koy (Koyun), 9. Biçin (Maymun), 10. Tavuk, 11. İt (Köpek), 12. Tonguz (Domuz). Günümüz kırgızları bu hayvanların altısını eti yenen ve altısını da eti yenmeyen olarak nitelemekte, bars yerine arslan, ejder yerine de balık adını vermektedirler. (Bu konuda geniş bilgi için Bkz. Osman Turan, Oniki Hayvanlı Türk Takvimi, İstanbul-1941; Laszlo Rasonyi, Tarihte Türklük, Ankara 1988, 34.)

pişirilmiş şekerli lokma tatlısı benzeri yiyecekler süslemektedir. Bunun yanında, tandırda pişirilmiş, içleri soğanlı etle dolu hamur işi "samsa"lar, sofranın bir başka tezyin unsurunu oluşturmaktadır. Nevruz kutlanan hemen her yerde bulunan, koyunun iškembesinin ters çevrilerek içinin pirinç ve etle doldurulduğu ördek şekli verilmiş özel yemek, daha çok bir aksesuar görevi yapmaktadır. Yemek başlamadan önce misafirlerin sohbetine vesile olan fıstık, badem, çekirdeksiz kara üzüm, kaysı kurusu, ceviz, çeşitli meyveler, bal, kaymak, tereyağı gibi yiyeceklerden sofrada kaşık koyacak yer bile bulmak oldukça güçleşmektedir. Çok uzun süren Kırgız sofrasının belli başlı yemekleri et ve hamur işlerinden oluşmaktadır. Kesilen kurbanın et suyundan oluşan çorbayı, kemilerinin kırılmadığı oniki misafire göre ayarlanmış koyun eti takip etmekte ve misafirlerin ağırlık durumlarına göre, uyluktan başlamak üzere takdim edilmektedir. Bunu, kemikleri kırılmamış birer dilim kaburga kemiğini, suda pişirilmiş kuyruk yağı ve kara ciğer birlikte izlemektedir. Ayrıca sütte pişirilmiş ak ciğer ayrı bir sofa tezyinatı görevi yapmaktadır. Yemeğin en dikkate değer kısmı, kesilen kurbanın başının sofranın aksakalına takdim edildiği andır. Aksakalın, önüne konan başın kulağından bir parça keserek başlattığı ikram, çeşitli sağlık, birlik ve ahlaki dua içeren temennilerle sofrada bulunanlara ulaşmaktadır. Kırgız sofrasının ikinci kısmını hamur işi ağırlıklı yemekler oluşturmaktadır. Manti, çuçupara (Kayseri mantısı), lağman, beşparmak gibi milli sayılan yemekler etli, havuç karışımı pirinç pilavının gelmesiyle zirveye ulaşmış olur. Tatlı kültürünün bulunmadığı sofa, pilavın gelmesi ve amin denilerek herkesin ellerini yüzüne çalması ile sona ermektedir.

Nevruz bayramı, yukarıda kısa örneklerini sunduğumuz program dışında, at yarışları, güreş müsabakaları, latari (şans oyunları), sirk gibi aktivitelerle sürmektedir. Özellikle gece sabaha kadar eğlenmeye devam edilir. 21 Mart günü bütün ülkede resmi tatil olarak kabul edilir.

Nevruz, Türk dünyasında eski ile yeninin karışımı bir bayramdır. Burada tarihi ve kültürel değerlerin pratiğini en canlı şekilde görmek mümkündür. Geleneksel Türk Dini'nin İslam'ın kabulünden sonra kazandığı yeni çehre bütün açıklığıyla yaşatılmaktadır. Türk Dünyası İslam'ı benimsedikten sonra, tarihten gelen kültürel değerlerini tamamen terketmemiş, bunların İslam'a uymayanlarını islah ederken, uyanlarını yeni dini inançlarıyla birlikte aynen uygulamakta bir sakınca görmemiştir. İşte nevrüz, Türklerin İslam'dan önce de uygulayageldikleri bir bayram olmakla birlikte, açılışı Kur'an-ı Kerim ile yapılan ve çeşitli İslami motiflerle süslenen tarihi, kültürel, dini ve sosyal bir bayram özelliği kazanmıştır.



## Ortaokullardaki Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimine Genel Bir Yaklaşım

*Ramazan BUYRUKÇU\**

### Giriş

Bilgi çağının ve bilgi toplumunun gereği olarak ülkelerin gelişmişliği ve kalkınmışlığı, eğitim alanlarındaki başarıları ve “yetişmiş insan gücü” ile değerlendirilmektedir. Ülkemizin maddî ve manevî olarak kalkınabilmesi, bilgi toplumları arasındaki yerini alabilmesi için öncelikle tarım, sanayi, teknoloji, sağlık, ekonomi, sanat, din, ahlâk vs. bütün sektörlerle bağlantılı olan, onlara şekil ve yön veren eğitim sektöründeki problemlerini zaman kaybetmeksizin çözmesi gerekir. Bunun için de eğitim sistemini; siyasî, ideolojik ve dinî endişelerden uzak, modern eğitimin ortaya koyduğu ilmi esas ve ölçülere uygun bir şekilde yeniden kurumsallaştırması gerekir. Ancak ülkemiz, eğitimin bütün kademe ve alanlarında bilhassa din ve ahlâk eğitimi alanında bunu henüz gerçekleştirebilmiş, hatta böyle bir zihniyet oluşumunu sağlayabilmiş değildir. Aksine nostaljik arayışlar giderek

---

\* Yrd. Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

yaygınlaşmaktadır. Kanaatimizce nostaljik arayışlarda modern din eğitimi ve öğretiminin ihtiyaçlara cevap verememesinin yanında, siyasi, ideolojik ve dinî etkenler de önemli rol oynamaktadır. Bu konu, Din Eğitimi Bilimi'nin öncelikli araştırma alanlarından kabul edilerek ilmi yöntemlerle araştırılmalıdır. Çünkü din öğretimi ve eğitimi, ülkemizin, eğitim sistemimizin en köklü, en ciddi ve eğitimin diğer alanlarını da etkileyen problem alanlarından. Öyle ki, din öğretimi ve eğitimi alanında karşılaşılan problemler ilgi alanı olarak dinî ve siyasi grupların dikkatlerini üzerinde toplamış ve toplamaktadır. Konunun ilmi olarak tartışılmaması veya tartışılmaması bu alandaki problemlerin çözümlenmesini güçleştirirken, dinî, ideolojik ve siyasi grupların genişlemesine ve yayılmasına da zemin hazırlamakta, zaman zaman problemin alevlenmesine neden olmaktadır. Şüphesiz din öğretimi ve eğitimindeki bu oluşumlar eğitim sistemimizi olumsuz etkilemektedir. Ancak problemlerin ilmi ve siyasi çevreler tarafından araştırma konusu olarak hissedilmeye başlanması, ilmi platformlarda tartışılabilir hale gelmesi sevindiricidir ve olumlu bir gelişmedir. Çünkü bu düşünce problemin güvenilir ve kalıcı bir şekilde çözümlenmesini kolaylaştıracaktır.

Eğitim; gelişmemiş, gelişmekte ve gelişmiş bütün ülkelerde oldukça problemli bir alandır. Türk Eğitim Sisteminin de öğretimin (temel, orta ve yüksek) bütün kademelerinde ve çeşitli alanlarında nicelik ve nitelik itibariyle idari, siyasi, ekonomik ve pedagojik pek çok problemleri vardır. Bilgi toplumunu oluşturma arayışlarını sürdüren ülkemizde şu veya bu nedenlerle din öğretim ve eğitimini genel öğretim ve eğitimden ayrı düşünmek imkansızdır. Çünkü öğretim-eğitim kompleks ve karmaşık bir süreçtir. Onun problemlerini yakından tanıyabilmek ve çözümlenebilmek için onu oluşturan unsurları ayrı ayrı iyi tanımak ve birbirleriyle olan ilişkilerini iyi değerlendirmek gerekir. Dolayısıyla genel öğretim içerisinde yer alan ortaöğretimdeki Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretiminin problemlerini genel öğretim ve eğitimin, daha genel bir ifade ile eğitim sistemimizin genel problemlerinden ayrı olarak görmek veya göstermek mümkün değildir. Şüphesiz genel öğretim ve eğitimin öğretim unsurları itibariyle özel alanlara yansımaları farklı olacaktır, olmaktadır ve olmalıdır.

İşte biz bu çalışmamızda, gerek genel eğitim-öğretimin öğretim unsurları itibariyle din öğretimi ve eğitimi alanına farklı yansımalarını, gerekse öğretim unsurları ve birbirleriyle olan ilişkilerinin iyi tesbit ve değerlendirilmesinin problemin teşhis ve tedavisindeki önemini esas alarak "Ortaöğretimde Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi"ni öğretim unsurları itibariyle, (öğrenci, öğretmen, amaç, program, metod) tartışmaya açmak istiyoruz. Şüphesiz yukarıda belirtilen

öğretim unsurlarının herbiri başlı başına bir araştırma alanı olarak ele alınacak kadar problematiktir<sup>1</sup>. Ancak biz konuyu derinlemesine araştırmak yerine, dikkatleri problem alanlarına çekmek, konunun tartışmaya ve araştırmaya açılmasını sağlamak düşüncesiyle bütüncül bir yaklaşımla ele almayı ve konuya genel bir görünüm kazandırmayı amaçlıyoruz.

Ortaöğretim, süreç ve insanın gelişim özellikleri itibariyle (bedensel ve zihinsel) öğrenimin verimli ve başarılı olduğu kadar, (bedensel, duygusal, ruhsal ve sosyal) öğretimin zor ve çatışmalı olduğu bir dönemi kapsar. Ayrıca ortaöğretim meslek hayatına hazırlık, yüksek öğretime geçiş, özellikle terbiye bakımından öğretimin en önemli ve en verimli dönemini oluşturur. Ortaöğretim, “İnsanın tabiat ile münasebeti sonucu bilgi ve karar sistemlerine meydana getirdiği teknik ve sanat eserlerine, başkası ile ve başka alemle münasebetinden doğan manevî değerlere kadar, tarih boyunca gelişmiş olan değerler dünyası; çocuğun ve gencin tahsil çağı boyunca özellikle ortaöğretim döneminde yeniden yaşandığı, eleştirildiği, benimsendiği veya reddedildiği bir dönemdir.”<sup>2</sup> Dolayısıyla ortaöğretim dönemi kişiliğin anlamlaşması ve gelişmesi için ayrı bir önem taşır. Ortaöğretim bilgi, teknik ve sanat öğretiminin yanında, “başka alem” ile ve “başkası” ile olan münasebetlerini düzenleyen “din ve ahlak” eğitimi için de verimli ve önemli bir öğretim dönemidir.<sup>3</sup> Bu nedenle çalışmamızı ortaöğretim dönemi ile sınırlandırarak Ortaöğretimde Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretimi alanını tartışma ve değerlendirme alanı olarak belirledik. Ancak öğretimin diğer kademelerindeki din öğretimi ve eğitimine de ihtiyaç duydukça ve ilgisi nedeniyle değinilmiştir. Meslekî din öğretimi özellikle amaç ve program farklılıkları nedeniyle tartışma ve değerlendirme alanı dışında tutulmuştur.

Öğretimi oluşturan unsurlar eğitimciler tarafından çoğunlukla ve genelde öğrenci, öğretmen, konu, çevre, amaç ve yöntem olarak açıklanır.<sup>4</sup> Eğitim anlayışlarındaki farklılıklara göre bu unsurlardan biri temel, esas unsur olarak

- 
- 1 Prof.Dr.Beyza Bilgin'in de belirttiği gibi ‘Türkiye’de din eğitim-öğretimi bir değil, birçok, tek yönlü değil, çok yönlü araştırmalara konu olacak derecede önemli bir problemdir”. Türkiye’de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri, s.11.
  - 2 Ülken, Hilmi Ziya, Eğitim Felsefesi, s. 254. Krş. Bilgin, Türkiye’de Din Eğitimi, s.17-18.
  - 3 Geniş bilgi için bkz. Ülken, Eğitim Felsefesi, s.244-245.
  - 4 Krş. Binbaşıoğlu, Genel Öğretim Bilgisi, s.16; Büyükkaragöz/Çivi, Genel Öğretim Metodları, s.37-40.

nitelendirilir. Örneğin öğretmen merkezli eğitim anlayışı; temel unsur, “motor güç” olarak öğretmeni gösterip, sorumluluğu öğretmene yüklerken, öğrenci merkezli eğitim anlayışı; temel unsur olarak öğrenciyi göstererek, öğrenci olmadan veya tanınmadan öğretim olmaz şeklinde sorumluluğu öğrenciye yüklemekte, diğer unsurları ise tamamlayıcı unsurlar olarak kabul etmektedir. Her iki eğitim anlayışında da, öğretimin diğer unsurlarının gereksizliği değil, temel unsura göre fonksiyon göstermelerinin gerekliliği vurgulanmaktadır.

Teorik olarak “öğrenci merkezli eğitim anlayışı” nı benimsemiş gözükten, pratikte çeşitli nedenlerle (nitelikli öğretmen yetersizliği, uygun müfredat programlarının hazırlanamayışı v.s.) öğretmen merkezli eğitim anlayışına sahip eğitim sistemimiz, bu farklılık nedeniyle konuların araştırılmasını ve güvenilir sonuçlara ulaşılmasını oldukça zorlaştırmaktadır. Güvenilir ve geçerlilik özelliği olmayan araştırmalara dayalı uygulamalar da eğitim sisteminin problemlerini çözememekte aksine yoğunlaştırmaktadır. Çünkü öğrenci merkezli öğretimi esas alan, hipotezlerini buna göre kuran araştırmacılar, uygulamadaki farklılıklar nedeniyle hem çalışmalarını sonuçlandırmakta zorlanıyor, hem de zaman zaman yanlış sonuçlara varabiliyorlar. Konunun araştırılmasında biz de benzer zorluklarla karşılaştık. Zaman zaman değerlendirmeleri hangi kriterleri esas alarak yapmamız gerektiği hususunda kararsızlıklar yaşadık. Bu nedenle problemin tartışılması ve sonuçlandırılmasında bu ikilemin dikkate alınmasının gerekliliğine dikkatleri çekmek istiyoruz.

Bütün bu zorluklarla birlikte konunun tartışılmaya açılmasının gerekliliğine içtenlikle inanıyoruz. Günümüz eğitim sistemlerinde çoğunlukla öğrenci öğretimin merkezine yerleştirilmeye çalışılıyor. Bu nedenle konuya öğrenciden başlamak istiyoruz:

## Öğrenci

Öğrenci, öğretim ve eğitime ihtiyacı olan, gelişim özellikleri itibariyle de öğrenmeye en elverişli olan kişidir. Öğretim adına gerçekleştirilen tüm etkinlikler öğrenci içindir. Dolayısıyla öğretmen ve öğrenci merkezli eğitim anlayışlarında öğrenci öğretimin vazgeçilmez, “olmazsa olmaz” unsurlarındandır. O olmadan öğretim olmaz. Özellikle çağdaş eğitimin temsilcilerinden sayılan John Dewey’in, öğretim etkinliklerinde “herşey öğrenciye yönelik ve ona uygun olmalıdır” düşüncesi öğrencinin öğretimdeki etkinliğini arttırmıştır. Şayet öğretimi, öğrenci ile öğretmen arasında iletişim kurma faaliyeti olarak tanımlayacak olursak ve öğrenciye öğretimde bir aktivite kazandırmak daha genel bir ifade ile başarılı ve verimli bir öğretim

gerçekleştirmek istiyorsak öğrenciyi iyi tanımak zorundayız. O, (bedenî, zihnî, ruhî, ahlakî ve cinsel) gelişim özellikleri itibariyle iyice tanınmadan onun yetenekleri, ilgi ve ihtiyaçları bilinmeden verimli ve başarılı bir öğretimden söz edilemez. Ayrıca eğitim-öğretimde öğrencinin öğrenilecek konuya ilgi duyması, motive olması esastır. Motivasyon öğrenimin önemli ilkelerindedir. Doğal veya yapay mutlaka öğrencinin konuya motivasyonu sağlanmalıdır.

İnsan eğitime muhtaç ve elverişli olarak yaratılmıştır. İnsanın eğitiminde istidatların<sup>5</sup> önemli rolü vardır. İstidat ve kabiliyetler ferdin şahsi özelliklerini ortaya koyacak güçtedirler. İnsan yaratılış itibariyle inanmaya hazır ve istidatlıdır. Ancak eğitimle bunların uyandırılması ve geliştirilmesi gerekir. Çünkü insanın gelişmesinde istidat ve kabiliyetler kadar onun kültürel çevresi de önemlidir. Dolayısıyla insanda doğuştan varolan inanma eğilimi, dış etkenlerle desteklenmelidir.<sup>6</sup>

Ortaöğretim döneminde öğrenci 12-18 yaşlarının bedensel, zihinsel ve ruhsal değişimlerini, başka bir ifade ile ergenlik buhranı ile ergenlik krizini yaşar. Aynı zamanda ortaöğretim öğrencisi mesleğe hazırlık veya üniversiteye hazırlık alanlarında bilgi, beceri ve yetenek geliştirme gibi ağır bir görev ve sorumluluk taşır. Gerek bilgilendirme ve kültürlendirmedeki ağırlık, gerekse çocuk ve gençteki fizyolojik ve psikolojik değişim onun disiplinini oldukça zorlaştırır.

Ergenlik huzursuzluğunu ve delikanlılık coşkusunu<sup>7</sup> yaşayan ortaöğretim öğrencisi çocuk ve gencin tanınması, öğretime hazırlanması, konuya ilgisinin çekilmesi, motivasyonu ve disiplini oldukça zordur. Cinsî ilgilerle fikrî ilgilerin zenginleştiği zaman zaman da çatıştığı ortaöğretim öğrencisinin eğitim ve öğretiminde uygun yöntem seçme ve kullanma da ayrı bir önem taşır.

Din Eğitimi ve Din Psikolojisi Anabilim Dallarında yapılan alan çalışmalarının sonuçları, zihnî, ruhî, sosyal ve kültürel gelişimlerine ve çevre şartlarına göre farklılık göstermekle beraber çocuk ve gençlerin dinî konulara ilgi duyduklarını, dinî bir hazırlık ve arayış içerisinde olduklarını ortaya koymaktadır.<sup>8</sup>

5 İstidat: İnsanın doğuştan beraberinde getirdiği, önceden farklı ölçülerde takdir edilmiş, gelişmeye elverişli doğal bir vergidir.

6 Geniş bilgi için bkz. Yavuz, Kerim, Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, s.104-106.

7 Bkz. Ülken, Eğitim Felsefesi, s.210.

8 Krş. Bilgin, Türkiye’de Din Eğitimi, s.84; Fırat, E., Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı, s.52-53; Yavuz, Çocukta Dinî Duygu, s.105-129; Selçuk, Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler, s.126; Koştaş, Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış, s.109.

Öğrenme koşullarının ve öğretim unsurlarının öğrenme ilgi ve isteğini farklılaştırdığını<sup>9</sup> dikkate aldığımızda, ortaöğretimin sadece öğrenciyi üniversiteye hazırlayan bir kurs süreci olarak değerlendirilmesi ÖSS ve ÖSYM sınavlarında Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi ile ilgili soruların bulunmaması öğrencinin Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersine olan ilgisini farklılaştırmakta ve azaltmaktadır. Ayrıca öğrenim ilkelerine uygun öğrenmeyi olumsuz etkilemektedir.

## Öğretmen

Türk Milli Eğitim Sistemi teorikte öğrenci merkezli eğitim anlayışını benimsemiş görünmekle beraber, çeşitli nedenlerle öğretmen merkezli eğitim uygulamalarından vazgeçememiş görünmektedir. Öğretmen merkezli bir öğretim-eğitim anlayış ve uygulamalarda da öğretmen öğretimin her şeyi olarak kabul edilmektedir. Öğretmen merkezli eğitim sistemlerinde, öğretimi harekete geçiren, yönlendiren ve şekillendiren organize eden motor güç öğretmendir. Gerçi öğrenci merkezli öğretim uygulamalarında da öğretmen tamamen pasifize edilmiş değildir, öğretmen yine öğretimin düzenleyicisi ve uygulayıcısı durumundadır. Bu nedenle ister öğrenci merkezli olsun ister öğretmen merkezli, bütün öğretim-eğitim uygulamalarında öğretmen önemli ve vazgeçilmez bir unsurdur.<sup>10</sup> Öğretmen öğrencinin bilgi ve beceri kazanmasında, öğrenmenin sağlanmasında ve öğrencinin yaşantılarının düzenlenmesinde önemli bir unsurdur. Öğretmen öğretimin kalitesine ve diğer unsurlarına etki edecek, onların fonksiyonerliliğini sağlayacaktır.

Tartışılabilir olmakla birlikte, sosyolojik olarak öğretmenlik bir meslektir.<sup>11</sup> Her meslekte olduğu gibi, öğretmenlik mesleği için de belirli bazı bilgi ve özelliklerin aranması gerekir. İyi öğretmenin özellikleri üzerine yapılan araştırmalar<sup>12</sup> sonucu belirlenmiş çeşitli ilkeler olmakla birlikte, en yaygın ve en çok üzerinde durulan

9 Bkz. Bloom, İnsan Nitelikleri, s. VIII.

10 Krş, Ay tuna, H., Orta Dereceli Okullarda Öğretmenlik ve Problemleri, s.60; Oğuzkan, A., Orta Dereceli Okullarda Öğretim, s.51-54. Öğretimde öğretmenin rolü ve önemi hakkında geniş bilgi için bkz. Tekin, H., Okullarımızdaki Türkçe Öğretimi, s.55; Kavcar, C., Yüksek Öğretmen Okulunun Öğretmen Yetirtirmedeki Yeri, s.39.

11 Öğretmenliğin özel bir yetenek olduğunu savunanlar da olmuştur.

12 Krş. Ertürk, Selahattin, "İyi Öğretmenin Meslekî Davranışı İle İlgili Esaslar", Eğitim, C.I., S. 4, Ankara 1963; Küçükahmet Leyla, Öğretim İlke ve Yöntemleri, s. 129-144, Binbaşıoğlu, Genel Öğretim Bilgisi, s. 272.

özellikler, “özel alan bilgisi, pedagojik formasyon, genel kültür ve kişilik” olarak sistemleştirilmiştir. Konu dinin ve ahlâkın öğretimi olunca öğretmenin öğretimde yeri ve önemi daha da artmaktadır. Çünkü Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersinde insan hayatı için hassas bir öneme haiz değerlerin öğretilmesi, benimsetilmesi ve davranış haline getirilmesi söz konusudur. Baltacıoğlu'nun ifadesi ile, “Din insanını düşünce, irade, his, vicdan ve davranış gibi bütün kabiliyet ve temayüllerine hitap etmektedir. O insanın bütün benliğine yönelmiştir.”<sup>13</sup> Din ferdi, sosyal ve kültürel fonksiyonlara sahip üstün bir değerdir. Bu nedenle onun öğretimi ayrı bir önem arz etmekle birlikte, onu öğretecek kişiye yani öğretmene de oldukça ağır görev ve sorumluluklar yüklemektedir. Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretmenliği oldukça zordur.<sup>14</sup>

Genel eğitim-öğretimde olduğu gibi, din eğitimi ve öğretiminde de tüm eğitimsel etkinlikler, öğretimin diğer unsurları, öğretmene göre şekillenecek ve anlam kazanacaktır. Bu nedenle Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretmenlerini veya Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliğini belirlenen bu özellikler itibariyle değerlendirmek gerekir. Bu özellikler itibariyle Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretmenliğini veya öğretmenlerini esas alan kapsamlı bir çalışma yapılmış değildir.<sup>15</sup>

Şüphesiz öğretmenin niteliği ile öğretmenin almış olduğu eğitim, başka bir deyişle öğretmenin hizmet öncesi almış olduğu eğitim arasında yakın ilişki vardır. Bugün Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni yetiştiren kaynak tektir ve bu kaynak İlahiyat Fakülteleridir. O halde Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretmenlerinin niteliği ile İlahiyat Fakültelerinin program ve öğretim etkinlikleri arasında korelasyonel bir ilişkiden söz etmek mümkündür. Ancak bu ilişkinin ilmi yöntemlerle araştırılmasının gerektiğini de hemen belirtmek isteriz. İlahiyat Fakültelerinin programlarını incelediğimizde hemen hemen bir standardizasyona gidildiğini gözlüyoruz. İlahiyat Fakültelerinde özel alan bilgisinin yanında, öğretmen olabilmek için yasalarla belirlenen şekliyle pedagojik formasyon dersleri de verilmektedir. Bununla birlikte hem özel alan bilgisi hem de pedagojik formasyon

13 Baltacıoğlu, İ. Hakkı, “Dine Doğru”, 6 (1-4), 1957, s. 47.

14 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Bilgin, “Din Dersi Öğretmenliği ve Güçlükleri”, A.Ü.İ.F. Dergisi, XXVI, Ankara 1983, s. 259-263.

15 Öğretmenlerle ilgili detaylı bilgi edinilebilecek çalışmalar ise; Bilgin, Liselerde Din Dersleri; Öcal, Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar; Aydın, Şevki, Din Dersi Öğretmeninin Pedagojik Formasyonları,

itibariyle mezunlarının yeterlilikleri tartışılabilir. Gerçi tartışılabilirlik öğretmen yetiştiren Eğitim Fakülteleri de dahil diğer bütün fakülteler için de söz konusudur. Daha açık bir ifade ile Türkçe, Matematik, Coğrafya öğretmeni veya öğretmenliğinde karşılaşılan problemlerle Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretmeni veya öğretmenliğinde de karşılaşıyoruz. Dolayısıyla Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretmenini veya öğretmenliğini değerlendirirken, ülkemizin genel manada bir öğretmen yetiştirme probleminin olduğunu dikkate almak gerekir.

İlmî ve hukukî olarak öğretilerde bulunması gereken özellikler itibariyle Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretmenlerini değerlendirdiğimizde -elimizde çok ciddi ilmî veriler olmamakla birlikte- eksiklikler ve yetersizliklerden söz etmek mümkündür. Bu alandaki çalışmalara ve gözlemlerimize dayanarak Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretmenlerinin eksikliklerinin özel alan bilgisinden ziyade pedagojik formasyon bilgilerinde yoğunlaştığını<sup>16</sup> söyleyebiliriz. Yine öğretmenlik başvurularında İlahiyat Fakültesi mezunlarının tercihleri ortaöğretimde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenliği doğrultusunda yoğunlaşmaktadır. Çünkü bu okullarda özel alan bilgisi itibariyle öğretmenler kendilerini rahat hissetmektedirler. İhtiyaç duyulan özel alan bilgileri oldukça sınırlıdır. İmam Hatip Liselerinde görev alanlar ise daha çok özel alan ' bilgisi alanında zorluklarla karşılaşmaktadırlar. Şüphesiz İmam Hatip Liselerinde -aynı yaş grubu öğrencilere eğitim-öğretim verilmesine rağmen- meslekî din eğitimi verilmesi, özel alan bilgisine duyulan ihtiyacı arttırmaktadır. İhtiyaçların, zorluk ve rahatlıkların insanın duygu, düşünce, ilgi, istek ve davranışları üzerindeki etkilerini dikkate aldığımızda, öğretmenlerin tercih ve rahatlıklarını psikolojik olarak normal bir davranış olarak değerlendirmemiz kaçınılmazdır.

Bütün bu sıkıntıların temelinde İlahiyat Fakültelerinde çok amaçlı bir öğretim programının uygulanması vardır. Çağımız branşlaşma çağı olmasına karşın İlahiyat Fakültelerindeki bölümleşme öğretime yansımaksızın akademik düzeyde kalmaktadır. Kaldı ki bugün bölümleşme de yeterli değildir. Daha geniş branşlaşmaya ihtiyaç vardır.

Öğretmeni öğretimi harekete geçiren bir motor güç olarak kabul edersek, öğretmenin niteliğini arttırıcı kısa ve uzun vadeli tedbirler alınmalıdır. Bunlardan önemli gördüğümüz bazılarına dikkat çekerek konuyu bitirmek istiyoruz.

---

16 Krş. Öcal, Metodlar, s. 46-50.



Öncelikle Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretmeni yetiştiren İlahiyat Fakültelerinde bir zihniyet değişikliğine ihtiyaç vardır. İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi ve öğrencisi pedagojik formasyon derslerinin en az özel alan bilgisi dersleri kadar gerekli olduğu inancına sahip olmalıdır. Zihniyet, yani düşünce şekli değişirse diğer problemler daha kolay ve daha kısa sürede çözümlenecektir.

Pedagojik formasyon dersleri ve uygulamaları yeniden gözden geçirilerek derslere ve uygulamalara ciddiyet kazandırılmalıdır. (Bu problem öğretmen yetiştiren bütün fakülteler için de söz konusudur.)

Pedagojik formasyon uygulamalarında rehber öğretim elemanı, öğretim üyelerinden seçilmelidir. Okulu yeni bitirmiş öğretmenlik tecrübesi olmayan öğretim elemanı yardımcıları (araştırma görevlileri) rehber öğretim elemanı olarak görevlendirilmemelidir. Aksi halde öğretmen adayları üzerinde psikolojik olarak işin ciddiyetini zedelemektedir. Uygulama okullarındaki idareci ve rehber öğretmenlerle de diyalog kurularak bu konuda ciddi tedbirler alınmalıdır.

Pedagojik formasyon uygulamaları daha uzun süreli olmalı veya stajyer öğretmen uygulaması tamamen uygulamaya konarak, stajyer öğretmen adaylığı kalkmaksızın bağımsız olarak derse sokulmamalıdır.

İlahiyat Fakültelerinde branşlaşma gerçekleştirilmeli ve genişletilmeli, temel eğitim ve orta öğretimde görev alacak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri için aynı programlar hazırlanıp uygulanmalıdır. Bu konuda başlatılan yeni uygulamanın bir ön denemeden sonra yaygınlaştırılması, ancak yaygınlaşmanın niteliksel düşüşe neden olmamasına özen gösterilmelidir. Kısa vadeli tedbir olarak ise ortaokullarda görev alacak öğretmenlerin, branşlaşmaya geçilinceye kadar en az bir yıl süreyle hizmet öncesi eğitime tabi tutulmaları sağlanmalıdır.

İlahiyat fakültelerinde çok amaçlı program yerine tek amaçlı program uygulama konusu tartışmaya açılmalıdır. Ancak bu tartışma bütün ilgili kurum ve kuruluşlara açık olmalıdır.

Bütün bu tedbirlerle birlikte öğretmen adaylarına bireysel iş yapma yeteneği kazandırılmalıdır. Çünkü bilgiyi kazanma ve uygulamada bireysel farklılıkların rolü büyüktür. Özellikle öğretimde bulunması gereken özelliklerden genel kültür ve kişilik, verilen eğitimle bağlantılı olmakla birlikte, daha ziyade bireysel etkinliği gerektiren özelliklerdendir.

## Amaç

Başarılı ve verimli bir öğretimin gerçekleştirilebilmesi için öncelikle kesin ve açık bir amacın belirlenmesi gerekir. Çünkü öğretim amaçlı bir etkinliktir. Amaç,

eğitim üretimde plan ve programdan değerlendirmeye kadar bütün etkinliklerin temelidir. Öğretim programları amaca yönelik hazırlanır ve programların uygulanması ve değerlendirilmesi amaçlara göre yapılır. Bu nedenle ğretim programlarında yer alan bütün derslerin özel bir amacı vardır. Ortaöğretimde Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersinin de Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi ğretiminin genel amacı paralelinde özel amacı vardır.

Şüphesiz Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi ğretiminin genel amacı ve Ortaöğretimde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin özel amaçları ve ilkeleri yasalarla belirlenmiştir.<sup>17</sup> Genel ve özel amaç ile ilkeler ayrıntılı bir Şekilde belirlenmiş olmakla birlikte, amaçların belirlenmesi ve gerçekleŐtirilmesi ile ilgili değerlendirmelerde farklı, çeliŐkili açıklama ve sonuçlar elde edilebilmektedir.<sup>18</sup> Şüphesiz değerlendirmelerde farklı ve çeliŐkili sonuçların elde edilmesinde siyasi ve ideolojik tercihlerin etkisi vardır. Ancak asıl önemli olan ve üzerinde durulması gereken husus amaın siyasi düşünce ve ideolojilere göre farklı algılanabilecek Şekilde kapalı ve belirsiz olması, başka bir ifade ile Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersinin amaının “kesinlik ve açıklık” ilkesine yeterince uygun olarak belirlenmemiŐ olmasıdır. Bu belirsizlik ğretmeni, öğrenciyi ve veliyi olumsuz etkilemekte, öğretimde baŐarının ve verimin düŐmesine neden olmaktadır. Öyle ki, zaman zaman velinin bu dersten beklentileri ile öğretmenin beklentileri farklılık gösterebilmektedir. Bu farklı beklentilerden en çok olumsuz etkilenen de ğrenci olmaktadır.

Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersinin amaının belirlenmesi ve gerçekleŐtirilmesi ile ilgili farklılık ve çeliŐkileri, başka bir ifade ile amaın belirlenmesi ve gerçekleŐtirilmesinde ortaya çıkan problemleri zezebilmek için öncelikle, Türk Milli Eğitiminin genel amacı nedir? Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersinin zel amacı nedir, nasıl belirlenmiştir, özel amaç ğrenci-ğretmen-veli beklenti ve ihtiyaçları ile uyumlu olarak mı belirlenmiştir? Özel amaca yeterince ulaŐılabiliyor mu? Özel amaın genel amaın gerçekleŐtirilmesine katkısı nedir? Uygulanan yöntemler, öğretmenin niteliği, öğrencinin ilgisi, velinin katkısı yani öğretimin diğer unsurları amaın gerçekleşmesi için yeterli midir? Yetersiz ise

17 Bkz. Milli Eğitim Bakanlığı'nın 13.04.1992 tarih ve 2356 sayılı Tebliğler Dergisinde yayımlanan Talim ve Terbiye Kurulu'nun 28.2.1992 tarih ve 47 sayılı kararı.

18 Krş. Bilgin, Türkiye'de Din Eğitimi, s.80; Yavuz, Din Eğitiminin Karşılaştığı Problemler, s.257-258; Selçuk, Dinî Motifler, s.131-134.

engeller nelerdir? sorularının ilmi geçerlilik ve güvenilirlik çerçevesinde cevaplandırılması gerekir. Kaldı ki, ülkemizde Milli Eğitimin genel amacına ulaşmasında yaşanan pekçok problem vardır. Amacın teorik ve pratik anlatımı farklılaşmıştır. Öğrenci, öğretmen, veli hatta okul yöneticileri Milli Eğitimin genel amacının ve programlarda yer alan derslerin özel amaçlarının teorik anlatımlarından çok uzaklaşmışlardır. Günümüzde öğretmen-öğrenci-veli, ortaöğretimdeki başarıyı bilgi toplamaya, test çözüme yeteneğinin gelişmesine bağlamıştır, öğrenciyi bu yönde yönlendirmiştir. Amacın pratik anlatımı tamamen pragmatikleşmiştir. Daha açık bir ifade ile amaç, Anadolu Lisesi, Fen Lisesi ve Üniversite sınavlarını kazanmak olmuştur. Bu dualist anlayış ve uygulama hem Milli Eğitimin genel amacının hem de bu amacın gerçekleşmesine etki eden programlardaki derslerin özel amaçlarının gerçekleşmesini olumsuz etkilemektedir.

Yukarıda da belirtildiği üzere din öğretiminin problemleri olarak bu sorular dini, siyasi ve ideolojik endişelerden uzak, ilmi cevaplar bulmak zorundadır. Aksi halde din öğretimi ve eğitimi genişleyerek ve yaygınlaşarak, hatta milli birlik ve bütünlük için bir tehlike olabilecek şekilde problem olmaya devam edecektir. İç ve dış mihraklar siyasi ve ideolojik menfaatleri için dini bir araç olarak kullanma imkan ve ortamını her zaman bulacaklardır.

## Program

Şüphesiz program nedir, nasıl hazırlanır ve geliştirilir, iyi bir programın özellikleri nelerdir gibi programla ilgili teknik konular konumuzun sınırları dışındadır. Zaten bu alanlarda fikir yürütmek de ayrı bir uzmanlık işidir. Ancak eğitimimizin temel problemlerinden birisi de bu alandaki istikrarsızlıktır. Program hazırlama ve yetiştirme konusunda yeterli uzmanın olmaması, mevcut uzmanların uygun birimlerde istihdam edilmemesi, plan ve programa yeterince önem verilmemesi, problemleri karşılama çözüme alışkanlık ve politikamız, en tehlikelisi de siyaseti eğitime hakim unsur<sup>19</sup> kılmamız eğitimin diğer alanlarında olduğu gibi program hazırlama, geliştirme ve uygulama alanlarında da pek çok problemle karşı

---

19 Eğitimin tercih edilen amaca göre etkileme gücünün olması, onu siyasetin temel entsrümanlarından biri haline getirmiştir. Her toplumda eğitimin temel amaçları devlet tarafından belirlenir. Ancak bu belirlemede siyasi felsefe devlet felsefesinin üzerine çıkarılmamalıdır. (Alternatif Eğitim, s. 14)

karşıya kalmamıza neden olmaktadır. Ayrıca ülkelerin yükseköğretim felsefelerinin o ülkelerin ilk ve ortaöğretim programları üzerindeki etkileri de küçümsenmemelidir.<sup>20</sup>

Ortaokul programlarının hazırlanmasında esas alınacak ilkeler ile uygulamada birlik konusunda ciddi araştırmalar yapılmış değildir. Ancak programların öğrenciyi hayata hazırlayıcılığı, meslekî bilgi kazandırıcılığı toplumsal ihtiyaçlara cevap verilmesi ve ferdî istidat ve kabiliyetleri geliştiriciliği; eğitim ortamlarında, siyasî arenalarda sık sık tartışılmaktadır. Genelde de tartışmaların sonuçları olumsuz görülmektedir.

Genel eğitimdeki programla ilgili bu problemlerden Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi de yeterince hatta fazlasıyla nasibini almaktadır. Fazlasıyla diyoruz, çünkü program hazırlama ve geliştirmede “amaç-konu” ilişkisini dikkate aldığımızda Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersinin öğretim programını hazırlama ve geliştirmede daha çok problem ve sıkıntı yaşanmaktadır. Ancak bu konu siyasî ve hukukî problemler sınırları içerisinde değerlendirilmelidir.

Bu genel problematik içerisinde ortaokullardaki Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersinin programlarını özel olarak değerlendirdiğimizde; felsefî, siyasî, sosyolojik, psikolojik ve ekonomik temelsizliğin izlerini hemen gözlemek mümkündür. Amacın açık ve seçik olarak belirlenmemesinin programlar üzerindeki olumsuzlukları da hissedilmektedir.

Program konusunda gözlenen bir diğer husus da öğretim programının tekrar ağırlıklı olmasıdır. Yani muhtevanın çok sık tekrarlanmasıdır. Halbuki programlar birbirinin tekrarı değil birbirinin devamı olarak düşünülmelidir.

Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersi programları bu dersin yasal olarak zorunlu dersler haline getirilmesiyle hazırlanan programlardır. Okul, öğretim ve ders programları üzerinde çeşitli değişme ve gelişmeler yapılmış olmasına rağmen bu dersin programlarında herhangi bir değişim ve gelişme yapılmamıştır. Halbuki ilim dinamik özelliği nedeniyle sürekli değişmektedir. Dini bilgilerde de değişim ve gelişmelerden söz etmek mümkündür. Kaldı ki eğitimi söz konusu olan insan da beden, zihin ve ruhuyla dinamik hususiyetlere sahip bir varlıktır.

Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersi programları bilgi toplumunun ihtiyaçlarına cevap verebilecek şekilde yeniden gözden geçirilmeli ve düzenlenmelidir. Programların hazırlanması ve geliştirilmesinde ülkemizin siyasî, sosyal, kültürel ve ekonomik yapısı dikkate alınarak, programların uygulanabilirliği sağlanmalıdır.

20 Krş. Gramer F.J./Browne, S.G., Çağdaş Eğitim, s. 213.

Programların hazırlanmasında çeşitli endişelerle merkezîyetçi anlayış yerine, fonksiyonel, esnek ve çerçeve program anlayışları tercih edilmelidir. Böylece çocuğun gelişim özellikleri, ferdî farklılıkları, çevre şartları, sosyo-kültürel yapıya hatta ekonomik duruma göre programın öğretmen tarafından değiştirilmesi, geliştirilmesi ve zenginleştirilmesi için ortam ve imkan hazırlanmış olur. Ayrıca programların hazırlanmasında imkanlar ölçüsünde ve millî eğitimin temel ilkeleri doğrultusunda geniş katılımlı komisyonların oluşturulmalarına özen gösterilmelidir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi programları ne tamamen zihinsel etkinliği içeren bilgiyi, ne de tamamen duygusal etkinliği içeren, düşünce ve iradeden yoksun davranış kazandırmayı hedeflemelidir. Aksine bilen, inanan ve inandığını yaşayan insanı yetiştirmek amaçlanmalıdır. Programlar da bu amaca uygun hazırlanmalı, geliştirilmeli ve uygulanmalıdır.

Din eğitimi ve öğretimini emir ve yasakların ezberletilmesi şeklinde anlamak ve uygulamaktan kurtaracak zihniyetin oluşması ve yaygınlaşması gerekir. Çünkü böyle bir anlayış dinin kişilik gelişimi üzerindeki etkisini azaltmaktadır. Halbuki din eğitiminin görev ve amaçlarından birisi ve en önemlisi insana kişilik ve karakter kazandırmaktır. Şüphesiz dinin ilke ve prensipleri, emir ve yasakları, inanç esasları, ibadet şekilleri ve ahlakî kuralları din eğitimi programlarında yer alacaktır, almalıdır. Ancak bu prensipler insanın gelişim özelliklerine göre işlenirse anlam kazanır: Zihnen ve ruhen inanç esaslarını anlama ve yorumlama olgunluğuna ulaşmamış insanın imanı taklidi, ibadeti ve ahlakî kuralları yerine getirmesi örfî olacaktır. Bu nedenle programlar çocuğun gelişim özelliklerine göre hazırlanmalı ve geliştirilmelidir. Çocuğun gelişimi ilgi ve ihtiyaçlarını dikkate almadan hazırlanacak programlar uygulanabilir olmadığı gibi, öğretimde başarıyı da engeller. Daha da tehlikelisi insanın zihnen ve ruhen sağlıklı ve dengeli gelişimini olumsuz etkiler. Kaldı ki, dinin amacı insana sadece soyut inanç aşlamak değildir. Allah insanı pekçok kabiliyet ve yeteneklerle yaratmıştır. Din insanın bu kabiliyetlerinin geliştirilmesi ve kullanılmasını istemektedir. Bu konuda insana da görev ve sorumluluklar yüklemektedir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi programlarında insanın bu özelliği ve sorumluluğu işlenmelidir.

Hiçbir din özellikle İslam dini mensuplarını hata yapsınlar da cezalandırılmayı amacı taşımaz. Onun amacı insanları insanın kendisine diğer insanlara ve kainata zarar veren, rahatsız eden hatalardan uzaklaştırmaktır. Bir başka ifade ile insana Allah'a, insanlığa ve kainata saygıyı öğretmektir. İnsanın mutluluğunu toplumun huzurunu sağlamaktır. İnsanın mutluluğu ve toplumun huzurunu sağlayan kurallar

ister ilahî kaynaklı olsun ister insanî, insana mutlaka öğretilmelidir. İlahî kaynaklı kuralları rejime alternatif olarak sunmak ve görmek başka, insanın erdem olarak ahlak anlayışı olarak onları kabullenip yaşaması başka şeydir. Din eğitimi ve öğretiminde bu farkın gözden uzak tutulmaması gerekir. Rejim adına, laiklik adına insanın bu erdemleri ve kuralları öğrenmesini engellemek problemi çoğaltır. İnsan ve toplum hayatını olumsuz etkiler. İnsan davranışlarını sadece yasal tedbirlerle kontrol etmek imkansızdır. Eğitim bu alandaki problemleri çözmek için en etkili faktördür.

Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersi programlarının hazırlanmasında dinî bilgilerin yaşanan dünya ile bağdaşmasına özen gösterilmelidir. Aksi halde insanın, gençlerin dinî bilgileri gereksiz, anlamsız görmelerine ve kabul etmelerine neden olunabilir. Baltacıoğlu'nun da ifade ettiği gibi öyle bir Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersi programı hazırlamalıyız ki, İslam dininin hem akıl, hem gönül, hem zihin, hem kalp dini olduğunu, İslam dininin doğruluk, dürüstlük, iyilik ve güzellik dini olduğunu insana öğretsin, inandırsın ve insanı doğru, iyi ve güzel yaşamaya, Allah'a iman ve ibadeti, insana saygı ve sevgiyi, kainatı sevmeyi, işleme ve korumayı kazandırsın.<sup>21</sup>

Böyle bir programın hazırlanması için dinin muhtevasının bilinmesinin yanında, insanın gelişim özelliği ve sürecinin bilinmesine ihtiyaç vardır. Ayrıca muhtevanın bu gelişime göre verilmesi ve uygun metodların seçilip uygulanmasına ihtiyaç vardır ki, bu yaklaşım öğretimin diğer bir unsuru olan metod problemine dikkat çekmektedir. Belirlenen kriterler doğrultusunda Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersinin programlarının tahlilini yaptığımızda, amacın açık-seçik olmayışının programlara yansdığı görülmektedir. Ayrıca millî eğitimimizde sık sık sistemlerin ve programların değiştiğini esas aldığımızda Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi programlarının, eğitimdeki gelişme ve değişimler doğrultusunda yeniden gözden geçirilmesinin gerektiği söylenebilir. Başta ders kitapları olmak üzere diğer ders araç-gereçlerinin de geliştirilecek bu programlar doğrultusunda yenilenmesi, bu yenilenmelerde özellikle çocuk gelişimi ile ilgili bulgular dikkate alınmalıdır.

## Metod

Metod; usûl, yol, yöntem ve tarz anlamlarında, belli bir sonuca ulaşmak için takip edilecek en kısa, en güvenilir ve en doğru yol demektir.

---

21 Baltacıoğlu, İhtilal, s. 122-123.

Gerek bilinmeyenlerin ortaya çıkarılmasında gerekse bilinenlerin öğrenilmesi ve öğretilmesinde metodun önemi büyüktür. Amaçlı, planlı ve düzenli bir öğrenim süreci olarak tanımlanan öğretim etkinliklerinde de metodun yeri ve önemi tartışmasızdır. Öğretim sınırlı bir süreçtir, amaca belirlenen süreç içerisinde ulaşmak esastır. Öğretim özelliği ve etkinliği itibarıyla tesadüflere bırakılamaz, rastgele yapılamaz, yapılırsa öğretmen ve öğrenciyi yorar, zaman, emek ve ekonomik kayıplara neden olur. Halbuki öğretim ve eğitimde amaç kısa zamanda, az güç ve emek harcayarak sonuca ulaşmaktır. Metod, belirlenen amaca ulaşılmasında, konuların anlatılması ve açıklanmasında etkili bir güçtür. Methodsuz öğretim topaldır.

Öğretimde metod sadece bilinenleri anlatmak ve aktarmaktan ibaret değildir. Öğretim ortamlarının düzenlenmesi de metodik bir bilgi birikimine sahip olmayı gerektirir.

Öğretmen konunun özellikleri, öğrencinin gelişimi ve öğretim ortamını esas alarak, öğrenim ve öğretim ilkelerine uygun olmak koşuluyla çeşitli metodlar kullanılabilir, kullanabilmelidir. Başka bir ifade ile öğretmen metod seçiminde öğrencinin gelişim özelliklerini, konunun özelliğini ve öğretim ortamını dikkate almalıdır.

Metod; öğrencide ilgi uyandırıyor, öğrenciyi zihinsel etkinliklere, düşünmeye yönlendiriyorsa iyi metoddur.<sup>22</sup> Metodun bilimsel araştırma ve öğretim etkinliklerinde hatta günlük yaşayışlardaki önemi hakkında çok şey söylenmiş söylenmesi de mümkündür.

Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersi muhtevası itibarıyla çok yönlü bir derstir. Bu dersle ilgili öğretim etkinliklerinde, konunun özelliğine göre birden çok ve değişik metodlar kullanılabilir, kullanılmalıdır. İnanç, ibadet ve ahlâk öğretiminde verimli, başarılı bir öğretim gerçekleştirebilmek için, çeşitli metodları kullanmak bir zorunluluktur. Hiçbir konu için hiçbir metod, tek başına yeterli değildir.

Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretmeni, dersine girdiği öğrencilerin, bedenî, zihni ve ruhi gelişim özelliklerine, öğrencilerin ilgi, istek ve ihtiyaçlarına, konunun özelliğine ve çevre şartlarına göre metod seçip uygulayabilmelidir.

Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi derslerinde uygulanan metodlarla ilgili yapılan araştırma sonuçlarına göre, öğretmenler genellikle anlatım metodunu kullanmakta ve anlatım metodunun uygulanmasını istemektedirler.<sup>23</sup> Şüphesiz öğretmenleri

22 Bk. Binbaşoğlu, Genel Öğretim Bilgisi, s. 121-123.

23 Bk. Bilgin, Türkiye'de Din Eğitimi, s. 82-88; Aydın, Din Dersi Öğretmenleri, s. 104-105; Selçuk, Dini Motifler, s. 155.

anlatım metodu kullanmaya, konuların soyut olması başta olmak üzere, öğretmenin metoda yatkınlığı, genel eğitim-öğretimin anlatım metodu uygulamasını programlar nedeniyle yaygınlaştırması, anlatım metodunun kolay uygulanabilirliği, zaman gibi faktörler yönlendirmektedir. Ancak Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersinin konuları tamamen soyut olarak değerlendirilemez. İbadet ve Ahlâk kurallarının öğretiminde, gösteri, gözlem, grup çalışması gibi birçok metod kullanılabilir, kullanılmalıdır. Ayrıca aktif metod kullanımı Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersinde de konuların özelliğine göre yaygınlaştırılmalıdır.

## Sonuç

L. Kandel'in belirttiği gibi "Eğitim problemleri ve çareleri çoğu memleketlerde bir dereceye kadar birbirine benzer durumdadır. Çözüm yollarında ise gelenek ve kültür bakımından her memlekete ait ayrılıkların etkisi hissedilir."<sup>24</sup> Dolayısıyla problemlerin tesbiti ve çözümünde sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasî farklılıkların etkisinin dikkate alınması zorunludur. Taklidi eğitim sistemlerinin adaptasyonunda problemlerin nicelik ve niteliği artacak çözümü zorlayacaktır. Din eğitimi ve öğretiminde karşılaşılan ve yaşanan problem ve sıkıntıları aşabilmek için öğretim unsurları itibarıyla alınması gereken bazı önlemlere ihtiyaç vardır. Ancak öncelikle Din eğitimi ve öğretiminin lüzumu, önemi ve yeri üzerinde siyasî ve dinî fikir birliğinin oluşturulması gerekir. Bunun için de;

- 1) Din eğitimi ve öğretimini genel eğitim içerisinde kabul edip, eğitim sistemimizin bir alanı olarak değerlendirmek düşüncesini geliştirip yaygınlaştırmak,
- 2) Dinin ferdi ve sosyal fonksiyonlarını ilmi esaslar çerçevesinde ortaya koyup, eğitim içerisinde yer almasını bu tespitlere göre oluşturmak,
- 3) Din eğitimi ve öğretiminde siyasî, ideolojik ve dinî daha açık bir ifadeyle laiklik ve dindarlık adına duyulan endişelerden uzaklaşarak dinin eğitim ve öğretimini dinî ve pedagojik esaslar üzerine temellendirmek,
- 4) Eğitim ve din eğitimi politikası üstü ilmi ve pedagojik esaslara göre sistemleştirmek ve uygulamak, Ülken'in ifadesi ile eğitimi geçici sloganlar üzerine

24 Kandel L., *Comperative Education*, Houghton Mifflin, Boston 1933, s.XI. Krş. Cramer/Browne, *Çağdaş Eğitim*, s. 2.



değil, bütün ideal değerleri ve bilimsel realiteleri kuşatan bir düşünce ile ele almak, ve buna göre bir sisteme giderek, geçmiş, hali ve geleceği kuşatacak şekilde anlamak ve böyle anlaşılmasını sağlamak gerekir.

Bu genel anlayış çerçevesinde din eğitimi ve öğretiminde öğretim unsurları itibariyle yapılması gerekenleri de şöylece sıralamak mümkündür:

1) Din Eğitimi ve Öğretiminin genel amaçları ile öğretim kademelerine göre özel amaçlar, Milli Eğitimin genel amaçlarının gerçekleşmesine katkı sağlayacak şekilde; öğrencinin gelişim özellikleri ve öğrenim-öğretim ilkeleri çerçevesinde açıklık ve kesinlik ilkesine uygun olarak yeniden belirlenmelidir.

2) Öğrencinin gelişim ve öğrenme bakımından yeni bir öğrenim etkinliğine, önce kazanmış olduğu bilgileri kullanarak başladığı realitesini dikkate alarak ortaöğretim öncesi Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretiminin nitelik ve nicelik itibariyle değerlendirmesini yaparak, ortaöğretimde Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersi programlarının gözden geçirilmesi gerekir.

3) Program hazırlama ve geliştirmede merkezîyetçi anlayışın terkedilerek, demokratik eğitim anlayışına uygun olarak, çerçeve ve fonksiyonel program anlayışlarının benimsenmesi ve uygulanmasının sağlanmasına imkan ve ortam hazırlanmalıdır.

4) Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi derslerinde konuların özelliğine uygun olarak farklı metodların uygulanabilmesi için uygun ortamların hazırlanması, hukukî ve idarî düzenlemelerin yapılması sağlanmalıdır.

5) Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretmeni yetiştirme politikasının gözden geçirilerek, öğretimin kademelerine göre branş öğretmeni yetiştirme benimsenmeli, bu alanda başlatılan uygulamaların ön denemelerden sonra yaygınlaştırılması gerekir.

6) Ortaöğretimde görevli Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi öğretmenlerinin hizmetiçi eğitime tabi tutularak, eğitim-öğretimdeki değişim ve gelişmeler paralelinde yetiştirilmeleri sağlanmalıdır.

7) Öğretmenlerin ekonomik durumlarının düzeltilmesi için gayret gösterilmelidir. Çünkü öğretmenlerin pekçoğu Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretmenleri de dahil, ekonomik etkenler başta olmak üzere çeşitli nedenlerle, ders dışında öğrencilerle diyalog kurmamakta veya kuramamaktadır. Öğretmen ancak dersi olduğu gün okulda bulunmakta diğer gün ve zamanlarda özel işler yapmaktadır. Öğrenimde öğretmen-öğrenci iletişiminin önemini dikkate aldığımızda, bu oluşum eğitim-öğretim için önemli bir problemdir. Şüphesiz bu problem özelliği itibariyle geneldir. Ancak Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi

öğretmenliği için daha anlamlıdır. Çünkü öğreteceği değerler ile davranışları “örnek olma” ve “örnek alma” açısından daha büyük bir öneme sahiptir. Ayrıca araştırmalar ders dışı öğrenme etkinliklerinin ders içi öğrenmeden daha çabuk olduğunu ortaya koymuştur.<sup>25</sup>

## Kaynakça

- AYDIN, Şevki;** Din Dersi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyonları, Kayseri 1996.
- AYTUNA, H. Hasip,** Orta Dereceli Okullarda Öğretmenlik ve Problemleri, M.E.B., Ankara 1963.
- BİLGİN, Beyza;** Türkiye’de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri, Ankara 1980.
- BİNBAŞIOĞLU, Cavit;** Genel Öğretim Bilgisi, (7. Basım), Ankara 1994.
- BÜYÜKKARAGÖZ S. Savaş/ÇİVİ, Cuma;** Genel Öğretim Metodları, Konya 1994.
- Cramer F. J./ Browne, S.G.;** Çağdaş Eğitim, (Çev: Oğuzkan A. Ferhan) 3. Bas., Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1982.
- KOŞTAŞ, Münir;** Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995.
- KÜÇÜKAHMET, Leyla;** Öğretim İlke ve Yöntemleri, A.Ü. Eğitim Fakültesi Yayınları, Ankara 1983.
- OĞUZKAN, A. Ferhan;** Orta Dereceli Okullarda Öğretim, Emel Mat., Ankara 1989.
- ÖCAL, Mustafa;** Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1990.
- SELÇUK, Mualla;** Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (2. Bas.), Ankara 1991.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya;** Eğitim Felsefesi, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1967.
- YAVUZ, Kerim;** Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, Ankara 1983.
- YAVUZ, Kerim;** “İlköğretimde Din Eğitiminin Karşılaştığı Problemler”, Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1985, s.249-260.

---

25 Bloom. İnsan Nitelikleri, s. 5.

Dini Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 1999, c. 2, s. 4

## Din Psikolojisi Alanındaki Yeni Gelişmeler<sup>x</sup>

*Prof. Dr. Michael ARGYLE*

*Çeviren: Talip Küçükcan<sup>xx</sup>*

Son birkaç yıl içinde din psikolojisi alanında dikkate değer olumlu gelişmeler oldu. Din psikolojisi alanında değişik konuları kapsayan çok sayıda nitelikli tecrübi araştırmalar yayımlandı. Doğal olarak bu arada dini olayların görünümünde de, yeni dini mezhep ve kült hareketlerinin ortaya çıkışı gibi birtakım değişmeler meydana geldi. Psikoloji alanında da din psikolojisini ilgilendiren bazı değişim ve gelişmeler gözlemlendi. Ne yazık ki şimdiye kadar din psikolojisi, genel psikolojinin sırtından geçinen parazit bir bilim dalı eğiliminde olma görünümü veriyordu. Din psikolojisi araştırmalarından elde edilen ve psikolojinin diğer alanlarında faaliyet gösteren psikologları da genel olarak ilgilendiren bulgulara bakarak bu durumun tersine dönebileceğini söylemek mümkün. Hatta bu durumun, din psikolojisi araştırmalarında, diğer psikologlar için de önemli olan bulguların varlığından hareketle, tersine dönmeye başladığını bile söyleyebiliriz. Örneğin, sosyal psikologlar, dini mezhep ve bu mezheplerin ihtida yöntemlerine, bilişsel (cognitive) psikologlar ise dini tecrübeye ilgi göstermeye başladılar.

### Psikoloji alanındaki din psikolojisini ilgilendiren yeni gelişmeler

Psikolojinin diğer alanlarından yararlanan bir bilim dalı olarak din psikolojisinin,

x Advances in Psychology of Religion (Ed. L.B. Brown, Oxford 1985)'de yer alan "New Developments in Psychology of Religion" adlı kısmın çevirisidir.

xx Dr., İSAM Araştırma Görevlisi.

kişilik ve sosyal psikoloji araştırmalarından elde edilen bulguların hangilerinden yararlanabileceğine bir göz atmakta yarar var.

### Bilişsel Tahlil Yöntemleri (Techniques of cognitive analysis)

Bireyin bilişsel yapısını araştırmaya yönelik mevcut yöntemlerde şu anda bilgimiz dahilinde olan önemli ilerlemeler kaydedilmiştir. Bunlardan ilki anlamsal ayırım (semantic differential) yöntemidir. (Osgood ve diğerleri, 1957) İnsanların Tanrıyı nasıl tasavvur ettiklerini araştırmak ve Tanrı inancının anne-baba imajının bir yansımasından ibaret olduğunu iddia eden psikanalitik teorinin doğruluk derecesini ölçmek için bu yöntemden bir hayli yararlanılmıştır. (Godin ve Hallez, 1964) Bu yöntemle elde edilen bulgular şöyle özetlenebilir: Tanrı ebeveyne, özellikle tercih edilen ve karşı cinsten olana benzer olarak tasavvur edilir. Tanrı karşısındaki tutumlar ile anne-baba karşısındaki tutumlar arasında benzerlikler vardır. (Argyle ve Beit-Hallahmi, 1975, sh. 184) Tanrı inancının anne-baba imajının bir yansıması olduğunu savunan Freudian teorinin haklılık derecesini daha iyi ölçmenin muhtemel bir yolu belki de, çocukların evlerini terk etmeleri veya ebeveynlerini kaybetmeleri durumlarında birden bire dindar olup olmadıklarını tespit etmektir. Mühtedilerle, çeşitli teistik inançlara mensup olanları karşılaştıran Uleman (1982), mühtediler arasında babasız olanların ve babaları ile ilişkileri kötü olanların oranlarının daha yüksek olduğunu tespit etmiştir. Bilişsel araştırmalar başka alanlarda da yapılabilir, örneğin insanların ölüm sonrasını ve ruhulkudsü nasıl anladıkları konuları incelenebilir. Dini düşünce ve inançları araştırmada şimdiye kadar tam olarak kullanılmayan bir başka bilişsel tahlil yöntemi ise 'repertory grid' yöntemidir. (Fransella ve Bannister, 1977) Bu yöntem, araştırmacının sujelere dikte ettiği kavram ve boyutlar yoluyla değil bizatihi sujelerin kullandığı kavramlar ve boyutlar bağlamında bilişsel süreçlerin değerlendirilmesi yoludur. (Todd, 1977) Çok boyutlu ölçüm, kavramların nasıl birbirleriyle alakalı olduklarını ve hangi ölçüde benzer ya da farklı olduklarını ortaya koyan bir yöntem biçimi sağlar. (Brown ve Forgas, 1980) Dini fikirleri veya dini olmayan grupları araştırırken bu metodların kullanılması çok yararlı ve aydınlatıcı olabilir. Bu metodların kullanılması araştırılan konuyla ilgili tahlillere daha anlaşılır bir nitelik kazandırır. Örneğin, ölüm sonrası hayatla ilgili düşünceler konusunda Gorer'in (1955) açık uçlu sorulardan elde ettiği sonuçlara oranla daha açık ve anlaşılır tahlillere ulaşılabilir. Gorer'in bu araştırmasına göre, ankete katılan İngiliz sujelerin bir kısmı ölüm sonrası hayatı "cinsellik, köpek havlaması ve bulaşık yıkamanın olmadığı" bir hayat olarak

görmelerine rağmen, ölüm sonrası hayat bu dünya yaşantısına ve bir çeşit ruh göçümüne benzer olarak tasavvur edilmektedir.

## Kişilik-İçinde Bulunulan Durum Etkileşimi (Personality-situation interaction)

Günümüze değin yapılan araştırmalar, kişilik sistemlerinin sürekli biçimde aktif olmadığını ve insanların farklı durumlarda farklı davranışlarda bulduklarını delillerle açık bir şekilde ortaya koymuştur. (Argyle ve diğerleri, 1981) Tıpkı “dindar” kişiler olduğu gibi birçok insanın kendilerini dindar hissettikleri ve öyle davrandıkları durumlar vardır. İngiltere’de yapılan bir araştırmada deneklerin hangi durumlarda din hakkında düşünceye kapıldıkları sorusuna (ITA, 1970) verilen cevaplar son derece çarpıcıdır. Ankete cevap verenlerin %2’si aşk yaparken, %2’si tatilde iken, %64’lük bir oranı ise ölüm veya ciddi bir hastalık durumunda “din” konusunun zihinlerini meşgul ettiğini belirtmiştir. Ankete katılan kişilere, karşılaştıkları çeşitli problemler için kime başvuracakları sorulmuş, ve bu soruya cevap verenler problemlerinin çözümü için öncelikle doktorlarına müracaat edeceklerini ifade etmişlerdir. Sadece ölüm (genellikle kişinin bir yakınının ölümü veya kişinin kendi ölümünden korkması) ve evlilik ile ilgili problemlerde din adamları başvurulacak kişiler olarak gösterilmiştir. Şüphesiz bazı insanlar yararlı bir dini ilgi göstergesi olabilecek birçok durumlarda dinden etkilenirler.

## Sözsüz İletişim (Non-verbal communication)

Duyguların, ses tonu, yüzdeki ifade ve anlam vasıtası başta olmak üzere esasen sözlü olmayan işaretlerle ifade edildiği artık kabul edilen bir gerçektir. (Argyle, 1975) Dini duygu ve düşünceler de musiki vasıtası ile, karanlık ve ışık öğeleriyle, tütsü ve kokularla veya özgün bedensel duruş ve hareketlerle sözlü olmayan yollarla ifade edilebilir. Bütün insanlık için bazı evrensel işaretlerin olabileceğini çağrıştıran bu dini ifadeler bütün dinlerde benzer özellikler gösterir. J.S. Bach’ın dini bestelerinde ifade edilen bir tür neşe dolu melankoli örneğinde olduğu gibi, dini musikinin çoğunluğunda özel bir duygu karışımı ve muhtevası vardır. Zaten musiki “duyguların dili” olarak tarif edilmiştir. (Langer, 1953) Sözlü olmayan musikiyi, şiirsel bir şekilde ifade edilmiş dini düşünceler taşıyan sözcüklerle birleştiren ilahileri terennüm etmek, gruplar halinde yapılan bir dini davranış biçimidir. Söz ve musikinin iç içeliği, bireylerde daha yoğun duygular uyandırır.

## Cinsiyet Farklılıkları (Sex differences)

Din psikolojisi araştırmalarının en çok bilinen bulgularından birisi kadınların daha çok dindar olduklarıdır. En azından Hıristiyan toplumlarda durum böyledir. Cinsiyet farklılıkları üzerine yapılan geniş araştırmalar (Maccoby, 1966) kadınların niçin daha dindar oldukları sorusunu aydınlatmaya ancak çok az katkıda bulunabilmiştir. Genel olarak kadınların daha dokunaklı ve sözlü olmayan işaretleri erkeklere oranla daha iyi ilettikleri tespit edilmiştir. (Rosenthal ve diğeri, 1980) Kadınların hem arkadaş hem de ailenin bir ferdi olarak birbirleriyle daha yakın bağlar kurdukları ve eşlerinin sağlık ve mutlulukları için kocalarının kendileri için yapacaklarından fazlasını yaptıkları belirlenmiştir. Kadınların bu şekildeki davranış nedenlerini hala açıklayamıyoruz. Kadınların niçin böyle davrandıklarının nedenleri belki onların annelik rollerini benimseyecek şekilde sosyalleşmeleriyle veya kadınların biyolojik olarak aile ve çocuklara bakmaya meyilli olmalarıyla, belki de kadınların beyinlerinin sözlü ve sözlü olmayan bölümlerinin erkeklerinkine oranla daha iyi bir şekilde birbiri ile bağlantılı olması ile alakalıdır.

## Sosyal Yetenekler (Social skills)

Bütün dinler, inananlara komşularını sevmelerini öğütlemekle beraber böyle bir sevginin nasıl oluşacağı ve ifade edileceği konusunda (birkaç örnek ve mesel dışında) her zaman çok belirleyici bir şekilde yol gösterici olmayabilir. Böyle bir durum sevgi olayının yanlış anlaşılmasını kolaylaştırır. Örneğin Almanya'daki bir akıl hastanesinde şizofren hastaların bulunduğu koğuşa bir grup rahibe "hemşire ve hastabakıcı" olarak tanıtıldıklarında, rahibelerin aşırı "sevgi" sinden dolayı hastaların durumu daha da kötüye gitmeye başladı. Hastalar yerlerinden kalkma zahmetinde dahi bulunmaksızın bizzat rahibeler tarafından kendi yataklarında elle beslenme yolunu seçtiler. Farklı ortamlarda farklı rolleri yerine getirmek için gerekli olan en etkili sosyal hünerlerle ilgili araştırmalar değişik ortamlarda nelerin yapılması gerektiğine ilişkin detaylı bilgiler ortaya koymuştur. (Argyle ve diğeri, 1981 a,b) Tıpkı başarılı bir doktorun tıbbi hünerlere, başarılı hemşire, öğretmen ve ebeveynlerin sosyal hüner ve kabiliyetlere ihtiyacı olduğu gibi komşusunu sevmeye çalışan her insanın da sevme yeteneğine ihtiyacı vardır. Pekala böyle bir durumda müspet bir dini tutum nasıl bir farklılık meydana getirir? Sosyal ilişkilerin söz konusu olduğu böyle durumlarda olumlu bir dini tutum, başkalarının iyiliğini düşünmeye yönelik ilgiyi güçlendirebilir veya faydeli olan yetenekleri kullanarak

insanların (olumlu yönde) daha çok gayret sarf etmelerine yardımcı olabilir. “Toplumsal destek” (social support) üzerine yapılan birçok araştırma, müspet bir dini tutumun sağlık, mutluluk, ruh sağlığı ve ömrün uzunluğu bakımından fevkalade yararları olduğunu ortaya koymuştur. (Lynch, 1979) Bu tür bir toplumsal destek “sevgi”ye benzer olup somut yardım, duygusal destek, problemleri dinleme, tavsiyede bulunma ve diğer insanları sosyal çevreyle bütünleştirme gibi temel unsurlardan oluşur. (Gottlieb, 1981)

### Kimlik Kazanma (Identity achievement)

Marcia ve meslektaşlarının Erik Erikson geleneğine bağlı olarak sürdürdükleri yeni araştırmalara göre (Bourne, 1978) Kuzey Amerika'daki genç insanlar kişisel kimlik duygusu kazanabilmek için çoğunlukla mücadele etmek zorunda kalıyorlar. Kişisel kimlik duygusu kazanabilme çabasının, bir meslek secme ve cinsiyet karşısında tutum belirleme gibi çeşitli unsurları vardır. Değişik araştırma sonuçlarından hareketle, kimlik sisteminin diğer yönleri hakkında tahminde bulunmayı sağlamaları bakımından, din hakkındaki müsbet kararların merkezi önemi haiz oldukları anlaşılmıştır. (Slugoski ve diğerleri, 1984) Araştırma verilerinin ortaya koyduğu bir başka sonuç ise 20'li yaşlara kadar süren uzun kimlik oluşumu sürecinin müreffeh toplumlardaki gençler için bir imtiyaz olduğudur. 16 veya daha erken yaşlarda çalışmaya başlamak zorunda kalanlar, kimliklerini bulma konusunda muhtemelen daha az zorluklarla karşılaşmaktadır. Araştırma sonuçlarının ortaya koyduğu bu durum, toplumun orta-sınıfı arasında çok yaygın olan yeni dini hareketler, EST gibi mücadele grupları ve diğer terapi gruplarına katılmaya gösterilen ilgi ve eğilimi açıklamaya yardımcı olabilir. Öyle görünüyor ki günümüzde, dini bir bakış açısı kazanma veya en azından dünya hakkında tutarlı bir görüş edinme, modern dünyadaki birçok genç insanın olgunlaşmasının önemli bir parçasıdır.

### Dini İnançın Davranış Üzerine Etkileri (The effects of religion on behaviour)

Dindar ve dindar olmayan insanlar arasındaki ahlak, ahlaki yargı ve benzeri konulardaki farklılıkları belirlemek amacı ile dinin, dini olmayan davranışlar üzerindeki etkilerini tespit etmeye yönelik birçok araştırma yapılmıştır. Bu araştırma sonuçlarına göre dindar olan insanlar bazı alanlarda dindar olmayanlara oranla

daha iyi bir davranış biçimi sergilemektedir. Dindar olanlar yabancılara karşı daha yardımsever, hayır kurumlarına karşı daha cömert olup, kibarlık ve dürüstlükleriyle bilinirler. (Argyle ve Beit-Hallahmi, 1975; Batson ve Ventis, 1982) Öte yandan çok titiz bir şekilde dinlerine bağlı olmadıkları sürece, bu kişilerin daha fazla ırki önyargıya sahip oldukları gözlenmiştir. Buna ilaveten suçlular, işsizler ve evli olmayan annelere karşı pek hoşgörülü bir tutum içinde olmadıkları tespit edilmiştir. Dindarların bu olumsuz tutumları gruplar arası süreçler çerçevesinde büyük ölçüde anlaşılabilir olmakla birlikte, dini inancın bu alanlarda etkisiz olduğu izlenimini vermektedir. Bir grubun üyeleri kendi haysiyet ve öz-saygılarını korumak için bir taraftan kendi gruplarının iyi yönlerini vurgularken, diğer yandan birtakım söylenti ve öykülere dayanarak muhalif grup üyelerinin başarısızlıklarını abartma eğilimi gösterirler. (Tajfel, 1981) Bu nedenle iyi bir hayat sürdürmeye çalışanların kendilerini doğal olarak iyi bir hayat sürdürmeyenlerle mukayese etmeleri beklenebilir. Ne varki bu durum Hıristiyan dünyasında, Hıristiyanlık ahlaki ile çelişen bir davranış biçiminin sergilenmesine neden olmaktadır.

Dinin özellikle geçmişte, insanların hayatında en çok etkili olduğu alanlardan başta geleni cinsel davranışlardır. Katolik kilisesi, Katoliklerin çoğu uymamalarına rağmen, günümüzde dahi her türlü yapay doğum kontrol aracının kullanımını yasaklıyor. Katolik kilisesinin bu yasağı evli (ve evli olmayan) Katoliklerin cinsel hayatları ve suçluluk duygularına (kapılmaları) üzerinde etkili olmuştur. (Westoff ve Ryder, 1971)

Dinin, cemaat üyelerinin sağlık ve mutlulukları üzerinde de etkileri vardır. Dindar olanlar arasında boşanma oranı daha azdır ve bu kişiler evliliklerini daha iyi sürdürdüklerini iddia etmektedirler. (Chesser, 1956) Eğer bu veriler gerçekten doğru ise evli çiftlerin evliliklerinde ısrar etmeleri ve sebat göstermeleri için yapılacak baskılar olumlu sonuçlar doğuracaktır. Dindar kişilerin daha az sigara, içki içtikleri ve gayr-ı meşru cinsel ilişkilerden daha çok kaçındıkları için dindar olmayanlara oranla kısmen ya da tamamen daha sağlıklı oldukları gözlenmiştir. (Comstock ve Patridge, 1972) Dindarlar arasındaki intihar etme oranı dindar olmayanlara göre % 50 daha az olup dindarlarda rastlanılan ruh hastalıkları oranı, dindar olmayanlara göre daha düşük bulunmuştur. Özellikle yalnız veya dul olan dindar yaşlılar, sağlık ve uyum bakımından dikkate değer olumlu özellikler göstermiştir. Moberg ve Taves (1965) bu bağlamda toplumsal desteğin çok önemli bir faktör olduğu görüşündedir.

## Dini İnancın Kaynağına İlişkin Psikolojik Teoriler



## Ölüm Korkusu (Fear of death)

Dini inancın kaynağı hakkındaki geleneksel teorilerden birisi olan ölüm korkusu hala savunulan görüşlerden biri olmaya devam ediyor. Ölümcül hastalarla ilgili araştırmalar, inananların inanmayanlardan daha az kaygılı olduklarını (Hinton, 1972) ve birçok yaşlı insanın, ölümü müsbet bir tutum içinde beklediğini göstermiştir. (Swenson, 1961) Ölümcül hastalar ve yaşlılar için dini inancın ciddi bir unsur olduğunu, şiir ve metafordan daha önemli bir anlam ifade ettiğini göstermesi bakımından bu bulgular konuyla ilgili en önemli araştırma verileri durumundadır. Birçokları cehennemin kendileri için bir yer olmadığı düşüncesini taşımakla beraber çok sayıda insanın cehennemin var olduğuna - %17 İngiltere, %65 ABD - inanmaları şaşırtıcıdır. (Argyle ve Beit-Hallahmi, 1975) Cehennemin varlığına inanma oranının bu derece yaygın oluşu popüler bir "adil dünya" inancının veya ağır suçluluk duygusu ve buna bağlı olarak cezalandırılma arzusunun izlerini taşır. Geçmişte cehennem fikri Hıristiyan inancının önemli bir ilkesi olmuş ve kurallara itaat etmeyi teşvik edecek şekilde ciddi bir rol oynamıştır.

## Cinsel Dürtüleri Bastırma ve Yüceltme Davranışı (Sexual repression and sublimation)

Dini davranışın, bir anlamda cinselliğin yüceltilmesinden ibaret olduğu sık sık öne sürülen teorilerden biridir. Bazı araştırma bulguları, en azından Hıristiyan ülkeler için geçerli olmak üzere, bu görüşü destekler niteliktedir. Örneğin evli olsalar dahi dindar kişilerin cinsellikle daha az ilgilendikleri tespit edilmiştir. (Kinsey, 1948, 1953) Eğer dindarlıkla cinsel faaliyette bulunma arasında nedensel bir ilişki olsaydı "cinsel devrimlerin" dini davranışlarda bir azalmaya sebep olması gerekirdi. Halbuki, Hıristiyan ülkelerdeki Kilise üyeliği oranındaki husus birdenbire olmamış, uzun bir zaman dilimi içinde Klise üyeliğinde yavaş yavaş bir gerileme gözlenmiştir. İngiltere'deki nonconformist kiliseler gerilerken Katolik kiliselerde hemen hemen bir gerileme gözlenmemiş ve bu süreç içerisinde mezhep ve kült hareketlerine karşı büyük bir ilgi uyanmıştır. Kısmen cinsellikle ilgili olan 19. yy ilk ihtida örüntülerinin yerini muhtemelen başka dini davranış şekilleri almıştır.

## Gerçeğin Toplumsal İnşası (Social construction of reality)

Bazı sosyologlara göre din, gerçeğin sosyal terkininin, toplumsal süreçlerin

bir parçasıdır veya bir grubun paylaştığı dünyaya bakış açısı biçimidir. (Berger ve Luckmann, 1963) Dünyayı kim yarattı? Niçin bu dünyadayız? Hayatın anlamı nedir? sorularına cevap arayanlar ne sadece gençlerdir ne de bu sorulara yalnız başına tek bir bilim dalının doyurucu cevap vermesi mümkündür. Zeki, düşünen ve iyi eğitim görmüş kişilerin dindarlık eğilimlerinin daha az olduğunu da söyleyemeyiz. Bunun da ötesinde doktorlar tıbbi uygulamalarla ilgili tıp ahlakı konusunda sık sık problemlerle karşılaşmaktalar ve bu problemlere sadece medikal çerçeveden hareketle çözümler bulunamamaktadır. Aynı çıkmaz diğer bilim dalları için de söz konusudur. İşte dini dünya görüşünün fonksiyonlarından biri de, bu tür problemlerle uğraşmak ve çözümler bulmaktır.

### Dini Tecrübe Teorileri (Theories of religious experience)

Bazı araştırma sonuçlarına göre, en azından dindar insanlarda ve dini unsurların belirgin şekilde hissedildiği dini bir ortamda mescaline ve LSD (Lysergic acid diethylamide-birtür suni halusinojen madde) gibi ilaçlar dini tecrübelerin sergilenmesine neden olmaktadır. Bu iddia Schachter'ın (1959) iki unsurlu (two-factor) duygu teorisi ile uyum halindedir. Schachter'ın teorisine göre belirli duygular, fizyolojik uyarılma ve bu duyguların muayyen duygular olarak yorumlanmasına kapı aralayan uygun idraklerin (cognitions) ürünüdür. Bu teoriye yöneltile eleştirilerden biri, farklı duygulara farklı fizyolojik durumların eşlik ettiği düşüncesidir. (Leventhal, 1980) Ayrıca bilinmektedir ki, (bütün fizyolojik uyarılma durumları değil) sadece belirli fizyolojik uyarılma durumları dini tecrübelerin sergilenmesine neden olabilir. Psilocybin ilacı verilmiş İlahiyat öğrencilerinin Good Friday (Paskalya yortusundan önceki Cuma) günü yaptıkları meditasyonu konu edinen Pankhe'nin araştırması (1966) muayyen fizyolojik uyarılma ve buna eşlik eden idrak kaynaşmasının iyi bir örneğini teşkil eder.

İlaç kullanmanın neden olduğu dini tecrübelerle ilaç kullanımının etkisi altında kalınmadan yaşanan dini tecrübelerin (İngiltere %36, Hay, 1981) arasındaki ilişki nedir? sorusuna gelince; bu tecrübeleri yaşadığını iddia edenlerden çok azı, LSD'nin etkisiyle beden kimyasında değişiklik meydana gelmiş olanlara benzer şizofrenler grubundandır. Tecrübelerin bazıları ise aç kalmanın neticesinde yaşanmış olabilir. Bütün bunlara rağmen yukarıdaki soru geleceğin araştırmacılarının cevap araması gereken bir sorudur.

İlaç kullanılarak yapılan tecrübi araştırmaların atıfta bulunma süreçlerini de (attribution processes) ihtiva ettiği ve bazı olağan dışı olaylara, aralarındaki birtakım

benzerliklerden hareketle dini özellikler atfedildiği durumların olabileceği tespit edilmiştir. Çeşitli durumlarda bazı olaylara dini özellikler atfedildiği ve bu olaylara dini bir nitelik yüklediği durumlar olabilir. Mesela insanların, hastalığı Tanrı'nın bir cezalandırması olarak algılamaları veya hastalığın tedavisinin Tanrı'ya bağlı olduğuna inanmaları gibi durumlarda bu olaylara dini niteliklerin atfedildiği gözlenebilir. Hatta bazı insanlar, verdikleri kararlara Tanrı'nın kendilerine yol göstermesi neticesinde ulaştıklarına inanırlar.

Jaynes'in (1976) dini tecrübeleri açıklama biçimi, Schachter'rin yukarıda zikrettiğimiz dini tecrübe teorisinden oldukça farklıdır. Jaynes'e göre Homer döneminde yaşayan Yunanlılar ve Eski Ahd'in ilk dönemlerinde yaşayan Yahudilerin iki unsurlu/bölümlü bir zihin biçimi vardı (bicameral mind). Jaynes, beynin sağ yarı-küresinin, sol yarı-küresinin Tanrı'lardan gelen mesaj olarak yorumladığı işitmeye bağlı yanılmalardan sorumlu olabileceği görüşündedir. Bu tür mesajlar almak, yani Tanrısal/ilahi sesler işitme iddiası günümüzde daha nadir olup, çoğunlukla şizofrenik hastalar ve belirli türden dindarlığı olanlarla sınırlıdır. Jaynes'in iddiasına göre, belirtilen eski dönemlerde yaşayan Yunanlı ve Yahudilerin sahip olduğu "bicameral mind" in değişik Tanrıların değişik şeyler söylediklerini keşfetme yeteneği, artan ticaret faaliyetleri ve genişleyen insan ilişkileri neticesinde MÖ.2000-1000 yıllarında hasara uğramış ve özelliğini kaybetmiştir. Ayrıca yazının gelişimi de deruni seslerin sahip olduğu otoritenin zayıflamasına neden olmuştur. Bu teoriye göre günümüzdeki dini tecrübe eski geleneklerin bir kalıntısı veya bilinçliliğin şekilleri olarak yorumlanabilir.

## Din Psikolojisinin Yeni Konuları

### Yeni Kült Hareketleri (New cults)

Protestan mezhepleri hakkında yapılan ilk araştırmalara göre bu mezhepler, esas itibariyle işçi sınıfına mensup insanlara, azınlık ırklara mensup grup üyelerine hitap ediyordu. Protestanlığı kabul edenler arasında kadınların oranı bir hayli fazla idi. Bu dini hareketler daha iyi müesseseleşmeye ve orta sınıftan daha çok üye kazanmaya başlayınca yeni kült hareketlerinin ortaya çıktığı görülmeye başlandı. Yeni kült hareketlerinden bazıları ya tamamen Hıristiyanlıktan ya da Jesus People ve Moonie'ler gibi kısmen Hıristiyanlıktan kaynaklanmakta idi. Transendental meditasyon ve Rasnes gibi diğer bazı kült hareketlerinin kaynaklarını ise Hinduizm'de bulmak mümkündür. EST ve Exegesis gibi Colifornia'da ortaya çıkan kült hareketleri ise aslında terapi amacını ön planda tutan hareketlerdir.

İlk protestan ihya hareketleri yaygın bir şekilde ateşli vaazlar verme faaliyetiyle meşgul olmuş ve doğal olarak sadece gençlerle sınırlı olmayan ihtida olaylarının yaşanmasına yol açmıştır. Yani kültler farklı bir gruba hitab ediyordu. Bu hareketlere katılanlar genellikle orta-sınıf mensubu yirmi yaşlarındaki kız ve erkeklerden oluşuyordu. Yeni kült hareketlerinden bazıları ise özellikle toplumdaki kopmuş ve yabancılaşmış, uyuşturucu kullanan genç insanların dikkat ve beğenisini kazanmayı amaç edinmişti. Daha önceki dini mezhepler evlilik öncesi cinsel ilişkileri yasaklayarak bu tür ilişkilerde bulunanların suçluluk duygusuna kapılmalarına neden olmaktadır. Halbuki yeni kült hareketlerinden bazıları cinsel ilişkilere getirilen sınırları tamamen ortadan kaldırıyordu. Geleneksel dini mezhepler çoğunlukla hareketli ve vecde dönüşen toplantı ve ayinler düzenlerken, yeni kültler, meditasyon ve grup terapisi yolunu seçmişti. Eski mezheplerin üyeleri birbirlerine çok sıkı bir şekilde bağlıydı ve bunlar üyelerinden aşırı derecede sadakat göstermelerini beklerken, yeni dini gruplardan bazılarının daha elastiki bir çerçeve çizdiğini ve üyelerinden en az düzeyde bağlılık beklediğini görüyoruz. (Bu nedenle) bazı gözlemciler yeni kült hareketlerini günlük hayatla ancak çok az düzeyde ilişkisi bulunan bir tüketim maddesi (consumer item) olarak değerlendirmektedir. Bazılarına göre ise bu hareketler, aksayan sosyal hayat ve modern toplumlardaki çatışan değerlerle karşı karşıya gelen insanlara problemlerini çözmede yardımcı olmaktadır. Yeni kült hareketlerine katılanların çoğunun ihtiyaçları psikiyatrinin alanına girsin veya girmesin, yeni kültler üyelerine bir kimlik duygusu kazandırdığı ve onlarda hayatın bir amacı olduğu hissini uyandırma rolü oynadığı için, bu ihtiyaçlar ciddi bir şekilde ve etraflıca araştırılmalıdır. (Robbins ve Anthony, 1979)

## Dini İnancının Mahiyeti (The nature of religious belief)

Eski dünyada dini inançlar, fiziki dünyadaki inançlar gibi görülürdü. Cennet ve cehennem mutlak mekanlar olarak kabul edilir ve Tanrı'nın, baba imajının bir yansıması olduğuna inanılırdı. Günümüzde ise Wittgenstein gibi filozofların etkisiyle Batı'da eğitim görmüş insanlar, doğrudan ya da dolaylı olarak doğrulanabilir olan fiziki dünyaya ilişkin ifade ve önermeler ile, bu şekilde doğrulanabilir olmayan, fakat otorite ve konsensusa dayanan dini ifade ve önermeler arasında kesin bir ayırım yapmaktadır. Thouless (1935) dini inançlarla, olaylara ve gerçeklere dayalı olan inançların farklı biçimlerde fonksiyonda bulunduğunu göstermekle beraber şu soru hala sorulabilir: Dini önerme/ifade ve inançlar psikolojik bakımdan ne ifade eder? Bazılarına göre her ne kadar dini düşünce ve inançlar mutlak fikir ve

idrakler ihtiva ediyor ise de bunlar aslında davranış planlarıdır. Bazılarına göre ise dini inançlar mecaz ve kıyaslardan ibarettir veya bir çeşit şiirdir. (Fyre, 1982) Teologlardan bir kısmı dini, mitolojik unsurlarından arındırdılar (demythologized) ve böylece “Tanrıya inanıyorum” ifadesi “kainat karşısında genellikle olumlu ve iyimser bir tutum içindeyim” şeklinde ifade edilebilecek bir anlama büründü. Bununla birlikte dini, yukardaki cümlede ifade edildiğinden daha çok ciddiye alan, lâfzı anlamda cehennemden korkan veya kendisini kutsal yardıma bağımlı hisseden insanların varlığını kolayca görmek mümkündür. Bu tür dini inançlar, varoluş hakkında köklü değerleri ihtiva ediyor ve davranışları kontrol etme gücüne sahip görünüyor.

## Dini İletişimin Mahiyeti

### (The nature of religious communication)

Dini düşünce ve inancın ifade edilmesinde sözlü olmayan (non-verbal) iletişimin önemli bir rol oynadığına işaret etmiştik. Dini inancın sözlü olmayan bir tarzda ifade edilmesi sürecinde, birtakım özel duygular bu süreç içerisinde yer alabilir. Sözlerle birleştiğinde, sözlü olmayan işaret ve sembollerin ne kadar etkili bir gücü olduğunu da gördük. Bununla birlikte dini dil, fiziki dünyayı anlatmak için kullanılan dilden daha farklı bir kullanım özelliği kazanmıştır. Farrer’in de (1958) savunduğu gibi dini dil, çoban ve koyunu veya bir baba ve dik başlı oğlu gibi (anlatımları olan) zor imgeleri ihtiva eder. Dini dil umumiyetle mesel, mecaz ve kıyas yoluyla ifade edilme imkanı bulur. Yukarıda dini inancın sadece bir grup metafordan ibaret olmadığını belirttik, belki de dinin daha geniş anlamı bu metafor ve mesajlara eşlik eden sözlü olmayan ancak şartlara bağlı olan etkili işaretlerle anlatılmaktadır. Dini dilin bir başka unsurunu sıradan kelimelerle ifade edilebilen dini nasihatler ve iyi bir hayat düzeni kurmak için gerekli olan kurallarda bulmak mümkündür. Dini dilin kendisine mahsus olan formu kazanmasının bir nedeni, özellikle oluşum döneminde maddi dünyaya mahsus kelimeleri seçmesi ve fiziki alana mahsus bu günlük dil hazinesini oluşturan kelimelerin, transendental dini olaylara da açıklık getirmesi beklentisidir.

## İndirgemeciliğin Sınırları (The limits of reductionism)

Din psikolojisi alanındaki yeni araştırmaların çoğu, dini fenomenlerin diğer sosyal davranış alanlarına mahsus süreçlerle aynı şekilde açıklanabileceği

varsayımına dayanarak indirgemeci bir bakış açısının (reductionist) etkisinde kalmıştır. Din psikolojisinin kurucuları aslında böyle bir bakış açısına sahip değildi. Örneğin William James ve Carl Gustav Jung'un her ikisi de (indirgemeci yaklaşımın dışarda bıraktığı) manevi bir gerçekliğin konuya dahil olduğu varsayımını benimsiyordu. Diğer yandan indirgemeci bakış açısı ile hareket eden psikologlar, matematiksel bulgular veya kimyasal formüller için indirgemeci bir yaklaşımı benimsemiyorlardı. Çünkü matematiksel gerçek psikolojik bir tahlilin konusu değildi. Bir başka ifadeyle, inceledikleri konunun geçerliliğinden şüphe eden veya sorgulayan matematikçilerin veya kimyacıların psikolojisi yoktur. Ancak musiki, edebiyat ve sanatlar söz konusu olunca psikologların daha dikkatli ve tedbirli davrandıklarını görüyoruz. Psikologlar, estetik tecrübelerin nasıl oluştuğunu kısmen açıklayabilecekleri inancındadırlar.

Musiki öğrencileri fizik dersleri alır. Bu derslerin amacı öğrencilere müziğin saçma olduğunu değil, ses fiziği ve akustik bilgisinin öğrenciler tarafından daha iyi anlaşılmasını sağlamaktır. Zaten böyle bir fizik eğitimi iyi müzik-kötü müzik ayırımı yapmaz ve böyle bir yargıda bulunma iddiasında da değildir. Çünkü müziğin niteliği hakkında yargıda bulunmak özel bir estetik duygusuna ve müzik hakkında hassas bir uzmanlığa sahip olmayı gerektirir. Benzer şekilde, güzel güller yetiştirmek için hangi gübrelerin kullanılması gerektiğini bilen bahçıvanların bu bilgisi, güllerin güzelliğini küçümseme veya örtbas etme gibi bir anlama gelmez. Eğer psikoloji özellikle dini davranışla ilgili açıklamalarını, bu davranışların nasıl oluştuğunu ve ne şekilde daha etkili biçimde üretilebileceğini göstermek için kullanma durumunda ise yukarıda zikredilen örnekler, din psikolojisi için daha az indirgemeci olan bir araştırma modelinin bulunmasını gündeme getirir. Dini bilgi ve uzmanlık alanları, basit bir şekilde matematik va fiziğin kurallarına itaat eden musikiye kıyasla psikolojik açıklamalara daha ziyade indirgenebilir bir özellik taşımaz.

## Psikolojinin dinden öğrenebileceği bir şeyler var mıdır?

Bilhassa geçmiş yıllarda, çoğunlukla dinin psikolojiden öğrenebileceği birçok şeylerin olduğu varsayılmıştır. Acaba bunun tam zıddına bir süreçten yani psikolojinin dinden öğrenebileceği şeylerin bulunduğu varsayımından söz edilebilir mi? Bu varsayımlar bir tarafa, din ve psikolojinin her ikisi de hemen hemen aynı amaca yönelik fonksiyonlar icra eder. Din de psikoloji de insana yol gösterme ve hayatında ona kılavuzluk etme gayretinde olmakla beraber çok sayıda insan, psikolojiden ziyade dinin kendilerine sunduğu çözüm yollarını kabullenmiştir. Dinin

ihativa ettiği düşünce ve davranış şekillerinin daha geniş bir insan kitlesine hitap etme gücü vardır. Bu anlamda dini düşünce ve davranışlar, insanın tabiatı hakkında birtakım gerçekleri simgelemektedir. Dinde derinleşmiş olanlar, dini liderler ve maneviyat dünyasının kılavuzları, psikologların da bilmeleri gereken özel bir uzmanlık ve bilgi çeşidine ve sahip olabilirler. Bunu açıklığa kavuşturmak ise din psikolojisi araştırmacılarına düşen bir başka görevdir.

## Kaynakça

- Argyle, M. (1975) *Bodily Communication*, London: Methuen
- Argyle, M. (ed.) (1981a) *Social Skills and Health*, London: Methuen
- Argyle, M. (ed.) (1981b) *Social Skills and Work*, London: Methuen
- Argyle, M. ve Beit-Hallahmi, B. (1975) *The Social Psychology of Religion*, London: Routledge and Kegan Paul
- Argyle, M., Furnham, A. ve Graham, J. A. (1981) *Social Situations*, Cambridge: Cambridge University Press
- Batson, C. D. ve Wentis, W. L. (1982) *The Religious Experience: A Social-psychological Perspective*, New York: Oxford University Press
- Berger, P. L. ve Luckmann, T. (1963) "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge", *Sociology and Social Research*, 47, sh. 417-427
- Bourne, E. (1978) "The Research on Ego Identity - A Review", *Journal of Youth and Adolescence*, 7, sh. 22351 ve 371-391
- Brown, L. B. ve Forgas, J. P. (1980) "The Structure of Religion: A Multi-dimensional Scaling of Informal Elements", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 19, sh. 423-431
- Chesser, E. (1972) *The Sexual, Marital, and Family Relationships of the English Woman*, London: Hutchinson
- Comstock, G. W. ve Partridge, K. B. (1972) "Church Attendance and Health" *Journal of Chronic Diseases*, 25, sh. 665-672
- Farrer, A., (1958) *A Galas of Vision*, London: Dacre
- Fransella, F. ve Bannister, D. (1977) *A Manual for Repertory Grid Technique*, London: Academic Press
- Freye, N. (1982) *The Great Code: The Bible and Literature*, London: Routledge and Kegan Paul
- Godin, A. ve Hallez, M (1964) "Parental Images and Divine Paternity" A. Godin (ed.) *From Religious Experience to Religious Attitude* içinde, Brussels: Lumen Vitae
- Gorer, G. (1955) *Exploring English Caharacter*, London: Cresset
- Gootlieb, B. (ed.) (1981) *Social Networks and Social Support in Community Mental Health*, New York: Sage
- Hay, D. (1981) *The Journey Within*, Harmondsworth: Penguin
- Hinton, J. (1972) *Dying*, Harmondsworth: Penguin
- I.T. A. (1970) *Religion in Britain and Northern Ireland*, London: ITA

- Jaynes, J. (1976) *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Boston: Houghton Mifflin Co.
- Kinsey, A., Pomeroy, W. B. and Martin, C. E. (1948) *Sexual Behavior in Human Male*, London: Saunders
- Kinsey, A. C. ve diğerleri (1953) *Sexual Behavior in Human Female*, London: Saunders
- Linger, S. K. (1953) *Feeling and Form*, London: Routledge and Kegan Paul
- Leventhal, H. (1980) "Toward a Comprehensive Theory of Emotion", *Advances in Experimental Social Psychology*, 13, sh. 140-247
- Lynch, J. J. (1979) *The Broken Heart*, New York: Basic Books
- Maccoby, E. E. (ed.) (1966) *The Development of Sex Differences*, Stanford: Stanford University Press
- Moberg, D. O. ve Taves, M. J. "Church Participation and Adjustment in Old Age", A. M. Rose ve W. A. Peterson (eds.) *Older People and Their Social World* içinde, Philadelphia: F. A. Davis
- Osgood, C. E. Suci, G. J. ve Tannenbaum, P. H. (1957) *The Measurement of Meaning*, Urbana: Illinois University Press
- Pahnke, W. N. (1965) "Drugs and Mysticism", *International Journal of Parapsychology*, 8, sh. 295-314
- Robbins, T. ve Anthony, T. (1979) "The Sociology of Contemporary Religious Movements", *Annual Review of Sociology*, 5, sh. 75-89
- Rosenthal, R. ve diğerleri (1980) *Skill in Nonverbal Communication: Individual Differences*, Cambridge: Oelgshlager
- Schachter, S. (1959) "The Interaction of Cognitive and Physiological Determinant of Emotional States", *Advances in Experimental Social Psychology*, 1, sh. 49-80
- Slugoski, B. R., Marcia, J. E. ve Kooman, R. F. "Cognitive and Interactional Characteristics of Ego Identity Statutes in College Males", *Journal of Personality and Social Psychology*, 47, sh. 646-661.
- Swenson, W. M. (1961) "Attitudes Toward Death in an Aged Population", *Journal of Gerontology*, 16, sh. 49-52
- Tajfel, H. (1981) *Human Groups and Social Categories*, Cambridge: Cambridge University Press
- Thouless, R. H. (1935) "Tendency Toward Certainty in Religious Belief", *British Journal of Psychology*, 26, 16-31
- Todd, N. (1977) *Religious Belief and Personal Construct Theory*, Doktora Tezi, Nottingham University
- Ullman, C. (1982) "Cognitive and Emotional Antecedents of religious Conversion", *Journal of Personality and Social Psychology*, 43, sh. 183-192
- Westoff, C. F. ve Ryder, N. B. (1971) *Reproduction in the United States*, Princeton: Princeton University Press



## Dini Hayatta İbadetin Yeri ve Önemi

*Hüseyin CERTEL\**

Bilindiği üzere her dinde varlığına inanılıp bağlanılan, sevgi ve tazimle teslim olunan kudret sahibi yüce bir varlık (ma'bud), dini yaşayış sahibi inanan insanlar topluluğu (mü'minler) ve mü'minin mabuduna karşı yerine getirmekle mükellef olduğu fiil ve davranışlar (amel) olmak üzere üç temel özellik bulunmaktadır<sup>1</sup>. Nitekim Din Bilimleri açısından bir şeyin din olabilmesi için gerekli temel hususlardan birisi, onun ibadet, dini ayin ve törenlerinin bulunmasıdır<sup>2</sup>. Buna göre dinin ameli yönüne dahil olan ibadetler, inanan insanla Allah arasında iman bağı ile derinden kurulan ilişkinin dışı akseden tezahürleri ve dini hayatı kuvveden fiile geçiren uygulamalar bütünü olmaktadır<sup>3</sup>. Bu da din ile birlikte var olmuştur.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı.

1 Krş., Yavuz, Kerim, "Din Psikolojisinin Araştırma Alanları", Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Der., sayı 8, 1988, s. 88.

2 Bkz. Tümer, Günay - Küçük, Abdurrahman, Dinler Tarihi, Ocak Yay., Ankara, 1988, s. 17.

3 Krş. Hökelekli, Hayati, Din Psikolojisi, T.D.V. Yayınları, Ankara 1993, s. 211.

İnsanda tabii ve fitri bir duygu olan din duygusu, üstün ve kudretli bir yaratıcıya inanıp bağlanma ihtiyacı ile birlikte inandığına tazim, sevgi, bağlılık, teslimiyet, korku, ümit ve niyazını ifade etmek, inancını bir takım pratiklerle realize edip göstermek üzere ibadet ihtiyacını da beraberinde getirmektedir<sup>4</sup>. Nitekim insanlık yeryüzünde varolduğu günden bu yana fitratının gereği olarak inanmaya ve inancını bir takım fiilleriyle realize etmeye devam edegelmiş; insanın olduğu yerde inanç ve ibadet de varolmuştur.

Dinin ameli yönüne dahil olan ibadet hayatı her şeyden önce sağlıklı ve ideal bir dini hayat için zaruridir. Zira din, insanın içinden gelen aşk, tazim ve güvenle Allah'a, O'nun koyduğu prensip ve gayelere bütün varlığıyla bağlanmaya mecbur olduğunu kabul etmesi ve bu kabulünü harici fiil ve hareketleriyle de beyan ve ifade etmesidir<sup>5</sup>. Çünkü dindarın inanç, duygu, düşünce ve ibadetleri bir bütünlük arzeder. Eğer kişide objektif olarak tezahür eden dini davranışlar, ibadetler bulunmazsa, E. Bautroux'un da belirttiği gibi, onun dini hayatı, subjektif duygu ve düşüncelerden, hülyalardan ibaret kalır ve kalan bu kısım artık din olarak nitelendirilemez<sup>6</sup>. O halde ibadet, dinin ve yaşanan gerçek dindarlığın vazgeçilmez bir unsurudur. Hatta ibadet ya da tapınma, dini hayatın bütünü içerisindeki yeri ve dini yaşayışın devamı açısından o kadar önemlidir ki, bir dinin onsuz varlığını sürdürdürebilmesi bile şüphelidir<sup>7</sup>.

İbadet, kelime olarak ubudiyetle aynı kökten gelmektedir. Ubudiyet; tezellül gösterme, yani itaat ve boyun eğme manasına gelmektedir. İbadet ise ubudiyetten daha ileri seviyede bir itaat ve boyun eğişi (tezellü) ifade etmektedir. İbadet boyun eğme, itaat ve tazimin en ileri derecesidir. İslami açıdan böyle bir tezellül göstermeye ancak en yüce olan varlık layıktır ki, o da Allah'tır<sup>8</sup>. Buna göre ibadet başkasına ta'zim kasdıyla yapılan fiilden ibaret olup, ta'zim göstermenin en ileri derecesidir<sup>9</sup>.

4 Bkz. Akseki, A. Hamdi, İslam I, Matbaa-i Ebuzziya, İstanbul 1943, s. 443; İkbâl, Muhammed, İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, çev., N.A. Asrar, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1984, s. 126.

5 Çamdibi, H. Mahmut, Din Eğitime Giriş, Marmara Üniv., İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul, 1989, s. 53.

6 Peker, Hüseyin, Din Psikolojisi, Sönmez Mat. ve Yayınevi, Samsun, 1993, s. 68.

7 Bk. Wach, Joachim, Din Sosyolojisi, Çev., Ü. Günay, E.Ü. Yayınları Kayseri, 1990, s. 26; Taplamacıoğlu, Mehmet, Din Sosyolojisi, A.Ü. Basımevi, Ankara, 1975, s. 177.

8 Rağib el-İsfehani, el-Müfredat, Kahraman Yayınları, İst. 1986, s. 479.

9 Fahreddin er-Razi, Tefsir-i Kebir, I, Trc. S. Yıldırım ve diğerleri, Akçağ Yay., Ankara 1991, s. 338; Tabbara, Abdulfettah, Atif, el-Hataya fi Nazari'l-İslam, Daru'l-İlmi'l-Melayin (tarihsiz), s. 209; el-Mevdudi, Ebu'l-Ala, Kur'an'a Göre Dört Terim, Trc., O. Cilacı-İ. Kaya, Beyan Yay., İstanbul 1987, s. 63-74.

Dini açıdan ibadet; insanın ruhen ve bedenen; zahiren ve batinen bütün varlığıyla yalnız Allah'a karşı yaptığı itaat ve kurbet (yaklaşma)tir ki, bunda niyet şarttır. Niyet ise yapılacak fiillerin yerine getirilişinde ancak Allah'a itaat ve yaklaşmayı kastetmek demek olan iradedir. Buna göre ibadetlerin bir içte yaşanan kalbi ve ruhi yönü, bir de dışa yansıyan fiili yönü vardır. Bir itaatın ibadet olabilmesi için, onun şuurulu ve iradeli olarak Allah'a itaat etme, O'na yaklaşma ve hoşnudluğunu kazanma niyetiyle fiilen zahirde işlenmesi lazımdır<sup>10</sup>.

İbadet hayatı, dini yaşayışın özü ve esas yapısı olan imandan sonra gelen ikinci bir yönünü teşkil etmektedir. İman dini yaşayışın içte duyulup yaşanan subjektif yönünü teşkil ettiği gibi, ibadetler ya da daha geniş manada ameller de onun belli şekil ve kurallara bağlı kalarak gerçekleştirilen objektif yönünü meydana getirmektedir. Esasen dindarlık, imanın ruhta yerleşip kök salarak orada duyulur ve yaşanır hale gelmesiyle doğar. İbadetler de, işteki imanın varlığından kaynaklanan tezahürleridir. Bu bakımdan dini yaşayışın özü ve esas yapısı imandır, imanın olmadığı yerde dinden ve ibadet hayatından da bahsedilemez. İbadetler ise imanın varlığından hayat bulup filizlenmektedir<sup>11</sup>. Ayrıca ibadetler bir yandan dindarın içindeki imanın varlığından hayat bulurken, bir yandan da içteki imanı takviye edip güçlendiren, geliştirip derinleştiren kaynaklar olma özelliği taşımaktadır. Bu itibarla dini hayatın iman ve ibadet yönünü birbirinden ayrı düşünmek mümkün değildir. İnanç ve ibadet, bir bütünün iki yarısı gibi birbirine yakın ve içiçedir. Bu ikisinin bir araya gelerek oluşturdukları bütün ise dini hayattır. İman ve ibadetten biri diğerinden ayrı düşünülemez. Nitekim bu yakınlık ve içiçelikten ötürü bazı İslam alimleri, ibadetleri (ameli) de imana dahil ederek, amelin imandan bir cüz olduğu görüşünü benimsemişlerdir<sup>12</sup>.

İbadetin şumulüne gelince, onun geçici bir hadise olmayıp, dinin köklü ve gerçek bir anlatımı olduğu ve müminin hayatının tamamını kucakladığı söylenebilir<sup>13</sup>. Burada esas olan ibadet kasdıyla yapılan davranış veya sözlerin kulluk, bağlılık ve tazimin gösterilip, Allah'a yaklaşma niyet ve iradesiyle yerine getirilmesidir. Ancak her dinde tanrı ile insan ilişkilerini canlı tutmak amacıyla

10 Geniş bilgi için bkz. Yazır, M. Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili I, Eser Neşriyat, İstanbul, 1979, s. 95-97.

11 Bkz. Topçu, Nureddin, "Dini Hayatın Psikolojik Temelleri", İslam Mec., c. I, sayı 4, Ankara, 1956, s. 13.

12 Geniş bilgi için bkz. İzutsu, Tashihiko, İslam Düşüncesinde İman Kavramı, Trc. S. Ayaz, Pınar Yay., İstanbul, 1984, s. 195-294.

13 Taplamacıoğlu, Din Sosyolojisi, s. 177.

belirli aralıklarla tekrar edilmesi gereken özel davranışlar ibadet olarak belirlenip kurallara bağlanmıştır.

En geniş manasıyla ele alındığında İslam'da ibadet, hayatın her yönünü kuşattığı gibi, insanın maddi ve manevi tüm varlığına da şamildir. Zira mü'min, Allah'a düşüncesiyle, kalbiyle, dili, gözü, kulağı ve diğer azalarıyla, yani tüm bedeni ve ruhi varlığıyla ibadet eder. Allah yolunda malını ve canını vermek, ailesinden ve yurdundan ayrılmak suretiyle ibadet eder. Onun emrolunduğu bedeni ve mali ibadetler, dinen konulan kurallar ve şekillerle birlikte onların ötesinde duygu ve düşünce planında ruhen de yaşadıkları nisbette değer ve anlam kazanırlar<sup>14</sup>. Müslümanın önce kendi varlığı olmak üzere, Rabbinin kudret ve azameti, kendine karşı lütuf ve ihsanının bolluğu, buna karşılık kendisinin Rabbine karşı şükürünün yetersizliği, O'nun emirlerine itaattaki kusurları v.b. üzerinde düşünüp tefekkür etmesi çok değerli bir ibadet ve zikirdir<sup>15</sup>. Allah sevgisi, Allah korkusu, Allah'ın rahmetini ummak, gazabından korkmak, kazasına razı olmak, verdiği bela ve imtihana sabretmek, nimetlerine gönülden şükran duyguları beslemek, Allah'tan haya etmek, O'na tevekkül etmek ve gönül bağlamak gibi yüce duygular beslemek suretiyle mü'min, kalben duygusal planda Allah'a ibadet eder<sup>16</sup>.

İslam'da ibadetin çok geniş sahası içerisine başta farz olan namaz, oruç, zekat, hac ve bunların nafileleri, sonra dua, tesbih, sena, zikir, tefekkür, istiğfar, salavat ve bunlardan başka ilim öğrenmek ve öğretmek, hasta ziyareti, cenazeyi taşıma ve defnetme, mü'minlerin ihtiyaçlarını gidermek, takva ve hayırda yardımlaşma, helal rızık kazanmak için çalışmak, insanlara sıkıntı veren şeyleri ortadan kaldırmak ve hatta tabii ve insani ihtiyaçların dinin koyduğu kurallar dahilinde karşılanması bile halis bir niyetle yapılmakla ibadet kapsamına dahil olmaktadır<sup>17</sup>. Şu halde İslami açıdan ibadet, hayattan ayrı bir şey değildir. Hayatın her safhası ibadet haline getirilebilir. Aslında Kur'an'da imanın hemen ardından onun bir gereği olarak çokca zikredilen "salih amel" (yararlı iş)lerin ibadet kapsamına dahil olmasıyla, ibadetin, hayatın her anını ve her yönünü kucaklaması mümkündür. Ancak en geniş manadaki ibadet anlayışı içerisine giren bütün bu davranışlar, dinde yerine getirilmesi istenen, şekli, miktarı ve kuralları belirlenmiş bulunan temel ibadetlerin yerini tutamaz ve onların değerinden asla bir şey eksiltmez.

14 Bkz. el-Kardavi, Yusuf, İbadet, Trc. H. Cemal, Çığır Yay., İstanbul, 1974, s. 106; Certel, Hüseyin, Ebu-Talib el-Mekki'de Tasavvufi Yaşayış, Basılmamış doktora tezi, Erzurum, 1993, s. 109-121.

15 el-Mekki, Ebu Talib, Kutu'l-Kulub, Matbaatu'l-Mustafa, Mısır, 1961, c. I, s. 30-31.

16 el-Kardavi, İbadet, s. 107.

17 Bkz. Certel, Mekki'de, s. 154-180; el-Kardavi, İbadet, s. 73-97.

Dindarın dini fiilleri ve ibadetleri yerine getirmesi bir irade işidir. Psikoloji açısından iradeyi, iki temayül gurubunun çatışması neticesinde bir an muallakta kalan aksiyonu, yüksek temayüllere üstünlük vermek suretiyle yeniden doğrultmak fonksiyonunu haiz olan bir vetire<sup>18</sup> olarak tanımlamak mümkündür.

Dindarın inancını davranışa dönüştürmesi, kendisindeki irade gücüne bağlıdır. İrade dini emirlerin yerine getirilmesi söz konusu olunca harekete geçişleri, yasaklama ve kısıtlamalar söz konusu olduğu zaman da durdurucu, frenleyici bir rol oynamaktadır<sup>19</sup>. İbadetler de dini birer emir olup, yerine getirilmesinde bir külfet olduğu için iradenin harekete geçirici gücüne ihtiyaç vardır.

Psikoloji açısından kişinin dini iradesi aynı zamanda onun motivasyonudur. Dini duygu ve düşüncenin eyleme dönüşmediği yerde dini irade yoktur. Bu takdirde dindarlık adına geriye kalan metafizik ve mücerred bir kavramdan (iman iddiası) ibarettir. Öyleyse dini duygu ve düşüncenin fiile dönüşmesiyle dindarlığın belirgin hale gelmesi iradenin bir eseridir<sup>20</sup>.

Kişinin devamlı kalben ve zihnen meşgul olduğu işler ve nefsin içinde bulunduğu durum iradeye yön vermektedir<sup>21</sup>. Dolayısıyla insanın gönlündeki imanın iradeye yön vermesinin bir sonucu olarak iradenin harekete geçici etkisiyle tüm dini davranışlar gibi ibadetler de ortaya çıkmaktadır. Fakat iradenin etkisiyle ortaya çıkan bu ibadetlerin, tekrar tekrar yapılmakla zamanla müminin iradesinin, dini emirleri yapma ve yasaklardan kaçınma konusunda terbiye edilip daha da güçlenmesini sağladıkları da bilinmektedir. Mesela günün muhtelif vakitlerinde abdest alıp namaz kılmak, Ramazan ayında bir ay her gün oruç tutarak bir takım mahrumiyetlere katlanmak, zekatla malının bir kısmını elden çıkarmak, hac için zahmetli ve masraflı bir yolculuğa katlanmak, her şeyden önce bir irade işidir. Bütün bunları yapabilmek için başlangıçta var olan irade, bunları yerine getirmekle bunları daha içten ve daha derinden duyarak yaşayıp devam ettirmek ve dini yasaklamalara karşı direnç kazanmak üzere daha da sağlam ve güçlü hale gelmektedir.

İbadetin duygusal temellerine bakıldığında burada korku, saygı, sevgi, şükran, tazim, sığınma ve teslimiyet duygularının içiçe yanyana buldukları görülür. Zira inanan insan Allah'ı sever. O'nun azametinden, heybetinden ve

18 Dwellhauvers, G., Psikoloji, Çev. M.Ş. Tunç, İstanbul Edebiyat Fak., Yay., İst. 1938, s. 299.

19 Peker, Din Psikolojisi, s. 68.

20 Armaner, Neda, Din Psikolojisine Giriş I, Ayyıldız Mat., Ankara 1980, s. 120.

21 Çamdibi, Din Eğitimi Giriş, s. 21.

cezalandırmasından korkar. O'na karşı saygı ve şükran hisleri besler, korktuklarından O'na sığınır niyaz eder, bağlılık ve teslimiyetini fiilen göstermek ister. Bütün bu duygularını ifade etmek üzere Rabbine yönelip dua ve ibadette bulunur. Zira ibadet bir bakıma insanın yaratıcısı karşısında duyduğu hislerin şekil ve anlam bakımından ifadesidir<sup>22</sup>. Öyleyse ibadetler tercüman oldukları duyguların yoğunluk ve derinliği, ya da bir başka ifadeyle duygusal katılımın kalitesi nisbetinde içten, samimi ve değerli birer yaşayıştırlar.

Bu duygular açısından bakıldığında, pratik hayatta dindarlar arasında ibadetlerin bir kulluk ve şükran ifadesi ya da borcu olduğu anlayışı daha yaygındır. Buna göre mü'min, sayısız nimetlerine karşılık kulluk ve şükran borcu olarak, Allah'a ibadet ederek vazifesini yapmak, borcunu ödemek zorundadır. Aksi halde vazifesini yapmayıp nankörlük ettiği için ahirette ceza görecektir. Dolayısıyla bu ibadet anlayışı, beraberinde cezalandırılma korkusunu bulundurmaktadır. Böyle bir ibadet anlayışında insanı ibadete sevkeden motiv, samimi şükran ve minnet duygusu olabileceği gibi, sırf cezalandırılma korkusu da olabilmektedir. Bu da dini bakımdan yanlış bir ibadet anlayışı olmamakla birlikte, onun gerçek anlam ve değerini ifade edecek seviyede bir ibadet telakkisi de değildir. İbadetler gerçekten bir kulluk ve şükran ifadesidir, kulluk borcudur. Ancak sırf vazife ve borç anlayışı ve buna bağlı olarak vazifeyi ihmalinden doğacak cezalandırılma korkusunun etkisiyle yapılacak ibadetlerin, dindarların ruhlarında beklenen etkileri yeterince gösteremeyeceği ve bunların derinden duyarak ve haz alarak yaşanamayacağı da açıktır. Nitekim özellikle tasavvufi hayatta sırf cehennem korkusu ve cennet ümidiyle ibadet etmek pek hoş görülmemektedir. Burada yeri gelmişken korkuyla birlikte dini emirleri ya da ibadetleri işlemeye yönelten bir başka motiv olarak cennet ümidinin de bulunduğunu belirtelim.

Dini manada şükür ise, Allah'ın ihsan ettiği sayısız nimetlerin kulun dilinde Rabbine övgü ve nimetleri itiraf; kalbinde Allah sevgisi ve bu nimetlerin Allah katından bir lütuf ve ihsan olduğuna şahadet; tüm organlarında Allah'a karşı itaat ve teslimiyet şeklinde karşılık bulması ya da tezahür etmesidir<sup>23</sup>. Bu manada ibadet aynı zamanda bir şükür ifadesidir. Ancak gerek bir program dahilinde bütün mü'minlerin yerine getirmeleri istenen farz ibadetler ve gerekse bunların nafileleri,

22 Krş. Peker, Din Psikolojisi, s. 68; Kanar, Yüksel, İbadet, Beyan Yay., İstanbul, 1984, s. 55.

23 Tabbara, Abdulfettah Afif, Ruh'u'd-Dini'l-İslami, 17. bas., Daru'l-İlm, Lübnan, 1988, s. 193.

şükür kapsamına giren pek çok davranıştan sadece bir kısmıdır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.), Hz. Aişe (r.a.)'nin kendisine ibadet konusunda fazlaca meşakkate girmesinin sebebini sorması üzerine "Şükreden bir kul olmayayım mı?"<sup>24</sup> şeklinde cevap vererek, ibadetin bir şükür ifadesi olduğuna dikkat çekmiştir. Ancak bir şükür ifadesi oluşu ibadetin sadece bir yönüdür.

Daha da önemlisi, ibadetlerin aynı zamanda kul ile Allah arasında kurulan bir haberleşme, iletişim, vuslat ya da diyalog olmasıdır. Kul ile Allah arasında kurulan haberleşme, Allah'tan insana doğru olabildiği gibi, kuldan Allah'a yönelen bir diyalog şeklinde de olabilir. Yine bu haberleşme sözlü ya da sözsüz olabilir. Birincisinde her iki taraf da insan dilini kullanarak meramını anlatır, mesajını muhatabına ulaştırır. Bu tür haberleşmede, Allah'ın kullarına sözlü olarak ulaşan mesajı vahiy; kulun Rabbi'ne yönelen kalbi ve lisani konuşması da duadır. Sözsüz olarak kurulan haberleşmede ise Allah vahiydeki sözlü ayetler yerine tabiat ayetlerini, insan da bedeninin hareket ve işaretlerini kullanarak meramını anlatır. Buna göre dünya, Allah'ın yaratıcı kudretini ve çeşitli sıfatlarını gösteren eşya ve hadiselerle dolu bir sembol kitabıdır. Aynı şekilde Allah'ın sözsüz ayetler göndermesi ile kurulan bu ilahi haberleşmenin insan tarafındaki karşılığı ibadetlerdir, özellikle de İslam'daki namazdır<sup>25</sup>. Böyle olunca mü'minin namazdaki kıyâmı, rükû'u, secdesi, ku'ûdu; haccındaki ihrama girişi, tavafı, vakfesi, sa'yı, cemreleri atması gibi hareketleri, basit birer vücut hareketi olmayıp, kul ile Allah arasında bu ibadetler vasıtasıyla kurulan diyalogda, kulun Rabbine karşı duyduğu tazim, teslimiyet, sevgi, itaat ve bağlılık duygularının hal diliyle anlatıldığı birer ifade biçimidir.

İbadetlerin en önemli gayesi de insan ile mabudu arasında içten ve sürekli bir diyalogun kurulmasını sağlamak, ya da bir başka ifadeyle inanan insanı Rabbinin huzuruna götürmek, onunla yüzyüze getirmektir. Özellikle konuya İslamî açıdan bakıldığında, Allah her yerde hazır ve nazırdır, mü'min nereye yönelirse yönelsin Rabbinin orada bulur<sup>26</sup>, nerede olurlarsa olsunlar Allah inananlarla beraberdir<sup>27</sup>, O, insana şah damarından daha yakındır<sup>28</sup>. İnanan insanın bundan haberdar olup içinde hissetmesi, ancak onun şuurunda Allah düşüncesinin her an canlılığını muhafaza

24 el-Buhari, Teheccüd, 6.

25 Geniş bilgi için bkz. İzutsu, Toshihiko, Kur'an'da Allah ve İnsan, Çev. S. Ateş, Arısan Mat., Ankara (Tarihsiz), s. 126-131, 139-186.

26 Kur'an, el-Bakara, 115.

27 Kur'an, el-Hadid, 4.

28 Kur'an, el-Kaf, 16.

etmesiyle mümkündür. Allah düşüncesini şuuruna yerleştirebilen, O'nu her an hatırında tutan kişi, her an Allah'la beraber olduğunu, O'nun huzurunda, gözetim ve murakabesi altında olduğunu hisseder. Allah düşüncesini şuura yerleştirmek de, ancak O'nu devamlı hatırlamak ve zikretmekle olur. İbadetler ise, her şeyden önce Allah'ı anmak, zikretme ve O'nunla ilişkileri canlı tutma vasıtalarıdır. İbadetin hakikatı Allah'ı zikirdir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "Bana kullut et ve beni zikir için namaz kıl"<sup>29</sup> ayetinde namaz, "Arafat'tan indiğinizde, Allah'ı Meş'ar-ı Haram'da anın, O'nu size gösterdiği şekilde zikredin"<sup>30</sup> ayetinde hac, zikir ve anma olarak tarif edilmiştir. Ayrıca oruç da bir gün boyunca ibadet halinde olmanın verdiği dikkat ve teyakkuzla Allah'ın devamlı hatırdaki tutulmasına ve dini bir şuuruluk haline zemin hazırlayan bir ibadettir. Öyleyse ruhen, kalben, bedenlen ve malen yapılan ve Allah'ı anma vasıtası olan ibadetlerin tümü, kul ile Allah arasındaki ilişkileri canlı tutmak ve Allah'ı hatırlamak suretiyle insanın zihninde ve gönlünde Allah düşüncesinin daima muhafaza edilmesini ve böylece onun imanının giderek derinleşerek kemal derecesine doğru gelişmesini sağlamaya yöneliktir<sup>31</sup>.

İman, amel ve ahlakta kemale ulaşmayı hedefleyen tasavvufi yaşayışta ibadet ve zikrin bu özelliğinin dikkate alınarak, farz ibadetlerin, çok yoğun olarak yaşanan nafil ibadetler ve her türlü zikirlerle desteklenip zenginleştirildiği bir dini yaşayış programının takip edildiği görülür<sup>32</sup>. Ancak bütün bu dini yaşayış programının özünü, dinen günün muayyen vakitlerinde eda edilmesi farz kılınan beş vakit namaz, onun nafileleri ve yine namazın kendi içinde topladığı Kur'an tilaveti, tesbihat, dua, salavat, istiğfar nevinden ibadet ve zikirler oluşturmaktadır. Çünkü diğer İslami ibadetler, daha geniş bir zaman dilimi içerisinde yapılmaktadır. Namaza nisbetle sayıca daha az olan bu ibadetler sağlıklı olmak ve mali imkanları yeterli olmak gibi bazı şartları gerektirdiğinden, herkes tarafından yapılamayabilmektedir. Mesela, dini ölçülere göre zengin olanlara yılda bir zekat ve ömürde bir kez hac ibadeti emredilmiştir. Bu yoğun dini yaşayış programı içerisinde nafil oruçların da önemli bir yeri olduğunu belirtelim. Konuya dinler tarihi açısından bakıldığında da, dinlerde genellikle ibadet hayatının bir gün içerisinde yerine getirilen temel günlük ibadetler üzerine bina edildiği görülür.

29 Kur'an, Ta-Ha, 14.

30 Kur'an, el-Bakara, 198.

31 Bkz. Bayraktar, Mehmet, İslam İbadet Fenomenolojisi, Akçağ Yay., Ankara, 1987, s. 9-11.

32 Bkz. el-Mekki, Kutu'l-Kulüb, I, s. 30-35; el-Gazali, Ebu Hamid, İhyau Ulumi'd-Din, Trc. A. Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1974, c. I, s. 695-1014.



## İbadette Şekil ve Mana

İslami açıdan halis bir niyetle Allah rızası için yapılan her türlü müsbet davranışlar ibadet kapsamına girmekle birlikte, her dinde olduğu gibi İslam dininde de ibadet olarak belirlenen ve mü'minlerden yerine getirmeleri istenen davranışlar vardır. İbadet denilince öncelikle bunlar akla gelir ve dini bakımdan yapılmakla mükellef olunan ibadetler de bunlardır. Bunların vakti, miktarı ve kuralları belirlenmiştir.

İnanan insan, mabuduna itaat, bağlılık, teslimiyet ve tazim duygularını arz ederken, bu hisleri ifade edecek şekilde, düzenlenen kalıplaşmış hareket ve davranış sistemine ihtiyaç duyar. Din, ibadetin şeklini belirleyip, kurallarını koymakla, ferdin tapınma istek ve ihtiyacına cevap veren model davranış ve uygulama biçimleri oluşturmuş olmaktadır. Böylece her ibadetin önceden belirlenmiş bulunan ve değiştirilemez asli unsurlardan oluşan bir biçimi ve kalıbı vardır. Genellikle bu şekil ve kalıp, biçim ve kuralların ötesinde çok derin ve gizli manalar taşıyan sembolik bir tarzda düzenlenmiştir. Bu sebeple ibadetin şekli, onun manasının ruhen yaşanması ile yakından ilgilidir. Esasen ibadette esas olan, bu sembolik davranışları yerine getirirken, onların ötesindeki deruni manaların yaşanmasıdır. Bu da ibadetin şekli ile manasının bütünleşmesiyle gerçek manada ibadet etmek demektir<sup>33</sup>. Şu halde ibadetler keyfi değil, muayyen vakitlerde belli erkana ve kuralara uyularak yapılması gereken hareket ve fiillerdir. İbadetin dinen belirlenen şekil ve kuralları tartışılmaz. Kur'an-ı Kerim'de bu hususa dikkat çekilerek şöyle buyrulmaktadır:

“Her ümmete, kendilerine uygun, yerine getirmeleri gerekli ibadetler koyduk. Öyleyse bu konuyu sizinle tartışasınlar...”<sup>34</sup>. Böyle olunca da yerine getirilen ibadet şekilleri ve dini merasimler, aynı zamanda belirli bir dinden olmanın temel göstergelerinden biri sayılmaktadır<sup>35</sup>.

Ayrıca bir dindeki ibadetin tartışma kabul etmeyen şekli, ibadet edenler arasında eşitliği sağlar ve güçlendirir, mevki, makam, ırk vb. ayrımları ortadan kaldırıp inananları fikri ve duygusal planda birbirlerine yaklaştırır. İbadetteki vücut vaziyeti, zihnin yolunu tayin eden amillerden birisidir. İslam dininin ibadet için belli bir yön (kible) tayin etmesi, cemaat veya toplumda ortak fikir ve duyguların belirmesini

33 Bkz. Hökelekli, Din Psikolojisi, s. 234-235.

34 Kur'an, el-Hacc, 67.

35 Eroğlu, Feyzullah, Davranış Bilimleri, Maveria Yayıncılık, 1993, s. 103.

sağlamak içindir<sup>36</sup>. Yoksa Kur'an'da belirtildiği üzere ibadet (namaz) esnasında yüzün şu ya da bu tarafa çevrilmesi, ibadetin özü bakımından bir önem taşımamaktadır<sup>37</sup>. Kul, ibadetinde nereye yönelirse yönelsin, zaman ve mekandan münezzehe olup, her yerde hazır ve nazır olan Allah'ı orada bulur<sup>38</sup>.

Duygu ve düşünceleri ifade etmenin çeşitli yolları vardır. Dil, içte yaşanan duygu ve düşüncelerin en önemli ve en çok kullanılan ifade aracıdır. Ancak tek ifade aracı değildir. Dilden başka yüz ve hareket ifadesi de hislerin açığa vurulmasında baş vurulan ifade şekilleridir. Hatta duyguların tabii haldeki ifadesi olan yüz ifadesinin, dil ifadesinden daha samimi ve güçlü olduğu bile söylenebilir. Bir bakıma yüz ve hareket ifadesi dille söylenenlerin samimi olup olmadığını ortaya koyabilecek güçtedir. Ayrıca yoğun olarak yaşanan güçlü duyguları dil ile anlatmak, onları kelimelere dökmek kolay olmaz; bazı hareketler ve yüz ifadesi, dilin aciz kaldığı yerde bir ifade aracı olur. Nitekim günlük hayatımızda karşılaştığımız, aşırı sevinç, korku, kader, dehşet vb. veren hadiseler karşısındaki duygu ve düşüncelerimiz sorulduğunda, bunları ifade edecek kelimeler bulamadığımızı söyleriz. Böyle durumlarda bizim hareketlerimiz; yüzümüzdeki ifade ve görülebilen diğer tensel belirtiler, neler hissettiğimiz açığa vurup ifade etmekte dilden daha manalı, içten ve inandırıcıdır.

Ayrıca güçlü ve coşkulu hisler ve heyecanlar, kendilerini hareketler ve fiillerle ifade ederler. Bu itibarla ibadetler, dini duygu ve heyecanların bedende fiilen tezahür eden ifade şekilleridir<sup>39</sup>. İbadet de bir bakıma Allah'a karşı duyulan sevgi, saygı, hayranlık, şükür, bağlılık, itaat, teslimiyet, korku ve tazim hislerinin ifadesi olduğuna göre, burada dil ile sözlü olarak yerine getirilen rükünlerle birlikte, bu duyguların bedenen ifade edilmiş şekilleri olan hareketlerin de bulunması tabiidir. Buradan hareketle ibadet, "Allah ile kurulan tabiatüstü ilişkinin görünür varlığı, belli sözler, jestler ve davranışlar sistemi şeklindeki tezahürü"<sup>40</sup> olarak tarif edilebilir. Buna göre İslam'ın en temel ibadet biçimi olup, günde beş kez kılınan namaz, bedenen ifa edilen şekli rükünleri ve bu esnada dille ifade edilen sözlü erkanı ile, mü'minin zihni, kalbi, dili ve azalarıyla iştirak ettiği, Rabbine karşı içinde beslediği duygu ve düşünceleri hem söz hem de davranış olarak ifade ettiği

36 Bkz. İkbal, İslâm'da Dini Düşünce, s. 130-131.

37 Kur'an, el-Bakara, 177.

38 Kur'an, el-Bakara, 115.

39 Pazarlı, Osman, Din Psikolojisi, Remzi Kitabevi, 3. bas., 1st., 1982, s. 189.

40 Hökekleli, Din Psikolojisi, s. 233.

sistemli ve kapsamlı bir ibadet biçimidir. Ondaki dil ile ifade edilen sözlük rükünlerle bedenen icra edilen fiili erkan arasında da tam bir uyum vardır. Böyle olunca namazdaki kıyam, rüku ve secde vaziyetleri, basit birer vücut hareketi olmayıp, ilahi huzurda duyulan tazim hissini giderek tedricen derinleştiğinin bedenen ifade edilmiş biçimleri olmaktadır.

Bu temel ibadet biçiminde esas olan; kulun kalben tevazu gösterip boyun eğmesi, zihnen ilahi huzurda olduğunun şuurunda olması, diliyle Allah'ı zikretmesi ve bedeniyle O'nu tazimin en ileri şekliyle tazim etmesidir<sup>41</sup>. Bedenen yapılan tazimde asıl olan da, boyup eğip teslim olarak tazim edilenin huzurunda kıyam, rüku ve secde etmektir. Tazimin bedenen en güzel ifadesi namazda olduğu gibi bu üçünün birbirini takiben bir arada yapılmasıdır. En ileri ve en üstün tazim vaziyeti ise secdedir<sup>42</sup>. İbadetlerde şekil ve onunla ifade edilmek istenen manalar hakkındaki bu örnekleri daha da çoğaltmak ve özellikle hac esnasında yerine getirilen sembolik hac fiillerini bu açıdan yorumlamak mümkündür<sup>43</sup>. Ancak ibadet eden herkesin ibadet esnasında burada bahsedilen manaları aynı derinlik ve yoğunlukta yaşadığı da söylenemez. İbadetlerin sırf biçim ve kurallarına takılıp kalan onu duygu ve düşünce planında yaşayamayan, pek çok kimse vardır. Bunların ibadeti, Allah'a karşı beslenen samimi hislerin ifadesi olmaktan çok, ahiret hayatına ait cezalandırma korkusu ve ebedi saadet vaatlerinin kendilerine yaptırdığı bir görev, bir alışkanlık ve bir kazanç vesilesidir. Fakat böyle bile olsa, yine de bu ibadetlerin bir değeri vardır. Zamanla istenen seviyede olmasa bile bu ibadetler, tekrar edile edile kişinin iç dünyasında etkisini göstererek onda bir takım duygu ve düşüncelerin uyanışına vesile olacaktır. Nitekim insan duygu ve düşüncelerinin fiil ve davranışlarına tesir ettiği gibi, fiil ve davranışlarının da duygu ve düşüncelerine etki ettiği psikolojik bir hakikattir<sup>44</sup>. Bu sebeple ibadetlerin fonksiyonlarından biri de inanan insanlarda uygun heyecan ve duygular meydana getirmektir<sup>45</sup>. Yani her zaman ibadetler mevcut duyguların ifade edilmişliği olmaz, bazen de istenen duyguların oluşup gelişmesine

41 Bkz. ed-Dehlevi, Şah Veliyyullah, Huccetullahi'l-Baliğa, Beyrut, t.y., c. II, s. 3.

42 Bkz. ed-Dehlevi, a.g.e., c. II, s. 5; en-Nedvi, Kitap ve Sünnet Işığında Dört Külün, II. bas., Yıldızlar Mat., İstanbul 1991, s. 111.

43 Geniş bilgi için bkz. Certel, Hüseyin, "Psikolojik Bir Yaklaşımla Hac İbadeti", Türk Yurdu, sayı 84, 1994, s. 14-20.

44 Bkz. Akseki, A. Hamdi, Ahlak Dersleri, Üçdal Neşriyat, İst., 1968, s. 124-127.

45 Eroğlu, Davranış Bilimleri, s. 103-104.

vesile olur. Kanaatimizce çoğu insanın ibadeti bu nevidendir. Bu bakımdan oruç, namaz, hac, dua, Kur'an tilaveti ve zikir; beden hareketleri ve dil ile telaffuzdan faydalanarak ruhta dini tecrübeleri derinleştirmeye götüren ibadetlerdir.

## Toplu İbadet

Bilindiği üzere genellikle dinlerde toplu halde yapılan ibadetlerin ayrı bir yeri ve önemi vardır. Topluca yapılan bu ibadetlere imkan sağlamak üzere yeryüzünde halen yaşamakta olan dinlerin mensupları yüzbinlerce mabed inşa etmişlerdir. Dinler Tarihi bize, geçmişte ve günümüzde çeşitli dinlerde toplu ibadet konusunda oldukça zengin bilgiler sunmaktadır. Öyleyse cemaat halinde yapılan ibadetin dini hayattaki önemi nereden kaynaklanmaktadır. Yeri gelmişken bu hususa da özellikle İslami ibadetler açısından temas etmekte yarar vardır.

Şüphesiz her din; mü'minlerini ortak değerler, hedefler ve gayeler etrafında toplamak, birleştirmek, uzlaştırmak, kaynaştırmak suretiyle güçlü, inançlı bir toplum oluşturmak ister. Bu birleşme ve kaynaşmanın oluşmasında ortak inanç esaslarının benimsenmesi kadar, dinin vazgeçilmez temel bir öğesi olan ibadetler de rol oynar. İbadetler aynı dine inanan insanları birbirine yaklaştırıp kaynaştırır; cemaat ve birlik şuurunun oluşup gelişmesini sağlar<sup>46</sup>.

Özellikle İslam dini de, müslümanların her yönden güçlü ve örnek bir birlik oluşturmalarını emreder, hatta birbirleriyle kardeş kadar yakın olmalarını ister<sup>47</sup>. Bunun için İslami ibadetlerin temel hedeflerinden birisi de müslümanları cemaatleşmeye ya da sosyal, ekonomik, siyasi vb. her açıdan güçlü ve sağlam bir birlik oluşturmaya götürmektir. Başta namaz olmak üzere bütün ibadetler, bu birlik olma zorunluluğunu hatırlatıcı bir mahiyet arzeder. Zira vakit namazlarının cemaatle topluca kılınması, ferden kılınmasından çok daha sevaplı ve makbuldür<sup>48</sup>, cuma namazı ancak cemaatle kılınabilir, yılda iki kez büyük ve coşkulu bir katılımı bayram namazları topluca kılınır, bir ay müddetle kılınan teravihlerin cemaatle kılınması makbul ve yaygındır. Bütün bunlar, namaz vasıtasıyla küçük çapta bir cemaatleşmenin oluşmasına ve giderek daha büyük ve güçlü bir birliğin oluşturulmasına yöneliktir. Oruç ve zekatta da sosyal yardımlaşma ve dayanışmayı

46 Bkz. Taplamacıoğlu, Din Sosyolojisi, s. 191-197.

47 Bkz. Kur'an, el-Hucurat, 10; el-Bakara, 143; Ali İmran, 103.

48 el-Buhari, Ezan, 30; Müslim, Mesacid, 40.

teşvik etmek suretiyle müslüman kardeşliği ve birliğinin teminine yönelik hususiyetler görebiliriz. Hacda ise tüm İslam alemini kucaklayacak bir birlik oluşturma ve kaynaştırma özelliği daha bariz olarak görülür. Zira diğer ibadetler ve özellikle cemaatle kılınan namaz, belki küçük yerleşim birimlerindeki mü'minleri bir araya getirip cemaatleştirirken, hac, tüm dünya müslümanlarını bir araya getirerek kucaklaştırıp kaynaştırmaktadır<sup>49</sup>.

Şu halde cemaat halinde topluca yapılan ibadetlerin ve bilhassa İslam'daki namazın önemli bir gayesi de, makam, mevki, ırk üstünlüğü, zenginlik, fakirlik ayrımını kaldırıp tüm inananları eşit kullar olarak, kulluklarını göstermek üzere Allah'ın huzurunda bir araya getirmek suretiyle bir yandan birlik, beraberlik ve dayanışma ruhunu güçlendirirken, bir yandan da fertleri içine kapalı olmaktan kurtarıp dışa dönük, aktif ve topluma bağlı bir kişi haline getirmektir<sup>50</sup>. Yani İslami ibadetler bu yönüyle insanın topluma uyumunu sağlayıcı ya da sosyalleşmeyi destekleyici bir rol de oynamaktadır. Zira ibadetler ve bilhassa bunlardan bazılarının cemaatle yapılması, kişiyi sadece Allah'a değil, diğer insanlara da yaklaştırmaktadır.

İslam'da özellikle vakit namazlarının cemaatle kılınmasına hususi bir önem atfedilerek, gerek hadislerde ve gerekse Kur'an'da<sup>51</sup> cemaatle namaz teşvik edilmiştir. Zira hiçbir ayırım ve fark gözetmeksizin ilahi huzurda, kul olmanın gerektirdiği itaat, teslimiyet, bağlılık ve tazimi göstermek üzere bir araya gelen insanların camide saf oluşları, bedenen yan yana omuz omuza gelişleri, sırf cismani bir bir araya geliş ve yakınlaşmadan daha derin manalar taşımaktadır. Bu, aynı inanç, aynı istek, aynı gaye ve şuurun bir araya getirdiği, fertleri arasında kalbi yakınlıkların ve bağlılıkların bulunduğu güçlü bir birlikteliktir. Cami cemaatinin fertleri arasında kurulan bu duygusal yakınlaşma, onlar arasında dayanışma, yardımlaşma ve kardeşlik duygularının oluşmasını ve sosyal münasebetlerin gelişmesini sağlar. Onlar birbirlerinin sevinç ve kederini paylaşır, aralarından camiye gelmeyenlerin durumunu araştırıp sıkıntısı olanların yardımına koşarlar. Cemaat bireyleri arasındaki bu manevi yakınlaşma, maddi yardımlaşma zemini oluşturduğu gibi, günlük hayatın çeşitli yönlerinde de kendini gösterir. Çünkü kişi, cemaat sayesinde insanlarla tanışıp görüşme ve onları yakından tanıma fırsatı da

49 Krş. Bayraktar, İslam İbadet Fenomenolojisi, s. 19-21; Uludağ, İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti, 1. bas., T.D.V. Yay., Ankara, 1989, s. 83-85.

50 Bkz. Pazarlı, Din Psikolojisi, s. 191; Aksoy, Ergüder, İbadetin 199 Faydası, Seha Neşriyat, İstanbul 1991, s. 18,62,101.

51 Kur'an, el-Bakara, 43.

bulmaktadır. Böylece o, alış-verişinde, evlatlarına eş bulmada, ailecek yakınlık kurmada, arkadaş ve dost edinme vb. konularda tabii olarak daha iyi tanıyıp güvendiği, ortak değerleri paylaştığı cemaat arkadaşlarını tercih edecektir.

Cemaatle yapılan ibadetin önemi bir de, onun daha içten, duyularak yaşanma imkanı vermesinden ileri gelmektedir. Yani cemaatle ibadet, içtimai bir öneme haiz olduğu kadar, psikolojik bir önem de taşımaktadır. Çünkü “Cemaat halinde yerine getirilen ibadetlerde topluluk, ferdi ruhlar üzerinde yükseltici ve kendinden geçirici heyecanlar doğurabilmektedir<sup>52</sup>. İkbâl’in de dediği gibi, ibadet için dindarlar bir araya geldiklerinde, dikkatlerinin tek bir noktaya çevrilmesinden ve aynı harekete geçirici güç için gönüllerinin açılmasından başka bir gaye gözetmezler. Ayrıca cemaat halinde insanların sezgi gücünün oldukça arttığı, duygularının şiddetlendiği ve iradelerinin, cemaatten uzakta ve yalnız iken tasavvur edemedikleri bir seviyede harekete geçtiği, psikolojik bir hakikattir<sup>53</sup>. O halde ibadetin hem ictimai hem de mü’minin derununda meydana getirmesi gereken amaçlarına ulaşmasında cemaat halinde topluca yapılmasının önemi büyüktür.

Netice olarak; insanda fitri ve tabii bir duygu olan din duygusu, beraberinde, inanıp mabuda tapınma istek ve ihtiyacını da bulundurmaktadır. İbadetsiz bir dinden ve dindarlıktan bahsetmek mümkün değildir. Dinin ameli yönüne dahil olan ibadetler; imandan feyz alıp hayat bulmaları ve imamı besleyip takviye etmeleri itibarıyla psikolojik bir hadise olan imanla yakından ilgilidir. Bu bakımdan şekil ve kurallar açısından Fıkha konu olan ibadetler, dindarın iç dünyasında yaşanan duygu ve düşüncelerin tezahürleri ve ifade şekilleri olmaları açısından Din Psikolojisini konusudur. Zira ibadetin korku, saygı, sevgi, şükür, sığınma, bağlanma ve teslimiyet gibi duygusal; niyet, irade, şuur gibi fikri temelleri vardır. Dini bakımdan bir şükür ifadesi, kulluk vazifesi, kurtuluş vesilesi olan ibadetler, aynı zamanda Allah ile kullar arasında kurulan bir diyalog, haberleşme ya da vuslattır. Bu sayede kul ile Rabbi arasında içten ve sürekli bir diyalogun kurulmasıyla, mü’minin şuurunda Allah düşüncesinin sabitleşip yerleşmesi ve imanının kemale doğru gelişmesi esas hedeftir.

52 Topçu, Nureddin, “Din Psikolojisinin Konusu”, İslam Mec., c. I, Sayı 2, Ankara, 1956, s. 18.

53 İkbâl, İslam’da Dini Düşünce, s. 129.

## Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dinî Hareketlerin Bazı Özellikleri ve Toplumsal Tabanları

*M. ALİ KIRMAN\**

Bu makalenin konusu Batılı toplumlarda ortaya çıkan yeni dinî hareketlerdir. Söz konusu hareketler, burada, oluşum sebepleri, karakteristik özellikleri ve toplumsal tabanları açısından ele alınacaktır. Bu makalenin amacı ise, Batıda ortaya çıkan yeni dinî hareketler hakkında son yıllarda elde edilen bilgi birikiminden yararlanılarak Türkiye'nin toplumsal yapısı içinde ortaya çıkmış ve hâlen faaliyetlerini sürdüren dinî cemaatler hakkında sağlıklı bir değerlendirme yapılmasına katkıda bulunmaktır.

"*Yeni dinî hareket*" kavramı, çoğu 1950'lerden sonra ortaya çıkan, 1970'lerden itibaren de yaygın bir ilgi görmeye başlayan ve söylemlerinde coşkun bir dinî, ruhî ve felsefî yaşantı vaat eden birbirinden farklı oluşumları ifade etmek için kullanılmaktadır.<sup>1</sup> Bununla birlikte yapı ve dış görünüm olarak ele alındığında

---

\* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi.

1 Bkz. Eileen Barker, *New Religious Movements*, Londra, 1992, s.9; James A. BeFord, "New Religions", *Encyclopedia of Religion*, (ed. Mircea Eliade) C.X, New York, 1987, s.390

ise, yeni dinî hareketleri, çağdaş dünyadaki özel ve kamusal alanlar arasındaki sınırları kaldırma sebebi olarak kavramsallaştırmak da mümkündür. Ayrıca konunun uzmanları, yeni dinî hareket kavramı bağlamında, son yıllarda sayısı hızla artan “din değiştirme” (ihtida, conversion) olaylarının da ele alınması gerektiğini, çünkü bu olayların da insanların yeni dinî hareketler veya diğer dinî oluşumlar içerisinde nasıl ve niçin girdiklerinin belirlenmesiyle doğrudan ilgili olduğunu belirtmektedirler.<sup>2</sup>

Batıda ortaya çıkan yeni dinî hareketlerin daha iyi anlaşılması için çeşitli tipoloji denemeleri yapılmıştır. Mesela bu hareketler üzerine önemli çalışmaları bulunan Robbins ve arkadaşları, daha önce söz konusu hareketlerle ilgili olarak yapılan tekçi yaklaşım yerine monistik ve düalistik şeklinde ikili bir tasnif yapmışlardır. Buna göre birinci grupta “monistik” olarak isimlendirilen ve karizmatik liderlere tam bir teslimiyetle bağlanma suretiyle aydınlanmaya ulaşılacağı vaadinde bulunan hareketler yer alır ki, bunların en önemli özelliği, hayatın her alanını ilahi kurallara göre düzenleme konusunda tavizsiz bir ısrar içerisinde olmalarıdır. Oldukça katı ve normatif bir söyleme sahip olan bu hareketlere örnek olarak Church of Scientology<sup>3</sup>, Hare Krishna (ISKCON: International Society For Krishna Consciousness)<sup>4</sup> ve Divine Light Mission (Elan Vital)<sup>5</sup> verilebilir. İkinci grupta

- 
- 2 Bkz. David A. Snow ve R. Machalek, “*The Sociology of Conversion*”, *Annual Review Sociology*, X, 1984, s.167. Din değiştirme olgusunu Din Psikolojisi açısından ele alıp değerlendiren nefis bir çalışma için bkz. Ali Köse, *Neden İslam’ı Seçiyorlar?*, T.D.V. Y., İstanbul, 1997
  - 3 **Church of Scientology**: 1954 yılında The Church of Scientology International adıyla kurulan hareket, 1985 yılında yayınlanan *Scientology: What is it?* adlı kitapçıkta, mutlu ve başarılı olmak için insan ve hayat hakkında sahip olunması gereken son derece temel bilgilerin araştırılıp öğrenilmesi amacıyla bir araya gelenler topluluğu olarak tanımlanmaktadır. Hareketin önemli isimlerinden L. Ron Hubbard tarafından 1950’de Danimarka’nın başkenti Kopenhag’da yayınlanan *Dianetics: The Modern Science of Mental Health* adlı eserin 421. sayfasında ise, Scientology hareketinin ferdi günlük hayatın sıkıntı ve problemlerinden uzaklaştırarak ruhsal özgürlük bakımından daha yüksek basamaklara ulaşabileceği bir noktaya yönelteceği belirtilmektedir. Geniş bilgi için bkz. Barker, a.g.e., s.173-4
  - 4 **Hare Krishna (ISKCON)**: 1966 yılında B. Swami Prabhupada tarafından kurulan ve “Allah’a sevgiyle kulluk etmenin içsel bilgisi” pratiğine bağlı olanların meydana getirdiği dünya çapında bir topluluktur. Geniş bilgi için bkz. Barker, a.g.e., s.184-5; E.B.Rochford, *Hare Krishna in America*, New Brunswick, Rutgers, 1985; Kim Knott, *My Sweet Lord: The Hare Krishna Movement*, Wellingborough, Aquarian Press, 1986; D.G.Bromley ve L.D.Shim (eds.), *Krishna Consciousness in the West*, Lewisburg, Bucknell Univ. Press, 1989



yer alan Children of God<sup>6</sup> ve Unification Church (Moon)<sup>7</sup> hareketleri ise, hem Tanrı hem de insan merkezli bir ahlakî düalizmi kabul ettikleri için “düalistik” olarak isimlendirilmektedir. Ayrıca bu hareketler modern kültürün karmaşıklığına, göreceliliğine ve serbestiyetçiliğine karşı oldukları için “karşı hareketler” olarak da nitelendirilmektedir.<sup>8</sup>

Bir başka tipoloji denemesi de, Batıda ortaya çıkan yeni dinî hareketler hakkında yapmış olduğu çalışmalar nedeniyle sahanın otoritelerinden biri kabul edilen James A. Beckford tarafından yapılmıştır. Onun geliştirdiği ikili tipolojiye göre, mistik Doğunun hayata materyalist Batıdan daha fazla anlam kattığına inananların oluşturduğu ve daha ziyade Asya'nın Hint ağırlıklı felsefî ve mistik geleneğine dayalı hareketler ilk kategoride yer alırken, ikinci kategoride ise, kendilerinin Hristiyan olduğunu savunan, ancak gerek Hz. İsa'nın dönüşü ve gerekse modern toplum hayatında manevî kurtuluşa ermenin çeşitli yolları ile ilgili geliştirdikleri yeni ve farklı öğretiler etrafında bir araya gelen insanların oluşturduğu hareketlere yer verilmektedir.<sup>9</sup> Yeni dinî hareketleri, önceki gibi sadece ideolojik açıdan ele

- 
- 5 **Divine Light Mission (Elan Vital):** 1930'lu yıllarda Shri Hans Ji Maharaj tarafından kurulmasına rağmen asıl tanınması onun oğlu olan Guru Maharaj Ji (Maharaji)'nin 1971'de İngiltere'yi, hemen ardından da ABD'ni ziyaret etmesiyle olmuştur. Maharaji'nin el yazmaları, teyb ve video kasetleri olmasına rağmen hareketin inanç ve pratikleriyle ilgili bir literatür oluşturulamamıştır. Geniş bilgi için bkz. Barker, a.g.e., s176-8; Maeve Price, “*The Divine Light Mission as a Social Organisation*”, *The Sociological Review*, Vol.27, No.2, May 1979; J.Messer, “*Guru Maharaj Ji and the Divine Light Mission*”, in *The New Religious Consciousness*, C.Y.Glock ve R.N.Bellah (eds.), Berkeley, University of California Press, 1976
  - 6 **Children of God:** 1960'lı yılların sonunda Kaliforniya'da David B. Berg tarafından kurulan ve Aile ya da Aşk Ailesi olarak da isimlendirilen bir topluluk. Geniş bilgi için bkz. Barker, a.g.e., s171-3; R.Davis ve J.T.Richardson, “*The Organisation and Functioning of the Children of God*”, *The Sociological Analysis*, Vol.37, No.4, 1976; D.Davis, *The Children of God*, Basingstoke, Marshalls, 1984; D.Van Zandt, *Living in the Children of God*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1991
  - 7 **Unification Church:** 1954 yılında Kore'de Sun Myung Moon tarafından kurulan ve kurucusuna izafeten Moon ya da Moonculuk olarak da adlandırılan harekete verilen isimdir. Geniş bilgi için bkz. Barker, a.g.e., s.214-6; D.Bromley ve A.D.Shupe, “*Moonies*” in *America*, Beverly Hills & London, Sage, 1979
  - 8 John A. Hannigan, “*Apples and Oranges or Varieties of the Same Fruit? The New Religious Movements and The New Social Movements Compared*”, *Review of Religious Research*, XXXI, 1990, s.253
  - 9 Beckford, a.g.e., s.391

almayıp, tarihî gelişimleri açısından da değerlendiren bu tipolojinin daha fazla kabul gördüğü söylenebilir. Nitekim konuyla ilgili yapmış oldukları ortak çalışmalarında, Batıda ortaya çıkan yeni dinî hareketlerin daha iyi anlaşılması için sergilenen yaklaşımların iki ana teorik çerçevede toplandığını söyleyen Günay ve Ecer'in de Beckford'un ikili tipolojisinden etkilendikleri anlaşılmaktadır. Onlara göre, bazılarının kökleri XIX. yüzyıla dayanan, ancak özellikle 1960'lı yıllardan sonra uzak Doğu kökenli mistik hareketlerin eklenmesiyle yeni bir boyut kazanan yeni dinî hareketler birinci kategoride yer alırken, bu gelişmelere 1970'li yıllardan sonra Hristiyan bünyenin verdiği tepki paralelinde oluşan yeni dinî hareketler ikinci kategoriyi oluşturmaktadır.<sup>10</sup>

Batıda ortaya çıkan yeni dinî hareketlerin oluşum sebepleri değerlendirilirken de farklı yorumların yapıldığını görmekteyiz. Bu çerçevede yeni dinî hareketler, genellikle, bilimin ve politikanın çözemediği pek çok problemin bulunduğu, bu arada aile müessesesinin ve Kilisenin çökmeye yüz tuttuğu Batı toplumunda aradığı huzur ve refahı bulamayan, nükleer savaş ve çevre kirliliğinin gelecek endişesine sevk ettiği, insana ve topluma dair mekanist-materyalist görüşlerin kimliksizleştirdiği tatminsiz ve huzursuz insanlar için bir kaçış yolu ya da teselli kaynağı olarak görülmektedir. Bir diğer ifadeyle, yeni dinî hareketler, konunun uzmanları tarafından sosyo-ekonomik problemlerden ve modern hayatın baskısından bir kaçış yolu olarak kabul edilmektedir. Oysa söz konusu hareketler, kendi üyeleri tarafından "gerçek" bir kurtuluş yolu olarak algılanmaktadır.<sup>11</sup> Bugün akademik sosyolojinin en son aşamasını oluşturan Fonksiyonalist Sosyoloji anlayışına göre ise, mevcut din anlayışının aşırı derecede laikleşmiş, akılcı ve pozitivist düşünceli modern insanın ve toplumun beklentilerini ve ihtiyaçlarını karşılayamadığı, onları tatmin edemediği yerde oluşan boşluğu yeni inançların doldurması kaçınılmazdır.<sup>12</sup> Buna göre yeni dinî hareketler toplum içinde yaygın din anlayışında görülen boşlukları doldurmaktadırlar. Ayrıca bu hareketler, bir yandan geleneksel dinlerde radikal eğilimleri zayıflatırken, öte yandan demokratik çoğulculuğun sürekliliğine de dolaylı olarak hizmet edebilmektedir. Kısaca belirttiğimiz bu görüşler göz önüne alındığında, yeni dinî hareketlerin doğuşu ile ilgili olarak değişim, sekülerizasyon ve çoğulculuk gibi kavramların öne çıktığı görülmektedir.

10 Ünver Günay, A. Vehbi Ecer, *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*, Erciyes Üniversitesi Y., Kayseri, 1999, s.32

11 Beckford, a.g.e., s.391-2

12 Orhan Türkoğan, *Sosyal Hareketler Sosyolojisi*, Birleşik Y., İst. 1997, s.254

Konuya değişim açısından yaklaşan ve yeni dinî hareketler toplumsal ve kültürel alanda yaşanan değişmelerin çok önemli göstergeleri olarak adeta, toplumsal planda ortaya çıkan duygu, düşünce ve sosyal ilişkilerin sınırdığı toplumsal ve kültürel bir laboratuvar durumunda gören Beckford'a göre, bu hareketler, eğer dinin sonradan ortaya çıkan yeni formlarına delalet ediyorsa bu durumda toplumsal değişme ile yakından alakalı oldukları kendiliğinden anlaşılabilir olur. Yani yeni dinî hareketler hızlı değişme ortamında artma eğilimi gösterirler.<sup>13</sup> İslam dünyasında görülen İhyacı hareketler üzerinde yaptığı araştırmalarında Said Amir Arjomand da, İslamî İhya hareketlerinin ortaya çıkışı ile hızlı sosyal değişme arasında çok sıkı bir bağ olduğunu göstermektedir.<sup>14</sup>

Ülkemizin önde gelen din sosyologlarından biri olan Ünver Günay da, konuya değişim açısından yaklaşmak suretiyle yeni dinî hareketleri toplumda meydana gelen değişmelerin önemli bir tezahür biçimi olarak gördüğü toplumsal hareketlerin içerisinde değerlendirir ve onların kolektif davranış biçimleri olduğunu belirtir. Ona göre söz konusu hareketler, dinî planda geleneksel toplum yapısına göre düzenlenmiş pek çok toplumsal unsur ve anlayışın modern toplumun yepyeni şartları ile uyuşmadığının anlaşılmasıyla insanların bu yeni şartlara uyum sağlayacak yeni enstrümanları bulmak için kendilerini yeniden algılamaya, düşünmeye, yorumlamaya ve teşkilatlanmaya yönelmelerini ortaya çıkarmıştır.<sup>15</sup> Bu yüzden, genellikle, kendinden önce gelen veya geldiği düşünülen hareketlere gönderme yapılarak tanınan yeni dinî hareketler, dinî alanda eskisinden farklı "yeni bir hayat tarzı" veya "yeni bir model" oluşturma amacını taşıdıkları ve bu amaç doğrultusunda eylemde buldukları için çoğu zaman toplumda kabul görenek kurumsallaşmış ve yerleşmiş dinî hareketlere veya oluşumlara ters düşerler.

Gerçekten de yeni dinî hareketlerin Batılı ülkelerde ortaya çıkışı modern çağın hızlı, derin ve geniş toplumsal değişmeleriyle eş zamanlıdır. XIX. yüzyılda yaşanmaya başlayan sanayileşme ve şehirleşme süreçlerine bağlı olarak cereyan eden değişim ortamında ortaya çıkmaya başlayan yeni toplumsal hareketlerin özel bir türünü oluşturan yeni dinî hareketler, daha ziyade XX. yüzyıla özgü bir dinî-

13 Beckford (ed.), *New Religious Movements and Rapid Social Change*, London, Sage/Unesco, 1986, s.XI-XV

14 Said A. Arjomand, "Social Change and Movements of Revitalization in Contemporary Islam", in *New Religious Movements and Rapid Social Change*, J.A.Beckford (ed.), London, Sage/Unesco, 1986, s.87-112

15 Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Y., İst. 1998, s.443-4

toplumsal olgu olarak kabul edilmektedir. Bu durumu izah ederken kullanılan temel argüman şu şekilde özetlenebilir: I. Dünya Savaşı'nın akabinde 1940'lı yılların sonunda II. Dünya Savaşı'nın Avrupa'nın tamamına getirdiği ekonomik çöküntü, yüksek işsizlik ve toplumsal huzursuzluk Batı toplumlarını gelecek hakkında karamsarlığa sevk etmişti. Ancak bu durum çok uzun sürmedi ve 1950'lere gelindiğinde yerini belirgin bir canlılık ve ümide bırakmıştı. 1960'ların ortalarında ise, yeni ümitler ve değerlerle beraber yeni bir nesil yetişmişti. Bugün ise, başta gençler olmak üzere, yeni dinî hareketlere katılanların sayısı artık milyonlarla ifade edilmekle birlikte, aslında, bu hareketlerin bir kısım potansiyellerinin sol siyasî partiler tarafından absorbe edildiği veya başka yöne kanalize edildiği için çok daha büyük bir kitleyi harekete geçirebilme yeteneklerini tam olarak sergileyemedikleri de ifade edilmektedir.<sup>16</sup>

Batılı toplumlarda ortaya çıkan dinî hareketler üzerine çalışan uzmanlar, çoğulcu ve hızlı sosyal, ekonomik ve kültürel değişimlerin yaşandığı değişken karakterli toplumların, bu tür hareketlerin ortaya çıkması ve gelişmesi için oldukça elverişli bir ortam oluşturduğu söylemektedirler. Nitekim değişken ve çoğulcu bir karaktere sahip olması nedeniyle yeni dinî oluşumlar için çok uygun ortam sunduğu söylenen ve bu çerçevede “yeni dinî hareketlerin süpermarketi” olarak nitelenen Amerika Birleşik Devletleri'nin yeni dinî hareket çalışmalarında özel bir konumu vardır. Çünkü bu ülkede dinî inanç ve kanaatlerini açıklama ve bunları serbestçe yaşama gibi iki önemli özgürlük Anayasal koruma altındadır.<sup>17</sup> Belki de bu nedenle olsa gerek, bugün demokratik, çoğulcu ve değişken bir karaktere sahip Amerika'da sadece Hristiyan cemaatlerin sayısının 2550 olduğu, bunların dışında yaklaşık 600 civarında da Hristiyanlık dışında yeni dinî cemaat bulunduğu ifade edilmektedir.<sup>18</sup>

Yeni dinî hareketleri daha ziyade sekülerizasyon olgusu çerçevesinde açıklamaya çalışanların genellikle İngiltere'yi örnek olarak verdiği görülmektedir. Bir makalesinde, konuya modernleşme, sekülerleşme ve bireyselleşme açısından yaklaşan Orhan Türkdoğan bunlardan biridir.<sup>19</sup> Bir diğeri de doktora eğitimini İngiltere'de yapan Ali Köse'dir. Onun aktardığına göre, İngiltere, yeni dinî

16 Hannigan, a.g.m., s.254

17 Mc.Guire Meredith, *Religion: The Social Context*, Belmont, California, Wadsworth Publications, 1992, s.277

18 Günay, Ecer, a.g.e., s.26

19 Orhan Türkdoğan, “*Batı ve Türk Toplumunda Yeni Dinî Hareketler*”, Türk Yurdu, C.17, Sayı 116-117, Nisan-Mayıs 1997, s.33-8

hareketler açısından Amerika ve diğer Avrupa ülkelerine oranla daha verimli bir yer konumundadır. Öyle ki, 1945'ten bu yana 400'den fazla yeni dinî hareketin ortaya çıktığı İngiltere'de 1985 yılında faaliyette olan dinî grup sayısı 153 olup, bir milyon nüfusa 3.2 dinî hareket düşmektedir.<sup>20</sup> Bu verilerden hareketle, İngiltere'de geleneksel dinin diğer Batı ülkelerinden daha zayıf, buna karşılık sekülerizasyon sürecinin ise daha güçlü olduğu şeklinde bir sonuç çıkarılmakta ve bu yargı genelleştirilmektedir. Nitekim konu üzerinde çalışan uzmanlar, yeni dinî hareketlerin, yoğun bir sekülerizasyon süreciyle insan aklına verilen aşırı önemin ortaya koyduğu sonuçlara bir cevap olarak ortaya çıktığında birleşmektedirler. Çünkü onlara göre, eldeki veriler bu tür akımların sekülerizasyonun güçlü olduğu yerlerde daha fazla yayıldığını göstermektedir.<sup>21</sup> Şu halde aşırı sekülerizasyon politikaları sonucu oluşturulmaya çalışılan rasyonel ve liberal bir din anlayışının “dünyayı büyüünden arındırdığı” söylene de, bugün gelinen noktada, aslında, kitlelerin inançlarını sarsarak onları birbirine kenetleyen dayanışma bilinçlerini zayıflattığı ve böylece sekülerleşen bir toplumun yeni dinî hareketlerin ortaya çıkması için uygun bir ortam oluşturduğu söylenmektedir. Ancak Batılı toplumlarda ortaya çıkan yeni dinî hareketleri sadece sekülerleşme olgusuna bağlı olarak açıklamanın konunun anlaşılmasını eksik bırakacağı açıktır. Zira yeni dinî hareketler olgusunun, tıpkı diğer toplumsal olgular gibi, tek bir faktöre bağlı olarak açıklanamayacağı gerçeğinden yola çıkan araştırmacıların konuya daha geniş bir perspektiften yaklaşıkları görülmektedir. Bu çerçevede başta sekülerizasyon ve değişim nazariyeleri olmak üzere fonksiyonalist, psikolojist, fenomenolojik veya entegratif yaklaşım ve teorilerin de kullanıldığı bilinmektedir.<sup>22</sup>

Batılı toplumlarda ortaya çıkan yeni dinî hareketlerin belli başlı özelliklerinden bahsedilirken genel olarak ortaya olumsuz bir tablo çıkarılmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu çerçevede geleneksel din anlayışına meydan okuma şeklinde ortaya çıkan yeni dinî hareketlerin toplumdaki yaygın din anlayışının bir yansıması olan resmi-dinî kurum ve makamlara karşı saldırgan bir tavır içinde olduğu, bu noktada üyelerinin de rasyonel düşünce ve analizlerden ziyade irrasyonel bir tarzda duygusal olarak hareket ettiklerine dair yaygın bir kanaat vardır.<sup>23</sup> Yeni dinî

20 Köse, a.g.e., s.119

21 Köse, a.g.e., s.122

22 Günay, Ecer, a.g.e., s.31

23 Hannigan, a.g.m., s.247

hareketler ve onların üyeleri hakkındaki bu yaygın kanaati doğrulayacak bazı veriler de bulunmaktadır. Bunlar arasında yeni dinî hareketlerin inançlarının, belli dinî pozisyonları işgal edenlerce zındıklık olarak nitelenmesi bir yana, bütün bu inanış şekillerinin insanların beyinlerini yıkadığı ve akıllarını ipotek altına aldığı ileri sürülmektedir. Ayrıca maddî hırs peşinde koşma, tamahkârlık ve dolandırıcılık hareketleri, sömürücü ve fırsatçı liderlik, gösterişe dayalı aldatıcı ibadetler ve cinsel sapıklık gibi olumsuz davranışlar sergilenmesinin ötesinde uyuşturucu ticareti, silah kaçakçılığı, siyasî entrika, çocuklara tecavüz ile intiharı ve ölümü teşvik etme gibi çirkin işlere bulaştıklarını ileri sürenler de vardır. Ancak yeni dinî hareketlerle ilgili olarak çoğu zaman göz ardı edilen bir başka hususa dikkat çeken Barker'a göre, bu iddiaların bir kısmı doğru olmakla birlikte yeni dinî hareketlere mensup olanların suça ve ahlaksız davranışlara düşkünlükte belki de böyle bir harekete üye olmayanlara göre daha ileri oluşu ara sıra fena halde abartılmaktadır. Oysa bazı hareket üyelerinin çağdaş toplumda olağan kabul edilenden daha ahlakî ve daha manevî yaşantılara varmaya çalışmaları hususu çoğu zaman göz ardı edilmekte ya da tam olarak bilinmemektedir.<sup>24</sup>

Barker'ın da isabetle belirttiği gibi, bu akımların en önemli özelliği, mistik tecrübeyi ön plana çıkarmalarıdır. Ayrıca Tanrı'yla veya kutsal varlıkla doğrudan ilişki, yani kutsalın doğrudan tecrübesi için imkan sunmaktadırlar. Bunun gerçekleşip gerçekleşmediği, yani bu tür dinî gruplara veya hareketlere katılan insanların aldatılıp aldatılmadığı konumuz dışında kalmaktadır. Fakat şurası bir gerçek ki, bu insanlar böylesine cazip bir tecrübe vaadiyle cezbedilmektedirler. Nitekim kendi ifadeleri de bu gerçeği doğrulamaktadır.

Yeni dinî hareketlerin böylesine ilgi görmesi, mistik tecrübeye büyük önem vermeleri ve daha coşkun bir din anlayışına sahip olmalarıyla açıklanmaktadır. Gerçekten de idealist, genç ve yeni bir üyenin (mühtedi) gözünde geleneksel dinin soğuk ve iki yüzlü görünmesine karşın, yeni bir din, heyecan verici ve merak uyandırıcı görünebilmektedir. Bu nedenle daha büyük bir şevkle kabul edilen yeni bir dinî hareketin "*gerçekleri*", genellikle değişmeye elverişli olup, nesiller boyu insanların çeşitli ihtiyaçlarına cevap veren geleneksel dinlerin oldukça sofistike (incelikli) ve komplike (karmaşık) olan inançlarından çok daha basit ve sadedir.<sup>25</sup> Bu yüzden yeni dinî hareketler yaygın din anlayışında görülmeyen bir hassasiyet ve kırılabilirlik içerirler.

24 Barker, a.g.e., s.10

25 Barker, a.g.e., s.11

Aslında yeni dinî hareketlerle ilgili bütün bu özelliklerden en azından bir kaç doğrudan doğruya bu hareketlerin yeni ve dinî oluşundan anlaşılabilirse de, onların mistik tecrübe ya da kutsalın doğrudan tecrübe edilmesi dışında kalan diğer özelliklerini de şu şekilde sıralamak mümkündür:<sup>26</sup>

1. Geleneksel Kilise Hristiyanlığına, yani toplumdaki yaygın din anlayışına ve eski dinî hareketlere, bu arada mezhebî Hristiyanlığa karşı çıkarlar.

2. Üyelerini, yeni norm ve kimliklerin empoze edildiği toplumsal bir öğrenme sürecine tâbi kılarlar.

3. Kendilerine göre ahlakî bir takım normları vardır ve dolayısıyla üyeleri arasında normatif bir etkileşim tarzı görülür.

4. Dine akli yaklaşımı reddederler. Çünkü hür vicdanı ve düşüncüyü kuşatarak sezgisel bir bilinç halini önemserler.

5. Karizmatik ve otoriter bir lidere sahiptirler. Üyelerin lidere kayıtsız bir teslimiyetle bağlı olmaları gerektiği gibi, hareket veya hareketin ilke ve politikaları hakkında soru, şüphe veya tereddütleri de olamaz.

6. "Millenium", yani kıyametten önce barış ve selametın hüküm süreceği bin yıllık mutluluk devresi üzerine vurgu yapılır.

7. Harekete yeni üyeler bulmak için misyoner bir anlayış hakimdir.

Yeni dinî hareketlerin özelliklerini bu şekilde belirttikten sonra şimdi de onların toplumun hangi kesiminde taban bulduklarına değinmek, onları daha iyi anlama noktasında yararlı olacaktır. Bu noktada konu ile ilgili yapılan çalışmaların, yeni dinî hareketlerin üyelerini, "genellikle yirmisinde olan gençler, orta sınıfa mensup olanlar, toplumun genel ortalamasından daha yüksek eğitim almış olanlar ve çok kere de sağlam aile çevrelerinden gelenler" şekilde tanımladığını belirten Snow ve Machalek'e göre, aslında bu bulgular, yeni dinî hareket üyelerinin toplumda son derece marjinal kalan ve yabancılaşan bir kitle olduğunu gösterdiği gibi, bir noktada insanların yaygın olmayan yeni dinî hareketlere yönelişlerini açıklamaktadır.<sup>27</sup> Zira söz konusu hareketler, topluma yabancılaşarak marjinal kalan kişiler için bir teselli kaynağı ve bir sığınak olmaktadır.

Yeni dinlerin daha önceki bazı dalgaları ile üçüncü dünya ülkelerinde ortaya çıkan bir çokları yoksul ve mazlumu cezbederken, Batıda mevcut yeni dinî hareketlerin meşhur olanlarına katılanların çoğu, toplumun daha ayrıcalıklı

26 Hannigan, a.g.m., s.248-55

27 Snow ve Machalek, a.g.m., s.181-2

kesimlerinden gelmektedir. Mesela Brahma Kumaris<sup>28</sup>, Divine Light Mission, Hare Krishna, Rajneeshism<sup>29</sup>, Sahaja Yoga<sup>30</sup>, the Church of Scientology, Transandantal Meditation<sup>31</sup> ya da the Unification Church gibi hareketlere aktif olarak katılmış ya da bağlantısı olanlar; genellikle, toplumda orta ve ortanın üstü sınıflardan gelmektedirler. Onlar vasattan daha iyi bir eğitim almış ve dolayısıyla iyi bir kariyer için gelecekte çok daha iyi ümitleri olan kişilerdir. Bu durumun istisnaları da vardır. Mesela Rastafarian hareketi<sup>32</sup>, şehrin merkezinde fakirlerin

- 
- 28 **Brahma Kumaris (Raja Goya):** Bu hareket, 1937 yılında Karaçi’de Dada Lekh Raj (1877-1969) tarafından kurulmuştur. Manevi otorite makamlarını çoğunlukla evlenmemiş kadınların (kumari) doldurduğu bu toplulukta kadınların aktif olmaları nedeniyle bu hareket, kocalar tarafından eleştirilmektedir. Geniş bilgi için bkz. Barker, a.g.e., s.168-170
- 29 **Rajneeshism:** 1974 yılında Poona’da B.Shree Rajneesh (1931-1990) tarafından Shree Rajneesh Ashram adıyla bir cemiyet kurulmuştur. Rajneesh’in din, politika ve seks konularında ortaya attığı radikal fikirlere dayanan harekette, tamamen bir sanat olan ve insanı doğal yapısına ulaştıran meditasyon önemli bir yer tutar. Bu yüzden hareket mensupları, meditasyon seansları için dünya çapında bir çok merkez açmıştır. 1981 yılında dünya çapında yaklaşık 300 Rajneesh Meditation Centre vardı. Geniş bilgi için bkz. Barker, a.g.e., s.201-5; S.Belfrage, *Flowers of Emptiness: Reflections on an Ashram*, New York, Dial Press, 1981; B.Mullan, *Life as Laughter: Following Bhagwan Shree Rajneesh*, London, Routledge and Kegan Paul, 1983; J.Thompson ve P.Heelas, *The Way of Heart: The Rajneesh Movement*, Wellingborough, Aquarian Press, 1986
- 30 **Shaya Yoga:** Merkezi Hindistan’da bulunan Chindawara şehrinde 1923 yılında doğan ve Protestan bir aileye mensup olan Mataji Nirmala Devi Srivastava tarafından kurulmuştur. 1970’li yıllarda Mataji, Shaya Yoga öğretmekteydi. Geniş bilgi için bkz. Barker, a.g.e., s.207-9; J.Gent, Introduction to “*Sahaja Yoga: Book One*” by Her Holiness Mataji Shri Nirmala Devi, Delhi, Nirmala Yoga, 1982
- 31 **Transcendental Meditation:** Bu hareketi Batı’da ilk defa ortaya çıkaran Maharishi Manesh Yogi’dir. Bu kişi, TM olarak bilinen tekniği, üstadı Guru Dev (1869-1953)’den almıştır. O da, bunu Hindu metinlerinden çıkarmıştır. Geniş bilgi için bkz. Barker, a.g.e., s.213-4; J.Anderson ve B.Stevens, *Feel Great with TM! An Introduction to Transcendental Meditation*, Mentmore, Golden Arrow Pub., 1988; D.W.Orme-Johnson ve J.T.Farrow (eds.) *Scientific Research on the Transcendental Meditation Program*, West Germany, Maharishi European Research University Press, 1977
- 32 **Rastafarianism:** Bu hareket, XX. yüzyılın ilk yarısında Jamaika doğumlu Marcus Gaway (1887-1940) tarafından kurulmuştur. Gerek onun Jamaikalı olması gerekse hareketin bir “Afrika hareketi”ne dönüşmesi nedeniyle bu ülkenin siyah halkı tarafından büyük bir kabul görmüştür. Öyle ki, “Her Afrikalı aynı zamanda bir Rasta’dır” denilir olmuştur. Bu yüzden hareketin siyasi bir parti mi yoksa dinî bir hareket mi olduğunu söylemek oldukça zordur. Daha geniş bilgi için bkz. Barker, a.g.e., s.205-7; K.M.Williams, *The Rastafarians*, London, Ward Lock Educational, 1981; E.E.Cashmore, *Rastaman: The Rastafarian Movement in England*, London, Unwin, 1983; P.Clarke, *The Rastafarian Movement*, Wellingborough, Aquarian Press, 1986



oturduğu mahallelerden birinde oturan siyah gencin ilgisini çekerken, TOPY hareketi<sup>33</sup> ise, reddettikleri “sistem”in zorunlu olarak bir parçası olmak istemeyen genç insanlara cazip gelmektedir.<sup>34</sup>

Konuyla ilgili yazmış olduğu eserinde, yeni dinî hareketlerin toplumsal tabanlarını tespit noktasında, bu hareketlerden biriyle çok kısa süreli bir ilişkisi olan geniş çoğunluktan, hayatlarını tamamen harekete adayanlara kadar farklı üyelik seviyelerini tartışan Barker’a göre, üyelerinden bütün vaktini grup için harcamayı gerektiren tam bir teslimiyet bekleyen hareketlere katılan kişilerin hayatta pek az sorumluluk yüklenmiş genç delikanlılar olması sürpriz değildir. Ona göre, mesela, Unification Kilisesi’nin “çekirdek kadrosu” olan üyelerinin yaş ortalaması yirmi üçtür. Buna karşın hizmetleri için üyelerine aidat ya da maddî yardım yapma yükümlülüğü getiren hareketler ise, biraz daha yaşlı -çoğu otuzunda veya daha yaşlı olan- kesimi etkilemeye yönelmektedir. Çünkü bu insanlar büyük bir ihtimalle, vermek için yeteri kadar kazanmaktadırlar. Mesela “Kutsal Bir Sağlık ve Zayıflama Tatili” için Atsitsa’ya ya da bir “Kişilik Gelişimi Tatili” için Skyros Centre’ı (ikisi de Yunan adası Skyros’dadır) ziyaret eden kişiler üzerinde yapılan bir araştırmada genel olarak katılımın “bekar, meslek sahibi, 30 yaşın üzeri ve bir Guardian gazetesi okuru” olduğu tespit edilmiştir. Kadınlar erkeklere göre bire iki oranında fazladır. Ancak bazı hareketler de, oldukça yaşlı olanları, özellikle yalnız yaşayan ve arkadaşlarıyla akrabalarını çok sık göremeyen kişileri cezbetmektedir. Hatta bazı yeni dinî hareketlerin, evlerini veya paralarını kendilerine devretmesi için ya da onları kendi rızalarıyla yapacakları bir vasiyetle harekete bağışlamaya ikna etmek için yaşlı insanların yalnızlığından yararlanabildikleri, bir kere amaçlarına ulaştığı zaman da yaşlı insanları yalnız ve muhtaç bırakarak onlara gösterilen bütün ilgiyi kesebildikleri belirtilmiştir.<sup>35</sup>

Yeni dinî hareketlerle ilgili bir diğer husus da, onların zamanla değişim sürecine girmeleri ve buna bağlı olarak da çeşitli sorunlarla karşılaşmalarıdır. Hannigan’a göre, bu sorunlar, üyelerin yaşlanması, karizmatik liderlerin ölümü, ikinci nesil üyelerin sosyalizasyonu ve nüfus yönünden kalabalık bir toplum içinde girilen ilişkilerin sürekli değişmesi şeklinde ifade edilebilir.<sup>36</sup> Ancak bu, ayrı bir araştırma konusudur.

33 **TOPY (Thee Temple ov Psychic Youth):** 1981 yılında pop müzik yıldızı Genesis P. Orridge’nin çabalarıyla kurulan bu hareket hakkında daha geniş bilgi için bkz. Barker, a.g.e., s.212-3

34 Barker, a.g.e., s.14

35 Barker, a.g.e.,s.15

36 Hannigan, a.g.m., s.254



Dinî Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 1999, c. 2, s. 4

## Kitap Tanıtımı

Hadis İnkârcıları, Kâmil Çakın, Seba Yayınları, Ankara, 1998, VI + 139  
(ISBN 975-8145-11-8)

Hadisler konusunda şüpheler, endişeler ve tartışmalar ilk hicrî asırdan günümüze değin önemli bir konu olmakla birlikte, kitabın yazarı Yrd. Doç. Dr. Kâmil Çakın tarafından da belirtildiği üzere; "hadis inkârı, bugün için sınırları belli olmayan bir kavramdır. Esasen ne geçmişte ne de günümüzde bu kavramın içeriği ve sınırları üzerinde ciddiyetle durulmamıştır."

İslâm dünyasında Hadis ve Sünnet'in dindeki yeri ve önemi, yüzlerce yıldır geniş bir hürriyet ortamı içerisinde ortaya konulmaya çalışılmış fakat, Hadis Tarihi üzerine yapılan araştırmalarda görülmektedir ki, bu önemli konuya ya çok az yer verilmiş ya da hiç temas edilmemiştir. İşte, tanıtımını ve tenkidini yapacağımız "Hadis İnkârcıları"; İslâm bilim ve kültür tarihinin üstü örtülü kalmış olan ilk dönemlerini aydınlatma ve hadis-sünnetin değerini belirleme ile güncel tartışmalara yeni bir bakış açısı kazandırma açısından son derece titiz bir çalışmadır.

Hadis İnkârcıları adıyla neşredilen bu başarılı ve orijinal çalışma, şu başlıklar altında incelenmiştir: Kur'an Açısından Hz. Muhammed (s.a.v.), Hadis İnkârı ve Nedenleri (Sahâbenin Kötülenmesi, Hadis İnkârında 'Ortam' Faktörü), Hadiscilerin Tutumu, Hadis İnkârcıları, Ferdî İnkâr Gayretleri, Bazı Mezheplerin Hadis Karşısındaki Tutumu ve Hadisi İnkâr Etmeleri (Hariciler ve Hadis, Mutezile ve Hadis, Mürcie ve Hadis, Şia ve Hadis).

İslâmî ilimlerin tamamında olduğu gibi, hadis ilminin tarihi de tek düze bir tarih değildir. Hadis tarihinde de bir çok dönem olmuş, hadisler eleştirilmiştir. Hatta bir kısım hadis âlimleri birbirini kıyasıya eleştirmekten kaçınmamışlardır. Bu eleştirilerden hadis ilmi azamî derecede faydalanmıştır. "İslâm'ın ilk döneminden bugüne hadis inkârcıları" konusunda titiz bir çalışma örneği vermiş olan kıymetli bilim adamı Kâmil Çakın, hadis inkârı kavramının sınırlarını tespit ederek, net olmayan bir hususu vuzuha kavuşturmuştur. Böylece bu eser vesilesiyle, hadis inkârının sınırlarının tespiti ile hadis inkârı kavramının netleşmesini sağlayan Çakın, ilk hicri asrın ortalarına doğru, özellikle hadislere karşı üstü örtülü bir şüphe ile başlayan ve günümüze kadar yaygınlaşarak gelen bir fitnenin giderilmesinde temel bir kaynak sunmuştur.

Bazı insanların siyasi, harsî, dinî ve felsefî kargaşa ortamı nedeniyle, yazarın deyimiyle; "bir bunalım, bir bulantı" devresine çakılıp kalmaları, siyasi istikrarın bozulmasına, anarşi-fitnenin yaygınlaşmasına, İslâm'a dış saldırıların artmasına sebep olmuştur. Bunun neticesinde halkın özellikle belirli bir kısmı 'hakikat bunalımı'na düşmüş ve işte bu ortamda hadis karşıtlığı yaygınlaşma eğilimi göstermiştir. Hicrî birinci asrın ortalarında doğan bazı aşırı uçlar, bu vesileyle toplumun değerlerine ve hadis malzemelerine karşı tepkisel tavırlar ortaya koymuşlardır.

Her ne kadar toplumun kahir ekseriyeti kendini hadis ve sünnete teslim etmiş görünüyorsa da, hadisin ve sünnetin toplumun bütün kesimlerinde istenilen etkiyi yapabilmesi için, söz konusu bunalımlı devreyi aşması gerekiyordu. Yazarın da sayfa 133'de belirttiği gibi; "dinler ve kültürler arası çatışmada İslâm'ın galip gelmesi hadis ve sünnet üzerinde ortaya çıkan şüphelerin de dağılmasını sağlamıştır."

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olan Yrd. Doç. Dr. Kâmil Çakın'ın, daha önce yine Seba Yayınları arasında çıkan "İslâm'da Hadis ve Sünnet'in Yeri" (1997) isimli değerli çalışmasından sonra "Hadis İnkârcıları" isimli bu çalışması da büyük bir eksikliği doldurmuş iki nadide eserdir.

Hadis İnkârcılığı ile hadis inkârcıları konusunda bilgi edinmek isteyen, bu konuda tereddütleri olan bütün meraklılara ısrarla tavsiye edeceğimiz bu eser, temel kaynak olma özelliği de göstermektedir.

Alanındaki derin bir boşluğu dolduran böylesi bir çalışmayı kültür hayatımıza katan Kâmil Çakın'a ve Seba Yayınlarına teşekkürler...

# Hadis İnkârcıları

Kâmil ÇAKIN



# Türk iş dünyasındaki önemli gelişmelerin özeti:



Bu simge, Türkiye ekonomisinde yeni bir atılım dönemi başlatan Kombassan Holding'in simgesi. Ülke insanının atıl duran birikimlerini ekonomiye kazandıran Kombassan Holding, bugün tabana yayılmış güçlü sermaye yapısı, 100'ü aşkın fabrika ve kuruluşu, onbinlerce ortağı ve çalışanıyla Türkiye'nin en büyük holdinglerinden biri.

Kağıt, inşaat ve yapı malzemeleri, makine ve otomotiv sanayii, deri ve tekstil, gıda, havayolları, turizm ve iletişim faaliyet gösterdiği başlıca sektörler. Kombassan Holding markaları, sektörlerinin en büyük pazar payına sahip markaları arasında. Orta Doğu, ABD, Kanada, Avrupa Birliği ülkeleri başta olmak üzere dünya pazarlarında...

Yurt dışı yatırımlarıyla giderek uluslararası bir güce dönüşen

Kombassan Holding, 2000'li yılların; ekonomide güçlü,

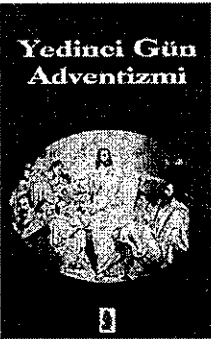
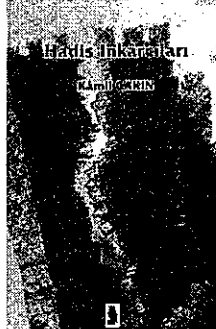
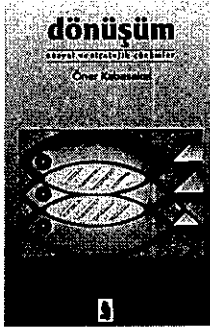
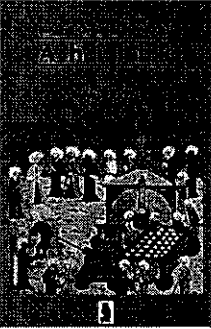
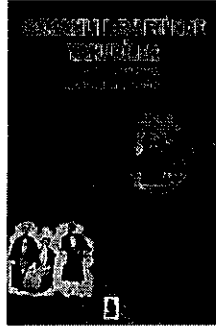
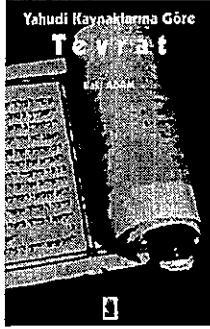
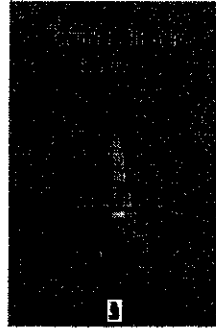
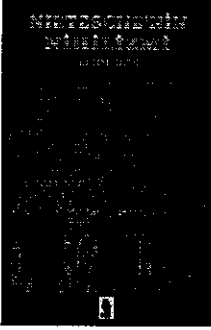
teknolojide ileri, uluslararası arenada saygın

Türkiye idealini gerçekleştirmek için çalışıyor.



**KOMBASSAN**  
H O L D İ N G

# Okumak ayrıcalıksa!..



## ÇIKAN DİĞER KİTAPLARIMIZ

- Yeni Bir Dünya İçin Yeni Bir Türkiye/Muhsin Yazıcıoğlu
- Keşiş, Cinler ve Tanıklar/Ahmet İnan
- Millî Sivil Stratejik Konsept-Çağdaş Kızılçelma ve Yeniden Ülkücülük/Lütfü Şehsuvaroğlu
- Ahlak Felsefesi/Alexis Bertrand Çeviren: Salih Zeki-Sadeleşüren: Hayrani Altuntaş
- İslam Siyaset Felsefesinde "Sivil İtaatsizlik" -Hasan el-Basri Örneği-/Mevlüt Uyanık



seba yayınları

K. Karabekir Cad. 89/28-30 Tel: 342.17.13 Ulus-ANKARA

