

Dinî Araştırmalar

Editörden

MUSTAFA ERDEM

Hayal ve Gerçek Arasında AB, Hıristiyanlar ve Diyalog

RECEP KILIÇ

Dinî Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?

MEHMET AKGÜL

Yaşlılık ve Dindarlık: Dindarlık, Hayattan Zevk Alma ve Mutluluk İlişkisi

- Konya Huzurevi Örneği -

ÖZNUR ÖZDOĞAN

İnsan-Peygamber İlişkisi

RAMAZAN UÇAR

Bir Fenomen Olarak Ayin-i Cem (Sosyolojik Bir Yaklaşım)

BAYRAM DALKILIÇ

Ebu Hayyan et-Tevhidi'nin Hayat Felsefesi

KADİR ALBAYRAK

Dinsel Bir Sembol Olarak Haç'ın Tarihi

CELAL BÜYÜK

Orta Çağ Batı Düşüncesinde Hıristiyanlık -Siyaset İlişkisine Genel Bir Bakış

SAYIN DALKIRAN

Muhammed b. el-Hanefiyye ve Adına Oluşan Firkalar

METİN BOZAN

Ali er-Rıza'nın Veliahtlığı Meselesi

(İmamiyye'nin İmamet Nazariyesine Teori-Pratik

Açısından

Eleştirel Bir Yaklaşım)

İSMAİL YÖRÜK - İSMAİL ŞIK

Kelam Açısından Hz. Peygamberin Ümmiliği

ALİ RIZA GÜL

Kur'an Ayetlerini Tarihlendirmede Nüzul Sebeplerinin Rolü

HABİL ŞENTÜRK

Freud'un Psikoloji ve Din Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım

ABDURRAHMAN ALİY

Transfusion: Zum Säkularisierungsprozess

OSMAN GÜRBÜZ

XI. Yüzyılda Orta Anadolu'ya Ermeni Göçleri

HÜSEYİN YILMAZ

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Sosyal Dayanışma Konusunun Öğretimi

HALİT ÇALIŞ

İslâm Borçlar Hukukunda Akit Serbestisi ve Genel Olarak Sınırlamaları

ALİ ASLAN TOPÇUOĞLU

İslâm Hukukunda Gâibin / Kayıp Kişinin Hükmen Ölü Sayılmasına Kadarki Süreçte Mallarının Yönetimi "Türk Medeni Kanunu ile Mukayeseli Olarak"

DURSUN HAZER

Abdusselâm el-'Uceylî'nin Edebî Kişiliği ve Bâsime Beyne'd-Dumû' Adlı Eseri

ADEME EFE

Kuzey Afganistan'da Nevruz Kutlamaları

RAMAZAN ALTINAY

Müslüman Azınlıklar Tarihine Giriş

IAN RICHARD NETTON

Çev. GÜRBÜZ DENİZ

İslâm Felsefesinde Yeni Eflâtunculuk

MERVYN HISKETT

Çev. KADİR ÖZKÖSE

Kuzey Nijerya Tarihi ve Hausa Müslümanları

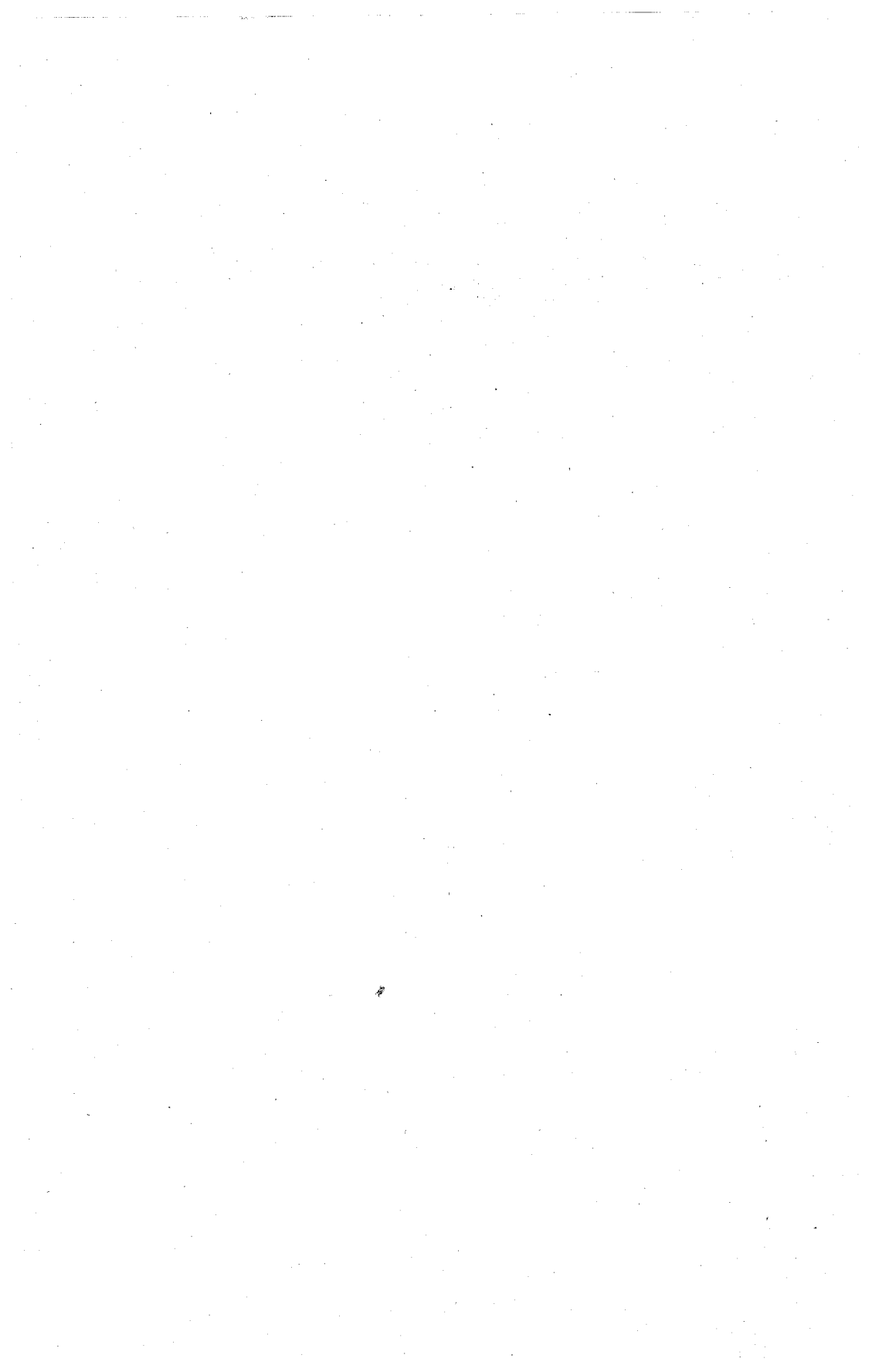
Kırap Tez ve Sempozyum Değerlendirmeleri

Cilt: 7 • Sayı: 19
Mayıs-Ağustos 2004
ISSN 1301-966-X

IDA

Dinî Araştırmalar

Religious Studies, Vol: 7 Num.: 19, May-August 2004



DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 7 Sayı: 19
Mayıs-Ağustos 2004
DÖRT AYDA BİR ÇIKAR
Fiyatı: 15. 000. 000. -TL.

Dizgi ve Baskı
Öncü Matbaası
Tel: (0.312) 384 31 20

Yazışma Adresi
İbrahim Kaplan P. K. 74
Bahçelievler/ANKARA

İrtibat Telefonu
Doç. Dr. Recai Doğan
Tel: (0.312) 212 68 00/260

e-mail: diniarastirmalar98@yahoo. com

web: diniarastirmalar.com

info@diniarastirmalar.com

Posta Çeki Hesabı
Hakan Coşar adına 1007177
Bahçelievler/ANKARA

Abone Bedelleri
Yurt İçi: Normal: 25. 000. 000. - TL., Öğrenci: 20.000.000.-TL. (Yıllık)
Yurt dışı: 40 Euro (Yıllık)

Yurtiçi Temsilciliklerimiz

- Adana **Münir Yıldırım** Tel: (0. 322) 225 04 74
- Çorum **Ömer Başkan** Tel: (0. 364) 234 63 58-59
- Diyarbakır **Metin Bozan** Tel: (0. 412) 248 80 22
- Elazığ **Mehmet Atalan** Tel: (0. 424) 237 00 00
- Erzurum **Kemal Polat** Tel: (0. 442) 231 16 96
- Isparta **Saadetin Özdemir** Tel: (0. 246) 237 04 28
- İstanbul **Halil Aydınlı** Tel: (0.216) 310 53 11
- İzmir **Hammet Aslan** Tel: (0. 232) 285 29 32
- Kahramanmaraş **Mehmet Ali Kirman** Tel: (0. 344) 236 00 49
- Kayseri **Süleyman Akyürek** Tel: (0. 352) 437 49 37
- Konya **Hidayet Işık** Tel: (0. 332) 323 82 50
- Malatya **Hulusi Aslan** Tel: (0. 422) 211 11 37
- Rize **İbrahim Hilmi Karşlı** Tel: (0. 464) 214 11 22
- Sivas **Kazım Arıcan** Tel: (0. 346) 226 10 10
- Şanlıurfa **Salih Aydemir** Tel: (0. 414) 312 84 56
- Van **Şevket Topal** Tel: (0. 432) 225 10 82/1497

Yurtdışı Temsilciliklerimiz

Fransa (Paris) Temsilcileri: **Nazmi Dünder** Tel: 0033 01 469 42 625

• **Osman Sarıyusuf**

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 **Hakan Coşar 1007177 nolu posta çeki** hesabına yatırmanız yeterlidir. Adınızı, açık adresinizi, posta kodunuzu ve hangi sayıdan itibaren abone olmak istediğini lütfen belirtiniz.

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Hakemli Bilimsel Dergi

Dört ayda bir çıkar.

İmtiyaz Sahibi

Motif Yayıncılık Rek. Paz. ve

Tic. Ltd. Şti. adına

Mehmet Orhan ÖZCAN

Yazı İşleri Müdürü

Kaya KUZUCU

Editörler Kurulu

Prof. Dr. Mustafa Erdem (Başkan)

Doç. Dr. Recai Doğan, Araş. Gör. Yusuf Gökalg

Yayın Kurulu

Doç. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu, Doç. Dr. Kamil Çakın, Doç. Dr. Kazım Sarıkavak, Doç. Dr. Mehmet Katar, Doç. Dr. Niyazi Akyüz, Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir Dündar, Yrd. Doç. Dr. Hilmi Demir, Dr. Ali İsra Güngör, Dr. Durmuş Arık, Dr. Ramazan Uçar, Arş. Gör. Hakan Coşar, Arş. Gör. İbrahim Kaplan, Arş. Gör. Murat Gökalg, Araş. Gör. Cengiz Çuhadar

Danışmanlar Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Bahaeddin Yediylıdız (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Cemal Tosun (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Harun Güngör (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Hayrani Altıntaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur (Sütçü İmam Üniv.), Prof. Dr. Johannes Laehnemann (Nürnberg-Erlangen Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Cihat Özönder (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Münir Koştaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Nadim Macit (Gazi Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Usta (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Ömer Faruk Harman (Marmara Üniv.), Prof. Dr. Recep Kılıç (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Talat Sakalılı (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes Üniv.) Doç. Dr. Ali Rafet Özkan (Atatürk Üniv.), Doç. Dr. Bülent Baloğlu (Dokuz Eylül Üniv.), Doç. Dr. Ramazan Buyrukçu (Süleyman Demirel Üniv.)

Dini Araştırmalar Dergisi Yayın İlkeleri

1. Dini Araştırmalar Dergisi, yılda üç kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. Dini Araştırmalar Dergisi'nde, telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap ve tez değerlendirilmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
3. **Dini Araştırmalar Dergisi'nde yayımlanacak yazılar, ekleri de dahil olmak üzere, azami 20 dergi sayfası (resim, şekil, harita ve benzeri malzeme için azami 25 sayfa) hacminde olmalıdır. Uzun yazılarda kısaltma istenir.**

4. Türkçe makalelerde ayrıca İngilizce (Yabancı bilim adamlarının kendi dillerinde yazdıkları makalelerde ise Türkçe) başlık, özet (ortalama 50 kelime) ve anahtar kelimeler (2-10 kelime) verilmelidir.

5. Yazılarda Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve dergimizin benimsediği esaslar dikkate alınır.

6. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, üç nüsha halinde bunlardan ikisinde yazarın adı ve unvanı yer almaz. İngilizce özet ve disket ile birlikte posta kutusu adresine gönderilerek editörler kuruluna ulaşması sağlanmalıdır.

7. Yazıların şekil ve esas yönünden ön incelemesi editörler kurulunca yapılır; uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, yazı sahibine bildirilir.

8. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, iki hakeme gönderilir;
a. Hakemlerden biri "yayımlanabilir", diğeri "yayımlanamaz" raporu verirse, yazının yayımlanıp yayımlanmamasına yayın kurulu karar verir.

b. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" raporu verirse, yazı, gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri verilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle, tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne arz edilir.

9. Herhangi bir yerde yayımlanmış yazılar yayımlanmaz. Yayımlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

İÇİNDEKİLER

5 • Editörden / Prof. Dr. Mustafa ERDEM
Hayal ve Gerçek Arasında AB, Hıristiyanlar ve Diyalog

13 • RECEP KILIÇ
Dinî Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?

19 • MEHMET AKGÜL
Yaşlılık ve Dindarlık: Dindarlık, Hayattan Zevk Alma ve Mutluluk İlişkisi
- Konya Huzurevi Örneği -

57 • ÖZNUR ÖZDOĞAN
İnsan-Peygamber İlişkisi

73 • RAMAZAN UÇAR
Bir Fenomen Olarak *Ayin-i Cem* (Sosyolojik Bir Yaklaşım)

83 • BAYRAM DALKILIÇ
Ebu Hayyan et-Tevhidi'nin Hayat Felsefesi

105 • KADİR ALBAYRAK
Dinsel Bir Sembol Olarak Haç'ın Tarihi

131 • CELAL BÜYÜK
Orta Çağ Batı Düşüncesinde Hıristiyanlık -Siyaset İlişkisine Genel Bir Bakış

139 • SAYIN DALKIRAN
Muhammed b. el-Hanefiyye ve Adına Oluşan Fırkalar

159 • METİN BOZAN
Ali er-Rıza'nın Veliahtlığı Meselesi
(*İmamiyye'nin İmamet Nazariyesine Teori-Pratik Açısından*
Eleştirel Bir Yaklaşım)

173 • İSMAİL YÖRÜK - İSMAİL ŞIK
Kelam Açısından Hz. Peygamberin Ümmiliği

191 • ALİ RIZA GÜL
Kur'ân Ayetlerini Tarihlendirmede Nüzul Sebeplerinin Rolü

221 • HABİL ŞENTÜRK
Freud'un Psikoloji ve Din Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım

231 • ABDURRAHMAN ALİY
Transfusion: Zum Säkularisierungsprozess

241 • OSMAN GÜRBÜZ
XI. Yüzyılda Orta Anadolu'ya Ermeni Göçleri

253 • HÜSEYİN YILMAZ

Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersinde Sosyal Dayanışma
Konusunun Öğretimi

269 • HALİT ÇALIŞ

İslâm Borçlar Hukukunda Akit Serbestisi ve Genel Olarak Sınırlamaları

297 • ALİ ASLAN TOPÇUOĞLU

İslâm Hukukunda Gâibin / Kayıp Kişinin Hükmen Ölü Sayılmasına
Kadarki Süreçte Mallarının Yönetimi
“Türk Medenî Kanunu ile Mukayeseli Olarak”

311 • DURSUN HAZER

Abdusselâm el-'Uceylî'nin Edebî Kişiliği ve
Bâsime Beyne'd-Dumû' Adlı Eseri

327 • ADEM EFE

Kuzey Afganistan'da Nevruz Kutlamaları

335 • RAMAZAN ALTINAY

Müslüman Azınlıklar Tarihine Giriş

351 • IAN RICHARD NETTON

Çev. GÜRBÜZ DENİZ
İslâm Felsefesinde Yeni Eflâtunculuk

357 • MERVYN HISKETT

Çev. KADİR ÖZKÖSE
Kuzey Nijerya Tarihi ve Hausa Müslümanları

367 • KİTAP TANITIMI

Fitreti'l-İslâm, Süreyya Avlonyalı
MEHMET ÇOĞ

371 • SEMPOZYUM TANITIMI

İslâm Felsefesinde Metodoloji Sorunu
EYÜP ŞAHİN

377 • KİTAP TANITIMI

Günümüz İngiltere'sinde Din Eğitimi, Doç Dr. Recep KAYMAKCAN
İLHAN ÇAPAK

381 • KİTAP TANITIMI

Bursa Şer'iyye Sicilleri'ne Göre Osmanlı Ailesi (1839-1876),
Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman KURT
HALİDE ASLAN

Editörden

Hayal ve Gerçek Arasında AB, Hıristiyanlar ve Diyalog

Prof. Dr. Mustafa ERDEM

Dünyada, farklı ırk, kültür ve dinlere mensup altı milyardan fazla insan yaşamaktadır. Bu insanların bazıları aynı ülke sınırları içerisinde bu farklılıkları yaşama tecrübesine sahipken; bazıları bir bütün olmanın ayrıcalığına hissetmektedir. Ancak farklı kültür ve inançlara mensup, farklı ülke sınırları içerisinde yaşayanlar da çeşitli sosyal, kültürel, siyasal, askeri ve sportif vb. faaliyetler nedeniyle ikili ve çok boyutlu ilişkiler içerisinde bulunmaktadır.

İnsanların ve toplumların ikili ilişkilerinde dini inanışlar oldukça etkili olmakta, zaman zaman siyasal ve askeri ilişkilerin kaderini belirlemektedir. Bu nedenle dünyamızın barış ve huzur içerisinde yaşanabilir bir yer olmasında din ve kültürler arası ilişkilere, bunların organize bir faaliyet olarak belli bir program dahilinde yapılarak dünya barışına katkı sağlanmasında büyük yararlar beklenmektedir. Burada üzerinde durulması gereken husus; kültürler ve dinler arası ilişkilerin empoze, dayatma ve aldatma gibi karşılıklı güveni sarsacak tutum ve davranışlardan uzak, karşı tarafı etkileme şeklinde olmaması, tarafların biri birlerini oldukları gibi kabullenmeleridir.

Gelinen noktada çağımızın karşı karşıya kaldığı bir diğer gerçek ise, toplumların ekonomik, siyasal, sosyal ve askeri gruplaşmalar şeklinde yaşamak durumunda kalmasıdır. Nitekim Türkiye Cumhuriyeti Devleti, birlikte olmayı arzuladığı, ya da birlikte olmayı taahhüt ettiği bazı uluslar arası organizasyonlara katılmaktadır. Bunlardan birisi de yıllardır içerisine girmek için mücadele ettiği, her seferinde çeşitli bahane veya gerekçelerle dışarıda tutulduğu Avrupa Birliği'dir.

Avrupa Birliği, günümüzde Türkiye için hayati bir konum arz etmiştir. Buraya girmek için yıllarca planlar yapılmış, yasal, siyasal ve ekonomik düzenlemelerde bulunulmuş ve çeşitli fedakarlıklara katlanılmıştır. AB hakkında lehte/aleyhte, ilgili/ilgisiz, bilen/bilmeyen kişi ve kuruluşlar tarafından çok şeyler söylenmiştir. Şimdi ise şayet AB'ye almasalar bile, Türk toplumunun refah, mutluluk ve daha fazla demokratikleşmesi için, insan hakları adı-

na bazı yasal düzenlemelere gidilmiş, hatta bunların ulusal bilinç ve direnç hesapları bile tam yapılamamıştır. Yapılan bu düzenlemelerin ulusal bütünlük için oluşturacağı olumlu/olumsuz sonuçlar gelecekte görülecektir.

Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin AB'ye giriş sürecindeki en büyük engel tarihi misyonu, nüfus yoğunluğu ve Müslüman Türk kimliğidir. Fakat bütün bunlara rağmen Avrupalılar, her defasında Türkiye'nin ekonomik durumu, insan hakları, demokratikleşme gibi göreceli ve içi boş gerekçelerle Türkiye'yi AB eşliğinde tutmakta, bu vesile ile devamlı iç işlerine karışmakta, teftiş etmekte, baskılar uygulamakta, ama bir türlü içeriye girmesine izin vermemekte, bu eşikten uzaklaşmasına da razı olmamaktadır. Bu nedenle de Türkiye yıllarca AB umuduyla alternatif politikalar üretememektedir. Ürkek, korkak, ezik ve suçlu vaziyette geçirdiğimiz bu uzun süreçte, zaman zaman en yetkili, zaman zaman da ikinci, üçüncü sınıf bir komiser tarafından, mevcut değerlerimizle AB'ye giremeyeceğimiz yönündeki uyarılar, Türkiye'yi yöneten siyasiler veya Avrupalılığa gönül bağı bulunanlar tarafından, maksadını aşan, yanlış anlaşılabilir, yanlış tercümeden kaynaklanan bir beyan olarak yorumlanmakta, buraya girmek için her türlü taviz ve fedakarlığa hazır olduğumuz ısrarla vurgulanmaktadır.

Türkiye-AB ilişkilerinde en etkili engelin Müslüman Türk kimliği olduğu, iyi niyetli herkesin anladığı bir gerçek olarak ortaya çıkmıştır. Zira ekonomik problemler, insan hakları ve demokratikleşme gibi Türkiye için öne sürülen engellerin çoğuna sahip ve bu konuda Türkiye ile mukayese bile edilemeyecek bazı ülkeler, AB'ye alınmışlardır. İşlerin iyice ciddileştiği bir noktada Hıristiyan kültürünün temsilcisi ve siyasi kimlik sahibi kimseler, AB'nin bir Hıristiyan kulübü olduğunu ileri sürerek, Türkiye'nin Müslüman kimliğiyle buraya girmesini, içlerine sindiremeyeceklerini ifade etmişlerdir.

AB ile Türkiye arasındaki ilişkilerin, ekonomik ve siyasi boyuttan öte dini konumu bizi ilgilendirmektedir. Çünkü AB'yi oluşturan ülkelerin ortak paydası Hıristiyanlık olup, bunlar dini kurum ve din önderlerinden oldukça etkilenmektedirler. Bu güne kadar, arada sırada bazı çatlak sesler çıksa da, siyasilerin aksine, dini kurum ve liderlerden devamlı barış, kardeşlik ve diyalog sesleri yükselmiştir. Bu manzara "dinler arası diyalog" ya da daha geniş bir ifade ile "kültürler arası diyalog" faaliyetleri ile, büyük bir açılım kazanmış, huzur içinde birlikte yaşanabilir bir dünya profili ile, siyasilerin etkilemeyeceği varsayılmış, dünyaya barış ve huzurun geleceğine inanılmıştır. Hatta Hıristiyanlar tarafından ısrarla takip edilen bu programların birer aldatımca olabileceği yönündeki uyarılara ve dünyanın hassas bölgelerinde Hıristiyanlar tarafından Müslümanlara uygulanan kıyım ve zulümlere rağmen, diyalogun muhatapları görmezden geldikleri bu olayları, dini değil siyasi cinayetler olarak nitelemiş, diyalog sürecine zarar vereceği ihtimaliyle gündemden uzaklaştırmaya özen göstermiştir.

Bütün bunlara karşılık bizzat diyalogun muhataplarının ortaya koydukları tavır, çıkış ve beyanlar oldukça düşündürücü olsa gerektir. Türkiye'nin AB eşliğinde yıllarca süren yorgun bekleyişinin tam bir umut kapısına dönüşeceğine inanılan 17 Aralık 2004 öncesinde hem Ortodoks hem de Katolik

Hıristiyan dünyasından yapılan açıklamalar akl-ı selim ve insaf sahiplerini düşündürecek kadar önemlidir.

9 Ağustos 2004 tarihli gazetelerde yer alan haberlere göre Fener Rum Ortodoks Patriği Bartholomeos, Reuters haber ajansına yazılı bir açıklama yapmıştır. Bartholomeos, Türkiye'yi Avrupalılar nezdinde töhmet altında bırakacak olan bu açıklamasında; "Tüm dini hizmetlerin yerine getirilmesi hususunda özgürlüklerinin olduğunu, ancak kendilerine ait kiliseleri, vakıfları ve okulları idare haklarının bulunmadığını, sonuç olarak bunların bir çoğunun devlet yönetimine girdiğini ve finansal açıdan istismar edildiğini" iddia etmiştir. Bartholomeos, Türkiye'de din özgürlüğü kavramının oldukça kısıtlı ve yüzeysel olduğunu ileri sürerek, AB'nin baskısının 1971'de kapatılan Heybeliada Ruhban Okulu'nun tekrar açılmasını sağlayacağına inandığını söylemiştir. O, "Hükümetimiz, Okulun kapatılmasını haklı göstermek için geçmişte kullanılan gerekçelerin doğru olmadığını ve Avrupa'nın din özgürlüğü perspektifine uymadığını anladı" diyerek mevcut yönetimin zaafalarını kullanmayı hedeflemiştir. Hatta biraz da akıl vererek "Türkiye'nin, kişi ve din özgürlüğü ihlallerinin sona ermesi halinde AB üyelik sürecinin hızlanacağını kavradığını" belirtmiştir. Bu beyanıyla Bartholomeos, kendi rızalarının olmaması halinde Türkiye'nin AB hayallerinin mümkün olmayacağını hissettirmek istemiştir. Ayrıca Patrik, 1974'teki bir mahkeme kararıyla Türkiye'deki gayr-i Müslimlerin 1930'dan sonra edindikleri mal varlıklarının ellerinden alındığını, bu durumun gelir kaynaklarının yok olmasına yol açtığını belirtmiştir. Hatta o, Batı Trakya'da Müslüman Türk soydaşlarımıza yapılanları görmezden gelerek, aşırı özgürlüğün verdiği davranış bozukluğuyla, "maddi ve idari bağımsızlığımız ve kendi kendimizi yönetebilme hakkımız yok. Bu unsurlar, Avrupa ülkeleri ve Avrupa adaletinde dini özgürlüklerin göstergesidir" şeklinde konuşmuştur.

Eskiden beri her fırsatta Türkiye Cumhuriyetine olan husumetini ifade etmekten çekinmeyen Fener Rum Patrikhanesi'nin günümüz temsilcisi Patrik Bartholomeos, ülkemizin sıkıştığı, zayıf düştüğü veya zaaflarının bulunduğu bir sırada Hıristiyan dünyasının etkili çevrelerini göreve çağırarak suretiyle bir kere daha üzerine düşen gerçek misyonu başarılı bir şekilde yapmıştır. O, Türkiye'nin AB karşısındaki ezikliğinden yararlanarak, Reuters ajansına yaptığı bu açıklama ile, AB'nin Türkiye'ye baskı yapmasını isteyecek kadar siyasi kimlikle bütünleşen dini bir istismara kalkmıştır. Türkiye'de yaşayan Rum azınlık her zaman bu devletin bütün nimetlerinden en üst düzeyde yararlanmasına rağmen, zaman zaman dış güçlerin tahrikleri, zaman zaman da kendi din adamlarının dini ve kişisel ihtirasları nedeniyle huzursuz olmuşlardır. Rumların dini merkezi Patrikhane çeşitli dönemlerde Atatürk'ün ifadesiyle "fitne ve fesat yuvası"na dönüşmüş, her dönemde farklı misyonlar icrada ısrarlı olmuştur. Hatta bu kin ve husumetinin bir ifadesi olarak "kin kapısı" şeklinde anılan Patrikhane kapısını yıllarca kapalı tutmuştur. Türkiye Cumhuriyeti yasalarına uymamak için 1971 yılında kendilerinin kapattıkları Heybeliada Ruhban Okulu'nu bir baskı ve şantaj aracı olarak kullanmış ve açmamakta direnmiş, dünya Hıristiyanlarının ilgi ve desteğini alabilmek için ekümenik havasına girmiştir.

Fener Rum Patrikhanesi'nin bu tür çıkışlarla elde ettiği dini ve siyasi kazanımları yakından gören Ermeni Patriği Mesrob Mutafyan da benzer isteklerde bulunmaya başlamıştır. Türkiye ve Müslümanlarla ilgili bir beyanat şimşekleri üzerine çekmiştir. Dinler arası diyalogun henüz kaynaşmamıza (!) vesile olduğu bir dönemde ve AB eşliğinden içeri alınacağımız günü sabırsızlıkla beklediğimiz şu günlerde bu açıklamaların art arda gelmesi çok dikkat çekici olmuştur.

Vatikan Hıristiyan dünyasında merkezi ağırlığa sahip dini bir devlettir. İşine geldiği zaman siyasi ve diplomatik kanalları kullanırken, işine geldiği zaman da dini kartını öne çıkarmakta ve bütün Hıristiyan dünyasını etkilemeye çalışmaktadır. Katolik mezhebi, kendi idari ve hiyerarşik yapısı gereği herkesin rast gele açıklamalarda bulunduğu sıradan bir cemaat değildir. Uzun yılların birikim ve tecrübesine, bütün insanlığı Hıristiyanlaştırarak kurtarama inanç ve idealine sahiptir. Dolayısıyla yapılan açıklamalar iç ve dış dengeler, dini ve siyasi çıkarlar hesap edilerek çok dikkatli ve titizlikle yapılmaktadır.

16 Ağustos 2004 tarihli gazeteler ABD'nin önde gelen gazetelerinden The New York Times'den aldıkları bir haberi Türk okurlarının dikkatine sunmuşlardır. Bu haber, "Vatikan Türkiye'nin AB üyeliğini engellemek istiyor" şeklinde açıklanan "Türkiye'ye Hayır Demek" başlıklı bir baş yazıdır. Bu haberi teyit eden açıklama gecikmemiş ve Vatikan'ın Papa'dan sonra en etkili isimlerinden, Dinler Arası Diyalog'un mimarlarından ve Dinsel Öğretiler Kurulu Başkanı Alman asıllı Kardinal Joseph Ratzinger'den gelmiştir. Kardinal Ratzinger Le Figaro gazetesinin dergisine yaptığı açıklamada Müslüman Türkiye'nin geleceğini Hıristiyan kökenli AB yerine, İslam ülkeleri örgütünde araması gerektiğini belirtmiştir. O, AB'nin Hıristiyan mirasını tartışmaya devam etmesi gerektiğini, Türkiye'nin ise Avrupa için her zaman tezat oluşturduğunu iddia etmiştir. Ratzinger, tarihi ve dini dogmatizmin tesiriyle, günümüzde Hıristiyan dünya ile gerçekleştirilmeye çalışılan dostane ilişkilere rağmen, Osmanlı İmparatorluğunun geçmişte Viyana kapılarına kadar dayandığını ve balkanlarda savaştığını, Hıristiyan müttefiklerine ve dindaşlarına hatırlatmış, iki kitanın özdeşleştirilmesinin hata olacağını vurgulamıştır.

Kardinal Ratzinger Katolik dünyasındaki çok önemli konumuyla bu açıklamayı yapmıştır. Onun diplomatik bir gafi yada sürçü lisanı söz konusu olmamıştır. Bu konumda olan birilerinin de sürçü lisan edeceği de düşünülmemelidir. O, sahip olduğu konum, birikim ve tecrübe ile çevresine tarih, siyaset ve din dersleri vermek istemiştir. Türklerle aynı ortamı paylaşmak istemediğini gayet açık bir şekilde, hem de Vatikan'ın görüşü olarak her ne kadar bazıları bunu, onun kişisel görüşü gibi kabullense de açıklamıştır. Ratzinger bu açıklamayı yaparken Vatikan ve çevresini töhmet altından kalmaktan kurtarabilmek, gizli açık misyonerlik faaliyetlerine gelecek zararı önlemek için elbette şahsi düşünceleri gibi basına yansımıştır. Ancak herkes onun Vatikan'daki konumu ve kim adına açıklama yaptığını herhalde gayet iyi anlamış ve mesaj yerine ulaşmıştır.

Vatikan'ın hiçbir yoruma imkan bırakmayacak nitelikteki bu kesin, kararlı ve açık tavrına karşı Türkiye Katolik Piskoposlar Meclisi sözcüsü yani Katolik

Cemaat lideri George Marovitch zevahiri kurtarmaya yönelik klasik bir açıklama yapmıştır. Marovitch, Kardinal Ratzinger'in Türkiye hakkındaki açıklamalarının siyasi bir konuda kendi görüşleri olduğunu, Katolikler açısından herhangi bir bağlayıcılığının söz konusu olmadığını belirterek, bu görüşleri kendisinin de tasvip etmediğini ifade etmiştir. O, bazı safları ikna etmekte yararı olabileceği düşüncesiyle, siyasi bir manevra yaparak; "Papa 23. Jean, Papa seçilmeden önce 10 yıl boyunca Türkiye'de çalışmıştı ve Türkleri iyi tanıyordu. Günlüğünde "Türkleri Seviyorum" diye yazdığını herkes biliyor. O, Ratzinger'in aksine, Türkiye'nin en uygar ülkeler arasında yer almasına inanan biriydi" sözleriyle olayı kamufle etmeye çalışmıştır.

Marovitch bu açıklamaları ile büyüklerinin günahlarını hem itiraf etmiş hem de çıkartmaya çalışmıştır. Onun Vatikan'dan ayrı düşünmesi ve onlara rağmen farklı bir tutum sergilemesi eşyanın tabiatına aykırıdır. Zira şu anda kendisine bağlı olana ve yönetiminden sorumlu olduğu cemaat, Katolik misyonerlerin Ortodoksluktan ayırdığı Hıristiyanlardır. Bu nedenle hem kendisi hem de cemaati, hiyerarşi, dini inanış ve gönül ilişkileri bakımından Vatikan'a bağlı bulunmaktadır. Dolayısıyla Marovitch'in içinde bulunduğu şartlar gereği böyle bir açıklama yaptığı düşünülebilir. Doğrusu Marovitch İstanbul da değil de Roma'da yaşasaydı nasıl bir açıklama yapardı merak konusudur.

Sonuç olarak Türkiye AB'ye alınır veya alınmaz; önemli olan oraya girebilme umuduyla hangi milli ve manevi değerlerimizden nasıl taviz verdiğimiz meselesidir. Ayrıca AB'ye girmemiz halinde bu manevi değerlerden oluşan kimliğimizin nasıl korunacağı konusu belirsizliğini sürdürmektedir. Bir taraftan AB konusu belirsizliğini korurken, diğer taraftan dinler arası diyalog faaliyetlerinin ülkemiz, kültürümüz ve dinimiz açısından getireceği mahzurlar üzerine ciddi bir değerlendirme yapılmış değildir. Nasıl ki AB'ye giriş için "uyum yasaları" acele çıkartılmakta bunların gelecekte doğuracağı sonuçlar hesap edilmemekte ise, diyalog faaliyetleri ile de Vatikan'ın güdümünde belirli programlar tertip edilmekte, bütün bir Hıristiyanlık lehine pembe tablolar çizilmektedir. Buna rağmen başta ülkemiz olmak üzere dünyanın her tarafında misyonerlik faaliyetleri olanca hızıyla devam etmektedir.

Türk milleti vefakar, cefakar bir millettir. Ne pahasına olursa olsun sözünde durur ve verdiği sözün gereğini yapar. Ancak Diyalog ve AB'li muhataplarımızın bu konuda sicillerinin bu denli düzgün olduğunu söylemek oldukça zordur. Başta içimizdeki farklı unsurlar olmak üzere dışarıdaki müttefiklerimizin ihanetleri, tarihi kaynaklarda birer ibret vesikası olarak yer almaktadır. Hatta bugün bile, uluslar arası platformların tamamında bunların zararlarını görmekteyiz. Yunanistan, Kıbrıs, Batı Trakya, Ermeni soykırımı gibi konularda başımıza giydirilen çuvallar, PKK konusunda içine girmeye çalıştığımız AB mensubu ülkeler tarafından benzer şekilde uygulanmaktadır.

Bütün bu risk ve ihtimalleri göz ardı ederek ne pahasına olursa olsun mantığıyla girilecek AB ve yapılacak diyalog çalışmalarının gelecek nesiller için nasıl bir ipotek olduğu düşünülmelidir. Bazen kendimizden daha samimi, daha yakın dost ve güvenli komşu gibi görme kompleksimiz karşısında ilgililerce yapılan açıklamalar birer uyarı vazifesi görmelidir. Vatikan her fir-

satta AB'nin Hıristiyan mirasının temsilcisi olduğunu ilan ederken, mutlaka AB'ye girilmelidir mantığı ne kadar milli ve tabii bir reflekstir düşünülmeli, ya da bazı çevrelerin dayatması sonucu mu olduğu anlaşılmalıdır.

Katolik Hıristiyan dünyasının yetkilileri her fırsatta dinler arası diyalogun, misyonerliğin yeni ve çağdaş bir versiyonu olduğunu ilan edip dururken ve bu karşı kültürden toplumları yakından tanımak için bir fırsat olarak nitelerken, birilerinin hala zaman, şartlar ve içerik itibarıyla, başkaları tarafından belirlenen bir diyalogda ısrarcı olmasını anlamak mümkün değildir.

Türkiye'deki azınlıkların birer tebaayı sadıka iken misyonerlerin tahrikleri sonucu nasıl uluslar arası arenada başımızı ağrıtan birer problem ve büyük belalar haline geldiği ve bizi her fırsatta tehdit ve şikayetlerle sıkıştırdıkları ibretle görülmektedir. Buna rağmen onların muhtemel tahriklerine ilgisiz, duysuz ve gafil olmak da izahı zor bir durum olsa gerektir.

Gerek AB beklentileri gerekse diyalog çalışmalarıyla Türkiye'de Avrupa ve Hıristiyanlık yararına büyük propagandalar yapılmakta, toplum onlara özendirilmekte, oralara girebilmek, onlarla birlikte olmak bir ideal haline dönüştürülmektedir. Böylesine münbit bir ortamda hem Ortodoks Hıristiyanların, hem de Katolik Hıristiyanların önde gelen isimlerinden bu tür açıklamaların yapılması diyalog ruhunu (!) nasıl etkileyeceği merak konusudur. Muhtemeldir ki, hala onları onlardan daha iyi tanıdığını sanan çevrelerden, bu açık çıkışları farklı yorumlamak isteyenler olacaktır.

Ülkemizde misyoner faaliyetlerinin alenen ve fütursuzca yapıldığı, ülkenin çeşitli bölgelerini, yeni yasal düzenlemelerden yararlanan iyi niyetli olmayan yabancılar tarafından satın alındığı, Hıristiyan dünyasının en yetkili ağızlarından kin ve nefret ifadelerinin döküldüğü, bunların basın ve medya yoluyla gözleri görmeyenlerin kulaklarına sokulduğu bir sırada hala bir hikmet beklenilmektedir.

Türkiye Cumhuriyeti, tarihi, coğrafi, ekonomik konumu ve nüfus potansiyeli itibarıyla çok büyük bir ülkedir. Dış güçlerin bütün emeli, tarihi intikamı almak, bu güzel ve stratejik coğrafyayı ele geçirmek, ekonomiye dibe vurdurmak ve ülkeyi bölmek suretiyle nüfusu azaltmaktır. İlgilenen ve sorumluluk mevkiinde olanların bunları hesap edeceği ümit olunur.

Dinî Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?

Recep KILIÇ*

ABSTRACT

In this paper, I would like to evaluate "religious pluralism" with special reference to the types of revelation in three steps. Firstly, I will explain religious pluralism, secondly I will give some information about the place and types of revelation in religion. Finally I will look at the issue from an Islamic point of view.

Keywords: Religious Diversity, Religious pluralism, Pluralism in Religion, Revelation

"Dinî çoğulculuk mu, dinde çoğulculuk mu?" başlığı altında, özellikle vahyin dindeki konumu açısından dinî çoğulculuğu değerlendirmek istiyorum. Bunun için üç aşamalı bir yol izleyeceğim: İlk önce dinî çoğulculuktan ne anladığımı kısaca ortaya koyacak, sonra vahyin dindeki konumu ve türleri hakkında bilgi verecek, en sonunda da İslam vahyi açısından konuyu kısaca değerlendirmeye çalışacağım.

Dinî çoğulculuk, "dinî çeşitlilik meselesi"nin alt başlığı durumundadır. Dinî çeşitlilik meselesini, konumuz açısından, kısaca şu şekilde formüle etmemiz mümkündür: Dinlerin çeşitliliği olgusu karşısında; a) tek bir din mi Hak'tır ve kurtuluşa erdiricidir? b) bu Hak din ile birlikte, başka dinler de Hak ve kurtarıcı kabul edilebilir mi? c) yoksa hakikat değeri açısından bütün dinler eşit midir? Bu seçeneklerden (a) şıkkını kabul eden yaklaşım *dışlayıcılık*, (b) şıkkını kabul eden yaklaşım *kapsayıcılık*, (c) şıkkını kabul eden yaklaşım ise *çoğulculuk* olarak isimlendirilmektedir.

Dinî çeşitlilik meselesinin tarihi, esasen dinler tarihi kadar eski olmakla beraber, günümüzde tartışılan hâliyle, Avrupa'da Hıristiyanlığın, Katoliklik ve Protestanlık diye, adeta iki farklı dinmiş gibi bölünmesine kadar geri götürülebilir. Daha önce aynı dinî değerlere inananlar arasında köklü bir ayrılık ortaya çıkınca, taraflardan birinin diğeri hakkında nasıl bir dinî yargıda bulunacağı meselesi, önemli bir problem olarak kendini göstermiş ve günümüze kadar da tartışılan bir konu olmayı sürdürmüştür. Ancak 20. asırda muhtelif sebeplerle değişik Batı ülkelerine Müslümanlar da dahil farklı din mensuplarının göçü, tartışmanın hem mahiyetini değiştirmiş, hem de sınırını genişletmiştir. Tartışmanın mâhiyeti değişmiştir, çünkü konu artık sadece

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi

dinî açıdan değil aynı zamanda felsefi, siyasî ve sosyal açıdan da tartışılmaya başlanmıştır. Tartışmanın sınırı da, Hıristiyanlığın müstakil birer din nitelikli mezhepleri arasından çıkıp, bütün dinleri kapsayacak şekilde genişlemiştir.

Küreselleşme sürecinde öne çıkarılan din anlayışı, 'dinî çoğulculuk' gibi gözükmektedir. Dini çoğulculuk, kısaca, bütün dinleri, özellikle de yaşayan büyük dinleri, Tanrı'ya eşit seviyede ulaştıran yollar olarak kabul eden görüşün adı olup; hakikat değeri açısından dinler arasında ayırım yapmayı reddeder. Dinî çoğulcu için, Tanrıya ulaştıran pek çok dinî yol vardır. Böylece, çok kültürlülük, görecelik ve postmodernizm gibi kavramlarla ifade edilen günümüzün hakim anlayışıyla da uyum içinde olan dini çoğulculuk; bir anlamda, çeşitli dinlerin hakikat iddialarında bulunmaları sorununu, "demokrasi" vasıtasıyla çözüme kavuşturmayı denemektedir. Ancak burada, çeşitli dinlerin kendilerini serbestçe ifade edebilmelerine imkan tanımak anlamındaki "kültürel çoğulculuk" ile dinler arasında hakikat değeri açısından fark görmeyen, her dinin hakikat iddiasını eşit seviyede ve eş zamanlı olarak doğru kabul eden "metafizik çoğulculuk" arasında önemli bir farkın olduğuna işaret etmemiz gerekir. Dolayısıyla birincisinin doğru olması, ikincisinin de mantıken doğru olmasını gerektirmez.

Şöyle ki: Günümüzün önde gelen çoğulcu düşünürü J. Hick için dinin merkezi, teolojik doğrular değil, dinin birey ve toplum hayatında yol açtığı ahlaki dönüşümdür. Hick dinin, teolojik doğrularından ziyade varoluşsal veya hayatı dönüştüren yönüyle ilgilenir.¹ Çünkü ona göre önerme formundaki bunca dini doğruya rağmen Tanrı'nın aşkın gerçekliği bilinemez olarak kalmaya devam eder. Hick, Kant'ın yaptığı meşhur numen/fenomen ayırımını dinî çeşitlilik problemine uygular. Kant eşyanın hakikatini temsil eden ve bilinemez olarak kalan "numen" ile eşyanın bize görünen ve bilinebilen yönünü temsil eden fenomen arasında nasıl ayırım yaptıysa Hick de, hakikati bizim için bilinemez olarak kalacak Tanrı'nın gerçekliği (ilahi numen) ile Tanrı'nın tarafımızdan tecrübe edilebilen gerçekliği (ilahi fenomen) arasında benzer bir ayırım yapar. Böylece Hick'e göre var olan çeşitli dinler, ilahi numen'in (bilinemez Tanrı'nın) farklı bir yönünü temsil eder; bu açıdan dinler arasında hakikat değeri açısından bir ayırım yapmak doğru olmaz. Bu sebepten dolayı dinler arasında yapılacak bir mukayese, dinlerin yol açtığı ahlaki ve varoluşsal dönüşüm açısından olmalıdır.²

Görüldüğü gibi dinî çoğulculuğu aynı zamanda felsefi açıdan da temellendiren Hick'in teorisinin merkezinde "din" değil "Tanrı" bulunmaktadır. Tanrı bilinemez olarak kaldığından, dinler arasında karar verme konusunda, dinin insan ve toplum hayatında ortaya çıkardığı ahlaki dönüşümlere bakmak dışında bir ölçüt bulunamaz. Bazı noktalarda kabul edilebilir olan

1 John Hick, *An Interpretation of Religion*, London 1989, s. 248; M. Peterson, W. Hasker, B.R. D. B., *Reason and Religious Belief*, Oxford 1998, s. 267.

2 Bu konuda geniş bilgi için bkz: John Hick, *God and the Universe of Faiths*, London 1977; *Problems of Religious Pluralism*, ed. New York 1985; *An Interpretation of Religion*, London 1989; Peterson, Hasker, B.R. D. B., *Reason and Religious Belief*, Oxford 1998; K. R. Samples, "Do All Religions Lead to God", <http://www.reasons.org/resources/fff/2002issue08/index.shtml>

bu bakış açısının, önemli dinî ve felsefi sorunları da bulunmaktadır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. İlk olarak bu bakış açısı; dinde, özel bir bilgi kaynağı olarak vahye yer vermemektedir. Vahiy, dinde özel bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmediği zaman, dinin teolojik doğrularının belirleyici bir öneminin kalmayacağı açıktır. Ama eğer dinin temelinde, Tanrı'nın özel bir yöntemle, önerme formunda, lafzi olarak bildirdiği hakikatlerden oluşan "vahiy" bulunursa, dinin merkezini, yol açtığı 'ahlaki dönüşüm' değil 'dini doğrular' teşkil eder. Böylece Tanrı, dine/vahye rağmen bilinemez olarak kalmaz. Esasen dinlerin varoluş gerekçelerinden birisi de Tanrı hakkındaki "bilinemezliği" sona erdirmektir. Dolayısıyla dini çoğulculuğu savunan Hick'in hakkında konuştuğu din, İslam da dahil "özel vahiy" merkezli dinlerden "mahiyet itibarıyla" farklıdır. Hick'in iddia ettiği gibi Tanrı, eğer dinlere rağmen hala 'bilinemez' olarak kalırsa, Tanrı'nın bizatihi kendisinin var olduğuna nasıl hükmedilebildiği veya hakkında nasıl konuşulabildiği soruları, cevapsız kalacaktır.

Burada vahyin dindeki belirleyici konumuna işaret etmemiz, konunun açıklığa kavuşmasına katkıda bulunabilir. Dinin en temel kavramlarından birisi, şüphesiz vahiydir. Denebilir ki, bir dinin uluhiyet, iman, kutsal kitap ve teoloji anlayışlarını belirleyen, o dinin sahip olduğu vahiy anlayışıdır. Bundan dolayı dinleri 'vahye sahip olanlar' ve 'olmayanlar' şeklinde ayırma tabii tutmayı yanlış görenler vardır. Bunlara göre vahiydin din olmadığından, dinleri vahye yükledikleri anlama göre sınıflandırmak daha doğrudur. Çünkü 'özel' bir vahye yer vermedikleri için "doğal din" olarak isimlendirilen anlayışlarda bile, farklı bir anlamda da olsa vahiy fikri bulunmaktadır. Ama buradaki vahiy, "tabii" veya "genel" vahiy olarak isimlendirilmektedir. Bu anlayışta Tanrı, kendisini tabiiatta öylesine açığa vurmuştur ki, insanlar sadece tabiiata bakarak Tanrı'nın iradesinin ne olduğunu kavrayabilirler. Bu anlayışa; tabiat herkese açık olduğu için "genel vahiy", Tanrı kendisini tabiat yoluyla biliniyor kıldığı için de "tabii vahiy" adı verilmektedir. İşte bu vahiy anlayışından ayırd etmek üzere Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi teistik dinlerdeki vahiy anlayışına "özel vahiy" adı verilmektedir.

Özel vahyin; a. *Öznesi* (Tanrı), b. *Alicısı* (Peygamber), c. *Vasıtası*, d. *Vahyedilen şey*, olmak üzere 4 temel unsuru vardır. Batı düşüncesinde Aydınlanma ile birlikte 'vahyin vasıtası' ile 'vahyedilen şeyin ne olduğu' konusunda köklü bir anlayış değişikliği ortaya çıkmıştır.

Aydınlanmaya kadar Tanrı'nın *bir dizi hakikati*, önerme veya lafız vasıtasıyla vahyettiği kabul edilirken; Aydınlanma ile birlikte önemli bir düşünür grubu tarafından, Tanrı'nın vahiy adına *bizatihi kendisini açığa vurduğu* veya *ifşa ettiği* kabul edilmeye başlandı. Birinci anlayışa, vahyin vasıtası önerme veya lafız olduğu için *önerme merkezli lafzî vahiy anlayışı*; ikinci anlayışa ise, Tanrı kendi zatını ifşa ettiğinden dolayı, *kişi merkezli vahiy anlayışı* adı verildi. Bu durumda *önerme merkezli lafzî vahiy anlayışına* sahip olan din ile *kişi merkezli vahiy anlayışına* sahip olan din arasında köklü farklılıklar ortaya çıkar. Bu farklılıkları göz önünde bulundurmaksızın dinî çoğulculuk anlayışı

hakkında sağlıklı bir karar veremeyeceğimizi düşündüğümünden, bunları kısaca ifade etmek istiyorum.

Önerme merkezli lafzî vahiy anlayışının hakim olduğu dinde Tanrı; kendisi ve âlem hakkında belirli hakikatleri insanlara bildirmektedir. Mutlak varlık olan Tanrı'dan geldikleri için bu hakikatler, dinin sâbitelerini teşkil ederler ve vahiy, dinde müstakil bir bilgi kaynağı olur. Dolayısıyla vahye rağmen Tanrı'nın *bilinemez olarak kaldığını* iddia etmek anlamsız hale gelir.

Değişik dinî ve felsefî sebeplerle bu geleneksel anlayışın yerine ikâme edilen *kişi merkezli vahiy anlayışında* ise Tanrı; tarih içinde belirli mucizevî olaylarda, vahiy adına kendisini ifşâ ettiği için, dinde 'mutlak hakikat' yoktur. Sadece, Tanrı'nın kendisini ifşâ ettiği olaya şahit olan insanların, bu olay ile ilgili yorumları vardır. Burada sözü edilen olay ise İSA'dır. Tanrı, vahiy adına Hz. İsa'da kendisini açığa vurmuş; İsa'nın şahsında bu olayın gerçekleştiğine şahit olan insanlar da, gördüklerini kültürel birikimleri çerçevesinde yorumlamışlar, bu yorumlar da dinin kutsal metinlerini oluşturmuştur. Geleneksel önerme merkezli anlayışta dinin kutsal metinleri mutlak hakikatlerin taşıyıcıları durumundayken; kişi merkezli anlayışta kutsal din metinleri, kişilerin kültürel birikimleri çerçevesinde belirli bir olayın yorumu sonucu olduğundan, mutlak hakikatin taşıyıcısı olma gibi bir iddiaları bulunmamaktadır. Hakikat'e ancak bu metinlerin yorumlanması sayesinde ulaşılabilir olduğundan bu yorumların hepsi hakikat değeri açısından eşdeğerdir.

Batı düşüncesinde en azından Kant'tan bu yana din ile ilgili yazılan eserlerin önemli bir kısmı, kişi merkezli vahiy anlayışı çerçevesinde yazılmıştır. Bu eserler, bizim sahip olduğumuz geleneksel vahiy anlayışı çerçevesinde anlaşıldığında veya bu eserlerde önerilen tezler eleştirel bir değerlendirilmeye tabi tutulmaksızın aynen benimsendiğinde, din alanında ciddi problemler ortaya çıkmaktadır.³

John Hick'in savunduğu "dinî çoğulculuk" tezi, kişi merkezli vahiy anlayışına sahip bir din için geçerli bir anlayış olmakla birlikte, İslam dini gibi *önerme formunda bildirilen özel vahiy merkezli* din açısından savunulabilir bir anlayış değildir. İslam dini açısından geçerli olan din anlayışı, dinî çoğulculuk değil de "**dinde çoğulculuk**" olabilir.

2. Dinî çoğulculuk, ikinci olarak dini ahlaka indirgemektedir. Dinin ahlaki hedeflerinin olduğu doğru olmakla birlikte dini ahlaka indirgemek, teistik dinler açısından mümkün değildir. Çünkü Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi teistik bir din, sadece ahlaki değil aynı zamanda gerçekliğin nihai tabiatı hakkında da metafizik iddialarda bulunur. Öyle ki ahlak, doğruluğunu sınamak üzere dinin bu metafizik hakikatlerine müracaat eder.

3. Üçüncü olarak bu bakış açısı; ahlaki iyi'yi metafizik gerçek'ten kopuk düşünmektedir ki bu, felsefî anlamda tutarlı değildir. Birey ya da toplum hayatında ahlâkî dönüşümü gerçekleştirmek dinlerin öncelikli hedefi olmakla birlikte, bu ahlâkî dönüşümün hakikat üzerine temellendirilmesi gerektiği

3 Vahyin anlamı, dindeki yeri ve anlaşılma biçimleri hakkında geniş bilgi için bkz: Recep Kılıç, Modern Batı Düşüncesinde Vahiy, Ankara: Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002.

de gözden uzak tutulmamalıdır. Ayrıca hümanizm gibi seküler dünya görüşlerinin de belirli bir ahlaki dönüşüme katkı sağlayabileceği bir gerçektir.

4. Dördüncü olarak, farklı dinleri "hakikat" değeri karşısında eşit seviyede doğru görmek, temel mantık ilkelerine aykırı görünmektedir. Mesela Hz. İsa ya Tanrıdır ya da değildir; Hz. İsa'nın hem Tanrı olduğunu hem de olmadığını aynı anda kabul etmek, mantıken mümkün olmaz. Küreselleşme sürecinde geçerli bir din anlayışı olarak takdim edilen dini çoğulculuk, bu temel mantık hatasını yapan dinle yapmayan dinlerin arasında bir ayırım yapılması gerektiğini savunmaktadır.

Sonuç olarak;

a) Diğer din mensuplarıyla iyi ilişkiler kurma anlamındaki *kültürel* veya *sosyal çoğulculuk* ile dinleri hakikat değeri karşısında eşit seviyede gören *metafizik çoğulculuğu* birbirinden ayrı değerlendirmeliyiz. Dinî çoğulculuk konusundaki tartışma, kültürel veya sosyal çoğulculuk konusunda değil metafizik çoğulculuk konusundadır.

b) Dinler arasında ortak kavramlar ve bu kavramlara yüklenen ortak anlayışlar olmakla birlikte, her dinin kendine özgü farklılıklarının olduğu gerçeğini göz ardı etmemeliyiz.

c) Dinler arasındaki farkı belirginleştiren anahtar kavramlardan birisi 'vahiy'dir. Vahye yüklenen anlam, dinî çoğulculuk konusunda verilecek kararda belirleyici bir özelliğe sahiptir.

d) Kişi merkezli vahiy anlayışına sahip olunması halinde, dinde özel olarak bildirilmiş önerme formunda hakikat bulunmayacağından, dinleri hakikat değeri açısından eşit seviyede gören dinî çoğulculuğun benimsenmesi kendi içinde tutarlıdır. *Dinî çoğulculuğu* savunan John Hick'in, dinde bir bilgi kaynağı olarak vahye yer verip vermediği ve vahiyden ne anladığı özel bir çalışma konusu olmakla birlikte, önerme formunda lafzi vahiy anlayışını benimsemediği açıktır.

e) Önerme formunda lafzi vahiy anlayışına sahip olunması halinde, dinde Tanrı'nın bildirmiş olduğu hakikatler bulunduğu ve din bu hakikatleri bir anlamda temsil ettiğinden, dinleri hakikat değeri açısından eşit seviyede gören dinî çoğulculuğun benimsenmesi kendi içinde mantıkî bir çelişki barındırır. Burada olsa olsa "*dinde çoğulculuk*"tan bahsedilebilir.

f) *Dinde çoğulculuk* ile anlatılmak istenen şudur: Dinde lafzî vahiy ile bildirilmiş olan hakikat mutlak, yanlış olma ihtimali bulunmamaktadır, çünkü kaynağı Mutlak varlık olan Tanrı'dır. Ancak yapısından kaynaklanan sınırlılıklarından dolayı insanın, bu mutlak hakikati her zaman doğru anladığını iddia etmek mümkün değildir. Bundan dolayı aynı din içinde ortaya çıkmış olan farklı "*anlayışlar*" arasında, hakikat değeri açısından bir ayırım yapmanın imkansızlaştığı durumlar bulunabilir. İşte *dinde çoğulculuk* bu durumu ifade etmek üzere kullanılmaktadır.



Yaşlılık ve Dindarlık: Dindarlık, Hayattan Zevk Alma ve Mutluluk İlişkisi

- Konya Huzurevi Örneği -

Mehmet AKGÜL*

ABSTRACT

This study examines the positive roles the religious commitment plays in the context of elderly people's life satisfaction and well-being in the case of the Konya Nursing House. The data used in this study has been acquired through the survey we made in the Konya Nursing House. We assume that religious people are happier, more satisfied, and more fulfilled than nonreligious ones. This general assumption is tested with respect to happiness, family satisfaction, health satisfaction, life excitement, and well being. This study aims at proving that there exists such a relationship between religious commitment and life satisfaction and, well being. In addition, the above relationship is confirmed under several, but not all, variables.

Keywords: Aging, Religiosity, Happiness and Well-Being, Life Satisfaction.

GİRİŞ

Yaşlılık ve yaşlanmaya dair sorunlar -geçmişten günümüze- çeşitli bilimsel çalışma ve ilgi alanlarının temel konularından birini oluşturmaktadır. Bu konuda geriatri, gerontoloji, geronto-sosyoloji, psikoloji ve antropoloji gibi disiplinler aracılığıyla, yaşlılık ve yaşlanma olgusu fiziksel, biyolojik, ekonomik, politik, sosyal, psikolojik ve dini yönden değişik boyutlarıyla ele alınmaktadır. Farklı alanlardan derlenen veriler, yorum, karşılaştırma ve değerlendirmeler yaşlılık ve yaşlanma odaklı sorunların tespiti ve çözümlenmesine katkı sağlamaktadır. Yaşlılık ve din eksenli çalışmaların, diğer çalışma ve araştırma alanları yanında, önemi ve ağırlılığının gittikçe arttığı gözlemlenmektedir.

Yaşlılık ve yaşlanma sorununa değişik yaklaşım ve perspektifler sunan dini araştırmalar, modern dünya ve bilimlerin hem alan, hem de konu ve yöntem olarak dışta bıraktığı önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Öyleki dinler, insanın sosyal, psikolojik, kültürel, fiziksel ve biyolojik varlığına, öğretileri ve çağrıştırdığı huzur, güven ve esenlik duygusu aracılığıyla ilave boyutlar katmaktadır. Değişik bir ifade ile, insani varoluğu ve yaşamı fiziksel, tarihsel ve toplumsal zaman ve mekan boyutunun ötesine taşıyarak, yaşamı bir

* **Yrd.Doç.Dr.**, S.Ü. İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi A.B.D. Öğretim Üyesi

süreklilik, ya da sonsuzluk duygusu ve inancı çerçevesinde, görece bütünlüklü ve anlamlı bir çerçevede tanımlanmaktadır. Bu bağlamda dinin insan yaşamına kattığı anlam, duygu ve inanç yoğunluğu, insanın yaşam evrelerini bir bütünlük içinde kavramasını, dolayısıyla yaşam evreleri arasında değişimlenen yaşam süreci ve farklılaşmaları sahip olduğu duygu ve inanç aracılığıyla dengelemesini, gözlemlenen ve deneyimlenen yaşamın negatif görünümleri, algı ve yansımalarını, pozitif bir alımlama haline getirmesini sağlamada oldukça fonksiyonel görünmektedir. Dine inanma ve bağlanmanın insanın daha sağlıklı hissetmesi, bütünüyle hayatını anlamlandırmada olumlu etkilerinin tespit edilmesi, araştırmacılar arasında dikkate değer bir ilgi uyandırmaktadır. (bkz. Witter ve diğerleri, 1985)

Bu yüzden araştırmacılar son zamanlarda, bir dine inanma ve pratikleri yerine getirmenin yaşlıların ruhsal ve fiziksel sağlıklarına nasıl olumlu etkilerde bulunduğunu araştırmaya başlamışlardır (Stenitz, 1980; Levin ve Markides, 1986, 1988; Idler, 1987)¹.

Batıda, yaşlılarda dindarlık, hayattan zevk alma ve mutluluk arasındaki ilişkileri ölçen pek çok çalışma yapılmış ve yapılmaktadır. Ülkemizde ise, yaşlılık ve sorunlarıyla ilgili çalışmalar, çoğunlukla tıbbi bilimler-geriatrik araştırmalar ve bulgular- dolayımında yapılmaktadır (bkz: Durgun ve Tümmerdem, 1999; Arslan ve Kutsal, 1999; Birtane ve Diğerleri, 2000; Kerem ve Diğerleri, 2001). Sosyal bilimsel ya da gerontolojik çalışmalar ise oldukça sınırlı kalmaktadır (Tufan, 2002, 2003). Bu alanda Taplamacıoğlu (1962), Özbaydar (1970), Armaner (1980) ve Kayıklık'ın (2000) çalışmaları, yaşlılık ve dindarlık ilişkisini çeşitli değişkenler aracılığıyla tespitiye yönelik önemli girişimlerdir. Yaşlılık ve dindarlıkla ilgili doğrudan çalışmalar ise, Buyacı'nın "Yaşlılarda Dini Hayat" (2002) ve Kayıklık'ın "Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dini Eğilimler" (2003) isimli deneysel araştırmalarıdır. İlgili araştırmaların bulguları da Batıda yapılan çalışmaların bulgularıyla büyük ölçüde benzerlikler arz etmektedir: Özetle, 'dine bağlılık, insan (yaşlının) hayatına başka türlü sahip olamayacağı bir mutluluk ve huzur kazandırmaktadır' (Buyacı, 2002; 125). Bu bağlamda Konya Huzurevi'nde barınmakta olan yaşlıların dini hayatıyla, hayat ve mutluluk algıları arasındaki ilişkilerin tespiti, yaşlanma ve yaşlılıkla ilgili mevcut olan sorunların çözülmesine, çeşitli sosyal poli-

1 Levin ve Markides (1986), mutluluk ile kiliseye devam etme arasında olduğu varsayılan korelasyon hakkında dört muhtemel ilişki biçimi belirlemektedir. İlk olarak, kiliseye devam etme ve sağlık arasındaki ilişki, sağlık ve sosyal destek arasında bir ilişkinin varlığını yansıtmaktadır. İkinci olarak, sağlık ve kiliseye devam etme arasındaki ilişki, sağlık ve sosyal sınıf arasındaki ilişkiyi yansıtmaktadır. Kiliseye devam etme ve sosyo-ekonomik statüler birbiriyle ve sosyo-ekonomik statüler de sağlık ile ilintilendirilebilir. Üçüncü olarak, kiliseye devam etmek dindarlığın bir ölçüsü ve kiliseye bağlılık da samimi bir dindar olmanın ölçüsü olacağına göre, bu durum bir kimsenin sağlığı üzerinde olumlu bir etkiye sahip olabilecektir. Dördüncü olarak, kiliseye devam etme ile mutluluk arasındaki ilişki, kiliseye devam edenlerin etmeyenlerden muhtemelen daha mutlu olacağı düşünülmüşse, bu akla yatkın bir açıklama olabilir. Kiliseye devam etme, bir kişinin mutlu olma durumu ile son derece kuvvetli ilişkili olan fiziksel yeterliliğin de bir göstergesidir (Broyles, 1992). Steinitz (1980) de, yaşlıların fiziksel kapasitesinin, kiliseye devam etme ve hayattan zevk alma arasındaki ilişkiye yaptığı olumlu katkıyı göz önüne almamız gerektiğini önermektedir.

tikaların geliştirilmesine önemli katkılar sağlayacaktır. Çünkü ülkemizde son zamanlara kadar, yaşlılık ve yaşlılarla ilgili yaklaşım ve çözümlerinde dindarlık çoğunlukla bir değişken olarak pek göz önüne alınmamıştır. T. Luckmann'ın kelimeleriyle dile getirirsek, 'ölüm, modern toplumda tali bir konu bile değildir. Kutsal anlam bahşedilen, artan yaşlılar ve yaşlılık çağı da bu durumdadır: 'Özerk birey, genç olup, asla ölmez' (2003; 107).

Bu araştırmada Konya Huzurevi'nde barınan yaşlılarda dindarlık, hayattan zevk alma ve mutluluk arasındaki ilişki tespit edilmeye çalışılacak, ayrıca, yaşlılarda hayattan zevk alma ve mutlu olma durumuna din ve dindarlığın sağladığı olumlu- (varsa) olumsuz etkiler tartışılacaktır.

YAŞLILARDA DİNİ İNANÇ VE PRATİKLER

Yaşlılık ve dindarlık üzerine yapılan araştırmalar, dindarlığın yaşlılar için önemini ortaya koymaktadır (*bkz: Koenig ve diğerleri, 1988; Moberg, 1990, Buyacı, 2002; 88-121*). Yaşlılar, gençler gibi, diğer bireysel ve toplumsal etkinliklere katılmaktan daha çok, dini etkinliklere katılmak eğilimindedirler (*Moberg, 1990*). Yaşlılıkta bütün sosyal aktiviteler yaşa bağlı olarak gerilemesine rağmen, dini ibadetlere yönelme ve devamlılık, fiziksel yeterliliğe göre ileri yaşlara kadar sürmektedir. Batılı ülkelerde yapılan araştırmalarda, kiliseye devam etme, 60 ve daha yukarı yaşlarda en yüksek seviyesine çıkarılan, daha ileri yaşlarda bu devamlılık nispeten azalmaktadır. İleri yaşlılık döneminde (80 ve yukarısı) görülen bu nisbi azalma, sağlık sorunları ve fiziksel yetersizlikle açıklanabilir. Çok ileri yaşa ulaşan insanlar, dini organizasyonlar ve toplu ibadetlerden (cemaat hayatından), sağlık sorunları nedeniyle, uzaklaşmak durumunda kalsa bile, araştırmalar göstermektedir ki, dini inanç ve tutumlarını içe dönük biçimde sürdürme kararlılığına sahiptir (*Kayıklık, 2000; 82*). Özel, bireysel dini ibadetler (kutsal kitap, çeşitli dini eser okumaları, dua ve nafil ibadetler gibi) insanlar tarafından ileri yaşlarda daha çok yerine getirilmektedir. Bu durum, dindarlığın yaşa bağlı olarak git-tikçe arttığını göstermektedir. Çünkü hayatın sonuna gelme, ölüme doğru yaklaşma duygusu, nitelik olarak, hayatın anlamı sorusuna yeni cevaplar gerektirmektedir (*Kayıklık, 2003; 64*). Bu tip soruların cevabı da ancak bir dini inanç şeması içinde belirginleşmektedir. Çünkü insan açısından en geniş anlam dünyası ve sembolik evreni oluşturan din (*Berger, 1993: 8*), mensuplarının dünyayı özel bir gözle görmelerini sağlayan ve bu şekli altında insan davranışlarını etkileyen bir dünya görüşü ve hayat anlayışı sağlamaktadır (*Günay, 2000; 231; Çelik, 2002; 218*).

Stark ve Bainbridge, *A Theory of Religion* isimli çalışmalarında, dinin yaşlılar için niçin önemli olduğunu çeşitli yönlerden açıklamaktadırlar (1987; 26-27). Kısaca, onların teorisine göre, insanlar ödül, mutluluk ve hayattan zevk alma çabası veya kötü şeylerden, mutsuzluk ve acılardan kaçınma arzusu içindedir. Çünkü insanlar için, çoğu kere arzu edilen ödüller elde edilemez ya da nadiren elde edilebilir. İnsanlar, sıklıkla bu ödülleri dengeleyici/ telafi edici (compensator) mekanizmalara karşılık olarak kabul eder. Örneğin hayatta iken gözlerini kaybeden bir kişi, görememe sıkıntısına karşı sab-

rının ödülünü öbür dünyada kendisine verilecek ‘güzel göz’ için, dengeleyici ara mekanizmalar aracılığıyla erteler. Burada dengeleyici unsurlar, kendisi aracılığıyla uzun bir zaman içinde elde edilecek ya da başka bir bağlamda doğrudan doğruya gerçekleşemeyecek olan inançlardır. Din, insanlara seküler kurumların öneremediği, pek çok dengeleyici mekanizma önermektedir.

Oldukça karışık olmasına rağmen, telafi-dengeleyici (compensator) kavramı gelecekte vaat edilen ödüle delalet etmektedir. Telafi ediciler, somut ödüllerin yerine geçici bir süre geçebilir (örneğin, kurtuluş veya Cennet’e gitme vaadi, özgürlüğünü kaybederek hapsedilmeyi telafi eder), ya da soyut ödüller sağlayabilir (dini inançlar kendisine inananların hayatına bir anlam katar). Ayrıca telafi ediciler spesifik bir vaat (bir kanser hastasının iyileşmesi gibi), ya da genel bir ödül olabilir (mutlu bir hayat sürmek gibi). Din kendi bağlılarına, elde etmedikleri ya da edemedikleri şeyler için telafi edici olarak görünen ve görünmeyen ödüller sunar. Böylece, din, inananlarına ümit vererek, sıkça teselli imkanı sağlar (Broyles ve Drenovsky, 1992; 154).

Din, özellikle yaşlılar için çok önemlidir. Çünkü onlar pek çok durumda, yaşlılık kaynaklı sorunlara tahammül etmek, daha genç ve sağlıklı olmak, daha uzun yaşamak, kaybettiği eşi, dostu ve akrabalarının sevgisine layık olmak, hayatının anlamlı olup-olmadığını bilmek, hayatın kazanımlarını kaybetmemek isterler. Olumsuz durumlarla karşılaştıklarında, telafi ediciler onlara bazı teselliler önerir. Böylece telafi ediciler, onların yaşlılık öncesi sosyal rollerinden uzaklaşmasını sağlayarak yeni dönemin gelişim ödevlerini yerine getirmelerini kolaylaştırmaktadır. Bir başka ifade ile telafi ediciler, yaşlıların durumu gereği, toplumsal rollerinden yavaş yavaş geri çekilmeyi ve yaşlılığa uyumu daha da kolay kılmaktadır. Öyle ki yaşlı, ömür boyu sürdürdüğü aktivitelerden geri çekilir; önceleri hayatına anlam katan rol ve pozisyonlar gittikçe işlevsizleşir. Yaşlı, geçmiş olduğu gibi kabullenmeye hazırlanır ve sonu ölümle bitecek olan kesin bir geleceği beklemeye başlar (Kayıklık, 2003; 64-65). Pek çok telafi edici inançlar, yaşlıların yukarıda zikredilen egzistansiyel nitelikli soru ve sorunlarına cevap vermek suretiyle onların kendileriyle daha barışık olmalarını sağlar. Bu ihtiyaç esasen her yaş döneminde geçerli olmakla birlikte, yaşlılık döneminde daha çok hissedilir. Bu bağlamda, bir kısım dini inançlar, hayatın anlamlı olup-olmadığıyla ilgili sorunun cevabını verirken; diğer bir kısmı da, içini mutluluğun doldurduğu sonsuz bir hayat önerir. Başka bazı inançlar ise, başışlama aracılığıyla, geçmişle barışma başarısının yolunu açar. Son tahlilde, dindar olma, hayat çevriminin ileri aşamalarını (yaşlılık durumunu) onlara kabul etmeyi daha da kolaylaştıracak bir dünya görüşü temin eder. Yaşlının dini ibadetlere devam etmedeki ısrarı, diğer sosyal aktivite ve rollerinden çekilmiş olmasına rağmen, dini telafi ediciler/inançlar aracılığıyla (ilahi kurtuluş, sonsuz hayat vb.) yaşlılığa alışması ve uyum sağlamasına yardım eder (Broyles ve Drenovsky, 1992; 154).

Dindar bir yaşlının hayattan zevk alması ise, bu bağlamda, “içinde bulunduğu yetersizlikler ve mevcut şartların dayattığı olumsuzlukları göz önüne almaksızın, hayatın zorluklarına karşı pozitif/anlamlı bir tutum sergilemesi ve kendisi hakkında olumlu bir benlik algısına sahip olması ve gündelik hayatı

oluşturan aktivitelerinden hoşlanması” (George ve Bearon, 1980; 5) demektir. Yaşlılarda hayattan zevk alma durumu, ekolojik, duygusal ve sosyal ölçekler aracılığıyla tespit edilmektedir. Böyle bir ölçüm, “günlük aktivitelerden zevk alma, hayatı anlamlı bulma, arzularını gerçekleştirecek donanım-lara sahip olma, amaçlarına ulaşma, iyi bir ruh haline sahip olma, kendisi hakkında olumlu bir algı, sağlık algısı, ekonomik güvence ve sosyal ilişki ağı gibi sekiz faktör tarafından belirlenmektedir” (George ve Bearon, 1980; 19).

İnsan varoluşu bütüncül bir değerlendirmeye konu olduğunda ise, mutluluk, hayattan zevk alma şartlarına bağlı olarak ortaya çıkan genel bir sonuçtur. Başka bir ifade ile dindarlık, hayattan zevk alma ve mutluluk iç içe gerçekleşen inanç, duygu, algı ya da tutum ve davranışların etkisidir. Yaşlılarda hayattan zevk alma durumunu tamamlayan faktörlerin mutluluk duygusunu oluşturması, yaşa bağlı dindarlaşma ile birleşince manevi bir mutluluk arayışına da dönüşmektedir diyebiliriz. Öyle ki bu üç konunun her biri diğerinin sebebi veya sonucudur şeklinde bir açıklamaya da ihtiyaç duymayabilir. Dolayısıyla yaşlılarda mutluluğu, bir anlamda, ruhsal bir mutluluk olarak düşünmek yerinde olur. Buna göre, “mutluluk boyutu, bir ölçüde, yaşının ruhsal olarak sağlıklı ve yüksek bir dindarlık seviyesine veya sosyo-psikolojik hayat kalitesine ulaşması demektir. Böyle bir hayat kalitesi de, Tanrıya yakın ve barışık, ruhsal olgunluk ve bağışlanma duygusuna sahip olma anlamına gelebilir” (bkz: Moberg, 1984; 351: Duke ve Johnson, 1984; 61)

Bu durumda yaşlılarda dini hayat ile hayattan zevk alma ve mutluluk durumu arasında anlamlı ilişkiler olacağı rahatlıkla söylenebilir. Bu araştırmanın amacı, son tahlilde, yaşadıkları ya da yaşamakta oldukları tecrübeler dolayısıyla, telafi edici dini inançlara daha çok ihtiyaç duyduklarını kabul ettiğimiz ‘huzurevi’ yaşlılarında dini inancın hayattan zevk alma ve mutluluk ile ilişkisini ortaya koymaktır. Başka bir ifade ile, bu çalışma dindarlığın (*religious affiliation-commitment-involvement*), hayattan zevk alma ve mutluluk tutum ve davranışı üzerindeki etkisini ölçmeyi amaçlamaktadır. Çünkü bir bütün olarak kendi inanç ve değerler sistemi içinde gelişen toplum sadece tutum ve davranışlara yol göstericilik etmez, aynı zamanda her bireye kişisel aktiviteleri için ihtiyaç duyduğu bir değerler sistemi bulmaya da rehberlik eder. Herkes yaşamak için bazı kesin değerler sistemine; hayata dair çeşitli problemlere karşı anlamlı-tatminkar cevaplar öneren inanç ve değerlere ihtiyaç duyar. Bu alanda yapılan çalışmalar (Stark ve Bainbridge, 1987; Roberts; 1990) dinin bireylere anlam ve anlayış sağlama da dinin önemli rolünün altını çizer. Bu çerçevede, *eğer din bireylere bir anlam ve anlayış sunuyor ise, bireylerin hayattan zevk alma ve mutluluk duygusunu artırıyor olmalıdır*. Bu varsayımlara göre, dini inanç ve pratiklerin bireyin hayattan zevk alma algısı üzerinde görülebilir bir etkisinin olmasını gerektirmektedir. Bu boyutlar bir bütün olarak dikkate alındığında *‘dindar birey, dindar olmayana göre, daha mutlu, tatminkar ve kendini gerçekleştirebilmiş bir kişidir’* (Kimberly; 1991). Son tahlilde huzurevi yaşlılarında, hayattan zevk alma ve genel olarak güçlü bir mutluluk algısına

sahip olma durumu üzerinde dindarlığın etkili ve ilişkili olduğu öne sürülebilir (Diener, 1984, Ellison ve diğerleri 1989, Kimberly, R.; 1991, Broyles ve Drenovsky, 1992).

METOD

Örneklem

Araştırmada, 2004 yılı itibarıyla Konya Huzurevi'nde kalmakta olan 180 yaşlıdan ankete cevap verebilecek 103 kişi örneklem olarak alınmıştır.

Örneklemin %2, 9'u (s=3) 22- 40 yaş, %17, 5'i (s=18) 41-60 yaş, %56, 3'ü (s=58) 61-80 yaş, ve %23, 3'ü (s=24) 81 ve yukarı yaş grubundan oluşmaktadır. Yaşlıların %43, 7'si (s=45) kadın, % 56, 3'ü (s=58) erkektir. *Medeni durumları* ise, %13, 6'sı (s= 14) hiç evlenmemiş, %7, 8'i (s=8) halen evli, %78, 6'sı (s=81) duldur. *Eğitim ve öğretim düzeyleri* ise, %50, 5'i (s=52) okuma yazma bilmemekte, %11, 7'si (s=12) okur-yazar, %26, 2'si (s=27) ilköğretim, %10, 7'si (s=11) ortaokul-lise, %1'i (s=1) üniversite mezunudur. *Huzurevinde kalma süreleri* bakımından, %21, 4'ü (s= 22) 6 aydır, %16, 5'i (s=17) 1 yıldır, %24, 3'ü (s=25) 3 yıldır, % 8, 7'si (s=9) 5 yıldır, %29, 1'i (s=30) ise 5 yıldan daha uzun bir süredir huzurevinde barınmaktadır. Anket katılanların huzurevine gelmeden önceki *mesleklerine* baktığımızda % 37, 9'unun (s=39) ev hanımı, %16, 5'inin (s=17) çiftçi, %16, 5'inin (s=17) serbest meslek, %14, 6'sının (s=15) esnaf, %10, 7'sinin (s=11) işsiz, %3, 9'unun (s=4) memur olduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra %31, 1'inin (s=32) hiçbir geliri yok iken, %13, 6'sının (s=14) ekonomik durumu çok düşük, %17, 5'inin (s=18) düşük, %23, 3'ünün (s=24) orta, %11, 7'sinin (s=12) iyi, %2, 9'unun (s=3) çok iyidir.

Eş ve çocukları olanlardan alınan cevaplara göre; % 28, 2'sinin (s=29) çocuklarının ekonomik durumlarının iyi olduğu, ancak onlarla *ilgilenmemeleri*; %23, 3'ünün (s=24) çocuklarının eşlerinin olumsuz tutumları sebebiyle, %7, 8'inin (s=8) çocuklarına yük olmamak amacıyla, %2, 9'unun (s=3) çocuklarının ekonomik durumlarının iyi olmaması nedeniyle, %1, 9'unun (s=2) kendileriyle ilgilenen çocukları olmadığı için, %1, 9'unun (s=2) ise eşinden kurtulmak için huzurevinde yaşadıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca, *çocukları olanların* çocuklarının %48, 5'i (s=50) il merkezinde, %5, 8'i (s=6) yurt dışında, %3, 9 (s=4) oranlarına sahip iki grup ise ilçe merkezi, köy ve kasaba gibi küçük yerleşim bölgelerinde yaşamaktadırlar. *Çocuklarının ekonomik durumları* ile ilgili verilen cevaplara göre, ekonomik durumu yüksek kabul edilenlerin oranı %27, 2 (s=28), orta düzey olarak görülenlerin oranı %25, 2 (s=26), düşük düzeyde görülenlerin oranı %8, 7 (s=9) ve hiçbir geliri olmadığı belirtilenlerin oranı ise %1 (s=1) olduğu anlaşılmaktadır.

Veri Toplama Aracı

Araştırmada veri toplama aracı olarak 59 sorudan oluşan bir anket formu kullanılmıştır. Anket formu, deneklerin demografik özellikleri (14 soru), dindarlık (28 soru), hayattan zevk alma (11 soru) ve mutlulukla ilgili olarak geliştirilen (7 soru) nominal ölçüm seviyesinde sorulardan oluşmaktadır. So-

ular oluşturulurken gerek ülkemizde ve Batıda daha önce yapılan çalışmaların bulgularından, gerekse huzurevinde görevli uzmanlardan faydalanılmıştır.

Demografik özelliklere ait sorular, yaş, cinsiyet, medeni durum, eğitim durumu, huzurevinde kalma süresi, huzurevine gelmeden önceki meslek, ekonomik durum, huzurevinde yaşama nedeni, çocukların yaşadığı yerleşim birimi, çocukların gelir durumu, deneklerin kendilerine ait bir evlerinin olup olmadığı ve niçin kendi evinde yaşamadığı ile ilgilidir.

Dindarlıkla ilgili sorular, Allah inancı, Peygamber inancı, Ahiret inancı, deneklerin dini bilgi düzeyi algısı, namaz kılma durumu, namaz kılma sıklığı, nafile namaz kılma durumu, oruç tutma davranışı, nafile oruç tutma davranışı, ibadetleri yerine getir(e)mediğinde yaşanan duygular, ibadeti yerine getirme açısından geçmiş yıllarla şimdiki zamanın karşılaştırılması, intihar düşüncesi, camiye gitme sıklığı, Kur'an okuma durumu, Kur'an okuma sıklığı, dini etkinliklere katılma durumu, dindar kabul ettiği arkadaş sayısı, dua etme sıklığı, kabir ziyareti sıklığı, kabir ziyaretinin uyandırdığı duygu ve düşünceler, hacca gitme durumu, hacca gitmeyenlerin/gidemeyenlerin hacca gitmeyi isteyip istemediği, ölüm hakkındaki düşünceler, ölümü düşünme sıklığı, tövbenin uyandırdığı duygu ve düşünceler, huzurevindeki din hizmetlerinin yeterli olup olmadığı, huzurevinde yapılması istenen din hizmetlerine dair seçeneklerden oluşmaktadır.

Mutluluk ile ilgili sorular, önemli bir sağlık sorunu olup olmadığı, aile fertleri ve yakınların ziyaret sıklığı, huzurevindeki dostluk ve arkadaşlık ilişkilerinden memnunluk düzeyi, huzurevi personelinde memnunluk düzeyi, psikolojik duruma dair algı, genel sağlık durumu hakkındaki algı, kendini mutlu görüp görmediği tarzında yaşlının duygu, düşünce ve tutumlarını ölçmeye yöneliktir. Hayattan zevk alma konusunu ölçmeye yönelik sorular ise, yaşlının hayatta yapmak istediği şeylerin ne kadarını gerçekleştirdiği, çevresindeki kişiler ve topluma yararlı bir şeyler yapıp yapmadığına dair düşüncesi, kendini huzurlu hissetme duygusu, huzurevinde yetenek ve birikimini sergileyebildiğine dair tutumu, eğer sergileyemediğini düşünüyorsa bunun sebebi, kendini başkaları tarafından beğenilen bir kişi olarak görüp görmeme, hayatı anlamlı ve yaşamaya değer bulup bulmamaya dair sorularla ölçülmüştür.

Uygulama ve Sınırlılıklar

Oluşturulan anket formunun uygulanması aşamasında, araştırmacı tarafından öncelikle bir ön uygulama yapılmış, sorular ya da sorularda kullanılan bazı kelimelerin anlaşılabilmesi gibi örneklemin eğitim seviyesi, sağlık durumu ve yaşlılığa bağlı sınırlılıklar aşılına çalışılmıştır. Bu bağlamda bazı sorular iptal edilmiş, bazı sorularda kullanılan kelimeler deneklerin daha kolay anlayabilecekleri bir dile dönüştürülmüştür. Uygulama aşamasında da yaşlıların özellikleri dikkate alınmış, sorular konuyla ilgili olarak eğitimden geçirilmiş anketörler tarafından deneklere okunmuş ve gerekli işaretlemeler yine bizzat anketörler tarafından yapılmıştır. Bu sınırlılıklar çerçevesinde, araştırmada kullanılan dindarlık, mutluluk ve hayattan zevk alma ile ilgili

soruların örneklemin ilgili konulardaki duygu, düşünce ve tutumlarını yansıttığı, deneklerin ilgili soruları anlayarak cevap verdikleri varsayılmıştır.

Verilerin Analizi

Araştırmada uygulanan anket formunu oluşturan soruların özellikleri (nominal düzey) doğrultusunda, veri analizinde sadece frekans ve yüzdelerden yararlanılmıştır. Bunun yanı sıra mutluluk ve hayattan zevk alma açısından dindarlıkla ilgili bağımsız değişken grupları arasında anlamlı farklılıkların olup olmadığını tespit etmek için çapraz tablolar oluşturulmuş, eğer tablolar gerekli şartlara sahip ise Ki-kare istatistik tekniği uygulanarak sonuçları verilmiş, haiz değilse fikir verme açısından sadece frekans ve yüzdelerle yetinilmiştir.

BULGULAR

A. Dindarlıkla İlgili Bulgular

Diğer sosyal bilim dallarında olduğu gibi, din sosyolojisi alanında yapılan çalışmalarda ana sorun, dini tanımlama ve dindarlığı ölçebilmedir. Dindar bir kimseyi ibadetlerini yapan biri olarak tanımlarsak, dindarlığı somut dini pratiklerle ölçmek ve değerlendirmek bize kolaylıklar sunabilir. Dine bağlı bir insan olmayı, yalnızca, inanç esaslarını bütünüyle kabul etme olarak tanımlarsak, bazı ölçme problemleriyle karşılaşırız. Keza dindarlığı duygu, düşünce, ahlak ve etki boyutlarıyla ele aldığımızda da benzer sorunlarla karşılaşmamız muhtemeldir. Son noktada benimsediğimiz din ve dindarlık tanımı araştırdığımız toplumsal alanı değerlendirmede kullandığımız yöntemi etkileyeceği açıktır. Bu yüzden dindar teriminin ne anlama geldiği üzerindeki tartışmalar, araştırmacıları dini tecrübe ya da dindarlığın temel boyutları (core dimensions) dizisi geliştirmeye itmiştir. Wach (1990, 23-26) dindarlığı üç boyutta -teorik, pratik ve sosyolojik- ele alırken; Stark ve Glock ise, dindarlığı inanç, uygulama, tecrübe, bilgi ve sonuçlar olarak ele almaktadır (Thompson, 2004; 25-26; Bainbridge ve Stark, 1987; 25-54). Günay ise, Freyer ve Weber'in tanımlarını birleştirerek dindarlığı, teorik, pratik, sosyolojik ve zihniyet/ahlak boyutlarıyla birleştirerek, yeni bir tanıma ulaşmaktadır (Günay; 2000; 217-232). Bu çalışmada dindarlıkla ilgili sorular oluşturulurken inanç, ibadet/davranış, duygu, düşünce/bilgi ve etki boyutu olmak üzere beş boyut esas alınmıştır.

Bu bağlamda ilk önce dindarlığın ölçümüne ait bütün değerlendirmelerde başlangıç noktasını oluşturan **inanç boyutu**, yani Allah, Peygamber ve Ahiret inancı ile ilgili bulgulara yer verilecektir.

Tablo 1. Allah inancı

Değişken	Sayı	Yüzde
Allah'ın varlığına inanıyorum ve bu konuda hiçbir şüphe duymuyorum	103	0
Bazı tereddütlerim olmakla birlikte, Allah'ın varlığına inanıyorum	0	0
Allah'ın varlığına inanmıyorum	0	0
Toplam	103	100

Ulaşılan bulgular, huzurevi yaşlıları arasında Allah'a inanmayan ve Allah inancı konusunda şüphesi olan hiç kimsenin olmadığını göstermektedir. Ülkemiz ölçeğinde yapılan pek çok çalışmada, inanç alanı ile ilgili bulgulardaki yükseklik dikkat çekicidir. (bkz: Bayyigit, 1989; 130-137; Köktaş, 1997; 222-229; Arslantürk, 1998; 76-83; Günay, 1999; Çelik, 2002; 198-221; Kayıklık, 2003). İnanç esaslarının bir bütünlük arz etmesi ve dine giriş için temel kabul edilmesi Türk toplumunda normal karşılanması gereken bir sonuçtur (Kayıklık, 2003; 130). Bu durum yaşlılarda, hem yaşa bağlı dindarlık algısının yüksekliği hem de yaşlıların psikolojik ve fizyolojik sınırlılıklar karşısında bir telafi edici olarak inançlara olan ihtiyaçlarının sürekliliği ile izah edilebilir.

Tablo 2. Peygamber inancı

Değişken	Sayı	Yüzde
Hız. Muhammed'in Allah'ın kulu ve resulü olduğuna hiçbir şüphem yoktur	98	95,1
Bazı tereddütlerim olmakla birlikte, Hız. Muhammed'in peygamber olduğuna inanıyorum.	2	1,9
Hız. Muhammed olağan üstü bir insan olmakla birlikte, O'nun da bizim gibi bir insan olduğunu düşünüyorum	0	0
Açıkçası H. Muhammed'in gerçekten var olduğunu düşünmüyorum	1	1,0
Cevapsız	2	1,9
Toplam	103	100

Peygamber inancı konusunda da yine Allah inancına yakın bir inanç kesinliği söz konusudur (% 95,1, s=98). Bu grubun dışında çok az da olsa, Hız. Muhammed'in peygamberliği konusunda tereddüdü olanlar (%1,9, s=2) ve Hız. Muhammed'in gerçekte yaşamış bir kişi olduğuna inanmayanların (%1, s=1) bulunduğu görülmektedir.

Tablo 3. Ahiret ve Yeniden Dirilme İnancı (Ahiret gününe ve öldükten sonra dirilmeye inanıyor musunuz ?)

Değişken	Sayı	Yüzde
Evet	102	99
Hayır	0	0
Cevapsız	1	1,0
Toplam	103	100

Örneklem grubunun biri hariç tümü, tıpkı Allah inancında olduğu gibi, ahiret gününe ve yeniden dirilmeye inanmaktadırlar. İnanç alanının yaşa bağlı bir kesinlik kazanacağını olacağını kabul edersek, yaşlıların dini inançlar konusundaki eğiliminin, ibadetlere oranla yüksekliği, hem Batıda yapılan araştırmalarda (bkz. Broyles ve Drenovsky, 1992), hem de ülkemizde yapılan araştırmalarda tespit edilmiştir. Örneğin Buyacı (2002, 92-96), Erzurum'da yaptığı araştırmada, yaşlılarla ilgili olarak bu oranı %98,67 olarak vermektedir. İslam

dinin inanç alanını bütünlüğünü, iç içeliğini göz önüne alan Kayıklı da (2003; 131) değişkenlere göre bir farklılaşma bulamamıştır.

İnancın temel esasları olarak kabul edebileceğimiz (Tablo: 1, 2, 3) veriler, teorik çerçevede ifade ettiğimiz ve dini tecrübenin diğer boyutlarında görüleceği gibi, yaşlılar sağlık sorunları ve fiziksel durumları nedeniyle dini organizasyon ve bireysel/toplu ibadetlerden uzak kalabilmekte, buna karşılık dini inanç ve tutumlarını sürdürme kararlılığına sahip görünmektedir. Tablolardaki veriler bu tezimizi olumlamaktadır.

Bu bağlamda deneklere İslam inanç esaslarının, dolayısıyla insani var oluşun bütünlük ve sürekliliğini sağlayan en önemli 'dini telafi edici' unsurlardan birini temsil eden Ahiret inancı hakkında, 'dünya hayatı sınırlı ve geçicidir; baki olan Ahiret yurdudur' ifadesinin kendileri için anlamlı olup olmadığı sorulmuştur.

Tablo 4. Dünya- Ahiret karşılaştırması

Değişken	Sayı	Yüzde
Çok anlamlı	78	75,7
Anlamlı	24	23,3
Anlamsız	1	1,0
Toplam	103	100

Ankete katılanların %75, 7'si, bu ifadenin kendileri için 'çok anlamlı' olduğunu belirtirken (s=78), %23, 3'ü 'anlamlı' (s=24), ve %1'i (s=1) 'anlamsız' seçeneğini işaretlemişlerdir. Elde edilen veriler genel olarak değerlendirildiği zaman, diğer inanç esaslarında olduğu gibi, deneklerin neredeyse tamamı (%99, s=102), Tablo 3'deki gibi, hayatı dini-dünya görüşü çerçevesinde anlamlandırdıklarını ifade etmişlerdir.

Dini hayatın **davranış boyutu** ile ilgili olarak ilk önce namaz konusu-na yer verilmiştir.

Tablo 5. Namaz Kılma Durumu

Değişken	Sayı	Yüzde
Evet	57	55,3
Hayır	26	25,2
Kılmak istiyorum ama sağlık sorunlarım nedeniyle kılamıyorum	20	19,4
Toplam	103	100

İlgili soruya verilen cevaplardan huzurevi yaşlıları arasında namaz kılanların oranını (%55, 3 s=57) kılmayanlardan (%25, 2, s=26) daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra, inanç boyutu değerlendirmelerinde ifade edildiği üzere, yaşlılar namaz kılmayı istedikleri halde, sağlık problemleri nedeniyle kılamadıklarını ifade etmektedirler. Tablo 5'deki bu oran (%20, s=19, 4) dikkat çekmektedir. Buyacı (2002; 102) ve Kayıklı (2003; 149) araştırmalarında yaşlıların çoğunluğunun namaz kıldığını tespit eder-

ken, Armaner'in Ankara'da daha önceki yıllarda yaptığı bir çalışmada ise bu oran (%20) oldukça düşük olarak ölçülmüştür (1980; 137).

Tablo 6. Kılınan Namaz Türü

Değişken	Sayı	Yüzde
Sadece cuma ve bayram namazları	6	5,8
Beş vakit namaz	17	16,5
Farz namazların yanı sıra nafil namaz	34	33,0
Toplam	57	55,3

Namaz kıldığını belirtenlere hangi namazları kıldığı sorulduğunda, sadece Cuma ve Bayram namazı kılanların oranının % 5, 8 (s=6), beş vakit namaz kılanların %16, 5 (s=17), farz namazların yanı sıra nafil namaz da kılanların oranının %33, (s=34) olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda huzurevi yaşlılarının büyük oranda namaz ibadetini yerine getirdiklerini görmekteyiz. Yaptığımız mülakatlarda, sağlık problemine ek olarak ifade edilen idrar kaçırma ve 'abdest tutamama', gibi özürler nedeniyle namaz kılamayacağına yönelik yanlış bilgilenme, 'altına bez bağlanan bazı yatağa bağlı yaşlıların beden ve elbiselerinin temiz olmadığı düşüncesi ile namaz kılmalarının mümkün olmadığına dair inanışları', huzurevi yaşlılarında dini bilgi eksikliğinin yanlış tutumlara sebep olduğunu göstermektedir. Bu olgu da, yaşlıların hayattan zevk alma ve mutluluk durumlarını etkileyen faktörlerden biridir diyebiliriz. Nitekim Tablo 19'daki bulgular dini bilgi konusunda yaşlıların kendilerini yeterli görmediği yönündeki veriler bu çikarsamayı desteklemektedir.

Namaz kılma konusunda dikkatimizi çeken bir diğer husus ise namaz kılanların yarısından fazlasının farz namazların yanı sıra nafil namaz kılmalarıdır.

Tablo 7. Nafil Namaz Kılma Sıklığı

Değişken	Sayı	Yüzde
Her zaman	12	11,7
Çoğu zaman	5	4,9
Bazen	17	16,5
Toplam	34	33,1

Elde edilen bulgulara göre, nafil namaz kılanların çoğu 'bazen' (%16, 5, s=17) kılar iken, onları 'her zaman' (%11, 7, s=12) ve 'çoğu zaman' (%4, 9, s=5) kılanlar takip etmektedirler.

Tablo 8. Camiye Devam Etme Sıklığı

Değişken	Sayı	Yüzde
Her zaman	8	7,8
Çoğu zaman	4	3,9
Bazen	12	11,7
Hiç	10	9,7
Sağlık sorunların nedeniyle gidemiyorum	24	23,3
Toplam	58	56,4

Erkeklere sorulan camiye gitme davranışı konusunda elde edilen bulgulara göre, deneklerin büyük çoğunluğu 'sağlık sorunları nedeniyle' camiye gidememekte (%23, 3 s=24), onları 'bazen' (%11, 7, s=12), 'her zaman' (%7, 8, s=8) ve 'çoğu zaman' gidenler (%3, 9, s=4) takip etmektedirler. Bunların yanı sıra örneklemin %9, 7'si (s=10) camiye hiç gitmemektedirler.

Tablo 9. Oruç Tutma Durumu

Değişken	Sayı	Yüzde
Hiç oruç tutmuyorum	8	7,8
Sadece ramazan ayında oruç tutuyorum	45	43,7
Ramazan ayı dışında nafil oruç tutuyorum	28	27,2
Oruç tutmak istiyorum ama sağlık sorunlarım nedeniyle tutamıyorum	22	21,4
Toplam	103	100

Tablo 9'daki bulgulardan anlaşıldığı üzere, oruçta da namazda olduğu gibi yaşlılığın tipik yansımaları görülmektedir. Ankete katılanların %21, 4'ü (s=22) oruç tutmak istemekte ancak sağlık problemleri nedeniyle tutamamakta, %43, 7'si (s=45) sadece ramazan ayında oruç tutmakta ve %7, 8'i (s=8) hiç oruç tutmamaktadır. Sadece ramazan ayında ve nafil oruç tutanlarla, sağlık sorunları nedeniyle tutamayanları birlikte ele aldığımızda oruç ibadetini yerine getirme düzeyi oldukça yüksektir diyebiliriz. Buyacı, Erzurum'da bu oranı (%77) olarak tespit etmiştir (2002; 104)

Tablo 10. Nafil Oruç Tutma Sıklığı

Değişken	Sayı	Yüzde
Her zaman	2	1,9
Çoğu zaman	11	10,7
Bazen	15	14,6
Toplam	28	27,2

Huzurevi yaşlıları içerisinde nafil oruç tutanların çoğunluğu "bazen" (%14, 6, s=15) tutmakta, onları "çoğu zaman" (%10, 7, s=11) ve "her zaman" (%1, 9, s=29) tutanlar takip etmektedir. Nafil oruç tutanların ibadet hayatındaki devamlılıkları, sağlık sorunlarının en az düzeyde olması ve yaşlılığa bağlı olarak artan dindarlaşma eğilimi ile açıklanabilir.

Tablo 11. Hacca Gitme Durumu ve İsteği

Değişken	Sayı	Yüzde
Evet	22	21,4
Hayır	80	77,6
Cevapsız	1	1,0
Toplam	103	100
Evet	74	71,8
Hayır	3	2,9
Toplam	77	74,7

Deneklere hacca gidip gitmedikleri ve eğer gitmediler ise gitmek isteyip istemedikleri sorulmuştur. Alınan cevaplara göre huzurevi yaşlılarının %21, 4'ü (s=22) hacca gitmiştir. Gitmeyenlerin ise %71'8'i (s=74) eğer mümkün olsa gitmek istemekte olduklarını, % 2, 9'u ise (s=3) gitmek istemediklerini bildirmişlerdir. Hac ibadetinin toplumumuzda algılanış şekline baktığımızda, sosyo-ekonomik şartları dışta tutarsak, dini hayat kalitesini tamamlayan ruhsal mutluluk anlamında, Tanrıya yakın ve barışık olma, ruhsal olgunluk ve bağışlanma duygusunu çağrıştırmaktadır. Hacca gitmeyen ama gitmek isteyenlerin çokluğu yaşlılarda bu dini ihtiyaca karşılık gelmektedir. Gitmek istemeyenler de, yatağa bağlı olduğu için artık gidemeyeceğini çok iyi bilen yaşlılardır.

Tablo 12. Kur'an Okuma Durumu ve Sıklığı

Değişken	Sayı	Yüzde
Evet	29	28,1
Hayır	73	70,8
Cevapsız	1	1,1
Toplam	103	100
Her zaman	9	8,7
Çoğu zaman	4	3,9
Bazen	16	15,5
Toplam	29	28,1

Dindarlığın bir göstergesi olarak düşündüğümüz, informal ve bireysel bir ibadet şekli olan Kur'an okuma davranışı ile ilgili bulgulara baktığımızda, %28, 1'inin (s=29) Kur'an'ı mealinden ya da Arapça aslından okuduğunu; buna karşılık Kur'an okuduğunu beyan edenlerin, %15, 5'inin (s=16) "bazen", %3, 9'unun (s=4) "çoğu zaman" ve %8, 7'sinin (s=9) ise "her zaman" şıklarını işaretledikleri görülmektedir. Nitekim gözlemlerimiz esnasında yatağının üzerinde Kur'an okumakta olan pek çok yaşlıya tesadüf edilmiştir. Hatta Kur'an okumasını bilmeyenlerin, okuyanları bir hayranlık içinde 'keşke biz de okuyabilseydik' dercesine takip ettikleri gözlemlenmiştir.

Tablo 13. Dua Etme Sıklığı

Değişken	Sayı	Yüzde
Her zaman	72	69,9
Çoğu zaman	13	12,6
Bazen	11	10,7
Hiç	1	1,0
Cevapsız	6	5,8
Toplam	103	100

Yaşlılar için oldukça önemli ve vazgeçilemez bireysel-dini fenomenlerden biri de duadır. Huzurevi yaşlılarının yoğun olarak hissettiği yalnızlık duygusunun temelinde öncelikle sosyal çevrenin kendisine ilgisiz kalışının ürettiği

ruh hali yatmaktadır. Bunlara hayatın son deminde ölüm kaygısı, günahkarlık duygusu, sağlık sorunları ve fiziksel yetersizliğin kuşattığı hayat içinde yaşlının kendi algısını netleştirmesine engel olan huzursuzlukları (anksiyete) ilave ettiğimiz zaman dua, kişiliğin bütünlüğü üzerinde devamlı etkin olan bu kronik hale karşı ruh sağlığını dengeleyen önemli faktör olarak karşımıza çıkar. Denekler arasında bireysel olarak Kutsal'ın tecrübesinin en yoğun yaşandığı özel bir ibadet olan ve ruhen rahatlamayı sağlayan duayı "her zaman" yaptığını belirtenlerin oranı %69, 9 (s=72) iken, "çoğu zaman" dua edenlerin %12, 6 (s=13), "bazen" edenlerin % 10, 7 (s=11), 'hiç' dua etmeyenlerin ise %1 (s=1)'dir. Bu durumda huzurevinde kalmakta olan yaşlıların çoğunluğu şu ya da bu sıklıkta dua etmektedir diyebiliriz. Dua etme eğilimi Buyacı tarafından daha yüksek düzeyde (%80) gözlemlenirken (2002; 104), Kayıklı da yaşa bağlı olarak dua etme sıklığının arttığını ifade etmektedir (2003; 176)

Tablo 14. Kabir Ziyareti Sıklığı ve Etkisi

Değişken	Sayı	Yüzde
Her zaman	8	7,8
Çoğu zaman	12	11,
Bazen	33	7
Hiç	49	32
Cevapsız	1 103	47,
Toplam		5
		1,0
		100
Pek fazla etkilemez	1	1,0
Ölümü düşünürüm	28	27,
Geçmiş hatıralarımı anımsarım	4	2
Hayatın faniliğini düşünürüm	20	3,9
Toplam	53	19,
		4
		51,
		5

Kabir ziyaretinin de, 'hayatın anlamı'nın toptan değerlendirildiği bir dini tecrübe' biçimi olması hasebiyle, yaşlıların hayatında önemli bir yeri olduğu düşünülmüş ve konuyla ilgili olarak kabir ziyaretine hangi sıklıkta gittikleri ve kabir ziyaretinin kendilerini nasıl etkilediği sorulmuştur. Elde edilen bulgular, huzurevi yaşlılarında kabir ziyaretine gidenlerle gitmeyenlerin oranlarının birbirine çok yakın olduğunu ortaya koymuştur. (Gidenler, %51, 5 s=53; Gitmeyenler, 47, 5, s=49). Kabir ziyaretine gidenlerin ise çoğunluğu "bazen" (%32, s=33) gitmekte, onları "çoğu zaman" (%11, 7, s=12) ve "her zaman" gidenler (%7, 8, s=8) takip etmektedir. Kabir ziyaretine gidenlere ayrıca kabir ziyaretinin kendilerini nasıl etkilediği de sorulmuştur. Buna göre, yaşlılar en çok

ölümü düşünmekte (%27, 2, s=28) onları, hayatın faniliğini düşünenler (%19, 4, s=20), geçmiş hatıraları anımsayanlar (%3, 9, s=4) ve pek fazla etkilenmeyenler (%1, 0, s=1) takip etmektedirler. Hayatın son basamağına ulaşmış insanlar olarak yaşlılar, hayatın geçiciliği tecrübesini en iyi alımlayan insanlar olarak 'hatıra'ları eşliğinde ölümü düşünmekte ve sonsuzluğu düşlemektedirler. Çünkü yeryüzünde 'hatırası' olan yegane varlık insandır.

Tablo 15. Ölümü Düşünme Sıklığı ve Ölüm Hakkındaki Düşünce

Değişken	Sayı	Yüzde
Her zaman	71	68,
Çoğu zaman	14	9
Bazen	14	13,
Hiç	3	6
Cevapsız	1	13,
Toplam	103	6
		2,9
		1,0
		100
Bir yok oluştur	2	1,9
Hayatın gerçeğidir	7	6,8
Ebedi aleme göçtür	87	84,
Bir fikrim yok	2	5
Bir nimettir	1	1,9
Cevapsız	4	1,0
Toplam	103	3,9
		100

Yaşlılarda ölüm kaygısını azaltan etmenler arasında Ahiret hayatına inanmanın, dolayısıyla dindarlığın önemi bilinmektedir. Ayrıca ölüm kaygısını azaltmanın da ruhsal mutluluğa katkısı olacağı açıktır (Tobin, Fullmer ve Smith, 1994; 183-184; Kayıklı, 2003; 166-173). Ankete katılan yaşlılara ölümü hangi sıklıkta düşündükleri ve ölüm hakkındaki düşünceleri de sorulmuştur. Tablo 15'deki bulgulara göre, huzurevi yaşlılarının çoğunluğu (%68, s=71) ölümü "her zaman" düşünmekte, onları "çoğu zaman" ve "bazen" düşünenler (%13, 6, s=14) takip etmektedir. Ölümü hiç düşünmeyenlerin oranı ise %2, 9'dur (s=3). Buyacı'da (2002, 119) ölümü her zaman düşünenlerin oranını (%66) olarak tespit etmiştir.

Huzurevi yaşlılarının ölüm hakkındaki düşüncelerine baktığımızda ise, en büyük orana ölümü 'ebedi aleme bir göç' olarak düşünenlerin ulaştığı (%84, 5, s=87) görülmektedir. Tablo 3 deki 'öldükten sonra yeniden dirilmeye' ve 'ahiret hayatına inananların oranı (%99) ile ölümü 'ebedi aleme bir göç' olarak değerlendirenlerin oranı arasındaki kısmi fark, dindarlığın ölüm kaygısını azaltmadaki rolünü göstermektedir. Diğer oranları ise, ölümü 'hayatın bir gerçeği' olarak düşünenler (%6, 8, s=7), bir 'yok oluş' olarak gö-

renler ve ölüm hakkında bir fikri olmayanlar (%1, 9, s=2) ve ölümü bir nimet olarak kabul edenler (%1, 0, s=1) takip etmektedirler. Ölümü bir nimet olarak gören yaşlı, gözlemlerimiz esnasında, 95 yaşında ve yaklaşık on iki yıldır yatağa bağlı olarak yaşamakta olduğunu bize beyan etmiş, ilgili soruyu göz yaşları içinde bu dünyada kimsesi olmadığını söyleyerek cevaplandırmış ve bize 'Allah'ın emanetini almasını bekliyorum' demiştir. Kayıklı'nın bulgularına göre de yaşlılarda yaş yükseldikçe ölüm kaygısı azalmaktadır (2003; 167)

Tablo 16. İbadet Hayatını Gençlik Yıllarıyla Karşılaştırma

Değişken	Sayı	Yüzde
Gençliğimde de şimdi de ibadetlerimi aynı düzeyde yapıyorum	22	21,4
Gençliğimde daha fazla ibadet ederdim	34	33,0
Şimdi daha fazla ibadet ediyorum	31	30,1
Gençliğimde ibadet yapmazdım, şimdi de yapmıyorum	9	8,7
Gençliğimde ibadet yapardım, şimdi sağlık sebebiyle yapamıyorum	7	6,8
Toplam	103	100

Ankete katılanlar arasında gençliğinde daha fazla ibadet ettiğini bildirenlerin oranı % 33, 0 (s=34) iken, şimdi daha fazla ibadet edenlerin oranı %30, 1'dir (s=31). Bu grupları, gençliği ile şimdi arasında ibadet açısından bir fark görmeyenler (%21, 4, s=22), gençliğinde de şimdi de ibadet yapmayanlar (%8, 7, s=9) ve gençliğinde ibadet yaptığı halde şimdi sağlık problemleri sebebiyle ibadetlerini yerine getiremeyenler (%6, 8, s=7) takip etmektedirler. Tablo 16' deki veriler, hayat aşamalarına göre, tipik bir dindarlık profilini sergilemektedir.

Tablo 17. İbadet Yapılmadığı Zaman Hissedilen Duygu ve Düşünceler

Değişken	Sayı	Yüzde
Suçluluk hissine kapılır, karamsarlığa düşerim	32	31,1
Kendimi günahkar hissederek, tövbe ederim	20	19,4
Allah'ın affedeceğine inanırım	45	43,7
Hiçbir şey hissetmem	3	2,9
Cevapsız	3	2,9
Toplam	103	100

Örnekleme grubu içerisinde ibadetlerini yapmadığında 'Allah'ın affedeceğine inananlar' (%43, 7, s=45) en yüksek orana ulaşırken onları, 'suçluluk hissine kapılıp karamsarlığa düştüğünü' ifade edenler (% 31, 1, s=32), 'kendini günahkar hissedip tövbe edenler' (%19, 4, s=20) ve 'hiçbir şey hissetmeyenler' (%2, 9, s=3) takip etmektedirler. Tablo 19'daki verilere göre, Allah'ın affediciliğine inanan ve kendini günahkar hissederek tövbe etme ihtiyacı duyanlar birlikte değerlendirildiğinde (% 65), dini inancın genel insan mutluluğu üzerindeki etkisinin miktarını da göstermektedir. Kaldı ki, suçluluk hissine kapılanları da, taşdıkları his açısından aynı şekilde değerlendirebiliriz

Tablo 18. Tövbe Etmenin Uyandırdığı Duygu

Değişken	Sayı	Yüzde
Kendimi huzurlu hissederim	70	68
Hayata daha olumlu bakarım	3	2,9
Kendimi arınmış hissederim	19	18,4
Tövbe etme ihtiyacı hissetmiyorum	4	3,9
Cevapsız	7	6,8
Toplam	103	100

Tövbe ettiklerinde hissettikleri duygular deneklere sorulmuş ve çoğunluğu kendini huzurlu hissettiğini (%68, s=70), onları, kendini arınmış hissedenerin (%18, 4, s=19) takip ettiği; tövbe ihtiyacı hissetmeyenlerin (%3, 9, s=4) ve hayata daha olumlu bakanların (%2, 9, s=3) ise düşük bir oran teşkil ettiği görülmüştür. Tablo 19 ve 20' deki veriler birlikte ele alındığında, tövbe etme ihtiyacı duymayanları (% 3, 9) hariç tutarsak, genelde dindarlık, hayattan zevk alma ve mutluluk arasındaki ilişkinin boyutu gözlemlenebilmektedir.

Tablo 19. Dini Bilgi Düzeyi

Değişken	Sayı	Yüzde
Din konusunda hiçbir bilgim yok	26	25,
Çok az bilgiye sahibim	40	2
Yeteri kadar bilgiye sahibim	31	38,
Oldukça fazla bilgiye sahibim	6	8
Toplam		2
		5,8
		100

Örneklem grubumuzu oluşturan yaşlılara, dindarlığın önemli parametrelerinden birisi olarak kabul edilen dini bilgi düzeyleri sorulmuştur. Deneklerden alınan cevaplara göre, %38, 8'inin (s=40) kendini 'çok az bilgiye sahip' olarak düşündüğü görülmektedir. Onları oran olarak, 'yeteri kadar bilgiye sahip olanlar' (%30, 2, s=31), dini bilgi düzeyi itibarıyla 'hiçbir bilgiye sahip olmayanlar' (%25, 2, s=26) ve 'oldukça fazla bilgisi olduğunu' düşünenlerin takip etmekte olduğu tespit edilmiştir. Dindar kişi için dinin temellerini bilmek ve anlamak dini tecrübenin bilgi boyutunu oluşturur. Buna göre, inanç ve bilgi arasında açık bir ilişki var ise de, bu iki boyut birbirinden farklıdır. Çünkü, bilgi her zaman inanç ve ibadete yol açmadığı gibi, dini inanç ve ibadetler de az bir bilgi ve anlamaya dayanabilir (Thompson, 2004, 26). Ancak, Tablo 19'daki verilerde dikkat çeken husus, dini bilgi düzeyi sifıra yakın ya da çok az olan (%66) yaşlının ifade ettiği şey din eğitimi ve öğretimi ihtiyacını ortaya koymaktadır. Nitekim Tablo 22 deki verilerle birlikte değerlendirildiğinde, yaşlıların (%52) si huzurevindeki dini hizmetleri yetersiz görmekte ve din görevlisinden beklenen hizmetler sıralamasında dini bilgi eksikliğinin giderilmesi isteği ilk sıralarda yer almaktadır.

Tablo 20. Dini İçerikli Etkinliklere Katılma Durumu

Değişken	Sayı	Yüzde
Her zaman	3	2,9
Çoğu zaman	9	8,7
Bazen	38	36,9
Hiç	48	46,7
Sağlık problemlerim nedeniyle katılamıyorum	3	2,9
Cevapsız	2	1,9
Toplam	103	100

Dindarlık, 'manevi ve şahsi olmakla birlikte, aynı zamanda maddi olan görünüşünü etkilerinin taşıyıcısı ve aracısı yaparak, insan hayatının tamamına nüfuz etmek isteyen dinin gerçek ve temel anlatımıdır' (Wach1990; 26). Glock ve Stark'ın dini inanç, pratik ve bilginin sonuç boyutuyla, insan davranışlarını etkilemesi muhtemeldir. Zira dindar kimseler inançlarına göre davranmayı ve düşünmeyi istemektedirler (Thompson, 2004; 26).

Bu bağlamda dini tecrübenin sosyolojik veya sonuç/etki boyutu ölçülme-ye çalışılmıştır. Gündelik hayatın ritmi içinde dini içerikli etkinliklere katılmanın yaşlılık dönemi dindarlığında önemli bir yeri vardır. Örneklem grubu- muza, ibadet hayatına ilave olarak, sohbet, tiyatro, sinema, konferans gibi dini içerikli sosyal-kültürel etkinliklere kendisi veya arkadaş grubu ile katılıp katılmadıkları sorulmuştur.

Elde edilen bulgular, huzurevi yaşlılarının yarıya yakın kısmının bu tür etkinliklere hiç katılmadığı (%48, s=46, 7), onları oran açısından "bazen" katılanlar (% 36, 9, s=38), "çoğu zaman" katılanlar (%8, 7, s=9), "her zaman" katılanlar (%2, 9, s=3) ve sağlık problemleri nedeniyle katılamayanlar (%2, 9, s=3) takip etmektedir. Verilere göre, huzurevi yaşlılarının yaklaşık yarısı (%48: 5) çeşitli düzeyde sosyal etkinliklere katıldığını, diğer yarısı ise katıl (a) madığını ifade etmektedir.

Buna ilave olarak her bir deneğe beş arkadaşından kaç tanesini dindar olarak gördüğü sorulmuştur.

Tablo 21. Dindar olarak görülen Arkadaş Sayısı

Değişken	Sayı	Yüzde
Biri	10	9,7
İkisi	14	13,6
Üçü	16	15,5
Dördü	12	11,7
Beşi	12	11,7
Hiçbirisi	17	16,5
Samimi arkadaşım yok	19	18,4
Cevapsız	3	2,9
Toplam	103	100

Tablo 21’de de görüleceği üzere, ilgili soruya cevap verenler arasında en yüksek orana ‘samimi arkadaşının olmadığını’ ifade edenler (%18, 4, s=19) ulaşmaktadır. Onları, ‘arkadaşlarından hiçbirisinin dindar olmadığını’ söyleyenler (%16, 5, s=17) teşkil etmektedir. Sonra, dindar kabul ettiği arkadaş sayısını oran açısından sırayla, “üçü” (%15, 5, s=16), “ikisi” (%13, 6, s=14), “dördü” ve “beşi” (%11, 7, s=12) ve “biri” olarak işaretleyenler (%9, 7, s=10) takip etmektedir. Verilere göre, huzurevinde kurulan dostluk ve arkadaşlık ilişkileri üzerinde dindarlığın farklı düzeylerde etkili olduğunu göstermektedir (%62. 2)

Dindarlık konusu ile ilgili son sorumuz huzurevindeki din hizmetlerinden memnun olup olmadıkları, şayet memnun değilse ne tür faaliyetlerin yapılmasını istedikleri ile ilgilidir.

Tablo 22. Huzurevindeki Din Hizmetlerinin Yeterliliğine Dair Düşünce İstekler

Değişken	Sayı	Yüzde
Evet	47	45,6
Hayır	52	50,5
Cevapsız	4	3,9
Toplam	103	100
Kur’an okunsun	4	3,9
Vaaz edilsin	17	16,5
Ölenler için hatim yapılsın	1	1,0
Ölen arkadaşlarımızın cenaze namazı huzurevi camisinde kılınsın, biz de son görevimizi yapalım	1	1,0
Yatalak hastalara yönelik etkinliklerde bulunulsun	15	14,6
Namaz kılmayı öğretsinler	1	1,0
Toplam	39	38,00

Huzurevi yaşlılarının % 45, 6’sı (s=47) yapılan dini hizmetleri yeterli bulmakta iken %50, 5’i yeterli görmemektedir. Yeterli görmeyenlerin istekleri ise oransal sıralamaya göre şöyledir: Vaaz edilsin (%16, 5, s=17), yatalak hastalara yönelik faaliyetlerde bulunulsun (%14, 6, s=15), Ku’ran okunsun (%3, 9, s=4), ölenler için hatim yapılsın, ölenlerin cenaze namazları huzurevi camisinde kılınsın (cenaze defin işlemlerinin belediyenin yapmakta olduğu gözlemlenmiştir) biz de son görevimizi yapalım ve namaz kılmayı öğretsinler (her biri %1, s=1).

B. Mutluluk ve Hayattan Zevke Alma ile İlgili Bulgular

Teorik çerçevede ifade ettiğimiz, hayattan zevk alma ekolojik, duygusal ve sosyal durumları içine alan ‘günlük aktivitelerden zevk alma, hayatı anlamlı bulma, arzularını gerçekleştirecek donanımlara sahip olma, amaçlarına ulaşma, iyi bir ruh haline sahip olma, kendisi hakkında olumlu bir algı, sağlık algısı, ekonomik güvence ve sosyal ilişki ağı’na dayanmaktadır. Mutlu-

luk ise, insanın beden ve ruhsal olarak sağlıklı ve yüksek bir hayat kalitesine sahip olma duygusu, düşünce ve algılarını içermektedir.

Bu bağlamda, öncelikle, mutlulukla ilgili olduğunu düşündüğümüz ölçümlerde elde edilen bulgulara yer verilecek, daha sonra deneklerin genel mutluluk algı düzeyleri değerlendirilecektir.

İlk olarak yaşlıların mutluluk algısıyla doğrudan alakalı olan sağlık durumları sorulmuştur.

Tablo 23. Genel Sağlık Durumu

Değişken	Sayı	Yüzde
Çok iyi	4	3,9
İyi	31	30,1
Orta	38	36,9
Kötü	21	20,4
Çok kötü	9	8,7
Toplam	103	100

Verilere göre, ankete katılan yaşlılardan kendini sağlık açısından çok kötü görenlerin oranı %8,7 (s=9), kötü görenlerin %20,4 (s=21), "orta" diyenlerin %36,9 (s=38) "iyi" olarak ifade edenlerin %30,1 (s=31) ve çok iyi seçeneğini işaretleyenlerin ise %3,9 (s=4)'dur. Bu verilerin ışığında orta ve ortanın üstündeki oranlar, olumlu bir sağlık algısına sahip olan yaşlıların toplamını (%80,9) vermektedir. Buyacı (2002; 86)'nın yaptığı çalışmada da yaşlılara 'önemli bir sağlık sorununuz var mı' diye sorulmuş, deneklerden %42 (s=63) si 'evet', %58 (s=87) i 'hayır' cevabını vermiştir. Benzer ölçümlere Kayıklı'nın çalışmasında da ulaşılmıştır (Krş; Kayıklı, 2003; 135)

Tablo 24. Psikolojik Durum

Değişken	Sayı	Yüzde
Kendimi kızgın ve aşırı sinirli görüyorum	17	16,5
Kendimi yorgun ve bitkin hissediyorum	30	29,1
Kendimi sabırsız ve tahammülsüz görüyorum	5	4,9
Kendimi başkalarına bağımlı ve esir gibi hissediyorum	6	5,8
Kendimi olgun bir kişi olarak görüyorum	45	43,7
Toplam	103	100

Kişilerin 'kendilerini olumlu algılama', 'iyi bir ruh haline sahip olma' durumlarının mutlulukları üzerinde etkilerinin olacağı düşünülerek deneklere psikolojik durumları sorulmuştur. Orta yaş bunalımı olarak da adlandırılan ve yaşlıların toplumsal desteklerini ve içsel kaynaklarını gelişimsel durumlar tehdit etmeye başladığında oraya çıkan fiziksel ve psikolojik sıkıntılar (Lehr; 1994; 175-205; Kayıklı, 2003; 50) karşısındaki tutumları Tablo 24'de görülmektedir. Huzurevinde kalmakta olan yaşlıların yarıya

yakın kısmı kendini olgun bir kişi olarak görmektedir (%43, 7, s=45). Onları, yorgun ve bitkin hissedenler (%29, 1, s=30), aşırı kızgın ve sinirli görenler (%16, 5, s=17), başkalarına bağımlı ve esir gibi hissedenler (%5, 8, s=6) ve sabırsız ve tahammülsüz olarak görenler (%4, 9, s=5) takip etmektedir.

Tablo 25. Yakınların İlgilenme Sıklığı

Değişken	Sayı	Yüzde
Her zaman	8	7,8
Çoğu zaman	11	10,7
Bazen	36	35,0
Hiçbir zaman	38	46,5
Toplam	103	100

Mutlulukla ilgili bir diğer değişken de, 'sosyal ilişki ağı' içinde, yaşlıların yalnız duygusunu ölçme, yani yakınlarının yaşlılarla ilgilenme sıklığıdır. Elde edilen bulgulara göre, huzurevinde kalmakta olan yaşlıların yarıya yakın kısmının (%46, 5, s=48) yakınları kendileriyle hiç ilgilenmemektedirler. Onları, 'bazen' (%35, s=36), 'çoğu zaman' (% 10, 7, s=11) ve 'her zaman' (%7, 8, s=8) ilgilenenler takip etmektedir. Yaptığımız mülakatlarda da yaşlılar, sık sık yakınlarının ilgisizliğinden, kendilerini huzurevine bırakıp bir daha aramadıklarından yakınmaktadır. Elde edilen bu bilgiler mülakatlardaki gözlemlerimizi desteklemektedir. Verilere göre, yaşlıların yakınlarıyla ilişkileri konusunda olumlu bir ilişki ağına sahip olmadıkları ve kendilerini yalnız hissettikleri görülmektedir.

Tablo 26. Huzurevindeki Arkadaşlık ve Dostluk İlişkilerinden Memnunluk

Değişken	Sayı	Yüzde
Çok memnun	28	27,2
Memnun	34	33,0
Kısmen memnun	26	25,2
Hiç memnun değil	15	14,6
Toplam	103	100

Yaşlılar arasındaki dostluk ve arkadaşlık ilişkileri ile ilgili memnuniyet düzeyine baktığımızda, 'memnun olanlar'ın en yüksek oranda temsil edildikleri (% 33, 0, s=34), onları 'çok memnun olanlar' (%27, 2, s=28), 'kısmen memnun olanlar' (%25, 2, s=26) ve 'hiç memnun olmayanlar'ın (%14, 6, s=15) takip ettikleri; frekans dağılımlarında genelde memnunluk yönünde bir yığılmanın olduğu görülmektedir.

Acaba sosyal ilişki ağı içinde, yaşlıların huzurevi personelinden memnuniyet düzeyi nasıldır? Bu soruyu sormamızın nedeni, huzurevi personeli ile kurulan olumlu ilişkilerin yaşlıların mutluluklarına katkıda bulunacağı, yönündeki varsayımımızı denemektir.

Tablo 27. Huzurevi Personelinden Memnuniyet Düzeyi

Değişken	Sayı	Yüzde
Hiç memnun değil	8	7,8
Kısmen memnun	16	15,5
Memnun	44	42,7
Çok memnun	35	34,0
Toplam	103	100

Tespit edilen bulgulara göre, yaşlıların yarıya yakın kısmının huzurevi personelinin kendilerine karşı tutumlarından 'memnun' gözükmektedir (%42, 7, s=44). Onları oran olarak 'çok memnun' olanlar (%34, 0, s=35), 'kısmen memnun' olanlar (%15, 5, s=16) ve 'hiç memnun olmayanlar' (%7, 8, s=8) takip etmektedirler. Burada 'hiç memnun olmayanlar'ın diğer gruplara göre oldukça düşük bir oranda temsil edilmeleri ve çoğunluğun memnun olanlar kısmında yığılması dikkat çekmektedir.

Tablo 28. İntihar Düşüncesi

Değişken	Sayı	Yüzde
Evet	22	21,4
Hayır	81	78,6
Toplam	103	100

Hayattan zevk alma ve mutluluk ile alakalı diğer bir diğer soru ise, 'hayat ve anlamı' üzerindeki algının, huzurevi şartlarında çeşitli gel-git'lere göre değişiklik gösterip göstermediğiyle ilgilidir. Bu nedenle, son birkaç hafta ya da ay içerisinde yaşlının intihar etmeyi düşünüp düşünmediği sorgulanmıştır. Elde edilen bulgular, deneklerin %78, 6'sının intiharı düşünmediğini göstermekte iken, %21, 4'ünün intihar etmeyi düşündüğünü ortaya koymaktadır.

Tablo 29. Kendini Huzurlu Hissetme

Değişken	Sayı	Yüzde
Evet	60	58,3
Kısmen	30	29,1
Hayır	13	12,6
Toplam	103	100

Ekolojik olarak huzurevinde yaşamakta olan yaşlıların mekan ve anlamı arasında kurdukları ilişki düzeyi ölçülmüştür. Buna göre, yaşlıların büyük bölümü burada 'huzurlu' olduğunu ifade ederken (%58, 3, s=60), buna karşılık %12, 6'sı (s=13) kendini huzurlu görmediğini, %29, 1'i (s=30) ise kısmen huzurlu olduğunu beyan etmektedir.

Tablo 30. Eş, Çocuk ve Toplumla Karşı Yararlı Şeyler Yapma Düşüncesi

Değişken	Sayı	Yüzde
Evet	47	45,6
Kısmen	37	35,9
Hayır	14	13,6
Cevapsız	5	4,9
Toplam	103	100

“Bireyin kişilik yapısında var olan potansiyel imkanların gerçeklik kazanmasıyla ortaya çıkan kişisel açılım” (*Bahadır, 2002; 48*) olarak tanımlanan ‘kendini gerçekleştirme’ insan davranışının temel arzusudur. Huzur ve huzursuzluk arasında yer alan bir genişlik içerisinde kavranan, anlaşılan insan hayatı, bireye pozitif potansiyellerini güncelleştirdiği ölçüde mutluluk vermektedir. Deneklere, pozitif potansiyellerini güncelleştirme durumu yani eş, çocuk ve içinde yaşadığı topluma karşı yararlı şeyler yapıp yapmadığı, bir anlamda ‘kendisi hakkındaki olumlu algı’ düzeyi bir başka boyutta sorulmuş ve yaşlıların % 45, 6’sı ($s=47$) ‘evet’, %35, 9’u ($s=37$) ‘kısmen’, % 13, 6’sı ise ($s=14$) ‘hayır’ cevabı vererek kendileri hakkında olumlu-olumsuz algı düzeyini ortaya koymuşlardır.

Tablo 31. Yaşlıların Hayatta Amaçladığı Hedefleri Gerçekleştirme Durumu

Değişken	Sayı	Yüzde
Yapmak istediğim her şeyi gerçekleştirdim.	17	16,5
Bir kısmını	30	29,1
Çok azını	24	23,3
Hiçbirini	27	26,2
Cevapsız	5	4,9
Toplam	103	100

Bir önceki soru ile bağlantılı olarak, kişilik gelişiminde tamamen olumlu bir süreci temsil eden (*Bahadır, 2002; 50*) ve ileri yaşlarda gerçek anlamını bulan kendini gerçekleştirme durumunu değerlendirebilmek için örneklem grubuna ‘amaçlarına ulaşma’ bağlamında, amaçladığı genel hedefleri gerçekleştirip gerçekleştirmediği sorulmuştur. Yaşlılar içinde hayatta yapmak istediği şeylerin ‘hepsini’ gerçekleştirenlerin oranı %16, 5 ($s=17$), ‘bir kısmını’ gerçekleştirenlerin oranı %29, 1 ($s=30$), ‘çok azını’ gerçekleştirenlerin oranı %23, 3, ($s=24$), ‘hiç bir’ hedefini gerçekleştiremeyenlerin oranı ise %26, 2 ($s=27$) olarak tespit edilmiştir.

Tablo 32. Sosyal Çevrede Beğenilen Bir kişi Olarak Kabul Edilme Düşüncesi

Değişken	Sayı	Yüzde
Evet	55	53,4
Kısmen	32	31,1
Hayır	13	12,6
Cevapsız	3	2,9
Toplam	103	100

Yine örneklem grubuna sosyal ilişki ağı içinde ‘kendini olumlu algılama’ düzeyi, yani kendine duyduğu ‘özgüven’ ölçülmüştür. Yaşlıların yarısından fazlası (%53, 4, $s=55$) yaşadığı çevrede kendini ‘beğenilen bir kişi’ olarak gö-

rürken, %31, 1'i (s=32) 'kısmen beğenilen' ve %12, 6'sı (s=13) 'beğenilmeyen' bir kimse olarak algıladığını söylemiştir.

Tablo 33. Gençlik Yıllarına Dönme İmkânı Olsa Nasıl Bir Hayat İster

Değişken	Sayı	Yüzde
Daha çok çalışırdım	12	11,7
Sağlığıma dikkat ederdim	6	5,8
İntihar ederdim	1	1,0
Evlenir bir yuva kurardım	17	16,5
Hiç evlenmezdim	3	2,9
Daha dindar bir hayat sürerdim	39	37,9
Aynı şekilde yaşardım	11	10,7
Tekrar yaşamak istemem	2	1,9
Ailemle birlikte yaşardım	1	1,0
Cevapsız	11	10,7
Toplam	103	100

Hayattan zevk alma ve mutlulukla ilgili olarak yaşlıların yaşadıkları hayatın genel bir değerlendirilmesinin yapılması istenmiştir. Böylece yaşlıların deneyimlerinden anlamlı bir hayat perspektifi ve dünya görüşünün ip uçları aranmaya çalışılmıştır. Elbette yapılan araştırmanın böyle bir amacı gerçekleştirecek ölçekte olmaması ve araştırmanın sınırlarını aşacak olmasına rağmen böyle bir soru sorulmuştur. Elde edilen bulgulara göre, anlamlı bir hayat için yaşlıların (%37. 7, s=39) si 'daha dindar bir hayat sürerdim' cevabını vermesi bu çalışma için oldukça anlamlı gözükmesine rağmen, 'evlenir bir yuva kurardım diyenlerin (%16. 5, s=17), ya eşlerinin vefatı ya da hiç evlenmemeleri sebebiyle 'bir aile özlemi' içinde oldukları anlaşılmaktadır. Buna karşılık 'ailem ile birlikte yaşardım' diyenlerin oranının (%1. 0, s=1) gibi düşük olması şaşırtıcıdır. Bunun en makul açıklaması, Tablo. 28'deki veriler göz önüne alındığında, yaşlıların yakınlarının kendileriyle ilgilenmemesi (%46. 6, s=48) sebebiyle, Huzurevi'ne gelmeden önce kendi yaşadıkları 'aile ortamı' ve halen yaşamakta oldukları sıkıntıları hatırlamalarıdır diyebiliriz. Geriye kalan oranlar ise, sırasıyla (%11. 7, s=12) daha çok çalışırdım', (%10. 7, s=11) 'aynı şekilde yaşardım' ve 'cevapsız', (%5. 8, s=6) 'sağlığıma dikkat ederdim', (%2. 9, s=3) 'hiç evlenmezdim', (%1. 9, s=2) 'tekrar yaşamak istemem', (%1. 0, s=1) 'inti har ederdim' ve 'tekrar yaşamak istemem' seçeneklerinde yoğunlaşmaktadır.

Tablo 34. Hayatı Yaşamaya Değer Bulma

Değişken	Sayı	Yüzde
Evet	54	52,5
Kısmen	26	25,2
Hayır	20	19,4
Cevapsız	3	2,9
Toplam	103	100

Huzurevi yaşlılarına, yaşadıkları çoğu olumsuz tecrübeler, yani psikolojik ve fizyolojik sıkıntılar göz önüne alınarak, her şeye rağmen 'hayatı yaşamaya değer bulma' düzeyi sorulmuştur. Ulaşılan bulgular, din ve anlam ilişkisi bağlamında (Bahadır, 2002; 137), deneklerin yarısından fazla kısmının bütün olumsuzluklara rağmen 'hayatı yaşamaya değer' bulduğu (%52, 5, s=54), onları oransal sıralamaya göre, hayatı 'kısmen yaşamaya değer' bulanlar (%25, 2, s=26) ve 'yaşamaya değer bulmayanlar'ın (%19, 4, s=20) takip ettiğini göstermektedir.

Tablo 35. Yaşanılan Hayatı Anlamli Bulma

Değişken	Sayı	Yüzde
Evet	42	40,8
Kısmen	30	29,1
Hayır	29	28,2
Cevapsız	2	1,9
Toplam	103	100

Dinin insana yaşadığı dünya içinde kendisi, çevresi ve aşkın varlıkla geliştireceği ilişkiler (Bahadır, 2002; 137) bağlamında sağlayacağı katkıyı ölçmek için yaşlılara yaşadıkları 'hayatı anlamlı' bulup bulmadıkları da sorulmuş, hayatı yaşamaya değer bulmada olduğu gibi, çoğunluk hayatı anlamlı bulmuştur (%40, 8, s=42). Bu grubu, hayatı kısmen anlamlı bulanlar (%29, 1, s=30) ve anlamlı bulmayanlar (%29, s=28, 2) takip etmiştir.

Tablo 36. Mutluluk Durumu (Ben Mutluyum Diyebilir misiniz?)

Değişken	Sayı	Yüzde
Evet	59	57,3
Kısmen	31	30,1
Hayır	13	12,6
Toplam	103	100

Genel anlamda mutluluğu oluşturacak parametreler ışığında elde edilen bulgular ve Tablo 36'daki veriler, genel olarak huzurevinde kalmakta olan yaşlıların % 57, 3'ünün (s=59) kendilerini mutlu olarak gördüğünü göstermektedir. Kendisini 'kısmen mutlu' görenler (%30, 1, s=31), 'mutlu görmeyenler' ise (%12, 6, s=13) dır. Tablo 36'daki verilere göre, kendini mutlu olarak görmeyenleri dışta bırakırsak (%12, 6), kendini 'mutlu' ve 'kısmen mutlu' gören yaşlıların (%87, 4) yüksek düzeyde bir mutluluk algısına sahip olduklarını söyleyebiliriz. Din ve mutluluk arasındaki ilişkiyi ölçen başka bir çalışmada 'mutluyum' diyenlerin oranı %52 olarak tespit edilmiştir (bkz: Arslantürk, 1998; 84). Bu durum yaşlılarda genel mutluluk düzeyi, dindarlık düzeyi kadar olmasa da, oldukça yüksek olduğu açıkça gözükmektedir.

C. DİNDARLIK, MUTLULUK ve HAYATTAN ZEVK ALMA

Bu bölümde dindarlıkla ilgili değişken grupları arasında mutluluk ve hayattan zevk alma açısından farklılık olup olmadığına bakılacaktır. Bu bağlamda öncelikle inanç esaslarını ölçen değişkenlerin analize tabi tutulması

planlanmıştı. Ancak, ilgili değişkenlerde deneklerin tümü sadece bir şıkkı işaretledikleri için (bkz tablo1, 2, 3) çapraz tablo yapılamamıştır. Bu sebeple inanç düzeyi dışta bırakılarak, diğer ibadet tarzlarının frekansları ile pek farklılık göstermemesi sebebiyle ve İslam dininin temel ibadet göstergesi olarak kabul edilen 'namaz kılma' ile; huzurevindeki yaşlıların ekolojik, duygusal ve varoluşsal ilişki ağı çerçevesi esas alınarak, dindarlığın (bireysel) etkileri boyutu, 'dua etme' ve 'dini bilgi düzeyi' ile sınırlanmıştır. Mutluluk ve hayattan zevk alma ile ilgili olarak 'kendini mutlu hissetme', 'psikolojik durum', 'intihar düşüncesi', 'huzurevinde yaşamaktan memnun olma', 'sağlık algısı' ve 'hayatı yaşamaya değer bulma' faktörleri esas alınmıştır. İlgili çapraz tablolarda, dindarlıkla ilgili değişken gruplarının diğer değişkenlere göre dağılımını esas alan çapraz tablolarda -eğer şartları sağlanıyorsa- Ki Kare değişkenine ait veriler verilmiştir. Şayet anlamlılık düzeyi düşük ise tablolarda dağılımı hakkında fikir vermesi açısından sadece frekans sayısı ve yüzdelele yetinilmiştir. Bu bağlamda ilk olarak namaz kılma- mutluluk ilişkisi irdelenecektir.

Tablo 37. Namaz Kılma Durumuna Göre Mutluluk Algısı, Psikolojik Durum ve İntihar Düşüncesi

Namaz Kılma Durumuna Göre Mutluluk Algısı, Psikolojik Durum ve İntihar Düşüncesi

Değişkenler		Namaz Kılar mısınız?			Ki-Kare (χ^2) Değerleri	
		Evete	Hayır	Toplam		
Şu anda mutluyum diyebilir misiniz?	Evete	33	26	59	$\chi^2=1,194$ sd.2 P>.05	
		53.2	63.4	57.3		
		55.9	44.1	100.0		
	Kısmen	21	10	31		
		33.9	24.4	30.1		
67.7	32.3	100.0				
Hayır	8	5	13			
	12.9	12.2	12.6			
61.5	38.5	100.0				
Toplam	62	41	103			
	100.0	100.0	100.0			
	60.2	39.8	100.0			
Psikolojik durumunuzu hangisi ifade etmektedir?	Kendimi kızgın ve aşırı sinirli görüyorum	11	6	17		$\chi^2=10,654$ sd.4 P=.03
		17.7	14.6	16.5		
		64.7	35.3	100.0		
	Kendimi yorgun ve bitkin hissediyorum	11	19	30		
		17.7	46.3	29.1		
		36.7	63.3	100.0		
	Kendimi sabırsız ve tahammülsüz görüyorum	4	1	5		
		6.5	2.4	4.9		
	80.0	20.0	100.0			
	Kendimi başkalarına bağımlı ve esir gibi hissediyorum	5	1	6		
		8.1	2.4	5.8		
	83.3	16.7	100.0			
Kendimi olgun bir kişi olarak görüyorum	31	14	45			
	50.0	34.1	43.7			
68.9	31.1	100.0				
Toplam	62	41	103			
	100.0	100.0	100.0			
	60.2	39.8	100.0			
Son birkaç ay veya hafta içinde intihar etmeyi düşündüğünüz oldu mu?	Evete	12	10	22	$\chi^2=.373$ sd.1 P>.05	
		19.4	24.4	21.4		
		54.5	45.5	100.0		
	Hayır	50	31	81		
		80.6	75.6	78.6		
	61.7	38.3	100.0			
Toplam	62	41	103			
	100.0	100.0	100.0			
	60.2	39.8	100.0			

Uygulanan Ki kare testi sonucunda, namaz kılanlarla kılmayanlar arasında mutluluk açısından istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığın olmadığı tespit edilmiştir ($\chi^2=1, 194$, sd. 2, $P>. 05$). Ancak bir fikir vermesi açısından frekans dağılımına baktığımızda, hem namaz kılanlar (%53, 2, $s=33$), hem de kılmayanlar arasında kendini mutlu görenlerin oranlarının (%63, 4, $s=26$) diğerlerine göre daha fazla olduğu görülmektedir. Ancak, kendini mutlu görenlerin %55, 9'u ($s=33$) namaz kılar iken, %44, 1'i ($s=26$) namaz kılmamaktadırlar.

Namaz kılma durumuna göre psikolojik durum ile değişken gruplarının dağılımları arasında anlamlı farklılıklar bulunmuştur ($\chi^2=10, 654$, sd. 4, $P=. 03$). Buna göre, namaz kılanlar arasında 'kendini kızgın ve aşırı sinirli görme' (kılan %64, 7, $s=11$; kılmayan %35, 3), 'sabırsız ve tahammülsüz görme' (kılan %80, $s=4$; kılmayan %20, $s=1$); 'başkalarına bağımlı ve esir gibi hissetme' (kılanlar %83, 3; kılmayanlar %16, 7, $s=1$) ve 'olgun birisi olarak görme' durumu (kılan %68, 9, $s=31$; kılmayan %31, 1, $s=14$) namaz kılmayanlara göre daha fazla yığılma gösterirken, 'kendini yorgun ve bitkin hissedenler' arasında namaz kılmayanlar (%63, 3, $s=19$) kılanlardan (%36, 7, $s=11$) daha fazladır. Bu durum, namaz kılmanın insanı daha sabırlı yapacağı, dindarlığın çeşitli sıkıntılarının üstesinden gelmede yardımcı olacağı yönündeki bulgulara ters düşmektedir (bkz: Witter ve Diğerleri, 1985; Broyles ve Drenovski, 1992). Acaba bu durum, namaz kılanların içinde buldukları fiili durumu benimsememe, katlanamama veya eş ve çocuk ya da akra-

Tablo 38. Namaz Kılma Durumuna Göre Sağlık Algısı ve Yaşamı Değerli Bulma Durumu

Değişkenler		Namaz Kılar mısınız?			Ki-Kare (χ^2) Değerleri
		Evet	Hayır	Toplam	
Genel olarak sağlık durumu	Çok iyi	3	1	4	$\chi^2=3,539$ sd.4 $P>.05$
		4.8	2.4	3.9	
		75.0	25.0	100.0	
	iyi	20	11	31	
		32.3	26.8	30.1	
	Orta	64.5	35.5	100.0	
		24	14	38	
Kötü	38.7	34.1	36.9		
	63.2	36.8	100.0		
Çok Kötü	12	9	21		
	19.4	22.0	20.4		
Toplam	57.1	42.9	100.0		
	3	6	9		
	4.8	14.6	8.7		
	33.3	66.7	100.0		
	62	41	103		
	100.0	100.0	100.0		
Genel olarak hayatı yaşamaya değer buluyor musunuz?	Evet	60.2	39.8	100.0	$\chi^2=.215$ sd.2 $P>.05$
		34	20	54	
		55.7	51.3	54.0	
	Kismen	63.0	37.0	100.0	
		15	11	26	
		24.6	28.2	26.0	
	Hayır	57.7	42.3	100.0	
		12	8	20	
		19.7	20.5	20.0	
	Toplam	60.0	40.0	100.0	
61		39	100		
	100.0	100.0	100.0		
	61.6	39.0	100.0		

balardan beklentilerinin diğerlerine göre daha fazla olmasından mı kaynaklanmaktadır? Bu soruların cevabını daha sonraki tahlillerin sonuçlarını da dikkate alarak vermenin daha sağlıklı olacağı düşüncesindeyiz.

Sağlık durumu değişkeninin namaz kılma durumuna göre frekans dağılımına baktığımızda, sağlık durumunu 'çok iyi' (kılan %75, s=3; kılmayan %25, s=1), 'iyi' (kılanlar %64, 5, s=20; kılmayan %35, 5, s=11) ve 'orta' görenler (kılan %63, 2 s=24) arasında namaz kılanların oranının kılmayanlardan daha yüksek olduğu görülmektedir (bkz, Tablo 38). Buna karşılık sağlıklı ilgili olumsuz algılama seçeneklerinden 'kötü' şıkkını işaretleyenler arasında namaz kılanlar daha fazla iken (kılan %57, 1, s=12; kılmayan %42, 9, s=9), 'çok kötü' şıkkını işaretleyenler arasında kılmayanlar daha çoktur (kılan %33, 3, s=3; kılmayan %66, 7, s=6).

Tablo 34'deki bulgular, deneklerin 'hayatı yaşamaya değer bulma' ile ilgili cevaplarının olumludan olumsuzu doğru bir dağılım gösterdiğini ortaya koymaktaydı. Tablo 38'deki bulgularda da bu yönde bir dağılım göstermektedir. Buna göre hem namaz kılanlar (%55, 7 s=34) hem de namaz kılmayanlar arasında (%51, 3, s=20) en çok yığılma hayatı yaşamaya değer bulanlardır. Hayatı yaşamaya değer bulmayanlar ise hem namaz kılanlarda hem de kılmayanlar arasında daha azdır. Buna karşılık, hayatı yaşamaya değer bulanlar arasında namaz kılanların (%63, s=34) oranı kılmayanların oranından (%37, s=20) daha fazladır.

Acaba namaz kılma ile intihar düşüncesi arasında bir ilişki var mıdır? İlgili tabloda uygulanan ki kare analizi neticesinde namaz kılanlarla kılmayanlar arasında intihar açısından istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulunamamıştır. Buna karşılık frekans dağılımına baktığımızda, namaz kılanlar arasında intiharı düşünenlerin oranı %19, 4 (s=12) ve düşünmeyenlerin oranı %80, 6 (s=50) iken, namaz kılmayanlar arasında intihar etmeyi düşünenlerin oranı %24 (s=10), düşünmeyenlerin ise %75, 6, (s=31) dir.

Örneklemin dua etme sıklığına göre mutluluk durumu frekans dağılımlarına baktığımızda, kendini mutlu görenler arasında her zaman dua ettiğini bildirenlerin oranının %76, 4 (s=42) iken, çoğu zaman dua ettiğini beyan edenlerde %14, 5 (s=8), bazen dua edenlerde %9, 1 (s=5) olduğu görülmektedir. Buna göre dua etme sıklığı arttıkça mutluluk da artmaktadır.

Deneklerin dua etme sıklığının psikolojik durumlarını yansıtan ifadelerle göre dağılımına baktığımızda, her zaman dua edenler arasında en büyük yığılma, kendini olgun bir kişi olarak görenlerde gerçekleşirken (%47, 2, s=34), onları kendini yorgun ve bitkin hissedenler (%25, 0, s=18), kızgın ve aşırı sinirli görenler (%15, 3, s=11), sabırsız ve tahammülsüz görenler (%6, 9, s=5) ve başkalarına bağımlı ve esir gibi görenler (%5, 6, s=4) takip etmişlerdir. Buna karşılık çoğu zaman dua edenler, kendini kızgın ve aşırı sinirli görenlerde %15, 4 (s=2), bitkin ve yorgun hissedenlerde %38, 5 (s=5), ve olgun bir kişi olarak görenlerde %46, 2 (s=6) oranlarında temsil edilmektedirler. Bazen dua edenlerin oranı ise kendini kızgın ve sinirli görenlerde %18, 2 (s=2), yorgun ve bitkin hissedenlerde %27, 3 (s=3), bağımlı ve esir gibi hissedenlerde %18, 2 (s=2) ve olgun bir kişi olarak kendini gören-

Tablo 39. Dua Etme Sıklığına Göre Mutluluk Algısı, Psikolojik Durum ve İntihar Düşüncesi

Değişkenler		Hangi Sıklıkla Dua Edersiniz?					Toplam
		Her Zaman	Çoğu Zaman	Bazen	Hiç		
Şu anda mutluyum diyebilir misiniz?	Evet	42	8	5		55	
		58.3	61.5	45.5		56.7	
	Kısmen	22	2	5		29	
		30.6	15.4	45.5		29.9	
	Hayır	8	3	1	1	13	
	11.1	23.1	100.0	100.0	13.4		
	61.5	23.1	7.7		100.0		
	72	13	11	1	97		
	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0		
	74.2	13.4	11.3	1.0	100.0		
Psikolojik durumunuzu hangisi ifade etmektedir?	Kendimi kızgın ve aşırı sinirli görüyorum	11	2	2		15	
		15.3	15.4	18.2		15.5	
	Kendimi yorgun ve bitkin hissediyorum	73.3	13.3	13.3		100.0	
		18	5	3	1	27	
	Kendimi sabırsız ve tahammülsüz görüyorum	25.0	38.5	27.3	100.0	27.8	
		66.6	18.5	11.1	3.7	100.0	
	Kendimi başkalarına bağımlı ve esir gibi hissediyorum	5				5	
6.9					5.2		
	100.0				100.0		
Kendimi olgun bir kişi olarak görüyorum	4		2		6		
	5.6		18.2		6.2		
	66.7		33.3		100.0		
Toplam	34	6	4		44		
	47.2	46.2	36.4		45.4		
	77.3	13.6	9.1		100.0		
	72	13	11	1	97		
	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0		
	74.2	13.4	11.3	1.0	100.0		
Son birkaç ay veya hafta içinde intihar etmeyi düşündüğünüz oldu mu?	Evet	15	2	2		19	
		20.8	15.4	18.2		19.6	
	Hayır	78.9	10.5	10.5		100.0	
		57	11	9	1	78	
		79.2	84.6	81.8	100.0	80.4	
	73.1	14.1	11.5	1.3	100.0		
	72	13	11	1	97		
	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0		
	74.2	13.4	11.3	1.0	100.0		

lerde %36, 4'dür ($s=4$). Örneklem içerisinde hiç dua etmeyen bir kişinin bulunduğu ve kendini yorgun hissedener arasında olduğu tespit edilmiştir. Kendini kızgın ve aşırı sinirli görenler arasında bazen ve çoğu zaman dua edenlerin oranı %13, 3 ($s=2$) iken, her zaman dua edenlerin oranı 73, 3 olarak temsil edilmiştir.

Tablo 40'daki frekans dağılımlarına baktığımızda, beklendiği üzere, dua etme davranışının daha çok sağlık durumunu kötü ve çok kötü olarak algılayanlarda yoğunlaştığı görülmektedir. Buna göre sağlık durumunu çok kötü görenler arasında her zaman dua edenlerin oranı %66, 7 ($s=6$) iken, çoğu zaman dua edenlerin %22, 2 ($s=2$), bazen dua edenlerin %11, 1 ($s=1$) olup hiç dua etmeyen bulunmamaktadır. Buna karşılık, sağlık durumu çok iyi olanlardan dua edenlerin sayısı dörttür ve her zaman dua ettiklerini ifade etmişlerdir.

Dua etme sıklığı ve hayatı yaşamaya değer bulma arasındaki ilişkiyi irdelediğimiz tablo 40'daki bulgulara göre, her zaman dua edenlerin % 56, 9'u ($s=41$) hayat yaşamaya değer mi sorusuna evet cevabı vermiş iken, kısmen

Tablo 40. Dua Etme Sıklığına Göre Sağlık Algısı ve Yaşamı Değerli Bulma Durumu

Dua Etme Sıklığına Göre Sağlık Algısı ve Yaşamı Değerli Bulma Durumu

Değişkenler		Hangi Sıklıkla Dua Edersiniz?				
		Her Zaman	Çoğu Zaman	Bazen	Hiç	Toplam
Genel olarak sağlık durumu	Çok İyi	4				4
		5.6				4.1
		100.0				100.0
	İyi	19	5	3		27
		26.4	38.5	27.3		27.8
		70.4	18.5	11.1		100.0
	Orta	30	2	4		36
41.7		15.4	36.4		37.1	
	83.3	5.6	11.1		100.0	
Kötü	13	4	3	1	21	
	18.1	30.8	27.3	100.0	21.6	
	61.9	19.0	14.3	4.8	100.0	
Çok Kötü	6	2	1		9	
	8.3	15.4	9.1		9.3	
	66.7	22.2	11.1		100.0	
Toplam	72	13	11		97	
	100.0	100.0	100.0	1	100.0	
	74.2	13.4	1.0	1.0	100.0	
Genel olarak hayatı yaşamaya değer buluyor musunuz?	Evet	41	8	2		51
		56.9	61.5	18.2		52.6
		80.4	15.7	3.9		100.0
	Kısmen	16	4	6		26
		22.2	30.8	54.5		26.8
		61.5	15.4	23.1		100.0
	Hayır	15	1	3	1	20
20.8		7.7	27.3	100.0	20.6	
75.0		5.0	15.0	5.0	100.0	
Toplam	72	13	11	1	97	
	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	
	74.2	13.4	11.3	1.0	100.0	

diyenlerin oranı %22, 2 (s=16), hayır diyenlerin ise %20, 8, (s=15)'dir. Benzer dağılımlar, bazen dua ettiğini ifade edenlerde de gözlenmektedir. Buna göre, dua etme sıklığı arttıkça hayat daha çok yaşamaya değer bulunmaktadır.

Tablo 40'daki frekans dağılımları, hem intiharı düşünmüş olan ve hem de düşünmeyenlerin dua etme sıklığının oranının 'her zaman' dan 'hiç'e doğru bir düşüşte olduğunu göstermektedir. Buna karşılık, intihar etmeyi düşünmeyenlerin daha çok sıklıkta dua ettikleri gözlenmektedir (her zaman %79, 2, s=57; çoğu zaman %84, 6, s=11).

Dini bilgi düzeyi ve mutluluk arasındaki ilişkiye dair çapraz tablodan elde edilen bulgulara göre, dini bilgiye dair dört seçeneğin mutluluk durumuna göre dağılımının benzerlik gösterdiği görülmektedir. Yani 'evet'ten 'hayır'a doğru bir düşüş vardır. Bu durum, mutluluk durumu ile ilgili frekans dağılımına benzerlik göstermektedir (bkz. tablo 36).

Tablo 41' deki bulgulara baktığımızda, kendini kızgın ve aşırı sinirli ve olgun bir kişi olarak görenlerin dini bilgi açısından frekans dağılımlarının bir fikir vermediği, diğer taraftan kendini bitkin ve yorgun hissedenlerin dini bilgi düzeyleri yükseldikçe bu duyguyu yaşama oranlarının düştüğü, benzer dağılımın, kendisini sabırsız ve tahammülsüz görme ve başkalarına bağımlı ve esir gibi hissetme seçeneklerinde de gerçekleştiği görülmektedir.

Tablo 41. Dini Bilgi Düzeyine Göre Mutluluk Algısı, Psikolojik Durum ve İntihar Düşüncesi

Değişkenler		Dini Bilgi Düzeyi					Ki-Kare (χ^2) Değerleri	
		Hiç Yok	Çok Az	Yeteri Kadar	Oldukça Fazla	Toplam		
Şu anda mutluyum diyebilir misiniz?	Evet	14	22	18	5	59		
		53.8	55.0	58.1	83.3	57.3		
			23.7	37.3	30.5	8.5		100.0
	Kısmen	9	12	9	1	31		
		34.6	30.0	29.0	16.7	30.1		
		29.0	38.7	29.0	3.2	100.0		
Hayır	3	6	4		13			
		11.5	15.0	12.9		12.6		
		23.1	46.2	30.8		100.0		
Toplam		26	40	31	6	103		
		100.0	100.0	100.0	100.0	100.0		
		25.2	38.8	30.1	5.8	100.0		
Psikolojik durumunuzu hangisi ifade etmektedir?	Kendimi kızgın ve aşırı sinirli görüyorum	3	8	5	1	17		
		11.5	20.0	16.1	16.7	16.5		
		17.6	47.1	29.4	5.9	100.0		
	Kendimi yorgun ve bitkin hissediyorum	10	10	9	1	30		
		38.5	25.0	29.0	16.7	29.1		
		33.3	33.3	30.0	3.3	100.0		
	Kendimi sabırsız ve tahammülsüz görüyorum	2	2		1	5		
		7.7	5.0		16.7	4.9		
			40.0	40.0		20.0	100.0	
	Kendimi başkalarına bağımlı ve esir gibi hissediyorum	4	2			6		
15.4		5.0			5.8			
66.7		33.3			100.0			
Kendimi olgun bir kişi olarak görüyorum	7	18	17	3	45			
	26.9	45.0	54.8	50.0	43.7			
	15.6	40.0	37.8	6.7	100.0			
Toplam		26	40	31	6	103		
		100.0	100.0	100.0	100.0	100.0		
		25.2	38.8	30.1	5.8	100.0		
Son birkaç ay veya hafta içinde intihar etmeyi düşündüğünüz oldu mu?	Evet	11	6	4	1	22	$\chi^2=9,11$ sd.3 P=.02	
		42.3	15.0	13.3	14.3	21.4		
		50.0	27.3	18.2	4.5	100.0		
	Hayır	15	34	26	6	81		
		57.7	85.0	86.7	85.7	78.6		
		18.5	42.0	32.1	7.4	100.0		
Toplam		26	40	30	7	103		
		100.0	100.0	100.0	100.0	100.0		
		25.2	38.8	29.1	6.8	100.0		

Huzurevinde yaşamakta olan yaşlıların dini bilgi düzeyleri ve intihar eğilimlerine dair çapraz tabloya uygulanan Ki kare analizinde, dini bilgi düzeylerine göre intihar düşüncesi frekanslarının dağılımları arasında $P = .02$ düzeyinde anlamlı farklılık olduğu tespit edilmiştir ($\chi^2=9, 11$, sd. 3). Buna göre, dini bilgi düzeyi yükseldikçe intihar etme eğiliminin düştüğünü görmekteyiz. Nitekim, intihar etmeyi düşündüğünü belirtenler arasında hiçbir dini bilgiye sahip olmayanların oranı %50 ($s=11$) iken, çok az bilgiye sahip olanların %27, 3 ($s=6$), yeteri kadar bilgiye sahip olanların %18, 2, ($s=4$) ve oldukça fazla bilgiye sahip olanların oranı %4, 5'dir ($s=1$).

Tablo 42'deki bulgular, dini bilgi düzeyleri seçeneklerine göre sağlık durumu frekanslarının dikkat çeker bir dağılımda olmadığını göstermektedir.

Örneklemden hiçbir dini bilgisi olmadığını bildirenler arasında hayatı yaşamaya değer bulanların oranı %46, 2 ($s=12$) iken, yaşamaya değer bulmayanların oranı % 19, 2'dir ($s=5$). Benzer yönde dağılımlar, çok az bilgiye sahip olanlar (evet %47, 5, $s=19$; hayır, %25, $s=10$) ve yeteri kadar bilgiye

Tablo 42. Dini Bilgi Düzeyine Göre Sağlık Algısı ve Yaşamı Değerli Bulma Durumu

Dini Bilgi Düzeyine Göre Sağlık Algısı ve Yaşamı Değerli Bulma Durumu

Değişkenler	Dini Bilgi Düzeyi					Ki-Kare (χ ²) Değerleri
	Hiç Yok	Çok Az	Yeteri Kadar	Oldukça Fazla	Toplam	
Genel olarak sağlık durumu	Çok İyi	1	1	2		4
		3.8	2.5	6.5		3.9
	İyi	6	9	12	4	31
		23.1	22.5	38.7	66.7	30.1
	Orta	10	19	8	1	38
		38.5	47.5	25.8	16.7	36.9
	Kötü	26.3	50.0	21.1	2.6	100.0
8		6	6	1	21	
Çok Kötü	30.8	15.0	19.4	16.7	20.4	
	38.1	28.6	28.6	4.8	100.0	
Toplam	1	5	3		9	
	3.8	12.5	9.7		8.7	
Toplam	11.1	55.6	33.3		100.0	
	26	40	31	6	103	
Genel olarak hayatı yaşamaya değer buluyor musunuz?	Evet	12	19	20	3	54
		46.2	47.5	69.0	60.0	54.0
Kısmen	9	11	5	1	26	
	34.6	27.5	17.2	20.0	26.0	
Hayır	34.6	42.3	19.2	3.8	100.0	
	5	10	4	1	20	
Toplam	19.2	25.0	13.8	20.0	20.0	
	25.0	50.0	20.0	5.0	100.0	
Toplam	26	40	29	5	100	
	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	
Toplam	26.0	40.0	29.0	5.0	100.0	

sahip olanlarda da (evet %69, s=20; hayır %13, 8, s=4) gözlenmektedir. Ancak aralarında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık tespit edilememiştir.

SONUÇ VE TARTIŞMALAR

Konya Huzurevi'nde kalmakta olan yaşlılarda dindarlık, hayattan zevk alma ve mutluluk düzeyleri arasındaki ilişkileri belirlemeyi amaçlayan bu çalışmada elde edilen bulgular şu şekilde değerlendirilebilir.

Dindarlıkta İlgili Bulgular

Dindarlığın temel boyutu olan *inanç alanına* ait bulgularda, yaşlıların Allah'a, Peygambere, Ahiret hayatına inançları ve dünya ve Ahiret hayatını bir bütünlük çerçevesinde kavrama durumları, yaşlılarda dindarlığın teorik boyutunun güçlü yani Tanrı-insan ve evren ilişkisinin anlamlı bir uyum sergilediğini söyleyebiliriz.

Dindarlığın ikinci boyutunu oluşturan *dini pratik/ibadetler alanına* ait bulgulara gelince, yaşlılıkta bütün sosyal aktiviteler yaşa bağlı olarak gerilerken, dini ibadetlere yönelme ve devamlılık fiziksel yeterliliğe göre ileri yaşlara kadar sürmekte olduğunu göstermektedir. Başta namaz ve oruç olmak üzere, geçmiş hayat evrelerinin dindarlık açısından en iyi değerlendirildiği zamanın yaşlılık dönemi olacağı göz önüne alınırsa, hem geçmişte görülen eksikliklerin telafi edilmesi, hem de öbür dünyaya ait beklentilerin bir ümide dönüşmesi için yaşlılarda farzların dışında nafil ibadetlerde de bir

yoğunlaşmanın olacağı varsayılmıştı. Buna göre, süreklilikleri farklı olmakla birlikte, huzurevi yaşlılarında nafile ibadetle meşgul olma düzeyi oldukça yüksek tespit edilmiştir. Bu anlamda sağlık sorunu olmayan yaşlılarda camiye, dolayısıyla cemaata devam etme ve katılma arzusu şiddetli iken, dini içerikli sosyal-kültürel etkinliklere katılma isteği de oldukça düşüktür.

Yaşlı dindarlığın göstergesi olan bir diğer bir toplu ibadet ise, hac'dır. Hac ibadetinin İslam toplumlarında, özellikle Türk toplumunda algılanış biçimi ile yaşlılık arasında önemli bir ilişki mevcuttur. Hayat boyunca insandan bir kere yapılması istenen bu ibadetin genellikle yaşlılık döneminde yapıldığı bilinmektedir. Yaşlılık dönemi kişinin pek çok sosyal rolden uzaklaşması anlamına geldiği gibi, hac da dünyevi anlamda bireylere, hayatın geçmiş dönemlerinde dindarlığın eksik kalmış ibadet boyutunu tamamlama imkanı sunmada telafi edici önemli ibadettir. Dini anlamda bir pişmanlık, arınma, bağışlanma ve öteki aleme hazırlık duygusu veren bu ibadetin, içerdiği anlam ancak yaşlılık döneminde anlaşılmaktadır. Huzurevindeki yaşlılarda dindarlık ve mutluluk ilişkisinin araştırıldığı bu çalışmada hac ibadeti hem dindarlık hem de mutluluk boyutu itibarıyla oldukça önemlidir. Hac ile ilgili sorunun birinci aşamasında hac ibadetini yerine getirenlerin oranı %21, 4 iken, sorunun ikinci aşaması huzurevi yaşlılarıyla daha çok ilgilidir. '*Şayet imkanınız olsa hac ibadeti yapmak ister miydiniz*' sorusuna ilk aşamada 'hacca gitmedim' (%77, 7) diyenlerin %74, 7'si gitmek istediklerini belirtmişlerdir.

Dindarlığın formal özelliklerinin, yaşlanma, sağlık sorunu ve fiziksel yetersizlik sebebiyle ileri yaşlarda önemli düşüşler göstereceği açıktır. Ayrıca huzurevi şartları da göz önüne alınınca, yaşlı ibadetin toplu/cemaat ve organizasyonel boyutundan görece uzaklaşırken, buna karşılık dini inanç ve tutumlarını bireysel düzlemde sürdürme kararlılığına sahip olmaktadır. Böylece yaşlı dindar kendi öznel anlam ve deneyim dünyasında hesaplaşarak derinleşmeyi hedeflemektedir. Bireysel-nafile ibadetlerin -kabir ziyareti, Kur'an ve çeşitli dini eserler okuma gibi- yaşlı tarafından daha çok yerine getirileceği beklenmektedir. Ancak kabir ziyaretleri -istenmesine karşılık- fiziksel yetersizliklere, Kur'an okuma etkinliği de, yine istenmesine rağmen, dini bilgi düzeyindeki genel eksikliğe bağlı olarak oldukça düşük düzeyde kalmaktadır.

Huzurevinde kendi şikayet, sorun ve yalnızlıklarıyla, kısaca ıstıraplarıyla baş başa kalan yaşlıların, kendilerine yük olan bedenlerini aşarak ruhsal bir mutluluk duygusuna ulaşmaları ancak dua ile mümkün olmaktadır. Bu tür gözlemlerin çokça yapılabileceği huzurevinde, konuşabilenlerden elde ettiğimiz bulgulara göre, geçmiş yıllardaki ibadet eksiklikleri yüzünden karamsarlığa düşen, kendini günahkar hisseden ve Tanrı'nın affediciliğine inanan yaşlılar, gençlik dönemlerine nazaran daha çok ibadet ederek, ibadetlerini dua ve tövbe ile besleyerek içlerinde barındırdıkları korku duygusunu ümide dönüştürme amacıyla Tanrı'ya yakın olma ve bağışlanmayı dilemektedir.

Hayatın amacı ölümdür. Her insan bunu bilmekle birlikte, ölümü anlamak için belirli bir yaşa ulaşmak gerekmektedir. Ölüm düşüncesi ve kaygısının en

yoğun yaşandığı çağ yaşlılık veya ileri yaşlılık dönemleridir. Yaşlılarda ölüm kaygısını azaltan en önemli telafi edici unsurun dini inançlar olduğu, yaşlıların 'ölümü ebedi hayata bir göç' olarak karşılamalarından anlaşılmaktadır.

Yaşlılar için hayatlarını sürdürdükleri ev konumunda olan huzurevi ortamının, yaşlıların birbirleriyle ve personel ile ilişki dahilinde bir 'yuva'ya dönüşeceği aşıkardır. Özellikle din görevlileri ve onların verdikleri din hizmetlerinin kalitesi ve düzeyi bu bağlamda oldukça önemlidir. Yaşlılar aldıkları din hizmetlerinin kısmen yeterli olduğunu ve verilen hizmetlerin hem sayı ve çeşit, hem de kalite açısından daha artırılmasını talep etmektedirler.

Yaşlılarda dini dünya görüşünün teorik, pratik ve sosyal boyutları yanında, duygu boyutunun da oldukça yoğun olduğu tespit edilmiştir. İnsanların din ve dünya kurma etkinliklerinde bilgi boyutu da en az duygu boyutu kadar ehemmiyet arz eder. Toplumumuzun hemen her kesiminde eksikliği bilinen bu boyutun, diğer insanlar için olduğu kadar, hayat ve mutluluklarını sahip oldukları bilgi birikiminden çıkarsadıkları eksik ya da yanlış dünya görüşüne göre biçimlendirmiş veya biçimlendirecek olan yaşlılar ve genel dindarlık düzeyi için de son derece hayati bir konu olduğu unutulmamalıdır.

Mutluluk ve Hayattan Zevk Alma ile İlgili Bulgular

Yaşlılarda mutluluk durumu, öncelikle genel sağlık algısından bağımsız düşünülemez. Buna göre yaşlıların yaklaşık üçte ikisi kendilerini -iyi ve orta-seviyede sağlıklı görmektedir. Huzurevi yaşlıları kendilerini, psikolojik olarak, kısmen sınırlı, tahammülsüz görmelerinin yanında, daha çok kendilerini yorgun, bitkin ve olgun olarak tanımlamaktadır. Yorgunluk, bitkinlik ve olgunluk yaşlılığın toplumumuzda 'ihtiyarlık' ve 'pir-i fani' gibi geleneksel algılanış biçimine uygun olarak olumlu bir değerlendirme olarak alınabilir.

Yaşlılarda mutluluk düzeyini etkileyen hususlardan biri de huzurevi ortamında yaşadıkları 'yalnızlık' duygusudur. Yaşlıların çoğunluğu, yakınlarının ilgisizliği yüzünden kendini yalnız hissetmektedir. Yaşlıların yalnızlık duygusunu bir ölçüde hafifletecek ve ortadan kaldıracak olan dostluk, arkadaşlık ilişkisi düzeyine baktığımızda çoğunlukla memnun oldukları tespit edilmiştir. Ancak, gözlemlerimize göre, bu ilişki biçiminin içten bir dostluk ve arkadaşlık ilişkisinden ziyade, ortak bir mekanda zorunlu beraberliğin, ortak sıkıntıların bir araya getirdiği yüzeysel bir ilişki olduğu söylenebilir. Bu bağlamda yaşlıların içe dönük algılarının bir anksiyete oluşturup oluşturmadığını test etmek için, son birkaç hafta veya ay içinde intiharı düşünüp düşünmedikleri araştırılmıştır. Yaşlıların %21, 4'lük kesiminin intiharı düşündükleri bulgulanmıştır.

Yaşanılan bütün olumsuzluklara karşın, kendini 'huzurlu' hissetme durumu, intihar düşüncesinin düşük düzeyde olmasının aksine, yaşlılarda oldukça yüksek düzeydedir.

Yaşlıların psikolojik yani içe dönük algılarının yanında, sosyo-psikolojik algılarını ölçmek için çocuk, aile ve topluma karşı yararlı işler yapma, amaçladığı hedefleri gerçekleştirebilme, sosyal çevrede beğenilen bir kişi olup olma durumları araştırılmış, genellikle, yaşlıların mutluluk düzeylerini olumlu olarak etkileyecek sonuçlar elde edilmiştir.

Son tahlilde, huzurevi yaşlılarında mutluluk düzeyini ölçümleri tamamlayıcı ve genel değerlendirmeler yapmamıza imkan verecek nitelikteki veriler, yaşlıların 'yaşadıkları hayatı yaşamaya değer' ve genel olarak 'hayatı anlamlı' bulma düzeyleridir. Buna göre olumlu değerlendirilebilecek oranların toplamından, hem 'hayatı yaşamaya değer' bulma, hem de 'hayatı anlamlı' bulma düzeyi oldukça yüksek tespit edilmiştir. Ancak hayatı yaşamaya değer bulma oranı, hayatı anlamlı bulma oranından daha yüksektir. Türk toplumunun genel yaşam standardı ve kalitesi göz önüne alındığında, ulaşılan bulguların olumsuz bir değerlendirme yapmamıza imkan vermeyeceğini söyleyebiliriz. Nitekim, huzurevi yaşlıları zamanın üç boyutunu birlikte değerlendirdiklerinde, büyük oranda (%87, 4) kendilerini 'mutlu' bir insan olarak tanımladıkları, yaşadıkları hayatı yeniden yaşama imkanları olsa, hayat tarzlarını, çoğunlukla 'daha dindar bir hayat sürmek' ve hayatlarını 'ev ortamı'nda geçirmek istedikleri görülmüştür.

Dindarlık, Hayattan Zevk Alma ve Mutlulukla İlgili Bulgular

Dindarlıkla ilgili değişken grupları arasında hayattan zevk alma ve mutluluk açısından bir farklılık olup olmadığı araştırılmış, çapraz tablolarda değişkenler arasında kısmi bir farklılığın olduğu (namaz kılma ve kılmama durumu ile psikolojik durum arasında), genelde ise anlamlı bir farklılığın olmadığı istatistiksel olarak tespit edilmiştir. Ancak frekans dağılımlarına bakarak, yine de belli açıklama ve yorumlar yapılmaya çalışılmıştır.

TARTIŞMA

Batı toplumlarında 'kiliseye devam etme' dindarlık ölçütünün temeli olarak alınırken, Türk toplumunda dindarlığın sosyo-dini sembollerinin çok daha farklı olduğu olgusuna dikkatlerimizi çekmek gerekmektedir. Bu durumda her dini topluluğa ait dindarlık algılamalarının farklı değerlendirmelere konu olacağı açıktır. Bu açıdan ülkemizde yapılan çalışmalarda kullanılan ölçeklerin Türk toplumunun dindarlık düzeyini ölçmede yer yer sınırlılıklar taşıdığı bilinmelidir. Ölçekten kaynaklanan sınırlılıklar bu çalışmada da gözlemlenmiştir.

Araştırmanın bazı alanlarda zayıflıkları göze çarpmaktadır. Huzurevinin özel şartları gereği, örneklem tesadüfi olarak seçilemediğinden -183 yaşının 80'inin yatalak olması, iştirme, konuşma ve anlama yetilerini kaybetmiş olmaları yüzünden- yaşlıların hepsi, 103 örnek hariç, eşit seçilme şansına sahip olmamıştır. Bu sebeple örneklemin evreni temsil edip etmediği tartışılabilir. Araştırma örneklemini çoğunlukla, yatağa bağlı olan yaşlılardan değil, hareket edebilen yaşlılardan alınmıştır. Dolayısıyla hareket edebilen yaşlıların dindarlık ve mutluluk konusundaki görüş ve tutumları, evrenin görüş ve tutumlarını yansıtmayabilir.

Örneklemin dışında, bir başka tartışma noktası da, çapraz tablolarda örneklemin istatistiksel değerlendirmeler yapmaya imkan verecek yeterli frekans dağılımına sahip olmaması ya da belli kategorilerdeki cevapların frekans olarak yetersizliğidir. Ayrıca bazı sorular veya sorulara ait şıklar örnek-

lem tarafından iyi anlaşılammış olabilir. Bu durum sosyal çalışmalar için bir insanın hayatının dini, psikolojik ve sosyal boyutlarının 'çevre içinde kişi' olarak kavranmasının önemini vurgular. Bu kavrama gücü, özellikle, dindarlık ve mutluluk gibi bireyin hayatının belli safhalarında daha da önemli hale gelmektedir. İnanç ve tutumları her hangi bir kayıp, ölümcül bir hastalık ve psikolojik kriz zamanında ölçmek, dolayısıyla örneklemin dini ve ruhi dünyalarına girmek, onların zayıf ve güçlü yanlarını anlamak oldukça zordur.

Diğer taraftan huzurevi yaşlılarında dindarlık boyutu ile ilgili ölçümlerde en düşük düzey dini bilgi boyutunda ortaya çıkmaktadır. İnsanın anlamlı bir hayat sürmesinde dini dünya görüşünün önemini büyüklüğü bilinirken, yaşlıların mevcut bilgi düzeyi ile anlamlı bir dindarlık algısına sahip olması ve anlamlı bir hayat sürmesinin imkanı yoktur. Yoğun bir gündem oluşturan din eğitimi ve öğretimi sorunu ile bağlantılı olarak, bütün toplum katmanlarında eksikliği hissedilen din temelli sorunların üzerinde ciddiyetle durmak gerekmektedir. Çünkü bu alandaki bilgi eksikliğinden kaynaklanan sorunlar bireysel ve toplumsal anlamda 'kaliteli bir hayat' ve 'sağlıklı bir toplum' kurma girişimlerini aksatmaktadır. Bu bağlamda huzurevinde görev yapan din görevlilerinin ve sunulan hizmetlerin sayı ve kalite açısından, uzman görüşlerine uygun olarak artırılması gerekmektedir. Örneğin huzurevindeki yaşlılar, birlikte yaşadıkları arkadaşlarını vefat ettikten sonra, yakınlarının götürdüğünü veya belediye ve huzurevi yetkililerinin cenazeyi 'kimsesizler mezarlığı'na defnettiklerini, kendilerinin arkadaşlarına karşı cenaze namazı kılma, dua etme gibi insani ve dini vazifelerini yerine getiremediklerini söylemektedirler. Yaşlıların isteği ise, cenazenin huzurevi camisinden kalkması, müsait olursa, defin yerine kendilerinin götürülerek arkadaşlarına karşı son vazifelerini yapma imkanının verilmesidir.

Huzurevi yaşlılarının en çok yakındığı konulardan biri de yakınlarının ilgisizliğidir. Modern toplumda aile kurumu ve yapısının köklü bir değişime uğraması, doğal olarak toplumsal ilişki sistemimize olduğu kadar pek çok alanda etkilerini göstermiştir. Bir anlamda kaçınılmaz gibi görünen bu sonuçlar karşısında, bireyi ve toplumu yeni ve sağlıklı bir ilişki sistemi içinde korumak ve geliştirmek için yeni sosyal politikaların geliştirilmesi, özellikle aile kurumunu iyileştirici düzenlemelerin yapılması bir zorunluluk olarak gözükmektedir.

ÖNERİLER

Bu çalışmada, istatistiksel açıdan, anlamlı farklılıklar bulunamamasına rağmen, bütün evrene genelleştirilebilecek farklılıklar daha fazla örneklem kullanılarak bulunabilir. Yaşlı dindarlığına ait özel ölçekler geliştirilebilir ya da mevcut ölçekler genişletilebilir. Umulur ki bu çalışma yaşlılık, dindarlık ve mutluluk konusunda yapılacak yeni çalışmalar için aydınlatıcı ip uçları sunabilir.

BİBLİYOGRAFYA:

- Armaner, Neda, 1980; *Din Psikolojisine Giriş*, Ayyıldız Matbaası, Ankara.
Arslan Şule, Kutsal Yeşim G., 1999; "Geriatride Yaşam Kalitesinin Değerlendirilmesi", Geriatri, cilt. 2, sayı: 4.

- Arslantürk Zeki, 1998; *Kutsalın Dönüşü; Yeni Toplum Arayışları, Ayışığı Kitapları*, İstanbul.
- Bahadır, Abdülkerim, 2002, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din: Logoterapik Bir Araştırma*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Bayyığıt, Mehmet, 1989; *Üniversite Gençliğinin Dini İnanç, Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Bursa.
- Berger L. Peter, 1993; *Dinin Sosyal Gerçekliği* (çev: Ali Coşkun), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Birtane M., Tuna H., Ekuklu G., Uzunca K., 2000; "Edirne Huzurevi Sakinlerinde Yaşam Kalitesine Etki Eden Etmenlerin İncelenmesi", *Geriatrici*, cilt. 3, sayı: 4.
- Broyles, A. Philip ve Drenovsky, Cynthia K., 1992; 'Religious Attendance and the Subjective Health of Elderly', *Review of Religious Research*, Vol: 34, No. 2. (152-160)
- Buyacı M, Yaşar, 2002; *Yaşlılarda Dini Hayat*, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum.
- Çelik, Celalettin, 2002; *Şehirleşme ve Din*, Çizgi Kitabevi, Konya.
- Diener, E. 1984; 'Subjective Well-Being', *Psychological Bulletin*, 95, (542-575)
- Duke T. James ve Barry L. Johnson, 1984; "Spirituel Well-Being and The Consequential Dimension of Religiosity", *Review of Religious Research*, Vol: 26, No: 1, 59 -72.
- Durgun Bülent, Tümerdem Yıldız, 1999; "Kentleşme ve Yaşlılara Sunulan Hizmetler" *Geriatrici*, cilt. 2, sayı: 3.
- Ellison, G. Christopher, Gay, A. David ve Glass, A. Thomas, 1989; "Does Religious Commitment Contribute to Individual Life Satisfaction?", *Social Forces*, Vol: 68, Issue: 1 (100-123)
- George, L. K., ve Bearon, L. B., 1980; *Quality of Life in Older Persons: Meaning and Measurement*, New York, Human Sciences Press.
- Günay, Ünver, 1999; *Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, Erzurum Kitaplığı Yayınları, İstanbul.
- Idler, Ellen 1987, "Religious Involvement and the Healty of the Elderly". *Social Forces*, 66: 227-238
- Kayıklık, Hasan, 2000, *Dini Yaşayış Biçimleri; Psikolojik Temeller Açısından Bir Değerlendirme*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) D. E. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Kayıklık, Hasan, 2003; *Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler*, Baki Kitabevi, Adana.
- Kerem M., Meriç A., Kırdı N., Cavlak U., 2001; "Ev Ortamında ve Huzurevinde Yaşayan Yaşlıların Değişik Yönlerden Değerlendirilmesi", *Geriatrici*, cilt. 4, sayı: 3.
- Kimberly, Reed. 1991; "Strength of Religious Affiliation and Life Satisfaction", *Sociological Analysis*, Volume: 52, Issue: 2, 205-210.
- Koenig, H. G., Kvale, J. N. ve Ferrel, C., 1988; *Religion, Health, and Aging: A Review and Theoretical Integration*. Westport, CT: Greenwood.
- Köktaş M. Emin, 1997; *Din ve Siyaset; Siyasal Davranış ve Dindarlık*, Vadi Yayınları, Ankara.
- Lehr, Ursula, 1994; *Yaşlanmanın Psikolojisi* (çev: Neylan Eryar), Bilimsel ve Teknik Yayınları Çeviri Vakfı, İstanbul.
- Levin, J. S. and Markides, K. S., 1986, "Religious Attendance and Subjective Healty". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 25: 31-39.
- Luckmann, Thomas, 2003; *Görünmeyen Din; Modern Toplumda Din Problemi* (çev: A. Coşmun, F. Aydın), Rağbet Yayınları, İstanbul.
- Moberg D. O., 1990; "Religion and Aging", In Kenneth Farraro, ed., *Gerontology: Perspectives and Issues*. NY: Springer

- Moberg, O. David, 1984; "Subjective Measures of Spiritual Well-Being", Review of Religious Research, Vol: 25, No: 4, 351-363.
- Özbaydar, Belma, 1970, *Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma*, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi, Tecrübi Psikoloji, İstanbul.
- Roberts, Keith A., 1990; *Religion in Sociological Perspective*, Belmont, CA: Wadsworth.
- Stark Rodney ve Williams Sims Bainbridge, 1987; *A Theory of Religion*, Place of Publication. New York.
- Steinitz, L. 1980, "Religiosity, Well-Being, and Weltanschauung Among the Elderly", Journal For Scientific Study of Religion, 19: 60-67.
- Taplamacıoğlu, Mehmet, 1962, "Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerine Bir Anket Denemesi", A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1963; C. X, 141-151.
- Tobin, Sheldon S., Fullmer, Elise M. Ve Smith Gregory C., 1994; "Religiosity and Fear of Death in Non-Normative Aging" (ss. 183-202); Susan A. Eisenhandler (ed) ve L. Eugene Thomas (ed), 1994; *Aging and The Religious Dimension*, Auburn House, Westport, CT. İçinde.
- Tufan İsmail, 2002; *Antik Çağdan Günümüze Yaşlılık*, Aykırı Yayıncılık, İstanbul.
-, *Modernleşen Türkiye'de Yaşlılık ve Yaşlanmak*, Anahtar Kitaplar, İstanbul.
- Witter, R. A., Stock, W. A., Okun M. A., Haring, M. J.; 1985 "Religion and Subjective Well-Being in Adulthood: Quantitative Synthesis", Review of Religious Research, 26: 332-342.

İnsan-Peygamber İlişkisi

Öznur ÖZDOĞAN*

"İnsan an be an anlamaya çalışmamız gereken ucu açık bir süreçtir ve anladığımızı farz ederek bu ucu kapatıp onu sadece bir duruma indirgeyemeyiz. Önemli olan anlamış olmak değil, bıkmaksızın anlamaya çalışmaktır."

Kemal Demirel, "Tanrı'nın Onuru İnsan"

ABSTRACT

In this study the communication between a religious person with a prophet and the period during which he/she changes his/her emotion thinking and behaviour is studied.

The qualitative methods is used. The students who studied at The Divinity Faculty of Ankara University (148 students) answered this question: "Does a prophet effect you in your life? If you answer yes, please give examples from your experience."

Some people answered in writing, others were interviewed by the teacher. The results showed that the role of the prophets are important because they add meaning to life and allow people to know their potentials.

In conclusion, the Importance of empathetic methods of communication between a person and prophets is emphasized.

Keywords: Prophet, Empathy, Hermeneutic

GİRİŞ

İnsanın kendini gerçekleştirme sürecinde yardım alacağı insanlara gerekşinimi vardır. İnanan insan için peygamberler hayatlarıyla önemli kaynaktırlar.

Düşünceler ancak onun öğreticisince yaşanıyor, kişileştiriliyorsa, canlandırılıyorsa başkası üzerinde etkin olabilir. Eğer yumuşak başlı bir insan alçak gönüllü olmayı anlatıyorsa, onu dinleyenler o zaman yumuşak başlılığın ne olduğunu anlayacaklardır. Üstelik yalnızca onu anlamakla kalmayacak, sözcükleri seslendirmek yerine gerçekliği dile getirdiğine inanacaklardır.

Yüksek değerleri yayanlara hem de aynı zamanda onları yaşayanlara peygamberler diyebiliriz. İnsanın varoluşuna yanıt bulması gerektiğini, bu yanıtın insandaki sevginin ve aklın gelişiminde bulunduğu düşüncesini yaydılar. Bunun yanında adalet ve yumuşak başlılığın, sevgi ve akıl ile ayrılmaz bir bütün olduğunu da öğretiler. Güç aramadılar, aksine ondan sakındılar. Üstelik peygamber olmanın gücünden bile sakındılar. Kudretten sakındılar, so-

* Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

nunda onları bekleyen mahkumiyet, sürgün ya da ölüm dahi olsa doğruyu söylediler. Onlar, kendilerini bir köşeye çekip ne olacağını bekleyenlerden değildiler. Kendilerini sorumlu addettiklerinden hemcinslerine yanıt verdiler. Diğerlerinin başlarına gelenleri onlar da yaşadı. İnsanlık, onların dışında değil, onların içlerindeydi. Gerçeği olduğu gibi gördükleri için onu aktarmaktan kendilerini sorumlu tuttular. Gözdağı vermediler, buna karşılık insana önündeki seçenekleri gösterdiler.¹

Peygamberlerin çalışma metodu insandaki ilahi cevherin gelişimini sağlamaktır. Bu "nokta ben", insanlığımın özü, esin verici irfanın ve tedavi edici sevginin kaynağıdır. Ve benim temel isteğim ölmekten ziyade yaşamaktır. Hepimiz gündelik benliklerimizden daha büyük, daha yüce bir şeyin varlığının bilincindeyizdir. Her birimiz bir anlık da olsa bunu fark ederiz.²

İleriye doğru gitmemek, olduğu yerde kalmak, kısaca insanın kendisini sahip olduğu şeylere bırakması, aslında bir rahatlık arayışıdır. Çünkü insan, sahip olduğu şeyleri tanır ve onlarla beraberken rahattır, onlara sıkıca tutunabilir. İnsanlar genellikle bilinmeyene ve tanınmayana atılmaktan korkarlar. Belki adımı attuktan sonra, korkulacak bir şey olmadığı ortaya çıkar ama, harekete geçmeden önce olay bize tehlikeli, bu yüzden de korkutucu gözükür. Eski ve denenmiş olan, güvenlik verir bize ya da en azından biz öyle düşünürüz. Oysa her yeni adım, başarısızlık tehlikesini de beraberinde getirir. İşte bu özellik, insanların özgürlükten korkup, kaçmalarının da en önemli nedenlerinden birisidir.

Sahip olmanın yarattığı bunca güvenliğe rağmen yeni bir fikri, bir ideali olan ve yeni gelişimlere çekinmeden atılan kimselere karşı bir hayranlık duymaktan da kendimizi alamayız. Mitolojideki 'kahraman' mitosu, bu özlemin bir sembolüdür. Kahraman, sahip olduğu şeyleri, evini, ailesini, yurdunu ve malını, mülkünü terk ederek, bilinmeyene yönelen, yabancı yerlere gitmek cesaretini gösteren insandır. Bu gidişinde, tümünden korkusuz olduğu ileri sürülemez. Ama korkuya yenik düşmeden, cesaretle onun üzerine gidebilmesi, o kişiyi kahraman kılar. Budist gelenekte bütün mal varlığını, ünvanını, ailesini ve Hindu teolojisinin kendine öğrettiklerini ve verdiği güvenlik ortamını terk ederek, ihtirastan kurtulmuş bir yaşama doğru yönelen Buda, kahramandır. Yahudi dini geleneğinde ise, bu kahramanlar Hz. İbrahim ile Hz. Musa'dır. Hıristiyanlıkta kahraman hiçbir şeye sahip olmayan ve dünyanın gözünde değersiz olan, ama insanlara içinden taşan sevgiyle davranan Hz. İsa'dır.³ İslamiyette ilkel dürtülere sahip bir toplumda yüksek düzeyde anlayış, yüksek düzeyde olumluluk ve dengeli bir kişilikle evrensel ilkeleri insanlığa sunan Hz. Muhammed'dir.

İç dünyamızda, sembollerin aracılığı olmadan fark edemeyeceğimiz boyutlar vardır. Tıpkı melodi ve ritim olmadan müziği fark edemeyeceğimiz gibi.⁴ Peygamberler de yüksek değerleri yaşayan sembollerdir.

1 Erich Fromm, *İtaatsizlik Üzerine Denemeler*, Çev: Ayşe Sayın, Yaprak Yay., İstanbul, 1987, s. 38

2 Lynn Wilcox, *Sufizm ve Psikoloji*, Çev: Orhan Düz, İnsan Yay., İstanbul, 2001, s. 170

3 Erich Fromm,, *Sahip Olmak ya da Olmak*, Çev: Aydın Arıtan, Arıtan Yay., İst. 1994, s.190.

4 Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, 1958, s. 41-42.

Onlara hayran olmamızın nedeni, içimizde hissettiğimiz, bizim yolumuzun da onların yolu gibi olması gerektiği duygusudur. Ama korktuğumuz için böyle bir davranışın yalnızca kahramanlara özgü olduğu aldatmacası ile kendimizi avutmaya çalışırız. Böylece onlar ilahlaşır ve biz kendi ilerleme yeteneğimizi onlara yansıtır, sonra da olduğumuz yerde kalırız.⁵ Bu nokta; insanın gelişim sürecinde, peygamberlerle kurduğu iletişimin sağlıklılığı açısından büyük önem taşımaktadır.

METOD

Çalışma niteliksel araştırma yöntemleri kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Araştırmaya Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencileri katılmıştır. Öğrencilere “peygamberlerin hayatınıza etkisi oldu mu, olduysa yaşantılarınızla örnekleyiniz?” sorusu sorulmuştur. Araştırmaya 148 öğrenci katılmıştır. Bazı öğrenciler yazarak cevap vermiş, bazıları ile mülakat yapılmıştır. Alt örneklem seçilmiş ve verilere betimsel analiz yapılmıştır. Bu yöntem göre elde edilen veriler, belirlenen temalara göre özetlenir ve yorumlanır. Betimsel analizde görüşülen ya da gözlenen bireylerin görüşlerini çarpıcı bir biçimde yansıtmak amacıyla çoğunlukla doğrudan alıntılara yer verilir. Bu tür analizde amaç, elde edilen bulguları düzenlenmiş ve yorumlanmış bir biçimde okuyucuya sunmaktır.⁶

Araştırmada din eğitimi alan insanın peygamberlerle iletişiminde iki tema belirlenmiştir.

1. Varoluşu ve hayatı anlamlandırma sürecinde insan-peygamber ilişkisi
2. Farkındalığın oluşumu ve ahlak gelişiminde insan-peygamber ilişkisi

Bulguların tanımlanması aşamasında önce temalar açıklanmış ve doğrudan alıntılara yer verilmiştir. Doğrudan alıntılara yer verilmesindeki temel amaç, bireyin konuyla ilgili derin duygularının yansıdığı içsel yaşantılarını olduğu gibi okuyucuyla paylaşmaktır. Son olarak bulgular, çeşitli kavramlarla ilişkilendirilerek yorumlanmıştır.

BULGULAR

1. VAROLUŞU VE HAYATI ANLAMLANDIRMA SÜRECİNDE İNSAN-PEYGAMBER İLİŞKİSİ

İç varlığımızın bütününe teşkil eden benlik, kişilik gibi karmaşık bir kavramdır. Bu karmaşık kavramı çözümlenecek olursak, benlik belki şu soruların cevaplarını içerir:

a) Ben neyim? Bu sorunun cevabını bazı kimseler, daha çok olumsuz olarak, yani ben beceriksizim, aptalım, soğuk insanın biriyim diye cevaplandırabilir. Bir başkasının ise kendisi hakkında ben akıllıyım, güzelim, becerikliyim diye daha olumlu bir kanısı bulunabilir.

5 Fromm, a.g.e., s.191.

6 Ali Yıldırım, Hasan Şimşek, *Sosyal bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yay. Ank. 2000, s.158,159.

b) Ben ne yapabilirim ? Bende ne gibi yeterlilikler var ? ben iyi konuşurum, güzel resim yaparım, müzikten anlarım gibi kendimizde ne gibi yetenekler olduğuna ilişkin kanlarımız, benliğin bir yanını oluşturur. Benliğin bu yanı da bireyin kendisi tarafından olumlu ya da olumsuz olarak değerlendirilmiş olabilir.

c) Değer yargılarımız nelerdir ? Ben ne yapmalıyım ve ne yapmamalıyım. Örneğin başkalarına yardım etmeliyim, para kazanmalıyım, kopya çekmemeliyim, her şeyden önce kendimi düşünmeliyim gibi bireyin içinde bulunduğu toplumdaki kendine göre edindiği az çok olumlu ya da olumsuz yargılardan meydana gelen bir değerler sistemi vardır. Bu benliğin önemli bir yanındır.

d) Hayatta ne istiyorum ? Doktor, öğretmen, iyi bir ev kadını, sosyete mensup iyi giyinen bir insan olmak gibi çeşitli emel ve idealler de benliğin bir yanını oluşturur.

Birinci ve ikinci maddelerde ben neyim ve ne yapabilirim sorularının cevapları gerçek benliği, son iki maddedeki soruların cevapları ise, erişilemek istenen moral düzeyi, istenen arzu ve emelleri gösteren ideal benliği meydana getirir.⁷

İnsanın anlam arayışı, yaşamdaki temel bir güdüdür. Bu anlam sadece kişinin kendisi tarafından bulunabilir oluşuyla ve böyle olması gereğiyle eşsiz ve özel bir yapıdadır.

İnsanın anlam istemi (will to meaning) engellenebilir. Bu durumda logoterapi* varoluşsal engellenme'den söz eder. Varoluşsal engellenme nevroza yol açabilir. Bu tip nevrozlar için logoterapi, geleneksel anlamdaki yani ruhsal kökenli (psikojenik) nevrozlara karşıtlık içinde, 'noöjenik nevrozlar' terimini kullanmaktadır. Noöjenik nevrozlar, itkilerle iç güdüler arasındaki çatışmalardan değil, daha çok varoluşsal sorunlardan kaynaklanmaktadır. Bu tür sorunlar arasında anlam isteminin engellenmesi büyük bir rol oynamaktadır.⁸

Logoterapiye göre yaşamın anlamını üç farklı yoldan keşfedebiliriz: a) Bir eser yaratarak ya da bir iş yaparak. b) Bir şey yaşayarak ya da bir insanla etkileşerek. c) Kaçınılmaz acıya yönelik bir tavır geliştirerek.

Yaşamda anlam bulmanın ikinci yolu bir şey -iyilik, doğruluk, güzellik gibi- yaşamak, doğayı ve kültürü yaşamak, son ve bir o kadar önemlisi de olanca eşsizliği ile bir insanı yaşamaktır. Yani onu sevmektir.

Bir başka insanı kişiliğinin en derindeki çekirdeğinden kavramanın tek yolu sevgidir. Hiçbir kimse sevmediği sürece bir başka insanın özünün tam olarak farkına varamaz. Sevgisi yoluyla insan, sevilen kişideki temel kişilik özelliklerini ve eğilimlerini görebilecek duruma gelir. Ve dahası ondaki gerçekleşmemiş olan ancak gerçekleştirilmesi gereken potansiyelleri görür. Ayrıca sevgisi yoluyla kişi sevdiği insanın bu potansiyelleri gerçekleştirmesini

7 Feriha Baymur., *Genel Psikoloji*, İnkilap ve Aka Yay.,İst.,1978, s. 267-268

* Logoterapi, Victor Frankl'ın geliştirdiği anlam merkezli varoluşçu yönelimli bir psikoterapi.

8 Victor Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, Çev. Selçuk Budak, Öteki Yay., Ankara, 2000, s. 95-97

sağlar. Sevdiği insanın ne olabileceğinin ve ne olması gerektiğinin farkına varmasını sağlayarak potansiyellerinin gerçekleşmesini sağlar.⁹

Bir kişiyi gerçekten sevmek, onun kişiliğinde tüm dünyayı sevmek demektir.

Bayan, 1998 mezunu

“Benim Hz. İbrahim’e karşı farklı bir ilgim var. Özellikle onun Allah’ı arayışı beni çok etkiler. Onun bu tecrübesini öğrenince, belki ay ve güneşe takılarak değil ama iç alemimde bir gezintiye, bir arayışa çıktım. Aradığımı tam manasıyla bulamadım ama onun ışıklarını görüyorum. Yine aynı tarz bir örnek olacak ama beni çok etkiliyor. Hz. Musa’nın bir ateş görmesi üzerine Tur dağına çıkışı orada Allah ile konuşması beni çok derinden etkiliyor. Bu yaşantı bana öylesine içsel hazlar yaşatıyor ki böyle bir lütfе mahzar olmanın açıklığını hissetme noktasına geliyorum.”

‘Nerede Tur dağı, ateşin nerede en sevgili?’

Çıkartıp nalinlerimi sana geleceğim.’

Bayan, 1998 mezunu

“Peygamberimiz özellikle şu zamanlarımda, içimle barışık olduğum kendimi Allah’ın ruhundan üflenilmiş bir varlık olarak tanıdığım şu aşamalarda benim için eşsiz bir rehberdir artık onu daha iyi anlıyorum... Ben de bir olay yaşadığımda kendi içimden diyorum ki acaba şu anda peygamberimiz olsaydı nasıl davranırdı? O anda sinirliysen hemen yumuşuyorum. Sanki peygamberimizin hoş görüşü, insanın içine ferahlık veren ve şefkati gözümün önünde canlanmış da ben onun karşısında kendimi mahcup olmuş görüyorum. O anda bedeni veya ruhsal olarak davranacağım halden kurtuluyorum.”

Erkek, 1998 mezunu

“Her peygamber aslında özgüveni (özüne güveni) daha fazla olan birer insandır. Bence onları peygamberlik makamına ulaştıran, onları seçkin kılan yönlerden biri budur. Allah Kur’an’da ‘Biz, insanlar ve melekler içinden peygamberler seçeriz’ diyor. Yani Allah peygamber gönderilecek zamana bakıyor. Ve o dönemde kendinden üflediği ruhsal yöne daha çok güvenen insana peygamberliğini gönderiyor. Bizim peygamberimiz de kendine güveni dorukta olan bir insandı. Eğer kendine güveni dorukta olmasaydı o günkü Mekke içinde elle gösterilen ve kendisine güvenilen bir insan olamazdı. Ben peygamberimizin daha çok bu yönünün örnek alınmasını isterim.”

Erkek, 1998 mezunu

“Peygamber anlayışının bana verdiği önemli bir davranış karşı tarafı hoş görmeye çalışmaktı. Ancak bu hoş görme bazen karşı tarafın yaptıklarını içime atmama sebep oluyordu. Yine de karşı tarafı anlamaya çalıştığımı sanıyordum. Peygamberimizden kazandığım bazı değerler de şunlar; insanların yardımına koşmak ve onlara yeteneklerim ölçüsünde yardımcı olmak mesela bir grup öğrenciye Arapça dersi veriyorum. Elimdeki maddi değerleri çevremdekilerle paylaşıyorum. İncancı gerçekleştirme için çekmiş oldu-

ğu acılar hep dikkatimi çekmiştir. Acı çekmesine rağmen beddua etmeyişi önemli buluyorum. Hz. Adem'in kıssası ise bana şunu öğretti; o peygamber olduğu halde büyük bir günah işledi ve affedildi. Ben de bir günah işlesem affedilebilirim, bu biraz daha rahat ve özgür bir insan olmamı sağladı.”

Bayan, 1998 mezunu

“Peygamberimizle ilişki kurabilmek için önce onu tanımak, tanımanın ötesinde hissetmek gerekir. Onu günümüze getirerek hayatımıza katmak gerekir... Onu örnek almak yaşama sevincimi ve gücümü arttırdı. Peygamberimizin insani özelliklerini göz ardı etmemem örnek alınabilecek sonuçlar çıkarmama vesile oldu.”

Bayan, 1998 mezunu

“Peygamber – insan ilişkisinde insan olmak ya da insan olma yolunda olmak beni çok etkilemiştir. Akl-ı selimle hareket etmek, sağduyulu olabilmeyi, nezaketi, dürüstlüğü, kendi olabilmeye gücünü, adaleti, kendine değer verip, kendi varlığının farkında olmayı kendi şahsımda bulmak; bütün bu güzel hasletleri kazanmamda peygamberimiz örnek olmuştur.”

Erkek, 1998 mezunu

“Peygamberin günlük hayatta yapıp ettiklerinden daha çok onu hissetmemizin önemli olduğunu düşünüyorum. İçimde ona karşı ne kadar yakınlık duyuyorum, işte benim için önemli olan bu... Hayatta sevdiğimiz kişilerde aslında kendimizden bir şeyler buluruz. Ve ben şuna inanıyorum: Biz başkalarında kendimizi seviyoruz, dostluk kuruyoruz. Ben peygamberimizde kendimden çok şey buluyorum, peygamberimiz aşk insanı, sevgi insanı, hizmet insanı... Onda gördüğüm bu tür hasletler beni ta yüreğimden etkiliyor. Ancak peygamber insanın kişiliğine de saygılı, yaptığı her şeyin yapılmasını istemiyor. Yani taklitçi olmayı istemiyor.”

Erkek, 1998 mezunu

“Peygamberimizin en çok etkilendiğim ve hayatıma tatbik ettiğim yönü hayatındaki dengedir. Davranışları, yaşayışı, olaylara bakış açısının arka planında hep denge vardır. Aşırı uçların insanı değildir. Ben özelde bu dengeyi davranışlarıma yerleştirmeyi düşündüm, aşırı olan hareketlerimi dengelemeye çalıştım. Çoğu yanlış bilgilerle peygamberimiz bize tek taraflı tanıtılır. İnsan üstü varlık gibi gösterilir. Oysa ihtiyacım olan davranış ve yaşam felsefesinin en güzelini onda bulmak mümkün. Hayatımın dönüm noktası olarak gördüğüm bir olaydan sonra epeyce sıkıntıya düşmüştüm. Hayatın hiçbir manası kalmamıştı. O zamana kadar hayatımı hep başkalarının isteği üzerine kurmuş ve bu yönde çalışmıştım. Sonra sıkıntıları gidermek için arayışa başladım. Kendi iç dünyamı keşfettim ama derinlemesine bir keşif, iç dünyamı kendi isteklerim, arzularım, hayat felsefem dışındaki bütün bana ait olmayanlardan temizledim. Örnek alırken en fazla yararlandığım peygamberimiz oldu.”

Bayan, 1998 mezunu

“Kendi şahsım adına Hz. Peygamberimizin Taif dönüşü bir bağda yaptığı dua çok hoşuma gitmiştir. ‘Sen benden razı isen ben çektiğim sıkıntıları dert edinmem.’ Allah’ın rızasını istemek, O’nun rızasını kazanmak için çalışmak

ne kadar güzel bir duygu. Ben de bu rızaya talibim diyorum. Ve ayetin ifadesiyle 'Ey tatmin olmuş nefis sen Rabbinden razı Rabbin senden razı olarak cennete gir.' müjdesine herkesi davet etmek istiyorum. Bu güzellikleri herkesin duyması, bilmesi ve yaşaması için de şu dünyada bana düşen ne varsa elimden geleni yapmaya hazırım diyorum."

Erkek, 1998 mezunu

"Peygamberimizin hayatını kendi hayatımla paralel götürebileceğim anlayışına ulaştığımda peygambere ve dine bakış açımda çok büyük gelişmeler oldu. Sevgim ve saygım tamamen farklılaştı. Peygamberimizin sevgi atmosferinin yüz yıl sonra gelecek olan kişileri düşünecek çapta engin merhameti beni çok daha fazla yaşamaya yönlendirdi ve onu kendimden bir parça olarak görmeye başladım. İçimdeki, peygamber kavramına olan heybet duygusu, yerini sevgiye ve onun hayatını yaşamada hasrete bıraktı."

Bayan, 1998 Mezunu

"Hz. Muhammedin barışı tercih etmesi beni en etkileyen yanı oldu. Hudeybiye Barış Antlaşmasında "en kötü şartlar altında yapılan barış, en iyi şartlar altında yapılan savaştan daha hayırlıdır" demişti. Ben bu anlayışı bireysel hayatıma uyguladım; olaylarla insanlarla mücadeleyi değil, barışçıl çözümleri seçiyorum artık. Bu yaklaşım kendime ve evrene güven duygumu güçlendiriyor. Ayrıca Peygamberimizin sorumluluk bilincine hayran kaldım; Mekke Döneminde görevimi yeterince yerine getiremiyor muyum diye üzüldüğünde, Yaradanımızın "üzülme, mahzun olma, onların gözleri vardır görmezler, kulakları vardır duymazlar" sözünden sonra üzülmeyi değil anlayışlı olmayı ve sonsuz güveni yaşıyorum. Allah varsa gam yok."

Erkek, 1998 mezunu

"Beni en çok etkileyen ölmeden önce peygamberimizin Hz. Ayşe'ye söylediği 'en üstün dosta gidiyorum' sözüdür. Ölümü o kadar metanetle karşılamak ve Allah'ı dost, arkadaş bilmek, bu beni etkilemişti. Allah'ı o kadar çok sevemediğim ve ölümden korktuğum için üzülmüştüm. Hz: Muhammed iyi ki bizim peygamberimiz. Onu seviyorum ve biliyorum ki şimdi yaşasaydı hatalarımla bile o da beni severdi. En kötü hayat bile doğmamış olmaktan iyi. Doğdum, Allah beni seviyor, peygamberim sevgi dolu, benim içimde sevgi var, çevremdeki insanlarda sevgi var, bunları hissediyorum"

Bayan, 1998 mezunu

"Ben örnek olarak Efendimizi kendi hayatıma yansıtmaya çalışıyorum. Bir olayla karşılaşınca o olsa ne yapardı. Rotamı ona göre çiziyorum. Kendime ve insanlara bir şeyler verebilmem için onu doğru anlamaya çalışıyorum. Kainatla iç içe yaşamış bir insan olarak onu örnek alınca mutlu olacağıma inanıyorum."

Bayan, 1998 mezunu

"Fakülteye gelmeden önce peygamber anlayışım daha farklıydı. O yüceler yücesi en mükemmel, insan üstü, seçilmiş birisiydi. Şimdi de öyle fakat şu anda bana daha yakın. Önceden, yaptıklarımı gören, yaptığım hatalar için bana acıyan ona layık bir ümmet olamadığımız için utanmamız gereken ve onunla karşılaşma imkanım olsa da buna cesaret edemeyen birisiydim. Fa-

kat peygamberimizi daha iyi tanıdıkça ona karşı sadece hayranlık değil, sevgi beslemeye başladım. Artık peygamberimizle karşılaşmak istiyorum. Çünkü çok anlayışlı, sevgi dolu, ön yargısız, sabırlı, insanları güçlü ve zayıf yönleri ile tanıyan, koşulsuz seven, olayların daha çok özünü görebilen mükemmel bir insan olduğunu biliyorum. Eminim ki peygamberimizle karşılaşsaydım bütün hatalarıma rağmen beni severdi ve bana kucağını açardı. Peygamberimizin adı her anıldığı zaman titremiyorum, salavat getirmiyorum ama onu kendime çok yakın hissediyorum. Elimden geldiği kadar onun gibi olmaya çalışıyorum. Bütün hatalarımıza rağmen bizi sevdiğini düşünüyorum, ben de onu seviyorum.”

Bayan, 1998 mezunu

“Peygamberimizin beni en çok etkileyen yönlerinden birisi de sabrı, insanlar için iyiliği istemesi olmuştur. Taif halkını yok etme imkanı eline verildiğinde buna razı olmaması, acılarını, üzüntülerini unutabilmesi beni etkilemiştir. Ben bazen çok umutsuz olduğum, çaresiz olduğum devrelerde bunu düşünüyorum. Hayatımın en badireli, en üzüntülü devrelerini bunlarla yendim. Arkadaşımı kaybettiğim zaman başıma yıkılan dünyayı, hayatın boşluğunu, yaşamın anlamsızlığını, umutsuzluğu bunlarla aştım. Gerçi o bir peygamberdi, bunlar onun için normaldi. Fakat ben de tam olarak onun gibi olamasam da deneyebilirdim.”

Erkek, 1998 mezunu

“Peygamberimiz en çok özümüyle bütünlüğü sağlamış bir insan olarak beni etkilemiştir. Bir insanın, kendisi gibi olan insanların bataklıklar içinde yüzdüğü bir dönemde, kendisindeki potansiyel güçleri en güzel şekilde kullanarak bir peygamber olacak kadar değerli olabileceğini bana fark ettirdi. O yüce insanın, çevresindeki benliği kabuklarla örülmüş insanların arasında o üstün niteliklerini yeşertip en doruk noktaya ulaşması gerçekten çok önemli geldi bana. İnsan olarak neler yapabilecek bir varlık olduğumun farkına vardım.”

FARKINDALIĞIN OLUŞUMU VE AHLAK GELİŞİMİNDE İNSAN-PEYGAMBER İLİŞKİSİ

Psikoloji sözlüğünde farkındalık (ayrırımsama) kavramı şöyle tanımlanmaktadır. *Ayrırımsama (Awareness)*: Kişinin kendi içindeki veya dışındaki bir uyarımın (düşüncenin, duygunun, algının, v.b.) bilincinde olması.¹⁰

Farkında oluş, Gestalt Terapinin ana kavramıdır. Bilincine varış ve farkında oluş yaşamımızın her yönünü, duygularımızı, düşüncelerimizi, bedenimizdeki duyumları, davranışları, duruş tarzını, kasların gerginliğini, yüz kaslarını kapsadığı gibi, çevremizde ne olup bittiğini ve bizim onunla ne gibi bir ilişki içinde olduğumuzu da kapsar.

Farkında bilincinde oluşun bize ne yararı olabilir? Niçin bu kavram hayatımızda önemlidir? Gestalt terapi taraftarı bir psikolog bu soruları şöyle cevaplandırır: İnsanlar ne istediklerinin, ne gibi duygular içinde bulduklarının, ne yaptıklarının farkında değilse duygu, düşünce ve davranışları üze-

rinde bir denetimleri, seçimleri olamaz; sadece alışkanlıklarının etkisi altında davranırlar. Farkında olmayış, kişinin özgür bir insan olmasını engelleyen en önemli etkidir.¹¹

Bayan, 1998 mezunu

“Peygamberimizin beni en çok etkileyen yönü onun bir eş olarak eşine karşı davranışlarıdır. Peygamberlikle ilgili olarak yaşadığı sıkıntıları bile eşiyile paylaştığını görüyoruz. Ayrıca peygamberimizin evlendiği zaman Hz. Hatice'nin evine taşındığını öğrendiğimde çok şaşırılmıştım, bizde böyle erkeklere içgüveysi denir ve bu durum genellikle kınanır, bu beni çok etkilemiştir. Yine onun evde eşine ev işlerinde yardım ettiğini, kendi işlerini kendisinin yaptığını görüyoruz. Peygamberimizin diğer kadınlara karşı davranışları da beni etkilemiştir. O hiçbir zaman kadınları toplum hayatından dışlamamış ve onlara ikinci sınıf insan muamelesi yapmamıştır.”

Erkek, 1998 mezunu

“Hz. Peygamber insanlara karşı gayet nazik, kibar, hoşgörülü ve anlayışlıydı. Hz. Peygamberin azatlı kölesi Zeyd'in bildirdiği bir haber şöyledir. : Hz. Peygamber beni hiçbir zaman azarlamamıştır. Hatta bu işi niye böyle yaptın bile dememiştir. Hz. Zeyd yirmi yıl civarında Peygamberin hizmetinde bulunmuştur. Bir insanın yirmi yıl boyunca en yakınında bulunup kendisine hizmet eden insana her zaman iyi davranabilmiş olması beni gerçekten düşündürmektedir. Ben, kendi özel ilişkilerimde bu sabır ve hoş görünümünde birini bile gösteremediğim kanaatindeyim. Kendi psikolojik durumumu bahane ederek kolayca insanları kırabiliyorum. Oysa bu beni gerçekten rahatsız ediyor. Hoş görü ve anlayış timsali bir peygamberin ümmeti olarak bu durumu kendime yakıştıramıyorum ve çoğunlukla gidip özür diliyorum.”

Bayan, 1998 mezunu

“İslamı yaşama arzusuyla ilk dolduğum sıralar, imanın kuvvetini hissediyordum. Fakat militanca tavırlara sahiptim. Çünkü inandığım şeyin bilgisini, estetiğini elde edememiştım henüz. Şimdi de o güzellikler deryasından belki bir damla elde ettim. Fakat bir damla dahi o kadar çok şeyi değiştiriyor ki... bu damlayı davranışlarımın şekillenmesinde kullanabilme basiretine sahip olmadığım için Hz. Muhammed'in hayatı örnek oluverdi birden... Peygamber çocukları öptü, sevdi, yardım etti. Kimsesizler, yurtlar ilgimi çekmeye başladı. Peygamber acı çekti, aç kaldı, kimsesiz kaldı, yaralandı. Ardından acılarım hafifledi, sabrım arttı, şükrettim, hatta hastalıklarım bana dersler vermeye başladı, peygamber ölmekten korkmadı, 'ölüm bir geçiş kapısı bir başlangıç...' dedi ve artık benim için ölümün o buzdan karanlığı silindi. Peygamber balığın karında (Hz. Yunus) öyle içten yakardı ki, bu yakariş hayatımın sıkıntılı anlarında sözlerim oldu.”

Bayan,, 1998 mezunu

“İnsanları yargılamamaya başladım. İnsanları insan olarak görmem gerektiği fikri bende oluştu. Bu ise peygamberimizin Taif olayındaki tavrını öğrendikten sonra oluştu. O olayda peygamberin tebliğini kabul etmedikleri

11 Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, İst.1993,s.486

gibi onu taşlamışlar ve hakir görmüşlerdi. Bu müthiş hoş görü örneğini düşündükçe insanların beni kırmaması hoş görüzlükleri, samimiyetsizlikleri (bunlar benim o andaki yargılarımla) beni üzmemeye başladı. Kendi kendime şöyle dedim, “o halde sen samimi ol, sen hoş görülü ol, sen sadece kendin ol, kendini yaşa.”

Bayan, 1998 mezunu

Hz. Muhammed’in Taif’de başına gelenler beni hep etkilemiştir. Kendisine verilen görevi yerine getirmek için gitmişti oraya. Yoksa hiçbir şahsi menfaati yoktu. Orada uğradığı zulüm ve saldırı davranışına gösterdiği inanılmaz tepki ise onu kalplerimizde bir kat daha yüceltiyor. Çünkü çok az insan bu kadar affedici, bu kadar görev bilincine ve sorumluluğuna bağlı olabilir. Çok az insanın gönlü nefsi reaksiyonlarına bu kadar hakim olabilir.

Hz. Yusuf’un zindanda sanırım üç yıl kaldığı halde Allah’a isyan etmemesi ve başına gelenlerde bir hikmetin olduğunu düşünmesinden etkilenmişim. Mesela benim başıma, görünüşü şer olan bir durum gelse neden Allah beni bu durumdan hemen kurtarmıyor diye sabırsızlanıyordum ama, o sabrediyor ve müfakatımı da alıyor. Zaten Allah kimi peygamber seçeceğini çok iyi biliyor.”

Erkek, 1998 mezunu

“Hz. Musa’yı düşünüyorum. Yanlılıkla bir insanı öldürüyor, biz de hayatımızda, istemeden başkalarına zarar veriyor değil miyiz? İstemediğim halde ağızımdan kaçırduğım tek bir kelime yüzünden yerin dibine girecek kadar utanıyorum bazen. Hz. Musa’yı en iyi tam bu haldeki ben anlayabilirim. Allah’ın şerefli bir peygamberi ve günün birinde istemeden bir insanın hayatına son veriyor, ne kadar moral bozucu ve üzücü bir durum.”

Erkek, 1998 mezunu

“Onun ‘bir insanın bir çocuğun başını okşaması sadakadır’ sözü gerçekten insan psikolojisini daha doğrusu çocuk psikolojisinin tüm yönlerini ele alarak söylemiş olduğu bir hadistir. Bu hadisi gerek kendi yaşantımda gerekse yeğenlerimde gördüğüm için insana gerçekten büyük etkisi olduğunu biliyorum.”

Erkek, 1998 mezunu

“Ben peygamberimi bir bütün olarak izlemeye çalışıyorum. Ve onun yaşantısına yön verdiği dengeyi büyük hayranlıkla izlediğimi ve takdir ettiğimi söylemeliyim. Dengeyi hayatının her boyutunda görebiliyoruz. Peygamberimiz iyi bir eş idi, aynı zamanda iyi bir devlet başkanıydı. Peygamberlik vasfı kendisini dünya işlerine duyarız kılmadı.”

Erkek, 1998 mezunu

“Hz. Muhammed’i öldürmeye kast edenin onu gördükten ve anladıktan sonra onun en yakını olması ‘anam babam sana feda olsun’ demesi beni çok etkiliyor. Öldürmeye gelen onda diriliyor. Özünden uzaklaşmış, özünü öldürmüşlerin özünü diriltten peygamber. O okuduğunu bilirdi, biz bildiğimizi okuyoruz. O kitabına uyardı biz kitabına uyduruyoruz. O karşılıksız severdi, biz karşılıklı bile sevemedik.”

Bayan, 1998 mezunu

“Önceleri oldukça asabi bir insandım, çabuk sinirleniyor ve sinirlendiğim zaman etrafımdaki insanları kırıyordum. Peygamberimizin hayatını

okudukça ve onu daha yakından tanıdıkça onun ne kadar sabırlı olduğunu, olaylar karşısında soğukkanlılığını kaybetmediğini ve çevresindeki insanları kendisine kötülük yapmış bile olsalar kırmamak için büyük gayret sarf ettiğini gördükçe hatamı anladım ve bunu düzeltebileceğimi öğrendim. Şu anda problemler karşısında peygamberimizin tutumunu uyguluyorum ve her şeyin daha kolay halledildiğini görüyorum, böylece hem kendimi hem de başkalarını kırmadığım için huzurlu oluyorum hem de problemler daha kolay çözülüyor.”

Bayan, 1998 mezunu

“Ben bu ilişkiyi zor zamanlarda veya çok mutlu olduğumda daha çok hissediyorum. Yaşadığım bir olayda peygamberimiz benim yerimde olsaydı acaba ne yapardı diye düşündüğümde onunla iletişime geçtiğimi hissediyorum. Ancak peygamberimizin ve bizim ayrı birer şahsiyet olduğunu unutmuyorum. Hadislerde şunu keşfetmiştim; peygamberimiz yapınız, ediniz gibi yumuşak ifadeler kullanıyor. Kendi kendime karar verdim, ben de insanlarla olan ilişkilerimde hep kibar ve ince düşünceli olacağım. İşte o zamandan beri insanlara saygılı olmaya, kibar olmaya çalışıyorum. Bilmiyorum ne kadar etkili oluyorum.”

Erkek, 1998 mezunu

“Din görevlisi olarak bizler toplumun yanlışlarını düzeltmekle görevliyiz. Bu yüzden toplumda yanlış olarak yerleşmiş bazı adetlere karşı çıkmaya ihtiyacı hissettim. Bu karşı çıkışın haklı gerekçelerini onlara anlatmaya çalıştım. Mesele ‘ölülere Kur’an okunup okunmayacağı meselesiydi. Ben zannettim ki gerekçeleri anlatırsam bu yanlış düzeltilir. Geçen yıl bir ramazan boyu aynı konuyu her haliyle anlatmaya çalıştım. Ama nafîle, karşımda aşılabilir duvarlar olduğunu gördüm. Ve tam bir hayal kırıklığına uğradım. İşte o zaman Peygamberlerin ne kadar büyük insan olduklarını anladım. Peygamberlerin toplumu düzeltici çabalarının nasıl karşılık bulduğunu, bu durumda peygamberlerin ne yaptığını düşündüm. Hayatı hep böyle tepkilerle dolu olan toplumdan dışlanan hak etmediği hakaretlere maruz kalan ve ne yapacağını bilen bu peygamberlerin benim için en önemli destek olduğunu gördüm. Peygamberimizin çok büyük ümitlerle gittiği ve kendisine inanacaklarını düşündüğü Taif halkının onu nasıl hayal kırıklığına uğrattığını okudum. Bana yapılanların çok daha zoru peygamberimize defalarca yapılmıştı. Buna sabreden, direnen peygamberimiz burada bana çok güzel örnek olmuştu.”

Erkek, 1998 mezunu

“İnsan peygamber ilişkisinde yapılacak şey onun davranışlarının temel ilkelerini çok iyi belirleyip, davranışının günümüz dünyasına nasıl aktarılabilirceğini düşündürmektir. Dış çevre bana ne derse desin eğer bir kardeşimin paraya ihtiyacı var, ben de verme gücünde isem dış çevrenin olumlu veya olumsuz tepkileri ona yardım etmeme engel olamaz. Şöyle ki, sen ona para veriyorsun ama o güvenilir değildir, bu gün verdiğin paranın değeri düşecek zararlı olacaktır, bu günün şartlarında kim kime yardım eder gibi hep olumsuz telkinler var, fakat karşıda ise parası olmadığından dolayı tedavi olamayan insanlar var.

Erkek, 1998 mezunu

“Peygamberimiz Taife gidip tebliğ için umutlu iken zor durumda kalmış, buna rağmen görevinden vazgeçmemiş, Taifilere beddua etmemiştir. Böyle zor durumlarda bu davranışlar bizim için çok iyi bir örnektir. Kişinin içini rahatlatıyor. Ben köylü çocuğu olduğum için kışın okur, yaz tatilinde köydeki işlerde çalışırdım, bu yüzden lise yıllarımda bedenlen ezildiğimi söyleyebilirim. Bu durumda insan bayağı yıpranıyor. O günlerde annemle hiç geçinemedik, annemin çok haksız olduğu durumlarda bile ben ona hiçbir şey söyleyemedim. Çünkü biliyordum ki o da işlerin yoruculuğundan dolayı böyle davranıyordu. Bir de peygamberin “cennet annelerin ayakları altındadır” sözü beni hayatım boyunca çok etkilemiştir. O sıkıntılı durumlarda bu hadisi düşünerek kendim teselli bulmaya çalışırdım, rahatlardım.”

Erkek, 1998 mezunu

“Peygamberimiz bir hadisinde ‘sana bir fetva verdiklerinde; o fetvayı bir de içine danış’ der. Bu ilke çok önemli bir ilke; vicdanımızın, fitratımızın sesini dinlemeyi bize görev olarak sunuyor. Peygamberimiz bu sözlerinde her insanın teklifiğini, biricikliğini, kendi olmasını ön plana çıkarıyor. Gerçekten çok müthiş bir bakış açısı.”

Erkek, 1998 mezunu

“Peygamber efendimiz bir hadislerinde şöyle buyuruyor: ‘Allah sizin şekillerinize ve ekonomik gücünüze bakmaz, kalplerinize (niyetlerinize ve amellerinize)bakar.’ Bu hadis beni çok etkilemiştir. Önceleri hep başkalarını örnek almaya çalışırdım, başkalarının giyindikleri gibi giyinmeye, başkalarının yaşadığı gibi yaşamaya çalışırdım, bunun için çok para harcardım, fakat yaptıklarımı sadece, kendimi tatmin ve başkalarına iyi görünmek için yaptığımı fark ettim. Böyle yapmakla sadece kendimi kandırıyordum. Önemli olan yapılan iş ve bunun niçin yaptığım olmalıydı. Bu hadis bana gösterişten uzak durmamam gerektiğini öğretti.”

Erkek, 1998 mezunu

“Bizim onunla yaşamamız mümkün değil, o halde o bizle yaşamalı... Peygamberle bizim ilişkimiz onun getirmiş olduğu ilke ve prensiplerle donatılmış sevgi ağacının meyvelerini yemek şeklinde sürecektir. Onun getirmiş olduğu sevgiyi, hoş görüyü, kardeşliği, huzuru, birleştiriciliği iyi kavrarsak ve kavramanın dışında onu içselleştirip kendimizde hissederek o zaman ona layık oluruz. Onun daha çok lider boyutunu ön plana çıkarmışlar ve onun arkadaşlığının evdeki durumunu göz ardı etmişler. O değil midir ki sevgiyle eşine ‘Hümeyra (al yanaklı)’ diyor. Kısaca biz peygamberi içimizde yaşamalıyız.”

Erkek, 1998 mezunu

“Hz. Muhammed’in söylediği şu söz beni çok etkilemiştir. ‘Kendisi için istediğini kardeşi için istemeyen gerçek mümin olamaz.’ Bu sözü her iki yönlü düşünebiliriz. Kardeşini kendin gibi sev. Onu kendinden bir parça gör ve aşağılama. İlerlemesi ve büyümesi için çalış. Ya da kendini başkalarından aşağı görme. Kendini küçümseme. Toplumsal ahenk içerisinde sen de yerini al. Yani eline geçirdiğin bir avuç şeyle yetinip onu sıkı sıkı tutma ve bencilleşme, onu insanlara aç ve büyüt.”

Erkek, 1998 mezun

“Benim davranışında peygamberin rolü davranışımın doğru olduğunu kuvvetlendirmesi yönündedir. Ben o davranışı sırf içimden öyle geldiği için, vicdanımın sesine kulak vererek göstermiştim. Ama bunun peygamberimizin davranışına uygun olduğu konusu da beni rahatlatmıştı. Aynı zamanda peygamberimizin de vicdanının sesine kulak veren, doğal davranan bir insan olduğunu ve onu bu yönüyle tanınmamız gerektiğinin farkına varmıştım.”

Erkek, 1998 mezunu

“Kurduğum yuvamda hanımına karşı, çocuğuma karşı davranırken, konuşurken peygamberi örnek almaya, evimde terör havası değil sevgi havası, hoş görü, nezaket havası estirmeye çalışıyorum.”

YORUM

Kahraman, etrafındaki insanların dünyalarını gören, çok iyi gören ve olan bitenin ortasında nasıl yaşanabileceğini bilen kişidir. Bir kahramanlık anını yaşayabilmek için kişinin hazırlıklı olması, bu an için hayat boyu hazırlanmış olması gerekir. Aksi durumda olayların sürüklediği, bazı olayların ortaya çıkardığı kişiler ne yaparsa yapsınlar, hatta çok önemli işler bile yapsalar kahraman değildirler.¹² Onlar görünüşleri ile öylesine yalın, öylesine sıradan insanlardır ki, iyi eğittiğimiz gözlerimiz yoksa, çoğu kez fark edemeyiz onları. Öyleyse ya kahraman olalım ya da onları fark edebilecek gönül gözlerimiz olsun. Kahraman kendi kurduğu bir inanç dünyasında yaşayandır. Bu inanç dünyası evrenselden bir yan taşır. Onun için düşünce ve eylemlerini yaşarken hiçbir zaman hesap kitap söz konusu değildir. Kahramanca eylemlerle, kahraman kişinin eylemlerini ayırmak usta gözlerin işidir. Dünyada çoğunlukla kahramanca eylemler vardır. Aldanmalarımız, düş kırıklıklarımız, umutsuzluklarımız, bunların ayırımına varamayışımızdan doğar.¹³ Peygamberler yaradının onayladığı kahramanlar oldukları için yanılmazlar bizleri. Ayrıca bu ayırt etme gücünü kazanmak için onlardan yardım alabiliriz.

Peygamberlerden yardım alabilmemiz için empatik yaklaşım* önem taşımaktadır.

Empati, bir insanın, kendisini karşısındaki insanın yerine koyarak onun duygularını ve düşüncelerini doğru olarak anlamasıdır.

Günümüzde empati denildiğinde akla Carl Rogers ve onun konuya ilişkin çalışmaları gelmektedir.

12 Kemal Demirel, *Tanrının Onuru İnsan*, Yapı Kredi Yay., İst. 1996, s. 13

13 Demirel, a.g.e., s. 120

* *Empati (Empathy)*: 1. Başkalarının düşünce ve duygularının ve bunların muhtemel anlamlarının objektif bir şekilde farkında olma; karşısındakinin duygu ve düşüncelerini temsili olarak yaşama. ‘Kendini başkasının yerine koyma’, ‘Acıları, sevinçleri paylaşma’ v.b. ifadesi ile kastedilen şey. Bu haliyle hem bilişsel hem de duygusal bir süreçtir ve kişinin kendini karşısındakinin durumunda hayal etmesiyle, kendi benzer deneyimlerini hatırlamasıyla gerçekleşir. Empati ayrıca bu duygu ve düşünce paylaşımına uygun tepkileri de üretir. (Zor durumda olanlara yardım etmek gibi) 2. Sullivan’ın kişilik teorisinde, tutumların, değer yargılarının, duygu ve inançların bir insandan diğerine sözlü olmayan, örtülü yollardan aktarılma süreci.

Empatik Yorum: Bir eylemin duygusal bağlamının hayali olarak yaşanması.

Meslek yaşamı boyunca empatiyi çeşitli şekillerde tanımlamış olan Rogers'ın yetmişli yıllarda ulaştığı empati anlayışı, bu gün çoğunluğun üzerinde uzlaştığı bir tanıma dönüşmüştür. Katı bir nitelik taşımayan söz konusu tanım, genel çizgileriyle şöyledir: Bir kişinin kendisini karşısındaki kişinin yerine koyarak olaylara onun bakış açısıyla bakması, o kişinin duygularını ve düşüncelerini doğru olarak anlaması, hissetmesi ve bu durumu ona iletmesi sürecine empati adı verilir.

Bir insanın karşısındaki bir kişi ile empati kurabilmesi için gerekli olan üç temel öge vardır:

a) Empati kuracak kişi, kendisini karşısındakinin yerine koymalı, olaylara onun bakış açısıyla bakmalıdır. Başka bir söyleyişle, empati kurmak isteyen kişinin, karşısındaki kişinin fenomenolojik alanına girmesi gereklidir. Fenomenolojik alan nedir? Psikolojideki fenomenolojik yaklaşıma göre her insanın bir fenomenolojik alanı vardır. Her insan gerek kendisini gerekse çevresini kendine özgü bir biçimde algılar; bu algısal yaşantı özeldir; kişiye özgüdür. Yani her insan dünyaya, kendine özgü bir bakış tarzıyla bakar. Eğer bir insanı anlamak istiyorsak, dünyaya onun bakış tarzıyla bakmalı, olayları onun gibi algılamaya ve yaşamaya çalışmalıyız. Bunu gerçekleştirmek için de empati kurmak istediğimiz kişinin rolüne girmeli, onun yerine geçerek adeta olaylara onun gözlüklerinin gerisinden bakmalıyız. Karşımızdaki kişinin rolüne girerek empati kurduğumuzda, o kişinin rolünde kısa bir süre kalmalı, daha sonra bu rolden çıkararak kendi yerimize geçebilmeliyiz. Aksi halde empati kurmuş sayılmayız. Karşımızdaki ile özdeşim kurmak (ona benzemek) veya ona sempati duymak, empatiden farklı şeylerdir. Empati kurmaya çalıştığımız kişinin rolüne kısa bir süre için geçmeli 'sanki o kişiymişçesine' düşünmeye ve hissetmeye çalışmalıyız.

b) Empati kurmuş sayılmamız için, karşımızdaki kişinin duygularını ya da yalnızca düşüncelerini anlamış olmak yeterli değildir. Empatiyi tanımlarken bu noktayı vurguladığımızda, empatinin iki temel bileşeninden söz etmiş oluyoruz. Bunlar, empatinin bilişsel ve duygusal bileşenleridir. Karşımızdakinin rolüne girerek onun ne düşündüğünü anlamamız, bilişsel nitelikli bir etkinlik (bilişsel rol alma/bilişsel perspektif alma), karşımızdakinin hissettiklerinin aynısını hissetmemiz ise duygusal nitelikli bir etkinliktir. (Duygusal rol alma/duygusal perspektif alma). Bilişsel rol alma duygusal rol almanın ön şartı sayılabilir.

Empatinin bileşenlerinin neler olduğu konusunda araştırmacılar arasında, bazı görüş farklılıkları vardır. Örneğin Hoffman'a (1978) göre empatinin bilişsel, duygusal ve güdüsel (motivasyonel) olmak üzere üç bileşeni vardır. Bazı araştırmacılar empatinin bilişsel yönünü, bazıları ise duygusal yönünü vurgulamaktadırlar. Fakat çoğunluğun üzerinde uzlaştığı görüş, empatinin bilişsel ve duygusal bileşenlerden oluştuğu yolundadır.

c) Empati tanımındaki son öge ise, empati kuran kişinin zihninde oluşan empatik anlayışın, karşıdaki kişiye iletilmesi davranışdır. Karşımızdaki kişi-

nin duygularını ve düşüncelerini tam olarak anlasak bile, eğer anladığımızı ona ifade etmezsek empati kurma sürecini tamamlamış sayılmayız.¹⁴

İnsan-peygamber ilişkisinde yaşanan empatik yaklaşımda 3. boyut davranışlarımızdaki iyileşmelerle kendini göstermektedir.

Empatik yaklaşımda, danışan daha önce iletişim kurmadığı, kendini bulacağı malzemeyi görür ve bu süreçte daha önce kendisinin bilmediği özelliklerini keşfeder. Kendini yenilemenin birinci basamağı o kimsenin yeni bir yönünü algılamasıdır. Bu yeni özellik, anlayış ortamında sahiplenilir. Ve değişen benlik kavramı içinde özümlenir. Bir kez ben kavramı değişince, yeni algılanan bene uygunluk sağlamak için davranış da değişir.¹⁵

Ayrıca metinleri anlamada yöntemler geliştiren yorumbilim (hermeneutic) peygamberlerin sözlerini ve onlar hakkında yazılanları anlamamızda bizlere yardımcı olabilir. Schleiermacher'e göre asıl sorun, bireylerin ortak bir insan tabiatını paylaşması ve aynı zamanda da kendi bireyselliğine özgü bir yolla düşüncesini ifade edebilmesidir. Anlama, işte bu ortak insan tabiatını dikkate alarak, yazarın ifadelerinin gerisindeki düşünce sürecini, zihin halini yeniden inşa etme çabasıdır.¹⁶

Sonuç olarak; inanan insanın kendini ve potansiyelini tanımada, yaşamına, deneyimlerine anlam katmasında, peygamberlerin önemli rolleri görülmüştür. İnsan iç dünyasında ilerlerken, peygamberleri anlamada da yol katededecektir. Bu süreçte yüksek sevgiyle gerçekleştirilecek olan empatik yaklaşım ve yorumbilim önem taşımaktadır.

14 Üstün Dökmen, *İletişim Çatışmaları ve Empati*, Sistem Yay., 1994, s. 135-138

15 Carl Rogers, *Empatik Olmak Değeri Anlaşılmamış Bir Varoluş Şeklidir*, Çev: Fisun Akkoyun, A.Ü.E.B.F.D., 1983, s. 118

16 Osman Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*, Kitabiyat Yay., İzmir, 2001, s.202, ayrıca bakınız, Jeanrond, Werner, *Theological Hermeneutics, Development and Significance*, London, 1997

Bir Fenomen Olarak *Ayin-i Cem* (Sosyolojik Bir Yaklaşım)

Ramazan UÇAR*

ABSTRACT **AYİN-İ CEM AS A PHENOMENON (A SOCIOLOGICAL APPROACH)**

In this paper, it is evaluated that Ayin-i Cem as a social phenomenon. Its description and varieties which consist of this significance concept in Alevi-Bektashi tradition has been scientifically presented. Finally, it has been considered about individual and social aspects of Ayin-i Cem.

Keywords: *Ayin-i Cem, Alevi-Bektashi Tradition, Sociology of Religion, Religious Groups.*

1. *Ayin-i Cem*

Alevilik-Bektâşilik bireysellikten ziyade toplumsal figürlerin ağır bastığı bir sosyal yapı olması dolayısıyla, bireyin tüm tutum ve davranışları toplumsal normlar çerçevesinde değerlendirilir.¹ Alevilik-Bektâşilikte birey doğu- muyla birlikte, her ne kadar toplumun doğal üyesi olsa da, ikrar vererek Pir'e bağlılığını bildirdikten sonra kimlik kazanır ve kendini ifade etme im- kanı bulur.² Bu noktada *Ayin-i Cem*'ler büyük önem kazanmaktadır.

Cem, kelimesi Arapça "cemea" fiilinden türetilmiş topluluk, toplamak, birleşmek, bir araya gelmek, cemiyet vb. *Ayin* ise, adet, görenek, kanun, töre, usul, erkan, ibadet tarzı gibi anlamlara gelmektedir. *Ayin-i Cem*, top- lantı usulü, toplantı erkanı, Cem töreni/töresi demektir.³ Kavram olarak Alevi-

* **Dr.**, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri, Din Sosyolo- jisi Anabilim Dalı, Araştırma Görevlisi.

1 Geniş bilgi için bkz. Türkdoğan, Orhan, *Alevi Bektâşi Kimliği*, -Sosyo-Antropolojik Araçtır- ma- İstanbul, 1995.

2 Bugün her ne kadar Alevi-Bektâşi kavramları bir arada kullanılıyorsa da bu konuda şöyle bir faklılıktan söz etmek mümkündür. *Alevi doğulur, Bektâşi olunur*. Bir kişinin kendini Alevi olarak tanımlayabilmesi için Alevi anne-babadan dünyaya gelmesi gerekir. Ancak, Bektâşili- ğin ritüellerini benimseyen herhangi bir kişi Bektâşi olabilir.

3 Geniş bilgi için bkz. Eröz, Mehmet, *Türkiye'de Alevilik Bektâşilik*, Ankara, 1990. s.96vd; Ata- lay, Besim, *Bektâşilik ve Edebiyatı*, çev. Vedat Atıla, İstanbul, 1991, s.21vd; Melikoff, İrene, *Uyur İdik Uyardılar*, çev. Tuna Alptekin, İstanbul, 1994, s.89vd; Fiğlalı, E. Ruhi, *Türkiye'de Alevilik Bektâşilik*, İstanbul, 1991, s. 326 vd; Eyuboğlu, İ. Zeki, *Bütün Yönleriyle Bektâşilik*, İstanbul, 2000, s.193 vd; Kaygusuz, İsmail, *Alevilikte Dar*, İstanbul, 1995, s.14vd.

Bektâşîlerin yılın belli dönemlerinde⁴ toplu yaptıkları *ibadet* olarak tanımlanmakta ve bu manada kullanılmaktadır.

Alevî-Bektâşî nefeslerinde de bunu görmek mümkündür.

Kırklar aşk üstüne kurdular cem-i
Muhabbet halk olup sürdürdüler demi
Balçıktan yarattı ilmi ademi
*Ben onun ol zaman belinde idim.*⁵

Ayin-i cem erleri doğrudur yolu
Muhabbetin gülü aşkın bülbülü
Halkı Muhammed'dir meşrebi Ali
*Bu meşrebtен şerbet içebildin mi.*⁶

Cem olup her yerde güruh-ı naci
Allah dost Muhammed Ali çağırır
Naciler bilip der sır miracı
*Hünkar Hacı Bektaş Veli çağırır.*⁷

1.a. Yapılışı

Ayin-i Cem, Alevî-Bektâşîlerin büyük önem verdiği bireysel ve toplumsal fonksiyonları olan önemli ibadetlerden biridir. Toplu olarak yapılan ibadetin yerine getirilebilmesi, ibadete katılabilme yeterliği olanlar bir yana, ibadetin başından sonuna kadar hizmetlerini yürütecek hizmet sahiplerinin bulunması bağlıdır. Hizmet sahipleri olmadan ibadet yapılamaz. Bu noktada Ayin-i Cem'e kimlerin katılabileceği sorusu gündeme gelmektedir.

Her ne kadar Alevî-Bektâşîlerde birey toplumun doğal üyesi olarak görülse de Ayin-i Cem'e girebilmesi için ikrar vererek yola bağlılığını önceden bildirmesi gerekir.⁸ İkrar vererek (nasip alanlar) yola girenler ve ilk defa ikrar verecek (nasip alacaklar) yolun, erkanın isteklisidirler. Kendilerine "talip" de denir. Talipler yolun/erkanın tüm sorumluluklarını taşımak durumundadırlar. Bunlar yeni bir hayatın başındadırlar, bir noktada anasız-babasız yeneden dünyaya gelmiş gibidirler. *Hak, Muhammed, Ali'*ye ikrar, iman ve bütün günahlardan tövbe ederek *eline/beline/diline* sahip olmaya söz verirler.⁹

Ayin-i Cem'in yapılabilmesi için yukarıda ifade edildiği gibi, hizmetleri yürütecek hizmet sahiplerinin bulunması gerekmektedir. Bu hizmet sahipleri Ayin-i Cem'in sağlıklı bir şekilde yapılmasından sorumludurlar ve şunlardan oluşurlar.

4 Ayin-i Cem genelde hasat mevsiminden sonra kış aylarında yapılır. Ancak zorunlu hallerde yılın diğer dönemlerinde de yapılabilir. Abdal Musa Tekkesi/Tekke Köyü'nde katıldığımız Ayin-i Cem'ler kış aylarında yapıyordu.

5 Atalay, a.g.e., s.89.

6 Atalay, a.g.e., s.152.

7 Atalay, a.g.e., s.182.

8 Geniş bilgi için bkz. Eröz, a.g.e., s.107; Dini Gruplar ve bunlara üyelik ile ilgili geniş bilgi için bkz. Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, İstanbul, 1995,157vd; Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İstanbul, 2001, s.252vd.

9 Erseven, İ. Cem, *Alevilerde Semah*, İstanbul, 1996, s.206.

Dede;¹⁰ Toplumun (cemaatin) lideridir, terbiye edici, üstat, müşiddir. Alevîlik-Bektâşilikte müşidin nefesi hak nefesidir, müşidini hak bilmeyenin imamı da yok gibidir. Bu itibarla “Dede” Ali’nin soyundan dolayısıyla Peygamberin soyundan gelmelidir. Peygamber soyundan gelmeyen bir kişinin dedelik makamına oturması söz konusu değildir.¹¹

Rehber; Dede’den sonra toplumun (cemaatin) dini lideri konumundadır. Görgüsü yapılanlara, Ayin-i Cem’e katılanlara yardımcı olur. Dede bulunmadığı zaman törenlerin yürütülmesinden sorumlu kişidir. Rehber bir eğitici (mürebbi) işlevi görür. Bundan doları halkın sevdiği ve saydığı bir kişi dede tarafından rehber seçilir.¹²

Gözcü; Ayin-i Cem’in düzenli ve sükunet içinde yapılmasından sorumludur. Ayin-i Cem’e katılanların kurallara uygun bir şekilde içeri alınmasını ve kendilerine ayrılan yerlere oturtularak, huzur bozucu söylemlerde ve eylemlerde bulunmalarını engeller.¹³

Çerağcı; Bazı yörelerde delilci de denir. Ayin-i Cem’in yapıldığı yerin aydınlatılmasından sorumludur. Ayin-i Cem’e katılacakların tamamlanmasından sonra dualar eşliğinde Dede’nin huzuruna gelir ve mumları (çerağ) yakar.¹⁴

Zakir; Bunlara sazandar da denir. Saz çalıp, nefes söyleyerek semahları yönetirler.¹⁵

Süpürgeci; Ferraş da denir. Ayin-i Cem’in yapıldığı yerin temizliği ile ilgilenir.

Saki; Ayin-i Cem’de dolu (içki) ve şerbet dağıtımından sorumludur.

Sofracı; Kurbanın kesilmesi, yemeklerin hazırlanması işlerine bakar. Ayin-i Cem’e katılan tüm canların rızasını kazanır.

Pervane; Semah yapar ve semah yapacakları meydana çağırır.

Peyik; Ayin-i Cem’in topluma (cemaate) duyurulmasından sorumludur.

İznikçi; Ayin-i Cem’in yapıldığı yerin temizliğinden sorumlu olmakla birlikte törenin yapıldığı yer ile dış dünya arasındaki ilişkileri yürütür.¹⁶

Kapıcı; Ayin-i Cem’in kapısında bekler, gireni çıkanı kontrol eder. Her gelenden *-hu eyvallah-* diyerek niyaz alır.¹⁷

Görüldüğü üzere Ayin-i Cem’e Dede ve hizmet grubu ile birlikte sadece talipler katılabilmekte, genellikle bunların haricinde hiç kimse katılamamaktadır.

Ayin-i Cem’in ne zaman yapılacağı Rehber veya Dede tarafından kararlaştırıldıktan sonra, birkaç gün önce Cem’e katılabilme şartlarını taşıyan her-

10 Alevîlerde Dede soydan gelir soyunun Hz. Ali ve Hz. Peygambere dayanması gerekmektedir. Bektâşilerde ise Dede (Baba) seçimle göreve gelir. Cemaat bu göreve kimi layık görüyorsa onu dede seçer. Geniş bilgi için bkz. Eröz, a.g.e., 106vd.

11 Geniş bilgi için bkz. Bozkurt, Fuat, *Semahlar*, İstanbul, 1995, s.47. Dede

12 Türkdoğan, a.g.e., s.179; Bozkurt, a.g.e., s.47; Fiğlalı, a.g.e., s.336.

13 Türkdoğan, a.g.e., s.179.

14 Türkdoğan, a.g.e., s.179; Türkdoğan, a.g.e., s.179

15 Eröz, a.g.e., s.118;

16 Türkdoğan, a.g.e., s.180; Bozkurt, a.g.e., s.48.

17 Hizmet sahiplerinin görev ve sorumlulukları ile ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Eröz, a.g.e., s.106-125; Türkdoğan, a.g.e., s.179vd; Fiğlalı, a.g.e., s. 336; Erseven, a.g.e., s.206vd.

kese duyurulur. Cem'in yürütülmesinden sorumlu hizmet grubu bir gün önce bir araya gelerek tüm hazırlıklarını tamamlar.¹⁸

Ayin-i Cem, kalabalık bir topluluğun katılması dolayısıyla geniş bir mekanda (Birlik Evi/Cem Evi) denen yerde yapılır. Burada "Pir" için ayrılmış bir makam ve hizmet sahiplerinin kendileri için ayrılmış yerler bulunmaktadır. "Pir" bu makama geçer oturur, tüm hizmet sahipleri ve talipler "Pir" önünde eğilerek duasını alırlar, ona saygı ve hürmetlerini bildirerek edep ve erkan dairesinde hizmet sahibî kendine ayrılan yere, talipler de boş buldukları bir yere otururlar.

Cem'e katılması düşünülen bireylerin (kadın/erkek)¹⁹ tamamlanmasından sonra Rehber, hazır bulunan "can"lar arasında küs olup olmadığını sorar ve helalleşmelerini ister. Böyle bir durumu söz konusu olanların ve gizleyenlerin günahkar olacağı uyarısında bulunarak topluluk arasında birbirinden şikayeti olanın olup olmadığını sorgular, varsa problemler çözümlenir ve hizmet sahipleri teker teker Dede'den dua alarak hizmetlerine başlar. Dede, bir gülbank okuyarak Ayin-i Cem'i başlatır.²⁰ Saz eşliğinde Türkçe deyişler söylenir, şiiirler okunur, semahlar dönülür yemekler yenilip, dolular içilir. Ayin sonunda hizmet sahipleri her biri yapmış oldukları hizmet sırasında herhangi bir kusur işleyebilecekleri düşüncesinden hareketle helallik alarak görevlerini tamamlarlar. Uzun kış gecelerinde yaklaşık 6-7 saat süren Ayin-i Cem sonunda Dede, büyük bir gülbankla ayini bitirir. Ayin-i Cem'e giren her *can* tüm kötü duygu ve düşüncelerden arınmış ve her biri birbirinin kardeşidir. Namusuna leke getiren erkek ve kadın, namuslu bir kadını kaçıran erkekler Cem'e alınmaz. Talibin bu manada yapacağı hata hiçbir şekilde affedilmez. Cem'den çıkarılır ve hiçbir Cem'e giremez. Genel olarak bu şekilde yapılan Ayin-i Cem'lerin birkaç tipi bulunmaktadır.

1b. Ayin-i Cem Tipleri

Alevilik-Bektâşilikte Ayin-i Cem, bireyin topluma üyeliğinden ölümüne geçen süreçte onun hayatına şekil ve yön veren topluca yapılan bir ibadet olarak karşımıza çıkmakta çeşitleri bulunmaktadır. Bunlar şu şekilde sıralanabilir.

İkrar Verme Cemi: Bir Alevî-Bektâşî'nin yola girmesi, geleneğe intisap ve gerçek anlamda topluma üye olmasını sağlayan ayindir. Şehir Bektâşîlerinde ayine birey kadın/erkek tek başına girebildiği halde, Köy Bektâşîlerinde ve Kızılbaş-Alevîlerde *musahibi*²¹ (yol kardeşi) ile birlikte ayine gire-

18 Ayin-i Cemler genel olarak uzun kış gecelerinde yapıldığı için, katılan *Can*'ların yemek-içmek gibi tüm ihtiyaçlarının karşılanması gerekmektedir. Dolayısıyla kurbanlar kesilir, dolular, meyveler, kuruyemişler, hazırlanır.

19 Ayin-i Cem'e girme şartlarını taşıyan kadın/erkek her *Can* katılabilir. Kadın/erkek *Pir*'e bağlılıklarını bildirerek, kadınlar/erkekler kendileri için ayrılan yere otururlar.

20 Yapılan Ayin-i Cem'in çeşidine göre, okunan dualar, gülbanklar ve ritüeller farklılık gösterir.

21 *Musahip* Alevilik-Bektâşilikte en önemli kurumlardan biridir. Yol kardeşliği anlamına da gelebilmektedir. Bireyin geleneğe girebilmesi için evli olması ve evli bir çifti kendine *musahip* tutması gerekmektedir. *Musahip* dünya ahiret kardeş demektir ki, bu iki aile iyi/kötü gününde birbirinin her türlü sevincini/kederini paylaşırlar. Kan kardeşten daha ileri bir seviyede kardeş olmuş olurlar. Geniş bilgi için bkz. Melikoff, a.g.e., s.89vd.

bilir.²² Bu ayinde *musahip* olacaklar ayinin masraflarını ortaklaşa karşılarlar. Kurbanlık, dolu ve Ayin'de gereken tüm yiyecek ve içecekler hazırlanır. İkrar veren (nasip Alan) birey "Hak, Muhammed, Ali'ye ikrar, iman ve bütün günahlara tövbe edip Eline/Diline/Beline sahip olacağının sözünü vererek Pir'e bağlanmış demektir.²³ Bu durum bireyin geleneğin tüm kurallarına uyacağına dair söz vermesi anlamına gelir ki, tüm tutum ve davranışları gözetim ve denetim altına alınmış demektir.

Görgü Cemi: Canların kış aylarında yılda bir defa görülmesi, ikrarlarını tazelemesi Pir'e bağlılıklarını bildirmesi için yapılan en önemli törenlerden biridir. Geleneğe intisap etmiş, toplumun üyesi olmuş Canların hepsi görgüden geçirilirler. Bu ayinde birbirinden şikayeti olanlar dinlenir, küs ve kavgalı olanlar barıştırılır. Önceden yapmış oldukları hata ve yanlışlardan bir daha işlememek üzere tövbe ederler. Hata ve yanlış yapanların kurbanları gerçek anlamda tövbe ettikten sonra ayine katılanlar tarafından yenir.²⁴

Koldan Kopan Erkanı (Cemi): Gençlerin geleneğe intisabını sağlama, âdap, erkan ve davranış modelleri kazandırma adına yapılan ayindir. Bu ayinle geleneğin yapısı, fikir platformu, dayandığı dini, sosyal ve kültürel formlar gençlere aşılanır. Diğer ayinlere genç kız/erkekler alınmazken bu ayine anne/babalarıyla birlikte katılırlar. Böylece gençler, nefesleri, gülbankları ve semah dönmenin usullerini öğrenirler.²⁵

Dardan İndirme Erkanı (Cemi): Ölen bir Alevî-Bektaşî'nin ruhunu rahat ve huzura kavuşturmak için yapılan bir ayindir. Birlikte yaşadığı insanlarla helalleşmeden öldüğü düşüncesinden hareketle yapılan bu ayinde ölen Can'ın Veli/Vasileri meydanda Dar'ı Mansur'a çıkarlar. Ölen kişinin elinden, dilinden veya herhangi bir sebeple incinenler varsa, bunları ifade etmeleri söylenir.²⁶ Böyle bir durum varsa şikayetler dinlenir ve varisler sorumlulukları üstlenirler ve ölen Can'ın ruhunun huzura ermesi için nefesler, gülbanklar söylenir ve dualar okunur.²⁷

Baş Okutma Erkanı (Cemi): Yapılışı ve mahiyeti itibariyle Görgü Cemi'ne benzeyen bu ayin bazı yörelerde her yıl, bazı yörelerde en az dört yılda bir yapılır. Herhangi bir şekilde bir Alevî-Bektaşî'nin bir kusuru bulunsun/bulunmasın çevresindeki insanlardan (Canlardan) helallik dilemesi adına yapılır.²⁸ Bir noktada varsa günahlardan/kötülüklerden arınma olarak teklakki edilebilecek bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Genel anlamda Ayin-i Cemleri bu kategoriler ayrılrsa da, Kış aylarında Perşembe'yi Cuma'ya bağlayan ve bazı yörelerde gelenekselleşmiş *Abdal Musa*

22 Ayinle ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Noyan, Bedri, *Bektâşîlik-Alevîlik Nedir?* Ankara, 1987, s.236vd; Ayrıca bkz. Erseven, a.g.e.,s. 206vd; Eröz. a.g.e., s.140; Fiğlalı, a.g.e., s.330;

23 Geniş bilgi için bkz. Erseven, a.g.e., s.206.

24 Fiğlalı, a.g.e., s.331.

25 Geniş bilgi için bkz. Bal, Hüseyin, *Alevi Bektaşî Köylerinde Toplumsal Kurumlar*, İstanbul, 1997, s.250vd.

26 Gelenek içinde bu şu şekilde ifade edilir. "Ağrınmış, incinmiş, gücenmiş kimseler varsa, dile gelsin, bile gelsin, hakkını istesin, Allah eyvallah"

27 Geniş bilgi için bkz. Oytan, M. Tevfik, *Bektâşîliğin İçyüzü: Dibi, Köşesi, Yüzü ve Astarı Nedir?*, İstanbul, 1970, s.196vd.

28 Noyan, a.g.e., s.294vd.

Kurbanı (Cemi), iki ailenin birbirlerini musahip, yol kardeşi tutmak için yapılan *Musahip Tutma Cemi*, Kerbela'da Hz. Hüseyin ve ailesine yapılan zulüm dolayısıyla duyulan üzüntüyü ifade için Kerbela (Muharrem) Ayini vb. Ayin-i Cemler yapılmaktadır.²⁹ Yıllardan beri yapılmakta olan bu tür dini ritüellerin bireyin ve toplumun şekillenmesine büyük etkileri olmuştur ve bundan sonra da olmaya devam edecektir.

2. Ayin-i Cem'in Fonksiyonları

Dini figürler, birey ve toplumun tutum ve davranışlarına yön veren unsurların başında gelmektedir. Birey ve toplum tarafından içselleştirilen bu figürler, hayatın tüm alanlarını kapsar, davranış kalıplarının oluşmasında ve şekillenmesinde önemli bir işlev görür. Bu manada Ayin-i Cemler, bir yandan ibadet bir yandan da bireyin ve toplumun davranışlarına etki etmektedirler.

2.a. İbadet

İbadetler, Allah'a yakınlaşmak ve onun rızasını kazanmak üzere yapılan ritüeller bütünüdür. Yapılışları itibariyle ibadetler, bireysel ve toplumsal olarak sınıflandırılabilir. Ayin-i Cemler de toplumsal bir ibadettir. Ayin-i Cem, duasıyla, niyazıyla, semahıyla bireyin kötülüklerden arınarak Allah'a yaklaşmanın vesilesidir. Ayrıca, Ayin-i Cem'e katılan Canlar kardeşleri ile bir araya gelerek, oluşan manevi atmosferden istifade ederler. Toplu halde dualarını ederler, nefeslerini söylerler, semahlarını dönerler, kendilerini kurtuluşu erenlerin halkasına girenlerden görürler.

Cem olup her yerde güruh-ı naci
Allah dost Muhammed Ali çağırır
Naciler bilip der sır miracı
*Hünkâr Hacı Bektaş Veli çağırır.*³⁰

Çünkü Ayin-i Cem'in temelinde Hz. Peygamber'in Allah'ın huzuruna çıkmak için Miraç'a yükselmesi ve geri dönüşü sırasında kendilerine "Kırklar" diyen (Hz. Ali, Selman Farisi vb.) bir grup "*Kırklar Meclisi*" ile karşılaşmasından esinlenme vardır.³¹ Dolayısıyla Ayin-i Cem'e katılanlar kendilerini bu

29 Geniş bilgi için bkz. Noyan, a.g.e., s.132.

30 Atalay, a.g.e., s.182.

31 Hz. Muhammed Miraç'ta, Allah'ın huzuruna çıktıktan sonra geri dönüşü sırasında şöyle bir efsaneden söz edilir: "Hz. Peygamber Miraç'a çıkarken yolda bir aslan karşısına çıkar ve kükremesi ile Peygamber'i korkutur, Bu sırada Tanrı'dan bir ses gelir ve aslanın Peygamberden bir nişan beklediği belirtilir. Hz. Peygamber en son peygamber oluşunu simgeleyen yüzüğü aslana atar. Daha sonra yol açılır ve Hz. Peygamber arada bir perde olduğu halde Tanrı ile görüşür. Hz. Peygamber, aradaki perdenin kaldırılıp kaldırılmayacağını sorar ve perde kalktığında Hz. Ali'yi görür. Dolayısıyla Hz. Peygamber Miraç'ta Ali sırnına ermişti. Tanrı, Peygamber'in ayrılışı sırasında kendisine torunları için bir miktar üzüm verir. Selman da oralardadır. Hz. Peygamber'den bir üzüm tanesi ister ve alır. Hz. Peygamber yolda kendilerine "Kırklar" diyen bir gruba rastlar. Bakar ki, otuz dokuz kişilerdir. Selman'ın da katılımıyla kırk kişi olurlar. Bu arada görünmeyen bir el Selman'ın elindeki üzüm tanesini ezer ve onun suyunu orada bulunan herkes içer ve kendilerinden geçerek sarhoş olurlar. Hz. Ali,

ulvî şahsiyetlerin halkasına katılmış olarak görürler ki, bu durum onlara çok büyük bir iç huzur verir.

2.b. Eğitim ve Öğretim

İbadet şuuru içinde gerçekleştirilen Ayin-i Cem, bir eğitim ve öğretim işlevi de görmektedir. Buraya katılan canlar, gelenekle dini bilgilerini buradan almaktadırlar.³² Almış oldukları bu dini bilgiler, onların inanç (Allah, Peygamber, Melek, Kur'an, Ahiret, Dört Kapı, Kırk Makam, Tevalla/Teberra vb.), ibadet (Namaz, Oruç, Hac, Zekat/Yardımlaşma, Ayin-i Cem vb.) ve sosyal hayat (Aile, Komşu, Alevî-Bektâşî-Sünnî ilişkileri vb.) ile ilgili tutum ve davranışlarına yön vermektedir.³³

Hz. Peygamber ve onun vefatından sonra Ehl-i Beyt'e yapılan zulüm ve haksızlıklar ile ilgili bilgiler, buralarda yapılan sohbetler ve okunan nefeslerde ifade bulur. Alevî-Bektâşî geleneğinin ortaya çıkış süreci, önderleri (Hacı Bektaş Veli, Şah Hatayî, Abdal Mûsa, Balım Sultan vb.) ve uğradıkları haksızlıklar ile ilgili bilgiler verilir.

Bugün ülkemizde örgün ve yaygın din eğitimi kurumlarında verilen eğitimlerde Alevîlik-Bektâşîlik ile ilgili bilgilerin yok denecek kadar sınırlı oluşu göz önünde tutulacak olursa buralarda verilen bilgilerin ne kadar önemli olduğu ortaya çıkacaktır.³⁴

Kurumsal ve kitabi kültürden uzak sözlü geleneğe dayanan Alevîlik-Bektâşîlik mensuplarının bilgilerinin kaynakları buralardır. Buralarda zaman zaman bilimsellikten uzak bilgilerin verilmesi de imkan dahilindedir. Diğer yandan Ayin-i Cem'e katılan canlar, Ayin-i Cem yapılışı ve işlevi konusunda bilgi sahibi olurlar. Bugün Alevî-Bektâşîlerin gelenek ile ilgili bilgileri alabilecekleri kurumsal manada bir yapının olmayışı, bu durumu daha anlaşılır kılabılır.

2.c. Dinî Sosyalleşme

Bireyin, dini ritüelleri onaması, onları içselleştirip davranışa dönüştürmesine dinî sosyalleşme olarak değerlendirilebilir. Alevîlik-Bektâşîlikte birey ıkrar vererek Ayin-i Cem'e katılır ve grubun üyesi olur.³⁵ Birey dinî içerikli

diğerlerinden daha taşkın bir halde ortaya atılır ve Hz. Peygamber'in aslanın ağzına attığı yüzüğü ağzından çıkarır. İşte o zaman Hz. Peygamber'in Hz. Ali'nin gerçek mahiyetini anlar". İşte Alevîlik-Bektâşîlikte içki (dolu) bu efsaneye dayanmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Eröz, a.g.e., s. 222-223.

32 Her ne kadar bu konuda ailelerde alınan eğitimin önemli rolü olsa da, Ayi-i Cemlerin işlevinin daha büyük olduğu söylenebilir.

33 Alevî-Bektâşîlerde inanç, ibadet ve sosyal hayat ile ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Uçar, Ramazan, *Alevî-Bektâşî Geleneği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (Abdal Mûsa Tekkesi Örneği)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2003.

34 Ülkemizde varolan örgün ve yaygın din eğitimi kurumlarında eğitim veren/eğitim alan din görevlilerinin özel ilgisi olanlar dışında bu konularla ilgili bilgisi yok denecek kadar azdır. Çünkü, bu konuların okutulduğu bir ders bulunmamaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından görevlendirilen İmam-Hatip Lisesi mezunu din görevlilerinin büyük çoğunluğunun hiç bilgisi yoktur. Üstelik bu tür din görevlileri Alevî-Bektâşîlerin köylerine/yaşadıkları yerlere görevli olarak atanmakta, bilgi eksiklikleri dolayısıyla bir çok sıkıntı ile karşılaşmaktadır.

35 Dinî Gruplar ve dinin sosyalleşmesi ile ilgili bkz. Taplamacioğlu, Mehmet, *Din Sosyolojisi*, Ankara, 1983, s. 286.

davranış kalıplarını buradan öğrenir. Böylece birey dini ve sosyal hayatta davranış modelleri geliştirerek hem kendisi hem de içinde yaşadığı grubun normlarına uygun bir hayat sürmeye başlar. Çünkü bireyin bu bilgileri aile ve çevresi dışında elde edebileceği başka bir kurum yoktur.

2.d. Oto-Kontrol

Oto-kontrol bireyin tutum ve davranışlarını devamlı bir şekilde kontrol etmesi ve bu çerçevede hareket etmesi anlamına gelir. Ayin-i Cem'e giriş ile ilgili yukarıda verilen bilgiler çerçevesinde bireyin Cem'e girebilmesi için kötülüklerden (günahlardan) uzak, birileri ile dargın/küs olmaması gerekmektedir. Böyle durumlarda Cem'e giremez, girerse kendisinin en büyük günahkarlardan birisi olacağını bilir. Ayin-i Cem'in başında Canlara hitaben sorulan şu soru bu manada büyük önem taşımaktadır. "*Aramızda dargın/küskün var mıdır? Var ise görüşün helalleşsin, eğer helalleşmez ise vebali ve günahu kendinedir.*"³⁶ Çünkü birey suçlu/günahkar olarak Cem'e girmemelidir, girerse yeni bir günah daha işleyeceğinden davranışlarını ona göre geliştirmek durumundadır. Ayin-i Cem'e iç huzura kavuşmuş bir şekilde girebilmek için birey bir noktada kendi kendinin kontrolörü gibidir. Bu noktada Alevilik-Bektaşilikte varolan "ölmeden önce ölmek"³⁷ düşüncesi kendini göstermektedir ki, birey ölmeden önce kendi kendine iç muhasebesini yapar ve Allah'ın huzuruna çıkmaya hazırdır. Dolayısıyla Ayin-i Cem, bireyin ölmeden önce, ölmüş gibi sorgulanmasını sağlaması itibarıyla gerçek bir oto-kontrol fonksiyonu görmektedir.

2.e. Sosyal Kontrol

Sosyal kontrol bireyin tutum ve davranışlarının içinde yaşadığı toplum tarafından kontrol edilmesi anlamına gelir. Yukarıda belirttiğimiz üzere, Alevilik-Bektaşilikte bireysellikten ziyade toplumsal figürler daha ağır basmaktadır. Çünkü, *ikrar* vererek gruba gerçek anlamda üye olan bireyin tüm tutum ve davranışları, grubun diğer tüm üyeleri tarafından kontrol edilmekte, hatta bu bir sorumluluk olarak algılanmaktadır.³⁸ Ayin-i Cem, bireyin toplum huzuruna çıkması (Dar-ı Mansur) ve orada hesap vermesini sağlamaktadır.³⁹ Ayin-i Cem'de bireyler birbirlerinden varsa şikayetleri bunu dile getirerek haklarını talep etme imkanına sahiptirler. Herhangi bir şekilde bir can, diğer canın elinden, dilinden veya başka bir şekilde muzdarip olmuşsa bunu gru-

36 Abdal Musa Tekkesi'nde katıldığımız Ayin-i Cem'de Rehber bu soruyu üç defa tekrarlanmaktadır. Gerçekten birbiriyle dargın/küs olanlar varsa helalleşmekte, küskünlükler son bulmaktadır. Zaten bireyler arasında meydana gelen problemler, Dede tarafından adil bir şekilde çözülmekte ve bireyler kendi aralarında helalleşmektedirler. Ancak, problemlerini Dede'ye yansıtmayanlar küs olmaktadır.

37 Alevilik-Bektaşilikte "ölmeden önce ölmek" düşüncesi, bireyin nefsini terbiye etmesi, tutum ve davranışları her an ölüme hazır, iç muhasebesini yapmış olması demektir.

38 Dinî Grupların özellikleri ile ilgili bkz. Taplamacıoğlu, a.g.e., s,235.

39 Abdal Musa Tekkesi'nde katılmış olduğumuz Ayin-i Cemlerde Cem sahibi olsun olmasın Cem'e katılan tüm Canlar, birbirlerinden razı olduklarına dair söz vermektedirler.

bun huzurunda dile getirmekte, problemin çözülmesi için “Dede”ye iletmektedir. Bu durum şikayet edilen can için onur kırıcı olması dolayısıyla canlar bu duruma çok dikkat etmektedirler. Bunun yanında yapılmış olan hata (hırsızlık, ırz/namus vb.) mahiyet itibarıyla çok büyük ise, suç sahibi bireyin toplumdaki dışlanması (düşkün olması)⁴⁰ söz konusudur ki, hiçbir can böyle bir duruma düşmek istemez. Ayrıca “Dede” tarafından konulan ve grup tarafından benimsenen normların çiğnenmesi durumunda birey yapmış olduğu hatanın farkına varır ve bunu grubun huzurunda itiraf ederse, yaptığı hatayı anladığı, bir daha yapmayacağına söz verdiği anlamına gelir ve kendisine verilecek cezanın hafifletilmesine bir sebep teşkil eder.⁴¹

Görüldüğü üzere Ayin-i Cem’ler bireylerin birbirlerine karşı haklarını ve şikayetlerini talep edebildikleri, bireyin kendini Hak ve halk katında hesaba çekmesi anlamına gelmektedir. Bireylerin kendi aralarında ilişkilerinde bu kadar dikkatli olmaları ve grup huzurunda birbirlerinden razı olduklarını ifade etmelerinin “kul hakkı”na verilen önemden kaynaklandığı düşünülebilir.

3. Sonuç

Alevîlik-Bektâşîlikte Ayin-i Cem, ibadet telakkisi içinde yapılmaktadır. Ayin-i Cem’e katılan bireyler yükümlü oldukları ibadetlerini yerine getirmenin huzurunu yaşamanın yanında burada dini bilgilerini öğrenerek kendilerini geliştirmekte, dini davranış modelleri kazanarak dinî sosyalleşmesini de gerçekleştirmektedirler. Diğer yandan birey kendini *Halk* huzuruna çıkarak *Hak* huzuruna çıkmış gibi düşünmektedir. Çeşitleri ile birlikte özellikle her yıl yapılan Görgü Cem’inde birey iç ve toplumsal muhasebesini yapmaktadır. Bu durum bireyin dinî tutum ve davranışlarında dinamizm içinde kalmasına vesile olmaktadır.

Ancak son yıllarda yaşanan değişim ve şehirleşme olguları, Alevîlik-Bektâşîliği de derinden etkilemektedir. Kapalı toplum yapısına sahip olan Alevîlik-Bektâşîliğin değişim ve şehirleşme süreci ile birlikte bu yapısının değiştiği, ritüellerin folklorikleştiği ve fonksiyonlarını kaybetmeye başladıkları görülmektedir. Dolayısıyla, ancak geleneklerine bağlı yörelerde bu törenlerin otantikliğini koruduğu ve bir ibadet şuuru içinde yapıldığını söyleyebiliriz. Tüm bunlardan sonra Ayin-i Cemlerin otantikliğini koruyarak yaşatılmasının bireysel ve toplumsal dinî tutum ve davranışların kazanılmasında ve sürdürülmesinde önemli bir yeri olduğunu, özünü koruyarak yaşanması ve yaşatılması gerektiğini ifade edebiliriz.

40 Alevîlik-Bektâşîlikte hırsızlık, başkasının namusuna helal getirme, zina yapma vb. suçları işleyenler, yapmış oldukları suçun sabit görülmesi durumunda düşkün (toplumdan dışlanması) ilan edilirler. Bu durumda bireyin ölmeden önce öldürülmesi gibi büyük bir cezadır ki, diğer toplum üyelerinden hiçbir kimse bunlara ve ailelerine selam dahi verip almaz.

41 Abdal Musa Tekkesi’nde katılmış olduğumuz Ayin-i Cemlerin birisinde şöyle bir hadise gerçekleşmiştir: Dede, Canlara Ayin-i Cem haricinde içki içilmesini yasaklamıştır. Ancak, bu yasağa uymayan iki tane Can, yapmış oldukları hatayı anlamışlar, kendilerinin hatalarından dolayı şikayet edilebileceklerini düşünerek Dar’a çıkarak suçlarını itiraf etmişlerdir. Bunun üzerine Dede, itiraflarından dolayı cezalarını hafifleterek bir Ayin-i Cem yapma cezası vermiştir. Suçlarını kendileri değil de bir başkası ifade etmiş olsaydı, cezaları daha ağır olabilecekti.

Ebu Hayyan et-Tevhidi'nin Hayat Felsefesi

Bayram DALKILIÇ*

ABSTRACT

Ali ibn Muhammad Abu Hayyân al-Tawhidi (320-414/932-1023) was an Arabic litterateur and philosopher; and author of numerous books which reflect all the main themes of debate and reflection in the cultivated circles of his time. His basic themes are God, Man, Intellect, Soul and Nature. He also has a strong interest in moral questions on both the individual and social level. He was a 'Farabian School' and 'Sicistian School's student.

Tawhidi inquired "the problem of life" in his essay which is named "Risâletü'l Hayât" (The Treatise on the Life) and his other Works. I studied and analyzed the "Tawhidi's Philosophy of Life" according his thoughts in this article. He writes and classifies "the life" in his treatise as ten types. The eight types are about the man. The one of them is about the angels and the other is about God.

Keywords: *Abu Hayyân al-Tawhidi, Philosophy of Life, God and man, Nafs, After Death.*

Ebû Hayyân et-Tevhîdî kimdir? O, hangi dönemde yaşamıştır ve nasıl bir kişiliğe sahip birisidir? Tevhîdî, belli bir ekole ve düşünce okuluna bağlı mıdır? Yoksa o, özgün ve bağımsız bir düşünür olarak gösterilebilir mi? Onun hayat felsefesine ait teorik görüşleri var mıdır? Bu görüşler, belli bir düzen ve sistematik içinde sunulmuş mudur? O, bu konuda bir çalışma ortaya koymuş mudur? Onun hayat felsefesine dair teorik görüşleri, pratik hayat felsefesine yansiyabilecek nitelikte midir? O, bu görüşlerini kendi pratik hayat felsefesine yansıtmış mıdır? Bu çalışmamızda Tevhîdî'nin, Hayat felsefesi konusundaki görüşlerini bu ve benzeri sorular çerçevesinde ortaya koymaya ve değerlendirmeye çalışacağız.

A- TEVHÎDÎ VE KİMLİĞİ

Ali b. Muhammed el-Abbâs Ebû Hayyân et-Tevhîdî (320-414/932-1023), Fârâbî (ö.339/950) ekolüne bağlı olan, Fârâbî'nin en seçkin öğrencilerinden olan Yahya b. Adî (ö.379/989) ve çağının ileri gelen filozoflarından İbn Zur'a (ö.399/1008), İbn Sinâ (ö.428/1037), Ebû Reyhân el-Bîrûnî (ö.440/1048) ve İbn Miskeveyh (ö.421/1030) ile çağdaş olup, onlarla bilgi alış-verişinde bulunmuştur. Felsefedeki öneminin yanında edîb, fakîh ve sûfî olan Tevhîdî, Ebû Süleyman el-Mantikî es-Sicistânî (ö.380/990)'nin öğrencisidir.¹

* **Yrd. Doç. Dr.**, S.Ü. İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi A.B.D. Öğretim Üyesi

1 Bkz. Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, (Çev. Kasım Turhan), s. 167-168, İstanbul, 1992; Necip Taylan, Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi, s. 195, İstanbul, 1991; Hanifi Özcan, "Ebû Hayyân et-Tevhîdî Ateist midir?", D.E.Ü.İ.F.D., c. VI, s. 486, İzmir, 1989

Tevhîdî'nin yaşadığı onuncu yüzyıl, sadece çeşitli ilimlerdeki çalışmaların doruk noktasına ulaştığı bir dönem değil, aynı zamanda sonraki yüzyıllardaki ilmi ve fikri faaliyetleri belirleyecek olan bir devirdir.²

Tevhîdî, Fârâbî Okulunun etkin olduğu bir çağda yaşamasına ve Sicistânî Okulu'nun bir öğrencisi olmasına rağmen, ele aldığı ve değerlendirdiği bazı konularda, kendisine ait görüşleri olan özgün bir filozof olarak kabul edilebilir. O, bağımsız felsefesi ile hem hocasından hem de döneminin ileri gelen filozof ve bilginlerinden farklıdır. Özellikle bilgi felsefesi, onun “mistik ve yalnız” ruhunu yansıttığı gibi eleştirel akla sahip olması da tarih biliminden kelâma kadar neredeyse tüm İslam geleneğine ilişkin ilginç değerlendirmelerini gün yüzüne çıkarmaktadır.³

Bazı araştırmacılar, Tevhîdî'nin edebiyatta, “ikinci Câhız” diye meşhur olduğu tespitinden kalkarak, O'nun bir filozof değil, ancak felsefeyle de ilgilenen bir edip” olduğu görüşüne yer verirler. Bu görüş doğru kabul edildiği takdirde, Tevhîdî'nin kavramlara felsefî ustalıkla anlamlar yüklemesi düşünülemezdi. Onu sıradan bir raportör ve yazarı olarak değerlendirmek, hocası Sicistânî ve halkadaki diğer meşhur filozofların söz ve düşüncelerini kaydeden bir katip saymak pek isabetli bir tespit değildir. Tevhîdî'nin felsefesi, kendi dikkati ve titizliği sayesinde bir araya getirdiği farklı ve zengin felsefî fikirlerden oluşan ilginç bir soy kütüğüne dayanır. Fârâbicilik Çağı'nın bir filozofu olarak Tevhîdî, en az çağdaşları kadar kendi içinde sistemli ve tutarlı sayılabilecek bir felsefî düşünceye sahiptir.⁴

İbn Miskeveyh, adaletin mahiyetine yönelik olan ‘Risâle Fî Mâhiyeti'l-Adl’ adlı eserini Ebû Hayyân Tevhîdî'ye atfen yazmıştır.⁵

Tevhîdî, zamanımıza kadar kalmış olan El-Mukâbesât adlı eserinde Endülüs'ten Horasan'a ve Semerkant'a kadar İslam dünyasının bütün ilim merkezlerindeki felsefe çalışmalarını gösteriyor. Bu kitab, dördüncü hicret asrına kadar hararetle süren çeviri çalışmalarının ne derecede geniş bir alana yayılmış ve feyizli eserler vermeye başlamış olduğunu gösteriyor. Ebû Hayyân, doğrudan çevirmen olmadığı halde, zamanına kadar yapılmış hemen tüm çevirileri gördüğü ve incelediği anlaşılıyor. Onun kitabı özellikle İslam tercüme devrinin doğurduğu sonuçları anlamak bakımından önemlidir. Aynı durum onun Kitâbu'l İmtâ ve'l Muânese adlı kitabı için de söylenebilir.

Tevhîdî, ifadelerinden anlaşıldığı üzere, konuları sadece nakletmekle, iktibas etmekle kalmamakta, genel ve geçerli gördüğü beyanlara da yer ver-

2 Seyyid Hüseyin Nasr, İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş, (Çev. Nazife Şişman), s. 27, İstanbul, 1985; Kasım Turhan, Din-Felsefe Uzlaştırmacı Bir Düşünür Âmiri ve Felsefesi, s. 6, İstanbul, 1992

3 Şahin Filiz, “Ebû Hayyân Tevhîdî ve Bilgi Felsefesi”, Bilimname, sayı 2, s. 125, Kayseri, 2003; Şahin Filiz, “Abu Hayyân Al-Tawhidî's Philosophy of ‘Nafs’”, Tabula Rasa, sayı 1, s. 84, Isparta, 2001

4 Şahin Filiz, “Ebû Hayyân Tevhîdî ve Bilgi Felsefesi”, Bilimname, sayı 2, s. 128

5 Bkz. İbn Miskeveyh, An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice or Risala fi Mâhiyat al-Adl li Miskawaih, ed. M. S. Khan, s. 12, Leiden-E. J. Brill, 1964

mektedir. Bir açıdan o, kendisinin de kabul ettiği, benimsediği fikirleri bir araya getirmektedir.⁶

Tevhîdî, hayat hakkındaki görüşlerini yazdığı, “Risâletü'l-Hayât (Hayat Risâlesi)”da⁷ konu ile ilgili gerektiği zaman alıntılar yapmış olsa da, Hayat konusunu sistematik bir tarzda ele almış, değerlendirmeler yapmış, görüşlerini dile getirmiştir. Gerek bu risâlesinde gerekse diğer eserlerinde ağırlıklı olarak da olsa alıntılar yapmış olması, onun düşünce tarihine yaptığı bir katkıdır.

Tevhîdî, ilimlerden bahseden “Semerâtu'l-Ulûm” adlı bir risâle yazmıştır.⁸ Tevhîdî'nin bu risâlesi, “Risâletün fil-Ulûm” adıyla da bilinmektedir ve neşredilmiştir.⁹ O, bu risâlesinde, fıkıhla mantığın, dinle felsefenin irtibatı olduğunu ileri sürmektedir. Bu risâle, ilimlerin taksim ve gayesi hakkında İslam müellifleri tarafından yazılmış bazı kitapların isimlerinden bahsetmektedir. Tevhîdî'nin, yazarlarını vermeyip adını verdiği bu eserler, Kitâbu Aksâmi'l-Ulûm, Kitâbu İktisâsî'l-Fedâil ve Kitâbu Teshîl-i Sübûl'l-Maârif'tir.¹⁰ Tevhîdî bu risâlesinde sırasıyla Fıkıh, Kitap, Sünnet, Kıyas, Kelâm, Nahiv, Lügat, Mantık, Sayılar ve Hesap (Matematik), Hendese, Belagat, Tıp, Nücüm, Tasavvuf başlıkları altında ilim dallarını incelemektedir. Tevhîdî, bu risâleyi ilimleri tafsilatlı bir şekilde değil de özet olarak anlatmak için kaleme aldığını belirtmiştir. Bu risâlenin yazılmasının temelinde, mantık ve felsefenin ilimler arasında yerinin olmadığına dair söylenen sözün bulunduğunu ifade etmiştir. Bu söz, onun aktardığı şekliyle, “Fıkıh'ta mantığa giriş (yer) yoktur, felsefe ile din arasında bağ-bağlantı (ittisal) yoktur, hükümlerde hikmetin etkisi yoktur” sözüdür.¹¹

Tevhîdî'nin bu risâlesi de onun ele aldığı konuyu sistematik olarak ortaya koyduğunu göstermektedir.

Tevhîdî'nin, mütezilî olduğu bu yüzden “Tevhîdî” olarak anıldığı iddia edildiği gibi, onun bu isimle anılmasının, babasının “Tevhîd” denilen bir hurma ticaretiyle uğraşması sebebiyle olduğuna işaret edilmiştir.¹² Tevhîdî'nin kelâmla olan ilişkisi üzerinde ilk ciddi araştırmayı yapan Abdurrezâk Muhyiddin önceki müelliflerin, Tevhîdî'nin mütezilî olduğu yönündeki değerlendirmelerini asılsız bulurken, yine bir Tevhîdî uzmanı olan ve O'nun eserlerini

6 Bkz. Müfit Selim Saruhan, “Ebû Hayyân et-Tevhîdî ve El-Mukâbasât Adlı Eserinin Tasavvuf Ahlâkı Açısından Tahlîli”, Tasavvuf, sayı 4, s. 121-122, Ankara, 2000

7 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, “Risâletü'l-Hayât”, Thk. Nşr. İbrahim el-Kılânî, Resâilu Ebî Hayân et-Tevhîdî, s. 269-318

8 İbrahim Agah Çubukçu, Türk-İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, s. 134, Ankara, 1992

9 Tevhîdî, Risâletun fi'l-Ulûm, Resâilu Ebi Hayyân et-Tevhîdî, (Thk. Nşr. İbrahim el-Kılânî, s. 319-346; Godefroid de Callatay da Tevhîdî'nin bu risâlesinin sistematik, geniş ve kapsamlı bir sınıflama sunmadığını belirtmektedir. Bkz. Godefroid de Callatay, The Classification of the Sciences according to the Rasa'il Ikhwan al-Safa', s. 2, The Institute of Ismaili Studies, 22 May 2003, http://www.iis.ac.uk/learning/life_long_learning/rasail_ikhwan/rasail_ikhwan.pdf

10 Tevhîdî, Risâletun fi'l-Ulûm, A.g.e., s. 328

11 Tevhîdî, Risâletun fi'l-Ulûm, A.g.e., s. 326

12 Bkz. İbrahim el-Kılânî, Resâilu Ebi Hayyân et-Tevhîdî, s. 28; Mahmut Kaya, “Ebû Hayyân et-Tevhîdî”, D.İ.A., c.10, s. 154

tahkik ve neşreden İbrahim el-Kılânî, onun Mûtezile mezhebinden olduğunu savunmaktadır.¹³

Ancak Mahmut Kaya, mûtezile mezhebine bağlı olanların “Tevhîdî” olarak değil, “Mûtezilî” nisbesiyle anılmakta olduklarını ifade etmekte, ayrıca onun kelâm ilmini ve kelâmcıları ağır bir dille eleştirmiş olmasının da, onun Mûtezilî olduğu iddiasının tutarsızlığını göstermekte olduğuna işaret etmektedir.¹⁴

Tevhîdî, gerçekten Kelâm’a karşı birisi midir? O’nun Ebû Süleyman’ın en yakın öğrencisi olması dolayısıyla eserlerinde Kelâm’a karşı bir tavır sergilediği ve kelâmcıları kıyasıya eleştirdiği, bu nokta dikkate alınırca, onun Mûtezilî olmadığı sonucuna varılabileceğine işaret edenler vardır.¹⁵

Tevhîdî, Kelâm ilmini konusu, amacı ve kullandığı yöntemiyle gerekli bir çaba olarak görür. Bu ilim, halkın yararını ve mutluluğunu gözetir. Ama Kelâm bilginlerinin, nassların bir takım semboller ve örnekler içerdiği gerçeğini bazan gözardı ettikleri de doğrudur; bu durum Tevhîdî tarafından eleştirilir. Kelâmcılar ve filozoflar zorunlu olarak değişik yöntemler kullanırlar, zaman zaman Kelâmcıların bu ayırımı ihmal etmeleri büyük bir hatadır.

Ancak Tevhîdî, bazı eserlerinde bazı Kelâmcıları eleştirmiş olsa bile, Risâletün fi’l-Ulûm’da, Kelâm’ın, ‘Usûlud-din’de itibarlı bir kapı olduğunu, fıkıh ilmiyle ortak yönleri bulunduğunu, onun konularına ve önemine vurgu yaparak işaret etmektedir.¹⁶

Tevhîdî ve Sicistânî, insanın mutlu olabilmesi için zahidliği ve Kelâmcıların tartışmalarından uzak kalmayı tavsiye ederler. Onların ahlak teorileri riyaziyetçi, yani dünya işlerinden çok âhiret işlerine yönelmeye dayanır. Tevhîdî, mutluluk için, dini alanda cedelci tartışmalardan ve Kelâmcıların görüşlerinden uzak kalmayı gerekli görür. Ona göre, bu dünya, Kelâmcıların akıllarıyla uyum sağlamak üzere yaratılmamıştır. Zaten Kelâmcıların tartışmaları da yarardan çok zarar getirmiştir. Bilhassa onların kaderle ilgili münakaşaları, şüphe yaratıp, olumsuz etkiler yapmıştır.

Öyle görünüyor ki, Tevhîdî, bilhassa taassup ve münakaşa düşkün olmalarından dolayı, eleştirdiği devrinin Kelâmcıların olumsuz yanlarını fazla abartmıştır. Onun iddialarının sebepleri mevcut da olabilir. Fakat Tevhîdî’nin Kelâmcılarla ilgili bilgisi, muhtemelen kişiseldir. Çünkü İslâm’ın rasyonel savunması olarak ihdas edilen Kelâm, her dönemde Tevhîdî’nin nitelediği gibi bir hüviyete bürünmemiştir. Belki Tevhîdî’nin döneminde, onun nitelediğine yakın Kelâmî tartışmalar olmuş olabilir.¹⁷

Tevhîdî’ye göre felsefe birçok kısmı, muhtelif konuları ve değişik metodlarıyla hep Tevhîd’de son bulur. O, “Tevhîdî gerçekleştirmeyen ve bire delalet

13 İbrahim el-Kılânî, A.g.e., s. 111; Mahmut Kaya, A.g.m., D.İ.A., c.10, s. 155

14 Mahmut Kaya, A.g.m., D.İ.A., c. 10, s. 154-155

15 T. J. De Boer, The History of Philosophy in İslam, trans. E. R., London, 1903, s. 120-121, 13 vd.’dan nakleden Ş. Filiz, “Ebû Hayyân Tevhîdî ve Bilgi Felsefesi”, Bilimname, s. 121; Mahmut Kaya, A.g.m., D. İ. A., c. 10, s. 135

16 Tevhîdî, “Risâletün fi’l-Ulûm, A.g.e., s. 332-334

17 Hanifi Özcan, “Ebû Hayyân et-Tevhîdî Ateist midir?”, D.E.Ü.İ.F.D., c. VI, s. 499

etmeyen sanatlardan Allah'a sığırım" diyerek bu konudaki görüşünü açıkça ortaya koyar.¹⁸

Tevhîdî ve Sicistânî din ve felsefeyi, aynı anda her ikisini de benimsemelerine rağmen, birbirleriyle mezcetmeyi hiç uygun bulmazlar. Onlara göre, İhvan-ı Safâ, Grek felsefesi ile İslâmî nasslan birleştirme girişiminde bulunmuş, fakat başarılı olamamıştır. Çünkü dînî inanç, bir vahiy meselesidir; o, filozofların, mantıkçıların ma'rifetlerine asla muhtaç değildir. Eğer onlar din için gerekli olsaydı, müslümanlar aralarındaki çeşitli ihtilaflarda felsefeye başvururlardı. Halbuki Hıristiyan ve Mecûsîler bile bu konuda felsefeye başvurmamışlardır. O halde aklın vahye tâbî olması gibi, filozofun da Peygambere tâbî olması gerekir. Tanrı'nın vahyi filozoflara da şâmindir. Ayrıca eğer akıl hakikati tek başına keşfetmeye muktedir olsaydı, iman da gereksiz olurdu. Fakat akıl herkeste aynı seviyede değildir. Bu yüzden, eğer vahiy olmasaydı, hakikat, bazıları için ebediyen ulaşılamaz olarak kalırdı.¹⁹

Onlara göre, zaten felsefe, ancak insan aklının gidebileceği yere kadar gider ve vardığı netice de şüphe ve müphemlikten yoksun olamaz. Çünkü felsefe, merakla başlar; merakla sona erer, yani felsefî araştırmaya sevkeden baştaki merak, sonda "kesinlik" e ulaşmaz. Bunun sebebi, felsefenin kaynağı olan aklın gücünün sınırlı olması ve vahiy olmasa, çok şeyin bilinemez olarak kalacak olmasıdır.²⁰

B- TEVHİDÎ'YE GÖRE HAYAT ÇEŞİTLERİ VE DERECELERİ

Tabiat ve ruh kavramları bir yanıyla hayatı ilgilendirirler. Hatta bir yerde artık ne ruh, ne de tabiat varlığından söz etmenin bir mânası kalmaz. Yani gerek tabiat gerek ruh, kendi etki ve tepki dünyalarındaki fonksiyonları ne olursa olsun, onlara bu anlamı kazandıracak olan hayat, özellikle 'insan hayatı'dır.

Bu bakımdandır ki, hayat ve onun mahiyeti de, tabiat ve ruhun mahiyeti kadar insanları ilgilendirmemiş bir konu değildir. Hatta çoğu zaman insan, tabiat ve ruh problemlerini incelemeğe nereden başlayacağını ciddi bir karsızlık içinde bir türlü kestiremez, kestirememiştir de. Bu yüzdendir ki, daha ilk anlarda tabiat mı, ruh mu yoksa hayat mı insan düşüncesinin objesi olmalıdır? sorusu en çok tartışılan konulardan biri olmuş ve bu problem günümüzde dahi önemini muhafaza etmektedir.

Hayat, ya da hayatın bilgisi, bir başka deyişle hayatın felsefesi deyince, hiç şüphesiz sadece insan anlaşılmaz. Nitekim hayatî fonksiyonlara sahip bütün canlılar, hatta canlı tabiat, böyle bir gaye ile ortaya atılan bilgi süjesine obje durumundadır. İnsan, hayatın bir felsefesini yapmak, ya da noktasını tespit etmek gibi güç bir durumla karşı karşıya kalmaktadır.²¹

18 Tevhîdî, el-İmtâ' ve'l-Muânese, c. 3, s. 135, (nşr. Ahmed Emin, Ahmed Zeyn), Beyrut, tsz;

Bkz. Mahmut Kaya, A.g.m., D.İ.A., c. 10, s. 155

19 Hanifi Özcan, "Ebû Hayyân et-Tevhîdî Ateist midir?", D.E.Ü.İ.F.D., c. VI, s.497

20 Hanifi Özcan, "Ebû Hayyân et-Tevhîdî Ateist midir?", D.E.Ü.İ.F.D., c. VI, s.497

21 Bkz. Hasan Küçük, Sistemantik Felsefe, s. 428, İstanbul, 1985

Tevhîdî, nefis ile ilgili olarak pek çok felsefi soru ortaya koymaktadır. Bu sorulardan bazıları şunlardır: Nefs nedir? Yetkinliği nedir? Nefs, ruhtan nasıl ayrılır, nefsin hakikati nedir? Nefs cisim midir? Onun cisim olmasına engel nedir? Nefs, ölümsüz müdür? Eğer ölümsüz ise, onda insanın ne olduğu bilinir mi? İnsan nedir? Nasıl tanımlanır? Bu tanım hakikî (gerçek) bir tanım mıdır? Yoksa aralarında bünye farkı var mıdır? Tabiat nedir? Ruh nefsdan vaz geçebilir mi? Ya da nefis ruhtan vazgeçebilir mi? Akıl nedir? Meydana getirdiği şey nedir? Akıl düşünür mü? Nefs nefes alır mı? Akıl Allah yanında mertebesi nedir? Aktif (etkin) midir? Pasif (edilgin) midir? Ölüm sonrası (*meâd*) nedir? Bu son insan için mi, nefis için mi, yoksa her ikisi için midir? İnsan ferdlerinin nefsleri arasında farklar nedir? Canlı sınıflarının nefsleri arasındaki farklar nedir? Melek canlı mıdır? Eğer canlı dersek onda «hayat» nasıldır? Allah canlıdır, melek canlıdır, insan canlıdır, at canlıdır sözlerinin ne anlamları ve farkları vardır? Tabiat canlıdır veya nefis ve akıl canlıdır denebilir mi?²²

Ayrıca Tevhîdî, âlemin başlangıcı olmaması veya yaratılmış olması, aşağı âlemin üstün âlemden ayrılması, Allah'ın Evvel, Ahir, Zahir ve Batın sıfatlarının anlamları, fiilleri, bunların zorunlu zorunsuz olması, ya da zorunluluk ve zorunsuzluğa bağlı olmayan bir şey olması, kulların onun hakkında bilgisinin doğuştan ve zorunlu mu, akıl yürütme yoluyla mı olduğu, ayrılığın birliğinin (vahdet-i vücûd) anlamı gibi soruları incelemektedir. Yine o, öteki âlem, ahiretin (mead) anlam ve zorunluluğu, nefis ve bedeninin ayrı oluşu, güçleri, mizaç ve tabiatleri, bunların temizlenmesini incelemektedir.²³

Tevhîdî, Nüşecânî'den naklen insanın, tıynet bakımından şahis, ruhen zat, nefis bakımından cevher, akıl bakımından ilah, vahdet bakımından kul, çokluk bakımından tek, nefis bakımından canlı (hayy), ihtiyaç bakımından eksik, talep bakımından tam olarak nitelelendirildiğini aktarmaktadır. Yine onun aktarımına göre insan, âlemin özüdür. Onda her şeyden bir şey vardır. Onun her şeyle ilgisi vardır. Onu yokluktan varlığa çıkaran şey, sahih bir soydur. İnsan hakkında haberler çoktur, onun sırları ilginçtir. Onu tanıyan âlemi tanır. O, görünmeyenlerin örneği, görünenlerin açıklamasıdır.²⁴

Onun belirttiğine göre, insan, ruhuyla değil, nefsiyle insandır. Ruh, nefis için bir alet gibidir.²⁵

Tevhîdî, hayvanların, yapacakları şeyleri içgüdüyle (ilham) yaparken, insanların ise ihtiyarla iş gördüklerini belirtmiştir.²⁶

O, insan ahlâkının üç nefse bölündüğünü, bunların Nefs-i Nâtıka, Nefs-i Gazabiyye ve Nefs-i Şehvâniye olduğunu ifade etmektedir.²⁷

Tevhîdî, insanın birbirine zıt olan, doğal ve ahlâki niteliklerini aktarmaktadır.²⁸

22 Tevhîdî, el-İmta' ve'l-Muâneise, c. 3, s.106-107; Ayrıca bkz. Hilmi Ziya Ülken, İslam Felsefesi, s. 74, İstanbul, 1976

23 Hilmi Ziya Ülken, İslam Felsefesi, s. 75

24 Tevhîdî, el-Mukâbesât, s. 374

25 Bkz. Tevhîdî, el-İmta' ve'l-Muâneise, c. 3, s. 114

26 Tevhîdî, A.g.e., c.I, s. 145

27 Tevhîdî, A.g.e., c.I, s. 147

28 Tevhîdî, A.g.e., c.I, s. 149-157

Tevhîdî, insan nefsinin cisim ve beden olmaksızın işlevini yerine getirdiğini, ölümsüz olduğunu, zamandan bir an olduğunu, onun cevher olup, cisim, araz ve heyûla olmadığını, bazı filozofların ve hocası Ebû Süleyman'ın sözlerine atfen aktarmaktadır. El-İmta' ve'l-Muânese'nin 13. geceki dersi "nefs" konusuna ayrılmıştır.²⁹

Tevhîdî, hayat konusundaki görüşlerine el-Mukâbesât adlı eserinin bazı bölümlerinde ve özellikle 54. Mukâbese'de, "Fî Fadîleti'l-Akl ve Kıymeti'l-Hayât ve Meziyyeti'l-Âfiyet" başlığı altında da yer vermektedir.³⁰

Ebu'l Kâsım İsâ b. Ali'ye referansla, Tevhîdî, hayatın hem sevinç hem de üzüntünün kaynağı olduğunu, ölüye bakıldığı zaman ondan korkulduğunu ve bir an önce gömülmesinin istendiğini belirtmektedir. Onun belirttiğine göre, İsâ b. Ali, "insanın beşiği olan hayatın, canlılar ve insanlar arasındaki ilişkiyi sağladığını" ve "Allah'tan iyi ve hoş bir hayat, faydalı bir akıl, devamlı bir afiyet istememiz" gerektiğini söylemiştir.³¹

O, Ebû Bekr el-Kurâsî'den naklen hiçbir insanın hayat, nutk ve ölüm konusunda diğerkinden üstün olmadığını ifade etmiştir.³²

Tevhîdî'nin Ebu'l-Kasım Müctebâ el-Antâkî'den naklettiğine göre, hayat, tabîî ve arazî olmak üzere ikiye ayrıldığı gibi, ölüm de yine tabîî ve arazî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Tabîî hayat ma'kul akılla ilgili iken tabîî ölüm ise duyulurlar ve görülürler alemi ile ilgilidir. Arazî hayat, insanın ve davranışlarının iyi olmasıdır. Arazî ölüm ise insanda bulunan cehalettir.³³ Yine o, Ebû Bekr es-Saymûrî'den, "ilim yaşayışı esnasında bir kişinin hayatı, cehl ise onun ölümüdür. Cahil yaşarken ölü ise öldükten sonra acaba nasıldır? İlim yaşayışı esnasında kişinin hayatı ise öldükten sonra onun canlı olduğu konusunda şüphe yoktur"³⁴ şeklindeki sözlerini aktarmıştır.

Tevhîdî, insan hayatı ve hayatın sınıfları konusundaki kendi görüşlerini, değerlendirmelerini ve düşünürlerin bu konudaki fikirlerini, "Risâletü'l-Hayât" adlı eserinde ortaya koymaktadır. İbrahim el-Kilânî, söz konusu risâleyi, "insanın yaşadığı hayat çeşitleri ve bunların dünyevi ve uhrevi sınırları ve örtülerinden, insanın aklî ve nefsi olgunluğa doğru yükseldiği hayat biçimlerinden bahseden felsefî, tasavvufî bir risâle"³⁵ olarak değerlendirmektedir.

Tevhîdî, insan hayatını, "her nefis için hoş olan ve her his sahibince arzulanan hayatın sınıflarını açıklamak"³⁶ ve "insan hayatına dair önceki düşünürlerin görüşlerini, bu görüşleri benimsediğini hissettirerek nakletmek"³⁷ şeklinde iki kısmında ortaya koymaktadır.

29 Bkz. Tevhîdî, A.g.e., c.I, s. 198-206

30 Bkz. Tevhîdî, el-Mukâbesât, (nşr. Hasan el-Sendûbî), s. 234 - 238, Mısır, 1929

31 Tevhîdî, el-Mukâbesât, s. 234

32 Tevhîdî, el-Mukâbesât, s. 144

33 Bkz. Tevhîdî, el-Mukâbesât, s. 146-147

34 Tevhîdî, el-Mukâbesât, s. 201

35 İbrahim el-Kilânî, Resâilu Ebî Hayyân et-Tevhîdî, s. 273

36 Ebû Hayân et-Tevhîdî, "Risâletü'l-Hayât", (Thk. Nşr., İbrahim el-Kilânî), Resâilu Ebî Hayân et-Tevhîdî, s. 275-292

37 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 292-318

Tevhîdî, hayat sınıflarının on tane olduğunu, bunlardan sekizinin insanla ilgili olduğunu belirtmektedir. O'na göre insan hayatının sekiz sınıfı şunlardır:³⁸

- 1- His ve Hareket Hayatı
- 2- İlim ve Basiret Hayatı
- 3- Amel ve Çabalama Hayatı
- 4- Ahlâk ve Seciyye Hayatı
- 5- Tedeyyûn ve Sekînet Hayatı
- 6- İlk Kemâl (Olgunluk) Hayatı
- 7- Zan ve Tevehhüm Hayatı – Zıkr (Övünme) Hayatı
- 8- İkinci Kemal (Olgunluk) Hayatı – Akıbet Hayatı

Tevhîdî, insanın bu hayat sınıflarını basamak basamak, birinden diğerine doğru geçerek yaşayacağını belirtmektedir.

İnsanla ilgili olan bu sekiz hayat sınıfı dışında bulunan diğer iki sınıfa gelince, bunlardan biri "Meleklerin Hayatı (Hayâtü'l-Melâike)" diğeri ise Allah'ın canlı olmasıdır. Tevhîdî, insanla ilgili olan hayat çeşitlerinin ve meleklerin Hayatı'nı isimlendirirken "Hayat" terimini kullanmakta, ancak onuncu ve son olarak Allah'ın diriliğinden söz ederken bu terimi Allah'a izafetle, 'Hayâtullah' şeklinde kullanmamaktadır.

O, bir başka eserinde melek ve Allah için "hayy" denildiğini ve denilmesi gerektiğini, hayy ya da hayatı sınırlandırmakla, Allah'ı nitelemeye güç yetiremeyeceğini ifade etmektedir.³⁹

Ancak burada hemen şunu vurgulayalım ki, Tevhîdî, bu iki sınıfın künhünün bilinmemesi, aklın bunları anlatma, tanımlama, sınırlama zorluğu gibi nedenlerle ele alınmayacağını belirten ifadelerinde "Hâtâni'l-Hayâtâni – Bu iki hayat" biçiminde ikisi için de "Hayat" terimini kullanmaktadır.⁴⁰ Gerçi, daha önce de belirttiğimiz gibi o, "Hayatın on sınıf" olduğunu ifade ederken de "hayat" terimini kullanmıştı.

Tevhîdî, Hayat sınıflarını bu şekilde adlandırdıktan sonra, sırasıyla, insan hayatının sekiz çeşidini incelemektedir. Biz de şimdi bu çeşitleri sırasıyla ortaya koymaya çalışacağız.

1- His ve Hareket Hayatı: Bu, insanın duyduğu, hissettiği, hareket ettiği, tat aldığı, nimetlendiği, şikayet ettiği ve acı duyduğu hayattır. Bu hayat, insanın diğer hayvanlarla, mesela at, eşek, domuz, maymun ve diğerleriyle ortak olduğu hayattır. Bu hayat duygu, hareket ve gıdaya dayalı olan ve bekaya, ebediyete ihtiyaç duyan hayattır.

Bu sebeple "Bu canlı, bu canlıdan daha fazla yaşar" denmez. Şöyle denir: "Zeyd Amr'dan daha yaşlıdır. Yani yaşça ondan daha büyüktür. Belki şöyle de denir: "Bu hayvan, bu hayvandan daha yaşlıdır. Yani hayat süresi daha uzundur" Ancak "hayatın kendisinde (fi nefsi'l-hayat), o cinste, türde, fertte biridir."⁴¹

38 Bkz. Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 279

39 Tevhîdî, el-İmta' ve'l-Muânese, c. 3, s. 123

40 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 280, 290

41 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 280-281

2- İlim ve Mârifet Hayatı: Bu hayat, Tevhîdî'nin insan hayatının derecelerini sıraladığı, daha önce belirttiğimiz yerde “İlim ve Basiret Hayatı” olarak geçmektedir. Ancak O, burada “basiret” kelimesini kullanmamıştır. O'na göre bu hayat, ilim, marifet, anlama (fehm), dirayet, ezberleme, rivayet etme, hikmet, araştırma, hüküm çıkarma, soru sorma ve cevap verme hayatıdır. Bu hayat, ilahi destek ile beşeri isteğin iyi niyet, devamlı çalışma, nefsi sevgi, arzu (istek), ruhî letafet ve mizaç inceliğiyle birlikte fayda sağlar.⁴²

Tevhîdî, birinci sıradaki hayatın, yapı ve fitratla birlikte beşerin doğal yapısının sureti olduğunu ve bundan dolayı diğer canlılarla ortaklık olduğunu vurgulamaktadır. Bu ikinci hayatın ise, sahibini olgunluğa ve isteklerin sağlanmasına götürür. İlave olarak da bu hayatta, hazza, muttali olmaya, sülûka, bir işe karar vermeye ve onda ısrar doğrultusunda vaki olan durumun gelişmesine doğru götürdüğünü belirtmektedir.⁴³

Tevhîdî'nin belirttiğine göre, bu hayatın yaşanmasındaki eksiklik ise, sahibini, daha önce bahsedilen hayvanların durumuna düşürür. İnsan, cevher, fikir, unsur, şekil, nefis bakımından daha yüksek olsa da, bu hayatın sahibi, yeniliklerin faydalarını alarak, tahkik edilmiş bilgileri iktibas ederse, ruhani ve latif yoğunluklu varlıklar olan meleklerle benzer. Bu konuda şöyle denir; “Alim, hamaldan daha uzun ömürlüdür, yani inkar olunmayan ve uzak olmayan, açıkladığımız bu hayatta çok yaşar.”⁴⁴

3- Amel ve Çalışma Hayatı: Bu hayat, salih amel hayatıdır ki, kaldırma ve koyma, alma ve verme, doğruluk, veda ve riayet, zamanı güzel kullanma ve vadini tutma ile ilgilidir.

Bu hayat, daha önceki iki hayata eklenirse insan olgunlaşır, değeri artar, derecesi yükselir, şerefi ve izzeti ebedî olarak artar, sonsuzluk giysisini giyer, mutluluk yoluna erişir ve melekler zümresine karışır.⁴⁵

4- Diyanet ve Sekinet Hayatı: Tevhîdî, daha önceki sıralamada bu hayatı beşinci sırada saymasına rağmen, burada dördüncü sırada açıklamaktadır. Bu konuda herhangi bir açıklama yapmamıştır.

Tevhîdî'ye göre bu hayatın sahibi, onunla iki dünya hayrına nail olur.

Dinlilik, eksik olanı olgunlaştırır, şifa sunar, hastayı iyileştirir, eksikliği doğrultur, körü iyileştirir, sapkını doğru yola iletir, eğriyi düzeltir.

Bu sebeple, onun nassına delaletten sonra, ona yapışmakta özümlü ol-
maz.⁴⁶

5- Ahlâk ve Seciyye Hayatı: Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Tevhîdî, hayat sınıflarından bahsettiği yerde bu hayatı dördüncü sırada saymıştı. O, burada Ahlâk'ı diyanet ve sekinet'ten ve ameli salih'ten sonraya bıraktığını, zira, 'huluk'un, lafız olarak 'halk'a bağlı bulunduğunu belirtmektedir.⁴⁷

42 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 281

43 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 281-282

44 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 282

45 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 282-283

46 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 283

47 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 283-284

Tevhîdî, önceki ve sonraki filozofların Ahlâka dair kitaplar yazdıklarını, ahlâkın, kaynaklarını isimleri ve sıfatlarıyla, onun tanımlarını, özünü ve ayrıntılarını bildirdiklerini, iyi ve kötü ahlâka işaret ettiklerini, iyi olan ahlâka çağırduklarını, örnekler verdiklerini, ona dair söz ilave etme yolunu kapatıklarını, bu nedenle bu konuda insanlara ahlâktan söz eden tafsilatın dışında, ona işaret eden cümlenin yeterli olacağını ileri sürmektedir. Tevhîdî, burada ahlâkı açıklama konusunda ayrıca ilave yapılırsa, daha önceki yapılan din, amel ve bütün diğer konularda söz konusu edilenlerin açıklamasının gerekeceğini ifade etmektedir.⁴⁸

6- İlk Kemal (Olgunluk) Hayatı: Bu hayat, daha önce sözü geçen hayatların hepsinin birleştiği bir hayattır.

Ona göre, eşya tektir. Eşyanın sureti, onlara muhaliftir. Böylece uygun olan eşya, uygun olmayan eşya gibi değildir. Bu o kadar açıktır ki, burhan gerektirmez. Kim bu hayatı kazanırsa, şanı yücelir, mekanı şereflenir ve kurtuluşa ulaşır.⁴⁹

7- Zan ve Tevehhüm Hayatı: Tevhîdî, bu hayatla insanda söz, zikir, ün, övgü, şöret çokluğunu kastettiğini belirtmektedir. Evvel (İlk olan) şöyle dedi: “Övgü, ebediliktir”.⁵⁰ Burada Tevhîdî’nin bahsettiği ilk nedir? Bu bir insan mıdır? Yoksa, ilk varlık olan Allah mıdır? Bu ilk bakışta anlaşılılmamaktadır. Ancak, O’nun burada “ilk”ten kasdının Allah olduğu düşünülebilir.

Tevhîdî, insanın ebedilik hissine kapıldığı zaman, her yöndeki isteğinde gayretkeşlik yaptığını, her bakımdan hayallere kapıldığını, her uyanıklıkta temennide bulunduğunu, herkesin mizacı, eksikliği, fazlalığı, akli, görüşü, sezgisi ve düşünüşü gereğince vehimlere kapıldığını belirtmekte, bu amaç ve niyet sahibinin, Cenab-ı Hakk’ın bekâsından gafil olduğu zaman, daha önce belirtilen his ve hareket hayatı gibi, övünme, şan ve şöret hayatını kazanmaya çabalayacağını ileri sürmektedir. Bundan dolayı insan üremeyi istemiştir. Çünkü o, türün bekâsını, şahsın bekâsına benzeterek hayal kurmuştur. Bu sebeple, onun nesli, yani ‘ondan üredi’, onun sülalesi yani ‘ondan çoğaldı’, demektir.⁵¹

Tevhîdî, hayat ve bekâ, ayş ve devam, sebat ve huld, kevn ve vücud arasındaki farkın apaçık olduğunu belirtmektedir. O’na göre, bekâ, hayattan daha geneldir. Çünkü “hays” olan için de “bâkî”, “hays olmayan için bâkî” denir. Hayat, hiss’te söz konusudur, çünkü hareketle ilgilidir. “Bakî”, hareketle ve hareketsiz olur. “Ayş”, letafet bakımından hayat maddesinden daha kuvvetlidir. “Falan, maaş talebiyle çıktı” denir. Fakat hayat, bu çıkıştan önce vardır. Bundan dolayı Allahü Teâlâ hakkında “Hays”, denir fakat “Âiş” denmez.⁵²

‘Sebat’a gelince, onda devamlılığa işaret söz konusudur. Onda, uzunluk (imtidâd) arızıdır. “Devam”da ise uzunluk daha açıktır. Şu kadar var ki, bu uzunluk duyulur (mahsûs)dadır.

48 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 284

49 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 284-285

50 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 285

51 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 285-286

52 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 286

Huld, uzunlukta daha belirgindir, taraf, yön söz konusu değildir.

Kevn, zamanın hareketi ve sonradan olanların eserindedir.

Varlık (vücut), bu kabilden değildir. Çünkü o, hakikatte, zamanın onu kuşatması ile alakalıdır, ancak dehr, "zamanın anası" olarak kullanıldığında istiare yapılmış olur. "Dehrin çocuğu" nitelemesi yapıldığında ise, ondan maksat, "zaman"dır.⁵³

His sahasındaki her gizli olan şey, akıl sahasında yok olur. Akıl fezasında yok olan her şey, his sahasında gizlenir.⁵⁴

His beldesi, akıl beldesi için örtüdür. Çünkü, his, nuru aydınlık ve parlak olsa bile ay gibidir, kamerîdir. Akıl nuru, aydınlık, parlak olmasa bile şemsîdir, güneş gibidir. Çünkü, ay, güneşin etrafında dönmektedir.⁵⁵

Tevhîdî, bu kısımda, zamanla ilgili kavramlar üzerinde durmuş ve onlar arasındaki farklılıklara işaret etmiştir. Ayrıca, görünür ve görünür olmayan şey ve durumlarda yargının nasıl verilmesi gerektiği konusunda muhataba görüşlerini aktarmıştır. Konu, biraz giriftleşmiş, temel konudan uzaklaşma ortaya çıkmış gibidir. Tevhîdî, bu durumun farkındadır. Bu konuyu ortaya koymakla asıl konudan uzaklaşıldığını, yine konuya dönülmesinin uygun olduğunu ifade edip, insan hayatının sekizinci derecesine geçmektedir.

8- İkinci Kemal (Olgunluk) Hayatı - Akıbet Hayatı: Bu hayat, ölüm olarak adlandırılan dünyadan ayrıldıktan sonraki hayattır. İctihad, çalışma, çabalama, güven, tekellüf, ayakta durma, oturma, ibadet, zahidlik, yorgunluk, endişe, soru sorma, cevap verme, yardımlaşma, v.b. her şey bu hayat içindir. O hayat, nihai amaçtır ve varış orayadır. O, örnekle görülür. Ondan başkası gölgedir, izdir, uyanıklık öncesindeki rüyadır.⁵⁶

Yunan filozoflarının, İlähiyatçıların, Tabiiyatçıların, öncekilerin ve sonrakilerin, diğer hayatları kuşatan bu hayat konusundaki çabaları, kutsal bir alanda ve ünsiyet arzusuyla, mutluluk ve ebedî kalış arasında olmuştur.⁵⁷

Tevhîdî, bu akıbet hayatı hakkındaki kendi düşünce ve arzularını şöyle dile getirmektedir: "İlahi nurla, bunun hepsini hissettiğimiz zaman, bize yürür, bizde nuru ıştır, kendisinde şüphe olmayarak yakînî olarak onu buluruz. Apaçık olarak, aynasız ve yansısız, ona şahit oluruz. Aklî apaçıklık, hissî kıyastan üstündür. Çünkü akıl efendi, his köledir. Efendinin şahidliği, kölenin şahidliğinden üstündür. Bu nedenle biz, nefislerimizi ve güçlerimizi, kuvvetlerimizi, her türlü renkten, her türlü tat ve ekşilikten, her türlü gevşeklik ve üstünlük taslama ve övünçten uzaklaştırdık.

Bu hayata rağbet ederek, bu melekûtu arzulararak, bu akıbeti yükselererek, içteki ve dıştaki bütün kötülük kanallarını kaldırdık."⁵⁸

Tevhîdî, adalet ve güvenlik beldesine yola çıkan kimsenin, yolunda, her türlü zorluğun ve güçlüğün -bu kısa hayatla, zor yaşantı ile, eziyet verici

53 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 286-287

54 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 287

55 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 288

56 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 288-289

57 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 289

58 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 289

sıkıntılarla, ara sıra olan zorluklarla ve sıkıntı veren afetlerle değil- bulunduğunu belirtmektedir. O, akıbet hayatı ile ilgili açıklamasını, “Her şeyin melekûtu elinde olan Allah”⁵⁹ tan durumumuzu, kolaylıkla, kararlar, kalbin rızası, nefsin teslimi, ruh inceliği, temiz kalb ve kabul olunur yakınlıkla, sıkıntı üstüne sıkıntı ile bu zorluklardan, gizli olan durumlara çevirmesi” dilekleriyle tamamlamıştır.⁶⁰

Tevhîdî, insan hayatının dereceleri olan bu kısmı tamamladıktan sonra diğer iki hayat bölümü hakkında, özellikle bunlara dair bilgi sahibi olunamaması hakkında görüşlerini dile getirmektedir. Ona göre, biri “meleklerin hayatı”, diğeri “Allah’ın hayy olması” olan bu iki hayat, vehimle bunların künhünün bilinemeyeceği, nutkun bunların hakikatini ve niteliklerini kavrayamayacağını, bunları yüceltmek ve hakkını vermek ve bunun sunulması konusunda herhangi bir cümlenin yetmeyeceğini, nice cümlenin onların tafsilatını açıklamakta ve nice tafsilatın onların açıklamasında durakaldığını belirtmektedir.⁶¹

Tevhîdî, insanın bu konularda konuşmakla yükümlü olmadığını, “sağlam olmayan gemiye binmekle yükümlü olmadığımızı”⁶² ifade ederek anlatmaktadır. Çünkü, insanlar, mekânî, zamanî hayalî, vehmî, varlıklar olup var olanları taksim edicilerdir, onlar bilgisizlik ve eksiklik özelliklerine sahiptir. İnsan, idrak ettiği bazı şeyleri, ancak saf bir tabiatla eder, iç dünyası saflaştığında, taksim ettiğinde vehimlerden uzaklaştığında, hislerinden kurtulduğunda, onun şu anki zamanı, dehrin üzerine çıktığında idrak eder. Akıl rehberliğini yaptığı zaman insan bazı şeyleri kavrar.⁶²

Yine o, bilinmeyen konularda susmanın, bilinen konulardaki bilgisizlikten daha değerli olduğunu, Bir olan Allah hakkında bilinmesi mümkün olmayan soruları sormasının insana gerekmediğini de vurgulamaktadır.⁶³

Tevhîdî, bu ifadelerinde insan bilgisinin oluşum biçimini anlatmakta ve onun mekan ve zaman alemine ait hayal, vehm, zan sahibi varlık olduğuna işaret etmektedir.

Tevhîdî daha sonra bilginin oluşmasında aklın rolüne vurgu yapmaktadır. “Akıl bize ışığı yayar ve bize cevherlerini ve incilerini saçar, bir heyûla olarak onun gölgesinde durduğumuzda, çok önemli bir nasibi kaybederiz, geçici olan her temenniye yöneliriz. Bu tarzda karar kıldığımızda, heyula, suret, şekil, tıynet sınırlaması konusu dışında olan bu iki hayat (meleklerin hayatı – Allah’ın hayy olması) hakkında konuşmak haram olur. Ancak burada yaptığımız gibi onlara delalet eden müstear isim yönünden konuşabiliriz. Yeteri kadar söz ettik, eğer açıklama konusunda başka yönden yorumlamak isteseydik bundan aciz kalırdık”⁶⁴

59 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 289-290

60 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 290

61 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 290

62 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 291

63 Tevhîdî, el-İmta' ve'l-Muânese, c. 3, s. 125

64 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 291

C- TEVHÎDÎ'NİN HAYAT FELSEFESİ KONUSUNDA DÜŞÜNÜRLERİN GÖRÜŞLERİNE DAİR DEĞERLENDİRMELERİ

Tevhîdî, hayat çeşitleri hakkında verdiği bu bilgilerden sonra Yunan filozoflarının ve diğer düşünürlerin konuya ait sözlerini aktarmaya dair verdiği sözü hatırlatarak, bu konuya dönmektedir. Bunu yapmakta, daha önce verilen bilgilere destek, konunun hakikatine dair uyarı ve arız olabilecek şüpheyi yok etme vardır. Tevhîdî, bir konu hakkında başkalarının sözlerini dinleme konusunda şöyle bir yöneme de dikkat çekmektedir: “Biz bir konuda söz söylemede bir kuvvet bulduğumuzda, Allahu Teâlâ'nın dilemesiyle dinlemede pürüzsüzlüğü artıran, anlamada güzelliği artıran, nefiste güvenilirlik kazandıran şeylere ulaşırız.”⁶⁵

Acaba Tevhîdî, bu konuda hangi Yunan filozoflarından ve başka düşünürlerden görüşler aktarmaktadır? Onların hangi görüşlerine yer vermektedir? Şimdi bu sorulara cevap aramaya çalışalım.

Tevhîdî, ilk önce Homeros (M.Ö. 700)'tan bir söz aktarmıştır: Homeros, “Allahu Teâlâ'ya itaat etme imkanı olup da, hayvanlara ve vahşilere uyanlara ve buna çağıranlara şaşarım” demiş, bir öğrencisi, “Belki onlar hayvanların öldüğü gibi kendilerinin de öldüklerini gördükleri içindir.” dediğinde Homeros, “Bu sebeple onlara hayretim daha da artar. Onlar ölü beden giydiklerini sanıyorlar, bu bedende ölümsüz bir canlı nefsin bulunduğunu düşünmüyorlar.”⁶⁶

Tevhîdî, Homeros'un bu sözlerinin, hayvanlar ve vahşilerden farklı olan, akıl, ayırt etme, marifet ve ilim gibi faziletlerle nitelenen insanın, hikmeti değerlendirmekten uzak olan ve her tarafından şüpheyle sarılmış olan bazıları için açıklama, fayda ve tam bir kınaması ve uyarması olduğunu belirtmektedir. O, bu dünyada, öbür dünya mutluluğunu artırmak konusunda çalışma ve çabalama gerçekleşirse, hiçbir şeyin kaybolmayacağını ve eksilmeceğini, bâki kalacağını, artacağını, eğer birincisindeki çiçeklenmeden sonra ikincide meyve olmazsa, öncesinde va'dolunduğu gibi güçlük hafiflemese, zahirdeki eksilme gibi batında tamamlanmazsa, görünürde açık olduğu gibi gayesinde gizlilik olmazsa, hikmetin kötü, kudretin eksik, cömertliğin yok olacağını, yeisin ortaya çıkacağını, ümitsizliğin artacağını, umudun yok olacağını vurgulamaktadır. Bundan da o, Allah'a sığınmaktadır. Tevhîdî, insanın gözle müşahade ve akılla idrak etme bakımından başlangıçta hayvanlardan ve vahşilerden farklı olduğu gibi, sonrası bakımından da müstefad akıl itibariyle, önce ve sonra konusunda hüküm veren ayırt etme gücü ve hevâdan uzaklaşma düşüncesi ile de onlardan farklı olduğuna dikkat çekmektedir.⁶⁷

Tevhîdî, Sokrates'in (469-399), bu konudaki, “Aklî olarak yaşayabilmek için tabii olarak yaşıyoruz. Tabii yaşayışta, biz aklî yaşayış için ona ihtiyaç duyarız, tabii kuvvete zorunlu olanın ve ihtiyacı olanın dışında daha fazla

65 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 292

66 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 292

67 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 292-293

şey vermeyiz”, sözünü aktardıktan sonra, bu erdemli kişinin söylediği sözün açık olduğunu, bu sözün yorumu ihtiyacı olmadığını, her bakımdan açık bir ibare olduğunu belirtmiştir.⁶⁸

Sokrates, ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili olarak bir takım deliller ileri süren ilk filozoftur. Bu sebeple onun ruhun ölümsüzlüğünü kabul ettiği söylenir. Bu hususta Sokrates için karakteristik olan fikir, ruhun beden karşısında müstakil ve hakim bir mevkie sahip olduğu kanaatidir. Ruh, bedene ait ihtiyaç ve zaruretlerin baskısından kendini kurtarabilir; bunun için de beden üzerinde hükümran olabilir; gerçek mutluluk da ruhun beden karşısındaki bu müstakil ve hakim oluşundan doğar. Sokrates, bu fikirlerini bir görüş olarak değil, bizzat yaşayarak ortaya koymuştur.⁶⁹

Zeyd b. Rifaa, bir öğrencisine, “Bedenin ölümünden korkma! Fakat nefsin ölümünden kork!” demiş, öğrencisi de “Niçin nefsin ölümünden kork! dedin? Nefs-i nâtika, sana göre ölmez” diye sorduğunda, Zeyd b. Rifaa, “Nâ-tika, nutk sınırından hayvanî sınıra geçtiğinde, onun cevheri iptal olmazsa bile onun akli hayatı ölmüştür” diye cevap verdi.⁷⁰

Tevhîdî, Ebû Süleyman’ın, Zeyd b. Rifaa’yı ölümlle ilgili bu sözünde doğruladığını belirtmektedir. Çünkü nefs, doğru bilgilerle, yakîni inançlarla, itidalli hareketlerle ve gerekli eylemlerle aydınlanır. Aynı şekilde, bilgisizliklerle, bozuk görüşlerle, uyumsuz hareketlerle ve kötü eylemlerle de karanlığa gömülür. Fani olana rağbet eden fanidir, bâkî olana rağbet eden bâkîdir.⁷¹

Tevhîdî’nin bildirdiğine göre Sophocles (496-406), “Tabîi hayattan başka hayatı olduğunu bilmeyen kötüdür, mutsuzdur. Bu tabii hayat, kaybolan gölgeye, hemencecik kuruyan bitkiye benzer. Bu hayatın sahibi, yeryüzünde az kalır, hayvanlar gibi yaşar. Ancak bu hayatla birlikte nefsi hayatı olduğunu bilen ve bu hayatı nutk ile besleyen ölümlü değildir. O, fiilleriyle Allah’a uyan bir bâkîdir.”⁷² şeklindeki sözleriyle dünya hayatı ve ahiret hayatına dikkat çekmektedir.

Tevhîdî, Platon (428/427-348/347)’un “Dünyadan ayrılmaya çabalamanız ve koşmanız, düğün yemeğinden ailenizin – dostlarınızın yanına ayrılmaya çabalamanız ve koşmanız gibi olsun” dediğini aktarmakta ve bu benzetmenin açık ve doğru bir benzetme olduğunu belirtmektedir. Ancak o, “eğer Platon, dünyadan ayrılmaya koşmanız, zindandan güzel bahçelerdeki sevdiklerinize gitmek için koşmanız gibi olsun” deseydi daha güzel olurdu demektedir.⁷³

Konuyla ilgili olarak Platon’un şu fikirlerine yer vermenin uygun olacağını düşünüyoruz. Platon’a göre, dünyadaki hayatında ruha sadece karanlık ve şuursuz bir fikir, bir his kalmıştır. İşte bu sebeptendir ki, ruh objeleri her görüşünde ideleri hatırlar. Yani ruh etrafındaki münferit objeler arçılıyla sü-

68 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 294

69 Hüsameddin Erdem, İlkçağ Felsefesi Tarihi, s. 193, Konya, 2000

70 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 294

71 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 294-295

72 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 295

73 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 295-296

rekli ideler alemini hatırlamaktadır. Bu, bize ruhun, önceden yaşamış olduğunu, ölümden sonra da yaşayacağını gösterir.⁷⁴

Platon'a göre, bazı ideler, birbirlerinden ayrılmaz, daima birbirlerine bağlı bulunurlar. Mesela Hayat ve Ruh ideleri gibi. İşte bundan da ruhun daima bir hayata sahip olacağı; hiçbir zaman ölmeyeceği neticesi çıkarılabilir.

Aslında Platon, bedeni, ruh için bir hapisaneye benzetmektedir. Bunun için de ruh, daima bedenden kurtulmak arzusuyla ebedi bir hasret çekmektedir. Çünkü ruh, önceleri bedenden ayrı olarak ideler aleminde müstakil bir hayat yaşamıştır.⁷⁵

Yine Tevhîdî, Platon'un "Ölüm iki çeşittir. İradî ölüm ve Tabii ölüm. Kim nefsini iradî olarak öldürürse, tabii ölümü, onun için hayat olur" sözlerini aktarmakta ve bu sözün de oldukça açık olduğunu, bu söze atıfla aydınlanmanın artacağını belirtmektedir.⁷⁶

Tevhîdî, sözün bazen kapalı hatta oldukça kapalı, bazen açık hatta oldukça açık olduğunu, oldukça kapalı olduğunda açıklamaya olan ihtiyaçtan, açıklığın ilk durumunda da açıklamaya ihtiyacın daha fazla olduğunu söyler. Bu, güneşin doğduğu ve ışığını yaydığına ona bakmanın zorluğu gibidir; fakat ay böyle değildir.

Tevhîdî bu açıklamalardan sonra sözü, Platon'un "iradi ölüm" nitelemesine getirip iradi ölümün, şehvetlerin öldürülmesi, yakıcı ateşinin söndürülmesi" olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda da akıllı nefis, ilahi olgunluklara kâni olur, adil davranışları artırır, olgunluk durumlarını gerçekleştirir diğer şeylerden uzaklaşır. Ancak şehvetler yanıp tutuşur, lezzetler istenir ve adi sıradan şeyler galip gelirse, akıllı nefis, ya mekanında zelil olur ya ruhi çerçevedeki savaşta vatanlarında yenilir, afiyet korkusuyla sona erer. Tabii ölüm ise kendisinde şüphe olmayan ölümdür. Hissî ayrılık ise, tabii ölümdür; ancak bu hissî ayrılıkla, akli buluşma gerçekleşir.⁷⁷

Tevhîdî'ye göre, Platon'un, "kim nefsini öldürürse" sözü "şehvi nefis"e işaret eder. Tevhîdî, burada isimlerde benzeşmenin onda galat olmadığını, isimlerin konularda ve anlamlarında farklılık olduğunu, maani ilminin yaygın mekanlarda ve isimlerde düzenleyici olduğunu, bu sebeple cüzî işlerde mantık aletine ve kıyas örneklerine ihtiyaç olduğunu ifade etmektedir.⁷⁸

Platon'un, "(nefsini öldürenin) tabii ölümü, onun için hayat olur" sözüne gelince, (tay)da Hakkı görmek "şehadetü'l-Hakk fi Tayy" demektir.⁷⁹

Tevhîdî, Demokritos (460-370)'un, "kötülükleri nefiste öldür, nefsi kötülüklerde öldürme! Sen kötülükleri onda öldürürsen kötülükten nefsi uzaklaştırırsın. Eğer nefsi kötülüklerde öldürürsen kötülükleri onu hürmet ettirirsin" sözünü aktarır ve O'nun bu sözle, "eğer sen nefsin acil hazlarına hürmet edersen sonraki hazlarına da saygı gösterirsin, eğer acil hazlarda onu

74 Hüsameddin Erdem, İlkçağ Felsefesi Tarihi, s. 221

75 Bkz. Hüsameddin Erdem, İlkçağ Felsefesi Tarihi, s. 222

76 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 296

77 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 296-297

78 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 297

79 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 297

durdurursan, nefis ile sonraki hazları arasına perde çekersin” demek istediğini ve bu sözün de açık olduğunu belirtir.⁸⁰

Tevhîdî'nin belirttiğine göre, Pythagoras (580-500), “Nefis, kötülüklerin denizidir. Akıl, kurtuluş denizidir. Hikmet, hayırların denizidir. Cehl, sapıkların denizidir. Ölüm ise Hayat denizidir” demektedir.⁸¹ Bu sözleriyle Pythagoras, ölümün bir son olmayıp, devamlılık sayılan Hayat denizi olduğunu vurgulamaktadır.

Pythagoras'ın düşüncesinin temelinde, ölümden sonra ruhun akıbeti meselesi yer alır. Onun, ruh göçü anlayışını felsefî düzeye yükselten ilk insan olduğu kabul edilir. Ona göre, ruh, eşyanın ezeli ve ebedî sırasında yeri olan belli bir sayı, alemin ruhunun bir parçası, gök ateşinin bir kıvılcımı, Tanrı'nın bir düşüncesidir. Bu itibarla da ruh, ölümsüzdür ve bedene zincirlenmiştir. Beden, ruh için bir hapisanedir. Ruh, bedenden ve maddeden tamamen farklı bir şeydir; beden ölümlü, ruh ölümsüzdür; ruh insanın özünü meydana getirir. Bu nedenle ruh, bedenden daha üstün ve değerlidir.⁸²

Defontes'e, “ölümün hayır mı şer mi” olduğu sorulunca, “Eğer cebrden ve çokluktan kurtulma, ve kölelikten kurtuluş olmasaydı, sevilenlerden ve madde sahiplerinden ayrılık nasıl iyi olur” şöyle cevap vermiştir.

Aynı soru Nicomachus (M.Ö. 4. y.y.)'a sorulduğunda, o, “Dostlardan ayrılık olmasa ve azap için ilahlarla onda karşılaşmasak, o ne iyi varıştır” cevabını vermiştir.

Tevhîdî, burada kötü ihtiyarla kazanılandan dolayı kötü akibete işaret olduğunu ve “âlihe” isminin burada müstear olduğunu belirtmektedir.⁸³

Tevhîdî, Anaxagoras (500-428)'ın, “Ölümün, hayatı iyi olan kimse için kötü, hayatı kötü olan kimse için ise iyi” olduğunu söylediğini belirtmekte ve şöyle denmeyeceğini vurgulamaktadır: “Ölüm kötüdür, ama aynı zamanda iyidir” O'na göre aksine şöyle denmelidir: “Ölüm, iyi ve kötü olan bir şeye izafetle iyi ve kötü değildir.”⁸⁴

Tevhîdî, nefsi fâdıla, nefsi mutavassıta ve nefsi nâkusa kavramlarına dikkat çekmekte ve Ebû Süleyman'ın “Hakîm, hayır sahibi, alimin ahirette mutlu; kötü ve cahilin de ahirette mutsuz olacağını söylediğini nakletmektedir.⁸⁵

Tevhîdî, Ebû Zekeriyya Saymirî'nin, “insanların iyi alim, kötü alim, iyi cahil ve kötü cahil olarak gruplanacağını, alimin ve cahilin önünde – sonunda, açıkta – gizlide, yani ölmeden önce hayatta, hayattan sonra ölümden ya hayır ya şer sahibi olacağını” belirten sözlerini aktarmaktadır.⁸⁶

Ebû Süleyman, nefsin, marifete itina, akıl terbiyesi ile ahlakın doruğuna yükseleceğini söylemiştir. Tevhîdî de bu durumda insanın zahirde cehdeden insan, zahirinin batınında temizlenmiş olgun, batının zahirinde ise şerefli

80 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 297-297

81 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 298

82 Hüsameddin Erdem, İlkçağ Felsefesi Tarihi, s. 98-99

83 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 299

84 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 299

85 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 300

86 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 301

bir melek olacağını belirtmekte ve bu benzetmenin yakınlık ifade ettiğini vurgulamaktadır.⁸⁷

Tevhîdî, akıyla kazanmaya doğru koşan insanın, geçici ölümlü hayattan daimi hayatı kazanmayı kasteden insan olduğunu, eğer “geçici ölümlü hayattan, daimi hayatı kazanmanın caiz olup olmadığı sorulursa bunun caiz ve mümkün olduğunu, bunun zamani hayattan (hayatün zamaniyyetün), dehrî hayata (hayatün dehriyyetün) geçiş olacağını belirtmekte ve zamanın, dehrin halifesi olduğunu, zaman ve dehr arasında fasılanın bulunmadığını, zamanın sonunun, dehrin başı olduğunu, dehrin de bu alemde (ölümünden sonra) olan bir zaman olduğunu, yine zamanın bu alemde (ölümünden önce) bulunan bir dehr olduğunu belirtmektedir.

O’na göre, iki hayat birdir. Ortası ölümdür. Tevhîdî burada güneş ve yeryüzü örneğini vermektedir. Güneş biridir. Ortası ise yeryüzüdür. Yani güneşin kursu olan kurstur. Güneşin şuaı yeryüzüne kursla yayılır.⁸⁸

Tevhîdî, Ebû Süleyman’ın, “insanlar, ölüm konusunda üç çeşittir. Güç kuvvet sahibi zengin. O, açıkça ölümü kötüler. Bunun aksine mutsuz, kötü, mahrum fakir. Bu, öncekinin aksine ölümü ister. Önceki ölümü kötüler, çünkü tat almaktan hoşlanır ve şehvete dalar, nimetle nimetlenir. İkincisi, yani fakir zorluklardan kurtulmak için ölümü ister. Üçüncüsü ise, meada (öbür dünyaya) inanan, iyi dönüşü tatminkar olarak güvenen Hakîm’dir. O, kirli hayata mukabil temiz hayata hazırlanır. O, Allah’ı marifeti derecesinde arzulayan’dır”, şeklinde ölüm hakkındaki insanların düşüncelerine dair görüşlerini aktarmaktadır.⁸⁹

Tevhîdî’nin bildirdiğine göre Ebû Süleyman, yeraltında öldükten sonra herkesin bir olacağını dile getiren bir şairin şiirine atfen, bu şiirde şairin, dine ters düştüğünü, hikmeti yaraladığını, zayıf nefislerde, düşük akıllarda şüphe tohumu saçtığını ve sapkınlık oluşturduğunu vurgulamakta, “Ey miskin! İyi ve kötü, alim ve cahil, kıyamette (akıbet) toprak altında nasıl eşit olurlar?” şeklinde sormakta ve insanların toprakta cesetlerinin, bedenlerinin bir olduğunu, ama küfür ve iman, hesap ve neseb, bağlı oldukları inanç, hikmet ve bedbaht, itaat ve isyan, söz ve fiil, yakın ve şüphe, zahidlik, marifet, tevhîd, hayır ve şerleri konusunda denk olmadıklarını söylemektedir. O, Ahiret’e yönelişin, bu haller üzere gerçek olduğunu da eklemektedir.⁹⁰

Ebû Süleyman, insanları nazar yönünden ikiye ayırır: Eşyaya bakan adam ve eşyada bakan adam. Eşyaya bakan, surete ve şekle bakar. Eşyada bakan ise suret ve şeklin dışında öze ve işe bakar. Bu ikinci adam, dünyaya bakışında, dünyanın ahiretin kabuğu, dışı, ahiretin de dünyanın özü olduğunu, ölümün ise ahirete giden bir köprü olduğunu bilir.⁹¹

Tevhîdî, “her hal ve nazar üzere açık oldu ki, bu mekandan yola koyulmak zorunludur. Şimdi varıştan ikinciye olan bahsin, bekâya mı fenaya mı,

87 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 304

88 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 304-305

89 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 306-307

90 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 309-310

91 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 310-311

varlığa mı yokluğa mı, tamlığa mı eksikliğe mi, olduğunu doğrulamak gerekir. Eski ve yeni bütün din dili, farklı tarzlarda ikincide bekânın, devamın, ebediliğin, mutluluğun olduğunu açıkladılar. Hikmet de bütün kollarıyla bilim dallarıyla bilinen bu hayattan sonra ikinci hayata çağırılmış ve bu konuda düşünmüş, konuşmuştur.

Bu iki açık dilin dışında, sadece onunla alay eden akılları yanıltmış, rüya-ya dalmış, görüşleri şaşmış, hevaları azmış, bakışları kısalmış, tabiatları kirlenmiş insanlar, mead'a ve ahirete geri döndürülmeye inanmadılar, ona inanimada zorluk çıkardılar", şeklindeki sözleriyle konu hakkındaki son değerlendirmeye sayılabilecek görüşlerini ortaya koymaktadır. Tevhîdî'ye göre, öbür dünya hayatına inananların düşünceleri zan, hayal ve şüphedir.⁹²

Tevhîdî, bir gün kendisine, Rey ehlinden bazılarının, Ebû Bekr Muhammed ibn Zekeriya Râzî(865-925/932) ye ait olan, "buradan gidişin nereye olduğunu, nefsin cesetten ve giyindiği heykelden çıktıktan sonra yerinin neresi olduğunu bilmediğini" belirten iki beytini söylediklerini, bu konuda Ebû Süleyman'a fikrini sorduğu zaman, O, Ebû Bekr Muhammed ibn Zekeriya Râzî'nin, "gidişinin nereye olduğunu bilmemesinin kendilerini ilgilendirmediyi, ama kendilerinin gidişinin daimi nimetlere, sonu olmayan ebediliğe, şerefli makama, yaratıkların ve işin ona (Allah'a) ait olan bölgede büyük bir yere", olduğunu söylemekte ve burada Allah'ın isimlerini ve sıfatlarını saymaktadır.⁹³

Daha sonra Tevhîdî, İbn Zekeriya'nın gidişinin sapkınlığı ve saptırıcılığı sebebiyle, basitliği, kibirliliği ve ululanması yüzünden hayret bölgesi, hasret vadisi olacağını, zira insanların, kendisini "melek" sanana kadar kitaplarında tez ileri sürdüğünü ve insanların, onun helak olduğuna kani olacak kadar şüphe gösterdiğini belirtmektedir.⁹⁴

Ne kadar ilginçtir ki, Ebû Bekr Muhammed ibn Zekeriya Râzî'yi bu tarzda eleştiren Tevhîdî, kendi döneminde aynı şekilde zındıklıkla suçlandığı gibi, İslam dünyasının üç zındığından biri olarak, Râzî ve İbn Râvendî ile birlikte itham edilecektir. Onun bu konulardaki durumunu Hanifi Özcan, "Ebû Hayyân et-Tevhîdî Ateist midir" adlı makalesinde ayrıntılı olarak incelemektedir.⁹⁵

Elmalı'lı Hamdi Yazır'ın ifadesine göre; insanlık, 'bekâ'yı büyük bir zevk bilmekle beraber, yenilikten lezzet alır. Fakat, sevilen yenilik ölümün yeniliği değil, hayatın yeniliğidir. Lebid, bir beytinde; "Her yeninin bir tadı vardır, fakat ben ölümün yenisini tatsız buldum" diye büyük ve basit bir hakikat söylemiştir. İnsanda yeniliğe meyil, bir taraftan, ruhun temayüllerindeki sonsuzluktan, diğer taraftan da, her gün oluşan hayatın, hâdiselerin yenilikleri içinde devam edip gitmesinden dolayıdır. Bekâ içinde yenilenme, yenilenme içinde bekâ, işte nefsin aradığı budur. Nefsi vicdanın asıl zevki bundadır. Ve bunun içindir ki, bekâyâ dönük akıl ile, yeniliğe dönük hissini birleşmesine bağlı kalır. Yoksa, herhangi bir yenilik sevgisinin manası yoktur. Dış âlemden

92 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 312

93 Bkz: Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 314-317

94 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 317

95 Bkz. Hanifi Özcan, "Ebû Hayyân et-Tevhîdî Ateist midir?", D.E.Ü.İ.F.D., c. VI, s. 485-503

aldığımız bütün duygular değişikliğe ve yeniliğe bağlıdır. Elemler de dıştan aldığımız bir duygudur. Fakat, elem getiren yenilik sevilmmez. Her elem, ölüm habercisi gibi görüldüğü için elem, her lezzet, hayatı teyid edici görüldüğü için lezzet olur. Kâmil nefislere bunlar oldukları gibi görünürler.⁹⁶

Fakat, o sonlu olanlar, Hayy ve Kayyum olan Hakk'ın birliğine dayanarak bir varlık şekli bulabilirler. Bütün varlığınızla hakka bağlı değilseniz, aklınıza gelenler ve hislerinize çarpanlar şirk içinde yüzer. Fail aklın sonsuz olan istintacından bile mahrum kalırsınız. Hakk'a bağlı iseniz, hem akıl ve hissinize gelenler çoğalır ve hem de ruh birliğinizi oratdan kaldırmayarak muntazam bir tarzda devam eder. Bu sayededir ki yalnız hevanızın bekâsını değil, şahsi bekânızı bile temin etmek saadetine mahzar olursunuz.⁹⁷

Ferid Kam'ın belirttiğine göre, varlıklar âleminde tecelli edip şeriat dilinde ruh, felsefe dilinde nefis-i natika (Konuşan nefis) denilen şey rabbânî bir latifedir, insan için bunun hakikatini anlamak çok zordur, insan ruh hakkındaki incelemelerini ne kadar derinleştirirse derinleştirsin, emeği boşa gider, inceleme ve araştırma sahasından "sıfıra sıfır elde var sıfır" olarak çıkar. Görüyoruz ki ilim ruhun özüne, zatî hakikatına değil, hal ve keyfiyetine, tesirlerine aittir. Ruh hakkında yapılan bütün araştırmalar bu noktadan ileri gidemiyor. Psikoloji âlimlerinin bu konudaki araştırmaları, bir şeyin gölgesi üzerinde yapılan araştırmalara benziyor. Bir şeyin gölgesi üzerinde yapılan araştırmalar ise, onun mâhiyeti hakkında sağlam bir fikir veremez. Gölge ancak o şeyin şekli hakkında yaklaşık bir fikir verebilir. Bu kadarcık malumat ile de o şeyin hakikatına tamamiyle nüfuz edilemez. Ruh hakkındaki nazari araştırmalar da hep bu kabildendir. Vakıta ruhun muhtelif kuvvetleri, vücut üzerindeki tasarruftan hakkında araştırmalar yapılmamış değil, Fakat bunlar ruhun hakikatıyla ilgili şeyler değildir. Mâhiyeti anlaşılmayan bir şeyi ceffel-kalem (delilsiz, isbatsız) inkâr edip işin içinden çıkmak da kestirme bir yoldur. Maddeciler de ruh meselesinde bu yolu seçmişler yâni meselenin haliline, inkâr yolu gibi en kestirme bir yoldan gitmiştir. Lâkin ruhun varlığını kuvvetlendiren deliller günden güne çoğalıyor, maddecilerin dayandıkları çürük deliller gittikçe kuvvetini kaybediyor.⁹⁸

Yine ona göre, ruh, dış âlemlerle olan ilişkisini temin eden göz, kulak, burun vesaire gibi şeylerden ayrılıp kendi kendine kaldığı, dolayısıyla kendisini meşgul eden bu kadar dağdağın bir anda yok olduğu bir sırada cidden müşkül bir mevkiye kalır. Dünyadaki mümkün olan cezaların en şiddetlisi tefrid yani bir adamı dışarıyla büsbütün alakasını keserek dar bir yerde haps etmek cezasıdır. Ruh dış âlemlerle ilgisini kestiği dakikada tek başına kalır; artık yalnızlık hücrelerinde kendi fiillerinden başka dostu (Enîsi), yârî bulunmaz. Başlar bunları hayal etmeğe, o hayal ettiği şeylerle hasbîhale! İşte in-

96 Elmalılı Hamdi Yazır, "Dibace", Paul Janet- Gabriel Seallies, Tahlilî Felsefe Tarihi- Metâlib ve Mezâhib, (Çev. Elmalılı Hamdi Yazır, Baskıya Hazırlayanlar: Muhtar Yazır- Ayhan Yalçın), s.XLVII, İstanbul, 1978; Bkz. E. M. H. Yazır, İslam Düşüncesinin Problemlerine Giriş, (Haz. Recep Kılıç), s. 55-56, Ankara, 1996

97 Elmalılı Hamdi Yazır, "Dibace", Paul Janet- Gabriel Seallies, A.g.e., s.XLVIII-XLIX; Bkz. E. M. H. Yazır, İslam Düşüncesinin Problemlerine Giriş, s. 59

98 Ö. F. Kam, Dini Felsefi Sohbetler, s.97, (Sad. Süleyman Hayri Bolay), Ankara, 2000

san ameliyle dirilir, sözünün tafsili budur. Yukarıdan beri ruh hakkında bir çok söz söyledik. Fakat son durağın halleri, kabir azabının hakiki mahiyetine nazaran bu sözlerde o hakikatları münasip bir temsilden başka bir şey değildir. Öldükten sonra ibret nazarları önünde tecelli edecek temaşanın hakikatını Allah'dan başka kimse bilmez.⁹⁹

Hayat felsefesini savunanların pek çoğu, “canlı gerçekliği” incelemeye dikkat çekmekle tek taraflılıktan kurtulamamışlardır. Akla karşı çıkmakla da kendilerini düzeltmemişlerdir; çünkü, onların felsefesi bir biyoloji felsefesi olarak ortaya çıkmıştır. Bütün görüşlerini hayat (canlılık) üzerine toplamışlar ve daha yüksekte gerçeklikleri görmez duruma düşmüşlerdir. Bunların dikkatleri canlılığa “hayvanî hayat” a çevrilmiş; bu “hayvânî hayat” onların açıklamalarının dayanmış olduğu son kavram olmuştur. Ayrıca akla önem vermemiş olmaları, onu kuru bir iskelete irca etmeleri ve aklî sezgiyi görmezlikten gelmeleri diğer bir aksak taraflarıdır.¹⁰⁰

Ebû Hayân Et-Tevhîdî'nin hayat felsefesi, yalnızca insanın ve insan hayatının bu dünyada ve bu şekliyle bir canlı organizma olarak algılanması ve açıklamasının yapılmasından ibaret değildir. O, hayat sınıfları ve dereceleri konusunda insan hayatının yanında diğer varlıkların hayatla ilişkileri üzerinde de durmuştur. Aynı zamanda insanın bu hayat dereceleri içerisinde bulunurken ve dereceler arası geçiş yaparken göstereceği gelişmeleri ve bu arada diğer varlıklarla söz konusu olabilecek ilişkilerini de değerlendirmiştir. O, bu dünya hayatının yanında öldükten sonra yaşanacak olan âhiret hayatından da bahsetmiştir. Ayrıca hayatı, mecâzî anlamda ilim ve cehalet açısından insanla ilişkilendirerek açıklamaya çalışmıştır.

SONUÇ

Ali b. Muhammed el-Abbâs Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Fârâbî Okulunun etkin olduğu bir çağda yaşamasına ve Sicistânî Okulu'nun bir öğrencisi olmasına rağmen, ele aldığı ve değerlendirdiği bazı konularda, kendisine ait görüşleri olan özgün bir filozof olarak kabul edilebilir.

Tevhîdî, hayat, konusundaki görüşlerini el-Mukâbesât adlı eserinin bazı bölümlerinde çok kısa olarak, insan hayatı ve hayatın sınıfları konusunda ise kendi görüşlerini, değerlendirmelerini ve düşünürlerin bu konudaki fikirlerini, “Risâletü'l-Hayât” adlı eserinde ayrıntılı olarak ortaya koymuştur.

Tevhîdî, insan hayatını, “her nefis için hoş olan ve her his sahibince arzulanan hayatın sınıflarını açıklamak” ve “insan hayatına dair önceki düşünürlerin görüşlerini, bu görüşleri benimsediğini hissettirerek nakletmek” şeklinde iki kısımda değerlendirmiştir.

Tevhîdî, hayat sınıflarının on tane olduğunu, bunlardan sekizinin insanla ilgili olduğunu belirtmektedir. O'na göre insan hayatının sekiz sınıfı şunlardır: His ve Hareket Hayatı, İlim ve Basiret Hayatı, Amel ve Çabalama Hayatı, Ahlâk ve Seciyye Hayatı, Tedeyyûn ve Sekînet Hayatı, İlk Olgunluk Hayatı,

99 Ö. F. Kam, Dinî Felsefî Sohbetler, s.102

100 Hüsameddin Erdem, Bazı Felsefe Meseleleri, s. 196-197, Konya, 1999

Zan ve Tevehhüm Hayatı – Zıkr (Övünme) Hayatı, İkinci Olgunluk Hayatı (Akıbet Hayatı).

Hayat, ya da hayatın bilgisi, bir başka deyişle hayatın felsefesi deyince, hiç şüphesiz sadece insan anlaşılmaz. Nitekim hayatî fonksiyonlara sahip bütün canlılar, hatta canlı tabiat, böyle bir gaye ile ortaya atılan bilgi süjesine obje durumundadır. İnsan, hayatın bir felsefesini yapmak, ya da noktasını tespit etmek gibi güç bir durumla karşı karşıya kalmaktadır.

Tevhîdî'ye göre, insanla ilgili olan bu sekiz hayat sınıfı dışında bulunan diğer iki sınıfa gelince, bunlardan biri "Meleklerin Hayatı (Hayâtü'l-Melâike)" diğeri ise Allah'ın canlı olmasıdır. Tevhîdî, insanla ilgili olan hayat çeşitlerinin ve meleklerin hayatı'nı isimlendirirken, "Hayat" terimini kullanmış, ancak onuncu ve son olarak Allah'ın diriliğinden söz ederken bu terimi Allah'a izafetle, 'Hayâtullah' şeklinde kullanmamıştır. O, melek ve Allah için "hayy" denildiğini ve denilmesi gerektiğini, hayy ya da hayatı sınırlandırmakla, Allah'ı nitelemeye güç yetirilemeyeceğini ifade etmektedir.

Ancak Tevhîdî, bu iki sınıfın künhünün bilinmemesi, aklın bunları anlatma, tanımlama, sınırlama zorluğu gibi nedenlerle ele alınmayacağını belirten ifadelerinde "Hâtâni'l-Hayâtâni – Bu iki hayat" biçiminde ikisi için de "Hayat" terimini kullanmaktadır. Yine o, "Hayatın on sınıf" olduğunu ifade ederken de "hayat" terimini kullanmıştır.

O, biri "meleklerin hayatı", diğeri "Allah'ın hayy olması" olan bu iki hayatın künhünün, vehimle bilinmeyeceğini, nutkun bunların hakikatini ve niteliklerini kavrayamayacağını, bunları yüceltmek ve hakkını vermek ve bunun sunulması konusunda herhangi bir cümlelin yetmeyeceğini, nice cümlelerin onları tafsilatını açıklamakta ve nice tafsilatın onların açıklamasında durakaldığını belirtmiştir.

Tevhîdî'ye göre, his ve hareket hayatının, yapı ve fitratla birlikte beşerin doğal yapısının sureti olduğunu ve bundan dolayı diğer canlılarla ortaklık olduğunu vurgulamaktadır. İlim, marifet ve basiret hayatı ise, sahibini olgunluğa ve isteklerin sağlanmasına götürür.

Tevhîdî'nin belirttiğine göre, ilim, marifet ve basiret hayatının yaşanmadığındaki eksiklik, sahibini, hayvanların durumuna düşürür. İnsan, cevher, fikir, unsur, şekil, nefis bakımından daha yüksek olsa da, bu hayatın sahibi, yeniliklerin faydalarını alarak, tahkik edilmiş bilgileri iktibas ederse, ruhani ve latif yoğunluklu varlıklar olan meleklerle benzer.

Yine ona göre, amel ve çalışma hayatı, daha önceki iki hayata eklenirse insan olgunlaşır, değeri artar, derecesi yükselir, şerefi ve izzeti ebedî olarak artar, sonsuzluk gıysisini giyer, mutluluk yoluna erişir ve melekler zümresine karışır. Diyanet ve sekinet hayatı çerçevesinde, dinlilik, eksik olanı olgunlaştırır, şifa sunar, hastayı iyileştirir, eksiği doğrultur, körü iyileştirir, sapkını doğru yola iletir, eğriyi düzeltir.

Tevhîdî, ahlâk'ı diyanet ve sekinet'ten ve ameli salih'ten sonraya bırakmıştır. Zira ona göre, 'huluk', lafız olarak 'halk'a bağlıdır.

İlk Kemal Hayatı ise, daha önce sözü geçen hayatların hepsinin birleştiği bir hayattır. Kim bu hayatı kazanırsa, şanı yücelir, mekanı şereflenir ve kurtuluşu ulaşır.

Tevhîdî, zan ve tevehhüm hayatında, insanın ebedilik hissine kapıldığı zaman, her yöndeki isteğinde gayretkeş olduğunu, her bakımdan hayallere kapıldığını, her uyanıklıkta temennide bulunduğunu, herkesin mizacı, eksikliği, fazlalığı, akli, görüşü, sezgisi ve düşünüşü gereğince vehimlere kapıldığını belirtmiş, bu amaç ve niyet sahibinin, Cenab-ı Hakk'ın bekâsından gafil olduğu zaman, daha önce belirtilen his ve hareket hayatı gibi, övünme, şan ve şöhret hayatını kazanmaya çabalayacağını ileri sürmüştür.

Tevhîdî'ye göre, âkıbet hayatı, ölüm olarak adlandırılan dünyadan ayrıldıktan sonraki hayattır. İctihad, çalışma, çabalama, güven, tekellüf, ayakta durma, oturma, ibadet, zahidlik, yorgunluk, endişe, soru sorma, cevap verme, yardımlaşma, v.b. her şey bu hayat içindir. O hayat, nihai amaçtır ve varış orayadır. O, örnekle görülür. Ondan başkası gölgedir, izdir, uyanıklık öncesindeki rüyadır.

Çalışmayı Tevhîdî'nin âkıbet hayatı ile ilgili olarak söylediği şu sözlerle tamamlamanın uygun olacağını düşünüyoruz: "İlahî nurla, bunun hepsini hissettiğimiz zaman, bize yürür, bizde nuru ıştır, kendisinde şüphe olmayarak yakînî olarak onu buluruz. Apaçık olarak, aynasız ve yansımatsız, ona şahit oluruz. Akli apaçıklık, hissî kıyaştan üstündür. Çünkü akıl efendi, his köledir. Efendinin şahidliği, kölenin şahidliğinden üstündür. Bu nedenle biz, nefislerimizi ve güçlerimizi, kuvvetlerimizi, her türlü renkten, her türlü tat ve ekşilikten, her türlü gevşeklik ve üstünlük taslama ve övünçten uzaklaştırdık.

Bu hayata rağbet ederek, bu melekûtu arzulararak, bu akibete yükselerek, içteki ve dıştaki bütün kötülük kanallarını kaldırdık."

Dinsel Bir Sembol Olarak Haç'ın Tarihi

Kadir ALBAYRAK*

ABSTRACT

The use of crosses as religious symbols, did not start with Christianity but reaches far back into antiquity. Variations can be found in almost every ancient religions. The cross is usually thought to be an early church symbol but it wasn't. The reason is because the cross was a symbol of pain and suffering. It is then that the cross became a symbol of conquering death. Constantine also made the cross a popular icon when he reportedly was told by God to put a cross on all of his shields around 320 C.E.

In a Christian sense the cross signifies acceptance of sacrifice, suffering and death as well as immortality. There are many shapes of crosses but twenty of them well known and important in the Christian world. We gived in this paper some information about the cross as a religious symbol before and after Christianity.

Keywords: Cross, phallic cult, Jesus, Constantine, crucifixion, cross shapes, symbolism.

Giriş

İsa'nın çarmıha gerilmesinde veya tarihteki herhangi bir başka çarmıh olayında kullanılan diğer maddi araçların (mızrak, süngü, kurbac, çivi, ip vb.) değil de, Haç'ın bir sembol olarak öne çıkmasının mitik ve tarihsel nedenleri ve bunları besleyen süreçler Dinler Tarihi açısından araştırılıp incelenmesi gereken önemli ve ilginç bir konu olarak görünmektedir. **Pierre Emanuel**; "Bir sembolü entelektüel açıdan incelemek, bir soğanı bulmak için o soğanı soymak gibidir"¹ şeklindeki benzetmesiyle sembolleri anlama, anlamlandırma ve yorumlamanın zorluklarına işaret etmekte, **Edib Sa'b**; semboller kutsal hakkında bildiklerimizi gizlemede değil, gizli olan şeyleri ortaya çıkarmada önemli bir araçtır² derken, **Müna Talebe** de; semboller sonsuzca değişebilme, derin fikirleri aynı anda hem açığa vurma, hem de gizleme gücüne sahip oldukları için sanatta, edebiyatta, mitolojide ve dinde önemli bir yer teşkil eder³ demektedir. Mitolojik sembolizmde figür veya şekil dilden önce gelirken, edebi sembolizmde öncelik şekilden dile kaymakta, dinsel sem-

* **Yrd. Doç. Dr.**, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Öğretim Üyesi.

1 Bkz. Gilbert Durand, **Sembolik İmgelem**, Çev. Ayşe Meral, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, 35.

2 Edib Sa'b, **el-Edyanü'l-Hayye**, Darü'n-Nehar, Beyrut, 1995, 220.

3 Müna Talebe, "er-Remzî fi'l-Edebi'l-Uhrevî, Rihletü'l-Mi'rac", **el-İbdâ'**, Sa. 12, Aralık 1997, Kahire, 90.

bolizmde ise, aynı zamanda hem dil, hem de şekil öne çıkmaktadır.⁴ Sonuçta bütün bu görüşlerden dinsel sembol veya sembollerin süreç içerisinde şekil ve anlam değişikliğine uğradıklarını anlamaktayız. Bu çerçevede dinsel sembolün zamanla geçirdiği değişimin, anlam kaymasının ve yaygınlaşarak sofistike bir hale gelmesinin en çarpıcı örneğini “Haç”ta görmek mümkündür.

Nitekim başlangıçta köleler için uygulanan bir işkence aleti olan haç, süreç içerisinde artık Hıristiyanlar için, iğrenç bir Roma işkence aletine indirgenmekten çıkmıştır.⁵ **R. Garaudy**'e dayanarak söyleyecek olursak, son dönem Protestan ilahiyatçılarından **Rudolf Bultman** ise, haça germinin mitolojik boyutuna vurgu yaparak, bir Hıristiyan'ın hayatındaki fonksiyonunu şöyle açıklamaktadır: İnanan, imanından sorumludur ve Tanrı ondan bir karar vermesini ister. Örneğin haç olayında mühim olan, geçmiş bir olgunun, tarihî ve objektif gerçekliği değil, ama sayesinde müminin ta derinliklerinde Tanrı'nın çağrısını duyduğu eylemdir. Bu da Tanrı'nın insan üzerindeki hakimiyeti ve haç üzerinde insana görünerek ona getirmiş olduğu kurtuluş bilincidir.⁶

Biz bu çalışmamızda dinsel bir sembol olarak haçın m.ö. 4000'lere kadar uzanan tarihinden başlayarak, geçirdiği safhalar ve günümüz Hıristiyanlık dünyasındaki fonksiyonuna temas etmek ve sembolik anlamı üzerinde durmak istiyoruz. Burada İsa'nın haça gerilip gerilmediği, dirilişi ve göğe yükselişi etrafındaki teolojik ve felsefî tartışmalara girmek niyetinde değiliz.⁷ Diğer bir deyişle, dinsel bir sembol olarak haç Dinler Tarihi açısından ele alıp incelemek düşüncesindeyiz. Bu çerçevede haç figürünün antik dünyadan günümüze kadar kimler tarafından hangi anlamda kullanıldığı irdelenecektir. Dört yüze yakın değişik haç figüründen bahsedilmekle beraber, biz bunların içerisinde en yaygın olarak kullanılanlar üzerinde durduk ve metinle doğrudan bağlantılı olan bazı haç figürlerini ve diğer Hıristiyanlık sembollerini de çalışmamızın sonunda şekiller halinde verdik.

a) Haç'ın Sözlük Anlamı

Türkçe'de kullanılan ve Hıristiyanlığın simgesi sayılan *haç* kelimesinin aslı Ermenice'dir ve birbirini dikey olarak kesen iki çizgiden oluşan şekil; istavroz, salib anlamına gelmektedir.⁸ *İstavroz* sözcüğünün kökeni de Yunanca'dır ve haç çıkarmak veya istavroz çıkarmak ise aynı şeyi ifade etmektedir.⁹ Farsça'dan Türkçe'ye geçen ve *dört çivi* demek olan *çarmuh* kelimesi de benzer şekilde haç manasında kullanılmakta, suçluyu haça germek için

4 Talebe, “*er-Remzü fi'l-Edebi'l-Uhrevî, Rihletü'l-Mi'rac*”, **el-İbdâ'**, 90-92.

5 Durand, **Sembolik İmgelem**, 84.

6 Bkz. Roger Garaudy, **Afaroza'dan Diyaloga**, (çev. Sadık Kılıç), Birey Yayıncılık, İstanbul 1996, 24-25.

7 Bu tartışmalarla ilgili geniş bilgi için bkz.: Mehmet Ünal, “*Tefsir Kaynaklarına Göre Hz. İsa'nın Ölümü, Refi ve Nüzülü Meselesi*”, **İslamiyat**, Sa. 4, Ekim-Aralık 2000, III. 133-146; Nabil al-Fadl, **Hel Beşşera'l Mesihu bi Muhammed**, Riad el-Rayyes Books Ltd. 56 Knightsbridge, London 1990.

8 **Türkçe Sözlük**, TDK Yayınları, Ankara 1983, I. 490.

9 **Türkçe Sözlük**, I. 592.

kurulmuş put şeklindeki darağacına işaret etmektedir.¹⁰ Çarmıh (çehâr mîh), çapraz olarak üst üste konmuş iki tahtadan meydana gelen bir işkence aletidir ki, ölüm cezasına çarptırılanları bu çarmıhın üzerine gerip işkence ile öldürürlerdi.¹¹ Şu halde Farsça'da, üst üste konulan bu iki parça değil, bunların dört ucu kastedildiği için çarmıh (dört çivi) denmiş olduğu ortaya çıkmaktadır. Haç kelimesinin Arapçası olan *salîb*, genellikle odun, tahta veya kazık/direk olan ve ölüme mahkum edilen insanın üzerine gerildiği aleti ifade eder.¹² Lisanü'l-Arab'da *salîb* için; *Hıristiyanların kible edindikleri şey* ifadesi geçmekte, çoğulu olarak da *sulbân* ve *sulûb* gösterilmektedir.¹³

Batı dillerinde haç karşılığı olarak Latince *crux* köküne dayanan *cross*, *croix* ve *kreuz* sözcükleri bulunmaktadır.¹⁴ Haçın önce İranlılar ve daha sonra Romalılar tarafından uygulanan bir işkence aleti olduğu, suçlunun bu alete, bağlanarak veya çivilenerek idam edildiği belirtilmektedir.¹⁵ Diğer yandan, yine Batı dillerinde *cross* sözcüğüne yakın olan *crucifix* kavramı da mevcuttur. Bu kavram ahşap, metal vb. maddelerden yapılan, üzerinde haça gerilmiş İsa figürünün bulunduğu haç için kullanılmaktadır.¹⁶

İstilahta ise haç, Hıristiyanlığın sembolü edilen artı şeklindeki işaret olarak bilinmektedir. İsa'nın haç şeklindeki bir şey üzerinde çarmıha gerilerek öldüğüne inanılması ve ölümü sonrası haçın onun mezarına konulduğunun kabul edilmesi nedeniyle haç Hıristiyanlıkta dinsel bir sembol haline gelmiştir.¹⁷

b) Haç'ın Tarihi

Hıristiyanlar 4. yüzyıldan günümüze kadar haça bir sembol olarak saygı göstermektedirler. 4. yüzyıla kadar onu kullanmakta ve taşımakta ihtiyatlı davranmışlardır. Bizans İmparatoru **Konstantin**'in Hıristiyanlığı kabul etmesinden sonra Hıristiyanlara yapılan zulüm ve işkenceler bitmiş ve haç geniş halk kitleleri arasında da dinsel bir sembol olarak yaygınlık kazanmaya başlamıştır.¹⁸ Ona yükledikleri anlama bakarak birçok dini cemaat ve aynı zamanda diğer Hıristiyan kuruluşlar birbirlerinden ayrılmaktadır. Geçmişte ve günümüzde, dini öğretilerde derin farklılıklara sahip olmalarına rağmen Hıristiyan krallar, ülkeler, mezhepler ve partiler haçı sancak ve bayraklarına koymakta ittifak etmişlerdir.

Fallus kültü olarak adlandırılan ve tarihte verimliliğin, bereketin ve bolluğun sembolü olarak algılanan erkek cinsel organına tazim, eski toplumlar da görülen bir tapınma türüydü. Bunun yanında erkek ve kadın cinsel or-

10 Ferit Devellioglu, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat**, Ankara 1995, 186.

11 **Türk Ansiklopedisi**, MEB Yayınları, Ankara 1963, XI. 382.

12 Bkz. Ragıb el-İsfahanî, **el-Müfredat**, Beyrut, 1998, 288; **Mu'cemü'l-Arabiyyi'l-Esasi**, Larousse, Tunus, 1988, 743; Serdar Mutçalı, **Arapça-Türkçe Sözlük**, Dağarcık, İstanbul, 1995, 486.

13 Bkz. İbn Manzur, **Lisanü'l Arab**, Beyrut 1994, I. 529.

14 Mahmut H. Şakiroğlu, "Haç", *DİA*, İstanbul 1996, XIV. 522.

15 W.R.F. Browning, **Dictionary of the Bible**, Oxford University Press, 1996, 83.

16 Michael Pye (ed.by), **The Continuum Dictionary of Religion**, New York, 1994, 57.

17 Şinasi Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, Vadi Yayınları, Ankara 1998, 151.

18 Rosemary Goring, **Dictionary of Beliefs and Religions**, Wordsworth Editions, London, 1995, 125.

ganlarını yüceltme/tanrılaştırma birçok dinde görülen en eski tapınma şekillerinden birisi olarak ifade edilmektedir. Hatta bu perestij bazılarınca dinlerin temeli olarak da iddia edilmiştir. Buna göre Phallic tapınmanın sembolü olan haç, daha sonra Hıristiyanlığın da sembolü haline gelmiştir. Eski Mısır anıtlarında çok görülen crux ansata, tabiattaki aktif ve pasif enerjiyi sembolize ederdi. Etrüsk mezarlarında penisten haçlar bulunmuştur. Sembolizm konusunda uzman olan **Thomas Inman** "*Ancient Pagan and Modern Christian Symbolism*" adlı eserinde antik çağa ait birçok figür ve giysinin kiliseye sızdığını, bunlar arasında daha sonra haç şeklini almış olan *phallus* ve *yonı*'nin de (erkek ve kadın cinsel organları) bulunduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, *crux ansata* veya **T** şekli erkeklik organını, yanlardaki uzantılar ise testisleri göstermekte ve bu **T** figürü, daha sonra ok şekline dönüşerek Mars'ın sembolü haline de gelmiştir.¹⁹ Mitolojide de Kelt haçı seksüel birliğin sembolü olarak bilinmektedir.²⁰ Antik pagan kültürde haç, güneş tanrıları ve göklerle ilgili olarak kullanılmıştır. Örneğin **Ankh**, erkek ve dişi birlikteliğini gösteren ve Mısır'da hayatın kaynağı olarak inanılan bir haç figürü idi ve Nil'in anahtarı olarak düşünülür, tanrı ile tanrıça arasındaki kutsal evliliğin bir sembolü olarak algılanırdı. Ayrıca, Hıristiyanlık'tan önce Yunan haçı, Tanrıça **Hecate**'nin sembolü idi. Bazen de haçın dikey kısmı erkeğe, yatay kısmı ise dişiye göndermede bulunurdu.²¹

Diğer taraftan bir ağaca asarak idam etme biçimi Kitabı Mukaddes'in Tesniye bölümünde geçmekle²² birlikte bunun artı işareti şeklinde mi, yoksa yalnızca dikey tek bir direktan mi ibaret olduğu konusunda bir açıklık yoktur. Hıristiyanlığın en önemli sembolü olan haçın Ortadoğu kökenli olduğu ve geçmişinin milattan önce 3000-4000'lere kadar gittiği kaydedilmekte,²³ günümüz tarihçileri, haçın ilk defa İran'da ortaya çıktığını ileri sürmekte, eski İran ve Anadolu kavimlerinde, ölen atalarına tapınmak, bu bölgelerdeki dinlerin önemli törenlerinden denilmektedir. Ataları simgeleyen, ellerini koruyucu gibi yanlara açan basit insan resmi ve gerdanlıklar, haçın ilk şeklini göstermektedir. Zamanla bu figür daha da basitleşmiş ve haç şekline dönüşmüştür. Haçın bu bölgelerde bereketi ve talihi simgelediği de bilinmektedir. Hititler, Mitaniler ve Urartular'dan kalan heykel ve boyalı çömleklerde, haç işaretine rastlanmaktadır. İlerleyen dönemlerde haç, birçok kültürlerde saygınlık ve kutsallığını muhafaza ederek sürdürmüştür. Öylesine ki, Akamenid/Pers ve Sani İmparatorlukları döneminden günümüze kadar ulaşan

19 Bkz. *Sexual Mysticism in Christianity*, <http://www.angelfire.com/journal2/philosophia/sex.htm>, 11.11.2003.

20 Bkz. *Celtic Cross-Celts and Hindus*, http://www.ealaghol.demon.co.uk/celtenc/celt_c2c.htm, 8.10.2003.

21 Bkz. *Symbols and Meanings*, <http://kspark.kaist.ac.kr/Jesus/Cross%20Symbolism.htm>, 8.10.2003.

22 "Eğer bir adam bir günahattan ötürü ölüm cezasına çarptırılıp öldürülür ve ölüsü ağaca asılırsa, ölüyü gece ağaçta asılı bırakmamalısınız. O gün kesinlikle gömmelisiniz. Asılan kişi Tanrı tarafından lanetlenmiştir. Tanrınız Rabbin mülk olarak size vereceği ülkeyi kirletmeyeceksiniz". (Bkz. Tesniye, 21/ 22- 23).

23 Şakiroğlu, "Haç", *DİA*, XIV. 523.

sikkelerdeki haç gerdanlıklar, haçın Arya ırkının simgesi olduğu düşüncesine de yol açmıştır.²⁴ Antik dünyada haça germinin belli bir coğrafyaya özgü olmayıp Hindistan'da, İskitler'de, Mezopotamya'da, Kuzey Afrika, Yunan, Roma ve kuzey Avrupa kavimlerinden olan Keltler arasında da uygulandığı, Ölü Deniz Yazmaları'nda ondan söz edildiği ifade edilmektedir.²⁵ Maya geleceğinde de temel noktalar, uçları dört ufka değen bir haçla temsil edilir ve yerleşmeler bu kareye göre yönlendirilirdi. Merkezdeki kutsal ağaçtan dört yöne doğru dört yol çıkar ve bu çıkış noktalarındaki dört sanduka köyün sınırlarının koruyucularına adanırdı. Haç eski Mısır'da hafifçe değişmiş bir formda, *ölümsüzlük* hiyeroglifi olmuştur. Eski Avrupa'da, Etrüskler şehirleri- ni ve tapınaklarını dünyaya biçim veren haça uygun düzenlemişlerdir.²⁶

Bunun yanında, Babilonya'nın gizemli gnostik dinlerinden kaynaklanan görüşlere göre, haçın aslı Babil Tanrısı **Tammuz**'dur. İnanişâ göre Güneş tanrısı Nemrud'un enkarnasyonu olan Tammuz, aynı zamanda bir Mesih'tir. Tammuz'un ilk harfi olan **T** harfi ise, haç işaretinin ilk kaynağıdır. Bazen bu **T** harfi Güneş tanrısı Nemrud ile Tammuz'un birliğinin bir sembolü olarak daire içine alınırdı.²⁷ **Alexander Hislop** "*The Two Babylons*" adlı eserinde Babilce'de **Tammuz**'un ilk harfi olan **T**'nin haç şeklinde (†) yazıldığını ifade etmektedir²⁸. Bazı kayıtlarda, kökeni Babil'e dayanan haça Mısır ve Suriye'de de eski zamanlardan beri tazimde bulunduğu, hatta Budistler'in haça saygı gösterdikleri ve miladî tarihin başlangıcına doğru putperestlerin bazı ayinlerinde alınlarına haç işareti yaptıkları belirtilerek, aslında haçın Hıristiyanlıkla bir ilgisinin bulunmadığı ve bunun bir putperest adeti olduğu ifade edilmektedir. Bu çerçevede, Hıristiyan kutsal kitabında İsa'nın haç şeklindeki bir figürde değil, bir ağaç (dikey kazık) üzerinde öldüğü bildirilmektedir. İlk olarak Yunanca yazılan Yeni Ahid'in yukarıda belirtilen yerlerinde ağaç anlamındaki Yunanca *ksulon* kelimesi kullanılmaktadır ki, hem bu kelime hem de bazı çevirilerde geçen *stavros* kelimesi haça delalet etmemektedir. Nitekim **Homeros** da *stavros* kelimesini *alelade bir sırık, direk veya odun parçası* anlamında kullanmıştır. Ona göre, *stavros* haç şeklini alan iki ağaç parçasını ifade etmez. Çünkü İsa'nın idamı düz bir direk üzerinde gerçekleşmiştir.²⁹ Yani, haç başlangıçta bir ağaç gövdesi gibi dikeydi. **Aziz Hironimos** haç kelimesini Latince'ye *crux* olarak çevirmiş, aynı zamanda haçı göstermek için *stavros* kelimesini de kullanmıştır. Bu ise ilk dönemlerde haçın çok yüksek olmadığı anlamına gelmektedir. Ancak toplumda büyük olarak kabul edilen suçları işleyenlerin ibret olsun diye yüksek haçlara asıldığı da bilinmektedir.³⁰

24 <http://www.atilim.org/sinif/sp5/Dinler.htm>. 9.10.2003.

25 Bkz. Charlotte Allen, **The Human Christ**, A Lion Book, England, 1998, 1.

26 Annemarie Schimmel, **Sayıların Gizemi**, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1998, 99-100.

27 *God or Goddess? Phallic Elements in Religion*, [http://kspark.kaist.ac.kr/Old%20Testament/Phallic %20Elements%20in%20Religion.htm](http://kspark.kaist.ac.kr/Old%20Testament/Phallic%20Elements%20in%20Religion.htm). 11.9.2003.

28 Bkz. <http://worldwatchdaily.org/index.cfm/fuseaction/prophecy.showResource/CT/ARTB/k/471.htm>

29 Bkz. Günay Tümer, "*Çarmık*", **DİA**, İstanbul 1993, VIII. 230.

30 Bkz. el-Eb Sami Hallak el-Yesü'î, "*es-Salbü ve's-Salbü Kable'l-Milad ve Ba'deh*", **el-Meşrik**, Beyrut, Haziran 1995, I. 214.

c) Haç ve Haça Germe Şekilleri

Haçın birçok farklı şekilleri bulunmakta ve yüzyıllardır Hıristiyanlar onu evlerine, kiliselerine ve işyerlerine koymakta, boyunlarına ve elbiselerine takmakta, bazen de değişik şeylere kazımaktadırlar. Dikey ve yatay olmak üzere birbiriyle keşişen iki çizgiden oluşan bu geometrik figür, Hıristiyan dünyasında çok geniş bir tarzda yayılmış, hatta çok farklı manaları içeren bir sembol haline dönüşmüştür. Nitekim bugün 385'ten fazla değişik haç figüründen bahsedilmektedir. Gerçi bunlardan sadece on kadarı yaygınlaşmıştır. Ama yaygın olmasa da birbirinden az ya da çok farklılaşan figürlerin kullanılması bu sembolün kökeni ve gelişim süreci hakkında rahat bir tarzda konuşmayı güçleştirmektedir. Yaygın olarak kullanılan haçlardan en çok dikkat çekenler ise; yatay ve dikey parçanın eşit olduğu Yunan/Ortodoks haçı, dikeyin alt tarafının yataydan daha uzun olduğu Latin haçı, **T** veya Aziz Anthony haçı, el haçı, çarpı şeklinde olan Aziz Andrew haçı, Gamalı haç, Malta haçı, iki haçın bir arada resmedildiği Lorainne haçı ve Papalık haçidir.³¹ Yunanca'daki **T** harfine benzeyen ve üç ucu olan (*crux commissa*) haçlar olduğu gibi, dört ucu olan *capitata* veya *immissa* diye isimlendirilen ve dikey kısmı yataydan daha uzun olan haçlar da vardır. Kilise geleneğine göre İsa'nın haçı da bu şekildedir. Çünkü inanışa göre askerler haçın dikey kısmının en ucuna İsa'nın ölüm fermanını iliştiirmişlerdir.³²

Haçın şeklinin bu çok çeşitliliği yanında, haça germe şekilleri de, sadece bir şehirden diğerine değil, herhangi bir tasnifi imkansız kılacak tarzda, idamdan idama bile farklılık göstermektedir. Bununla beraber tarihçi **Herodot** ağırlıklı olarak haça germenin iki şekli üzerinde durmaktadır. Birincisi için o, mahkumun canlı olarak haça gerilmesini ifade eden *anaskolopizein* kelimesini, ikincisi için de cansız bedeninin haça asılmasını ifade eden *anastauroun* kelimesini kullanmıştır. Bununla beraber her iki durum da, kurbanın ağır ihanetlerden birini işlemiş olmasına delalet ederdi. Çarmıha germenin bu türünde, mahkum çivilerle veya ipele haça bağlanır, yaşıyorsa yavaş yavaş ölüme terk edilir ölmüşse kuşlara yem olarak sunulurdu. İdamın bu şeklinin korkunçluğundan dolayı bazı yazarlar ondan ayrıntılı olarak bahsetmek istememişlerdir. **Herodot**, **Polycrate de Samos**'un ölümünü şu şekilde tasvir etmektedir: "Anlatılması imkansız bir tarzda katledildi ve cesedi bir kazığa bağlandı". Başka bir yerde **Herodot** kutsallara saygısızlıkla suçlanarak idama çarptırılan Atina'lı vali **Artayctes**'in ölümünü anlatırken şöyle demektedir: "Onu çivileyerek kazıklara çaktılar ve çocuğunu da gözlerinin önünde öldürdüler".³³ Ne var ki, **Herodot**'tan sonra bu iki kelime eşanlamli hale gelmiş ve canlı haça germe ile, cesedi kazığa germe arasındaki fark ortadan kalkmış ve **Josephus** her ikisi için bir-

31 Bkz. Goblet d'Alviella, "Cross", **Encyclopaedia of Religion and Ethics**, ed. by. James Hastings, New York 1955, IV. 324-329; **The Reader's Digest Great Encyclopaedic Dictionary**, London, 1964, I. 217; Şakiroğlu, "Haç", **DİA**, XIV. 523.

32 "Ve: YAHUDİLERİN KRALI İSA BUDUR, diye başı üzerine cürüm yaftası koydular. O zaman onunla beraber iki haydut, biri sağında ve biri solunda olarak, haça gerildi". (Bkz. Matta, 27/ 37-38).
33 Bkz. el-Yesû'î, "es-Salbü ve's-Salbü Kable'l-Milad ve Ba'deh", 215.

den sadece *anastauroun*, **Philo** ise, *anaskolopizein* kelimesini kullanmıştır.³⁴

Yahudi tarihçi **Flavius Josephus** (öl. 101) 70 yılında kuşatma altındaki Kudüs'ten kaçmaya çalışan Yahudilerin akıbetini ve haça gerilmelerini adeta hatırlamak istememektedir. "Felaket esnasında bir Yahudi yakalandı ve imparator **Titus** (öl. 81) onu sura yönelterek haça gerdirdi. Çünkü, diğer insanlar manzaradan korkuyorlardı. Yahudiler tam Roma idaresinin eline düşmek üzereyken, kendilerini savunmaya zorlanıyor ve savaştıkları için de, ele geçirildikleri zaman onları affetme şansı kalmıyordu. Yakalandıktan sonra dövülüyorlar ve ölümden sonra işkencenin her türlüüne boyun eğiyorlar ve yüzleri sura karşı çevrilip haça geriliyorlardı. Şüphesiz onların bu durumu **Titus**'un vicdanına dokunuyordu, fakat sayıları fazla olduğundan onları serbest bırakmak da, hapse atmak da tehlike arz ediyordu. Bu yüzden **Titus** istediklerini yapmaları hususunda askerlerini serbest bıraktı. Böylece o, haça gerilenlerin korkunç manzarasından dolayı şehri savunanların daha kolay teslim olacağını umuyordu. Askerler öfke ve kinlerinin şiddetinden esirlere hakaret ediyor ve onlardan her birini değişik tarzda haça geriyorlardı. Sayılarının çokluğundan dolayı ne haçlar için yer, ne de cesetler için haç kalmıştı".³⁵

d) Roma Yasalarında ve Filozofların Diyaloglarında Haç

d.1.) Roma Yasalarında Haç

Roma'nın dinsel törenleri, haç önündeki şiddet, korku, tiksinti ve eğlenmeyele birbirine karışırdı. Roma idarecilerinin insanları amaçsız ve sebepsiz olarak haça germemesine karşın, yine de haça gerilenlerin sayısı çok fazla idi. Halk, öldürmenin bu çirkin şeklini kınamazdı. Çünkü onlar idamın kanna karşı gelmede bir caydırıcılığı olduğuna inanır ve hatta bazen, bizzat infaza da katılırdı.

Yukarıda da değinildiği üzere, Roma yasaları sadece köleler ve yabancıları çarmıha gererek cezalandırıyordu. Roma yurttaşları ise ancak yol kesme, hırsızlık gibi büyük suçlar veya büyük ihanetler gibi istisnai hallerde bu cezaya çarptırılırdı. Bu iki durumda yurttaşlar vatandaşlık haklarını kaybederler ve haça gerilmeyi hak ederlerdi. Kısacası haç kelimesi Romalılar için nefret uyandıran iğrenç bir kelimeydi ve sadece kölelere uygulanırdı.

Julius Paulus'un bize verdiği bilgiler Roma'da cezalarla ilgili imparatorluk kanunlarının nasıl geliştiğini göstermektedir. Buna göre, en sert cezaları gerektiren suçların listesi şöyle sıralanmaktadır: Savaşta düşmanın önünden kaçmak, devlet sırlarını ifşa etmek, isyana teşvik etmek, öldürme, sihir ve önemli bir vasiyette sahtecilik gibi suçlar zamanla haça gerilerek cezalandırılmaya başlanmıştır. Yüksek tabaka insanları için daha insancıl bir idam şekli mümkün iken, haça sadece alt tabaka insanları çarptırılırdı. Haç köleler için değişmez bir idam şekli olarak varlığını sürdürmüştür. Hatta bazı önde gelen düşünürler hür bir yurttaş haça gerildiği zaman ondan, "**servile supplicium**" (**köle işkencesi**) diye bahsederlerdi. Bu da haç ıtanç veri-

34 *Crucifixion*, <http://usereggconnect.net/noddy3/crucifix.htm>. 10.10.2003.

35 *Crucifixion*, <http://usereggconnect.net/noddy3/crucifix.htm>. 10.10.2003.

ci bir işkence aleti yapmaya yetiyordu. Köle, özgürlüğünü kaybetmiş olan bir insan değil, tam tersine o, efendisinin kendisine reva gördüğü şekilde eğlenmesini sağlayan bir araçtı. Haç köleler için günlük bir kâbustu. Çünkü efendiler onları önemsiz bazı şeyler için bile yargılamadan haça gererlerdi. Bundan dolayı bazıları köleleri; *haçı kabul edenler* anlamına gelen **cruciarii** diye isimlendirmişlerdi. Üstelik bir efendi öldürülür ve katili bilinmezse, o efendinin bütün köleleri haça gerilirdi.³⁶

d.2.) Bazı Filozofların Diyaloğlarında Haç

Haça gererek idam etme yöntemi filozoflar arasında büyük tartışmalar yaratmıştı. Romalıların düşüncesinde intihar çirkin bir davranıştı. Fakat o, haça gerilmekten kurtulmak için son çare gibiydi. **Mécéne** bu görüşü kabul etmeyerek kişinin çaresi olmayan işkencelerle karşılaştığı zaman bile özgürlüğünü korumak için intiharı son sığınak olarak görmesini reddetmiş, ancak **Seneca** da onu eleştirerek şöyle demiştir: “Acaba işkencelerin alçaklığı altında ezilmeyi, organlarının başkalarınınca yok edilmesini, hayatının bir anda değil de, yavaş yavaş yok olmasını isteyen bir insan var mıdır? Bu uğursuz darağacına gerilmeyi, şeklinin bozulup iki omuzunun ve göğsünün çirkin iki kambura dönmesini kim ister? Haça gerilmeden önce ölmek için bin sebep olsa da, elemeler altında uzayıp gidecek işkencelere vücudunu kim teslim eder?”³⁷

Çicero haça germeyi acı vermede işkencenin en zirve noktası, “**Summum Supplicium**” olarak nitelendirmiş, **Julius Paulus** da (m.ö. 3. yy) haçı işkence listesinin başına koymuş, yakma ve baş kesmeyi daha sonra saymıştır. Bazen bu kesilen baş vahşi hayvanlara atılır, idam olayı bereket bayramlarına rastlarsa, gerekli bütün hazırlıklar yapıldıktan sonra, arenası olan bir şehirde ve genellikle halkın önünde icra edilirdi. Çünkü bu, bütün çirkinliğine rağmen insanları eğlendiren bir görüntüydü. Aynı şekilde imparator **Caligula** (m.s. 37-41) zamanında birçok tiyatro oyununda idam olayının işlendiği rivayet edilmektedir. İmparator **Domitien** (m.s. 81-96) devrinde ise, gerçek idam mahkumları kurban rolünü oynarlardı. Örneğin **Laureolus**, bir çetenin başı olan kaçak köle rolünde ölüm tiyatrosunu oynamış ve sonunda haça gerilmiş ve cesedini bir İskoçya ayısı parçalamıştır.³⁸

Çicero haça germeyi bir veba olarak nitelendirerek, iki Roma yurttaşının bu şekilde idam edilmesine karşı çıkmıştı. Ancak o, efendilerine ihanetten suçlanan birçok kölenin **Verrés** tarafından haçtan kurtarılmalarını da, “bu kölelerin hepsi atalarının geleneğine uygun olarak işkenceye teslim edildiler. Sen onları ölümün pençesinden kurtarıp serbest bırakmaya kalkışıyorsun” diyerek eleştirmiştir. **Çicero** haçın Roma vatandaşlarına tatbik edilmesinin şöyle dursun, bu kelimenin onların düşüncelerinden, gözlerinden ve kulaklarından da uzak tutulması gerektiğini, şerefli Roma yurttaşlarına ve

36 Bkz. el-Yesûî, “es-Salbü ve’s-Salbü Kable’l-Milad ve Ba’deh”, 220.

37 Crucifixion, <http://usereggconnect.net/noddy3/crucifix.htm>. 10.10.2003.

38 el-Yesûî, “es-Salbü ve’s-Salbü Kable’l-Milad ve Ba’deh”, 218.

özgür insanlara haç korkusunun uygun olmadığını söylüyordu. Bu konuda **Seneca**'nın tutumu **Çiçero**'dan daha erdemli değildir. O da, haça germe işkencelerin en kötü şeklidir demekle beraber, suçluların haça gerilmesini normal bir olay olarak görüyor ve Roma devletinin yüceltilmesi söz konusu olduğu zaman, en sert cezaların verilmesinden çekinilmemesi gerektiğini savunuyordu.³⁹ **Seneca Controversiae** adlı eserinde şöyle demektedir: Özgür bir efendinin kızı bir köleyle evlenir. Bunun üzerine kız haça mahkum edilir ve babası onu azarlayarak; damadın akrabalarına kavuşmak istiyorsan haça git! der. **Juvenal**'in *6th Satire*'de yazdığına göre, bir kadın, kocasına kölesini haça germesini söyler ve kocası da ona, bu adam ölüm cezasını hak etti mi? diye sorar. Bunun üzerine kadın kocasına: Bir köleye “bu adam” diyecek kadar aptal olma! şeklinde cevap verir.⁴⁰

Bu ve benzeri metinler bize açıkça gösteriyor ki, haça gererek öldürme yavaş yavaş gerçekleştiğinden dolayı ölümlerin en ağır ve korkunç bir çeşidi olarak kabul edilmiştir. Kurban, ölmeden önce uzun işkencelere maruz bırakılmakta, bazen de haça asılmadan önce can vermekteydi. **İsa'nın Hayatı** adlı eserinde **Renan** çarmıhı şöyle betimlemektedir: “Evvla haçı dikerler, sonra mahkumu çivi ile ellerinden çakarlardı; ayaklar da çoğu zaman çivilenir, bazen sadece ipe bağlanırdı. Haçın büyük direğinin ortasına, mahkumun bacakları arasına girerek vücudunun sarkmasına engel olacak şekilde bir ağaç parçası daha çivilerlerdi. Bu olmazsa eller yırtılır, vücut yığılırdı. Bazen de ayakların altına, yine direğe tutturulmuş olan yatay bir dayanak konurdu. İsa bu tiksindirici işkenceleri olanca dehşetiyle, içine sindire sindire tattı... Romalıların âdetince, haçın tepesine üç dille, İbrani, Yunan ve Latin dilleriyle, “Yahudilerin Kralı” yazılarını taşıyan bir levha asılmıştı.⁴¹

e) Mesih'in Haça Gerilmesi

Hıristiyanlık metinlerine göre, Roma valisi **Pontius Pilatus**, Kudüs'ün kapılarının birinin önünde Celile'nin Nasıra şehrinden ve Davud soyundan gelen İsa'yı bir Cuma günü asmıştır. Şüphesiz ki bu, o günlerde, en ıstıraplı bölgelerden biri olan Yahudiyye'de, Roma yöneticilerinin idama mahkum edip çarmıha geldikleri ilk kişi değildi. Ancak, bu Nasıralı'nın aksine diğerlerinin hatıraları unutulup gitmişti. Nasıralı İsa, haça gerilen en meşhur kişi olarak tarihe geçmiştir.⁴² Çünkü o bir Tanrı elçisiydi ve ölümünü müteakip, havari-ler onun mesajını dünyanın dört bir yanına müjdelemişler, onu Tanrı'nın Oğlu İsa olarak ilan etmişlerdir. Böylece, onun öğretisini dinleyip uyanlara *Hıristiyan* adı verilmiş, zamanla sayıları artmış ve bunlar tarihin seyriinde önemli roller oynamışlardır. Başlangıçtan itibaren Hıristiyanlıkla, kurucusunun haça gerilmesi arasında sıkı bir bağlantı kurulmuş ve bu olay Hıristiyanların gözünde odak teşkil etmiştir. Birçok Hıristiyana göre, haç olmadığı zaman İsa'

39 Bkz. el-Yesû'î, “es-Salibü ve's-Salbü Kable'l-Milad ve Ba'deh”, 218-219.

40 *Preaching Bible Basics*, <http://www.bbje.org/chbooks/heaster/pbb/pbb17.html>. 10.10.2003.

41 Ernest Renan, **İsa'nın Hayatı**, Çev. Ziya İhsan, MEB Yayınları, İstanbul 1992, 232-233.

42 Allen, **The Human Christ**, 2.

nın hayatı anlamını kaybetmektedir. Bazıları, sadece haça gerilmesi için onun ete kemiğe büründüğünü ileri sürmekte, bazıları da, dünya tarihi boyunca hiçbir insanın, İsa'nın haçta çektiği bedensel acıya benzer bir acı çekmediğini savunmaktadırlar.⁴³

Bilindiği üzere çarmıha gererek idam etme Yahudilerin takip ettikleri bir yöntem değildi. İsa Mesih zamanında suçlular taşla recm edilir ve insanlara ibret olsun diye bir süre asılı bırakılırdı ancak bu da çok yaygın değildi.⁴⁴ Çünkü Eski Ahid'e göre bu, Tanrı'nın lanetine uğramanın bir göstergesiydi. "Eğer bir adam bir günahtan ötürü ölüm cezasına çarptırılıp öldürülür ve ölüsü ağaca asılırsa, ölüyü gece ağaçta asılı bırakmamalısınız. O gün kesinlikle gömmelisiniz. Asılan kişi Tanrı tarafından lanetlenmiştir. Tanrınız Rabbin mülk olarak size vereceği ülkeyi kirletmeyeceksiniz".⁴⁵ Bundan dolayı Yahudiler İsa'ya, Romalılar nezdinde tiksindiriciliğin ve ihanetin sembolü olan, alt tabaka, köleler ve Romalı olmayanlara uygun görülen haça germe şeklinde idam ettirmek için büyük çaba göstermişler ve böylece onun Tanrı'nın Mesih'i değil, Tanrı'nın lanetine uğramış birisi olduğunu göstermek istemişlerdir.⁴⁶

Yukarıda Yahudi ve putperestlerin haç ihanetin en büyük cezası olarak görmeleri nedeniyle ona nasıl bir nefret ve korku ile baktıklarını vurgulamıştık. İşte, üstatları haça gerildiğinde öğrencileri bu acı ve nefreti hissetmişler; üzülmüşler, korkmuşlar ve utanarak gizlenmeyi tercih etmişlerdir. Çünkü birkaç gün önce Kudüs'e büyük bir azamete giren Davud'un oğlu, Tanrı'nın Mesih'i İsa, şimdi bir köle, bir hain veya bir suçlu gibi herkesin gözü önünde haça gerilmişti. Kendisine gönül verenler, onun İsrail'i kurtarmasını beklerken,⁴⁷ Tanrı, kendi Azizi'nin Golgota tepesinde bir kazığa çivilenerek ölmesine müsaade etmişti. Elbette o vakitler kahramanların veya komutanların ölmesi çok garip bir durum değildi, ancak onlardan hiç biri haç zilletine boyun eğerek ölmemişti. **Sokrat, Romulus** ve daha niceleri ölüm cezasına çarptırılmışlardı. Ne var ki, haça gerilmedikleri için bunların hikayeleri birer kahramanlık destanı gibi rivayet ediliyordu.⁴⁸

Ancak, tarih boyunca birçok olayda görüldüğü üzere, zamanla işler ve anlayışlar büyük bir değişikliğe uğramış ve İsa'nın ölümüne değişik manalar yüklenmeye başlanmıştır. Rabbin, Oğlunu terk etmediğini, bilakis onu hem Rab hem de Mesih kıldığını herkese ilan eden Pavlus Galatyalılar'da şöyle yazmıştı: "Mesih'le birlikte çarmıha gerildim. Artık ben yaşamıyorum, Mesih bende ya-

43 el-Yesû'î, "es-Salibü ve's-Salbü Kable'l-Milad ve Ba'deh", 213-214.

44 Renan, **İsa'nın Hayatı**, 230.

45 Tesniye, 21/ 22-23.

46 İsa'nın haça gerilmesiyle ilgili olarak Renan şöyle demektedir: "Bu ceza Yahudilerin icadı değildi; İsa'nın cezalandırılmasına sadece Musa kanunları gereğince hükmedilmiş olsaydı onu taşla öldürmek lazım gelirdi. Haça germek, kölelere mahsus ve ölüm cezasını hakaretle şiddetlendirmek istenildiği zaman kullanılan bir Roma cezası idi. Bunu İsa'ya tatbik etmekle ona, yol kesen hırsızlara, haydutlara, şakilere veya Romalıların kılıçla ölme şerefine layık görmedikleri süflü düşmanlara yaptıkları muamele yapılmış oluyordu." Bkz. Renan, **İsa'nın Hayatı**, 230.

47 "Fakat biz, İsraili kurtaracak olan odur diye ummakta idik. Fakat bununla beraber, bu işler olalı (İsa çarmıha gerileli) üçüncü gündür". (Bkz. Luka, 24/ 21).

48 el-Yesû'î, "es-Salibü ve's-Salbü Kable'l-Milad ve Ba'deh", 220.

şyor. Şimdi bedende sürdürdüğüm yaşamı, beni seven ve uğruma kendini feda eden Tanrı Oğluna imanla sürdürüyorum".⁴⁹ Ayrıca Pavlus'un, haç olayının üzüntü duyulacak bir şey değil, tam tersine kurtuluşa vesile olan tarihsel değeri haiz bir sembol olduğuna inandığı ifade edilmekte⁵⁰ ve o, İsa Mesih'i kabul edenler arzu ve hevesleriyle birlikte bedenlerini de feda ederken, Yahudi ve putperestlerin bunu bir akılsızlık olarak algıladıklarını söylemiştir. Ona göre haç sonsuz zaferin bir işaretidir: "Yönetimlerin ve hükümlerinin elindeki silahları alıp onları çarpmıta yenerek açıkça gözler önüne serdi".⁵¹

Genel olarak Hıristiyanlara göre haçın esas anlamı, "İsa benim yerimi aldı" demektir ve Yeni Ahit bunu şu şekilde açıklamaktadır: "Bizler günah karşısında ölelim ve doğruluk uğruna yaşayalım diye, günahlarımızı çarpmıta kendi bedeninde yükledi. O'nun yaralarıyla şifa buldunuz".⁵² Hıristiyanlar genellikle; İsa Mesih bizim günahlarımız için bizim yerimize kendisini feda etmiştir. Bu yüzden İncil'in ruhunu ve kalbini açığa vurması açısından haç Hıristiyanlığın evrensel bir sembolü olmuştur. Hıristiyanlara göre haç işareti bir kurtarıcıya olan ihtiyacı gösterir. İsa'yı haçta görüp onun çektiği acı, ıstırap ve işkenceye şahit olduklarında, işlenen günahların Tanrı katında ne kadar çirkin olduğunun idrakine varılır,⁵³ şeklinde inanmaktadırlar. "Aslında hastalıklarımızı o üstlendi, acılarımızı o yükledi. Bizse Tanrı tarafından cezalandırıldığımızı, vurulup ezildiğini sandık. Oysa, bizim isyanlarımız yüzünden onun bedeni değişti, bizim suçlarımız yüzünden o eziyet çekti. Esenliğimiz için gerekli olan ceza ona verildi. Bizler onun yaralarıyla şifa bulduk"⁵⁴ anlamındaki Eski Ahit'te geçen pasajlar bu durumu teyit etmektedir.

Kilise Babaları ilk üç asır boyunca hem kendi aralarında hem de Yahudilerle olan tartışmalarında haça germe üzerinde durmuşlardır. Mesela 2. yüzyılda **İskenderiye'li Basilides**, Mesih'in Tanrı ile eşit olmadığı inancını savunmuş ve İsa'nın, tanrılık ile insanlık alemleri arasındaki orta bir yerden geldiğini ileri sürmüştür. Buna göre İsa, 365 kozmik semadan biri olan **Calulacau**'dan gelmiş ve bakire Meryem'den doğmuş, vaftizi esnasında ise kendisini kurtuluşa erdiren Müjde'nin nuruna nail olmuş, bu nurun faziletiyle bilgeliğini ilan ederek, yaradılışın başlangıçtaki düzenini tekrar getirdiğini açıklamıştır.⁵⁵ Kendini feda etme, ilahi vahyi içsel bir marifetle bilmekle olur ve **Basilides**'e göre İsa idam için Golgota'ya götürülürken, zahiri bedeninden sıyrılarak, haça gerilmesi için yardım eden **Kirene'li Simon**'un bedensel şekline bürünmüş ve haça Simon gerilmiş, İsa da bu durumu uzaktan seyrederek onlara gülmüştür.⁵⁶

49 Galatyalılara, 2/ 20.

50 Bkz. Şinasi Gündüz, **Pavlus**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, 234-235.

51 Koloselilere Mektup, 2/ 15.

52 Petrusun İkinci Mektubu, 2/ 24.

53 *Why Is the Cross the Symbol of Christianity?*, http://www.gospelcom.net/lpea/firstpriority/spring 2002/ feature_spsb1.shtml. 15.10.2003.

54 İşaya, 53/ 4-5.

55 Bkz. *Basilides*, <http://www.hermetic.com/sabazius/basilidehtm>. 10.10.2003.

56 Bkz. Gündüz, **Pavlus**, 166.

f) İmparator Konstantin'den Önce Haç ve Haça Germe

Tertullian (m.s. 160-220) haçın her zaman ve mekanda kullanılmasını tavsiye etmiş, bütün günlük işlerimizde, bir yere girer ve çıkarken, giyinirken veya yıkanırken, sofraya otururken, yatarken, kalkarken veya bir lamba yakarken mutlaka istavroz çıkartmalıyız⁵⁷ demiştir. Fakat daha önce de ifade ettiğimiz gibi İmparator **Konstantin** bu dini kabul edinceye kadar Hıristiyanlar haç işaretini kitabelerde, süsleme ve nakışlarda kullanmamışlardır. Bu konuda birçok sebep ileri sürülmektedir, ancak biz burada önemlerine binaen sadece üç tanesine değinmek istiyoruz:

Birincisi, m.s. 64 yılında Roma yakıldığında, Hıristiyanlar bu yangını çıkarmakla itham edilmiş ve bunun üzerine yakalanıp tutuklanmışlar ve birçok işkenceyle karşılaşmışlardır. Bu korkuyla, sakınarak ve gizlenerek yaşamaya başlamışlar ve inançlarını gizlice yaşamaya devam etmişlerdir. Dolayısıyla bu gizli hayat tarzı Hıristiyanları kendilerinden başkalarının anlayamacağı sembol ve işaretler kullanmaya zorlamıştır. Örneğin, bu dönemde balık sembolü yazı ve resimde yaygın bir hale gelmişti.⁵⁸ *İkincisi*, onların haça gerilmiş bir tanrıya inanmaları putperestlerin alay konusu olduğu için, haç Hıristiyanların düşüncesinde uzun süre bir utanç vesilesi olarak kalmıştır. Buna en güzel delil, İtalya'nın Platino sarayında bulunmuş olan ve 3. yüzyıldan kalma **merkep başlı haça gerilmiş adam** adıyla bilinen bir belgedir. Burada merkep başlı bir insan figürü **T** şeklindeki bir haça gerilmiş olarak ve ya(kı)nındaki başka bir kişiye bakmakta ve bu şahıs, bir eli yukarıya kalkmış ve dua eder durumda görülmektedir. Resmin altında da, "**Alexamenoc Cebe Oeon-Alexamenoc Tanrısına Tapınıyor**" ibaresi bulunmaktadır. Aynı yerde keşfedilen başka bir yazıda ise, "**Alexamenoc Fidelis**" ibaresi bulunmaktadır ki, **Fidelis** kelimesi sadece Hıristiyanlar için kullanıldığından birinci resmin ne Yahudilere, ne de Roma site şehrinin tanrısına tapınanlara değil, Hıristiyanlara ait olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. *Üçüncüsü* ise, geometrik haç şeklinin daha önce ifade edildiği gibi, Hıristiyanlıktan önce de bilinmesidir. Bu geometrik şekil küpe, yüzük gibi süs eşyalarında ve hatta hiyeroglif yazısında olduğu gibi, bazı harflerde de görülmekte olup, astrolojik sembollerde ve sihirsel yazılarda da kullanılmıştır. İşte, muhtemelen, önceden beri putperestlerin bu geometrik haç şeklini kullanmaları, imanlarını koruma ve putperestliğe dönme korkusu, Hıristiyanların belli bir süre onu sembol olarak kabul etmesine mani olmuştur.⁵⁹

57 Bkz. Alviella, "Cross", **Encyclopaedia of Religion and Ethics**, IV. 328.

58 Balık sembolü ile ilgili olarak İnciller'de şu pasajlar geçmektedir: "Yunus, nasıl üç gün üç gece o koca balığın karında kaldıysa, İnsanoğlu da üç gün üç gece yerin bağrında kalacak". (Matta, 12/40). "Öğrenciler, burada beş ekmekle iki balıktan başka bir şeyimiz yok ki dediler". (Matta, 14/17). "İsa onlara, arımdan gelin, sizleri insan tutan balıkçılar yapacağım dedi". (Markos, 1/17). "Bunu yapınca öyle çok balık yakaladılar ki, ağları yırtılmaya başladı". (Luka, 5/6). "Kendisine bir parça kızarmış balık verdiler". (Luka, 24/42). "İsa, çocuklar, balığınız yok mu? diye sordu. Yok cevabını verdiler". (Yuhanna, 21/5). "Her canlının eti aynı değildir. İnsanların eti başka, hayvanların eti başka, kuşların ve balıkların eti başka başkadır". (Korintoslulara 1. Mektup, 15/39).

59 el-Yesû'î, "*es-Salbü ve's-Salbü Kable'l-Milad ve Ba'deh*", 222-223.

g) Konstantin Döneminde ve Sonrasında Haç ve Haça Germe

Bilindiği üzere, Bizans İmparatorluğunda Hıristiyanlar için barış, İmparator **Konstantin** (306-337) döneminde başlamıştır. Bu dönemde yaşanan üç önemli olayın haçın Hıristiyanlarca sembol olarak kullanılmasını etkilediğini söyleyebiliriz.

1- **Eusebius**'un (m.s. 260-339) "**Vita Constantini**" (**Konstantin'in Hayatı**) adıyla yazdığı kitapta şu rivayete rastlanmaktadır: "312 yılında Konstantin "**Milvian Bridge**" savaşı için yola çıkar ve Tanrı'dan zafer diler. Akşam üzeri ilk doğan yıldızın üstünde nurdan bir haç ve üzerinde şu yazı görünür: "**In Hoc Signo Vincens**" (**Bu İşaretle Fethedeceksin**) (**IHSV**). **Konstantin** ve ordusu bunun ne anlama geldiğini anlayamadıkları için ilk önce hayrete düşerler. Aynı gece, bu defa İsa Mesih aynı işaretle **Konstantin**'in rüyasına girer ve bu işareti askerî bir sembol olarak benimsemesini, onu savaşlarda taşınmasını ve onunla korunmasını emreder. Nihayetinde, 27 Ocak 312'de **Konstantin** düşmanlarını bozguna uğratar ve Roma'ya muzaffer olarak döner. Bunun üzerine Konstantin her yere haçın konmasını emreder ve altına da Romalıların bu işaret sayesinde azgınlıktan kurtulduklarını hatırlatan bir ibare yazdırır".⁶⁰

2- Bu döneme ait olup, İsa'nın haça gerildiğini gösteren bir başka figür de Kudüs'te bulunmuştur. Bunu, **Konstantin**'in annesi **Helena**'nın kutsal toprakları hac için ziyareti esnasında bulduğu söylenmektedir.⁶¹ Bunun bir efsane olup olmadığı tam olarak bilinmemekle birlikte, bundan, o dönemde haça saygının yaygınlaştığını anlamak mümkündür.

3- Haça gererek idam etme **Konstantin** tarafından yasaklanmış⁶² ve ondan sonra herhangi bir imparator da onu geri getirmemiştir. Böylece daha sonra gelen kuşaklar haçın bir zillet ve hakaret işareti olduğu anlayışını unutmamış, neticede kutsal bir renge bürünen bu sembol insanlığın kurtuluşu için ölen Mesih'ten başkasını ifade etmez hale gelmiştir.

Yukarıda ifade edildiği üzere **Eusebius**, **Konstantin**'in gördüğü rüya üzerine haçın bayrak, sancak ve zırhlara yerleştirilmesini emrettiğini bize haber vermektedir. Arkeolojik çalışmalar da **Konstantin**'in Mesih kelimesinin Yunanca ilk iki harfini kullandığını göstermektedir. **IHSV** ibaresi, "**In Hoc Signo Vincens**" (**Bu İşaretle Fethedeceksin**) cümlesinin ilk harflerini göstermektedir. **V** harfi **H** harfinin ortasına yerleştirilmiş ve **H** harfinin üst ortasına da küçük bir haç şekli konmuştur. Buna göre bu şeklin tamamı da haçı sembolize etmektedir. Zamanla insanlar bunun ne anlama geldiğini unutmamışlar ve **V** harfinin, iki çivinin bir araya getirilmiş şekli olduğunu zannetmişlerdir. Daha sonra bunlara üçüncü bir işaret daha ekle-

60 Bkz. Mircea Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2003, II. 465; *The Cross: Should a Symbol Betrayed Be Reclaimed?*, <http://www.crosscurrent.org/boys-crosh.htm>. 18.11.2003.

61 Şakiroğlu, "Haç", **DİA**, XIV. 523.

62 Tümer, "Çarmık", **DİA**, VIII. 230.

nerek, bu üç harfin anlamının “**İnsanların Kurtarıcısı Mesih**” (**Jesus Hominum Salvator**) demek olduğuna inanılmıştır.⁶³

4. yüzyıldan kalma Roma’daki **Pudentiana** kilisesinin mozaiklerinde İsa, imparatorluk tahtına oturmuş ve etrafında da Hıristiyanlığı savunan büyüklerin bulunduğu bir figür şeklinde gösterilmekte, levhanın yüksek kısmında uzunluğu Mesih’in boyuna eşit olan bir haç bulunmaktadır. Buradaki Mesih figürü **Pontius Pilatus**’un önünde vakarla durmakta ve sanki **İsa** onun hakimi imiş gibi işaret etmekte, Romalı vali ise, alacaklının önünde suçlanan ve başını öne eğen bir kişi pozisyonundadır. Soldaki figürde, İsa’nın haçını taşıyan **Kirene’li Simon** ve İsa’nın başına dikenden değil, defne ağacından taç koyan bir asker görülmektedir. Ortada ise, haça germe olayı resmedilmekte ve üstünde de, İsa’nın adının kısaltılmış olduğu boş bir haç şekli bulunmakta, bunu da iki imparatorluk kartalının taşıdığı defne halesi çevrelemekte, haçın altında da, biri uyuyan ve diğeri de gördüklerinden dolayı dehşete düşen iki asker göze çarpmaktadır. Görüldüğü gibi 4. ve 5. yüzyıl mezarlarındaki haç nakışlarında elem ve keder izi değil, İsa’nın ölüme ve şerre karşı üstün gelişinin hikayesi anlatılmaktadır. Bu ve benzeri belgelerden Hıristiyanların ilk dönemlerde haça bir zafer işareti olarak baktıkları sonucunu çıkartabiliriz. Bu yüzden de haçı süslü olarak tasvir etmişler, bizzat İsa’nın yerine koymuşlar ve ona azamet ve yücelik atfetmişlerdir. Bu yüzden onu yer yer arştı ve bulutların arasında görmek mümkündür. Bazen ona **IXOYC** ibaresi veya bazen de, Yeni Ahit’in Vahiy bölümünde geçtiği gibi⁶⁴ **A W** (**Alfa** ve **Omega**) harfleri eşlik etmektedir.⁶⁵

h) Haçın Etrafında Oluşan Efsaneler

İşte bu merkezî konumu ve önemine binaen tarih boyunca haçla ilgili pek çok efsane oluşmuştur. Bunlardan birisine göre, İsa’nın üzerinde gerilip idam edildiği asıl haç İmparator **Konstantin**’in annesi **Helena** tarafından 326’da Filistin’e yaptığı hac yolculuğu sırasında keşfedilmiştir. Ortaçağ kökenli “*haçın bulunuşu*” hikayesine göre, **İsa**’nın üzerinde çarpmışa gerildiği haç, **Şit** tarafından Eden bahçesinden alınmış ve nesilden nesile aktarılmış, sonunda **Helena** bu haçı Kudüs’te toprağın altında bulmuş, bu arada haçın yanında İsa’nın başına konulan yazılı levha ile çiviler de ele geçirilmiştir. **Helena** çivileri oğlu Konstantin’e göndermiş, haç ve yazılı levhayı ise kutsal mekânında bırakmıştır.⁶⁶

Hayat ağacı ve Hıristiyan haçı arasında bir etkileşim olduğu üzerinde duran **M. Eliade** şu bilgileri vermektedir: Hayat ağacı ölümleri diriltiren, hastaları iyileştiren ve gençleştiren bütün bitkilerin bir prototipidir. Çinlilerin efsanelerinde, olağanüstü bir adadan söz edilir. Kargalar bu adadan, ölümleri üzerinden üç gün geçmiş savaşçıları bile diriltiren bir ot getirirler. Buna

63 Bkz. el-Yesû’î, “*es-Salbü ve’s-Salbü Kable’l-Mîlad ve Ba’deh*”, 226.

64 “Var olan, var olmuş ve var olacak olan, gücü her şeye yeten Rab Tanrı diyor ki, Alfa ve Omega Ben’im”. (Bkz. Vahiy, 1/ 8).

65 Bkz. el-Yesû’î, “*es-Salbü ve’s-Salbü Kable’l-Mîlad ve Ba’deh*”, 227.

66 Şakiroğlu, “*Haç*”, **DİA**, XIV. 523.

benzer inanışlar İran'da da görülmektedir. Ölüyü tekrar diriltten mucizevi ağaç motifi Roma dünyasında da bilinmektedir ve bu hikayenin etkisi bütün Avrupa'da yaygındır. Yine efsaneye göre Kral Süleyman Seba Kraliçesi'nden kendisine ölümsüzlük vermesini isteyince, o da kayalar arasında yetişen bir bitkiden söz eder. Süleyman elinde bir bitkiyle dolaşan ak saçlı bir adamla karşılaştığında, yaşlı adam elindeki bitkiyi sevinerek Süleyman'a vermiş ve onu yanında taşıdığı sürece ölmeyeceğini söylemiştir. İnanışa göre gerçek haçın yapıldığı tahta ölüleri tekrar dirilttiğinden dolayı, İmparator Konstantin'in annesi Helena onu aramaya koyulur. Bu tahtanın kutsal kabul edilmesinin nedeni, Aden Bahçesi'ndeki Hayat Ağacı'ndan yapılmış olmasıdır. Hıristiyan tasvir sanatında haç genellikle hayat ağacı şeklinde betimlenir. Ortaçağ Hıristiyanlığında, haç ağacı ve Şit'in cennette yaptığı yolculukla ilgili çok sayıda efsanenin yaygın olarak dillerde dolaştığı bilinmektedir.⁶⁷ İyilik ve kötülük ağacının tahtasından yapılma haç, **Kozmik Ağacın** yerine geçmiş, İsa'nın kendisi de bir ağaç olarak tasvir edilmiştir.⁶⁸

Meşhur bir haç efsanesine göre **Adem** Hebron vadisinde 932 yıl yaşamış ve ona ölümcül bir hastalık isabet etmişti. Bunun üzerine, oğlu **Şit**'i inayet zeytinyağını almak üzere cennetin kapısında bekçilik yapan meleğe gönderir. Adem ile Havva'nın ayak izlerini takip ederek hiç ot bitmeyen bir yere geldiğinde Adem'in talebini başmeleğe iletir. Başmelek de **Şit**'e, cennete üç defa bakmasını söyler. Buna göre, birinci bakışında dört nehir ve üzerinde kurumuş bir ağaç, ikincisinde sarmalanmış bir yılan ve üçüncüsünde de tepesi gökleri, kökü de yeri delen bir ağaç görür. Bunun üzerine melek, **Şit**'in gördüklerini ona açıklayarak ileride bir kurtarıcının geleceğini söyler. Aynı zamanda ona, anne babasının daha önce yedikleri ölüm meyvesinin çekirdeğinden üç adet verir ve bunları üç gün içerisinde ölecek olan Adem'in dilinin üzerine koymasını söyler. Hikayeyi duyan Adem, bundan insanlığın kurtulacağını anladığı için cennetten kovulalı beri ilk defa güler. Daha sonra Adem öldüğü zaman, bu üç çekirdeği **Şit** onun dilinin üzerine koyar. Bunlar Hebron vadisinde büyüyerek **Musa**'ya kadar ulaşır. **Musa** bunların tanrısal kökenini bildiğinden onları dünyanın merkezi olan Horeb'deki Tabor dağına nakleder ve bunlar **Davud**'a kadar burada kalır. Tanrı'dan aldığı emirle **Davut** onları yine dünyanın merkezi olarak kabul edilen Kudüs'e taşır. Hikayeye göre bu üç ağaç zamanla tek ağaca dönüşmüştür ve Mesih'in haçının da bundan yapıldığı söylenmektedir. Neticede Mesih, dünyanın tam ortası sayılan, Adem'in yaratılıp gömüldüğü yerde çarmıha gerilmiş ve kanı Adem'in kafatasına dökülmüştür. Bu ise insanlığın babasını vaftiz eden ve onu günahından kurtaran bir kan olarak kabul edilmektedir.⁶⁹

Kendisine atfedilen olağanüstü güç ve kutsallık sayesinde haç Hıristiyanlık tarihinde manevi bir kuvvet kaynağı olmuş, ordular ondan aldıkları güçle

67 Mircea Eliade, **Patterns in Comparative Religion**, London, 1976, 292.

68 Mircea Eliade, **İmgeler Simgeler**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara, 1992, 194.

69 Eliade, **Patterns in Comparative Religion**, 293; Mircea Eliade, **A History of Religious Ideas**, Chicago and London, 1982, II. 401-402.

savaşlar kazanmış, ahitler ve yeminler onun üzerine yapılmıştır. **Urfa'lı Mateos**'un anlatımına göre, Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki bir savaşta şu mucizevi olay cereyan etmiştir: "Davit, piskoposlara ve papazlara, silah olarak yalnız Haç ve İncili kaldırmış oldukları halde düşmana karşı yürümelelerini emretti. Bunun üzerine bütün ordu Haç ve İncil kesildi. Müslüman askerleri (yüz elli bin civarında idi) yaklaşınca, ruhanilerin kalabalığı ile karşı karşıya geldiler. Davit de yirmi bin cesur askerle beraber Müslümanların üzerine atıldı. İki taraf birbirleriyle çarpıştığı sırada, ruhaniler hep bir ağızdan haykıarak: '*Allahum bizim yardımımıza gel ve bizi kutsal adın hürmetine kurtar*' diye dua ettiler. Hıristiyan askerleri de denize dahi yorlarmış gibi, Müslüman ordusunun içine atıldılar ve her taraftan ihata edildiler. Bunun üzerine ruhaniler hep birden, haçları kaldırmış oldukları halde düşmana doğru ilerlediler. Müslüman askerleri, onların içinden çıkan şiddetli bir alevle çarpılıp firar ettiler..."⁷⁰

1) Haçın Sembolik Anlamları

Ortaçağ Hıristiyanlık tarihinde birkaç yüzyıl boyunca, "haç almak/takmak" tabiri, "kendini kafirlerle savaşa adanmak" anlamına gelir olmuştur. Aynı şekilde zamanla haç, kilise içerisinde hiyerarşik bir sembol halini de almış ve papalık tacına, kardinal külahına ve piskopos ayın başlığına tekabül eder hale gelmiştir. Yani, papa dikey kısmın üzerinde üç yatay parçası olan haç taşıırken, kardinal ve başpiskoposlar iki, piskoposlar ise bir yataylı haçlar taşımaya başlamışlardır.⁷¹ Günümüz Katolik Kilisesi de haça; "*Selam tek umudumuz ey Haç!*" diye şarkılar düzerek ona saygı göstermekte, Tanrı ile insanlar arasındaki tek arabulucu olan Mesih'in Haçını tek kurban olarak kabul etmekte ve haç dışında göğe çıkılacak başka bir merdiven yoktur,⁷² demektedir.

Birçok doğu kökenli mitolojide haçın insanların ruhlarının Tanrı'ya ulaşmasını sağlayan ve dünyanın merkezinde bulunan bir köprü veya merdiven olarak kabul edildiğini de görmekteyiz. Haçın ağacı ile ilgili bazı versiyonlarda onun yedi cenneti temsilen yedi çentik/çıkıntı taşıdığı da yazılmaktadır.⁷³ Kilise babalarına ait ve ibadet biçimlerine ilişkin çok sayıda metin, haç bir merdivene, bir sütuna veya bir dağa benzetmektedir. Bu da haçın, *Dünyanın Merkezi* simgesi olarak *Kozmik Ağaçla* özdeşleştirilmiş olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü gökle iletişim haçla (merkezle) kurulmakta ve bu arada Evren'in tümü de kurtulmaktadır.⁷⁴

Martin Lings'e göre, geometrik sembollerin diline çevrildiğinde; kutsallık ve tevazu haçın baş ve ayağıyla gösterilirken, ilahi salabeti yansıtan adalet ve diğer faziletleri içine alan *Celal* sıfatı sol kol ile, ilahi rahmetin

70 **Urfa'lı Mateos Vekayinamesi ve Papaz Grigor'un Zeyli**, (Türkçeye çev. Hrant D. Andreasyan), TTK Yayınları, Ankara 1987, 69-70.

71 Alviella, "Cross", **Encyclopaedia of Religion and Ethics**, IV. 329.

72 **Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri**, (Fransızca'dan çev. Dominik Pamir), İstanbul 2000, 162.

73 Eliade, **Patterns in Comparative Religion**, 294.

74 Eliade, **İmgeler Simgeler**, 196.

bütün yansımalarını içeren *Cemal* sıfatı ise sağ kol ile ifade edilmektedir. Bütün faziletleri ve kutsallığı içeren Celal, mutlak ve ebedi olanın bir yansıması olup, haçın dikey kısmı ile ifade edilirken, açıkça bütün faziletleri içeren, Tanrı'nın sonsuz zenginliklerini ve cömertliğini yansıtan Cemal, yatay kısmın genişliği ile gösterilmektedir. El ve ayakların bir merkezde kesişmesiyle haç aynı zamanda birliğin, bütün yönlere işaret ederken de bütünlüğün bir ifadesi olmaktadır. Ayrıca bu şekilde, tek ve bütün olan Tanrı'nın suretinde olma olgusunun başka bir yönü de göze çarpmaktadır.⁷⁵

"*Sahih/Ortodoks İman Hakkında Yüz Makale*" adlı eserinde **Yuhanna ed-Dimeşki** haçın kutsallığı hakkında şunları yazmaktadır: "Haçın dört yönü Tanrı'nın kudretinin birleştiği bir sembol olarak yükseklik, derinlik, uzunluk ve genişliğe; yani görünür görünmez bütün yaratıklara işaret eder. Sünnet olma nasıl ki İsrailoğullarının bir özelliği ise, haç çıkarmak da Hıristiyan ile Hıristiyan olmayana, inananla inanmayana ayırır. O, şeytana karşı bir silah ve kurtuluşur. Bu yüzden haç a secde etmek/saygı göstermek zorunludur; çünkü o, İsa'nın işaretidir. Burada secde edilen haçın maddesi veya resim değil, bizzat Mesih'in kendisidir. Haç Tanrı'nın Firdevs (cennetin)e diktiği *hayat ağacından* bir simgedir. **Yakub** iki oğlunu kutsarken bunu, iki elini haç şekline getirerek yapmıştır. Kızıldeniz'i ikiye yarıp kavmini kurtardığı ve Firavun'u boğdurduğu zaman Musa'nın elindeki asa haç şeklindeydi. Aynı asa ile acı suyu tatlı yapmış ve bu haç daha sonra **Harun'a** kalmış ve kullanılmıştır".⁷⁶

Aslında bütün bunlar şunu ortaya koymaktadır ki, önceleri olumsuz bir anlamı olan haça germe eylemi, Hz. İsa'dan yaklaşık dört yüzyıl sonra Hıristiyanlar arasında kutsal bir veçhete bürünmüştür. Haça germe fiilinin dünyanın/insanın kurtuluşuna vesile olduğu düşüncesi, ister istemez, bu eyleme ait çeşitli figürlerin de kutsallaştırılması beraberinde getirmiştir. İşte bu noktada, seküler bir eylemin kutsiyet kazanma süreciyle karşılaşmaktayız. Dolayısıyla, haçın faziletlerine dair anlatılan hikayeler, hem bu kutsallaştırma sürecine işaret etmekte, hem de Hıristiyanların inançlarını rasyonalize ve popülerize etmelerine destek vermektedir.

i) Haça Gerilmiş İsa Figürünün Geçirdiği Safhalar ve Hıristiyan Sanatında Haç

Tarih boyunca Doğuda ve Batıda İsa'nın haça gerilmiş şekilde gösterilmesine şiddetle karşı çıkanlar olmuş ve bunun bir uzantısı olarak da Hıristiyanlıkta *ikonoklasizm* akımı ortaya çıkmıştır.⁷⁷ Nitekim, 5. yüzyılda Marsilya piskoposu *ıstırap çeker tarzda haç resmetmek hem bir hakaret, hem de İsa'nın ölümüyle alay etmektir* şeklinde ferman yayınlamış, haça germe şekillerini

75 Bkz. Martin Lings, **Antik İnançlar Modern Hurafeler**, (çev. Nabi Avcı-Ufuk Uyan), Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1991, 47.

76 Bkz. Yuhanna ed-Dimeşki, **el-Mie Makâle fi'l-İmâni'l-Ortodoksi**, (Yunanca'dan Arapça'ya çev. Adrianus Şekkûr), Menşûrâtü'l-Mektebetü'l-Pavlûsiyye, Lübnan 1984, 230-231.

77 İkonoklasizm hareketi hakkında daha geniş bilgi için bkz.: Mehmet Aydın, "*Bizans Kilisesinde İkonoklast (Tasvir Kırıcı) Hareketin Kökenleri*", **S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 13, 2002, 6-14.

kutsayanları kınamış, onları kıyameti inkar etmekle ve kurtarıcıyı sadece ölümlünde, elemelerinde ve azap anlarında anmaktan dolayı suçlamıştır. Bundan dolayı Hıristiyanlığın ilk altı yüzyılında haça gerilmiş insan figürü taşıyan eserlere oldukça az rastlanmaktadır. Muhtemelen haç üzerinde acı çeken İsa tasvirlerinin 5. yüzyıldan öncesine gitmemesinin bir sebebi de budur.⁷⁸ Bu yüzyıla ait **Azize Sabın Kilisesi**'nin ahşap kapısındaki haça gerilmiş insan figüründe, herhangi bir elem izinin olmadığı görülmektedir. O adeta hayatın ölüme karşı zaferini temsil etmektedir. Bu yüzden beden dimdik ve gözler açıktır. Burada İsa'nın bedeninin kendisi ile birlikte haça gerilen iki hırsızın bedeninden daha büyük olması, onun diğerlerinden çok daha önemli olduğuna bir işarettir. Bu zaman diliminden kalma bir fildişi kutusu üzerine işlenmiş başka bir tasvirde, İsa'nın iki gözünün açık olduğu, başının dik ve kendisinde herhangi bir elem ve zillet eserinin olmadığı göze çarpmaktadır. Yine burada Mesih, Yahudiler yüzünden çarpmışa gerildiği için Romalı asker, elinde mızrak bulunan bir Yahudi şeklinde gösterilmiştir. Resmin sol tarafında ise, İsa'yı ihbar eden **Yahuda İşkaryot**'un tek başına çarpmışa gerilmiş ve onun hiç kimse tarafından önemsenmediği, gözlerinin kapalı, ihanet görmesi esnasında aldığı para kesesinin ağzının açılmış ve içindekilerin de dışarı dökülmüş olduğu görülmektedir. Bu örneklerden, haçın ilk başlarda zafere delalet eder tarzda kullanıldığı sonucu çıkmaktadır. Bunun sebebi de, o çağın kültürünün zaten askeri ağırlıklı olmasıdır. Bununla beraber, **İsa**'yı elem çeker şekilde göstermenin ne zaman ve niçin ortaya çıktığı merak konusudur. Hıristiyan sanat tarihine bakıldığında, elem çeken ilk **İsa** tasvirinin 9. yüzyılda ortaya çıktığı görülmekle birlikte, bunlarda halen bir sükûnet izi bulunmakta ve karın kaslarının yapısı, onun güçlülüğüne işaret etmektedir. Ancak zamanla, önceleri kullanılan ihtişamlı litürjik atkı, yerini yavaş yavaş basit bir elbiseye bırakmış ve **İsa**'nın başı öne doğru düşmeye, bedeni aşağı doğru sarkmaya ve **S** harfi şeklini almaya başlamıştır. 13. yüzyıla kadar **İsa**'nın başına dikenli tel taç konmamıştır. Esasen bu figürün ortaya çıkması, kendilerini kurtarıcının elemelerini derinden düşünmeye veren **Fransiskan** din adamlarının etkisiyle olmuştur. 14. ve 15. yüzyıl sanatçıları işkence ve elemi daha da bir öne çıkartarak abartmışlardır. Böylece çarpmışa gerilen kişinin vücudunda, adeta zamanının bütün felaketlerinin izini taşıyormuşçasına, yer yer veba, diğer bulaşıcı hastalıklar ve savaş yarası gibi izlerin görüldüğü gözlenmektedir. 15. yüzyılın sonuna doğru artık **İsa** haçtan indirilmiş, onun ölüme karşı zafer kazanmış olan edası yok olmuş ve Baba'nın ölmüş olan Oğlu'nu taşıy haldeki teslis figürleri görülmeye başlamıştır.⁷⁹ 17. yüzyılda sağlam bünyeli haça gerilmiş İsa resimleri tekrar ortaya çıkmış, fakat 18. yüzyılla birlikte bunlar hızla kaybolmuş ve elem ve zillet tasvirleri geri dönmüş ve bu 19. yüzyılda da doruk noktasına ulaşmıştır.

Arkeolojik verilere göre haça gerilmiş ilk İsa figürü ortaya çıkmadan önce İsa genellikle kuzu şeklinde tasvir edilmiştir. "Bizans imparatoru II. Justinianus 692'de İstanbul'da Trullo konsilini toplamış ve bu konsil İsa'yı

78 Şakiroğlu, "Haç", **DİA**, XIV. 522.

79 Bkz. el-Yesû'î, "es-Salîbü ve's-Salbü Kable'l-Mîlad ve Ba'deh", 228-229.

kuzu simgesiyle değil, insan biçiminde tasvir etmeyi tavsiye ederek diğer her türlü resmi ve kutsal dışı heykeli yasaklamıştır".⁸⁰ Belgelerden anlaşıldığı kadarıyla, tahkir ediciliğinden dolayı basit de olsa, ilk Hıristiyanlar İsa figürlü haç yapmaktan kaçınmışlardır. Her ne kadar resmîyette İsa'da ilahi ve beşeri iki tabiat olduğu kabul edilmişse de, halk arasında İsa'nın tanrısalılığı baskındı ve onun asılmış olması da inanılacak gibi değildi. Bundan dolayı, Ortaçağ Hıristiyan sanatında eski kilise teolojisinin etkisiyle, İsa'yı elem ve endişeden uzak ve gözleri açık olarak resmetme tercih edilmiştir. Fakat 13. yüzyılla birlikte İsa'nın, Tanrı'nın enkarnasyonu olduğu şeklindeki teolojik görüş ağırlık kazandıkça, onun kilise ve katedrallerde, haça kanayan ve ıstırap duyan bir tarzda gösterilmesi de yaygınlaşmıştır. Ortaçağ Katolik Kilisesinde acı çeken İsa figürü merkezî bir rol oynamış ve onun insanlığın kurtuluşunda önemli bir vasıta olduğu vurgulanmıştır. 15. yüzyılda dönemin etkisiyle Rönesans sanatçıları İsa figürünü yeniden biçimlendirmişlerdir. Ortaçağ'da İsa; kolları yana açılmış, başı öne düşmüş ve gözleri kapalı olmasına karşın vücudu aşırı bir elem içinde görünmemektedir. Bunun yerine o, ideal Yunan vücut yapısına sahip, ıstırap yerine rahat bir sükûnet içindedir. Onun vücudu, Rönesans optimizminin genel bir yansıması olarak sade ve yeni Adem'i temsil eder tarzda güzel ölçü ve oranlarda gösterilmiştir. 16. yüzyılda Reform hareketleri ile birlikte Protestanlık ve Kalvin'in etkisiyle haç ve haça gerilmiş İsa figürleri puta tapıcılığı ve Katolik Kilisesini andırdığı için Protestan kiliselerinde yasaklandı. Mammafi, son yüzyıllarda haç Protestan kiliselerinde tekrar ortaya çıkmıştır.⁸¹ Diğer yandan, Protestanlar ve özellikle Baptistler'in haçı bir pagan uygulaması olarak gördükleri belirtilmektedir.⁸²

j) Hıristiyan Mezheplerinin Haç Hakkındaki Görüşleri

İsa'nın haça gerilmesi ve öldürülmesi meselesinde bütün Hıristiyan mezheplerinin ittifak halinde olmadıkları bilinmektedir. İlk Hıristiyanlardan olan **Cerinthianlar** ve daha sonraki **Basilidianlar** Hz. İsa'nın çarmıha gerildiğini reddetmişler, onun yerine çarmıha gerilenin **Kirene'li Simon** olduğunu inanmışlardır.⁸³ **Markionistler**, **Pavlikanlar**, **Bardasianlar**, **Karpoç-ratianlar**⁸⁴ haça germe olayını kabul etmemekte ve **Bogomiller**⁸⁵ de ona büyük bir nefretle bakmaktadırlar. **Protestanlar** kiliselerinde resim ve hey-

80 Bkz. Aydın, "Bizans Kiliselerinde İkonoklast (Tasvir Kırıcı) Hareketin Kökenleri", 6.

81 *The Crucifix*, http://www.wadsworth.com/religion_d/special_features/symbols/crucifix.html. 17.10.2003.

82 *The Cross*, http://dshortt.homestead.com/files/THE_CROSS.htm. 10.10.2003.

83 Muhammed Ataurrahim, **Bir İslam Peygamberi Hz. İsa**, (çev. Kürşat Demirci), İnsan Yayınları, İstanbul 1985, 44.

84 Mustafa Şahin, **en-Nasraniyye**, Darü'l-İ'tisam, Kahire 1992, 81.

85 Esasen Bogomiller İsa'nın çarmıha gerilmiş olduğunu reddetmekte, haç işaretine büyük bir nefretle bakmakta ve onu Tanrı'nın düşmanı olarak kabul etmektedirler ve bu yüzden müntesiplerine de, haça saygı göstermemelerini ve ondan nefret etmelerini öğütlemektedirler. Bir kralın oğlu haça öldürülürse, kral o haça sevgi besler mi? şeklinde sormakta, Mesih binmiştir diye nasıl ki bir merkebe saygı göstermiyorsak, üzerine çivilendiği haçı da kutsa-

kellere yer vermedikleri gibi, **Anglikanlar** hariç, haç bulundurmaz ve haç çıkarmazlar.⁸⁶ Sadelik taraftarları anlamına gelen **Püritenler** de Komün-yonda kullanılan ekmekle şarabın önünde diz çökmezler ve haç çıkarmaya, özel kilise giysilerine, şatafatlı ayinlere karşı çıkarlar.⁸⁷ **Yehova Şahitleri** de İsa'nın haçta değil bir direk üzerinde öldüğüne inanırlar ve ibadetlerinde resim ve heykeller kullanmazlar.⁸⁸

Bütün bunlara rağmen, haç işareti herhangi bir yerde görüldüğünde, burasının Hıristiyanlıkla ilgili bir saha veya kuruluş olduğu hemen anlaşılır.⁸⁹ Haça saygı Hıristiyanlığın diğer ibadetleri seviyesinde bir inanç esası değilse de, çoğu Hıristiyan'ın kutsadığı bir sembol olarak onu taşımak Hıristiyan olmakla özdeşleşmiştir. Önde gelen Hıristiyan yazarlara göre onu taşımak, kişinin kendi benliğini inkar etmesi ve kurtarıcılarını İsa'nın izinden gitmesi anlamına gelmektedir. İsa ölmüş ve aramızdan ayrılmıştır, ancak her müminin haçı yanındadır. Çünkü haç, nefsin egoizmden kurtulmasını ve kötülüklerden uzaklaşmasını temsil etmektedir. Mesih'e itaat etmek için bu azgın nefse karşı hakimiyeti ele almak ve onu esir etmek gerekir. Öyleyse Hıristiyanlara göre haç, bir gaye veya bizatıhi kast olunan bir ibadet olmayıp, sadece yüce bir amaç için, insanın kendisini inkar ederek İsa Mesih'in peşinden gittiğini göstermesi için taşınan bir semboldür.⁹⁰

k) Bazı Temel Mezheplerde Haç Çıkarma İşlemi

İstavroz/haç çıkarma işlemi de mezheplere göre farklılıklar göstermektedir. Örneğin, Ortodokslar sağ eli önce alın, göğüs, sağ ve sol omuza götürürken Katolikler işlemin sonunda sağ eli önce sol, sonra sağ omuza götürürler. Ortodokslar sağdan başlamayı; Tanrı koyunları keçilerden (iyileri kötülerden) ayırdı ve inançlı koyunları sağa ve keçileri de sola koydu şeklinde izah ederler ve 15. ve 16. yüzyıla kadar Katoliklerin de bu şekilde yaptıklarını savunurlar.⁹¹ Haç çıkarma Ortodoks Kilisesi'ne göre dindarlığın bir gös-

mamalıyız demektedirler. Bkz. Dmitri Obolensky, **The Bogomils**, Cambridge, 1948, 130; Janet Hamilton-Bernard Hamilton, **Christian Dualist Heresies in the Byzantine World**, Manchester University Press, 1998, 118-119; Diğer yandan, Bogomillerin birçok fırsatta resmî kilise ve temsilcilerinin varlığını, mabetlerde ibadet etmeyi, aynı şekilde günah itirafı, vaftiz ve ekmek-şarap ayini gibi Hıristiyan sakramentlerini de reddettikleri bilinmektedir. Bu yüzden Bogomiller Hıristiyanlığın alâmeti farikası kabul edilen haç ve ikonlara karşı olduklarını ilan etmişlerdir. Bosna Hersek'deki bazı arkeolojik bulgularda, Bogomillerin çoğunlukla, kendilerine sembol olarak hilali seçtikleri görülmektedir. Bkz. Kadir Albayrak, **Bogomilizm ve Bosna Kilisesi**, Baki Kitabevi, Adana 2004.

86 Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, **Dinler Tarihi**, Ankara 1997, 302.

87 G. Barker, **Onun İzinde**, Zafer Matbaası, İstanbul 1985, 163.

88 Samih Turgay Ünal-Anibal Akdamar, **Türkiye'de Laidik İlkesi ve Yehova'nın Şahitleri**, Ümit Matbaası, İstanbul 1983, 99-100.

89 R. J. Zwi Werblowsky, "On Studying Comparative Religion", **Religious Studies**, ed. H. D. Lewis, Cambridge University Press, London 1975, XI. 148.

90 Muhammed Ebu Zehra, **Muhâdarât fi'n-Nasraniyye**, Darü'l-Fikri'l-Arabî, 3.Baskı, Kahire 1961, 101-102.

91 *Why Do Orthodox Christians Cross Themselves Different than Roman Catholics?*, <http://www.orthodox.net/articles/about-crossing-oneself.html>. 01.03.2004.

tergesidir. Sağ elin baş, işaret ve orta parmakları birleştirilir, yüzük ve serçe parmakları da bükerek avuca yapıştırılır. Bu şekilde el önce alna, sonra göğse/kalbe, daha sonra da sağ ve sol omuza götürülür. Üç parmağın birleştirilmesi, teslisteki Tanrı'nın üçlü birliğini (yani Baba, Oğul ve Kutsal Ruh), diğer iki parmak ise, İsa'daki ilahi ve insani tabiatı sembolize etmektedir. Parmakları alna değdirmek Tanrı'nın aklımızda olduğuna, göğse değdirmek onun kalbimizde, omuzlara değdirmek ise, Tanrı'nın bütün bedenimizde bulunduğu ve insanları dilediği gibi yönlendirdiğine, kısacası akli, kalbi ve ruhi bütün güçlere işaret eder.⁹²

Bütün bunlardan, tarihsel süreç içerisinde haça bakışın, ona yüklenen anlamların, haç çıkarma biçimlerinin ve ona atfedilen önemin mezheplere göre büyük farklılıklar gösterdiği anlaşılmakta, bu anlayış farklılıklarının ise Kutsal Kitap metinlerinden değil, onun değişik şekillerde yorumlanmasından kaynaklandığı görülmektedir. Bu çerçevede Hıristiyanlıkta öne çıkan haçlar ve diğer semboller konusuna da kısaca değinmenin yararlı olacağını düşünüyoruz.

1) Hıristiyanlık'ta Yaygın Olarak Kullanılan Diğer Semboller ve Haç Figürleri

1- **Anchor** (lenger veya gemi demiri); güven, ümit ve ebedî kurtuluşu sembolize eder ve *“can lengeri gibi emin ve metin olan o ümidimiz vardır ki, perdenin iç tarafına girer, oraya önden gidenimiz, İsa, Melkisedek tertibi ebediyen başkahin olarak girmiştir”*⁹³ mesajından dolayı büyük bir öneme sahiptir. Bir Hıristiyanlık sembolü olarak kullanılan bu işaret, zorluk ve zahmetlere karşı umut ve imanı gösterir. Bu demir çapalar zamanla gelişerek 3. yüzyılın başında haça benzer bir şekil almaya başlamıştır. Haça gerilmeye işaret etmesi için de bazen üzerine balık figürü yerleştirilmiştir. (Bkz. Şekil 1).

2- **Balık**; ilk dönem Hıristiyanlığında İsa'yı sembolize eden en önemli motiflerden biri olarak görülmüştür. Yunanca'da **“Iesous Christos Theou Yios Soter”** (Kurtarıcı Tanrı'nın Oğlu İsa Mesih) cümlesinin ilk harfleri, yine Yunanca'da balık demek olan **ICHTHYS** ismini teşkil etmektedir. Bundan dolayı ilk dönemlerde yaygın olarak kullanılmıştır.⁹⁴ (Bkz. Şekil 2).

3- **Kuzu**: İsa, Tanrı Kuzusu olarak görülmektedir. (Bkz. Şekil 3).

4- Beyaz **Güvercin**: Kutsal Ruhun sembolüdür. Genel olarak barış ve umudun da işaretidir. (Bkz. Şekil 4).

5- **Tavus**: İsa'nın yeniden dirilişinin bir sembolü olarak kabul edilmektedir. St. Augustin tavusun etinin uzun süre bozulmadan sağlam olarak kaldığını ifade etmiştir. (Bkz. Şekil 5).

92 *Sign of the Cross*, <http://www.newadvent.org/cathen/13785a.htm>; *The Sign of the Eastern Church*, <http://www.dhsparish.com/sign.html>. 01.03.2004.

93 İbranilere, 6/19-20.

94 *Symbols of God, the Crucifixion, Christianity and Church*, <http://www.kensmen.com/catholic/symbolhtml>. 12.02.2004.

6- **Pelikan**; keffaretin ve kurtuluşun bir sembolü olup duvar resimlerinde, fresklerde ve cam boyamalarda çok kullanılmaktadır. Ayrıca inanışa göre, Pelikan kendisini yaralayıp, ölmemesi için yavrusuna kanından vermektedir. Bu ise, İsa'nın insanın kurtuluşu için kendisini feda etmesine işaret etmektedir. (Bkz. Şekil 6).

7- **Gemi**: Nuh'un gemisine binmeyenlerin yok olması gibi, Hıristiyan olmayanların da kurtuluşa eremeyeceğine göndermede bulunmakta ve havarilerden Petrus'un balıkçılıkla uğraşmasından dolayı ilk dönem kilisesi bunu bir sembol olarak kullanmıştır. (Bkz. Şekil 7).

8- **Anahtarlar**: Papalığın güç ve otoritesinin bir sembolüdür. "Göklerin melekûtu anahtarlarını sana vereceğim, yeryüzünde bağlayacağın her şey göklerde bağlanmış olur ve yeryüzünde çözeceğin her şey göklerde çözülmüş olur"⁹⁵ şeklinde Mesih'e gelen hitaptan ilham alınmıştır. (Bkz. Şekil 8).

9- **X** ve **P** harfleri; **Christos** kelimesinin ilk harflerini gösterdiği için kutsal bir sembol olarak kabul edilir. Hıristiyan kaynaklarında çoğunlukla Yunanca İsa Mesih'in ilk harflerinden oluşan **X P** harflerini görmekteyiz ki buna **Aziz Andrew** haçı da denilmektedir. Çünkü geleneğe göre Aziz Andrew bu şekilde haça gerilmiştir. (Bkz. Şekil 9).

10- **Alfa Omega**: Yunan alfabesinin ilk ve son harfleri olup İsa da "İlk ve Son"⁹⁶ olarak nitelendirildiği için Mesih'i sembolize eden önemli bir işaretidir. (Bkz. Şekil 10).

11- **IHS** sembolü **IHESUS**'un kısaltılmış şeklidir ve çok yaygın bir sembol olup Ortaçağ'da "**İsa'nın Adıyla**" bu tarzda söylenmekteydi. Popüler inanışta yaygın olan "**Iesus Hominum Salvator**" (**İnsanlığın Kurtarıcısı Mesih**) veya "**In His Service**" (**Onun Hizmetinde**) monogramlarıyla bir ilgisi yoktur. (Bkz. Şekil 11).

12- **T** harfi (crux commisa veya tau) şeklindeki bu sembol **Tertullian** tarafından haçın gerçek formu olarak kabul edilmiştir. İsa geldikten sonra inanan herkesin alnı, Kudüs'te bu şekilde damgalanacaktır. Zaferi sembolize eden bu harf bayrak, sancak ve amblemlerde görülen Yunanca bir harftir. İkinci yüzyıldan kaldığı bilinen bir metinde "**T** harfi şeklindeki haç nimet, lütuf ve kerem demektir" ibaresi geçmektedir. Birçok kilise babası da **T** harfiyle İsa'nın haça gerilmesi arasındaki ilişkiye değinmişlerdir. Bu figüre 2. yüzyıldan kalma zindanlarda sıkça rastlanmaktadır.⁹⁷ (Bkz. Şekil 12).

13- **Crux immisa** veya **Latin haçı** Hıristiyanlık dünyasında çok yaygın olarak kullanılmakta ve İsa'nın bu şekildeki bir haçta öldüğüne inanılmaktadır. (Bkz. Şekil 13).

14- **Bizans haçı**: Doğu Katolik ve Doğu Ortodoks Kiliselerince kullanılmakta ve üstteki ikinci haç **INRI** yazısını, alttaki de İsa'nın çarmıhta ayaklarını koyduğu yeri gösterir⁹⁸. (Bkz. Şekil 14).

95 Matta, 16/19; Ayrıca bkz. İşıya, 22.

96 Bkz. "Var olan, var olmuş ve var olacak olan, gücü her şeye yeten Rab Tanrı diyor ki, Alfa ve Omega Ben'im". (Bkz. Vahiy, 1/ 8).

97 el-Yesû'î, "es-Salbû ve's-Salbû Kable'l-Milad ve Ba'deh", 223.

98 **INRI** kısaltması "Yahudilerin Kralı İsa Budur" (Matta, 27/37), "Yahudilerin Kralı" (Mar-

15- **Slav haçı**: Doğu Katolik ve Rus Ortodoks Kiliseleri tarafından kullanılan ve Bizans haçına benzeyen bir semboldür. Tek farkı alttaki dayanağın diyagonal olmasıdır. Bu şekildeki yana yatış Mesih'in çarmıhta iken çektiği elem ve ızdırabın sonucudur. Ayrıca düşük tarafın günahkarları ve cehenne mi, yüksek tarafın ise göğü ve cenneti işaret ettiğine inanılır. Diğer yandan düşük taraf İsa ile birlikte asılan kötü hırsız, yüksek taraf ise, cennette onunla birlikte olacağına inanılan iyi hırsız temsil etmektedir. (Bkz. Şekil 15).

16- **Yunan haçı**: Hıristiyanlığın baskı gördüğü dönemlerde çok kolay saklanmaya müsait olması yönüyle öne çıkmış ve daha sonra da devam etmiştir. (Bkz. Şekil 16)

17- **Kudüs haçı**: Haçlıların haçı olarak da adlandırılır. Avrupalılar Haçlı Seferleri esnasında Müslümanlarla savaşırken Hıristiyan askerlerin omuzlarında ve bayraklarında taşıdıkları bir haç sembolüdür. Beş Yunan haçından oluşmaktadır. (Bkz. Şekil 17).

18- **Malta haçı**; şövalye Aziz Yuhanna'nın faaliyetlerini ve kuruluşunu temsil eder ki, Kudüs'e gelen Hıristiyan hacılara hizmet eden ve Haçlı Seferleri esnasında da askerlere yardımda bulunan bir kişidir. Haçın her bir ucundaki iki sivri yönlerin toplamı sekiz etmekte ve bu da İsa'nın Dağdaki Vaazı'nın ilk sekiz emrine delalet etmektedir.⁹⁹ Acı çekme, haçın alttaki ucu; umut, zirvesi; çaba, yatay kolun sol uç noktası ve inayet, kolun sağ uç noktası olarak da yorumlanmaktadır.¹⁰⁰ (Bkz. Şekil 18).

19- **Vaftiz haçı**; iki Yunan haçının iç içe geçmiş şeklinden ibaret olup, **Christ**'in ilk harfi olan **X**, vaftizin ve yeniden doğuşun sembolüdür. İlk Hıristiyan yapılarında Yunanca Mesih (**X**ristos) isminin ilk harfini göstermek üzere **X** harfi bazen bir balık tarzında resmedilmiştir. Bazen de **I** ve **X** harfleri ki her ikisi de Yunanca Mesih İsa (**I**esus **X**ristos) deyiminin ilk harfleri olarak kullanılmıştır.¹⁰¹ (Bkz. Şekil 19).

20- **Calvari haçı**; iman, ümit ve sevgiyi simgeleyen üç basamaklı bir haçtır. (Bkz. Şekil 20).

21- **İncil haçı**; alttaki dört basamakla Dört İncili göstermektedir. (Bkz. Şekil 21).

22- **Crux decusatta** veya **Aziz Andrew haçı**; Roma rakamlarından 10'u göstermekte ve bu din adamının bu tarzda bir haç taşımasından dolayı böyle adlandırılmıştır. (Bkz. Şekil 22).

kos, 15/26), "Yahudilerin Kralı Budur" (Luka, 23/38), "Nasıralı İsa; Yahudilerin Kralı" (Yuhanna, 19/19) cümlesinin Latincesi olan "IESVS NAZARENVS REX IVDAEORVM" tabirinin ilk harflerini göstermektedir. Bu İsa çarmıha gerildiğinde haçın üst tarafına iliştilmiştir.

99 "Ne mutlu ruhta yoksul olanlara! Göklerin Egemenliği onlarındır. Ne mutlu yaşlı olanlara! Onlar teselli edilecekler. Ne mutlu yumuşak huylu olanlara! Onlar yeryüzünü miras alacaklar. Ne mutlu doğruluğa acıkıp susayanlara! Onlar doyurulacaklar. Ne mutlu merhametli olanlara! Onlar merhamet bulacaklar. Ne mutlu yüreği temiz olanlara! Onlar Tanrı'yı görecekler. Ne mutlu barışı sağlayanlara! Onlara Tanrı oğulları denecek. Ne mutlu doğruluk uğruna zulüm görenlere! Göklerin Egemenliği onlarındır". (Matta, 5: 3-10).

100 Bkz. Huston Smith, "Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı", Yayına hazırlayanlar; Joseph Runzono Nancy M. Martin, **Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı**, Çev. Gamze Varım, Say Yayınları, İstanbul 2002, 391.

101 el-Yesûî, "es-Salbü ve's-Salbü Kable'l-Milad ve Ba'deh", 223.

23- **Kelt haçı**; İrlanda ve İskoçya bölgelerinin Hıristiyanlaştırılmasını simgelemekte olan genellikle taştan haçlardır. (Bkz. Şekil 23).

24- **Petrus haçı**; Aziz Petrus öldürüleceği zaman İsa'ya saygısından dolayı onun gerildiği haçın tam tersi bir haçı tercih etmiştir. Bu haç ters çevrilmiş bir Latin haçını andırmaktadır. Son dönemlerde Satanistler de bu haçı kullanmaya başlamışlardır. Çünkü Satanist akımların ayinlerinin bir çoğu, Katolik ayinlerinin alaya alınmış bir uygulamasıdır. Ters çevrilmiş haç, baş aşağı edilip hakarete uğratılmış İsa ve yakarışlarda Tanrı'nın yerine konmuş İblis bunun örneklerindedir.¹⁰² (Bkz. Şekil 24).

25- **Papalık haçı**; Papanın Roma'nın başpiskoposu, Batı'nın patriği ve havarilerin reisi Petrus'un varisi olması şeklindeki üçlü fonksiyonu temsil etmekte ve haçın üst ucunda üç yatay şerit bulunmaktadır. (Bkz. Şekil 25).

26- **Lorraine haçı**; başpiskopos ve patrikler tarafından kullanılan üstte iki şeridi olan bir haçtır. (Bkz. Şekil 26).

27- **Çoban**; bazı ilk dönem belgelerde İsa'ya işaret etmektedir. Buna göre İsa etrafında birçok hayvanların bulunduğu iyi bir çoban olarak resmedilmiştir. Genellikle kucağında bir veya bazen de sağında ve solunda altışar kuzu, üstünde de güvercin ve değişik kuşlarla gösterilir. (Bkz. Şekil 27).

Bunların dışında, **göz** (Tanrı'nın her şeyi bilip görmesi), **alevler** (Kutsal Ruh), **kaya** (bazen İsa, bazen de kilise), **çan** (bağlılık ve ihtimam), **mum** (İsa'nın dünyanın ışığı olması), **buhur** (İsa'nın fazilet ve marifeti, azizlerin duaları. Buhur ilahi otoritenin bir göstergesi olarak Yahudilik'te de önemli bir semboldür¹⁰³), **zeytinyağı** (merhamet ve bağışlama) da Hıristiyanlıkta görülen diğer önemli dinsel semboller olarak öne çıkmaktadır.¹⁰⁴ Diğer yandan, Hıristiyan sanatında kutsal balık, şarap ve bir sepet ekmek Evharistiya'yı ve Son Akşam Yemeğini temsil etmektedir.¹⁰⁵

102 Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, **Kur'an Açısından Şeytancılık**, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 2002, 26-27.

103 "Harun her sabah kandillerin bakımını yaparken sunağın üzerinde güzel kokulu buhur yakacak. Akşamüstü kandilleri yakarken yine buhur yakacak. Böylece huzurumda kuşaklar boyunca sürekli buhur yanacak". (Bkz. Çıkış, 30: 7-8).

104 *Christian Symbolism*, http://landru.i-link-2.net/shnyves/Christian_Symbolism.html. 10.03.2004.

105 *Why Is the Cross the Symbol of Christianity?* http://www.gospelcom.net/lpea/firstpriority/spring2002/feature_spsb1.shtml. 10.03.2004.



Şekil 1



Şekil 2



Şekil 3



Şekil 4



Şekil 5



Şekil 6



Şekil 7



Şekil 8



Şekil 9



Şekil 10



Şekil 11



Şekil 12



Şekil 13



Şekil 14



Şekil 15



Şekil 16



Şekil 17



Şekil 18



Şekil 19



Şekil 20



Şekil 21



Şekil 22



Şekil 23



Şekil 24



Şekil 25



Şekil 26



Şekil 27

Orta Çağ Batı Düşüncesinde Hıristiyanlık -Siyaset İlişkinine Genel Bir Bakış

Celal BÜYÜK*

ABSTRACT

The religion-politics relation is one of the problems preserving their importance during the history. This case has also preserved its importance in the Christian world since its beginning. The religion factor has been taken into application for the legalization of the power as seen in the case of middle age Christianity.

In this study, we will try to examine the relations of the early times and middle age Christianity with the government and power as philosophically.

Keywords: Christianity, Middle Age, religion, politics, state.

Hristiyanlık, Roma İmparatorluğu'nun, egemenlik alanına giren topraklar üzerinde ortaya çıkmış bir inanç sistemi olarak, başlangıçtan itibaren, kendi tãnrısal anlayışı ile kendi dışındaki bir başka inanç sistemine dayanan dünyevi iktidar arasındaki ilişkilerin niteliği üzerinde durmak zorunda kalmıştır. Nitekim Hristiyanların, başlangıçta, Roma devletinin kendi toplumlarındaki ruhani sorunlara karışmamasını istediklerini görmekteyiz.

Hristiyanlık, ilk zamanlarda, insanlara sadece manevi açıdan etki etmek iddiasındaydı. Dolayısıyla ne hukuki ne de siyasi bir amacı vardı. Onun gerçek amacı, siyasî ve sosyal devrimler yapmak değil, vicdanları doğru yola sevk etmektir.¹

Bu yüzden Hz. İsa, dönemindeki haksızlıkları eleştirmiş, sıkıntı çekenlerin problemlerini çözmeye çalışmış, fakat hiçbir haksızlığın olmadığı bir toplumsal düzen üzerinde pek durmamıştı. Çünkü önemli olan dünya düzeni değil, ruhun ait olduğu Tanrı'nın düzeniydi. O, kavimlerle sınırlı dini inançları evrenselleştirerek din ve inancın insanlığa ait olduğu düşüncesini getirmiştir. Bu bağlamda onun, devlete ait hükümler getirmediği bilinmektedir.² Onun getirdiği hükümler, daha ziyade toplumda ahlâkı yaymakla ilgiliydi. Bu yüzden Hristiyanlık, vahye dayalı bir dünya görüşüne sahip olmadığı için, Roma düşüncesini ödünç almak durumunda kalmış, daha sonra bu düşünceden ayrıntılı bir teoloji ve metafizik oluşturmuştur.³

* **Arş. Gör.**, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, cbuyuk@atauni.edu.tr

1 M. Ali Ağaoğulları-Levent Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, Ankara, 1991, s.112.

2 Süleyman Akdemir, **Sosyal Denge I; Devlet Yapısının Tarihi Seyri**, İstanbul, 1990, s.52.

3 Nakib el-Attas, **İslam Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi**, çev. M. Erol Kılıç, İstanbul, 1995, s.56.

Hz. İsa, “Sezar’ın hakkını Sezar’a, Tanrı’nın hakkını da Tanrıya verin” (Matta, 22: 21; Markos, 12: 16-17; Luka, 24-25) derken Hristiyanlığa gelinceye kadar var olmayan bir siyasî ve dinî iktidar ayrımını oluşturmuş bulunuyordu.⁴ Onun dönemindeki Hristiyanlığın, siyasî iktidar karşısındaki ilk tavrının bir tür pasifizm olduğu söylenebilir. Bu anlayışın, Roma egemenliği altında geçen ilk yüzyıllar içinde siyasî işlerden uzak kalarak Hristiyan toplumu koruma düşüncesinden kaynaklandığı söylenebilir.

Hristiyanlığın iki önemli siması kabul edilen Pavlus ve Petrus’un dünyevi iktidar karşısındaki görüşlerinin, pasiflikten sıyrılıp her türlü otoriteye itaat etme noktasına vardığını görmekteyiz. Pavlus ve Petrus, Roma’nın düşmanlığını çekmemek için ellerinden geleni yapmış ve dünya işlerine karışılmayacağını, bu işlerin krallar ve imparatorlara bırakıldığını anlatmaya çalışmışlardır.⁵ Pavlus, yeryüzündeki eşitsizliklerin ve bundan kaynaklanan hiyerarşik ilişkilerin bedene göre olduğunu vurgulamaktadır. Yani kulluk, kölelik ve bağımlılık, maddi dünyaya göre tanımlanmaktadır. Kurtuluş ve özgürlük manevi dünyada yani, Tanrı katındadır. (Efesoslulara, 6:5-9) Nitekim Pavlus şöyle demiştir: “Herkes üzerinde olan yönetime boyun eğsin; çünkü Tanrı tarafından olmayan yönetim yoktur ve var olanlar, Tanrı tarafından kurulmuştur. Bu yüzden yönetime karşı koyan, Tanrı’nın düzenine karşı gelmiş olur ve karşı gelenler yargılanırlar. Yönetim senin iyiliğin için Tanrı’nın hizmetindedir. Ama kötü olanı yaparsan kork. Yönetim, kılıcı boş yere taşımıyor; kötülük yapanın üzerine Tanrı’nın gazabını salacak olan öç alıcı olarak Tanrı’nın hizmetindedir. Bunun için yalnız Tanrı’nın gazabı nedeniyle değil, vicdan nedeniyle de yönetime boyun eğmek gerekir. Vergi ödemenizin nedeni de budur. İşte yöneticiler, Tanrı’nın bu amaç için gayretle çalışan hizmetkarlarıdır.” (Romalılara: 13: 1-6) Siyasi iktidarın esas olarak Tanrı’ya ait olduğu ve kralların bu iktidarı, ancak Tanrı adına kullanabileceği inancı, Hristiyan toplumlara bu düşünceyle birlikte yerleşmiştir. Nitekim Pavlus’un yaşadığı dönemde, yeryüzündeki otoriteyi temsil eden imparatorlar “Kral-Tanrı” olarak görülmekteydi. Dolayısıyla imparatora ve mevcut siyasal yapıya itaat, dinî bir davranış sayılmaktaydı.⁶

Hristiyanlığın başlangıçta istediği tek şey, bağımsız olarak inançlarını serbestçe yerine getirebileceği bir ortama sahip olmaktı. Ancak, Roma imparatorluğunun zayıflamasıyla ortaya çıkan boşluğu doldurmaya çalışan kilise, zamanla siyasî iktidara üstünlüğünü de iddia etmeye başlamıştır. Devlet örgütünün dışında ve bağımsız bir otonomiye sahip olarak örgütlenen kilise, hem öğretisi hem de uygulama düzeyinde siyasî sistemin ya da bir başka deyişle iktidar kullanımının temel kurumlarından biri haline gelmiştir. Din kurumunun en önemli işlevi olan siyasî sistemin ya da somut olarak devlet iktidarının meşruiyetini sağlama, Hristiyanlığın yayıldığı yerlerde kilise tarafından yerine getirilmeye başlanmıştır.⁷

4 Ahmet Taner Kışlalı, **Siyaset Bilimi**, Ankara, 1987, s. 314.

5 Ağaogulları-Köker, **a.g.e.**, s.108 vd.; Phyllis Doyle-Jonethan Cape, **A History of Political Thought**, London, 1949, s.55.

6 Şinasi Gündüz, **Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı**, Ankara, 2001, s.227.

7 Alaaddin Şenel, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Ankara, 1990, s.280.

Hristiyanlığın Roma imparatorluğu içinde hızla yayılması ve imparator Constantin zamanında devletin siyasî ve askerî gücünü tehdit etmesiyle birlikte İmparator, siyasî liderliğin kendisinde kalması ve devlet işlerine karışmaması şartıyla Hristiyanlığı resmî din olarak kabul etmiş, dini liderliği de papaya bırakmıştı.⁸ Bundan sonra kilise, dinî alanın yanı sıra, siyasî ve sosyal alanda da etkisini göstermekte gecikmemiş ve mevcut sosyal doktrinleri kısa zamanda sarsmıştır. Hristiyanlığı ve kiliseyi tanıyan devlet, kilise normlarını ve hayatın manevî hedeflerini de tanımak zorunda kalmış ve kendi yapısını kilisenin yapısı ile bütünleştirmiştir.⁹

Hristiyan teolojisinin önemli isimlerinden biri olan Aurelius Augustinus, din, dünya ve toplumla ilgili Hristiyan görüşlerini bir dünya görüşü doğrultusunda sistemleştiren ve Hristiyan düşüncesini felsefi temellere oturtan ilk düşünür kabul edilmektedir.¹⁰ O, Hristiyan inancı ile klasik Yunan-Roma düşüncesini uzlaştırmaya çalışmış, Stoacıların ve Platon'un görüşlerinden yararlanarak Antik felsefeyi Hristiyanlığın temeli yapmıştır.¹¹

O, iki türlü devlet kabul etmektedir: Dünya devleti, Tanrı Devleti.

Dünya devleti, acımasız, savaşçı ve baskıcıdır. Tanrı devletinde ise huzur, mutluluk ve adalet vardır.¹² Ona göre, Tanrı'nın otoritesi olmadan, devletin gayesi olan adaletin gerçekleşmesi imkansızdır.¹³ Augustinus, dünya devleti ile Tanrı devletini birbirinden ayırırken, bu iki devletin birbirlerinin tam karşıtı olduklarını ve birbirlerini dışladıklarını da belirtir. Buna karşılık o, yeryüzünde var olan değişik toplumlarda, bu iki devletin birbirinin içine girmiş şekilde uygulanmakta olduğunu da ifade eder.¹⁴ Ona göre insan, bedeniyle dünya devletine, ruhuyla da Tanrı devletine bağlıdır. Dünya ve Tanrı devleti kavramları, aynı zamanda iyi ve kötü yönetimleri simgeleyen kavramlardır. Bundan dolayı insanın görevi, kendini Tanrı devleti düzenini hazırlamak ve yer yüzünde kurulu düzeni, Hristiyan ilkelerine uygun olmak şartı ile kabul etmektir.¹⁵

Augustinus, ideal devlet olarak Tanrı devletini göstermekte, dünya devletinde insan arzularının, tanrısal devlette ise Tanrı sevgisinin hâkim olduğunu belirtmektedir. Bu yüzden dini otoritenin dünyevi otoriteye üstün olduğuna inanmaktadır. O, Platoncu adalet kavramıyla Aristotelesçi iyi hayat anlayışını birleştirerek klasik devlet kuramına olan yaklaşımı Hristiyanlaştırmaktadır.¹⁶

8 Şenel, **a.g.e.**, s.291; Gustav Mensching, **Dini Sosyoloji**, çev. Mehmet Aydın, Konya, 1994, s.128.

9 Mensching, **a.g.e.**, s.129; Davut Dursun, **Din Bürokrasisi**, İstanbul, 1992, s.41.

10 Ağaogulları- Köker, **a.g.e.**, s.124.

11 Betül Çotuksöken, **Ortaçağ Yazıları**, İstanbul, 1993, s.14vd.; Şenel, **a.g.e.**, s.307; Augustinusçu teoloji ile Platonculuk arasındaki ilişki hakkında geniş bilgi için bkz. Zeki Özcan, **Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma**, İstanbul, 1999, s. 105-115.

12 Augustinus, **City of God**, arranged by G. Schlabach, <http://ccat.sas.upenn.edu/jod/augustine.html> (07.07.2004); Ernst Cassirer, **Devlet Efsanesi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s.91

13 <http://ccat.sas.upenn.edu/jod/augustine.html> (07.07.2004).

14 <http://ccat.sas.upenn.edu/jod/augustine.html> (07.07.2004).

15 <http://ccat.sas.upenn.edu/jod/augustine.html> (07.07.2004); Gencay Şaylan, **Çağdaş Siyasal Sistemler**, Ankara, 1981, s.16.

16 William Ebenstein, **Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri**, çev. İsmet Özel, İstanbul, 1996, s.72vd.; Adnan Güriz, **Hukuk Felsefesi**, Ankara, 1987, s.181.

IV.yüzyıldan itibaren Hristiyanlığın hızla yayılmaya başlamasıyla birlikte, Avrupa'nın siyasî ve sosyal yapısında da köklü değişiklikler meydana gelmiştir. Kuvvetli derebeyleri karşısında çok defa acze düşen kralların, papalardan yardım istemeleri, kilise otoritesinin artmasına yardımcı olmuştur.¹⁷ Kilise otoritesinin artmasına yardım eden bu tür olayların yanı sıra kilise, kendine resmî bir doktrin oluşturmaya başlamıştır. Ruhânî iktidarın dünyevî iktidara üstün olduğu şeklinde ifade edilen bu iddianın temeli, insandaki ruh-beden ilişkisine dayandırılıyordu. Bu dönemden sonra yerleşen inanca göre, dinsel iktidar ruhu, bedensel iktidar ise bedeni yönetir. Ruh, bedenden üstün olduğuna göre, siyasî iktidar da dinsel iktidara boyun eğmelidir.¹⁸ Dinî bağlamda Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi kilisedir. Dogmaya göre kilise, İsa'nın bedenidir ve onun başında bulunan papa, kutsal niteliği olan bir kişidir. Sezar ya da imparator ise, zaten dünyevi iktidar demek olan devletin başıdır. Buna göre Hristiyan dünyasında din ile devlet arasındaki ilişki, doğrudan kilise ile devlet arasındaki ilişki olmuştur. Tanrı'nın Sezar üzerinde mutlak egemen olduğunu öne süren Katolik mezhebinin bu temel anlayışı, kilisenin devlete göre üstün ve belirleyici bir konumda olmasını ifade etmektedir. Kilisenin, sadece ruhanî egemenlikle yetinmeyerek, ruhanî iktidarı kuvvetlendirmek amacıyla, dünyevî iktidara da sahip olma iddiası, zamanla papa ve imparatorların arasını açmıştır. Önceleri fikir alanında kalmış olan bu mücadele, giderek fiili bir kavga şekline dönüşmüştür.¹⁹

Roma İmparatorluğu'nun yıkılışı ile birlikte Akdeniz çevresinde Roma Barışı da sona ermiştir. Bu yıkılışla birlikte, batıda "feodalite" diye adlandırılan yeni bir toplumsal-siyasî örgütlenme ortaya çıkmıştır. Bundan sonraki gelişmeler, Batı Avrupa'da Roma barışını yeniden kurmaya yönelik güçler arasındaki mücadeleleri yansıtmaktadır. Roma'nın mirasına sahip çıkmaya yönelik bu mücadelenin tarafları ise, Doğu Roma imparatorluğu, Cermen krallıkları ve kilisedir.²⁰

Roma imparatorluğu'nun Doğu ve Batı Roma imparatorluğu olarak ikiye bölünmesiyle birlikte din ve siyaset ilişkilerinin de iki farklı seyir içine girdiğini görmekteyiz. Batı Roma imparatorluğuna hâkim olan Katolik mezhebin siyasetle ilişkisi önceden de belirtildiği gibi, teokratik bir yönetim anlayışına bürünmüştür. Ortodoks mezhebin hâkim olduğu Doğu Roma yani Bizans pratiğinde ise devlet, bütün gücüyle dine hâkimdir. Bu anlayışa göre gökte nasıl tek bir devlet varsa, yeryüzünde de Tanrı'nın tek bir vekili yani imparator vardır. Buna göre Tanrı'nın yeryüzündeki tek temsilcisi olan imparator, hem dini hem de yönetimi elinde tutmaktaydı. O, hem devlet işlerinin hem de din işlerinin başkanıydı. Buna "sezaro-papizm" de denilmektedir. Bu anlayışta din, devlete bağlıdır. Patrik, imparatorun dünyevî iktidarını ve siyasî kararlarını destekler. Buna karşılık olarak imparator, kiliseyi korur ve kilisenin resmi

17 Bülent Daver, **Siyasal Bilime Giriş**, Ankara, 1968, s.10.

18 Kışlalı, **a.g.e.**, s.315.

19 Daver, **a.g.e.**, s.10 vd.

20 Ağaoğulları- Köker, **a.g.e.**, s.154.

din görüşünü savunur. Bu anlayışta kilise, devletle birlikte vardır; fakat o, devletin dışında ya da üstünde değil, devlet düzeni içinde resmi bir kurum niteliğindedir.²¹

X. yüzyıla gelindiğinde kilise, Batı Avrupa'da ekonomik yönden en güçlü kurumlardan biri olmuştu. Buna karşılık Roma imparatorluğu döneminden sonra gelişen konumuna siyasî iktidar açısından baktığımızda, ekonomik gücüyle orantılı bir yerde olmadığı görülmektedir. Ekonomik bakımdan git-tikçe güçlenen kilisenin başına geçmek özellikle ileri gelen aristokrat ailele-rin hedefleri arasına girmiştir.²²

Feodal toplumsal örgütlenmenin yerleştiği dönemde (X-XII.y.y.) siyasî düşünce, kilise ile dünyevi iktidar arasındaki ilişkinin yeniden belirlenmesi-ne yönelik olmuş ve bu süreç, kilisenin dünyevi iktidar üzerindeki egemenli-ğinin kurumsallaştırılması sonucunu doğurmuştur.

VII. Gregorius'un 1073'te papa olmasından sonra, kilisenin dünyevi ik-tidar üzerindeki üstünlük iddiaları daha açık ifade edilmeye başlanmıştır. Ona göre Hristiyanlığın ruhanî lideri papa, dünya üzerinde bir Hristiyan toplumunu kurmakla yükümlüdür. Papa, Petrus'un vekili sıfatıyla iman ve öğreti ile ilgili sorunlarda son sözü söyleme yetkisine sahiptir. Ancak yine ona göre papanın egemenlik alanı, kilise ile sınırlı değildir. Krallar ya da dünyevi iktidar sahipleri, iktidarlarını Hristiyanlığın amaçları doğrultusunda kullanmakla yükümlüdürler ve bu nedenle onlar da, papanın otoritesine ve emirlerine bağlı olmak zorundadırlar.²³ Çünkü kralların iktidarları Tan-rı tarafından verilmektedir. Dolayısıyla görevini yapmakta başarısız olan kralın yönetme hakkı, papa tarafından alınabilir. Yine bu görüşe göre, im-paratorların Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi oldukları şeklindeki inancın yanlışlığı ilan edilmiştir.

Kilisenin siyasî-ıdarî örgütlenmedeki rolünün artması ve bu otoriteye bağlı dinin bağımsızlaşması sonucu, siyasî sistem din karşısında bağımlı hale gel-miştir.

Orta Çağ düşüncesi, Hristiyanlığın etkisi altında kalmış ve büyük oranda Hristiyan teolojisi tartışmalarının yönlendirici izlerini taşımıştır. Hristiyanlı-ğın bu etkisi, Eski Yunan felsefesinin, özellikle de Platon'un ve Aristoteles'in kavramlarının çizdiği bir çerçeveye sahiptir.²⁴ Bu dönem düşüncesi, Platon ve Aristoteles'in devlet görüşlerinden hareket ederek, onların fikirlerini Hris-tiyanlıkla uzlaştırmıştır.²⁵ Aristoteles'in yer ve gök varlıkları arasında yaptığı ayırım, Orta Çağ Hristiyan dünya görüşü tarafından da benimsenmiştir. Buna göre yer varlıkları, toprak, hava, su ve ateşten yani dört unsurdan oluşuyor-du. Buna karşılık gök varlıkları, sahip oldukları beşinci unsur olan "ether"

21 Durmuş Hocaoğlu, **Laisizmden Milli Sekülerizme**, Ankara, 1995, s.116; Gündüz, **a.g.e.**, s.228.

22 Ağaogulları- Köker, **a.g.e.**, s.174.

23 Ağaogulları- Köker, **a.g.e.**, s.176.

24 İlhan F. Akın, **Kamu Hukuku**, İstanbul, 1974, s.41 vd.

25 Çetin Özek, **Devlet ve Din**, İstanbul, Tarihsiz, s.42; Bünyamin Duran, **Sekülerleşme Krizi ve Bir Çıkış Yolu Arayışı**, İstanbul, 1996, s.29.

sayesinde, bu değişim ve bozulmalardan korunmuşlardır.²⁶ Bu düşünce, toplumun eşit olmayan ve hiyerarşik tabakalardan meydana geldiği yolundaki Orta Çağ anlayışını desteklemektedir.

Yine Orta Çağ siyasî düşüncesinin dayandığı bir diğer temel de Roma'nın hukuki ve siyasî kurumlarıdır. Bu noktalar göz önüne alındığında, Orta Çağ siyasî düşüncesini temsil eden bir çok düşünürün görüşleri, polis ya da kent devleti bağlamında geliştirilmiş kavramların, Hristiyanlığı temellendirmek üzere, başka bir tarihsel-toplumsal örgütlenme tarzı içinde yeniden yoğrulmasını içermektedir.²⁷

Orta Çağ siyasî düşüncesini belirleyen temalardan bir diğeri, ruhani ve dünyevi iktidarlar arasındaki ilişkinin bir kez daha, ama farklı bir biçimde düzenlenmiş olmasıydı. İki kılıç kuramı şeklinde ifade edilen bu anlayışla birlikte, kiliseye hem dünya işlerini idare etme, düzeni ve adaleti sağlama ve hem de ruhsal alanı yönetme yetkisi verilmiştir. Dünya işlerini idare etmeye yarayan maddi kılıç kralların eline verilmekle birlikte, krallar bu kılıcı kilisenin buyruklarına uygun olarak kullanmak zorunda bırakılmıştır.²⁸ Sonraki dönemlerde kilise, dini alanı aşarak dünyevi bir güç haline gelmiş, kendine özgü teokratik bir devletle donatılmış olarak, devlet iktidarı ile durmadan rekabet etmekten kaçınmamıştır.

Orta Çağ'da kilise, yalnızca dinî bir merkez olmakla kalmamış, aynı zamanda toplumsal yaşamın her alanını düzenleyen total bir ideoloji konumunu almış ve ferdin yaşantısını, siyasî sistemleri ve ekonomik yapıyı da etkilemiştir.²⁹

Orta Çağ siyasî düşüncesinin ahlâk, din ve siyaset alanlarını birbirinden ayırmadığı ve dolayısıyla Hristiyanlığın evrensel bir din toplumunu amaçlayan ideallerine uygun olarak, Eski Yunan'ın polis içinde gerçekleştirebileceğini kabul ettiği "iyi yaşam" öğeleri üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir.³⁰

Bu dönemde yaşayan bir diğer düşünür Thomas Aquinas, Augustinus ile birlikte kilise öğretisinin geliştirilmesindeki iki düşünürden biri sayılmaktadır. Ona göre insanın özüne en uygun hayat tarzı, onun siyasî ve toplumsal bir varlık olarak yaşamasını mümkün kılan, toplumsal ve siyasî örgütlenmedir.³¹ İnsan, sadece aile içinde değil, komşularıyla birlikte devlet içinde ve bir hükümetin yönetimi altında yaşaması için yaratılmıştır.³² Ona göre devlet, kendi doğal özünde içkin olarak var olan amaçların peşinden koşar ve bu amaç da üyelerinin iyiliği, mutluluğu ve refahıdır. Dünyevi devlet, siyasî ve ahlâki amaçları bulunan bir beden ve canlı bir organizmadır. O, seleflerinden Augustinus'un "siyasî topluluklar, Adem ve Havva'nın işledikleri suçun

26 Aristoteles, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 1996, s.254; **Fizik**, çev. Saffet Babür, İstanbul, 1997, s.51 vd.

27 Ağaogulları-Köker, **a.g.e.**, s.79.

28 Cassirer, **a.g.e.**, s.105.

29 Özek, **a.g.e.**, s.38.

30 Ağaogulları-Köker, **a.g.e.**, s.79.

31 Ağaogulları-Köker, **a.g.e.**, s.219.

32 Maurice Cranston, "**Aquinas**", Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri, çev. N. Muallimoğlu, İstanbul, 1995, s.36.

sonucu ortaya çıkmış ve günaha karşı sunî bir düzeltici olarak tasarlanmıştı” düşüncesini reddederek buna karşılık, Aristoteles’in “insan doğası gereği sosyal bir varlıktır”³³ anlayışını getirmiştir. O, insanların tek başlarına değil, birlikte yaşamalarının doğal bir zorunluluk olduğunu ve dolayısıyla siyasî iktidar kavramının, birlikte yaşama zorunluluğundan kaynaklandığını belirtmektedir.³⁴ Bir Aristotelesçi olarak o, devletin kaynağını insanın toplumsal yaşam içgüdüsünden çıkarmaktadır. Ona göre devlet, toplumsal hayatın güven içerisinde devamını sağlaması ve genel menfaate hizmet etmesi dolayısıyla Augustinus’un düşündüğü gibi bir şer değil, Tanrı ülkesinin eksik bir yansımasıdır.³⁵

Aquinas’a göre siyasî iktidarın kaynağı, Tanrı’dır. Fakat bu iktidarı kullanacak olanları, Tanrı değil toplum belirler. O, bütün siyasî iktidarın kaynağının Tanrı olduğunu vurgulamakla beraber bu iktidarın kullanılmasının dünyevi bir yönü olacağını belirtmektedir.³⁶ Egemenliğin Tanrı’ya ait olduğu ve Tanrı’nın bu egemenliği kullanmak üzere krallara devrettiği düşüncesinin doğal sonucu, kralların kendilerine devredilen egemenliği kullanırken birtakım sınırlar içinde kalmak zorunda olduklarıdır.³⁷ Aquinas, kralın Tanrı olmadığını, dolayısıyla ona ibadet edilemeyeceğini ancak, Tanrı tarafından iktidara yerleştirilmiş olduğunu, bu yüzden de meşru ve itaati hak etmiş bulunduğunu belirtir.³⁸ Kral, iktidarını Tanrı’dan almış olmakla birlikte, iktidarı sınırsız değildir. Yetkileri, tanrısal kaynaklı yasalarla sınırlıdır. Bu yasalar, yöneticilere, toplumu kendi çıkarına ve keyfi olarak değil, adil ve tanrısal yasalara uygun olarak yönetmesini tavsiye ederler.³⁹ Yani ona göre, yeryüzünde her şeyi düzenleyen ve Tanrı aklının yansıması olan ölümsüz ilahi yasalar vardır. İlahi yasalar, siyasî yöneticilerin uygulayacakları temel ve değişmez prensiplerdir. Ama bunlara ek olarak, tanrısal aklın insan aklında yansıması olarak belirlenmiş doğa yasaları ve bu yasalar ile ulaşılan beşeri yasalar vardır.⁴⁰

Aquinas’a göre insan, kendi varoluşu içinde, sorunlarının doğru çözüm yolları hakkında nihai bir karara varamaz; çünkü nihai ve mükemmel çözüm, insan aklının sınırlarını aşar. Bu nedenle evrendeki tüm varlıkları yöneten Tanrı’nın kurallarına gerek duymaktadır. Tanrısal yasayı ifade eden bu kuralları ise kendi aklı ile değil, ancak vahiy veya nakil yoluyla bildirilen buyruklara iman ederek kavrayabilir.⁴¹

O, Pavlus’un düşüncelerine yakın bir biçimde, kötü kralların dünyaya Tanrı’nın rızasıyla geldiklerini, amacının kötülere cezalandırmak, iyileri de sına-

33 Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tuncay, İstanbul, 1993, s.9.

34 Ebenstein, **a.g.e.**, s.97vd.

35 Ö. İlhan Akipek, **Devletler Hukuku**, Ankara, 1965, s.9 vd.

36 Akın, **a.g.e.**, s.57.

37 Kışlalı, **a.g.e.**, s.316.

38 Cassirer, **a.g.e.**, s.111.

39 Şenel, **a.g.e.**, s.335.

40 Murat Sanca, **100 Soruda Siyasî Düşünce Tarihi**, İstanbul, 1993, s.43.

41 Vahdettin Başcı, “Aquino’lu Thomas’da Tanrı Anlayışı”, *Felsefe Dünyası*, sayı: 7, Mart 2003, s.53; Ebenstein, **a.g.e.**, s.103.

mak olduğunu belirtir. Bu yüzden tiranları öldürmenin meşru olmadığını da kabul eden Aquinas, tiranlığa karşı yasaya uygun bir biçimde karşı konulması gerektiğini de belirtir.⁴²

Orta Çağ kilisesi, Aquinas'ın formüle ettiği devlet doktrininde, Tanrı'nın egemenliğini kurma yollarını gözlemlemekteydi.⁴³ Bu durumda devlete karşı itaat, bir Hristiyanlık görevi şeklinde algılanmaktaydı.

Genel anlamda Orta Çağ, Batı Roma yani Katolik Hristiyanlığında din-siyaset ilişkileri, dine bağlı devlet şeklinde formüle edilen "teokrazi" kavramı ile karşılanmaktadır. Orta Çağ'dan sonra kilisede reform ve bozulma hareketleri başlamıştır. Rakip dini gruplar ortaya çıkarak, kilise otoritesi dışında örgütlenme fırsatı bulmuşlardır. Reform hareketleri, dinin siyasî-idarî sistemdeki egemenliğini sarsarken, buna kilise karşıtı hareketler de katılmıştır. Toplumsal yapıda ortaya çıkan burjuva sınıfının yönetimde söz hakkı istemesi ve kiliseyi yönetimden dışlaması da lâik sistemlere doğru geçişi hızlandırmıştır.

Sonuç olarak Hristiyanlık, ilk dönemlerinde manevi yönü ağır basan bir görünüm arz etmekteydi. Bu dönemde Hristiyanlar, yönetimden uzak durarak kendi yaşam garantisini sağlama anlayışındayken, hâkim otoritenin yıkılmasıyla bu düşüncelerinden ayrılmak durumunda kalmışlardır. Yıkılan siyasi otorite boşluğunu dolduracak güçlerden biri olan Hristiyanlık, öte dünya mutluluğunu sağlamanın yanı sıra, bu dünya mutluluğunu da garanti etme çabalarına girişmiştir. Düşünce altyapısını, Eski Yunan'dan aldığı fikirlerle sağlamlaştıran Hristiyanlık, zamanla imparatorluğun teokratik bir din devleti haline gelmesine sebep olmuştur.

Orta Çağ'la birlikte yerleşen kilisenin üstünlüğü anlayışı, Yeni Çağ ve Aydınlanma dönemleri sonrası millî devletlerin kurulmasıyla zayıflamış, bunun yerini dinî ve siyasî otoritenin birbirinden ayrı egemenlik alanlarına sahip olduğu anlayışı almıştır.

42 Ağaoğulları-Köker, a.g.e., s. 231.

43 Mensching, a.g.e., s. 118 vd.

Muhammed b. el-Hanefiyye ve Adına Oluşan Fırkalar

Sayın **DALKIRAN***

ABSTRACT

Mohammed b. el-Hanefiyye and Groups Taking his Name

Name of Mohammed b. el-Hanefiyye is very important in History of Islam Doctrines. Name of Mohammed b. el-Hanefiyye was also used as other Ehl-i Beyt followers. Although he did not accept these ideas, both rebellians and diffent groups were made by using his name. Muhtariyye-Keysaniyye and same groups taking his name had extreme ideas and were in the vanguard of different ideas as Ricat, Beda and Mahdi seen in Shiite groups.

Keywords: Mohammed b. Ali, Mohammed b. el-Hanefiyye, el-Muhtar, Mahdi, Beda, Ricat, Muhtâriyye, Keysâniyye, Shiite, Karbiyye, Sebeyye.

GİRİŞ

İslâm'ın erken dönemlerinde Hz. Ali ve neslinin adına hareket ettiğini iddia eden bir takım siyasî - itikadî oluşumlar ortaya çıkmıştır. Bunların bir kısmında Zeyd b. Ali gibi bizzat Ehl-i Beyt'ten olan birisi olsa da, çoğunlukla Ehl-i Beyt mensupları o oluşumların dışında kalmışlardır. Hatta kendi adlarına oluşturulan zümrelerle ilişkilerinin olmadığını açıklamalarına rağmen, buna mani olamamışlardır. Böylece Hz. Ali ve Ehl-i Beyt adı istismar edilerek, isimleri etrafında bir çok guruplaşmalar ve isyanlar çıkartılmaya devam edilmiştir. İslam Mezhepleri Tarihinde pek çok örneği bulunan bu tür fırkaların, sadece bir örneği bu çalışmaya konu edilecektir.

Çalışmamızda özellikle Şii inançlar içerisinde yer alan bir takım kavramların kökenleri de gösterilecek ve bugünkü kullanım şekli ile mukayese imkanı bulunmuş olacaktır. Bu yapılırken de tarihi olaylara kısaca temas edilecek ve özellikle de Şia'nın doğuşuyla ilgili gündeme gelen ilk Şii hadiselerin analizinde Watt, Fiğlalı ve Onat tarafından kullanılan ve son derece önemli sonuçlar elde edilen "fikir-hâdise irtibatı prensibi"¹ metot olarak takip edilecektir.

Konunun ele alınmasında, öncelikle Muhammed b. el-Hanefiyye ile ilgili kaynaklarımızda yer alan kısıtlı bilgi sunulacak, Hz. Ali'den başlamak üzere,

* **Doç. Dr.**, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Öğretim Üyesi.

1 Bu prensip hakkında bkz. Sönmez Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu", İslâmî İlimler Vakfı, "İslami İlimlerde Metodoloji Problemi (Mezhepler Tarihinde Metodoloji Problemi)" başlığını taşıyan Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısında Sunulan Tebliğ, 27-28 Eylül 2003.

Hız. Hasan ve Hız. Hüseyin'le ilgili kısa bilgi verilecek, olaylar aktarılırken Muhammed b. el-Hanefiyye'nin bu süreçteki yerine işaret edilecektir. Sonrasında özellikle adının kullanıldığı Muhtar es-Sakafi olayına temas edilecek ve Muhammed b. el-Hanefiyye'nin buradaki yerine işarette bulunulacaktır. Ayrıca Muhammed b. el-Hanefiyye'nin adına zuhur eden fırkalar ile, bunların kullandıkları kavramlara ilişkin ilgili bilgi verilecektir. Makale süresince Muhammed b. el-Hanefiyye adı yerine, zaman zaman bu ismin yaygın kullanımını olan İbnü'l-Hanefiyye şekli kaydedilecektir.

Bu makale ile, Emeviler döneminde vücut bulan bu fırkalar ile, özellikle günümüz Şii inançları arasında oluşan köprüyü görme fırsatı yakalanmış olacaktır. Zira, Yörükân'ın da ifade ettiği gibi, yeni bir mezhep, eski mezheplerin yamalı bohçası gibidir². Zamanımızdaki fırkaların anlaşılabilmesi için tarihteki yapılarının veya benzeri fırkaların şeklinin mutlaka çok iyi bilinmesi gereklidir.

MUHAMMED B. el-HANEFİYYE

Muhammed b. el-Hanefiyye, Hız. Ali'nin Havle bint Ca'fer adlı hanımından olan çocuğudur³. Tam adı Muhammed b. Ali b. Ebî Tâlib el-Hâşimî Ebu'l-Kâsım el-Medenî'dir, ancak daha çok İbnü'l-Hanefiyye adıyla tanınmaktadır. Muhammed b. el-Hanefiyye, Hız. Ali'nin 16 / 637 yılında Havle bint Ca'fer b. Kays'tan'dan doğmuş oğludur. Havle, Benî Hanife kabilesine mensup olup, Akriba muharebesinden sonra esir olarak, Medine'ye getirilmiş ve Hız. Ali'ye verilmişti⁴. Onun doğumu ile ilgili olmak üzere farklı rivayetler mevcuttur. Bunlardan birine göre, Hız. Ebu Bekir zamanında, bir diğerine göre de Hız. Ömer'in halifeliği döneminde doğmuştur⁵.

el-Cevhere'de verilen bilgiye göre, İbnü'l-Hanefiyye, yiğit ve seçkin liderlerden ve büyük kişilerden biridir. Çok cesur ve güçlü idi. Güzel ve tatlı anlatışta üstün bir kimse idi. Kur'ân'ı ve Sünneti çok iyi bilen bir âlimdi. Hız. Ebû Bekir ile Hız. Ömer'in daha üstün olduğuna inanır, Hız. Osman'ı överdi⁶.

2 Yusuf Ziya Yörükân, *Ebu'l-Feth Şehristânî "Milel ve Nihal" Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl*, Notlarla Yayına Hazırlayan Murat Memiş, Ankara 2002, s. 220.

3 Hız. Ali'nin genel olarak on dört oğlu ve on yedi kızı bulunduğu rivayet edilmektedir (Bkz. Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut ts., V, 153-155). Farklı rakamlar için bkz. Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut 1379/1960, II, 213; Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Beyrut ts., III, 19-20.

4 Fr. Buhl, "Muhammed b. Al-Hanafiyya", *İA*, İstanbul 1971, VIII, 478. İbn Manzûr'un kaydettiğine göre Muhammed b. el-Hanefiyye'nin annesi Yemâme esirlerindendir ve Hız. Ebû Bekir'in halifeliği zamanında Hız. Ali'ye verilmiştir. Bkz. Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimesşk li-İbn Asâkir*, tah. İbrahim Salih, haz. Muhammed b. Abdurrahman - Malik b. Edhem, Dimaşk Dâru'l-Fikr 1988, XXIII, 95.

5 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut ts., IX, 354.

6 Muhammed b. Bekr b. Abdullâh İbn Musa Ensârî, *el-Cevheratü fi Nesebi'n-Nebî ve Ashabihi'l-Aşara*, I. Baskı, Riyad 1983, II, 229; Ebu'l-Hasen en-Nedvî, *Hız. Ali el-Murtazâ*, İstanbul 1999, s. 209-210.

İbnü'l-Hanefiyye'nin kendisinin rivayet ettiği bir habere göre, Hz. Ali, Hz. Peygamber'den "Yâ Rasûlallâh, eğer senden sonra bir oğlum doğacak olursa, senin adın ile adlandırıp, künyen ile künyelendirebilir miyim?" diyerek izin istediğinde, Hz. Peygamber "Evet" diyerek olumlu cevap verir. Böylece Hz. Ali, onun künyesini Ebû Kâsım ve adını da Muhammed koyar⁷. İbn Manzûr'un bu istikamette verdiği pek çok haberdan⁸ birine göre, Muhammed b. el-Hanefiyye, şöyle der: "Hasan ve Hüseyin benden daha hayırlıdır. Ben ise, babamın hadislerini onlardan daha iyi bilirim."⁹ O, Hz. Ali'ye ait olan hadislerin rivayetinde, kendisinden daha üstün kimsenin bulunmadığını da söyler¹⁰. Ayrıca onun, Ehl-i Beyt'in en faziletliyelerinden, isnatça doğruluğundan ve çok güvenilen bir şahıs olduğundan da söz edilir¹¹.

Muhammed b. el-Hanefiyye, Cemel savaşında babası Hz. Ali'nin sağında yer almış¹² ve onun sancağını taşımıştır¹³. Onun bu görevi üstlenmesi, ileride hakkında bilgi verecek olduğumuz Muhtâriyye-Keysâniyye tarafından babasından sonra onun imam olduğuna bir delil olarak kabul edilmiştir¹⁴.

Hz. Ali'nin nesli, oğulları Hasan, Hüseyin, Muhammed b. Hanefiyye, Abbas ve Ömer yoluyla devam etmiştir¹⁵. Hz. Ali, Hz. Osman'ın 35/656 yılında şehit edilmesinden sonra halife seçilmiştir (21 Zilhicce 35 / 20 Haziran 656)¹⁶. Onun hilafetinin nasla mı yoksa seçimle mi olduğu hakkında Ehl-i Sünnet ile Şîa arasında ihtilaf bulunmaktadır¹⁷. İç karışıklıklar nedeniyle hilafeti yıllarında pek çok sıkıntı çeken Hz. Ali, bir Hâricî olan Abdurrahmân b. Mülcem el-Murâdî tarafından hançerlendiğinde (15 Ramazan 40 / Ocak 661)¹⁸ yaralı vaziyette oğulları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i yanına çağırarak onlara çeşitli tavsiyelerde bulunur. Hz. Ali, vefatından önce oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'yi de yanına çağırır ve ona da bazı tavsiyelerin yanında kardeşleri Hasan ve Hüseyin hakkında iyilikte bulunması, onlara saygı göstermesi ve faziletlerini bilmesini ister. Tekrar Hasan ve Hüseyin'e yönelir ve on-

7 İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimeşk li-İbn Asâkir*, XXIII, 95; Ebû Abdillâh İsmail b. İbrahim el-Buhârî, *Kitâbu't-Târîhi'l-Kebîr*, Kahire ts., I, 182.

8 İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimeşk*, XXIII, 95.

9 İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimeşk*, XXIII, 95.

10 İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimeşk*, XXIII, 95.

11 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX, 355.

12 Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Abdi Rabih el-Endülüsî, *Kitâbu'l-İkdi'l-Ferîd*, Beyrut 1403/1983, IV, 305.

13 İbn Abdi Rabih, *Kitâbu'l-İkdi'l-Ferîd*, IV, 313-314.

14 Ebû Mansur Abdulkâhîr b. Tâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark Beyne'l-Farak)*, trc. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara 1991, s. 31.

15 Bkz. Taberî, *Târîh*, V, 155.

16 Ya'kûbî, *Târîh*, II, 178; Taberî, *Târîh*, IV, 427-435.

17 Bu ihtilaflar için bkz. Sayın Dalkıran, *Osmanlı Devletinde Ehl-i Sünnet'in Şif Akidesine Tenkitleri*, İstanbul 2000, s. 178 vd..

18 Bkz. Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvud ed-Dîneverî, *Kitâbu Ahbâru't-Tivâl*, tah. Abdulmünim Amîr, Beyrut ts., s. 213-214; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 214; Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali, *Mürûcu'z-Zehab ve Meâdini'l-Cevher*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mısır 1384/1964, II, 423; İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdilkerim, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut 1385-6/1965-6, III, 387.

lardan da kardeşleri hakkında hayırlı olmalarını, kendisinin onu sevdiğini, onların da kardeşlerini sevmelerini ister¹⁹.

Hız. Ali'nin vefatından sonra, muhtelif gruplar Hz. Hasan, Hüseyin ve bir süre için de Muhammed b. Hanefiyye'ye ve bunların evladına biat ettiler. Muhammed b. Hanefiyye²⁰ ve oğlu Ebû Hâşim istisna edilirse, ilk Ali evladının aşırı gruplarla ilgilerinin bulunmadığı ve onların görüşlerini tasvip etmediği görülür. Hz. Ali neslinin pek çoğu felaketlere maruz kalmış ve sıkıntılı bir hayat yaşamışlardır. Hz. Hasan babasından sonra yürüttüğü hilafet görevinden Muaviye b. Ebî Süfyan lehine bir takım şartlar karşılığında²¹ feragat etmiş (21 Rebiulevvel 41 / 26 Temmuz 661) ve bir müddet sonra da karısı Ca'de bint Eş'as tarafından zehirlenerek öldürülmüştür²².

Konu tartışmalı olmakla birlikte, Hz. Hasan ile Muâviye arasındaki hilafeti devir şartlarından biri, Muâviye vefat edince, hilafeti Hz. Hasan'a vasiyet etmesi idi²³. Ancak Muaviye bu şartı görmezlikten gelerek oğlu Yezid'i veliaht tayin etmiş ve halkı bunu kabule zorlamıştır (56/676). Hicretin altmışın- cı yılında Muâviye'nin vefatı üzerine, Şam ve Halep başta olmak üzere, Acem ve Arap ülkelerinin çoğunluğu Yezid'e bey'at ederler²⁴. Yezid, kendisine bey'at etmeleri için Medine'ye de haber gönderir. Medine'de bulunan Muhammed b. el-Hanefiyye, Hz. Hüseyin'e; şehirlerden uzak durması, halka elçiler salarak kendisine bey'ata davet etmesi, eğer kabul etmeyip başkasına giderlerse, bundan dolayı dininin, aklının ve faziletinin eksilmeyeceği, şehirlerden birine gittiği takdirde halkın kendisi hakkında anlaşmazlığa düşerek çarpışabileceği, bundan da zarara uğrayabileceği; bu sebeplerden Mekke'ye, orada rahat edemediği takdirde Yemen'e, orada da sükunet bulamazsa dağ başlarına gidip halkın işlerinin sonucunu beklemesinin iyi olacağı yolunda tavsiyelerde bulunur. O da buna uyarak, 28 Receb 60/4 Mayıs 680 gecesi, bütün aile ferdlerini yanına alıp Yezid'e beyat etmeyerek Mekke'ye gider²⁵.

19 el-İmam Ebi'l-Abbas Muhammed b. Yezid el-Müberred, *el-Kâmil*, tah. Muhammed Ahmed, Beyrut 1406/1986, III, 1168.

20 Muhammed b. el-Hanefiyye'nin Muhtar'a niçin göz yumduğunun nedenleri ile ilgili bkz. Fr. Buhl, "Muhammed b. Al-Hanafiyya", *İA.*, VIII, 478.

21 Dineverî (282/895) bu şartları altı madde halinde verir. Bkz. Dineverî, *el-Ahbârü't-Tivâl*, s. 218. Ayrıca bkz. Taberî, *Târih*, V, 164; İbnü'l-Esir, III, s. 412-415.

22 Bkz. Mes'ûdî, *Mürûcu'z-Zeheb*, III, 5-6; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, nşr. Ahmed Sakr, Kahire 1949, s. 73. Yezid b. Muâviye, Hz. Hasan'ın hanımı Ca'de binti Eş'as b. Kays'a evlenme teklifi yaparak Hasan'ı zehirlettiği ile ilgili rivayet İbn Kesir'e göre doğru değildir. Bkz. İbn Kesir, İmâduddin Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *el-Bid'aye ve'n-Nihâye*, Beyrut ts., VIII, 44. Hz. Hasan'ın ölümü öncesinde Hz. Hüseyin ve Muhammed b. El-Hanefiyye'yi yanına çağırarak onlara yaptığı vasiyetle ilgili bkz. Dineverî, *Ahbârü't-Tivâl*, s. 221.

23 Bkz. Celâliüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, Kahire 1963, s.191. Bu şartlarla ilgili değerlendirmeler için bkz. Ethem Ruhi Fiğlalı, *Türkiye'de Alevîlik ve Bektaşîlik*, İstanbul 1994, s. 254-258; a. mlf. "Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin Dönemleri", *AÜFD*, sayı XXVI, Ankara 1983, s. 356-357.

24 Ya'kûbî'ye göre sadece dört kişi beyat etmemiştir. Bunlar; Hüseyin b. Ali, Abdullah b. Ömer, Abdurrahman b. Ebî Bekr, Abdullah b. Ez-Zübeyr'dir (*Târihu'l-Ya'kûbî*, II, 228).

25 Ebû Mihnef Lût b. Yahya, *Maktelu'l-Huseyn ve Masra'u Ehl-i Beytihi fi Kerbelâ*, Bağdat 1977, s. 14; Taberî, *Târih*, V, 338-343; Ahmet b. Yahya b. Câbir el-Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, thk., Süheyl Zekkar-Riyad Zirikî, Beyrut 1417/1996, V, 317-318. Hz. Hasan ve Hüseyin dönemle-

Muhammed b. el-Hanefiyye, ağabeyi Hz. Hasan'ın hilafeti Muaviye'ye devretmesiyle Muaviye'ye beyat ettiği gibi, sonrasında Yezid'e de beyat etmiştir. Bu bakımdan hem Yezid hem de Mervan'ın onu hayırla yad ettiğinden söz edilir. Hatta Yezid'in bir kısım fikhî meseleleri İbnü'l-Hanefiyye'ye sorduğu da ifade edilmektedir²⁶. İbnü'l-Hanefiyye'nin genel kanaati, eğer bütün ümmet bir kişiye beyat etmiş ise, o da beyat etmiştir. Bu konuda çekimser kalmamıştır. Ancak görüleceği gibi ümmet, halifelliğini ilan eden farklı kişilere beyat ile bir ihtilafa düşmüşler ise, o asla hiç birini kabul etmemiştir.

Küfeliler, Yezid'e beyat etmeksizin Mekke'ye giden Hz. Hüseyin'e haber göndererek, kendisine bey'at edeceklerini ve bu nedenle Kufe'ye gelmesini isterler. Hz. Hüseyin, Müslim b. Ukayl'i durumu incelemek üzere gönderir. Ondan binlerce kişinin kendisine beyat ettiği haberini almasının üzerine²⁷, Ehl-i Beyt'ten on sekiz ve tabilerinden de altmış kişiyi yanına alarak, toplam yetmiş sekiz kişiyle Kûfe'ye hareket eder. Onun hareketini haber alan Yezid, Ubeydullah b. Ziyad'ı Kûfe valisi tayin ederek gönderir. Hz. Hüseyin'in gönderdiği, Müslim b. Ukayl katledilir²⁸ ve bu haber Hz. Hüseyin'e geç de olsa intikal etmesine rağmen, Hz. Hüseyin yoluna devam eder ve Kerbelâ'da İbn Ziyad'ın pek çok askeri tarafından kuşatılarak kendisi ile beraber yanında bulunanların ekseriyeti şehit edilirler (10 Muharrem 61 / Kasım 680)²⁹.

Kerbela olayı şüphesiz İslam Mezhepleri Tarihi için son derece önemli bir olaydır. Zira Kerbelâ fâciası, İslam tarihinde bu olayın vuku buluşundan kısa süre sonra ortaya çıkmaya başlayacak pek çok hareketin sebebi veya bahanesi olmuştur. Nitekim bu korkunç hadiseden sonra, Hz. Ali ve oğullarının haklarını aramak bahanesine sığınan birtakım hareketler meydana gelmiştir³⁰.

Bu bağlamda Hucr hadisesi, Tevvâbün hareketi ve Muhtar es-Sakaff olayı da İslam Mezhepler Tarihinde üzerinde durulan konulardandır. Muhammed b. Hanefiyye'nin yaşadığı zaman diliminde vuku bulan bu olaylar, özellikle Şiîliğin doğuşunda şöyle ya da böyle söz konusu edilmektedir. Ancak, bunlardan Hucr b. Adiyy (51/671) hareketini hazırlayan sebepler, hareketin cereyan tarzı bir tarafa, sonuç olarak hiçbir yönü ile Şiî motifler taşımamaktadır³¹ ve tamamen Hucr ve arkadaşlarının şahsî girişimlerinden ibarettir.

Hz. Hüseyin'in intikamını almak adına ortaya çıkan ve Süleyman b. Surad'ın liderliğini yaptığı ve Emevî ordusu karşısında büyük bir hezimeye uğ-

ri için bkz. Ethem Ruhi Fiğlalı, "İslam Tarihinde Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin Dönemleri (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Tetkik)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt XXVI, Ankara 1983, s. 353-370.

26 Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, III, 469-470.

27 Ayrıca bkz. Taberî, *Târih*, V, 347-348. Dineverî oniki bin rakamını verirken (*el-Ahbârü't-Tivâl*, s. 243), Mesûdî ise oniki ve onsekiz bin rakamlarını verir (*Mürûcu'z-Zeheb*, III, 64).

28 Taberî, *Târih*, VI, 382-469.

29 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, Beyrut 1385-6/1965-6, IV, 79.

30 Ethem Ruhi Fiğlalı, *İmâmîyye Şîası*, İstanbul 1984, s. 105. Bu ve benzeri olayların "İlk-Şiî olaylar" olarak adlandırılıp adlandırılmayacağına ilişkin değerlendirmeler için bkz. Hasan Onat, *Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, Ankara 1993, s. 43-44.

31 Onat, *Emevîler Devri Şiî Hareketleri*, s. 43-61.

rayan Tevvâbûn hareketinin başarısızlığa uğramasında en büyük faktör, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin adını kullanan el-Muhtar b. Ebî Ubeyd es-Sakafî'nin faaliyetleridir³². el-Muhtar'ın bundaki amacı ise, kendisinin bir hareket başlatıp, böylece düşündüğü bir takım şahsi amaçlarına kavuşma isteğidir. İlk Şîî hareketlerden biri olarak nitelendirilen bu olay, Hasan Onat tarafından "Fikirlerle hadiselerin irtibatı" esas alınarak incelenmiş ve sonuçta, bu olayın "Şîî" veya "İlk Şîî" şeklinde bir nitelendirilmesinin doğru olacağı kanaatine varılmıştır³³.

Bu noktada Muhtar es-Sakafî hareketi ile Muhammed b. el-Hanefiyye'nin bu hareketin neresinde olduğu ve tasvip edip etmediğine ilişkin değerlendirmelere geçebiliriz.

MUHAMMED B. el-HANEFİYYE'NİN MUHTAR es-SAKAFÎ HAREKETİ İLE İLİŞKİSİ

Muhtar es-Sakafî, adından anlaşılacağı üzere Sakif kabilesine mensuptur ve hayatı hakkında çok az bilgi bulunmaktadır. Babasının hicri 13 yılında İranlılara karşı yapılan muharebede büyük yararlılıklar göstererek şehit düşmesinden sonra³⁴ el-Muhtar, Hz. Ali zamanında el-Medain valisi olan amcası Sa'd b. Mesud'un yanına gönderilir. Sa'd, 37 yılında Hz. Ali'nin safını terk eden Hariciler üzerine yürümek üzere, Medain'den ayrıldığı zaman el-Muhtar ona vekalet eder³⁵. Bu haliyle el-Muhtar'ın Hz. Ali taraftarı gibi görülmesine rağmen, onun Hz. Hasan'ın Muaviye'den kaçarak Sa'd'a sığındığı zaman onu düşmanına teslim etmeye kalktığı da bilinmektedir³⁶. el-Muhtar'ın öncelikle Hâricî, sonra Zübeyrî ve daha sonra da Şîî ve Keysânî olduğu da belirtilmektedir³⁷.

Hz. Hüseyin'in Kûfe'deki durumu araştırmak üzere gönderdiği Müslim b. Akîl, Kûfe'ye ilk gelişinde el-Muhtar'ın evinde kalmıştır³⁸. el-Muhtar, Kûfe'de İbn Akîl'in isyanına katılmamış olmakla birlikte, yine de vali İbn Ziyad tarafından deynekle gözü yaralanır ve hapsedilir³⁹. Hapisten eniştesi Abdullah b. Ömer'in aracılığıyla ile ve Kûfe'yi terketmek şartıyla kurtulur⁴⁰. Kûfe'yi terk ederken intikam yeminleri eden el-Muhtar, Mekke'ye kaçan ve orada halifelliğini ilan eden Abdullah b. ez-Zübeyr'in yanına gelir⁴¹. Daha sonra

32 Taberî, *Târih*, V, 560 vd.; Fiğlalı, *İmâmîyye Şîasi*, s. 116.

33 Geniş bilgi için bkz. Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri*, s. 92.

34 Ahmed Muhammed el-Hûfî?, *Edebîi's-Siyâseti fi'l-Asr'el-Emevî*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, s. 48.

35 Dineverî, *el-Ahbâr'u't-Tvâil*, s. 205; Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim İbn Kuteybe ed-Dineverî, *el-Meârif*, Beyrut 1390/1970, s. 175.

36 G. Levi Della Vida, "Muhtar El-Muhtar b. Abi Ubayd al-Sakafî", *İA*, VIII, 513.

37 Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1413/1992, I, 145-146.

38 Taberî, *Târih*, V, 355, 569; Dineverî, *el-Ahbâr'u't-Tvâil*, s. 231; Belâzurî, *Ensâbu'l-Esrâf*, VI, 376.

39 Taberî, *Târih*, V, 570; Belâzurî, *Ensâbu'l-Esrâf*, VI, 377; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 258. Müberred, İbnü'l-Hanefiyye ile birlikte 15 kişinin daha olduğundan söz eder. Bkz. Müberred, *el-Kâmil*, III, 1123.

40 Taberî, *Târih*, V, 570-571; Belâzurî, *Ensâbu'l-Esrâf*, VI, 377; İbn Kuteybe ed-Dineverî, *el-Meârif*, s. 176.

41 Taberî, *Târih*, V, 572; Belâzurî, *Ensâbu'l-Esrâf*, VI, 377; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 258.

Tâife giden el-Muhtar, bir yıl sonrasında tekrar Mekke'ye gelerek İbnu'z-Zübeyr'e beyat eder⁴². Bu arada Kûfe'nin durumunu da yakından takip eden el-Muhtar, Kûfe'yi kurtaracak adamın kendisi olduğunu açıklamaktan da çekinmez⁴³.

el-Muhtar, ileriye yönelik düşüncelerini tahakkuk ettirmek için Muhammed b. el-Hanefiyye'yi ziyarete devam eder⁴⁴. Daha sonra ya İbnu'z-Zübeyr'in izni⁴⁵ veya Muhammed b. el-Hanefiyye'nin emri⁴⁶ ile olsun Kûfe'ye döner. el-Muhtar, Kûfe'de etrafında toplanan gruba görüşlerini açıklayarak şöyle der: "Vasî'nin oğlu Mehdi, Muhammed b. Ali, beni, emin, vezir ve seçilmiş bir emir olarak size gönderdi ve bana, kan dökücülerle çarpışmayı ve Ehl-i Beyt'in kanını talep etmemi emretti.⁴⁷" Bu ifadeler, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin Kûfe'de büyük nüfuz sahibi olduğunu ve el-Muhtar'ın da onun tarafından gönderildiğini söylemekle, bu nüfuzdan faydalanma niyetini gösterir⁴⁸.

el-Muhtar, Tevâbûn hareketi sonrasında tekrar tutuklanır⁴⁹. İkinci hapis hayatında yapacaklarını planlar ve yine eniştesinin tavassutu ile serbest bırakılır⁵⁰. Serbest bırakıldıktan sonra Kûfe'de etrafında topladığı Ehl-i Beyt taraftarlarına kendisinin mehdi olan Muhammed b. el-Hanefiyye tarafından görevlendirilmiş olduğunu söyler. Ancak onlar bu işten kuşkulanarak İbnü'l-Hanefiyye'ye bir heyet gönderirler. İbnü'l-Hanefiyye'nin yanına gidenler, "Muhtar b. Ebî Ubeyd, bize, sizinle görüştükten sonra geldiğini söyledi ve bizi, Allah'ın Kitabına, Resûlü'nün Sünnetine, Ehl-i Beyt'in dökülen kanlarını talep etmeye ve zayıfları korumaya çağırırdı. Biz de ona bey'at ettik. Daha sonra sizin yanınıza gelip durumu size arz etmeyi düşündük. Eger bize ona tabi olmamızı emredersen ona itaat ederiz; eğer yasaklarsan ona uymayız" derler⁵¹.

Muhammed b. el-Hanefiyye'nin bu heyete, "...Dökülen kanlarımızı talep etmeye, intikamımızı almaya ve dolayısıyla sizi davet işine gelince... Allah'a and olsun ki, Allah'ın düşmanlarınıza karşı bize dilediği kimse ile yardım etmesini arzu ederim... Ben kendim için, dünyada haksız yere bir mü'minin öldürülmesini arzu etmem. Yalancılardan sakınınız; kendinizi ve dininizi gözetiniz⁵²" şeklinde oldukça muğlak bir cevap vermesi⁵³ onların bu sözleri izin olarak algılamalarına neden olmuş gibidir. Zira bundan sonra onun etrafında toplananlar daha da artmıştır⁵⁴.

42 Belâzûrî, *Ensâbu'l-Esrâf*, VI, 379.

43 Taberî, *Târih*, V, 575.

44 İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 98. Geniş bilgi için bkz. Vedad el-Kâdî, *el-Keysâniyye fi't-Târih ve'l-Edeb*, Doktora, el-Câmiatü'l-Emrikiyye, Beyrut 1973, s. 90 vd..

45 Mesûdî, *Mürûcu'z-Zeheb*, III, 83.

46 Belâzûrî, *Ensâbu'l-Esrâf*, VI, 380. Daha geniş bilgi için bkz. Fığlalı, *İmâmîyye Şîası*, s. 132 vd..

47 Belâzûrî, *Ensâbu'l-Esrâf*, VI, 380.

48 Fığlalı, *İmâmîyye Şîası*, s. 133.

49 Belâzûrî, *Ensâbu'l-Esrâf*, VI, 381; Taberî, *Târih*, V, 605.

50 Taberî, *Târih*, VI, 8.

51 Taberî, *Târih*, VI, 9-13.

52 Taberî, *Târih*, VI, 13-14; İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimesşk*, XXIII, 101-102.

53 İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 99; Belâzûrî, *Ensâbu'l-Esrâf*, VI, 384; Taberî, *Târih*, VI, 14; Nebile Abdülümünm Dâvud, *Neşetü's-Şîati'l-İmâmîyye*, Beyrut 1415/1993, 79 vd..

54 Fığlalı, *İmâmîyye Şîası*, s. 134-135.

Muhammed b. el-Hanefiyye, aslında el-Muhtar'a karşı olumlu bakmıyordu ve onun kendi şahsına karşı gösterdiği heyecandan şüphelenmesi için, pek çok neden vardı. Fakat kendisini çeviren sayısız tehlikeleri göz önünde bulundurduğundan ve kararsızlığından dolayı, onunla açıkça alakasını kesmek istememesi muhtemeldir. Bu nedenle de Kûfelilere yukarıdaki kaçamak cevabı vermiş olabilir⁵⁵.

el-Muhtar, Hz. Ali'nin meşhur komutanı el-Eşter'in oğlu İbrahim'i de kendi saflarına katmak için, büyük ihtimalle Muhammed b. el-Hanefiyye'ye iza-feten kendi yazdığı⁵⁶ bir mektubu ona verir⁵⁷. İbrahim, mektuptaki "Muhammed el-Mehdi'den" sözüne takılır ve "Daha önce İbnu'l-Hanefiyye bana, ben de ona yazardım. O bana yazdığı mektupta ancak kendi adıyla babasının adını yazardı" diyerek mektup hakkındaki şüphesini belirtir. Ancak bir kısım şahısların şahitlikleri üzerine el-Muhtar'a beyat eder⁵⁸.

Böylece isyanın belirli bir alt yapısı oluşturulur. el-Muhtar'ın etrafındaki-ler genellikle azatlı kölelerden oluşur. İsyana fiilen başlatılır⁵⁹. Hareket esnasında, Kerbelâ'da Hz. Hüseyin ve yanındakilerin öldürülmelerine fiilen iştirak etmiş olanların tamamı yakalanarak katledilir. İbn Eşter, İbn Ziyad ve İbn Numeyr'in kesik başlarını el-Muhtar'a, o da Muhammed b. el-Hanefiyye'ye gönderir⁶⁰. Bu durum Mekke'de bulunan Hz. Hüseyin'in oğlu Ali başta olmak üzere Muhammed b. el-Hanefiyye ve diğer Ehl-i Beyt mensuplarını fazlasıyla sevindirir⁶¹.

Mekke'de halifeliğini ilan etmiş bulunan Abdullah b. ez-Zübeyr, bu olaylar esnasında Muhammed b. el-Hanefiyye ile diğer Hâşimoğulları'na karşı tavrını sertleştirir. Zaten öteden beri İbnu'l-Hanefiyye, Abdullah b. ez-Zübeyr'in şüphesini tahrik etmekte idi⁶². İbnu'z-Zübeyr, halifeliğini ilanı sırasında İbnu'l-Hanefiyye ile İbn Abbas'ın da kendisine bey'atlarını istemiş; fakat onların, kendilerinin bütün memleketlerin bey'atlarından sonra bey'at edeceklerini söylemeleri üzerine bunu kabul etmişti. Ancak o, el-Muhtar'ın İbnu'l-Hanefiyye adına isyana kalkışması üzerine, ertelenmesini kabul ettiği bey'at talebini yeniler ve şayet bey'at etmezlerse kendilerini öldürmek ve hatta yakmakla tehdit eder⁶³. Akabinde Muhammed b. el-Hanefiyye ile yanında bulunan Ehl-i Beyt mensuplarını Zemzem kuyusuna hapsedtirir⁶⁴. Bu

55 Fr. Buhl, "Muhammed b. Al-Hanafiyya", *İA.*, VIII, 478.

56 İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dumeşk*, XXIII, 102.

57 Taberî, *Târîh*, VI, 16-17.

58 Taberî, *Târîh*, VI, 16-18; Dineverî, *el-Ahbârü't-Tivâl*, s. 289-290.

59 Taberî, *Târîh*, VI, 34 vd..

60 Taberî, *Târîh*, VI, 62; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 259; Mesûdî, *Mürûcu'z-Zeheb*, III, 105; Dineverî, *el-Ahbârü't-Tivâl*, s. 295; İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 100; İbnu Abdi Rabih, *Kitâbu'l-İkdi'l-Ferîd*, IV, 404-405. Muhsin Emin, İbn Ziyad'ın başının Zeynel'Abidin'e gönderildiğinden söz eder. Bkz. Muhsin Emin, *Ayânu's-Şâa*, tah. Hasan Emin, Beyrut 1406/1986, I, 236.

61 Bkz. Ya'kûbî, *Târîh*, II, 259.

62 İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 100-101; Fr. Buhl, "Muhammed b. Al-Hanafiyya", *İA.*, VIII, 478.

63 İbnu Abdi Rabih, *Kitâbu'l-İkdi'l-Ferîd*, IV, 413. Beyat konusunda İbnu'l-Hanefiyye İbnu'z-Zübeyr'e şöyle der: "Benim dışında beyat etmeyen tek kişi kalmadığında ben de beyat ederim." Bkz. Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, III, 472.

64 Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, III, 474.

durum Muhammed b. el-Hanefiyye tarafından el-Muhtar'a bildirilir ve ondan yardım istenir⁶⁵. el-Muhtar, gönderdiği kuvvetle İbnu'l-Hanefiyye ve yanındakileri kurtarır. Muhammed b. el-Hanefiyye şehri kana bulamamak için, Abdullah b. ez-Zübeyr'in askerleri ile muharebeye tutuşulmaması emrini verir⁶⁶.

Bundan sonra İbnu'l-Hanefiyye, kendi adına hareket edilen Kûfe'ye gitmeye niyetlenir. Ancak onun bu niyetini haber alan el-Muhtar, bu durumdan fevkalâde rahatsız olur ve hakimiyeti elinden kaçıracağı korkusuna kapılarak, "Gerçek şu ki biz, Mehdî'ye bey'at etmişizdir. Ancak Mehdî'nin bir özelliği vardır: Ona bir kılıçla vurulur; eğer kılıç, derisini kesmezse, o Mehdî'dir" der. Bunu haber alan İbnu'l-Hanefiyye de kendisinin öldürüleceği endişesiyle Kûfe'ye gitmekten vazgeçerek Mekke'de kalır⁶⁷ ve akrabaları ile birlikte Mina'ya çekilir⁶⁸. Daha sonra da Tâife giderek orada ikamet eder⁶⁹.

el-Muhtar, kendisine Cebrail'in geldiğinden ve Hz. Hüseyin'in katillerini öldürmekte yardımcı olduğundan söz eder⁷⁰. Ayrıca kendisinin Allah'tan vahiy aldığını iddia eder ve bir takım kehanetlerde bulunur. Onun bu iddialarını işiten İbrahim b. el-Eşter, el-Muhtar'ı terkeder. el-Muhtar'ı durdurmak için fırsat kollayan Abdullah b. ez-Zubeyr ile Basra valisi olan kardeşi Mus'ab b. ez-Zubeyr, yalnız kalan el-Muhtar'ı ortadan kaldırmak amacıyla büyük bir orduyu onun üstüne sevkederler⁷¹.

İbnu'z-Zübeyr'in ordusunun üzerlerine sevk edildiğini haber alan el-Muhtar, askerlerine zaferin kendilerinin olacağı kehanetinde bulunur⁷². Zira kendisine bu yolda vahiy geldiğini söyler. İki ordu Medâin'de karşılaşır ve el-Muhtar'ın taraftarları hezimete uğratılır. Pek çoğu katledilir. Geride kalanlar, el-Muhtar'a daha önceki zafer sözünü hatırlatırlar ve bunun nedenini sorarlar. O da, "Yüce Allah bana böyle söz vermişti; ama bu fikrini değiştirdi (beda)" der ve şu âyeti delil olarak ileri sürer: "Allah dilediğini mahveder, dilediğini bırakır..."⁷³ ⁷⁴. el-Muhtar'ın özelliklerinden birisi de bu idi. O, bir şeyi haber verirdi. O şey haber verdiği gibi çıkarsa onu davasının doğruluğuna delil olarak gösterir; haber verdiği olmadığı takdirde de onu beda' ile açıklardı⁷⁵.

65 Taberî, *Târih*, VI, 76; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, III, 475-476; İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 99-101; Ya'kûbî, *Târih*, II, 261; İbn Manzûr, *Muhtasaru Târîhi Dimesk*, XXIII, 99.

66 Fr. Buhl, "Muhammed b. Al-Hanafîyya", *İA.*, VIII, 479.

67 Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 46; İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 100-101.

68 Fr. Buhl, "Muhammed b. Al-Hanafîyya", *İA.*, VIII, 479. Ya'kûbî onun Abdullah b. Zübeyr tarafından Radva'ya sürüldüğünden söz eder. Bkz. *Târîh-i Ya'kûbî*, II, 262.

69 Fr. Buhl, "Muhammed b. Al-Hanafîyya", *İA.*, VIII, 479.

70 İbn Kuteybe ed-Dineverî, *el-Meârif*, s. 176.

71 Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 39.

72 Muhtar zaman zaman gaybı bildiğine ilişkin ifadeler kullanır. Bkz. Taberî, *Târih*, VI, 92.

73 Ra'd (15), 39.

74 Taberî, *Târih*, VI, 104; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 38-39. Ayrıca bkz. Wadâd al-Qâdî, "The Development of the Term Ghulât in Muslim Literature with Special Reference to the Keysâniyya", *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft* (Göttingen, 15. Bis. 22 August 1974), nşr. Albert Dietrich, Göttingen 1976, s. 297.

75 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 146-147.

Sonuçta el-Muhtar, konağında muhasara edilir⁷⁶ ve Ramazan 67 / Mart-Nisan 686-687'de yakalanarak öldürülür⁷⁷. el-Muhtar olayı bu şekilde kısa bir sürede son bulur. Ancak onun bu hareketi, Muhammed b. El- Hanefiyye'nin imametini öne süren bir kısım zümrelere öncülük eder⁷⁸.

Muhammed b. el-Hanefiyye, yukarıda temas ettiğimiz şekilde el-Muhtar'ın kendisini tehdit etmesi üzerine, onunla olan tüm ilişkisini koparır. O, İbnü'z-Zübeyr'in tehditlerine ve Abdülmelik'in daha dostane davetlerine rağmen vaziyetini değiştirmez. Hicaz ile Suriye'de kendisine daha güvenli bir yer verilmediği halde, hilafet iddiasında bulunanlardan hiç birine beyat etmez. Zira, bütün müslüman cemaatinin etrafında toplanacağı şahsı halife olarak tanıma konusundaki kanaatını muhafaza eder⁷⁹. Nitekim o, beyat konusunda şöyle demiştir: "Bütün insanlar bana beyat etseler de bir kişi beyat etmese ve saltanatım da o bir kişi ile pekişecek olsa, yine de o kişiyi öldürmezdim.⁸⁰" Bu ifade onun insana ve beyat işine ne derece önem verdiğini göstermesi bakımından büyük önem arz etmektedir. O, hayatında kardeşleri Hz. Hasan ve Hüseyin gibi halife olmak için bir teşebbüste bulunmamıştır. Onun bu isteksizliğini dini nedenlere dayandıranlar bulunmaktadır. Ancak şu da unutulmamalıdır ki, onun karşısında babası Hz. Ali ve diğer kardeşlerinin acı tecrübeleri bulunmaktadır. El-Hanefiyye şu sözü ile adeta bu manayı kasdetmiştir: "Kendini koruyan, eline sahip çıkan, dilini tutan ve evinde oturan kimseye Allah rahmet etsin. Kazandığı şeyler kendisine aittir ve o sevdiği kimselerle beraberdir. Dikkat edin, Benû Ümeyye'nin yaptıkları, müslümanların kılıçlarından daha süratlidir. Bilinsin ki, ehl-i hak için Allah dilediği taktirde saltanat verir. Sizden ve bizden kim o saltanatı görürse, onun bizim yanımızda yüksek bir değeri vardır. Kim de göremeden ölürse, Allah katındaki, daha hayırlı ve bakidir.⁸¹"

Muhammed b. el-Hanefiyye, 68/688 yılında Zübeyriler, Emeviler ve Hâricilerden bağımsız bir fırkanın reisi olarak hac görevini yerine getirir⁸². İbnü'z-Zübeyr'in 73/692 yılında öldürülmesinden sonra kendisinin arzuladığı kanaat birliği gerçekleştiğinden Abdülmelik'i meşru hükümdar olarak tanıır⁸³ ve 78/697-698'de Şam'a onu ziyarete gider. Bu gidişini Haccac'ın sağladığı ve onu tekrar Medine'ye getirdiği de söylenmektedir⁸⁴. Medine'de

76 Bağdâdi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 49.

77 Taberî, *Târih*, VI, 110; Yakûbi, *Târih*, II, 263; Mesûdi, *Mürûcu'z-Zeheb*, III, 106; Fığlalı, *İmâmîyye Şîası*, s. 140-141.

78 Nebile Abdülmümm Dâvud, *Neşetü's-Şîati'l-İmâmîyye*, s. 82.

79 Fr. Buhl, "Muhammed b. Al-Hanafiyya", *İA.*, VIII, 479.

80 İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimeşk*, XXIII, 105.

81 İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimeşk*, XXIII, 105.

82 İbn Asâkir, onun Muhtar taraftarları ile birlikte haccettiğini kaydeder. Bkz. İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimeşk*, XXIII, 100.

83 Muhammed b. el-Hanefiyye, Abdullah b. Ez-Zübeyr'in ölümünden sonra Abdülmelik'e mektup yazarak kendisine beyat etmesini ister ve bu işe kendilerinin daha layık olduklarından söz eder. Ancak bunu Abdülmelik kabul etmez. Bkz. İbnü Abdi Rabih el-Endülüsi, *Kitâbu'l-İkdi'l-Ferîd*, IV, 400.

84 Belâzuri, *Ensâbu'l-Eşrâf*, III, 480.

81/700-701 yılında⁸⁵ altmış beş yaşında vefat eder⁸⁶.

İbnü'l-Hanefiyye, hayatı boyunca sessiz ve sakin bir hayat yaşamış ve fiilen başkaldırlardan kaçınmıştır⁸⁷. Mesela, Hz. Ömer'in oğlu Abdullah'ın Yezid'e karşı başkaldırma teklifini farklı gerekçelerle reddetmiştir⁸⁸. Muhammed b. el-Hanefiyye'yi hayatında isyanın içine çekemeyenler, ölümünden sonra; "onun ölmediği, geri dönerek ordunun başına geçeceği ve muzaffer olacağı" inancı ile, onu istekleri doğrultusunda yönlendirmeye çalışmışlardır⁸⁹.

Emevi iktidarının yıkılıp, Abbas oğulları iktidarının kurulmasında şüphesiz Muhammed b. el-Hanefiyye soyunun⁹⁰, özellikle oğlu Ebû Hâşim'in çok büyük rolü olmuştur. Ebû Hâşim, Emevi halifesi Süleyman b. Abdilmelik'i ziyaret dönüşü sırasında zehirlenmesi⁹¹ veya hastalanması neticesinde⁹² Muhammed b. Ali'yi kendisinden sonra İmam olarak vasiyyet etmiştir⁹³. Ayrıca ona tâbilerinin listesi ile planlarını da takdim etmiştir⁹⁴. Böylece Abbasi iktidarını doğuracak bir faaliyet başlatılmıştır.

Muhtar es-Sakaffi'nin fikirleri etrafında oluşan ve Muhammed b. el-Hanefiyye'ye izafe edilen fırkaların en önemlileri Muhtâriyye ve Keysâniyye olarak adlandırılmaktadır. Fikri yapılarına bakıldığında aynı olan bu fırkalar İslam Mezhepleri Tarihi klasik kaynaklarında bazan birlikte, bazan da ayrı ayrı ele alınmıştır. Çağdaş araştırmacılardan bir kısmı ise, çalışmalarında bu iki fırkanın adlarını Muhtâriyye-Keysâniyye şeklinde birleştirerek incelemişlerdir⁹⁵. Bu makalede de aynı usul kullanılacaktır. Aynı fırkanın değişik adlandırmalarının yapılp üstelik aynı eserde farklı iki mezhep gibi gösterilme-

85 Fr. Buhl, "Muhammed b. Al-Hanafiyya", *İA.*, VIII, 479.

86 İbn Kuteybe ed-Dineverî, *el-Meârif*, s. 90; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX, 355.

87 Bkz. Ö. Rıza Kehhâle, *Mu'cemû't-Kabâil'l-Arap*, Beyrut 1991, II, 674.

88 Belâzûrî, *Ensâbu'l-Eşraf*, III, 471.

89 Fr. Buhl, "Muhammed b. Al-Hanafiyya", *İA.*, VIII, 479.

90 En-Neşşâr, Muhammed b. el-Hanefiyye'ye ait medreseyi özgür iradeciler olarak görür ve onun hareketini, Emevi hanedanının başını yiyen devrimci hareket olarak değerlendirir. Bkz. Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu-II*, İstanbul 1999, s. 65.

91 Ahmet b. Yahya b. Câbir el-Belâzûrî, *Ensâbu'l-Eşraf*, III, 466-467; Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Târîhi*, trc., İsmail Yiğit ve ark., İstanbul 1989, II, 293; Ahmet Muhtar el-Abâdî, *Fi't-Târîhi'l-Abbâsî ve'l-Fâtîmî*, Beyrut ts. s.19; H. Dursun, "Abbâsiler", *DİA*, I, 32; Hasan Onat, "Ebû Hâşim", *DİA*, II, 146; İbrahim Sarıçam-Mustafa Öz, "Benî Haşim", *DİA*, XVI, 405.

92 Bkz. İbrahim Sarıçam, *Emevî Haşimi İlişkileri*, Ankara 1997, s.369.

93 Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1416/1995, I, 95.

94 İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, thk, Taha Muhammed ez-Zübna, Beyrut 1967, II, 109-110; Belâzûrî, *Ensâbu'l-Eşraf*, III, 468; Dineverî, *Ahbârü't-Tvâl*, s. 330-332; Ali b. Muhammed İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, trc., Yunus Apaydın, İstanbul 1986, V, 53-54; Hüseyin Gazi Yurdaydın, *İslâm Târîhi Dersleri*, Ankara 1988, s.34; Hasan Onat, "Ebû Hâşim", *DİA*, II, 146.

95 Bkz. Ethem Ruhi Fiğlalı, *İmâmîyye Şîası*, s. 141-142; Hasan Onat, "Muhtar es-Sakaffi'nin Kûfe İsyanı ve Muhtâriyye-Keysâniyye Fırkası", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Doktora Seminerleri I-IV*, Ankara 1980-1981; Wadad al-Qadi de kullanılmaktadır. Bkz. Wadâd al-Qâdî, "The Development of the Term Ghulât in Muslim Literature with Special Reference to the Keysâniyya", *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft* (Göttingen, 15. Bis. 22 August 1974), nşr. Albert Dietrich, Göttingen 1976, s. 298.

si ise, muhtemelen 73 fırka hadisindeki⁹⁶ rakamı dolduramama endişesinden kaynaklanmaktadır.

MUHAMMED b. el-HANEFİYYE ADINA ORTAYA ÇIKAN FIRKALAR

Muhammed b. el-Hanefiyye, her ne kadar kendisi bir fırka kurucusu değil ise de, onun adı çok değişik amaçlarla kullanılmış ve adı etrafında farklı fikirler zuhur etmiştir. Bu fikirlerin tamamı şüphesiz o zamanda birden bire doğu vermiş değildir. Pek çoğu İslam öncesi toplumda var olan inançların, İslam adıyla takdiminden ibarettir. Görüleceği üzere bir kısım fırkalar Muhammed b. el-Hanefiyye'yi Hz. Ali'den sonra birinci sıraya yerleştirirken; diğer bir kısmı ise, onun Hz. Hüseyin'den sonra imam olduğunu kabul eder. Daha sonra da pek çok görüş ayrılıklarına rastlanır.

Muhtar'ın hareketi kendi zamanında genellikle Haşebiyye⁹⁷ adıyla tanınmakta idi. Muhtâriyye-Keysâniyye'nin de ilk isimlendirilme şekli olarak kabul edilen Haşebiyye, bir kısım kaynaklarda müstakil bir fırka olarak ele alınır. Kılıç yerine sopa kullandıkları için bu adı alan fırka mensuplarına atfedilen çok tuhaf rivayetler bulunmaktadır⁹⁸. Muhtâriyye-Keysâniyye için Sebeiyye tabirinin de kullanılmış olmasının muhtemel olduğu ve bunların da sırf kötüleme amaçlı olarak verildiği ve de Muhtâriyye-Keysâniyye kullanımlarının el-Muhtar'ın öldürüldüğü tarih olan 67/686 tarihinden sonra tahakkuk ettiği tahmin olunmaktadır⁹⁹. Halka mal olmayan bir kısım aşırı görüşleri bulunan¹⁰⁰ Muhtâriyye-Keysâniyye fırkasının Eş'arî'nin belirttiğine göre, onbir fırkası bulunmaktadır. Eş'arî, bunları tek tek ele alır ve görüşlerini açıklar¹⁰¹. Aşırı düşünceleri içinde barındıran ve Muhtâriyye-Keysâniyye'nin bir kolu olarak da mütalaa edilen bir diğer fırka Kerbiyye'dir. Kurucusu İbn Kerb b. Darîr'dir ve hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır¹⁰².

Muhtâriyye adı şüphesiz Muhtar es-Sakaffî adına nisbeten verilmiştir. Ancak Keysâniyye adı ile ilgili çeşitli görüşler bulunmaktadır. "Keysan" tabiri, ilk kaynaklarda müşterektir¹⁰³. Bunlardan birine göre, el-Muhtar'ın

96 Hadis için bkz. *Tirmizî*, Kitâbu'l-İman 18; Bu hadisle ilgi değerlendirmeler için bkz. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 7 vd.; Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, İstanbul 1996, s. 17-18; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul 1996, s. 30 vd.; Sayın Dalkıran, "Yetmişüç Fırka Hadisi ve Düşündürdükleri", *EKEV Akademi Dergisi, Sosyal Bilimler*, s. 99-108.

97 Geniş bilgi için bkz. Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, III, 476.

98 Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, İstanbul 1998, s. 58.

99 Onat, *Emevîler Devri Şif Hareketleri*, s. 114.

100 Bkz. Wadâd al-Qâdî, "The Development of the Term Ghulât in Muslim Literature with Special Reference to the Keysâniyya", s. 301.

101 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 91. Bu fırkayı İbn Hazm, Zeydiyye'nin bir kolu olarak değerlendirir. Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 179.

102 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 92; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, Beyrut 1395/1975, IV, 179; Ebû Muhammed el-Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şita*, Necef 1355/1932, s. 27; W. Madelung, "Kuraybiyya", *The Encyclopaedia of İslam (New Edition)*, Vol. V, Leiden 1979, s. 433.

103 Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 56.

bir adı da Keysan'dır¹⁰⁴ ve bu isme nisbetle de Keysâniyye denilmiştir¹⁰⁵. Bir diğer görüşe göre ise, Hz. Ali'nin Keysan adlı kölesine izafeten bu isim verilmiştir¹⁰⁶. İsimlendirme bir tarafa bu fırka, bir kısım araştırmacılar tarafından Şîa'dan, bir kısım araştırmacılar tarafından da Gulât'tan sayılmıştır¹⁰⁷. Bize göre, bu fırkanın gulattan sayılması daha uygun olacaktır. Zira, bu fırkanın ortaya çıktığı tarihlerde, Şiilik tam anlamıyla teşekkül etmiş değildi.

Muhtâriyye-Keysâniyye, İslâm'ın temel prensiplerine aykırı pek çok görüşü içinde barındırmaktadır. Mesela, onlara göre din, adama (imama) itaattir. Namaz, zekat, hac gibi dînî pek çok mükellefiyet tevil edilmiştir. Tenâsuh, hulûl ve ric'ata inanmaktadırlar¹⁰⁸. Yine bu fırka taraftarları, imamların beşer üstü bilgiye sahip bulduklarını hararetle ileri sürmüşlerdir. Özellikle, Muhammed b. el-Hanefiyye onlara göre, her türlü ilmin en yüksek seviyesine sahip bulunuyordu¹⁰⁹. Onların kendisine çok üstün bir ilim izafe etmeleri üzerine, İbnü'l-Hanefiyye bunlardan teberrî ettiğini açıklamıştır¹¹⁰. İmamlara verilen bu vasfın da ileride İmâmîyye Şîası başta olmak üzere, pek çok şîî kollarında görüleceği bir vakiadır.

Yukarıda da ifade etmiş olduğumuz gibi, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin Cemel savaşında babası Hz. Ali'nin yanında yer almış ve onun sancağını taşımış olması, Muhtâriyye-Keysâniyye tarafından babasından sonra onun imam olduğuna bir delil olarak görülmüştür¹¹¹. Bir kısmına göre de o, Hz. Ali'nin asıl vasîsidir. İmamet ancak onun soyunda devam eder, onun izni olmaksızın savaş yapılmaz. Hz. Hasan, Muaviye'ye ancak onun izni ile karşı koymuş ve musalaha etmiştir. Hüseyin de aynı şekilde onun izni ile Yezid'e karşı koymuştur. Eğer onun izninin dışında hareket etmiş olsalardı, dalalet düşer ve helak olurlardı. Ona muhalefet eden kişi kâfir ve müşriktir. Muhtar es-Sakaffî'yi de görevlendirmiştir ve böylece Hz. Hüseyin'in intikamı alınmıştır¹¹².

104 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 91.

105 Watt'a göre Keysan ismi, geniş ölçüde, Emevî hilafetinin son zamanında Hz. Ali'ye sempati duyanlara verilmişti ve muhtemelen ilk defa düşmanları tarafından cemaatinin değerini düşürmek için kullanılmış küçültücü bir lakap idi. Bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 53-54.

106 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 91; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 31; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 145; C. Van Arendonk, "Keysaniyye", *İA*, İstanbul 1967, VI, 664; W. Madelung, "Kaysaniyya", *The Encyclopaedia of İslam* (New Edition), Vol. IV, Leiden 1978, s. 836.

107 Nebile Abdülmünim Dâvud, *Neşetü's-Şîati'l-İmâmîyye*, s. 82.

108 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 145. Krş. İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 182; Ahmet Turan, *İslâm Mezhepleri Târîhi*, Samsun 1993, s. 49-50; İrfan Abdulhamid, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. M. Saim Yeprem, İstanbul 1994, s. 61 vd.; el-Amîd Abdürrezzâk Muhammed Esved, *Mevsûatü'l-Edyân ve'l-Mezâhib*, ed-Dâru'l-Arabiyyetü'l-Mevsûati, III, 50.

109 Esved, *Mevsûatü'l-Edyân ve'l-Mezâhib*, III, 51; Gerlof Van Vloten, *Emevi Devrinde Arab Hâkimiyeti, Şîa ve Mesûh Aktideleri Üzerine Araştırmalar*, çev. Mehmet Said Hatiboğlu, Ankara 1986, s. 52.

110 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 176; Esved, *Mevsûatü'l-Edyân ve'l-Mezâhib*, III, 51.

111 Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 31; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 92; Muhammed Hudarî Beg, *Târîhu'l-Ümemi'l-İslâmiyye* (ed-Devletü'l-Abbâsîyye), Mısır 1970, I, 12-13; Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Târîhi*, İstanbul 1989, III, 19-20; Bahriye Üçok, *İslâm Târîhi*, Ankara 1979, s.83.

112 Nevbahî, *Fıraku's-Şîa*, Nefes 1355/1932, s. 26-27.

Bu fırka sahiplerinden bir kısmına göre ise, Hz. Ali'den sonra imam Hz. Hasan, ondan sonra da Hz. Hüseyin'in vasiyetiyle Muhammed b. el-Hanefiyye olmuştur¹¹³. Bu fırkaya göre Hz. Ali oğlu Hasan'ı, Hasan kardeşi Hüseyin'i ve Hüseyin de kardeşi Muhammed b. el-Hanefiyye'yi imam tayin etmiştir¹¹⁴. Zira Hz. Hüseyin'den sonra Hz. Ali'ye en yakın kişi olarak İbnü'l-Hanefiyye kalmıştır ve hilafet ancak onun hakkıdır. Nasilki Hüseyin, Hasan'dan sonra insanların en hayırlısı idiyse, o da Hüseyin'den sonra en hayırlıdır. Dolayısıyla Hüseyin'den sonra asıl imam odur¹¹⁵.

Muhammed b. el-Hanefiyye'nin imametini kabul edenler, özellikle onun ölümünden sonra kendi aralarında ayrılığa düşmüşlerdir. Onlardan bir kısmına göre sağ ve ölmez olan İbnü'l-Hanefiyye, gaibdir ve nerede olduğu bilinmez. Ancak dönecektir ve o dönüncüye kadar da onun yerine kimse imam olmayacaktır¹¹⁶. Eş'arî ve Şehristânî gibi bir kısım İslam Mezhepleri Tarihi yazarlarının sözünü ettiği Kerbiyye'ye göre ise, ifade edildiği gibi, İbnü'l-Hanefiyye sağdır ve ölmemiştir. O, Radva dağındadır ve yanında yiyeceklerini sağladığı su ve bal pınarları vardır. Sağında bir arslan ve solunda da bir panter, onu ortaya çıkacağı zamana kadar düşmanlarından korumaktadır. O beklenen Mehdî'dir¹¹⁷.

İbnü'l-Hanefiyye'nin Radva dağında olduğunu öne süren Muhtâriyye-Keysâniyye müntesipleri, onun oradaki kalış sebebi konusunda ayrılığa düşmüşlerdir. Onların bir kısmına göre, İbnü'l-Hanefiyye'nin Radva dağında Allah tarafından bekletilmesinin asıl nedeni bilinemez. Bir başka gruba göre ise İbnü'l-Hanefiyye, Abdullah b. ez-Zübeyr'den kaçarak Abdulmelik b. Mervan'a sığındığı için cezalandırılmıştır¹¹⁸. Hatta onun bu konuda İbnü'z-Zübeyr ile savaşıp kaçmaması gerektiğini dillendiren bir grup Muhtarî-Keysânî de bulunmaktadır¹¹⁹.

Muhtâriyye-Keysâniyye'nin diğer bir fırkası, İbnü'l-Hanefiyye'nin öldüğüne inanmakta birleşirken¹²⁰, ondan sonraki imam konusunda ayrılığa düşmüşlerdir. Bunlar arasında imamet, Muhammed b. Ali'den sonra, kardeşinin oğlu Ali b. el-Hüseyin Zeynelâbidîn'e geçtiğini iddia edenler olmuştur¹²¹. Bir grup ise, imamet İbnü'l-Hanefiyye'den sonra Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye'ye intikal ettiğini ileri sürmüştür¹²². Özellikle Horasan ve civarında Emevilere düşman olan pek çok Hz. Ali taraftarı onu,

113 Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 31. Krş. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 146.

114 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 92.

115 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, Necef 1355/1932, s. 25.

116 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, Necef 1355/1932, s.27.

117 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 92; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 31-32; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 149; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 179; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, s. 29.

118 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 93; Esved, *Mevsûatü'l-Edyân ve'l-Mezâhib*, III, 57-58. Konu ile ilgili getirdikleri deliller için bkz. Ali Sâmi en-Neşşâr, *Neşetü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, Kahire 1977, II, 72-73.

119 Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 40.

120 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 93.

121 Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 31-32.

122 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, s. 30-31.

babasının halefi ve imam olarak kabul ediyordu¹²³. Farklı gruplar içerisinde en güçlüsü, imametin, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin ve ondan sonra da oğlu Ebû Hâşim'in hakkı olduğuna inanan gruptur¹²⁴. Ebû Hâşim adına, Hâşimiyye¹²⁵ isminde bir fırka kurulmuş ve aşırı fikirler öne sürülmüştür¹²⁶.

İbnu'l-Hanefiyye'nin adının kullanıldığı bir diğer fırka da Beyâniyye'dir. Beyâniyye fırkasının kurucusu olan Beyan b. Seman et-Temîmî (v. 119/737)¹²⁷, Hamza b. Umâre'nin taraftarı idi¹²⁸. Hamza b. Umâre (veya Ammâre) için farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu iddialara göre o, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin tanrı, kendisinin de onun peygamberi olduğuna inanmaktadır¹²⁹. Ancak bu iddia, muhtemelen onun Muhammed b. el-Hanefiyye'ye yakınlığı ve onun hakkındaki bir kısım ifadelerinin düşmanca mübalağa edilmesinden kaynaklanmış olabilir¹³⁰. Ona göre de Muhammed b. el-Hanefiyye, halktan gizlenmesinden sonra tekrar ortaya çıkarak "Emîru'l-Mü'minîn" olacaktır¹³¹.

Beyâniyye mensupları, imametin, Ebû Hâşim'den sonra Beyan b. Semân'a ait olduğunu iddia etmiş ve şöyle demişlerdir: "Yüce Allah'ın ruhu, Ebû Hâşim'de idi. Sonra ondan Beyân'a geçmiştir." Onlardan bir kısmı da, bu ruhun, Ebû Hâşim'den Abdullah b. Amr b. Harb'e geçtiğini iddia etmiştir¹³². Râvendîyye'nin bir kolu olan Huryâniyye de Muhammed b. el-Hanefiyye'nin, babası Hz. Ali'den sonra imam olduğunu iddia etmiştir¹³³.

Muhammed b. el-Hanefiyye ve sonrasında onun ve soyunun adına daha pek çok fikir ayrılığında ve fırka isminden söz edilmektedir. Biz bu isimlerin pek çoğunun sunî olduğunu ve hatta kendi adına fırka izafe edilen pek çok kişinin bunu duymadığı, duymuş olsa bile Muhammed b. Ali el-Hanefiyye gibi onlardan ve düşüncelerinden uzak olduklarını tahmin etmekteyiz. Özellikle imam olan şahsın ölüp ölmediği, ölmemiş ise ne zaman ve nerede zuhur edeceği ve hali hazırda nerede olduğu; ölmüş ise yerine oğlunu mu, kardeşini mi yoksa daha başka bir yakını mı vekil bıraktığı yolunda ve buna benzer pek çok tartışma yapıla gelmiştir. Aynı şeylerin fazlasıyla Muhammed b. el-Hane-

123 Hasan Onat, "Ebû Hâşim", *DİA*, İstanbul 1994, X, 146.

124 Muhammed Hudarî Beg, *Târîhu'l-Ümemî'l-İslâmiyye (ed-Devletü'l-Abbâsiyye)*, Mısır 1970, I, 13; Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Târîhi*, III, 20.

125 Bkz. Mustafa Öz, "Keysâniyye", *DİA*, Ankara 2002, XV, 363-364.

126 B. Lewis, "Hâşimiyya", *The Encyclopaedia of İslam* (New Edition), Vol. III, Leiden 1971, s. 263; Esved, *Mevsûatü'l-Edyân ve'l-Mezâhib*, III, 53 vd.; W. Madelung, "Kaysaniyya", *The Encyclopaedia of İslam* (New Edition), Vol. IV, Leiden 1978, s. 836.

127 Ebû Halef el-Eş'arî Sa'd b. Abdillâh, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, nşr. M. Cevâd Meşkûr, Tahran 1963, s. 33.

128 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, s. 27; Ebû Halef el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 33.

129 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, s. 27. Beyâniyye'nin dışında ancak görüşlerine yakın fikirler öne süren diğer fırkalardan bazıları şunlardır: Hişâmiyye, Cenâhiyye, Hârisiyye, Rizâmiyye. Bkz. Öz, "Keysâniyye", *DİA*, XV, 363-364.

130 Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 58.

131 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, s. 29.

132 Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 32. Bu ve benzeri pek çok fikir ayrılıkları için bkz. Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, s. 26-36; Muhammed Muhsin Rûhânî, "Harbiyye", *Dâiratü'l-Meârif et-Teşeyyu*, Tahran 1376, VI, 204; Heinz Halm, "Das Buch der Schatten -Die Mufaddal-Tradition der Gulat und die Ursprünge des Nusairiertums-", *Der İslam*, 58 (1981), s. 19 vd..

133 Neşşâr, *Neşetü'l-Fikri'l-Felsefi fî'l-İslâm*, II, 261.

fiyye adı için de geçerli olduğunu, yukarıda bunlardan örnek olarak sadece bir kısmının verildiğini belirtmek isteriz. Ayrıca bu fikirlerin geniş halk kitleleri tarafından da kabul edildiğini söylemek hiç mümkün değildir.

MUHTÂRİYYE-KEYSÂNİYYE'NİN SİYASÎ-İTİKÂDÎ GÖRÜŞLERİ

Yukarıda sözü edilen el-Muhtar olayının seyri içinde İslam Mezhepleri Tarihi açısından önemli olan, mehdilik, beda ve recat inançları ileri sürülmüştür. Bunlardan ilki Muhammed b. el-Hanefiyye için kullanılan Mehdi¹³⁴ fikridir. Zira el-Muhtar, Muhammed b. el-Hanefiyye için bu fikri kullanarak onun tarafından görevlendirildiğini ifade etmekte idi¹³⁵.

Muhtar'ın dile getirdiği mehdi ismini Muhammed b. el-Hanefiyye kendisi için kullanmakta mıydı? Kaynaklarda yer alan bir rivayete göre, ona "Esselâmu aleyke Yâ Mehdi" dediği ve onun da "Evet ben mehdiiyim, hayra yönelirim. Ancak sizden biriniz bana selam verdiğinde, 'Esselamu aleyke Yâ Muhammed' desin." şeklinde cevap verdiği nakledilir¹³⁶. Burada onun dile getirdiği mehdinin anlamı ile, İslam Mezhepleri Tarihinde ve özellikle Şîa'da kullanılan mehdi kavramının¹³⁷ manası arasında fark bulunmaktadır. el-Muhtar, ileride Şîi düşünceye önderlik edecek olan "karizmatik önder" manasında bir mehdi fikrini ileri sürmüştür ve bu düşünce beda' ve ric'at fikirlerinin de bir başlangıcı olmuştur¹³⁸.

İslam Mezhepleri Tarihi kaynaklarında genel olarak mehdî kelimesinin teolojik anlamda kurtarıcı manasında ilk kullanılışının Muhtar es-Sakafî'ye ait olduğu belirtilmektedir. Onun ölümünden sonra Muhtârîyye-Keysânîyye adıyla teşekkül eden aşırı Şîi fırka mensupları, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin ölümünü kabul etmeyip, onun Radva dağında bulunduğunu, vakti gelince ortaya çıkıp dünyadaki adaletsizliği ortadan kaldıracığı bildirilen Mehdi olduğunu öne sürdüler¹³⁹. Kusayyir (105/723)¹⁴⁰, şiirlerinde Muhammed b. Hanefiyye'nin imamet ve mehdiliğini savunmakta idi¹⁴¹. O, şiirlerinden birinde şöyle demektedir:

134 Mehdi inancı ile ilgili yapılan çağdaş çalışmalardan bir kısmı şunlardır: Mustafa Öz, *İmâmîyye Şîasında Onikinci İmam ve Mehdi İnancı*, İstanbul 1995; Ethem Ruhi Fiğlalı, "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine (Mezhepler Târîhi Açısından Bir Bakış)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt XXV, Ankara 1981; Avni İlhan, "Kütübü Sittedeki Hadislerle Göre Mehdi-lik", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı VII, İzmir 1992.

135 Belâzurî, *Ensâbu'l-Esrâf*, VI, 380.

136 İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, IX, 354.

137 Arapçada hdy kökünden ism-i mefûl olan mehdî kelimesi, doğru yola iletilmiş, hidayete ulaştırılmış kimse anlamına gelmektedir. Kur'an'da da bu kelimenin bu anlamda kullanıldığı görülmektedir. Bkz. A'râf (7), 178; İsrâ (17), 97. İsm-i fâil anlamında yani kurtarıcı manasında kullanımı ise daha sonraları olmuştur.

138 Geniş bilgi için bkz. Fiğlalı, *İmâmîyye Şîası*, s. 142. Ricat ve beda' inanışları için ayrıca bkz. Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, s. 164-165.

139 Şeyh Saduk, *Kemâliü'd-Dîn ve Temâmü'n-Ni'me*, Kum 1405, I, 32-33; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 40; Öz, *İmâmîyye Şîasında Onikinci İmam ve Mehdi İnancı*, s. 34.

140 Hakkında geniş bilgi için bkz. Vedad el-Kâdî, *el-Keysânîyye fi'l-Târîh ve'l-Edeb*, s. 346 vd..

141 Mustafa Öz, "Ali Evlâdî", *DİA*, İstanbul 1989, II, 392; Abdülkerim Mahmud el-Hatîb, *Şuar-âu Yenbu'... ve Benû Damra*, Riyad 1402/1982, 58-62. Örnekler için bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmîyyîn*, I, 93; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimesk*, XXIII, 93;

“Peygamberin küçük torunu, ki ölümü tatmayacaktır
Önde bayrak, süvarilere kumanda edinceye dek,
Radvâ'da kayboldu, bir müddet görünmeyecektir.
Orada su ve bal onun yanında akmaktadır¹⁴² .

Şair Kuseyyir¹⁴³ , Muhtar es-Sakaffî'yi takiben Muhammed b. el-Hanefiyye'nin mehdiliğini iddia etmenin yanında, yukarıdaki ifadesinden de anlaşılacağı üzere onun ölmediğini, Medine'den yedi gün uzaklıktaki Radva dağında gizlendiğini, orada su ve bal pınarları ile beslendiğini; bir arslan ve bir panter tarafından korunduğunu ve tayin edilen zamanda hurûc ederek zulümle dolmuş dünyayı adaletle dolduracağını söylemiştir¹⁴⁴ .

Hız. Ali'nin “mehdiliğine” inanan ilk fırka ise Sebeiyye'dir. Bu fırkaya göre “Beklenen Mehdi”, Ali'den başkası değildir. O, ölmüştür; göğe çıkmıştır; dünyaya yeniden inecek ve düşmanlarından intikam alacaktır¹⁴⁵ . Bu açıdan Sebeiyye ve Muhtârîyye-Keysânîyye birleşiyorlar ise de, İslam tarihinde, açık seçik olarak bir şahsın mehdiliğini ileri süren ilk isim el-Muhtar'dır¹⁴⁶ . Ona göre de yukarıda söz konusu edildiği gibi beklenen mehdî Muhammed b. el-Hanefiyye'dir¹⁴⁷ .

Görülmektedir ki, ilk ve ciddi anlamda Muhammed b. el-Hanefiyye için kullanılmış olan mehdî kavramı¹⁴⁸ , daha sonraları Şîî inanç içerisinde hayatîyetini sürdürerek günümüze kadar gelmiştir. Zira mehdî inancı, şu haliyle Şîî akidenin kilit taşlarından biri durumundadır¹⁴⁹ . Bu isim, Şîa tarihinde hemen hemen her Şîî lider için kullanılmıştır¹⁵⁰ .

Muhtârîyye-Keysânîyye'nin görüş ve düşüncesini benimsemiş bir diğer şâir de es-Seyyid el-Himyerî'dir¹⁵¹ . O, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin tekrar

Ebû Reyâş Ahmed b. İbrahim el-Kaysî, *Şerhu Hâşimiyâtî'l-Kumeyt*, thk. Davud Sellum-Nuri Hammûdî el-Kaysî, Beyrut 1986, 26, 30, 33, 55-56, 59-65, 110-113, 197, 202.

142 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 148-149.

143 Kuseyyir daha çok Medine'de yaşamış olmakla birlikte; Abdülmelik ve oğlu Yezid'in saraylarında bulunduğu rivayet edilmektedir. Bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 57.

144 Ebu'l-Felâh Abdulhayy b. El-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zehab ve Ahbâru Men Zehab*, Beyrut ts., I, 131-132; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 33-34.

145 Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 178; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 177; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 86.

146 Ethem Ruhi Fığlalı, “Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine (Mezhepler Târîhi Açısından Bir Bakış)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt XXV, yıl 1981, s. 205.

147 Bkz. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 32; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 145; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 91; Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, s. 27; Ebû Halef el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 26-27.

148 Öz, *İmâmîyye Şîasında Onikinci İmam ve Mehdi İnancı*, s. 34. Ayrıca bkz. Sabri Hizmetli, “İtikadi İslâm Mezheplerinin Doğuşuna İctmâî Hadiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme”, *A.Ü.İ.F.D.*, cilt XXVI, Ankara 1983, s. 676.

149 Goldziher, *el-Akide ve'ş-Şeria fi'l-İslâm*, Mısır ts., s. 220. Mehdi ve diğer kavramlarla ilgili Keysanî fikirlerin diğer Şîî firkalardaki yansıması ile ilgili bkz. Leonardo Capezzone, “Abiura Dalla Kaysaniyya e Conversione All'Imamiyye: Il Caso Di Abu Halid al-Kabuli”, *Rivista Degli Studi Orientali*, 66 (1992), Roma 1993, s. 1-14.

150 Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, s. 54; Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Makâtîl't-Tâlibiyyîn*, Kahire 1368/1949, s. 359; Öz, *İmâmîyye Şîasında Onikinci İmam ve Mehdi İnancı*, s. 34.

151 Es-Seyyid el-Himyerî, Ebû Hâşim İsmail b. Muhammed b. Zeyd: Ric'ata inanan meşhur bir Şîî şâiridir. Bağdar'ta 173/789-790'da ölmüştür. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.

zuhurunu bekleyen ve onun tekrar ortaya çıkışına izin verileceği güne kadar, Radva dağında tutulduğunu ileri süren bir kişidir¹⁵². Böylece ileride daha da geliştirilecek olan ve “gâib olan imamın bir gün mutlaka döneceği” manasındaki ric’at inancının ilk tezahürleri ortaya çıkmış oldu. Ricat, İmâmiyye Şiasına göre, Şîi inancının temel unsurlarından biridir ve buna inanmayan kişi Şîi değildir¹⁵³.

İmâmiyye’ye göre ric’at edecek olanlar en iyiler ve en kötülerdir¹⁵⁴. Nebî (s.a.v.), Hz. Ali, Hasan, Hüseyin ve diğer imamlar ile, onların düşmanları olan Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman, Muaviye ve Yezid gibileri Mehdî’nin zuhurundan sonra dünyaya döneceklerdir. İyilerin haklarını gasb edenler veya onları katledenler dünyada azâb göreceklerdir. Daha sonra tekrar ölecekler ve kıyamet gününde yeniden dirileceklerdir¹⁵⁵.

Ric’at inancı ile ilişkili olan bir diğer kavram da, “gaybet” fikridir. Muhammed b. el-Hanefiyye’nin halktan gizlendiği, zamanı gelince ortaya çıkacağı ve bütün alemi düzeltereği şeklindeki gaybet fikri, çok sonra teşekkül eden İmâmiyye Şiası’nda da görülmeye başlamıştır¹⁵⁶. İmâmiyye Şiası, gaybeti Câfer-i Sâdık’tan rivayet edilen, el-Kâim’in iki nevi gaybeti olacağı, birincisinde imamın insanları, insanların da imamı görüp irtibat kurabilecekleri, ikincisinde imamın insanları göreceği ve fakat insanların onu görmeyecekleri şeklindeki rivayete dayanarak¹⁵⁷, gaybeti iki kısma ayırmaktadır. Bunlar, Gaybetü’s-Suğrâ ve Gaybetü’l-Kübrâ’dır¹⁵⁸.

Muhtâriyye-Keysâniyye’nin Şîi düşünce tarafından benimsenen bir diğer görüşü de beda’ kavramıdır. Beda’, ortaya çıkarılmak, görünmek, bir işi yapmaya niyetlenmişken bilgi yahut zan bakımından o işten vazgeçip, başka bir işi yapmaya kalkışmak anlamlarına gelmektedir¹⁵⁹. Beda’ ilimde, iradede ve bir hususu emir etmede olmaktadır¹⁶⁰. Yukarıda sözü edildiği gibi, el-Muhtar öncelikle kendisine Allah tarafından zafer vaad edildiğini söylemiş, böylece askerlerini cesaretlendirmek istemiştir. Ancak mutlak bir yenilgiye uğra-

34 (Dipnot). Hakkında geniş bilgi için bkz. Vedad el-Kâdî, *el-Keysâniyye fi’l-Târih ve’l-Edeb*, s. 357 vd.

152 Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 34. Delilleri ile ilgili bkz. Neşşâr, *Neşetü’l-Fikri’l-Felsefi fi’l-İslâm*, II, 75-76.

153 Şeyh Saduk Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbuyeh (Bâbeveyh) el-Kummî, *Risâletü’l-İtikâdâtü’l-İmâmiyye (Şîi İmâmiyye’nin İnanç Esasları)*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara 1978, s. 70; Fiğlalı, *İmâmiyye Şiası*, s. 222; Neşşâr, *Neşetü’l-Fikri’l-Felsefi fi’l-İslâm*, II, 77.

154 Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *Şîa İnançları (Akîdetü’l-İmâmiyye)*, çev. Abdülbâkiy Gölpinarlı, İstanbul 1978, s. 64.

155 Ahmed Emîn, *Duha’l-İslâm*, Beyrut ts., III, 246; el-Muzaffer, *Şîa İnançları*, s. 64; Fiğlalı, *İmâmiyye Şiası*, s. 222.

156 Öz, *İmâmiyye Şiasında Onikinci İmam ve Mehdî İnançları*, 11-12. İmâmiyye Şiasındaki gaybet inancı ile ilgili ayrıca bkz. Hasan Onat, “Şîi İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tüsî’nin Görüşleri Çerçevesinde)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXII, 109.

157 Ebû Câfer Muhammed b. Yâkub el-Kuleynî, *el-Ustûl mine’l-Kâfî*, Tahran 1388, I, 339; Muhammed es-Sadî, *Târihu’l-Gaybeti’s-Suğrâ*, Beyrut 1392/1972, s. 345.

158 Öz, *İmâmiyye Şiasında Onikinci İmam ve Mehdî İnançları*, 59-77.

159 Abdülbâkiy Gölpinarlı, *Târih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîilik*, İstanbul 1997, s. 269.

160 Esved, *Mevsûatü’l-Edyân ve’l-Mezâhib*, III, 52.

diğında kendisine daha önceki sözü hatırlatılmış ve o da kendisini kurtarmak için Allah'ın fikir değiştirdiğinden söz etmiştir¹⁶¹.

Beda', Muhtâriyye-Keysâniyye'nin farklı fırkalarının birleştikleri bir konudur¹⁶². Bu inanç, günümüz İmâmiyye Şîası içinde de bulunmaktadır. Ancak bu görüşü İmâmiyye, Muhtâriyye-Keysâniyye ile değil, farklı bir olayla ilişkilendirmektedir. Şöyle ki: Câfer es-Sâdık, önce büyük oğlu İsmail'in imametinden söz eder. Ancak onun, kendi sağlığında ölmesi üzerine, bu sefer diğer oğlunu kendisinden sonraki imam olarak tayin eder. Böylesi bir durumu da, "Allah oğlum hakkında izhar ettiğini hiçbir şeyde izhar etmemiştir" diyerek açıklamaya çalışır¹⁶³. Bu olay İmâmiyye-Şîası tarafından bedanın esası olarak gösterilmektedir. Beda İmâmiyye Şîası'nca her ne kadar nesh kavramı ile ilişkilendiriliyor¹⁶⁴ ise de; Ehl-i Sünnet'çe beda'yı nesh anlayışı içinde değerlendirmek ve kabul etmek mümkün değildir¹⁶⁵.

Beda inancının ilk çıkışı veya bugünkü durumu ile ilgili şu hususa işaret etmek gerekir: Şîa'nın beda' telakkisini benimsemesi, gayba ait haberleri bildiklerine inanılan imamların, vuku bulacağını önceden haber verdikleri olayların sonradan başka türlü gerçekleşmesi üzerine inandırıcı bir izah bulmak suretiyle etrafındaki grupların dağılmasını önleme zorunluluğundan doğmuştur¹⁶⁶.

SONUÇ

Şîa tarihi içinde hiç şüphesiz, Hz. Ali dahil olmak üzere karizmatik lider vasfının verildiği her bir imamdan sonra ihtilaflar doğmuş ve değişik fırkalar zuhur etmiştir. Özellikle öldüğü veya kaybolduğu öne sürülen liderden sonra kimin imam olduğu hususu hep tartışılmıştır. Özellikle Şîa'nın oluşum safhasında ve Gulât denilen gruplarda bu ayrılıklar hep ola gelmiştir. Her ne kadar ilk asırlarda nasla tayin meselesi yaygın değil ise de, sonradan yazılmış eserlerde bu husus sıklıkla işlenmiş ve vurgulanmıştır. Şîa'nın hemen hemen her koluna göre Hz. Ali, nasla tayin edilmiş tek meşru imamdır. Ondan sonra her bir imamdan sonra ayrılıklar görülmüştür. Aynı şekilde iş Muhammed b. el-Hanefiyye'ye gelince de büyük bir farklılık görülmez. Bir kısmı, onu Hz. Ali'den sonra birinci sıraya yerleştirirken, diğer bir kısmı ise Hz. Hüseyin'den sonra imam olduğunu kabul eder. Daha sonra da pek çok görüş ayrılıklarına rastlanır:

Emevîlere karşı olan zümrelerden Hz. Ali ile soyuna karşı girişilen şiddet ve baskıları bahane eden kimseler, geniş halk kitlelerini Ehl-i Beyt sevgisini

161 Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 39; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 146.

162 Haris Süleyman ed-Dârî, *el-İmâm ez-Zühri ve Eseruhü fi's-Sünne*, Doktora, Câmîatü'l-Ezher, Kahire 1405/1985, s. 60.

163 Mustafa Kâmil eş-Şeybî, *es-Sıla Beyne'l-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'*, Kahire 1969, s. 102 vd.; Ebû Câfer Muhammed b. Yâkub el-Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, Tahran 1388, I, 327.

164 el-Muzaffer, *Şîa İnançları*, s. 36.

165 Fiğlalı, *İmâmiyye Şîası*, s. 224.

166 Avni İlhan, "Şîa'da Usûlu'd-Din", *Milletlerarası Târihte ve Günümüzde Şîlik Sempozyumu*, İstanbul, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1993, s. 412.

istismar ederek mehdi inancını kendi siyasi emel ve çıkarları için kullanmışlardır. Bunların da en güzel örneklerinden biri, söz konusu ettiğimiz Muhammed b. el-Hanefiye adının Muhtar es-Sakafi tarafından kullanılmış olmasıdır.

Burada oluşturduğu ifade edilen kavramlar ve düşünceler geniş halk kitlelerine hiçbir şekilde mal olmamıştır. Ancak ilk tezahür olarak büyük öneme haiz olmuştur. el-Muhtar olayının akabinde Şii akidelerin tamamen oluştuğunu söylemek mümkün değildir. Kaldı ki, el-Muhtar'ın ortaya attığı bir kısım fikirler İslam öncesi kültürlerde de mevcut idi. el-Muhtar ise bunları Muhammed b. el-Hanefiye adını da kullanarak ilk gulat hareketlerine taşımıştır. Daha sonra da bu düşüncelerin bir kısmı, Şii dünyada kabul görmüş ve günümüzde de yaşamını devam ettirmektedir.

Ali er-Rıza'nın Veliahtlığı Meselesi (İmamiyye'nin İmamet Nazariyesine Teori-Pratik Açısından Eleştirel Bir Yaklaşım)

Metin BOZAN*

ABSTRACT

Although the Imamiyya holds that the Imams have been appointed by God to rule the Community and that they are the complementary elements of Religion as a divinely guided persons, if the lives of the Imams are examined, some points contrary to this theory can be easily seen. As an example of this, in this article we dealt with the matter of the heirship of eighth Imam Ali al-Ridâ to the Abbasid Caliph Ma'mûn, which seems contrary to the mission undertaken by the Imams. So, we aimed to identify to what extent the points presupposed in the Imamate theory have been corresponded with the practices of Ali al-Rida. Accordingly in the article, the period of Ali al-Rida, his heirship to the Caliph Ma'mûn and the reactions to it, the explanations of Imamites about this event and its practical value are respectively discussed.

Keywords: 'Ali al-Ridâ, İmâmiyya, İmamate, İthna 'Ashariyya, Twelve Imams

GİRİŞ

İmamiyye mezhebi, nas ve tayin ile atanmış bir imamın varlığını, dinin tamamlayıcı unsuru olarak görür.¹ Onlara göre özel sıfatlar ile donatılmış,² hata ve günahlardan arınmış olan imamların görevi, insanların din ve dünya işlerini düzenlemek, onlar arasında adaletle hükmetmektir.³ Bunlar, şeriatı işler ve onun hükümlerini halk arasında icra ederler.⁴ Yani imamların, Al-

* **Dr.**, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi. metinbozan@hotmail.com

1 Bkz. Muhammed b. Ali b. Hüseyin es-Sadûk (381/991), *Uyûnu Ahbâr-ı Rızâ*, Meşhed 1413, s. 427-28.

2 Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî (460/1067), *el-İktisâd fi mâ Yete'allaku bi'l-İtikâd*, Necef, 1979, s. 297; Muhammed Beyyûmî Mehrân, *el-İmâme ve Ehlü'l-Beyt*, Beyrut, trz, I, 169.

3 Bkz. Sadûk, *Uyûnu Ahbâr-ı Rızâ*, s. 429; Tûsî, *İktisâd*, s. 297; Ebû Mansûr Ahmed b. Ali b. Ebi Talib Tabersî (VI/XII Asır), *İhticâc*, thk. Seyyid Muhammed Bakır el-Mûsevî, Meşhed 1981, s. 434; Allâme Cemâluddin Hasan b. Yusuf el-Mutahhar el-Hillî (726/1325), *Nehcu'l-Hak ve Keşfu's-Sıdk*, tlk. Aynullah el-Hasenî el-Ermevî, Kum, 1414, s. 164; Ubeydullah b. Abdullah Sâdâbâdî (V/XI Asır), *el-Muknia fi'l-İmâme*, thk. Şakir Şeb'î, Kum, 1414, s. 47; Muhammed Murtaşâ Kâşânî (1091/1680), *İlmü'l-Yakîn*, byy., trz, I, 375; Seyyid İbrahim el-Musevî Zencânî, *Akâidu'l-İmâmiyye*, Kum, 1982 I, 77; Mehrân, I, 169.

4 Sadûk, *Uyûnu Ahbâr-ı Rızâ*, s. 429; Tûsî, Ebû Ca'fer, *Risâle fi'l-Fark beyne'n-Nebi ve'l-İmâm* (Resâilü Şeyh Tûsî içinde), İran, trz, s. 112. İddialarına göre İmam, Allah'ın ve Peygamber'

lah adına tüm insanları yönetme gibi zorunlu bir görevleri vardır. Bu hak ve görev, onlara Allah tarafından verilmiştir.⁵ Ancak buna rağmen başkaları iktidarı gasp etmiş ve zorla hakimiyeti ele geçirmiş olabilirler. Bu durumda imamlar, onlara karşı açık veya gizli bir şekilde mücadele etmek zorundadır. Zira Allah'ın emrine rağmen iktidarı ele geçirenler, ona karşı gelmiş birer asidirler.⁶

İmamiyye'nin çizdiği profile bakıldığında, mutlak anlamda iktidar olması; şayet olamamış ise de iktidarı zorla ele geçirenlerle mücadele etmesi gereken bir imam portresi ortaya çıkmaktadır. Acaba pratikte de böyle mi olmuştur? İmamlar, Nas ve tayin ile atanmış bir kimse misyonu ile hareket ederek buna uygun tavırlar geliştirmişler midir? Bu sorunun cevabını bulmak için, imamların pratiğini tespit etmek gerekmektedir. İşte bu çalışmada imamlara yüklenen misyona aykırı bir durum gibi görünen sekizinci imam⁷ Ali er-Rızâ'nın, Abbâsî halifesi Me'mûn'a (198-218/813-833) veliaht olmayı kabul etmesi hususu ele alınacaktır. Amacımız imamet nazariyesinde öngörülenlerin Ali er-Rızâ'nın pratiğinde ne derece gerçekleşmiş olduğunu ortaya koymaktır.

in halefidir. Dinin koruyucusu ve uygulayıcısıdır. Namaz, oruç, hac, zekat vb. imamların taamamlarıdır. Allah'ın helal kıldığını helal, haram kıldığını haram kılar, cezaları onun adına infaz eder (Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Yakub b. İshak el-Kuleynî (329/940), *el-Usûlu'l-Kâfi*, tsh. Necmuddîn Âmilî, tk. Ali Ekber Gıffârî, Tahran, 1388, I, 154; Sadûk, *Uyûnu Ahbâr-ı Rızâ*, s. 426-28; İbn Ebi Zeyneb Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim Nu'mânî (360/971), *Kitâbu'l-Ğaybe*, thk. Ali Ekber el-Gıffârî, Tahran, trz, s. 217-18). İmamların dinin pratiği yani uygulaması için zaruri olduğuna çağdaş Şii/İmamî alimlerden bazıları da açıkça işaret etmektedirler. Humeyni bu duruma dikkat çekerek onların görevinin sadece hükümleri açıklamak değil; bu hükümlerin uygulaması yani hükümet etmek olduğunu söyler. Buna göre imam, toplumu yönetecek, kanunları bizzat uygulayacaktır. (Bkz. Humeyni, *İslam Fıkhdında Devlet*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul 1979, s. 23) Eminî ise imamların şeriatin koruyucusu ve tebliğcileri, İslam toplumunun komutanı ve lideri olduklarını söyler. (Bkz. İbrahim Eminî, *Dirâsetun Âmmetun fi'l-İmâmîe*, Kum, 1996, s. 126) İmamiyye mensupları tarafından hazırlanan "Ehlu Beyt" adlı ansiklopedik çalışmada da imamlar tavsif edilirken; İki buçuk asırlık bir süreçte onların prensiplerinin zulmün kötülüğü hususunda ümmeti terbiye, zalimden uzaklaşma, zulme karşı kıyam olduğu ileri sürülür. (Bkz. *Ehlu Beyt; Makâmuhum, Menhecicum ve Mesâruhum*, Heyet, İran 1992, s. 127-33).

5. Garîfî ise imamların siyasi liderliğe büyük önem verdiklerini, Ali'nin Ğadir-i Hum'a aufta bulunarak süreklî siyasi hakkını talep ettiğini söyler. (Bkz. Abdullah Garîfî, *et-Teşeyyu' Nuş-ûuhu, Merâhiluhu, Mukavvemetuhu*, Dimeşk 1997, s. 448)
6. Rivayetlere göre Ca'fer es-Sadık'a, ihtilafı olan iki kişinin sultana başvurmalarının hükmü sorulur. O da "Kim hak veya batıl bir meselede onlara muhakeme olmak için başvurursa o, kendisinden menedilen tağuta gidip muhakeme olmak istemiş gibidir" der. (Bkz. Kuleynî, I, 4; Tabersî, s. 355) Garîfî'ye göre imamlar, zalim sultanlara gitmedikleri gibi başkalarını da bundan men etmişlerdir. (Bkz. Garîfî, s. 481)
7. Onlara göre imam olarak atananların sayısı on ikidir. (Bkz. Muhammed b. Hasan b. Ferruh Saffâr (290/902), *Besâiru'd-Derecât el-Kübrâ fi Fedâilü Âl-i Muhammed*, Kum 1374, s. 339) Bunlar; Hz. Ali, iki oğlu Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin daha sonra da Hüseyin'in neslinden gelen Ali b. Hüseyin, Muhammed b. Ali el-Bakır, Ca'fer b. Muhammed es-Sadık, Musa b. Ca'fer el-Kâzım, Ali b. Musa er-Rızâ, Muhammed b. Ali et-Taki, Ali b. Muhammed el-Hadi, Hasan b. Ali el-Askerî ve varsayılan Muhammed b. Hasan el-Mehdi'dir. (Bkz. Kuleynî, I, 442-44) Kuleynî "On iki imam ve onlar hakkında Nas" başlığı altında, imameti on iki ile sınırlandıran yirmiyeye yakın hadis zikretmektedir. (Bkz. Kuleynî, I, 441-49)

I. ALİ er-RİZÂ'NIN HAYATI ve YAŞADIĞI DÖNEM

Ebu'l-Hasan Ali er-Rızâ b. Musa b. Cafer b. Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebi Talib⁸ 148/765 yılında Medine'de doğmuştur.⁹ Onun Mescid-i Nebevi'de ilim tahsil ettiği, yirmi küsur yaşlarında fetvalar vermeye başladığı aktarılmaktadır.¹⁰

Hüseyinoğullarının nas ve tayin ile atandığına inanan İmamiyye'nin öncüleri, Ali er-Rızâ'nın babası Musa el-Kâzım'ın imametini ileri sürmekteydiler. Ancak onun 183/799 yılında tutuklu bulunduğu sırada ölmesi üzerine¹¹ başlıca iki fırkaya ayrıldılar. Vakıfa adını alan bir fırka, imameti Musa el-Kâzım'da sona erdirip onun mehdi olduğunu, ölmediğini ve dünyaya adaleti hakim kılmadıkça da ölmeyeceğini iddia etmiştir.¹² Bir diğer fırka ise onun kat'i olarak öldüğünü savunmuştur.¹³ Bu nedenle de kendilerine Kat'iyye denmiştir.¹⁴ Kat'iyye fırkası, Musa el-Kâzım'dan sonra onun en büyük oğlu

- 8 Ebu'l-Ferec Ali b. Hüseyin b. Muhammed el-İsfehânî (356/967), *Makâtîlu't-Tâlibiyyin*, Beyrut, 1946, s. 563; Ebi Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-Abkarî el-Bağdâfî el-Müfid (413/1022-23), *el-İrşad*, Beyrut, 1993, II, 247; Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikan (681/1282), *Vefeyatü'l-Ayan ve Enbau'z-Zaman*, Beyrut 1978, III, 269.
- 9 Küleynî, I, 406; Müfid, II, 247; Ali Muhammed Duhayyil, *Eimmetunâ*, Beyrut 1982, II, 76; Resül Ca'feriyan, *el-Hayâtü'l-Fikriyye ve's-Siyâsiyye li'l-Eimmeti Ehli'l-Beyt*, Beyrut 1994, II, 59. Farklı tarihler için bkz. Ebû Muhammed Hasan b. Musa b. Hasan Nevbahtî (310/922), *Fıraku's-Şia*, Necef, 1936, 87; Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'udî (346/957), *Murucu'z-Zehab ve Medainu'l-Cevher*, Beyrut 1997, IV, 32; İbn Hallikan, III, 270.
- 10 Ebu'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman Sehavî (902/1497), *et-Tuhfetu'l-Latife fi Tarihi'l-Medineti's-Serife*, Beyrut 1993, II, 303. Babası Musa el-Kâzım, amcaları İsmail Abdullah, İshak, Ali'den ve Hicaz ehlinde hadis rivayet etmiştir. Kendisinden hadis rivayet edenler arasında oğlu Muhammed, Ebû Osman Mazinî en-Nahvî, Ali b. Ali ed-Dr'ibell, Eyyûb b. Mansûr en-Nisâbüfî, Ebu's-Salt Abdusselâm b. Salih el-Herevî ve Halife Me'mûn sayılabilir. Ayrıca Ali b. Mehdi b. Sıdkâ, Ebû Ahmed Davut b. Yusuf, Âmir b. Süleyman et-Tâfî'de ona ait birer hadis nüshası bulunduğu rivayet edilir. (Bkz. Şemsüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer (852/1403), *Tehzibu't-Tehzib*, Beyrut, 1993, IV, 243-244)
- 11 Musa el-Kâzım'ın tutuklanmasının ardındaki en büyük etkenlerden birisi, adı etrafındaki spekülasyonlardır. (Bu husustaki değerlendirmeler için bkz. M. Ali Büyükkara, *The İmâmi-Shi'î Movement in the Time of Musa el-Kazim and 'Ali er-Ridâ* (Basılmamış Doktora Tezi), Edinburgh Üniversty, 1997, s. 35; Metin Bozan, İmamiyye'nin İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2004, s. 79-90.) Bu spekülasyonların da etkisiyle dönemin halifesi Harun Reşid (170-193/786-808) tarafından tutuklanmış, Musa el-Kâzım hapiste tutuklu bulunduğu sırada hicri 183 yılında (Bkz. Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb Ya'kûbî (292/905), *Tarihu'l-Ya'kûbî*, Beyrut trz, II, 414; Nevbahtî, s. 84; Sa'd b. Abdillâh Ebû Halef el-Eş'ârî Kummî (301/913), *Kitabu'l-Makâlat ve'l-Fırak*, tsh. Cevad Meşkur, Tahran, 1963, s. 93; Sadûk, s. 257; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî (584/1152), *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1996, I, 198) vefat etmiştir. (Bkz. Abdullah b. Muhammed Nâşî (293/906), *Mesailu'l-İmame*, Beyrut 1971, s. 479)
- 12 Bkz. Nâşî, s. 47; Ebu'l-Hasan, Ali b. İsmail Eş'ârî (324/936), *Makâlatu'l-İslamiyyin va'htilafu'l-Musallin*, byy. 1995, I, 91.
- 13 Bunların dışında Musa el-Kâzım'ın ölüp ölmediği hususu netleşene kadar susmayı tercih edip tevakkuf eden bir gruptan da söz edilmektedir. (Bkz. Nâşî, s. 47; Nevbahtî, s. 82; Kummî s. 91)
- 14 Nâşî, s. 47; Nevbahtî, s. 79; Eş'ari, I, 91; Şehristani, I, 198;

olan¹⁵ Ali er-Rızâ'nın imametini ileri sürmüştür.¹⁶ Bu şekilde 203/818 yılında Tus'taki vefatına kadar¹⁷ yaklaşık yirmi yıl sürecek olan¹⁸ Ali er-Rızâ dönemi başlamış oldu.

İlmî ve kültürel açıdan büyük ilerlemeler kaydedilen Abbâsîlerin bu dönemine, siyasî açıdan bakıldığında istikrarlı olduğu söylenemez. Bu dönemdeki en büyük mücadele Abbâsîlerin iktidar kavgası hususunda yaşanmıştır. Kaynakların aktardığına göre halife Harun Reşid (170-193/786-808) vefat etmeden önce oğlu Emin'i birinci veliaht ilan etmiş, ondan sonra da Me'mûn'un ikinci veliaht olmasını kararlaştırmış,¹⁹ ülkeyi Emin ile Me'mûn arasında bölüştürmüştü.²⁰ Harun Reşid'in ölümünün ardından hilafet makamına geçen Emin, veziri Fazl b. Rebi'in de teşvikiyle Me'mûn'u veliahtlıktan azledip yerine oğlunu geçirmiştir.²¹ Bu olay, iki kardeş arasında ihtilafa neden olmuş ve aralarında savaş çıkmıştır. Me'mûn'un galibiyeti ile sonuçlanan bu iç savaş sırasında iktidar zayıf duruma düşmüş, otorite boşluğu oluşmuş, bu durum ülkede kargaşaya ve çeşitli isyanlara sebep olmuştur. Özellikle hilafetin kendi hakları olduğunu iddia eden Alioğulları da²² iki kardeş arasındaki mücadele ve daha sonra da Me'mûn'un hilafet merkezini Bağdad'dan (dolayısıyla Hicaz bölgesinden uzak olan) Merv'e taşınmasını fırsat bilmiş, isyan teşebbüslerinde bulunmuşlardır. Bu isyanların en önemlisi İbn Tabataba adıyla bilinen ve soyu Ebû Tâlib'e dayanan Muhammed b. İbrahim'in isyanıdır. Kûfe'de bulunan Ebû Sereyâ ile birlikte 199/814 de isyan eden İbn Tabataba,²³ halkı "er-Rızâ min Âl-i Muhammed (Peygamber ailesinden razı olanacak biri)"e biate çağırılmış, daha sonra da kendi hilafetini ilan etmiştir. Onun ölümüyle kontrolü ele geçiren Ebû Sereyâ,²⁴ Alioğullarından küçük bir çocuk olan Muhammed b. Muhammed b. Zeyd'in hilafetini ilan etmiştir. Öte yandan Basrâ'yı Zeyd b. Musa,

15 Nevbahtî, s. 87. Annesi ise bir ümmü veled (Bkz. Nevbahtî, s. 87; İsfehânî, s. 563) olup adı hususunda ihtilaflar vardır. Bkz. Nevbahtî, s. 87; Müfîd, II, 247.

16 Nâşî, s. 47; Nevbahtî, s. 47; Müfîd, II, 247; Şehristânî, I, 198. İmamiyye Şiâsi, babası Musa el-Kâzım'ın onu vasiyyet ettiğine dair rivayetler aktarılsa da (Bkz. Müfîd, II, 247; Muhammed Bakır Meclîsî (1110/1697), *Bihârü'l-Envâr*, Beyrut 1983, XLIX, 11-28) imameti etrafındaki ihtilaflar, bunu tartışılır kılmaktadır.

17 Bkz. Nevbahtî, s. 87; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî (310/922), *Tarihü'r-Rusul ve'l-Mulûk*, Beyrut 1998, X, 265; Mes'udî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV, 32; Müfîd, II, 247.

18 Müfîd, II, 247; Ali Sâmî Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, Kahire 1977, II, 213.

19 Ya'kûbî, II, 416; Taberî, X, 78.

20 Ülkenin batı kısmını Emin'in, doğusunu ise Me'mûn'un idaresine bırakmıştı (Bkz. Ya'kûbî, II, 416; Taberî, X, 78).

21 Taberî, X, 141-142.

22 Abbâsîler iktidara geldikten sonra, Alioğullarına karşı menfi tavır sergilemişlerdir. Bu durumu kabullenemeyen ve hilafetin kendi hakları olduğunu iddia eden Alioğulları çeşitli isyan teşebbüslerine girişmişlerdir. Muhammed b. Abdillâh b. Hasan b. Hasan (Bkz. Ya'kûbî, II, 376; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İbrahim b. Hasan (353/964), *el-Mesâbîh*, thk. Abdullâh b. Abdillâh b. Ahmed el-Hûsî, San'a 2002, 424-44; Yahyâ b. Hüseyin b. Hârûn el-Hârûnî el-Hüseyinî (424/1032), *el-İfâde fi Târîhi Eimmeti'z-Zeydiyye*, thk. Muhammed Yahyâ Sâlih İzzân, San'a 1996, 79-80) ve kardeşi İbrahim (Bkz. Ya'kûbî, II, 378; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İbrahim, 445-54; Yahyâ b. Hüseyin, 90-91) isyanları buna örnek olarak verilebilir.

23 Ya'kûbî, II, 445; Taberî, X, 240; Mes'udî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV, 28.

24 Ya'kûbî, II, 445; Mes'udî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV, 29.

Mekke'yi Hüseyin b. Hasan el-Eftas,²⁵ Yemen'i İbrahim b. Musa ele geçirip iktidara karşı başkaldırmışlardır.²⁶ Bir diğer isyan da Muhammed b. Cafer'in 200/815 yılındaki başarısızlıkla sonuçlanan isyanıdır.²⁷

Tüm bu hadiseler olurken Ali er-Rızâ ne yapmaktaydı? Kimi İmamîlere göre o, imameti döneminde takiyye yapmamış, başta imametın kendi hakları olduğu hususu olmak üzere fikirlerini alenî olarak ifade etmiştir. Hatta bundan dolayı çevresindekiler onun akıbetinden korkmuş ve kendisini uyarılmışlardır. Yine onun, imameti üstlenir üstlenmez Medine'den Basrâ'ya kadar çeşitli yerleri dolaşarak Şiî topluluğu bir araya getirmeye çalıştığı aktarılır.²⁸ Fakat, onun yönetim tarafından takibe alındığına veya kendisine herhangi bir baskı uygulandığına dair bir rivayet zikredilmemektedir. Ali er-Rızâ'nın yönetim aleyhinde fikir beyan etmesi ve örgütsel faaliyetler için çeşitli şehirlere gitmesinin (yukarıdaki isyanlar ve akıbetleri göz önüne alındığında) iktidar tarafından engellenmemesine inanmak biraz güç görünmektedir. Kaldı ki, araştırabildiğimiz kadarıyla, kendi döneminin çalkanlarına ve Alioğullarının isyanlarına rağmen, onun ne siyasi faaliyetlerine, ne de iddia edilen anlamda gezilerine rastlanır. Hatta Me'mûn'un onu Merv'e davetine kadar olan sürede Ali er-Rızâ'nın siyasetten uzak kalmaya çalıştığını²⁹ söylemek bile mümkündür. Öyle görünmektedir ki, Ali er-Rızâ da ataları gibi pasif bir tutum izlemiş, gerek Emin ile Me'mûn arasındaki iktidar mücadelesinde ve gerekse Me'mûn'un iktidarının ilk yıllarında birçok Alioğulları isyanı çıkmasına rağmen, herhangi bir faaliyet içinde olmamıştır.³⁰

II. ALİ er-RIZÂ'NIN VELİAHT ATANMASI VE BUNUN YANKILARI

Emin ile Me'mûn arasındaki mücadele, Emin'in 198/813 de ölümüyle sona erer. Me'mûn, ülkenin her tarafında hakimiyetini sağlar. Artık Abbâsî devletinde onun dönemi başlamıştır. 201/816 yılına gelindiğinde ise Me'mûn, Ali er-Rızâ'yı veliaht atama kararı alır. Bu hadise, Abbâsî hanedanı dışından birinin veliaht atanması nedeniyle büyük yankı bulur. Kaynakların aktardığına göre Me'mûn, onu Merv'e davet ederek³¹ kendisine hilafeti teklif eder.³² O, bunu

25 Ya'kûbî, II, 445.

26 Taberî, X, 245. Daha sonra devletin gönderdiği kuvvetlere 200/815 de yenilen Ebû Sereya yakalanıp öldürülecektir. (Bkz. Taberî, X, 245; Mes'udî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV, 30)

27 Me'mûn da onu cezalandırmayıp affeder. Mes'udî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV, 29.

28 Söz gelimi Adil Edip bu fikirdedir. Bkz. Âdil Edip, *el-Eimmetü'l-İsnâ 'Aşer*, Beyrut 1985, s. 202-203.

29 Krş. Ca'feriyan, II, 60.

30 Me'mûn'un (198-218/813-833) iktidarı ele geçirdiği ilk yıllarda da Alioğullarının isyanlarına (Bkz. Mes'udî, IV, 28-29; İsfahânî, s. 513-73) rağmen Ali er-Rızâ, bu sükûnetini korumuştur. (Krş. Ca'feriyan, II, 60).

31 Ali er-Rızâ'yı getirmesi için (veziri Fazl b. Sehl'e yakınlığı ile bilinen) Recâ b. Ebî Dehhâk'ı (Bkz. Ya'kûbî, II, 448; Nevbahtî, s. 87; Meclisî, XLIX, 91) Medine'ye gönderir. Mes'udî, Recâ b. Ebî'd-Dehhâk ile birlikte Yâsir b. Hamdîn adlı birinin daha elçi olarak gittiğini rivayet etmektedir. bkz. Mes'udî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV, 30. Müfîd ise *İrşâd* adlı eserinde elçinin adını Cervedî olarak vermektedir (Bkz. Müfîd, II, 259).

32 Merv'e vardığında Me'mûn, vezir Fazl b. Sehl, ulemâ, ileri gelenler ve Abbâsî hanedanına

kabul etmez. Bunun üzerine kendinden sonra halife olması için veliahtlığı kabul etmesini ister. Ali er-Rızâ önce bunu da reddeder; ancak onun kararlılığı ve ısrarı karşısında veliahtlığa razı olur.³³ Veliahtlığın ilanı için bir tören tertip edilir. Tören esnasında Me'mûn, orada bulunanlara, Abbâsoğulları ve Alioğullarına baktığını, kendi döneminde Ali er-Rızâ'dan daha faziletli ve hilafete daha layık birini göremediğini, bu nedenle onu veliaht atadığını söyler. Ardından da başta Alioğulları ve Abbâsoğulları olmak üzere orada bulunanlar ona biat eder.³⁴ Me'mûn'un Ali er-Rızâ'nın hilafet hususunda efdaliyetini savunması politik açıdan önem arz etmektedir. Zira bu şekilde daha önce Halife Mehdi (193-198/808-813) zamanında geliştirilen Abbâsilerin efdaliyetine dair politikadan vazgeçilmiştir.³⁵ Bu politikaya göre Peygamber'den sonra insanların en faziletlisi Abbâs'tı. Bu nedenle hilafet onun ve dolayısıyla soyunun hakkı olmaktaydı.³⁶ Bu nedenle Me'mûn'un Ali er-Rızâ'yı veliaht ilan etmesi, Abbâsî iktidarının bu söylemden vazgeçmesi ve hilafette liyakat kriterinde Abbâsîlik ekseninden Haşimîlik eksenine geçiş olarak da algılanabilir.

Bu törenden sonra Me'mûn'un emriyle Ali er-Rızâ adına hutbe okutulur,³⁷ onun adına para bastırılır,³⁸ Abbâsilerin sembolü olan siyah renk terk edilip yeşil renk giyilir ve bayrak yeşile dönüştürülür.³⁹ Ayrıca Me'mûn, kızı Ümmü Habibe'yi Ali er-Rızâ ile evlendirir.⁴⁰ Ona "er-Rızâ" lakabını verir.⁴¹ Me'mûn, tüm bu yaptıklarını mektuplarla ülkenin her tarafına duyurur.⁴²

mensup olanlar onu karşılayıp ağırladılar. (Bkz. Küleyni, I, 408; Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî (911/1505), *Tarihü'l-Hulefâ*, Beyrut, 1977, s. 270)

33 İmamî kaynaklara göre Ali er-Rızâ, veliahtlığı şartlı kabul etmiştir. Buna göre memleketin işlerine karışmayacak, hiçbir emir vermeyecek, hiçbir kimseyi atamayacak veya azletmeyecektir. Me'mûn bu şartı olumlu karşılar. Küleyni, I, 408; Müfid, II, 260; Meclisî, XLIX, 134.

34 Ya'kûbî, II, 448; Taberî, X, 257; İsfehânî, s. 563; İbn Hallikan, III, 269.

35 Krş. M. Ali Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları (Hicri II. Asır)*, İstanbul 1999, s. 45-49.

36 Rivayetlere göre Halife Mehdi, imametin Muhammed b. el-Hanefiyye ve Ebû Hâşim kanalıyla geldiği fikrini reddederek Peygamber'den sonra amcası Abbâs b. Abdulmuttalib'in imam olduğunu, dolayısıyla onun hakkını gaspedip hilafete gelen Ebû Bekir Ömer osman Ali ve diğerleri gasp olduğunu ileri sürmüştür (Bkz. Nevbahtî, s. 48; Kummî, s. 65). Bu hususta bkz. Faruk Ömer, *Tabfatu'd-Da'veti'l-Abbâsiyye*, Beyrut 1970, s. 120

37 Taberî, X, 257; Ya'kûbî, II, 448.

38 Ya'kûbî, II, 448; Mes'udî, *Murûcu'z-Zehab*, IV, 31; Suyûtî, s. 270; İsfehânî, s. 568; İbn Hallikan, III, 269.

39 Bazı araştırmacılar kaynaklar, yeşilin Alioğullarının sembolü olduğunu söylerler. (Bkz. K. Philip Hitti, *Siyasi Kültürel İslam Tarihi*, İstanbul 1989, I, 489. Oysa Gölpinarlı "... (Me'mûn) Abbâsoğullarının şiarı olan siyah renkli elbiseyi, sarıyı, bayrağı yeşil renge çevirtmişti. Ancak şunu da söyleyelim ki, yeşil renk İmam Rızâ tarafından bir şiar olarak kullanılmamıştır. Yeşil renk Alevilere, yani Ali evladına mahsus bir renk değildir. ... h. 773 yılına dek Alevi seyitlerin giyimleri, sarıkları bir hususiyete bürünmemiştir. ... "diyerek bu görüşü kabul etmez. bkz. Abdulkaki Gölpinarlı, *Ondört Masum: Hz. Peygamber Hz. Fatma ve Oniki İmam*, İstanbul 1979, s. 143.

40 Nevbahtî, s. 87; Mes'udî, *Murûcu'z-Zehab*, IV, 32; Taberî, s. 443; İbn Hallikan, III, 269; Suyûtî, s. 270. Ali er-Rızâ'nın ölümünden sonra diğer kızı Ümmü Fazl'ı, Ali er-Rızâ'nın oğlu Muhammed ile evlendirecektir. (Bkz. İsfehânî, s. 564; Mes'udî, *Murûcu'z-Zehab*, IV, 31)

41 Taberî, X, 257; İbnü'l-Esir, VI, 362; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dineverî (276/889), *el-Maarif*, Beyrut 1935, s. 169.

42 Ya'kûbî, II, 448; Taberî, X, 257; İbnü'l-Esir, VI, 362; Suyûtî, s. 270.

Me'mûn'un, uğrunda kardeşi ile savaştığı hilafet makamını Ali er-Rızâ'ya devretmek istemesi, onun bunu reddetmesi üzerine de onu veliaht ataması, ülke çapında büyük yankılara neden olmuştur. Haber genelde olumlu karşılanırken, bir kısım Abbâsî ve destekçileri arasında ise tepkilere neden olmuş, olay özellikle eski başkent Bağdad'da yaşayan Abbâsîler arasında adeta şok etkisi yapmıştır. Abbâsîler, iktidarın kendi ailelerinden Alioğullarına intikali-ne büyük tepki göstererek⁴³ Me'mûn'un bu emrine uymayacaklarını,⁴⁴ yeşil elbise giymeyeceklerini ve iktidarın ellerinden gitmesini kabul etmeyeceklerini ilan etmişlerdir.⁴⁵ Yine Abbâsî iktidarını savunan bir grup da Me'mûn'un Bağdad valisi ve vezir Fazl'ın kardeşi Hasan b. Sehl'le çatışıp, olayı Mecûsî komplosu olarak nitelemişlerdir.⁴⁶ Bağdadlıların meseleyi bu şekilde adlandırmalarının nedeni hadisenin arkasında Me'mûn'un veziri Fazl b. Sehl'in olduğuna inanmalarıdır. İrani bir Şîi olduğunu söyledikleri Fazl'ın, Me'mûn üzerinde etkisinin bulunduğunu ve Ali er-Rızâ'yı veliaht edinmesi fikrini Me'mûn'a onun telkin ettiğini iddia ediyorlardı.⁴⁷ Ali er-Rızâ'nın veliaht atanmasına tepki gösteren sadece Bağdadlılar değildir. Halifenin çevresinden de tepki gösterenler olmuştur. Buna Basrâ valisi İsmail b. Ca'fer b. Süleyman örnek olarak verilebilir. Bu vali, Ali er-Rızâ'ya biatı reddedip Me'mûn'u hilafetten azlettiğini ilan etmiştir. Me'mûn da bu şahsın üzerine kuvvet gönderip onu tutuklatmıştır.⁴⁸ Öte yandan hilafetin kendi hakları olduğunu iddia edip, bir kısmı yönetime başkaldıran Alioğullarının tepkisi ise müspet yönde olmuş, Abbâsî devletine karşı sürdürmüş oldukları isyanları durdurmuşlardır. Sözgelimi Yemen'de isyan eden İbrahim b. Musa o sırada haccetmek maksadıyla Mekke'de bulunmaktaydı. Me'mûn'un elçisi oraya gelip durumu haber verince İbrahim b. Musa ve Mekke halkı Me'mûn'a ve veliaht Ali er-Rızâ'ya biat ederek, yeşiller giyinmişlerdir.⁴⁹ Yine Basrâ'dan isyana katılmış olan Zeyd b. Musa da Ali er-Rızâ'nın araya girmesiyle isyanını sona erdirmiştir.⁵⁰ Ayrıca Zeydiyye ve Muhaddise olarak nitelenen bazı kimselerin de Ali er-Rızâ'nın veliaht olması üzerine ona biat ettikleri aktarılmaktadır.⁵¹

43 Mes'udî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV, 31; Nuveyri, XXII, 202-203; Suyûtî, s. 270.

44 Taberî, X, 258.

45 İbn Hallikan, III, 39; Müsned, s. 252.

46 Muhammed b. Ebî Hâlid liderliğinde bir grup, Me'mûn'un valisi ve vezir Fazl'ın kardeşi Hasan b. Sehl'le çatışıp (Bkz. İbn Kuteybe, 169) onu sürdürükten sonra Muhammed b. Salih b. Mansûr'a gidip, "Biz sizin devletinizin taraftarlarıyız. Mecûsîlerin kompoları sonucu bu devletin yıkılmasından korkuyoruz" deyip Ali er-Rızâ'ya biat etmediklerini ve kendisine biat etmek istediklerini söylerler". Muhammed b. Salih b. Mansûr buna yanaşmaz. Bunun üzerine İbrahim b. Mehdî'ye biat edip, Me'mûn'u hilafetten aldıklarını ilan ederler (Bkz. Ya'kûbî, II, 450; Taberî, X, 258; İbnu'l- Esîr, VI, 327; Nuveyri, XXII, 202-203; Suyûtî, s. 270).

47 İbnu'l-Esîr, VI, 326. Bağdad'daki muhalefet Me'mûn'un Bağdad'a girmesiyle son bulur (Bkz. Suyûtî, s. 270).

48 Ya'kûbî, II, 448.

49 Ya'kûbî, II, 449.

50 Sadûk, *Uyûnu Ahbâr-ı Rızâ*, s. 207, 232; İbn Hallikan, III, 271; Meclisî, XLIX, 216.

51 Kaynaklarda "Muhaddise" olarak adlandırılan gruptan Ali er-Rızâ'nın ölümü ile Hüseyinoğullarının imametini terkedenler, konusuna değinilmektedir. Bunların, önceleri irca fikrini benimseyen hadis taraftarları iken, Musa el-Kâzım ve ardından da Ali er-Rızâ'ya bağlandı-

III. İMAMİYYE'NİN ALİ er-RİZÂ'NIN VELİAHT ATANMASINA YAKLAŞIMI VE BUNUN PRATİK DEĞERİ

Şii/İmamî kaynaklar olayı iki açıdan ele almaktadır. Bunlardan ilki, Ali er-Rızâ'nın veliahtlığı istemediği halde kabul etmek zorunda kalması, diğeri ise iktidarın bu husustaki art niyetidir.

İmamî alimlerin çoğunluğu Me'mûn'un Ali er-Rızâ'yı veliaht ataması hususunu siyasi bir tertip olarak değerlendirme eğilimindedir.⁵² Onlara göre, aslında önceki halifeler gibi art niyetli olan Me'mûn, sadece hedefine varmak için yöntem değiştirmiştir. O, gizli faaliyetler içinde olan ve halkı kendi imametine davet eden Ali er-Rızâ'ya veliahtlığı kabul ettirebilirse, onu gözetim altında tutmuş olacak, onun faaliyetlerini kısıtlayarak imametinin önünü kesecek ve böylece Abbâsîlerin iktidarını hem meşrulaştıracak, hem de pekiştirecektir.⁵³ Olaya daha farklı gerekçeler ekleyen bazı çağdaş İmamî alimlere göre ise Me'mûn, bu girişimi ile ülkenin çeşitli yerlerinde başkaldıran Alioğullarını dizginleyebilmeyi hedeflemiştir.⁵⁴ Çünkü bu isyanlar, Abbâsî hanedanlığının tahtını sallamaktaydı ve artık askeri güç tek başına bu isyanları durdurmaya kâfi gelmemekteydi. Bu nedenle birtakım siyasi manevralar yapmak gerekiyordu. İşte bu noktada Me'mûn, Ali er-Rızâ'yı veliaht atamakla Alioğullarını dizginleyerek otoritesini tekrar sağlamayı hedeflemiştir. Zaten daha sonraları da görülecektir ki, Me'mûn ülkesini kasıp kavuran Alioğulları isyanlarını durdurabilme hususunda ondan istifade etmiştir.⁵⁵ İşte İmamî kaynaklardan bazıları bu ve benzeri rivayetlerden hareketle Me'mûn'un tamamen art niyetli olduğunu, şayet iyi niyetli olsa Ali er-Rızâ'nın mazeretini kabul edip ona baskı yapmaması gerektiğini ileri sürmektedirler. Yine onlara göre, Me'mûn veliahtlık teklifinde bulunduğu sırada Ali er-Rızâ, kendisinin ondan önce öleceğine dair Hz. Peygamber'den bir rivayet aktarıp⁵⁶ onun teklifini reddetmiştir. Me'mûn, onu takdir edip vazgeçeceğine, ısrar etmeye devam etmiştir. Hatta kabul etmemesi halinde Hz. Ömer'in teşkil ettiği şûraya muhalefet edenin öldürülmesi rivayetini hatırlatarak, onu ölümle tehdit etmiştir. Ali er-Rızâ da baskılara dayanamayarak bu işi kabul etmiş ve hiçbir tasarrufta bulunmama şartını ileri sürmüştür. Bunun üzerine Me'mûn bu şartı kabul edip onu veliaht atamıştır.⁵⁷

ğma, Ali er-Rızâ ölünce de eski hallerine, İrca fikrine geri döndükleri aktarılır. (Bkz. Nevbahî, s. 86; Kummî, s. 94) Gerçi bu grubun Musa el-Kâzım'ın imametini inandıklarına dair aynı kaynaklarda daha önce geçen bir ifade yoktur. Bu nedenle bunlar muhtemelen Me'mûn'un Ali er-Rızâ'yı veliaht ataması ile gelip ona biat eden bazı hadis taraftarları olmalıdır. Diğer grup ise yine Ali er-Rızâ'nın veliaht atanması üzerine gelip ona biat eden ve Zeydî olarak nitelenen bir kesimdir. (Bu iki grup da Ali er-Rızâ'nın ölümü ile bu aile etrafındaki diğer spekülasyonlara katılmadıkları ve eski durumlarına döndükleri aktarılır. Bkz. Nevbahî, s. 86; Kummî, 94) Bu doğaldır çünkü bu iki grubun biatleri de diğer Alioğullarında olduğu gibi daha ziyade siyasi bir tutumdur.

52 Ca'feriyan, II, 68-70; Duhayyil, II, 138; Ehlu'l-Beyt, s. 143; Edip, s. 201; Mehrân, s. 117.

53 Ca'feriyan, II, 68-70

54 Duhayyil, II, 138; Ehlu'l-Beyt, s. 143.

55 Edip, s. 201.

56 Sadük, İletu's-Şerayî', Necef, 1966, s. 237-38; Duhayyil, II, 140.

57 Müfid, II, 259-60. Ayrıca bkz. İsfehânî, s. 563.

Bazı Şii/İmamî alimler de Me'mûn'un, Ali er-Rızâ'yı veliht tayin etmekle onun dünyada gözü olduğu mesajını verdirerek onu gözden düşürmeyi amaçladığını söylerler.⁵⁸ Bunu başaramayınca da değişik yerlerden kelamcılar getirterek onunla tartışmalar yaptırdığını; böylelikle onu güç duruma sokup beşer üstü biri olmadığını göstermek istediğini,⁵⁹ fakat bunda da başarılı olamadığını iddia etmektedirler.⁶⁰ Onlara göre bu başarısızlık Me'mûn'un büyük bir stres ve fikri ikileme sürükler. Bir yandan Ali er-Rızâ'ya yetkiler verip Alioğullarını dizginlemek istiyor, diğer yandan da onun popülaritesinin artmasından ve dolayısıyla kontrolü kaybedip tahtının elinden gitmesinden endişe ediyordu. Çünkü fazileti her tarafa yayılan Ali er-Rızâ'yı, halk isyan ederek halifelik makamına getirebilirdi. Kendini çıkmazda hisseden Me'mûn artık bocalamaya başlamıştır. Verdiği emirlerden kısa sürede vazgeçiyor, sık sık fikir değiştiriyordu.⁶¹ Onlara göre, Ali er-Rızâ'nın vaaz ve nasihatlerini dinleyen, onları kabulleniyormuş gibi görünen ve gizliden gizliye onu hafife alan Me'mûn, artık ondan kurtulma çareleri arar.⁶² Bağdad'da Abbâsiler, Ali er-Rızâ'nın velihtliğini reddedip İbrahim b. Mehdi'yi halife ilan edince, Me'mûn karışıklıkları durdurabilmek amacıyla oraya doğru yola çıkar. Aynı zamanda bu yolculuk Ali er-Rızâ'dan ve çeşitli nedenlerle artık gözden çıkardığı veziri Fazl b. Sehl'den kurtulmak için iyi bir fırsattır. İnce planlar hazırlayan Me'mûn, önce Fazl'ı Serahs'ta öldürtür.⁶³ Daha sonra da Tus şeh-

58 Edip, s. 210; Mehrân, s. 117. Edip, isyanların bir şekilde Ali er-Rızâ ile ilişkili olduğunu söyler (Bkz. Edip, s. 208).

59 Ca'feriyan, II, 71; Duhayyil, II, 108.

60 Duhayyil, II, 108.

61 Buna "Bayram namazı" hadisesini örnek olarak verirler. (Bkz. Duhayyil, II, 141) Rivayetlere göre Me'mûn Ali er-Rızâ'dan bayram namazını kaldırmasını ister. Ali er-Rızâ, vakit geldiğinde hazırlıklarını tamamlar ve çevresindekilerle beraber namazgaha doğru yola çıkar. Büyük bir coşku oluşur. Yolda tekbirler getirilir. Tekbir sesini duyan herkes bir ağızdan tekbir getirir. Bundan askerler de etkilenirler. Bu olağanüstü durum Me'mûn'a aktarılır. Veziri Fazl b. Sehl ona, Ali er-Rızâ'nın bu durumda mescide varması halinde halkın galeyana gelip hayatlarını tehlikeye sokabileceğini söyler ve Me'mûn'a Ali er-Rızâ'nın evine dönmesi hususunda emir vermesi tavsiyesinde bulunur. Bunu dikkate alan Me'mûn, Ali er-Rızâ'ya elçi göndererek geri dönmelerini rica eder. (Bkz. Küleyni, I, 408;; Mes'udî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, 225; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr İbn Rüstem et-Taberî (IV/X. Asır), *Delâilü'l-İmâme*, Beyrut 1988, s. 174; Müfid, II, 264-65, 313.)

62 Müfid, II, 270.

63 Rivayetlere göre Me'mûn bir süre Bağdad'daki karışıklıklardan gereği gibi haberdar olamamıştır. Çünkü Bağdad valisi Hasan ve Vezir Fazl olayı ona olduğu gibi aktarmıyorlardı. (Bkz. Taberî, X, 263; Muhammed b. Ali İbn Tabataba (709/1309), *el-Fahrî*, Beyrut trz, s. 218) Nihayet Ali er-Rızâ Me'mûn'u uyurup ona hadisenin mahiyeti ve boyutu hakkında bilgi verir. (Bkz. Taberî, X, 263) Bunun üzerine Me'mûn, vezirinin muhalefetine rağmen Bağdad'a gitmeyi kararlaştırır. Ali er-Rızâ'yı ve Fazl'ı da yanına alan Me'mûn Bağdad'a doğru yola çıkar. Serahs 'a vardıklarında vezir Fazl'a bir suikast yapılır. Gayesinin farklı şekillerde yorumlandığı bu suikast sonucunda Fazl hayatını kaybeder. Bazı rivayetlerde Fazl'ın, Me'mûn üzerindeki etkisini arttır, onun adına tasarruflarda bulunurken ölçüyü kaçırdığı, hatta ilişkilerini düzeltmek amacıyla Merv'e gelen Me'mûn'un eski ve değerli komutanlarından olan Herseme hakkında Me'mûn'a yanıltıcı bilgiler vererek hapsedilmesine ve orada ölmesine sebep olduğu aktarılır (Bkz. Ya'kûbî, II, 450; İbn Kuteybe, 170). Me'mûn'un, bu ve benzeri hadiselerden dolayı Fazl'ı öldürttüğünü iddia edenler olmuştur. Zaten suikastten sonra yakalanan katiller, Me'mûn'unn huzuruna getirildiklerinde Me'mûn onlara öldürme sebepleri-

rine vardıklarında Ali er-Rızâ'yı zehirletir.⁶⁴ Onun vefatına sebep olduktan sonra Bağdad'a mektup yazarak Ali er-Rızâ nedeniyle isyan ettiklerini, oysa Ali er-Rızâ'nın artık ölmüş olduğunu ve dolayısıyla kendisine itaat etmelerini bildirir.⁶⁵ Diğer taraftan bazı Şii/İmamî alimler, Ali er-Rızâ'nın bu işin komplo olduğunu bildiğine dair rivayetler aktarırlar. Bir rivayete göre, Ali er-Rızâ, veliaht atanmasına sevinen birine gizlice "Fazla sevinme. Bu iş tamamlanmaz."⁶⁶ demiştir. Meclisî ise Ali er-Rızâ'nın ilim meclislerinde kendisini öven Me'mûn için "Ona inanmayın o, beni öldürtecek." dediğini;⁶⁷ bir başka rivayete göre onun neden veliahtlığı kabul ettiğine dair sorulan soruya Ali er-Rızâ'nın "Dedemi (hz. Ali) şûraya zorlayan şey, beni de veliahtlığa zorladı." cevabını verdiğini;⁶⁸ bir diğer rivayete göre ise "Ey bunu bana soran! Nebi mi, Vasi mi hangisi daha faziletli?" diye sorduğunu "Tabii ki, Nebi." cevabını alınca da "Müslüman mı müşrik mi (hangisi daha faziletli)?" diye sorduğunu, verilen cevap üzerine de "Mısır azizi müşrikti. Yusuf ise Nebi. Yusuf ken-

ni sormuş, onlar da "Sen öldürmemizi istedin." demişlerdir. Me'mûn da katilleri derhal öldürmüştür. (Bkz. Taberî, X, 264; Mes'udî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV, 31.) Bu hadiseden sonra halkın Me'mûn'u protesto edip kasrına yöneldikleri aktaran bazı Şii/İmamî eserler, Fazl'ın ölümünden Me'mûn'u sorumlu tutarlar. (Bkz. Edip, 199-200.) Fakat Fazl'ın bir çok kişiyi incittiği düşünülecek olursa bu görüş tartışılır hale gelmektedir. Ayrıca Me'mûn, Fazl'ın ölümünden sonra annesini teselliye gittiğinde, Fazl'ın annesi, Me'mûn'a herhangi olumsuz bir tepki göstermemiş, aksine "Fazl bana senin gibi bir evlat kazandırdı." demiştir (Bkz. Mes'udî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV, 20). Bu rivayetten hareket edildiğinde, suikaste Me'mûn'un parmağı bulunduğu dair iddialar şüpheli hale gelmektedir.

- 64 Ali er-Rızâ'nın nasıl öldüğü veya öldürüldüğü hususunda tarihçiler ihtilaf etmişlerdir. (Bkz. Müsned, 253) Bazı eserlerde onun çok üzüm yediği için rahatsızlanıp vefat ettiği nakledilirken, çoğunluğunu Şii/İmamî kaynaklarının teşkil ettiği eserlerde ise kendisine Me'mûn tarafından zehirli üzüm veya nar ikram edilerek ölmesine sebep olduğu aktarılır. Rivayetlere göre Bağdad'da cereyan eden hadiseler üzerine yola çıkan Me'mûn'un kafillesi Tus'a doğru hareket eder. Tus'a vardıklarında Ali er-Rızâ, 203/818 yılı Safer ayında (Bkz. Nevbahtî, s. 87; Taberî, X, 265; Mes'udî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV, 32) vefat eder. (Bkz. İbnu'l-Esrî, VI, 351) Ali er-Rızâ'nın ölümüne çok üzülen Me'mûn, onun cenaze namazını bizzat kıldırır. (Bkz. Ya'kûbî, II, 453; Taberî, X, 265; Mes'udî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV, 32) Daha sonra da babası Harun Reşid'in mezarı yanına defnedilir. (Bkz. Taberî, X, 265; İbnu'l-Esrî, VI, 351) Ali er-Rızâ'nın vefatı ile ilgili rivayetlerinde, Ya'kûbî (Bkz. Ya'kûbî, II, 453) ve Müfîd, Onun zehirlenerek öldüğü görüşündedir. İrşad adlı eserinde Müfîd konu ile ilgili Abdullah b. Bişr'den şu rivayeti aktarır; "Me'mûn gizlice turnaklarını uzatmamı istedi; ben de uzattım. Me'mûn Bana hürmaya benzer bir şey verip bunu ezmemi istedi, dediklerini yaptım. Me'mûn, sonra Ali er-Rızâ'ya gitti. Başka bir rivayetinde ise Müfîd, bunun nar olduğunu Me'mûn'un onu Ali er-Rızâ'ya içirdiğini ve Ali er-Rızâ'nın da ondan öldüğünü aktarır. (Bkz. Müfîd, II, 270) Rivayetlere göre Me'mûn, Ali er-Rızâ'nın cenazesini bir süre gizlemiştir (Bkz. İsfehânî, 566-567; Müfîd, II, 271). Bazı kaynaklar ise Ali er-Rızâ'nın çok üzüm yiyip rahatsızlanması sonucu vefat ettiği görüşündedirler. İbnu'l-Esrî, zehirlenmesi iddiasının ise uzak bir ihtimal olduğunu söylerken (Bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnu'l-Esrî (630/1232), *el-Kamil fi't-Tarih*, Beyrut 1995, VI, 351) Mes'udî ile İbn Hallikan (Bkz. Mes'udî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV, 32; İbn Hallikan, III, 270) bu iddianın var olduğunu (arapça da çoğunlukla zayıf rivayetler için kullanılan "küyle" sigasıyla) aktarmakla yetinirler. Taberî ise bu hususa değinmez, sadece aniden öldüğünü rivayet eder. (Bkz. Taberî, X, 265)

65 Duhayyil, II, 145-146.

66 Müfîd, II, 263.

67 Meclisî, XLIX, 189.

68 Meclisî, XLIX, 140.

disi için görev istedi, oysa ben buna zorlandım.”⁶⁹ demiştir. Bir başka çağdaş İmâmî yazar ise Ali er-Rızâ'nın Me'mûn'un komplosunun farkında olduğunu bu nedenle veliahtlığı reddettiğini; fakat baskılar karşısında kabul etmek zorunda kaldığını söyler. Çünkü o, Me'mûn'un kendisini dünyaya tamah eden biri olarak gösterip gözden düşürmeyi planladığının farkındadır ve bu nedenle kendisine zorla kabul ettirilen veliahtlığı hiçbir tasarrufta bulunmama şartıyla kabul ederek, hem onun bu planını suya düşürmüş, hem de kendisine bağlı olanlara onun iktidarını tanımadığı mesajını vermiştir. Aynı yazar eserinin bir yerinde Me'mûn'un, Alioğullarının isyanlarını durdurabilmek amacıyla onu veliaht atadığını söylerken, bir başka yerinde ise, Ali er-Rızâ'nın isyanları durdurma hususundaki Me'mûn'un ricalarını reddettiğini söylemekte ve açık bir çelişkiye düşmektedir. Buna göre iktidara karşı gelen Kufe halkıyla baş edemeyen Me'mûn, Ali er-Rızâ'dan onlara hitaben bir mektup yazmasını ister. Böylece Kufe halkını durdurmayı düşünür. Bunun farkında olan Ali er-Rızâ mektup yazmayı reddeder. Yazar ayrıca Ali er-Rızâ'nın iktidara hakim olma anlamına gelen ve Me'mûn tarafından kendisine teklif edilen halifeliği neden reddettiğini ise şu gerekçelere bağlar: Me'mûn kendisine halifeliği teklif ettiğinde Ali er-Rızâ ona güvenmemekteydi. Ayrıca şayet Ali er-Rızâ bu teklifi kabul etse, ülkenin tümünün idaresinden sorumlu olacaktı. Bu ise çok iyi bir alt yapı isterdi.⁷⁰

Görülmektedir ki, Me'mûn'un Ali er-Rızâ'yı veliaht atamasını Şii/İmâmî kaynakların büyük bir kısmı siyasi hesaplara dayandırmakta ve bu konuda Me'mûn'un art niyetli olduğunu söylemektedir. Ancak Me'mûn'un Ali er-Rızâ'yı veliaht atamasında art niyetli olduğuna dair kanaatlere katılmak güç görünmektedir. Zirâ Me'mûn'un Ali er-Rızâ'yı veliaht ilan edip, hutbelerde onun da adını zikrettirmesi, Ali er-Rızâ adına para bastırması, kızı ile evlendirmesi, hatta onun için Abbâsîlerin sembolü olan siyah rengi terk edip yeşil rengi seçmesi Bağdad'da bulunan Abbâsîlerin tepkisini çekmiş, onları yeni bir iç savaşın eşiğine getirmiştir. Böyle riskli bir teşebbüsün sadece Ali er-Rızâ'yı, küçük düşürmek veya kontrol altında tutmak için yapılmış olması pek tutarlı görünmemektedir.

Şii/İmâmî alimlerden bazılarının veliahtlık meselesini tamamen siyasi bir komplo olarak değerlendirmelerinin ardında acaba bu hadisenin imamet nazariyelerine ters düşmesi olabilir mi? Kanaatimizce böyle bir sebebin olması mümkündür. İmamiyye mezhebi imametın nas ve tayinle belirlendiğini iddia etmektedir. Ali er-Rızâ da onların nazarında on iki imamdan sekizincisidir. İmamların, Allah adına tüm insanları yönetme gibi bir görevleri vardır. Bu görevi yapmama gibi bir tercihleri de yoktur. Şayet iktidarı gasp eden birileri varsa, onlarla gizli veya açık mücadele etmek zorundadırlar. Oysa Ali er-Rızâ'nın veliahtlığı kabulü bu nazariye ile çelişmekte; iktidarı imamların elinden gasp eden bir zalimin hilafetinin meşruiyetini tanımak anlamına gelmektedir. Dahası o, kendisine teklif edilen hilafeti reddetmiştir. Ayrıca onun

69 Meclisî, XLIX,135.

70 Edip, s. 201, 213, 216.

veliahtlığı ile Alioğullarının isyanları büyük ölçüde durmuş ve bu ailenin mensupları Ali er-Rızâ'nın veliahtlığına ve dolayısıyla da Me'mûn'un hilafetine biat etmişlerdir. Bu da İmamîlerin imametin nas ve tayinle belirlendiği ile ilgili iddialarını izahta zorlanmalarına sebep olmaktadır. Kanaatimizce İmamiyye mezhebini güç duruma sokan şey onların imametin nas, tayin ve bir önceki imamın vasiyetiyle belirlendiğini iddia etmelerinden kaynaklanmaktadır. O zaman tek çıkar yol, bu olayın bir komplo olduğunu; tamamen siyasi mülahazalar nedeniyle tertip edildiğini; bu tertiplerin farkında olan Ali er-Rızâ'nın da hayatından endişe etmesinden dolayı bunu kabul etmek zorunda kaldığını iddia etmektir ki, onlar da böyle yapmışlardır. Onların bu iddialarına rağmen Ali er-Rızâ'nın Me'mûn ile ilişkilerine bakıldığında bu iddiayı destekler mahiyette argümanlar tespit etmek güçtür. Aksine İmamîlerin iddiası ile çelişen bazı tavırlarla karşılaşmaktayız. Her ne kadar onlar olayı siyasi bir komplo olarak değerlendirip Ali er-Rızâ'nın davranışını baskılara dayandırıyorlarsa da Ali er-Rızâ'nın veliahtlık döneminde Me'mûn'la olan münasebetlerinde olumsuz olarak nitelendirilebilecek bir şeyin aktarılmaması, hadisenin o dönemde bu şekilde anlaşılmadığını göstermektedir. Sözgelimi veliahtlık töreninde biatin nasıl gerçekleştirileceği hususunu Ali er-Rızâ göstermiştir.⁷¹ Yine biat töreninde Ali er-Rızâ, "Peygamber'den dolayı bizim sizin üzerinizde hakkımız vardır; şayet siz bu hakkı yerine getirirseniz, bize de bu hususta size karşılık vermek vacip olur."⁷² demiştir. Bunu biat töreninde biat ile ilgili söylemesi, Peygamber'in ailesi olarak kendilerinin bir hakları olduğunu öne sürdüğüne delalet etmektedir.⁷³ Ama bunun yanı sıra gönül rızası ile başkasının hilafetini de tanınması, İmamîlerin iddia ettiğinin aksine iktidar/imameti nas ve tayin ile ilişkilendirmediğini göstermektedir. Bu durum Ali er-Rızâ'ya karşı herhangi bir baskı olduğu iddiaları ile çelişki arz etmektedir. Kaldı ki, Ali er-Rızâ'nın veliaht atandıktan sonra da Me'mûn ile iyi bir diyalog içinde olduğunu görmekteyiz. Öyle ki, Me'mûn ondan devleti güç duruma sokan isyancıları durdurması için bir çok defa ricada bulunmuştur.⁷⁴ Ali er-Rızâ da onun bu ricasını kabul etmiştir. Söz gelimi Mekke'de isyan eden Muhammed b. Ca'fer es-Sadık'ın isyandan vaz geçmesi için aracı olmuştur.⁷⁵ Kardeşi Zeyd b. Musa el-Kâzım'ı isyan etmemesi için uyarmış ve tutumunda devam ederse onunla ömür boyu konuşmamaya yemin etmiştir.⁷⁶ Yine Ali er-Rızâ'nın Me'mûn'dan gizlenen birtakım hadiseleri bizzat

71 Ali er-Rızâ, veliahtlığı için tertip edilen biat töreninde Peygamber'in biat alma şeklini göstererek onlara nasıl biat etmeleri gerektiğini anlatmıştır. (Bkz. İsfehâni, s. 564)

72 İsfehâni, 564.

73 İbn Abdırabbih'in aktardığına göre Me'mûn, Ali er-Rızâ'ya Hüseyin'den sonra neye dayanarak imameti talep ettiklerini sorar. Buna verdiği cevapta o, "Fatma çocukları olmalarına dayanarak." der. O zaman da Me'mûn (Ali'nin Peygamber'in oğlu veya torunu olmadığına vurgu yaparak) Peygamber'den sonra Ali'nin değil de Hasan ve Hüseyin hak sahibi olmaları gerektiğini söyler. Ali er-Rızâ'nın bu itiraza cevap veremediğini aktarılır. (Bkz. İbn Abdırabbih, V, 102)

74 Sadûk, *Uyûnu Ahbâr-ı Rızâ*, s. 141.

75 İsfehâni, s. 540.

76 Sadûk, *Uyûnu Ahbâr-ı Rızâ*, s. 207, 232; İbn Hallikan, III, 271; Meclisi, II, 216.

ona ihbar ettiği rivayet edilmektedir. Nitekim kendisinin veliaht atanması nedeniyle Bağdat'ta karışıklık çıktığında, olup biten Me'mun'dan gizlendiğinde bu karışıklığı Ali er-Rızâ Me'mun'a bildirmiştir.⁷⁷ Hatta vezir Fadl b. Sehl öldürüldüğünde, yakınları Me'mun'a suikast yapmayı düşünecek kadar ileri gidince Me'mun'un, Ali er-Rızâ'yı aracı yaptığı aktarılmaktadır.⁷⁸ Oysa Ali er-Rızâ, Me'mun'un öldürülmesini teşvik etse, ya da en azından buna engel olmasa kendisi halife olacaktır. Halbuki o, eline bu tür fırsatlar geçmesine rağmen böyle bir tutum içine girmemiştir. Tüm bu verilerden hareketle Ali er-Rızâ'nın pratiğinin İmamiyyenin imamet nazariyesinde ön görülen nas ve tayin fikri ile uyuşmadığını söyleyebiliriz.

77 Taberî, X, 263; İbn Tabataba, 177.

78 Bkz. Küleyni, I, 410.

Kelam Açısından Hz. Peygamberin Ümmiliği

* İsmail YÖRÜK

** İsmail ŞİK

ABSTRACT

Illiteracy (Ümmilik) of prophet Muhammed was evaluted unknown reading and writing by major intellectual of Islamic. We presented this concept wiht other means and semantics analysis in this work. We worked to analogy of dictionary and mean using Quran and Hadith We saw this i concept using in Islamic theology to defend fountainhead of Quran.

As a result we talked about this concept which went out of de original means and earned mean of term.

Keywords: *Illiteracy, concept, original means, mean of term, semantics analysis*

Giriş

İlahi vahyi tebliğ etmekle görevlendirilen peygamberlerin teşkil ettiği nübüvvet müessesesini korumayı amaçlayan Kelâm ilmi, onların sıfatlarını da nübüvvet görevi etrafında değerlendirir ve Allah'ın, onlara yüklediği bu görevi eksiksiz olarak yapabilmelerini sağlamak amacıyla zorunlu özel niteliklerini Kur'an ışığında açıklar.

Hz Peygamberin hayatı, doğumundan vefatına kadar bütün teferruatıyla araştırılmış, tarihi ve ilmi vesikalar ışığında en ince ayrıntısına kadar incelenmiştir. Anne ve babasının vefatı, önce dedesi sonra amcasının himayesinde büyütülmesi, evliliği, ticaretle uğraşması ve ilk vahye kadar olan süreçle ilgili tarih ve siyer kitaplarında detaylı bir şekilde verilmiştir.¹ Bunların yanında Kur'an'ın Hz. Peygamberin ailevi ve toplumsal yaşantısı ile iç dünyasını yansıtan açıklamaları da, onun hayatının detayları hakkında daha derin bilgilere sahip olmamızı sağlamıştır.

Buna rağmen nübüvvetin sıhhatine inanmakla birlikte, Hz. Peygamberin risaletine karşı çıkanlar, onu bir çok şeyle suçlamışlar, onun hayatını en ince ayrıntısına kadar olumsuzluk bulmak umuduyla araştırmışlardır. Böyle bir gayret içerisine girenler özellikle onun, İslam Dininin kalbî, amelî ve ahlâkî düsturlarının ihtiva ettiği hususları daha önceki dini metinlerden çalarak

* **Yrd. Doç. Dr.**, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

** **Arş. Gör.**, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

1 Fazlur Rahman, *İslâm*, Ankara 2000, s.53.

sistematik bir şekilde getirdiği iddiasında bulunmuşlardır. Ancak Kur'an, onların bu iddialarının doğru olmadığını, Hz. Peygamberin vahiyden önce okuma ve yazma bilmediğini açıklayarak çürütmüştür.² İslam Dini ile birlikte Hz. Peygamberin de savunuculuğunu üstlenen İslam düşünürleri bu konuya ayrı bir önem vermiş, Kur'an'ın Hz. Peygambere yüklediği ümmîlik vasfını, İslam düşüncesinin günümüze kadar olan serüveninde, Kur'an'ın bu açıklamasına da dayanarak çoğunlukla okuma-yazma bilmemek anlamında değerlendirmiştir.

Kur'an, Hz. Peygambere nispet ettiği ve var olması yönünden kati bir sıfat olan "ümmîlik" vasfını ne anlamda kullanılmıştır? Gerçekten okuma-yazma bilmemek manasına mı gelmektedir veya böyle değilse nasıl değerlendirilmelidir? Ayrıca Kur'an'da, onun vahiy öncesi okuma-yazma bilmediği açıkça ifade edildiği halde, bu sıfatı yine okuma-yazma bilmemek anlamına yorumlamak ne derece doğrudur? gibi sorular önemli bir konuyu işaret eder. Bu soruların cevabını bulmak amacıyla, önce ümmîliği etimolojik ve kavramsal açıdan değerlendirmek istiyoruz.

1. "Ümmî" Terimine Kavramsal Yaklaşımlar

1.1. "Ümmî" Teriminin Aslı ve Kavramsal Teşekkülü

Burada öncelikle *ümmî* kelimesinin Arapça'daki türetildiği kök ve ifade ettiği anlamların semantik tahlilini yaparak kavramsal teşekkülünü irdeleyeceğiz. Çünkü kelimenin bir anlamını tercih edip, diğerlerini dışarıda tutan yorumların meseleye bir yönden bakmaktan öteye gidemediğini, ayet ve hadislerde geçen ibareleri de tam karşılamadığını görmekteyiz.

Bu kavram "أُمِّي" kökünden türetildiği takdirde, anneye nispeten, "annesinden doğduğu gibi kalmış, tabiatı bozulmamış, değişmemiş, saf ve arı kalmış kimse" manasına gelir.³ Kelime nispet ifadesiyle anne tarafını tutan, anneye mensup olan anlamını taşımakla beraber, aynı zamanda yaratılış beraklığı, saflık ve merhamet anlamlarını da ifade eder.⁴

"أُمِّي" kökünden mensup olmak anlamında türetildiği kabul edilirse, "bağlı bulunduğu topluluğun veya kabilenin arasında yetişmiş, şahsiyeti doğuştan getirdiği melekeler ile şekillenmiş kişi" anlamına gelir. Kabilenin bir ferdi manasıyla, Hz. Peygambere nispeten "أُمِّي" yani "Mekke'ye mensup" diye de kullanmıştır.⁵ Nitekim Zemahşerî (538/1143) ve Fahrüddin Razî (606/1210) de kelimeyi "Arap toplumuna mensup kişi" anlamına almaktadırlar.⁶

"أُمِّي" = önder olmak" fiilinden müştak olduğu kabul edildiği takdirde ve peygambere nispet edildiğinde onun önderlik vasfına delalet eder. Bu mana-

2 Ankebut, 48.

3 Ebu'l-Bekâ, "ümmî" mad., *Külliyyât*, Beyrut 1993.

4 Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, İstanbul 1991, s. 650.

5 el-Hallac, *et-Tavâsin*, Beyrut 1985, s.191; Suad Hakim, *el-Mucemu's-Sûfiyye el-Hikme fi Hudûd-il-Kelime*, Beyrut 1981, s.129.

6 ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşaf*, Beyrut 1995, C. IV, s.517; er-Razi, Fahrüddin, *et-Tefsirü'l-Kebir*, Beyrut 1995, C. XXX, s.4.

da Hz. Peygamber de içerisinde çıktığı toplumun lideri olarak değerlendirilebilir. Buna göre cahiliye halkının sıfatı olan “ümmiyyun” tabiri ise “kitapsız ve inançsız halk” anlamına gelir⁷ ve peygamber bu halkın hem dini hem de siyasi lideri konumundadır. Eğer bu manaya geldiği kabul edilirse, “ümmîlik” vasfı, tüm peygamberler için vacip bir özellik olarak dikkate alınmak zorundadır.

Kelime konuşma dilinde genellikle okuma-yazma bilmeyen manasında kullanılır. Kişi annesinden doğduğunda yazıdan habersiz, bilgisiz olarak dünyaya gelir, yazı sonradan kazanılır. Bu açıdan ümmîlik de, “annesinden doğduğu gibi kalan, okuma-yazma öğrenmemiş” anlamında yaygın olarak kullanılan bir sıfattır.⁸ Ümmî kelimesinin bu anlamını kabul edenler, o devirde Arap toplumunun okuma yazma bilmeyen bir topluluk olması ve onlara göre Allah'ın bu ümmî (okuma-yazma bilmeyen) topluluğa YİNE kendileri gibi ümmî (okuma yazma bilmeyen) bir elçi göndermesini delil getirmişlerdir. Bu açıdan ümmî, yazı yazmayı bilmeyen insana, okuma yazma bilmeyen bir toplulukta yaşamış ve onlar gibi bu sıfatı taşıyarak büyümüş kişiye denir.

Ümmî terimi, okuma-yazmayı pek az kişinin bildiği ve bunun erkeklerle mahsus olduğu bir dönemde ortaya çıkmıştır.⁹ Çünkü Arap toplumunun yazıyı Taif ahalisinden öğrendikleri, onların da Hıra ahalisinden, Hıra ahalisinin de Enbar ehlinden aldıkları rivayet edilir.¹⁰ İbn Haldun da (öl. 808/1405) cahiliye Arap toplumunun okuma yazmada geri kalmalarını, onların göçebe olarak yaşamalarına ve bunu da iptidai bir hayat tarzı içinde olmalarına bağlamıştır.¹¹ Burada Hz. Peygamberin ümmîliği, içinde yetiştiği toplumun ümmîliğinin bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu toplum, medeni bir hayata geçip ticaretle uğraşmaya başlayınca yazıya ihtiyaç duymuştur. Arap yazısının tarih bakımından en son dönem yazılarından biri olduğunu söyleyebiliriz. Gerek Arap yazısının geç kullanılması, gerek ilk dönemlerde toplumun yazıya rağbet etmemesi, Hz Peygamberin geldiği devirde okuma-yazma bilenlerin sayısının çok az olmasının nedenleri olarak değerlendirilebilir.

Dil bilgini İbn Manzur, Arap Yarımadasında yaşayan toplumlar arasında oldukça meşhur olan ümmî kavramına, kökünden hareketle ilk olarak “yazma bilmeyen” anlamını verirken, Hz Peygamber hakkında “okuma-yazma bilmemek” manasına geldiğini söyler. Zaten Ümmî kelimesinin, Arap dilinde okuma-yazma bilmeyen, özellikle yazmayı bilmeyen kişi için kullanıldığını kaynaklar ifade etmektedir. Ancak bu, sadece yazmayı bilmeyen değil, okuma-yazma yoluyla elde edilen bilgileri bilmeyen ve doğduğu hal üzere kalmış kişiyi ifade eder. Kelimenin kökü olan “ümm” yani anne burada temeldir. Ümmî ise, annesinin kendisine verdiği bilgilerle yetinen, yaradılışı üzere kalmış kişidir.¹²

7 Ahmet Demirci, *İbn Hazm ve Zahirilik*, Kayseri 1996, s.64.

8 Abdullâh Bostani, *el-Bostan Mucemu'l-Lugavi*, Lübnan 1996, s.31.

9 Nihad Çetin, “ümmî” mad., *İslam Ansiklopedisi* (MEB), İstanbul 1985, C. XIII, s. 104.

10 İbn Manzur, *Lisanü'l-Arap*, Beyrut 1990, C. XII, s.34; ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, C. IV, s.517.

11 İbn Haldun, *el-Mukaddime*, Beyrut 1990, C. II, s.412-413.

12 İbn Manzur, *age*, s.34.

Ümmü'l-Kitab'ın çoğunlukla "aklu'l-evvel", yani filozofların südür nazariyesindeki ilk basamak olarak açıklanmasının yanında¹³, Ümmü'l-Kitab'a nispeten Hz Peygambere ümmî denildiği şeklinde bir yaklaşım da söz konusudur. Buna göre Hz Peygamber için bir sıfat olarak kullanılan "ümmî" lafzı, vahyin muhatabı olması, *levh-i mahfuz*'dan aldığı bilgilerle, hiç örgün eğitim almaması ve okuma-yazma bilmemesine rağmen geçmiş milletler hakkında bir takım bilgiler vermesinin sebebi olarak değerlendirilmiştir.¹⁴

Mutasavvıflardan bir kısmı Hz. Peygamberin ümmiliğini "ilm-i ledün" tabiri ile açıklamışlardır. Bu gizli bir ilim olup, okuma-yazma eğitimi almamış, gönlünü Allah'a çevirmiş kişilerde bir takım bilgilerin ilham yoluyla vaki olmasını sağlar.¹⁵ Hz. Peygamberin Kur'an'da olmayan gelecekle ilgili bir takım haberler vermesi bunun eseridir. Çünkü bu ilme okuma yazma ile değil, kalplerin Allah'a yönelmesi, itaat ve ibadetle meşgul olunması yoluyla ulaşılır. İbn Arabî ise kelimeyi lügat anlamının dışında istilâhî bir anlamda değerlendirmiştir. Ona göre ümmî kelimesinin anlamı "Kalbin, akli ve dini konularda nazari fikirler (şüphe ve faraziye) den uzak ve selim olması" demektir.¹⁶

Ümmî tabiri bazı alimlere göre, Yahudi veya Hıristiyan olmayan müşrik Araplar için kullanılır.¹⁷ Böylece onlar, okuyup yazan, hatta bilgili olan kimseleri de ümmîler sınıfına dahil etmektedirler. Nitekim Yahudilerin, peygamber gönderilmemiş toplulukları ümmî olarak isimlendirdikleri gibi, kendilerinden olmayan Araplara da ümmî (Gentile) dedikleri rivayet edilir.¹⁸

Bilgileri kitabi olmayan, aralarında okuyup yazma bilenlerin çok az olduğu, basit bir yazının ancak sınırlı bir grup tarafından kullanıldığı müşrik Arapların yanında, okuma-yazma bilmedikleri için dini bilgilerinin doğrudan Tevrat'tan almamış olan, sadece taklitle yetinen ve kendilerine söyleneni kabul eden Yahudi topluluğunun da ümmî olduğu söylenmiştir.¹⁹

Lügatlerin bu kelimenin etimolojisi ve aslıyla ilgili olarak verdikleri bilgileri değerlendirdiğimizde, onun birbirinden farklı birkaç anlama geldiğini görürüz. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür: Kitabi bilgilerle zihni ve gönlü doldurulmuş, okuma-yazma bilmeyen, annesinden doğduğu gibi saf ve arı kamyış, Mekke'ye mensup, Yahudi olmayan ve o bölgede yaşayan insan topluluğu (Araplar), içinde yaşadığı toplumun lideri, tasavvufi ilme sahip olup kitabi eğitim almamış bilge kişi, Yahudilerden okuma-yazma bilmeyen bir topluluk, müşrik olan Araplar.

Kelimenin kavramsal teşekkülünü daha iyi anlayabilmek için Kur'an ve Hadis'te kullanıldığı anlamlara bakmakta fayda görüyoruz.

13 Cürcani, *et-Ta'rifât*, Beyrut 2000, s. 28.

14 Suad Hakim, *age*, s.130.

15 İbn Arabi, *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*, Kahire 1329, C. II, s.244-245.

16 İbn Arabi, *age*, C. II, s. 244.

17 er-Razi, *age*, C.VII, s.231.

18 Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev: Salih Tuğ, İstanbul 1993, C. I, s.557; Ömer

Özsoy & İlhami Güler, *Konularına Göre Sistematik Kur'an Fihristi*, Ankara 1998, s. 570.

19 er-Razi, *age*, C. II, s. 149; Suad Hakim, *age*, s.131.

1.2. Kur'an'da "Ümmî" Kavramı

Ümmî kelimesi, Kur'an'da iki yerde tekil, dört yerde de çoğul olmak üzere altı yerde geçmektedir²⁰ ve kavramsal olarak lügat anlamlarına yakın manalarda kullanılmıştır. Kelimenin ayetlerdeki kullanım şekli ve kullanıldığı anlamlar göz önüne alındığında bunları bir kaç grupta toplamak mümkündür:

a) *"Onlardan ümmîler vardır ki bir takım kuruntular hariç kitabı (Tevrat't) bilmezler. Onların bildiklerinin hepsi sadece zan ve tahminden ibarettir."*²¹

Bu ayetteki "ümmîler" kelimesinden kasıt yazması güzel olmayan, Tevrat'ı incelemeyen ve ondaki gerçekleri araştırmayan Yahudilerdir.²² Razî bu ayetin açıklamasında, Yahudilerin kendi aralarında dört gruba ayrıldıklarını ve bu dört grubun ismini saydıktan sonra dördüncü grubun bu ayette zikredilen "ümmîler" in, Tevrat hakkında kitabi bilgileri olmayan, taklit ve kulaktan dolma bilgilerle iman edenler olduğunu, bundan dolayı Allah tarafından inatçılıkla vasıflandırıldığını söylemiştir.²³ Elmalılı ise bu ayetin yorumunda Yahudilerden bir kısmının Tevrat'ta bildirildiği şekliyle Hz Muhammed'in vasıflarını bildiklerini, fakat bunları gizlediklerini, bir kısmının da okuma yazma bilmeyip kitabı (Tevrat) anlamayan "ümmîler" olduğunu ifade etmiştir.²⁴

b) *"Ehli kitaptan öylesi vardır ki, ona yüklerle mal bıraksanız onu sana noksansız iade eder. Fakat öylesi de vardır ki, ona bir dinar emanet bıraksan tepesine dikilip durmazsan onu sana iade etmez. Çünkü bunlar, ümmîlerin malını almakta bizim için hiçbir vebal yoktur derler. Allah karşısında bile yalan söylerler."*²⁵

Ayetteki "ümmîler" kavramıyla, genel anlamda Ehl-i Kitaptan olmayan, yani ilahi kitaba dayalı bir dinleri bulunmayanlar kastedilmektedir. Bilindiği üzere Yahudiler, Ehl-i Kitaptan olmayanları ümmî olarak isimlendiriyor ve Tevrat'ta, mallarına veya canlarına zarar verme bakımından herhangi bir yasaklama bulunmaması dolayısıyla kendilerine muhalif olan herkese yapılan zulmü helal kabul ediyorlardı.²⁶

c) *"Çünkü ümmîler arasında kendilerine Allah'ın ayetlerini okuyan, onları temizleyen, onlara kitabı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderen O'dur. Halbuki onlar apaçık bir sapıklık içerisindeydiler."*²⁷

Bu ayette geçen "ümmîler" kelimesi, Hz Peygamberin de içinde yaşadığı Arap milletine mensup olanlar manasına gelmektedir.²⁸ O devirde Araplar, diğer toplumlara göre okuma ve yazması olmayan bir topluluk olarak dikkati çekmektedir.²⁹ İbn Abbas ise kelimenin, kendilerine bir peygamber gön-

20 Muhammed Fuad Abdulkaki, *Mucemü'l-Müfheş li Elfâz'l-Kur'ani'l-Kerim*, Beyrut 1995, s. 81.

21 Bakara, 78.

22 ez-Zemahşeri, *age*, C.I, s. 158.

23 er-Razi, *age*, C. II, s.149.

24 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, trs., C. I, s. 392-393.

25 Al-i İmran, 75.

26 ez-Zemahşeri, *age*, C. I, s.367.

27 Cuma, 2.

28 ez-Zemahşeri, *age*, C. IV, s.517; er-Razi, *age*, C. XXX, s.4.

29 ez-Zemahşeri, *age*, C. IV, s.517

derilmeyen ve ilahi bir kitabı olmayan kimseler manasına geldiğini söylemiştir.³⁰

d) “Eğer, seninle tartışmaya girerlerse de ki: Bana uyanlarla birlikte ben kendimi Allah’a teslim ettim. Ehli kitaba ve **ümmîlere** de de ki: Siz de Allah’a teslim oldunuz mu? Eğer teslim olurlarsa doğruyu buldular demektir. Yok eğer yüz çevirirlerse sana düşen yalnızca duyurmaktır. Allah kullarını çok iyi görür.”³¹

Bu ayette geçen ümmîlerden maksat putlara tapan müşrik Araplardır. Razi’ye göre Arap müşrikleri iki bakımdan ümmî olarak vasıflandırılmıştır:

1. Arap müşrikleri ilahi kitabı inkar ettikleri için, okuma-yazma bilmeyen kimseye benzetilmek suretiyle ümmî olarak nitelendirilmiştir.

2. Okuma-yazma bilmediklerinden dolayı ümmîlik onlara genel bir vasıf olarak verilmiştir. Aralarında nadiren de olsa okuma yazma bilen kişiler bulunmuş olabilir, fakat bu yaygın bir durum değildir.³²

Surenin devamında Allah’ın ayetlerini okuyan, nefislerini temizleyip, onlara kendilerinden, Allah’ın hikmet dolu kitabını öğreten bir resul gönderdiği belirtilmiştir. Arapların çoğu okur yazar değildi. Böyle olanlara “ümmî” denir. Aslında bu ayette son peygamber Hz. Muhammed’in ne ölçüde büyük bir müşrik ve eğitimci olduğuna dikkat çekilmektedir. Çünkü kaba ve cahil, aynı zamanda azgın ve talancı dağınık bir milleti toparlayıp, medeni bir millet düzeyine getirmek ve sonra da dünya milletlerini gafletten uyandırıp yeni bir medeniyet düzeni getirerek onlara model ve örnek olmak, üstün bir başarı ve büyük bir devrim olarak değerlendirilebilir.³³

e) “Yanlarındaki Tevrat ve İncil’de yazılı buldukları o elçiye, o **ümmî peygambere** uyanlar (var ya) İşte o peygamber onlara iyiliği emreder, onları kötülükten men eder. Onlara temiz (ve güzel) şeyleri helal, pis (ve zararlı) şeyleri haram kılar. Ve üzerlerindeki ağırlıkları, sırtındaki zincirleri atar (hata ile adam öldürmekteki kıyas icrasını ve günah işleyen azaların, pislik değen elbisenin kesilmesi gibi ağır teklifleri kaldırır.) O peygambere inanıp Ona saygı gösteren, yardım eden ve Onunla birlikte gönderilen nura uyanlar var ya, işte kurtuluşa erenler onlardır.”³⁴ ve “De ki: Ey insanlar! Gerçekten ben sizin hepimize, göklerin ve yerin sahibi olan Allah’ın gönderdiği elçiyim. Ondan başka Tanrı yoktur. O, diriltir ve öldürür. Öyle ise Allah’a ve Onun **ümmî** Resulüne, Allah’a ve Onun kelimelerine gönülden inanan Resulüne iman edin. Ona uyun ki doğru yolu bulasınız.”³⁵

Bu ayetlerde Hz. Peygamber açık bir şekilde “ümmî” olarak vasıflandırılmaktadır. Aynı zamanda Hz. Peygamberden: “Biz ümmî bir toplumuz yazmayı ve hesap yapmayı bilmeyiz.”³⁶ şeklinde rivayet edilen bir hadiste de “ümmî” kavramı Arap toplumunun bir özelliği olarak zikredilmiştir. Kelimenin bura-

30 er-Razi, age, C. XXX, s.4.; İzzet Derzeve, et-Tefsirü’l-Hadis, Beyrut 2000, C.V, s.540.

31 Al-i İmran, 20.

32 er-Razi, age, C. VII, s.231.

33 Celal Yıldırım, Tefsirli Kur’an Meali, C.II, s. 1109.

34 Araf, 157.

35 Araf, 158.

36 er-Razi, age, C.XV., s. 20.

daki manası en genel anlamıyla yazmayı ve hesap yapmayı bilmemek demektir. Dolayısıyla ayetlerde geçen “*ümmî*” kavramları Resulullah’ın bir vasfıdır. Allah’ın Onu bu vasıfla açıklaması, *ümmî* olduğu halde ilmin bütün mükemmelliğine sahip olmasındandır ve bu durum Hz. Peygamber için bir mucize olarak değerlendirilmiştir. Aynı zamanda Razi bu ayetlerde geçen “*ümmî*” kelimesinin iki manada değerlendirilebileceğini söylemiş, kelimenin ilk anlamının anneye nispet olduğunu, Hz Peygamberin de bununla vasıflandırıldığını dile getirmiş ve kelimenin bu manada yazma bilmemek, doğduğu hal üzere kalmak manasına geldiğini, İkinci olarak ise “*ümmü’l-kurâ*”, yani “şehirlerin anası Mekke’ye mensup” anlamına alınabileceğini vurgulamıştır.³⁷

Kur’an, son nebinin *ümmî*lik vasfı üzerinde özellikle durduğu gibi, onun hitap ettiği neslin de *ümmî* olduğuna dikkat çekmiştir. Bu nedenle *ümmî*lik, vahyin ilk muhataplarını oluşturan insan ve toplum gibi iki taraf açısından önemli bir vasıftır.

1.3.Hadislerde Ümmîlik

Hadis kitaplarında Hz. Muhammed’den gelen rivayetlere baktığımızda, Kur’an’da olduğu gibi *ümmî* bir topluluktan bahseden ve Hz. Muhammed’in de içerisinde bulunduğu topluluğu *ümmî* olarak vasıflandıran ibarelerin birkaç farklı anlamda kullanıldığını görmekteyiz:

“Biz **ümmî** bir milletiz. Yazamayız, hesap yapamayız.”³⁸

“Ben **ümmî** bir millete gönderildim. Bunların arasında yaşlı kadınlar, ihtiyar erkekler, oğlanlar, kızlar, hiç kitap okumayan adamlar var.”³⁹

“Ben şahitlik ederim ki sen **ümmîlerin** peygamberisin.”⁴⁰

Burada “*ümmîler*”den kastın, Hz. Peygamberin içerisinde bulunduğu Arap toplumu olduğu kesindir. Ancak problem bu vasfın hangi özelliklerinden dolayı ve hangi anlamda onlara verildiğidir. Hadislerin ilkinde *ümmî*lik vasfının yanında yazı yazamama ve hesap yapamama gibi özellikler beraberce zikredilmiştir. İkinci hadiste Hz Peygamberin içinde bulunduğu toplumun bir takım özelliklerini ve kimlerden oluştuğunu açıklayan bir üslup vardır. Üçüncüsünde ise direk “*ümmîlerin* peygamberi” lafzı bulunmaktadır. Bu hadisteki “*ümmî*” kavramını “İslam *ümmeti*” şeklinde yorumlarsak, her zaman ona “okuma-yazma bilmemek” gibi genel bir anlam yüklememiz mümkün olmamaktadır. Çünkü dün olduğu gibi bugün de İslam toplumuna mensup bir çok kişi okuma-yazma öğrenmiş ve öğretmiş, bu sayede sayılı bir çok alim yetişmiştir. Aynı zamanda kelimeyi saf ve arı kalmış anlamına almak da mümkün değildir, çünkü Allah’ın, onlara peygamber göndermesinin bir sebebi de, onların fıtrat bakımından olması gereken bu saflıktan çıkıp sapkınlaşmalarıdır. Eğer ifade Hz. Peygamberin yaşadığı dönemdeki Araplar olarak alınır, hem dün

37 er-Razi, *age*, C.VIII, s.114.

38 Buhari, *Sahihu’l-Buhari*, İstanbul 1982, C. II, savm 13; Ahmed b Hanbel, *Müsned*, İstanbul 1982, 3, 122,129; Ebu Davud, *es-Sünen*, İstanbul 1981, C. II, savm 3.

39 Tirmizi, *es-Sahih*, İstanbul 1982, C.V, Kur’an 9; Ahmed b. Hanbel, *age*, 5,132.

40 Buhari, *age*, C. II, cenâiz, 79; C. III, cihad 178.

hem de bugün için aynı sonucu verir. Bu anlam Hz. Peygamberin evrensellığıne zarar vermez, çünkü onun hitap ettiği ilk topluluk, içlerinden çıktığı bedevi Araplardır ve buradaki ümmîlerden kasıt da onlardır.

“Ümmî” kelimesi yine Hz. Peygamberi nitelendiren ve onun ümmîliğinden bahseden, fakat ne anlama geldiği açık olmayan “**ümmî** Peygamber...”⁴¹ şeklinde, ona ait bir sıfat olarak kullanılmıştır. Buradaki “**ümmî**” kelimesi yukarıda saydığımız anlamlarından her hangi birine gelecek şekilde yorumlanabilir.

Son olarak bazı yorumlara kaynaklık ettiğini de düşündüğümüz bir hadisten bahsetmek istiyoruz. Bu hadisi diğerlerinden ayıran en önemli etken, lafzi olarak onun metninde yazı yazan (kâtip) ibaresinin bulunması ve bunun zıttı olarak da ümmîliğin zikredilmiş olmasıdır. Hadis şöyle gelmektedir: “*Her mümin ya **ümmî** ya da kâtipdir.*”⁴² Bu hadiste ise Hz. Peygamber müminleri okuma bilen ve bilmeyen anlamına iki gruba ayırmış, okuma bilenleri “*kâtip*”, okuma bilmeyenleri “*ümmî*” olarak isimlendirmiştir. Burada kelime açıkça “yazma bilmeyen” anlamına gelmektedir.

Burada hadislerin sened açısından tenkidine girmeden, sadece metindeki anlamları üzerinde bir değerlendirme yapmak istiyoruz. Eğer Hz. Peygamberin ümmîliği okuma-yazma bilmemek anlamına alınır ve ileriki dönemde okuma-yazma öğrendiği ya da en azından okuma öğrendiği kabul edilirse, bu takdirde, o andan itibaren onun ümmîlik vasfı ile nitelendirilmesi mümkün olmaz. Yine kelime okuma-yazma bilmemek anlamına alınırsa Arap toplumunun ümmîlikle nitelendirilmesi bir takım sıkıntıları da beraberinde getirecektir. Çünkü Arapça dil bilgisi kurallarına göre içinde bir tane de olsa okuma-yazma bilen kişi varsa, o toplum tamamen okuma yazma bilmeyen topluluk anlamına “*ümmiyyun*” olmakla nitelendirilemez.⁴³ Aynı durum yazılı metinlerden eğitim almak ya da kitabi bilgiye sahip olmak için geçerlidir. “Çoğunluğu ya da onlardan bir kısmı ümmî idi.” gibi ifadeler zikredilmiş olsaydı, kelimeyi okuma-yazma bilmemek anlamına almak daha kolay olacaktı. Fakat ifade genel olduğundan bu anlama gelmesi yukarıda saydığımız sebepten dolayı uzak bir ihtimaldir.

Ayrıca daha önce bahsettiğimiz, müminlerin “*ümmî*” (okuma-yazma bilmemesi) ya da *kâtip* (okuma-yazma bilmesi) olmalarından bahseden hadisle, diğer hadisler arasında da bir çelişki görünmektedir. Eğer ümmîlik okuma-yazma bilmeyen anlamına alınıyorsa, “Biz ümmîyiz, ümmî bir milletiz.” ifadesi, “okuma-yazma bilmeyiz.” anlamına gelir. Bunları söyleyen bir Peygamberin daha sonraki bir dönemde “Bizlerden bir kısmı ya *kâtip* ya da ümmîdir.” demesi zamanın şartlarıyla değişmiş okuma-yazma oranıyla açıklanabilir. Aksi durumda yukarıda zikredilen ilk hadisle diğer hadisler arasında bir çelişki olacaktır. Fakat kelime “Araplardan olan” anla-

41 Müslim, *el-Cami'u's-Sahih*, (thk: M. Fuad Abdulbaki), İstanbul 1982, iman 131; Davud, *age*,

C. II, salat 179; en-Nesâî, *es-Sünen*, iman 19; İbn Mace, *es-Sünen*, mukaddime 11.

42 Ahmed b Hanbel, *age*, 3, 206, 207.

43 Nezir Muhammed Mektebi, *ed-Durusu'n-Nahviyye*, Dimeşk 1994, C.III, s.324-329.

mına alınırsa bu çelişki ortadan kalkar ve böylece tüm hadisler için aynı açılımı sağlayabilir.

Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz: Hadislerde geçen “ümmî” lafzına yukarıda saydığımız anlamlardan hangisinin verilebileceği tartışma konusudur. Ayetlerde de olduğu gibi, kelimeyi her zaman için geçerli olan bir anlama yorumlamak oldukça zordur ve kelimeyi geçtiği yere ve konuma göre tarihi bilgiler ışığında yorumlamak tavsiye edilen usul olacaktır.

2. Kelam Açısından Hz. Muhammed’in Ümmîliği

Kelam ilmi nübüvvet konusuna ilahi dinin varlığı ve sıhhati açısından önemli bir yapı olarak bakmış, bu nedenle onların zorunlu vasıflarını detaylı bir şekilde işlemiştir. Hz. Muhammed’in ümmîliği de bu kategoride değerlendirilebilir mi? sorusunu cevaplamadan önce peygamberlerin bu zorunlu sıfatları hakkında genel bir bilgi vermekte fayda görmekteyiz. Peygamberlerin sıfatlarını caiz ve vacip olan sıfatlar olarak ikiye ayırmak mümkündür. Sırasıyla vacip sıfatlardan başlayarak ele aldığımızda şunları söyleyebiliriz: Peygamberler *ismet*, *emanet*, *tebliğ*, *fetanet*, *sıdk* gibi vasıflara sahiptir. Tüm peygamberlerde ortak olan bu sıfatlar nübüvvetin gereğidir.

Peygamberlerin *ismet* sıfatı, onların dini hükümleri tebliğ ederken yanlışlık yapmamaları konusunda Allah tarafından korunmuş ve masum olmalarıyla beraber, saf ve günahsız olmaları şeklinde açıklanabilir.⁴⁴ İnsanlara her konuda, özellikle ilahî buyruklara uyma konusunda, örnek olmakla görevlendirilen peygamberlerin günah işlemeleri, gönderiliş amacına uygun olarak Allah tarafından engellenmiştir.

Peygamberler her bakımdan güvenilir kimselerdir ve asla ihanet etmezler. Onların bu özellikleri *emanet* sıfatı ile açıklanmaktadır.⁴⁵ İnsanlara örnek olmakla görevlendirilen ve bu amaca uygun olarak davranan peygamberlerin güvenilir kimseler olmaları bu niteliklerinin tabii sonucudur.⁴⁶

Peygamberler, Allah’tan aldıkları vahyi, ilahi emir ve yasakları, fazlasız ve eksiksiz tam olarak halka *tebliğ* eder, duyurur ve ulaştırırlar.⁴⁷ Bu sıfatın zıddı “ketm” yani gizlemektir. Kuran-ı Kerim’de Peygamberlerin vahyi tebliğ etmekle yükümlü buldukları, hiç kimseden korkmadıkları ve insanlara vahiy dışında her hangi bir şey tebliğ etmedikleri bildirilmiştir.⁴⁸

Peygamberler gerçekten insanların en zekisi ve hikmet sahibi olanıdır.⁴⁹ Onlar muarızlarını zor duruma düşüren düşünce ve feraset sahibidirler. Yüklenmiş oldukları nübüvvet görevini yerine getirmeleri, onların diğer insanlardan daha üst seviyede zeka, bilgi ve kavrama düzeyine sahip olmalarıyla mümkündür. Bu da onların zeki ve hikmet sahibi (*fetanet*) olmalarıyla

44 İmamü'l-Harameyn el-Cüveyni, *el-İrşad*, Beyrut 1995, s.417; Adududdin el-İcî, *el-Mevâkıf*, Beyrut 1990, s.358.

45 Gazali, *el-İktisad fi'l-İtikad*, Beyrut 1993, s.224; Şerafettin Gölcük, *İslam Akaidi*, 155.

46 Süleyman Uludağ, *age*, s.188.

47 Ömer Neseî, *İslam İnancının Temelleri- Akaid*, İstanbul 1986, s.119.

48 Al-i İmran, 79-80.

49 Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelâm*, s.315.

nı gerektirir. Peygamberler doğru, dürüst kimselerdir ve asla yalan söylemezler (*sıdk*).

Bunların yanında peygamberlere ait müstakil ve caiz olan sıfatlar da vardır. Ayrıca Hz. Muhammed'in, her insanda olduğu gibi şahsi sıfatları olmakla beraber, son peygamber olması dolayısıyla sadece kendisinde bulunan bir takım özellikleri de mevcuttur. Nübüvvet silsilesi onun peygamberliği ile son bulmuştur ve bu hem aklen hemde naklen sabittir.⁵⁰ "Muhammed sizin hiç birinizin babası değil, lakin o Allah'ın elçisi ve peygamberlerin sonuncusudur."⁵¹ ayeti onun peygamberliğini açıkça ortaya koyduğu gibi, ayette geçen "*hatemü'n-nebi=son peygamber*" lafzı peygamberlik müessesesinin onunla son bulduğunu kesin bir dille ifade etmektedir.⁵² Hz. Peygamberin getirdiği din en üstün ve nesh edici konumdadır ve diğer bütün ilahi dinleri kapsamakla beraber bazı konularda onları nesh edip, yeni hükümler içermektedir. Hz. Peygamberin mesajı tüm insanlardır, yani evrenseldir.⁵³

Diğer bir açıdan Hz. Peygamberin insan olma yönüyle yaşadığı coğrafyanın, içinde bulunduğu toplumun sosyo-ekonomik yapısının ve ait olduğu toplumun kültürünün vs. etkisiyle oluşan kendine ait sıfatları da vardır. Bunlar bir çok etken neticesinde vahiy dışı bir sahada şekillenir. Bu bakımdan Hz. Peygamber için bir çok insani vasıf saymak mümkündür.

Hz. Peygamber'in ümmîlik sıfatı da bunlardan biri olup, Kur'an'da belirtilmiş, var olması yönünden kati bir sıfattır. Fakat bu sıfat ne anlama alınmış ve kullanılmıştır veya nasıl değerlendirilmelidir?

Ümmî kelimesinin anlamlarını ayet ve hadisler ışığında, Hz. Peygamber için İslam toplumunda kullanılmasını da göz önüne alarak irdelediğimizde, kelimenin Arap dilinde kullanıldığı anlamların sadece "okuma-yazma bilmeyen" anlamına kaydığını görmekteyiz. İslam alimlerinin diğer anlamları göz ardı ederek, sadece tek bir anlam üzerinde yoğunlaşmalarında, zamanın şartları içerisinde kelimeye en uygun manayı verme gayretinin önemli bir etken olduğu dikkate alınmalıdır.

Dün olduğu gibi bugün de konuyla ilgili bir takım görüşler açıklanmakta ve Kur'an'ın kaynağı meselesi etrafında okur-yazar olsaydı, risâleti ilahi vahye dayanır mı dayanmaz mı? gibi spekülâtif tartışmalar yapılmakta ve yeni sorunlar gündeme getirilmektedir.

İslam alimleri, müsteşriklerin olumsuz tutumlarından dolayı bu hassas meselede "ümmîlik" kavramını çoğunlukla "okuma-yazma bilmeyen" anlamına almış ve meseleyi böylece baştan çözmeye yoluna gitmişlerdir. Fakat onlar, kavrama bu anlamı verme konusunda hemfikir değillerdir. Bunlardan bir kısmına göre Hz. Peygamber hayatı boyunca ümmî olarak kalmıştır ve asla okuma yazma bilmemektedir. Diğer bir kısmı ise Hz. Peygamberin okuma-

50 Abdullatif el-Harputi, *Tenkihü'l-Kelâm fi Akâid-i Ehl-i'l-İslam*, s. 250.

51 Ahzap, 40.

52 İsmail Yörük, *Şemseddin Muhammed b Eşref el-Hüseyn es-Semerkindi'nin Belli Başlı Kelami Görüşleri* (Basılmamış Doktora Tezi), s. 34.

53 Gazali, *el-İktisad fi'l-İtikad*, s. 224.

yazma bildiğini veya son dönemlerine doğru öğrendiğini, hatta hesap yapma, şiir söyleme konusunda kuvvet ve iktidara sahip olduğunu savunmaktadır.⁵⁴

Hız. Peygamber, yazılı kültür ve ilahi kitap geleneğinden uzak bir çevrede doğmuş ve büyümüştür. Okuma-yazma bilmemesine rağmen bu kadar mükemmel bir hitap tarzı ile gelmiş ve geçmişi kuşattığı gibi geleceğe de ışık tutan ilahi kitabı getirmesi bu şartlarda onun peygamberliğinin en büyük mucizesi olarak alınmıştır.⁵⁵ Böylece tarih boyunca Hız. Peygamber için ümmîlik, özellikle vahiy öncesi aklının ve gönlünün dış etkenler ve bilgilerden arınmış olması kastıyla okuma-yazma bilmemek olarak değerlendirilmiş ve bundan dolayı onun şahsına ait önemli bir özellik olduğu vurgulanmıştır. Hatta Arap şairlerin bir ifadeyi yazılı metne bakmaksızın aynı kelime ve cümlelerle anlatırken kimi zaman ilave yaptıkları, kimi zaman da eksilttiklerini örnek vererek “Hız Peygamberin ümmî olmasına rağmen Kur’an için bu kıyaslamayı yaptığımızda Allah kelamı olduğundan dolayı aynı düşünce aynı lafızla tekrarlanmıştır” denilmektedir.⁵⁶ Konuyla ilgili görüşleri ve delillerini sırasıyla değerlendireceğiz:

Hız Aişe’den rivayet edilen bir hadiste ilk vahiy hadisesi anlatılırken şu ifadeler dikkatimizi çeker: “...Melek geldi ve ‘oku !’ dedi. Peygamber ‘ben okuma bilmem’ diyerek cevap verdi. (Allah Resulü anlatmaya devam ediyor) ‘Melek beni tuttu, gücüm tükeninceye kadar sıktı ve sonra bıraktı ve yine ‘oku’ dedi. Yine ‘ben okuma bilmem’ dedim. İkinci kez beni tuttu, gücüm tükeninceye kadar beni bir daha sıktı ve sonra bıraktı. Yine ‘oku’ dedi, ben yine ‘okuma bilmem’ dedim. Üçüncü kez beni sıktı ve bıraktı ve ‘yaratan rabbinin adıyla oku.! O insana bilmediğini öğretti’ diye okudu ⁵⁷. Hız Peygamberin okuma-yazma bilmediğini aktaran bu rivayet şu ayetle delillendirilir: “Sen bundan önce ne bir yazı okur ne de elinle onu yazardın. Öyle olsaydı batıla uyanlar kuşku duyarlardı.”⁵⁸

Ayette Hız. Muhammed’in okuma yazma bilmemesinin hikmeti bu şekilde açıklanmış olmaktadır. Eğer Hız Muhammed, risaletten önce okuma-yazma bilen bir kişi olsaydı, bu haliyle bile onun için “Kur’an’ı uydurmuş veya diğer kitap ve inançlardan almıştır.” diyenler, görüşlerini delillendirmiş olacaktı. Kur’an’ın bu ifadesiyle, onun risaletten önceki dönemde okuma-yazma bilmediğinin açık bir şekilde ortaya konduğunu görüyoruz. Zira onun semavi bir kitap okumadığı, çünkü okuma-yazma bilmediği anlatılmış olmakta ve böylece müsteşriklerin yönelttikleri “semavi kitaplardan bilgi ve konu aşırma” suçlamasının dayanaksızlığını ortaya koymaktadır.

İslam düşünürleri Kur’an’da Hız Peygamber için var olan “ümmîlik” sıfatı ve açık olarak okuma-yazma bilmediğini anlatan ayetlerin bulunmasından hareketle ümmîliği, ifade ettiği bir çok anlamdan sadece birine hamlederek

54 Ahmet Önkal, “Hız. Peygamberin Ümmîliği”, *SÜİFD*, Konya 1998, Sayı 2, s.249-262.

55 Gazali, *age*, s.224; Razi, *en-Nübüvât*, Kahire 1988, s.181.

56 İbn Manzur, *age*, C. XII, s.34.

57 Buhari, *Bedü'l-Vahiy*, 3; Müslim, *el-İman*, s.152.

58 Ankebut, 48.

okuma-yazma bilmemek manasına almış ve bu şekilde açıklamışlardır. Yani ümmîlik sıfatı ilerleyen dönemlerde okuma-yazma bilmeyen anlamına Hz Peygamber için ıstılahi bir anlama kaydırılmış ve böylece Kur'an, ümmî peygamberin en büyük mucizesi olarak sunulmuştur.⁵⁹ Kur'an'ın içindeki bilgiler sadece o devre değil, günümüze, hatta daha sonraki yıllara hitap etmektedir. Hz. Peygamber okuma-yazma bilen bir kişi olsaydı, Kur'an, Tevrat ve İncil gibi kutsal kitaplardan veya o gün için ilmin ulaştığı bilgilerden esinlenip yazılmış olurdu. Tabii olarak bunun neticesinde yazıldığı devrin ilmi ile sınırlı kalırdı. Kur'an'daki bilgilerin, o günün ilmini içine alıp bugünü de kuşatan, aynı zamanda yarınılardan da haber veren geniş bir yelpazeyi içermesi, onun ilahi kaynaklı olduğunun en büyük delilidir. Nebinin doldurulduğu bilgi, akıl dışı değildir ama, akıl üstüdür. O halde, Nebinin, sözlü ya da yazılı entelektüel bilgiye bulaşmamış olması gerekir. Yoksa, nebinin farklı bir yanı kalmadığı gibi, vahyin de diğer bilgilerden bir farkı kalmaz. Hz. Peygamberin Kur'an mucizesinin temeli, vahiy almazdan önceki dönemde, zamana mahkum olan entelektüel bilgilerden uzak bir zihin yapısıyla sadece Allah'ı tefekkürle vaktini geçirmesidir diyebiliriz.⁶⁰

Hız. Peygamber okuma-yazma bilip din, ilim ve felsefe gibi disiplinlerle uğraşan bir kişi olsaydı, Kur'an'da okuma-yazma bilmediği söylenmezdi. Çünkü hitap ettiği insanlar, bunu dikkate alarak yalan beyanda bulunduğunu ileri sürerlerdi ve hiç kimse ona iman etmezdi. Halbuki yalan söylemeyen, güvenilir biri olduğu tüm Kureyşliler tarafından da kabul edilmiştir. Hz. Peygambere ve getirdiği mesaja şiddetli tepki gösteren müşrik Arapların yaptıkları tenkitler arasında ilk dönem için okuma-yazma bilmesi dolayısıyla, Tevrat, İncil veya herhangi bir ilahi kitaptan alıntı yaptığına dair bir iddia yoktur. Görünen odur ki bu iddialar çok sonraları ortaya çıkmıştır.

Hız. Peygamberin tarihi hiçbir vesikada, aleni olarak okuduğu veya yazdığına dair bir rivayet bulunmamaktadır. Kaynaklarda ne yazı yazdığı nüshalar veya notları, ne de yazı araç ve gereçleri ile ilgili bir bilgi mevcuttur. Kur'an'ı yazılı bir metinden okuduğuna dair bir bilgi de kayıtlarda bulunmamaktadır. Bununla beraber Arap yazısının tarihi incelendiğinde Arap yarımadasında milattan sonra 600'lü yıllarda mevcut yazının fazla gelişmediğini ve kullanılmadığını görmekteyiz. el-Vakidî (207/822) Medine'de o devirde 11 şahsın yazı bildiğini kaydeder. İslam geldiği dönemlerde Kureyşliler arasında yazı bilen 17 erkek bulunduğu şeklinde tarihi rivayetler söz konusudur.⁶¹

Ayrıca İslamiyet'in, kadınların okumasını hoş karşılamadığı var sayıldığı için, genelde anneler okur- yazar olmadıkları gibi, özellikle okur-yazar olmayan insanlara ümmî dendiği ve neticede peygamberle ilgili olarak Kur'an'da geçen ümmî sıfatının, onun okur-yazar olmadığı şeklinde⁶² kavramsal anlamdan uzak yorumlar da mevcuttur. Çünkü İslam'ın ilim öğrenme emri

59 Ebu Sena Muhammed Maturidi, *Kitabu't-Temhid fi Kavaidü'l-Tevhid*, Beyrut, 1994, s.90.

60 Yaşar Nuri Öztürk, *age*, 652.

61 Belâzuri, *Futuhu'l-Buldan*, s. 663-664.

62 Ahmet Demirci, *İbn Hazm ve Zahirilik*, s.64.

sadece erkekleri bağlayıcı değildir. Diğer taraftan ümmî kavramı İslam'dan önce de vardı ve hangi anlama geldiği Araplar tarafından biliniyordu.

Hz. Peygamberin okuma-yazma bildiğini ya da sonradan öğrendiğini kabul edenlerin de iddialarını şu şekilde sıralayabiliriz:

Kur'an'da "*Sen bundan önce okur-yazar değildin.....*" ifadesi ile gelen aye-te göre, onun risâletten sonraki bir dönemde okuma-yazma öğrendiği kabul edildiğinde, ümmîlik okuma-yazma bilmeyen anlamına sürekli bir vasıf olarak alınamaz. Çünkü onu ümmî olarak nitelendiren A'raf suresinin geliş sırasına göre 39. sure ve "*Sen bundan önce okur-yazar değildin*" şeklindeki ifadenin bulunduğu Ankebut suresinin ise 85. sure olarak inmiş olması da dikkate alınmalıdır. Bu kronojik sıralama da gösteriyor ki Hz. Muhammed, risaletten önce okuma-yazma bilmeyen birisiydi. Ancak risaletten sonra öğrenmiş ve ümmîlik vasfı üzerinden kalkmıştır. Bu yaklaşıma göre A'raf suresinde iki yerde geçen "ümmî" lafzı daha sonra Ankebut süresinde açıklanmış olmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi "ümmîlik" Hz. Peygamberin şahsi bir özelliğidir. Ayetin başındaki olumsuzluk edatının mutlak oluşu ve ayrıca ayetin ifade tarzı, ayetteki meydan okuma, eleştirme ve uyarma gibi unsurları daha belirgin kılmakta ve Hz. Muhammed'in etrafındakilerin, onun okur-yazar olmadığını, semavi kitapları okuyup yazmak gibi bir alışkanlığının bulunmadığını bildiklerini vurgulamaktadır.

Tarihi bir vakıa olarak Hz. Muhammed'in, Bedir savaşında esir düşüp yazı bilenlerden her birini on Müslümana okuma-yazma öğretmek karşılığında serbest bırakması, onun bu konuya verdiği önemi göstermektedir. Yine kaynaklara göre Hz. Muhammed, Bedir savaşında şehit düşen Abdullah b. Said el-As ve Ubade b. Samit'i yazı öğrenmek üzere tayin etmiştir. Ayrıca kadınlardan da Hafsa'yı bu nedenle görevlendirdiği nakledilmektedir.⁶³ Okuma-yazmaya bu derece önem veren bir Peygamberin kendisini bundan mahrum bırakması, kişinin kendi kendisiyle çelişik olması anlamına gelir. Hz. Peygamber hayatı boyunca hem olumlu ve örnek davranışlarda bulunmuş, hem de bu davranışlara insanları çağırmıştır. Yaşayarak öğretme, onun tebliğ metotlarından birisidir. Olumlu davranışları sadece tavsiye etmemiş, önce kendisi uygulamış ve daha sonra diğer insanlara tavsiye etmiştir. Okuma-yazma konusundaki tavrı da bu doğrultudadır.

Enes b. Malik'ten gelen bir rivayette Resulullah'ın şöyle söylediği nakl olunur: "*İsra gecesı, Cennetin kapısında sadakaya karşılık on, faizsiz borç vermeye karşı on sekiz misli sevap verileceğinin yazılı olduğunu gördüm.*"⁶⁴ Eğer Peygamber okuma-yazma bilmiyorsa, Miraçta bu yazıyı nasıl okumuştur? Bunları okuması onun o zamanda okuma-yazma bildiğini gösterir.

Bazı rivayetlerde, Resulullah'ın bir takım harflerin yazılışıyla ilgili sözleri nakledilmektedir. Bismelenin yazımı noktasında, "س" harfinin belli edilmesi, güzel yazılmasını istemesi vb., Muaviye'ye: "*mürekkebi iyi ayarla, kalemi düzgün kes, "ب" yi güzelce belirt, "س" in dışlerini göster, "م" in gözünü*

63 Ahmed b. Hanbel, *age*, C.5, s.315.

64 İbn Mace, *age*, *es-Sadakat*, 15.

doldurma, lafza-i celali “الله” güzel yaz, “رحمن” er-Rahmanı uzatarak yaz, er-Rahmanın yazılışına dikkat et” dediği rivayet edilir.⁶⁵ O, şayet okuma-yazma bilmiyor olsaydı, harflerin yazılışını noktasında estetik tavsiyelerinin olmasından öte hiçbir görüşünün olmaması gerekirdi.

Hudeybiye’de (627) Mekke delegeleri ile antlaşma şartları yazıya geçirilirken Hz. Muhammed katip olarak Hz. Ali’yi çağırdı ve ona besmeleden sonra “Bu, Allah’ın Resulü Muhammed’in Kureyş ile yaptığı antlaşmadır.” diye yazılmasını emretti. Mekkelilerin temsilcisi Süheyl b. Amr bu cümleye itiraz etti ve “Biz senin Allah Resulü olduğunu kabul etseydik, Mekke’ye girmekten alı koymaz, seninle uğraşmaz ve sana tabi olurduk. Bu sıfatı sil, kendi isminle babanın ismini yaz.” dedi. Hz. Muhammed de bunu kabul edip kâtime “Resulullah” ifadesini silmesini emretti. Ancak Hz. Ali bunu yapmak istemedi ve bunun üzerine Hz. Muhammed “Resulullah” ifadesini sildirdi ve yerine “Muhammed b. Abdullah” şeklinde kendi künyesini yazdı. Eğer okuma-yazması olmasaydı “Resulullah”ı çıkarıp künyesini yazması mümkün olmazdı.⁶⁶

Hz. Muhammed’in vefatından önce İbn Abbas’tan gelen bir rivayete göre hastalığının şiddetlendiği bir dönemde kendisinden sonra yerine kimin geçeceği konusunda tartışan ashâbına: “Bana bir kalem ve kağıt getirin, size bir kitap (vasiyet) yazayım-yazdırayım ki benden sonra ihtilafa düşmeyesiniz” demiştir.⁶⁷ İfadenin yazmak-yazdırmak şeklinde değişik varyantlarını görüyoruz. Ancak fiil “كتب” müzari nefsi mütekellim siygasından geldiği için “yazayım” şeklindeki çeviri daha uygun olmaktadır. Bu rivayet, “kurtas” hadisesi adıyla meşhur olmuş ve Şia tarafından Hz. Ali’nin hilafetine delil olarak kullanılmıştır. Çünkü onlara göre Hz. Peygamber bir vasiyet yazabilseydi yerine halef olarak Hz. Ali’yi bırakacaktı. Bu rivayet doğru kabul edilirse, Hz. Muhammed’in vefatından önce okuma-yazma öğrendiğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Müsteşriklerin çoğu Hz. Muhammed’in okuma-yazma bildiğini iddia etmektedir. Buradan hareketle; Hz. Muhammed’in gerçek bir peygamber olmadığı, Kuran’ın onun tarafından uydurulmuş olduğu ya da Kuran’ın Tevrat, İncil gibi yazılı kaynaklardan araklanmış olduğu fikrine ulaşmaya çalışmaktadırlar. Aslında Kur’an bu fikre Ankebut süresi 48. ayette “Sen bundan önce kitap okur değildin, hâlâ da elinle yazı yazamazsın, öyle olsaydı batıl peşinde koşanlar şüphelenirlerdi.” diyerek çok önceleri cevap vermiştir. Blachere, Hz. Muhammed’in okuma-yazma bildiğini gösteren alametlerin mevcut olduğu ve ayrıca onun ailesinden amcası Ebu Talip ile oğlu Ali gibi bazı kişilerin de okur-yazar oldukları kanaatine sahiptir. Bu yüzden ona göre Hz. Muhammed’in okur-yazar olmadığını ileri sürmek anlamsız çabadan başka bir şey değildir.⁶⁸ İtalyan tarihçi L. Caetani’nin bu husustaki yorumu ise oldukça

65 Muhsin Demirci, *age*, s.213.

66 Buhari, *age*, Megazi, 43; eş-Şurut, 15; es-Sulh, 6; el-Cizye, 19.

67 es-Şehristani, *el-Minel ve’n-Nihal*, Kahire 1948, C. I, s.12.

68 Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği*, s. 214.

ilginçtir: “Muhammed’in okuma-yazma bilip bilmediğini tayin etmeye kalkmak beyhude bir gayrettir. Çünkü Muhammed bunu muasırlarından bile saklamıştır. Bununla beraber kanaatimize göre okuma-yazma bilmesi muhtemeldir. Fakat bunu itiraf etmek istememiştir.”⁶⁹ Gene Caetani’ye göre, İslam dinini daha kuvvetli şekilde müdafaa etmek için Ku’ran ayetlerinin tamamıyla Allah’tan geldiğini ve insanlarla hiçbir münasebeti olmadığını iddia etmeye kesin olarak lüzum vardır. Muhammed’in İslam propagandasına başlamadan önce İbrance kitaplar okuduğu ve tetkik ettiğini ispatlamak mümkün olsaydı, yeni dinin düşmanları peygamberin yaptığı tebliğlerin Allah tarafından vahyedilmediği, kendi okuduğu kitaplardan aldığı iddiası hususunda ellerine kıymetli bir silah geçirmiş olacaktı. Bu yüzden Hz Muhammed’in okuma-yazma bilmediği iddiasını müdafaa etmek zaruri bir iş olarak düşünülmüştür.⁷⁰

Müsteşriklerin iddiasının temelindeki amacın vahyin kaynağını problemli hale getirmek olduğunu düşünüyoruz. Bu nedenle Hz. Muhammed’in ümmiliği de İslam alimleri tarafından bu konuda çok kuvvetli bir dayanak olarak ele alınmış, bu meselenin arkasına sığınılmıştır. Kuran’ın kaynağı problemini yaşamamak için de, doğumundan ölümüne kadar onun ümmî olduğunu ısrarla vurgulamışlardır.

Kur’an’ın ilahi vahye dayandığı, İslam dininin temelini teşkil eden bir unsurdur. Kur’an bu tartışmalara: “O, kendi rey ve hevasından söz söylemez. Onun söylediği, kendisine Allah tarafından gelen vahiyden başka bir şey değildir”⁷¹ ve “Eğer bazı sözleri bize karşı kendiliğinden uydurmuş olsaydı elbette onun sağ elini (kuvvet ve kudretini) alıverirdik sonra da hiç şüphesiz, onun kalp damarlarını koparırdık.”⁷² diyerek vahyin sürekli Allah kontrolünde olduğunu vurgulamak suretiyle cevap verir. Kur’an başka bir yerinde Nuh tufanını anlattıktan sonra: “İşte bu, sana vahy ettiğimiz gayb haberlerindedir.”⁷³ ifadesi vahyin kaynağını ortaya koymaktadır. Hatta Hz. Peygamber’e hitaben bir konuda: “Biz Musa’ya vahy ettiğimiz zaman sen, Tur’un batısında hazır değildin; görenlerden de değildin.”⁷⁴ diyerek onun sadece tebliğ görevi ile görevlendirilmiş bir elçi olduğu da hatırlatılmaktadır. Yine Kur’an, Hz. Muhammed’in peygamberliğinin sıhhati ve delili olarak Ankebut suresinde onun okuma-yazma bilmediğini, şayet bilse idi kalbinde kötülük olanların bundan faydalanacaklarını, ona karşı Kuran’ı bir yerlerden alıp yazmakla ithamda bulunacaklarını dile getirmektedir. Arap yazısının gelişim süreci Hz. Peygamber dönemindeki bedevi Arap toplumunun kültür seviyesi, okur-yazar oranı, dini durumu, sosyal hayatları, geçim kaynakları ve yaşayış tarzları gizli değildir. O günün şartlarında gelişmemiş ve ilkel bir yazı çok az sayıda insan tarafından biliniyor, nadiren ihtiyaç olduğunda kullanılıyordu. İhtiyaç olduğunda diyoruz çünkü, o günkü yaşam tarzında yazıya çok ciddi bir ihtiyaç da yoktur.

69 L. Caetani, *İslam Tarihi*, C. IX, s. 163.

70 L. Caetani, *age*, C. IX, s. 60.

71 Nisa, 3-4.

72 Hakka, 44-45.

73 Hud, 50.

74 Kasas, 44.

Kanaatimizce Hz Peygamber vahiy öncesi dönemde okuma-yazma bilmemektedir. Ancak onun vahiy sonrası dönemde üstlenmiş olduğu misyon gereği eğitime son derece önem veren bir kişi olarak bundan uzak kalması düşünülemez. Çünkü Hz. Peygamber özellikle Medine’de İslam’ı tebliğle birlikte Müslümanları bilim ve kültürde ilerletme gayreti içerisine girmiştir. Meselenin daha iyi anlaşılması için okuma ve yazma kavramlarını birbirinden ayırmakta fayda görmekteyiz. Bazı insanlar sınırlı okuma becerisine sahipken yazamazlar, bazı insanlar da sınırlı yazma becerisiyle yazdıkları yazıdan başkasını okuyamazlar. Bu konuya örnek olarak günümüzde Kur’an okumayı bilmesine rağmen Arapça yazı yazamayan binlerce insanla, güzel sanatlarla uğraşıp okuyamadığı halde hüsnü hattı taklit ederek Arapça yazı yazanları verebiliriz. Peygamberin okuma bilmesi ile yazma bilmesi arasında olumlu bir bağlantı olmasına rağmen, biri diğerinin varlığı için gereklilik doğurmamaktadır. Netice itibariyle Hz Peygamber edindiğimiz bilgilere göre hayatının sonlarına doğru okumayı sökmüş olmalıdır. Yazı yazmak biraz da uzmanlık ve eğitim isteyen bir iş olduğundan basit bir yazı becerisine sahip olmasının da mümkün olduğunu düşünüyoruz.

SONUÇ

Ümmîliğin, lafız itibariyle Kuran’da yer alan, Hz. Muhammed’e genel olarak onun mensup olduğu topluma nispet edilen bir vasıf olduğunu görüyoruz. Bu kavram; semantik açıdan okuma-yazma bilmeyen, annesinden doğduğu gibi saf ve temiz kalmış, Mekke’ye mensup, Araplardan olan, kitabi bilgilerin eğitimini almamış kişi, içersinden çıktığı toplumun lideri olan vb. gibi bir çok anlamı içerisinde barındırmakta ve kelimenin bulunduğu duruma göre bu anlamlardan biri kullanıldığında cümlede bütünlük sağlanabilmektedir.

Bu anlam kaosu içerisinde Hz. Peygamberin ümmîliği, çoğunlukla onun okur-yazar olmadığı şeklinde yorumlanmış, diğer anlamlar göz ardı edilmiştir. Fakat Kur’an, onun vahiy öncesi okuma-yazma bilmediğini açık bir şekilde ifade ettiğine göre, ümmîliğin bu manada yorumlanması isabetli bir açıklama olmasa gerektir. Çünkü Kur’an bu sıfatı sadece Peygambere değil, aynı zamanda onun içinde yetiştiği topluma da yüklemiştir.

Hadislerde geçen “*ümmî*” ve “*ümmiyyun*” kelimelerinin anlamlarını değerlendirdiğimizde, “*ümmiyyun*” kelimesiyle Hz Peygamberin içinde yaşadığı, okuma-yazma oranının düşük, dini ve felsefi dış etkilerden uzak, Mekke’ye mensup olan Arap toplumunun kastedildiğini belirgin olarak görmekteyiz. Bununla beraber bu anlamda Hz. Peygamberin de şahsına ait ve insani yönüyle ilgili bir sıfat olan ümmîliğini, bu topluluğun ümmî olmasına dayandırmak mümkündür. Çünkü Hz Peygamber ümmî olan Araplardandır, onlardan biridir yani o toplumun bir parçasıdır.

Ümmîlik sıfatı ister okuma-yazma bilmeme, ister yukarıda sayılan diğer anlamlara alınsın ne Hz Peygamber ne de diğer peygamberlerin nübüvvet görevi için vacip bir vasıf değildir. Kelimeyi hangi anlama alırsak alalım bu

konuda genelleme yapılamaz. Peygamberler arasında okuma-yazma bilen ya da bilmeyenler vardır. Ya da Araplardan olan veya olmayan veyahut yazılı metinlerden eğitim alan veya almayan olabilir, fakat bütün bunlar onların risaletini etkilemez. İsmet sıfatındaki masumluk peygamberlerin geçmiş günahlarının affedilmiş olması ve gelecekteki davranışlarının hatadan korunmasıyla açıklandığından saf olmak anlamına peygamberler için bir genelleme söz konusu olabilir fakat bu anlam ümmî olmakla vasıflandırılan diğer gruplar için geçerli değildir.

Aynı zamanda Kur'an'da ismi geçen Yusuf, Musa, Davud ve Süleyman gibi peygamberlerin devlet yönetiminde üst kademelerde görev aldıklarını biliyoruz. Toplumun en üst tabakasına mensup olan bu kişilerin hayat şartlarının yüksek olduğunu, devrin imkanları ölçüsünde iyi bir eğitim aldıklarını düşünebiliriz. Netice itibariyle Hz. Peygamberin taşıdığı şahsi bir çok özellik diğer peygamberlerde de farklı bir takım özellikler olarak bulunur.

Hadislerde ve farklı rivayetlerde bulunan okuma-yazma bilmemek anlamı içeren yorumlarla ümmîlik kelimesi sanki birbirinin tamamlayıcısı olarak değerlendirilip kaynakların bir çoğunda okuma-yazma bilmeyen anlamına alınmıştır. Bundan dolayı okuma-yazma bilmeyen peygamber veya okuma-yazma bilmeyen toplum olarak yorumlar yapılmış ve son dönemlerde tartışılan Kur'an'ın kaynağı problemine de bu şekilde cevap verilmeye çalışılmıştır.

O dönemdeki sosyal şartlar da bu kelimenin okuma-yazmayı çok az sayıda kişinin bildiği, Mekke'ye mensup olan insanlar arasından çıkan Hz. Peygamber ve içinden çıktığı topluluk anlamına alınmasını daha uygun kılmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi "ümmî" kelimesi, o bölgede yaşayan Arap olmayan unsurlar tarafından Araplar için kullanılan bir kelimedir. Kanaatimizce bu metindeki "ümmiyyun" lafzı o topluluğun genel bir vasfıdır.

Yahudiler, müşrik olan veya olmayan Araplar için okuma-yazma bilmeyen Mekke'ye mensup olan kişi anlamına alınabilecek olan ümmîlik vasfını Hz. Peygamber için genel bir anlamda yorumlamak gerekirse kanaatimizce kelime, daha önce kendilerine bir peygamber ve kitap gönderilmemiş, her hangi bir dine mensup olmayan, yazılı bir eğitim almamış Araplardan olan kişi anlamına açılım vermektedir.

Hz. Peygamber ümmîdir çünkü ümmî bir toplumda doğmuştur, okuma-yazma bilmediğinden dolayı kitabi ilimleri öğrenmemiştir, annesinden doğduğu gibi saf kalmış kötülöklere bulaşmamıştır, çünkü ismet sıfatı ile vasıflandırılmıştır. Ümmîdir, çünkü Yahudilerden değil Araplardandır.

Kur'ân Ayetlerini Tarihlendirmede Nüzul Sebeplerinin Rolü

Ali Rıza GÜL*

ABSTRACT

In the classical interpretation of the Koran not only the phenomena reasons of revealed (sebeb al-nuzûl) but also facts related with the meaning of the verse are assessed within the context of reasons of revealed .It can clearly be understood that many facts have been attributed to the reasons of revealed whether such facts are interrelated or not, and that the accounts based on such revelation have been shaped within this premise. Although mehhodologists used evidential and contextual methods and reduced their numbers to a single one, they still have not accomplished their purpose. According to our convictions, this drawback is to be cited as the main factor underlying the compulsion to accept that a âyet (a verse of Koran) might occur in several settings. Therefore, the occurrence of phenomena reported to be the reason of revealed might well be anacronistic. When the dates of such phenomena precede the date of revelation, it is called the 'real reason of revealed cause', and the others are called the 'virtual or the appointed reason of revealed' whereas the real reason of revealed provide ample evidence for revealed dates of the verses, the other causes fall short of determining the revelation process most of the time, let alone providing evidence.

Key words: Revelation, reason of revealed, the date of revelation, the history of Koran, revelational environment.

I. Giriş

Kur'ân'ın bir defada değil, yaklaşık 23 yıllık bir zaman süreci içerisinde¹ tedricen nazil olduğu bilinmektedir. Ayetlerin bu tedrici inişi, Kur'ân'da, Hz. Peygamber'in kalbinin güçlendirilmesine bağlanmaktadır.² "Kalbinin güçlendirilmesi" ifadesini, geniş bir anlam yelpazesi içerisinde yorumlamak mümkündür. Ancak araştırmamızın konusunu ve amacını göz önüne alarak, bunların hepsini ele almak yerine, yalnızca İbn Cüreyc'in (150/767) yorumunu zikretmemiz yeterli olacaktır. Ona göre, bu ifadeyle, Kur'ân'ın vahye-

* Dr., Yüzyüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilimdalı Araştırma Görevlisi. e-mail: alirizagul@hotmail.com

1 İslâm alimleri, Kur'ân'ın tedricen nüzulünün 20 senede mi, yoksa 23 veya 25 senede mi tamamlandığı hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir (Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut: Dâru'l-ceyl, 1408/1988, I, 228, 232; Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1416/1996, I, 117-18). Bu görüş ayrılığı, Hz. Muhammed'e vahiy gelme süresi ile ilgili değerlendirmelere de yansımış olmalıdır.

2 Furkân (25), 32.

dildiği toplumda meydana gelen bazı olaylara ve sorulan birtakım sorulara Allah tarafından karşılık verilerek, Hz. Peygamber'in konumunun güçlendirildiği vurgulanmaktadır.³ Usul bilginlerinin de aynı yönde yorumları bulunmaktadır.⁴ Bu yorumlar, Hz. Muhammed'in peygamberliği döneminde Hicaz bölgesinde meydana gelen birtakım olayların bazı ayetlerin inişi için sebep teşkil ettiği noktasında yoğunlaşmaktadır. Ancak usul bilginlerinin değerlendirmelerine konu olan bu sözlü ve fiili olaylar, ayetlerin iniş sebebi olmanın yanı sıra, onların vahyediliş tarihlerini belirleme hususunda önemli göstergeler olarak da karşımıza çıkmaktadır. Ayetlerin nüzul tarihlerini –yaklaşık bir şekilde de olsa- belirlerken, onların Mekki veya Medeni, mensûh veya nâsîh, mücmel veya mübeyyin, âmm veya hâss... olmalarından, konularından, sosyal ve metinsel bağlarından, üslup özelliklerinden, –eğer varsa- içerdikleri isim ve lakaplardan istifade edilebilir. Zikrettiğimiz bu kavramlar, Kur'ân'ın nüzul sürecini keşfetmede önümüzü aydınlatarak, oldukça hızlı yol almamızı sağlayabilir. Zorluklarla dolu ve bir o kadar da karmaşık olsa bile bu yol bizi, Mehdi Bâzergan'ın önerdiği, ayetlerin uzunluklarını, aralarındaki lafzî ahenk ve vezinleri esas alan mesnetsiz metottan⁵ çok daha sağlıklı ve tutarlı sonuçlara götürebilir.

Bu makalemizde biz, nüzul sebeplerinin bir ayetin veya surenin nazil olduğu zamanı belirlemedeki rolünü belirlemeye çalışacağız. Bunu gerçekleştirebilmek için, önce klasik nüzul sebebi kuramını, sonra bu kuram doğrultusunda şekillenen rivayetleri, en son olarak da bu kuramın ortaya çıkardığı problemleri ele alacağız. Amacımız, hem nüzul sebeplerini –bildiğimiz kadarıyla- şimdiye kadar temas edilmeyen bir yönden değerlendirmek suretiyle tefsir usulü araştırmalarına küçük bir katkı yapmak, hem de ayetlerin ve/veya surelerin indiği tarihleri belirlerken izlenmesi gereken yöntem konusunda bir kapı aralamaktır.

II. Klasik Nüzul Sebebi Kuramı

Kur'ân ayetlerinin çoğu hiçbir sebebe bağlı olmadan (*ibtidâen*), bazıları da herhangi bir kişisel veya toplumsal olayla ilişkili olarak vahyedilmiştir.⁶ Nüzul sebeplerini bilmek, Kur'ân'ı genel olarak anlamada, anlaşılması zor ifadelerini (*müşkil*) çözmede, ilahi hükümlerin hikmetlerini belirlemede, hasr zannını gidermede ve bazı ayetleri tahsis etmede müfessire büyük faydalar sağlamaktadır.⁷ Öyle ki, birçok ayeti doğru bir şekilde anlamak, ancak o

3 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1408/1988, XIX, 10.

4 ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 231; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 119.

5 Mehdi Bâzergan, *Kur'ân'ın Nüzûl Süreci*, çev. Yasin Demirkıran-Melâ Muhammed Feyzullah, Ankara: Fecr Yayınevi, 1998, s. 28-29.

6 Muhammed Abdulazîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü ihyâit-türâs'l-Arabî, 1416/1995, I, 81.

7 Nüzul sebeplerini bilmenin faydaları hakkında geniş bilgi için bkz. ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 22-28; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 87-88; ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 83-86; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, et-tab'atü'r-râbia, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1965, s. 129-32 (Türkçe'si için bkz. Subhî es-Sâlih, *Kur'ân İlimleri*, çev. M. Said Şimşek, Konya: Hibaş Yayın-

ayetlerin inişlerine sebep olan olayları bilme sayesinde mümkün olabilmektedir.⁸ Tefsir ilmi açısından bakacak olursak, bu faydaların, nüzul sebeplerinin yalnızca önemini değil, aynı zamanda işlevlerini de gösterdiğini söyleyebiliriz. Ancak nüzul sebeplerinin önemi, yararları ve işlevleri yalnızca bu hususlarla sınırlı görülmemelidir; kanaatimizce, bu sebepler bazı ayet ve surelerin indiği tarihleri belirlemede de önemli birer ipucu olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte, kadim müfessirlerin ve usul alimlerinin “nüzul sebebi” kavramına yükledikleri anlam nedeniyle, ayetlerin inişine sebep olarak gösterilen birçok olayın bu konuda yanıltıcı olabileceği de gözden kaçırılmamalıdır. O halde öncelikle usul bilginlerinin nüzul sebebi kavramına ne anlam yüklediklerini ortaya koymak gerekmektedir.

Nüzul sebebi (*sebebü'n-nüzûl*) kavramının anlamını tespit edebilmek için, öncelikle bu kavramı oluşturan kelimelerin anlamlarını tespit etmek yerinde olacaktır. Arapça bir mastar olarak *nüzûl* kelimesi, inmek, yukarıdan aşağıya inmek, konmak [konaklamak] gibi anlamlarda kullanılmaktadır. İsim olarak kullanıldığında da bunlara paralel olarak, inme, iniş gibi anlamlara gelmektedir.⁹ Bir tefsir usulü terimi olan nüzul sebebi terkibi içerisinde bu kelime ile, asıl anlamına uygun olarak, Kur'ân ayetlerinin Hz. Peygamber'e inişi, yani vahyedilişi kastedilmektedir.¹⁰ Gerek bu kelimenin, gerekse türevlerinin Kur'ân'daki kullanışlarında da hem sözlük, hem de terim anlamların korunduğu görünmektedir.¹¹ *Sebeb* ise, esas olarak ip ve urgan anlamına gelmekle birlikte, bir amaca ulaşmada veya bir işi gerçekleştirmede kullanılan her türlü vesile, araç, aracı (vasıta, alet) ve bilgiyi kapsayacak kadar geniş bir anlam yelpazesine sahiptir.¹² Nüzul sebebi terimi içerisinde genellikle vesile anlamında kullanıldığı anlaşılan bu kelime, Kur'ân'da da tekil ve çoğul şekilleriyle benzer anlamlara gelmektedir.¹³

ları, tarihsiz, 105-07); İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 4. baskı, Ankara: TDV Yayınları, 1993, s. 117-18; Muhammed Ali es-Sâbüni, *et-Tibyân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Âlemi'l-kütüb, 1405/1985, s. 18-19; Halid Abdurrahman el-Ak, *Usûlü't-tefsîr ve kavâidühü*, et-tab'atü's-sâniye, Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1406/1986, s. 102-05.

8 Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî en-Neysâbüri, *Esbâbü'n-nüzûl*, thk. Eymen Salih Şa'bân, et-tab'atü's-sâlise, Kahire: Dâru'l-hadîs, 1416/1996, s. 12; Ahmed b. Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, thk. Mahmûd Muhammed Mahmûd Nassâr, Kahire: Mektebetü't-türâsi'l-İslâmî, tarihsiz, 60.

9 er-Râgıb el-İsfahânî (el-Huseyn b. Muhammed), *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan Dâvûdî, Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-kalem - ed-Dâru's-şâmiyye, 1412/1992, s. 799; Cemaluddin Muhammed b. Mükrim (İbn Manzûr), *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1413/1993, XIV, 111-12; Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *Basâiru zevi't-temyîz fî letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdülalim et-Tahâvî, Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmîyye, tarihsiz, V, 39; Asım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, İstanbul: Cemal Efendi Matabaası, 1305, IV, 111.

10 Muhyiddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleymân el-Kâfiyeci el-Hanefî, *Kitâbü't-taysîr fî kavâidi 'ilmi't-tefsîr*; Metni tercüme ve notlarla birlikte neşre hazırlayan: İsmail Cerrahoğlu, 2. baskı, Ankara: AÜİF Yayınları, 1989, s. 24 (Türkçe'si için bkz. soldan sağa s. 64).

11 Örnek olarak bkz. Kehf (18), 1; Furkân (25), 48; Şuarâ (26), 193, 198; Şûrâ (42), 17; Hadîd (57), 25; Nebe' (78), 14.

12 er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 391; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI, 139; el-Fîrûzâbâdî, *Basâir*; III, 169; Asım, *Kâmûs Tercemesi*, I, 295.

13 Kehf (18), 84-85, 89, 92; Hac (22), 15; Sâd (38), 10; Ğâfir / Mü'min (40), 36-37.

Nüzul ve sebep kelimeleriyle ilgili bu açıklamalardan hareketle, müfessirlerin genellikle çoğul şekliyle kullanmayı tercih ettikleri *esbâbü'n-nüzûl* (tekili: *sebebü'n-nüzûl*) terimine, *iniş nedeni / nedenlerinden ziyade iniş bağıntısı / bağıntıları* veya *nüzul vesilesi / vesileleri* şeklinde anlamının daha doğru olacağını söyleyebiliriz. Farklı bir ifadeyle, nüzul sebepleri tabiriyle, birtakım olguların (sorular, sorunlar, konuşmalar, olaylar vs.), Allah'ın bazı ayetleri vahyetmesini gerektirmesinden çok, zaten mevcut olan ayetlerin inişine vesile teşkil etmesi, yani bağıntılı olması kastedilmektedir.¹⁴ Bir cümlesinde Zerkeşi (794/1392), *bir ayet inmesini gerektiren bir sebep -ki, bu bir soru veya bir olaydır- meydana gelebilir* diyorsa da,¹⁵ onun burada kastettiği gerektirmeyi, ayeti olduran, yani varlığına neden olan, içeriğini, sözdizimini ve ifade biçimini belirleyen bir gerektirme olarak algılamak yanlış olur. Çünkü İslâm alimlerinin kahir ekseriyeti, *O, korunan bir levhada (levh-i mahfûz) bulunan yüce bir Kur'ân'dır* [Burûc (85), 21-22] ayetine dayanarak, Kur'ân'ın ezelden beri mevcut bulunduğu, kadir gecesinde oradan dünya semasına nazil olduğu, yirmi seneyi aşkın bir süre içerisinde de Hz. Peygamber'e peyderpey indirildiği kanaatindedir. Zerkeşi de bu görüşü benimsemektedir.¹⁶

Müfessirler ve usulcüler açıkça dile getirmeseler de bu açıklamalarda nüzul sebebi terimine yüklenen klasik anlamın kadim tartışmalara dayanan nedenlerini sezinlemek mümkündür. Eğer onlar nüzul sebebi olarak görülen olguların / bağıntıların, vahyin nedeni olduğunu kabul etselerdi, Kur'ân'ın ezeli değil de sonradan meydana geldiğini ve yaratılmış (*mahlûk*) olduğunu söylemek zorunda kalacaklardı. Bundan kurtulmanın tek yolu, Arap dilindeki anlamına muvafık olarak, *sebeb* kelimesinin vesile anlamını esas alarak, nüzul sebeplerini, ayetlerin inişine vesile olan olgular şeklinde algılamaktır. Görüldüğü gibi, burada *sebeb* kelimesi belirleyici bir rol üstlenmektedir. Bu duruma isabetle dikkat çeken Suat Yıldırım, "Bu terimdeki *sebeb*, 'bir neticenin meydana gelmesi için şart olan şey' manasında felsefi bir muhteva taşımayıp, Kur'ân'ın bir kısım ayetlerinin indirilmesine vesile olan ortam demektir. Bu, hiç unutulmaması lazım gelen husustur."¹⁷ demektedir. Velhasıl bu kurama göre sebep, ayetlerin kendileriyle ilişkili olarak indiği birtakım beşeri ve tarihi, dolayısıyla geçici olgulardır; ayetleri (*müsebbeb*) sebepli veya sebepsiz olarak meydana getiren (*müsebbib*) asıl güç Allah'tır. O halde hiçbir sebep olmasaydı bile, ezeli olmasından dolayı Kur'ân, bugünkü şekliyle Hz. Peygamber'e yine de vahyedilecekti. Buna göre, nüzul sebepleri, ayetlerin söz dizilişlerini ve ifade biçimlerini değil, belki yalnızca iniş zamanlarını etkileyen faktörlerdir. Öyleyse birtakım olaylar, vahyin sebebi değil de bazı ayetlerin Hz. Muhammed'e inişinin vesilesi olarak görülmelidir.

14 ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 29-30; İbn Teymiyye, *Mukaddime ft usûlî't-tefsîr*, 60-61; Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekir es-Suyûtî, *Lübâbü'n-nükûl ft esbâbi'n-nüzûl*, "Tefsîru'l-Celâleyn" kenarında, İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, tarihsiz, I, 4.

15 ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 31.

16 ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 228.

17 Suat Yıldırım, *Kur'ân-ı Kerîm ve Kur'ân İlimlerine Giriş*, 2. baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1985, s. 89.

Özetle resmetmeye çalıştığımız bu klasik kuramda, ilgili ayetin nüzulünden hemen önceye rastlamayan, fakat nüzulle ilgili görünen sözlü ve fiili olguların nüzul sebebi kabul edilip edilmemesine bağlı olarak, nüzul sebebi kavramının anlam alanı genişleyip daralabilmektedir. Nüzul sebebi kavramıyla ilgili tariflerin, konumuz açısından da son derece önemli olan ve biraz sonra tekrar ele alacağımız işte bu fikir ayrılığı çerçevesinde şekillendiğini görüyoruz. Biz bu tariflerden, yalnızca Kâfiyeci (879/1474) ile öğrencisi Suyûtî'ye (911/1505) ait olanlarına temas etmekle yetineceğiz. Çünkü onların tarifleri, hem klasik nüzul sebebi kuramını temel görüş ayrılıklarıyla birlikte yeterince yansıtmaktadır, hem de kendilerinden sonraki tariflere kaynaklık etmektedir.

Mısır'da yetişen büyük Türk alimlerinden Kâfiyeci, sahabi ve tâbiî alimlerinden gelen rivayetlere uygun olarak, nüzul sebebi kavramına geniş bir anlam yüklemiş göre nüzul sebebi, Kur'ân'ın inişine vesile olan şeydir.¹⁸ İlmî kudreti herkes tarafından teslim edilen Suyûtî'ye bile on dört yıl hocalık yapmış olan Kâfiyeci'nin¹⁹ bu tarifi, ilk bakışta "Kur'ân ayetlerinin tamamı bir sebebe bağlı olarak inmiştir." gibi gerçeklerle bağdaşmayan bir çıkarıma yol açabilir. Ancak o, böyle bir iddiasının bulunmadığını ortaya koymak maksadıyla, bu tarifinde geçen Kur'ân kavramının, Kur'ân'ın tamamını olduğu kadar, bir bölümünü, ayetlerinden veya surelerinden bir kısmını da ifade ettiğini belirtmiştir.²⁰ Ayrıca konuyla ilgili diğer açıklamalarından ve verdiği örneklerden de,²¹ onun, Kur'ân'ın bütün ayetlerinin bir sebebe bağlı olarak indiği şeklinde bir iddiaya sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, tarifi oluşturan asıl cümlelerin böyle bir yanlış anlamaya sebep olabileceği göz önüne alındığında, onun tarifinin teknik olmadığı söylenebilir. Zaten kendisi de, bunun bir tarif değil, nüzul sebebi kavramının yalnızca bir yönünü açıklayan bir beyân olduğunu itiraf etmektedir.²² Onun açıklamalarında dikkat çeken en önemli husus, nüzul sebeplerinin Kur'ân'ın vahyedildiği dönemle sınırlandırıldığına dair herhangi bir belirti içermemesidir. Aynı şekilde bu tarifte, nüzule doğrudan sebep olan olaylarla, nüzulle ilgisi bulunan olaylar arasında herhangi bir ayırımın yapıldığı da göze çarpmamaktadır.

Çağdaş araştırmacılarımızdan Halis Albayrak, nüzul sebebi kavramını Kâfiyeci ile aynı doğrultuda tanımlamaktadır. Ona göre, "Kur'ân ayetlerinin indirilmesine sebep olan olaylar, gelişmeler ve şartlara esbâbü'n-nüzûl denir."²³ Onun bu tarifinde, Kâfiyeci'nin tanımında açıkça zikredilmeyen "nüzule doğrudan sebep olmadığı halde nüzulle ilgisi bulunan olgular (gelişmeler ve şartlar)" meselesine açıklık getirilerek, bunlar nüzul sebebi kavramının kapsamına dahil edilmektedir. Aslında bu, nüzul sebeplerinin rivayet, özellikle de müşâhede (bizzat sahabinin olaya şahit olması) ve duyma (*semâ'* =

18 el-Kâfiyeci, *Kitâbü't-Taysîr*, 25 (Türkçe'si için bkz. s. 64).

19 Aslen Bergamalı veya Saruhanlı olan Kâfiyeci'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. el-Kâfiyeci, *Kitâbü't-Taysîr*, 7-10 (Hazırlayanın telif ettiği, *Muhyiddin el-Kâfiyeci* kısmı).

20 el-Kâfiyeci, *Kitâbü't-Taysîr*, 25 (Türkçe'si için bkz. s. 64).

21 el-Kâfiyeci, *Kitâbü't-Taysîr*, 25 (Türkçe'si için bkz. s. 65).

22 el-Kâfiyeci, *Kitâbü't-Taysîr*, 26 (Türkçe'si için bkz. s. 65).

23 Halis Albayrak, *Tefsir Usulü Yöntem Ana Konular – İlkeler – Teklifler*, İstanbul: Şule Yayınları, 1998, s. 159.

talebenin, rivayeti bizzat şeyhin ağzından dinlemesi)* yolları haricindeki yollarla tespit edilip edilemeyeceği tartışmalarıyla yakından ilgilidir. Usulcülerin büyük çoğunluğu, nüzul sebeplerinin yalnızca rivayet ve [olaya] şahit olan sahabilerden duyma (*semâ*) metotlarından birisi yoluyla elde edilen dini (şer'î) bir delile dayanmak suretiyle bilinebileceği hususunda görüş birliği içerisindeyler.²⁴ Bazı usulcüler ise, sahabilerin yaşadıkları dönemdeki problemlerle ilgili ipuçlarından (*karâin*) hareketle yaptıkları "Zannedersem, bu ayet şu olayla ilgili olarak inmiştir." şeklindeki tahminlerini de nüzul sebebi kavramının kapsamına girdiği görüşündedirler.²⁵ Bu son görüşten hareketle, nüzule doğrudan sebep olan olayların dışında kalan, fakat nüzulle dolaylı da olsa ilgisi bulunan tarihi şartların ve gelişmelerin nüzul sebebi kavramının kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği hususunun, üzerinde düşünmeye değer bir konu olduğunu söyleyebiliriz.

Usulcülerin çoğunluğu, ancak Kur'an'ın vahyedildiği dönemde gerçekleşip de nüzule doğrudan sebep olan olayların nüzul sebebi kavramının kapsamında değerlendirilebileceğini kalkış noktası yaparak, yukarıdaki tarife nispetle daha dar kapsamlı bir tarif geliştirmişlerdir. Sözelimi Suyûtî'ye (911/1505 göre, "nüzul sebebi öyle bir şeydir ki, ayet, onun [yani, sebebin] meydana geldiği günlerde inmiştir."²⁶ Suyûtî'nin böyle bir tarif geliştirmesinin nedeni, vahiy döneminde gerçekleşmeyen olayları nüzul sebebi kavramının kapsamında değerlendirmede açıkça göstermek istemesidir. Kavrama belli bir sınır getirdiği için takdirle karşılanması gereken bu tanım, ayetin nüzul sebebi olarak değer kazanacak olayla ilgili olup olmadığına değinmemesi bakımından teknik olmaktan uzaktır. Gerçi o, bu tarifi izleyen açıklamalarında ayetin inişi ile olay arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir; fakat gerek bu ilişkinin, gerekse şeklinin tanım cümlesinde yer alması gerekirdi. Zerkânî (1367/1948), onun tarif cümlesindeki bu eksikliği gidererek, daha teknik bir tanım geliştirmiştir. Ona göre, "Nüzul sebebi öyle bir olgudur (*şey*) ki, bir veya birkaç ayet ondan bahsetmek veya onun hükmünü açıklamak üzere onun meydana geldiği günlerde inmiştir. Bunun anlamı şudur: Hz. Peygamber zamanında bir olay olmuştur veya ona bir soru yöneltilmiştir, bunun üzerine o olayla ilgili açıklamada bulunmak ya da o soruyu cevaplandırmak için bir veya birkaç ayet inmiştir."²⁷ Zerkânî'nin bu tarifi ve açıklaması genel kabul görmüş, kendisinden sonra araştırmacılar onun tarifini tıpatıp aynı veya benzer cümlelerle tekrarlamışlardır.²⁸

* Rivayet yollarından biri olan semâ hakkında geniş bilgi için bkz. Talat Koçyiğit, *Hadîs Usûlü (İbnu Mustalahâtü'l-Hadît)*, 4. baskı, Ankara: A.Ü.İ.F yay., 1993, s. 61-64.

24 el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 12; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 92-93; el-Kâfiyeci, *Kitâbü't-Taysîr*, 25-26 (Türkçesi için bkz. s. 65); Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *el-Medhal li dirâseti'l-Kur'ân*, et-tab'atü's-sâniye, Kahire: Mektebetü's-sünne, 1416/1996, s. 123-24.

25 es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 92-93.

26 es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 94.

27 ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 81.

28 Örnek olarak bkz. Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, 132 (Türkçe'si için bkz. Subhî es-Sâlih, *Kur'ân İlimleri*, 107); Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 115; Ebû Şehbe, *el-Medhal li dirâseti'l-Kur'ân*, 122; Suat Yıldırım, *Kur'ân-ı Kerîm ve Kur'ân İlimlerine Giriş*, 89; Ahmet Nedim

Netice olarak, İslâm tarihi boyunca nüzul sebepleri ile ilgili olarak, Kur'ân ayetlerini tarihlendirme bakımından iki önemli yaklaşımın ortaya çıktığını söyleyebiliriz. İlk yaklaşıma göre, nüzul sebepleri ayetlerin iniş tarihleri hakkında ipucu içermeyebilmektedir. İkinci yaklaşıma göre ise, nüzul sebepleri bu konuda en azından yaklaşık tarihi belirleyecek kadar ipucu içermektedir. Kurgusal olarak, bu ikinci bakış açısı daha isabetli görünmektedir. Çünkü usulcülerin çoğunluğuna göre, açıklamanın (*el-beyân*) ihtiyaç zamanından sonraya bırakılması caiz olmadığından,²⁹ nüzulün hakiki sebepten hemen sonra gerçekleşmesi şarttır.³⁰ Oysa ayetin kapsamına giren olgularla – ki, biz bunlara *sanal / takdir edilen sebepler* diyebiliriz- nüzul zamanı arasında böyle bir uyumun bulunmasına gerek yoktur.³¹ Bu durumda bir ayetin gerçek nüzul sebebi, o ayetin nüzul tarihini de az-çok göstermelidir veya bunu kolaylaştıran önemli bilgiler içermelidir. Ne var ki, bu, Hz. Peygamber'e ve onun sahabilerine dayanan nüzul sebebi rivayetleri ile desteklenmedikçe, daha açık söylemek gerekirse, ravilerin, nüzul sebeplerinin gerçek olanları ile sanal olanlarını somut kriterlere uyarak ayırt ettikleri ve rivayetlerini de bunu en azından hissettiren ifadeler kullanarak yaptıkları ispat edilmedikçe, sırf bir varsayımdan ibaret kalmaya mahkumdur. O halde, konumuzun çerçevesini aşmadan nüzul sebebi rivayetlerine kısaca göz atmamız yerinde olacaktır.

III. Nüzul Sebebi Rivayetleri

Nüzul sebebi kavramının mahiyeti ile ilgili tartışmalardan da anlaşılacağı gibi, usulcüler hangi tür olayların nüzul sebebi olarak kabul edilmesi gerektiği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Konuyla ilgili tartışmaların odak noktasını, bir ayetin nüzul sebebi olarak gösterilen olgunun, Kur'ân'ın vahyedildiği zaman dilimi içerisinde o ayetten önce gerçekleşmesinin şart olup olmadığı meselesi oluşturmaktadır. Yukarıda verdiğimiz bilgilerden anlaşılacağı gibi, kısmen Suyûtî'nin, özellikle de Zerkân'nin etkisiyle son yarım asırda yapılan tefsir usulü çalışmalarında, Hz. Peygamber döneminde meydana gelerek, bir ayetin, ayet grubunun veya surenin inişine sebep olan olgulara vurgu yapılmakta, nüzul sebebi kavramının kapsamına yalnızca bu olguların girdiği izlenimi verilmektedir. Anlayabildiğimiz kadarıyla, bunun başlıca sebebi, bu araştırmaların çoğunda sebep kelimesinin *neden* anlamında kullanılmasıdır. Sebep kelimesine neden anlamı verildiğinde, bir olgunun nüzul sebebi sayılabilmesi için Hz. Peygamber'in peygamberliği döneminde ve ilgili ayetten önce gerçekleşmesi şart haline gelmektedir.

Serinsu, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü*, İstanbul: Şule Yayınları, 1994, s. 65, 68; Ali Eroğlu, *Kur'ân Tarihi ve Kur'ân İlimleri Üzerine*, Erzurum: EKEV Yay., 2002, s. 175; Muhammed Ali es-Sâbüni, *et-Tibyân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 22; Adnan Muhammed Zarzûr, *Ulûmu'l-Kur'ân – Medhal ilâ tefsiri'l-Kur'ân ve beyânü ir'âbihi*, et-tab'atü's-sâniye, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1412/1991, s. 127-28; Kâmil Musa-Ali Dahrûh, *et-Tibyân fî ulûmi'l-Kur'ân*, et-tab'atü's-sâniye, Beyrut: Dâru'l-mahrûse, 1415/1995, s. 89-90.

29 ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 23.

30 ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 26.

31 ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 25-26.

Oysa yukarıda da belirttiğimiz gibi, klasik kuramda sebep kelimesi neden anlamında değil, Kur'ân'ın iniş teorisine uygun olarak, vesile anlamında kullanılmıştır. Buna göre, Kur'ân'ın vahyedildiği dönemden önce gerçekleşen bir olgu nüzul sebebi olarak değerlendirilebileceği gibi, ayetin nüzulünden hemen önceki bir olgu da nüzul sebebi olarak değer kazanabilir. Hatta Hz. Muhammed'in peygamberliği döneminde gerçekleşerek bir ayetin anlamına uygun düşen herhangi bir olgu bile o ayetin nüzul sebebi sayılabilmektedir. Yine bu bağlamda, Hz. Peygamber'in vefatından sonra meydana gelen bir olay, nadiren de olsa nüzul sebebi olarak nakledilebilmektedir. Çünkü ayetler, ne zaman meydana gelirse gelsin, bu tür olgularla bağlantılıdır, zira onlarla ilgili ilahi mesajları ihtiva etmektedir. Ayrıca, şayet vahiy dönemindeki bir problemle ilgili hüküm bir ayetin içeriğinde yer alıyorsa, o problem o ayetin nüzul sebebi olarak nitelendirilebilmektedir.³² Sonra bir ayetin nüzul sebebini zikretmenin amaçlarından birisi, belki de en önemlisi, o ayetin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktır.³³ Amaç bu olduğuna göre, olgunun gerçekleşme zamanı değil, Kur'ân'ın anlaşılmasına katkısı ön plana çıkmaktadır. Bu bağlamda Zerkeşi, sahabilerin bazen kendi durumlarını ve fıkhi görüşlerini Kur'ân'la ilişkilendirdiklerini ve bunu da nüzul sebebi olarak takdim edebildiklerini belirterek,³⁴ tarihlendirme açısından çok önemli bir noktaya dikkat çekmiş olmaktadır.

Ayetlerin anlamlarını ortaya çıkarmayı ve gündelik hayatla ilgili problemlere Kur'ân'a dayanarak çözüm getirmeyi amaçlaması yönünden takdir edilmesi gereken klasik anlayış, ayetlerin inişlerine sebep olan gerçek olguların tespitini, dolayısıyla ayetlerin iniş tarihlerini belirlemeyi önemli ölçüde zorlaştırması, sınırlarının belli olmaması, kargaşaya yol açabilmesi ve biraz sonra vereceğimiz örneklerden de anlaşılacağı gibi, istismar edilebilmesi itibariyle eleştirilebilir. Bu anlayışı hem daha mazbut hale getiren, hem de nüzul sebebi kavramına belli sınırlar koyan Suyûtî'nin ve Zerkânî'nin görüşü benimsenebilir veya benzer görüşler geliştirilebilir. Ne var ki, rivayetler bizim tercihlerimize göre değil, bu rivayetleri yapan ravilerin zihinlerindeki nüzul sebebi anlayışı doğrultusunda ortaya çıkmıştır. Bu yüzden, kaynaklarımızda geçen "Bu ayetin iniş sebebi şudur." türünden açıklamaları hem doğru anlayabilmek, hem de doğru anlamlandırabilmek için, her şeyden önce bu açıklamaları yapanların bakış açısını esas almak zorunludur. Öyleyse onların bakış açısını ortaya koymadan kendi görüşünü zikreden bir araştırmacı, hem kendisi yanılabilir, hem de başkalarını yanıltabilir. Bizim klasik nüzul sebebi kuramını, tarifi ve sınırları açısından özenle ortaya koymaya çalışmamızın yegane gayesi, böyle bir yanılığa düşmekten kendimizi korumaktır.

Bizim bu değerlendirmemiz aşırı ve gereksiz görülmemelidir. İbn Teymiyye (728/1327), nüzul sebebi rivayetlerinde gözetilen amacın, ayetin anlaşıl-

32 ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 31-32; İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, 60-61; es-Suyûtî, *Lübâbü'n-nüktûl*, I, 4; aynı müellif, *el-İtkân*, I, 93.

33 ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 22-28; İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, 60; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 87-88; ez-Zerkânî, *Menâhili'l-irfân*, I, 83-86.

34 ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 32.

masını kolaylaştırmak olduğunu, dolayısıyla nüzul sebebi açısından bu rivayetlerin gerçek olabileceği gibi, sanal da olabileceğini, bu yüzden bunlara ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini isabetle vurgulamaktadır:

Nüzul sebebini bilmek, ayetin anlaşılmasına yardımcı olur; çünkü sebebi bilmek, müsebbebi de bilme sonucunu doğurur. Bu yüzden İslâm alimlerinin, “Yemin edenin niyeti anlaşılmadığı zaman yemin etme sebebine, bu yeminin kıskırtıcısına ve faktörlerine bakılır.” şeklindeki görüşleri gayet yerindedir. Aynı şekilde onların kullandıkları, “Bu ayet şu hususta inmiştir.” ifadesiyle, bazen bu sebebin o ayetin [gerçekten] iniş sebebi olduğu, bazen de, nasıl ki, “Bu ayet benden [bahsediyor].” denebiliyorsa, aynı şekilde nüzul sebebi olmasa bile o ayetin kapsamına girdiği kastedilmektedir. [Buna bağlı olarak] alimler, bir sahabinin “Bu ayet şu hususta inmiştir.” sözünün, [ayetin] iniş sebebini belirten müsnedler kategorisinde mi, yoksa müsned olmayan tefsirler kategorisinde mi görülmesi gerektiği hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Buhârî (256/870) bu [tür sözleri] müsned kabul ederken, diğerleri etmemektedir. Ahmed [b. Hanbel]’in (241/855) ve diğerlerinin müsnedlerinin çoğunda, akabinde ayetin indiği bir sebep zikredilmesinin hilafına olarak bu terminoloji kullanılmıştır. Dolayısıyla, onların hepsi de bu tür [haberleri] müsned kabul etmişlerdir. Öyleyse (lafzen: eğer bu anlaşıldıysa), onlardan birinin “[Bu ayet] bu konuda inmiştir.” demesi, diğerinin “Şu konuda inmiştir.” demesiyle çelişmemektedir. Çünkü örneklendirme (misal) yoluyla tefsir bölümünde zikrettiğimiz gibi, [nüzul sebebi] lafzı bunların her ikisini de kapsamaktadır. O halde onlardan biri bir ayet için bir sebep, diğeri de [başka] bir sebep gösterse, ikisi de doğru söylemiş olabilir. Zira [ayet] bu sebeplerden sonra veya bir defa bu, bir defa da diğer sebepten dolayı olmak üzere iki kere inmiş olur.³⁵

Esasında bir ayetin inişine sebep olan bir olgu, o ayetin nüzul tarihi hakkında önemli bir ipucudur veya en azından öyle olması beklenir. Ne var ki, İbn Teymiyye’nin klasik nüzul sebebi kuramını yansıtan bu cümlelerine göre, rivayetlerde nüzul sebebi tabiri, hem bir ayetin gerçek iniş sebebi anlamında, hem de nüzulle alakası bulunmayan herhangi bir olgunun bir ayetin kapsamı içerisinde değerlendirilebileceğini gösteren bir ifade anlamında kullanılmıştır. O halde bu kuram doğrultusunda gerçekleşen nüzul sebebi rivayetleri, ayetleri tarihlendirme konusunda bizi isabetli sonuçlara götürebileceği gibi, yanıltıcı da olabilir. Yanılgıyı bertaraf edebilmek veya en aza indirebilmek için, ayetlerin nüzul sebeplerini belirten rivayetlerin o ayetlerin nüzul tarihleri ile uyumluluğu açısından tasnif edilmesi zorunluluk arz etmektedir. Nüzul sebebi rivayetlerini klasik anlayış doğrultusunda iki grupta mütalaa etmek mümkündür. Bunlardan birincisi, vahiy döneminden önceki olgularla ilgili rivayetler; ikincisi, vahiy dönemindeki olgularla ilgili rivayetler; üçüncüsü ise, vahiy döneminden sonraki olgularla ilgili rivayetlerdir. Şimdi bu rivayetleri örneklerle ele alabiliriz.

35 İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli’t-tefsir*, 60-61. Ayrıca bkz. es-Suyûtî, *Lübâbü’n-nükûl*, 1, 4; aynı müellif, *el-İtkân*, I, 93.

a. Vahiy Döneminden Önceki Olgularla İlgili Rivayetler

Bazı nüzul sebebi rivayetlerinde Kur'ân'ın vahyedildiği yaklaşık 23 yıllık dönemden önce gerçekleşen bazı olayların, Hz. Peygamber'e o olaylarla ilgili hiçbir soru sorulmamasına rağmen –zira böyle bir soru sorulsa, nüzul sebebi o soru olurdu- nüzul sebebi olarak gösterildiği görülmektedir. Bunun en belirgin örneği, Vâhidî'nin (468/1076) Fîl Suresi'nin nüzul sebebi olarak Fîl Vakası'nı göstermesidir. O, aynen şöyle demektedir: “[Fîl Suresi,] Fîl [ordusu] taraftarlarından, onların Kâbe'yi yıkma / tahrip etme arzularından, Allah'ın onları helak etmesinden ve Kâbe'den el çektirmesinden bahseden o bilinen kıssa hakkında inmiştir (*nezelet fi...*).”³⁶ Aynı şekilde o, *Allah İbrahim'i dost edinmiştir* [Nisâ (4), 125] ayetinin nüzul sebebinin, Allah'ın, bir kıtlık senesinde insanlara yardımda bulunmasından dolayı İbrahim Peygamber'i dost edinmesi olduğunu belirtmektedir.³⁷ Bu bilgilerden anlaşılmaktadır ki, o, nüzule sebep olan olayların nüzulden hemen önce veya nüzulle eşzamanlı olarak gerçekleşmesini şart görmemektedir. Rivayetleri şekillendirmede önemli bir etkiye sahip olan bu bakış açısı, ayetlerin vahiy tarihlerini belirlerken nüzul sebeplerine dayanmanın yanıltıcı olabileceğini ortaya koymaktadır. Ayrıca Vâhidî'nin bu görüşünü, “Tarihte Ebrehe isminde bir komutan yaşayıp, ordusuyla birlikte Mekke'ye saldırmayı ve Allah'ın bir lütfü olarak hezimete uğratılmasaydı, Kur'ân'da Fîl Suresi yer almayacaktı.” şeklinde yorumlamak mümkündür. Bizim için bu, Kur'ân'ın vahyedilmesi ve metninin şekillenmesi ile nüzul sebepleri arasındaki ilişkiyi gösteren önemli bir ipucu niteliğindedir.

Suyûtî, Vâhidî'nin bu görüşüne karşı çıkarak, Kur'ân'da, Hz. Muhammed'den önceki peygamberlerden, diğer kişilerden ve Âd ve Semûd kavimleri gibi kavimlerden bahsedilmesini, geçmiş vakaları haber vermekten ibaret görmektedir.³⁸ Oysa nüzul sebebi, nüzule vesile olan olaydan ibaretse, bunu belli bir tarihi dönemle sınırlandırmanın mantığını orta koymak gerekmektedir. Bildiğimiz kadarıyla böyle bir mantıki kurgu mevcut değildir. Bu bakımdan, nüzul sebebi kavramının kapsamına, Kur'ân'ın vahyedildiği zaman diliminde meydana gelen olayların alınıp da daha önceki olayların alınmamasının mantığını anlamak oldukça zordur. Tarihte Nûh isminde bir peygamber veya Âd kavmi diye bir kavim yaşamasaydı, bunlardan ismen bahseden ayetlerin yine de ineceğini kim iddia edebilirdi? Diğer peygamberler ve kıssalar hakkında da aynı soru sorulabilir. Aksi takdirde bu peygamberler de, bu kavimler de birer tarihi figüran durumuna düşmüş olmazlar mı? Eğer bunlar birer figüran ise, o zaman Allah'ın onları imtihan etmesinin, mükâfatlandırmasının, cezalandırmasının, Cennet'e veya Cehennem'e göndermesinin ne anlamı kalabilir?

Vahiy döneminden önce gerçekleşen olguların nüzul sebebi olarak gösterilmesi, iyi bir araştırma ile yol alınmadığı zaman tarih hatası yapılmasına neden olabilmıştır. Bunun bilinen örneği, Vâhidî'nin Katâde (118/736) ile

36 el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 401.

37 el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 149.

38 es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 94.

Süddî'den (128/745) gelen bir rivayete dayanarak, *Allah'ın mescitlerinde Onun adının anılmasını engelleyen ve oraların yıkılması için çalışan kişilerden daha zalim kim vardır!* [Bakara (2), 114] ayetinin iniş sebeplerinden birisinin Buhtunâsı ve ordusunun Yahudilere saldırıp, Beyt-i Mukaddes'i yıkması, bu hususta onlara Bizanslı Hıristiyanların da yardım etmesi olduğunu zikretmesidir.³⁹ Nüzul sebebi olarak zikretmese bile, Taberî de yine Katâde ile Süddî'den gelen rivayetleri esas alarak, bu olaya atıf yapmakta, bununla da kalmayarak, ayetin anlamına uygun en iyi tevilin bu olduğunu özellikle vurgulamaktadır.⁴⁰ Oysa bu olay, Hıristiyanlığın peygamberi Hz. İsa'nın doğumundan 633 sene önce meydana gelmiştir.⁴¹ O halde Mecusi bir Babilli olan Buhtunâsı'nın Hıristiyanlardan yardım aldığını söylemek, tam anlamıyla anakronizmdir. Yeri gelmişken, bu ve benzeri rivayetlerin şekillenmesinde Yahudilerin ve hatta İslâm'ın ilk yüzyılı içerisindeki Yahudi-Hıristiyan rekabetinin etkisinin bulunup bulunmadığının dikkatle araştırılması gerektiğine işaret etmeliyiz.

b. Vahiy Dönemindeki Olgularla İlgili Rivayetler

Hiç şüphesiz, nüzul sebebi haberlerinin özünü Kur'an'ın vahyedildiği zaman kesitine ait olan rivayetler oluşturmaktadır. Aslında bu rivayetleri öncelikle şekil yönünden inceleyerek, bir haberin nüzul sebebi rivayeti kategorisinde değerlendirilebilmesi için "Bu ayet şu hususta inmiştir." vb. ifadeler taşımasının şart olup olmadığını tartışmak gereklidir. Ancak bu tartışma konumuza önemli bir katkı sağlamayacağından, böyle bir ifade taşımadığı halde nüzul sebebinden bahseden rivayetlere⁴² yer vermeden araştırmamızı sürdürüceğiz. Vahiy döneminde meydana gelen birtakım olayları, Hz. Muhammed'e sorulan bazı soruları ve diğer fiilleri nüzul sebebi olarak gösteren rivayetler, nüzulden önceki olgularla ilgili olabildiği gibi, nüzulden sonraki olgularla da ilgili olabilmektedir. Bu arada sahabilerin, kendi temenni ve arzularını nüzul sebebi olarak göstermeleri de farklı bir bakış açısı olarak karşımıza çıkmaktadır. Şimdi bunları sırasıyla ele alabiliriz.

1. Nüzulden Önceki Olgularla İlgili Rivayetler

Nüzul sebebi kavramı telaffuz edildiği zaman tabii olarak ilk akla gelen, Hz. Muhammed'in peygamberliği döneminde gerçekleşen bir olgunun hemen peşinden veya ondan birkaç gün, ay ya da yıl sonra o olguyu doğrudan veya dolaylı olarak konu eden bir vahyin gelmesidir. Nüzul sebebi hakkındaki rivayetlerde, olgudan hemen veya çok az bir müddet sonra gelen vahiy örneklerine rastlamak mümkündür. Sözelimi, *Allah size, emanetleri ehline vermenizi emrediyor*⁴³ ayetinin nüzul sebebi ile nüzul tarihi arasında tam bir

39 el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 37.

40 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 498-99.

41 Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'an*, 137 (Türkçe'si için bkz. *Kur'an İlimleri*, 111) ; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 120.

42 Bu tür rivayetlere örnek olarak bkz. el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 23-24, 37, 39.

43 Nisâ (4), 58.

zamansal uyum bulunmaktadır. Bu ayetin, Osmân b. Talha (41/661-62) hakkında indiği rivayet edilmektedir. Cahiliye döneminde Osman, Kâbe'nin perdedarlığı ve anahtarlarının muhafızlığı işlerini yürüten hizmetçisiydi (*sâdinü'l-Ka'be*). Mekke fethedildiği gün Kâbe'nin kapısını kilitlemiş, anahtar kendisinden istenince de vermemişti. Bunun üzerine Hz. Ali (40/661) onun elini kıvrarak anahtarı almış ve Kâbe'yi açmıştı. Hz. Peygamber de Kâbe'ye girerek, iki rekat namaz kılmıştı. Tam dışarı çıktığı sırada amcası Abbas, hacılara su dağıtma işinin (*es-sikâye*) yanı sıra Kâbe'nin hizmetçiliğini de bizzat yürütmek maksadıyla, Hz. Peygamber'den anahtarı kendisine vermesini istemişti. Bu olay üzerine *Allah size, emanetleri...* ayeti inmiştir. Ayetin inişiyle birlikte Hz. Peygamber, Ali'ye, anahtarı Osman'a iade etmesini ve ondan özür dilemesini emretmiştir. Ali onun emri yerine getirdikten sonra, bu iyi muamelenin nedenini soran Osman'a "Allah senin durumun hakkında [ayet] indirdi." diyerek, yukarıdaki ayeti okumuştur. Bu durum karşısında Osman Müslüman olmuştur.⁴⁴ Böylece bir yandan Allah'ın evi ve Müslümanların kiblesi konumundaki Kâbe'nin hizmetini bir gayr-i müslime yaptırma şeklinde de tezahür etse, işleri layıkıyla yapacak kişilere havale etmek gerektiği vurgulanırken, diğer yandan zaten hacılara su dağıtma işini yürüten Abbas'a (32/652-53) Kâbe'yle ilgili en şerefli görev sayılan sidânet görevi verilmeyerek, Hz. Peygamber'in yakınlarını kayırdığı gibi bir izlenim doğması engellenmiştir. Bu olayın bir günde gerçekleştiği ve ilgili ayetin emri gereğince Kâbe'nin anahtarının Osman'a aynı gün içerisinde iade edildiği anlaşılmaktadır. O halde bu ayet Mekke'nin fethedildiği gün, yani hicretin 8. yılının Ramazan ayında (Miladi: Ocak, 630) inmiş olmalıdır.

Bazen olgu ile nüzul arasında epeyce bir süre (mesela, bir veya birkaç ay) bulunabilmektedir. Rivayet edildiğine göre, İslâm'ın ilk yılı içerisinde vahiy sürecinde bir kesinti olmuş, Cebrail ilk vahiyden sonra Hz. Muhammed'e bir müddet gelmemiştir. Mekke müşrikleri, "Rabbi onu bırakmış, ona darılmış." diyerek, bu durumu İslâm'ın aleyhinde olacak şekilde dedikodu, alay ve eleştiri konusu yapmışlar, işi, Hz. Peygamber'in yüzüne karşı "Şeytanın seni terk etmiş, sana kızmış." diyecek kadar ileri götürmüşlerdir. Öyle ki, bu sözü onun yüzüne karşı bazı müşrik kadınların bile söylediğine dair rivayetler vardır. *Kuşluk vaktine yemin olsun, sakinleştiği zaman geceye yemin olsun ki, Rabbin ne seni terk etti, ne de sana darıldı...* [Duhâ (93), 1-11] ayetlerinin bu gelişmeler üzerine nazil olduğu bildirilmektedir.⁴⁵ Bununla birlikte, eşi Hatice'nin Hz. Peygamber'e, "Gördüğüm kadarıyla, Rabbin sana darıldı / kızdı." dediği, Duhâ Suresi'nin onun bu sözü üzerine nazil olduğu da rivayet edilmektedir.⁴⁶ Bu rivayetler, nüzule sebep olan söylentilerden ilkinin çıkış tarihi ile nüzulün gerçekleşmesi arasında bayağı bir sürenin geçtiğine işaret etmektedir.

Câbir b. Abdillâh el-Ensârî'den (72/691?) gelen bir rivayetten ise, fetret döneminden sonra ilk gelen vahyin Duhâ Suresi olmadığı anlaşılmaktadır.

44 el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 130-31.

45 Bkz. et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXX, 231-32; el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 393.

46 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXX, 231-32, 252; el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 393.

Onun anlatımına göre, Rasülüllah vahyin kesilmesinden bahsederken, “Yürürken gökten bir ses duydum. Başımı kaldırıp baktığımda, bir de ne göreyim, Hira’da bana gelen melek gökle yer arasında bir kürsüde oturuyor. Ondan çok koktum. Aileme gelerek, ‘beni örtün, beni örtün’ dedim. Onlar da beni örttüler.” demiş, Bunun üzerine Allah, *Ey örtünen, kalk da uyar...kötüyü terk et* [Müddessir (74), 1-5] ayetlerini indirmiştir.⁴⁷ Câbir’in bu rivayetinde, Hz. Peygamber’in örtülmesi ile ayetin inişi arasında fazla bir zamanın geçmediği, nüzule sebep olan olayla nüzulün peş peşe gerçekleştiği hissedilmektedir. Zira hem Hz. Peygamber’in anlatımı, hem de nüzulün *Ey örtünen,...* hitabıyla başlaması, nüzul sebebi ile nüzulün eşzamanlı denecek kadar yakın aralıklarla gerçekleştiğini göstermektedir. İslâmî literatürde vahyin kesinti dönemi (*fetretü'l-vahy*) adı verilen sürecin kırk gün civarında sürdüğü dikkate alınrsa,⁴⁸ ilk vahiyden yaklaşık kırk gün sonra Müddessir Suresi’nin ilk ayetlerinin, takip eden birkaç gün içerisinde de Duhâ Suresi’nin indiği söylenebilir.

Bazen sebebin nüzulden epeyce bir zaman önce gerçekleştiği ayetin ifadelerinin yanı sıra metinsel bağlamından da anlaşılabilir. Sözelimi, Uhud Savaşı hakkında inen⁴⁹ *Hani sen müminleri savaş için konuşlandırmak [üzere] ailenden ayrılmıştın* [Âl-i İmrân (3), 121] ayetindeki hani (*iz*) edatı, bu ayetin sebebinden bir müddet sonra nazil olduğunu kanıtlamaktadır. Aynı şekilde müfessirlerin çoğunluğuna göre, [*Ey Muhammed,*] *attığın zaman sen atmamıştın, fakat Allah atmıştı* [Enfâl (8), 17] ayeti Bedir Savaşı’nu tasvir eden ayetlerden olup, Allah’ın bu savaşta Peygamber’ine ve Müslümanlara yardım etmesinden bahsetmektedir.⁵⁰ Sonraki ayetlerde Bedir Savaşı’nda müşriklerin mağlup olduklarının zikredilmesi,⁵¹ *attığın zaman...* ayetinin bu savaşın meydana gelmesinden bir müddet sonra indiğini ortaya koymaktadır. Bazı durumlarda bir ayetin nüzul sebebinden bir müddet sonra indiğini tarihi bağlamından hareketle ortaya çıkarmak da mümkün olabilir. Mesele, Mekke döneminde Hz. Peygamber Kâbe’de namaz kılarken Ebû Cehil gelmiş, onun namaz kılmasına engel olmuştu. Onun bu çirkin hareketi üzerine, *Gördün mü, şu engelleyeni, namaz kılarken bir kulu?...* [Alak (96), 9-19] ayetleri inmiştir.⁵² Eğer bu ayetler Ebû Cehil’in engellemesi üzerine Kâbe’de

47 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIX, 143; el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 381.

48 Bazı araştırmacılar bu sürenin üç yıl sürdüğünü ileri sürüyorlarsa da (Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur’ân*, 36 (Türkçe’si için bkz. *Kur’ân İlimleri*, 31)), Allah’ın, yeni peygamberlik verdiği birisini bu kadar uzun süre vahiyless bırakması makul görünmemektedir. Konuyla ilgili rivayetlerin satır aralarından, vahyin kesinti süresinin en fazla kırk gün sürdüğü sezilmektedir ki, bu, makul ve izah edilebilir bir süredir. Ayrıntılar için bkz. ??? İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-nebevîyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ vd., Beyrut: Dâru İhyâ’it-türâs el-Arabî, tarihsiz, I, 256-58; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi'l-Kur’ân*, thk. Muhammed İbrahim el-Hafnâvî – Mahmûd Hâmid Osmân, et-tab’atü’s-sâniye, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1416/1996, XX, 82-83; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili – Türkçe Tefsir*; İstanbul: Eser Kitabevi, 1960, s. 5885.

49 el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 103.

50 el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 192-93.

51 Enfâl (8), 18-19.

52 Konuyla ilgili farklı rivayetler için bkz. Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *Sîratu İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah, Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 1981/1401, s. 213; et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXX, 253-57.

hemen inmiş olsaydı, orada bulunanlar bunu açıkça belirtirlerdi. Çünkü Kâbe'de herkesin gözü önünde meydana gelen bir olay zikredilirken, böyle olağan üstü bir olayın atlanması akla aykırı görünmektedir. O halde bu ayetler, Mekke döneminde, tebliğin gizli yapıldığı ilk üç yıl geçtikten sonra, muhtemelen müşriklerin Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara karşı sözlü ve fiili baskılarını artırdıkları nübüvvetin dördüncü yılında inmiş olabilir.

2. Nüzulden Sonraki Olgularla İlgili Rivayetler

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, tabii olan, bir ayetin nüzul sebebi olarak gösterilen bir olgunun o ayetten önce meydana gelmiş olmasıdır. Ne var ki, geniş anlamıyla klasik nüzul sebebi anlayışı, vahiy döneminde nüzulden sonra meydana gelen birtakım olguların da en azından amaç açısından nüzul sebebi olarak takdim edilmesine imkan tanımaktadır. Sözgelimi Süddî, *Faizlensin diye insanların mallarına kattığınız hiçbir faiz [sermayesi] (ribâ), Allah katında artmaz* [Rûm (30), 39] ayetinin Sakîfliler hakkında indiğini ileri sürmekte; gerekçe olarak da onların faizcilik yapmalarını, Kureyşlilerin de onlara faiz ödemelerini göstermektedir.⁵³ Doğrusu, Süddî'nin zikrettiği bu olay, faiz ayetinin anlamı, muhtevası ve mesajı ile tam anlamıyla örtüşmektedir. Fakat Rûm Suresi, tamamı Mekke'de nazil olan surelerdendir.⁵⁴ Kur'ân'ın, Sakîflilerin Kureyşlilerden faiz almasıyla ilgilenmesi ise, İslâm'ın Medine döneminde Müslümanların hem Mekke'yi, hem de Tâif'i fethetmesinden ve bu iki şehirde ikamet eden Kureyşlilerle Sakîflilerin İslâm'ı kabul etmesinden sonraya denk düşmektedir. Müslümanların hakimiyetiyle birlikte resmen yasaklanmasına rağmen, Sakîflilerden bir kısmının bazı Kureyşlilerden faiz istemeye ısrarla devam etmesi üzerine⁵⁵ Sakîfliler sert bir dille uyarıl-

53 *Tefsîru's-Süddî el-kebir*; 379; Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf an hakâiki Gavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdusselam Şahin, Beyrut: Dâru'l-kütüb el-ilmiyye, 1415/1995, III, 466; Ebû Muhammed Abdu'l-Hak b. Gâlib b. Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed, Beyrut: Dâru'l-kütüb el-ilmiyye, 1413/1993, XII, 264; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, XIV, 35; Ebû Abdullâh Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî el-Girnâfî, *et-Tefsîru'l-kebir (el-Bahru'l-muhît)*, et-tab'atü's-sâniye, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1403/1983, VII, 174; Ebü'l-Fadl Şihâbüddin es-Seyyid Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî el-Bağdâdî, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'î'l-mesânî*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1417/1997, XXI, 69.

54 el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, XIV, 3; Ebü'l-Fidâ' İsmail İmâdüddin b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. M. İbrahim el-Bennâ vd., Kahire: Dâru's-Şa'b, tarihsiz, VI, 304; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VI, 3793.

55 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Eslemî el-Ferrâ, *Meânî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf Necati – Muhammed Ali en-Neccar, et-tab'atü's-sâniye, Beyrut: ed-Dâru'l-Mısıriyye li't-te'lîf ve't-terceme, 1403/1983, I, 87; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Seriyy ez-Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân ve irâbuhu*, thk. Abdulcelil Abduh Şiblî, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1408/1988, I, 359; et-Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, III, 107; Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî (İbn Ebî Hâtim), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm müsneden an Rasûlillah sallallâhu aleyhi ve sellem ve's-sahâbeti ve't-râbiîn*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Mekke-Riyad, 1417/1997, II, 548-49; el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 95-96; Cemalüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî el-Kuraşî el-Bağdâdî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-Tefsîr*, et-tab'atü'r-râbia, Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1407/1987, I, 332.

miş, eğer taleplerine devam ederlerse, kendilerine savaş açılacağı bildirilmiştir.⁵⁶ Bu olayın Mekki faiz ayetinin inişine neden olması imkansız denecek kadar zordur. Önde gelen müfessirlerden Süddî'nin bunu farkedemeyecek kadar ilmî birikime sahip olmadığı elbette düşünülemez. Ancak vahiy döneminde meydana gelerek herhangi bir ayetin anlamıyla uyum arzeden olayları nüzul sebebi kapsamında değerlendirmesi, onun böyle hareket etmesine yol açmış olabilir.

Rivayetlerin bir kısmında, kendisinden önce inen bir ayete dayandırılan bir hükmün nüzul sebebi olarak değerlendirildiği görülmektedir. Zerkeşî'nin belirttiğine göre, Bagavî (516/1122), nüzulün hükümden önce gelebileceğini, farklı bir anlatımla, bir hükmün kendinden önce vahyedilmiş olan bir ayetin nüzul sebebi olabileceğini kabul eden müfessirlerdendir. Zerkeşî, kendisi de taraftar olduğu bu fikri şu cümlelerle savunmaktadır: "Bil ki, nüzul hükümden önce de gelebilir. Nitekim *Muvaffak olmuştur, kim temizlenirse* [A'lâ (87), 14] ayetinin fitreye (fıtır sadakası) delil olduğu belirtilmiştir. Beyhakî (458/1066) de, İbn Ömer'e (73/692) ulaşan bir senetle bu ayetin fitre hakkında indiğini rivayet etmiştir."⁵⁷ Zerkeşî'nin örnek olarak zikrettiği ayette fitrenin kastedildiğini belirten daha başka rivayetler de bulunmaktadır.⁵⁸ Hatta bazı müfessirler çok daha ileri giderek, bahsi geçen ayette kastedilenin zekât olduğunu ileri sürmektedirler.⁵⁹ Kanaatimizce bu müfessirler, ayeteki arınma / temizlenme (*tezekkâ*) fiili ile zekât ve fitre (*zekâtü'l-fitri*) kelimelerinin Arapça orijinallerinin aynı kökten gelmesine, anlamsal ve morfolojik benzerliklerine bakarak bu sonuçlara ulaşmış olabilirler. Ne var ki, çoğunluğun görüşüne göre, A'lâ Suresi Mekke'de nazil olmasına rağmen,⁶⁰ şartları elverişli olan Müslümanlara fitre ve zekât sorumluluğu yüklenmesi Medine dönemine ait bir olgudur.⁶¹ Bütün bunlara rağmen, söz konusu ayetin yardım çerçevesinde fitre veya zekâtla ilgisi inkar edilemez. Ancak bu ilgiyi, aşamalı iniş (*tedric*) açısından ortaya koymak, daha kolay, isabetli ve faydalı olabilir.

Bir hüküm, kendinden önce vahyedilen bir ayetin nüzul sebebi gibi gösterilmesinin sebebi, o ayetin sonradan ortaya çıkan hükmü kapsamasıdır. Bu o kadar yaygın bir mantık yürütme biçimidir ki, sahabilerin ve tabiilerin, "Bu ayet şu konuda inmiştir." dedikleri zaman, bunun o ayetin nüzul sebebi olduğunu değil de, o hükmü içerdiğini kastettikleri ve bunu adet haline getirdikleri bilinmektedir.⁶² Sahabilerin bile adet haline getirdikleri bu usul, gerçek nüzul sebebi ile takdir edilen nüzul sebebinin birbirinden ayırmayı haddinden fazla zorlaştırmaktadır. Yeri gelmişken, diğer bir zorluk olarak, geleceğe

56 Bakara (2), 279.

57 ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 32-33.

58 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXX, 156; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, VIII, 404.

59 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXX, 156.

60 el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XX, 13.

61 Mevlânâ Şibli, *İslâm Tarihi -Asr-ı Saâdet-*, derleyen: Seyyid Süleyman en-Nedvî, çev. Ömer

Rıza [Doğrul], İstanbul: Âsâr-ı İlmiye Kütüphanesi, 1346/1928, I, 367.

62 ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 31-32.

dair haber içeren ayetlerde kastedilen anlamın bile yine aynı mantık içerisinde nüzul sebebinin kapsamına alınabildiğini dikkatlere sunmalıyız. Zerkeşî, bunun bir örneği olarak, *Yakında o topluluk hezimete uğratılacak, geriye döndürülecektir [yani, kaçacaklar]* [Kamer (54), 45] ayetinin iniş sebebini zikretmektedir. Buna göre Hz. Ömer (23/644), Bedir Savaşı'nda Hz. Peygamber bu ayeti okuyuncaya kadar hangi müşrik topluluğun yenilgiye uğratılacağına haber verildiğini anlayamadığını söylemiştir.⁶³ Görüldüğü gibi, hicretin ikinci yılında vuku bulan Bedir Savaşı, Mekke döneminde inen bir ayetin nüzul sebebi olarak sunulabilmektedir.

Amaç, ayetlerin muhtevasını belirleyerek Kur'ân'ın daha iyi anlaşılmasını sağlamak olduğuna göre, sebebin nüzulden sonra gelebileceği düşüncesi, tabii ki, klasik nüzul sebebi kuramının mantiki tutarlılığı ve bütünlüğü bakımından herhangi bir problem oluşturmamaktadır. Ancak bu düşüncenin bazı sakıncaları da beraberinde getirebileceğini gözden kaçırmamak gerekmektedir. Bu sakıncaların başında, ayetlerin siyasi ve iktisadi amaçlar için kullanılabilmesi, kötü emellere alet edilebilmesi gelmektedir. Nitekim Muâviye b. Ebû Süfyân (61/680), oğlu Yezid'in kendinden sonra halife olması için karar verip de valilerine halktan biat almalarını emrettiği zaman, Medine valisi Mervân [b. Hakem] Medinelilere bir konuşma yaparak, onlardan Yezid'e biat etmelerini istemişti. Ebû Bekir'in (13/634) oğlu Abdurrahman (53/673) bunun saltanat olduğunu ileri sürerek biat etmeyi reddetmiş, ancak Mervân kendisinin yakalanmasını emretmesi sebebiyle kardeşi ve Hz. Peygamber'in eşi olan Hz. Aişe'nin (58/678) evine sığınmıştı. Bunun üzerine Mervân, *O kişi ki, ana-babasına 'Öf be size, benden önce birçok nesil gelip geçmiş [olduğu halde diriltilmemiş] iken, beni diriltmekle mi tehdit ediyorsunuz?' demişti. Oysa onlar [ana-babası], 'Yazıklar olsun sana, iman et, Allah'ın [ahiret] vaa-di gerçektir' diye Allah'tan yardım dilerken, o da, 'Bu, eskilerin masallarından başka bir şey değil' demektedir* [Ahkâf (46), 17] ayetini okuyup, Abdurrahman'ı kastederek, "İşte Allah'ın hakkında [bu] ayeti indirerek kınadığı kişi budur." demiş, Hz. Aişe de onun bu sözünü reddederek, ayetin gerçek nüzul sebebini açıklamıştır.⁶⁴

Sebebin nüzulden sonra gelebileceği düşüncesi, sadece siyasi açıdan değil, aynı zamanda dini açıdan da istismara kapı aralamaktadır. İslâm tarihinde bunun tefsir kitaplarına bile girebilen örneklerine rastlamak mümkündür. Nitekim, Ebû Zürrâre el-Ensârî'ye ulaşan bir senetle, *Günahkârlar sapıklık ve çılgınlık içindedirler. Yüzüstü ateşe sürüklendikleri gün onlara, 'Tadin Sakar [Cehennem]'nin dokunuşunu; [çünkü] biz her şeyi bir ölçüye (kader) göre*

63 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî (el-Câmiu's-sahîh)*, İstanbul: Çağrı Yayınları – Dâru Sahnûn (Tunus), 1992/1413, K. *Tefsîri'l-Kur'ân* (65), 54: 6, VI, 54; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 33; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 106.

64 es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 89. Rivayetin tamamı ve farklı şekilleri için bkz. el-Buhârî, K. *Tefsîri'l-Kur'ân* (65), 46: 1, VI, 42; Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdu'l-Hâlık el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*; thk. Mahfuzu'r-Rahman Zeynullah, Beyrut: Müessesetü ulûmi'l-Kur'ân, 1409, VI, 241, No: 2273; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Neysâbü'ri, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn fi'l-Hadis*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Riyad: Dâru'l-kütüb'l-ilmiyye, 1411/1990, IV, 528, No: 8483.

yarattık' [denilir]. [Kamer (54), 47-49] ayetlerinin, bu ayetlerden çok sonra ortaya çıktıkları halde, kaderi yalanlayan bazı insanlar hakkında indiği iddia edilebilmiştir.⁶⁵ Aynı iddia Muhammed b. Ka'b'a (108/726?) da isnat edilmiştir.⁶⁶ Oysa buradaki kader kelimesi, Allah'ın her şeyi belli bir düzen ve denge içerisinde yarattığını betimleyecek biçimde kullanılmıştır.⁶⁷

3. Sahabilerin Temenni ve Arzularıyla İlgili Rivayetler

Bir ayetin muhtevası ile uyumluluk arzeden bir olgunun o ayetin nüzul sebebi sayılabileceği düşüncesi, vahiyden sonraki olguların yanı sıra, sahabelerden bir kısmının kendi durumlarını, temenni ve arzularını da nüzul sebebi olarak gösterebilmeleri sonucunu doğurmuştur. Zerkeşî'nin işaret ettiği gibi,⁶⁸ Müslümanların karşılaştıkları problemleri Kur'an'dan kanıtlar bularak çözüme düşünceleri sahabilerin bu tavırları üzerinde etkili olmuştur. Kaynaklarımızda bunun örneklerine bolca rastlamak mümkündür. Bu örneklerden belki de en meşhuru, Hz. Ömer'le ilgili olanıdır. O, üç konuda Hz. Peygamber'e teklif götürdüğünü, bu teklifleri doğrultusunda üç ayet indiğini şöyle anlatmaktadır:

Üç [konuda] Rabbimle muvafakat sağladım. "Ey Allah'ın Peygamberi, İbrahim [Peygamber'in] makamını namazgâh edinsek!" dedim. Bunun üzerine İbrahim'in makamını namazgâh edinin [Bakara (2), 125] ayeti indi. Yine "Ey Allah'ın Peygamberi, senin eşlerinin yanına iyiler de, günahkârlar da giriyorlar; keşke eşlerin örtünse!" dedim. Bunun üzerine de örtünme ayeti [Ahzâb (33), 53] indi. Hanımları, kıskançlık yüzünden Hz. Peygamber'in başına toplanmışlardı. Ben onlara, "Eğer o sizi boşarsa, Rabbi sizden daha iyi bazı eşleri ona alternatif olarak sunabilir" dedim. Ayet [Tahrîm (66), 5] de böyle nazil oldu.⁶⁹

Onun kendisiyle ilgili olarak indiğini söylediği bu ayetlerin ikincisi ile ilgili daha başka nüzul sebeplerinin bulunduğunu bildiren rivayetler de vardır.⁷⁰ Aynı şekilde, yine onun dua ve temennileri neticesinde tedricen indiği rivayet edilen⁷¹ içki ayetleri⁷² için de farklı nüzul sebepleri gösterilmekte-

65 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXVII, 111; el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 341.

66 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXVII, 110-11; es-Suyûtî, *Lübâbü'n-nükûl*, II, 90-91.

67 Ebu's-Suûd Mehmed b. Muhyiddîn Mehmed el-İmâdî, *İrşâdu'l-Akli's-selîm ilâ mezâyâ el-Kitâbi'l-Kerîm (Tefsîru Ebi's-Suûd)*, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, tarihsiz, VIII, 174-75.

68 ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 31-32. Ayrıca bkz. es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 93.

69 es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 101; ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 82. Rivayetin varyantları için bkz. Ahmed Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, İstanbul: Çağrı Yayınları - Dâru Sahnûn (Tunus), 1992/1413, I, 23-24, 36; el-Buhârî, *K. Tefsîri'l-Kur'an* (65), 2: 9, V, 149-50; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, thk. M. Fuâd Abdulbâkî, İstanbul: Çağrı Yayınları - Dâru Sahnûn (Tunus), 1992/1413, *K. Fedâilü's-sahâbe* (44), 2: 24, II, 1865, No: 2399; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temimî, *Sahîhu İbn Hibbân*, Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1414/1993, XV, 319, No: 6896; Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebü*; thk. Hamidî b. Abdilmeccid es-Selefi, et-tab'atü's-sâniye Mektebetü'l-ilm ve'l-hikem, 1404/1983, VI, 92-93, 207, No: 5896, 6203.

70 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXII, 46-47; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'an*, VI, 445.

71 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VII, 33; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'an*, I, 372-73.

72 Bakara (2), 219; Nisâ (4), 43; Mâide (5), 90-91.

dir.⁷³ Kendi durumunu, dilek ve temennilerini nüzul sebebi olarak gösteren tek sahabi Ömer değildir. Diğer bazı sahabiler de kendi durumları ile birtakım ayetlerin nüzülü arasında ilgi kurabilmişlerdir. Sa'd b. Ebî Vakkâs (55/674), bu sahabilerden birisidir. O, kendisi hakkında indiğini düşündüğü ayetleri şöyle sıralamaktadır:

Allah, kitabında benim hakkımda dört ayet inmiştir. [Birincisi,] annem, ben Hz. Muhammed'den ayrılmadıkça yemeyeceğine ve içmeyeceğine yemin etti. Bunun üzerine Allah, *Eğer onlar [ebeveynin] seni, senin bilginin kabul etmediği bir şeyi bana ortak koşmaya zorlarsa, onlara uyma; fakat [bu] dünyada onlarla iyi geçin* [Lokmân (31), 15] ayetini indirdi. İkincisi, [elime] bir kılıç almıştım. Hoşuma gittiği için 'Ey Allah'ın Peygamber'i, bunu bana hediye et!' dedim. Bunun üzerine *Senden ganimetleri istiyorlar* [Enfâl (8), 1] ayeti (Burada Sa'd'ın anlatımına uygun olarak çevirdiğimiz bu ayeti, *Sana ganimetleri soruyorlar* şeklinde de Türkçeleştirebiliriz.) indi. Üçüncüsü, hastalanmıştım, Rasûlullah beni ziyaret etti. 'Ey Allah'ın Peygamber'i, malımın yarısını [başkalarına vermeyi] vasiyet etmek üzere yemin etmek istiyorum.' dedim. 'Hayır!' cevabını verdi. 'Üçte birini?' dedim. O da sustu. Bunun üzerine [Bakara Suresi'nin 180'inci ayetiyle, mirasın] üçte birini [vasiyet etmek] caiz kılındı. Dördüncüsü, ensardan bir grupla şarap içmiştim de onlardan birisi bir devenin kürek kemiğiyle burnuma vurmuştu. Ben de Rasûlullah'a gelmiştim. Bunun üzerine Allah, şarabı yasaklayan [Mâide (5), 90'inci ayeti] indirdi.⁷⁴

Oysa Sa'd'ın kendisi hakkında indiğini söylediği Enfâl Suresi'nin ganimetlerden bahseden ilk ayetinin nüzul sebebi olarak çok sayıda olay bildirilmektedir.⁷⁵ Ayrıca yukarıda verdiğimiz bilgilerden anlaşılacağı üzere, Hz. Ömer de içki içmeyi yasaklayan ayetlerin kendisiyle ilgili olarak indiğini belirtmektedir. Bu noktada gerek Hz. Ömer'in, gerekse Sa'd'ın kullandıkları anlatım kalıplarına dikkat çekmek istiyoruz. Her iki sahabi de nüzul sebebi rivayetlerinde kesinlik ifade eden⁷⁶ *fe nezelet... (bunun üzerine ...indi)* ve *fe enzelellahu... (bunun üzerine Allah ...indirdi)* kalıplarını kullanmıştır. Eğer bu anlatım kalıplarının gerçek nüzul sebeplerini kesin olarak gösterdiği doğrusa, bu takdirde içki içmeyi haram kılan ayetlerin ismi geçen iki sahabi ile ilgili olarak bir defa veya onlardan her birinin yaşadığı iki ayrı olay üzerine iki kere indiğini kabul etmek zorunlu hale gelmektedir. Diğer nüzul sebepleri hesaba katıldığında, bu sayı daha da artabilecektir. Halbuki Zerkeşî, hangi kalıplarla rivayet edildiklerine bakmaksızın, bu olguları, gerçek nüzul sebebi olarak değil, delillendirme (istidlal) ve tevil maksadıyla söylenen şeyler kabilinden görmektedir. Onun tercih ettiği görüşe göre, bunları konu edinen

73 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VII, 33-34; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, II, 272-73.

74 ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 33-34. Ayrıca bkz. et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VII, 33-34.

75 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VII, 171-77; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III, 546-50.

76 Usulcülere göre, *fe* (el-fâü't-ta'kibiyye) edatı ile yapılan nüzul sebebi rivayetleri kesinlik ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 87-88; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, 141-42 (Türkçe'si için bkz. *Kur'ân İlimleri*, 114); Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 118; Ebû Şehbe, *el-Medhal li dirâseti'l-Kur'ân*, 132.

rivayetler, son tahlilde, gerçekten meydana gelmiş bir olayı nakletmemekte, yalnızca birtakım hükümleri ilgili ayetlerle delillendirmektedir.⁷⁷ Kanaatimizce bu rivayetlerin delillendirme ve tevil olduğunu söyleyerek, işin içinden sıyrılmak mümkün görünmemektedir; çünkü bu rivayetlerde gerçek bir olayın nakledilmesi de ihtimal dahilindedir. Burada sıraladığımız ihtimaller, ayetlerin vahiy tarihlerini tespit ederken böylesi rivayetleri son derece ihtiyatla karşılamak gerektiğini göstermektedir.

IV. Klasik Nüzul Sebebi Algılamasının Problemleri

Araştırmamızın başından itibaren münasebet düştükte vurgulamaya çalıştığımız gibi, klasik nüzul sebebi algılamasında esas olan, nüzulün olgudan az bir müddet sonra gerçekleşmesidir. Bununla birlikte, klasik kuramda, nüzul sebeplerinin sadece gerçek olanlarıyla sınırlı tutulmayarak, sanal sebeplerin de bu kavram içerisinde değerlendirilmesi ve ilgili rivayetlerin bu doğrultuda gerçekleşmesi, çözülmesi gereken birtakım problemler doğurmaktadır. Bu rivayetlere bakarak, nüzul sebeplerinden gerçek olanla olmayanı ayırmanın çoğu kere imkansız denecek kadar zor olması, bu problemleri daha karmaşık hale getirmektedir. Bunun tek istisnası, bir ayetin, ayet grubunun veya surenin, sahih bir rivayet zinciriyle gelen yalnızca bir tane nüzul sebebinin bulunmasıdır. Eğer birden fazla nüzul sebebi rivayet edilmişse, o zaman birtakım teknik usullerle bu sayı bire indirilmeye çalışılmaktadır. Başvurulan usullerden birincisi, rivayetlerin metinlerindeki anlatım kalıplarıyla, ikincisi de senetlerindeki sahihlik durumlarıyla ilgilidir. Bu iki husus, sadece tercih veya indirgeme metotlarına değil, aynı zamanda klasik nüzul sebebi algılamasının problemlerine de işaret etmektedir.

a. Anlatım Kalıplarıyla İlgili Problemler

Bir ayetin birden fazla nüzul sebebinin bire indirmek için başvuru olan ilk yöntem, ravinin, özellikle de ilk ravi konumundaki sahabinin kullandığı anlatım kalıbına bakmaktır. Eğer ravilerden biri, “Bu ayet şu konuda inmiştir (*nezelet fi kezâ*).” şeklinde bir kalıp kullanırken, diğeri nüzul sebebinin doğrudan belirten “Bu ayetin iniş sebebi şudur (*sebebü nüzûli'l-âyeti kezâ*).” veya “Bunun üzerine şu ayet inmiştir (*fe nezelet...*)” gibi bir anlatım kalıbını tercih etmişse, ikinci rivayetin gerçek nüzul sebebi olduğuna hükmedilir; çünkü bu iki anlatım kalıbından birincisi yorum (*tefsîr*) ve hüküm çıkarma (*istinbât*) anlamı taşıırken, ikincisi nüzul sebebinin tespit eden bir nakildir.⁷⁸ Buna göre, ikinci türleri olmasa bile, birinci tür rivayetler, yani kesinlik ifade eden anlatım kalıplarıyla bize ulaşan nüzul sebepleri, konusu oldukları ayetlerin nüzul tarihlerini de göstermiş olmaktadır.

Kurgu olarak problemsiz gibi görünen bu usul, kanaatimizce gerçekçi olmaktan uzaktır. Çünkü anlatım kalıplarını bu şekilde tasnif etmenin, sahabiler dönemine ait bir olgu olduğunu söylemek çok güçtür. Bu, usulcülerin

⁷⁷ ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 32.

⁷⁸ es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 94; ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 87-88; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, 141-42 (Türkçe'si için bkz. *Kur'ân İlimleri*, 114).

vahiy döneminden çok sonra yaptıkları bir sınıflandırma olduğundan, sahabilerin nüzul sebeplerini bu şekilde sınıflandırarak anlatım kalıplarına döküklerini varsaymak, belki sadece birkaç rivayet için doğru olsa bile, rivayetlerin geneli için ikna edici olmaktan uzaktır. Nitekim yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi, hem Hz. Ömer, hem de Sa'd, yalnızca kendi durumlarını birtakım ayetlerle ilişkilendirmeyi amaçladıkları halde, gerçeklik ve kesinlik ifade eden nüzul sebebi kalıplarını kullanmışlardır. Bununla birlikte usul kullarının yerleştiği sonraki dönemlerde şekillenen rivayetlerde, bu teknik ayırımın göz önünde bulundurulduğu düşünülebilir. Fakat o zaman da rivayetlerin sonradan böyle şekillendirilmesinin ne kadar isabetli ve güvenilir olduğunu tartışma zorunluluğu doğmaktadır. Ancak usulcüler böyle bir tartışmaya girmeden senetlerinin sahih olup olmadığına bakarak rivayetlerin sayısını azaltma yoluna gitmişlerdir.

b. Rivayet Senetleriyle İlgili Problemler

Usulcüler, küçük çapta da olsa metin tenkidi sayabileceğimiz anlatım kalıplarına dayalı ilk elemeye paralel olarak senet tenkidi de yapmaktadırlar. Bu aşamada usulcüler rivayetleri senetlerinin sahih olup olmaması açısından ele alarak, en doğru sonuca ulaşmaya çalışmaktadırlar. Yapılan değerlendirmeler ve tercihler neticesinde, bazen yalnızca bir olgu bir veya daha fazla nüzulün sebebi olarak gösterilirken, bazen de birden fazla olgunun bir veya daha fazla nüzule sebep teşkil ettiği belirtilmektedir.

1. Bir Olgunun Bir veya Daha Fazla Nüzulün Sebebi Gösterilmesi

Şayet sahih senetle gelen bir olgu yalnızca bir nüzulün sebebi olarak gösteriliyorsa, yukarıda da belirttiğimiz gibi, bu, büyük ölçüde problemsiz durumdur. Böyle bir olgunun gerçekleşme tarihi tespit edildiğinde, ilgili ayet veya ayetlerin nüzul tarihleri de yaklaşık olarak tespit edilmiş olur. Fakat birden çok nüzulün sebebi olarak yine sahih senetle rivayet edilen yalnızca bir olgu gösteriliyorsa, o zaman nüzul tarihini belirlemek hayli zorlaşır. Suyûtî, imkanı açısından kesinlikle problemsiz olduğunu iddia ettiği bu sebep türüne örnek olarak, Ümmü Seleme'nin (61/680) bir serzeniş üzerine Kur'ân'ın iki ayrı suresinde yer alan iki farklı ayetin inmesini göstermektedir.⁷⁹ Rivayete göre Ümmü Seleme, eşi Hz. Peygamber'e, 'Ey Allah'ın Peygamberi, hicret konusunda Allah'ın kadınları herhangi bir şekilde zikrettiğini duymuyorum!' demiş, bunun üzerine de *Rableri onlara 'Ben, erkek olsun, kadın olsun sizden hiçbir çalışanın çalışmasını zayı etmem' karşılığını verdi* [Âl-i İmrân (3), 195] ayetini indirmiştir.⁸⁰ Diğer bir rivayette ise, Ümmü Seleme'nin, 'Ey Allah'ın Peygamberi, erkekleri zikrediyorsun da kadınları zikretmiyorsun!'

79 es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 99.

80 Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, İstanbul: Çağrı Yayınları - Dâru Sahnûn (Tunus), 1992/1413, *K. Tefsiri'l-Kur'ân (44)*, 4: 9, V, 237, No: 3023; el-Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek*, II, 328, No: 3174; el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 117; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 99.

dediği, bunun üzerine Allah'ın, *Müslüman erkekler ve Müslüman kadınlar, mümin erkekler ve mümin kadınlar...* [Ahzâb (33), 35] ve *Rableri onlara ... karşılığını verdi.* [Âl-i İmrân (3), 195] ayetlerini indirdiği nakledilmektedir.⁸¹ Hâkim en-Neysâbüri (405/1014) bu rivayetin Buhârî ile Müslim'in (261/875) şartlarına göre sahih olduğunu belirtmektedir.⁸² Başka bir rivayette de Ümmü Seleme'nin, 'Erkekler savaşıyorlar, kadınlar savaşmıyorlar, bize mirasın yarısı veriliyor' dediği, bunun üzerine Allah'ın, *Allah'ın bir kısmınızı değerimize üstün kıldığı şeyleri arzulamayın* [Nisâ (4), 32] ve *Müslüman kadınlar; mümin erkekler ve mümin kadınlar...* [Ahzâb (33), 35] ayetlerini indirdiği kayıttır.⁸³

Verilen bu bilgilere bakılarak, bir olgu birkaç ayetin nüzul sebebi olarak gösterildiğinde, o ayetlerin başka nüzul sebeplerinin bulunmadığı gibi bir anlam çıkarılmamalıdır. Kaynaklarda, aynı ayetler için başka nüzul sebepleri de zikredilebilmektedir. Nitekim Ahzâb Suresi'nin 35'inci ayetinin, Esmâ bint Amîs hakkında indiği nakledilmektedir.⁸⁴ Aynı şekilde Nisâ Suresi'nin 32'nci ayetinin de sadece Ümmü Seleme hakkında inmediği, bazı Müslüman kadınların "Keşke biz de erkek olsaydık da, savaşarak erkeklerin ulaştığı [dereceye] ulaşıydık!" demeleri üzerine indiği rivayet edilmektedir.⁸⁵

Bu rivayetlere dayanarak, ilgili ayetlerin aynı zamanda veya birbirlerine yakın aralıklarla vahyedildiği yorumunu yapabiliriz. O zaman tek sorun olarak geriye, Ümmü Seleme'nin bu ayetlerin inişine sebep olan serzenişini ne zaman yaptığı meselesi kalmaktadır. Hz. Peygamber'in Ümmü Seleme ile kocasının Uhud Savaşı'nda şehit düşmesinden bir yıl sonra evlendiği tarihen sabittir.⁸⁶ Uhud Savaşı hicretin üçüncü yılının Şevval ayında (onuncu ay) vuku bulduğuna göre,⁸⁷ yukarıda zikredilen ayetlerin hicretin dördüncü yılından sonra indiğine kesin gözüyle bakılabilir. Nisâ Suresi'nin 32'nci ayetinin diğer nüzul sebebi göz önüne alındığında, bu tarih, Müslümanların büyük askeri başarılar kazandıkları yıllara kaydırılarak, biraz daha belirginleştirilebilir. Nüzul sebeplerine dayanılarak alınacak yol buraya kadardır. Bu tarihten sonrası, diğer tarihî tespitlerle belirlenebilir. Fakat eğer Ümmü Seleme, Hz. Ömer ve Sa'd gibi, kendisiyle ilgili bir olguyu bu ayetlerin nüzul sebebi gibi gösteriyorsa, o zaman bu ayetler zikredilen tarihten önce de inmiş olabilir.

2. Birden Çok Olgunun Bir veya Daha Fazla Nüzulün Sebebi Gösterilmesi

Şayet bir nüzul için birden çok sebep naklediliyorsa, senedi zayıf olan rivayetler karşısında sahih olan rivayet tercih edilmektedir. Şayet her iki rivayet de sahih olursa, o zaman duruma göre, ya olguya şahit olan sahabiden

81 el-Hâkim en-Neysâbüri, *el-Müstedrek*, II, 451, No: 3560; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 99.

82 el-Hâkim en-Neysâbüri, *el-Müstedrek*, II, 451, No: 3560; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 99.

83 et-Tirmizî, *K. Tefsîri'l-Kur'ân* (44), 4: 8, V. 237, No: 3022; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 99.

84 el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 300.

85 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, V, 47-48; el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 125.

86 Ümmü Seleme'nin hayatı hakkında bkz. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev.

Salih Tuğ, Ankara: İmaj İç ve Dış Tic. A.Ş., 2003, II, 680-81.

87 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 233.

gelen rivayet tercih edilmekte, ya senedi daha sahih görünen rivayete öncelik verilmektedir. Her üç durumda da sebep sayısı bire ineceğinden, bir olgunun yalnızca bir nüzulün sebebi olması konusundaki gibi, nüzul tarihi nüzul sebebine bağlı olarak belirlenebilir. Eğer bu üç seçenektan birine göre yol alma imkanı ortadan kalkarsa, bu takdirde, zaman açısından birbirine yakın sahih rivayetler arasında uzlaştırma yoluna gidilerek, bir nüzul için birden çok sebebin varlığı kabul edilmektedir.⁸⁸

Ne var ki, sayısı hayli kabarık olan rivayetler arasında tercih yaparak, sağlıklı bir sonuca ulaşmak, görüldüğünden çok daha zordur. Usulcülerin sürekli zikrettikleri örneklerden hareketle bu zorluğu belirginleştirebiliriz. Zerkeşi, *Sana ruhu soruyorlar. De ki, ruh Rabbimim emrindedir; size [bu konuda] yalnızca az bir bilgi verilmiştir* [İsrâ' (17), 85] ayetinin, hem Mekke'de bazı Kureyşlilerin, hem de Medine'de bir grup Yahudinin Hz. Peygamber'e ruhun ne olduğunu sormaya teşebbüs etmesi üzerine indiğini belirten rivayetler bulunduğunu belirterek, bu ayetin biri Mekke'de, diğeri Medine'de olmak üzere iki defa indiğini kabul etmektedir.⁸⁹ Oysa İbn Mes'ûd'un Yahudilerin soru sorma teşebbüslerine ve bunun üzerine Hz. Peygamber'e vahiy gelmesine şahit olduğunu kanıt göstererek, ikinci rivayetin tercih edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir.⁹⁰ Taberî ise, *rûh* kelimesinin genel kanaate göre vahiy meleği (Cebrail) anlamında kullanıldığı⁹¹ bu ayetin yalnızca nüzul sebeplerini zikretmekle yetinmekte, herhangi bir tercih yapmamaktadır.⁹² Vâhidî de aynı yolu izlemektedir.⁹³

Bazen gerçekten de birbirine yakın zaman aralıklarında meydana gelen birden çok olgu sadece bir vahyin inmesine sebep olabilmektedir. Bunun kaynaklarda zikredilen örneği, *Kendilerinden başka şahitleri olmadığı halde eşlerine [zina] isnat eden kişilerden her birinin şahitliği, doğru söylediğine dair Allah'ı dört defa şahit tutmasıdır* [Nûr (23), 6] ayetinin nüzul sebebidir. Bu ayet, bir rivayete göre, Hilâl b. Ümeyye'nin kendi eşine zina suçu isnat etmesi, diğeri bir rivayete göre de Uveymir'in kendi eşini aynı suçla suçlaması üzerine inmiştir.⁹⁴ Usulcülere göre, sahih senetlerle rivayet edilen bu iki olay birbirine yakın tarihlerde gerçekleşmiştir. Bu yüzden onlar bu iki rivayet arasında tercih yapmamışlar, bu rivayetlerde konu edilen olayların her ikisini de ayetin nüzul sebebi olarak kabul etmişlerdir.⁹⁵ Usulcüler arasında buna uz-

88 Nüzul sebebi rivayetleri arasında tercih yapmak için uygulanan teknikler hakkında genel bilgi için bkz. es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 94 vd.; ez-Zerkânî, *Menâhili'l-İrfân*, I, 88-93; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, 142-48 (Türkçe'si için bkz. *Kur'ân İlimleri*, 115-20); Cerra-
hoğlu, *Tefsir Usûlü*, 119-20; Ebû Şehbe, *el-Medhal li dirâseti'l-Kur'ân*, 134-40.

89 ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 30.

90 es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 96.

91 Ali b. Ebî Talha, *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha an İbn Abbas fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim*, thk. Raşid Abdülmünim er-Racâl, Kahire: Mektebetü's-sünne, 1411/1991, s. 324; et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XV, 156.

92 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XV, 155-56.

93 el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 245.

94 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XV, 156; el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 265-66.

95 ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 24; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 97; Ebû Şehbe, *el-Medhal li dirâseti'l-Kur'ân*, 136-37.

laştırma (*el-cem'*) adı vermektedirler.⁹⁶ Duhâ Suresi'nin, yukarıda değindiğimiz vahyin kesinti döneminde ortaya çıkan dedikodular üzerine inmesi de uzlaştırmaya örnek niteliğindedir.

Biz uzlaştırma metodunu son derece önemsiyoruz. Çünkü bu metot, bir yandan rivayet sayısının azaltılmasını, dolayısıyla vahye ışık tutan tarih karelerinden bir kısmının devre dışı bırakılmasını önlerken, diğer yandan metninde nüzul sebebi olduğu açıkça belirtilmeyen, fakat verdiği bilgilerden vahye sebep olan olguları konu edindiği anlaşılan rivayetlerin de nüzul sebebi kapsamında değerlendirilmesine kapı aralamaktadır. Böylece, İbn Hişâm'ın (218/833) *es-Sîre'si* gibi tarihi olaylarla ayetler arasında birebir ilişki kuran tarih kaynaklarından da yararlanılarak, Kur'ân'ın sosyal bağlamları ve nüzul süreci biraz daha aydınlatılabilir, ayetlerin nüzul kronolojisi şimdi olduğu noktadan biraz daha ileriye götürülebilir. Ulaşılabilecek sonuçların Kur'ân'ın daha iyi anlaşılmasına yapacağı katkının, tartışılmayacak kadar büyük olacağına şüphe yoktur. Ancak bunun, ciddi, yorucu ve kapsamlı bilimsel araştırmalar gerektireceği ortadadır.

3. Bir Vahyin Birkaç Kere İnmesi

Klasik anlayışta, uzlaştırma mümkün olmadığı takdirde, bir ayetin birkaç defa indiğine hükmedilmektedir.⁹⁷ Kaynaklarda bunu doğrulayacak birçok örnek zikredilmektedir. Sözelimi, Fâtiha Suresi biri Mekke'de, diğeri Medine'de olmak üzere iki kere inmiştir.⁹⁸ Aynı şekilde İhlâs Suresi biri Mekke'de müşriklere, diğeri de Medine'de Ehl-i Kitab'a cevap olarak iki kere inmiştir.⁹⁹ İlk bakışta sorunsuz gibi görünen bu görüş, esasında birçok sorun ortaya çıkarmaktadır. Öncelikle bu görüşün sağlam gerekçeler üzerine kurulması gerekir. Zerkeşi, bir vahyin iki kere inmesinin gerekçesini, "Şanını yüceltmek ve [ikinci] sebebi meydana geldiğinde unutulma tehlikesine (lafzen: korkusuna) karşı hatırlatmak maksadıyla bir şey iki defa indirilebilir."¹⁰⁰ cümlesiyile açıklamaya çalışmaktadır. Bize göre, bu gerekçe makul görünmemektedir. Çünkü Kur'ân'ın tamamının şanı yücedir; tekrar indirilmek suretiyle, bir ayet veya surenin şanının ikinci defa yüceltilmesini gerektirecek hiçbir neden yoktur. Zerkeşi'nin bu açıklaması, daha çok nazil olan bir vahyin diğer vahiyler karşısında şanının daha yüce, dolayısıyla daha faziletli olduğu gibi bir izlenim doğurmaktadır. Halbuki, Kur'ân'ın en yüce ayeti olarak kabul edilen *âyete'l-kürsî'nin* iki defa indiğini gösteren hiçbir kanıt yoktur. Bir ayetin veya surenin unutulma tehlikesine karşı yeniden indirildiğini kabul etmek ise, Hz. Muhammed'in peygamberlik görevini hakkıyla yapıp yapmadığı konusunda şüphe uyandırır. Bu şekilde başlayan bir şüphe, Kur'ân'ın sıhhatine de

96 Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, 142 (Türkçe'si için bkz. *Kur'ân İlimleri*, 115); Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 119.

97 ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 29; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 97; ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 88; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, 144 (Türkçe'si için bkz. *Kur'ân İlimleri*, 116); Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 119.

98 el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 23-24; ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 29-30; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 104.

99 el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 409; ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 30; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 104.

100 ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 29.

gölge düşürür. Bu noktada, uyumluluğa işaret bakımından bir sure veya ayetin birkaç defa nazil olabileceği en azından teorik olarak mümkün görülebilir. Biz şu durumda bile ikinci nüzule gerek bulunmadığını, zira Hz. Peygamber'in ayetlerle *benzer olaylar* veya *benzer sorular* arasındaki münasebeti tespit etme yeteneğine sahip olduğunu düşünüyoruz. Böyle bir durumda, gerekirse ilahi bir müdahale de vaki olabilir; fakat bu yeni bir nüzul anlamına gelmez.

Bu açıklamalarımız bir ayetin ya da surenin birkaç defa vahyedilmesinin sakıncalarını ortaya koymaktadır. Bu sakıncaları örnekler üzerinde daha yakından müşahede etmek mümkündür. Bir rivayete göre, amcası Ebû Tâlib ölüm döşeğine düşünce Hz. Peygamber onun yanına girerek iman etmesini istemiştir. Bu sırada onun yanında bulunan Ebû Cehil ile Abdullah b. Ebî Ümeyye, “Ey Ebû Tâlib, Abdulmuttalib'in dininden dönmek mi istiyorsun?” diyerek, onun müşrik kalmasını sağlamışlardır. Onun bu tutumu karşısında Hz. Peygamber'in, “Bana yasaklanmadığı sürece senin için bağış dileyeceğim.” demiş, bunun üzerine de, *Cehennemlik olduklarını anladıktan sonra, yakınları bile olsa müşrikler için bağış dilemek, Peygamber'e de, inananlara da yakışmaz* [Tevbe (9), 113] ayeti inmiştir.¹⁰¹ Aynı ayetin, Hz. Peygamber'in, annesinin kabrini ziyaret ettiği sırada ona dua etmek üzere Allah'tan izin istemesi üzerine indiği de rivayet edilmiştir.¹⁰²

Rivayet zincirlerinin sağlamlığı yönünden eşit olan ve içerdikleri olayların gerçekleşme zamanları birbirine hayli uzak bulunan bu iki rivayet arasında herhangi bir tercih ve uzlaştırma yapmak mümkün değildir. Bu yüzden olmalı ki, Zerkeşi, ilgili ayeti iki defa inen ayetlere örnek olarak eserine almıştır.¹⁰³ Ancak Suyûtî, Tirmizî'nin hasen kabul ettiği bir rivayetine¹⁰⁴ dayanarak, Ali b. Ebî Tâlib'in bir adamın müşrik olan ebeveyni için [Allah'tan] bağışlanma isterken işittiğini, “Müşrik olan ebeveynin için bağış diliyorsun ha!” diyerek hayretini belirtince, adamın “İbrahim [Peygamber] de müşrik olan ebeveyni için bağış dilemişti.” karşılığını verdiğini, Ali'nin bu durumu Hz. Peygamber'e haber vermesi üzerine de bu ayetin indiğini belirtmektedir.¹⁰⁵ Bu rivayeti kabul etmesinden, onun, bu ayetin üç defa indiği kanaatinde olduğu ortaya çıkmaktadır. Daha önemlisi, onun, sağlamlık yönünden sahih derecesine çıkmadığı için hasen diye isimlendirilen¹⁰⁶ rivayetlerden

101 İbn İshâk, *es-Sıra*, 222; İbn Hanbel, *el-Müsned*, V, 433; el-Buhârî, *K. Tefsiri'l-Kur'an* (65), 9: 16, V, 208 (Metin Buhârî'ye aittir.); Müslim, *K. el-İmân* (2), 39, I, 54; el-Hâkim en-Neysâbü'ñ, *el-Müstedrek*, II, 366, No: 3291; el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 215-16; ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 31; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 97-98.

102 el-Hâkim en-Neysâbü'ñ, *el-Müstedrek*, II, 366, No: 3292; el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 217; ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 31; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 98.

103 ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 29, 31.

104 et-Tirmizî, *K. Tefsiri'l-Kur'an* (44), 9: 16, V, 281, No: 3101.

105 es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 98.

106 “Adalet şartını haiz olmakla beraber zabt yönünden sahih hadis ravilerinin derecesine ulaşamayan kimselerin muttasıl isnatla rivayet ettikleri şâz [olmayan] ve illetten âri hadislere hasen denilmiştir.” Hasen hadis hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Koçyigit, *Hadis Usûlü*, 94-97.

hareketle de nüzul sebeplerinin belirlenebileceği ve bunların sahih rivayetlere eşit tutulabileceği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.

Usulcüler, bazı tarihi göstergelerden hareketle bu rivayetlerden birini tercih edebilirlerdi. Sözcüleri, Tevbe Suresi'nin tamamının Medine'de nazil olduğunu¹⁰⁷ göz önüne alarak, bu rivayetlerden Ebû Talip'le ilgili olanını, bazı olayları ayetlerle ilişkilendirme amacı taşıyan sanal / takdir edilen nüzul sebebi olarak değerlendirebilirlerdi. Halbuki onlar, rivayetleri sırf senetleri açısından tahlil etmişler, nüzul sebeplerini belirlemenin başka kuralları olabileceğini neredeyse hiç hesaba katmamışlardır. O zaman bizim, "Hz. Muhammed, bu ayet kendisine Mekke'de indiği zaman müşrikler için bağış dilememesi gerektiğini öğrenememiştir ki, annesi için bağış dilemeye teşebbüs ederek, aynı ayetin Medine'de tekrar inmesine sebep olmuştur?" şeklinde bir soru sorma hakkımız doğmaktadır. Aşağıdaki rivayetler ve onlarla ilgili değerlendirmeler, böyle bir soru sormakla bizim ne kadar haklı olduğumuza kanıtlar niteliktedir.

Kaynaklarda belirtildiğine göre, Uhud Savaşı'nda şehit düşen amcası Hamza'ya müslle yapıldığını, yani organlarının kesildiğini gören Hz. Peygamber, "Ben de senin yerine onlardan yetmiş kişiye müslle yapacağım." demiştir. Bunun üzerine, kendisi henüz daha oradan ayrılmadan, *Eğer cezalandırarsanız, cezalandırıldığınız kadar cezalandırın. Eğer sabrederseniz, bu, sabredenler için daha iyidir. Sabret, sabrın yalnızca Allah içindir. Onlardan [kafirlerden] dolayı üzülmeye, kurmakta oldukları tuzaklar yüzünden tedirgin olmaya, çünkü Allah muttakilerle ve iyilik edenlerle beraberdir.* [Nahl (16), 126-128] ayetleri nazil olmuştur.¹⁰⁸ Bu ayetlerin, Uhud Savaşı'nda müşriklerin, başta Hamza olmak üzere şehitlerin cesetlerini parçalamaları, mesela, karınlarını yarmaları, ciğerlerini sökmeleri, burunlarını, kulaklarını ve erkeklik organlarını kesmeleri karşısında Müslümanların infiale kapılarak, bir gün müşrikleri yenerlerse, onlara bundan daha fazlasını yapacaklarını söylemeleri üzerine, Mekke fethedildiği zaman indiği de rivayet edilmiştir.¹⁰⁹

Gerçekten de, Uhud Savaşı'nda müşrik ordusuna komuta eden Ebû Süfyan'ın karısı Hind, Bedir Savaşı'nda oğlu Hanzala'yı ve babası Ebû Cehil'i öldüren Hamza'nın Vahşi tarafından katledildiğini görünce, hemen onun cesedi üzerine atılarak, göğsünü yarıp ciğerini sökmüş ve yemeğe başlamıştı. Sonra da burnunu, kulaklarını vb. organlarını ipe dizip bir çelenk yapmak üzere kesip koparmıştı.¹¹⁰ Bu, gerçekten üzücü bir hadise olup, insanlık değerlerine sahip olmayan ve öte dünya kaygısı taşımayan kişilerin ne kadar barbarlaşabileceğinin en belirgin örneklerinden birini teşkil etmektedir. Ancak Hamza'nın cesedine yapılanlar karşısında Hz. Peygamber'in üzülmeye de sahabilerinin üzülmemesi düşünülemez. Bunun aksi de vaki olamaz. Bu ba-

107 el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, VIII, 3.

108 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XIV, 196; el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 239; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 98.

109 İbn Hanel, *el-Müsned*, V, 135; et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XIV, 195-96; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, II, 239, No: 487; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 98.

110 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 235.

kimden biz, Vâhidî'nin bir açıklamasına dayanarak, birinci rivayetin de, ikinci rivayetin de eksik olduğunu, bu iki rivayetin birbirini tamamladığını düşünüyoruz. Zira Vâhidî, Uhud şehitlerine müşriklerin yaptığı karınlarını yarma, erkeklik organlarını kesme, burun, kulak gibi organlarını kesip alma vb. kötülükleri gören Müslümanların, bundan etkilenerek, "Şayet [günün birinde] Allah onlara karşı bize zafer verirse, onların yaptıklarından daha fazlasını yapacağız; onlara, bundan önce hiçbir Arabin başkasına yapmadığı şekilde mûsle yapacağız; şöyle şöyle yapacağız." dediklerini, bu sırada Hz. Peygamber'in de amcası Hamza'nın cesedi başında durduğunu ve yukarıdaki ilk rivayette nakledilen sözü söylediğini, bu gelişme üzerine Allah'ın, *Eğer cezalandırılacaksınız, ...* [Nahl (16), 126] ayetini indirdiğini bildirmekte, müfessirlerin görüşünün bu olduğunu belirtmektedir.¹¹¹

Söz bu noktaya gelmişken, yukarıdaki rivayetlerin ikincisiyle ilgili bir-iki hususa değinmeden geçemeyeceğiz. Bu rivayette, açıklamanın (*beyân*) ihtiyaç zamanından sonraya bırakıldığı anlaşılmaktadır. O halde bu rivayet, genel görüşe aykırı olarak, ilahi açıklamanın ihtiyaç zamanından sonraya kalabileceği görüşünde olanlar¹¹² tarafından kabul edilmiş olmalıdır. Suyûtî, bu görüşü benimseyenlerden olduğu için, yukarıdaki iki rivayet arasında herhangi bir tercih veya uzlaştırma yapmamış, Nahl Suresi'nin Mekki bir sure oluşunu da dikkate alarak, bahse konu olan ayetlerin, önce Mekke döneminde, sonra Uhud Savaşı'ndan hemen sonra, daha sonra da Mekke fethedildiği zaman olmak üzere üç defa indiğini ileri sürmüştür.¹¹³ Bu noktada ona, "Eğer bu ayetler Mekke'de inmişse, bunlarda verilen mesajı Hz. Peygamber ve Müslümanlar düstur haline getiremediler mi ki, Uhud'da ve Mekke'nin fethi esnasında yeniden inmesi gereği doğdu?" şeklinde bir soru yöneltilbilir. Halbuki, her iki rivayette de oldukça kritik bir durumdan söz edilmektedir. Şayet acilen ilahi cevap gelmezse, Müslümanların büyük bir kin içerisinde müşriklerden intikam almaya teşebbüs edebilecekleri hissedilmektedir. Böyle kritik anlar için, cevabın toplumsal, dinî, siyâsî veya askeri strateji gereği olarak yıllarca geciktirilmesini gerektirecek sağlıklı gerekçeler bulmak mümkün değildir. Bu bakımdan, Peygamber'in ve ashabının, yukarıda tasvir edildiği şekliyle aşırı bir öç alma duygusu içerisinde yıllarca bekletildiklerini söylemek, ilahi mesajın esprisi ile bağdaşmaz. Ayrıca doğrusunu söylemek gerekirse, bir vahyin tekrar tekrar indirildiğini izah etmenin zorluğu ortadadır. Çünkü eğer bir ayet bir defa inmişse, Peygamber onu unutmaz, uygulamalarını ona uygun olarak yapar, onun kapsamına giren problemleri çözerken onu dayanak yapar. Bu yüzden de oruç tutarken uyulması gereken kuralardan bir kısmını bildiren ayette olduğu gibi,¹¹⁴ herhangi bir ayet-içi ilave söz konusu değilse, aynı ayetin tekrar indirilmesi gerekmez.

111 el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 238-39.

112 ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 23.

113 es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 98.

114 Bir rivayete göre, bu oruç ayetinde önce oruçlunun Ramazan gecelerinde beyaz ipliği siyah iplikten ayır edinceye kadar yemek yiyebileceği belirtilmişti. Fakat bu yanlış anlaşılıp da epeyce Müslüman sabah iyice aydınlanıncaya kadar yemek yemeye devam edince Allah ayeti, *sabahın* ilavesiyle yeniden indirilmiştir. Böylece, konuya açıklık getirilerek, bu-

Bunlar ikinci rivayetle ilgili birtakım değerlendirmelerdir. Biz, bu rivayet-
teki aksaklıkları gidererek her iki rivayeti birleştiresek bile, bu rivayetlerdeki
olayın yukarıdaki ayetlerin gerçek nüzul sebebi olabileceğine ihtimal vere-
miyoruz. Çünkü bu ayetlerin birincisinde Müslümanlara, kendilerine eza,
cefa, işkence ve haksızlık eden müşriklere aynı şekilde karşılık verme hakkı
tanımaktadır. Şayet yukarıdaki rivayetlerde belirtilen olaylar bu ayetin ger-
çek nüzul sebebi olarak kabul edilecek olursa, Müslümanların savaştıkları
müşriklerin ölümlerine Uhud şehitlerine yapılanların aynısını yapabilmeleri,
en azından prensip olarak caiz görülecektir. Bu cevazın yorumunun boyutla-
rını ve uygulamada bunun yüce İslâm dininin görüntüsüne vereceği zararı
düşünmek bile istemiyoruz. Oysa müşriklerin Hamza başta olmak üzere şe-
hitlerin cesetlerine yaptıkları kötülükleri, bırakalım Allah'ın gönderdiği di-
nin kriterlerini, asgari insanlık ölçüleriyle bile bağdaştırmanın imkanı yok-
tur. Öyleyse, her iki rivayette de muhtemelen gerçek nüzul sebebinin bildiril-
mediği, diğer birçok rivayette olduğu gibi, olgu ile nüzul arasında ilgi kurul-
duğu, yani Hz. Peygamber'in ve Müslümanların son derece müteessir bir ruh
hali içerisinde söyledikleri amacını aşan sözler ile bu ayetlerin ilişkilendiril-
diği düşünülebilir. Zira bu ayetlerle ilişkilendirilen Uhud Savaşı'ndan ne önce
ve ne de sonra, Hz. Peygamber'in ve Müslümanların savaşırken öldürdükleri
hasımlarının cesetlerine ve savaş esirlerine karşı müşriklerin yaptığı gibi acı-
masız davrandıklarını gösteren hiçbir tarihi belge yoktur. Tam aksine onlar,
Bedir Savaşı'nda öldürülen en amansız İslâm'ın düşmanı ve Mekke'nin lideri
Ebû Cehil'in cesedine bile müslu yapmamışlardır. Hz. Muhammed, Araplar
arasında eşine çok az rastlanır bir biçimde, esirleri Müslümanlara dağıtmış,
onlara iyi muamele etmelerini, kendi yediklerinden yedirmelerini tembih
etmiş, aksi yönde hareket edenleri ciddi bir biçimde azarlamıştır. Hatta bu iyi
muameleyi, elbisesiz kalan esirlere elbise tedarik edecek, on Müslüman ço-
cuğuna okuma-yazma öğretmenleri serbest bırakacak kadar ileri götürmüş-
tür.¹¹⁵ Tarih şahittir ki, Müslümanlar, Mekke'nin fethinden sonra her türlü
imkana sahip oldukları halde, kendilerini yıllar önce yurtlarından süren
Mekkelilere tam bir şefkatle muamele etmişlerdir.¹¹⁶

Yaptığımız değerlendirme, Mekkî bir sure olan Nahl Suresi'nin son üç
ayetinin, Medine döneminde Uhud Savaşı'nın hemen akabinde vahyedildi-
ğini iddia etmenin, ne kadar zor ve problemlili olduğunu göstermektedir. Ka-
naatimizce, bu ayetler de Mekke döneminde inmiştir. Sabrı tercih etmeleri
önerilmekle birlikte, Müslümanlara kendilerine reva görülen muamelenin
aynısıyla mukabele hakkı verildiğine göre, bu ayetler, İslâm'a giren kişilerin
arttığı ve Müslümanların toplumsal bir güç haline geldiği, bu durumdan
endişelenen müşriklerin onlara karşı baskıyı artırdığı, yol kesme, dövme vb.
hadiselerin fazlaştığı bir dönemde inmiş olmalıdır. Nitekim İbn Zeyd'in (182/

nun bir benzetme olduğu, yalnızca şafak sökünçeye (beyaz iplik) kadar sahur yemeği
yenilebileceği belirtilmiştir (et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, II, 172; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I,
319).

115 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 226-27.

116 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 268-70.

798) verdiği bilgiye göre, Allah müşriklerin affedilmelerini (*ya'füve an...*) emrettikten sonra bazı güçlü kişiler Müslüman olmuşlardır. Bu Müslümanlar Hz. Peygamber'e gelmişler, Müşrikleri kastederek, "Ey Allah'ın Peygamberi, Allah bize izin verse de şu köpeklerden intikam alsak!" demişlerdir. Bunun üzerine *Eğer cezalandırılırsanız, ...* [Nahl (16), 126-128] ayetleri nazil olmuştur.¹¹⁷ İbn Zeyd'in naklettiği bu olaydan, müşriklerin Müslümanlara karşı kötü muameleler yaptıkları, Müslümanların gayet tabii olarak bundan sonra derece etkilendikleri, onların güç-kudret sahibi olanlarının müşriklere karşılık vermeyi açıkça dile getirdikleri ve bu hususta Hz. Peygamber'den izin istedikleri, bunun üzerine de onların bu isteklerine olumlu cevap veren, fakat yine de sabretmeyi tavsiye eden yukarıdaki ayetlerin indiği anlaşılmaktadır.

Görülmektedir ki, Nahl Suresi'nin son üç ayetinin İbn Zeyd'in naklettiği nüzul sebebi doğrultusunda kazandığı anlam, Suyûti'nin kabul ettiği nüzul sebepleri doğrultusunda kazandığı anlama göre çok daha makuldür. İbn Hişâm'ın İbn İshâk'tan aktararak verdiği bilgiler, İbn Zeyd'in verdiği bilgilerle aynı doğrultudadır. Onun verdiği bilgilere göre, Ebû Cehil şerefli ve güçlü birisinin Müslüman olduğunu duyunca, "Senden daha iyi olan babanın dini ni terk ettin ha! Biz, senin aklının kıt, görüşünün hatalı olduğunu söyleyeceğiz, şerefini aşağılayacağız." diyerek, onu ayıplayıp, küçük düşürdü. Eğer bu kişi tacir ise, "Allah'a yemin olsun ki, ticaretini revaçtan düşüreceğiz, sermayeni yok edeceğiz." diyerek, onu tehdit ederdi. Eğer bu kişi güçsüz ise, onu döverdi, insanları da buna teşvik ederdi.¹¹⁸ Tabii ki, burada Ebû Cehil yalnızca bir örnek olarak zikredilmektedir. Onun bu tavrı Mekke ileri gelenlerinin hemen hepsinin Müslümanlara karşı uyguladıkları genel siyasetleridir. Nahl Suresi'nin son üç ayeti, bu siyaset sebebiyle mağdur olan veya olacak Müslümanlara aynı şekilde mukabele hakkı getirmektedir. Hamza ile Ömer'in Müslüman olmalarından sonra İslâm'ın yayılması bi'setin 5-6'nca yıllarında ivme kazandığına göre,¹¹⁹ bu üç ayetin anılan yıllarda nazil olduğu varsayılabilir.

V. Sonuç

Görülmektedir ki, makalemizin başından beri ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştığımız klasik nüzul sebebi kuramında, sadece bir ayetin inişine sebep olan olgular değil, aynı zamanda nüzule sebep olmadığı halde sebep olmuş gibi o ayetle ilişkilendirilen -ki, bu ilişkilendirme daha çok sahabiler ve tâbiîler döneminde yapılmıştır- olgular da nüzul sebebi kavramının kapsamında değerlendirilmiştir. Bu sebeplerden birincisini *gerçek nüzul sebebi*, ikincisini de *sanal / takdir edilen nüzul sebebi* şeklinde isimlendirebiliriz. Nüzul sebebi denilince bunların daha çok birincisi kastedilmekle birlikte, ayetlerin nüzul sebepleriyle ilgili rivayetler her ikisini de kapsayacak şekilde gelişmiştir. Bu algılama biçimi ve onunla paralel olarak gelişen rivayetler, Kur'ân ayet-

117 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XIV, 196.

118 İbn Hişâm, *es-Sîra*, I, 324.

119 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 108.

lerini anlama konusunda büyük katkılar sağlamakla birlikte, ayetlerin gerçek nüzul sebeplerini ve vahyediliş tarihlerini belirlemede önemli sorunlar ortaya çıkarmaktadır. Gerçek nüzul sebepleri ortaya çıkmayınca, ayetlerin kronolojisini ortaya koymak da hayli zorlaşmaktadır. Oysa Kur'ân'ın nüzul sürecinin haritasını hiç olmazsa ana hatlarıyla çizmek, ayetlerin ilişkili olduğu tarihi şartları ve olguları resmetmek anlamına gelmektedir; bu da Kur'ân'ı tarihi bağlamında doğru bir şekilde anlayabilmek için son derece gereklidir.

Kaynaklarda bazen birden çok olgu bir ayet veya ayet grubunun nüzülü için sebep olarak gösterilebilmektedir. Klasik anlayış çerçevesinde bunun en az üç nedeninin bulunduğu söylenebilir. Bunlar, inen ayetin anlam yönünden bu olguları kapsaması veya bu olguların ayetin kapsamına girmesi, sonradan konan bir hükmün önce inen bir vahiyle ilişkilendirilmesi ve nihayet sahabilerin kendi durumlarını nüzul sebebi olarak gösterebilmesidir. Bu yüzden usulcüler, bir nüzule sebep olarak gösterilen olguların sayısını bire indirmek veya en azından sayıyı azaltmak için iki aşamalı bir yol izlemişlerdir. İlk olarak, nüzul sebebi olarak gösterilen olguların hangi anlatım biçimiyle rivayet edildiklerine bakarak, güçlü ifadelerle gelen rivayetleri gerçek nüzul sebebi kabul etmişlerdir. İkinci olarak, rivayetleri senetlerinin sahih olup olmaması açısından inceleyerek, sahih olmayan rivayetleri çıkardıktan sonra, diğerleri arasından eğer biri diğerinden daha sahih ise veya birinde sahibinin olaya bizzat şahit olduğu belirtilmişse bunları tercih etmişlerdir; eğer rivayetler arasında sahihlik yönünden bir eşitlik söz konusu ise, uzlaştırma yoluna yönelmek suretiyle zaman açısından birbirine yakın olguları bir nüzule sebep olarak göstermişlerdir; bunlardan hiçbiri mümkün olmadığı zaman da bir vahyin bu olgulara bağlı olarak birden çok defa geldiğine hükmetmişlerdir.

Sırasıyla izlenmesi gerekmeyen bu iki aşamada uygulanan teknikler bir noktaya kadar yararlı olabilir. Ancak teorik açıdan son derece metodik görünen bu usulle ilgili olarak da bazı problemler dikkat çekmektedir. Her şeyden önce, hem sahabilerin kendi durumlarını nüzule sebep olarak gösterebilmesinde olduğu gibi, nakillerin çoğu kere en güçlü ifadelerle yapılması, hem de sahihlik ölçülerinin alimlerin anlayışlarına göre farklılaşması, kaynaklarımızda bir vahiy için gösterilen birden fazla nüzul sebebinin bire indirmeyi gördüğü kadar kolay olmaktan çıkarırken, senet açısından sahih derecesine çıkmayan, sözelimi, hasen kategorisinde değerlendirilen rivayetlerin de gerçeği ifade etme ihtimalinin bulunması, bu rivayetleri devre dışı bırakmanın tehlikesini gözler önüne sermektedir. Öte yandan, nüzul sebebine tanıklık etmeyen bir sahibinin olayı tanıklık etmiş gibi anlatmama garantisinin olmaması, tam aksine, kendisiyle ilgili olguları bile ayetlerin nüzul sebebi olarak gösterebilmesi, sırf şahit olma ölçüsüne dayanarak tercih yapmayı zorlaştırmaktadır.

Sonuç olarak, kaynaklarda, nüzule sebep olan olgularla nüzulle ilişkisi bulunan olgular genellikle iç içe girmiş, rivayetler ikincisi ile birincisini birbirinden ayıracak bir format içerisinde gelmemiştir. Bunun dışında değerlendir-

direbileceğimiz az sayıdaki rivayet ise, sorunsuz bir şekilde gerçek nüzul sebeplerini göstermektedir. Gerek sorunsuz bir şekilde kendiliğinden belli olan, gerekse yukarıdaki tekniklerin uygulanması neticesinde ortaya çıkarılan gerçek nüzul sebepleri Kur'ân ayetlerinin vahyediliş tarihlerini belirlemede önemli faydalar sağlamaktadır. Diğer bir ifadeyle, bu tür nüzul sebepleri, ilgili oldukları ayetlerin nüzul tarihlerini belirlemeyi kolaylaştırmaktadır. Bazen bu teknikleri, ilgili ayetlerin metinlerinden elde edilen ipuçları ile birleştirmek suretiyle daha sağlıklı sonuçlara ulaşmak mümkün olabilmektedir. Bu arada, tarih biliminden yararlanmayı da ihmal etmemek gerekmektedir. Böyle çok yönlü bir metot, sadece gerçek nüzul sebeplerinin ve ayetlerin nüzul tarihlerinin tespitini nispeten de olsa kolaylaştırmakla kalmamakta, aynı zamanda bir ayetin birkaç defa indiği yönündeki görüşün kabulünü de oldukça zorlaştırmaktadır.

Freud'un Psikoloji ve Din Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım

Habil ŞENTÜRK

ABSTRACT

A CRITICAL APPROACH TOWARDS FREUD'S UNDERSTANDING OF PSYCHOLOGY AND RELIGION

Freud has an important place in the history of psychology; he is Also a psychologist who founded the school of psychoanalysis. However, some criticisms were directed towards his opinions on psychology and religion In this paper, we firstly tried to examine his opinions concerning with psychology and religion. After that some of the criticisms and remarks on his ideas were taken into account.

Keywords: Freud, religion, psychoanalysis, id, ego, superego, libido, neurosis, Jung

GİRİŞ

Psikoloji organizmayı, özellikle de insanın sübjektif ve objektif dünyasını tanımaya ve tanıtmaya çalışan, insanı ve davranışlarını bu maksatla inceleyen bir sosyal bilimdir. Din ise, olumlu veya olumsuz, az veya çok herkesin ilgilendiği, herkesin hayatında yeri olan aşkın bir güç ve bir kültür unsurudur. Müntesipleri açısından çok önemli bir psikolojik ihtiyaç ve psikososyal bir gerçektir. Bu sebeple psikoloji bir davranış veya yaşayış biçimi olarak dini de incelemek durumundadır.

Ancak psikoloji, din konusunu incelerken objektiflik hususunda daha bir dikkatli olmak, sübjektif veya normatif davranmamaya özen göstermek zordur. Çünkü bu noktadaki bir ihmâl veya kasıt psikolojiyi objektif bir bilim olarak gerçeği göstermek yerine, spekülatif veya ideolojik değerlendirmelere kapı açarak bilim olmaktan çıkartmakta veya bilim değerini düşürmektedir.

İşte bu yazıda biz de psikoloji tarihinde önemli bir yeri olan Sigmund Freud'un psikoloji ve din anlayışına eleştirel bir gözle bakacak ve bilimsel kriterlere göre gerekli değerlendirmeleri yapmağa çalışacağız

A. FREUD'UN PSİKOLOJİ ANLAYIŞI

Sigmund Freud'un psikoloji anlayışı deyince ilk akla gelen şüphesiz ki psikanalizdir. Psikanaliz Freud'un hem psikoloji anlayışının ekol adı, hem

* **Dr.**, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

psikolojik araştırma metodunun genel adı, hem de bir psikiyatrist olarak mesleki faaliyetlerindeki teşhis ve tedavinin adıdır.¹

Psikanaliz kelime manası itibariyle ruh tahlili, ruh çözümlemesi demektir. Freud, kendinden önceki psikoloji anlayışları için “düzlük psikolojisi” tabirini kullanırken kendi psikoloji anlayışına “derinlik psikolojisi” demiştir.² Bunun sebebi ise psikanaliz, ruh tahlili demek olduğuna göre ruhun tahlil edilebilmesi, bu konuda gerekli incelemelerin yapılabilmesi için ruhun derinliklerine inilmesi, şuur olaylarının yüzeysel incelemeleriyle yetinilmeyerek şuuraltının karanlıklarına, derinliklerine inilerek incelenmesi gerekir, düşün-cesinde yatmaktadır.

Freud, kendinden önceki psikoloji anlayışları için “düzlük psikolojisi” tabirini kullanıyordu. Çünkü bu psikologlar şuur olaylarından bahsediyorlar; şuurun yüzeysel olaylarından, kişinin bildiği, farkında olduğu olaylardan bahsediyorlar da şuuraltı diye bir şeyden bahsetmiyorlar; kişinin bilmediği, farkında olmadığı, unuttuğu olayları değerlendirme dışı bırakıyorlardı. Halbuki Freud, şuuraltı diye bir şeyden bahsediyor, hatta diyor ki şuur, şuuraltına oranla aysbergin görünen kısmı gibidir. Aysbergin görünmeyen kısmı görünen kısmına göre daha büyük bir kütleli oluşturur. Şuuraltı da şuura göre daha büyük bir yapıya sahiptir. Öyleyse psikolojik olaylar üzerindeki etkisi de şuura göre daha fazla ve daha önemlidir. Bu sebeple Freud’a şuuraltının kaşifi denmiştir.³

Freud’a göre, şuuraltı önemli bir fonksiyona sahiptir. Şuuraltının fonksiyonunu anlayabilmek için ilgili diğer kavramları da bilmek gerekir. Buna göre, şuur, şuuraltı, üst şuur, id, ego, süper ego, libido gibi bazı kavramlar üzerinde durulmaktadır?⁴

Şuur bildiğimiz, farkında olduğumuz, hatırladığımız, kişiliğimizin karar mekanizmasının belirgin bir şekilde işlediği kısımdır. Şuuraltı, bilmediğimiz, farkında olmadığımız, hatırlamadığımız, birtakım arzuların, bilgilerin bastırıldığı, unutulmağa terk edildiği yerdir. Üst şuur (süper ego) ise, sosyal kuralların, değerlerin, inançların kısaca din, ahlâk gibi sosyal kurumların içselleştirilmiş, derûnleşmiş halidir. Buna iç denetim mekanizması veya vicdan da denir. İd, şuuraltında bulunan ilkel ve organik arzu, duygu ve ihtiyaçların kaynağıdır. Bu ham tabiatta haz prensibi hakimdir. İd, kişiliğin çekirdeğini oluşturur ve bütün psişik güçlerin enerji deposudur. Ego ve süper ego, ben ve üst ben demektir. Bunlar idin zamanla gelişmiş yanlarıdır. Ego, id ile süper ego arasında denge kurmağa çalışan, kişiliğin çevreye uyumunu sağlayan karar mekanizmasıdır. Libido ise, idin muhtevasını oluşturur. Bu da esas olarak cinsiyet güdüsüdür.⁵

- 1 Sigmund Freud, *Psikanalize Giriş Dersleri*, Çev. Selçuk Budak, Öteki Yay. Ankara 1997, s.33 vd, 286,288; Feriha Baymur, *Genel Psikoloji*, İnkılap Kit. İstanbul 1990, s. 295-298.
- 2 Bedi Ziya Egemen, *Din Psikolojisi*, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay. Ankara 1952, s. 34; Kerim Yavuz, *Psikanalizde İlk Dini Gelişmelerin Değeri*, A.Ü. Basımevi Erzurum 1987, s. 7.
- 3 F. Baymur, a.g.e., s. 295.
- 4 Ali Köse, *Freud ve Din*, İz Yay. İstanbul 2000, s. 33 vd.
- 5 B.Z.Egemen, a.g.e., s. 35; Tuncel Altınköprü, *Şahsiyet Analizi*, Altınköprü Yay. İstanbul 1980,

Freud'a göre, psikolojik olaylarda da bir determinizm hakimdir. Yani bir psikolojik olayın sebebi daha önceki bir başka psikolojik olaydır.⁶ Bu sebeple kişiyi tanımada geçmiş yılların, özellikle de çocukluk yıllarının önemi büyüktür.

Freud'a göre şuurlattındaki bu duygu, düşünce, istek ve ihtiyaçlar ile gerçekleşme imkanı bulamadığı için bastırılmış, unutulmuş duygu, düşünce ve istekler dinamik bir şekilde her an gerçekleşme gayreti içindedirler. Bunlar şuurlattından şuura çıkmak ve davranış halinde gerçekleşmek isterler. Ancak bunların hangisi gerçekleşebilir, hangisi gerçekleşemez, bu konuda karar verirken ego, süper egonun ölçülerine ve kaidelerine bakacaktır. Böylece şuurlattından gelen isteklerin bir kısmı sansür engelini aşarak davranışa dönüşebilir. Bir kısmı ise sansür engelini takılarak bastırılacak ve tekrar şuurlattına itilecektir. Biz bu şuurlattı muhtevalarını su kabındaki mantarlara benzetebiliriz. Bu mantarlar her ne kadar bastırmak suretiyle suyun derinliklerine indirilebilirse de, bir müddet sonra onlar tekrar su yüzeyine çıkacaklardır. Bir taş parçasının suyun derinliklerinde kalakalması gibi bir durum söz konusu değildir.⁷

Şuurlattı muhtevaları veya idin istekleri ile süper egonun kaideleri uyum sağlamadığı takdirde çatışma denilen olay meydana gelecek, bu çatışmaları gidermek; id ile süper ego arasındaki anlaşmazlığı halletmek, dengeyi sağlamak da egoya düşmektedir. Eğer bu noktada ego gerekli dengeyi kurabilir, çatışmaları giderebilirse kişinin huzuru ve ruh sağlığı yerinde olacak, yok eğer çatışmalar çok olur, bu çatışmaları egonun sağlıklı bir şekilde gidermesi, meseleyi çözmesi mümkün olmazsa kişinin ruh sağlığı bozulacak, ruhi problemler kendini gösterecektir.⁸

Psikoloji konularının araştırılması için metod ve teknikler meselesine gelince, bu konuda da Freud şu görüşlere sahiptir:

Bir kere şuur olaylarını incelemek için iç gözlem metodunu kullanır. İç gözlem yoluyla kişinin kendisiyle ilgili bildiği, farkında olduğu, hatırladığı ve hatırlayabildiği ne varsa onları öğrenmek ister. Bu durum şu anla ilgili olduğu kadar geçmişle, hatta çocukluk yıllarına kadar ne biliyor ve hatırlıyorsa onların öğrenilmesi için kişinin iç gözlemine başvurmak suretiyle gerçekleşir. Bundan sonra da çağrışım yoluyla şuurlattının derinliklerine doğru inilmeye çalışılır.⁹ Birtakım eşya, durum, kelime ve kavramların kişide ne gibi şeyleri çağrıştırdığına bakılarak bunlar değerlendirmeye tabi tutulur. Ayrıca Freud'a göre, rüya tahlillerinin de şuurlattının tanınmasında önemli bir yeri vardır.¹⁰ Kişinin gördüğü rüyalar bir seri halinde incelenir, rüyaların

s. 92-94; Erol Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, Ötüken Yay. İstanbul 1995, s. 66; Gülgün Yanbastı, *Kişilik Kuramları*, E.Ü. Yay. İzmir 1990, s.18-24.

6 S. Freud, *Psikanalize Giriş Dersleri*, s. 68-69; Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, Çev. H.Zafer Kars, Kaynak Yay. İstanbul 1985, s. 82-85, T. Altınköprü, a.g.e., s. 92; F. Baymur, a.g.e., s. 297; G. Yanbastı, a.g.e., s. 16.

7 T. Altınköprü, a.g.e., s. 94-95; Orhan Öztürk, *Psikanalize ve Psikoterapi*, Evrim Kit. İstanbul 1989, s. 34 vd

8 O. Öztürk, a.g.e., s. 54-55.

9 O. Öztürk, a.g.e., s. 168-171; G. Yanbastı, a.g.e., s.34.

10 O. Öztürk, a.g.e., s. 171-175; G. Yanbastı, a.g.e., s. 35.

psikoanalitik yorumları yapılarak şuuraltı tanınmaya çalışılır. Rüyaların bir açık, bir de gizli manaları vardır. Rüya nasıl görülmüşse o şekliyle açık manayı, rüyada görülen şeylerin, olayların sembolik manaları ise gizli manayı ifade eder. Rüyaların yorumlanmasında esas olan gizli yani sembolik manadır. Freud bu şekilde kişinin şuuraltısını incelemeğe, böylece gerçek kişiliği ortaya koymaya çalışır.

B. FREUD'UN DİN ANLAYIŞI

Freud diyor ki, din bir nevrozdur, hem de evrensel bir nevrozdur.¹¹ İnsanları bu nevrozdan kurtarmak için dinsiz bir eğitimden geçirmek gerekir. Ancak bu takdirde sağlıklı toplum meydana getirilebilir.¹²

Freud dinin kaynağı veya menşei meselesinde iki tarz yaklaşım sergiliyor. Birincisi, tarihi yaklaşım diyebileceğimiz bir yaklaşım tarzıdır. Bu açıdan Freud, A. Comte'un üç hal kanunu görüşünden etkilenmiş görünmektedir. Buna göre dinin kaynağı ilkel düşüncedir, bu sebeple totemizmdir. İnsanlar bilim ve teknolojinin gelişmediği ilk çağlarda tabiat olaylarının gücü karşısında korkmuşlar, yapacak bir şey bulamamış ve acizlik duyguları içinde sığınacak yüce bir kudrete veya kudretlere ihtiyaç duymuşlar, din de böylece ortaya çıkmıştır.

İkinci yaklaşım ise, çocukluktan itibaren insanın gelişim seyri içerisinde dinin ortaya çıkış sürecini izah tarzıdır. Buna göre, çocuk hayatın birtakım zorlukları ve tehlikeleri karşısında annesine, babasına ve özellikle de babasına sığınır. Babası onu bu gibi durumlar karşısında korur ve ona yardımcı olur. Bu durum, her defasında aynı şekilde kendini gösterir. Bu sebeple zaman içerisinde çocukta koruyucu ve yardımcı bir baba imajı oluşur.

Çocuk beden ve zihin gelişmesi ilerledikçe birtakım olaylar karşısında annenin, babanın da aciz kaldıklarını görmeye başlar. Bu sebeple de çocuktaki bu mutlak koruyucu baba imajı zedelenmeye ve emin bir sığınak olma özelliğini kaybetmeye başlar. Çocukluk dönemindeki bu baba imajı ergenlik ve yetişkinlik döneminde tamamen ortadan kalkar. Bu defa kişi hayatın birtakım tehlike ve sıkıntıları karşısında sığınacak bir yer aramaya koyulur, bunun üzerine hayalinde uydurduğu bir tanrı baba¹³ imajına inanır ve ona sığınır. Böylece kişide bir din inancı, anlayışı ve hayat tarzı oluşur.

Öyleyse Freud'a göre, insanlar kendi hayallerinde uydurdıkları bir tanrıya inanmak suretiyle bir yanlış veya yanlışsıma içindedirler. Temeli böyle bir yanlışlığa dayanan bir din inancı ve yaşayışı da bir yanlış ve bir nevrozdur.

11 Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, s. 68-69; Erich Fromm, *Psikanaliz ve Din*, Çev. Aydın Arıtan İstanbul 1982, s.26; Malik Babikir Bedri, *Müslüman Psikologların Çıkmazı*, Çev. Harun Şencan, İnsan Yay. İstanbul 1984, s. 31; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, D.E.Ü. Yay. İzmir 1987, s. 173; Kamil Kaya, *Sosyolojik Açıdan Türkiye'de Din-Devlet İlişkilerine Diyanet İşleri Başkanlığı*, İstanbul 1998, s. 18; A. Köse, a.g.e., s. 65 vd.

12 S.Freud, a.g.e., s.77,82-85.

13 Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, Çev. Niyazi Berkez, Remzi Kit. İstanbul 1971, s.212; Sigmund Freud, *Uyarılık, Din ve Toplum*, Çev. Selçuk Budak, Öteki Yay. Ankara 1997, s.264; Ali Köse, *Neden İslamı Seçiyorlar?*, İsam Yay. İstanbul 1997, s.41-44.

Bu iki tarz yaklaşımın her birinin ortak noktası, kişinin gerek tarihin derinliklerinde; yani insanlığın ilkel düşünce, dolayısıyla da çocukluk çağında; gerekse normal gelişim seyri içinde çocukluk yıllarındaki birtakım durumlar ve olaylar karşısındaki aczi sebebiyle duyduğu sığınma ihtiyacının doğurduğu yanılığ veya yanılısama olmasıdır. Demek ki, Freud'a göre dinin kaynağı korku ve acizlik duygusudur.¹⁴

Freud'a göre din niçin bir nevrozdur, sorusunun bir başka cevabı Freud'un şuuraltı teorisinde yatar. Şuuraltı teorisine göre bütün davranışların temelinde esas itibariyle libido vardır. Bu da cinsiyet duygusudur.¹⁵ Libido tatmin olmak için şuuraltıdan şuur yüzeyine çıkmak ister. Ancak bu istekler üst şuur (süper ego) tarafından ortaya konmuş, kaide ve ölçülere (norm) uygun olmadığı zaman ego tarafından bastırılarak şuuraltına tekrar itilirler. Bu istekler, şuuraltıda buldukları sırada gerçekleşmek için tekrar şuur yüzeyine çıkmaya çalışırlar. Fakat bu defa süper egonun sansüründen geçebilmek için daha önceki kimliğini gizleyerek, kılık değiştirip din, ahlâk, örf ve adet, sanat ve edebiyat gibi sahte bir kimlikle şuur yüzeyine çıkarlar. Böylece gerçekte bir libido olan arzu, kılık değiştirerek dini bir davranış halinde gerçekleşebilir. Bu sebeple de bu davranış, sağlıklı bir davranış değil bir nevroz, bir ruh hastalığıdır.¹⁶

Freud bu tarz davranışlara savunma mekanizmalarından süblimasyon (yüceltme) diyor. Yani gerçekte basit bir arzu, kılık değiştirerek yüce bir duygunun tezahürü olarak dinî, ahlakî bir davranış halinde gerçekleşebilir.¹⁷ Bu sebeple de bu davranış gerçek ve sağlıklı bir davranış değil, sahte ve sağlıklı bir davranıştır. Eğer süper egonun baskıları kaldırılabilirse bu davranışlar gerçek kimliği ile bir libido davranışı olarak tezahür edecek ve böylece sahte davranışlara gerek kalmayacaktır.

Freud'un libido teorisinin bir uzantısı olarak kökü Yunan mitolojisine dayanan bir ödip kompleksi ve bir de elektra kompleksi vardır. Buna göre, erkek çocuklar anaya, kız çocuklar da babaya karşı cinsel bir ilgi duyarlar.¹⁸

C. FREUD'UN PSİKOLOJİ VE DİN ANLAYIŞININ ELEŞTİRİSİ¹⁹

S. Freud'un psikoloji anlayışı ile din anlayışı arasında sıkı bir ilişki vardır. Bir bakıma din anlayışı, psikoloji anlayışına bağlı veya dayalı bir anlayıştır.

14 Krş. S. Freud, *Bir Yanılısamanın Geleceği*, s. 53-70; B. Z. Egemen, a.g.e., s. 39-40; Kerim Yavuz, a.g.e., s. 18-27; Bedri Katipoğlu, *Din Psikolojisi Açısından Freud Psikanalizi ve Din*, Özden Ofset İzmir 1991, s. 56-80

15 Sigmund Freud, *Cinsiyet Üzerine*, Çev. A. Avni Önes Say Yay., İstanbul 1983, s. 23; Stefan Zweig, *Freud ve Öğretisi*, Çev. E. Türk Eliçin, Remzi Kit., İstanbul Ts., s. 110-131; B. Z. Egemen, a.g.e., s. 35.

16 B. Z. Egemen, a.g.e., s. 34-38; K. Yavuz, a.g.e., s. 18-19.

17 B. Katipoğlu, a.g.e., s. 25.

18 S. Freud, *Cinsiyet Üzerine*, s. 101, 141; S. Freud, *Totem ve Tabu*, s. 187; Özcan Köknel, *Kayıdan Mutluluğa Kişilik*, Altın K. Yay., İstanbul Ts., s. 113-114; Mehmet Tevfik Özcan, *Ruhî Bunalımlar ve İslam Ruhiyatı*, Güven Mat., Ankara 1985, s. 148-151; M. B. Bedri, a.g.e., s. 5; A. Köse, a.g.e., s. 37 vd.

19 Freud'un din anlayışı ve bu konudaki psikolojik değerlendirmelerine tenkidi bir yaklaşım

Onun din anlayışını ortaya koyabilmek için psikoloji anlayışını iyi bilmek gerekmektedir. Bu sebeple önce onun psikoloji anlayışına yönelik tenkitleri ortaya koymak gerekir. Freud, psikoloji anlayışı bakımından birtakım tenkitlere uğramıştır. Bu tenkitler onun, psikolojinin konusu ve metodu ile ilgili görüşlerine yöneliktir. Meselâ, Freud diyor ki, psikolojinin konusu sadece şuur olaylarından ibaret değildir, olmamalıdır. Psikolojinin konusu, kişinin farkında olduğu ve bilerek yaptıklarından başka ve belki de bunlardan da fazla olarak farkında olmadığı ve fakat davranışlarının temelindeki esas âmillerin gizli hazinesi durumundaki şuuraltı olaylarıdır.

Fakat bu görüş, daha sonraki psikologlar tarafından deneysel metotlarla incelenip ispatlanabilmiş değildir. Bu sebeple bir iddia veya bir teori olmanın ötesine geçememiştir.²⁰ Davranışçı ekolün, hakkında güvenilir bilgi elde edilemeyeceği gerekçesiyle şuur olaylarını bile psikolojinin konusu içinde kabul etmemesine bakılırsa şuuraltı olaylarının incelenmesinden elde edilecek bilgilerin güvenli olduğunu söylemek hiç mümkün gözükmemektedir. Gene metod itibarıyla de, iç gözlem metodu nasıl kişinin kendisi hakkında objektif olması mümkün görülmediği için reddediliyorsa; psikanaliz metodunun güvenilir bilgilere ulaştıracağı hiç söylenemez.²¹ Çünkü psikanaliz metoduyla şuuraltının derinliklerine inilmesi demek, bir bakıma karanlıklarda el çala çala bodrumlarda, dehlizlerde birtakım şeyleri aramağa benzer, hatta daha zor bir iştir, denebilir. Karanlıklarda bulduğunuz şeyler hakkında ne kadar güvenli bilgi verebilirsiniz? Bu örnek, konuyu anlamaya yardımcı bilecek niteliktedir.

Ayrıca Freud'un libido konusundaki değerlendirmeleri de mübalağalı bulunmaktadır. Bu konuda Freud'un C. G. Jung, A. Adler gibi birtakım öğrencilerinin de itirazları vardır. Gerçekten Freud, insan gerçeğini mübalağalı bir şekilde libidoya dayandırmakla panseksüalist bir açıklama tarzını benimsemiş görünmektedir.²² Bu açıdan Freud, insan gerçeğini sadece ekonomiye dayandıran, toplumda ekonomiyi altyapı kabul eden Karl Marx'la insan için toplumu her şey kabul eden Durkheim ve bilim çağında dine gerek yoktur diyen Auguste Comte'un düştükleri hataya düşmüştür. Böylece insanın çok yönlü bir bütün olduğu görmezlikten gelinerek insanın bazı yönleri mercek altına alınmış, büyütülmüş ve bu sebeple bazı yönleri mübalağalı bir insan modeli ortaya çıkmıştır. Bazı yönleri mübalağa edilen insan modelinin bazı yönlerinin de ihmal edilmesi kaçınılmazdır. İşte Freud'un libidoyu, K. Marx'ın ekonomiyi, Durkheim'in toplumu, Comte'un da bilimi esas alarak dini bir illüzyon, bir üstyapı kurumu gibi görmeleri, bu sebeple dini insanın gerçek bir ihtiyacı olarak görmemeleri onların ortak hatası olarak zikredilebilir.

da Ali Köse tarafından "Musa ve Tektarıncılık: Bir Tarih Psikanalizin Açmazları" başlıklı bir makale ile ortaya konmuştur (Divan, İstanbul 1998/1, s.37-56); Ayrıca bk. Ali Köse, *Freud ve Din*, s. 54 vd.

20 M. B. Bedri, a.g.e., s. 54-55, 59; Münire Erden-Yasemin Akman, *Eğitim Psikolojisi*, Arkadaş Yay., Ankara 1995, s. 74; Hâbil Şentürk, *Eğitim Psikolojisi*, Fakülte Kit., Isparta 1997, s. 34-35; Ali Köse, *Freud ve Din*, s. 54-55

21 F. Baymur, a.g.e., s. 293

22 B. Z. Egemen, a.g.e., s. 40-43; G. Yanbastı, a.g.e., s.39.

Ayrıca A. Comte'un "üç hal kanunu"²³ diye ortaya attığı görüşle Freud' un dini, ilkel düşüncenin bir ürünü, bir illüzyon ve bir nevroz olarak değerlendirmesi arasında da sıkı bir ilişki ve benzerlik olduğu görülecektir. Nitekim Freud din, bir nevroz²⁴ veya illüzyondur²⁵ derken K. Marx da din bir afyondur,²⁶ demektedir. Bu düşünceler arasındaki benzerliklerin, aydınlanmacı felsefe akımının birer yansıması olduğu da söylenebilir.²⁷

Freud'a yöneltilen eleştirilerden biri de Freud'un bu görüşlere sahip olurken malzemelerini hep kendi kliniğinde gözlemlediği, incelediği ve tedavi etmeye çalıştığı hastalardan toplamış ve bu kanaatlerini genelleyerek normal insanlar hakkında da geçerli kabul ve iddia etmiş olmasındadır. Halbuki bu kanaatler doğru olsa bile, ancak hastalar için geçerli olabilir. Normal insanlar hakkında böyle bir genelleme yapılamaz.²⁸

Freud diyor ki, din bir nevrozdur, hem de kollektif bir nevrozdur. Buna göre insanların çoğunluğu hasta, Freud gibi düşünenler sağlıklı olmalıdır. Halbuki tabiatta sağlık esastır, hastalık ise arızidir. Yani insanlar genellikle sağlıklıdır, bunlardan bazıları hasta olabilir veya insan geçici olarak rahatsızlanabilir. Bu sebeple de Freud'un iddiaları yersizdir. Nitekim C. G. Jung bu konuda Freud'dan farklı düşünmekte ve dine bir nevroz veya illüzyon olarak bakmak yerine, dini bir huzur ve sağlık hazinesi olarak görmektedir.²⁹

Sonra Freud, insanları veya insanlığı kollektif bir nevroz dediği hastalıktan kurtarmak için dinsiz bir eğitimi öngörmekte, böylece sağlıklı bir toplum ortaya konabileceğini söylemektedir. Ancak Freud, insanları dinden kurtarmağa çalışırken bunun karşısında dinin güven verici, dünya ve ötesi hakkında onları tatmin edici bir inanç ve hayat anlayışının fonksiyonunu icra edecek, insanların dinde bulduğu güven ve huzuru³⁰ onlara temin edecek bir alternatif sunamamakta, insanları çıkmazda bırakmaktadır.

"Aslında insanın, genel olarak dinsel özdeşleşme ihtiyacı üretecek sorulara sürekli olarak muhatap olduğu bilinmektedir. Dini ihtiyaçların bu özdeşleşme gereksinimine bağlı olarak kültürden arındırılması mümkün değildir. Çünkü dine karşıt pozisyonda tutulmaya çalışılan "akıl", insanın yalnızca kendisiyle yaşayabileceği bir imkan sunamamaktadır."³¹

23 Comte'un görüşleri için bkz. Raymond Aron *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, T. İş Bank. Kül. Yay., Ankara 1986, s. 77-140; Kamil Kaya, a.g.e., s. 13.

24 S. Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, s. 76,82

25 S.Freud, a.g.e., s.49,53,76,82

26 Karl Marx - Friedrich Engels, *Din Üzerine*, Çev. Kaya Güvenç, Sol Yay., Ankara 1995, s.35; R. Aron, a.g.e., s. 141-221; M. Emin Köktaş, *Türkiye'de Dini Hayat*, İşaret Yay., İstanbul 1993,s.33; Necdet Subaşı, *Türk Aydınının Din Anlayışı*, Yapı Kredi Yay., İstanbul1996, s. 155-156.

27 B. Z. Egemen, a.g.e., s. 40; Karen Horney, *Kadın Psikolojisi*, Çev. Selçuk Budak, Ankara 1998, s. 10

28 Carl Gustav Jung, *Analitik Psikoloji*, Çev. Ender Gürol, Payel Yay.,İstanbul1997, s. 13; B.Z. Egemen, a.g.e., s. 36-37; M. B. Bedri, a.g.e., s. 62.

29 C. G. Jung, *Analitik Psikoloji*, s. 306-307; Carl Gustav Jung, *Din ve Psikoloji (Psikoloji ve Din)*, Çev. Cengiz Şişman, İnsan Yay., İstanbul 1993, s. 143-144; K. Yavuz, a.g.e., s. 36-41, 71-72.

30 M. B. Bedri, a.g.e., s. 95.

31 N. Subaşı, a.g.e., s. 19

Din ve ölüm ötesi ile ilgili birtakım inanç ve düşüncelerin insanoğlunun kafasını daima meşgul ettiği bir gerçektir. İnsanlık tarihi boyunca insanlar, daima bir dine ve ölüm ötesiyle ilgili inançlara ihtiyaç duymuştur. Bu hem psikolojik, hem de sosyolojik ve antropolojik bir gerçektir. Durum bu iken Freud'un bu noktada bütün insanlığın bir hayal ve yanılgı içinde olduğunu iddia etmesi kabul edilebilir bir görüş olarak gözükmemektedir. Aksine insanların bu tabii ve vazgeçilmez ihtiyacını görerek bu ihtiyacın en sağlıklı biçimde nasıl karşılanması gerektiği hususunu incelemek ve gerekli tedbirleri alarak insanların sağlıklı birer şahsiyet halinde toplumdaki yerlerini almalarına yardımcı olmak gerekmektedir.

Bu noktada Freud'a yönelik şöyle bir eleştiri de gayet tutarlı görünmektedir:

Freud aslında bir noktaya kadar gerçeği yakalamış, fakat ondan sonra hayata düşmüştür. O da şudur: Freud, gerek insanlar tarihin ilk çağlarında tabiat olaylarının gücü karşısında aciz kalmış olmaları sebebiyle Tanrı'ya sığınma ihtiyacı duymuşlardır, derken ve gerekse çocukluk yıllarında kişinin karşılaştığı birtakım tehlikeler ve zorluklar karşısında babasına sığınırken, daha sonra hayalinde uydurduğu bir baba imajına Tanrı diye sığınma ihtiyacı duymuştur, derken insandaki fıtrî din ihtiyacını yakalamış³² ancak bu tabii ihtiyaca bir illüzyon veya nevroz demekle hata etmiş ve kendisi bir illüzyona düşmüştür.

Bu arada Freud'un dine karşı çıkarken hangi kültür ortamında bulunduğunu ve din derken neyi kastettiğini de unutmamak gerekir.

Freud, Viyana'da Yahudilerin aşağılandığı bir Hıristiyan kültürü içinde doğdu ve yetişti.³³ O din derken daha çok Hıristiyanlığı kastediyor, fakat hatalı olarak bütün dinler hakkında genellemelere giderek hüküm veriyor. Bu arada onun din anlayışı felsefî bir kanaat olduğu halde psikoloji ilminin şablonu içinde sunulduğundan ilmî bir görüşmüş gibi yanlış bir izlenim de vermektedir. Freud, bir filozof veya felsefeci olmadığı halde amatörce birtakım felsefî değerlendirmeler de yapmıştır. Yani onun ilmî görüşleri arasına ideolojik ve subjektif değerlendirmeler de girmiştir. Aslında Freud burada bir "otorite transferi" yaparak psikoloji alanındaki otoritesini din alanındaki görüş ve değerlendirmelerine de taşımış, böylece bilimle felsefeyi birbirine karıştırmıştır.³⁴

Bütün bu değerlendirmelerden sonra, elbette Freud'un isabetli görüşleri ve psikoloji alanında yaptığı çalışmalarla birtakım hizmetleri de olmuştur. Birtakım yanlışları, hataları ve isabetsiz görüşleri vardır diye Freud'un bütün çalışmaları, görüşleri ve ilmî değerlendirmeleri görmezlikten gelinemez, ta-

32 M. B. Bedri, a.g.e., s. 60.

33 S. Freud, *Psikanalize Giriş Dersleri*, s.9

34 "Bazılarının, bilimi otorite kaynağı olarak almak ya da aldığı sanmak suretiyle, bir tür "otorite transferi"ne yol açtığı görülmektedir. Unutmamak gerekir ki, yeri geldikçe bilimin ürününden ya da yönteminden yararlanmak başka şey, bilime dayandığını iddia ederek otoriter davranışlarda bulunmak, başka bir deyişle haksız yere bilimsellik iddiasında bulunmak başka şeydir. Otorite transferi bilim adamının, kendi alanı, hatta bilim alanı dışında kalan konularda da o alanda uzmanmış gibi davranması, yargularını öteki alanlara ait sorunlar üzerinde kullanması ve bilimsel olmayan bilgileri, bilimselmişçesine ifade etmesi dır." Saim Kaptan, *Bilimsel Araştırma Teknikleri*, Ankara Ts., s.29

mamıyla silinip atılamaz. Ancak doğrusunu yanlıştan ayırmağa, tenkit süzgecinden geçirerek ondan istifade etmeye ihtiyaç vardır. Yanlış olan tavır, Freud'un ideolojik bir yaklaşımla ya hatalarının, yanlışlarının görmezlikten gelinmesi ve onun göklere çıkarılması veya doğrularının, isabetli görüşlerinin görmezlikten gelinerek yerin dibine batırılmasıdır. İlmî tavır ise, onun veya herkesin çalışmalarını, görüş ve değerlendirmelerini objektif bir şekilde değerlendirip, tenkit süzgecinden geçirerek doğrularını, faydalı ve ilmî ölçüleri uygun olanlarını almak; yanlış, isabetsiz ve sübjektif olanlarını terk etmektir. Nitekim M. Sekip Tunç, Freud'un psikoloji anlayışını büyük çapta kabullenirken, ondan müspet yönde etkilenirken, din anlayışını kabul etmekte, yani doğru bulmamakta, dini bir illüzyon veya nevroz olarak değil, aksine dini insan hayatında tabii ve gerçek bir fonksiyona sahip bir unsur, gerçek bir ihtiyaç olarak görmektedir.³⁵

SONUÇ

Psikanalizin kurucusu Freud, psikoloji tarihinde birtakım yeni görüşler ortaya atarak dikkatleri üzerine çekmeyi başarmıştır. Kendinden önceki psikoloji anlayışları daha çok şuurlu olayları ile meşgul olurken, Freud şuurlu denilen yepyeni bir kavramdan söz etmeye başlamıştır. Şuur farkında olduğumuz, bilebildiğimiz ve hatırlayabildiğimiz benlik dünyamızı oluştururken, şuurlu ise farkında olmadığımız, bilemediğimiz ve hatırlayamadığımız psikik yapımızı oluşturmaktadır. Freud'a göre şuurlu olaylarına nispetle şuurlu dünyası, aysbergin su altında kalan, suyun yüzeyinden görünmeyen büyük kütlelerini sembolize eder. Bu sebeple daha da önemlidir. İnsanın kişiliği de bu duruma göre şuurlu dünyadaki id, şuurlu yüzeyindeki ego ve üst şuurdaki süper egodan meydana gelir. İdin muhtevası da ilkel duygular ve arzuları sembolize eden libidodur. Ego, iradesi olan benliği, süper ego ise din, kültür ve sosyal kuralların oluşturduğu vicdanı temsil eder.

Freud'a göre din bir nevrozdur, bir çeşit ruh hastalığıdır. Çünkü, din kişinin gerçek benliğini ortaya koymasına engeldir. Bu sebeple kişi sahte bir benlik geliştirir. Bir bakıma libido, dinin kriterlerine, kurallarına uygun ama gerçek yüzünü gizleyen sahte bir kimliğe bürünür. Böyle bir kişilik sağlıklı bir kişilik olamaz. Ayrıca böyle bir kişilik ahlaken de tutarlı ve güvenilir bir yapı arz etmez.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, ne psikoloji Freud'un söyledikleri, görüşleri ve yorumlarından ibarettir, ne de din bu kadar basite indirgenebilir. Freud'un psikoloji ve din anlayışı teorik planda tutarlı gibi görülebilirse de gerçekte onun psikoloji ve özellikle de din anlayışı, bünyesinde bir takım bilimsel dayanaklardan yoksun, spekülatif ve ideolojik yaklaşımları barındırmaktadır. B.Z. Egemen'in de dediği gibi Freud, zaman zaman psikoloji biliminin sınırlarını aşarak, amatörce bir takım felsefi değerlendirmelere girişmiştir. Bütün bu sebeplerle de Freud, gerek psikoloji, gerekse din anlayışı bakımından pek çok itirazlara ve eleştirilere uğramıştır.

35 Sıdika Albayrak, *Mustafa Sekip Tunç'ta Din Psikolojisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Isparta 1997, s. 11-14



Transfusion: Zum Säkularisierungsprozess

Abdurrahman ALİY*

ÖZET

Transfusion: Sekülerleşme Sürecine Dair

Modern Çağda bireyin gittikçe önem kazanması ve onun kendi içine dönmesi, kendi dönüşümünü dış dünyadan bağımsız olarak kendi içinde yaşamıyla sonlanmıştır. Ama bir yandan tenselliği ile dış dünyaya bağlılığı, diğer yandan da tinselliği, ki bu da onun doğası, bireyi sürekli bir hesaplaşma durumunda bırakmaktadır.

Tarihin akışına ilişkin kültüre bağlı farklı yaklaşımlar, sekülerleşme sürecine ilişkin düşüncelerde zorunlu olarak göz önünde bulundurulması gereken bir olgudur. Tarihin değiştiği düşüncesinin yerini modern dönemlerde, tarihe bakış açısının değiştiği fikri almıştır. Postmodern Roman'ın „alıntılarla“ çalışması buna iyi bir örnektir.

Sekülerleşmenin temelinde bireyin öncelenmesi var ise, bunun temelinde de tek tanrılı Dinlerin olduğu kabul edilebilir görünüyor.

Arkaik dinlerde yaşamın tamamı dini bir akt olarak anlaşılırken, bu tek tanrılı dinlerle değişime uğramış ve yerini ‚Kutsal Olmayan Zaman ve Mekan‘ düşüncesine bırakmıştır. ‚Kutsal Olanın‘ artık normal olmaması ve yaşamın kesitlerinde yer edinmemesi sekülerleşmenin ilk adımı olarak kabul edilmektedir. Arkaik dinlerden bugüne bu sorunsalı incelemek, mitolojik ön çalışmaları gerektirmektedir.

Sekülerleşmenin diğer önemli aşamaları, Kilisenin Renaissance ile Doğa bilimleri çalışmalarına karşı takındığı tavır ve matbaa'nın okur yazarlık oranına yaptığı etkidir. Her iki süreç, bireyin bireyle ve toplumla iletişimini Kilisenin tekelinden kurtarmış ve iyileştirmiştir.

Modern dönemde sekülerleşmenin anahtar sözcüğü her ne kadar ‚Doğa Bilimleri‘ olarak kabul görmüşse de, ‚Nesir (prosa)‘ ‚Profan‘ olanın eş anlamlı sözcüğü olarak kullanılmamıştır. Sekülerleşme sürecini pekiştiren ve yaygın anlamını kazandıran ‚Aydınlanma‘, bir bakıma ‚Doğa Bilimleri‘ ve ‚Nesir‘ ile ilişkilendirilebilir.

ANAHTAR KELİMELER: Sekülerleşme, Tarih, Arkaik Din-Tek Tanrılı Din, Mitoloji, Renaissance, Aydınlanma

Der Mensch durchlief im Rahmen seines erschienenen Seins mehrere Stadien, die ihn mehr zu sich selbst führten und von der des transzendentalen Seins entfernte¹. Mit anderen Worten wurde der Einzelne immer wichtiger,

* Dr., Für Religionsphilosophie an der theologischen Fakultät der Çukurova Üniversitesi zu Adana.

1 Kant versteht unter dem Begriff „transzendental“ vorwiegend die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis. Somit steht er in direktem Gegensatz zu dem Begriff „transzendental“, der im Weiteren inhärent eine Rolle spielen wird. Vgl. Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Einleitung VII (I 68-Rc 83), Darmstadt 1983.

weil er in sich verweilte und dort seine Veränderung durchlebte, während die Außenwelt ihrer eigenen, mit undurchschaubarer Gesetzmäßigkeit ausgestattet durchlief. Da aber die Körperlichkeit des Menschen, im Gegensatz zu seiner geistigen Verfassung, ebenfalls erscheinener Natur ist, muss er sich mit diesem Phänomen auseinandersetzen, ob er will oder nicht. Dies führt – metaphorisch betrachtet – zu einer „Reibungsfläche“, die für religiöse Betrachtungen ziemlich geeignet scheint. Die Frage, ob dieser gesamte Vorgang willkürlich oder unwillkürlich ist, bleibt zunächst dahingestellt, wird sich jedoch im Verlauf dieses Essays dem Leser erschließen.

Die Rolle der Geschichte hat sich immer wieder als kontrovers dargestellt. Unterschiedliche Kulturen haben sich dazu ebenso unterschiedlich geäußert. Manche waren – und sind – der Ansicht, dass die Geschichte zirkulär verläuft, also folglich alles, was einmal geschehen ist sich wiederholt und ebenso bereits geschehen ist. Diese Sichtweise wird vor allem im asiatischen Raum favorisiert, doch gibt es auch Belege aus afrikanischen und amerikanischen Kulturen. Der so genannte Westen – und damit vorwiegend die europäische Sicht – bringt uns den Gedanken der linear verlaufenden Geschichte näher. Bei genauer Betrachtung hängt es tatsächlich vom Standpunkt des Betrachters ab, wie man den Verlauf – falls man ihn so nennen kann – der Geschichte sieht. Aus der Betrachtungsweise mancher heutiger Zeitgenosse könnte man sagen, dass Geschichte sich nicht regelhaft entwickelt, sondern sich verhält wie ein postmoderner Roman, der mit Versatzstücken und Zitaten arbeitet, so dass sich eine Struktur bildet, die der eines Bildhauers mit Orientierungsschwierigkeiten ähnelt, wenn man seine Ideen tatsächlich gestalten will.

Selbstverständlich wurde so in früheren Zeiten nicht gedacht. Der Punkt, der hier gemacht werden soll ist der, dass sich nicht nur die Geschichte ändert, sondern auch die jeweilige Blickweise auf dieses Phänomen. Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass ein heutiger Autor von dem beeinflusst werden kann und wahrscheinlich auch wird, was die heutige Welt an Sichtweisen zu bieten hat. Und diese sind mannigfaltig.

So ist und bleibt es legitim, sich seine eigene Sichtweise herzustellen, solange sie sich durch entsprechende gedankliche Operationen und deren Belege in der äußeren Welt untermauern lässt.

Was unser Thema angeht, muss zunächst untersucht werden, wie der Säkularisierungsprozess vonstatten geht, der sich dadurch manifestiert, dass die oben erwähnte Vereinzelung sich neu orientierend zu einem System formiert, welches dem Menschen eine Grundlage verschafft, auf der sich die Lebenswelt als solche dem denkenden Individuum erschließt.

Zunächst sollte ein Blick geworfen werden auf das, was man allgemein für „Realität“ hält. Dies ist nicht ganz einfach, da sich diese flüchtige Instanz immer wieder jeder Untersuchung entzieht. Dennoch lässt sich feststellen, dass die jeweiligen Lebensumstände und der Entwicklungsgrad der Individualisierung eine bedeutende Rolle spielen.

Wie wird die Welt wahrgenommen? Welchen Einfluss haben die einzel-

nen Elemente der Wahrnehmung auf die Evaluation von Realität? Welche geistigen Strukturen spielen dabei eine Rolle?

Da das Weltliche sein korrelatives Pendant im Heiligen hat, sollte dies für unsere Untersuchung eine gewisse Rolle spielen. Der bekannte Religionsforscher Mircea ELIADE sagt beispielsweise:

Das „Heilige“ ist [...] ein Element der Struktur des Bewusstseins und nicht ein Stadium in der Geschichte dieses Bewusstseins. *Als ein menschliches Wesen zu leben* war in den ältesten Kulturen Schon an sich ein *religiöser Akt*, denn Nahrung, Sexualität und Arbeit hatten eine sakramentale Bedeutung. Mit anderen Worten, *Mensch sein* oder, besser: werden heißt „religiös“ sein.²

Dem lässt sich entgegenhalten, dass die obigen Bemerkungen deutlich darauf hinwiesen haben, dass der Bewusstseinszustand durchaus von seiner historischen Entwicklung abhängig ist. Andererseits ist auch zu konstatieren, dass es für das Bewusstseins als solches gewisse konstitutive Parameter gibt, die nicht außer Acht gelassen werden sollten.

Wie ist dieser scheinbare Widerspruch zu überwinden? Es steht zu vermuten, dass es sich bei dem gesamten zur Rede stehenden Prozess um ein Phänomen handelt, welches reziprok verläuft und somit sowohl die Ursache als auch die Wirkung determiniert. Dies kann nur geschehen durch eine dritte Instanz, die oftmals außer Acht gelassen wird. Die Rede ist vom *Anlass* ist letztendlich die erschienene Welt selbst, die immer wieder in Dialog mit dem wahrnehmenden Wesen tritt und so zu Veränderungen der Wahrnehmung führt.

Daraus folglich, dass wir in diesem Falle über die Analyse von ELIADE hinausgehen, wobei allerdings nicht behauptet werden soll, dass sein Ansatz zu verwerfen sei. Es ist lediglich so, dass seine Sichtweise erweitert und präzisiert werden soll.

Nun ist es möglich, dass manche Sichtweisen konvergieren und andere divergieren, was jedoch nicht bedeutet, dass sie sich als solche gegenseitig ausschließen, sondern lediglich, dass, dass unterschiedliche Aspekte der selben Wirklichkeit manifestiert werden. Wir können als Beispiel zwei unterschiedliche *geistige* Schöpfungsmodelle untersuchen.

Der Mythenforscher Joseph CAMPBELL skizziert in seinem einflussreichen Werk *The Masks of God* eine Ontogenese, die der Entwicklung eines Kleinkinds gleichzusetzen ist.³ Hier wird ausführlicher und deutlicher als bei PIAGET gezeigt, wie sich der Entwicklungsprozess des Einzelnen dem der Menschheit ähnelt.

Darüber hinaus beschäftigt er sich mit dem existenziellen Problem von Leben und Tod auf eine Weise, die stark angelehnt ist an die Psychologie von Carl Gustav JUNG, indem er die strukturierenden Kräfte des Lebens auf Erden aufzeigt.⁴ Die erschienene Welt gilt als ein „Heim“, wohl weil man sich

2 Eliade, Mircea: *Geschichte der religiösen Ideen*; Band I: *Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis*, Freiburg et al. 1994. S. 7.

3 Vgl. Campbell, Joseph: *The Masks of God, Voll. I: Primitive Mythologie*, New York et al. 1991.

4 Ebd., S. 57ff.

in ihr zurechtfinden muss und dementsprechend denkt und handelt. Dabei geht es CAMPBELL in erster Linie um den Eindruck, den die Welt auf den Menschen macht. Diese *imprints* unterhielt er in fünf Kategorien. Die erste ist die der Geburt selbst. Die zweite befasst sich mit der intimen frühen Beziehung zwischen Mutter und Kind. Im dritten Entwicklungsschritt befasst sich das Kind mit seinen eigenen Exkrementen und seiner Faszination darüber. Die vierte Konstellation handelt von dem Unterschied der Geschlechter, was CAMPBELL mit dem vierten Lebensjahr assoziiert. Als fünften Aspekt zeigt er auf, dass die häufig herausforderte Theorie des *Ödipuskomplexes* eine zentrale Rolle in der bleibenden Sichtweise zu Philosophie oder Kunst im späteren Leben führt.

Eine andere Sichtweise zeigt uns William Irwin THOMPSON.⁵ Er erzählt einen Mythos, in dem der Mensch als erschienenenes Wesen in die Zeit gefallen ist. Man kann zunächst an eine christliche Erzählung denken, doch THOMPSON geht nicht nur thematisch, sondern auch zeitlich viel weiter. Es geht ihm um die Menschwerdung als solche. Und er betrachtet dies als eine Form der Kunst, was uns auch später noch beschäftigen wird. Doch zunächst sagt er unter anderem folgendes:

As fiction and music are coming close to reorganizing knowledge, scholarship is becoming closer to art. Our culture is changing, and so the genres of literature and history are changing as well.⁶

Doch Kunst und Literatur, Musik und Mythologie sind bei ihm gleichberechtigt, weil er mehr oder weniger ausschließlich von dem ausgeht, was der menschliche Geist selbst erzeugt. Somit hat er keine Präferenzen.

I would prefer to avoid the tedium of a foolish consistency and take what is interesting from all of them without committin myself to any of them.⁷

Dies können wir für legitim halten, da man nachdem, was oben gesagt wurde, keine veritablen Aussagen machen kann über den menschlichen Geist, ohne sich festzulegen auf eine Weltsicht, die sich immer nur aus dem menschlichen Geist speisen kann.

Und so kommen wir zunächst zum Begriff des „Heiligen“ zurück. Dies ist für den heutigen Menschen zumeist das Ungewöhnliche. Doch das war nicht immer so. Sowohl in archaischer Zeit als auch beispielsweise im europäischen Mittelalter galt das Heilige als normal. Aus der archaischen Zeit lässt sich das vor allem aus sprachlichen Rückschlüssen ermitteln.⁸ Das europäische Mittelalter zeichnet sich durch reichliche sprachliche Zeugnisse aus.

Wenn wir uns in Menschen versetzen, die der Lebenswelt beinahe ausschließlich sakrale Elemente entnehmen, dann können wir zu dem Schluss kommen, dass diese Sichtweise normal und alltäglich war. So oder ähnlich

5 Thompson, William Irwin: *The Times fallig Badies Take to Light*, New York 1996.

6 Ebd., S. 7.

7 Ebd., S. 13

8 Vgl. dazu u. a. Keller, Rudolf E.: *Die deutsche Sprache*, Hamburg 1995.

sieht das auch FRAZER in seinem bekannten Werk *The Golden Bough*.⁹ Für ihn entstammen sowohl Magie als auch Religion aus der gleichen Vorstellungswelt. Zwei Formen der Magie, die er erwähnt, führen uns gar in unsere heutige Welt.

Both branches of magic, the homoeopathic and the contagious, may conveniently be comprehended under the general name of Sympathetic Magic, since both assume that things act on each other at a distance through a secret sympathy, the impulse being transmitted from one to the other by means of what we may conceive as a kind of invisible ether, not unlike that which is postulated by modern science for a precisely similar purpose, namely, to explain how things can physically affect each other through a space which appears to be empty.¹⁰

Wir sehen also wieder, dass es sehr auf die geistige Verfassung das einzelnen ankommt, wie Phänomene interpretiert werden, die vor unseren Geist treten.

Dies lässt sich illustrieren durch den Beginn der Beherrschung der Metallbearbeitung. Wie ELIADE schreibt, wurde der Schmelzofen wie eine Art Uterus oder auch Brutkasten betrachtet. Die Erde galt Muttergottheit, aus deren Schoß die Erze entnommen werden. Die Veredelung der Erze zu reinen Metallen fand nun im Schmelzofen statt; ein Vorgang, von dem man glaubte, dass er in der Erde ohnehin stattfinden würde, jedoch über einen beträchtlichen, viel längeren Zeitraum. Indem man diese Veredelung verkürzte, machte man sich zum Herrn über die Zeit – eine der wesentlichen Konstituenten der Welt überhaupt. Damit war ein Grundstein für die weitere Beherrschung der Lebensbereiche allgemein gelegt worden.¹¹

Der magische Hintergrund der Welt war für den archaischen und auch noch für den antiken Menschen eine Selbstverständlichkeit. Der Wandel hin zu einer mehr rationalen Betrachtungsweise verlief sowohl graduell als auch in Schüben. Dieses vermeintliche Paradox lässt sich auflösen, wenn man das bisherige „Endprodukt“ dieser Entwicklung mit einbezieht. Klar ist, dass der Säkularisierungsprozess als solcher stattgefunden hat. Doch ist er, wie bereits oben erwähnt, nicht linear verlaufen.

Beispielsweise gab es sowohl im Mittelalter als auch in der frühen Neuzeit Rückwärtsbewegungen, die sich etwa im Dämonenglauben und anderen ähnlichen Phänomenen ausdrücken. Gleichzeitig gab es aber gerade im Mittelalter eine Tendenz zu Strukturen, die eine weltliche Ordnung manifestieren sollten.

Zu diesen Strukturen gehören die Gilden, die sich in den früheren Städten etablieren. Ihre Funktion war nicht nur die Organisation des Handwerks- und Erwerbsleben, sondern auch die Bildung einer Zivilgesellschaft, wie es sie in dieser Art noch nicht gegeben hatte. Die Regeln des Zusammenle-

⁹ Vgl. Frazer, James George: *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, London 1995.

¹⁰ Ebd., S. 12.

¹¹ Vgl. Eliade, a. a. O.

bens wurden durch eine Selbstorganisation geschaffen, die nicht mehr durch die Einmischung des Klerus' bestimmt wurde, sondern rein weltlichen Charakter hatte. Ungefähr zur gleichen Zeit setzte sich auch die weltliche Obrigkeit mehr und mehr gegen die Kirche und ihren höchsten Repräsentanten (Papst, Kardinäle usw.) durch.

Mehrere Zäsuren beschleunigte in Europa diese Entwicklung. Im Sommer 1347 landete ein Schiff vom Schwarzen Meer kommend im sizilianischen Hafen Messina und brachte die Krankheit mit, die man bald den „Schwarzen Tod“ nennen sollte. Die Krankheit breitete sich rasend schnell aus. In weniger als 20 Jahren war die Hälfte der Bevölkerung Europas gestorben. Dies hatte unerwartete Folgen für die Weiterentwicklung der menschlichen Zivilgesellschaft.

Wie James BURKE schildert,¹² gab es aufgrund dieses gesamteuropäischen Traumes viele reiche Erben und einen eklatanten Mangel an Arbeitskräften. Handwerker waren vor allem knapp und konnten hohe Löhne für ihre Arbeit fordern. Die Reichen, wiederum, waren an einem raschen Aufbau ihrer geschundenen Länder interessiert. Dies geschah zunächst vor allem in Italien, wo sich bald das Phänomen entwickelte, das wir Renaissance nennen. Es hatte beträchtliche Auswirkungen nicht nur auf die wirtschaftlichen Verhältnisse, sondern auch auf die Sicht des Einzelnen auf sich selbst und die Welt. Es kommt nicht von ungefähr, dass sich in dieser Zeit sowohl in der bildenden Kunst als auch in der Architektur die „Perspektive“ entwickelte.

Die Bilder aus dem früheren und hohen Mittelalter wirken auf den naiven Betrachter von heute wie Kinderzeichnungen, die in gewisser Weise als mangelhaft betrachtet werden. Es gab keine Perspektive im unseren heutigen Verständnis. Die Größenverhältnisse der Figuren in einem Bild zueinander waren jedoch bewusst gewählt und richteten sich aus an der Wichtigkeit und Macht der entsprechenden Person. Man sah beispielsweise einen riesigen Jesus umgeben von winzigen Aposteln. Auch Päpste und Kaiser ließen sich so abbilden.

In dieser jetzigen Gesellschaft der Renaissance galt diese Konfiguration nicht mehr oder hatte zumindest ihren Einfluss beträchtlich eingebüßt. Der Einzelne wurde wichtiger. Und das galt auch für die Kunst. „Perspektive“ ist eine Art Realmetapher dafür. Es ging darum, die Welt aus dem Blickwinkel des Betrachters darzustellen und somit die Sichtweise zu relativieren. Mit anderen Worten: das Absolute wurde abgelöst vom Relativen; eine Entwicklung die bis in die heutige Zeit anhält.

Auch das Wirtschaftswesen änderte sich fundamental. Den Ausgang nahm diese Bewegung in Florenz. Sie hatte zunächst noch mit dem Klerus zu kämpfen, doch die Geldwirtschaft hatte die Macht in der Gesellschaft neu verteilt und führte zu einem ebenso neuen Selbstbewusstsein:

12 Vgl. Burke, James: *The Day the Universe Changed*, Boston 1985, passim.

Money had become the key. "Down with the hypocritical clerics", People said, "preaching against worldly wealth. Listen to them, and the fabric of society will fall apart." The Florentines were shareholders in the first giant corporate state in Western history. In such a state the talented individual had many opportunities to express his skills – within certain limits. Commissions were set up to investigate and if necessary to execute who acted against "the interests of the state."¹³

Wir sehen, dass die weltliche Macht dieses neuen Staatswesens bis in die Privatsphäre drang und auch hier die Rolle der kirchlichen Macht übernahm. Auch dieser Trend setzt sich bis heute fort.

Eine weitere Zäsur erfuhr die (nicht nur europäische) Welt durch die Entwicklung des Buchdrucks. Hierdurch wurde nicht nur die allgemeine und öffentliche Kommunikation verbessert, sondern es änderte sich auch die Art und Weise des Denkens und wie man die Welt sah.

In früheren Zeiten bildeten Kathedralen den narrativen Kosmos für die einfachen Leute. Sie hatte durch den Bildergang einen mnemōnischen Effekt. Diesen Effekt hatte auch die Poesie, da ihre starren strukturellen Regeln gleichzeitig ein Handreich für die zumeist analphabetische Bevölkerung bot. Der Zugang zu den Büchern in hinreichender Menge – was der Buchdruck ja ermöglichte – wurden Prosatexte immer wichtiger und verdrängten die Poesie mehr und mehr in den Bereich der Liebhaberei. Es muss in diesem Zusammenhang erwähnt werden, dass das Adjektiv „prosaisch“ auch die Nebenbedeutung von „profan“ trägt. Heilige Texte wurden (und werden) zumeist in Versen verfasst. Die säkulare Welt bedient sich des Prosatextes.

Diese säkulare Welt wurde mehr und mehr zur Welt der Wissenschaften. Die Kirche erkannte natürlich recht bald das Gefahrenpotential dieser mehr oder weniger neuen Strömung. (Natürlich gab es bereits im antiken Griechenland etwas, was auch der heutige Mensch als Wissenschaft bezeichnen würde, doch waren die Kommunikationsmittel noch zu bescheiden, um ihr große Verbreitung einzubringen.)

Sie war nicht nur deshalb gefährlich, weil sie die Autorität der Kirche untergrub, sondern auch, weil sie die andere Seite derselben Medaille war.

Both myth and science spring from the same root structures of Consciousness, so it is as valid to say that science is a dim intuition of a truth which the mystic experiences, as it is to say that myth is a dim intuition of a truth which only the scientist can prove.¹⁴

Die neuen Kommunikationsmittel förderte massiv die Weiterentwicklung der modernen Wissenschaft. Man konnte auf Weite über Thesen in Pamphleten und Bücher diskutieren, neue Ideen verbreiteten sich in Windeseile und

¹³ Ebd., S. 65.

¹⁴ Thompson, a. a. O., S. 48.

die horizontale Beschäftigung mit ihnen vergrößerte sich immer mehr. Universitäten und Akademien schossen wie Pilze aus dem Boden. Beweise – oder zumindest das Streben danach – ersetzten die Dogmen der Kirche.

If knowledge could now be picked up from a book, the age of unquestioned authority was over. A printed fifteenth-century history expressed the new opinion: "Why should old men be preferred to their juniors when it is possible, by diligent study, for young men to acquire the same knowledge?"¹⁵

Wissen(schaft) führte allerdings auch zu einer immer weiter reichenden Isolierung des Individuums, weil man die physische Gemeinschaft nicht mehr zum Austausch von Gedanken benötigte. Auf der anderen Seite wurde der Kommunikationstakt erheblich erhöht, was wiederum die Wissenschaft vorantrieb. Die Kirche blieb jedoch bis in die jüngste Zeit skeptisch. Man denke nur an die wütenden Proteste bei der öffentlichen Diskussion der Darwinistischen Thesen im 19. Jh.

Allerdings kam es auch innerhalb der Wissenschaft zu Auffaltungen, die von nicht unbedeutenden Konsequenzen waren. So hatte sich der wissenschaftliche Kanon verselbständigt und dogmatisiert. Die etablierte Wissenschaft übernahm nun die Rolle, die die Kirche zuvor innehatte. So wurde die Quantenphysik nicht von allen freudig begrüßt. Man sprach davon, dass der Physik der Boden entzogen wird. Die Parallelen sind unübersehbar. Das wissenschaftliche Establishment fürchte um seine Grundlagen ebenso, wie es zuvor bei der Kirche der Fall war.

Doch kümmern wir uns um eine weitere Zäsur, die sicherlich die weitreichendsten Folgen hatte, und die auch mit Hilfe der Wissenschaften eintrat: die Aufklärung. Durch sie und zwei Revolutionen, nämlich die Industrielle und die Französische wurde die Zivilgesellschaft so sehr umgekrempelt wie bislang nicht. Die Ständestruktur begann zu bröckeln und löste sich schließlich ganz auf. Die Bürger forderten ihre Rechte ein, was einige Zeit später bei der durch die Industrialisierung entstandenen Arbeiterschaft ebenfalls geschah.

Der technische und wirtschaftliche Fortschritt zwang Menschen in ein Verhaltenskorsett, das es so noch nicht gegeben hatte. Die Bevölkerung wuchs so schnell, dass es bald zur Vermassung der Arbeiter führte, von denen darüber hinaus eine eiserne Disziplin gefordert wurde. Man musste pünktlich bei der Arbeit sein, was dazu führte, dass mehr und mehr Menschen nach der Uhr lebten, was früher völlig undenkbar gewesen war. Der heutige Mensch hat sich notgedrungen an diesen Rhythmus gewöhnt, doch für die Menschen im frühen 19. Jh. Ging diese Entwicklung einher mit einer sozialen Katastrophe führte mit den Begleiterscheinungen der ökonomischen Abhängigkeit der meisten und einer allgemeinen Entfremdung zu einem radikalen Umbau der Gesellschaft. Wenn man von einer Metaphysik der Geschichte ausgeht, so hat sich dieser Zustand hundert Jahre früher bereits angekündigt mit der Industrialisierung der Gesellschaft und dem Zerschneiden verkrusteter Strukturen.

15 Burke, a. a. O., S. 123.

Die Herrschenden sahen diese Entwicklung natürlich mit Sorge, was dazu führte, dass die Kontrollmechanismen weiter entwickelt wurden, wozu die Wissenschaft auch wieder einen Beitrag lieferte.

[...] in the great Diderot *Encyclopédie*, published in France in the middle of the eighteenth century, an article on probability brought statistical analysis into the mainstream of Enlightenment thinking, particularly with regard to its potential use social circumstances.¹⁶

Die Vermassung führte allerdings auch zu weit reichenden Problemen bei den Betroffenen, und diese Probleme, abgesehen von den ökonomisch induzierten physischen Lebensumständen, sind in vielen Fällen psychischer Natur. Es wäre interessant, wenn man feststellen könnte, dass diese Probleme Hand in Hand gehen mit dem Säkularisierungsprozess. Der seelische Beistand, den ein Priester schließlich auch lieferte, ging verloren, die metaphysische Ebene des menschlichen Daseins wurde ignoriert oder belächelt und die mit der Vermassung einher gehende Isolierung des Einzelnen trieb die Menschen – wiederum massenhaft – in die Praxen von Therapeuten und Psychiater.

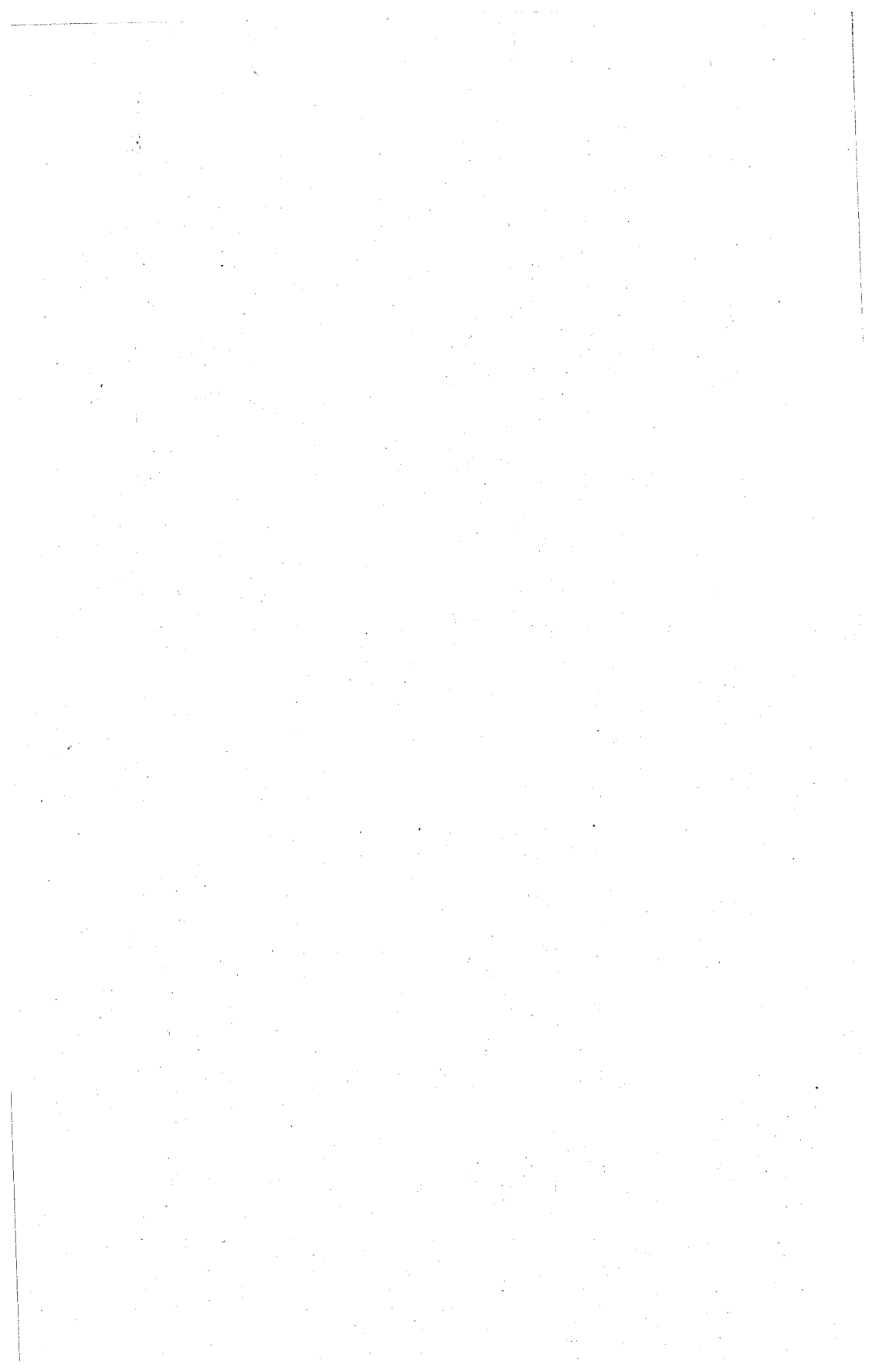
Das 20. Jh. Zeigt eine Pseudo-Sakralisierung in der ersten Hälfte in den Massenphänomenen des Faschismus, Nationalismus oder Stalinismus und besonders in der zweiten Hälfte die vielen Bewegungen innerhalb der Szene der so genannten Psycho-Sekten. Offenbar zeigt sich ein Grundbedürfnis der Menschen nach metaphysischem Halt. Da der moderne – oder gar postmoderne – Mensch aber haltlos ist, geht es relativ einfach, ihn zu manipulieren und nach den eigenen Wünschen „umzugestalten“. In diesen Zusammenhang gehört auch die Sehnsucht nach etwas Besonderem im Leben, das man in der völlig profanisierten Welt oftmals vergeblich findet, da man auch nicht weiß, wie es zu suchen ist und welche Gestalt es hat. Lassen wir nochmals THOMPSON zu Wort kommen:

The profane is the world of routines in which the whole is forgotten; the sacred is the individual seen in awe-inspiring relationship to the immensity of the universe. A sacred moment or place is thus one which connects the immediate concerns of the creature with the whole of Creation.¹⁷

Zum Schluss soll noch einmal kurz auf das Phänomen der Kommerzialisierung eingegangen werden. Platon klassifizierte einst die Gesellschaft in *Lehrstand*, *Wehrstand* und *Nährstand*. Es ist zu beobachten, dass diese Stände sich in ihrer Dominanz im Laufe der Geschichte abgelöst haben. Der Lehrstand ist mit dem Papsttum und der Theokratie zu identifizieren, der Wehrstand mit Militärregimen oder militärlastigen Gesellschaften und der Nährstand mit kommerziell geprägten Gemeinwesen. Bei der heutigen, fast vollständig vollzogenen Durchkommerzialisierung ist es nicht verwunderlich, dass selbst zwischenmenschliche Beziehung einer Wortwahl unterliegen, die aus dem Geschäftsbereich kommt. Es ist nicht abzusehen, wann diese geschäftliche Lebenswelt von etwas anderem abgelöst wird.

¹⁶ Ebd., S. 210.

¹⁷ Thompson, a. a. O., S. 65.



XI. Yüzyılda Orta Anadolu'ya Ermeni Göçleri

Osman GÜRBÜZ*

ABSTRACT

Armenian Immigration to Central Anatolia in XI. Century

The Armenian people who had lived in Van and Ani in the first part of the eleventh century immigrated to Central Anatolia. During this time, the Turkish raids were targeting the East Anatolia. Some researchers claim that the Armenian immigrations took place due to the attacks carried out by the Turks. However, this claim is not consistent with the historical evidence and truths. The things that forced the Armenians to immigrate to Central Anatolia was the Byzantines and this was a traditional policy of the Byzantines. The Turkish attacks in the East Anatolia provided a proper opportunity for the Byzantines to exploit these attacks. Otherwise, the two events (Turkish attacks and Armenian immigrations) took place synchronicly are not cause and effect of each other.

Keywords: Turkish attacks, Armenian immigrations, XI. century, Sivas-Kayseri, Byzantine policy.

GİRİŞ

Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde dağınık, küçük prenslikler halinde yaşayan Ermeniler, bu toprakların müslüman Araplar tarafından fetihle, yeni fatihlerin hakimiyetini tanımak zorunda kaldılar. M. 653 yılında Şam valisi Muaviye ve Ermeni prenslerinden Theodor Reştuni arasında varılan anlaşmaya göre yörede yaşayan bütün yerli prensliklerin otonom bir şekilde İslami yönetime bağlılıkları sağlandı¹. Bu bağlılık, zaman zaman ortaya çıkan huzursuzluklar ve ayaklanmalara rağmen X. yüzyıl sonlarına kadar devam etti. Bu tarihten itibaren Bizans, yavaş yavaş söz konusu prenslikleri ele geçirdi. XI. yüzyılın başlarında Doğu Anadolu'ya Türk akınları başlarken Vaspurakan² ve Ani³ prenslikleri yine otonom bir yönetime sahip olmakla birlikte bu kez Bizans'ın egemenliğine girmişlerdi. Ancak birincisi 1021, ikincisi 1045 yılında ortadan kaldırılarak doğrudan Bizans topraklarına katıldı. Bu çalışmamızda X. yüzyılın sonları ve XI. yüzyıl boyunca Bizans-Ermeni

* Dr., Yüzyüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Laurent, C., *Histoire de L'Arménie-Entre Bizance et l'Islam depuis la Conquête Arabe Jusqu'en 886*, Paris, 1919, s. 29.

2 Vaspurakan: Van Gölü ile Azerbeycan ve Nahcivan arasında yer alan eyaletin ismidir.

3 Ani: Bagratunî prenslerinin yönetim merkezi, bugün Kars vilayeti içinde olup aynı adı taşıyan köy yakınındaki Arpaçay'ın sağ kıyısı üzerinde harabeleri bulunmaktadır.

ilişkilerini toplumsal, politik ve dinî yönleriyle ele alarak "Ermenilerin Türk akınları sebebiyle Orta Anadolu'ya göç ettikleri" şeklinde özetlenebilecek görüşlerin doğru olup olmadığını incelemeye çalışacağız.

I. ORTA ANADOLU'YA ERMENİ GÖÇÜ HAKKINDAKİ DEĞERLENDİRMELER

Müslüman Türklerin Anadolu'yu tanımasının tarihi çok eskilere inmekle birlikte Selçuklu Türklerinin bölgeye ilk akını, M. 1016-1019 yılında Çağrı Bey'in 3000 atıyla Van yöresine yapmış olduğu akın ile başlar.⁴

Her ne kadar Çağrı Bey'in bu ilk seferinin gerçekleştiği tarih hakkında farklı görüşler varsa da⁵ bir iki yıllık bu farklılığın konumuz açısından fazla bir önemi yoktur. Çağrı Bey, ilk akının ardından sonuncusu 1021 yılında olmak üzere Azerbeycan bölgesine iki akın daha yaptı.⁶ Urfalı Mateos bu ilk akında Ermenilerin yenilgisini ve başlarına gelen felaketin büyüklüğünü öyle acıklı bir dille anlatır ki sanki bundan sonra yeryüzü yıkılıp kıyamet kopacaktır.⁷ Urfalı Ermeni Başpiskoposu Mateos'un trajik üslubunun sonraki tarihçi ve araştırmacılar üzerindeki etkisi ilk bakışta farkedilecek kadar güçlüdür. XIII. yüzyılda yaşamış Ermeni tarihçisi Vardabet Vardan, Vaspurakan kralı Senekerim'in, İranlılar(Türkler)'in tazyiki yüzünden memleketini II. Basileos'a verdiğini belirtir⁸. Renç Grousset ise, "Senekerim Hovennes benzer bir karar aldı, zira İran'dan Türkler geliyordu"⁹ diyerek Vaspurakan prensinin topraklarını Bizans imparatoruna vermek zorunda kalışını, İran'dan Türklerin gelişiyile açıklar. Benzer bir görüşü dile getiren M. Halil Yinanç "Türkmenlerin galebesinden telaş eden ve ülkesini koruyamayacağını anlayan kral (Senekerim) kendi hayatını muhafaza için krallığını imparator II. Bazil'e terketti."¹⁰ demektedir. Yinanç, M. 1045 yılında Ani ve Kars prensliklerinin topraklarını Bizans imparatoruna terkedip Orta Anadolu'ya taşınmalarını da, Türkmen saldırılarına bağlar.¹¹ İbrahim Kafesoğlu, aynı yolu izleyerek Ermenilerin Türkler sebebiyle yurtlarını terkettikleri şeklindeki görüşü paylaşır.¹² Oysa George Ostrogorsky, bölgede çıkan karışıklıkların Bizans imparatoruna başarılı bir müdahale fırsatı doğurduğunu, böylece Gürcistan'ın bir kısmıyla, Vaspurakan'ın Bizans topraklarına ilhakını,¹³ sonraki yıllarda da aynı

4 Urfalı Mateos, *Vekâyînâme (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, çev. Hrant D. Andreasyon, Notlar: Edeouart Dulaurer- M. Halil Yinanç, TTK Yayın, 2. baskı, Ankara, 1987, s. 48, 49.

5 Simbat, *Başkumandan Simbat Vekâyînâmesi*, çev. Hrant D. Andreasyon, TTK Kütüphanesi, Tercüme Eserler Serisi, No: 68, I. Nüsha, s. 18. Krş. Yinanç, Mükrimin Halil, *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri I*, İstanbul Üniversitesi Yayını, İstanbul, 1944, s. 36.

6 Yinanç, a.g.e., s. 36.

7 Mateos, a.g.e., s. 49.

8 Vardabet Vardan, "Türk Fütûhâtı Tarihi (889-1269)", çev. Hrant D. Andreasyon, *Tarih Semineri Dergisi*, 1-2, İÜEF Yay., (İstanbul, 1937), s. 166.

9 Grousset, Renç, *L'Enripe du Levant - Histoire de La Question D'Orient-*, Paris, 1949, s. 155.

10 Yinanç, a.g.e., s. 36.

11 Yinanç, a.g.e., s. 34.

12 Kafesoğlu, İbrahim, "Selçuklular", *İA*, X, İst., 1993, s. 358.

13 Ostrogorsky, George, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret İşıltan, TTK Yay., 3. baskı, Ankara, 1991, s. 292.

politika devam ettirilerek Ani'nin de imparatorluğa ilhakını belirtir.¹⁴ Claude Cahen ise Ermenilerin imparatorluğun daha içteki bölgelerine taşınmasının, Bizans politikasının gereği olarak yapıldığını söyler.¹⁵ Yukarıda söz konusu olan iki grubun yanısıra Ermenilerin, hem Bizans hem de Türkler tarafından çok yönlü sıkıştırılmaları sonucu Sivas dolaylarına taşındıklarını söyleyenlerin olduğunu da, burada ifade etmemiz gerekir.¹⁶

Şimdi biz bütün bu farklı görüşlerin doğru olup olmadıklarını nasıl anlayacağız? Acaba bu değerlendirmeler ne ölçüde gerçeği yansıtmaktadırlar? Bu noktaları aydınlatabilmek için X. yüzyılın sonları ve XI. yüzyıl boyunca sosyal, politik ve dinî yönden Bizans-Ermeni ilişkilerine bakmak gerekecektir.

II. XI. YÜZYILIN BAŞLARINDA BİZANS-ERMENİ İLİŞKİLERİNDE GERGINLİĞİN ARTMASI ve İKİ ÖNEMLİ OLAY

Tacitus'un "Ambigua Gens"(acaip halk)'i Orta çağda Persler, Araplar, Bizanslılar, Türklerle sürekli sorunlar çıkarmış, batı ülkelerini daima doğulularını cezalandırmaya davet etmiştir.¹⁷ Aslında İslam dünyasının Ermenilere karşı çok esnek ve anlayışlı davranmasına karşın Ermenilerin müslümanlarla anlaşamaması bir dereceye kadar anlaşılabilir, ancak bir Hıristiyan devleti olan Bizans ile gerginliğin açıklanması için sadece Ermeni geçimsizliğinin varlığı yetmez. Hıristiyan bir tarihinin Bizans egemenliğinde bulunan bütün doğu Hıristiyanları için hayıflanarak yaptığı tespit, belli ölçüde hâkimlerin yönetim tarzları hakkında bir fikir verir: "Doğu Hıristiyanları İslamiyetin ilk yüzyıllarında sayı itibarıyla Müslümanlardan fazlaydı, ancak İslamiyet'e karşı birleşik bir cephe kuramamışlardı. Aralarında doktrin anlaşmazlıkları, etnik ayrılıklar olmakla birlikte, bir tek noktada birleşebiliyorlardı: Bizans'a karşı duydukları ateşli kin!"¹⁸ Hiç kuşkusuz Bizans'a karşı duyulan bu öfke X. ve XI. yüzyıllarda daha da artmıştı. Ermeni ve Bizans toplumları arasındaki anlaşmazlıkların boyutları hakkında bir fikir vermesi için Mateos'un anlattığı iki ilginç olayı burada nakledeceğiz:¹⁹

Birinci olay şöyledir: "Eski Kars prensi Aşot'un oğlu Gagik, bir süre Bizans İmparatoru X. Dukas (1059-1067) yanında alıkonulmuştu. Buradaki yaşantısından memnun olmayan prens, İstanbul'dan ayrılarak Selçuklu sultanı Alparslan'ın yanına gitmek için yola koyuldu. Kayseri'ye gelen Gagik, kendi köpeğine Armen²⁰ adını takan ve bütün köpekleri Armen diye çağırarak Ermenilere hakaret eden Kayseri Rum metropoliti Markos'u cezalandırmayı

14 Ostrogorsky, a.g.e., s. 309.

15 Cahen, Claude, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, çev. Yıldız Moran, 3. baskı, İstanbul, 1994, s. 80.

16 Göyünç, Nejat, "Van", *İA*, XIII, İstanbul, 1993, V, 198 (s. 194-202)

17 Kaşgarlı, Mehlika Aktok, *Kilikya'ya Tabi Ermeni Baronluğu Tarihi*, Ankara, 1990, s. 9.

18 *Bibliotheca Apostolica Vaticana, Revista Islamica- Christiana*, Aziz Atıyalı, *A History of Eastern Christianity*, London, 1968'dan naklen, Kaşgarlı, a.g.e., s. 49.

19 Biz Mateos'un naklettiği birinci olayı çok az bir kısaltma ve değişiklikle sunmaya çalıştık. Metnin tamamı için bkz. Mateos, a.g.e., s. 131-132.

20 Ermeni.

düşünüyordu. Daha önce bunu yapmak istemişse de hem kendisinin Bizanslıların arasında bulunması, hem de metropolitin büyük şöhret ve nüfuzu buna engel olmuştu.

Gagik, Bizanslılar'a karşı müthiş bir öfke duyuyordu, bunun için konakladığı bütün yerlerde Ermeni askerlerine, ileri gelen Rum kadınlarına tecavüz emrini verdi. Gagik Metropolit'in ikametgâhına yaklaşıncı adamlarını göndererek konaklamak istediğini bildirdi. Bundan çok memnurluk duyduğunu belirten Markos, evini donatıp şeref töreniyle Ermeni prensini evine getirdi ve büyük bir ziyafet verdi. Şarapla neşelenmeye başlayan Gagik Markos'a: "İştittüğimize göre güzel bir köpeğin varmış, onu görmeyi arzu ediyoruz" dedi. Markos, Gagik'in, köpeğini isteyeceğini zannedip duymazlıktan geldi. Fakat ısrarlar üzerine bu kez köpeği çağırdılsa da gelmedi; çünkü hayvanı alışık olduğu adla kimse çağırmaya cesaret edemiyordu. Gagik, "onu adıyla çağırın ki gelsin" dedi. Şarabın tesiriyle gevşemiş olan Markos, köpeği "Armen, Armen!" diye çağırınca köpek, bir arslan gibi atlayıp geldi. Gagik, "bu köpeğin adı Armen midir?" diye sorunca son derece mahçup olan Markos: "Yavru olduğu için ona Armen diyoruz" şeklinde karşılık verdi. Gagik: "Armeni mi yoksa Romalı²¹ mı yavrudur, şimdi görürüz" dedi. Onlar önceden büyük bir harar²² hazırlamış bulunuyorlardı. Gagik'in adamları onun bir işaretiyle hayvanın etrafını çevirdiler ve büyük bir gayret sonucu köpeği hararın içine attılar. Bunu gören Markos, köpeği götürceklerini zannedip hiddetlendi ve kendi hizmetçilerini şiddetle azarladı. Gagik, küçümseyici bir gülümseme ile adamlarına elleriyle bazı işaretler yaptı. Onlar derhal dinsiz Markos'un etrafını çevirip zorla "Armen" denilen köpeğin bulunduğu hararın içine metropoliti soktular. Gagik, Markos'la aynı çuvalda bulunan köpeğin şiddetle dövülmesini emretti. Yediği sopaların etkisiyle inleyen köpek, Markos'un üzerine saldırıp onu parçalamaya başladı. Onlar uzun süre Markos'un feryatlarına aldırmaz etmeden bu işlemi sürdürdüler. Torbanın içinden diş seslerinin gıcirtısı ve inlemeler yükseliyordu. Metropolit bu suretle can verdi ve mal varlığı tamamen yağmalandı. Gagik bu olaydan sonra bir daha İstanbul'a dönmedi."

Mateos, naklettiği ikinci olayda²³ ise Rum Ortodoks mezhebinden olan Antakya halkının fenalık ve zulümlerini sayıp döktükten sonra onlarla ilgili aşağıdaki olayı anlatır: "Size yirmi yıl önce Antakya'da vuku bulmuş ve şehirlilerden bizzat işitmiş olduğum garip bir şeyden de bahsetmek istiyorum. Antakyalılar o kadar fena ve Ermenilerden nefret eden insanlardılar ki, şehirlerinde bir yabancıyı tuttıkları vakit onun sakalını kesiyorlar ve kapı dışarı ediyorlardı. Onlar, günün birinde Ani'li meşhur bir adamı tutup soymuş, sakalını kesmiş ve şehirden kovmuşlardı. Bundan son derece müteessir olan adam, Türklerin yanına gidip onlardan 500 kişiyi beraberine almış ve gelip bütün Antakya bölgesini tahrip etmiştir. O, Antakya dükküne ait olan on iki köyü yakmış ve tutmuş olduğu bir çok esiri şehir kapısının

21 Ermenilerin Bizanslılar için kullanmış olduğu bir isimlendirme.

22 Büyük çuval.

23 Mateos, a.g.e., s. 162.

önüne getirip orada öldürmüş ve cesetlerini nehre atmıştı. Sonra şehre seslenip “Ben, sakalını kestiğiniz Şiraklı Georg’um. İşte sakalımın değerli olup olmadığını görünüz” dedi. Sonra büyük miktarda ganimeti beraberrinde alıp uzaklaştı.”

Kuşkusuz bu anekdotların kaynağı bir Ermeni yazardır. Muhtemeldir ki bunlar yazıya geçmeden önce sözlü gelenek içerisinde anlatılarak gelmişti. Biz her iki olaydaki abartı payını hesaba katsak bile Bizanslılar ve Ermeniler arasındaki kavganın boyutlarını çok rahat bir şekilde görmemiz mümkündür.

Elbette iki toplumun ilişkilerinde öfke ve nefretin bu ölçüde tırmanışının çeşitli sebepleri vardır. Ancak biz burada onlar arasında öne çıkan bir faktöre, Bizans’ın kendi resmi mezhebinde olmayan diğer Hıristiyan azınlıkların inançlarına karşı takındığı müsamahasız tutuma biraz olsun değinmek istiyoruz. Zira Ermeni göçlerini anlayabilmemiz için bu konunun aydınlatılması gerekmektedir.

III. FARKLI İNANÇLARA KARŞI ŞİDDETİN TIRMANIŞI

Yukarıda belirttiğimiz gibi Bizans-Ermeni ilişkilerinin en çok gerildiği alanların başında inanç farklılığı gelmekteydi. Yeni teolojik fikirler üretmekten ziyade çeşitli inançları senkretik (bağdaştırıcı) şekilde telif etmeye dayanan Ermeni kilisesi, farklı kararları farklı zamanlarda uygulayan eklektik bir yapıya sahipti.²⁴ Hz. İsa’nın tek tabiatı (ilahî)’na inandığı için monofizit sayılan kilise,²⁵ inanç ve ibadetlerde bazen Katoliklere bazen de Ortodokslara paralel düşünce ve uygulamalara sahipti.²⁶

İşte bu farklılık, Bizans yönetimi ve kilise ruhanîleri tarafından bir türlü kabullenilmeyerek, kâh resmen düzenlenen teolojik tartışmalarla, kâh zor ve baskıyla ortadan kaldırılmaya çalışılıyordu. Ermeniler ise, resmi imparatorluk mezhebini batıl²⁷ sayıyorlar, onu kendi saf Hıristiyanlık inançları içerisinde ayıklanması mutlaka gereken zararlı unsurlar olarak niteliyorlardı.²⁸ Rumlar, Kalkedon konsilinin kararlarını kabul etmeyen Ermeni rahiplerini topluca kovup ülkelerinden çıkarıyorlardı.²⁹ Bunlar arasında çok ünlü olan Katolikoslar İstanbul’da gözetim altında tutuluyor, mezhebî görüşlerinden dolayı hakaret ve işkencelere uğruyorlardı.³⁰

İmparator Romen Diojen’in Malazgirt’e giderken Sivas şehrindeki Ermenilere yaptığı tehdit, baskı ve katliam bir çok kaynakta zikredilir.³¹ İmpara-

24 Aydın, Mehmet, “Hıristiyanlık”, *DİA*, XVII, 355.

25 Aydın, a.g.m., XVII, 355.

26 M. 1198 yılından sonra Katolik dünyası ile irtibata geçen kilise, Katolik Ermeni ve Gregor-yan Ermeni diye ikiye bölünür. 19. yüzyıl misyoner faaliyetleriyle Protestan Ermeni kilisesi doğar. Geniş bilgi için bkz. Aydın, a.g.m., XVII/355.

27 Mateos, a.g.e., s. 113.

28 Mateos, a.g.e., s. 128.

29 Vardan, a.g.e., s. 162.

30 Bkz. Mateos, a.g.e., s. 123; Vardan, a.g.e., s. 179.

31 Bkz. Moteos, a.g.e., s. 141; Vardan, a.g.e., s. 177; Grousset, a.g.e., s. 626.

tor savaş sonrasında Ermeni mezhebini ortadan kaldıracakı tehdidini savuyordu.³² Yine İmparator IX. Konstantin Dukas tahtına sağlamca yerleşince Ani'yi zaptetti ve Bagratunilerin hakimiyetine kesin olarak son verdi. "Rum rahiplerinden haris(açgözlü) bir zümre Ani Prenslığı içindeki zengin piskoposhaneleri, manastırları ve onların gelirlerini ellerine geçirdiler. Ortodoks monofizitlere sonsuz eziyetlere başladılar. Bunların delice yönetimlerinin Ermenilerde meydana getirdiği memnuyetsizlik, Selçukluların başarılarının sırrını anlamada bize yardımcı olmaktadır."³³ Bu baskılar sadece Ermeni mezhebine karşı yapılmıyor, diğer Hıristiyan azınlıklar da baskı ve şiddetten fazlasıyla nasipleniyorlardı. Bizans, Ermenilerin yanı sıra Yakubiler ve diğer kiliselere bağlı Hıristiyanların yaşadığı bölgeleri ele geçirince Ortodoks kilisesi, öteki kiliselere karşı çok sert yöntemler kullanıyordu.³⁴

Söz konusu kiliselerin dinî önderlerini belli yerlerde zorunlu ikamete mecbur ediyorlar, bu da hoşnutsuzluğu ve Ortodoks kilisesinden kopuşu daha da hızlandırıyordu. Ermeniler kendilerine yapılan dinî baskılar konusunda hem Rum ruhanî sınıfını hem de Hıristiyan halkı birlikte suçluyorlardı. Süryanilerin İncilini defalarca yakan Rum Ortodoksları, Mateos'un ifadesiyle "ahlaksızlıkta Sodom ve Gomora'yi geride bırakmışlardı."³⁵ Fakat şu noktayı hemen belirtmeliyiz ki Bizans, heretik Doğu Hıristiyan mezhepleriyle sadece manevi alanda çarpışmamıştı. Ekonomik sebepler özellikle kilise malları konusu Doğu Hıristiyanlığı ve Bizans arasında çok çetin çatışmalara yol açmıştı.³⁶ Bizans bir yandan dini baskı ve şiddeti sürdürürken diğer yandan bu uygulamaların yol açtığı güvensizliği ve tehlikeleri sezerek merkezîyetçi çabalara ağırlık veriyordu. Ermeni prensliklerinin özerk yönetimleri yerine, topraklarının imparatorluğa katılarak merkezi bir idare altında toplanması daha güvenli gibi görünüyordu.

IV. BİZANS'IN MERKEZİYETÇİ ÇABALARI

Bizans devleti, Ermeni prensliklerini ortadan kaldırarak merkezi yönetim altında toplama işine M. 967 gibi çok erken bir dönemde başlamıştı. Bu tarihte Muş yöresi³⁷ prenslerinden Aşot ölünce oğulları Grigor ve Bagrat'a rağmen Bizans bu bölgeyi ele geçirdi.³⁸ Her ne kadar Aşot'un arazisinin verimli topraklar karşılığında imparatorluğa terkedildiği iddiaları varsa da Grousset'in dediği gibi, bu imparatorluk tarafından zorla dikte ettirilen bir anlaşma olup kimsenin kendi rızasıyla prensliğinden ve mallarından vazgeçmeyeceği açıktır.³⁹ Aslında II. Basileos (976-1025), eyaletlerdeki zengin toprak sahiplerinin, siyasi yönden devleti hangi uçuruma götürdüğünü, ço-

32 Vardan, a.g.e., s. 177.

33 Streck, "Ermeniye", İA, İstanbul, 1933, IV, 320.

34 Cahen, a.g.e., s. 81.

35 Mateos, a.g.e., s. 98.

36 Kaşgarlı, a.g.e., s. 53.

37 Taron.

38 Grousset, a.g.e., s. 493.

39 Grousset, a.g.e., s. 494.

cukluk ve gençlik yıllarından çok iyi biliyordu. Bu yüzden Suriye seferi dönüşünde misafir kaldığı Kapadokya'nın kudretli ailelerinden birinin gücü, imparator üzerinde öyle bir tesir doğurdu ki, II. Basileos onu derhal İstanbul'a çağırıp tutukladıktan sonra mal varlığına devlet tarafından el konuldu.⁴⁰ Honigmann'ın dediğine göre, imparator II. Basileos daha M. 1001 yılında doğu seferine çıkıp Bingöl dağları üzerindeki Havcic'e geldiğinde "...komşu Arap emirliklerine mektuplar gönderilerek bunlara, Vaspurakan'a karşı yağma, ahalinin esir edilmesi, zorla haraç istemek gibi her türlü düşmanca davranış yasak edildi. Vaspurakan'a karşı gösterilen bu hususi alaka, bu hükümdarlığın sonradan ilhakının düşünülmuş ve hatta kararlaştırılmış olduğu fikrini uyandırmaktadı."⁴¹ İmparatorun niyetini kestirmemize yardımcı olacak ikinci bir olay ise bu seferin Eleşkirt durağında gerçekleşti. Şöyle ki: II. Basileos ordusuyla Eleşkirt'te mola vererek bir süre Ani prensi Gagik'in gelmesini bekler. Bekleyiş uzar, beklenen gelmez, çünkü Ani prensi Arzisinin Bizans'a ilhakından korkmaktaydı.⁴² Bunda haksız da değildir; zira önünde Tao prensi Davit ve yukarıda bahsedilen Muş prenslerinin kötü örneği durmaktaydı.

Öte yandan II. Basileos M. 1001 yılında Tao prensi Davit'in topraklarını imparatorluğuna katmasına rağmen Gürcistan kralı Giorgi bu arazi üzerinde hak sahibi olduğunu ileri sürüp yöredeki Ermeni prensleriyle işbirliği yaparak Bizans aleyhinde faaliyetlerini sürdürüyordu. Giorgi 1015-1016 yılında Bizans sınırlarını geçerek bugünkü Oltu yakınlarında bir imparatorluk ordusunu yenilgiye uğrattı. Bu sırada Bulgar savaşlarıyla meşgul olduğu için bölgedeki gelişmelerle ilgilenemeyen Basileos, M. 1021 martında büyük bir orduyla Erzurum'a ulaştı. Etrafı yakıp yıkarak kendi önünden kaçan Giorgi'yi Gürcistan içlerine kadar takip ettikten sonra, kışı geçirip baharda yeniden saldırıya geçmek üzere Trabzon'a çekildi.⁴³ İşte imparatorun buradaki ikameti esnasında, Vaspurakan prensi Senekerim-Hovennes, büyük oğlu Davit ve Reş-tunik papazı Elize'yi Trabzon'a göndererek Orta Anadolu'daki bazı şehirler karşılığında topraklarını Bizans'a terkedeceğini bildirdi. İmparatorla varılan anlaşma sonucunda Sivas'tan Fırat'a kadar olan araziler Vaspurakan karşılığında Senekerim ve yeğeni Derenik'e verildi. Rivayetlere göre 14.000 kişi, 10 şehir, 72 kale ve 400 köyü terkederek yeni topraklarına yerleştiler.⁴⁴

Burada karanlıkta kalan bazı noktalara değinmek gerekiyor. Önce bu olayın sebebi olarak gösterilen "...batıdan Bizans'ın ilhak politikası doğudan Türkler'in yeni akınları arasında tehdit edilen⁴⁵ Senekerim, topraklarını terketmek zorunda kaldı" şeklindeki görüşler, bir yana bırakılarak yukarıda ifade edildiği gibi bir çok araştırmacı, "Türk akınları sebebiyle Ermeniler Van

40 Ostrogorsky, a.g.e., s. 284.

41 Honigmann, Ernst, *Bizans Devleti'nin Doğu Sınırı*, çev. Fikret İştan, İÜEF Yay., İstanbul, 1995, s. 156; Grousset, a.g.e., s. 533.

42 Grousset, a.g.e., s. 534.

43 Grousset, a.g.e., s. 553-54.

44 Honigmann, a.g.e., s. 166; Grousset, a.g.e., s. 554.

45 Grousset, a.g.e., s. 503.

yöresini terkettiler” iddiasını dile getirir.⁴⁶ Oysa “kıyametin koptuğunun habercisi” olarak gösterilen Türk akınının üzerinden en az üç yıl geçmiştir. Bu süre içerisinde Vaspurakan Ermenileri neyi beklemişlerdir? Topraklarını Bizans’a ilhak etmek isteyen Senekerim ve halkı, illa da Bizans imparatorunun Trabzon’a gelmesini mi bekliyorlardı? En küçük işleri için bile İstanbul’a heyetler gönderen Ermeniler, imparatoru fazlasıyla sevinderecek böyle bir haberi niçin göndermemişlerdir? Tomas Arzurunî, Vaspurakan Ermenilerini kastederek: “Onlar işgalcilere karşı direndiler, ülkeyi onlara yağmalatmadılar. Çünkü onlar erişilmez Van şehri kalesi ve bulutlara ser çeken (başı degen), zaptedilmez sarp Amik kalesine sahiptiler”⁴⁷ demektedir, o halde bu kaleler henüz Ermenilerin elinde olduğuna göre 3-5 bin kişilik Türk akıncı birliklerinden niçin bu kadar çok korkmaktadırlar? Yoksa Ebu'l-Ferec Gregory'nin belirttiği gibi “Ermenilerin ayak takımı korkarak kalelerini Roma kralı Basil'e verdiler” ise bu Senekerim'e rağmen mi gerçekleşmiştir? Ayak takımı denilen kimselerin arkasında kimler vardır? Yine Tomas Arzurunî'nin, bu alışverişin ahmakça olmayıp Hıristiyanların iyiliğine yapıldığını söylemesi,⁴⁸ ta o günlerden bize ulaşan bir tür Bizans propagandası hissini uyandırıyor gibidir. Diğer yandan Senekerim'in topraklarını Bizans'a devrettikten bir yıl sonra II. Basileos'a karşı planlanan bir ayaklanmada isminin geçmesi,⁴⁹ topraklarının elinden zorla alınma ihtimalini güçlendirmektedir. Kaşgarlı, Aristakes'in konuyla ilgili şu tespitini bize aktarır: “Senekerim, II. Basileos'dan küp küp altın, değerli eşyalar, ipek kumaşlar alarak bir tür satış akti yapmıştır.”⁵⁰

Öte yandan başkenti Ani olan bölgedeki ikinci Ermeni prensliğinin de, bundan çok kısa bir süre sonra topraklarını Bizans'a devrettiği kesin olarak bilinmektedir. “Ermeni-Ani prensi Sembat (1018-1041) Bizans'a karşı yapılan savaşta Abhaz-Gürcü kralı Giorgi'nin müttefikleri idi. Memleketinin başına eski Gürcü müttefiklerinin 1021 yılında uğradıkları aynı korkunç akibetin gelip çatacağından endişe ederek⁵¹ 1022 yılının başlarında Katalikos Petros'u Trabzon'a, imparatorun yanına yolladı.”⁵² Yapılan anlaşma gereğince imparator Ani'nin anahtarlarını teslim karşılığında Sembat'ı magistros⁵³ ve ömrü boyunca Ani valisi yaptı. Anlaşıldığına göre kardeşi Aşot'un da benzer taahhütleri kabul etmesi gerekirdi.⁵⁴ Daha sonra görüleceği üzere Bizans bu anlaşmanın meyvelerini ancak 1045 yılında toplayabildi. IX. Konstanti-

46 Vardan, a.g.e., s. 166; Yinanç, a.g.e., s. 36; Kafesoğlu, a.g.m., s. 358.

47 Tomas Arzurunî, (*Constinuation*), Livre III, ch. XLI, p. 247'den naklen Grousset, a.g.e., s. 552.

48 Ebu'l-Ferec Gregory (Bar-Hebraeus), *Ebu'l-Ferec Tarihi*, İng. çev.: Ernest A. Wallis Budge, trk. çev.: Ömer Rıza Doğrul, TTK, Ankara, 1986, I, 274. Ayrıca krş. Tomas Arzurunî'den naklen Grousset, a.g.e., s. 554.

49 Grousset, a.g.e., s. 558.

50 Aristakes'ten naklen, Kaşgarlı, a.g.e., s. 89.

51 Grousset, a.g.e., s. 557.

52 Honigmann, a.g.e., s. 166.

53 Magistros: Beşinci dereceden Bizans şeref ünvanı. Geniş bilgi için bkz. Georg Ostrogorsky, *Bizans Devlet Tarihi*, çev. Fikret İşıltan, TTK, Yay., Ankara, 1999, s. 234-235.

54 Honigmann, a.g.e., s. 166.

nos Monomak (1042-1054); II. Basileos'un bölgedeki ilhak siyasetini aynen devam ettirerek Ani prensliğini topraklarına kattı.⁵⁵ Fakat bu çok kolay olmamıştır. 1041 yılında Ani prensi Sembat ve Aşot ölünce araziler yeğeni III. Gagik'e kaldı.⁵⁶ Yeni prens Bizansın vasallığını kabul etmesine rağmen kendisine amcasının önceki imparatora yaptığı taahhüt hatırlatılarak toprakların devri istendi. Cevap "hayır" olunca Ani'ye yeni bir Bizans seferi düzenlendi.⁵⁷ Başında Parakoimomenos adlı bir harem ağasının bulunduğu imparatorluk ordusu, Vahram Pahlavunî komutasındaki Ermeni birlikleri tarafından bozguna uğratarak Oltu'ya çekilmek zorunda kaldı.⁵⁸ Bizans, asla yılgınlık göstermeyerek Beni Şeddatlı Duvin Emiri Ebu'l-Esver'a bir mektup gönderip Ani'yi işgal etmesini ister. Aldığı yerlerin kendisinde kalma şartını ileri süren Ebu'l-Esver'ın teklifi Bizans tarafından kabul edildi.

Yeni girişiminde fazlaca bir başarı elde edemeyen Bizans, bir takım entrikalarla Gagik'i İstanbul'a çağırıp onu imparatorun yanında alıkoyar.⁵⁹ Arkasından Bizans yanlısı bir politika izleyen Patrik Petras ve Sargis Ani'nin anahhtarlarını imparatora göndererek şehrin kendisine verildiğini açıklarlar. Bir süre bu duruma direnmek isteyen Gagik, çaresiz sonucu kabullenmek zorunda kalır.⁶⁰ Böylece Ani Bagratunî prensliği sona erer ve toprakları merkezden vali olarak gönderilen hadım Parakoimomenos tarafından yönetilmeye başlanır.

Grousset, Ani prensliğinin topraklarının işgal edilmesi için Şeddadiler ile yapılan anlaşmayı Hıristiyanlar için gerçek bir ihanet olarak niteler ve Ermenilerin Kapadokya'ya götürülmesinin sadece yanlış bir iş olmayıp, aynı zamanda yanlış bir hesap olduğunu belirtir⁶¹. Ancak yirmi yıl öncesine oranla Türk akınları şiddetlenip artmasına rağmen kimse Ani'nin ilhakından Türkleri sorumlu tutmaz; zira Bizanslılar, daha önce Vaspurakan'un ilhakında olduğu gibi, sarayın şaşmaz politik ve diplomatik yöntemlerini değil, bu kez herkesin gözü önünde cereyan eden şiddet ve savaş devreye sokmak zorunda kalmışlardı.

V. BİZANS'IN GELENEKSEL ERMENİ POLİTİKASI

Bizans ve Ermeniler arasında derin bir husumetin hüküm sürmesi,⁶² iki toplum ilişkilerini esaslı bir biçimde etkilemiştir. İmparatorluk hiçbir zaman Ermeni toplumuna güvenememiş, buna karşılık Ermeni derebeyleri de Bizans'a karşı çelişkili, ikiyüzlü bir politika izlemek yolunu tutmuşlardır.⁶³ Bizans, Justinyanus (M. 705-711)'tan Konstantin Monamak (M. 1042-1054)'a

55 Ostrogorsky, a.g.e., s. 309.

56 Honigmann, a.g.e., s. 173.

57 Mateos, a.g.e., s. 80; Hanigmann, a.g.e., s. 173; Grousset, a.g.e., s. 574.

58 Mateos, a.g.e., s. 81; Honigmann, a.g.e., s. 173; Grousset, a.g.e., s. 578.

59 Mateos, a.g.e., s. 79; Honigmann, a.g.e., s. 173.

60 Mateos, a.g.e., s. 79; Grousset, a.g.e., s. 581.

61 Grousset, a.g.e., s. 581.

62 Dulaure, Edouard, *Mateos Tercümesi*, s. 326, dipnot: 79.

63 Kaşgarlı, a.g.e., s. 87.

kadar Ermenilerin Ermenilik niteliklerini yok etmek (desarmeniser) için çaba göstermiştir.⁶⁴ Bu sebeple uygun fırsatlar ortaya çıkınca Ermeni prensliklerine müdahale girişimini hiç kaçırmamıştır.⁶⁵ Bu beylikler ele geçirilince, Bizans yönetimi sınır bölgelerine kendi ordusunun birliklerini yerleştirip buradaki önemli Ermeni ailelerini imparatorluğun daha içteki bölgelerine taşıyarak oraları nüfuslandırmayı düşünmüştür. Bu yolla Ermenilerin Kapadokya, Kilikya ve Kuzey Suriye'deki çeşitli eyaletlere yerleştirildiklerini görüyoruz.⁶⁶ Ermeni halkını yaşadıkları topraklardan Trakya ve Makedonya'ya nakletmek Bizans politikasının eski bir geleneği idi. Nitekim II. Basileos, Bardas Skleros isyanını bastırınca onları yeniden hesaba kattı ve 979-986 yılları arasında çok sayıda Ermeni'yi Makedonya'ya yerleştirdi.⁶⁷ Boşalan topraklar Bizans'a katılıyor⁶⁸ ve bunlar üzerinde yeni yönetim birimleri oluşturuluyodu.⁶⁹ Ayrıca Trakya ve Makedonya'ya nakledilen Ermeniler, orada Bulgarlara karşı cepheye sürülüyordu⁷⁰. Böylece çift yönlü bir yarar elde etme yoluna gidiliyordu. Yukarıda vurgulandığı gibi bu uygulamalar, sadece Ermenilere yönelik olmayıp bütün azınlık ve bağlı diğer devletleri kapsayan merkezîyetçi politikaların sonuçlarıydı. Nitekim Honigmann, Konstantin Monomak'ın 50.000 kişilik Gürcü ordusunu yani yerli milisleri ortadan kaldırarak, bu memleketi elde tutmak yerine ağır vergiler koymasını "meş'um" bir karar olarak niteler.⁷¹

Ermeni prensliklerinin Bizans tarafından ilhaki hakkında araştırmacılar tarafından çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Adı geçen oluşumların ortadan kaldırılmasını Bulgaristan'ın Bizans yönetimine geçmesine benzeten Ostrogorsky "nasıl Bulgaristan'ın itaat altına alınması, devlet ile kuzeydeki göçebe milletler arasındaki ayırıcı duvarı yıkmış idiyse, IX. Konstantinos zamanında Ermeni bölgelerinin ilhaki ile Türklere yeni bir taarruz alanı sağlanmıştı. Devletin iç kudretsizliği ve savunma gücünün gerilemesi ise Selçuklulara kısa zamanda Bizans'ın asıl çekirdek arazisine giden yolu açtı."⁷² Çünkü Bulgaristan'ın ilhakından sonra Peçeneklerin yağma akınları artık devletin düşmanları olan Bulgarlara değil, doğrudan doğruya Bizans topraklarına yapıyordu. Fakat Bizans buna aldırış bile etmiyordu.⁷³ Mateos da Ermenilerin Bizans içindeki varlıklarının yok edilmesini imparatorluk için "koruyucu sur"un yıkılışı olarak değerlendirir. "Çünkü onlar (yani Bizans Rumları) Ermeni milletinin kumandanlarını kendi ev ve eyaletlerinden çıkarmış götürmüşler ve Ermenistan'ın krallık tahtını devirmekle, askerlerin ve kuman-

64 Aristagues Lastiverts'i'den naklen Kaşgarlı, a.g.e., s. 53. Krş. Grousset, a.g.e., s. 586.

65 Ostrogorsky, a.g.e., s. 292.

66 Cahen, a.g.e., s. 80.

67 Grousset, a.g.e., s. 513.

68 Bailly, Auguste, *Bizans Tarihi*, çev.: Haluk Şarman, İstanbul, ts., II, 258.

69 Yinanç, a.g.e., s. 34.

70 Kaşgarlı, a.g.e., s. 13.

71 Honigmann, a.g.e., s. 176.

72 Ostragorsky, a.g.e., s. 318.

73 Grousset, a.g.e., s. 309.

danların desteği olan suru kendi elleriyle yıkılmışlardı.”⁷⁴ Her ne kadar bu nakil işleminin olumlu sonuçları görülse de, bazen de yerleştikleri bölgelerdeki nüfuzlu aileler kaybolup yerlerine çok uzak temaların yönetici ve komutanları gelince, saldırıları püskürtmek için uzun zaman Bizans’ın emir ve yardımını beklemek gerekiyordu. Oysa yeni durumda Bizans ve bölge yöneticileri müdahale edinceye kadar saldırıyı yapanlar, yurtlarına dönmüş oluyorlardı.⁷⁵

VI. SONUÇ

XI. yüzyıl başlarında Doğu Anadolu bölgesinde iki Ermeni prensliği göze çarpar. Bunlardan birincisi, Van yöresinde bulunan Vaspurakan prensliği, diğeri Ani civarına hâkim olan Ermeni Ani prensliğidir. İlki, 1021, ikincisi 1045 yılında topraklarını Bizans’a devrederek Sivas ve Kayseri dolaylarına göçerler. Bu nakil işlemleri esnasında Doğu Anadolu’ya Selçuklu akınları devam etmekte olduğu için bir çok araştırmacı, Ermenilerin topraklarını terkederek Orta Anadolu’ya taşınmasını Türk akınları sebebiyle olmuş gibi göstermek ister. Oysa durum yakından incelenince, bunun tarihi gerçeklerle bağdaşmadığı görülür. Burada iki olaydan biri, diğerinin sebebi olmayıp sadece iki olayın eş zamanlı olarak gerçekleşmesi söz konusudur.

Ermenileri İç Anadolu’ya göçe zorlayan Türkler değil, Bizanslılardır. Üstelik bu yeni bir şey olmayıp Justinyen’den beri devam edegelen eski bir imparatorluk geleneğidir. Adı geçen dönemde bir yandan Bizans-Ermeni gerginliğinin iyice artarak güvenin yok olması, diğer yandan imparatorluğun merkeziyetçi politikalara yönelmesi kadim Bizans politikasının yeniden yürürlüğe konulmasını gerektirmiştir. Türk akınları, sadece Bizans’a Ermenilere yönelik politikalarını uygulayabilmek için iyi bir fırsat oluşturmuştur. Öte yandan Bizans’ın Ermenilere yönelik politikalarının onlarda meydana getirdiği memnuniyetsizlik, Selçuklu Türklerinin Anadolu’daki başarılarına önemli katkılar sağlamıştır.

74 Mateos, a.g.e., s. 111.

75 Grousset, a.g.e., s. 587.



Din Kùltürü ve Ahlâk Bilgisi Dersinde Sosyal Dayanışma Konusunun Öğretimi

Hüseyin YILMAZ*

ABSTRACT

In Muslim societies, the existence of worship and principles concerning social solidarity has been continuing for many centuries. Nevertheless, it is a reality that the potential intended to strengthen social solidarity recommended by İslam¹ has not been made use of enough. In this article, it is proposed that 'social solidarity' should be included in the secondary education curriculum within 'culture of religions and knowledge of ethics' courses, in order to contribute individuals adopt the true meaning of social solidarity. Religious factors strengthening social solidarity have been emphasized and educational evaluations concerning the topic have been given. In this article, an empirical example related to school education is also presented.

Keywords: Social solidarity, concept education, interpreting technical terms

A. GİRİŞ

Eğitim sistemimiz içerisinde önemli bir değişim sürecinin yaşandığı alanlardan biri de din eğitimidir. Bireyin ve toplumun dinî ihtiyaçlarını karşılayabilmek için din kùltürünün yetişmekte olan nesle aktarılması ve toplum bireylerine din kişiliğinin kazandırılması amacıyla yapılan faaliyet¹ olarak tanımlanan din eğitimi, günümüzün sosyal problemlerine eğilmek durumundadır.

İslâm kùltürünü yeni kuşaklara aktarmak ve bireyleri dinî yönden bilinçlendirmek, din eğitiminin temel görevlerinden biridir. Din eğitiminin bu görevi yerine getirebilmesi için, örgün ve yaygın eğitim kurumlarında işlenecek dinî konuların, eğitimde hayatilik ilkesi gözetilerek, bireyin ve toplumun ihtiyaçına göre seçilmesi gerekir. Eğitimde hayatilik ilkesi esas alındığında, örgün eğitimin bir unsuru olan Din Kùltürü ve Ahlâk Bilgisi dersi içerisinde sosyal dayanışma konusuna da yer verilmesi gerektiği söylenebilir.

1. Problem

Bir toplumun güven ve huzur içerisinde ayakta durabilmesi için, sahip olduğu maddî değerlerinin yanında manevî değerlerinin de korunup yaşatılması gerekir. Çünkü adâlet, güvenlik ve hukuk gibi sosyal düzeni sağlayıcı temel niteliklerle güç kazanan bir toplum, sosyal dayanışma duygusunun

* **Yrd.Doç.Dr.**, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

1 Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Yeni Çizgi Yay., Ankara 1995, s. 43.

gelişmesiyle daha da sağlam bir yapıya kavuşmaktadır. Bu nedenle, müslüman toplumlarda yoksullukla mücadelede önemli bir yeri bulunan ve toplumsal hayatın daha sağlıklı ve güven içerisinde devamını sağlayan sosyal dayanışma anlayışını eğitimle gündemde tutmak ve yeni yetişen nesli bu ilkeler doğrultusunda bilinçlendirmek önemli bir ihtiyaçtır.

Manevî değerlerimizden biri olan sosyal dayanışma ile ilgili ibadet ve ilkelerin varlığı şekli olarak asırlardır devam etmektedir. Hatta zaman zaman görülen deprem, sel, yangın ve ekonomik kriz gibi durumlarda halkın aşırı derecede açlık ve sefalet içerisinde düşmesi, bu ibadet ve ilkelerin geleceksel işlevselliği sayesinde kısmen de olsa engellenmektedir. Ancak, İslâm dininin öngördüğü dayanışmayı güçlendirici potansiyelden günümüzde yeterince faydalanılmadığı da bir gerçektir. İşte bu tespitten hareketle hazırlanan makalenin problemini, *İslâm dini açısından önemli bir ilke olan sosyal dayanışma anlayışını bireylerin içselleştirilebilecek düzeyde öğrenmelerini sağlayabilmek için Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersi ile ilgili nasıl bir yöntem önerisi sunulabilir?* sorusu oluşturmaktadır.

2. Amaç ve Önem

İslâm dini, toplumda dayanışma anlayışını geliştirmek için, insanların birbirleri ile diyalog ve yardımlaşma içerisinde olmalarını sağlayıcı bazı ilkeler öngörmüştür. Bu ilkeler arasında önemli bir yeri bulunan *sosyal dayanışmanın* hem örgün hem de yaygın eğitime konu edilmesi önemlidir. İşte bu çalışma, İslâm dini içerisinde etkin bir yere sahip bulunan sosyal dayanışmanın önemine dikkat çekerek, toplum bireylerinin sosyal dayanışma anlayışını yaşantılarında uygulayabilecek bir olgunlukta yetişmelerine katkıda bulunma amacını taşımaktadır.

Günümüzde, İslâm dininin inanan toplumları maddî ve manevî huzura kavuşturmak amacıyla teşvik ettiği dayanışma anlayışını güncelleştirip eğitim kurumlarında yeterince işlemek, önemli bir ihtiyaçtır. Bu çalışma, söz konusu ihtiyacın karşılanmasına katkı sağlanması ve benzer kavramların öğretimi konusunda yapılacak yeni araştırmalara ışık tutulması bakımından da önemlidir.

3. Kapsam ve Sınırlılıklar

Makalede sosyal dayanışmanın tanımı, önemi ve sosyal dayanışmayı güçlendiren dinî faktörler üzerinde durularak, bireylere dayanışma anlayışının kazandırılmasına yönelik eğitsel değerlendirmeler yapılmaktadır.

Sosyal dayanışma ve sosyal dayanışmayı sağlayıcı ibadetlerle ilgili fikhî ayrıntılara girmek ve konunun yaygın eğitim kurumlarında işlenmesi ile ilgili bilgiler vermek, farklı bir alanda yoğunlaşmayı gerektirdiğinden, bu çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur. Burada sadece, sosyal dayanışmanın ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersi içerisinde öğretimine yönelik değerlendirmeler yapılmakta ve bir uygulama örneği sunulmaktadır.

B. SOSYAL DAYANIŞMA

1. Sosyal Dayanışmanın Tanımı

Sosyal dayanışma, fikhî, felsefî, psiko-sosyal ve eğitsel boyutu olan bir kavramdır. Pek çok alanla ilgisi bulunan böyle bir kavramı tek yönlü tanımlamalarla açıklamak yeterli olmayabilir. Ancak burada, varılmak istenen hedefe uygun bir tanımın verilmesiyle yetinilmektedir.

Sosyal dayanışma, bir toplumu meydana getiren unsurların, kişilerin karşılıklı ve ortak çıkarlarının sağlanıp toplumda bütünlüğün korunması için bireylerin birbirlerine bağlılık gösterip yardımlaşmada bulunmalarıdır.² Bir başka ifadeyle sosyal dayanışma, milleti oluşturan bireylerin topluma karşı sorumluluk bilinci taşımaları demektir.³

Sosyal dayanışma, toplumda görev dağılımının uyum içerisinde gerçekleştirilmesini, sosyal ilişkilerde adâletin gözetilmesini, muhtaç ve düşkünlerle yardım edilmesini, sevinç ve üzüntülerin paylaşılmasını gerektirir. İnsanların barış ve güven içerisinde yaşamalarını kolaylaştıracak ortamın sağlanması, anarşi ve huzursuzluğun yok edilip toplumun sağlam temeller üzerine bina edilmesi ve toplumda asgari bir refah düzeyine ulaşılması gibi sonuçlar, sosyal dayanışmanın gerçekleştiğinin temel göstergeleridir.

Sosyal dayanışmanın yaşandığı toplumlarda bireylerin özel mülkiyet, miras, meşru yollardan ticaret yapma ve düşünce özgürlüğü gibi temel hakları koruma altındadır. Temel hak ve özgürlüklerin korunması sayesinde bireylerin toplumla bütünlüşmeleri sağlanacağı için, toplumun sosyal düzeni, iç ve dış tehditler karşısında kolayca sarsılmayacak bir özellikte yapılanacaktır.

2. İslâm'da Sosyal Dayanışmanın Önemi

Sosyal bir varlık olan insan, doğumundan ölümüne kadar başkalarının ilgisine, yardım ve desteğine muhtaçtır. Sadece yeme, içme ve barınma gibi tabii ihtiyaçların karşılanması için değil; bunlarla birlikte eğitim, yardımlaşma ve bireysel yetenekleri geliştirme açısından da sosyal bir düzene ihtiyaç duyulmaktadır. İşte sosyal dayanışma, bu ihtiyacı karşılamak üzere geliştirilen ve toplumun ekonomik yapısını dengede tutan önemli bir güçtür.

Maddî gelirden yoksun bulunan, sel, yangın, kuraklık ve depresyon gibi tabii felâketlerle, ya da soygun, vurgun ve ekonomik kriz gibi arizi nedenlerle muhtaç duruma düşen insanlar, sosyal dayanışma sayesinde himaye edilmiş olurlar. Çeşitli nedenlerle maddî gücünü kaybeden insanların korunup gözetilmesi, dayanışma anlayışının toplumun her kesimi tarafından benimsenmesiyle mümkündür.

Sosyal dayanışma, sadece yoksulları koruyup gözetmeye yönelik bir prensip değildir. Hali vakti yerinde olanlar da, toplumda bir dayanışma ortamı arayışındadırlar. Sosyal hayat içerisinde yerini alan zengin-fakir, güçlü-güçsüz herkesin sevinç ve üzüntülerini paylaşacak birilerini araması fitrî/beşerî

2 Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul 2001., s. 290.

3 M. Ebû Zehra, *İslâm'da Sosyal Dayanışma*, Çev: E. Ruhi Fiğlalı, Osman Eskicioğlu, Yağmur Yay., İstanbul 1969, s. 27.

bir ihtiyaçtır. Bu ihtiyacı sağlıklı bir şekilde karşılamanın önemine işaret eden Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır:

“Birbirinize sırt çevirmeyin, birbirinize buğz etmeyin, birbirinizi kıskanmayın. Ey Allah’ın kulları kardeş olun.”⁴

“Mü’minler merhamette, birbirlerine karşı sevgi ve yumuşak davranmada bir beden organları gibidirler. Nasıl ki bedenin bir organı hasta olduğu zaman diğer organlar da bu hastalıktan etkilenip acı ve ıstırap çekerse, bir mü’minin dert, keder ve musibetle karşılaşması durumunda da diğer mü’minler, onun acısını paylaşırlar.”⁵

Sevinçlerin paylaşıldıkça arttığı, keder ve üzüntülerin ise paylaşıldıkça azaldığı bir gerçektir. Hayatta önemli bir başarı kazanan insanların tebrik edilmesi, düğün, bayram ve özel günlerde ziyaret yapılması ya da yakınına kaybeden veya bir felâketle karşılaşan insanların acılarının paylaşılması gibi amaçlarla gerçekleştirilen aktiviteler, sosyal dayanışmanın, aynı toplumda yaşayan insanlar açısından vazgeçilmez olduğunu göstermektedir.

İslâm dini, insanlar arasında karşılıklı anlayış ve yardımlaşma duygularının hüküm süreceği huzurlu bir toplumsal yapının temelini oluşturacak sosyal içerikli prensiplere sahiptir. Dayanışmayı teşvik edici bu prensipler, İslâm toplumlarında sosyal hayatın sevgi, barış ve kardeşlik esasına dayalı olarak sürdürülmesi açısından son derece önemlidir. Bazen ağır ekonomik problemlerle karşılaşan müslüman toplumlarda aşırı düzeyde açlık, yağmacılık ve sosyal patlamaların görülmemesinin bir nedenini de, dinin yardımlaşma ve dayanışma yönündeki prensiplerinin az ya da çok yaşanmasında aramak gerekir.

Dinin insanlara kazandırdığı düşünce yapısı ve buna bağlı olarak gelişen toplu ibâdetler, bir arada kutlanan bayramlar ve dinî merâsimler, sosyal dayanışmanın dışa yansımaları gösteren örneklerdir. Müslümanların herhangi bir ayrıma tabi tutulmadan aynı safta omuz omuza kıldıkları namaz; dünyanın her tarafından gelen inananların benzer duygular etrafında gerçekleştirdikleri hac ve paylaşmanın en güzel şekli olan zekât gibi ibâdetler, sosyal dayanışma anlayışını bireylere kazandırıcı bir role sahiptir.

İnsanları karşılıklı merhâmetsizlik, sevgi ve bağlılık yönünden tek vücut olarak⁶ değerlendiren ve onları taşları birbirine sağlam bir harç ile tutuşturulmuş bir binaya benzeten⁷ Peygamber (s.a.v.), komşusu aç iken bunu bildiği halde tok yatanın⁸ ve kendisi için istediğini başkaları için istemeyen bir kimsenin gerçekten iman etmiş olamayacağını belirterek, sosyal dayanışmaya verdiği önemi vurgulamaktadır. “Kim kardeşinin ihtiyacını giderirse, Allah da o kimsenin ihtiyacını giderir”⁹ hadisiyle de müslümanlar dayanışmaya teşvik edilmektedirler.

4 Buhârî, Edep 57.

5 Buhârî, Edep 27; Müslim, Birr 17.

6 Buhârî, Edep 27; Müslim, Birr 66.

7 Buhârî, Edep 36.

8 Abdurrahman b. Ebi Bekr es- Suyûtî, *el-Camiu's-Sağir fi Ehâdisi'l Beşiri'n-Nezir*, Mısır tsz., II, 228.

9 Tirmîzî, Hudûd 3.

İslâm dininde yasaklanan fâiz, gasp, hırsızlık, kumar, karaborsacılık ve rüşvet gibi hususlar, sosyal dayanışmayı olumsuz yönde etkileyen faktörlerdir. Bu faktörlerin yaygınlaştığı ve adil paylaşımı gerçekleştirilemediği toplumlarda ezen ve ezilen grupların oluşması kaçınılmazdır. Bu durumun tabii bir sonucu olan zulüm, sadece maruz kalanları etkilemekle kalmayıp, toplumun tamamını etkisi altına alacak şekilde yaygınlaşacaktır. İşte bu sosyolojik ihtimali göz önünde bulunduran İslâm dini, sosyal hayatın adâlet, yardımlaşma ve dayanışma esasları üzerine bina edilmesini isteyerek toplumda bir dengenin sağlanmasını öngörmektedir.

3. Sosyal Dayanışmayı Güçlendiren İbâdet ve İlkeler

İslâm'da öngörülen ibadet ve ilkelerin sosyal dayanışma anlayışını bireylere kazandırıcı işlevleri vardır. Sağlam bir toplumsal yapının psikolojik, sosyal ve ekonomik temellerini oluşturan ve İslâm kardeşliği, namaz, hac, zekât, sadaka, kurban, bayram, fidye, kefâret, karz-ı hasen (borç verme) şeklinde özetlenebilen bu ibâdet ve ilkelere kısaca değinmede konumuz açısından yarar vardır.

a. *İslâm kardeşliği*: Her türlü ırk, renk, dil ve ülke farklılığından kaynaklanan ayrımcılıkları kaldırarak özel anlamda aynı inancı paylaşanları,¹⁰ genelde ise bütün insanlık ailesini¹¹ kardeş ilân eden İslâm dini, bu ilkeyle sosyal dayanışmaya önemli bir temel oluşturmaktadır.

Hicretten sonra Hz. Peygamber'in önderliğinde Mekke'li Muhacirlerle Medine'li Ensar arasında gerçekleştirilen kardeşlik uygulaması,¹² günümüzde savaş, sosyal baskı, zulüm, işkence, deprem, sel ve yangın gibi nedenlerle yersiz ve yurtsuz kalan insanların sıkıntılarının paylaşılması açısından bir örnek teşkil edebilir.

b. *Namaz*: Allah'a yakınlığın ve O'na saygının bir ifade biçimi olan namaz, kulu Rabbi'ne yakınlaştıran, insanları ruhen arındırıp ahlâken olgunlaştıran ve belli bir disiplin anlayışı içerisinde kulluk bilincini canlı tutan önemli bir ibadettir. Özellikle cemaatle kılınan namazlarda ırk, renk, dil, ekonomik güç ve sosyal zümre ayrımı gözetilmeksizin, müslümanlar aynı safta bir araya gelmekte, böylece kardeşlik bilinci ve kolektif şuur en yüksek düzeyde gerçekleşmektedir.

c. *Hac*: Sosyal dayanışmayı fiilen yaşatan ibâdetlerden biri de hacdır. Hac etmek amacıyla dünyanın her tarafından gelen insanların dünyevî kaygılardan uzak, ruhanî bir atmosfer içerisinde kutsal bir merkezde toplanmaları, evrensel anlamda birlik ve dayanışmanın en güzel örneğidir. Bu özelliğiyle hac, dünya müslümanları arasında dayanışma ruhunu güçlendiren yerel sınırları aşmış evrensel nitelikli bir ibâdettir.

d. *Zekât*: Mülk edinme, İslâm inancına göre en temel haklardan biridir. Ancak bu hak, bazı sorumlulukları da beraberinde getirmektedir. Malın ger-

10 Hucurat 49/ 10.

11 Hucurat 49/ 13; İbn Hambel, *Müsned*, V, 411.

12 Ebû Zehra, *İslâm'da Sosyal Dayanışma*, s. 183; M. Said Ramazan el-Bûtî, *Fıkhu's-Sîre*, Gonca Yay., İstanbul 1987, s. 207; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, İrfan Yay., İstanbul 1993, I, 181.

çekte Allah'a ait olduğu ve O'nun verdiği imkânlarla elde edildiği göz önünde bulundurularak, biriken servetin harcanmasıyla ilgili belli kurallara uyulması öngörülmektedir. Böylece toplumda sadece varlıklı insanların değil, yoksulların da normal hayat standartlarına kavuşturulmaları hedeflenmiştir. Bu konuda maddî finansmanı sağlayacak en önemli kaynak zekâttır.

Müslüman toplumlarda sosyal dayanışma ve güvenlik sisteminin en önemli bölümünü oluşturan zekât, ihtiyaç sahiplerinin içerisinde buldukları durumdan kurtarılmasına yönelik bir çeşit karşılıksız sosyal sigorta şeklindedir. Zekât ve sadaka yoluyla toplumdaki gelir dağılımı adaletsizliğinden kaynaklanan dengesizlikler giderilmeye çalışılarak, yoksullukla mücadeleye destek sağlanmaktadır.

e. *Kurban*: Allah'a bağlılığın ve yakınlığın bir çeşit ifade şekli olan kurban,¹³ birey ve toplum açısından önemli fonksiyonlara sahip malî bir ibâdetdir. Müslümanları cömertliğe alıştıran, fakir ve muhtaçlara yardım etmeye ve onları sevindirmeye vesile olan kurban, yardımlaşma ve dayanışma ruhunu canlandıran, paylaşma ve cömertlik duygularını geliştiren, insanlar arasında sevgi ve kardeşlik bağlarını kuvvetlendiren bir ibâdetdir. Bu ibâdet aracılığıyla toplumda gönül birliğine dayalı bir sevgi atmosferi oluşmakta ve böylece sosyal hayatın huzur içerisinde devamına katkıda bulunulmaktadır.

f. *Bayramlar*: Müslüman toplumlarda coşkuyla kutlanan bayramlar, büyüklerden küçüklere sevgi ve şefkatin, küçüklere de büyüklere saygı ve hürmetin yayıldığı, uzun süre birbirlerini göremeyen akraba ve dostların hasret giderdiği, dargınların barıştığı, hatta en zıt görüşte olan insanların bile birbirleriyle ortak bir zeminde hoşgörü duyguları içerisinde bulunduğu ve böylece barışın ve kardeşliğin pekiştirildiği önemli zamanlardır.

g. *Fidyeye ve Kefâret*: Fidyeye, iyilikte bulunmak, bedel vermek, bir kimsenin sıkıntısını gidermek¹⁴ gibi anlamlara gelir. Kefâret de, fidyeye ile benzer anlamda yani 'karşılık ödeme' anlamında kullanılmaktadır. Kefâret dinen günah sayılan bir fiilin işlenmesinden dolayı gerekirken; fidyeye, daha ziyade meşru bir özür sebebiyle yerine getirilemeyen bir ibâdeteye karşılık, ya da ibâdet sırasında işlenen bir hatayı telâfi etmek için ödenmektedir.¹⁵ Böylece dinin onaylamadığı bir davranışı işlemenin veya bir ibadeti meşru bir özür nedeniyle yerine getirememenin maddî karşılığını İslâm sosyal dayanışmayı güçlendirmeye vesile kılmıştır.

h. *Karz-ı hasen*: 'Güzel borç verme' anlamına gelen *karz-ı hasen*,¹⁶ alışverişin dışında faizsiz borç verme demektir.¹⁷ Fâizle borç vermenin alternatif olarak teşvik edilen *karz-ı hasen*, maddî ve manevî çıkar sağlama amacından uzak, tamamen yardımlaşma duygularıyla beslenen, toplumda sevgi

13 Rağîb el-İşfehâni, *el-Müfredât Elfâzu'l-Kur'ân*, Beyrut 1992, s. 664.

14 İsfehâni, *Müfredât*, s. 627.

15 Fidyeye ve kefaretle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, *İslâm'da Şahsiyet Hakları*, 2. Baskı, Diyanet Yay., Ankara 1997, s. 87-89; *İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul tsz., XIII, 55-58.

16 Bkz: Bakara 2/ 245, 280; Teğâbün 64/ 17; Müzzemmil 73/ 20.

17 Beşer, *İslâm'da Sosyal Güvenlik*, s. 39; Muhammed Selâhaddin, *Özgürlük Arayışı ve İslâm*, Terc: N. Ahmet Asrar, 2. Baskı, Pınar Yay., İstanbul 1989, s. 172.

ve bağlılığı artıran önemli bir fedakârlık örneğidir. Borç verme ile insanlar arasındaki gelir farklılığından kaynaklanan kıskançlık, hased, buğz, kin ve nefret gibi duyguların yerini sevgi, saygı ve yardımlaşma almaktadır.

C. ORTAÖĞRETİM 'DİN KÜLTÜRÜ VE AHLÂK BİLGİSİ' DERSİNDE 'SOSYAL DAYANIŞMA' KONUSUNUN ÖĞRETİMİ

Toplumsal yapılara şekil ve ruh kazandıran en önemli unsurlardan biri dindir.¹⁸ Din, sosyal hayatla ilgili temel problemlere çözümlerin arandığı bir inanç ve perspektifler sistemidir.¹⁹ Çünkü dinin mesajları sadece âhîret hayatıyla ilgili olmayıp, aynı zamanda dünyevî bir nitelik taşımaktadır.

Dinin günlük yaşantı içerisinde önemli bir yeri vardır. O nedenle, din ve ahlâk eğitimi, toplumun bünyesini güçlendiren, birlik ve beraberlik duygusunu geliştiren, bireye şahsiyet ve sorumluluk duygusu kazandıran önemli bir faktördür.²⁰

İnsanlar arası ilişkilerin düzenlenmesinde ve müslümanların kişilik ve zihniyet oluşumunun şekillenmesinde önemli bir rol oynayan İslâm dini, birey ve topluma yönelik son derece işlevsel prensiplere sahiptir.²¹ Toplumun kendisinden beklenen görevleri yerine getirebilmesi için, bireylerin bu prensipleri içselleştirip davranışa dönüştürebilecek düzeyde öğrenmeleri gerekir.

İslâm dininin sahip olduğu kültürel değerleri yetiştirmekte olan nesle tanıtmak, din eğitiminin en önemli işlevlerinden biridir.²² Bu kültürel değerlerden biri olan *sosyal dayanışma*, bireylere verilecek din eğitimiyle kazandırılabilir. Çünkü din eğitimi, seçilen dinî konuların insan hayatı için gerekliliğini ve önemini kavratarak, müslüman bireyler tarafından içselleştirilmesini sağlayan en etkili unsurdur.

Eğitim programları oluşturulurken toplumun sosyo/kültürel şartlarını, öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçlarını dikkate almak gerekir. Öğrenciye sunulan materyaller, onun için anlamlı hale getirilmelidir.²³ Çünkü öğrenci, öncelikle kendi ihtiyaçlarını karşılayacağını düşündüğü bilgileri anlamlı bulmaktadır. Materyal öğrencinin ilgisini çekmiyorsa, anlamlı öğrenme sağlanamaz.²⁴ Öğrencinin konuyla ilgili öğrendiği bilgiler arasında ilişki kurabilmesine yardımcı olmak, anlamlı bir öğrenmenin gerçekleşmesini kolaylaştıracaktır.

Soyut kavramların öğretiminde, öğrencilerin, sunulan bilgileri anlamlandırabilecek yaşta olmaları önemlidir.²⁵ Buna göre, orta öğretim döneminin,

18 Bkz: Max Weber, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, Terc: Zeynep Auroba, İstanbul 1985, s. 83-136.

19 J. M. Yinger, *The Scientific Study of Religion*, Macmillan, Toronto, London 1970, s. 5.

20 Abdullah Nişancı, *Millî Eğitim Meselelerimiz*, Yeni Asya Yay., İstanbul 1981, s. 47.

21 Bkz. İ. Hakkı Baltacıoğlu, *Terbiye ve İman*, İstanbul 1912, s. 42-44.

22 Bkz: Mualla Selçuk, "Teorî ve Pratik Açmazlarıyla Kültürel Miras öğretimini Sorgulayan Bir Deneme", A. Ü. İ. Fakültesi Dergisi, Özel Sayı, Ankara 1999, s. 255.

23 Cavit Binbaşoğlu, *Öğrenme Psikolojisi*, 4. Baskı, Binbaşoğlu Yay., 1978, s. 124.

24 Recai Doğan ve Cemal Tosun, *Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi*, PegemA Yay., Ankara 2002, s. 176.

25 Bkz: Doğan ve Tosun, *Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi*, s. 177.

soyut kavramlardan biri olan sosyal dayanışmanın işlenmesi bakımından elverişli olduğu söylenebilir. Çünkü bu dönemde çocukların zihinsel fonksiyonları geliştiği için, onlar soyut kavramlardan belli sonuçlar çıkarabilmektedirler.

İlk ve orta öğretim kurumlarında okutulan Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersi, sosyal dayanışma konusunun öğretimi bakımından önemli bir imkândır. Program geliştirme alanındaki son gelişmeler çerçevesinde hazırlanıp 2517 sayılı ve Ekim 2000 tarihli MEB Tebliğler Dergisi'nde yayınlanan ilköğretim 4, 5, 6, 7 ve 8. sınıfların 'Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi' dersi öğretim programında en az bir ünite sosyal dayanışma ile ilgili konulardan birine ayrılmıştır. Dersle ilgili üniteler incelendiğinde 4. sınıfta 'Sevinç ve Üzüntülerimizi Paylaşalım', 5. sınıfta 'İbâdet Konusunda Bilgilenelim', 'Toplumsal Görevlerimiz ve Din', 6. sınıfta 'Paylaşalım, Yardımlaşalım: Zekât ve Sadaka', 'Dostluk ve Kardeşlik', 7. sınıfta 'Hac ve Kurban' konularının²⁶ İslâm'ın sosyal dayanışma anlayışı ile dolaylı ya da doğrudan ilgili olduğu görülmektedir.

İlköğretim ders programları sosyal dayanışma konusu açısından belli bir içeriğe sahip görülmekle birlikte, halen okutulmakta olan ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersi üniteleri arasında sosyal dayanışma ile doğrudan ilgili herhangi bir konu yer almamaktadır.²⁷ Bu durumun önemli bir eksiklik olduğu söylenebilir. Çünkü bireylerde duygusal ve zihinsel gelişimin belli bir düzeye ulaştığı ortaöğretim (lise) çağı, sosyal ilişkilerin sağlıklı bir şekilde gelişmesine yönelik mesajlar sunan 'din ve ahlâk' eğitimi açısından elverişli bir dönemdir.²⁸ Ortaöğretim dönemi gençlerinin bir arayış içerisinde buldukları ve bu arayış sürecinde dinî konulara da ilgi duydukları yapılan araştırmalarla da tespit edilmiştir.²⁹

Ortaöğretim döneminde gençler *ben merkezlik*ten sıyrılıp başkalarını memnun etme, onlara yardımcı olma, çevrenin taktir ve beğenisini kazanma gibi amaçlarla bazı etkinlikler yapma eğilimindedirler. Bu evrede akran gruplarla işbirliği içerisinde olan gençlerin en temel özellikleri, sosyal ilişkilerde dürüst davranmak, iyi ve güvenilir olmaktır. Onlar bu dönemde kendilerini karşısındakinin yerine koyarak olumlu davranışlar sergilemek isterler.³⁰ Öğrencilerin duygusal yönden sahip oldukları bu hazır bulunuşluk düzeyi, sosyal dayanışma konusunun öğretimi açısından önemlidir. Öyleyse, program geliştirme alanındaki son gelişmeler çerçevesinde yeniden hazırlanmakta olan

26 Bkz: MEB Tebliğler Dergisi, Cilt: 63, Sayı: 2517, Ekim 2000, s. 915-978.

27 Bkz: Nevzat Y. Aşıkoğlu, *Örgün Din Eğitiminin Yeniden Temellendirilmesi ve Yeni Program Önerileri*, Sivas: 1999, s. 31-35.

28 Bkz: Hilmi Ziya Ülken, *Eğitim Felsefesi*, İstanbul 1967, s. 244-245.

29 Bkz: Beyza Bilgin, *Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri*, Ankara 1980, s. 84; Erdoğan Fırat, *Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, A.Ü. İlahiyat Fakültesi, Ankara 1997, s. 52-53; Kerim Yavuz, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*, Diyanet Yay., Ankara 1987, s. 105, 129; Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*, Diyanet Yay., Ankara 1991, s. 126; Ramazan Buyrukçu, "Ortaokullardaki Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimine Genel Bir Yaklaşım", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 4, Ankara 1999, s. 181.

30 Nuray Senemoğlu, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim*, Özsen Matbaası, Ankara 1998, s. 71.

ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersi 3. sınıf öğretim programı içerisinde *İslâm ve Sosyal Dayanışma* adlı bir üniteye yer verilmesi, bu dönem gençliğinin beklentileri açısından uygun düşecektir. Programda böyle bir üniteye yer verilmekle, ilköğretimde dağıntık olarak işlenen sosyal dayanışma ile ilgili konuların hem kısa bir tekrarı yapılmış olacak, hem de ortaöğretim gençliğinde sosyal dayanışma bilinci güçlendirilecektir.

Sosyal dayanışma konusunun ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersinin proogramı içerisinde işlenmesi, din dilinin anlaşılması ilkesine de uygun düşmektedir. Çünkü din dilini anlama bakımından ortaöğretim çağı, önceki dönemlere oranla oldukça verimli bir çağdır. Gençler, bir kavramın dış ve somut anlamının ötesinde, soyut anlamlarını da düşünüp içeriğini anlayabilirler. Bu dönemde gençler yetişkinlerin yönlendirmelerinden ziyade, hangi dinî ve ahlâkî davranışın daha iyi olduğunu özgür düşünceleriyle kendileri arayıp bulmak isterler.³¹

Hayatın anlamlandırılmaya başlandığı ortaöğretim döneminde gençler, toplum içerisinde sürekli olarak *önemli olma* açlığı duyarlar. Çevrelerinde kabul görmek için her şeyi en iyi bilme ve yapma çabasına girerler. Fakat bu çaba, çocuklukta olduğu gibi bencillik dürtüsünden değil, insancılık ve diğergamlık duygusundan kaynaklanmaktadır. İnsan, hayatın hiçbir döneminde ideal olana, güzelliğe, iyilik yapmaya, doğruluğa, adalete gençlik dönemindeki kadar düşkün olmamaktadır. Kendisi için istediğini başkaları için de isteme, açlıktan kurtarma kampanyaları, özgürlük, eşitlik ve adâlet ilkeleri gençler için öncelikli konulardır. Gençler, bu ideallerini gerçekleştirmek için plânlar hazırlama çabasındadırlar.³² İşte bu arayış ortamında gençlere kazandırılacak sosyal dayanışma anlayışı, onların bakış açılarına bir zenginlik katacaktır.

Sosyal dayanışma konusu, *kavram öğretimi* içerisinde değerlendirilebilir. Kavramlar, zihinsel bir faaliyet olarak bir şeyin nitelikleri hakkında bilinen fikir, mefhum, anlam ve algıları veya hatırlanıp hayalde canlandırılan zihinsel reaksiyonu açıklayan sözcüklerdir.³³ Kavramlar, zihinde canlandırılan bir düşünceyi ifade etmek için kullanılmaktadır.

Kavram öğretiminde bugüne kadar geleneksel yöntem kullanılmamıştır. 'Sunuş yoluyla öğrenme stratejisi' olarak da isimlendirilen bu yöntem, öğrenmeye kavramı ifade eden sözcüğün açıklanarak sözel tanımının yapılması, kavramın tanımlayıcı ve ayırdedici niteliklerinin belirtilmesi, öğrencinin, kavrama dahil olan ve dahil olmayan örnekleri bulması gibi aşamalardan oluşmaktadır. Bu basamaklardan oluşan kavram öğretimi anlamlı öğrenmenin gerçekleştirilmesi bakımından önemli olsa da, soyut düşünme yeteneği gelişmemiş çocuklar açısından yeterince etkili değildir. Çünkü soyut nitelikteki kavramların sözel bir tanımını yapmak zordur. Son yıllarda uygulanmaya başlanan yeni yöntemde ise, kavramı en iyi anlatan örnekten hareketle,

31 Bkz: Beyza Bilgin ve Mualla Selçuk, *Din Öğretimi*, 3. Baskı, Gün Yay., Ankara 1997, s. 84.

32 Bilgin ve Selçuk, *Din Öğretimi*, s. 88.

33 Bkz. Burhanettin Canatan, *Ansiklopedik Terimler Sözlüğü*, Kardeş Matbaası, Ankara 1966, s. 108; Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 732.

öğrencinin bir genellemeye ulaşması sağlanmaya çalışılmaktadır. Öğrencinin doğru genellemeye ulaşmasından sonra, onun kavrama dahil olmayan örnekler üzerinde ayırdedici nitelikleri bulması ve bu yolla gereğinden fazla genelleme yapması önlenmektedir. Böylece kavramlar, bir dereceye kadar somutlaştırılmış olmaktadır.³⁴

Sosyal dayanışma kavramının öğretiminde, öncelikle bu kavramı anlamlandırabilmek önemlidir. Anlamlandırma, kavramın öğrenciler tarafından kolaylıkla anlaşılmasını sağlayacak örneklerle açıklanıp konuya yakın basit kavramlarla ilişki kurulabilmesi demektir. Kavramı anlamlandırmayı güçleştiren ezber ve yoruma kapalı kalıp bilgiler, öğrencilerin kendilerine yön verecek düşünceleri bizzat kendilerinin bulmalarını engelleyebilir.

Derste öğrenilen kavramla ilgili bilgileri anlamlandırma şu üç düzeyde gerçekleşmektedir:

1. *Tanıma düzeyi*: Bu düzeyde sosyal dayanışma kavramı ile ilgili şu zihinsel işlemler gerçekleştirilmektedir:

- Sosyal dayanışma kavramının algılanabilen çevresine dikkat etmek.
- Sosyal dayanışma kavramını benzer ve yakın anlamlı kavramlardan ayırt edebilmek.
- Sosyal dayanışma ile ilgili bir kavram ya da durumla karşılaşılnca, aradaki ilişkiyi açıklayarak bir genellemede bulunabilmek.

2. *Sınıflama düzeyi*: Bireyin bu düzeyde sosyal dayanışma kavramını anlamlandırabilmesi için, bu kavramın en az iki örneğini tanıma düzeyinde öğrenmesi gerekir. Konuyla ilgili sosyal hayatta karşılaşılan olay ve örneklerden yola çıkarak, sosyal dayanışmanın ne olduğunu kavrayan öğrenci, sosyal dayanışma içerisinde yer alan diğer kavramları ayırt edip sınıflayabilir. Sınıflama düzeyi şu zihinsel işlemleri içerir:

- Sosyal dayanışma kavramının bir sınıfına ilişkin en az iki örneğin özelliklerine dikkat etme. Ne kadar örnek verileceği, büyük ölçüde bu kavramın soyutluğuna, karmaşıklığına ve öğrencinin zihinsel yapısına bağlıdır. Gereğinden az örnek vermek, kavramın olduğundan geniş ya da dar çerçevede anlamlandırılmasına neden olabilir.
- Kavramla ilgili örneği, örnek olmayandan ayırt etme.
- Ayırt edilebilen örnekleri anımsama.
- Genellemeyi anımsama.

3. *Soyut düzey*: Bu düzeyde sosyal dayanışma kavramının öğrenilebilmesi için, bireyin bu kavramın ilgili olduğu diğer kavramları, sınıflamanın başlangıç düzeyinde öğrenmiş olması gerekir. Sosyal dayanışma kavramının soyut düzeyde öğrenildiği şu sonuçlardan anlaşılmalıdır:

- Sosyal dayanışma ile ilgili örnekleri tanıyabilme.
- Sosyal dayanışma kavramının tanımını yapabilme.
- Kavramın tanımlanan özelliklerini ayırt edebilme.

34 Bkz. Veysel Sönmez, *Öğretmen Elkitabı*, 7. Baskı, Pegem yay., Ankara 1991, s. 156-157; Recai Doğan ve Cemal Tosun, *Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi*, PegemA Yay., Ankara 2002, s. 146.

d. Kavramla ilgili örneklerin aynı düzlemdeki benzer kavram örneklerinden nasıl farklılaştığını açıklayabilme.³⁵

Kavram öğretimi için gerekli zihinsel işlemler, *tümevarım* ve *tümdengelim*dir. Soyut kavramlardan biri olan sosyal dayanışmanın öğretiminde her iki yöntem de seçilbilir. Burada esas olan, seçilecek yöntemin konunun özelliğine ve öğrencilerin zihinsel ve duygusal gelişimlerine uygunluğunun gözetilmesidir. Tümevarım yönteminde, olaylar gözlemlenerek ve örnekler incelenerek özel durumlardan genellemelere varılır.³⁶ Tümdengelim yönteminde ise, genel kural ve ilkelerden örneklere ve özel durumlara inen bir akıl yürütme söz konusudur.³⁷

Sosyal dayanışma kavramının öğretiminde, konuyla ilgili örneklerden yola çıkarak kavramla vurgulanmak istenen anlamın içselleştirilmesi sağlanabileceği gibi, bilinen genel bilgilerden akıl yürütme yoluyla yeni sonuçlara da ulaşılabilir. Öğrenci tümdengelim yöntemiyle daha önceden öğrendiği bilgi ve tecrübelerden yola çıkarak, kavramla anlatılmak istenen mesajı zihninde tasavvur edebilecek duruma gelir.

Soyut bir kavram olan sosyal dayanışmanın öğretiminde genel olarak şu hususlara dikkat etmede fayda vardır:

1. Konu sadece bilgilendirme amacına yönelik değil, aynı zamanda öğrencilerde potansiyel olarak bulunan sevgi, iyilik, doğruluk, yardımseverlik vb. duygulara da hitap edecek şekilde plânlanmalıdır.

2. Yardıma ve dayanışmaya muhtaç olan kişilerin içerisinde buldukları durumu hissedebilmeyi sağlayacak bir empati anlayışı kazandırılmaya çalışılmalıdır.

3. İstek ve eğilimler iyi yöne kanalize edilmeli, başkalarına faydalı olma noktasında yaşanan hayattan kolay örnekler sunularak öğrenciler cesaretlendirilmelidir.

4. Konu, ilgili âyet ve hadisler ışığında işlenerek öğrencinin duygu ve zihin dünyasına etki edilmelidir.

5. Kur'an'daki ibretli kıssalardan ve Hz. Peygamber'in yaşantısından seçilen örneklerle konunun sosyal hayatla ilgisi kurulmalı ve böylece öğrencinin anlama/kavrama düzeyi yükseltilmeli, duygu yoğunluğu güçlendirilmelidir. Kalem suresi 17-33 âyetlerinde anlatılan 'Bahçe Sahipleri' kıssası ile Kasas suresinin 76-83 âyetlerinde veciz bir şekilde sunulan Karun kıssası, sosyal dayanışma konusunun anlatımında örnek olarak seçilebilir.

6. Gereksiz ayrıntılarla öğrencilerin dikkatleri dağıtılmamalı, konu üzerindeki zihinsel yoğunluk (güdülenmenin üst düzeyde tutulması) hali korunmalıdır.

7. Sosyal dayanışmaya yönelik davranışlarda bulunanların elde edecekleri dünya ve âhret mutluluğuna işaret edilmelidir.

35 Kavram öğretiminde izlenen düzeyler konusunda açıklayıcı bilgi için bkz: Doğan ve Tosun, *Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi*, s. 144-146.

36 Bkz: Senemoğlu, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim*, s. 42.

37 Bkz. Mehmet Zeki Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler ve Buldurma Yöntemi*, Karakoç Yay., Ankara 1998, s. 37.

8. Öğrencilere pratik hayatta kolaylıkla gerçekleştirebilecekleri dayanışma örnekleri sunulmalıdır.

9. Öğrenciler, ileriki hayatlarında toplumdaki ihtiyaç sahipleriyle ilgilenmek üzere gerçekleştirilen oluşumlarda aktif görevler üstlenmeye özendirilmelidir.

Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi ders programı içerisinde okutulması önerilen 'İslâm ve Sosyal Dayanışma' adlı ünitenin açılımı ve ünite ile ilgili örnek işleniş şu şekilde olabilir:

Ünite: İslâm ve Sosyal Dayanışma

1. Sosyal Dayanışmaya Olan İhtiyaç
 - a. Birey Olarak Dayanışmaya İhtiyaç Duyarız
 - b. Toplum Olarak Dayanışmaya İhtiyaç Duyarız
2. İslâm'da Sosyal Dayanışmanın Yeri ve Önemi
3. İslâm'da Sosyal Dayanışmayı Gerçekleştiren İbâdet ve İlkeler
 - a. İslâm Kardeşliği
 - b. Namaz
 - c. Hac
 - d. Kurban
 - e. Bayram
 - f. Zekât
 - g. Fidyeye ve Kefâret

Örnek Ders İşlenişi

Dersin Adı: Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi

Sınıf: Lise 3

Konu: İslâm ve Sosyal Dayanışma

Süre: 40+40dakika.

Strateji, Yöntem ve Teknikler: Sunuş yoluyla öğrenme, soru-cevap, örnek olay incelemesi ve tartışma.

Araç ve Gereçler: Yazı tahtası, tahta kalemi, ders kitabı, Kur'an-ı Kerim meâli, Riyâzî's-Salinîn adlı hadis kitabı.

Amaçlar

Bir konunun eğitimi için belirlenen amaçtan kastedilen, öğrencilerin plânlanmış ve tertiplenmiş yaşantılar sayesinde kazanmaları kararlaştırılan davranış değişikliği veya davranış olarak ifade edilmeye elverişli özelliktir.³⁸ Yani amaç, dersin sonucunda öğrencide gözlenmesi kararlaştırılan istendik özelliklerdir. Bu özellikler, bilgi, beceri, değer, ilgi, tutum, güdülenmişlik, kişilik vb. olabilir.³⁹

Sosyal dayanışma konusunun öğretimi için şu amaçlar öngörülebilir:

1. Sosyal dayanışma kavramını anlama.
2. Sosyal dayanışmanın bireysel bir ihtiyaç olduğunu kavrama.

38 Selahattin Ertürk, *Eğitimde 'Program' Geliştirme*, Ankara 1972, s. 25.

39 Sönmez, *Öğretmen Elkitabı*, s. 15.

3. Sosyal dayanışmanın toplumsal hayat için önemli olduğunu farkına varma.

4. Hangi dinî prensiplerin sosyal dayanışma ile ilgili olduğunu bilme.

5. Sosyal dayanışma etkinliklerine katılmaya gönüllü olma.

Davranışlar

Davranış, organizmanın bin uyarıcı karşısında eylemde bulunması olarak tanımlanmaktadır. Davranışlar, hem amaçlar hem de eğitim ve sınav durumlarıyla ilgilidir. Buna göre sosyal dayanışma kavramının öğretimi sonucunda öğrencilerde şu davranışlar görülebilir:

1. Sosyal dayanışma kavramının tanımını yapma.

2. Sosyal dayanışma ile ilgili örnek davranışlar söyleme/yazma.

3. Konuyla ilgili en az bir âyet ve bir hadis meâlîni ezbere söyleme/yazma.

4. Sosyal dayanışmaya neden ihtiyaç duyulduğunu gerekçeleriyle birlikte açıklamaya.

5. İslâm dinindeki sosyal dayanışma anlayışını bireylere kazandırıcı ibâdet ve ilkeleri söyleme/yazma.

6. Okul gazetesinde sosyal dayanışma ile ilgili yazı yazma, resim çizme.

Öğrenciyi Derse Hazırlama

Sosyal dayanışma konusunun öğretiminde, derse başlarken öncelikle bu kavramın tanınmasına çalışılmalıdır. Bu da, öğrencilerin konuya dikkatlerinin çekilmesiyle sağlanır. Dikkat çekme, sosyal hayatta karşılaştıkları olaylardan örnekler buldurularak, onların ilgisinin konu üzerinde yoğunlaştırılmasıyla mümkündür.

Öğrencilerin konuyla ilgili örnek olayları hatırlamalarına yardımcı olmak için, öğretmen öncelikle kendisi gazetede okuduğu şöyle bir haberi nakledeyerek konuya başlayabilir: "Gazetede bir haber okumuştum. Çalıştığı iş yerinin iflası nedeniyle işsiz kalan ve hastalanan altı çocuklu bir baba, evin geçimini sağlaması için lise son sınıfta okuyan büyük oğlunu okuldan alır. Hasta baba, okuldan aldığı çocuğun kazancıyla geçinemediklerini ve böyle giderse diğer çocuklarını da okutamayacağını söyleyerek, yetkililerden yardım istemektedir." Sonra öğretmen istekli öğrencilerden, bildikleri bazı örnek olayları anlatmalarını ister. Olaylarla ilgili olarak 'Siz de aynı durumla karşılaşıydınız ne yapardınız?', 'Benzer durumda olanlara karşı neler yapılabilir?' vb. sorularla öğrencileri konu üzerinde düşünmeye ve fikir üretmeye yönlendirir. İsteyen öğrencilere söz hakkı verip, onların konuyla ilgili yorum yapmalarına imkân tanır. Öğretmen daha sonra: 'İşte bu derste sosyal dayanışmanın ne olduğunu, toplum olarak sosyal dayanışmaya neden ihtiyaç duyduğumuzu ve dinimizin sosyal dayanışmayı sağlamak için hangi ibâdet ve ilkeleri öngördüğünü öğreneceğiz' cümlesiyle konuya geçer.

Dersi Sunma

Örnek olaylar sonucunda oluşan düşünceler ışığında öğrencilerin sosyal dayanışma kavramını tanımlamaları sağlanır. Söz isteyen öğrencilerden bu

kavramı tanımlamaları istenir. Daha sonra öğretmen öğrencilere; ‘sosyal dayanışma, bir toplumu meydana getiren unsurların, kişilerin karşılıklı ve ortak çıkarlarının sağlanıp toplumda bütünlüğün korunması için bireylerin birbirlerine bağlılık gösterip yardımlaşmada bulunmalarıdır’ şeklindeki tanımı deftere yazmalarını söyler. Sonra, birey ve toplumun sosyal dayanışmaya olan ihtiyacı öğrencilerin yaşanan hayattan verdikleri örneklerle açıklanır. Paylaşmanın iyi bir müslüman olmak için gerekli olduğu ve İslâm dininin bireyleri birbiriyle kaynaşmış, sevinç ve üzüntülerin paylaşıldığı bir dayanışma toplumu meydana getirmeyi amaçladığı vurgulanır. Sosyal dayanışmayı güçlendirmek için üzerimize düşen sorumluluklarımızı bilmemiz gerektiği üzerinde durulur. Konuyla ilgili bazı âyet ve hadis mealleri tahtaya yazılıp birlikte açıklanır. Derste şu âyet ve hadisler örnek olarak işlenebilir:

“Allah’a ibadet edin, O’na hiçbir şeyi eş tutmayın. Ana-babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşta, yolda kalmışa, sağ elinizin mâlik olduğu kimselere iyilik edin.” (Nisâ 4/ 36).

“Ey İman edenler! Kazandıklarınızın en güzellerinden ve sizin için yerden çıkardığımız şeylerden infak edin, ama kötü olanı vermeyin... Şeytan sizi fakirlikle korkutur ve size cimriliği emreder.” (Bakara 2/ 267-268).

“İyilik ve takvâda yardımlaşın, kötülük ve düşmanlıkta yardımlaşmayın.” (Maide 5/ 2).

“Kim kardeşinin ihtiyacını giderirse, Allah da o kimsenin ihtiyacını giderir.” (Tirmizî, Hudûd 3).

“Mü’minler birbirlerini sevmeye ve merhamet etmeye bir bedeninin organları gibidirler; onun herhangi bir organı rahatsızlandığında, diğer bütün organlar bundan etkilenir.” (Buharî, Edep 27; Müslim, Birr 17).

Konu âyet ve hadisler ışığında işlenirken, Kur’an kıssalarıyla da örneklenir. Örnek olarak Kasas suresinin 76-83 âyetlerinde veciz bir şekilde sunulan ‘Karun’ kıssası ile Kalem suresi 17-33 âyetlerinde anlatılan ‘Bahçe Sahipleri’ kıssası seçilebilir. Adı geçen kıssa, Kur’an-ı Kerim mealinden bir öğrenciye yüksek sesle okutulur. Kıssadan anlaşılan anafikir sınıfa sorulur ve isteyen öğrencilerin kıssa ile ilgili değerlendirme yapmalarına imkân tanınır. Bu kıssalarda, Allah’ın kendilerine bir nimet olarak verdiği serveti hakıyla harcama bilincinden yoksun bulunanların ve bu serveti diğer insanlara karşı bir baskı unsuru olarak görüp şımaranların başlarına gelen olumsuzluklardan bahsedildiği vurgulanır.

Toplumda sosyal dayanışmanın gerçekleştirilmesi için nelerin yapılması ve nelerden de kaçınılması gerektiği üzerinde durulur. Bu sırada öğrencilerin bilgi ve tecrübelerinden yararlanmaya özen gösterilir. Konunun sosyal hayatla bağlantısı kurularak, İslâm’ın belli kalıplar, kuru bilgiler ve yüzeysel davranışlardan ibaret olmadığı, aksine hayatın gerçekleriyle iç içe olduğu öğrencilere fark ettirilir. İslâm’ın sosyal dayanışma ilkesini istismar ederek bundan haksız menfaat sağlamak isteyenlere karşı da öğrenciler bilgilendirilir.

Dersin sonuna doğru, öğrencilerin bilgi ve tecrübelerinden de yararlanılarak bir kavram haritası oluşturulur. Kavram haritaları, konunun topluca

gösterilmesi, kavramların, kavramlar arası ilişki ve ilkelerin kısaca belirtilmesi bakımından önemlidir.

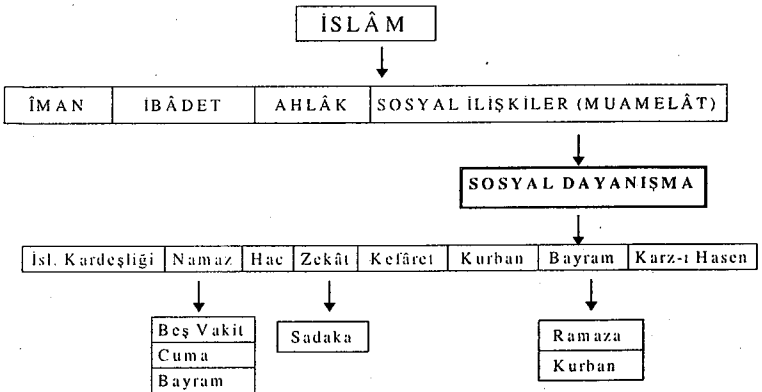
Sosyal dayanışma kavramıyla ilgili harita, öğrencilerin aktif katılımıyla oluşturulur. Harita içerisindeki kavramların öğrencilerin seviyelerine uygun olmasına dikkat edilir. Birbirleriyle irtibatlı kavramlar arasında anlamlı ilişkiler kurularak, öğrencilerin yeni kavramlar üretmeleri sağlanır. Üretilen kavramların anlamları tartışılır ve yanlış anlaşımalar düzeltilir.

Öğrencilerle birlikte tespit edilen konu ile ilgili kavramlar tahtanın bir kenarına yazılır. Kavramlar listesindeki en genel anlamlı sözcük tahtanın başına yerleştirilir. Ünitenin adı 'İslâm ve Sosyal Dayanışma' olduğu için, önce 'İslâm', sonra da 'sosyal dayanışma' kavramı yazılır. Sosyal dayanışma kavramının İslâm'la ilişkisi kurulduktan sonra, bu kavramın, İslâm dini içerisinde Muâmelât olarak adlandırılan sosyal ilişkiler alanında değerlendirilmesi gerektiği söylenir. Muâmelâtın, iman, ibâdet ve ahlâk kavramlarıyla aynı düzlemde yer alması gereken bir kavram olduğu öğrencilere buldurulur. Sonra, sosyal dayanışma ile ilgili diğer kavramları öğrencilerin söylemeleri sağlanır. Onların söyledikleri kavramlar tahtanın bir tarafına yazılır.

Sosyal dayanışma ile ilgili tespit edilen kavramlar aşamalı bir şekilde tahtaya yerleştirilirken, genel kavram en üstte, eşit genellikteki kavramlar düşey düzeyde aynı satıra yazılır. Kalanlar da, genellik durumuna göre tahtanın altına doğru sıralanır. Her kavramın haritada bir kez yer almasına dikkat edilir. Yazılan kavramları, haritadaki diğer sözcüklerden ayırt edebilmek için kutu ya da yuvarlak içerisinde almada fayda vardır.

Kavram haritası gereğinden fazla şişirilmeyip, başlangıçta basit tutulmalıdır. Harita çok sayıda kavramı, ilişkiyi ve ilkeyi içeriyorsa, önce en önemli elemanları topluca gösteren bir genel harita, sonra da genelin bölümlerini gösteren ayrıntılı haritalar oluşturulmalıdır.⁴⁰

Sosyal dayanışma konusu ile ilgili kavram haritası şemada şu şekilde gösterilebilir:



40 Kavram haritası oluşturmada ayrıntılı bilgi için bkz: Doğan ve Tosun, *Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi*, s. 150-151.

Dersi Özetleme

Ders, sınıfta öğrenilen bilgilerden yararlanılarak şu temel cümlelerle özetlenebilir:

1. Sosyal dayanışma, toplum halinde yaşayan insanlar için önemli bir ihtiyaçtır.
2. Paylaşma, iyi bir insan ve iyi bir müslüman olmak için gereklidir.
3. Sosyal dayanışmayı güçlendirmek için üzerimize düşen sorumluluklarımızı kavrayıp gereğini yapmalıyız.
4. İslâm'ın sosyal dayanışma ilkesini istismar etmek isteyen kişi ya da kurumlar olabilir. Bunlara karşı uyanık olmalıyız.

Değerlendirme

Öğretmen, sosyal dayanışma ile ilgili bilgilerin öğrenciler tarafından yeterli düzeyde öğrenilip öğrenilmediğini tespit etmek amacıyla, öğrencilerin dersin başında konuyla ilgili sorulara verdikleri cevaplarla dersin işleniş sırasinda ortaya konulan düşünceleri karşılaştırır. Öğrencilerin dersin başında söyledikleri doğru düşünceler vurgulanır; varsa yanlış anlayışlar düzeltilir. Öğrencilerin konuyla ilgili âyet ve hadis meallerini ezbere okumaları istenir. Sosyal dayanışma olarak nitelendirilebilecek bazı örnek davranışları ve sosyal dayanışmanın yaşanmadığı bir toplumda meydana gelebilecek olumsuzlukları öğrencilerin kısa cümleler halinde söylemeleri sağlanır. Konunun öğrenciler tarafından kavrandığı ve başlangıçta tespit edilen dersle ilgili amaçlara ulaşıldığı kanaatine varıldığında ders bitirilir.

Ödev

İşlenen konunun iyice kavranmasını ve öğrenilen bilgilerin kalıcılığını sağlamak amacıyla öğrencilere ödev verilebilir. Verilen ödevde, öğrencilere konuyla ilgili bir kompozisyon yazmaları söylenir. Kolaylık olsun diye kompozisyonun başlangıç cümlesi belirtilerek, öğrencilerden bu cümlenin devamını evde tamamlamaları istenir. Söz konusu başlangıç cümlesi şöyle olabilir:

“Dinimizin önemli ilkelerinden biri olan sosyal dayanışma, toplum halinde bulunan insanların mutlu ve huzurlu bir hayat sürdürebilmeleri için önemli bir ihtiyaçtır. Çünkü,

.....

İslâm Borçlar Hukukunda Akit Serbestisi ve Genel Olarak Sınırlamaları

Halit ÇALIŞ*

ABSTRACT

FREEDOM OF CONTRACT IN ISLAMIC LAW OF OBLIGATIONS AND ITS GENERALLY RESTRICTIONS

Islamic Law has given much importance to the individual will in establishing the rights and the responsibilities. On this matter, it has been theoretically accepted that individual should decide to make what kind of contract with who and on which conditions as long as there is no prohibitive norm of law. However, it has been also accepted that this freedom can be restricted necessarily on the principle of right and justice and public benefit. Consequently, it is possible that freedom of contract can be restricted alongside with the differences in time and in social structure in accordance with the principle of justice and maslahat. The main reason for these restrictions is to set up a reasonable balance between the individual and the public benefit.

Keywords: Islamic Law, contract, freedom of contract, restriction

GİRİŞ

Bireyin, diğer kişi veya kişilerle ilişkilerini kendi arzusuna göre düzenlemesine, hak ve mükellefiyetler meydana getirmesine “*irâdenin muhtariyeti/özerkliği*”; bu ilkenin borçlar hukuku alanındaki uygulamasına da “*akit/sözleşme serbestisi*” denir. Daha açık bir ifadeyle akit serbestisi, karşılıklı anlaşma yolu ile kişinin diğer kişi veya kişilerle serbestçe ilişkiler düzenlemesi demek olup, felsefi bir görüş olan iradenin muhtariyeti doktrininin borçlar hukuku alanına uygulanmasıdır.¹

* **Yrd.Doç.Dr.**, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, halitcalis@hotmail.com.

1 Bkz. Eren Fikret, *Borçlar Hukuku, Genel Hükümler*, Ankara 1985, I,323; İnan Ali Naim, *Borçlar Hukuku-Genel Hükümler*, üçüncü baskı, Ankara 1984, s.122; Erman Hasan, “*Borçlar Hukukunda Akit Serbestisi ve Genel Olarak Sınırlamaları*”, İ.Ü.Hukuk Fakültesi Mecmuası, c.-XXXVIII, s.1-4, İstanbul 1973, s.602; Feyzioğlu, Feyzi Necmeddin, *Borçlar Hukuku*, İstanbul 1967, I,174. Felsefi bir görüş olan “irâdenin muhtariyeti” doktrini, XVII. ve XVIII. asırlarda hakim olan rasyonalist felsefe ile, bu felsefenin hukuk sahasında tesirlerini teşkil eden tabii hukuk düşüncesinin bir neticesi olup, Fransız İhtilali ile zirvesine erişmiş, liberal ekonomi ile kuvvetlenmiş ve bilâhare Kant’ın irade nazariyesi ile destek bulmuştur. Bu nazariyeye göre, tabiat icabı eşit ve hür olan insanların ancak kendi iradeleriyle bağlanmaları, borç altına girmeleri mümkündür. Borcu meydana getiren, devreden ve iskat ettiren insan iradesidir. Fakat bu görüş zamanla zayıflamış, sosyal eğilim sahipleri, ferdi iradenin müşterek menfaate uyması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Nitekim daha XIX. asrın ikinci yarısında liberalizm teorisi gerilemeye başlamış, gittikçe şiddetlenen bir seyir ile akit serbestisine saldırılmış ve bu prensip bir takım sınırlamalara tabi tutulmuştur. Özellikle Birinci Dünya

Genel anlamda akitler, üç temel unsurdan (rukün) oluşur: Akdin tarafları, akdin konusu (mahal) ve akit yapmaya dönük irade beyanı (icab ve kabul). Dolayısıyla bir mahal üzerinde tarafların iradesinin birleşmesiyle akit meydana gelir. Bu temel unsurlara dönük kısıtlamalar ise, akit serbestisinin sınırlamalarını teşkil eder.

Akit serbestisi prensibi temelde şu üç hususu ifade eder: *İn'ikad serbestisi* (akit yapıp yapmamakta ve karşı tarafı tayinde serbestiyet), *şekil serbestisi* (iradenin açıklanma biçim ve vasıtaları) ve *tanzim/düzenleme serbestisi*.² Tanzim serbestisi ise, *tip serbestisini* ve *muhtevayı tayin serbestisini* içerir.

Hangi hukuk sistemi için olursa olsun, akitler hukukunun temelinde ferdin ihtiyacı yatmaktadır. O halde bireyin, istediği tarz bir borç münasebeti kurması ve bu ilişkinin karşı tarafını ve muhtevasını da dilediği şekilde tanzim etmesi en tabii hakkı olmalıdır.³ Bunun bir gereği olmak üzere kural olarak hiç kimse iradesi dışında akit yapmaya zorlanamaz. Ayrıca birey, kiminle akit yapacağına hür iradesiyle kendisi karar verir. Bu noktada hukuk, ilke düzeyinde emredici veya tayin edici bir tavır sergilemez. Fakat üçüncü şahısların hukukunu koruma ve toplum menfaatini gözetme gayesiyle zaman zaman bu hürriyete müdahale etmek gerekebilir. Dolayısıyla bireyi, genel anlamda akit yapmaya veya yapmamaya ya da muayyen bir şahısla akit yapmaya zorlayan durumlar, in'ikad serbestisini sınırlayan haller olmaktadır.

Akitlerin teşekkülünü sağlayan karşılıklı ve birbirine uygun iradeler, esas itibariyle kendisini anlaşılabilir bir hale getirecek herhangi bir vasıta ile açıklanabilir. Binaenaleyh bir irade beyanının açıklanması için kullanılan vasıta ya şekil adı verilir.⁴ Dolayısıyla akitlerde şekilden söz edilince, akdi meydana getiren karşılıklı ve birbirine uygun iradelerin açıklanma tarzı, biçim ve vasıtaları akla gelir. Bu noktada iradeyi açığa vuran dış kalıp, biçim ve vasıtalara dönük sınırlamalar, şekil serbestisinin takyitlerini oluşturur.

Az önce de işaret edildiği gibi, akdin oluşumunda iradenin tayin edici konumunda olduğu bilinmektedir. Öyle ki, rızâya dayanmayan, gerçek iradenin oluşmadığı (bilgisizlik, yanılma gibi) veya iradenin; kişinin gücü dahilinde olup kendisinden kaynaklanan (ciddiyetsizlik gibi) ya da harici bir unsura bağlı olarak (zor ve tehdit altında olma/ikrah gibi) hür ve serbest bir şekilde tezâhür etmediği/edemediği hallerde, yani iradeyi sakatlayan/fesada uğratan durumlarda, akdin hiç oluşmaması veya akitten beklenen neticelerin tam olarak elde edilememesi söz konusudur. Bununla birlikte özellikle

Savaşı, hukukçulara akit serbestisi prensibinin ne kadar mahzurlu olduğunu hissettirmiştir. Öyle ki, mal stoku yapılması karşısında güdümlü ekonomi sistemi, eski liberalizm tezinin yerine kaim edilmiş, İkinci Dünya Savaşı ile birlikte güdümlü ekonomi sistemi daha da rağbet görmüştür. Bkz. Eren, a.g.e., 1,320-322; İnan, a.g.e., s.122-123; Erman, a.g.mkl., s.602; Dönmez İbrahim Kâfi, "İslâm Hukukunda Alış-Verişte Kâr Haddi Araştırmasına Dair Tenkidî Görüş", İslâm Hukukuna Göre Alış-Verişte Vâde Farkı ve Kâr Haddi, dördüncü baskı, İstanbul 1990. (s.151-160).

2 Eren, a.g.e., 1,323; İnan, a.g.e., s.122; Erman, a.g.mkl., s.603; Dönmez, a.g.mkl., s.152.

3 Bardakoğlu Ali, "İslâm Hukukunda Akit Hürriyeti ve Akdî Şartlar Açısından Bu Hürriyetin Sınırı", E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı:1, Kayseri 1983, s.9.

4 İnan, a.g.e., 123.

muhtevayı tayin bakımından iradenin, farklı düzeylerde sınırlandırıldığı görülmektedir. İşte bunlar da akit serbestisinin, muhtevayı tayin serbestisi itibariyle sınırlamalarını teşkil etmektedir.

Diğer yandan hukukun kaynak metinlerinde (naslarda) ismen anılan sözleşme türlerinin (isimli akitler), genel anlamda akit serbestisi prensibi için sınırlayıcı/tahdîdi nitelikte olup olmadığı önem kazanmaktadır (*tip serbestisi*).

Böylece konunun temel kavramları ve ana çatısı tespit edilmiş olmaktadır. Şu halde konu;

I. İn'ikad serbestisi (akit yapıp yapmamakta ve karşı tarafı tayinde serbesti)

II. Şekil serbestisi

III. Tanzim serbestisi ana başlıkları altında işlenecektir. Tanzim serbestisi de kendi içinde;

A. Tip serbestisi (isimli akitler)

B. Muhtevayı tayin serbestisi kısımlarına ayrılarak tahlil edilecektir.

Bu plan muvâcehesinde İslâm hukukunun akit serbestisi karşısındaki konumu ve bu ilkenin takyitlerine genel bir bakış yapmadan önce hemen belirtilmelidir ki, burada konuyla ilgili genel bir çerçeve çizilmeye çalışılacaktır. Konunun tüm yönleriyle ve etraflıca tahlili ise, kapsamlı bir çalışmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla İslâm hukukunun, akdin tarafları, sebebi, şekli, konusu ile ilgili getirdiği birçok sınırlayıcı hükümlere, genel âdâba ve âmme nizamına aykırı kabul edildiği için meşru sayılmayan sözleşmelere burada değinilmemiştir.

Akit serbestisinin sınırlarının aşılması durumunda uygulanacak müeyyideler de kapsam dışı tutulmuştur.

I. İN'İKAD SERBESTİSİ VE TAHDİTLERİ (AKİT YAPIP YAPMAMAKTA VE KARŞI TARAFI TAYİNDE SERBESTİYET)

İslâm hukuku, in'ikad serbestisi konusunda irade hürriyetine geniş bir alan açmakta ve tarafların iradelerine üstünlük vermektedir. Nisâ Sûresi'nin 29. âyeti, sözleşmelerde "rızâ"nın merkezi konumunu kesin bir şekilde ortaya koymaktadır. "*Ey iman edenler! Karşılıklı rızaya dayanan ticaret hali dışında, mallarınızı aranızda bâtil (haksız ve gayr-i meşru yollar) ile yemeyin.*" Dolayısıyla hiç kimse rızâsı dışında akit yapmaya zorlanamaz. Öyle ki, akitlerin kuruluşu için aranan "tarafların ehliyeti" şartını da, netice itibariyle hukuku muteber bir rızanın gerçekleşmesi için alınmış bir tedbir olarak düşünmek gerekir.⁵

Hak ve yükümlülükler meydana getirme hususunda, harici bir müdahale olmaksızın bireyin serbest iradesinin belirleyici olması, bu alanda hiçbir hukukî sınırlamada bulunulamayacağı anlamına gelmemektedir. Zira hukuk, hak ve yükümlülükler meydana getirme hususunda bireyin iradesine saygı

⁵ Bardakoğlu, "İslâm Hukukunda Akit Hürriyeti ve Akdî Şartlar Açısından Bu Hürriyetin Sınırları", s.10.

gösterdiği kadar, bu yetkinin serbestçe kullanımının, diğer bireyler ve kamu açısından olumsuz sonuçlar doğurmamasına da özen gösterir. Dolayısıyla hak ve adâlet ilkesi ve kamu yararı gereği bazı sınırlamalarda bulunulabilir.⁶ Nitekim bu amaçla Hz. Peygamber (sav) dönemi uygulamalarından günümüze değin, in'ikad serbestisinin çeşitli şekillerde sınırlandırıldığı görülmektedir. Bunun hemen ilk akla gelen örneğini, evvel emirde, bir mala acil ihtiyaç duyan kişilerin bu taleplerini karşılama, nihaî olarak da piyasada denge ve istikrarı sağlama amacı taşıyan karaborsa (*ihdikâr*) yasağı oluşturmaktadır. Kamu yararına istimlâk, borcunu oyalayan borçlunun ve ihtikâr (karaborsacılık) yapanların mallarının yetkili mercilerce cebren satılması, kırsal kesimden şehre mal getiren üreticilerin, pazar fiyatlarına muttali olmadan şehir girişinde mallarının kapatılması yasağı (*telakki'l-celeb*), muhtar durumda bulunan kişinin ihtiyacını giderecek şeyi ona satma mecburiyeti, kamu veya özel sektör eliyle sunulan ve hayatın normal şartlarda idamesi için zorunlu mal ve hizmetleri, onların belirlediği fiyattan alma zorunluluğu (*iltihâki akitler*), olası büyük hasarların önüne geçme amacıyla bazı malların sigortalanması mecburiyeti... in'ikad serbestisinin sınırlandırıldığı diğer bazı uygulamalardır. Tabiatıyla değişen zaman ve gelişip farklılaşan toplumsal yapı ve ihtiyaçlara paralel olarak, adâlet ve maslahat ilkeleri doğrultusunda akit serbestisinin sınırlandırılması, bir taraftan daralma ve genişleme gösterirken, diğer yandan farklılıklar da söz konusu olabilecektir. Fakat burada dikkat çekilmesi gereken husus, malikin irade ve rızasını dikkate almayan cebri akitlerin, kural değil, adaletli bir hukuk düzeninin yukarıda ifade edilen gerekçelerle zaman zaman başvurabileceği bir tedbir olmasıdır.

Hak ve adâlet ilkesi ve kamu yararı gereği in'ikad serbestisinin sınırlandırılmasıyla ilgili teorik kabulün, hukuki düzenleme ve uygulamaya yansıma biçimini görmek bakımından, ilk dönemlerden itibaren literatürde yerini alan ve toplumsal gelişme ve değişmeye paralel olarak yeni ortaya çıkan bazı konuları, akit serbestisinin sınırlanmasıyla olan ilgisi düzeyinde ele almak faydalı olacaktır.

Uygulamayı da yansıtan bazı sınırlamalara geçmeden önce hemen belirtmelidir ki, adâlet ve denge esasları üzerine kurulu olan İslâm hukuku, ne bireylere rağmen toplumu ne de topluma rağmen bireyleri korumuştur. Bilakis maslahat-mefsedet dengesi, bütünüyle toplumsal olandan tamamen kişisel olan her davranış ve tasarrufta gözetilmiş, bireyle toplum arasında âdil bir denge kurulmaya çalışılmıştır. Aslında hayatını diğer insanlarla birlikte

6 İslâm hukukunda hak ve adâletin temini için in'ikad serbestisine getirilen sınırlamalar hususunda bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atu'l-fetâvâ*, Tahric: Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, Riyad 1418/1997, XXVIII,47-48; a.mlf., *el-Hisbe fi'l-İslâm*, Takdim: Muhammed el-Mübârek, Dârü'l-kütübî'l-arabiyye, yy. 1387/1967, 16; İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hukmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye (el-Firâsetü'l-mardiyye ft ahkâmî's-siyâseti's-şer'iyye)*, thk: el-Fikî Muhammed Hâmid, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, tsz 244 vd.; Kırkağâci Süleyman, *Şerh Hâtimeti Kavâidil-usûl ve'l-furû'*, y.y., tsz. 51-52; Dirîni Muhammed Fethî, *Buhûs mukârene fi'l-Fikhi'l-İslâmî ve Usûlih*, Beyrut 1994, 1,561-564,574; Abbâdi Abdüsselâm Davûd, *el-Milkiyye fi's-Şeriatil-İslâmiyye, tabiatuhâ ve vâzifetuhâ ve kuyûduhâ*, Amman 1974, II,168-180; Dönmez, a.g.m.kl., s.153; Bardakoğlu, a.g.m.kl., s.10.

ve bir toplum içinde geçiren insanın hiçbir faaliyet ve tasarrufunun tesirinin/sonuçlarının, tamamen kişisel olduğunu söylemek mümkün değildir. Doğrudan ya da dolaylı olarak içinde yaşadığı cemiyeti de ilgilendiren bir boyutu mutlaka söz konusudur. Dolayısıyla İslâm hukukunda akit serbestisine getirilen herhangi bir sınırlamanın amacının, fert yararını mı, yoksa kamu yararını mı sağlamaya dönük olduğunun tespiti tamamen ichtihâdî bir faaliyettir ve tağlîb yoluyla olmaktadır. Nitekim İslâm hukukçularının zaman zaman aynı meseleyi her iki duruma da örnek göstermeleri, ya da bir hukukçunun fert yararına dediği bir husus için diğerinin kamu yararından söz etmesi de bu halin bir yansımasından ibarettir.

Amaç itibariyle durum böyle olduğu gibi, -birazdan görüleceği üzere- sınırlamanın niteliği bakımından da aynı hal söz konusudur. Öyle ki herhangi bir akit serbestisi sınırlamasında hem in'ikad serbestisinin sınırlandırılması, hem de tanzim serbestisinin sınırlandırılması görmek mümkündür. Şu var ki, bu tür meselelerde çoğu kere tanzim serbestisinin sınırlandırılması, aslında in'ikad serbestisinin sınırlandırılmış olmasının sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.

A. Kamu Yararının Gözetildiği Sınırlamalar

İslâm, getirdiği düzenlemelerde ferdi de, toplumu da ihmal etmemiştir. Zira çağdaş İslâm düşünürlerden Sezai Karakoç'un ifadesiyle, "*ferdi feda edilmiş toplumun, toplumu hesaba katmamış ferdin mutlu olmasına imkan yoktur. Görünüşte toplumla ferdin faydaları çatışıyorsa da, aslında bu iki fayda uzlaştırılmadan, bağdaştırılmadan, bir denge haline getirilmeden ne kişi ve ne toplum için mutluluk düşünülebilir.*"⁷

Birey ve toplum maslahatlarının gözetilmesi ve birinin diğerine feda edilmemesi düşüncesi, her iki maslahatın da aynı anda sağlanmasının mümkün olmadığı durumlarda, dengeyi sağlamaya dönük bazı hukukî düzenlemeleri zorunlu kılmaktadır. İşte bu noktada "*kişisel yarar ile kamu yararı çatışırsa, öncelik kamu yararının sağlanmasına verilir*", "*genel zararı gidermek için özel zarara katlanılır*", "*daha büyük ve kalıcı zararları gidermek için, gerekirse daha küçük ve geçici zararlar irtikab edilir*"⁸ gibi Kur'an ve Sünnet'in bütününden istikrâ ile elde edilmiş tümel ilkeler, çatışma halinde kamu maslahatının öncelenmesini gerektirmektedir.

Bireyin maslahatı, in'ikad serbestisini istediği gibi kullanabilmesini gerektirir. Akit yapıp yapmayacağına, ne zaman ve kiminle akdî ilişkiye gireceğine, söz konusu akdî ilişkiden elde edeceği yarar göz önünde bulundurmak suretiyle kendisi karar verecektir. Bu noktada prensip itibariyle onu zorlayan herhangi bir hukuk normu bulunmamaktadır. Kaldı ki alım-satım muamelesi esas itibariyle mübâh olan bir muameledir. Ancak bireyin bu serbestiyetinden/hürriyetinden, zaman zaman toplum zarar görebilir. Dolayısıyla bireyin in'ikad serbestisinden kamunun zarar görmesi durumunda, muasır fakihlerden Ömer Nasuhi Bilmen'in de belirttiği gibi, esasen mübâh olan

⁷ Karakoç Sezai, *İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü*, İstanbul 1985, s.35.

⁸ Bkz. *Mecelle*, md.26-30.

alım-satım muamelesi vâcib hükmünü alır.⁹ Şu halde bir malın satışa arz edilmemesinden fert veya kamunun ciddi biçimde zarar gördüğü durumlar bu hükmün örneklerini teşkil etmektedir.

1. İhtikâr (Karaborsa) Yasası

Esasen İslâm hukukunun servete ve mal biriktirmeye karşı olumsuz bir tavrı yoktur. Hatta en başta hayatın idamesi ve bunun yanında yeryüzünün imarı, bir çok hayırlı faaliyet muayyen bir maddî güç gerektirdiğinden, bu amaçla kazanç peşinde koşmak takdir gören bir tutumdur. Öte yandan insanın, özellikle kıtlık ve yokluk zamanlarında kullanmak, kimseye el-avuç açmak zorunda kalmamak amacıyla malından bir şeyler biriktirmesi de yerinde bir davranıştır. Nitekim Kur'ân, Hz. Yusuf (as)'un, iyi ve bol mahsulün alındığı yedi yıl ihtiyaç fazlası mahsulleri, onu takip edecek yedi kurak ve kıtlık yılları için ambarlarda depolayıp böylece Mısır halkını açlık sebebiyle helâk olmaktan kurtarması ve sonrasında gelişen olaylardan övgüyle bahsederken¹⁰; malı biriktirip saklayan ve topluma karşı görevlerini yerine getirmeyenler için oldukça ağır ifadeler kullanmaktadır. "*Altın ve gümüşü hazineye tıkıp da Allah yolunda harcamayanlar var ya, işte onlara gayet acı bir azabı müjdele!*"¹¹

Kur'ân'ın malı biriktirip yığma ve toplum hizmetine sunmama hususundaki bu genel yaklaşımını Hz. Peygamber (sav), belki de günlük ekonomikticarî hayatta en yaygın şekilde karşılaşılan karaborsa (ihtikâr) uygulamasıyla örneklemektedir. Toplumun ihtiyaç duyduğu malları, kıtlık ve yokluk zamanında pahalıya piyasaya sürme amacıyla stoklama demek olan ihtikâr, "*Pazara mal getiren (câlib) rızıklandırılmış, karaborsacı ise lânetlenmiştir*"¹²; "*Karaborsacı ne fena bir kuldur! Allah Teâlâ fiyatları ucuzlatırsa keyfi kaçır, yükseltirse ferahlar*"¹³; "*Kim müslümanlara karşı bir yiyecek maddesini stoklarsa, Allah onu cüzzam ve iflâsla cezalandırır*"¹⁴ gibi hadislerle kınanmış ve lânetlenmiştir.

Karaborsacılık esasen, insanın durmak bilmeyen, ölçü ve sınır tanımayan daha fazla kazanma hırsının (tamah) ürünüdür. Ticarî faaliyetlerde sürekli kazançlı çıkma beklentisi normal ve makul bir davranış olmakla birlikte, müslümanın tek hedefinin daha fazla kazanma ve kârına kâr katma olmasını İslâm hoş karşılamamaktadır. Zira bu duygu, ölçü tanımamaya ve topyekün toplumu, sömürülmesi mübah bir grup olarak telakki etmeye sebep olabilmektedir. Halbuki İslâm'ın öngördüğü toplumsal yapı, toplumu oluşturan bireylerin karşılıklı ilişkilerinin kardeşlik esasına göre şekillendiği bir yapıdır. Sürekli fırsat kollayan, toplumun ihtiyaç duyduğu malları piyasaya sun-

9 Bilmen Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, tsz., VI, 17.

10 Yusuf 12/47-49,55. Bkz. Yeniçeri Celâl, *İslâm İktisadının Esasları*, İstanbul 1980, s.285.

11 Tevbe 9/34.

12 İbn Mâce, Ticârât 6.

13 Naim Ahmed-Miras Kâmil, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh Tercemesi*, Ankara 1984, VI, 449.

14 İbn Mâce, Ticârât 6.

ma hususunda sırf kendisi açısından en uygun zaman ve fiyatı bekleyen, insanların zaaf anlarından yararlanmaya çalışan bir karakter özelliğini İslâm doğru bulmamakta ve bunu islâh etmeyi hedeflemektedir. Bütün bunlardan dolayı Kamil Miras'ın ifadesiyle, *halkın felâketiyle saadet temin etmek isteyen muhtekirler, beşeriyetin en sefil tabakası olduğu için, İslâm dini en büyük savaşlarından birini bunlara karşı açmıştır*.¹⁵

Karaborsacılığın topluma yönelik çift yönlü zararı söz konusudur. Bir taraftan ihtiyaç duyulan şeylerin zamanında tedarik edilememesi, diğer taraftan da bu nesnelere normal piyasa değerinin üstünde bir bedelle almak zorunda kalma. Şu halde ihtikârın topluma zarar veren bir uygulama olduğu açıktır. Toplumdan zararı def' etmek ise, genel velâyet yetkisine sahip devletin temel görevlerindedir. Dolayısıyla elindeki malı depoda muhafaza edip topluma arz etmeyen malik ile, onun bu tavrından zarar gören kamu arasında âdil bir dengenin kurulması gerekmektedir. İslâm hukukçuları bu dengenin, malın emsâl fiyattan (piyasa fiyatından) satışa sunulmasıyla sağlanabileceği görüşündedirler.¹⁶ Böylece hem kamu yararı temin edilmiş, hem de malik herhangi bir zarara maruz bırakılmamış olmaktadır.

Dikkat edilirse burada malik, hem in'ikad hem de tanzim serbestisinin sınırlanmasıyla karşı karşıyadır. Zira rızasının olup olmadığına bakılmaksızın akit yapmaya zorlanmış (in'ikad serbestisinin sınırlanması); üstelik fiyatı istediği gibi tayin etme yetkisi de elinden alınmıştır (tanzim serbestisinin sınırlanması). Kaynağını kanundan alan bu sınırlama, kamu yararı amacını taşımaktadır.

İnsan yiyeceği ve temel gıda maddelerinde ihtikârın haram olduğunda görüş birliğine varan fakihler¹⁷; bunlar dışındaki emtianın bu kapsama dahil edilip edilemeyeceğinde, müstahsil ve ithalatçıların (yerel pazara dışarıdan mal getirenler) mallarını piyasaya arz etmeyip stoklamaları ve daha sonra yüksek fiyattan satmalarının ihtikâr sayılıp sayılmayacağına ve malın stoklanma süresinde/piyasaya sunmama müddetinde ihtilaf etmişlerdir. Korumuzun ana çerçevesinin dışına çıkmamak amacıyla bu tartışmanın teferuatına¹⁸ girmeksizin şunu söyleyebiliriz:¹⁹ İnsanların ihtiyaç duydukları ve eksikliği durumunda zarara maruz kalacakları şeylerin saklanması ih-

15 Naim-Miras, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, VI,450. Krş. Yeniçeri, a.g.e., 285.

16 Hillî, Ebu'-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen, *Şerâiu'l-İslâm fi mesâilil-helâl ve'l-harâm*, tah: Abdülhuseyn Muhammed Ali, Nefes 1389/1969, II,21; Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâ'i fi tertibi's-şerâ'i*, Beyrut 1974, V,129; İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, XXVIII,47.

17 İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, tah: Abdülmu'tî Emin Kal'âci, Kahire 1414/1993, XX,69-70.

18 İhtikârın kapsamı hususunda fıkıh mektepleri ve fakihlerin görüşleri için bkz. İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, XX,69-70; Kâsânî, *el-Bedâ'i*, V,129; Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîlil-Muhtâr*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, tsz., IV,160-161; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Beyrut 1405,1984, IV,154; Behûti, *er-Ravdu'l-murbi' bi şerh zâdî'l-müstakni'*, tah: Muhammed Abdurrahman Avad, beşinci baskı, Beyrut 1414/1994, s.254; Hillî, *Şerâiu'l-İslâm*, II,21. Ayrıca bkz. Ebu Zehra, *el-İmâm Zeyd*, Dâru'l-fikr, Kahire, tsz., s.292; Karadâvî Yûsuf, *Devru'l-kiyem ve'l-ahlâk fi'l-iktisâdîl-İslâmî*, Beyrut 1417/1996, s.313; Yeniçeri, *İslâm İktisadının Esasları*, s.263-264; Kallek Cengiz, "İhtikâr", *DİA*, İstanbul 2000, XXI,560-564.

19 Krş. Kallek, "İhtikâr", XXI,561-563; Mevâfi, Ahmed, *ed-Darar fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Hober 1418/1997, I,230.

tikârdır. İhtiyaç duyulan bu şey, gıda maddesi olabileceği gibi, ilaçtan giyime kadar her türlü madde de olabilir. Öte yandan ihtikârın gerçekleşmesi açısından malın, başka bir şehirden veya başka bir ülkeden getirilmiş olması ile, içerden satın alınması veya şahsın bizzat kendi üretimi olması arasında fark yoktur. Stoklama süresi ise her malın niteliğine göre değişir.

Kaynak, amaç ve nitelik itibariyle ihtikârla benzerlik arz eden hususlardan biri de istimlâk uygulamasıdır.

2. İstimlâk (Kamulaştırma)

Kamunun gereksinim duyduğu bazı hizmetlerin yerine getirilmesi veya mevcut hizmet biriminin ihtiyacı karşılama yetersiz kalması gibi durumlarda, özel mülkiyet altında bulunan yerlere gerek duyulabilmektedir. Hatta zaman zaman ihtiyacın ötesinde zorunluluk söz konusu olmaktadır. İşte bu gibi durumlarda, bireyin rızasının olup olmamasına bakılmaksızın, kamu maslahatı icabı istimlâk yoluna gidilir.

Özel mülkiyet altındaki taşınmazın kamu yararı amacıyla bedeli ödenecek malikinin rızası aranmaksızın cebren satın alınması ve kamu malı haline getirilmesini ifade eden istimlâk²⁰ işleminin dört temel unsuru vardır: Kamu yararı, istimlâke ve kamu yararını tespiti yetkili merci, istimlâk bedeli, cebri temellük. Akit serbestisinin sınırlandırılması bakımından istimlâk bedeli ve cebri temellük unsurları bizi doğrudan ilgilendirmektedir. İstimlâk bedeli, birlikçi tarafından tespit edilir. Dolayısıyla malik, kendi iradesiyle belirlemediği bir fiyattan taşınmazını satmak zorunda bırakılmaktadır (tanzim serbestisinin sınırlandırılması). Cebri temellük ise, taşınmaz sahibinin rızasının aranmaması demektir. Halbuki kural olarak hiç kimse, rızası olmaksızın bir akdi ve sonuçlarını kabullenmek zorunda bırakılamaz. Ayrıca akdin karşı tarafını da taşınmaz sahibi belirlemiş değildir. Şu halde bireyin, taşınmazını bir akde konu edip etmeme ve bu akdi kiminle yapacağına karar verme yetkisi (in'ikad serbestisi), âmme maslahatı gerekçesiyle sınırlandırılmış olmaktadır.

Kamu yararı gereği taşınmaz malikinin mülkünde dilediği gibi tasarrufla bulunma yetkisi sınırlanırken, bireyin zarara uğratılmaması için, kamulaştırma bedelinin âdil ve peşin olması zorunlu bir şart olarak tespit edilmiştir.

3. Müstahsilin Şehir Girişinde Karşılanması (Telakki'l-celeb/Telakki'r-rukban) ve Şehirlinin Köylü Adına Satış Yapması Yasağı (Bey'u'l-hâzir li'l-bâdi)²¹

Aslında her iki durumda da rızâya dayalı bir akit söz konusudur. Dolayısıyla akdin unsurları (taraf, mahal ve irâde beyanı) itibariyle herhangi bir sorun (eksiklik, kusur gibi) olmadığı için, akdin sonuçlarıyla birlikte geçerli olması gerekir. Bununla birlikte kanun koyucu, birey ve âmme maslahatı açısından sakıncalar/zarar doğuracağı gerekçesiyle bu tür işlemleri yasaklamıştır.

20 Aktan Hazma, "İstimlâk", DİA, İstanbul 2001, XXIII,365.

21 Buhârî, Buyû 58,64,68,72; Muslim, Buyû 21; Nesâî, Buyû 18; Ebu Dâvud, Buyû 45; Tirmizî, Buyû 17,18.

Şehirlinin köylü adına satış yapması (*bey'u'l-hâzır li'l-bâdî*) veya pazara inmekte olan köylülerin ve dışarıdan mal getirenlerin yoluna çıkıp, onlar henüz pazara girmeden mallarının şehir girişinde kapatılmasından (*telakki'l-celeb, telakki'r-rukban*) hem üretici ve pazara mal getirenler, hem de tüketici kesim zarar görmektedir. Çünkü köylü ya da pazara mal getirenler, henüz piyasa fiyatını öğrenmeden malını satmış olacak; bu durumda piyasa fiyatlarını şehirlî belirleyeceğinden, tüketiciler -alternatiften yoksun bıraktıkları için- bunu kabullenmek zorunda kalacaklardır. Halbuki İslâm hukuku piyasada fiyatların, her türlü dış müdahale ve baskıdan uzak, tabii arz-talep dengesi içinde şekillenmesini öngörmektedir.²² Dolayısıyla hem bireylerin kişisel yararları, hem de kamu maslahatı, rızaya dayansa da bu tür muamelelere izin verilmemesini gerektirmektedir.

Dikkat edilirse şehirlinin köylü adına satış yapması ve üretici ya da pazara mal getirenlerin şehir girişinde karşılanması yasakları ile, ihtikâr ve istimlak uygulamaları arasında in'ikad serbestisinin sınırlanması bakımından kaynak ve amaç birliği olmakla birlikte, iradenin hukukî sonuç elde etmeye yönelmesi itibariyle fark vardır. İlk grupta serbest iradeyle oluşan akit hukuk tarafından geçerli kabul edilmemekte, ikinci grupta ise, rızâsı olmamasına rağmen kişi, belli bir akdi muayyen bir tarafla yapmayı kabullenmek zorunda bırakılmaktadır.

4. İltihâkî Akitler²³

Ekonomik düzen ve sosyal adâlet gereği kişilerin diğerlerine nazaran bağımsız olmadığı düşüncesi, bireyin, toplu ulaşım hizmetlerinden, su, gaz, elektrik gibi ancak muayyen müesseselerce sağlanması mümkün olan hizmetlerden yararlanmasını zorunlu kılmıştır. Şayet bu müesseseler müşterilerin isteklerini reddetme hakkına sahip olsalardı, tüketiciler arasında bir eşitsizlik ve adâletsizlik doğacaktı. Böylece hukuk düzeni belirli hizmetlerin imtiyaz yolu ile veya bir kamu hizmeti olarak görülmesini herkesin yararına düzenlemiştir. Bu düşünce aynı zamanda, kanun koyucunun bu tür hizmetleri herkese açık tutmasını gerektirmiştir.²⁴

Yasal veya bir imtiyaz sözleşmesi nedeniyle bir kuruluş veya kişi ile yapılan ve şartları, kural olarak o kişi/kuruluş tarafından belirlenmiş bir sözleş-

22 Bu tür muamelelerin piyasa fiyatının oluşmasına etkisi için bkz. Döndüren Hamdi, *İslâm Hukukuna Göre Alım-Satımda Kâr Hadleri*, Balıkesir 1984, s.134-138.

23 Bkz. Eren, *Borçlar Hukuku*, I,244. Hayreddin Karaman, çağdaş Arap yazarların/hukukçuların "akdü'l-iz'ân" ifadesiyle karşıladıkları bu nevi hukuki işlemleri, söz konusu Arapça kullarındaki "iz'ân" kelimesinin sözlük anlamından (tarafardan birine diğerinin iradesine teslim olması, boyun eğmesi) hareketle "intisâbî akit" şeklinde kavramlaştırmıştır. *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 1987, II,103. İltihâkî akitler konusunda geniş bilgi için bkz. Senhûrî Abdürrezzâk, *Mesâdiru'l-hak fi'l-Fikhi'l-İslâmî, dirâse mukârene bi'l-Fikhi'l-Ğarbî*, Dâru'l-fikr, Beyrut, tsz., II,74-77; Karaman, a.g.e., II,103 vd.; İslâm Konferansı Teşkilatı bünyesinde faaliyet gösteren İslâm Fikih Akademisi 11-16 Ocak 2003 (8-13 Zilkade 1423) tarihleri arasında Doha'da gerçekleştirdiği 14.dönem toplantısında iltihâkî akitler konusunu ele almıştır. Alman kararlar için bkz. <http://www.islamonline.net/Arabic/doc/2003/01/article06-d.SHTML> (28.07.2003 tarihi itibariyle).

24 Bkz. Eren, a.g.e., I,327-328; Erman, a.g.mkl., s.606.

me yapma zorunluluğunu ifade eden iltihakî akitler²⁵, kamu düzeni düşüncesiyle, toplumsal gelişme ve değişmelere koşut olarak gelişmiş özel bir akit türüdür.

Gerçekten de şehir içi toplu ulaşım vasıtalarından faydalanmadan elektrik, su, doğalgaz, telefon ve posta gibi hizmetlere kadar birçok husus, aslında bu tür mal ve hizmetleri satanlarla/sunanlarla yararlananlar arasında bir sözleşme niteliği taşıması ve bağlayıcı hukukî sonuçlar meydana getirmesine rağmen, bu hizmetlerden faydalananlar, hem böyle bir hukukî ilişkiye girmeye mecburdurlar, hem de hukukî işlemin içeriğine müdahale yetkileri bulunmamaktadır. Diğer bir ifadeyle irade ve rızâlarının hiçbir belirleyiciliğinin olmadığı bir akdî ilişki içinde bulunmaktadırlar.²⁶ Bu nevi mal ve hizmetleri satın alan veya yararlananlar, böyle bir hukukî ilişkiye girmeye mecburdurlar; zira bu hizmetler hayatın normal şartlarda sürdürülebilmesi için zarûfidir. İşlemin içeriğine müdahalede bulunamazlar; çünkü söz konusu mal ya da hizmetin satım şartlarını olduğu gibi kabul etmek zorundadırlar; yeni bir teklif sunma veya pazarlık şansları yoktur. Aslında bu tür mal ve hizmetlerin satımı konusunda teklif (icâb), aynı şartlarla bütün insanlardır ve teklif pazarlığa kapalıdır. Mal veya hizmet karşılığı belirlenen bedelin insaf ve adâlet ölçüleriyle bağdaşmadığı kanaatinde olan tüketiciler ya da hizmetten faydalananlar, sadece mahkemeye müracaat hakkına sahiptirler.

İltihakî akitlerde, akit konusu mal ve hizmetleri sunanlar bakımından kanunî ya da fiilî bir tekel durumu söz konusu olduğu için, fiyatların ve akdî şartların, kamunun sömürülmesi sonucunu doğuracak şekilde belirlenmesi olasılığı her zaman için variddir. Dolayısıyla bu tür mefsedetlere fırsat vermeyecek, mal/hizmet ve bedeli arasında âdil bir dengeyi sağlayacak şekilde idarî kontrol/murâkabe sistemi işletilmek durumundadır.²⁷

Şu halde insanca bir hayat sürmenin zorunlu araçları arasında bulunan mal ve hizmetlerin, karşı tarafın belirlediği şartlardan satın alınması zorunluluğu, bireyin akit serbestisinin sınırlandırılması demektir.

5. Mecburî sigorta

Gerek gerçek kişiler, gerek tüzel kişiler ve hatta bütün varlıklar, doğumlarından ölümlerine, kuruluşlarından sona ermelerine kadar hırsızlık, sel, deprem gibi çok sayıda ve değişik türde risklere maruz kalabilmektedirler. Sana-

25 Yılmaz Ejder, *Hukuk Sözlüğü*, Ankara 1982, s.222.

26 Bu tür ilişkilerin akit sayılıp sayılmayacağı hususunda batılı hukukçular farklı kanaatlere sahiptirler. Hukukî anlamda akdin, serbest/hür iki iradenin uyumu suretiyle meydana geldiğini, burada ise ne hürriyetten, ne de rızâdan söz etmenin mümkün olduğunu söyleyen hukukçular, bu nevi işlemlerin akit kapsamında değerlendirilemeyeceği, bir kanun hükmü gibi yorumlanacağı görüşündedirler. Kamu hukukçularının ekseriyeti, özel hukuk mütehasıslarının ise, azınlıkta kalan bir kısmı bu görüştedir. Diğer yandan özel hukuk otoritelerinin ekseriyetinin savunduğu ikinci görüşe göre ise, her ne kadar iradelerden biri diğeri karşısında zayıf konumda ise de, bu, bahse konu işlemin akit olmadığı anlamına gelmez. Yani işlem akit niteliğindedir ve sözleşme hükümlerine tabidir. Bkz. Senhûrî, *Mesâdiru'l-hak*, II,75-76.

27 <http://www.islamonline.net/Arabic/doc/2003/01/article06d.SHTML>.

yi devrimi ile başlayan, teknik gelişmelerle devam eden ve ulaşım ve iletişim alanındaki devâsâ gelişmelerle zirve noktasına doğru ilerleyen hızlı gelişme ve değişimler, her zaman için söz konusu olan riskleri bir yandan artırıp çeşitlendirirken, diğer yandan bu risklerin meydana getirdiği hasarlar, altından kalkılması oldukça güç boyutlara ulaşmıştır. Bu faaliyetlerin yol açtığı zararların önlenmesinde “kusura dayalı sorumluluk” esasının yetersiz kaldığını gören hukuk çevreleri, bir çok yeni kusursuz sorumluluk hali öngörmeye başlamıştır. Ancak sorumluluk rejiminin katılığı, zarar görenlerin sonuçta mutlaka tazminat elde etmelerini sağlayamamaktadır. Zarardan sorumlu kişinin mali durumu bazen yetersiz olmakta ve bu gibi hallerde sorumluluk kağıt üzerinde kalmaktadır. İşte mecburî sigortalar, sorumlu şahsın malvarlığını aşan zararlarda mağdur için bir teminat teşkil etmektedir.²⁸

Mecburî sigorta, ihtiyarî sigortanın zıddıdır. Yani sigorta ettiren, kanunen mecbur olmadığı halde sigorta akdi kurmuş ise ihtiyarî, kanunî mecburiyet dolayısıyla sigorta akdi kurmuş ise, mecburî sigorta söz konusudur.

Biz burada, ne genel anlamda sigorta konusunu, ne de özelde mecburî sigorta uygulamasını tartışacağız. İşin bu yönü başka/müstakil çalışmaların konusudur. Sadece konunun akit serbestisi ve sınırlandırılmasıyla olan ilgisi-ne dikkat çekeceğiz.

Sözleşme yapıp yapmamada birey serbest bırakılmayıp, çeşitli gerekçelerle icbâr söz konusu ediliyorsa, orada in'ikad serbestisinin kanunî sınırlanması vardır. Mecburî sigorta uygulamasında böyle bir durum söz konusudur. Kanun koyucu bazı hususlarda sigorta zorunluluğu getirerek, belli bir rizikoya maruz kalanların korunması, milli servetin muhafazası, sosyal fayda ve emniyet tesisi düşünceleri ile akit serbestisini sınırlamıştır. Şu halde mecburî sigorta uygulaması, sigorta konusu nesnenin/malın/faaliyetin niteliğine göre, öncelikli olarak fert ya da kamu maslahatı düşüncesine dayanmaktadır.

Kamu yararının sağlanması ve kamudan zararın bertaraf edilmesi amacı taşıyan bu tür sınırlamalar, her bir uygulama ile ilgili cüz'î naslar yanında, Kur'an ve Sünnet'in bütününden istikrâ ile elde edilmiş, çatışma halinde kamu yararının kişisel yarara, daha büyük ve kalıcı zararın giderilmesinin, daha küçük ve geçici zararlara tercih edilmesini ifade eden ilkelere (Mecelle, md.26-30) dayanmaktadır.

Klasik fıkıh literatüründe geniş bir şekilde ele alınan in'ikad serbestisi sınırlamalarının diğer bir grubunu, fert yararına sınırlamalar oluşturmaktadır.

B. Fert Yararının Gözetildiği Sınırlamalar

Bu başlık altında şufa, borcunu oyalayan borçlunun mallarının satılması, rehlin paraya çevrilmesi ve muzdarrın ihtiyacını giderecek şeyi ona satma zorunluluğu hakkında, in'ikad serbestisinin sınırlanması bakımından kısa bilgi verilecektir.

28 Türk hukukunda mecburî sigorta konusu için bkz. İlyas Çelikaş, “Türk Hukukunda Mecburî Sigortalar”, http://www.hukukcu.com/bilimsel/kitaplar/mecburî_sigortalar.htm. (08.07.2003 itibarıyla).

1. Şufa

Ortaklık ve komşuluk ilişkisi içinde bulunmak kişiye, diğer şahıslara göre farklı/ayrıcalıklı bir konum kazandırmaktadır. Bu, ortaklığa veya komşuluk ilişkisine dayalı hukukun korunması ve hatirasının canlı tutulması, kırgınlıklara meydan verilmemesi yanında, mülkiyetin küçük parçalara bölünmesinin önüne geçme gibi sosyal-iktisadî amaçlar da taşımaktadır. Satım akdine konu olan bir taşınmazın aynında ya da haklarında ortaklığı bulunanların veya taşınmaza bitişik/komşu akarı olanların, müşteriye mal olduğu bedel karşılığında mülkiyetine geçirme hakkı demek olan şufa, az önce işaret edilen amaçlarla meşru kılınmış bir uygulamadır.

Şufa sebepleri konusunda fakihler görüş birliğine varamamışlarsa da²⁹, şeffî olanların öncelik hakkı bulunduğu; akarın bu şahıslara teklif edilmeden başkasına satılması halinde, makul süre içinde talepte bulunmak şartıyla şeffî'in, satım bedeli üzerinden cebren temellük hakkının bulunduğu ittifak halindedirler. Esasen şufa konusunun bizi ilgilendiren yönü de, akdin kiminle yapıldığı ve bedelinin nasıl tespit edildiği hususudur.

Taşınmaz maliki, satım konusu taşınmazın aynında veya haklarında ortak olanlar ya da komşu durumunda bulunanların akarı satın almak istemeleri halinde, bunlar dışında birisiyle akit yapamamakta; yapsa bile söz konusu işlem geçerlilik kazanmamaktadır. Diğer bir ifadeyle hür iradesiyle seçmediği bir karşı âkit taraf ile akit yapmak zorunda bırakılmıştır ki, bu da in'ikad serbestisinin sınırlandırılmasından başka bir şey değildir. Aynı zamanda bu sözleşmeyi, şeffî'ler dışındaki şahıslarla yaptığı ilk sözleşme bedelinden yapmak durumundadır. Bu açıdan da tanzim serbestisinin sınırlandırılması söz konusudur. Ne var ki hukuk düzeni, girişte ifade edilen maslahatlar sebebiyle taşınmaz malikinin akit serbestisini sınırlandırmayı, yarar-zarar dengesi açısından faydalı görmüştür.

2. Borcunu Oyalayan Borçlunun (Mütemerrid Borçlunun) ve Müflisin Mallarının Satılması

Darlık içinde bulunan kişinin sıkıntılarının giderilmesi, bu durumda bulunanlara hiçbir dünyevî karşılık beklemeden hasbeten-li'llâh borç/ödünç verilmesi, borçluya kolaylık sağlanması, vâde tanınması İslâm'ın hep teşvik ettiği hususlardandır.³⁰ Ancak sıkıntı içinde bulunan şahıs/borçlu, bu fedakârlığı, iyi niyeti suiistimal etmeme, borcunu zamanında ve eksiksiz ödeme durumundadır. Ödeme imkanından mahrum bulunduğu için ödemenin vaktinde yapılamaması elbette iyi niyetin kötüye kullanımı olarak görülméz; fakat ifaya muktedir olunan muaccel bir borcun, alacaklının talebi ve

29 Konuyla ilgili rivâyetler için bkz. Buhârî, Şufa 14; Şerike 8-9; Ebu Dâvud, Buyû' 75; İbn Mâce, Şufa 2. Şufa konusunda geniş bilgi için bkz. Abdullah b. Abdülazîz ed-Der'ân, *Ahkâmü's-şufa fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Riyad 1415/1994. Mukayese için bkz. Oğuzman-Seliçi, M.-Kemal-Özer, *Eşya Hukuku*, altıncı baskı, İstanbul 1992, s.485-493,500-508.

30 Bakara 2/245, 280; Mâide 5/12; Hadîd 57/11,18; Teğâbun 64/17; Müzzemmil 73/20; Müslim, Müsâkât 32.

ifayı kabule hazır olmasına rağmen zamanında ifa edilmemesi, yani temerrüd³¹, Hz. Peygamber (sav)'in diliyle zulümdür.³²

İslâm, bir yandan fertlerdeki hayır ve dayanışma, düşenin elinden tutma, mağdura yardım etme, borçlunun sıkıntısını giderme gibi ahlâkî-dinî duyguların zayıflaması ya da yok olmasının önüne geçme; diğer yandan da, bu alandaki iyi niyetin kötüye kullanımına fırsat vermemeye amacıyla borç ilişkilerine dönük bazı müeyyide nitelikli sınırlamalar getirmiştir. Borcunu oyalayan borçlunun, hapsedilmesi, hakkında mahkemece hacir kararı verilmesi, ihtiyâtî haciz yoluna başvurulması, mallarının satılarak alacaklıların mağduriyetlerinin giderilmesi de bu tür düzenlemelerdendir.³³

Tâbiûn alimlerinden Şa'bî (104/722)'nin de dikkat çektiği gibi³⁴ mütemerrid borçlu, hapis, hacir gibi yaptırımlara maruz kalacağını bilmezse, borçlarını ifaya koşmaz, hileli iflas gibi yollara başvurabilir. Dolayısıyla bu tür yaptırımlar, alacaklıların haklarını koruma ve mütemerrid borçlunun tasarruflarından zarar göklerini önleme bakımından zorunludur.

Hapsine hükmedilip hakkında hacir kararı alınan mütemerrid borçludan, borçlarını ödemesi ve gerekiyorsa mallarını satması istenir. Ancak makul bir süre geçmesine rağmen borçlu, kendi serbest irâdesiyle borçlarını ödemezse, alacaklıların talebi üzerine hâkim, borçlunun mallarını en küçüklerinden başlamak üzere borçlarını karşılayacak seviyeye ulaşıncaya kadar satar.³⁵ Her ne kadar klasik fıkıh doktrininde mütemerrid borçlunun mallarının satımı konusunda prosedür bu şekilde belirlenmişse de, öncelikle satışa sunulacak mallarının tespitinin bilirkişi marifetiyle yapılması, iki tarafın da maslahatı bakımından daha doğru olur. Zira ekonomik değer itibarıyla küçük görülen bazı mallar borçlu bakımından çok önemli/lüzumlu olabilir. Ayrıca bu tür malların satışıyla borcun karşılanabilmesi için çok miktarda malın satılması da gerekebilir. Halbuki borcu karşılayacak nitelikte ve borçlu açısından daha az lüzumlu bir malın satışı pekâlâ mümkündür.

Mütemerrid borçlu için söylenenler aynen müflis için de geçerlidir. Zira müflisin mallarına alacaklıların hakkı taalluk etmektedir. İslâm hukukunda eşya üzerindeki yetkileri, yetkinin nitelik ve gücüne göre "milk", "hukûk" ve

31 Temerrüt, İslâm hukuku kaynaklarında "mumâtele" kelimesiyle ifade edilir ve mumâtele, borcu, borcun vadesini bugün yarın diye uzatıp tehire bırakmaktır. Böyle hareket eden bir borçluya medyûn-ı mumâtil denir. Borcunu edaya muktedir olduğu halde tehir edip duran kimse demektir. Bkz. Bilmen, *Hukuk-ı İslâmîyye Kamusu*, VII,269. Ayrıca bkz. Yaran Rahmi, *İslâm Hukukunda Borcun Gecikmesi*, İstanbul 1997, s.63.

32 Buhârî, İstikrâz, 13; Ebu Dâvud, Buyû, 10.

33 Mütemerrid borçluyla ilgili olarak başvurulabilecek hukukî usuller ve fakihlerin görüşleri için bkz. Sâlih Abdülğaffâr İbrahim, *el-İflâs fi's-Şerâti'l-İslâmîyye, Dirâse mukârene*, Kahire 1400/1980, s.79 vd.; Hatîb Ahmed Ali, *el-Hacr ale'l-medîn li hakkî'l-ğuremâ fi'l-Fıkhi'l-İslâmî ve'l-Kânûni'l-mukârene*, Kahire 1384/1964; Atar Fahrettin, *İslâm İcra ve İflâs Hukuku*, İstanbul 1990, s.157,203; Yaran, *İslâm Hukukunda Borcun Gecikmesi*, s.99-110; Çalış Halit, *İslâm Hukukunda Özel Mülkiyete Getirilen Sınırlamalar*, (yayımlanmamış doktora tezi), Konya 2001, s.241-251.

34 Atar, a.g.e., s.45 (İbn Mâze, *Şerh Edebi'l-Kâdî*, II,355-356'den).

35 Bkz. *Mecelle*, md.998; Kadri Paşa, *Mürşidü'l-hayrân*, md.164.

“*ibâha*”³⁶ şeklinde belirleyen Hanbelî hukukçu İbn Receb (795/1393), hukûk nitelikli yetkileri beş kısma ayırmakta ve bunlardan birinin de “*hakku't-taalluk*” olduğunu belirtmektedir. Bu gruba giren yetkilerde hak sahibi, nesnenin aynına da menfaatine de o anda malik değildir. Sadece herhangi bir sebeple doğmuş olan bir hakkın elde edilmesi bu nesneye bağlı kılınmıştır. İşte iflâs ilan edilmiş şahsın malı üzerinde alacaklıların hakkı, bu tür bir haktır.³⁷

Hemen ifade edelim ki, İslâm hukukuna göre bir kişi hakkında iflâs ve hacir kararları alınmasıyla, borçlunun malları alacaklılara intikal etmez. Malların mülkiyeti yine müflis borçluda kalır. Alacaklılar, borçlunun mallarının paraya çevrilmesi ve satıştan elde edilen paralardan tatmin edilmek hususunda bir talep hakkına sahip olurlar. Yani alacaklıların tamamının, müflisin haczi caiz malları üzerinde rehin benzeri³⁸ bir hakkı söz konusu olmaktadır. Müflis borçlu, haczi kabil malları üzerinde alacaklıların rehin benzeri sayılan bu aynı hakkı sebebiyle onların zararına olacak tasarruflarda bulunamaz. Bir başka ifadeyle bu mallar üzerinde tasarruf yetkisi sınırlandırılmış olur. Ne var ki alacaklılar, bu rehin benzeri hakka dayanarak kendi alacakları için borçlunun mallarına doğrudan müdahalede bulunma ve böylece alacaklarını tahsil etme imkanına sahip değillerdir. Yalnız yetkili iflâs mercisinin, müflisin mallarını satma ve borcu ödeme kararı alması halinde, satım bedelinden alacaklarını talep edebilirler.³⁹

Mütemerrid borçlu ve müflisin mallarının, alacaklıların hakkını ödeme amacıyla hâkim tarafından satılması, aslında sözleşme/akit serbestisinin sınırlandırılması demektir. Zira söz konusu kişilerin in'ikad, yani akit yapımama serbestisi sınırlandırılmış olmaktadır.⁴⁰ Böyle olmak zorundadır; zira aksi taktirde adâlet ilkesi yara alacak, bireylerin hukuka olan saygısı ve güven duygusu zedelenecektir. Halbuki hukuk bütün bireylerin hakkını korumak durumundadır. Başkasının tasarrufundan zarar gören şahısların haklarının korunması da şer'î bir zorunluluktur.

İbn Receb'in ifadesiyle “*hakku't-taalluk*”⁴¹ sebebiyle in'ikad serbestisinin sınırlandırıldığı durumlardan birini de, rehnin paraya çevrilerek alacağın tahsil edilmesi oluşturmaktadır.

3. Rehnin Paraya Çevrilmesi

Fertler arası alacak-borç ilişkilerinde İslâm hukukunda, muhtemel anlaşmazlıkların önüne geçme, hukukî ihtilafları en aza indirme ve hakların korunması gibi amaçlarla borcun yazılması, yazım işlemine şâhit tutulması ve borç karşılığında rehin alınması gibi bir dizi hukukî düzenleme getirilmiş-

36 İslâm hukukunda, eşya üzerindeki hakları ifade eden bu kavramların tanımları ve muhtevaları için bkz. Çalış, a.g.e., s.25-34.

37 İbn Receb, *el-Kavâid fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, tsz., s.185,187.

38 Atar, *İcra İflâs Hukuku*, s.286.

39 Atar, a.g.e., s.286.

40 Bkz. İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hukmiyye*, s.245; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi kavâid ve furûi Fikhi's-Şâfiyye*, Beyrut 1413/1983, s.453; Şelebî Muhammed Mustafa, *el-Medhal fi't-ta'rîf bi'l-Fikhi'l-İslâmî ve kavâidu'l-milkiyye ve'l-ukûd fih*, Beyrut 1983, s.403 vd.

41 İbn Receb, *el-Kavâid*, s.185

tir.⁴² Bu düzenlemelerden borcun yazılması ve yazıma şahit tutulması, anlaşmazlıkları gidermede ispat vasıtası fonksiyonunu üstlenecek; rehin ise, alacağı teminat altına alma ve borcun ödenmemesi durumunda alacaklıya, alacağını rehin konusu maldan tahsil etme imkanı verecektir. Hatta bu özelliği sebebiyle İslâm hukukçuları rehin akdinin, şahsa, diğer alacaklılara göre öncelik hakkı sağladığını ifade etmişlerdir. Binaenaleyh rehin sahibi alacaklı, alacağını tahsil edinceye kadar diğer alacaklılar, tahsilatta bulunamazlar.⁴³

Mecelle'nin ifadesiyle (md.701), "*Bir malı andan istıfası mümkün olan bir hak mukâbilinde mahbûs ve mevkûf kılmaktır*" şeklinde tarif edilen rehin akdinin temel amacı, alacağın teminat altına alınması; en önemli fonksiyonu ise, alacağın zamanında tahsil edilememesi durumunda merhûnun paraya dönüştürülerek alacağın tahsili yoluna gidilmesidir. Hatta bundan dolayı fakihler, rehine konu olan şeyin satılmaya elverişli olmasını şart koşmuşlardır.

İşte bu noktada râhinin, yani rehin konusu nesnenin maliki olan şahsın iradesi devre dışı kalmaktadır. Halbuki akitlerde rızâ temel bir prensiptir ve hiç kimse rızâsı hilafına bir akdi kabullenmek zorunda bırakılamaz. Ancak burada, üçüncü şahısların hukukî himayeye haiz haklarının korunması ve mağduriyetlerinin önlenmesi bakımından bu usul, bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da in'ikad serbestisinin üçüncü şahıslar lehine sınırlandırılması demektir.

Akitlerde in'ikad serbestisinin fert yararına sınırlandırılma gerekçelerinden birini de zaruret hali teşkil etmektedir.

4. Zaruret Hali (Muzdarrın İhtiyacını Giderecek Şeyi Ona Satma Zorunluluğu)

Bütün hukukî düzenlemeler, hatta temelde din ve hukuk düşüncesi, her şeyiyle insan içindir ve insanın, hak ve sorumluluklarını bilen bir varlık olarak çatışmadan uzak, mutlu bir hayat sürmesini sağlayacak ilkelerden/düzenlemelerden oluşur. Nitekim İslâm hukukunun bütün düzenlemelerinin ana eksenini teşkil eden, vazgeçil(e)mez genel küllî hedeflerinin (*el-külliyâtü'l-hams, ed-darûriyyâtü'l-hams* veya *el-usûlü'l-hamse*) başında canın korunması gelmektedir.⁴⁴ Böyle olması tabiidir; zira kelime-i küfrü söylemek ile can vermek arasında tercihe zorlanan kişinin, canı korumayı tercih etmesi Kur'ân ve Sünnet'in irşâdıdır.⁴⁵ Öte yandan bütün yasak ve mefsedetler,

42 Bkz. Bakara 2/282-283.

43 Şâfiî, *el-Üm*, III,168,171; Hirakî, Ebu'l-Kâsım Ömer b. el-Huseyn, *el-Muhtasar*, Ta'lîk: Muhammed Züheyr eş-Şâviş, Dimaşk 1378, s.93.

44 İslâm'ın ve hatta bütün şeriatların korumayı hedeflediği genel küllî hedeflerinin, öncelik ve kuvvet esasına göre klasik ve yerleşik tasnifi dini korumak, canı korumak, aklı korumak, nesli korumak ve malı korumak şeklindedir. Ancak gerek dinin/İslâm'ın nihai hedefi, gerek çıkarımda bulunulabilecek naslar, canı korumayı dini korumaya öncelemeyi gerektirmektedir. Geniş bilgi için bkz. Yaman Ahmet, "*Mekâsîd İctihadunun Ya Da Teleolojik Yöntemin İlkeleri*", Marife, yıl:2, sayı:1, Konya 2002, s.42-43. Nefsi ve aklı önceleyen bir sıralama için bkz. Cum'a Ali, *el-Medhal*, Kahire 1996, s.125-127.

45 Nahl 16/106. Zeylaî, *Nasbu'r-râye fi tahrîc ehâdîsi'l-Hidâye*, üçüncü baskı, Beyrut 1407/1987, İV158.

zaruret hallerinde ihlal edilebildiği halde, derecesi ne olursa olsun bir insanı öldürmeyi mübah kılacak bir gerekçe yoktur.⁴⁶

İşte bu durum, ölüm tehlikesi ile karşı karşıya bulunan bir kişinin ihtiyacını giderme hususunda, bireyin rızasının dikkate alınmaması sonucunu doğurmaktadır. Zira daha kuvvetli ve üstün maslahatın öncelenmesi makâsîd ictihadının temel ilkelerindedir. Dolayısıyla malik vasfıyla kişi, malını vermeyi veya satmayı kabul etmese dahi, emsâl bedelden malını, zaruret halinde bulunan şahsa satmak zorundadır. Nitekim esasen mübah olan alım-satım muamelesinin bazı durumlarda vâcib olduğuna dikkat çeken Ömer Nasuhi Bilmen (1971), bir kimseye hayatını kurtaracak şeyi satmayı buna örnek vermektedir.⁴⁷ Bunun in'ikad serbestisinin sınırlandırılması olduğu aşikârdır.

Akit hürriyetinin tam olarak gerçekleştirilebilmesi için, akdin kuruluşunun şekil şartlarından olabildiğince arındırılması ve tarafların mücerred rızalarıyla akdin kurulabilmesine imkan tanınması gerekmektedir. Şekil serbestisini ifade eden bu hususta, hukuk sistemlerinin farklı düzeylerde şekil şartları getirdikleri, fakat zamanla bu şartların hafifletildiği görülmektedir.

II. ŞEKİL SERBESTİSİ

Girişte de ifade edildiği gibi şekil serbestisi, akdi meydana getiren karşılıklı ve birbirine uygun iradelerin açıklanma tarz, biçim ve vasıtalarını ifade eder.

Akitlerde şeklin, tarafları düşünmeye sevk etme, hukukî muamelelere açıklık ve kesinlik kazandırma, ispat kolaylığı sağlama, hukukî muamelelerin üçüncü şahıslar tarafından öğrenilmesini/aleniyeti sağlama gibi faydaları yanında; hukukî muamelelerin yapılmasını güçleştirme, para ve zaman kaybına sebep olma gibi sakıncaları da vardır.⁴⁸ Özellikle hukukî muamelelerin ispatını kolaylaştırma ve mümkün kılma bakımından hukukî işlemin özelliğini de dikkate almak suretiyle akdin, ilan, tescil, şahit bulundurma gibi şekil şartlarına bağlanması hem faydalı, hem de gereklidir.⁴⁹

Hukuk sistemlerinin şekil şartları hususundaki tavırlarının, sıkı şekil şartlarına bağlılıktan, giderek azalma ve mücerret rıza ile akdin kurulmasına doğru bir seyir izledikleri görülmektedir. Söz gelimi Roma hukukunun esas ve ayırıcı özelliği, şekil ve merasimlerdir. Zamanla sınırlı sayıda akitler için istisna getirilmiş ise de⁵⁰, tarafların sadece rızasının borç doğurması, olgunlaşmış bir hukuk kültürünün prensibidir.⁵¹

46 En'am 8/119. Serahsî, *Mebûsât*, Beyrut 1414/1993, XXIV,45,48,6870,76; Kâsânî, *Bedâi'*, VII,117.

47 Bilmen, *İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, VI,17.

48 Fezyioğlu, *Borçlar Hukuku*, I,213-214; Eren, *Borçlar Hukuku*, I,288-290; İnan, *Borçlar Hukuku*, s.124-125.

49 İlan, şahit bulundurma, tescil gibi şekil şartları özellikle nikah akdi için söz konusu edilmiştir ve evlenmenin sosyal boyutu, töhmete açık yönü ve karşılıklı hakların korunması gibi amaçlar taşımaktadır. Borçlar hukuku alanında ise, şekil mecburiyeti başlıca, borç ilişkilerinde borcun yazıyla tespiti ve teminat fonksiyonu görmek üzere rehin alınması ve taşınmazların satımının tapuya tescilinde kendini göstermektedir.

50 Rado Türkan, *Roma Hukuku Dersleri*, İstanbul 1969, III,50-52; Bardakoğlu, "İslâm Hukukunda Akit Hürriyeti ve Akdî Şartlar Açısından Bu Hürriyetin Sınırı", s.11.

51 Bardakoğlu, a.g.mkl., s.11.

İslâm hukukunda ise, karşılıklı rıza akdin kurucu tek unsuru kabul edilmiştir. Her ne kadar klasik fıkıh literatüründe iradenin açıklanma usul ve şekli, diğer bir ifadeyle akit siygaları hususu oldukça teferruatlı biçimde tartışılmışsa da, Arapça dil kuralları çerçevesinde hangi zaman kiplerinin irade beyanı için elverişli veya zorunlu olup olmadığı meselesi etrafında yoğunlaşan bu tartışmaların, ciddi hak ve yükümlülükler doğuran bir akdî ilişkinin, tartışmaya/çekişmeye fırsat vermeyecek şekilde kesinlik arz etmesini sağlama hassasiyetinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Hal böyle olunca, bir hukuk sisteminin, şekilden tamamen vaz geçmesi düşünülemezse de, özellikle muamelat alanında, şekil ve isimden ziyade öz ve mana, yani dış unsurdan ziyade iç unsur önemlidir. “*Ukûdda i'tibar makâsid ve meâniyedir; elfaz ve mebâniye değıldir*” (Mecelle, md.3) kaidesi bu hususunun oldukça veciz ifadesidir. Dolayısıyla bir akdin teşekkülü için, şekille ilgili kalıp, biçim ve vasitalardan ziyade, hukukî bir netice elde etmeye matuf irâde açıklaması belirleyicidir. Binaenaleyh tarafların, akdin kuruluşu sırasındaki iradelerini anlaşılabilir biçimde izhâr ettikleri her türlü tarz, biçim ve vasıtayla akit teşekkül eder.

Şu halde İslâm hukukunda, borçlar hukuku kapsamına giren akitlerde şekil serbestisini sınırlandıran bir halin bulunmadığını söylemek mümkündür. Hatta Ali Bardakoğlu'nun tespitine göre, mücerret rıza ile bir akdin kurulabilmesi, hukuk tarihinde ilk defa İslâm hukuku tarafından kaide olarak benimsenmiştir.⁵²

Yukarıda kısaca ele alınan, klasik ve çağdaş akit serbestisinin sınırlandırılması örneklerinde, daha önce de dikkat çekildiği gibi sırf in'ikad serbestisinin sınırlandırılması söz konusu değildir. Bunlar aynı zamanda, tanzim serbestisinin sınırlandırılmasının da örneklerini içerirler. Ne var ki, ele alınan konularda tanzim serbestisinin sınırlandırılması, in'ikad serbestisinin sınırlandırılmış olmasının tabii bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte tanzim serbestisinin sınırlandırılması konusunun, ilk dönemlerden itibaren hem teorik açıdan tartışıldığı, hem de uygulamaya yansıdığı görülmektedir.

III. TANZİM / DÜZENLEME SERBESTİSİ

Akit serbestisinin ikinci ayağını tanzim ya da düzenleme serbestisi oluşturur. Buna göre taraflar evvela, yapacakları akdin türünü/tipini serbestçe tayin ederler. Sonra serbestçe tayin ve tespit ettikleri akit tipini, diledikleri konuda yapabilirler. Ve nihayet, akdin muhtevasını istedikleri şekilde düzenlerler. Kısaca, tanzim serbestisinin iki boyutu vardır: Bunlar akit tipini tayin serbestisi ve muhtevayı tayin serbestisidir.

A. Tip Serbestisi (İsimli Akitler)

Tanzim serbestisi prensibine göre taraflar akdin konusunu diledikleri şekilde tayin edebilirler. Bu prensibin tabii sonucu, tarafların diledikleri akit tipini seçebilmeleridir ki, buna tip serbestisi denir.⁵³

52 Bardakoğlu, a.g.mkl., s.10.

53 Erman, a.g.mkl., s.604.

Kur'ân ve Sünnet'in akitler konusundaki genel tutumunun, meseleye ilke ve umumi hükümler düzeyinde yaklaşmak olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte kimi akit türlerinin naslarda ismen zikredildiği de görülür. İşte bu noktada âyet ve hadislerde ismen anılan ve açıkça müsaade edilen akitlerin, İslâm hukuku bakımından akit yapma çerçevesini tayin edip etmediği fakihler arasında ihtilaf konusu olmuştur.

Nasları anlama ve yorumlamada lafzî/literal yorum metodunu benimseyen Zâhirî hukukçulara göre, fertlere, naslarda açıkça müsaade edilen akitlerin dışında akit yapma yetkisi tanınmamıştır. Zâhirî hukukçular dışındaki cumhur İslâm hukukçularına göre ise, naslarda ismen yer alan akitler, tahdîdî nitelikte değildir. Akitlerle ilgili genel ilkelere uygun almak şartıyla farklı sözleşmeler de yapılabilir.

Âyet ve hadislerde bazı akdî işlemlerin ismen zikredilmiş olması, doğrudan bu işlemin cevazını göstermek veya caiz olan akit türlerini ismen belirlemekten ziyade, söz konusu işlemin meşruiyet şartlarına genel çizgilerle işaret etmektir. Öte yandan Kur'ân ve Sünnet'in muâmelât sahasındaki bu genel tavrı yanında, tarihî tecrübe ve fiilî durum da cumhur hukukçuları desteklemektedir. Zira müslümanların, İslâm coğrafyasının genişlemesi, Arap yarımadasından farklı toprak ve iklim şartlarına sahip bölgelere de yerleşmeleri sonucu, naslardaki temel prensiplerden hareketle Hz. Peygamber (sav) devrinde bilinmeyen bazı yeni muamelelerde buldukları tarihen sabittir. Diğer yandan değişen ve gelişen zamana koşut olarak, dün bilinmeyen bir çok yeni akit türü ortaya çıkmaktadır.

Netice itibariyle İslâm hukukunda tip serbestisini sınırlayan herhangi bir durum bulunmamaktadır.

B. Muhtevayî Tayin Serbestisi

Muhtevayî tayin serbestisi bağlamında iki hususu ele alacağız. Bunlar, klasik fıkıh doktrininde çokça tartışılan akdî şartlar ya da şart serbestisi ve devletin fiyatları kontrol/tayin etmesi (tes'îr/narh) konularıdır.

1. Akdî Şartlar

İslâm hukukunda akdî şartlar üç kısma ayrılır: Akdin varlığının ve gerçekleşmesinin bağlandığı *ta'likî şartlar*, akdin işleyişini belli bir zamanda başlatan *izafe şartları* ve akdin gerektirdiği hükümleri ve sonuçları değiştiren *takyidî şartlar*.⁵⁴ "Akitle birlikte koşulmuş olan (akde mukterin) şartlar" da denilen bu üçüncü grup şartların, akdin işleyişine ve doğuracağı hukukî neticelere doğrudan tesir etmesi itibariyle akit hürriyeti ile yakın alakası vardır. Nitekim akit serbestisi prensibinin özellikle fert yararı gözetilerek sınırlandırılması hallerinin bir kısmı, hukukî işlemin kuruluşu esnasında tarafların öne sürdüğü bu nevi şartlardan kaynaklanır. Böylece tarafların tasarruf yetkisi irâdî olarak sınırlandırılmış olur. Tanzim serbestisi yetkisinin, irade hakimiyetinde serbestçe kullanılması meselesiyle ilgili olarak İslâm hukukunun,

54 Bardakoğlu, a.g.mkl., s.10.

iradenin başkalarını mağdur edecek biçimde kullanılması, daha teknik bir ifadeyle kötüye kullanılmasının önüne geçmek amacıyla bazı sınırlamalarda bulunduğu görülmektedir. Akdin muhtevasını tayinde iradenin rol ve bağlayıcılığıyla ilgili tartışmalar, tanzim serbestisinin sınırlarını/takyitlerini ortaya koymaktadır.

Aynen tip serbestisinde olduğu gibi, muhtevayı tayin serbestisinde de Zâhirî hukukçuların kanaatleri olumsuzdur. Yani naslarda açıkça zikredilen şartlar dışında bireylerin kendiliklerinden şart belirleme yetkisi yoktur.⁵⁵ Dolayısıyla şahısların tanzim serbestisi, naslarda zikri geçen şartlarla sınırlandırılmış bulunmaktadır.

Çoğunluğu teşkil eden İslâm hukukçuları ise, kişilerin, naslarda belirtilen şartlar dışında bazı şartlar ileri sürebileceği hususunda prensipte ittifak halindedirler. Akit serbestisini darlık-genişlik açısından farklı çerçevede de olsa benimseyen cumhur İslâm hukukçuları bu görüşlerini, “*Ey iman edenler! Antlaşmalarınıza sadık olun!*”⁵⁶, “*Müslümanlar belirledikleri şartlara riâyet ederler*”⁵⁷ gibi naslara dayandırmaktadırlar. Dolayısıyla bu naslar, hukukî işlemlerde bireysel iradenin bağlayıcılığına yönelik genel izin konumundadır.⁵⁸

Muhtevayı tayin ve şart serbestisi hususunda esasta görüş birliği halinde olan çoğunluk/cumhur İslâm hukukçuları, bu ilkenin uygulanmasına yönelik çerçevenin belirlenmesinde oldukça farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Hukukî işlemlerin kuruluşunda irâdenin yeri konusunda Hanefî mezhebi, üç kriter belirlemiştir. Buna göre, şart olarak ileri sürülen hususlar, akdin muktezasına uygun ya da onu destekler nitelikte veya örfen maruf hususlardan ise, bu tür şartlar sahih ve bağlayıcıdır.⁵⁹ Şâfiî mezhebi de Hanefî mezhebiyle aynı görüşleri benimsemekle birlikte, âzad şartıyla köle satımını, hukukî işlemin taraflarına çok yönlü fayda sağlamasından ötürü câiz görmekte ve

55 Bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, tah: Abdülgaffâr Süleyman el-Bendârî, Beyrut 1048/1988, VII,244,260-271,323; VIII,61. İbn Hazm'ın, sözleşme serbestisini reddederken dayandığı deliller için ayrıca bkz. Çeker Orhan, *Fıkıh Dersleri*, Konya 1991, s.63-66.

56 Mâide 5/1.

57 Buhârî, İcâre, 14; Ebu Dâvud, Akdiye, 12; Tirmizî, Ahkâm, 17. İbn Hazm'a göre bu rivâyet sahih olmayıp uydurmadır. Çünkü İbn Hazm'a göre bu haber, Kesîr b. Zeyd -ki sâkıttır (hadis terimi olarak sâkitin anlamı için bkz. Aydınlı Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul 1987, s.136)- ve rivâyet açısından ondan daha aşağı seviyede bulunan râvîler tarafından nakledilmiştir. Ayrıca bu haber Atâ'dan mürseldir. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VI,353; VII,244,322-323; VIII,61.

Ancak İbn Hazm'ın “*sâkıttır*” değerlendirmesinde bulunduğu Kesîr b. Zeyd hakkında, dikkat ve titizlikleriyle tanınan cerh-ta'dîl âlimleri tamamen farklı ifadeler kullanmaktadırlar. İbnü'l-Medîni, Ebu Zü'r'a ve Yahya b. Maîn söz konusu râvî hakkında, ta'dîl lafızlarından olan “*sâlih, sadûk, leyse bihi be's*” değerlendirmesinde bulunurlar. Bkz. Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâi fi nakdi'r-ricâl*, thk: Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-fikr, Beyrut, tsz., III,404-405.

58 Ebu Zehra, *İbn Hanbel*, Dâru'l-fikr, Kahire, tsz., s.385-386.

59 Bkz. Süğdî, *en-Nütef*, I,476-478; Serahsî, *el-Mebsût*, XIII,14 vd.; Kâsânî, *el-Bedâi'*, V,169-170,173; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadır*, V,215; İbn Âbidîn, “*Neşru'l-arf fi binâ-i ba'dil-ahkâm ale'l-örp*”, Mecmûatu'r-rasâil içinde, Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, Beyrut, tsz, II,139; Ali Haydar, *Düraru'l-hukkâm şerh Mecelleti'l-ahkâm*, İstanbul 1330, I,290; Şazefî Hasen Ali, *Nazarıyyetu'ş-şart fi'l-Fikhi'l-İslâmî, Dirâse mukdrene beyne'l-Fikhi'l-İslâmî ve'l-Kânûn*, Kahire, tsz., s.186; Bardakoğlu, a.g.mkl., s.19-22.

böylece Hanefilere göre, irâdî şartlar çerçevesini az da olsa genişletmektedirler.⁶⁰

Mâlikî mezhebine göre ise, taraflardan birinin kendi menfaatine olarak şart koştuğu, diğer tarafın da hakkına mani olmayan şartlar ve hayır amaçlı olmak üzere ileri sürülen tasarruf sınırlamaları muteberdir.⁶¹

Hanbelî mezhebine göre ise, hukukî işlemlerde irâdenin alanı daha da genişlemekte ve naslara aykırı olmayan bütün şartlar sahih kabul edilmektedir.⁶²

İmâmiyye ve Zeydiyye de çerçeveyi oldukça geniş tutmuş, sözleşme serbestisi hususunda kriteri, naslara aykırılık ve bilinmezlik olarak tespit etmişlerdir. Buna göre mebi'de ya da semende bilinmezliğe yol açmayan ve naslarla çelişmeyen her türlü şart muteberdir.⁶³

Bu meselede İslâm hukukçularından İbn Şübrüme (144/761)⁶⁴ ve İbn Teymiyye (728/1327)⁶⁵ çerçeveyi en geniş tutanların başında gelmekte, İbn Kayyım el-Cevziyye (751/1350) de hocasının görüşlerine aynen katılmaktadır.⁶⁶

Bu tür görüş ayrılıklarıyla birlikte, akdın muhtevasını tayinde irâdeye alan açan İslâm hukukçularının tamamı, nas bulunmayan hususlarda tarafların hür iradeleriyle belirledikleri şartların, tarafların hukuku konumunda olduğunda hem fikirdir.⁶⁷

Zâhiri hukukçular, akdın muhtevasını tayinde irâdeye oldukça dar bir alan açmakta, diğer bir ifadeyle şart serbestisi hususunda ferdin hürriyetini asgari düzeyde tutmaktadırlar. Buna mukâbil çoğunluğu teşkil eden fakihler, ser-

60 Hattâbî, *Meâlimu's-sünen*, Beyrut 1411/1991, III,122; Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, Beyrut 1414/1993, III,456. Satıcının müşteriye köleyi âzâd etmesini şart koşması ile diğer şartları birbirinden ayrı değerlendirenler ve bu ayrımın eleştirisi için bkz. İbn Teymiyye, *el-Kavâidu'n-nûrâniyye el-Fikhiyye*, tah: Abdüselâm Muhammed Ali Şahin, Beyrut 1414/1994., s.151.

61 Karâfi, *ez-Zehîra*, V,31; İbn Abdirraffî, *Muînu'l-hukkâm*, II,393-394.

62 Me'â b. Yûsuf, *Delîlû't-tâlib ilâ neyil'-metâlib*, tah: Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut 1405/1985, s.132-133; Ebu Zehra, *İbn Hanbel*, s.384,388; Bardakoğlu, a.g.mkl., s.23-26.

63 Hillî, *Şerâiu'l-İslâm*, II,33; Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ, *Kitâbu'l-ezhâr fi Fikhi'l-eimmeti'l-ethâr*, Beyrut 1405/1985 (es-Seylül'-cerrâr ile birlikte), III,57; Şevkânî, *Neylül'-evtâr*, III,59-60.

64 Bkz. Özen Şükrü, "İbn Şübrüme", DİA, İstanbul 1999, XX,380. "İctihadlarında sosyal gerçekliğe ayrı bir önem veren İbn Şübrüme'nin, sözleşme serbestisi görüşü, günün ihtiyaçlarına daha elverişli olması sebebiyle *Mecelle* hazırlanırken gündeme gelmiş, fakat Hanefî mezhebinin görüşü kabul edilmiştir... Ancak küçükler üzerindeki velâyetin onların menfaatini koruma amacıyla tesis edildiği, buluşa ermemiş çocukların evlendirilmesinin böyle bir yarar taşımadığı için câiz olmayacağı şeklindeki görüşü ise, 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nde esas alınmış (md.7), günümüz İslâm ülkeleri de genelde bu yönde kanunlaştırılmaya gitmiştir." Bkz. Özen, "İbn Şübrüme", XX,380.

65 İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, XXIX,190 vd.; a.mlf., *el-Kavâidü'n-nûrâniyye el-Fikhiyye*, s.128-152; a.mlf., *Nazariyyetu'l-akd*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, tsz., s.16,25.

66 İbn Kayyım, *İlâmu'l-muvakkîtin an Rabbi'l-âlemîn*, Ta'lik: Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Beyrut 1973, I,344. Akdî şartlar, fıkah ekollerinin görüşleri ve değerlendirilmeleri için bkz. İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, XXIX,190 vd.; a.mlf., *el-Kavâidü'n-nûrâniyye el-Fikhiyye*, s.128-152. Ayrıca bkz. Ali Hafif, *Ahkâmü'l-muâmelâti's-şer'iyye*, üçüncü baskı, Kahire, tsz., s.210 vd.; Senhûrî, *Mesâdiru'l-hak*, III,101 vd.; Şâzelî, *eş-Şart*, s.186; Abbâdî, *el-Milkiyye*, II,207; Mevâfî, *ed-Darar*, II,598 vd.; Çeker, *Fıkah Dersleri*, s.62-72.

67 Bkz. Ebu Zehra, *el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-akd fi's-Şeriatü'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, yy., 1977, s.95.

bestiyet-sınırlılık itibariyle farklı düzeylerde de olsa şart serbestisine daha geniş bir alan açmakta, takyide daha az yer vermektedirler. Çağdaş İslâm hukukçularından Ebu Sünne'nin de belirttiği gibi⁶⁸, bireyler arası mübadelelerde esas belirleyici unsurun çoğu zaman, işlemin kuruluşu esnasında ileri sürülen şartlar olduğu; hatta belirli şartların ileri sürülmediği malî bir işleme rastlamanın neredeyse mümkün olmadığı gerçeği dikkate alındığında, şart serbestisinin geniş tutulmasının isabetli olacağı söylenebilir. Kaldı ki sözleşmede ileri sürülen şartlar belirli ihtiyaçların karşılanması amacıyla yöneliktir. Bu ihtiyaç bir maslahatın temini olabileceği gibi, mefsedetin uzaklaştırılması da olabilir. Esasen böyle bir ihtiyaç olmasa, irâdî şartlara da ihtiyaç duyulmazdı. Dolayısıyla ihtiyaç duyulmasına rağmen, naslarla çelişmeyen ve akdin muktezasına⁶⁹ da aykırı düşmeyen şartların geçerli olmadığını söylemek, bireylerin sıkıntı ve meşakkate maruz kalmaları sonucunu doğuracaktır. Halbuki zorluk ve sıkıntının giderilmesi İslâm'ın temel ilkelerindedir.⁷⁰

Muhtevayı tayin serbestisi kapsamında ele almak istediğimiz ikinci bir husus da, satım konusu nesnenin bedelini tayinde irâdenin rolü ve bu alanda devlet müdahalesidir.

2. Fiyatların Belirlenmesinde Devlet Müdahalesi (Tes'ir/Narh)⁷¹

Narh, mal ve hizmetlerin karşılığının devlet tarafından belirlenmesi demektir.⁷²

Mal ve hizmetlerin karşılığının serbest piyasa şartlarında taraflarca hür bir şekilde belirlenmesi, zaman zaman bundan toplumun zarar görmesine sebep olacak uygulamalara⁷³ yol açtığından, kamudan zararı bertaraf etmek üzere fiyatların devlet kontrolünde şekillenmesi fikri, insanlık tarihi boyunca sürekli gündeme gelmiş; lehte ve aleyhte olmak üzere iki görüş hep olagelmıştır.⁷⁴ Hak ve hürriyetlerin kullanımında bireyi öne çıkaran ve devletin iktisadî faaliyetlere karışmasına şiddetle karşı çıkan ferdiyetçi görüş sahipleri dahî, üreticilerin tek bir fiyat üzerinde anlaşma sağlamaları durumunda devletin fiyatlara müdahalede/sınırlamada bulunabileceğini kabul etmektedirler. Zira fiyatlara müdahale edilmemesinin sebebi, üreticiler ara-

68 Ebu Sünne Ahmed Fehmî, el-Örf ve'l-âdeh fi re'yî'l-fukahâ, Arz nazariyye fi't-teşrîf'l-İslâmî, ikinci baskı, yy., 1412/1992, s.218.

69 Akdin muktezâsı nazariyesi hakkında geniş bilgi için bkz. Bardakoğlu, a.g.mkl., s.16 vd.

70 Ebu Zehra, *İbn Hanbel*, 391; Mevâfi, *ed-Darar*, II,598.

71 Arap dilinde fiyatların devlet tarafından belirlenmesi için yaygın olarak "et-tes'ir" kelimesi kullanılmaktadır ve fıkıh literatüründe de bu kullanım benimsenmiştir. Fakat Osmanlı Devletinde bu terim, Farsça'dan alınmış "narh" kelimesiyle karşılanmıştır. Bkz. Türkçe Sözlük, TDK, "Narh" md. II,1072.

72 İslâm hukukçularının narh tanımları ve eleştirileri için bkz. Dirâni, *Buhûs mukârene*, I,535-542.

73 İlginç bir uygulama için bkz. Mübârek Muhammed, *Nizâm ul-İslâm, el-Iktisâd*, Beyrut 1392/1972, s.80.

74 Keleş Ali, "İslâm'a Göre Para Politikası", İLAM Araştırma Dergisi, c.2, sy.2, İstanbul 1977, s.116. (Ergin, İktisat, s.486'dan).

sında rekabetin oluşmasıdır. Halbuki anlaşma, rekabeti öldürür ve devlet müdahalesini haklı kılar.⁷⁵

Devletin fiyatlara sınırlama getirmesi, aslında bireylerin iradelerine müdahalede bulunmaktır. Daha genel bir ifadeyle fiyat kontrolü (narh), kişisel hak ve hürriyetlerin devlet tarafından kısıtlanması anlamına gelmektedir.⁷⁶ Zira akitlerde üstün bir konuma sahip bulunan “rızâ” unsuru devre dışı bırakılarak, birey, muhtevasını kendisinin tayin etmediği ve rızâsı hilâfına şekillenmiş bir akdi ve sonuçlarını kabullenmek zorunda bırakılmaktadır.

Ancak bireysel hak ve hürriyetlerin serbestçe kullanımı hususunda oldukça hassas olan İslâm hukuku, kamu maslahatının korunması noktasında da aynı ölçüde hassastır. Hatta kişisel yarar ile kamu yararının çatışması durumunda, önceliğin kamu yararının sağlanmasına verilmesi İslâm hukukunun temel prensiplerindedir.⁷⁷ Diğer taraftan hak ve hürriyetlerin kullanımını hususunda, İslâm hukukunun kötüye kullanımlara izin vermediği de bilinmektedir.

Burada hemen işaret edilmesi gereken diğer bir husus da İslâm’ın, her türlü muâmelede adâleti ve ölçülü olmayı ısrarla istemesi, taraflardan birinin zarara girmesi sonucunu doğuracak muamelelerden de sakındırması gerçeğidir.⁷⁸ Nitekim bu hususun bir gereği olmak üzere Hz. Ali (ra), satım sözleşmesinde bedelin, taraflardan hiçbirisine haksızlık etmeyecek ve zulme sebep olmayacak şekilde olması gerektiğini ifade etmiştir.⁷⁹ Nitekim bu prensipler, akitlerde “hata” ve özellikle de kıymette hata (gabn) konusuna açık bir şekilde yansımıştır.⁸⁰ Diğer yandan İslâm hukukunun fert ve toplum hayatına yönelik hukukî düzenlemelerinde ilke edindiği temel husus, fert-toplum maslahatının sağlanması ve adâletin tahakkukudur.⁸¹ Fiyatlara devlet kontrolü hususunda da bu iki esas belirleyici olacaktır.

İslâm hukukunda mal ve hizmetlerin karşılığının, piyasanın tabii seyri içinde ve tam rekabet şartları altında, arz-talep ilişkilerine göre şekillenmesi temel ilkedir; bu şekilde oluşan fiyata da “piyasa fiyatı” denir.⁸² İslâm hukukunun temel kaynaklarında piyasa fiyatının, baskılardan, dış müdahalelerden uzak, serbest bir ortamda oluşmasını sağlamaya yönelik bir takım sınırlandırıcı hükümler de bulunmaktadır. İnsanların ihtiyaç duyduğu zarurî malları ucuzla kapatıp saklayarak, o malın yokluğundan yararlanmak suretiyle

75 Nebhân Muhammed Faruk, *el-İtticâhu'l-cemâf fi'r-teşrî'l-iktisâdî el-İslâmî*, üçüncü baskı, Beyrut 1405/1985, s.60.

76 Yeniçeri, *İslâm İktisadının Esasları*, s.328.

77 Bkz. *Mecelle*, md.26. Fiyatların oluşumunda devlet müdahalesi ve bunun özel mülkte tasarruf yetkisinin sınırlandırılması açısından değerlendirilmesi için bkz. Çalış, *İslâm Hukukunda Özel Mülkiyete Getirilen Sınırlamalar*, s.324-337.

78 Nisâ 4/29; Mâide 5/8; Nahl 16/90; İsra 17/35; Şuarâ 26/182.

79 Bkz. Dirîni, *Buhûs mukârene*, I,594.

80 Dönmez, “İslâm Hukukunda Alış-Verişte Kâr Haddi Araştırmasına Dair Tenkidi Görüş”, s.154-155.

81 Dirîni, *Buhûs mukârene*, I,534.

82 Yeniçeri, *İslâm İktisadının Esasları*, s.354; Döndüren, *Kâr Haddi*, s.134. Aynı anlamı ifade etmek üzere, “emsâl fiyat”, “emsâl kıymet”, “âdil kıymet” ve “rayiç bedel” terimleri de kullanılmaktadır. Bkz. Döndüren, a.g.e., s.134.

pahalıya satma (*istifçilik/karaborsacılık/ihdikâr*), araçlar tarafından köylülerin yolunun tutulup mallarının daha pazara inmeden alınması (*telakki'l-celeb, telakki'r-rukbân*)⁸³, teslim-tesellümden (kabz) önce satış⁸⁴, fiyatlarını sunî olarak yükseltecek spekülâtif müdahaleler, alıcı olunmadığı halde bir mala yüksek fiyat vererek alışverişi kızıştırmak, bir fiyat üzerine anlaşılan iki kimsenin alışverişi üzerine fark verip arttırarak talip olmayla ilgili yasaklar hep bu amaca yöneliktir.⁸⁵

Bütün bunlarla bir yandan, piyasada mal dolaşımının en kısa yoldan ve en uygun fiyatlarla sağlanması, diğer yandan da üretici ve tüketici arasına giren ve bir hizmet üretmeden geçinen araçların ortaya çıkışının önüne geçilmesi amaçlanmıştır. Bu bağlamda ahlâkî ilkeler hukukî müeyyidelerle takviye edilerek, iktisadî hayatın tekeli müdahalelerden uzak, kendi kuralları içinde işlemesi istenmiş, böylece fiyat istikrarının da sağlanması hedeflenmiştir.⁸⁶

Normal piyasa işleyişini sağlamak amacıyla bu tür sınırlamalar öngören İslâm hukuku, alış-verişlerde kâr yasaklamadığı gibi, kâr için belirli bir sınır da belirlememiş, bu husus, itidal, kanaat, hoşgörü ve kolaylık gösterme gibi dinî âdâbın gereklerine riâyet edilmesi şartıyla, ticâretin genel şartlarına ve tâcir ile söz konusu malın özel durumuna bırakılmıştır.⁸⁷ Bu aynı zamanda, İslâmî prensiplere göre yönetilen bir devlette fiyatların ayarlanması ve denetimi işinin, İslâmî değerlerle şartlanmış toplumun içinden gelmesi gerektiğini ifade eder ki, daha uzun ve daha etkilidir. Ancak bu durum asla, örf ve âdetteki makul ölçüleri, yasal sınırlamaları göz ardı ederek, insanların bilgisizliğinden/güveninden de yararlanmak suretiyle malların mümkün olan en yüksek kârla satışa sunulması, ayrıca bu davranışa “İslâm’da kâr haddi yoktur” anlayışıyla meşruiyet atfedilmesinin gerekçesi olamayacağı gibi; bu sahada kamu yararını hedef alan hukukî düzenlemelerin olmayacağı anlamına da gelmez.⁸⁸

Mal ve hizmetlerin fiyatının devlet tarafından belirlenmesi konusu için son derece önemli olan bu hususları da göz önünde bulunduran İslâm hukukçuları, konuyla ilgili naslara⁸⁹ getirdikleri yorumlarla farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Sözleşmelerde rızânın temel unsur olduğunu ifade eden âyet⁹⁰ ve Hz. Peygamber (sav)’in fiyat tahdidi taleplerine olumlu cevap vermemesi,

83 Buhârî, Buyû 58,64,68,72; Muslim, Buyû 21; Nesâî, Buyû 18; Ebu Dâvud, Buyû 45; Tirmizî, Buyû 17,18.

84 Buhârî, Buyû 54,55; Müslim, Buyû 29-32; Ebu Dâvud, Buyû 65.

85 Bu tür muamelelerin piyasa fiyatının oluşmasına etkisi için bkz. Döndüren, *Kâr Haddi*, s.134-138; Tabakoğlu Ahmet, *İslâm ve Ekonomik Hayat*, İstanbul 1987, s.106.

86 Tabakoğlu, a.g.e., s.106.

87 Bu konuda mezhep ve müctehidlerin görüşleri için bkz. Döndüren, *Kâr Haddi*, s.127-134.

88 Bkz. Bardakoğlu Ali, “*Hukukî ve Ticarî Hayat*”, İlmihal II, İSAM, İstanbul 1999, s.443-444.

89 Devletin fiyatlara sınırlama getirmesi hususunda, âyetlerde olumlu ya da olumsuz kesin bir hüküm bulunmamaktadır. Bkz. Bâcî Ebu'l-Velîd Süleyman, *el-Müntekâ*, Dâru'l-küttâb'l-Arabî, Beyrut (Kahire 1332 baskısından tıpkı basım), V18-19. Öte yandan *Nisâ Sûresi*'nin 29. âyetinde yer alan geniş akit serbestisine bir çok durumda sınırlayıcı hükümler getirildiğinden, fiyat (semen) konusunda getirilecek sınırlamaların da, -mahiyetin iyice gözden geçirilmeden- bu âyete aykırılığı peşinen ileri sürülemez. Bkz. Dönmez, a.g.mkl., s.156.

90 Nisâ 4/29.

fiyatlardaki iniş ve çıkışların Allah'ın takdir ve dilemesine bağlı olduğu şeklindeki hadisin⁹¹ zâhirinden hareket edenler, narh konusunda olumsuz görüş açıklarken (Hanefilerin mütekaddimûnu, Şâfiî, Hanbelî, İmâmîyye ve Zâhiriyye mezhepleri bu görüştedir)⁹²; bunun, piyasada fiyatların normal bir biçimde şekillendiği şartlar için geçerli olduğunu ve Rasûlullah (sav)'in de bundan dolayı fiyatlara müdahaleyi reddettiğini düşünenler ise, akitlerde tanzim serbestisinin kötüye kullanıldığı ve bundan toplumun zarar gördüğü durumlarda idarenin fiyatlara müdahale edebileceği görüşündedirler. Mâlikî mezhebi, bazı Şâfiî hukukçular, müteahhir Hanefiler ve Hanbelî fakihlerin görüşü bu şekildedir. İmâmîyye ve Zeydiyye'den bazı fakihler de aynı kanaati paylaşmaktadır. Bu grupta yer alan hukukçular görüşlerini, Hz. Peygamber'in narhla ilgili hadisleri yanında, maslahat ve sedd-i zerîa prensiplerine dayandırmaktadırlar.⁹³

Aslında hür ve reşid kişilerin, mallarında tasarruf konusunda bir takım kısıtlamalara tabi tutulması, söz konusu şahıslar bakımından olumsuz bir durumdur. Ne var ki bu şahısların irâdî serbestliğine saygı duymak hukukî bir gereklilik olduğu gibi, herhangi bir ayırma gitmeksizin bütün insanların haklarına/maslahatlarına saygı duymak da hukukî bir zorunluluktur. Yani ne topluma mal ve hizmet sunanların maslahatı, ne de tüketicilerin maslahatı göz ardı edilebilir. Dolayısıyla akdî ilişkilerin serbest iradeyle tanzimi sırasında, her iki tarafın da maslahatını sağlayacak bir usul izlenmelidir. İşte tarafların insaf, hakkaniyet ve adâlet ölçüleri içinde karşılıklı yararlarını dengele(ye)medikleri, bir tarafın diğer tarafı sömürdüğü durumlarda devlet devreye girmektedir/girmelidir. Yusuf el-Karadâvî'nin ifadesiyle, piyasayı ellerinde bulunduran tamahkâr ve harîs vurguncuların türemesi durumunda onları kendi hallerine bırakmak, insan kitlelerini onların amansız pençesine terketmek, asıl önlenmesi gereken bir haksızlık ve ortadan kaldırılması icap eden bir tehlikedir.⁹⁴

91 Ebu Dâvud, Buyû 49; Tirmizî, Buyû 73; İbn Mâce, Ticârât 27; Dârimî, Buyû 13; Ahmed, Müsned, II,327; III,85,106,286.

92 Devletin fiyatların oluşumuna müdahale etmesini doğru bulmayan hukukçuların görüş ve delilleri için bkz. Ebu Yûsuf, *Kitâbu'l-harâc*, 1302 Bulak baskısından tıpkı basım, Beyrut, tsz., s.48-49; Tahâvî, *el-Muhtasar*, tah: Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Kahire 1370, s.90; Kâsânî, *el-Bedâi'*, V,129; Menbecî, Ebu Muhammed Ali b. Zekeriyya, *el-Lübâb fi'l-cem beyne's-Sünne ve'l-Kitâb*, tah: Muhammed Fadl Abdülazîz el-Murâd, Cidde 1403/1983, II,525; Hüllî, *Şerâiu'l-İslâm*, II,21; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebtî*, tah: Ali Muhammed Muavvud-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut 1414/1994, V,408-410; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, III,79; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV,151-152; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, V,284; S.H.Hân, *Fethu'l-allâm li şerh Bulûğî'l-merâm*, tah: Ebu Abdurrahman Salah b. Muhammed b. Uveyda, Beyrut 1418/1997, II,35. Narh konusunda Ebu Yûsuf'un görüşlerinin tahlili için bkz. ("Ebu Yûsufun İktisadî Görüşleri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy.1, İstanbul 1997, s.15.

93 Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, III,79; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV,161; Bâcî, *el-Müntekâ*, V,18-19; İbn Teymiyye, *el-Hisbe*, 1387/1967, s.38-39; Dirînî, *Buhûs mukârene*, I,547. Devletin fiyatlara müdahalesini piyasa şartlarına bağlayan hukukçuların, konuyla ilgili rivâyetlere getirdikleri yorumlar için bkz. İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, XXVIII,47; a.mlf., *el-Hisbe*, s.16-17; İbn Kayyım, *et-Turuku'l-hukmiyye*, s.244-245,253-254,264; Karadâvî, *İslâm Hukuku, Evrensellik-Süreklilik*, trc: Yusuf Işıcık-Ahmet Yaman, İstanbul 1997, s.194-195; Döndüren, *Kâr Haddi*, s.178; Yeniçeri, *İslâm İktisadının Esasları*, s.319-320.

94 Karadâvî, *İslâm Hukuku*, s.194-195.

Şu halde devletin fiyatlara müdahalesi, piyasanın işleyiş şartlarına bağlıdır. Diğer bir ifadeyle narh uygulaması bir amaç değil araçtır ve önemli olan neye hizmet ettiği. Dolayısıyla Hanbelî hukukçulardan İbn Teymiyye (728/1327) ve talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350)'nin de belirttiği gibi⁹⁵ devletin piyasaya müdahalede bulunması iki şekilde düşünülebilir:

a) İnsanlar mallarını maruf ölçüler içinde ve serbest piyasa ortamında alıp satarken, arz-talep dengesine bağlı olarak fiyatlarda yükselme ya da düşme olmuşsa, bu durumda, devletin fiyatlara müdahalede bulunması ve insanları, râzı olmadıkları halde tayin edilmiş bir fiyattan satışa zorlaması - meşru sebebe dayanmadığından- açıkça zulümdür ve câiz değildir.

b) Devletin, adâleti sağlamak amacıyla insanları, emsal bedelden satışa zorlaması ve bundan fazlaya satımları yasaklaması. İşte bu tür devlet müdahaleleri, adâleti temin ettiği için câiz ve hatta vâciptir. Kaldı ki narh, devletin, emsal bedeli, eşya ve hizmetlerin karşılığı olarak tayin etmesinden ibarettir.

Hasılı narh bir vesiledir ve İslâm hukukçularının ittifakıyla vesileler, gayenin hükmünü alır. Vâcibe vesile olan şey vâcip, harama vesile olan da haramdır.⁹⁶ Binaenaleyh zulme aracı olan narh zulüm ve dolayısıyla haram, adâletin tahakkukunu sağlayan narh da adâlet olacağından vâciptir. O halde narh meselesi, İslâm hukukunun fert ve toplum hayatında gerçekleştirmeyi amaçladığı temel hedeflerle birlikte değerlendirilmesi gereken bir husustur. Dolayısıyla herhangi bir akdî ilişkiye giren şahısların, akdin muhtevasını istedikleri gibi oluşturma yetkisine bir takım sınırlamalar getirilmesi, taraflar arası yarar-zarar dengesinin sağlanması, bireysel yararlarla kamu yararının çatışması durumunda kamu yararının tercih edilmesi, genel zararı gidermek için özel zarara katlanması gibi prensiplere dayanmaktadır.

SONUÇ

İslâm borçlar hukukunda akit serbestisi ve takyitlerinin ana hatlarıyla işlendiği bu makalede, konu, öncelikle ilkesel düzeyde ele alınmış, sonra da klasik ve çağdaş bazı örneklerle somutlaştırılmaya çalışılmıştır.

Bireyin, diğer kişi veya kişilerin ilişkilerini kendi arzusuna göre düzenlemesi, hak ve mükellefiyetler meydana getirmesi demek olan "irâdenin muhtariyeti/özzerkliliği" teorisinin, borçlar hukuku alanındaki uygulamasını karşılayan "akit/sözleşme serbestisi" prensibi İslâm hukukunda geniş bir uygulama alanı bulmuştur. Öyle ki, rızâya dayanmayan, gerçek iradenin oluşmadığı (bilgisizlik, yanıltma gibi) veya iradenin; kişinin gücü dahilinde olup kendisinden kaynaklanan (ciddiyetsizlik gibi) ya da haricî bir unsura bağlı olarak (zor ve tehdit altında olma/ikrah gibi) hür ve serbest bir şekilde tezâhür etmediği/edemediği hallerde, yani iradeyi sakatlayan/fesada uğratan durumlarda, akdin hiç oluşmaması veya akdin hukukunun eksikliği söz konusu edilmiştir. Hatta İslâm hukukunun temel kaynaklarında (Kur'ân ve Sünnet) yasaklayıcı nitelikte normatif bir düzenleme söz konusu olmadığı sürece,

95 İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, XXVIII,47; a.mlf., *el-Hisbe*, s.16-17; İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hukmiyye*, s.244-245.

96 Dirîmî, *Buhûs mukârene*, I,561.

bireylerin karşılıklı ilişkilerini konu, şekil, muhteva... bakımından serbestçe tayin etmeleri, ilk dönemlerden itibaren İslâm hukukçuları tarafından genel kabul görmüştür.

Akdî ilişkilerin oluşumunda “rızâ” ilkesi önemli bir yere sahiptir ve prensip itibariyle hiç kimse rızâsı olmadan akit yapmaya zorlanamaz. Ayrıca birey, kiminle akit yapacağına hür iradesiyle kendisi karar verir. Bu noktada hukuk, emredici veya tayin edici bir tavır sergilemez.

Diğer yandan akitler konusunda İslâm hukukçularının görüşleri dikkatlice incelendiğinde, kamu yararını ve hukuk düzenini ciddi boyutta ihlâl eden, adâlet duygusunu zedeleyen olumsuz bir durum bulunmadığı sürece, tarafların dilediği akdi dilediği şekilde yapması ilkesinin benimsendiği görülür.

Yine rızâ ilkesinin bir şartı olmak üzere birey, muhtevasını kendisinin belirlemediği bir akdi kabullenmek ve sonuçlarına katlanmak zorunda bırakılamaz. İlgili naslardan bu husus kolayca çıkarılabildiği gibi, insanoğlunun tarihi tecrübesi ve fiilî durum da böyle olmasını gerektirmektedir. Çünkü bireyler arası mübadelelerde esas belirleyici unsurun çoğu zaman, işlemin kuruluşu esnasında ileri sürülen şartlar olduğu; hatta belirli şartların ileri sürülmediği malî bir işleme rastlamanın neredeyse mümkün olmadığı herkesin mâlumudur. Kaldı ki sözleşmede ileri sürülen şartlar belirli ihtiyaçların karşılanması amacıyla yöneliktir. Dolayısıyla ihtiyaç duyulmasına rağmen, naslarla çelişmeyen ve akdin muktezasına da aykırı düşmeyen şartların geçerli olmadığını söylemek, bireylerin sıkıntı ve meşakkate maruz kalmaları sonucunu doğuracaktır. Halbuki zorluk ve sıkıntının giderilmesi İslâm’ın temel ilkelerindedir. Dolayısıyla tarafların akdin muhtevasını tayin hususunda söz sahibi olmaları da hukukçular arasında genel kabul görmüştür.

Öte yandan hak ve yükümlülükler meydana getirme hususunda, harici bir müdahale olmaksızın bireyin serbest iradesinin belirleyici olması, bu alanda hiçbir hukukî sınırlamada bulunulamayacağı anlamına gelmemektedir. Zira hukuk, hak ve yükümlülükler meydana getirme hususunda bireyin iradesine saygı gösterdiği kadar, bu yetkinin serbestçe kullanımının, diğer bireyler ve kamu açısından olumsuz sonuçlar doğurmamasına da özen gösterir. Dolayısıyla hak ve adâlet ilkesi ve kamu yararı gereği bazı sınırlamalarda bulunulabilir. Nitekim bu amaca matuf olmaz üzere Hz. Peygamber (sav) dönemi uygulamalarından günümüze değin, gerek in’ikad, gerek tanzim serbestisinin çeşitli şekillerde sınırlandırıldığı görülmektedir. Söz konusu sınırlamalarla güdülen amaçlar dikkate alındığında, İslâm hukukunun aslında konuya ilkesel düzeyde yaklaştığı, diğer bir ifadeyle bahse konu düzenlemelerin statik değil, dinamik bir yapı arz etmesi dolayısıyla şartlara bağlı olarak her zaman için uygulanabilir nitelikte olduğu rahatlıkla söylenebilir. Binaenaleyh değişen zaman ve gelişip farklılaşan toplumsal yapı ve ihtiyaçlara paralel olarak, adâlet ve maslahat ilkeleri doğrultusunda akit serbestisinin sınırlandırılması, bir taraftan daralma ve genişleme gösterirken, diğer yandan farklılıklar da söz konusu olabilecektir.

Bu noktada hür ve reşid kişilerin, herhangi bir akdi ilişkiye girip girmeme ve akdin muhtevasını belirlemede iradelerinin dikkate alınmaması, genel

anlamda temel hak ve hürriyetlerin serbestçe kullanımı bakımından isabetsiz görülebilir. Ne var ki bu şahısların irâdî serbestliğine saygı duymak hukukî bir gereklilik olduğu gibi, herhangi bir ayrıma gitmeksizin bütün insanların haklarına/maslahatlarına saygı duymak da hukukî bir zorunluluktur.

Ayrıca belirtmelidir ki, adâlet ve denge esasları üzerine kurulu olan İslâm hukuku, ne bireylere rağmen toplumu ne de topluma rağmen bireyleri korumuştur. Bilakis maslahat-mefsedet dengesini, bütünüyle toplumsal olan dan tamamen kişisel olan her davranış ve tasarrufta aramış, bireyle toplum arasında âdil bir denge kurmaya çalışmıştır. Aslında hayatını diğer insanlarla birlikte ve bir toplum içinde geçiren insanın hiçbir faaliyet ve tasarrufunun tesirinin/sonuçlarının tamamen kişisel olduğunu söylemek mümkün değildir. Doğrudan ya da dolaylı biçimde içinde yaşadığı cemiyeti de ilgilendiren bir boyutu mutlaka söz konusudur. Dolayısıyla İslâm hukukunda akit serbestisine getirilen herhangi bir sınırlamanın amacının, fert yararını mı, yoksa kamu yararını mı sağlamaya dönük olduğunun tespiti tamamen ictehadî bir faaliyetdir ve tağlib yoluyla olmaktadır. Nitekim İslâm hukukçularının zaman zaman aynı meseleyi her iki duruma da örnek göstermeleri, ya da bir hukukçunun fert yararına dediği bir husus için diğerinin kamu yararından söz etmesi de bu halin bir yansımasından ibarettir.

Netice itibariyle İslâm, getirdiği düzenlemelerde ferdi de, toplumu da ihmal etmemiştir. Zira ferdi feda edilmiş toplumun, toplumu hesaba katmamış ferdin mutlu olmasına imkan yoktur. Görünüşte toplumla ferdin faydaları çatışıyor da, aslında bu iki fayda uzlaştırılmadan, bağdaştırılmadan, bir denge haline getirilmeden ne kişi ve ne toplum için mutluluk düşünülebilir.

Birey ve toplum maslahatlarının gözetilmesi ve birinin diğerine feda edilmemesi düşüncesi, her iki maslahatın da aynı anda sağlanmasının mümkün olmadığı durumlarda, dengeyi sağlamaya dönük bazı hukukî düzenlemeleri zorunlu kılmaktadır. İşte bu noktada *“kişisel yarar ile kamu yararı çatışırsa, öncelik kamu yararının sağlanmasına verilir”, “genel zararı gidermek için özel zarara katlanılır”, “daha büyük ve kalıcı zararları gidermek için, gerekirse daha küçük ve geçici zararlar irtikab edilir”* gibi Kur’ân ve Sünnet’in bütününden istikrâ ile elde edilmiş tümel ilkeler, çatışma halinde kamu maslahatının öncelenmesini gerektirmektedir.



İslâm Hukukunda Gâibin / Kayıp Kişinin Hükmen Ölü Sayılmasına Kadarki Süreçte Mallarının Yönetimi “Türk Medenî Kanunu ile Mukayeseli Olarak”*

Ali Aslan TOPÇUOĞLU**

ABSTRACT

Management of A Lost Person’s Goods Until He Is Legally Accepted As Dead In The Islamic Law “In comparison With The Turkish Civil Code”

The laws concerning the lost people are still among the most important problems of our society today. Necessary precautions are taken both in Islamic law and Turkish Civil Code to prevent such ones from sustaining any financial loss. In this sense, their goods are not apportioned due to the probability that they may be alive, however, they are not accepted as an inheritor to a dying relative of theirs due to the probability that they may be dead.

Also, the judge is granted the right to fix and keep the goods of these people. There is a striking resemblance between the Islamic law and Turkish Civil Code.

Keywords: *The lost person, The lost of person’s goods, Act of the judge, conservator, Enjoyment, jurisdiction of Trustee, Abuse, interitance, Distributee, Testament.*

Giriş

Kayıp kişilerle ilgili hükümler, her ne kadar iletişim, taşıma ve haberleşme araçlarında gelişmeler kaydedilmişse de önemini kaybetmemiştir. Bu konu bugün halen toplumumuzun önemli problemlerinden birini teşkil etmektedir. Kendi malını yönetmekten aciz olan böyle bir kişinin iktisâdî açıdan zarar uğramaması için de hâkim tarafından gerekli önlemlerin alınması gerekir. Bu açıdan hâkime kayıp kişinin mallarında tasarruf yetkisi verilmiştir.

Çalışmamıza geçmeden önce konunun daha iyi anlaşılması bakımından “gâiplik kavramı” üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

* Bu makale: “İslâm Hukukunda Mefkûd ve Hükümleri” adındaki Yüksek Lisans tezimin içerisindeki “mefkudun malları” ile alakalı eksik kalan hususların, Türk Medeni Kanunu ile mukayeseli olarak, yeniden değerlendirilerek geliştirilmiş şeklidir.

** **Dr.**, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Mukâyeseli İslâm Hukuku). e-mail: aliaslantopcuoglu@mynet.com

I. Genel Anlamda Gâiplik

Gâib kelimesi, “ğayb” kökünden ism-i fail olarak gelmektedir. Sözlükte; görünmeyen, ortadan kaybolan, gizlenen, şeye veya kimseye “gâib” denir.¹ İslâm hukuku literatüründe ise bu kavram genelde iki kişi için kullanılır² :

Bunlardan birincisi, evinden ayrılıp bir daha geri dönmeyen ve evi ile irtibatı kesilen bir kişidir. Buna İslâm hukuku literatüründe daha çok “*mefkûd (kayıp kişi)*” denmektedir. Dolayısıyla *mefkûd* “yeri bilinmeyen ve hayatta olup olmadığı belli olmayan kimse”dir.³ Ayrıca gâipliğin bu çeşidi, “*gaybet-i münkati’a* ile gâib (irtibatın kesildiği gâiplik)” diye de tabir olunur.⁴ Bu tariften anlaşıldığı üzere, kişinin *mefkûd* sayılmasında yerinin⁵ ve hayatta olup olmadığının bilinmemesi⁶ söz konusudur. Bu iki unsurdan birinin bilinmesi hâlinde ise kişi, *mefkûd* olmaktan çıkar ve kendisi ile ilgili mevcut durumu bilinen, sağ olduğu ve yeri bilinen kişiye dair hükümler cereyan eder.

İkinci tür gâiplik ise evinden ayrılıp geri dönmediği halde hayatta olduğuna dair haber alınan kimsedir.⁷ Bu çeşit gâipliğe de İslâm hukuku literatüründe “*gaybet-i gayr-i münkati’a ile gâib (irtibatın kesilmediği gâiplik)*”⁸ denir. İslâm hukuk terminolojisinde kayıp kişi için kullanılan “*mefkûd*” kavramı Türk Medeni Hukukundaki “gâiplik”e tekâbül ettiği gibi, yaşadığı halde yeri bilinen “gâib” ise Türk Medeni Hukukundaki “*terk*”e benzemektedir.⁹

Burada esas olan, “*mefkûd*” şeklindeki “gâiplik”tir. İkinci kısım ise birinci si gibi hukukî sonuçlar doğurmamakta, hatta çağdaş hukuk terminolojisinde böyle bir durum için “gâiplik” kavramı dahi kullanılmamaktadır. Bu durumda olan bir kişi, gerçek anlamda “gâip” sayılmadığından¹⁰ biz de makalemizde daha ziyade “*mefkûd*” denilen birinci kısım üzerinde durup “gâip”

1 İbn Manzûr Ebu'l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1388/1968, I, 655-656; ez-Zebîdî, Muhibbuddin Ebu'l-Fayd Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhir-li'l-Kâmûs*, Kuveyt, 1386/1967, III, 500-502.

2 Topçuoğlu, Ali Aslan, *İslâm Hukukunda Mefkûd ve Hükümleri*, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum, 1998, s.7-8.

3 es-Serahsî, Şemsuddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, Mısır, 1324, XI, 38; el-Kâsânî, Alâuddin Ebi Bekr b. Mes'ud, *Bedâiu's-Sanâ'ifi Tertibi'sh-Şerâi'* Beyrut, 1974, VI, 196; el-Cürcânî, Seyyid Şerif Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, Mısır, 1357 / 1938, s. 288; ed-Dusûkî, Şemsuddin Muhammed Arefe, *Haşiyetu'd- Dusûkî alâ'sherhi'l-Kebir*, Mısır, ty., IV, 479; ed-Deyrebi, Ebû Abbas Ahmed b. Ömer, *Ahkâmü'z-Zevâc alâ'l-Mezâhibi'l-Erbaâ*, Beyrut, 1986, s. 101; Tyan, Emile, *La Condition Condition Juridique de "l'absent" (Mefkûd) en Droit Musulman, Particulièrement dans le Madhab Hanafite*, Studia Islamica, Paris, 1970, XXXI, 249; Daha geniş bilgi için bkz. Topçuoğlu, s.5-29.

4 Ali Haydar Efendi, *Risâle-i Mefkûd*, İstanbul, 1309, s.3; Ayrıca bkz. Seviğ, Vasfi Raşid, *Roma'nın Hususî Hukukununun Institutionları*, İstanbul, 1937, s. 93; Akgündüz, Ahmet, *Mukâyeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyyâtı*, Diyarbakır, 1986, s. 695.

5 el-Halebî, İbrahim b. Muhammed Mülteka'l-Ebhûr, İstanbul, 1315. I,649; İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer, *Haşiyetu Reddî'l-Muhtâr alâ'd-Dürri'l-Muhtâr*, Kahire, 1966. IV, 292.

6 es-Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 34.

7 Ali Haydar Efendi, *Risâle-i Mefkûd*, s.3; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstîlâhatı Fikhiyye Kamûsu*, İstanbul, 1992, VII 210.

8 Muhammed, Abdurrahim Muhammed, *Zevceti'l-Gâib*, Kahire 1990, s. 23; Gücün, Cevad Abdurrahim, *Nazâri ve Ameli Hukuk Davaları*, İstanbul, 1951, III. 74.

9 Cin, Halil-Akgündüz Ahmet, *Türk-İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul, 1990, I, 112.

10 Topçuoğlu, s.10.

kavramını da bu anlamda kullanacağız. Bu kavramın, kendisinden irtibat kesilmeyen ve “evini terk eden” anlamındaki ikinci kısım “gâiplik”le karıştırılmaması gerekir.

Türk Medeni Kanunu’nun 31. maddesinden anlaşıldığına göre, çağdaş hukukta, “gâip”, ölüm tehlikesi içinde gâip olan (kaybolan) veya uzun zamandan beri kendisinden haber alınamayan kimseye denir.¹¹ Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere *Medeni Hukukta*; gâipliğin söz konusu olabilmesi için kişinin, ölüm tehlikesi içinde kaybolması ya da kendisinden uzun süre haber alınamaması gerekmektedir. Dolayısıyla bu iki husustan herbiri, gâiplik kararının verilmesi için yeterli neden sayılmaktadır.

Alman Medeni kanununa göre ise, “gâip”, kendisinden uzun süre haber alınamayan ve bu süre içinde nerede olduğu bilinmeyip, yaşayıp yaşamadığı konusunda kuşku uyandırıcı bir ortam bulunan kişi” şeklinde tanımlanmış, *Avusturya Hukuku* ve *İtalya Medeni kanunu* da bu konuda *Alman Hukuk sistemini* benimsemişlerdir.¹²

Bu bilgiler bize, *İslâm Hukuku* ile çağdaş hukuktaki tarifler arasında önemli benzerlikler olduğunu göstermektedir.

Kayıp kişinin mallarının yönetimine gelince; bu kişinin iki çeşit malı söz konusudur. Bunlardan birincisi menkul ve gayr-i menkul gibi kendi mülkünde olan veya bir başkasında borç olarak bulunan malları, diğeri ise kaybolduktan sonra miras ve vâsiyet yoluyla elde ettiği haklardır.¹³

Öncelikle burada kayıp kişinin mallarının idaresini üstlenen kişiye ait hükümleri sonra da miras veya vâsiyet yoluyla elde edilen malların temin ve muhâfazasına ilişkin hükümleri ele alacağız.

II. Kayıp Kişinin Mallarının Yönetimi

Kayıp kişi, bizzat kendi işlerini yürütmekten aciz olduğundan dolayı, onun işlerini yürütecek bir vekile ihtiyaç vardır. Bu vekilin de, görevini kötüye kullanma ihtimaline binâen kayıp şahsın göreceği zararı önlemek için, yetkisini sınırlandırmak gerekir.¹⁴

A. Kayıp Kişinin Mallarında Hâkimin Velâyeti ve Bazı Tasarrufları

Hâkimin kayıp kişinin mallarında velâyeti olmasına rağmen¹⁵ onun bozulmasından korkulmayan mallarını, gerek mankul gerekse gayr-i menkul olsun, nafaka veya başka bir şey için satamaz.¹⁶ Çünkü hâkimin kayıp şahsın

11 Zevkliler, Aydın, *Medeni Hukuk, (Başlangıç Hükümleri, Kişiler Hukuku, Aile Hukuku)*, Diyarbakır, 1986, s.375-376.

12 Zevkliler, s.375-376.

13 Seyyid Hasan, Ali, *Ahkâmu'l-Hassâ bi'l-Mefkûd*, Kahire, 1984, s. 35.

14 Seyyid Hasan, s.36.

15 es-Serahsî, el-Mebsût, XI, 39

16 et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme, *el-Muhtâsar* Thk. Ebu'l Vefâ el-Efgânî Kahire, 1370, s. 404; Serahsî, *el-Mebsût*, XI 39; İbn Hümâm, Kemâliüddin Muhammed b. Abdülvâhid es-Sıvasî, *Fethû'l-Kadir*, Beyrut, ts., VI, 143; İbn Âbidîn, IV, 294; el-Ebyânî, Muhammed Zeyd, *el-Ahkâmu's-Şerıyye fi'l- Ahvâli's-Şahsiyye*, İstanbul, 1304 s.120.

malını satmadaki velâyeti, onun hakkını korumaya yöneliktir. Bir zaruret olmadığı halde bu şahsın malını satmasında ise mal aynen korunmamış¹⁷ ve aynı zamanda kayıp kişi hacr altına alınmış olur. Örneğin, kayıp kişinin mali değil de bir gayr-i menkul olarak evi olduğunu varsayalım; Hakim, kayıp kişinin karısı ve çocuklarının nafakaya ihtiyacı olsa bile, o evi satamaz. Çünkü ev, bozulmasından korkulan bir mülk değildir.¹⁸

Aynı şekilde kaybolan kişinin anne- babası ihtiyaçlı olsa bile, nafaka ihtiyaçlarını karşılamak için kayıp oğlun gayr-i menkûlünü satamazlar. Ancak *Ebû Hanîfe'ye* göre, nafaka cinsi mallarından kendi ihtiyaçlarını giderirler. *Ebû Yusuf ve imam Muhammed'e* göre ise “nafaka cinsi mallarını da hâkimin müsaadesiyle ancak kullanabilirler.”¹⁹

Kayıp kişinin eşya ve gayr-i menkul gibi mallarının zâyi olmasından korkulursa bunlar da hâkim tarafından satılabilir. Ancak bu gibi mallar, kayıp şahsın bakmakla yükümlü olduğu kişilerin nafakalarının karşılanması için satılamaz. Eğer hâkim bu gibi malların zâyi ve telef olmasından korkarak satıp paraya çevirirse,²⁰ bu paradan, kaybolmadan önceki nafaka alacaklarına kayıp kişinin gıyâbından nafaka takdir eder.²¹ Çünkü bu durumda söz konusu mallar nafaka cinsine dönüşmüş olur.²²

Öte yandan kayıp kişinin meyve, sebze gibi bozulmasından korkulan malları hakim tarafından satılarak parası muhafaza edilir.²³ Çünkü meyve gibi şeylerin aynen korunabilmesi çok zordur. Bu açıdan bu çeşit mallar satılarak parasının muhafaza edilmesi gerekir.²⁴

Bu hüküm *Hanefî* mezhebinde böyle olmakla beraber²⁵ *Ebussûud Efendi'nin* Maruzatı'nda: “Hâkimler ve beytü'l-mal eminleri vaktiyle bozulmasından korksunlar veya korkmasınlar kayıp şahsın malını mutlak surette satmakla emrolunmuşlardır.”²⁶ Kayıp kişi daha sonra ortaya çıkınca, satılmış olan malının parasını alabilir. Eğer satış muâmelesinde bir gabn-i fâhiş²⁷ söz konusu ise bu durumda söz konusu kişi, alış-verişi fesh ettirebilir.²⁸

Bir kimse menkul bir mal satın alıp henüz malı teslim almadan kaybolursa hâkim, o malı satıp parasını satan kişiye verir. Ancak satın alınan mal gayr-

17 İbn Nüceym, Zeynuddin Ahmed b. Nüceym el-Mısrî, *el-Bahrur'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Beyrut, ty., V, 177; İbn Âbidîn, IV, 294.

18 es-Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 39.

19 et-Tahâvî, s. 404.

20 İbn Âbidîn, IV, 294.

21 es-Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 39; Zeyla'i, V, 177.

22 İbn Âbidîn, IV, 294.

23 es-Semerkindî, Alâuddin Muhammed b. Ahmet, *Tuhfetü'l-Fukâha*, Beyrut, 1984, III, 350; el-Kâsânî, 696; İbn Hümmân, VI, 143; İbn Nüceym, V, 177; İbn Âbidîn, IV, 294; Hacı İsmail Efendi, *Hâşiyetü alâ Şerhi Şeyhzâde alâ Mülteka'l-Ebhâr*, İstanbul, 1303, s.227.

24 ez-Zeyla'i, Fahrüddin, b. Ali, *Tebyinu'l-Hâkaik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Beyrut, 1313, III, 311; İbn Âbidîn, IV, 294.

25 Ali Haydar Efendi, *Risâle-i Mefkûd*, s. 13.

26 İbn Âbidîn, IV, 295.

27 “Gabn”: Alış-veriştir aldatma, hile; “gabn-ı fâhiş” ise alış-veriştir aşırı aldatma demektir. Bkz. Ergüney, Hilmi, *Türk Hukukunda Lüğât ve İstilâhlar*, İstanbul, 1973, s.126; Bilmen, VI, 11.

28 Ali Haydar Efendi, *Risâle-i Mefkûd*, s. 13.

i menkul olursa veya kayıp kişi tarafından teslim alınmış ise hâkim, o malı satamaz. Ayrıca bir şahıs, alacaklısına bir şeyi rehin verip kaybolduysa, rehin alan kendisine rehin bırakılan şeyin alacağı karşılığında satılması için hâkime başvurursa, bu durumda hâkim o şeyi satabilir.²⁹

Ayrıca hâkim, bu şahsın gayr-i menkulünü tamir ettirebilir. Ancak *hâkimin* izni olmadıkça kayıp şahsın vekili, daha önce kendisine bu yönde yetki verilmiş olsa bile, onun gayr-i menkulünü örneğin, onun evini tamir edemez. Çünkü kayıp şahsın vefatıyla vekâletin sona ermesi muhtemeldir.³⁰

Yine bir şahıs kaybolmadan önce bir şeyi kiraya vermişse, kaybolduktan sonra "*istishâb*"³¹ deliline binâen *icâre* akdi feshedilemez.³² Ayrıca kiracı, kira bedelini kayıp şahsın karısı ve çocuklarına vermekle borcunu ödemiş olmaz. Borcun ödenmesi, diğer borçlarda olduğu gibi, *hâkimin* emriyle olması gerekir.³³

Diğer yandan kayıp şahsın *şufa*³⁴ hakkı vardır. Hz. Peygamber (a), "komşu, *şufa*'ya daha layıktır. Eğer komşu kayıp ise, bu kişi beklenir"³⁵ buyurmuştur. Hatta Ömer b. Abdülaziz'in 14 yıldan sonra *şufa*'ya hükmettiği rivâyet edilmiştir.³⁶ Ayrıca kayıp şahsın malında artma olmadığı için mevcut malından dolayı da zekât gerekmez.³⁷

Hâkim, birine emanet bırakılan malları ve *mudaribin*³⁸ elindeki kayıp şahsa ait malı, korumak için geri alamaz. Çünkü bu kişilerin eli, yed-i emândır. Dolayısıyla bunlar, ellerindeki malı korumalarından dolayı ayrıca *hâkimin* korumasına gerek yoktur.³⁹

Kayıp kişinin malını muhafaza etme hususunda hâkim, onun nâibi olduğu gibi, onun aleyhine olan hakkı ifâ etmede de onun nâibidir. Bu sebeple kayıp şahsın borçlu olduğunu biliyorsa, onun malından bu borcu ödemesinde herhangi bir sakınca yoktur.⁴⁰ bu açıdan hâkim, borcunu ödeme için kayıp kişinin gayr-i menkulünü satabilir.⁴¹

29 İbn Âbidîn, IV, 294-295; *Mecelle*, md. 758.

30 Bilmen, VII, 215.

31 İstishâb, bir değişiklik meydana geldiğine dair delil bulunmadıkça, olanı olduğu halde bırakmaktır. Bkz. es-Serahsî, *Usûl-i Serahsî*, Beyrut, ty. II, 225; Molla Hüseyin, Muhammed b. Farâmuz b. Ali, er-Rûmî, *Mirâtü'l-Usûl*, İstanbul, 1984, II, 351.

32 es-Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 43; el-Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li Ta'li'l-İl-Muhtâr*, İstanbul, 1989, s. 384.

33 es-Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 43.

34 Satılan veya bedel şartıyla hibe edilen bir gayr-i menkulü veya o hükümde olan bir mal müşteriye veya hibe edilen kimseye kaç mal olmuş ise o miktar ile müşteriden veya satıcıdan ve yahutta kendisine hibe edilen kişiden zorla alıp mülk edinmektir. Bkz Bilmen, VI, 131.

35 Abdürrezzak b. Hammam es-San'ani, *el-Musannaf*, Tashih: Habibu'r-Rahman el-Azem'i, Beyrut, 1972, no:14396, VIII, 81.

36 Abdürrezzak, no:14397, VIII, 81.

37 ez-Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhu*, Dımeşk, 1984, II, 736.

38 Mudârib: Mudarebe şirketinde emeğini ortaya koyan kimsedir. Bkz Ergüney, s. 319.

39 el-Kâsânî, VI, 196; İbn Âbidîn, IV, 298.

40 el-Bâberî, Ekmeluddîn Muhammed b. Mahmud, *el-Înâye alâ'l-Hidâye* (Fethü'l-Kadir le birlikte), Beyrut, ty., VI, 145.

41 Bilmen, VII, 215.

Hâkim, kayıp kişinin gelirleri varsa, hem gelirleri toplamak hem de bu gelirleri ve bozulmasından korkulan mallarını koruyacak bir *kayyim* tayin eder.⁴² Çünkü *hâkimin* görevlerinden biri de kendini ve mallarını yönetemeyen kimselere *kayyim* tayin etmektir. Bu kişi, hayatta olsa bile kaybolduğu için çocuk ve akıl hastası gibi, mallarına bakabilecek ve çocuk çocuğunu besleyip yönetebilecek durumda değildir. Bunun için, bu kişi için de *kayyim* tayin etmek maslahatın gereğidir.⁴³ Gayet tabii ki bu arada *kayyim*in ücreti kayıp şahsın malından karşılanır.⁴⁴

Türk Medeni Kanunu'nun 377/1. maddesine göre ise uzun süreden beri kaybolan ve bulunduğu yer de belli olmayan bir kimsenin mallarını yönetmek üzere "*sulh hâkimi*" gerekli tedbirleri almak ve özellikle "*kayyim*" denen bir yönetici tayin etmek zorundadır. Bundan başka 528/1. maddesinde sağ mı, ölü mü olduğu bilinmeyen bir mirasçıya ait miras hissesinin resmen yönetileceği yazılıdır.⁴⁵

Hem 377/1 hem de 528/1. maddenin öngördüğü şekilde ortada olmayan kimseye ait malların yönetimine karar vermek, örneğin kuvvetli bir ölüm ihtimalinin ispatına bağlı değildir. Bir kimsenin, mallarını yönetimsiz bırakarak uzun süre ayrılması ve kendisinin nerede olduğunu da bilinmemesi, resmen yönetmenin yeterli şartıdır.⁴⁶

Görüldüğü üzere her iki hukukta da kayıp kişinin mallarının yönetimsiz bırakılmaması için gerekli önlemler alınmıştır. Bunlardan en önemlisi de *hâkimin*, böyle bir kişi için *kayyim* tayin etmesidir.

B. Kayıp Kişinin Mallarının Korumak İçin Görevlendirilen Kayyim:

Kayyimlik, gerçekte hukukî işlem ehliyetleri olması gerekirken, özel nedenlerle bu ehliyetleri kısıtlanmış ya da tamamen ortadan kaldırılmış olan kişiler için söz konusudur.⁴⁷ Buna göre, *kayyim*, kayıp şahsın mallarını koruyan, insanların zimmetlerinde bulunan haklarını teslim alan ve onun mallarında usûlüne uygun olarak tasarruf için *hâkim* tarafından nasb edilen⁴⁸ güvenilir bir kimsedir.⁴⁹

a) Kayyim Nasb ve Tayini

Kayıp olmayıp da yaşadığı halde yeri bilinmeyen sırf "gâip" bir şahsın

42 es-Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 38; İbn Nüceym, V, 176; Halebi, I, 650; el-Meydânî, Abdulgâni, el-Gânimî, *el-Lübâb fi Şerhi'l Kitâb*, Beyrut, ty., II, 215; Molla Hüsrev, *Düreri'l- Hükkâm fi Şerhi Güneri'l- Ahkâm*, Dersaadet, 1308, II, 128.

43 el-Merginânî, Ali b. Ebi Bekr, *el-Hidâye alâ Şerhi'l-Bidâyeti'l-Mübtedî*, Beyrut, 1990, II, 477; ez-Zeyla'i, III, 310; Bilmen, VII, 216,

44 es-Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 41.

45 Tekinay, Selahaddin Sulhi, *Medeni Hukuka Giriş Dersleri*, İstanbul, 1973, s. 193; Birsen, Kemâledin, *Medeni Hukuk Dersleri*, İstanbul 1958, s. 195; Gücün, III, 75

46 Tekinay, s. 192.

47 Karadeniz, Özcan-Çelebican, *Roma Hukuku*, Ankara, 1986 s. 217

48 Molla Hüsrev, *Düreri'l-Hükkâm*, II, 128, Ali Haydar Efendi, *Risâle-i Mefkûd*, s. 4.

49 Bilmen, VII, 215.

malları için *kayyim* tâyini, *hâkimin* ve *kayyimin* bu mallarda tasarrufu doğru değildir.⁵⁰ Ancak kayıp kişi bunun aksinedir.⁵¹

Kaybolmadan önce işlerini yürütmesi için kişi tarafından nasb edilmiş bir vekili varsa, ayrıca bir *kayyim* nasb edilemez. Çünkü müvekkilin kaybolmasından dolayı vekil azledilmez. Vekil mevcut olunca da *kayyim* nasb etmeye gerek yoktur.⁵² Zaten *kayyim*lerin faaliyetleri, tayin edildikleri kişilerin şahıslarından çok bıraktığı eşya ve malların yararına yöneliktir.⁵³

Diğer yandan kayıp kişi, malını muhafaza etmesi için önceden bir vekil tayin etmemişse⁵⁴ hâkim, onun varislerinin talep edip etmediğine bakmaksızın,⁵⁵ bu şahsın malını muhafaza etmesi için bir vekil tayin eder.⁵⁶ Bu vekil, kayıp şahsın akrabalarından biri olabileceği gibi dışarıdan biri de olabilir.⁵⁷

Türk Medeni Kanunu'nun 376. maddesine göre ise: "Reşid olan bir kimse hastalık veya kaybolmak ile yahut bunlara benzer sebeplerden biriyle yapılması gereken bir işini bizzat yapamadığı gibi bir mümessil tâyinine de muktedir olamazsa sulh mahkemesi ilgililerin talebi üzerine veya re'sen bir *kayyim* tayin eder."⁵⁸

b) Kayyim'in Yetkisi ve Tasarruftan Azli

Kayıp kişinin malında tasarruf hakkı *kayyime* aittir. Dolayısıyla beytü'l-mal emini, *kayyim* tayin edilmedikçe bu şahsın malında her hangi bir tasarrufta bulunamaz.⁵⁹

Kayyim, kayıp şahsın mallarını korur,⁶⁰ *icâre* bedeli gibi gelirlerini toplar,⁶¹ ekinlerini hasad eder ve borçlularından ikrar ettikleri alacaklarını alır.⁶² Ayrıca bozulmasından korkulan mallarını *hâkimin* izniyle satar.⁶³ Dolayısıyla bütün bu işlemlerin yapılması, aynı zamanda bu kişinin menfaatlerini koruma ve kollamaya yöneliktir.⁶⁴

Yine *kayyim*, kayıp şahısla ilgili yaptığı bir akidden dolayı tahsil edilmesi gereken bir hakkı dâva edebilir. Çünkü akdi kendisi yapmıştır. Dolayısıyla o hakkı almaya da kendisi daha lâyıktır.⁶⁵ Örneğin, kayıp şahsın bir gayr-i

50 Ali Haydar Efendi, *Risâle-i Mefkûd*, s. 7.

51 Bilmen, VII, 210.

52 İbn Nüceym, V, 176; el-Halebi, I, 650; el-Ebyânî, s. 120; Ali Haydar Efendi, *Risâle-i Mefkûd*, s. 8; Ebû Zehra, Muhammed, *Ahvali's-Şahsiyye*, *Daru'l Fikir*, 1957, s. 532.

53 Karadeniz-Çelebican, s. 217.

54 el-Ebyânî, s. 120.

55 el-Kerderî, Muhammed, b. Muhammed Abdissettâr, *Fetâva'l-Bezzâziye* (Fetâva'l-Hindiyeye'nin kenarında), Kahire, 1892, VI, 225.

56 İbn Âbidîn, IV, 293; el-Ebyânî, s. 120.

57 Ali Haydar Efendi, *Risâle-i Mefkûd*, s. 6.

58 *Türk Medeni Kanunu ve Borçlar Kanunu*, md. 376.

59 Ali Haydar Efendi, *Risâle-i Mefkûd*, s. 6.

60 es-Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 38; el-Halebi, I, 650.

61 Ali Haydar Efendi, *Risâle-i Mefkûd*, s.6.

62 Molla Hüsrev, *Dürrü'l-Hükkâm*, II, 128; İbn Âbidîn, IV, 298,

63 Bilmen, VII, 216.

64 ez-Zeyla'i, III, 310; Hey'et, *Fetâva'l-Hindiyeye*, Mısır, 1973, II, 629.

65 es-Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 41.

menkulünü kiraya verse veya bozulmasından korkulan bir malını satsa kiracıdan kira bedelini müşteriden ise malın bedelini dâva edip alabilir.⁶⁶

Ayrıca *kayyim*, kayıp kişinin lehinde olan dâvalarda hasım olamaz. Bin-âenaleyh *kayyim*, bu şahsın emanet olarak bıraktığı veya *mudarebe ortaklığı*⁶⁷ yaptığı kişinin elinde bulunan mallarını bunlardan dâva edip alamaz. Çünkü onların eli yed-i emândır. Dolayısıyla bunların koruması altında bulunan bir mal, bizzat kayıp kişinin korumasındaymış gibi sayılır. Artık başkasının korumasına gerek kalmaz.

Bu cihettedir ki, kayıp şahsın eşine veya diğer akrabalarından birine önceden emanet bırakmış olduğu bir mal, bunların ellerinden alınamaz. Nitekim kayıp kişinin vefatına hükmedilmedikçe onun vârisi de beytü'l mal emini de bu malı söz konusu kişilerden alamazlar.⁶⁸ Ancak kayıp kişinin malı elinde emanet olarak bulunan kimse, güvenilir değilse hâkim bu kişiden elindeki malı alarak güvenilir bir kişiye verebilir.⁶⁹

Buna ilaveten *kayyim*, kayıp şahsa borçlu olan kimsenin itiraf etmedikleri alacakları dâva etmeye selâhiyeti olmadığı gibi, bu şahsın başkası elinde bulunan bir menkul veya gayr-i menkul hissesini de dâva etmeye hakkı yoktur. Çünkü *kayyim*, kayıp kişinin hasmı değildir. Sadece onun malını koruyan bir kişidir.⁷⁰ Ayrıca *kayyim*, bu mallara malik olmadığı gibi mâlikin nâibi de değildir. Ancak hâkim tarafından kayıp kişinin alacaklarını tahsil için tayin edilmiş bir vekildir. Bu vekilin de dâvaya girmemesinde ittifak vardır.⁷¹ Örneğin *kayyim*, “şu bağ veya eşya kayıp kişinin mülküdür” diye bir kişi aleyhinde dâva açsa, o kişide bunu inkâr etse, *kayyim*in bu dâvası dinlenmez.⁷²

Bir kişi, önceden bazı mallarını birine emanet olarak bırakıp ve evinin tamir edilmesi konusunda o kişiyi yetkili kıldıktan sonra kaybolması halinde; söz konusu kişi, kayıp kişinin mallarını muhafaza edebilir ise de hâkimden izinsiz onun evini tamir edemez. Zira kayıp şahsın vefatıyla vekâletin sona erdiği muhtemel olduğundan dolayı bu kişi, kayıp şahsa artık vâsi olamaz.⁷³

Kayıp kişinin hususî bir şeyde vekili varsa; bu vekil, o şeyde tasarruf eder. *Kayyim* buna müdahale edemez. Örneğin, falan dükkânın kirasını alması için vekil tayin ettikten sonra kaybolsa o vekil, kirayı alır. *Kayyim* buna müdahale edemez. Ancak diğer işlerini *kayyim* düzenler.⁷⁴

Öte yandan *Kayyim*, ister hakim tarafından nasb edilsin isterse kayıp kişi tarafından mallarını muhafaza için tayin edilmiş olsun,⁷⁵ kayıp şahsın aley-

66 Bilmen, VII, 216.

67 Mudarebe ortaklığı: Emekle sermayenin birleştirilmesi suretiyle işleyen şirket. Bkz. Ergüney s. 319.

68 Bilmen, VII, 216.

69 İbn Âbidîn, IV, 293.

70 es-Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 41; ez-Zeyla'i, III, 310, *Fetâva'l-Hindiyye* II, 300.

71 el-Merginâni, II, 477; ez-Zeyla'i, III, 310; İbn Âbidîn, IV, 293.

72 Ali Haydar Efendi, *Risâle-i Mefkûd*, s. 7.

73 İbn Nüceym, V, 176; İbn Âbidîn, IV, 293.

74 Ali Haydar Efendi, *Risâle-i Mefkûd*, s. 9.

75 Ali Haydar Efendi, *Risâle-i Mefkûd*, s. 10.

hine olan dâvalarda gâibe hâsım yani davaya taraf olamaz.⁷⁶ Örneğin, bir kimse, kayıp kişiden alacak, vediâ, şirket, talâk, nikâh, *redd-i ayb*⁷⁷ yahut bir hakkı iddia ettiğinde *kayyim*, burada hâsım olamaz.⁷⁸ Vârisler ise, murislerinin⁷⁹ vefatından sonra hâsım olabilirler. Halbuki mursileri olacak kayıp kişi, vefatına hükmedilinceye kadar hayatta sayılmaktadır.⁸⁰

Bu cihettedir ki, kayıp kişinin vefatı sabit olur veya vârisleri tarafından bu şahsın öldüğü ikrar olunursa o takdirde alacaklılar, haklarını onun terekesinden talep edebilirler. Şunu da ilave edelim ki her ne kadar kayıp kişi hakkında giyâben bir hüküm verilmesi, aslında kabul edilmemekte ise de bir hâkim, bunlardan birinin lehine veya aleyhine hüküm verilmesini maslahata uygun görürse, bir *kayyim* veya bir vekil-i musahhar⁸¹ şahsında dâvayı dinleyerek hükmünü verebilir. Bu durumda giyâbî hüküm, geçerli olur.⁸²

Türk Medeni Kanununda ise, *kayyim*in görevi, kendisine *kayyim* tayin edilen şahsın mallarını idâre ve muhafaza etmektir.⁸³ Ancak bu vazifesi, âdi, normal, idarî muâmeleleri ifâ ve iktizâ eden muhafaza tedbirlerini almaktan ibarettir. Daha mühim tedbirlere başvurması, muâmelelere girişmesi, Sulh Mahkemesi'nin iznine bağlıdır. (MK. md. 403 / I-II).⁸⁴

Kayıp kişinin malında *kayyim*in ihaneti tesbit edilebilirse hâkim, bu kişi azlederek yerine güvenilir bir kimseyi nasb eder.⁸⁵

Bu bilgilerden anlaşıldığı üzere kayıp kişinin mevcut mallarının idaresi konusunda hem *islâm hukukunda* hem de *Türk Medeni Kanununda* gerekli hassasiyet gösterilmiş ve kayıp şahsın malları yönetimsiz bırakılmamıştır. Dolayısıyla bu konuda, her iki hukuk sistemi arasında benzerlik olduğu anlaşılmaktadır.

III. Miras veya Vâsiyet Yoluyla Kayıp Kişiye İntikal Edebilecek Malların Tesbiti ve Muhafazası.

İslâm Hukukuna göre, kayıp kişinin hayatta olup olmadığını belirlemede "istishab" önemli bir ilke kabul edilmektedir. Yani kayıp kişinin hayatta olduğu önceden bilindiğinden bunun ortada kalktığına dâir bir delil bulunmadıkça devam ettiğine hükmlenir. Dolayısıyla kayıp şahıs, bu şekilde hayatta sayıldığından onu malî miras konusu olamaz.⁸⁶ Ayrıca bu hüküm kayıp kişi-

76 İbn Nüceym, V, 177; İbn Âbidîn, IV, 293.

77 Redd-i ayb; aybı kabul etmemek. Bkz. Bilmen, VI, 7.

78 es-Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 42; İbn Nüceym, V, 177; Bilmen, VII, 216.

79 Muris: Miras bırakan kişi. Bkz. Aktan, Hazma, Mukâyeseli İslam Miras Hukuku, İstanbul, 1991 s. 40 vd; Karaman, Hayreddin, Mukâyeseli İslâm Hukuku, İstanbul, 1991, I, 367

80 es-Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 42.

81 Vekil-i Musahhar: Mahkemeye gelmeyen dâvalıyı temsil etmek üzere hâkim tarafından tayin olunan vekildir. Bkz. Ergüney, s. 490.

82 Bilmen, VII, 216-217.

83 Saymen, Hakkı Ferit- Elbir Halid k., *Türk Medeni Hukuku*, İstanbul, 1957, III, 549; Göktürk, Hüseyin Avni, *Türk Medeni Hukuku, Şahsın Hukuku*, Ankara, 1945, s. 170.

84 Saymen, Elbir, III, 549.

85 es-Sibâî, Mustafa- es-Sâbûnî, Abdurrahman, *el-Ahvâlî'ş-Şahsiyye*, Dimeşk, 1970, s. 208; Ayrıca bkz. Ali Haydar Efendi, *Risâle-i Mefkûd*, s. 7.

86 et-Tahâvî, s. 403; el-Serahsî, *el-Mebsût*, XXX, 54; el-Kâsânî, VI, 196; el-Halebî, I, 650.

ye bırakılan miras veya onun için yapılan vasiyette de geçerli midir? Yani kaybolan kişiye düşen miras hissesi veya vasiyet edilen mal, kayıp şahsın mirasçıları arasında paylaşılabilir mi? Şimdi bu husus üzerinde duracağız:

Kişinin kaybolduğu dönemde akrabalarından biri vefat ederse, durumu netlik kazanıncaya kadar, bu kişiye bir şey verilmez. Ancak hissesi bekletilir.⁸⁷ Eğer sağ olarak dönerse kendisi için ayrılan payı alır. Ölümüne hükmedilirse kendisi için ayrılan bu pay, vârisleri arasında paylaşılır.⁸⁸

Kaybolan kişi için ayrılan hisseden kendi karısına veya usûl veya furûundan birine nafaka verilemez. Çünkü söz konusu şahsın bu hisseye malikiyeti kesin değildir.⁸⁹ Şâfiî, mâlikî ve hanbelî mezhebinde de hüküm böyledir.⁹⁰

Aynı şekilde kayıp kişiye bir şey vâsiyet eden kişi vefat ettiğinde, vasiyet ettiği şey, bu kişinin durumu açıklık kazanıncaya kadar bekletilir. Vasiyet eden kişinin vefat ettiği zaman kayıp kişinin hayatta olduğu tespit edilirse, vasiyet edilen bu şeyi almaya hak kazanır. Eğer tespit edilemeyip daha sonra kayıp şahsın vefatına hükmedilirse bekletilen şey, vasiyet eden kişinin varislerine iâde edilir. Çünkü bu durumda kayıp kişi, vasiyet edenden önce vefat etmiş sayılır. Bu konuda vasiyet, miras ile aynı hükümlere tabidir. Bu nedenle kayıp kişiye ayrılan vasiyetten onun çocuklarının nafakası karşılanmaz. Miras hissinde olduğu gibi, kayıp kişi dönünceye kadar vâsiyet edilen şey bekletilir.⁹¹

Bu konuda "istishâb" deliline istinâd edilmiştir. Çünkü *istishâb*, olanı olduğu hal üzere bırakmaktır. Yoksa daha önce sabit olmayan bir şeyi isbat etmek için uygun değildir.⁹² Ayrıca kayıp kişinin durumu ma'lum olmadığından onun hayatta veya ölmüş olabilme ihtimali vardır. İşte böyle bir ihtimal kayıp kişinin mirasçı olabilme durumunu etkiler. Çünkü mirasçılık iki taraflı bir iştir. Kayıp kişi, hayatta ise ölen akrabalarına mirasçı olur. Ancak akrabaları buna vâris olamazlar. Öte yandan kayıp kişi ölmüş ise akrabalarına vâris olamaz.⁹³

Kayıp kişinin durumu yakinen tespit edilemiyorsa burada şüphe vardır.⁹⁴ "Şek ile yakın zail olmaz"⁹⁵ kaidesine göre; kayıp şahsın akrabalarından biri vefat ederse, hayatta olup olmadığı belli olmadığından dolayı onun miras hissesi saklandığı gibi kendisine vâsiyet edilen şey de saklanır.⁹⁶

Bu bağlamda kayıp kişinin sadece mevcut mallarına itibar edilir. Miras ve vâsiyet yoluyla elde ettiği mallarda ise sabit olmayan bir hakkın isbatı söz konusudur. Kayıp şahsın, miras bırakanın veya vâsiyet edenin vefat ettiğinde

87 es-Serahsî, *el-Mebsût*, XXX, 54; es-Semerkandî, III, 350.

88 es-Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 45.

89 Bilmen, VII, 219.

90 eş-Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Ümm*, b.y.y., 1968, V, 222; Mâlik b. Enes, *el-Müdevvetü'l-Kübrâ*, Mısır, 1329, II, 452-456; el-Huraşî, Ebû Abdillâh Muhammed, *Şerhu Huraşî alâ Muhtasâr-ı Halil*, Beyrut, ty. IV, 153; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah, *el-Muğni a'lâ Muhtasari'l-Hirâki*, Beyrut, 1972, VII, 206; Seyyid Hasan., s. 64.

91 es-Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 45; İbn Hümân, VI, 149.

92 es-Serahsî, *el-Mebsût*, XXX, 54; İbn Hümân, VI, 150.

93 el-Kâsânî, VI, 196.

94 el-Kâsânî, VI, 196.

95 *Mecelle*, md. 4; Ayrıca bkz. Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, İstanbul, 1330, I, 39.

96 el-Kâsânî, VI, 196.

hayatta olması şarttır. Halbuki bu şahsın hayatta olup olmadığı yakînen bilinmemektedir. Bu durumda söz konusu kişinin miras ve vâsiyet payı mevcut mallarına katılmaz. Ancak durumu netleşinceye kadar malvarlığı bloke edilir. Miras ve vâsiyet olarak bırakılan menkul veya gayr-i menkulün kayıp kişinin malına ilave edilmesi, onun dönüşüne bağlıdır. Sağ olarak dönerse kendisi için ayrılan bu payı alır. Durumu açıklığa kavuşmazsa ölümüne hükmedilir; bu durumda da kendisine ayrılan hisseden bir şey alamaz.⁹⁷

Verâsetin nasıl olacağı konusuna gelince, kayıp kişi, tek başına vâris olması halinde, terekenin tamamı onun için bekletilir.⁹⁸ Eğer kayıp kişiyle beraber bulunan vâris, onunla hacbediliyorsa o vârise hiç hisse verilmez. Kayıp kişiyle beraber-onunla-hacbedilmeyen ve fakat hissesi eksilen bir vâris bulunuyorsa, iki hisseden azı o vârise verilir. Diğer hisse ise muhafaza edilir.⁹⁹ Mevcut vârisler arsında kayıp şahsın payı üzerinde yapılan sulh câizdir. Çünkü o pay onların hakkıdır. Sulhun yapılmasına müsaade edilmesi, kayıp kişinin payının saklanması engel değildir.¹⁰⁰

Kayıp kişiyle beraber başka vâris veya vârisler olduğunda ise, kayıp şahıs bir sağ bir de ölmüş varsayılarak mal iki defa taksim edilir. Sonra da bu iki mesele birleştirilir. İki durumdan hangisinden daha fazla hisse düşüyorsa o bekletilir. Vârislere de daha düşük olanına göre hisseleri verilir. Kayıp kişinin hissesi ile beraber, bu iki halden dolayı, diğer vârislerin hisselerinden doğan fark bekletilir.¹⁰¹ Kayıp kişi, sağ olarak ortaya çıkması durumunda kendisi için bekletilen payı alır. Kayıp kişinin, kendisine miras bırakanın ölümünden sonra öldüğü tesbit edilirse veya ölümü ancak mahkeme kararıyla sabit olursa kendisi için ayrılan pay, mirası paylaşılan kişinin diğer vârislerine verilir.¹⁰² Konuyla ilgili bir örnek verecek olursak;

Kayıp kişinin kız kardeşi ölmüş ve geride kocası, ana baba bir iki kız kardeşi ve kaybolan erkek kardeşi kalmıştır. Kayıp kişiyi bir kez sağ bir kez de ölü kabul ederek meseleyi iki defa çözüyoruz.

a) Kayıp kişinin sağ olması halinde, 1/2 alır. Kız kardeşler ise kayıp kişiyle birlikte asabe¹⁰³ dirler. Buna göre meselenin ortak paydası sekiz ($4 \times 2 = 8$) olup kocaya 4/8, kız kardeşlerin her birine 1/8, erkek kardeş ise 2/8 oranında pay verilir.

b) Kayıp kişinin sağ olması halinde; koca, 1/2 kız kardeşler ise ikisi birlikte 2/3 (her biri 1/3) pay alırlar. Meselenin ortak paydası altı olup yediye yükselmektedir (avl). Kocaya 3/7, kız kardeşlerden her birine ise 2/7 oranında hisse düşer.

97 el-Cürçânî, *Şerhu Sirâciye fi'l-Ferâiz*, İstanbul, 1322, s. 140.

98 ez-Zuhayli, VIII, 422; es-Sâbûnî, s. 199.

99 el-Merginânî, II, 479; İbn Kudâme, VII, 209; İbn Nüceym, V, 178; İbn Âbidîn, IV, 298; *Fetâva'l-Hindîyye*, II, 300; es-Sabûnî, Muhammed Ali el-Mevâris fi's-Şeriat'l-İslâmiyye alâ Davi'l-Kitâb ve's-Sünne, by., 1979, s. 199.

100 İbn Kudâme, VII, 209.

101 el-Cürçani, *Şerhu Sirâciye*, s. 140.

102 ez-Zuhayli, VIII, 422.

103 Asabe: İslâm miras hukukunda belirli bir payı olmayıp muayyen pay sahipleri hisselerini aldıktan sonra geri kalanı ve yalnız bulduklarında ise malın tamamını alan vâristir. Bkz. Aktan, s. 168; Ergüney, s. 40

Mirasçılardan en düşük hisselerini belirlemek için iki meseleyi birleştiririyoruz. İki meselenin ortak paydası, 56'dır ($8 \times 7 = 56$). Bu ortak paydadan mirasçılardan hisseleri ve bloke edilmesi gereken miktarlar şöyledir:

Koca: Kayıp kişi sağ olması halinde $28/56$ ($4 \times 7 = 28$), ölü olması halinde ise $24/56$ ($3 \times 8 = 24$) alır. Şu durumda kayıp kişi, koca açısından ölü kabul edilir ve $4/56$ hissesi bloke edilir.

Kız kardeşler: Kayıp kişinin sağ olması halinde her birine $7/56$ ($1 \times 7 = 7$), ölü olması halinde ise, her birine $16/56$ ($2 \times 8 = 16$) düşer. Onlar açısından kayıp sağ kabul edilir ve her birinin $9/56$ hisseleri bloke edilir.

Kayıp kişi: kayıp kişinin kendisi sağ olarak kabul edilir ve $14/56$ ($2 \times 7 = 14$) hisse alır. Bu hissenin tamamı bloke edilir. Şu durumda dağıtılacak hisse toplamı $38/56$ ($7 + 7 + 24 = 38$), bloke edilecek hisse toplamı ise; $18/56$ 'dır. Kayıp kişinin ortaya çıkması halinde $14/56$ hissesini alır; kocaya da $4/56$ hissesi verilir. Kayıp kişinin ortaya çıkmaması halinde ise, kız kardeşlerin her birine muhafız olan $9/56$ hisseleri teslim edilir.¹⁰⁴

Türk Medeni Kanununa göre ise kaybolan kişinin bıraktığı mirasın düzenlenmesi ile ilgili özel hükümler bulunmaktadır. Yani kayıplık, miras bakımından, ölümle bir tutulmamıştır.¹⁰⁵ Dolayısıyla kişinin kayboluş devresinde ne ölüm ve ne de hayatı hakkında hiçbir karine mevcut değildir. İşte bundan dolayı kayıp kişi, ne bir miras elde edebilir ve ne de onun mirası başkalarının iktisâb olunabilir. Ancak kaybolan bir kişinin ölü olması kadar hayatta bulunması da muhtemel olduğundan, mirastan ona düşecek hisse üzerinden tasarruftan kendi mirasçıları da men edilmiştir.¹⁰⁶

Nitekim *Türk Medeni Kanununun* 528. maddesi, hayat ve mematı şüpheli olmakla beraber, henüz gâipliğine karar verilmemiş olan bir kişinin hayat ve mematının şüpheli olduğu esnada kendisinin alakadar olduğu bir mirasın açılması halinde gâibe ait miras hissesinin veya vasiyet olunan şeyin mukadderatını tayin etmektedir. Dolayısıyla kişinin henüz gâipliğine karar verilmeden önce açılan bir mirastaki hissesi (ve buna ilaveten vasiyet olunan şey) mahkeme tarafından resmen idare olunarak¹⁰⁷ bu kişinin mirası üzerinde hiçbir muâmele yapılmaz.¹⁰⁸

Sonuç

Tarih boyunca hukukî bir müessese olarak kabul edilen "gâiplik" konusu; iletişim, taşıma ve haberleşme alanındaki gelişmelere rağmen sosyal bir problem olma özelliğini hala muhafaza etmektedir. Günümüzde de sıkça karşılaşılan böyle bir durum karşısında hem *İslâm hukuku*'nda hem de *Türk Medeni*

104 el-Cürcânî, *Şerhu Sirâciye*, s. 140-141; es-Sâbüni, s. 200-201; Bu konuda daha fazla örnek için bkz. es-Serahsi, *el-Mebsût*, XI, 45-48; İbn Kudâme, VII, 211; ez-Zuhayli, VIII, 422-423; Topçuoğlu, s. 45-51.

105 Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, *Medeni Hukuk Dersleri, Şahsın Hukuku*, İstanbul, 1943, s. 65.

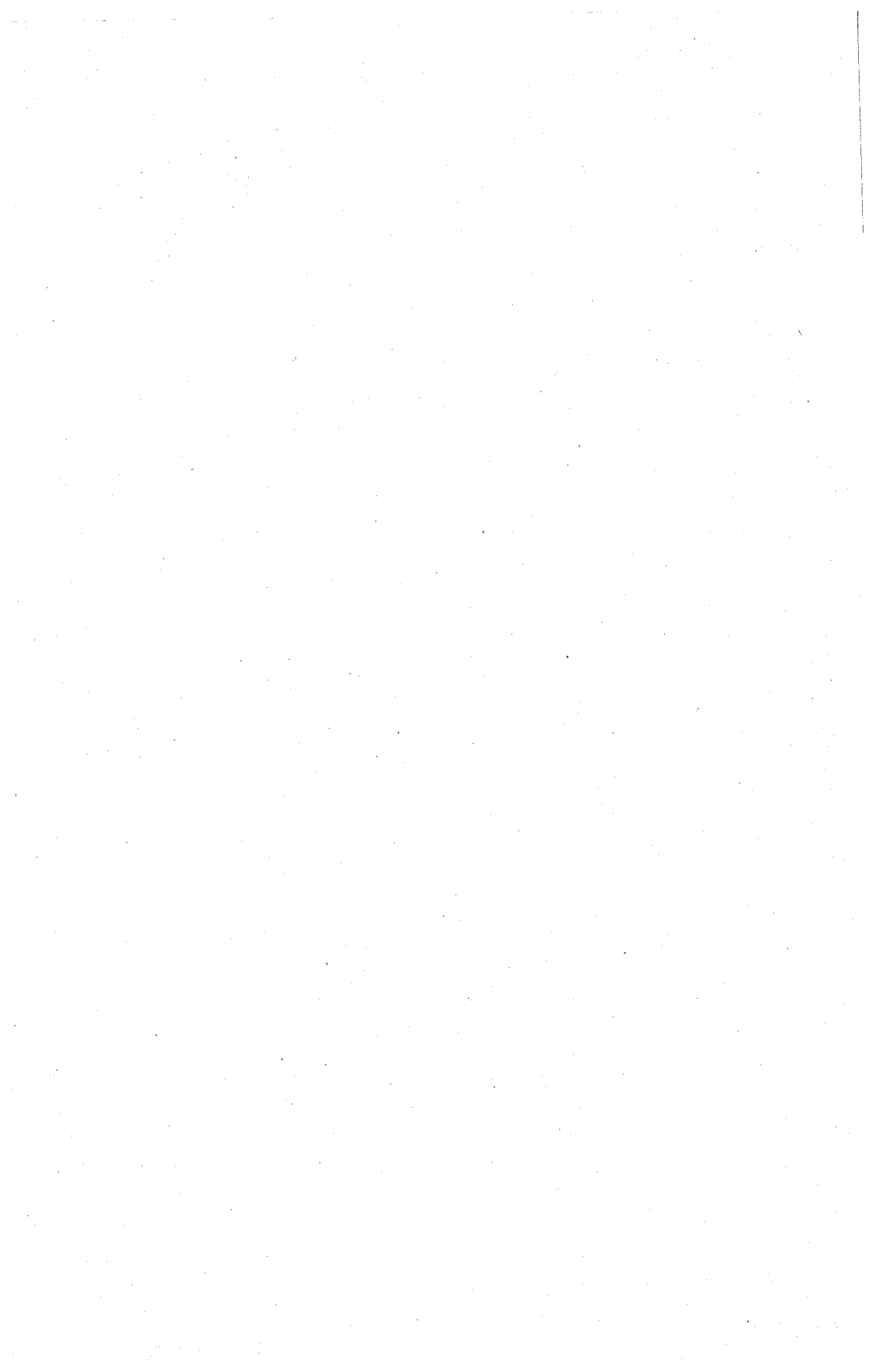
106 Göktürk, s. 170.

107 Gönensay, A. Samim, *Medeni Hukuk, Miras Hukuku*, İstanbul, 1938, III, 209; *Türk Medeni Kanunu ve Borçlar kanunu*, md. 528.

108 Velidedeoğlu, s. 63.

kanunu'nda, kayıp kişinin mallarının temini ve muhafazası hususunda gerekli önlemler alınarak söz konusu kişinin mallarının yönetimsiz kalmasının ve bunun neticesinde de ekonomik bakımdan zarara uğramasının önüne geçilmiştir.

Bu bağlamda kayıp kişinin hayatta olabilir düşüncesiyle malları taksim ettirilmemiş ve ölmüş olabilme ihtimali de göz önünde bulundurularak bu kişinin başkasına mirasçı olabilmesi veya başkası tarafından yapılan vâsiyeti alabilmesine engel olunmuştur; bir gün gelebilir düşüncesiyle, haklarının zâyi olmaması için, her iki hukukta da gerekli tedbirler alınmıştır. Bu bilgilerden, *İslâm Hukuku* ile *Türk Medeni Kanunu* hükümlerinde bu konuda açık bir benzerlik olduğunu müşahade etmiş bulunmaktayız.



Abdusselâm el-'Uceylî'nin Edebî Kişiliği ve Bâsime Beyne'd-Dumû' Adlı Eseri

Dursun HAZER*

ABSTRACT

Abdassalam al-Ujayli's Literary Personality And His Work Termed Bâsima Bayna'd-Dumu'

Summary: Abdassalam al-Ujayli is one of the important story writers and novelist of Syria. Together with committing to the Arap-İslâm values, he is also the litterateur who benefits from universal values and writes in this direction. This novel named Bâsima bayna'd-Dumu' is his first essay; he also benefited from his own life story while he was writing this. In this novel he investigated young Syrian intellectuals expectations from life in 1950s, their hopes, their hopelesnes, they face to face in modern life and depressions with which they confrent.

Keywords: Novel, Abdassalam al-'Ujayli, Bâsima bayna'd-Dumu'

Roman sanatının Suriye'de ortaya çıkması ve gelişmesi, Mısır romanında olduğu gibi¹, batı medeniyetiyle irtibatın kurulması ile başlayan bir olgudur. Suriye edebiyatında batılı romanların sanatsal özelliklerini içeren ilk roman sayılan *Nehm* 1937 yılında yayınlanmıştır. Yazarı Şekîb el-Câbirî (d. 1912) yüksek tahsilini Almanya'da tamamlayıp Suriye'ye döndükten 18 gün sonra bu romanını yayınlamıştır². Bunun yanında 1953 yılından itibaren Suriye'de çevrilmeye başlanan Rus klasiklerinden Dostoyevski, Maksim Gorki, Tolstoy, Gogol gibi Rus yazarların eserlerinin Suriyeli ediplere etkisi olmuş, romanlarda realist yaklaşım ön plana çıkmaya başlamıştır³.

Abdusselâm el-'Uceylî⁴ *Bâsime Beyne'd-Dumû'* (Dâru'ş-şark el-Arabî, Beyrut, ts.)'u 1959 yılında yayınlamıştır; bu yıllar Suriye Edebiyatının yeni ye-

* **Yrd. Doç. Dr.**, Gazi Üniversitesi İllâhiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

1 Rahmi Er, *Modern Mısır Romanı*, Star Ajans, Ankara, 1997, s. 3; Musa Yıldız, "Nobel Ödüllü Yazar Necîb Mahfûz'un el-Liss ve'l-Kilâb Adlı Romanı", *Nüşa*, Sayı 5, Bahar 2002.

2 Seyyid Hâmid en-Nessâc, *Bânûrama er-Rivâyeti'l-Arabîyyeti'l-Hadîse*, Dâru'l-Me'ârif, Kâhire, 1980, s. 115.

3 Fâik el-Muhammed, *Dirâsâtun fi'r-Rivâye*, Daru'ş-Şebîbe, 1978, s. 109; Seyyid Hâmid en-Nessâc, *Bânûrama er-Rivâyeti'l-Arabîyyeti'l-Hadîse*, s. 119.

4 Abdusselâm el-'Uceylî, 1918 yılında Suriye'nin kuzeyinde yer alan Rakka adlı kasabada dünyaya gelmiştir. İlk öğrenimini Rakka'da, ortaöğrenimi de Halep'te tamamlamıştır. Şam'da tıp tahsilini bitirdikten sonra beldesi Rakka'ya dönerek hekimlikle meşgul olmuş, 1947 yılında milletvekili seçilmiş, 1962-63 yıllarında dışişleri, kültür bakanlığı yapmıştır. Kendisi, Bûbderân adlı, çocukluğu yıllarında bedevî hayat tarzını sürdüren bir aşirete mensuptur. Yazarlığa hikâyecilikle başlamıştır. On üç hikâye koleksiyonu, dört tane de romanı vardır. Fırat havzasında yaşayan halkın dramını, bedevî ve çöl muhitinin hayat şartlarını, insanla-

şermeye başladığı, ilk meyvelerini verdiği döneme rastlamaktadır. Suriye romancılığının gelişimini tamamlamadığı, henüz emekleme dönemini yaşadığı bu dönemde edipler, ressamlığa yeni başlayan bir ressamın tecrübelerini yaşıyorlardı. Seyyid Hâmid en-Nessâc Arap romanına dair yaptığı çalışmasında, bu erken dönem Suriye romanlarını eleştirel realizm türünde değerlendirmiş ve bunların bazı sosyal meseleleri resmetmeye özen gösterdiklerini veya bazı duygusal gerçekleri tasvir ettiklerini, ancak şahısların derin psikolojik tablillerini yapamadıklarını, sadece olguların fotoğrafını çektiklerini belirtmiştir⁵.

Bâsime Beyne'd-Dumû' romanı Abdusselâm el-'Uceylî'nin ilk roman çalışmasıdır. Yazar bu eserini bir dergide dizi halinde yayınlanması için yedi ay gibi kısa süre içinde yazmıştır. İlk roman denemesi olması ve kısa süre içinde yazmak zorunda kalması sebebiyle bu eserin kendisini tam olarak memnun etmediğini belirtmiştir:

"*Bâsime Beyne'd-Dumû'* u yazmadan önce hikâyeler yazıyordum, bunlar çok vakit almıyordu... Riyâz Tâhâ (ö.1980) *el-İctihâd*'da dizi hâlinde yayınlamak için duygusal içerikli bir roman yazmamı istedi... Beyrut'tan dönerken arabam yuvarlandı, neredeyse ölüyordum. Bu olay romanın konusu oldu."⁶

el-'Uceylî, bu romanının yazımında kendi hayat hikâyesinden oldukça çok yararlanmıştı. Romanın baş kahramanı Süleyman Atallah, bedevî asıllı, Şam'da hukuk öğrenimini görmüş, bu öğrenimden sonra Halep'in kuzeyinde yer alan beldesine geri dönmüş, siyaset sahnesinde yer almış, romanda bahsi geçen kazayı yaşamıştır. el-'Uceylî'nin otobiyografisini okuduğumuzda bu belirttiğimiz özelliklerin hayat hikâyesinde aynen yer aldığını görmekteyiz⁷. Edebiyat eleştirmenleri, ediplerin ilk eserlerini kendi hayat hikâyeleri üzerine kurgulamalarının yaygın olduğunu belirtmektedirler. Türk edebiyat eleştirmeni Fethi Naci, "İlk romanlar genellikle öz yaşam öyküsel romanlar olurlar"⁸ tespitinde bulunmuştur. Suriye hikâye ve romanı hakkında önemli çalışmaları bulunan Husâm el-Hatîb de, ilk dönem Suriyeli ediplerin ekserisinin kurgularını genellikle kişisel ve otobiyografik unsur üzerine kurduklarını belirtmiştir⁹.

el-'Uceylî'nin hayat hikâyesi romanının kurgusunu şekillendirmekle beraber, bu romanın ele aldığı konu, yazıldığı dönemden bir kesit sunmaya,

rın ruh yapısını, hekimlik deneyimlerini hikâyelerinde çok güzel yansıtmıştır. Romanları hikâyelerinin aksine, modern Suriye Arap toplumunun şehir insanını ele alır. Romanlarında, geleneksel değerlere bağlı kalarak modernleşmeye çalışan bir hayat tarzı sunmaya çalışır. Hayatı ile ilgili olarak bkz. el-'Uceylî, "Sûretun min Hayâtin", *Eşyâ Şahsiye*, el-Ehâlî, 3. Basım, Dimaşk, 2000; el-'Uceylî, "el-'Uceylî 'anı'l-'Uceylî", *Dirâsât fî Edeb Abdu's-Selâm el-'Uceylî*, Redaktör: İbrâhim el-Cerrâdî, el-Ehâlî, Dimaşk, ts.

5 Seyyid Hâmid en-Nessâc, *Bânûrama er-Rivâyeti'l-Arabiyyeti'l-Hadîse*, s. 120-124.

6 el-'Uceylî, *Eşyâ Şahsiye*, s. 65, 236; el-'Uceylî, "Mâ Zilnâ Ne'şu 'Ale'l-Kissati'l-Kasîre" Röportaj: Emîne Abbâs, *Cerîdetu'l-Ba's*, 27 February, 2002.

7 el-'Uceylî, *Eşyâ Şahsiyye*, s. 9-24; el-'Uceylî, "el-'Uceylî anı'l-'Uceylî", *Dirâsât fî Edebi'l-'Uceylî*, s. 11-30.

8 Fethi Naci, *Türk Romanında Ölçüt Sorunu*, Eleştiri Günlüğü, 1980-1986, YKY, İstanbul, 2002, s. 104.

9 Husâm el-Hatîb, *el-Kissa Kasîre fî Sûriye*, Dâru Alâiddîn, Dimaşk, 1998, s. 45.

var olan sosyal, siyasî, millî problemlerin aydınlar üzerindeki etkisini kendi bakışı doğrultusunda aksettirmeye çalışmaktadır. Valery'ye ait olan "eserin yaratıcısı yazarın hayatı değil, ama yazarın zihniyeti ve ruhudur. Esere vücut veren şey ise yazarın "esprit"sidir"¹⁰ sözü, bu romanın muhtevasını daha doğru tasvir eder görünmektedir. Yazar, kahramanının yaşadığı siyâsî, duygusal maceralarını ve çeşitli sosyal mücadeleleri ortaya koymaya, bunları teşhise çaba göstermekte, burjuvazide, feodal yapıda hüküm süren sosyal dertlere parmak basmaktadır¹¹. el-'Uceylî'nin kendi ifadesiyle bu roman, bir bakıma yazdığı dönemde sahip olduğu "hayatı anlama biçimidir."¹²

Bâsime Beyne'd-Dumû' romanı, kurmaca yapısı içinde yeni bir hayat tarzını sunmakta, eski hayat tarzının bazı eksik, yanlış yönlerini gözler önüne sermeye çalışmaktadır. Romanın baş kahramanı Süleyman Atallah'ın ve Bâsime'nin idealinde, ras' onel akli düşünceyi temel alan, bununla birlikte akıl ve ruha birden hitap eden bir toplum modeli vardır. Hem bilgiye hem de inanca önem vermektedirler (s. 28). Romanın karakterleri, Arap asıllı, toplumunun gelenek görenekleri içinde yetişmiş insanlardan seçilmiştir; bunlar aydın ve batı tarzı hayat yaşayan insanlardır. Kadınların hürriyeti, toplum içindeki yerleri, yeme-içme, giyim-kuşamda, özellikle kadın karakterlerde batı tarzının izlendiği göze çarpmaktadır. Romanda öne çıkan bir diğer konuda yeni toplumun inşasında siyasetin görevi, eksik işleyen yönleri ve kusurları ele alınmış, bunda gerçekçi bir biçimde doğuda siyasetin işleyiş biçimi aksettirilmiştir.

Bâsime Beyne'd-Dumû' bir giriş ve altı bölümden oluşmakta ve dört yıllık bir dönem anlatılmaktadır. Giriş bölümü olayların düğümünü oluşturur; baş kahraman Süleyman Atallah'ın Bâsime ile kız kardeşi arasında aşk çıkmazı içinde kaldığı dönemde gittiği Beyrut dönüşü geçirdiği tehlikeli trafik kazası anlatılır. Bu trafik kazası romanın olay örgüsüne göre son bölümlerinde gerçekleşmiştir ancak bu olaydan sonra kahramanın olaylara bakışında değişimin meydana gelmesi sebebiyle girişe alınmış, son bölümde düğümü de çözen romanın tabî örgüsü içinde buna tekrar dönülmüştür.

Birinci bölümde Süleyman Atallah, parti binasında verdiği konferans sonrası Bâsime ve kardeşi Hiyâm ile tanışmakta, arkadaşı Dr. İlyas ile birlikte her iki kızı oturdukları Muhâcirûn semtine götürmektedir. Bu karşılaşma ile Bâsime ve kardeşi Hiyâm romana dahil olmaktadır (s. 37).

Bâsime ailesiyle yaşamaktadır. Ailesi modern görüşlüdür ve kızlarının yaşayışına karışmamaktadır. Bu ortamda Bâsime istediği gibi davranmakta, onlara sormadan her yere gidebilmektedir. Süleyman ile tanışmaları üzerinden henüz uzun bir süre geçmeden ona beraberce geziye gitmelerini teklif eder.

10 Şerif Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, Akçağ Yay., Ankara, 1986, s. 138.

11 İbrâhîm es-Sa'âfîn, *Tatavvuru'r-Rivâyeti'l-Arabîyyeti'l-Hadîse fî Bilâdi's-Şâm, Dâru'r-Reşîd*, 1986, s. 319; Seyyid Hâmid en-Nessâc, *Bânûrama er-Rivâyeti'l-Arabîyyeti'l-Hadîse*, s. 123.

12 el-'Uceylî, *Eşyâ Şahsiye*, s. 131.

Süleyman bu teklifi uygun bulur, otomobiliyle yolculuğa çıkarlar. İki genç bir dağ otelinde kalırlar ve kendilerine sahip olamayarak birlikte olurlar. Ancak bu birliktelik, iki idealist genç arasında oluşan saygı ve sevgiyi de bitirir. İkisinin duygularını hakim anlatıcı vasıtasıyla anlayabilmekteyiz:

“Şimdi harika yapılı bir bedene dağ kulübesinde sahip olması onu gururlandırılmıyordu. Onun gıpta ettiği, hayalinde canlanan, sıcaklığını hissettiği bir bayan değildi artık, çünkü ona sahip olmuştu.”¹³

Bâsime kendisine, ideallerine ihanet ettiğini düşünür. Çünkü o Süleyman'ı ideallerini gerçekleştirecek bir kahramanı olarak görmüş ve onunla tanışmayı sadece bu sebepten dolayı istemiştir, ancak şimdi yüce amaçları varken kendi duygularına teslim olmuş, bu ilişkiyi bulandırmıştır. Bu pişmanlık duygusu ile her ikisi Şam'a döndükten sonra birbirleriyle görüşmeyi keserler. Süleyman da ruhunun derinliklerinde korkuyla utanç karışımı bir şeyler duyar. Pişmanlık duygusu romanda belirtilmese de İslâmî-Arap terbiyesinin verdiği bir vicdan ve saflık muhasebesidir. Flört hayatı batılı tarzda olmasına karşın pişmanlık doğuya hâstır ve onun izlerini taşır. Kültür ve aldıkları eğitim modern hayat yaşama idealindeki kahramanların peşini bırakmamıştır.

Süleyman Bâsime ile görüşmeyi kestiği bu süre zarfında kendisini onu düşünmekten de alamaz, otomobilini Ebû Rimâne caddesinde bir kıyıya bıraktıktan sonra yürüyerek bu caddeden Muhâcirîn semtine çıkmakta, onun dar sokaklarını gezmekte, Bâsime'nin evi etrafında dolaşmaktadır. Ona bunu yaptıran aşk değildir, çünkü o aşka inanmamakta, aşkı, tabiatın insanı alaya aldığı en büyük aldatmaca olarak görmektedir; orada oturan kıza duyduğu arzu bunu yaptırmaktadır (s. 116). Bu ayrılığa dayanamaz, bir akşam Dr. İlyas ile Bâsime'nin evine giderler. Sohbetle konu aşka gelir. Süleyman:

“Türü korumak ancak iki cinsin yakınlaşmasıyla olur, erkek ve dişiyle. Bu da sırf hayvansal bir faaliyettir. Tabi ki üstün insanın zevkini makbul kılmak için tabiatın bu faaliyete nefsanî çeşni, baharat serpmesi gerekir. Bu çeşni ve baharatlar, bu nefsanî öncüller aşk olmaktadır! Ancak çoğu insanlar bu nefsanî öncüllerin temel olduğunu sanıp onunla büyülenerek, onunla şarkı söyleyerek, mihrabında tapınarak günlerini harcadılar. Hayvansal güdüdeki sevgi iktisadî alış-verişteki altın gibidir. İktisatta temel olan, ticarî bir malın değeri olan başka bir malla değiş-tokuşudur. İnsanlar bu değiş-tokuşta altını aracı yaptılar, altın bu aracılıktan değer kazandı... Aşka inananlar böyle değil mi? Onlar altın gibi araca yapıştılar, amacı unuttular.”¹⁴

Süleyman aşkı maddi ve ticarî bir ilişki gibi görmekle birlikte Bâsime ile birlikte olduktan sonra kendisini saran tuhaf duygular onu düşüncelere sevk etmektedir. Bu tartışmanın olduğu akşam arkadaşlarına biraz rahatlamak için Beyrut'a gideceğini söyler, Bâsime, bu seyahatinde ona yine eşlik eder. Beyrut'ta bir otelde süit odaya yerleşirler. Bâsime gündüz çarşıları dolaşır, Şam'da bulamadığı kıyafetleri alır. Akşamleyin lüks bir lokantaya giderler. Yemek esnasında Bâsime ondan eski ilişkilerini unutmamasını ister:

13 el-'Uceylî, *Bâsime Beyne'd-Dumû'*, Dâru's-Şark el-Arabî, Beyrut, ts., 100-101.

14 el-'Uceylî, *Bâsime Beyne'd-Dumû'*, 119.

-Hepimizin kendisini unuttuğu zayıf dakikaları vardır. Sen benim ümidindin, söylemem gerekiyor ki hâlâ da öylesin. Yüce bir ideale doğru içimde aydınlık yollar olarak çizdiğim düşüncemin ideali. Belki bana 'sen kimsin' diyeceksin. Ben kimim? Milletimiz arasında öne çıkma ve yönetme gücü olmayan birçok erkek ve kadınlardan benzerleri olan kadınlardan biriyim. Ancak milletin huzurlu ve saygın hayat amacı yönünde adım adım yürümeye çok istek ve güç bulunan insanlarız. Milletin içinden bir kıza, milleti için bu düşünceleri taşımasını çok buluyor musun? Siz liderler asil fikirlerin size bağlı olduğunu sanıyorsunuz, halktan birinin bu düşünceleri seslendirmesine ve peşinden gitmesine şaşırıyorsunuz.. Ne kötü ki bu fikirlerin değeri olması için sizin varlığınız zorunlu; bunlar ancak sizinle asaletli olmakta...Bazen bunları benimsemenizle, bazen de bunların uğruna savaşmanızla!..Evet Süleyman, sen fikirlerimin ümidi idin. Gerçekleştirilmesi gereken büyük bir düşüncenin çoğu şartları sende toplandı. Seninle tanışmaya, irtibat kurmaya özlem duyuyordum. Seninle karşılaşp, sohbet edince sana inancım arttı. Aralarında yaşadığım insanlar için istediğim geleceğin yapısına kendi ellerimle bir tuğla koyacağım için övünüyordum, kendimle gururlanıyordum.. Ta ki o zayıf anları gelip arılığı bulandırınca dek...¹⁵

Bu sözün devamında Bâsime'nin ağzından Arap ve İslâm toplumlarında erkekle aynı hatayı işlediği halde kadının lekelenip erkeğin tertemiz olarak bu işten sıyrılışının eleştirisini görmekteyiz:

"Siz erkeklerin içine daldığımız irinlerden kolayca kurtulmada büyük gücünüz var. Biz kadınlara bulaşan bulanıklık ise sonsuza dek bize yapışık kalıyor."¹⁶

Bâsime'nin ağzından aktardığımız bu cümleler, erkeğe modern hayatta 'ortak olma' ideali ile çıkan kadının, bir şark kadını olmaktan kurtulamadığı, erkeğin peşinde, ona bağlı ve kendi benliğini henüz bulamadığını anlatmaktadır. Lider de, fikirleri ortaya koyan, bunlara asalet kazandıran, herkesin etrafında döndüğü ve değer bulduğu karizmatik bir varlık hüviyeti taşımaktadır. Karakterler batı tarzı hayatı özlemi içinde olmakla birlikte düşüncede tamamen doğuludurlar.

Romanda kadın-erkek ilişkilerinde cinsellik sürekli olarak öne çıkmış, cinsellik duygusu düşüncelere baskın olmuştur. Bâsime ve Süleyman'ın önceki ilişkiden sürekli utanç duymaları, bunu ideallerine ihanet kabul etmeleri, Beyrut'ta ikinci bir ilişki yaşamalarına engel olamamıştır.

Süleyman ikinci defa ilişki yaşadıkları bu geziden sonra uzun süre kalacağı beldesine dönmektedir. Bâsime birbirlerinden ayrı kaldıkları uzun süre boyunca Süleyman'a mektuplar yazmaktadır. Romanın dördüncü bölümünün bir kısmı Bâsime'nin mektuplarına ayrılmıştır (s. 151-159).

el-'Uceylî'nin bu romanını yazdığı dönemlerde Dünyadaki ihtilâl hareketlerinden özellikle Türkiye Cumhuriyetindeki çağdaş gelişmelerden etkilendiği de görülmektedir. Bâsime'nin Süleyman'a yazdığı mektuplarında,

15 el-'Uceylî, *Bâsime Beyne'd-Dumû'*, s. 130-133.

16 el-'Uceylî, *A.g.e.*, s. 133.

ondan uzak kaldığı dönemde 'Büyük Devrimler'¹⁷ adlı kitabı okuduğunu ve Eva Peron ve Mustafa Kemâl'in eşinin anlatıldığı sayfalarda kendisinin temsil edildiğini gördüğünü Bâsime'ye söyler (s. 158).

Yaz sonu Süleyman Şam'a dönünce, Bâsime Süleyman'la ikinci defa birlikte olmanın rahatlığı ile artık onunla görülmekten utanmaz, Süleyman'ın oturduğu Aynu'l-Kirş gibi kalabalık semtteki evine gidip gelmeye başlar. Ancak Süleyman onun her zaman evine gidip-gelmesinden sıkıntı duyar (s. 196). Ona bu cüretinin aşırıya kaçtığını, zira yaşadıkları toplumun onlara irâdelerinde hür oldukları açısından bakmadığını, kendi kanunlarını uyguladığını söyler. Bâsime ise yaptıklarının gerçek olduğunu ve bunun için kim-seden korkmadığını söyleyerek evine gelip-gitmesini sürdürür (s. 225).

Bu esnada Edebiyat Fakültesinde okuyan Hiyâm ve arkadaşları, fakülte-de düzenledikleri bir söyleşiye Dr. İlyas ve Süleyman'ı konuşmacı olarak davet ederler. Süleyman'ın konuşmaları burada da büyük beğeni toplar. Yazar bu söyleşide Dr İlyas'a, Fransa'da çalışırken kendisine tedaviye gelen Ahmed Bey el-Mescî isimli hemşerisinin yakalandığı kanser hastalığını, tedavisini, hastasının çektiği acıları, kanserin aşamalarını on iki sayfayı bulan uzunluk-ta anlattırması, ona tıbbî bilgiler verdirmiştir (s. 209-220).

Söyleşiden sonra Hiyâm ve arkadaşları Süleyman'ı evinde ziyaret ederler. Arkadaşlarını uğurladıktan sonra kendisi evde kalır, evini gezerken yatak oda-sında ablasının unuttuğu mercan gerdanını görür, onun ablasıyla ilişki yaşadığını anlar. Süleyman'a karşı içinde gelişen hayalleri yıkılır. Oradan kaçır bir halde ayrılır, yatağa düşer (s. 234).

Hiyâm'ın evden kaçarak ayrılmasından sonra Bâsime gelir, Süleyman'dan Hiyâm'ın evde gerdanını gördüğünü öğrenir. Bâsime o gece Süleyman'ın yanında kalmak ister ancak o bu isteğini kabul etmez, bunun yaşadığı çevrede doğru olmadığını söyleyerek evine götürmek ister, Bâsime onun bu tavrına kızarak evi terk eder ve görüşmelerini keser.

Bu olaylar gerçekleştikten sonra Süleyman her iki kız kardeşle yaklaşık altı ay ilişkiyi koparır. Bu esnada Süleyman'ın duygularında da önemli değişimler olur, daha önceleri menfaat ilişkisi olarak gördüğü evliliği, aşkı sorgulamaya, günden güne Hiyâm'a aşık olmaya, sürekli onu düşünmeye başlar (s. 256). İki kadın arasında kalan Süleyman Beyrut'a gider, meyhane ve gazinolarda teselli aramaya çalışır. Oralarda batıdan çalışmaya gelmiş dansözlerle dertleşir. Beyrut'a dönerken, giriş bölümünde bahsedilen kaza gelişir. Otomobili bir uçuruma yuvarlanır.

Süleyman omuriliğindeki incinmeden dolayı ameliyat olur. Bu esnada yanında beldesinde işlerine bakan Ebû Amşe'den başka kimse de yoktur. Hatta Ebû Amşe ona, "Biz Şam'ın kızlarının yarısının sana aşık olduğunu ve bakan-ların, ekabirin kızlarının kapına birikeceğini sanıyorduk." (s. 306) der. Süley-man etrafındaki hastaların çocuk ve eşlerinin ziyaretlerini, aralarında aile sevgisini gördükçe sanki vücut organlarının olmadığını hisseder, kendi ken-

17 Nehru'nun bu eserinin Türkçeye çevirisi: Jawaharlal Nehru, *Sosyal Devrimler, Ulusal Savaş-lar*, Çev. M. Emin Bozarıslan, Ant Yay., İstanbul, 1970.

dine 'şimdiye kadar niçin evlenmedim' diye sorar. Süleyman artık modern hayatın karmaşasından uzaklaşıp kendi başına kaldığı bu ortamda modern hayatta ferdin içine düştüğü yalnızlığı hissetmeye başlamıştır. (s. 303-306) Ebû Amşe'nin söylediği şu sözler onun yalnızlığına işaretler: "Söyle bana, bu şehrin caddelerinde salına salına yürüyen bu güzellerden seni soran biri yok mu? Parmakları boyalı avucunu alnına koymak için hastaneye teşrif etme zahmetini gösteren biri?!" (s. 306).

Hastanede bu yalnızlık duyguları içinde iken Bâsime onu ziyaret eder. Artık birbirlerinden kopuş başlamıştır: "Bizden uzak kaldığın altı ay çok düşündüm, ağladım, seni hâlâ seviyorum. Belki de bunu vücudum istiyor. Senin benim dişliliğimi isteyip vücuduma sahip olduğun gibi. Ancak seninle Hiyâm arasındaki aşkın karşılıklı duygu olması gerekir, sen onu, o da seni seviyor... Bu doğru bir sevgi. Sizin aranızda ben ne yapayım. Onu seviyorsan bana sevdiğini söylemekten korkma"¹⁸ Süleyman ona Hiyâm'a aşık olduğunu ancak geçmişte birlikte yaşadıklarının engel olduğunu anlatır (s. 311-312).

Bâsime Süleyman'ın Hiyâm'la evlenmesi için ısrar eder. Ancak Süleyman bu aşk çıkmazından orulmuş, kendi yerinin ait olduğu kırsal, bedevî çevre olduğunu anlamıştır:

"Alçıklar içinde kaldığımdan beri çok düşündüm. Kazadan sonra senin bana söylediğin sözleri hatırladım. O gece söylediklerin doğrudu. Üç yıldır bu şehirde nasıl bir değersiz hayat yaşıyorum! Avukatlıkta, siyasette, aşkta kaybettim. Kabuklarla oyalanıyorum, her gün beni bana, benden iyilik bekleyen insanlara yararlı olmaktan uzaklaştırıyor. Bunun için beldeme döneceğim.. İşlerimi yürütmek, yaşamam gereken çevrede yaşamak için. Oraya varınca okulun müdürünün kızıyla evleneceğim. Güzel terbiyeli kız, benimle evlenmeyi büyük bir şeref olarak görüyor. Sevmediğinle nasıl evleneceksin dersin, 'Sadece sevgi üzerine mi evler kurulmaktadır?!' sözü benim değil, on dört asır önce Ömer b. el-Hattâb söylemiş."¹⁹

Süleyman'ın köye döneceğini ve müdürün kızıyla evleneceğini söylemesi kendisine yabancı olan, onu perişan eden şehir hayatına da bir tepkisini ifade etmektedir.²⁰

Süleyman hastaneden çıktıktan sonra beldesine dönmek için hazırlanır, sabah evden çıkarken kapı eşliğinde bir mektup bulur, bu Bâsime'nin mektubudur. Mektubunda kendisinin Hiyâm ile aralarına engel olmayacağını, hayatı sevdiği için intihar da etmeyeceğini, Kuveyt'e gidip öğretmenlik yapacağını, Hiyâm ile kendisine mutluluklar dilediğini yazmıştır.

Bu romanda üzerinde durulan diğer bir konu siyasettir. Süleyman sosyalist ideoloji üzerine kurulu bir partinin üyesidir ve partinin fikrî platformundan sorumludur. Rasyonel aklı düşünceye dayalı, bunun yanında geçmişteki Arap devlet ve hukuk yapısından yararlanarak ideal sosyal bir devlet yapısının oluşmasına çalışmaktadır. Bu bağlamda konuşmalarında işsiz, çalışamayanlar ve hastalar için sosyal güvenceden bahseder, bunun Hâlid b. Velîd

18 el-'Uceylî, *Bâsime Beyne'd-Dumû'*, s. 310.

19 el-'Uceylî, *A.g.e.*, s. 314-315.

20 İbrâhîm es-Sa'âfîn, *Tatavvuru'r-Rivâyeti'l-Arabîyyeti'l-Hadîse fi Bilâdi's-Şâm*, s. 323.

(ö.642) döneminde örneklerinin olduğunu söyler. Bunun yanında o, siyasi sistemle İslâm hukuk sisteminin arasını ayrı tutmaktadır.

İkinci bölüm içinde, ülke siyasetinde bir krizden bahsedilmektedir. Bu krizde partisi hükümetle koalisyon yapmak istemekte, Süleyman ise partisinin savunduğu fikirler açısından bunu istememektedir; ancak bakanlık beklentisi içinde olan milletvekilleri bu koalisyona katılmaya ısrarcı olurlar ve sonunda onların istekleri olur. Süleyman parti içindeki durumu şöyle özetler:

“Parti konseyinde benim fikirlerime karşı olanlardan hiçbiri delillerime, görüşlerime veya parti tüzüğünden ve önceki uygulamalardan getirdiğim delillerime bir cevap veremediler. Bu yüzden benim fikirlerime katılmayanlar bana delillerle değil saldırıyla cevap verdiler.”²¹

Süleyman seçimde milletvekili adayı olmuş ancak seçimi rakibi Saîd Ağa kazanmıştır. Roman içinde Saîd Ağa kötü bir şahsiyet olarak, düzenbaz, menfaatperest bir siyasi tipini temsil etmiştir. Bürokraside ve siyasette işini iyi yürütmektedir. Kendisi gibi insanlar bürokrasiyi ele geçirmiş, halkı rüşvet ve haraca bağlamışlardır. Bu insanlar Saîd Ağa gibi siyasetler tarafından kollanmakta, halka zulme dayalı çarklarını çevirmektedirler. Süleyman’a göre ülkedeki tüm partiler Arapların tek bir millet olduğunu, sosyal adalete dayalı devletin inşa edilmesi gerektiğini söylemektedirler, ancak sorun sistemde değil bu sistemi kurup işletecek insanlardadır. Çünkü Saîd Ağa gibi insanlar tarafından kurulan siyasi yapı çok çabuk çökecek, devlet yıkılacaktır.

Saîd Ağa veya milletvekili olduktan sonraki adıyla Saîd Bey, beldesinde belediye başkanı iken işgalci Fransa’nın Suriye valisi beldesini ziyaret etmektedir. Valiye başkan olarak iyi görünmek için her yeri süsletir, sokaklara taklar yaptırır, evlerin duvarlarına halılar astırır, şehir içinde ana caddede ağaç olmadığı için, caddeye belli aralıklarla çukurlar kazdırır, vali gelmeden önce belediye parkından kestirdiği ağaçları buraya diktirir (s. 186). Saîd Ağa’nın devletin arazilerini kendi mülküne geçirme, arazilerinin olduğu yere değerini artıran yatırımlar yapma gibi hileli işleri vardır (s. 177). Ancak Saîd Ağa Süleyman’ın rakibi olarak girdiği seçimi kazanmıştır, insanlar onun hilelerini bildikleri halde ona oy vermişlerdir. Süleyman’ın yakını Ebû Amşe bu duruma şöyle bir izah getirmiştir:

“Evet, ekserimiz cahil, sahtekar ve soyguncuyuz. Öyleyse bizi temsil için bizim sınıfamızdan birini seçmeliyiz. Sen kendini bizi temsilde Saîd Ağa’dan daha layık mı buluyorsun? Gel hesabımı yapalım. Devlet arazilerinden kaç parçayı emlakine kattın? Ziraat bankasından alıp ödemediğin kredi ne kadar? İnsanların işlerini göreceğim diye onlardan gasbettiğin para ne kadar? Süleyman: Sıfır..sıfır..sıfır.. Ebû Amşe: Öyleyse sen Şam’a git, gazetelerde yazılar yaz, konuşmalar yap. İşleri de erbabına bırak!”²² Süleyman Ebû Amşe’yi tasdik eder ve ona çözümün ne olduğunu sorar. Ebû Amşe bu sorusuna taşra insanının vereceği cevabı verir: “Üstat, bunun yolu ağacı kökünden kesmektir... Yol, senin bilginle, irfanınla güçlü olduğunu bilmendir. Niçin seni ve kendimi öldürmem için benim gibi cahilin eline bu gücü koyuyor ve sen

21 el-‘Uceylî, *Bâsime Beyne’d-Dumû’*, s. 85

22 el-‘Uceylî, *Bâsime Beyne’d-Dumû’*, s. 177.

bundan vazgeçiyorsun? Üstat, fikirlerini uygulamaya koymak için bu gücünü kullan, utanma, tereddüt etme... Güçlü ol.”²³

Ülkedeki kokuşmuşluk ve yolsuzluğun sebebi olarak siyasetteki zayıflık gösterilir. Yine Ebû Amşe'nin dilinden bu duruma bir çare daha duyarız: “Siyasette güçlü olmak mı, bu bizim eksik tarafımız. Devletin koparıcı olduğunu insanların öğrenmesi için alanlara koymamız gereken darağaçları eksik. Biz çocuğun güttüğü sürü gibiyiz.” Süleyman ona şu soruyu sorar: “Ancak kaç diktatör bu ülkeyi yönetti, durumumuzu düzelttiler mi?” Ebû Amşe, “Bunları bırak Üstat. Sen her omzuna yıldız asılan general mi sanıyorsun? Biri deli, biri miskin, biri sarhoş. Bunlardan ne hayır gelir?! Bu ülkenin kötü şansı, iyi ata hep kötü biniciler bindi.”²⁴

Süleyman, romandaki tüm karakterlerin kendisinden rol aldıkları, hal ve hareketleriyle olayların geliştiği baş kahramandır. Fizik olarak en yakışıklı karakter olduğu gibi, hukukçu, edip, şair, siyasetçi vasıflarında da zirvedir. Romanın diğer kişilerine Süleyman'ın karakter gelişimine yardımcı olma görevi verilmiştir.

Süleyman, beldesinde geleneksel Arap kültürü içinde yetişmiş, Şam'da yüksek öğrenimi esnasında modern hayatla tanışmış bir aydın ve halk adamıdır. Tarihî mirastan yararlanarak modern bir hayat kurma çabasıdadır. Bunun için siyaset yapar. Siyasette sosyal ideolojinin devlet için ideal bir sistem olduğunu düşünür. Bu sistemin ülkesinde iyi işlememesini ise, halkın sistemi işletecek iyi insanları seçemediğine bağlar. Devletin yapısının dinin yapısı gibi sağlam temel üzerine kurulmasını savunur ve buna örnek olarak, hadis toplayan bir râvînin, atını aldatan bir sahabîden hadis almadığını aktarır. Bu örnekten şu hükmü çıkarır: “Zor şartlar sağlam bir dini ortaya çıkarmış, milletin yapısı da dinin yapısı gibi olması gerekmez mi? Hatta daha sert olmalı.” (s. 91).

Bâsime, Süleyman'ın karakter yapısını yansıtan bir ayna gibidir. O da Süleyman'ın yakışıklılığı karşısında güzel ve şık bir bayandır; Süleyman'ı büyüleyen geniş gözleri, uzun kirpikleri, ince sık kaşları, düzgün boynu vardır. Şık giyinmeyi sevmekte, modayı izlemektedir, giysilerini Beyrut'tan almaktadır. Dul bir kadındır. Dudakları rujlu ve üzerinden parfüm esintisi yayılmaktadır. Siyaha meyilli örgülü saçlarını başının üstüne toplamış, bu saçlar Süleyman'a eskiden bir Rus filminde seyrettiği Nataşa adlı bir kızı hatırlatmakta; saç stilinden gururlu bir kız olduğu kanısına varmaktadır (s. 31). Yazar, romanın önemli iki kahramanının asil Arap olduklarına vurgu yapmıştır: Bâsime, Emevîlerin başkenti Şam'da asil Arap ailesinde köklü şehir kültürü içinde, Süleyman'da şehirden uzak bedevî ortamı ve kültürü içinde, feodal yapıda yetişmiştir. Her ikisi bu kültürün ve ırklarının asaletinin bilincindedirler, bunu modern hayatla bağdaştırmaya çalışmaktadırlar.

23 el-'Uceylî, A.g.e., s. 178.

24 el-'Uceylî, *Bâsime Beyme'd-Dumû'*, s. 177.

Kadınlar bu romanda yazarın sahip olduğu görüş doğrultusunda²⁵ erkeğin ortağı, onunla aynı seviyede düşünülmeyle birlikte, tüm ilişkilerde cinsel yönleri öne çıkmıştır. Baş kahraman Süleyman, gerek fiziği ile gerekse kişiliği, fikirleri ve kültürü ile tüm kadınların hayranlık duydukları, onu ele geçirmek için birbirleriyle yarıştıkları bir karakter olarak yansıtılmıştır. Bâsime'nin sosyoloji öğretmeni olduğu belirtilmekle birlikte onun öğretmenlikle ilgili bir faaliyeti, aydın kadın olarak katkılarında rastlamamaktayız. Bâsime ile Süleyman arasında gelişen olaylar sonunda ikisinin duygusal maceralarında noktalanmaktadır. Bu hükmümüzün diğer bir örneği Suâd'dır. İkinci bölümde hakim anlatıcı tarafından Süleyman'ın arkadaşı Abdulhalim'in evine sık sık gittiği, eşi Suâd ile çok sohbetler yaptığı anlatılmaktadır. Süleyman bir akşam yine arkadaşının evine gider. Sohbet esnasında arkadaşının eşine bakar, güler yüzünde değişiklik görür. Kestane rengi saçları altında teni daha da beyazlaşmış, evliliği ve annelik ona bir kat daha güzellik kazandırmıştır. O akşam kısa bir sohbetten sonra yanlarından ayrılarak evine gelir. Eve varır varmaz telefonu çalar, arayan Suâd'dır. Süleyman:

"-Hayırdır... Saygıdeğer eşiniz nerede?"

Süleyman onun sözünde bir acılık hissetti:

-Beyefendi sen bizden ayrıldıktan sonra kulübe gitti.. Arkadaşları onu orada beklemekteler!

Sözüne devam etmeden önce biraz sustu, sonra:

-Süleyman bu akşam harikaydın.. Uzun süre seni Abdulhalim ile kıyasladım, biliyor musun?

-Suâd, eşinin hakkını yeme. Belki de bu akşamki boşboğazlığım seni büyüledi...

-Onun parlak kelini, alnını ve burnunu dolduran benekli noktaları unuttum! Bununla birlikte ben boşboğazlıktan konuşmuyorum... Şeffaf yazlık gömleğinde müthüştün... İlk defa gömleğini çıplak bedenine giymişsin. Memleketinin güneşi cildine çekici esmerlik kazandırmış."²⁶

Abdulhalim'in eşi Süleyman'a musallat olsa da yetişme tarzından olsa gerek ondan arkadaşının eşi olduğu için uzak durmuş, yararlanmayı hiç düşünmemiştir²⁷.

Dr. İlyas romanın fonksiyonel karakterlerinden biridir. Hıristiyandır ve Süleyman'ın en samimi arkadaşıdır. el-'Uceyli, tabip olup geçimini de bu meslekle sağlayan bir ediptir; tıp terimlerini, hekimlik bilgi ve tecrübelerini çoğu eserlerine taşımıştır. Bu romanında Dr. İlyas'a bu görevi yüklemiş, ona kanser hastalığı ve bazı tıp araçlarından bahsettirmiştir. Süleyman'ın aşka inanmadığını söylemesi üzerine ona söylediği şu sözleri Dr. İlyas'ın düşüncesini yansıtır:

"Ben aşka inanıyorum, çünkü insanın ruhuna inanıyorum. Gerçek doktor, maddî olmayan insan ruhuna inanmaya en münasip insandır. Çünkü insanın bedeninde dolaşırken onunla yüz yüze gelir, her gün birçok kere. O aynı

25 el-'Uceyli, *Eşyâ Şahsiye*, s. 207.

26 el-'Uceyli, *Bâsime Beyne'd-Dumû*, s. 58-59.

27 İbrâhîm es-Sa'âfin, *Tatavvuru'r-Rivâyeti'l-Arabiyyeti'l-Hadîse fi Bilâdi's-Şâm*, s.346.

zamanda onun özünü bilmekten de acizdir. Eğer onu tanımıyorsa, ona nasıl inanıyor dersen?! Çoğu kere iman, kavrama aczinden ve bilme eksikliğinden kaynaklanır. Bizden Allah'ı kim tam olarak bilmektedir? Ancak hepimiz ona inanmaktayız!..”²⁸

Ebû Amşe ve Saîd Ağa gibi tipleri taşra insanına örnek için kullanmıştır. Ebû Amşe Süleyman'ın beldesindeki mülklerini işleten kahyasıdır. Süleyman'ın taşra kültürünü yansıtmaktadır. Saîd Ağa ise kendi menfaatini düşünen bir Ağa tiplmesidir. Beldesindeki insanları sömürmekte, devletin imkanlarını kendi lehine kullanmaktadır, ancak bununla birlikte Süleyman'la girdiği seçim yarışını kazanmış ve milletvekili olmuştur. Saîd Ağa olan adı da Saîd Bey'e çevrilmiştir. Milletvekili olsa da aklı ve mantığı taşra insanı gibi işlemede, kendi lehine günlük menfaatlerin peşinden gitmektedir.

İbrahîm es-Saâfin, modern Suriye romanını ele aldığı çalışmasında, erken dönem Arap romanlarında şahsiyetlerin mutlak iyi veya mutlak kötü olarak ikiye ayrıldığını belirtmiştir²⁹. Bu genel hükmün *Bâsime Beyne'd-Dumû*'un karakterleri için doğruluk payı olmakla birlikte, romanın bütünlüğü içinde karakterlerin Bâsime ile Süleyman'ın yaşadığı toplumun yapısını gösterdiğini söylemek de mümkündür; kötü karakterler Süleyman ve arkadaşlarının karşısında toplumun diğer bir yüzünü temsil etmişlerdir³⁰.

Romanın konusu Şam, Beyrut ve Halep'in kuzeyinde adı belirtilmeyen Süleyman'ın beldesinde geçmektedir. Olay örgüsü genellikle adı geçen karakterlerin ev, işyerleri, otel odaları, lokanta ve diskolar gibi kapalı mekânlarda, insanlardan uzak olarak bu şahıslar arasında cereyan etmektedir. Muhammed Riyâd Vettâr, Suriye romanlarında aydın kişilerden oluşan karakterlerin genellikle kapalı mekanları kullandıklarını, bunun sebebinin ise, bu şahsiyetlerin insanlardan uzak olmaları ve ufuklarının dar olmasından kaynaklandığını belirtmektedir.³¹

el-'Uceylî'nin incelemeye çalıştığımız bu romanında Dostoyevski'nin *Suç ve Ceza* adlı romanının etkisi görülmektedir. Romanın baş kahramanı Süleyman Atallah, bayan kahramana Nataşa takma adını vermiş ve ona bu adla seslenmiştir. Bir başka yerde, Bâsime, Süleyman'ı yanına alarak onu daha önce ailesiyle birlikte yaşadıkları Şam'ın eski bir semtine götürmekte, semti gezerlerken Bâsime kendisini bu mahallede, Dostoyevski'nin *Suç ve Ceza* adlı romanının kahramanı Raskolnikov'a benzetmektedir. Ona göre bu eski semt, daha on dört yaşında iken tanımadığı biriyle zorla evlendirildiği, bir bakıma kaderinin çizildiği ancak onun kaderine isyan ederek bu evliliğini yıktığı bir semttir: “Benim Raskolnikov'un cinayeti işlediği yere gitme arzusu gibi, defalarca ve sürekli olarak hayatımın büyük olay alanı olan bu yere dönme arzumu vardı. Cinayet değildi ama bana hazırladıkları kadere isyan vardı.”³²

28 el-'Uceylî, *Bâsime Beyne'd-Dumû*, 120-121.

29 İbrahîm es-Saâfin, *Tatavvuru'r-Rivâyeti'l-Arabîyyeti'l-Hadîse fî Bilâdi's-Şâm*, s. 104.

30 İbrahîm es-Saâfin, *A.g.e.*, s. 324.

31 Muhammed Riyâd Vettâr, *Şahsiyetu'l-Musekkif fî'r-Rivâyeti'l-Arabîyyeti's-Suriye*, www.awu-dam.org.book/00/study00/145-m-w1.

32 el-'Uceylî, *Bâsime Beyne'd-Dumû*, s. 80.

Roman, gözlemci bakış açısına sahip bir anlatıcı tarafından yönlendirilmiştir. Bu anlatıcı, olayların gerisinde olanları izlemekte ve bize anlatmaktadır. Hikâye etme şeklinde gerçekleşen bu anlatımda sahneleme, tasvîr gibi tekniklere de başvurulmuştur:

“İki kız Süleyman’ın yanına oturduklarında, Dr. İlyas da arka koltuğa oturdu. Oturuşunu düzeltiyormuş gibi yaptı, direksiyon başındaki arkadaşına doğru eğildi, kulaklarına öksürür gibi yaptı. Süleyman ne demek istediğini anladı ancak sustu, ona cevap verme veya karşılık verme imkanı yoktu..” (s. 35)

Beyrut dönüşü otomobilinin uçuruma yuvarlanışını anlatırken, anlatıcı ile yuvarlanan Süleyman’ın aynı kişiler olduğu vehmine kapılırız. Gerçekten hayatında böyle bir tecrübe yaşayan yazar, bunu, romanın kahramanının yaşadığı korkuyu tasvîrde anlatıcısı kanalıyla hissettirmiştir:

“İki eliyle tuttuğu direksiyon onu dinlemiyor, istediği yöne dönüp duruyordu. Hatta vadiye ve uçuruma doğru çevriliyordu. O anda, eli ve ayakları altında olan otomobildeki her alet irâdesinin dışında kaldı, sanki o başka bir dünyada onlar başka bir dünyadaydılar... Sürücü kendini koltuğunda tutmayı başaramıyor, bir oraya bir buraya savruluyor, otomobil kayaların üstünde takla atarken direksiyon göğsüne çarpıyordu. Bu darbelerden biri ona çok acı verdi, onu kazanın içine düşürdüğü uyuşukluktan uyandırdı, kendine geldi, yuvarlandığı tehlikeyi fark etti. Kendisine çarpıp duran direksiyondan kurtuldu, kendini sağa boş yere attı. Duyulur bir şekilde de: Yâ Rabbî.. Yâ Rabbî diye bağıyordu.” (s.10)

Romanda diyaloglar önemli bir yer tutmuş ve romana canlılık da kazandırmıştır. Diyalogların içinden şahsiyetlerin mizaçlarını, düşüncelerini keşfetmemiz mümkündür. Süleyman partide verdiği konferanstan sonra salondan çıkarken kendisini iki kızın beklediğini görmektedir, bunlar Bâsime ve Hiyâm’dır: “Bâsime Süleyman’a yaklaşıyor:

- Affedersiniz, bir soruya izin var mı?

- Buyurun.

-Konuşmanızda hasta işsiz ve çalışamayacaklar için sosyal güvenceden bahsettiniz, bunun Arap siyasî düzeninde ve İslâm hukukunda uygulaması var, dediniz. Bunun hangi çağda olduğunu ve nasıl olduğunu söyler misiniz?

Süleyman hayal kırıklığına uğradı, hatta kızdı. Övgü bekliyordu. Bâsime: -Çoğu kere kız öğrencilerime sosyoloji derslerinde insanlık ruhunun en eski çağlardan beri milletimizin belirgin vasıflarından biri olduğunu söylüyorum. Buna edebiyat kitaplarından örnekler veriyorum. Ancak hukuk metinlerinden örnekler bulursam bu daha güçlü örnekleme olacak.”³³

Aktardığımız bu tür diyalogların varlığı ile birlikte, ‘bir romana hareket ve dinamizm kazandırmak için ölçülü ve sıkça verilen diyaloglar en önemli unsurlardan biri’³⁴ olmasına karşın, romanın genelinde diyaloglar, kahramanların uzun uzun anlattıkları birbirlerinin geçmiş hayat hikâyelerini içeren sahnelere dönüştürülmüştür. Hatta diyaloglar için sahneler hazırlanmış,

33 el-‘Uceylî, *Bâsime Beyne’d-Dumû*, s. 32-33.

34 Rahmi Er, *Modern Mısır Romanı*, s. 88.

bu sahnelerde iki veya üç kişi konuşarak hikâye üslûbu tarzında olayları, düşüncelerini aktarmışlardır. Bir diyalog bittikten sonra hakim anlatıcı onlar için yeni bir sahne hazırlamakta, ne düşündüklerini, ne yapmak istediklerini ön bilgi olarak verdikten sonra sahnede kahramanlar kendileri için biçilen rolü icra etmektedirler. Hikâye yazarlığından roman yazarlığına geçiş yapan el-'Uceylî, bu eserinde hikâyeci üslûbundan henüz kurtulamamıştır. Hakim anlatıcı geleneği eleştirmek için kahramanlarına Şam'ın eski semtinde bir sahne hazırlamakta, Süleyman ile Bâsime burada dolaşarak birbirlerine özetleme yoluyla hikâyelerini anlatmaktadırlar. Romandaki tasvire göre mahallenin sokakları dardır. Güneşin batışıyla her yer karanlık olmakta, karanlıkla birlikte burada hareket bitmekte ve sessizlik çökmektedir. Bu mahallenin evleri beyaz çamurla sıvanmış yüksek duvarlarla çevrilmiş, içeride sade, basit yapıli evler ve odalar vardır. Tüm evler birbirlerine benzemektedir ve kaleyi andırırlar. Bâsime'nin Şam'ın bu eski semtinde geçen hayat hikâyesi, gelenekte kadının hür olmaması, kadının bu kale biçimli evlerde tutsak kalması, erkeğin malı, geleneğin kurbanı olması biçiminde takdim edilmiştir³⁵. Evler bir anlamda kadının mahkumiyetinin de sembolü olarak tasvir edilmiştir.

Roman içinde iç monologlara çok az yer verilmiştir. Bir karakterin diğer karaktere karşı düşüncelerini yansıtmak için kullanılmıştır. Süleyman Bâsime'yi ilk defa gördüğünde onun hakkında şunu söyler:

"Bu kız muhakkak saçıyla, sık kaşlarıyla, uzun kirpikleriyle ... gurur duyuyordur. Şöyle bana dönse, gözlerinin rengini de göreceğim." (s.31)

Başka bir yerde de Bâsime'nin Süleyman'a siyaset hakkında sorular sorması üzerine:

"Bu konu seni çok mu ilgilendiriyor bayan?" (s. 33) diyerek içinden onu kınar.

Romanda başvuru anlatım tekniklerinden birisi de mektup usûlüdür. Yazar, mektup usûlü ile, Süleyman'ın onları okumaya duyduğu heyecanı, okuyucularına da vermeyi, onları bir kız ile erkek arasında gerçekleşen sevgi atmosferine çekmeyi ve o ana kadar görülmemiş bir doluluk ve yoğunlukla olaya katma duygusunu uyandırmayı³⁶ amaçlamıştır:

"Sevgilim Bâsim, Şam..... Ağustos.....

Mektubunu okudum, sana olan duygularım kabardı, Aynu'l-Kirş'ta yürüme ve apartmanın etrafında dönme dışında bir şey yapamadım. Apartmana girdim, dairenin önüne vardım, zili çaldım. Kimsenin çıkmayacağını biliyordum, sen uzaktasın, uzaklarda.. Bununla beraber zili çaldım, uzun boyun, alınına dökülen saçların, gülen gözleriyle açmanı bekledim... Ah! Gelmesi imkansız birinin, yanında olmasına ihtiyaç duyma hissi ne acı bir bilsen.... Nataşa"³⁷

Bu romanın konusu genelde Bâsime ile Süleyman arasında gelişen aşk ilişkisini ve karakter gelişimlerini konu edindiği için çok detaylı mekan tasv-

35 el-'Uceylî, *Bâsime Beyne'd-Dumû'*, 76-80.

36 Ian Watt, "Gerçeklik ve Romansal Biçim", Ian Watt-Roland Barthes *Roman ve Gerçek Etkisi*, Çev. Mehmet Sert, Corpus, İstanbul, 2002, s. 37; el-'Uceylî, *Eşyâ Şahsiye*, s. 237.

37 el-'Uceylî, *Bâsime Beyne'd-Dumû'*, s. 172-174.

İrlerine pek rastlamamaktayız. Mekân tasvîrleri, karakterlerin duygusallıklarını, yaşam tarzlarını yansıtmada aracı olması için kullanılmıştır. Süleyman ile Dr. İlyas'ın Bâsime'yi evinde ziyaretlerinde oturdukları oda tasviri, buna güzel bir örnektir:

“İkisinin içine girdikleri oda, bekâr bir gencin evindeki misafiri karşılama odası gibiydi. Kenarlarında alçak koltuklar, ortasında konforlu bir divan, duvarlarında uzak ülkelerden manzara resimleri vardı. Odanın köşesindeki masanın üstünde güzel ciltli birkaç kitap duruyordu. Bir resim Süleyman'ın dikkatini çekti, kalktı onu incelemeye başladı. Renkli bir filmdi, alttan aydınlanan bir çerçeve içine konulmuştu ve masanın üstünde, odanın her tarafından içindeki resmin görülebileceği şekilde dikey duruyordu. Resim, evin kızı Bâsime'nindi. Mavi bir elbise giymişti, boynunu altın zincir süslüyordu. Otlar içinde sol eline yaslanarak oturuyordu, arkasında da senaber ağaçları vardı.”³⁸

el-'Uceylî bu tasvîr ve sahnelemelerinde diğer bölümlerde de irtibatı sağlamıştır. Süleyman'ın Bâsime ile ikinci defa gittiği Beyrut seyahati esnasında, Bâsime onu senaber ağaçlarından oluşan bir koruya götürür. Süleyman bu koruyu tanıır, burası onun odasında duran fotoğrafını çektiği yerdir (s. 136).

Yazar mekân tasvîrlerini kısa geçiştirmekle birlikte, Bâsime, Suâd, Hiyâm gibi bayanları her karşılaştığı andaki halleriyle tasvîr etmeye özen göstermiştir:

“Bâsime bu akşam ince siyah çizgilerle küçük kareciklere bölünen sarı bir elbise giymişti. Güzel ince çizgi gibi uzayan kaşları altında gözleri de uzamıştı. Arzu uyandıran dolgunluğu ile bakışları çeken dudaklarında hafif ruj vardı. Sarı elbisesine sarılı endamı, elbisenin altından dolgun bacakları görünse de zarifti. Bâsime bu akşam Süleyman'ın gözünde aşık olunacak bir kızdı...” (s. 42)

Romandaki tasvîrler detaylar içermese de iyi bir gözlem ürünü olup romana canlılık kazandırmakta, anlatılan durumu okuyucunun hissetmesine aracı olmaktadır. el-'Uceylî romanın bir ayrıntı sanatı olduğunu³⁹ göstermek, bazen duruma gerçeklik kazandırmak için küçük ayrıntıları bile kaçırمامıştır. Süleyman Atallah otomobiliyle kaza geçirdikten sonra yaralı halde Dimaşk'a gelmeyi başarır. Evine çıkar, lavaboya gider, ellerini yıkar. Otomobilini tamir ederken tamircinin yağlı ve paslı elleri otomobilinin direksiyonunu boyamıştır, sürüş esnasında bu yağ ve pas onun ellerine yapışmıştır (s. 17).

Anlatıcı sürekli olarak baş kahramanların peşinde gezer, onların gördüklerini bize anlatır, hissettiklerini bize hissettirmeye çalışır. Süleyman'ın Bâsime ile birlikte yaptığı ilk seyahat tasviri Amerikan filmlerinde geçen sevgililerin seyahatlerini andıran bir tarzda sunulmaktadır. Otomobil bu seyahatte önemli bir dekor aracıdır (s. 84). Her iki kahraman seyahat boyu birbirlerine karşı hisler beslemekte ancak bunları gizlemektedirler:

“Bâsime bu sabah elmas renginde yazlık bir elbise giymişti. Başına üzerinde kırmızı çizgiler olan hafif yeşil bir mendil bağlamıştı. Çıplak kolunun birini otomobilin kapısına dayamış, rüzgarın okşamalarına bırakmıştı, başını

38. el-'Uceylî, *Bâsime Beyne'd-Dumû'*, s. 42-43.

39. Rahmi Er, *Modern Mısır Romanı*, s. 97.

koltuğa yaslamış tüm benliği ile Süleyman'ı dinliyordu. Şam'a gelen ve gidenlerden bu güzel yolda ilerleyen lüks bir otomobil içinde sadece bu iki genci, Bâsime ve Süleyman'ı görenler, bu otomobil içinde aşk yolculuğunda iki genci görmüşlerdi."⁴⁰

Süleyman Atallah ve Bâsime'nin birlikte gezdikleri mekanlar zinciri ihmal edilmemiştir. Şam'ın tüm semt, cadde ve mahalleleri günümüzde de hâlen taşıdıkları gerçek adlarıyla anılmıştır. Bâsime'nin oturduğu lüks semt Muhâcirîn, el-Merce meydanı, Ebû Remâne, Kâsiyyûn, Hicaz İstasyonu, Berdâ, Sâlihiye, Hamîdiye Çarşısı, Şâriu'n-Nasr, Dervîşiyeye, Şâriu'r-ravzâ, Süleyman'ın oturduğu Aynu'l-Kırş gibi birçok semtin adı romana taşınmıştır. Beyrut, sevgililerin flört ettikleri, gizli aşkların yaşandığı, gazino ve meyhanelerinde içkilerin içilip dansözlerle vakit geçirildiği mekan olarak öne çıkmıştır. Süleyman'ın beldesi, kasaba siyaset çekişmelerinin, cahil halkı aldatan, onları dolandıran düzenbazların mekanı olarak ele alınmış ve bunu yansıtan tasvirlerle yer verilmiştir.

Taşra insan tipine örnek olarak romanına dahil ettiği Ebû Amşe ile ilgili tasvirleri gerçekçidir ve bu tipin duygu ve düşüncelerini, yaşam biçimini yansıtabilecek şekilde başarılıdır. Beldesinde Süleyman'ı destekleyen halk güvenlik görevlisi komiser İsmail'den şikayetçidirler ve onu sürdürmesini isterler. Onların yanında nüfuzunun sürmesi için onu sürdürmesi gerekmektedir. Diğer taraftan bu tür işlerle meşgul olmayı inandığı değerlere aykırı bulur, ikilem içinde kalır. Bu şark siyasetinde idealist siyasilerin içine düştükleri bir durumdur. Sonuçta Ebû Amşe'yi kullanarak bu görevliye bir tuzak hazırlar. Ebû Amşe'nin dağınık saçlarını tıraş ettirir, bıyıklarını düzelttirir, şalvarını çıkarıp ona kendi takımlarından birini giydirir, boynuna kravat takar. Ebû Amşe kravat takmasını bilmediği için işi bitinceye kadar çözmemesini ister. Onu Şam'a emniyet genel müdürünün yanına gönderir. Bu kıyafeti gideceği yerde itibar görmesi için yapar. Gerisini Ebû Amşe anlatır:

-Üstat, mesele zor olmadı. Kapıcıya bizim komiserin adını söyleyince kapıları sonuna kadar açtı. Beni halı ve ipeklerle döşeli odaya aldı. Biraz sonra beyefendi şereflendirdi. O girince korktum. Bu İsmail'in reisi. Burada İsmail'in adının anılması hepimize korku salıyor, reisinden nasıl korkmayayım. Korkumdan yutkunmaya çalıştım ama kravattan yutkunamadım. Cebimden yeşil liraları çıkardım tabağa koydum. İki değirmenimin olduğunu, üçüncüsünü yapmaya ruhsat almam için İsmail'in sizi ve kendisini görmemi gerektiğini söylediğini anlattım. Onunla anlaştık. Size düşen bin beş yüz dinarı da Şam'a gelmişken kendim vereyim diye geldim, buyurun, dedim. Önce sustu. Sonra avanta listesine baktı, İsmail'den gelen avanta listesinde benim adımı göremeyince onun para kaçırdığını sandı, kanı beynine fırladı. Emir ben gelmeden önce ulaşmış."⁴¹

Süleyman ona kravatın nerede diye sorunca, cebinden çıkarır, bağı bozulmamış, boyuna geçen kısmından kesilmiştir. Süleyman 'buna ne oldu?' deyince Ebû Amşe: "Gece otele gittim, elbiselerimi çıkardım. Kravatı çözemeyince gömlekle yattım. Ertesi gün çarşıya giderken bir berbere uğrayarak

40 el-'Uceylî, *Bâsime Beyne'd-Dumû'*, s. 83-84.

41 el-'Uceylî, *Bâsime Beyne'd-Dumû'*, s. 167-168.

kestim. Ondan sonra 'Dünyada temiz hava varmış, insanın ciğerlerine afiyetle giriyormuş be' dedim." (s. 168).

el-'Uceylî gençlik yıllarında şiirle meşgul olmuş ve bir dîvan yazmıştır. Şiirle içli-dışlı olmasının verdiği kabiliyetle⁴² tüm eserlerinde olduğu gibi bu eserinde de akıcı, yormayan, anlaşılır fasîh Arap dilini kullanmıştır. Anlatım tekniği içinde başvurduğu diyaloglarda ve mektup üslûbunda halk diline yer vermemiş, okuyucunun daha çok dikkatini çekebilecek kısa cümlelerle anlatım yolunu tercih etmiştir. Yazar halkı şimdiki değer, milleti ise sürekli bir değer görür. Millet sürekli bir değer olduğu için, bu milleti var eden fasîh Arapça ile yazmak, onun düşüncesine göre sürekli var olmayı, bölgeler ve iklimler arasında var olmayı sağlamaktadır⁴³. Bu sebeple romanda mahalli dili hiç kullanmamıştır. Yabancı kelime kullanımı neredeyse yok denecek kadar azdır. Asfalt, mekanik, vinç, madam, gazino, telefon, kato, orkestra (s. 12, 13, 14, 70, 138) gibi fasîh Arapçada kullanımı olan yabancı kelimelere yer vermiştir.

Roman içinde ilmî literatür önemli bir yer tutmuştur. Meslek olarak hekimlikle meşgul olan yazar, karakterlerinden birini doktor olarak romana dahil etmiş ve ona birçok tıbbî bilgiler anlattırarak, tıp literatüründen bahsettirmiştir. el-'Uceylî edebî eserlerinde ilmî dile yer vermeyi Arapçaya servet kazandırma, ifadeyi zenginleştirme yönünden yararlı bulmuştur.⁴⁴ Karakterlerinden Dr. İlyas'a kansere yakalanmış bir hastasının hastalık aşamalarını anlatırken, iş'â'u'r-radyum, el-mu'âlece bi'z-zurre, halâyâ's-saretân, el-musekkinât el'âdiye, morfin, nuhâhu's-şevkî, el-baslatu's-sîsâiyye, fizyoloji, istihdâu'l-iş'âî (radyostezisi) (s. 122, 125, 212, 213, 215, 216) gibi birçok tıbbî terimlerden bahsettirmiştir. Daha önce de değindiğimiz gibi, hasta durum raporlarına benzeyen tıbbî bilgiler içeren bölümleri, romanı edebî havasından uzaklaştırmıştır.

Şonuç olarak; Uceylî'nin bu romanı karakter romanı ile dram romanını birlikte temsil etmektedir. Süleymân Atallah'ın karakteri romanın başından itibaren öne çıkmıştır. Aynı şekilde Bâsime de net ve açık bir şekilde ortaya çıkmıştır. Olayların seyri bu iki kahramana yeni şahsiyet kazandırmakta, psikolojileri değişmektedir. Yazar Basime'ye, Süleyman'ın veya ileri çıkmaya muktedir görülen bir gençliğin buhranını sergileme görevini vermiştir. Bu sebeple romanda bir karamsarlık havası hakimdir. Yazar modern toplumu yönetmeye layık gördüğü bir kesime ışık tutmuş, eleştirmiş, ancak alternatiflere fazla yer vermemiştir.

Uceylî tüm kahramanlarını, olay kurgusunu, mekânı, bildiği, tanıdığı Arap muhitinden seçmiştir. Gerçek, canlı örnekleri sunmada başarılı olmuştur. Romanın hiçbir olayına karışmamış, hiçbir şahsa meyil göstermemiştir. Roman, Süleyman ve Bâsime'nin mensup olduğu yeni nesli parçalayan ruhi sıkıntılarını açığa çıkarmada başarılı olmuştur.

42 Fethi Naci, *Türk Romanında Ölçüt Sorunu*, s. 279.

43 el-'Uceylî, *Eşvâ Şahsiye*, s. 60.

44 el-'Uceylî, *Eşvâ Şahsiye*, 28.

Kuzey Afganistan'da Nevruz Kutlamaları

Adem EFE*

ABSTRACT

Nawruz is a spring festival which is celebrated at East especially in Turkic Nations. In this paper I will explore how Afgan Turks (Ozbek) celebrates Nawruz. Semenak Helvasi is a special sweet for this special occassion.

Keywords: *Nawruz, Nawruz Celebrations, Semenak Helvasi.*

Giriş

Farsça'da "Yenigün" anlamına gelen Hint, İran ve bazı Arap toplumlarının kendi kültürel unsurlarını da katarak yaşanan Nevruz, Orta Asya'dan Balkanlar'a kadar uzanan geniş bir coğrafyada ve özellikle Özbek, Kazak, Uygur, Türkmen, Kırgız, Tatar, Azeri, Çuvaş, Yakut ve Anadolu Türkleri tarafından bir bayram havası içinde kutlanmaktadır.¹ Türk dünyasında Nevruz-ı Sultani, Sultan Nevruz, Nevruz, Navruz, Bahar Bayramı, Ergenekon'dan Çıkış Bayramı, Yılbaşı Bayramı, Bozkurt Bayramı ve Tabiat Bayramı, Mart Dokuzu gibi adlarla kutlanan Nevruz'un başlıca kutlanma sebepleri şunlardır:

1)-Türklerin Ergenekon'dan çıkış günü olması.

2)-On İki Hayvanlı Türk Takvimi ve Takvim-i Celali'ye göre yeni yılın başlangıcı olması (Miladi 21 Mart/ Rûmi 9 Mart)

3)-Güneşin Balık burcundan Koç burcuna girmesiyle beraber baharın başlaması.

4)-Yeni bir bahara kavuşularak kışlaklardan yaylalara doğru göçlerin başlaması.

Eski doğu ananelerinin devamı² olarak ifade edilen Nevruz geleneği,

* **Dr.**, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ademefe@ilahiyat.sdu.edu.tr

1 Emin Kalay, "Edirne'de Nevruz ve Hidrellez", Milli Folklor, C. 4, S. 29-30, Ankara 1996, s. 6-10; Nevruz-Yenigün (21 Mart), T.C. Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü yay., Ankara 1997, s. 3-4; Hamit Hetemoğlu, "Kars'ın Selim İlçesi Yenice Köyünde "Noyruz" Bayramı, Milli Folklor, C. 4, S. 29-30, s. 13-14; İrani'larda, İslamî Rivayetlerde ve Türk Dünyasındaki Nevruz kutlamalarıyla ilgili olarak bkz. Mehmet Özçelik, "Nevruz ve Nevruz'la İlgili Adet ve Davranışlar", SDÜ. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, S. 4, Isparta 1999, s. 359-371; Ramazan Karaman, "Uygur Folklorunda Nevruz Kutlamaları", Milli Folklor, C. 53, Bahar 2002, s. 16-22; Hüseyin Bal, "Kültürlerin Ortak Bayramı: Nevruz", SDÜ. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, S. 3, Isparta 1998, s. 113-133; Abdulhalük M. Çay, Türk Ergenekon Bayramı: Nevruz, Türk Kültürünün Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara 1993.

2 Reşat Genç, "Türk Tarihinde ve Kültüründe Nevruz", Atatırttan Anayurda Türk Dünyası, S. 12, Ankara 1997, s. 1-6.

Türk topluluklarının tümünde kutlanan ve onları bir araya getiren, millî ve dinî karakterli bir şenliktir.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi doğu toplumlarının hemen hepsinde yaşanan Nevruz, Afganistan'da en büyük millî bayram, yılbaşı, fidan dikme günü ve çiftçiler günü olarak kutlanır. Biz bu yazıda Kuzey Afganistan'daki (Özbek Türkleri) Nevruz kutlamaları; bu kutlamalarda önemli bir yer tutan Semenek/Sümelek Helvası ve bu esnada yapılan eğlencelerden ve halk inanışlarından bahsedeceğiz.

Ancak burada şu hususu belirtmekte fayda görüyoruz. Başlangıçtaki hedefimiz sosyolojik araştırma metodlarından biri olan katılımcı gözlem yoluyla bu bölgedeki Nevruz kutlamalarını analiz etmektir. Fakat bu kutlamalara direkt olarak katılmadığımız için bu amacımızı gerçekleştiremedik. Bunun yerine bu şenliklere doğrudan katılan Afganlı öğrencilerle yapmış olduğumuz kişisel mülâkatlardan elde edilen veriler ışığında bu olayı tasvir edip analiz etmeye çalışacağız.

Kuzey Afganistan'da Nevruz Kutlamaları

Hicri-Şemsi takvim yılının birinci ayı Ferverdin'de güneşin koç burcuna girdiği güne; Afgan takviminde ilk ay olan Hemel'in birinci gününe karşılık gelen 21 Mart, Nevruz olarak kutlanır ve yılbaşı kabul edilir.³ Afganistan'da bugün resmi tatil ilan edilir. Halkın katıldığı kutlamalar ise kırk gün kadar sürer. Bu ülkede Nevruz hem millî hem de dinî bir bayram olarak benimsenmiştir. Hz. Ali'nin doğum günü olduğu inancı yaygındır.⁴

Afganistan'da Nevruz kutlamaları yılın ilk günü Cumhurbaşkanı'nın gün hakkındaki mesajıyla başlar. Cumhurbaşkanı'nın temsilcisinin katıldığı törenler de Hz. Ali'nin kabrinin bulunduğu iddia edilen Mezar-ı Şerif kentinde top atışlarıyla başlar. Buradaki türbe müslümanlar için önemli ziyaretgahlardandır. Bundan dolayı çevre illerden birçok insan dilek ve şükranlarını belirtmek için buraya gelirler, dua ederler. İşte böyle bir mekanda başlayan Nevruz kut-

3 Selçuklu sultanı Celaleddin Melikşah kameri takvim yılı ile şemsi yıl arasındaki on bir farktan dolayı vergi toplamada sorunların ortaya çıkması nedeniyle başkent İsfahan'daki astronomları toplayarak güneş yılına geçilmesi için çalışmalar başlatır. Bunların sonunda hicri 471 tarihinde Celali takvimi adıyla güneş yılının esas olduğu yeni bir takvime geçilir. İran ve Afganistan'da kullanılan bu yeni takvimin ilk ayı Ferverdin'dir ve 21 Mart'ta başlar. Bu tarih Melikşah'ın emriyle yılbaşı sayılarak Nevruz-i Sultani ya da Sultan-Nevruz şeklinde anılmaya başlar. Bkz. Faik Reşit Unat, Hicri Takvimleri Miladi Tarihe Çevirme Kılavuzu, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1974, s. 159; Osmanlı idarecileri de iki takvim yılı arasındaki farktan doğan gelir farklarını önlemek ve vergileri zamanında toplamak için birtakım çalışmalara girişmişler ve 1677, 1740, 1794 ve 1840'lı yıllarda alınan önemli kararlarla Nevruz'un içinde bulunduğu mart ayı mali yıl başı olmuştur. Bkz. Ahmed Cevdet, Tarih-i Cevdet, Matbaa-yı Osmaniye, Dersaadet 1286, s. 148-151; Özcan Mert, "Son Dönem Osmanlı Belgelerinde Nevruz", SDÜ. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, S. 4, Isparta 1999, s. 339-358; Eski İran devrinde Nevruz'a Ferverdin ayına izafeten olsa gerek "Ferverdigan Şenliği" deniliyordu. Bkz. Kadir Güldiken, "İran Türk Toplumunda Nevruz Kavramı ve Töreni", Türk Dünyasında Nevruz, Üçüncü Uluslararası Bilgi Şöleni 18-20 Mart 1999, Elazığ, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara 2000, s. 131-137

4 Yaşar Kalafat, Kuzey Afganistan Türkleri ve Karşılaştırmalı Halk İnançları, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay., İstanbul 1994, s. 49.

lamaları, Hz. Ali'nin asasını sembolize eden, "Cende", "Şah-ı Cende" denen bayrak dikme töreniyle devam eder. 30-35 metre yüksekliğinde olan ve çok sayıda insanın katıldığı bu cende, birinci gün dikilir, kırkıncı gün indirilir. Cendeler iyiliği, barışı temsil eden beyaz, İslamî baharı simgeleyen yeşil ve bağımsızlığı temsil eden kırmızı renkli kumaşlardan oluşur.⁵ Bu bayrağın çok düzgün ve itinalı dikilmesi gerekir. İnanişe göre bu sırada körlerin gözü açılır, sakatlar iyileşmiş. İnaniş gereği kör ve sakatlar Nevruz'dan kırk gün önce izin alarak Hz. Ali'nin türbesinin yanında bulunan Çilehaneye girerler ve bu süre zarfında zorunlu ihtiyaçlar haricinde dışarı çıkmazlar.⁶ Ancak kırkıncı gün Nevruz günü, bayrağın dikildiği zaman dışarı çıkarlar. İşte bu anda bu tür hastaların iyileştiği kabul edilir. İyileşen hastaların kıyafetleri parçalanır ve şifa niyetine paylaşılr.⁷

Cende Bala (dikme) töreniyle birlikte "Mile-i Gül-i Surh" (Lale Festivali) başlamış olur. Bu festivalde çeşitli oyunlar oynanır, güreş, koşu gibi yarışmalar yapılır. Bunların içinde en meşhuru "Büz Keşi" (Oğlak Çekme) oyunudur.⁸ Bu oyun şöyle oynanır: Bir keçinin başı kesilir, geri kalan kısmının iç organları çıkartılır içine saman doldurulup karnı dikilir ve iyice ağırlaşsın diye suyun içine yatırılır ve bu halde üç gün bekletilir. Özel kıyafetleriyle (çizme, şalvar, deri kürk) Pehlivan adı verilen güçlü kuvvetli kişiler atlarına binerek oyunu oynamaya hazırlanırlar. Bu bir takım oyunudur. İki takımın oyuncuları atların üzerinde, "Helal Dairesi" denen daire şeklindeki çukurun içinde bulunun ağırlaşmış keçiyi buradan alıp bayrak direğinin etrafında dolandırdıktan sonra tekrar helal dairesinin içine getirip, aynı yere koymaya çalışır. Hangi takım bu işi çok gerçekleştirirse oyunu kazanmış olur. Kazanan takıma çeşitli hediyeler verilir. Afganlılar özellikle Nevruz'da oynanan bu oyuna büyük önem verirler. Bu oyun için turnuvalar düzenlenir.

Nevruz'da kadın, erkek, genç, yaşlı herkes belediye tarafından düzenlenen "Nihal Şanı" (Ağaç Dikme) şenliklerine katılır. Davul-zurna eşliğinde eğlenilen, şarkılar, türküler söylenen bu şenlikler için yerel kıyafetler giyilir. Çiftçiler yetiştirdikleri ürünleri sergilerler, kuş ve hayvan sahipleri onların marifetlerini göstermeye çalışırlar. Çiftçiler ellerinde oraklarıyla toplu halde (Aten) dans edip oynarlar. Bu yeni yılın sevinç içinde, umutla karşılanması anlamına gelir. Nevruz bayramında insanlar aynen diğer kutsal günlerde olduğu gibi, Nevruz'un mübarek olsun anlamındaki sözleriyle birbirinin bayramını kutlar; uzakta bulunan yakınlarına mektup ya da kartlar göndererek tebrikleşirler.

Şibirgan'da Nevruz sabahı halk erkenden mezarlıklara gider, şehrin en önemli ziyaretgahı olan Mirza Şah Pehlivan türbesini mutlaka ziyarette bu-

5 Khuadi Nazar, "Afganistan Türklerinde (Güney Türkistanlılarda) Nevruz Kutlamaları", Nevruz ve Renkler, Yay. Haz.: Sadık Tural-Elmas Kılıç, AKD ve TYK. Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1996, s. 299-301.

6 Kaynak kişi Yunus Muradi, SDÜSBE'nde yüksek lisans öğrencisi, 1976 Mezar-ı Şerif doğumlu.

7 Kalafat, age., s. 53.

8 Bu oyun "Gökböri", "Köpkari" adıyla Türkistan'da, "Kükbar", "Kökpar" adıyla da Kazakistan'da oynanmaktadır. Bkz. Çay, age, s. 157.

lunur, dua eder. Bu bölgede türbe ziyaretlerine daha çok kadınlar gider, beraberlerinde yiyecek-içecek götürür ve birlikte yerler. Nevruz günleri üç gün boyunca açık tutulan (diğer zamanlar sadece Çarşamba günleri açılır) bu türbenin etrafında üç kez dönerler ve bu esnada Kur'an'dan sure okurlar (özellikle Muavvizeteyn sureleri). Türbenin bir kenarında bulunan mumluklarda mum yakıp, bu mumlukların iki yanına da dileklerinin kabul olması için çivi çakarlar. Bu dilekler genellikle ülkemizde de olduğu gibi çocuk, geçim ve sağlık konularında yoğunlaşmaktadır. Bunların kabul olması için duada bulunup, niyette bulunurlar. Niyet sahibi üzerindeki kıyafetten bir parça kopartarak bir ağaca bağlar. Dilekleri kabul olan kimseler buraya gelip daha önceden çakmış oldukları çivileri sökerler.

Sarbul vilayetinde Nevruz şenlikleri seyyidlerin yattığına inanılan Kadde İmam (Büyük İmam) ve Küçük İmam türbelerine ziyaretle başlar. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi asıl şenlikler Mezar-ı Şerifteki Hz. Ali'ye ait olduğuna inanılan türbenin ziyaretiyle başlıyordu. Uzaklığı ya da imkansızlıklar nedeniyle buraya gidemeyen Sarbullular kendi illerinde bulunan bu türbeleri ziyaret ederek Nevruz şenliklerini başlatırlar. Bütün türbelerde olduğu gibi buralarda da gelen ziyaretçiler üzerindeki kıyafetlerden birer parça bez kopararak ağaçlara asarlar.

Nevruz'a girilen gece (Şibirgan'da) meşhur Özbek pilavı yapılır. Bu pilavın yanında yeşilliği ve bereketi temsil eden ıspanak bulunur. Bugüne mahsus bir tatlı türü de Nevruz Meyvesi denen bir tatlıdır. Nevruz akşamı kuru üzüm, badem, kuru kayısı, iğde, incir, fıstık ve kayısı çekirdeği gibi aft (yedi) kuru yemiş bir kaptaki suyuna içine islatılır. Sabaha kadar bu şekilde bekletilen yemişlerin tadıyla şerbet haline gelen bu tatlı su sabah kahvaltısında içilir ve yedi eve dağıtılır.

Nevruz günü erkenden piknik için kırlara gidilir. Burada durumu iyi olanlar koyun keserler. Ayrıca adağı olanlar da bunları kesip etlerini dağıtır.⁹

Afganistan'da gerçekleştirilen Nevruz kutlamalarındaki önemli bir etkinlik de bu günlere mahsus bir helva olan Semenektir. Semenek genellikle bahar aylarında yapılan bir tatlı türüdür. Bahar ayları dışında yapılırsa tatlı olmaz, inancı yaygındır.

Şimdi semenek helvasının yapılışını, bu esnada yapılan eğlenceleri açıklayalım.

Semenek/Sümelek Helvası¹⁰

Kadın-kızlar için eğlence vesilesi olduğundan çoğu zaman birkaç aile birleşerek yapılır. İlk önce bir miktar buğday yıkanarak bir kalbur içerisine salınır (ıslanır). Semeneği herkes yapamaz; özellikle abdestli-namazlı ve yaşlı kadınlar tarafından yapılması tercih edilir. İki-üç gün boyunca sık sık sulanan buğdaylar göğererek filiz sürmeye başlar. Filizlerin yeşil olması gerekir. Kahveren-

9 Kaynak kişi Necibe Ziyayi, SDÜSBE'nde yüksek lisans öğrencisi, 1980 Şibirgan doğumlu.

10 Bu helvanın neredeyse aynısının yıllar önce Sivas'ın Kangal ilçesine bağlı Alacahan beldesinde Fadimana Bekmezi adıyla yapılmakta olduğu ifade edilmektedir. Geniş bilgi için bkz. İsmet Çetin, "Alacahan'da Nevruz Kutlamaları", Milli Folklor, C. 4, S. 29-30, Ankara 1996, s. 11-12.

gine yakın bir hal alırsa uğurlu olmadığına ve çok dikkatli olunması gerektiğine inanılır. Filizlerin 5 cm. den fazla uzamamasına özen gösterilmelidir. Zira acılaştır. Bu boyutlarda filizlenen buğday, düz bir tahta üzerine alınır. Bir haftaya yakın bir süre de burada kalır bu esnada biraz daha büyürse de uzayan kısımları makasla kesilir. Kesilen kısımlardan fal bakılır. İkişer ikişer filiz taneleri ayrılır sonunda tek filiz kalırsa istediğinin olacağına inanılır.

Artık semeneğin bozulma zamanı gelmiştir. Bozulacağı gün semenek yapılan aileden bir fert sabah erkenden komşuları davet etmek için ev ev dolaşır. Yakın dostlar, özellikle genç kızlar toplanır, o gün akşama kadar yeşillenen buğday dövülür, ezilir; ardından sıkılarak suyu alınır. Bu şekilde buğday en az iki-üç defa ezilir ve sıkılır. Bu işlemler sırasında zaten gün akşam olur.

Akşam yemekler yendikten sonra semenek bir miktar cevizle birlikte kazana konur (kazanda daha önce konulan belli bir miktar unla gündüzden alınan buğday suyu karıştırılarak kaynatılmaya başlanır). İşte bu sırada eğlence başlar. Ellerinde defleriyle gelen kızlar eğlenmeye başlar.

Sabaha kadar bu şekilde kaynatılan kazanın başında fal bakılır. Kazanın etrafında halka olmuş topluluktaki kızlar çini bir çaydanlığın içerisine yüzüklerini atarlar bu esnada yaşlı kadınlardan biri mani söyler, bunlara sebz-i van denir ki, sebz-i vanlar Özbek edebiyatında önemli yer tutan bir nev'i aşk şiiirleridir. Bu toplulukta bulunan 7-8 yaşlarındaki bir kız çocuğu da suya atılan bu yüzükleri bir bir çıkarmaya başlar. Çıkarılan yüzük hangi kıza aitse söylenen maninin o kızın halini açıkladığı kabul edilir.¹¹ Şimdi semenek helvası yapılırken toplanan kadınların ahenkli bir sesle okudukları sebz-i vanlardan/manilerden birkaç örnek verelim¹² :

*“Deryanın neryagığa gordim seni,
Çader-i çembel bilen sevdim seni,
Şunca ki sevdim seni vurdun beni,
Namardin oğlu bolay koysam seni.”*

* * *

*“Deryanın karşı tarafında gördüm seni,
Pahalı eşarbinla beraber sevdim seni,
Bu kadar sevdim ki seni, kabullenmedin,
Namerdin oğlu olayım bırakırsam seni.”*

* * *

11 Buna benzer bir uygulama da Azerbaycan ve İran'da bakılan Küze (güğüm) falıdır. Akşamdan bir yere toplanan kadınlar ağzı geniş olan küzeleri bir yere toplarlar. Herkes bu küzelerin içine küpe, yüzük gibi şeyleri atar. Sonra küzelerin ağzı ayna ile kapatılır ve saçak altına bırakılır. Gün ağarırken kadınlar küzelerin başına toplanırlar. Sonra küçük bir çocuk bu küzelerin içindikileri teker teker çıkarır. Bu işlerin yapıldığı esnada kadınlardan birisi çocuğa bakmadan bir şeyler söyler. Küzeden çıkarılan her bir şey hakkında söylenen bu sözler onun sahibinin fikrine ve niyetine göre bir sonuca bağlanır. Geniş bilgi için bkz. Enver Uzun “Nevrûz Falları”, Milli Folklor, C. 53, Bahar 2002, s. 25-26.

12 Necibe Ziyayi, Afganistan Hakkında Genel Bilgiler ve Afganistan Türkleri Edebiyatı, SDÜ. İlahiyat Fakültesi Lisans Tezi, Isparta 2002, s. 15-16.

“Ağ üzüm kızıl üzümni özdiler,
Şiresini tağaraya süzdiler,
Negilay gısmatımda bu ayrıcalık bariken,
Anacanım sizdi menden ayırdılar.”

* * *

“Ak üzümü, kızıl üzümü kopardılar,
Şirasını tabağa koydular,
Neyleyim kismetimde bu ayrılık varmış,
Anneciğim beni sizden ayırdılar.”

* * *

“Gülni tering gülde bergi kalmasun,
Galsa ham ale yelanı bulmasun,
Ale yelan derdige taptık dava,
Ayrıcalık derdige yogtur dava.”

* * *

“Çiçekleri toplayın çiçeklerde yaprağı kalmasın,
Kalsa da ala yılanı olmasın,
Ala yılan acısına buldum ilaç,
Ayrılık acısına yoktur ilaç.”

Bu maniler eşliğinde pişirilen semenek, un helvası şeklini almıştır. Bu helvanın tatlı olması buğdayın köklerine bağlıdır; kökü iyi gelişirse tatlı olur, değil az gelişirse biraz şeker ilave etmek gerekir. Buğdayın kalbura ya da altı delikli bir kaba salınmasının nedeni köklerinin iyi gelişmesi içindir.

Sabaha kadar bu şekilde 12-13 saat kaynatılan semenek demlenmiş demektir. Artık eğlence de biter. Sabah kahvaltısıyla birlikte açılma vaktidir. Herkes kazan başına toplanır, demlenmiş olan kazanın kapağı açılır. Semeneğin üzerindeki şekillerden anlam çıkarılmaya çalışılır. Mesela Hz. Ali'nin eli çıkmış, Allah ya da Ya Muhammed yazılmış gibi. Çoğunlukla da bu şekillerin Peñçe-i Al-i Abâ diye bilinen bir el biçimi olarak belirdiği yorumlanır. Çünkü buradaki inanışa göre semenek, Hz. Fatıma'nın pişirdiği bir tatlı türüdür.¹³ Bu nedenle mukaddes bir yiyecek olarak kabul edilir.

Buraya kadar anlatılanlara bakılırsa Afganistan'da halk inanışları çok yaygındır. Mesela yetiştirilirken yaşarmış olan buğdaya temiz olmayan birisi bakarsa o yeşillik kendiliğinden sararır, gibi inanışlar vardır. Ayrıca semenek kazanına karşı saygısızlık yapılmaz; çocukların bu kazan civarında çiş yapmalarını günah olarak telakki edilir. Semeneğin kendiliğinden kırmızı renk alması veya sadece buğdaydan pişirildiği halde tatlı olması halkın inancına göre olağanüstü bir şeydir.

13 İnanca göre Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin çok acıdır. Evde de yiyecek hiçbir şey yoktur. Çocukların açlıktan ağlamaya başlaması üzerine Hz. Fatıma, tencereye biraz su koyup içine bir miktar taş katarak kaynatmaya başlar. Çocuklarının anne yemek ne zaman pişecek demelerine devamlı birazdan hazır olacak diye oyalamaya başlar. Bu olay bir müddet bu minval devam eder. Bir süre sonra Hz. Fatıma tencerenin kapağını açtığı anda tencerenin içinde bir yemeğin olduğunu görür. İşte bu Semenek adı verilen yemektir.

Semeneği her ev yapamaz, daha çok zengin aileler yapar. Bu tatlı yılda iki defa yapılmaz; ayrıca bazalarına verilmez.

Semenek piştikten sonra aynı ölçütteki kaselere dökülüp tepsilere dizilir. Ardından yakın akraba ve komşulara dağıtılır. Bunlar semeneği yedikten sonra kaselerin içine para, yumurta, un, şeker gibi şeyler koyarak geri gönderirler. Bu “kazanına bereket” anlamına gelir.

Bu semenekten uzaktaki akrabalara da gönderilmelidir. Yoksa gücenirler. Semeneğin bir de türküsü vardır:

*“Semenek der cuş ma kepçe zenim
Digeran der hab ma defçe zenim
İN hûşi sâli yekbar ast
Sâl-i diger ya nasip.”*

*“Semenek kaynarken biz ona kepçe vuruyoruz
Millet uykudayken biz deflerimizi çalıyoruz
Bu sevinç yılda bir kez yaşanır
Gelecek seneye ya nasip.”¹⁴*

Sonuç

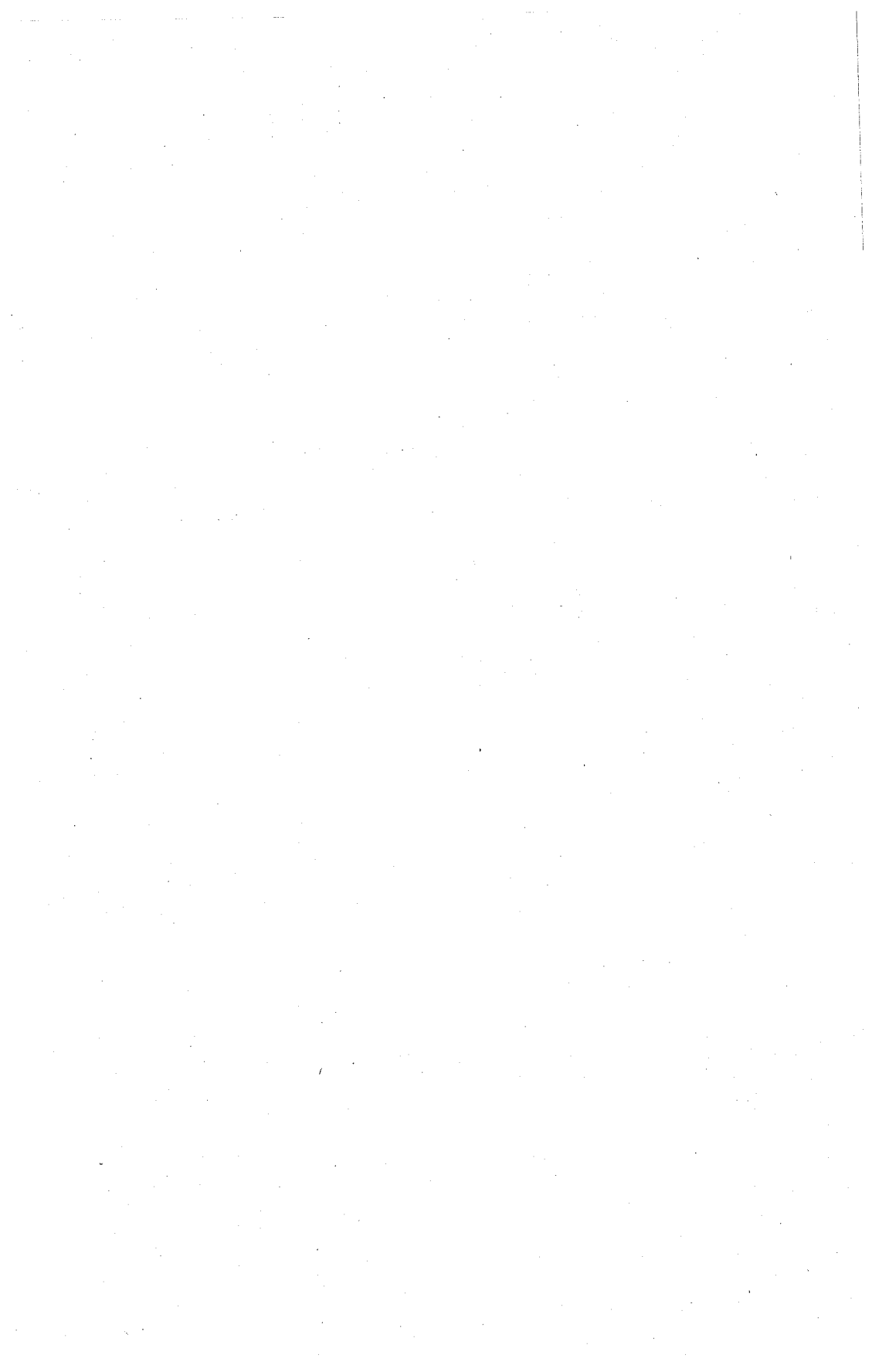
İran’da, Hindistan’da bazı Arap toplumlarında kutlanan Nevrûz, Türk topluluklarının hemen tamamında bayram olarak kabul edilmiş buna uygun bir şekilde kutlana gelmiştir. Kuzey Afganistan ya da Afgan Türkistan’ı Özbek Türklerinin yoğun olarak yaşadığı coğrafi bir bölgedir. Bu bakımdan Nevrûz millî ve dinî karakterli bir bayram olarak yaşanmaktadır. Nevrûz’un dinî bir bayram olarak algılanıp yaşanmasında Mezar-ı Şerif kentinin ayrı bir önemi vardır.

Kuzey Afganistan’da Nevrûz aynı zamanda festival ve şenliklerin düzenlendiği kültürel bir boyutu da içermektedir. Üç gün ila kırk gün kadar süren bu etkinliklerde çeşitli kültürel etkinlikler tertip edilmektedir. Gende dikme töreni, oğlak oyunu, ağaç dikme, çiftçiler günü ve Semenek Helvası gibi etkinlikler ve eğlenceler Nevrûz’un en önemli unsurlarındandır.

Bütün Türk topluluklarında birleştirici ve bütünleştirici¹⁵ kültürel bir motif olan Nevrûz, Kuzey Afganistan’da da aynı fonksiyonu icra etmektedir.

¹⁴ Kaynak kişi Aliye Anut, SDÜSBE’nde yüksek lisans öğrencisi, 1977 Akça doğumlu.

¹⁵ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Abdurrahman Güzel, “Türk Kültüründe Nevruz ve Millî Birlik-Berberlik”, Nevruz ve Renkler, Yay. Haz.:Sadık Tural-Elmas Kılıç, AKD ve TYK Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1996, s. 167-181.



Müslüman Azınlıklar Tarihine Giriş

Ramazan ALTINAY*

ABSTRACT

INTRODUCTION TO THE HISTORY OF MUSLIM MINORITIES

In this study, past of Muslim minorities with their today and future, which aren't enough to examine up to the day, is taken up by us. As the theme is an attempt introduction to Muslim minorities, this study is commonly contain a general determination.

In this article, understanding of minorities concept and its historical formation, description of the Muslim minorities concept, the status of muslim minorities in the international treaties and basic socio-cultural problems in the Muslim minorities. (cultural, identity, educational, religious, citizenship etc.) are studied. Finally, in general the solutions of all minorities' problems and in particular Muslim minorities' problems are offered.

Keywords: *Muslim minorities, the status of muslim minorities, international treaties, -cultural problems (cultural, identity, educational, religious, citizenship etc.) of the Muslim minorities.*

1. Azınlık Kavramı

Eski dilde “ekalliyet” terimiyle ifade edilen azınlık kavramı kısaca, “küçük bir zümre”, “bir topluluğun unsurları dışında kalan, çoğunluğu teşkil etmeyen etnik zümreler”,¹ “içinde yaşadıkları toplumdan kültürel, etnik ya da ırksal özellikleri bakımından farklı olan topluluklar”² anlamına gelmektedir.

Toplumsal ve siyasal içeriğiyle zaman içinde pek çok değişikliğe uğramış olan azınlık kavramını tanımlamak oldukça güçtür.³ Birleşmiş Milletler belgelerinin “azınlık grubu” ve “azınlık koruması” kavramlarından söz edilebilmesi için genel olarak öngördüğü koşullar şunlardır: 1) Önce kültürel ya da etnik bakımdan toplumun çoğunluğundan farklı bir grubun varlığı gerekir. 2) Bu grup gelenek ve göreneklerine çok bağlı bir avuç insanla sınırlı kalmamalı, özelliklerini kendi başına koruyabilecek bir sayıya ulaşmalıdır. Ama çoğunlukla neredeyse eşitlenecek kadar da kalabalık olmamalıdır. Çünkü bu durumda “bir arada yaşayan” toplumlardan söz etmek gerekecektir. 3) Azınlık grubu, ülkede başat konumda olmamalıdır. Örneğin Güney Afrika Cumhuriyeti'nde nüfusun %20'sini oluşturan beyazlar değil, büyük çoğunluğu oluşturan “Bantu”lar azınlık konumundadır. 4) *Yalnızca ilgili ülkenin uyruk-*

* Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Araştırma Görevlisi.

1 Meydan Larousse, “Akalliyet”, İst. 1973, I, 204.

2 Ana Britanica, “Azınlıklar”, İst. 1986-87, III, 118; Ayşe Füsün Arsava, *Azınlık Kavramı ve Azınlık Haklarının Uluslararası Belgeler ve Özellikle Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesinin 27. Maddesi Işığında İncelenmesi*, Ankara 1993, s. 8.

3 BM'nin bağlayıcı azınlık tanımı bulma çalışmaları ile ilgili bkz: Arsava, s. 43-45.

ları azınlık sayılabilir; başka ülkelerin o ülkedeki uyrukları “yabancı” statüsüne girer. 5) BM İnsan Hakları Komisyonu Alt Komitesi’ne göre, azınlık grubun ilgili devlete bağlılık duyması, ayrılma yoluyla devleti parçalamaya yönelmemesi gerekir. 6) Azınlıktaki grup, kendi ayırt edici özelliklerini koruma ve sürdürme isteği, yani “azınlık bilinci” taşımalıdır. 7) Çoğunluk da bu grubu azınlık olarak görmeli ve bir tür “baskı” uygulamalıdır. Yoksa azınlıktan değil “farklı gruptan” söz etmek gerekir.⁴

Bu değerlendirmelerden sonra azınlık kavramının unsurlarını şu şekilde özetleyebiliriz: Stabil bir birlik ve bunun etnik, dil ve din gibi karakteristik özellikleri, grubun bunun bilincinde olması ve kendi kimliğini muhafaza isteği; azınlık grubun büyüklüğü (tüm halkın %50’sinden daha az sayıda olması gibi) ve vatandaşlık.⁵

*Etnik*⁶ kelimesi, *ırk* sözcüğünden daha kapsamlıdır. *İrk* kelimesi sadece genetik fiziki özellikleri kapsadığı halde, buna karşılık *etnik* kelimesi tüm biyolojik, kültürel ve tarihi özellikleri de içermektedir. *Etnik* azınlıkların karakteristik özellikleri; ortak dil, ortak kültür, ortak tarih ve ortak gelecek şeklinde tespit edilebilir.⁷ Buna göre dil ve din azınlıkları aynı zamanda etnik azınlık olarak görülebilir. Çünkü dil ve din azınlıkları genel olarak ortak bir kültür ve tarihe sahiptir ve kader topluluğu teşkil etmektedir. Yapılan bu açıklamalar sonucunda kabaca iki etnik türünden söz etmek mümkündür: *Din Azınlıkları ve Dil Azınlıkları*.⁸

Azınlık kavramını belirginleştirip, farklı iki azınlıktan söz edilebileceğini belirttikten sonra, azınlık kavramının tarihsel oluşumuna, başka bir ifadeyle azınlıklar tarihine de kısaca göz atmakta yarar vardır: İlk çağda ve orta çağda azınlık kavramından söz edilemez. İlk çağda ezilen, “yurttaş” değil “yabancı”dır. Orta çağda ise Kilise farklı grupların ortaya çıkmasına izin vermemiştir. Azınlık kavramı, ancak Reform döneminde “dinsel azınlık” kavramıyla birlikte doğmuştur. Buna paralel olarak azınlıkların korunması da gündeme gelmiştir. Bu yöndeki ilk uygulama 1598 “Nantes Fermanı”yla Protestanlar’a tanınan haklardır. Bu örnekten sonra azınlıkların korunmasında başlıca iki yöntem gelişmiştir. Birinci yöntem: İki devlet arasında gerçekleştirilen antlaşmalardır. İlk ürünü 1606’da veren bu çözümün ünlü örneği Fransa ile kutsal Roma-Germen imparatorluğu arasındaki 1648 “Vestfalya Antlaşması” olmuştur. İkinci yöntem: Savaş sonunda bir ülkeden öbürüne geçen topraklar üzerinde yaşayanları koruyan belgelerin düzenlenmesiydi, bunun ilk örneği 1660 İsveç-Polonya antlaşmalarında görüldü. Azınlıkların korunmasında XVII. yy’dan sonra şu evrelerden geçildi. 1) Belli bir ülkedeki azınlıkların

4 *Ana Britanica*, “Azınlıklar”, III, 118.

5 Devletler hukukunda azınlık himayesi tarihi sadece ilgili devletin vatandaşı statüsünde bulunan kişilerin ve grupların azınlık himayesinden yararlandığını ortaya koymaktadır. Vatandaş olmayanların “yabancılar hukuku”ndan istifade edeceği bildirilmekle beraber, Medeni ve Siyasal Haklar Sözleşmesi’nin 27. Maddesine göre azınlık himayesi vatandaşlarla sınırlı değildir. Bkz: Arsava, s. 53.

6 Kelime anlamı, muayyen bir kavme aidiyeti ifade eder. Bkz: Arsava, s. 54.

7 Arsava, s. 54.

8 Arsava, s. 55.

belli bir “büyük devlet” tarafından korunması. 2) Büyük devletlerin belli bir ülkedeki azınlıkları “kollektif” biçimde korunması. 3) Büyük devletlerin korunmasının yerini Milletler Cemiyeti “güvencesinin” alması (XX. yy.). 4) BM’nin kurulmasıyla birlikte, azınlık haklarını değil, insan haklarını vurgulayan yaklaşımın ağırlık kazanması. BM’in kuruluşunu izleyen yıllarda “azınlıkların hakları” yeniden gündeme gelmişse de XIX. ve XX. yy’ların başına oranla, günümüzde bu konu ağırlığını yitirmiştir. Ama özellikle Avrupa Konseyi bünyesinde yapılan düzenlemeler, Avrupa İnsan Hakları Komisyonu ve Divanı ile Avrupa Parlamentosu ve Avrupa Toplulukları Adalet Divanı’na başvuru hakkının tanınması, azınlıkların korunmasına yönelik yasal güvenceler arasında önemli bir yer tutmaktadır.⁹

Azınlık kavramıyla ilgili bu bilgilerden sonra ‘Müslüman azınlıklar’ terimine geçebiliriz.

2. “Müslüman Azınlıklar” Terimi

Etnik azınlık kavramından söz ederken, genel etnik azınlık türlerinden birinin *dini azınlıklar* olduğunu söylemiştik. Tarihte azınlıkların himayesi durumu dini azınlıklarla başlamıştır. *Dini azınlık* kavramı, tarih boyunca önemli ölçüde genişleme kaydetmiştir. İlk azınlık düzenlemeleri Hıristiyanların korunmasına matuftur. Daha sonra Müslüman ve Yahudilerin korunması da gerçekleşmiştir.

BM çalışmalarında “*dini azınlık*” kavramı en kapsamlı şekliyle anlaşılmiş ve Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesi’nin 18. Maddesi paralelinde kanâat (düşünce, vicdan ve din özgürlüğü) kavramını kapsar şekilde kullanılmıştır.

Bir dine mensubiyet, kişisel bir karar ve sübjektif bir olaydır. Buna rağmen bir dini grup, muayyen objektif özellikler (geleneğe, ortak tarihe, organize olma ve grup üyelerinin birbirleriyle ilişki içinde bulunması) gösterdiği takdirde azınlık olarak tanınmaktadır. Bir yahut daha fazla büyük dini cemâate nazaran azınlık teşkil eden her küçük dini topluluğun 27. Madde anlamında mutlaka azınlık teşkil etmesi söz konusu değildir. Dini azınlığa bir örnek olarak Çin’de bulunan bir Müslüman grup “Hui”ler¹⁰ verilebilir. Etnik olarak Çinli olan bu grubun kültürü ve dini inanışı, çoğunluğu teşkil eden kesimden farklıdır.¹¹

Müslüman azınlıklar terimini, “evrensel bir dini, Hıristiyanlıktan sonra dünyanın en çok mensubu bulunan ikinci büyük din olan İslâm’ı seçen ve aşağı yukarı aynı dini ilkeleri benimseyen; aynı Allah’a ibadet ederek, aynı ibadet ve uygulamaları yerine getiren ve kendi İslâmî mirâslarından türetilen, ayırt edilebilir kültür özelliklerini ortak olarak taşıyan,¹² gerek tarihsel

⁹ Azınlıklar tarihi ve azınlık kavramının oluşumuyla ilgili geniş bilgi için bkz: *Ana Britanica*, “Azınlıklar”, III, 118; Arsava, s. 1-2.

¹⁰ Bunlar, VII. ve VIII. yy.’da İslâm’in yöreye yayılmasıyla Çin’e gelmiş bulunan tüccarlar, seyahatçılar ve onların bugünkü torunlarıdır. Bu Müslümanlar, müslümanlık sıfatıyla özel bir kimliği de muhafaza etmekle birlikte, Çinli soyadları, giyimi ve gıda alışkanlıklarını benimsemiş yoluyla Çinlileştiler. Bkz: Ekber S. Ahmed, *İslâmın Keşfi (İslâm Toplumu ve Tarihi)*, Trc. Lutfullah Karaman, İst. 1994, s. 221; *Müslüman Halklar Ansiklopedisi*, Editör: Richard V. Weeks, (trc. Komisyon), İst. 1990, “Huiler”, I, 411-417.

¹¹ Arsava, s. 57.

¹² *Müslüman Halklar Ansiklopedisi*, I, 17-18.

yerleşik olarak, gerekse ekonomik ve sosyal bir takım çağdaş nedenlerle yasadıkları ülkelerde azınlık durumunda bulunan insan grupları” şeklinde ifade edebiliriz.

İslâm Alemi sadece Müslümanların çoğunlukta bulunduğu, coğrafya, ülke sınırları, inanç eksenindeki bir idare gibi maddi unsurlardan teşekkül eden yapıyı değil, İslâm düşüncesi ve İslâm sevgisinin bulunduğu -isterse orada bir tek Müslüman yaşasın- her yeri kapsayacak şekilde oldukça geniş anlamda kullanılmaktadır.¹³ Bu bakımdan bugün yeryüzünde Müslümanların bulunmadığı bir ülke hemen hemen yok gibidir. Müslüman azınlıklar,¹⁴ dünya-

- 13 Ali Genceli, *İslâm Alemi*, İst. 1969, s. 7. (Yazar bu âlemin sınırlarını, insan veya dini yükümlülükte bulunulabilecek niteliklere sahip varlıkların yaşadığı bütün gezegenleri de kapsayacak şekilde gayet geniş tutmaktadır).
- 14 Bugün yeryüzünün çok çeşitli bölgelerinde, farklı ırk menşinden olmakla beraber aynı inancın belirleyiciliğinde azınlık özelliklerini muhafaza eden Müslümanlar bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır: *Benin (Dahomey)* Nüfusu: 4.126.000, Müslümanların Toplam Nüfusa Oranı: % 16. *Birmanya*: Nüfusu: 38.438.000, Müslümanların Toplam Nüfusa Oranı: % 4. *Fildişi Sahili*: Nüfusu: 10.624.000, Müslümanların Toplam Nüfusa Oranı: % 30. *Filipinler*: Nüfusu: 54.669.000, Bu ülkede Moro adı verilen Müslüman Malaylar Mindanao ve Sulu takımadasında yaşamaktadırlar. *Gambiya*: Nüfusu: 620.000, Müslümanlar ülke nüfusunun üçüncü büyük grubunu teşkil ederler. *Gana*: Nüfusu: 12.206.000, Müslümanların Toplam Nüfusa Oranı: % 20. *Gine-Bissau*: Nüfusu: 891.000, Müslümanların Toplam Nüfusa Oranı: % 30. *Habeşistan (Etiyopya)*: Nüfusu: 42.019.418, Müslümanların Toplam Nüfusa Oranı: % 22. *Kenya*: Nüfusu: 21.150.000, Müslümanlara karşı baskının en fazla olduğu ülkelerden biridir. *Kongo*: Nüfusu: 2.097.000, Müslümanların Toplam Nüfusa Oranı: % 5. *Liberya*: Nüfusu: 2.61.500, Müslümanların Toplam Nüfusa Oranı: % 15. *Mozambik*: Nüfusu: 15.177.900, Müslümanların Toplam Nüfusa Oranı: % 20. *Sierra-Leone*: Nüfusu: 3.732.000, Müslümanların Toplam Nüfusa Oranı: % 40. *Sri Lanka (Seylan)*: Nüfusu: 16.060.000, Müslümanların Toplam Nüfusa Oranı: % 8,5. *Tanzanya*: Nüfusu: 22.463.000, Müslümanların Toplam Nüfusa Oranı: % 30. *Togo*: Nüfusu: 3.072.000, Müslümanların Toplam Nüfusa Oranı: % 18. *Uganda*: Nüfusu: 15.638.000, Müslümanların Toplam Nüfusa Oranı: % 15,8. *Zaire*: Nüfusu: 30.874.000, Müslümanların Toplam Nüfusa Oranı: % 10. *Çin*: Müslümanların sayısı: 70-100 milyon civarındadır. *Hindistan*: Müslümanların Toplam Nüfusa Oranı: % 11. *Japonya*: Bugün 35.000 civarında % 60'ı dışarıdan gelen, % 40 yerli Müslüman bulunmaktadır. *Kore*: Bugün 35.000 civarında Müslüman bulunmaktadır. *İngiltere*: 1984 sonu istatistiklerine göre 1.500.000 civarında Müslüman bulunmaktadır. *Fransa*: 1985 istatistiklerine göre 2.500.000 Müslüman bulunmaktadır. *Almanya*: Nüfusu % 2,8'ini Müslümanlar oluşturmaktadır. Yaklaşık 1.700.000 Müslüman nüfusunun 1.400.000 Türk'tür. *Danimarka*: Nüfusu: 25.000.000, Müslümanların Toplam Nüfusa Oranı: % 5,1. *Norveç*: Nüfusu: 9.000.000, Müslümanların Toplam Nüfusa Oranı: % 4,1. *İsveç*: Nüfusu: 24.000.000, Müslümanların Toplam Nüfusa Oranı: % 8,1. *Finlandiya*: Nüfusu: 1.200.000, Müslümanların Toplam Nüfusa Oranı: % 4,7. *Arnavutluk*: Müslüman Nüfus: 1.580.000. *Avusturya*: Müslüman Nüfus: 50.000. *Bulgaristan*: Müslüman Nüfus: 1.020.000. *Çekoslovakya*: Müslüman Nüfus: 240.000. *Polonya*: Müslüman Nüfus: 15.000. *Yugoslavya*: Müslüman Nüfus: 3.537.000. *Romanya*: Müslüman Nüfus: 35.000. *Yunanistan*: Müslüman Nüfus: 120.000. *ABD*: Müslüman Nüfus: 3.000.000. *Brezilya*: Müslüman Nüfus: 500.000. *Arjantin*: Müslüman Nüfus: 1.500.000. *Surinam*: Müslüman Nüfus: 360.000. Toplam Nüfusa oranı: % 20. *Venezuela*: Müslüman Nüfus: 50.000. Ülke nüfuslarının çoğu, 1980 ve müteakip yıllar itibarıyla verilmiştir. Bu istatistiksel bilgiler ve daha geniş bilgi için bkz: *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, (Editör. Hakkı Dursun Yıldız), İst. 1992, XIII, 473-625. Bu makâlenin ilk kez kaleme alındığı 1998 yılından sonra özellikle balkanlarda ve doğu bloku ülkelerinde yeni gelişmeler, etnik-dini çatışmalar yaşanmış ve yeni statüler ortaya çıkmıştır. Biz, makâlenin genel yapısını bozmamak ve asıl konumuzu teşkil etmediği için bu gelişmelere sadece işaret etmeyi uygun gördük.

daki toplam Müslüman nüfusunun -dörtte biri ile üçte biri arasında- önemli bir oranını teşkil etmektedirler.¹⁵

3. Uluslararası Anlaşmalarda Azınlıkların Statüsü

Uluslararası anlaşmalarda azınlıkların statülerinin belirlenmesiyle ilgili tarihi üç dönemden bahsedilebilir: 1) 1648 Vestfalya Barış Anlaşması'ndan, Birinci Dünya Savaşı sonuna kadar olan süre. 2) Birinci Dünya Savaşı'ndan itibaren İkinci Dünya Savaşı sonuna kadar geçen süre. 3) İkinci Dünya Savaşı'ndan günümüze kadar geçen süre.¹⁶

Evrensel plânda azınlıkların hakları ve statüleri ile ilgili en kapsamlı olanı Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesi (16.12.1966)'dir. Bu anlaşmanın 27. Maddesi'nde yer alan hükmün muhatabı azınlıklardır; diğer bir ifade ile etnik, din ve dil azınlıkları yahut bu azınlıkların mensuplarıdır. "Azınlık" kavramı etnik, dil ve din azınlıkları ile sınırlı olarak, madde hükmünde iki kez kullanılmıştır.¹⁷

Etnik, dil ve din azınlıklarının statüsü ve korunmalarına ilişkin bütün düzenlemelerin zikredilmesi, bizim bu sınırlı çalışmamızın hacminin çok üzerindedir. Bu sebeple biz, bu düzenlemelerden önemli olanlarının bazılarını Evrensel, Bölgesel ve Agık Çerçevesi seviyesinde yapılanlar şeklinde kategorize ederek kısaca vermek istiyoruz:

a- Evrensel Seviyede Yapılan Düzenlemeler: 1) 26.06.1945 tarihli BM Şartı.¹⁸ 2) 10.12.1948 tarihli İnsan Hakları Genel Bildirisi.¹⁹ 3) 09.12.1948 tarihli Genosid (yok etme)'in önlenmesi ve cezalandırılmasına yönelik konvansiyon.²⁰ 4) 07.03.1966 tarihli Irk Diskriminasyonunun Her Türünün Ortadan Kaldırılmasına İlişkin Uluslararası Sözleşme.²¹

b- Bölgesel Devletler Hukukundaki Düzenlemeler: 1) 22.11.1969 tarihli Amerikan İnsan Hakları Konvansiyonu.²² 2) 04.11.1950 tarihli Avrupa İn-

15 Ahmed, s. 216. Bu oran bilindiği üzere Gorbaçov'un iktidarı devralması ve Perostoraykayı ilan etmesiyle Türk Cumhuriyetler'in 1990'lı yıllarda bağımsızlıklarını kazanması sonucu oldukça değişmiştir. Bu bağımsız cumhuriyetler hakkında geniş bilgi için bkz: Mustafa Muhammed et-Tahhan, *Kafkasya ve Orta Asya Türk Cumhuriyetleri'ndeki İslâmın Geleceği*, (trc. İbrahim Tüfekçi), İst. 1995.

16 Arsava, s. 1.

17 Arsava, s. 41.

18 BM Şartı'nın 1. Maddesi'nde azınlık himayesi açık olarak zikredilmemiştir. Ancak insan haklarına ve temel özgürlüklere saygı amacı, ırk, dil ve din nedeniyle diskriminasyon (ayrımçılık) yasağı ile bağlantılı olarak dolaylı şekilde etnik, din ve dil azınlıklarının himayesini kapsamaktadır. Esasen önceden de ifade ettiğimiz gibi BM. nezdinde azınlıkların statüsü daha ziyade "insan hakları" bağlamında ele alınmaktadır. Arsava, s. 83.

19 Bildirinin 2. Maddesi açık olarak diskriminasyon yasağını içermektedir. İnsan Hakları Bildirisi, Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesi'nden her şeyden önce *bağlayıcılık* bakımından farklılık göstermektedir. Bkz: Arsava, s. 83-84.

20 İkinci Dünya Savaşı'nda Yahudilerin kitle halinde yok edilmesi ile doruk noktasına çıkan ve sürgünlerle yaşanan tasavvur dışı insan hakları ihlalleri BM Genel Kurulu'nun Genosid'i Uluslararası hukuka göre bir suç olarak ilan etmesine ve BM'ye üye olan devletleri Genosid'i önlemek ve cezalandırmakla yükümlü kılmasına neden olmuştur. Arsava, s. 84.

21 Uluslararası câmiada geniş yankı uyandıran bu sözleşme 1969'da yürürlüğe girmiştir. Arsava, s. 86.

22 Konvansiyon genel insan haklarının ve medeni hakların bir teminatıdır. Arsava, s. 89.

san Hakları ve Temel Özgürlükleri Konvansiyonu.²³ 3) 27.06.19982 tarihli Afrika İnsanlarının ve Halklarının Hakları Konvansiyonu (Banjul Charta).²⁴

c-Agik Çerçevesinde Azınlık Himayesi: Helsinki Nihai Senedi, 1973'ten 1975'e kadar devam eden Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Konferansı sonunda 35 katılımcı devlet tarafından 01.08.1975'te kabul edilmiştir. Bu senedin hukuki bir bağlayıcılığı yoktur. 1) Helsinki Nihai Senedi'nde Öngörülen Düzenlemeler.²⁵ 2) Viyana Dokümanında Öngörülen Düzenlemeler.²⁶ 3) Kopenhag Dokümanında Öngörülen Düzenlemeler.²⁷ 4) Yeni Bir Avrupa İçin Paris Şartı'nda Öngörülen Düzenlemeler.²⁸ 5) Cenevre Dokümanında Öngörülen Düzenlemeler.²⁹ 6) Moskova Dokümanında Öngörülen Düzenlemeler.³⁰ 7) Helsinki Dokümanında Öngörülen Düzenlemeler.³¹

4- Müslüman Azınlıkların Sosyal ve Kültürel Problemleri

Azınlık doğasının ortaya çıkardığı niteliksel bir takım ayırt edici özellikler Müslüman azınlıklar için de geçerli olup, bunlar genelde olumsuz, en azından arzu olunan değil, tahammül edilen niteliklerdir.³² Tarihî açıdan baktığımızda Müslüman coğrafyanın ana eksenini dışında kaldıkları için, za-

- 23 14. Madde konvansiyonda öngörülen haklar ve temel özgürlüklerden cinsiyet, ırk, ten rengi, dil, din, ulusal yahut sosyal menşe, bir ulusal azınlığa mensup olma, servet, doğum yahut diğer her hangi bir statü nedeniyle ayırım yapılmaksızın herkesin istifadesini öngören bir diskriminasyon yasağı dile getirmektedir. Azınlıklar madde hükmünde açık olarak zikredilmiş; diğer bir ifade ile mevcudiyetleri tanınmıştır . Arsava, s. 89.
- 24 Bu şart klasik insan hakları konvansiyonlarından farklı olarak, halkların haklarını da açık olarak saptamaktadır. Arsava, s. 90.
- 25 Medeni ve Siyasi Haklar sözleşmesinin 27. Maddesi'ne benzer bir düzenlemenin nihai senede alınması, uluslararası azınlık himayesine önem kazandırmıştır. Bkz: Arsava, s. 90-92.
- 26 İki yılı aşkın görüşmelerden sonra 15.01.1989'da 35 Agik devleti Viyana'da bir doküman üzerinde anlaşmışlardır. Dokümanın en önemli sonucu olarak, insan hakları alanında çok aşamalı bir konsültasyon ve denetim mekanizması kabul edilmiştir. Bkz: Arsava, s. 92-94.
- 27 29.06.1990 tarihinde agik tarafı olan devletler Kopenhag'da bir araya gelerek, azınlıkların himayesini yeniden teyit etmişler ve agik dokümanlarında yer alan mükellefiyetlerin icrasını kabul etmişlerdir. Bkz: Arsava, s. 95-99.
- 28 21.11.1990'da devlet ve hükümet başkanları Avrupa'daki değişimler, özellikle Almanya'nın birleşmesi muvacehesinde agik prozesine yeni birtakım görevler veren bir metin kabul etmişlerdir. Bildirinin insan hakları, demokrasi ve hukuk devleti ile ilgili bölümünün sekizinci fıkrasında taraf olan devletler ulusal azınlıkların, etnik, dil, kültürel ve dini kimliklerinin korunacağını ve azınlık mensuplarının bu kimliklerini her hangi bir mağduriyete uğratmaksızın, kanun önünde tam bin eşitlik içinde serbest bir şekilde dile getirebileceklerini, koruyabileceklerini ve geliştirebileceklerini kabul etmiştir. Bkz: Arsava, s. 99-100.
- 29 1991'de İsviçre'nin insiyatifi ile gerçekleşen Cenevre toplantısında 35 devletin diplomatları azınlık haklarının nasıl korunabileceği ve bu himayenin nasıl daha iyiye götürülebileceği tartışılmıştır. Bkz: Arsava, s. 101-103.
- 30 04.10.1991'de agik taraf devletleri bir araya gelerek insan hakları, temel özgürlüklerin korunması ve demokrasinin gelişmesi konusunda ortak kararlılıklarını ifade ederek agike büyük etkinlik tanınmasını kabul etmişleridir. Bkz: Arsava, s. 103-104.
- 31 10.07.1992 tarihindeki zirveyle sona eren ve agik sürecinde yeni bir aşama olarak kabul edilen Helsinki toplantısında en önemli hususiyet Ulusal Azınlıklar Yüksek Komiserliği'nin kurulmasıdır. Bkz: Arsava, s. 105-106.
- 32 Bugün yasalar ya da güç merkezleri tarafından ne kadar korunursa korunsun, azınlıklar yine de güvensiz bir durum içerisinde dirler. Bkz: Eric Hoffer, *Kesin İnançlılar*; (trc. Erkal Günür), İst. 1995, s. 86-87.

manında bir parçası oldukları ünlü Müslüman devletlerin ve hanedanların ihtişamına bu halleriyle sahip bulunamazlar. Onların yaşadığı çevrede, hiç bir tarihi Müslüman başkenti -ne Bağdat, ne Şam, ne de Kahire- yoktur; abideleşmiş bilginlerden herhangi biri -Gazzâlî, Bîrûnî, İbn Haldûn- burada çalışmış değildir ve ne de kudret sahibi imparatorlar -Süleyman, Abbâs, Ekber- onların içinden doğmuştur. Bu grupları niteleyen diğer bir özellik, coğrafî tecrit edilmişlikten ötürü, İslâm dünyasının ana kısmı ile birbirleri arasında iletişimin kopukluğudur.³³

Bu durumlar, Müslüman azınlıklar için tarihten günümüze bir çok problem taşıdığı gibi, yaşadığımız çağ da yeni problemler -denebilir ki, tarihin miras bıraktıklarını katlayarak- ortaya çıkarmıştır. Şüphesiz çağdaş Müslüman azınlıkların, hayatın bütün alanlarına ilişkin problemleri bulunmaktadır. Fakat biz burada onların bazı temel problemlerinden sosyal ve kültürel nitelikte olanlarını ana hatlarıyla kısaca belirtmek istiyoruz.

XVIII. yy.'dan itibaren her yeri saran Batı ve modern uygarlığının, gerek bilfiil sömürgeleştirme yoluyla hüküm sürdüğü coğrafyada, gerekse maddi ve manevi nüfuzunu doğrudan veya dolaylı olarak hakim kıldığı az gelişmiş ülkelerin topraklarında insan hayatıyla ilgili sorunların uzantıları günümüzde de canlı olarak hissedilen derin izler bırakmıştır. Bugün artık bütün dünyada şöyle ya da böyle modern Batı uygarlığının etkisinin olmadığı bir alanı düşünmek hemen hemen imkansız gibidir.³⁴ Şüphesiz Müslüman azınlıkların dünyanın her yerinde bir çok sosyo-kültürel problemleri bulunmaktadır. Bugün bu azınlıkların problemlerinin, tarihtekinden daha fazla olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü tarihte olduğu gibi bugün onların haklarını gerektiğinde savunabilecek, ne güçlü ve muhteşem imparatorluklar -Emevî, Abbâsî, Osmanlı-, ne de İslâm âleminin birliğini sağlayacak güçlü başkanlar -halifeler,sultanlar- vardır.³⁵ Ancak biz bu sınırlı çalışmada dünyanın çeşitli bölgelerine yayılmış bütün Müslüman azınlıkların sorunlarını ele alma imkânına sahip değiliz. Kendini insanlığın gördüğü en yüksek ve insan haklarına

33 Ahmed, s. 217-218.

34 Özellikle küresel iletişim ağının akıl almaz boyutlara ulaşması neticesinde Batı uygarlığı etkisini bugün "Medya" aracılığıyla daha kolay ve kahçı kılmaya çalışmaktadır. Yerleşik çoğunluğun zihinde azınlıklara karşı telafisi zor olan ayrımcılıkların kökleşmesini sağlayan Medya'dır. Çünkü; 1. Etnik azınlıklar, Medya dünyasında da azınlıktadır. Diğer insanlara göre daha az istihdam edilmekte ve kendilerini temsil etmelerine daha az fırsat tanınmaktadır. 2. Azınlıklarla alakalı konuların birçoğu açıkça veya zımnen problemleri hatırlatacak ve hakim değerleri, çıkarları, maksatları veya kültürü tehdit edici girişimleri çağrıştıracak niteliktedir. 3. Etnik hadiseler mütemadiyen beyaz çoğunluk perspektifinden ele alınmakta ve beyaz otoritelere, azınlık sözcülerinden daha çok yer verilmektedir. 4. İş, barınma, sağlık, eğitim, siyasi hayat ve kültür gibi etnik grupların günlük hayatlarıyla alakalı konular ve özellikle ayrımcılıktan çok nadir bahsedilmektedir. Ancak bu konularda toplumun genelini alakadar eden problemler ortaya çıktığında, hadiselerin haber değeri kazandığı görülmektedir. 5. Irkçılık sistemli bir şekilde geçirilmektedir. Bkz: © Yusuf Alan, *Beyan Tahlii*, 1997, alan@nil.com.tr.

35 Azınlık kavramının tarihsel oluşumunu verdiğimiz yerde, azınlık haklarının bugün BM güvencesinde daha çok insan hakları merkezinde düşünülüp değerlendirildiğini belirtmiştik. Ancak BM'nin veto hakkına sahip etkili ülkeleri arasında hiç bir Müslüman ülkenin bulunmaması, büyük ve etkili bir Müslüman devletin eksikliğini acı bir şekilde hissettirmektedir.

saygılı biricik medeniyeti gibi sunma gayretinde olan³⁶ modern uygarlığın beşiği Avrupa ülkelerinde Müslüman azınlıkların yaşam seviyelerine ve sosyo-kültürel durumlarına kısaca değinmek durumundayız. Orada ortaya çıkan problemlerin ve çözümüne dair gelişmelerin, bütün azınlık bölgeleri için de bir örneklik ya da hareket noktası teşkil edeceğini düşündüğümüzden, öncelikle Avrupa'daki Müslüman azınlıkların³⁷ problemlerini ele almak istiyoruz.

Uluslararası anlaşmalarda azınlıkların statüsü ve problemleri her ne kadar ayrı bir şekilde mütâlaa edilmişse de ağırlıklı olarak insan hakları bağlamında ele alındığını belirtmiştik. İnsan hakları ile ilgili meselelerin daha ziyade gelişmekte olan ülkeler açısından düşünülmesi ve gelişmiş bazı Batı Avrupa ülkelerinin hesaba katılmaması yanlış bir değerlendirmedir. Çeşitli insan hakları ihlalleri, yabancıları aşağılayıcı, ayırıcı ve ırkçı politikalar maalesef yeni bir çağın eşliğinde Avrupa'da boy göstermektedir. Bir zamanlar misafir işçi, göçmen işçi olarak isimlendirilen yabancı iş gücü, göç alan ülkelerde etnik azınlık olarak kabul edilebilir hale gelmiştir.³⁸

4.1. Kültürel (Kimlik) Problemleri

Bir çok Avrupa ülkesinde göçmenlerin eski semtlerde yığıldıkları bir gerçektir. Yerleşim alanındaki yığılmanın (gettolaşma) diğer alanlara da yansımaları kaçınılmazdı. Aslında göç alan ülkelerin şikayetçi olduğu yabancıların belirli mahallerde gettolaşması veya cemâatleşmesi, bizzat bu ülkelerin uyguladıkları eğitim ve konut politikalarından kaynaklanmaktadır.³⁹

Kültürel problemler denince akla gelen ilk unsur dildir. Dil, kültürün temelidir. Dilin sözcükleri ve yapısı insana ait düşünce, ilişki ve eylemleri ifade eder. Bir halkın mirası ve kültürü dil yoluyla yeni kuşaklara aktarılır ve böylece de o halkın kendi öz kimliği varlığını sürdürebilir.⁴⁰ Buna karşın hemen hemen hiç bir Avrupa ülkesinde yabancı çocukların kendi ana dil ve kültüründe eğitimi bir hak olarak değil, birtakım hükümet politikalarına araç olarak görülmektedir.⁴¹

Kimlik probleminde iki kültür arasında kalmış ikinci kuşağın problemleri öne çıkmaktadır. Göçmen çocuklarının göç ettikleri sıradaki yaş durumu temel alınarak üç kategoride kimlik problemleri değerlendirilmiştir. Birincisi: 6 yaş ve üstünde göç eden çocuklar. Bunların yeni ülkede kimlik değiştirmeleri nadir görülür ve yerli toplum bunlara her zaman "yabancı" gözüyle bakacaktır. İkincisi: 2-6 yaşları arasında göç eden çocuklardır. Bunlar Avrupa'ya geldiklerinde üç tip kültürle karşılaşılır: Kendi ülkelerinin kültürü, göçmen

36 Kadir Canatan, *Göçmenlerin Kimlik Arayışları*, İst. 1990, s. 78.

37 Genel olarak ekonomik sebeplerle Avrupa'ya giden işçilerin azınlık teşkil edip etmediği tartışmalıdır. (Bkz: Arsava, s. 64.) Ancak evrensel ve bölgesel düzeydeki anlaşmaları dikkate alarak bunların "yabancı" statüsünden, "azınlık" statüsüne dahil olabilecekleri pekâlâ düşünülebilir. Esasen Avrupa'ya göç eden bu işçiler büyük oranda geri dönmemiş ve bugün I., II. ve hattâ III. kuşaklardan söz edilmesi artık bunların stabil bir hüviyet kazandıklarını göstermektedir.

38 Mustafa Erkal, *Avrupa'daki Türk Çocuklarının İnsan Hakları Sorunları*, (Yurtdışı İşçi Çocukları Eğitim Vakfı Açık Oturumlar Dizisi: 1), Ankara 1997, s. 6.

39 Erkal, *agm.*, s. 6.

40 *Müslüman Halklar Ansiklopedisi*, Giriş Kısmı, I, 20.

41 Canatan, s. 62.

kültürü ve geldiği ülkenin egemen kültürü. Bu çocuklar her üç kültürün de kimi öğelerini özümleyeceklerinden asimile olma oranları düşüktür. Üçüncüsü: 0-2 yaş arasında göç eden çocuklardır. Bunlar sosyalleşme sürecini hem kendi göçmen kültürlerinin hem de egemen toplumun kültürünün etkisi altında geçirirler ve sosyalleşme süreci ilerledikçe asimile olma şansları artar. Bazı araştırmacılara göre üç gruptan en fazla sorunlu kesim ikinci gruptaki çocuklardır. Çünkü bunların sosyalleşme süreci kesintiye uğramış ve üç farklı kültürün tesiri altında yetişmektedirler.⁴²

İşsizlik, ayrımcılık ve Batı toplumunun sıcak insan ilişkilerinden yoksun katı toplumsal yaşamı kimi Müslüman gençleri toplum kıyasına itmektedir. Bu gençler gerçekçi eylemlerle katı yaşam koşullarını aşmak yerine alkol, kumar ve eroin gibi uyuşturucu ve şans oyunlarından medet ummaktadır.⁴³ Avrupa'daki bütün ırkçı ve faşist grupların üzerinde birleştikleri en önemli konu "yabancı düşmanlığı"dır. Bu bağlamda ırkçı ideolojilerin temeli ilginç bir formülasyona dayanmaktadır: Bütün toplumsal sorunların (konut, eğitim, sosyal olanakların kötüye kullanılması, kültürel çözülme gibi) kaynağında yabancılar sorunu yatmaktadır. Sanki göçmenler Avrupa'nın günah keçisidir⁴⁴ ve kurumsal ayrımcılık yapısal bir sorun olarak bütün hızıyla devam etmektedir.⁴⁵

4.2. Eğitim Problemleri (Bireysel ve Sosyal)

Müslüman azınlıkların eğitim problemleri denince, akla ilk gelen *ikinci kuşak*'ın eğitim sorunlarıdır.⁴⁶ Daha çok ekonomik sebeplerle Avrupa ülkelerine az gelişmiş ülkelerden işgücü göçü 1960'lı yıllarda başladı. Bunların içerisinde çeşitli Müslüman ülkelerden gelen göçmen işçiler olduğu gibi, önemli sayıda Müslüman Türk işçisi de bulunmaktaydı. 1970'li yıllarda ise çeşitli sebeplerden⁴⁷ aile birleşimi gerçekleşmeye başladı. Bu ikinci göçün en önemli yanı ikinci kuşak sorununu ortaya çıkarmış olmasıdır. Göçmenlerin gerek aile birleşimi sonucu yanına aldıkları, gerekse Avrupa'da doğan çocuklarını dile getirmek için kullanılan bir kavramdır.⁴⁸

1978-79 öğretim yılında Almanya'da yarım milyon, Fransa'da dokuz yüz bin yabancı çocuğun adı geçen ülkelerde okula gidiyor olması, eğitim soru-

42 Canatan, s. 40.

43 Canatan, s. 42.

44 Canatan, s. 79-80.

45 Kurumsal ayrımcılık, bir kurumun, göçmenleri ayıran ve yerleşik toplum üyelerini göçmenlere nazaran kayıran her türlü eylem, politika, ideoloji ve yapıları ifade eder. Bkz: Canatan, s. 101.

46 Avrupa ülkeleri arasında Almanya örneğinde Türk çocuklarının din eğitimi problemleri ile ilgili bilimsel bir araştırma olarak geniş bilgi için şu esere bakılabilir: Dr. Nevzat Yaşar Aşkoğlu, *Almanya'da Temel Eğitimdeki Türk Çocuklarının Din Eğitimi*, Ankara 1993.

47 Bu sebeplerden bazıları şunlardır: 1- Erkek göçmenlerin eşleri, çocuklarını yetiştirmede ve aynı zamanda ev idaresinde bazı sorunlarla karşı karşıya kaldılar. 2- Aile birleşimi yoluyla göçmen işçiler kendi çocuklarına Avrupa'da daha iyi bir eğitim ve gelecek sunacaklarına inanıyorlardı. 3- Göçmen işçiler sürekli erteledikleri geri dönüş nedeniyle uzun dönem kaldıkları yurt dışında yalnızlık, hastalık, özlem vb. güçlüklerle yüz yüze kalıyorlardı. 4- Bazı işçiler sınır dışı edilmeyi garanti altına almak için aile birleşimini zorunlu görüyorlardı. Bkz: Canatan, s. 27.

48 Canatan, s. 28.

nun genelde bütün göçmenler özelde ise Müslüman göçmenler için ne kadar önemli bir sorun olduğunu açıklamaya yeter. Göçmen çocuklarının eğitimdeki konumu hiç de iç açıcı değildir. Ortalama olarak yabancı çocuklar bir veya iki yıl kendi yerli yaşitlarından daha aşağı sınıflarda okumaktadırlar. Devamsızlık ve okuldan erken ayrılma durumlarına sıklıkla rastlanmaktadır. Başarı grafikleri yerlilere göre düşük bir seviyede seyretmektedir. Yabancı çocukların en fazla gönderildiği okullar, düşük meslek okullarıdır. Bu tip okullar da bile elenme o kadar yüksek ki, çoğu yabancı gençler diplomasız ve mesleksiz olarak iş yaşamına atılmak zorunda kalmaktadır. Yüksek okul veya üniversitelere daha iyi hazırlayan düz orta dereceli okullara giden göçmen çocukları çok az olduğu için üniversite veya yüksek okul mezunu gençler parmakla gösterilecek kadar azdır. Yabancı çocukların ve gençlerin eğitimi hakkındaki bütün bu veriler açıkça göstermektedir ki, yabancı çocukların *geri bırakılmışlığının ve geri kalmışlığının* temelinde tesadüfi olmayan yapısal birtakım sebepler bulunmaktadır.⁴⁹

Gettolaşmanın da, eğitimde yeni problemlere yol açtığı bir gerçektir. Avrupa'daki göçmenlerin eski semtlerde yığılmaları ve konut alanındaki yılmaların (gettolaşma), doğrudan eğitim alanına yansımaları kaçınılmazdı. Nitekim yabancı göçmenlerin yoğun olarak oturduğu semtlerdeki okullarda yabancı çocukların oranı yüksektir. Ancak bu gerçeğe son yıllarda bir yenisi daha eklenmiştir, o da yerli halkın bilinçli olarak çocuklarını yığılmanın fazla ol-

49 Bu yapısal nedenleri ve engelleyici mekanizmaları bir kaç ana noktada toplayabiliriz: 1- Yabancı çocukların ve gençlerin bir bölümü aile birleşimi çerçevesinde kendi ülkesinde devam ettiği eğitimini yarıda bırakarak tanımadığı yepyeni bir ortamda tekrar eğitime başlamak zorunda kalmışlardır. Eğitimdeki bu kesinti ve yeni ortamda karşılaşılan dil, sosyal çevre, uyumsuzluk vb. sorunlar yabancı çocukları ve gençleri yerli çocuklarla eşitsiz bir başlangıç ve rekabete sürüklemiştir. 2-Yabancı çocukların ailelerinin sosyo-ekonomik yapısı ve konumu oldukça düşük olduğundan sosyal çevreden kaynaklanan sorunlar çocukların eğitimdeki durumunu olumsuz yönden etkilemektedir. Sosyal çevre ve eğitimdeki başarı arasındaki bağıntı o kadar güçlü ki, bu durum farklı sosyal çevreye mensup yerli çocuklar arasında bile başarı farklarını açıklayıcı bir faktör olarak görülmektedir. Üstelik aynı sosyo-ekonomik çevreye mensup yerli ve yabancı çocukların farklı başarı düzeylerine sahip oldukları da dikkate alınırsa bu konuda yabancı çocukların çifte bir handikapla karşı karşıya oldukları görülecektir. Yani yabancı çocuklar bir taraftan etnik kökenlerinden dolayı bir çok sorunla karşılaşırken diğer taraftan da, tıpkı sosyo-ekonomik durumları zayıf olan yerli işçi çocukları gibi çevreye bağlı bir çok olumsuz etkenlerin de etki alanı içerisindedirler. 3-Mevcut eğitim sistemi tarihsel ve kültürel oluşum süreci içinde yabancı çocukların spesifik arkaplanını dikkate almamış olduğundan, bugün yapısında yabancı çocukların başarısını olumsuz yönde etkileyebilecek pek çok engelleyici öge ve mekanizmaları barındırmaktadır. Yapısal ayrımcılık olgusu her halde eğitim alanında etkisini göstermektedir. 4-Göçmenleri Avrupa'daki varlığını hükümetler yıllarca geçici olarak gördüklerinden zamanında ve yeterli önlemler alınmamış ve yabancı çocukların eğitimdeki sorunlarının çözümü sürekli ertelenmiştir. Sorunların çözümünün ertelenmesi. Sorunların yığılmasına ve daha karmaşık hale gelmesine neden olmuştur. 5- Yabancı çocukların ve gençlerin geldikleri Avrupa ülkelerindeki hazırlık ve karşılama okulları vb. olanaklar başından beri hep yetersiz olagelmıştır. Bugün bile bu karşılama kurumlarında kaliteli eğitim, uygun malzeme ve deneyimli öğretmenler bulunmamaktadır. 6- Yabancı çocukların, kimlik ve kuşaklar arası çatışmaların yol açtığı sorunlar, yeni sorunları (örneğin, evden kaçmalar, bunalımlar, rizikolu alışkanlıklar edinme) beraberinde getirmiş ve bunlar da doğrudan ve dolaylı olarak eğitim koşullarına yansımıştır. Bkz: Canatan, s. 30-31.

duğu okullardan çekmesidir. Böylelikle yığılmanın fazla olduğu okullar tamamen siyah okullara dönüşmektedir.⁵⁰

4.3. Vatandaşlık Problemleri

İşgücü dış alımı ve göçmenlik olgusu başlangıçta sadece işgücü alan ve veren ülkeler tarafından değil, aynı zamanda göçmenlerin kendileri tarafından da geçici olarak görülmekteydi. Üç kesimin beklentisi de bu yöneydi. Hattâ Avrupa ülkeleri bu eğretiliği îmâ etmek için yabancı işçilere “konuk işçi” demeyi daha uygun görüyorlardı.⁵¹ Almanya birkaç yıl öncesine kadar ülkesinde yaşayan milyonlarca göçmenin varlığına rağmen göçmenlerin kalıcılığını kabul etmeyen tek Avrupa ülkesiydi.⁵² Avrupa ülkeleri içerisinde sosyal devlet anlayışına uygun olarak Hollanda, azınlıkların haklarına daha fazla önem vermektedir.⁵³ Hollanda'nın önderliğinde Batı Avrupa ülkeleri göçmenlerin kalıcılığını kabul ettikten sonra kendilerini “çok kültürlü toplum”⁵⁴ olarak lanse etmektedir. Fakat gerçekte “egemen kültür” ve “egemenlik altında olan toplumlar” vardır. Dolayısıyla bugün Batı, çok kültürlü toplum paradigmasının ifade ettiği anlamdan çok uzaktadır⁵⁵ ve izlenen politika asimilasyonist bir politikadır.⁵⁶

Yüzyılımızda demokrasi ve insan hakları havarisi kesilen ve uluslara demokrasi ve insan hakları dersi vermeye kalkan Batı Avrupa ülkeleri ne yazık ki, yarım yüzyıldır kendi sınırları içerisinde yaşayan ve yerleşik toplum üyeleri gibi üzerlerine düşen bütün yükümlülükleri yerine getiren (seçme ve seçilme yaşında bulunan) en az on milyon göçmeni siyasal haklardan mahrum bırakmaktadır. Bugün ülke çapında genel seçimlere aktif ya da pasif olarak katılım hakkını göçmenlere verebilmiş tek bir Avrupa ülkesi yoktur. Ancak İsveç, Finlandiya, Danimarka, İsviçre, Hollanda ve Norveç gibi ülkeler göçmenlere yerel ve bölgesel düzeyde seçme ve seçilme hakkı tanımışlardır.⁵⁷

En son olumlu gelişmelerden biri, uzun yıllardır Almanya'da iktidarda bulunan Hristiyan Demokrat Parti'nin 1998 yılında yapılan seçimleri kay-

50 Canatan, s. 31.

51 Canatan, s. 55.

52 En son, uzun tartışmalardan sonra 1990 yılında kabul edilen ve 1991 yılında yürürlüğe giren yeni Yabancılar Yasası, Alman vatandaşlığına geçme, emekli göçmenlerin kendi ülkelerine döndükten sonra tekrar Almanya'ya girebilmesi ve buna benzer bazı gevşetmeler dışında Almanya'da yaşayan milyonlarca göçmene daha iyi bir yarı hazırlamaktan çok uzak görünmektedir. Yabancıların Alman vatandaşlığına geçmesinin kolaylaştırılması ta 1980'den beri plânlanan “II. ve III. kuşağın sosyal entegrasyonu”nu gerçekleştirmeye yönelik bir adımdır. Ne kadar çocuksu gözüksün pek çok politikacı ve sosyal bilimci uyruk değiştirmeyi asimilasyonun ya temel koşullarından biri ya da son aşaması olarak görmektedir. Bu nedenle olsa gerektir ki, Almanya göçmen çocuklarının uyruklarını değiştirmesine büyük önem vermektedir. Otuz yıllık göç deneyimine ve diğer Avrupa ülkelerindeki standartlara bile uymayan yeni Yabancılar Yasası gelecekteki ve hali hazırdaki sorunları çözemeyecek ve yeni sorunları beraberinde getirecektir. Canatan, s. 61-64.

53 Canatan, s. 74.

54 Çok kültürlü toplum, içinde çok farklı kültür ve kökenlere sahip birden fazla toplumun bir arada yaşadığı toplumdur. Bkz: Canatan, s. 94.

55 Canatan, s. 95.

56 Canatan, s. 98.

57 Canatan, s. 107.

betmesi neticesinde, seçimlerin galibi Sosyal Demokrat Parti ile Yeşiller'in kurduğu yeni koalisyon hükümetinin, ülkede yaşayan yabancılara çifte vatandaşlık hakkını vermeyi kabul etmeleridir. Her iki partinin anlaşığı şartlar çerçevesinde dokuz yüz binden daha fazla Türk'ün çifte vatandaşlık hakkı kazanması mümkün görünmektedir.⁵⁸

4.4. Müslüman Azınlıklar Üzerindeki Misyonerlik Faaliyetleri

Bütün azınlık bölgelerinde olduğu gibi, Avrupa'daki Müslüman azınlıkları tehdit eden önemli tehlikelerden biri de misyonerlik faaliyetleridir. İlk misyonerlerin Havâriiler olduğunu söylemek mümkündür. Aziz Paulus Küçük Asya, Makedonya ve Yunanistan'da bir hayli kilise kurmuş ve bu kiliseleri teşkilatlandırmıştır.⁵⁹ Bu nedenle bir din olarak Hıristiyanlık doğuşundan bugüne çok güçlü bir misyonerlik teşkilatına sahip olup tamamen kurumlaşmıştır.⁶⁰ Bugün Hıristiyanlık dünyasının kalbi sayılan papalık, 1662'de Vatikan'da "Misyon Bakanlığı" kurmuştur. XIX. yy.'dan itibaren misyonerlik faaliyetlerinin bütün dünya yüzeyinde yeniden bir gelişme dönemine girdiğini görüyoruz. Avrupa'nın bir çok ülkesinde (Almanya, Belçika, Fransa gibi) misyonerlik çalışmalarını yürütmek üzere "enstitüler" açılmış ve misyonerler çağdaş bilgilerle donatılmıştır.⁶¹

Kısaca ifade etmek gerekirse misyonerliğin gayesi, yeryüzünde kuvvetli bir Hıristiyan topluluğu kurmaktır. Misyonerler bu amacı gerçekleştirmek için dünyanın henüz insan ayağı değmeyen köşelerine kadar giderek her an ölümler yüz yüze gelmelerine rağmen azimle direnerek Hıristiyanlığı yaymaya gayret etmişlerdir.⁶²

Müslüman azınlıkların yaşadıkları coğrafyalardaki misyonerlik faaliyetlerini şöylece özetleyebiliriz: Misyonerler Afrika⁶³ topraklarına XV. yy'dan itibaren, yani Portekiz keşifleri başladığı zamanlarda sızmışlardır.⁶⁴ Çin, Asya, Japonya vb. bölgelerde misyonerlik faaliyetleri yoğunlukla XIX. yy'da başlamıştır.⁶⁵ Yakın yüzyıllardaki Hıristiyan yayılmacılığının Afrika'daki en büyük engeli Müslümanlar; özellikle dervişler ve nüfuzlu şeyhlerdir. Bunlardan biri Şeyh es-Senûsî'dir.⁶⁶ Hindistan'da hepsi de aynı gayeye matuf

58 Gabi Tröger - Deniz Tuna, Türkische Allgemeine, "Werden noch 900.000 Türken Detsche?", November 1998, Yıl: 3, Nr: 48, s. 4.

59 Osman Cilacı, *Hıristiyanlık Propagandası ve Misyonerlik Faaliyetleri*, Ankara 1992, s. 7.

60 *İslâm Aleminde Misyonerlik Faaliyetleri*, (trc. Yusuf Uralgiray), Ankara 1977, s. 7.

61 Cilacı, *Hıristiyanlık Propagandası*, s. 8; Uralgiray, s. 7.

62 Cilacı, s. 9-10, 20.

63 Afrika'da Müslüman azınlıkların durumu ile ilgili olarak bkz: Vincent Monteil, *Afrika'da İslâm*, (trc. İzzet Tanju), İst. 1992; Lothrop Stoddard, *Hâdiru'l-Alemi'l-İslâmî*, (Arapçaya çeviren: Accâc Nüveyhid), Dâru'l-Fikr, 1391/1971, II, 360-401; III, 1-54. (Aslında bu eser İslâm âleminin büyük mücahidlerinden olan Emir Şekib Arslan'ın yazılarının bir derlemesidir); Veli Ertan, *Afrika ve Avrupa'da İslâmiyet*, İst. 1968, s. 7-107.

64 Uralgiray, s. 23. (Hıristiyanlıktan farklı olmakla beraber misyonerlik konusunda onlardan geri kalmayan Yehova Şahitleri'nin Afrika'daki faaliyetleri ile ilgili olarak bkz: Hikmet Tanyu, *Yehova Şahitleri*, DİB. yay., Ankara 1980, s. 82-84.

65 Cilacı, s. 8.

66 Şeyh Muhammed b. es-Senûsî Afrika'da XIX. yy'da İslâm'ın sömürgecilere ve Hıristiyan

çalışan İngiliz, Amerikan ve Avustralyalı oniki tane misyonerlik teşkilatı vardır. Buradaki misyonerlik faaliyetleri özellikle Kary'nin kurduğu Londra misyonerlik derneğinin faaliyeti sonucunda gelişmiştir. Misyonerler Çin'e de doktorlar, hasta bakıcılar kılığında giderek sonuçlar elde etmişlerdir. Sumatra ve Cava'da misyonerler Hıristiyanlaştırdıkları Müslümanların sayılarını bile çıkarmışlardır. Yetmiş yıldır Sovyetler Birliği'nde ortaya çıkan İslâm boşluğunu Batılı misyonerler bugün, kendi lehlerine doldurmak amacıyla İncil'i oradaki Türk boyları lehçelerine çevirmek Hıristiyanlığı yaymaya yönelmişlerdir.⁶⁷

Biz burada misyonerlerin Avrupa'daki faaliyetlerinden özellikle Türk işçilerine yönelik olanları üzerinde durmak istiyoruz. Avrupa'nın hangi ülkesinde olursa olsun soydaşlarımıza yönelik yürütülen misyonerlik faaliyetleri gerek amaç, gerekse taktik itibarıyla aynı mahiyettedir. Bu bakımdan misyonerlerin göçmen işçilerimiz arasında sürdürdükleri faaliyetleri, ülke ülke ayırmaksızın genel bir değerlendirmeye tabi tutmanın daha doğru olduğu kanâatindeyiz. Bunlar ilk önce "okuyun, öğrenin ve yoluna girin" diye Hıristiyanlığı öven kitap ve broşürlerle işçilerimize yaklaşmakta, daha sonra İncil takdim ederek münasebetlerini ilerletmektedirler. Misyonerler, işçilerimizin hemen hepsinde mevcut olan gurbet acısı ve hasret duygusunu çokça istismar etmektedirler. Bunu yaparken de iki yol takip etmektedirler: Ya tespit ettikleri işçilerin adreslerine önce cazip ifadeler taşıyan mektuplar göndererek kurs sistemine geçişi hazırlamakta ve sonra broşür, kitap göndermek suretiyle münasebetler geliştirilmekte, ya da çeşitli gezi, eğlence ve toplantılar düzenlemek suretiyle aradaki din ve milliyet ayrılığını gidererek Hıristiyanlık telkinine çalışmaktadırlar. İşçilerimizin hemen çoğunun yeterli eğitim düzeyinden geçmemiş oluşları, milli ve dini değerleri iyi tanımayışları, bu değerlerin kendi varoluşları için arz ettiği önemi takdir edemeyişleri vb. hususlar misyonerlerin faaliyetlerini kolaylaştıran başlıca faktörlerdir.⁶⁸

5. Sonuç Yerine: Azınlıkların Problemlerinin Çözümüne Dair Öneriler

Azınlıklar problemi, şüphesiz sadece çağımızın sorunu değil, kökenleri tarihin ilk dönemlerine kadar uzanan ve günümüze değin devam eden bir problemdir. Bu başlık altında biz sorunun çözümüne yönelik çağdaş önerileri ele almak istiyoruz. Çok farklı şartları tevli eden çağımızda Müslüman azınlıkların problemlerini çözmek için bazı temel sorular sorarak işe başlamak her halde en iyi yöntem olsa gerektir. *Çok kültürlü ve farklı dinleri içinde barındıran toplumda, Müslümanlar nasıl yaşayabilirler? Azınlık konumunu*

yayılmacılığına karşı en büyük kalkanı olmuştur. Bu büyük insan ve faaliyetleri hakkında geniş bilgi için bkz: Lothrop Stoddard, *Hâduru'l-Alemi'l-İslâmî*, I, 295-302; II, 140-165.

67 Sayısal olarak 1926'da 400, 1950'de 600 misyonerlik bölgesi bulunmakta idi. 1926'da bütün misyon şefleri Avrupalı olduğu halde, 1950'de 88 misyonerlik kendi yerli şefleri tarafından yürütülmüştür. Bkz: Uralgiray, s. 7, 23, 26, 27, 55, 56.

68 Cilacı, s. 58, 59. Ayrıca diğer faktörler için bkz: s. 60-68; M. Asım Köksal, *Hıristiyan Propagandaları Münasebetiyle Açıklama*, DİB. Yay., Ankara, 1982, s. 7-8.

içinde barındıran bu ikiliği çözmek zorundayız. Böyle bir sorunu çözmek ise yepyeni düşünce sınıflamalarına, İslâm'ın taze bir biçimde yeniden anlaşılmasına ve uygulama için yaratıcı bir kapasiteye ihtiyaç gösterir.⁶⁹

İnançları karşısında çoğunluğun tahammül edilemeyen muhalefeti ile yüz yüze geldikleri zaman Müslümanlar, ya savaşmış (cihad), ya da hicret etmişlerdir. Bu tercihe Kur'an'da işaret edildiği gibi, "Allah yolunda hicret eden kimse yeryüzünde gidecek bir çok güzel yer ve bolluk (imkân) bulur";⁷⁰ Hz. Peygamber'in hayata geçirdiği örnek de buna emsâl teşkil etmiş idi. Ancak VII. yy.'da yahut XIX. yy.'da bulunmuş bir çözüm, XX. yy.'ın şartlarında her zaman için uygulanabilir nitelikte olmayabilir. Göçmenlik yasaları, vize sınırlamaları, hudut güvenliği modern bir hicreti oldukça güç hale getirir. Tarih açısından bakılırsa Müslümanların bir azınlık halinde yaşama konusunda itiyatlı olmalarını gerektiren sebepler vardır; zira geçmişte *Endülüs* ve *Sicilya*'dan dışarı atılmışlardı. Yirminci yy.'da milli devletlerin ve azınlık statüsünün ortaya çıkışı, Müslümanların sorunlarını daha bir belirgin hale getirmiştir. Yüzyılımızda Müslüman olmayan bir toplum içinde azınlık olarak yaşamak birtakım özel sorunları öne çıkarır: Camilerin kapatılışı veya tahrib edilişi, din eğitiminin noksanlığı ve düşmanca bir resmî siyaset⁷¹ ... Öte yandan, gene aynı siyaset Müslümanların kendilerini yeni şartlara uydurma ve ayakta kalma yeteneklerini de açığa çıkartır.⁷²

Bugün dünyanın neresinde olursa olsun azınlıkların problemleri aynı zamanda genel bir insan hakları sorunudur. Dolayısıyla azınlıkların durumlarının iyileştirilmesiyle ilgili önerilerin de her şeyden önce bu temelde düşünülmesi gerekir.⁷³

Günümüzde birkaç istisna dışında hemen hemen bütün ülkelerin anayasalarında vatandaşların eşitliği genel bir kabul görmüştür. Ne var ki, bu kuramsal ilke her zaman uygulama alanına tam olarak yansımamakta vatandaşlardan belli bir grup ya da bu grubun üyeleri sık sık ayrımcılığa uğramaktadırlar. Ayrımcılığın temeli kimi zaman din ve inanç, kimi zaman ırk ya da etnik kimlik, kimi zaman da siyasal tercih veya kültür olmaktadır. Etnik azınlık sorunları ile daha uzun deneyime sahip Amerika ve İngiltere başta olmak üzere bütün Batı Avrupa ülkelerinde etnik azınlıkların konumunu açıklamak için çeşitli kuramsal çerçeveler ortaya atılmış ve bu kuramsal açıklama modellerinde şu sorulara cevap aranmıştır. Etnik eşitsizliğin temelinde

69 S. Z. Abidin, *Muslim Communities in Non-Muslim States*, 1980'den naklen Ahmed, s. 216.
70 Nisâ: 4/100.

71 Bu düşmanca siyasete Kenya çarpıcı bir örnektir: Kenya'da özellikle 1967'den sonraki yönetim Müslüman azınlık üzerinde dayanılmaz bir baskı rejimi uygulamaktadır. Binlerce Müslüman öldürülmüş, camiler, okullar kapatılmış, halk devamlı bir baskı ve vahşete maruz kalmaktadır. Kenya yönetiminin Müslüman halka ne gözle baktığı, iç güvenlik bakanı G. Kariuki'nin göreve henüz başladığı vakitlerde, halka hitaben yaptığı bir konuşmasında sarf ettiği şu sözde özet ifadesini bulur: "En iyi Müslüman, ölü olandır". Geniş bilgi için bkz: *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Editör: Hakkı Dursun Yıldız, XIII, 542-543.

72 Ahmed, s. 217.

73 Avrupa'daki Türk çocuklarının insan hakları problemleri ile ilgili olarak, Yurtdışı İşçi Çocukları Eğitim Vakfı yayınlarından şu esere bakılabilir: *Avrupa'daki Türk Çocuklarının İnsan Hakları Sorunları*, Yurtdışı İşçi Çocukları Eğitim Vakfı Açık Oturumlar Dizisi:1.

yatan faktörler nelerdir? Bu eşitsizlik ne tür politikalarla ortadan kaldırılabilir? Bu sorulara cevap vermek isteyen iki ayrı kuram, gerek amaç ve yaklaşımlarında, gerekse araştırma stratejileri ve eylemleriyle birbirlerinin tamamen zıddıdır. 74 Bunlardan birincisi 'Denetimli İyileştirme Kuramı'dır. Bu kuramın temsilcileri etnik grupların geri kalmışlık sorununu ilke olarak etnik grubun kendi özellikleriyle irtibatlandırır ve sorunlarından dolayı etnik grupları sorumlu tutarlar. 75 İkinci kuram ise 'Değişim-Dönüşüm Kuramı'dır. Bu kuram, denetimli iyileştirme kuramının aksine etnik grupların geri kalmışlık'ına inanmaz. Olsa olsa etnik gruplar mevcut sistem tarafından geri bırakılmışlardır. Geri bırakılmışlığın temelinde ise, sistematik ayırmacılık ve kurumsal baskı yatmaktadır. 76 Üçüncü olarak daha problem çözücü bir kuramdan söz edilebilir: Yeni Bir Yaklaşım- Yapısalcı Yaklaşım. 77

74 Canatan, s. 7.

75 Parlamenter demokrasilerde herkes eşit hak ve özgürlüklere sahiptir. Buna rağmen toplumda halen bazı kesimler geri kalyorsa bu suç kendilerinden kaynaklanmaktadır. Fakat uzun dönemde toplumda bu tür geri kalmış grupların bulunması toplum düzenini ve huzurunu bozacağı için, geri kalmışların sorunlarına aşamalı ve yüzeysel olarak mevcut sistem içinde çözüm aranmalıdır. Bu grupların içinde buldukları duruma dikkatleri çekmek için sık sık protesto eylemleri yapılmalı ve ilgili makamlar göreve davet edilmelidir. Bu kuramı araştırmalarında çıkış noktası olarak alan araştırmacılar, yukarıdan aşağıya araştırma yapılar ve geri kalmış grupları araştırmanın nesnesi görürler. Bunlara göre azınlıklar sorunu, ancak azınlık grupların asimilasyonu ile çözümlenebilir. Azınlıklar ne zaman toplumla bütünleşirlerse (entegre olurlarsa), o zaman görünür olmaktan kurtulurlar ve böylece azınlıklar sorunu da ortadan kalmış olur. Bu nedenle bu kurama yürekte inanmış araştırmacılar ve yazarlar sürekli olarak azınlık kültürleri ve sahiplerini *problematize* (sorunsallaştırma) ederek, onların sorunlarının temelinde *uyumsuzluk* problemini temel sorun olarak görürler. Bkz: Canatan, s. 8.

76 Bu kuram etnik grupların geri konumuna ilişkin görüşünde kurumsal ayırmacılığı esas aldığı için karşı-ırkçı önlemler önerir. Mevcut düzen kendi oluşumunu etnik azınlıkların sisteme entegre olmalarından çok önce tamamladığı için *yeni gelenler* karşılayıcı pek çok öğeler barındırmaktadır. Bu nedenle yeni gelenler topluma entegre olmak istese de, aslında bu tam mümkün değildir. Bu yöndeki bütün çabaları boşa gidecektir. Uyum yolunda atılan her adım, bir adım gerilemeyi de beraberinde getirecektir. Başka deyişle etnik azınlıkların sorunlarının temelinde *uyumsuzluk* değil *uyum* yatmaktadır. Bu kuram suçlu sandalyesine azınlıkları/göçmenleri değil, sistemi oturtmaktadır. Etnik grupların geri bırakılmışlık sorununun çözülmesi ancak sistemin direniş eylemleriyle yıpratılması ve radikal dönüşümle mümkündür. Bu kuramı araştırmalarında çıkış noktası seçenler stratejilerinde eylemci, aşağıdan yukarıya bakıcı ve ilgili grubun üyeleriyle dayanışmalıdır. Soruna tarihselci, bağlamcı ve makro düzeyde eğilirler. Uluslararası göç olgusunu sömürgecilikle bağlantılı olarak ele alırlar ve Batılı sömürgecilere; 'bir zamanlar siz orada (yani bizim ülkemizde) idiniz, bunun için şimdi de biz buradayız' diye cevap verirler. Bkz: Canatan, s. 9.

77 Yukarıdaki iki kuramın ikisini de pratikte rastlanılmayan ideal-tipik açıklama modelleri olarak görebiliriz. Nitekim göçmen işçilerin toplumsal gerçekliği bu kuramları doğrulamamaktadır. Eğer değişim-dönüşüm kuramının öngördüğü gibi etnik grupların zayıf konumlarının tek sorumlusu sistem ve onun engelleyici mekanizmaları ise, sisteme rağmen sınıf değiştiren ve toplumsal dikey hareketliliğe katılabilen azınlık grup üyelerinin durumunu nasıl açıklayacağız? Örneğin: Etnik girişimciler kendi biriktirimlerini içinde buldukları ülkelerde yatırıma dönüştürerek, işçilikten işverenliğe (küçük sermaye sahipliğine) geçiyorlar. Yine eğitim kanalıyla yükselen kimi göçmen çocukları, kendi ebeveynlerine göre toplumda daha iyi yerlere gelebiliyorlar. Halbuki göçmenlerin bu başarılı üyeleri ile diğerleri aynı sistem ve koşullar altında yaşamaktadırlar. Eğer kimi göçmen üyeleri sisteme rağmen meslek ve sınıf değiştirebiliyorlarsa bu demektir ki, sisteme bağlı engelleyici faktörler her zaman aşılmaz değildir. Değişim-dönüşüm kuramı bu konuda sisteme bağlı engelleyici faktörleri aşım derecede abartırken, denetimli iyileştirme kuramı da tam tersine bu faktörleri

İlgili kuramsal yaklaşımlar birbirlerine ne kadar zıt gözükürlerse gözüksünler aslında yine de birbirleriyle pekâlâ bağdaştırılabilirler. Her ikisi de göçmenlerin zayıf konumunu açıklarken birtakım *yapısal* faktörlerin varlığından hareket etmektedir. Birincisi, bu yapısal faktörü çevreye özgü, diğeri ise sisteme özgü görmektedir. Aslında sorun her ikisine de bağlıdır. Yapısal faktörler, tesadüfi olmayan, her düzeyde ortaya çıkan ve sürekliliği olan faktörlerdir. Bu faktörler göçmenlerin toplumsal katılımını etkilemekte ve onların dikey sosyal hareketliliğine set çekmektedir. Bu yapısal faktörler göçmenlerin konumunu sadece olumsuz yönde etkilemekle kalmıyor, aynı zamanda yeni toplumda kendi kültürlerini optimal düzeyde dışa vurmalarını da engellemektedir. Göçmenlerin toplumsal çevresine özgü kimi faktörler yeni toplumda işlevini kaybetmiş, gelinen ülke ve kültürün bazı gelenekleri ile göçmenlerin birtakım tutum ve alışkanlıklarıdır. Bunların yeni ortamda etkinliğini zamanla yitireceğini varsayabiliriz. Ancak hakim sistemin ve kültürün göçmenlere dayattığı kurallar, prosedürler ve formaliteler, göçmenlerin toplumsal *geri bırakılmışlık* sorunundan çok daha etkin gözükmektedir.

Sosyal bilimciler ve araştırmacılar, çalışmalarında bu etkenlerin ayrımcı ve dışlayıcı etkilerini ortaya koymalı ve hükümet politikaları da bunları elimine etmeye yönelmelidir. Göç deneyimi çok daha uzun ülkelerdeki göçmenlerin durumu da gösteriyor ki, azınlık grupların konumlarını iyileştirmek asimilasyon politikaları ile başarıya ulaşmamaktadır. Sonunda Amerika ve İngiltere sisteme bağlı engelleyici mekanizmaların çok daha etkin olduğunu görmüşler ve bu temelde yeni siyasal arayışlar içine girmişlerdir. Batı Avrupa ülkelerinde de bu yönde bazı yönelimlerin olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Batı kültürünün asimilasyoncu tavrından ne kadar taviz verebileceği, her zaman önemli bir soru olarak kalacaktır.⁷⁸

Eğer Avrupa ülkeleri göçmenlerin problemlerini çözme yolunda çok kültürlü bir toplum oluşturmak istiyorlarsa, onların da sosyo-kültürel varlığını dikkate alarak yeni bir toplumsal yapılanmaya gitmek zorundadır.⁷⁹ Göçmenlerin kendi haklarında üretilen politikalara katkıda bulunmak için mutlaka siyasal katılım haklarını elde etmeleri gerekmektedir. Aksi takdirde göçmenler bugün olduğu gibi politikaların “öznesi” değil, sadece “nesnesi” olarak kalacaklardır.⁸⁰

görmezlikten gelmektedir. Denetimli iyileştirme kuramının temel varsayımı, Batılı toplumların (sosyal hareketliliğe) açık toplumlar kategorisine dahil toplumlar olduğu noktasındadır. Oysa en açık toplumlarda bile statüler arası geçişleri güçleştiren etmenlerin varlığı bilinen bir gerçektir. Yine bilinen şu ki, etnik gruplar sosyal hareketliliğe katılım açısından yerleşik toplum üyelerinden daha az şanslıdır. Çünkü etnik grup üyeleri alt tabakadaki sıradan insanlar için geçerli olan genel engelleyici faktörlerin yanısıra, göçmenlere özgü kimi özgül sorunları da aşmak zorundadırlar. Bu sorunların başında dil sorunu, toplumu yeterince tanımama sorunu, zayıf hukuksal konum ve her düzeyde karşılaşılan bireysel ve kurumsal ayrımcılık gelmektedir. O halde denetimli iyileştirme kuramının öngördüğü gibi Batı toplumları göçmenler için hiç de görüldüğü gibi açık toplumlar değildir. Ayrıca oldukça asimile edilmiş üçüncü kuşak gençlerin durumu hatırlanırsa, asimilasyonun göçmen grupların konumunu iyileştirmeyeceği daha açık görülebilir. Bkz: Canatan, s. 10.

78 Canatan, s. 10-12.

79 Canatan, s. 103.

80 Canatan, s. 108.

İslâm Felsefesinde Yeni Eflâtunculuk

Ian Richard NETTON

Çeviri : Gürbüz DENİZ

1. Ortam ve Kaynaklar

İslâmî Yeni Eflâtunculuk, Plotinus'un ve Aristoteles'in öğretisi ve doktrinlerinin yaygın olduğu bir ortamda gelişti. İslâm ordularının M.S.642'de girdikleri İskenderiye şehri, yüzyıllarca felsefe ve filozofların yuvası olmuştu. Yeni Eflâtunculuğun kurucusu Plotinos'un kendisi de İskenderiye'de bilgin Ammonius Hierocles'in yanında on bir yıl öğrenim görmüştü. İskenderiye'nin felsefî öğretim müfredatı Yeni Eflâtunculuk ve Aristoculukla doluydu. Porphyry ve Proclus gibi Yeni Eflâtuncuların eserlerine burada çalışılmaktaydı. Yazarı kesin olarak bilinmeyen, fakat Porphyry ve Proclus'la aynıleşen *Theology of Aristotle* ve Latinceleştirilmiş ismiyle *Liber de Causis* iki meşhur çalışmaydı. Bu iki çalışma, İslâm Yeni Eflâtunculuğun büyük kanallarıydı. Aristoteles teolojisi (*Theology of Aristotle*) adlı eserin ismine rağmen Aristoteles'le ilgisi yoktu. Sadece Plotinus'un *Enneadlar*'ının IV. VI. kitaplarının bazı ilave ve özetlerinden ibaretti. *Liber de Causis* (Sebepler Kitabı)'ın esası da Proclus'un *Elements of Theology*'sine dayalıydı. Hem *Theologia* ve hem de *Liber*'deki Yeni Eflâtuncu temalar tanımlanmayacak kadar zor değildir. Evrensel akıl ve evrensel ruh gibi hipotezlere dayalı anahtar Sudûr doktrinine ya da Procline'nin *Bir, Varlık, Akıl ve Ruh* hipotezlerine *Bir*'in yüce sıfatlarına dayanıyordu.

Bununla birlikte, İskenderiye, Ortadoğu'da İslâm'ın doğuşundan önce Yeni Eflâtunculuğun tek ana şehri değildi. Bir diğer şehir de Aramca'dan ziyade Farsça'nın etkili dil olduğu Yunan Bizans öğretiminin özellikle felsefe ve tıp sahalarında büyük bir merkezi olan *Cûndişapur*'du. Bu şehir; Şapur I tarafından Milat'tan sonra 3. asırda kurulmuş hem İslâm ve hem de İslâm öncesi dönemlerinde Ortadoğu'daki bilginleri kendisine çeken bir rol oynamıştır. Arapça çeviri hareketinin büyük babası Huneyn İbn İshâk, burada çalıştı, daha önceleri Nasturî bilginler Efes Konsili'nden (M.S. 43) sonra bu şehre akın etmişlerdi. Bu bilginler; Aristoteles'in eserlerini bilmekle birlikte aynı zamanda Porphyry ve Yeni Eflâtunculuğun bilinen öğretileri üzerine de çalışmışlardır. Cûndişapur'un kapatılması ile birlikte buradaki birikim Yunan unsurlarının çeşitliliği ile birlikte bir İslâm şehrine dönüşen Bağdat'a sızdı.

* Bu makale "Neoplatonism in Islamic Philosophy" başlığıyla, Routledge Encyclopedia of Philosophy, London and Newyork, Routledge (1998) de yayımlanan metnin çevirisidir.

Kuzey Suriye’de Harran şehri vardı. Bu şehir, Pagan bir mezhep ve aşkın teolojileri Yeni Eflâtuncu unsurlarla karışmış olan yıldıztapar Sâbiîler’in merkeziydi. III.Yüzyılda (Miladî 9.yüzyıl) Harran, İskenderiye’den sığınan bilginlerce ziyaret edildi. Sonraki yüzyılda bu bilginler; Bağdat’a hem Aristotelesci ve hem de Yeni Eflâtuncu unsurları İskenderiye ve Harran’ın zengin felsefî mirasını taşıdılar. İskenderiye, Cündişâpur ve Harran, Yeni Eflâtuncu düşüncenin sadece kaynağı değildi. Onların örnekleri; yayılan Arap-İslâm İmparatorluğu’nu Yunan Düşüncesi ile, özellikle Aristotelesci ve Yeni Eflâtunculuk’la yeni bir tabiatla ilişkiye geçirdi. İslâm Felsefesi de İslâm felsefecilerinin yazılarında Aristotelesci ve Yeni Eflâtuncu unsurlarının etkisinde harekete geçti. İslâm felsefesi, Aristotelesci ve Yeni Eflâtuncuların sarkacında, bireysel İslâm filozoflarının yazılarında sallandı. İhvanu’s-Safa düşüncesinde olduğu gibi ikisi (Yeni Eflâtunculuk ve Aristoculuk) fiili olarak muazzam bir entelektüel karışım oluyordu.

2. İslâm Yeni Eflâtunculuğunun Tanrısı

Kur’an’da, Tanrı’nın tasviri, İslâm kelâmında teşbihçilik, Tanrı’nın gücü, sıfatları ve insanın iradesi hakkındaki meselelerde yorum farklılıklarına yol açmasına rağmen, gayet açıktır. Bununla birlikte Kur’an’ın Tanrısı, hem aşkın ve hem de içkindir. Hiçbir şey O’nun gibi değildir, O insana şahdamarından daha yakındır. İnsana kendisini açmak ve vahyetmek için tarihe karışır, sözgelimi Kur’an vahiylerinde, Bedir Gazvesi’nde (M.S. 624) Hz.Muhammed için savaştacak melekler gönderir. Günümüz sürec teologlarının tanrısı gibidir. Hepsinin üstünde, Kur’an’ın Tanrısı, yoktan yaratandır (ex-nihilo). Kur’an’da Yeni Eflâtuncu sudûr kavramı yoktur. Aksine, Aristo’ya göre Tanrı’nın kendisi ilk hareket etmeyen hareket ettiricidir. Aristotelesçi teolojinin vurgusu, Tanrı’nın yaratmasından ziyade ezeli olarak varolan bir ilk maddenin suret’inden ibaret olan yaratış anlayışınadır. Yeni Eflâtuncularla birlikte bu vurgu, yaratılış kavramından ezeli sudûra doğrudur. Tanrı, Bir ya da İyi – her ne ile belirtilirse belirtilsin – yoktan (ex-nihilo) yaratmaz. Aşağısında bulunan her şeyin ezeli sudûrünü “sağlar.”

Böylece, Ortadoğu’da İslâm’ın doğuş ve yayılışı döneminde Yaratıcı’nın farklı niteliklerini vurgulamada birbiriyle yarışan en azından üç farklı teolojik anlayış ortaya çıkmaktadır. Kur’an’ın, her şeyi yoktan yaratan (ex-nihilo) anlayışı; Aristocu ilk hareket ettirici ve Yeni Eflâtuncu ezeli sudûrcu Tanrı... Tanrı ve diğer gözlemlenen gerçeklik ve fenomen arasındaki ilişki hakkındaki bu tartışma, İslâm filozoflarının eserlerinin esas yapısını oluşturmuştur. Kur’an’ın Tanrı’sı ise yaratılışa doğrudan yaratma gücü ile ilişkilidir. Aristotelesçi Tanrı daha az farkında olarak hareket edenle, Yeni Eflâtuncu Tanrı ise aşkın ile maddî gerçeklik arasındaki kocaman boşluğu sudûr düzeni ile sağladığı köprü olma ile ilişkilidir. İslâm filozoflarının görüşleri hakkında kısa bir inceleme, tartışmanın onların yazılarında nasıl ele alındığını ve İslâm felsefesinin genel gelişmesinin nasıl olduğunu gösterecektir.

Ebû Yusuf İbn İshâk el-Kindî; genel olarak İslâm filozoflarınca İslâm felsefesinin babası olarak tanınır. Onun Tanrı anlayışının dört vechesi vardır.

Kindi, doktrinel olarak bu anlayışı Kur'an'dan çıkarmıştır, "Yaratıcı" ve "aktif" özellikleri taşır. Tanrı'nın başka hiçbir şeyden kaynaklanmayan öznel bir birliği vardır. O aynı zamanda Aristotelesçi bir yöne "hareket etmeyen" bir özelliğe sahip olsa da, Kindî'nin Tanrısı sadece bir hareket ettiriciden çok daha fazla bir şeydir. Tanrı'nın sıfatları, Kindî tarafından Mu'tezilî terimlerle ele alınır, insan biçimciliğe (antropomorfizme) karşı Mu'tezile tavrını takınır. Sonuç olarak biz, Kindî düşüncesinde Yeni Eflâtuncu bir etki bulabiliriz. Kindî, Yeni Eflâtuncu geleneği yansıtan ilk büyük filozof ve Fârâbî ve İbn Sinâ gibi filozofların düşünceleri arasında bir köprü idi. Fârâbî ve İbn Sinâ sayesindedir ki, hiyerarşi ve sudûr kavramları varlık metafiziğine entegre edilip geliştirildi ve böylece İslâm Yeni Eflâtunculuğu zirveye ulaştı. Fârâbî, haklı bir şekilde, İslâm Yeni Eflâtunculuğunun babası ve kurucusu olarak görüldü. İbn Sinâ, (Fârâbî) daha orijinal olmasına rağmen, en büyük müslüman Yeni Eflâtuncu filozof olarak değerlendirildi. Onun tasvir ettiği Tanrı'nın diğer vecheleri de vardır ki, bunlarda dikkatimizi çeken, Yeni Eflâtuncu yönlerdir. Fârâbî gibi, İbn Sinâ'nın da Zorunlu Varlıktan sudûr eden on akıl şeması vardır. Yine Fârâbî ile birlikte sudûr, Yeni Eflâtunculuğun bilinmez Tanrı'sı ile yeryüzüne bağlı insanlık arasında bir köprü oluşturur. Bununla birlikte İbn Sinâ düşüncesindeki teolojik terminoloji Fârâbî'de olduğundan daha az olumsuzdur. Bu da İbn Sinâ'nın mistik düşünce boyutunun bir gerçeğidir.

Yeni Eflâtunculuğun en yüksek gelişme sınırı; bir yandan İsmâilî kelâmcı Hamid ed-Dîn el-Kirmani, öte yanda Şihabeddin Yahya el-Suhreverdi ve Muh-yeddin İbn Arabî'de görülür. Kirmani, Fârâbîci Tanrı anlayışını ve on akıl'ı alarak Yeni Eflâtunculuğu kendi sudûr hiyerarşisinde kullanır. Suhreverdi, aydınlanma ustası (Şeyh el-İsrâk) olarak bilinmiş, olağanüstü kompleksini Yeni Eflâtuncu (nurlar) ışıklar hiyerarşisini tesis etmiştir ki, bu hiyerarşide Tanrı ve diğer varlıklar nur açısından değerlendirilmişlerdir. Tanrı, nurların nurudur. O'ndan bir ilk nur ondan da bir ikinci nur sudûr ederek bu böylece sürer. Sudûr doktrinine göre ışıklar (ya da akıllar)ın ontolojik ya da neotik öncelikleri vardır, biri diğeri üstündedir. Fakat bu, geçici bir öne geçiş değildir. Aksine İbn Arabî, Yeni Eflâtuncu terminolojiyi kendi Vahdet-i Vücûd prensibini desteklemek için uyarlar. Onun düşüncesinin dolaşımı, Platoncu ve Fârâbîci klasik sudûr sistemini izlemekten de onu alıkoymuştur. Onun düşüncesini açıklamak için, "sudûr"dan ziyade "tecelliyat" daha doğru olacaktır.

3. Tepki ve Karşı Tepki

Yeni Eflâtunculuğun İslâm düşüncesi ve felsefesine sızmasına reaksiyon ve karşı hareket, en yararlı bir şekilde, sünnî kelâmcı ve sufi Ebû Hamid el-Gazzâlî'nin eserleri ve öte taraftan İslâm düşüncesinin en kayda değer Aristotelesçi Ebû'l-Velid Muhammed İbn Rüşd - Averroes olarak da bilinir- tarafından yapıldı. Gazzâlî "Tehâfütü'l-Felâsife"sinde hem Yeni Eflâtunculara ve hem de Aristoteles'e saldırdı. Âlemin ezeli olduğuna dair görüşe karşı çıkarak matematiksel olarak Yeni Eflâtuncuların görüşlerinin mantıksız olduğunu göstermeye çalıştı. Ona göre Yeni Eflâtuncular, Tanrı'nın Bir olduğunu ispatlamada başarısız oldular, yine Gazzâlî, Yeni Eflâtunculara Tanrı'nın bil-

gisi ve Tanrı'nın (değişmezliği) gibi diğer temel ve belli noktalarda hücum etti. Gazzâlî'nin görüşlerine karşı çıktığı iki filozof: Fârâbî ve İbn Sinâ idi. Gazzâlî şöyle der:

"Bununla birlikte, müslüman filozoflar arasında Aristo'nun mütercimleri ve en orijinal yorumcuları olarak en sadık filozoflar Fârâbî ve İbn Sinâ'dır. Bunun için biz, onların (ikisinin) sapıklıktaki reislerinin (Aristoteles) yolundan seçip doğru kabul ettikleri hususları iptal ile yetineceğiz."

Gazzâlî yirmi özel meseleyi maddeler haline getirerek, bunların ele alınması ile birlikte filozofların teorilerindeki çelişkilerin ortaya çıkacağını belirtir. Şayet Gazzâlî, felsefeye ve İslâm'da Yeni Eflâtunculuğa karşı çıkışta İslâm kelâmının en keskin hücumunu temsil ediyorsa, İbn Rüşd de karşı tarafın temsilcisidir. Bu, İbn Rüşd'ün tüm kalbiyle Yeni Eflâtunculuğun görüşlerini savunduğu anlamına gelmez. O, aslında bundan çok uzaktır. İbn Rüşd *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ünü Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'sine atfen yazmıştır. Fahri'nin ifadesiyle *"İbn Rüşd'ün olgun düşüncesinin ürünü; Gazzâlî'nin Greko-Arap felsefesine eleştirisine karşı sistematik bir eleştiriyi oluşturur."*

Gâzzâlî, (İbn Rüşd) tarafından filozofları, yanlış anlamakla suçlanmıştır. Açıktır ki, İbn Rüşd Yeni Eflâtuncu filozofların tezlerini kabul etmemekle birlikte, sapık olmayan bir düşünce şekli olarak felsefeyi savunmaktadır. *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ünde Gazzâlî'nin hedefi olan filozofları savunma niyetinde olmasına rağmen Bello'nun da işaret ettiği üzere *"Gerçekte, her zaman, Fârâbî ve İbn Sinâ'yı savunmaz... Aksine o, Fârâbî ve İbn Sinâ'nın ne ölçüde sahih Aristotelesçi felsefi doktrinden ayrıldıklarını gösterir ve bazen de onları sapıklıkla suçlayan Gazzâlî'nin sesi ile birleşir."*

Böylece İbn Rüşd, felsefe ve filozofları savunmasına rağmen, Yeni Eflâtunculuğa açık bir savaş ilan etmekle daha mutludur.

4. İslâm Yeni Eflâtunculuğunun Etkisi ve Mirası

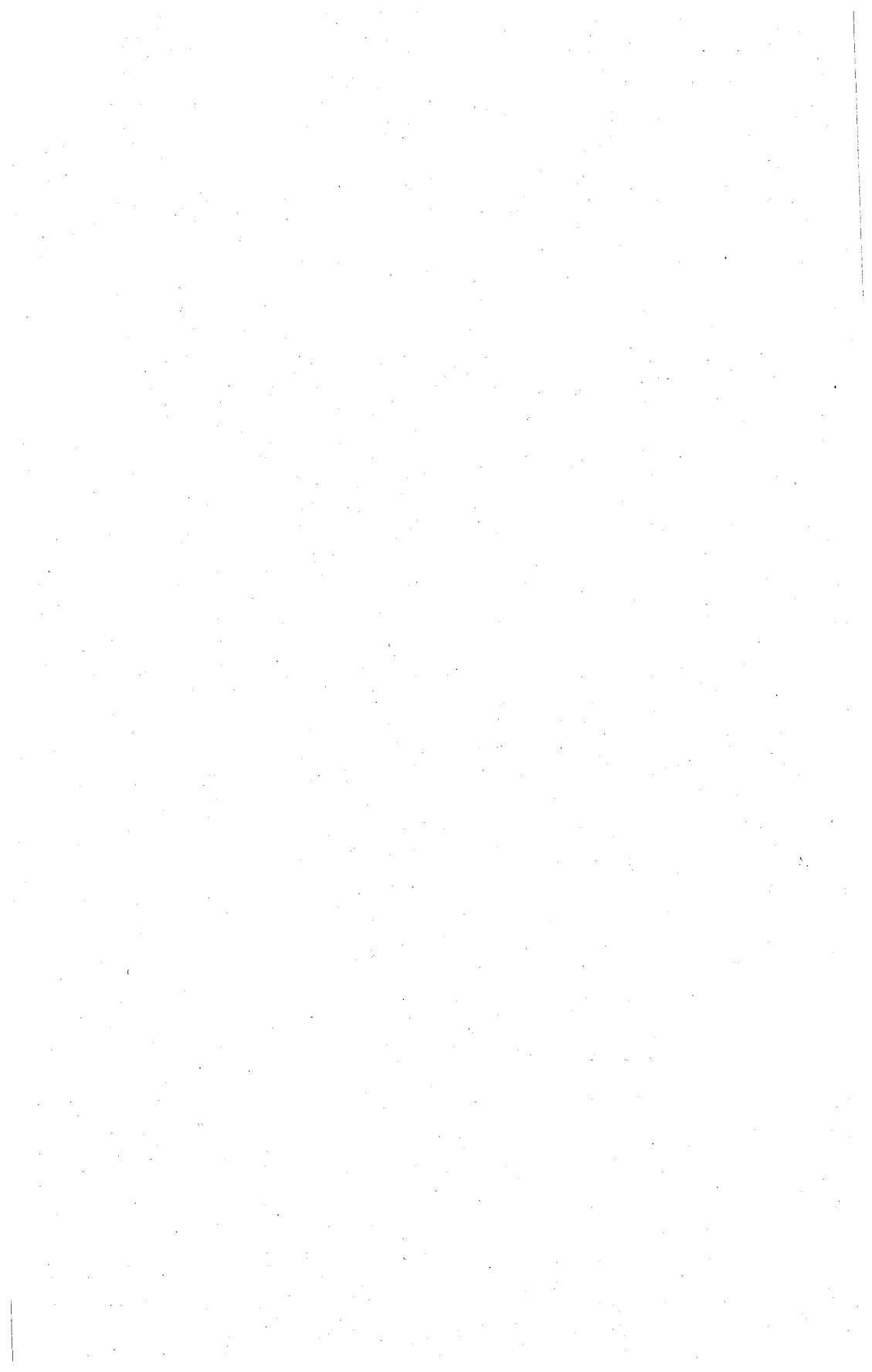
İbn Rüşd'ün ölümü ile birlikte, İslâm felsefesinin ani bir sonunun geldiği ni söylemek kesin olarak doğru olmadığı gibi, onun 595/1198'de ölümü ile de İslâm düşüncesinde Yeni Eflâtunculuk hakkındaki büyük tartışmaların sonunun yaklaştığını söyleyebiliriz. İbn Rüşd tarafından savunulan Meşşâilik, tam olarak zafer kazanmasa da en azından felsefenin diğer formlarında varlığını sürdürdü. İbn Arabî'nin 638/1240'da ölümü bu zaferin sonrakinin (İbn Arabî) Vahdet-i Vücûd doktrini ile ve ancak birkaç sadık öğrencisiyle sürdürüldü. Üstelik Aristotelesçi ve Yeni Eflâtuncu yarışmada İbn Hazm'ın Zâhirîliği ve İbn Teymiyye'nin Hanbelîliği gibi diğer hareketler ortaya çıktı.

Tartışmalı teolojik ajandası ile radikal felsefi bir düşünce sistemi olan Yeni Eflâtunculuk, İhvânü's-Safâ gibi düşünürlerin yazılarında yeniden parladı. Fakat genel konuşmak gerekirse onun yer eden en büyük etkisi, Şîlîğin üç büyük kolundan olan İsmâilî mezhebinin kelâmındaydı ve halen de böyledir. Bu mezhep; siyasî gücünü dördüncü ve beşinci yüzyıllarda Kuzey Afrika ve Mısır'da Fâtımîler'in iktidara gelişiyle sağladı. Cami-üniversite; el-Ezher, Eyyûbîler'in Mısır'ı ele geçirip sünî yapıya dönüştürmelerinden önce

İsmâîlî (böylece de Yeni Eflâtuncu) düşüncenin kalesiydi. İslâm'da Yeni Eflâtunculuk, kelâmî ve felsefî bir çok hususta ortak olmalarına rağmen imamet meselesinde ayrılığa düşmüş bir grup olan İsmâîlî kelâmı destekleyen bir unsur olarak yer almaktadır. Açıkta ki, Yeni Eflâtunculuğun İslâm düşüncesindeki etkisini incelerken, bu felsefenin Kur'an'da açıkça bulunan Tanrı'nın aşkın yönünü ve bazen de içkinliğini vurgulamaya hizmet etmektedir. İslâm Tarihi'nde Yeni Eflâtunculuğun etkisi, kendisini bazı bölgelerde göstermiştir. Bir çok örnek arasında Mısır'da iktidara gelen ve hicrî 297-567 miladî 969-1171 yıllarında hüküm süren Fâtımî hanedanını verebiliriz. İsmâîlî saldırılar Alamut kalesini vurdu. (Hicrî 483-654 Miladî 1090-1256) Nizârî İsmâîlî imamet İran'dan Hindistan'a hareket etti. Kelâmî bir anlayış olarak açıktır ki, İslâmî öğretilerin ana akımına tuhaf gelen doktrinlerin çoğu aşkınlık üzerine olan Kur'anî vurguya hizmet etti. Yeni Eflâtunculuk teorik olarak Ortadoğu'da; İskenderiye, Harran, Cûndîşâpur ve başka yerlerde bir hanedana girip (Fâtımî) onu ele geçirecek derecede kudretli oldu.

Tüm bunlardan öyleyse; "yabancı" bir kült paradigminin Ortadoğululaştırıldığı ve "İslâmlaştırıldığı" ve teolojik bir teşvik vesilesi olarak rol oynadığı ve böyle yaparak İslâm'ın farklı perspektiflerini kendisine eklediği neticesini çıkarabiliriz. Alternatif olarak Yeni Eflâtunculuk fenomenini daha yakından incelemeyi seçebiliriz. Onun düzen, yapı, sudûr, hiyerarşi, aşkın, akıl ve ruh vurgusunu ve İsmâîlîler tarafından tercih edilene daha benzer olan farklı bir paradigmayı da inceleyebiliriz. Bu görüşe göre, Yeni Eflâtunculuk, İslâm'ın siyasî bünyesinde yabancı ve işgalci bir gelişme olarak görülmemeli, yoktan yaratılıştan çok sudûra ve İslâm kelâmının temellerinden farklı şeylere dayanmasına rağmen daha ziyade bu inancın gelişmesi sırasında ihmal edilmiş İslâmî bir yön ya da yönlerden biri olarak görülmelidir. Lenn ve Madeline Goodman'ın bir gözlemine işaret etmek yararlı olacaktır.

"Yaratılışa bilinçli alternatif olarak sudûr, Yeni Eflâtuncularca mükemmelleştirildi. Çünkü öğrenimli yeni-Eflâtuncu (!) filozoflar, birkaç yüzyıl önce bin bir güçlkle, Aristo'nun kendilerini kurtardığı teşbihçi kozmogonilere tekrar inmeyi seçmediler."



Kuzey Nijerya Tarihi ve Hausa Müslümanları¹

Yazan: Mervyn HISKETT

Çeviren: Kadir Özköse*

Giriş

On sekizinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla geçerken, günümüz Kuzey Nijerya bölgesini teşkil eden Hausa'daki devrimci hareketler, bölgenin yakın tarihinde çok büyük etki bırakmışlardır. Bu hareketlerin odak ismi Hausa'da doğan Şehu Osman dan Fodio –Şeyh Osman, İbn Fûdî-dur. Onun önderliğini yaptığı hareket, Hausa'da cihadın benimsenmesine, manevî dinamizmin gerçekleşmesine ve İslâmî uyanışın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Şehu Osman Hausa'da islahatçı bir İslâm anlayışını egemen kılmaya, Afrika'nın bu bölgesinde önemli değişikliklere imza atmaya çalışmıştır. Kitabımız onun bu hareketinin tarihi seyrini ve Hausa toplumuna kazandırdıklarını konu alacaktır.

A. İlk Dönem Hausa Tarihi

Hausa halkı kabile zümrelerinden değil Hausa dilini konuşan farklı etnik gruplardan teşekkül eden bir toplumdur. Kuzey istikametindeki Batı Sudan taraflarından göç etmişlerdir. Bu göç M.S. onuncu yüzyılda gerçekleşmiştir. Kano Chronicle gibi bazı kaynaklar farklı tespitlerde bulunmakla birlikte², onların verdikleri bilgilerin kronolojik açıdan tutarsızlığı kanaatindedir. Bölgeye gelen Hausa göçmenleri kısa zamanda yerli halkla kaynaşmışlardır. Yerliler pagan ve çatışmacı zümrelerdi. Göçmen nesiller her geçen gün çoğalmakta ve yerlilere egemen hâle gelmekteydiler. Göçmenlerin geldiği dönemlerde savaşçı yerli halk, dağınık yerleşim birimlerinde yaşamaktaydılar. Hepsini ayrı bir klan teşkil etmekte ve merkezî otoriteden yoksun bulunmaktaydılar. Göçmenler ise surlarla çevrili şehirlerde yaşamakta ve yeni site devletler kurmaktaydı. Dolayısıyla çevrenin kontrolünü ellerinde bulundurup yeni toprakların fethine koyulmaktaydılar.

* **Yrd. Doç. Dr.**, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

1 Mervyn Hiskett'in Oxford University Press tarafından New York 1973 tarihli *The Sword of Truth (The Life And Times of the Shehu Usuman dan Fodio)* isimli eserinin 3-14 arasında yer alan Giriş bölümünün çevirisidir. Çeviri yaparken, metnin aslına sadık kalmaya özen gösterdik. Fakat metnin anlam boyutunu değiştirmemek kaydıyla akıcı ve anlaşılır bir üslupla tercümenin yapılmasına da özen gösterdik. (çev.)

2 Palmer, H.R., *Sudanese Memoirs*, Lagos 1928, c.III.

478/1085 yılından on beşinci yüzyılın ilk yarısına kadar Hausa, kısmen Bornu İslâm devletinin kontrolü altına girdi. Bu da, Bornu Sultanlarından Dauda'nın dönemine (1421-1438) rastlamaktaydı. Bornu Prensi büyük bir ordunun başında Kano şehrini kuşattı. Bornu çıkarlarını sağlayana kadar burada kaldı. Kano Chronicle, bu dönemde yerli halkın, Bornu'ya haraç öder konuma geldiğinden bahsetmektedir. On beşinci yüzyılın sonundan itibaren ise, tüm Hausa bölgeleri Bornu hakimiyeti altına girmeye başladı. O dönemin en önemli tesiri, pek çok İslâmî kavramın Hausa diline geçmesi, Habe Hükümetinde Bornu'lu isimlerin yer alması ve İslâm Hukukunun kimi hükümlerinin benimsenmesi şeklinde belirlemektedir.

On altıncı yüzyıla kadar bölge halkları aynı dili konuşan ve homojen bir toplum yapısını çağrıştıran bir görünüm arz etmekteydi. Yüzyılın ilk yıllarından itibaren bölge, Hausa adıyla anılmaya başladı³. Hausalıların söylemlerine göre, belli başlı yedi Hausa devleti bulunmaktadır. Kurulan bu yedi Hausa devletinin isimleri şu şekildedir:

1. Daura,
2. Rano,
3. Katsina,
4. Zazzau,
5. Gobir ve
6. Garun Gabas.
7. Kano.

Samimi diyalogları ve ortak ticari faaliyetleri nedeniyle bu yedi grup bir bütün teşkil etmekteydi. Hausa'da yedi ayrı grup daha bulunmaktaydı. Önceki sıraladığımız yedi Hausa grupları bunları Hausa ırkından saymamaktaydı. Bunlar, önceki Hausa gruplarına göre daha küçük bünyeye sahip bulunmakta ve daha alt halk kitlelerini teşkil etmekteydiler. Bu nedenle de yedi Hausa devleti bunlara küçümseyerek bakmaktaydı. Aşağılamak amacıyla "Gayr-i Meşru Yediler" dedikleri bu gruplar ise şunlardır:

1. Kebbi,
2. Zamfara,
3. Nupe,
4. Gwari,
5. Yauri,
6. Yoruba,
7. Kwararafa.

Büyük Sahranın Songhay devleti, on altıncı yüzyılda sınırlarını Hausa topraklarını da içine alacak şekilde genişletti. Kano, Katsina ve Zaria resmen Songhay'a bağlandı ve onlara vergi verir duruma geldi. Fakat Songhay devletinin hakimiyeti kısa sürdü ve on yedinci yüzyıldan itibaren kendilerine Kwararafa denilen savaşçı Benue halkı Kano'yu da kapsayan, Hausa'nın bir bölümüne egemen oldu. Onlar da zamanla güçlerini kaybedip, kabuklarına çekildi. On sekizinci yüzyıldan itibaren, bağımsız devletler ortaya çıkmaya

3 Skinner, Neil, "The Origin of the Name 'Hausa'", Africa, 1968, c.XXXVIII, s.3.

başladı. Her birisi bağımsız ve farklı Hausa ya da Habe⁴ liderlerinin önyak oldukları güçlerdi. Bunların çoğu ismen Müslümandı. Medreseli ulema ve dindar tüccarlar tarafından bunların Müslümanlıklarına pek itibar edilmezdi. On sekizinci yüzyılın ortalarından itibaren, harita l'de de gösterildiği gibi, Habe Krallıkları, Jamaari ırmağından Nijer ırmağına kadar uzanan doğu-batı istikametinde, Büyük Sahradan Agades'in güneyindeki Benue ırmağına kadar uzanan kuzey-güney istikametinde yer alan coğrafyada kurulmuş bulunmaktaydı.

Tüm bu siyasî değişimlerin ve etnik gelişmelerin devamı niteliğinde, kendilerini Hausalı addeden bir diğer kitle dikkati çekmektedir. Bunlar Fülânîlerdir. Klasik döneme ait kaynaklara göre, Fülânîler, ortaçağ dönemlerinde Mali Krallığında yaşamaktaydı. 854/1450 gibi erken tarihlerde Mali'den Hausa'ya göç eden Fülânî aşiretleri bulunmaktadır. Kano'da hüküm süren Yakubu Sultanlığı döneminde (1452-1463) bir grup Fülânî kitlesi Kano'yu ziyaret eder. Onların çoğunluğunun Bornu istikametinde göçlerini sürdürdükleri görülmektedir. Bir kısmı ise Hausa'da kalıp oraya yerleşir ve zamanla sayıları artmaya başlar. On sekizinci yüzyılın sonlarına doğru, hatırı sayılır çoğunlukta bir kitle hâline gelirler. Bölgedeki Fülânî nüfusu, genellikle Toronkawa halkı ile büyük baş hayvan yetiştirmekle meşgul göçebe gruplardan oluşmaktaydı.

B. Hausa'da İslâm'ın Yapılanması

İslâm dini, Hausa'da, on dördüncü yüzyıl gibi erken dönemlerde yayılmaya başlamıştır. Bu dönemde kimi siyasîlere ait isimlerin İslâmî bir niteliğe sahip olması bunun kanıtıdır. Fakat on beşinci yüzyılın solarına doğru, İslâmî kimliğin popüler ve üstün konumundan bahsetmek mümkün değildir. Genel anlamıyla bölgede İslâmî yapılanmanın Kuzey Afrikalı alim Muhammed el-Maghîlî (ö.908/1504) tarafından gerçekleştirildiği ve bölgede gerçekleştirilen İslâmî uygulamalara kendisinin öncülük ettiği bilinmektedir. Daha sonra, Bornulu, Kuzey Afrikalı ve Mısırlı Müslümanların aynı duygularla İslâmî kültürü bölgeye taşıdıklarını görmekteyiz. Sahranın tüm güzergâhlarını kullanan Müslüman tüccarlar, Afrika Sahrası içerisine büyük nüfuza sahip olmuşlardır.

İslâm, 906/1500 yılına kadar, varlığını hissettirmekle beraber, çoğunluğun benimsediği bir din konumunda değildi. Şu bir gerçek ki, bölgede İslâm'ın yayılması Kuzey Afrikalı ve Mısırlı Müslümanların bireysel gayretleri ile gerçekleşmiştir. Bunlar, ya Sudan'dan köle ve altın ticareti yapan tüccarlar veya İslâmî eğitim kurumlarından mezun olan ve İslâm'ın tebliği ile bölgede görevlendirilen entelektüel şahsiyetlerdi. Öyle ki bunlar, Habe Krallıklarına kadar gelip yerleşmişlerdi. Gittikleri yerlerde küçük İslâmî cemaatler teşekkül ettirmekteydiler. Yaptıkları irşat ve tebliğ faaliyetleri sonucu, yerli halkın benimsediği putperest anlayışları zamanla değiştirmeye başladılar. İkili iliş-

4 "Habe" kelimesi Fulfulde dilindedir. Fülani olmayan anlamına gelmektedir. Fülâniler tarafından, Hausanın ilk dönem cihad önderlerini ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır.

kiler sonucu Müslümanlaştırdıkları önde gelen liderlerin ve şahsiyetlerin Müslümanlığı kabulleri ilk etapta yüzeyseldi. Fakat İslâmî isimleri benimseyenlerin oranı yerli isimleri kullananlardan daha fazla yekun teşkil etmekteydi. Kurban gibi yıllık bazı ibadetler yerine getirilmekte ve cuma namazları ifa edilmekteydi. Siyasî elitlerin İslâm'ı benimsemesi putperest halkları etkilemekteydi. Bu ifadelerimizden, onların İslâm öncesi âdet ve törelerini tamamen bıraktıkları gibi bir anlam çıkarılmamalı. İslâm'ı içtenlikle benimseyen siyasî zümreler, İslâmî yükümlülüklerini ellerinden geldiğince yerine getirmekteydi. Sonuç olarak bölgede hem İslâm kültürünün hem de geleneksel kültürün eş zamanlı olarak varlıklarını sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Eski töre ve inançlarından bir kısmı İslâm anlayışları içerisine karıştığını, kimi İslâmî uygulamalarında geleneksel töre ve âdetlerini sürdürdüklerini ifade edebiliriz.

Hedef kitlelerini genişleten Müslümanlar, yerli halk arasında ihtida hareketlerini hızlandırmaya başladılar. Kano ve Katsina gibi belli başlı Hausa kentlerinde yerel İslâmî eğitim kurumları inşa etmeyi ve buralarda bölge halklarından Müslüman din adamları yetiştirmeyi başardılar. Bu kurumların eğitim düzeyinin artmasına önayak oldukça, okur yazar zümresi hem keyfiyet hem de kemiyet açısından artmaktaydı. Eğitim kurumlarını ve kültür merkezlerini ellerinde tutan Müslümanlar elit bir zümre konumuna gelmeye ve özel bir statü kazanmaya muvaffak oldular. Öğretmen, doktor, su-bay, din adamı ve maneviyat önderi olarak temayüz etmeye başladılar. Ülkenin okur yazar zümreleri genelde genellikle Müslümanlardan teşekkül etmekteydi. Ülkenin idarî hiyerarşisi kendilerine üst düzeyde saygı duymakta ve her geçen gün kendilerine daha fazla değer vermekteydiler. Kendilerine gösterilen özel muameleden son derece memnuniyet duyan bu entelektüel Müslüman zümreler kendilerine sağlanan imkanları seve seve kabul etmekteydiler. Bir kısım İslâm âlimleri, yerel âdetlerin değişik İslâm anlayışları içerisinde varlığını sürdürmesine karşı çıkmaktaydı. Bu tür eleştiri ve tenkitleri yöneltten ulemaya halk, son derece saygı duymakta ama alışkanlıklarından da vazgeçmemekteydiler. Halkın sahih İslâm inancına bürünmesinde Maghilî gibi başarı kateden istisnaî isimler de yok değildi. Onlar yazılılarıyla istikbale ışık tutmakta, eserleri fikrî oluşumlara sebebiyet vermekteydi. Fakat genellikle bilge kişilikten ve elit bir yaşamdan hoşlanmaktaydılar. Kalemle aldıkları eserler, Kuzey Afrika, Mısır ve Sahra halkları arasında elden ele dolaşmaktaydı. Arapça olarak kalemle aldıkları bu eserler, yerel bir İslâmî edebiyat teşekkül ettirmekteydi. On yedinci yüzyılın ilk yarısına kadar Hausa, İslâm dünyasının önemli kültür merkezlerinden birisi hâline geldi. Hausa ulemasının bu üretken kimliği, Avrupalıların Rönesans hareketlerine çok benzemekteydi. Hausa'da yaşanan bu durumlar, Avrupa'da gerçekleştirilen entelektüel gelişimle aynı döneme rastlamaktadır. Entelektüel zümre küçük bir azınlığı teşkil etmekte ve geniş halk kitleleri üzerindeki fazla etkiye sahip bulunmuyorlardı ama önemli sonuçlar da almıyor değillerdi. Hausa topraklarında İslâm tarihi kaynakları, hadis külliyyatı, Arap dil ve edebiyatına ait kaynaklar yaygın bir tarzda bulunmak-

taydı. Arapça eserleri okuyacak kapasiteye sahip bulunmayanlar ise sözlü anlatımlarla bu öğretilerden haberdar olmaktadır. Ortaya çıkan bu gelişmelerle Hausa kültürü İslâmî bir renge bürünmekteydi. Putperest toplumlara etki edilmeye başlandığı on yedinci yüzyıl gibi erken dönemlerde, Müslüman kitlelerce dile getirilen bir takım keşf, keramet ve mitolojik yaklaşımlar benimsenmeye başladı. Konu hakkında hazırlanan bilimsel eserler maalesef son derece azınlıkta kalmaktaydı.

C. Fülânî İslahat Hareketinin Ortaya Çıkışı

İslâm dininin kültürel değişimi zamanla ve uzun soluklu bir şekilde yavaş bir seyir izlemiş ama hissedilir gelişim kaydetmiştir. İslâm düşüncesinin üst düzey tesiri bölgede kendine özgü bir oluşumun ortaya çıkmasına yol açmıştır. İslâm kültürünün nüfuzu ve ulemanın gayretleri ile bölgeye has bir yapı gerçekleştirildi. Ulemanın gayr-i İslâmî hayat tarzlarına karşı tepkileri gittikçe müsamahasız bir konuma gelmekteydi. Kanu ulemasının putperest yaşam tarzlarından rahatsızlıkları on yedinci yüzyıl gibi erken dönemlere kadar uzanmaktaydı. Göçebe Fülânî toplulukları arasında gerçekleştirilen eğlenceler, töreleri gereğince kabile üyeliğine seçilişte gençlerin müsabakaya tabi tutulmaları ve birlikte yatırılmaları, geleneksel âdet-töre ve kıyafetlerinin İslâm'la bağdaşıp bağdaşmayacağı konusunda o tarihlerde yaşayan iki İslâm düşünürü arasında ateşli tartışmalar gerçekleşmekteydi⁵. On sekizinci yüzyılın sonlarından itibaren artarak devam eden İslâmî tepki, gayr-i İslâmî yerel örf ve âdetleri eleştiren, tenkit eden ve yerden yere vuran çok sayıda İslâmî eserlerin ortaya konması yol açtı. İslâmî anlayışın benimsenmesi noktasında ısrarcı davranmaktaydılar. Karşı çıktıkları ve sert tepki gösterdikleri anlayışlar animizm kaynaklı putperest yaklaşımlardı. En çok eleştiriye yol açan âdetlere örnek olarak, putperest âyinlerde putlara kurbanların adanmasını, mabutları şerefine içkilerin akıtılmasını, yiyecek nesnelere helal ve haram oluşuna dikkat edilmeyişi, İslâmî esaslara uymayan evliliklerin yapılması, erkek ve kadın taraflar arasında mirasın İslâm miras hukukuna göre dağıtılmaması gibi uygulamaları sunabiliriz. Takvaları gereğince dindar Müslümanlar müstehcen saydıkları Hausa şarkılarına, tutku hâline gelen Hausa dansları ve geleneksel Hausa müziklerine sık sık karşı çıkmaktaydı. Habe sultanlarını haklarında aşırı övgü dolu söylemlerde bulunulmakla, ateist ve kibirli bir kişiliğe sahip oluşlarıyla, Allah'ın birliğini ve Hz. Muhammed (s.)'in peygamberliğini kabulü öngören tevhit inancını şiddetle reddetmeleri ile suçlamaktaydılar. Örneğin, Osman b. Fûdî'nin şeyhi ve çalışmamız boyunca İslâmî düşünce ve faaliyetlerinden sıkça bahsedeceğimiz Cibril b. Ömer, Müslüman olduklarını söyledikleri hâlde, hâlâ putperest âdet ve alışkanlıklarını sürdüren kitlelere ateş püskürtmekteydi. Özellikle, kadınların tesettür noktasında ihmalkarlığı, İslâmî usullere uygun bir tarzda giyinmemeleri ve peçe takmamalarıydı. Merasim ve törenlerde insanların şehvetlerini artıracak şekilde İslâm'ın ölçülerine aykırı kıyafetlerin giyilmesi, dans ve raksın

⁵ Arnett, E.J., *The Rise of the Sokoto Fulani*, Kano 1922, s.18. İnfaku'l-Meysur ve History of Sokoto isimli eserlerin İngilizce çevirileri içerisinde yer almaktadır.

icra edilmesi, onun müsamaha etmediği anlayışlardı. Onun suçladığı bir diğer uygulama ise, kendilerini Müslüman sayan kitlelerin toplum ve fert hayatlarında İslâm âlimlerini örnek almak yerine, yerel otoritelere teslim olmalarıdır. Ona göre ulema fert ve toplum hayatının bir moral kaynağı, halkların umudu, sorunların hâllerinde fert ve cemiyet hayatında görüşlerine başvurulması gereken psiko-danışmanlardır. İslâmî hayatın yaşanmasında öncülük eden yegane şahsiyetler İslâm âlimleridir⁶.

İslâmî düşünceyle fazla bağdaşmasa bile, Habe Sultanlığında özel hayata müdahâle anlayışı, Fülânî ıslahatçısı Osman b. Fûdî'nin hareketinde, cemaatinin çizgisinde hatta kendisine muhalif ulemanın söylemlerinde de yer almaktadır.

On beşinci yüzyılda Hausa'ya gelen Fülânî göçmen ailesine mensup bulunan Şehu gençliğinde iyi bir İslâmî eğitimin aldı. Eğitimi tamamladıktan sonra vaaz, sohbet ve konferansları ile dikkat çeken isim oldu. Eğitimi ve araştırmacı kimliğine sahip genç bir bilim adamı idi. İslahat faaliyetleri sürecinde siyasî zümrelerin engellemesi ile karşılaşmış hedefine ulaşamayınca, çareyi silahlı mücadelede gördü. Tüm Hausa genelinde Fülânî cihadı adıyla bilinen tepkisel mücadelesini sürdürdü. Bundan sonraki hayatını direnişçi bir isim olarak geçirdi. Çalışmamızın daha sonraki safhalarında cihadın seyri hakkında detaylı bilgi verilecektir. Dolayısıyla bir burada, bölgenin günümüze kadar uzanan yakın tarihî gelişimini sunmak istiyoruz. Zira, Hausa'nın yakın tarihî geçmişi ile Şehu'nun hayatı arasında önemli bağlantılar bulunmaktadır.

D. Sokoto Hilafeti

On dokuzuncu yüzyılda Hausa'da ortaya çıkan ve üzerinde özellikle durulması gereken Osman dan Fodio Hareketi, Maradi, Daura Zango gibi hakimiyetlerini sürdüren Habe Krallıklarından çoğunu ortadan kaldırmıştır. Şehu, fethettiği ve kontrolünü ele geçirdiği Hausa eyaletlerinin idaresine, Habe valileri yerine kendi emirlerini atamaktaydı. Şehu'nun ikinci oğlu ve kendisinden sonraki halifesi Muhammed Bello, elde ettiği askerî ve siyasî zaferler sonucu Sokoto şehrini kurdu. Yeni kurulan ve etrafı surlarla çevrili olan bu şehir, Fülânî devletinin başkenti konumuna geldi.

Fülânîler hemen hemen bütün Hausa topraklarında egemen hâle geldiler. (Bkz. Dördüncü harita) Devletin siyasî nüfuzu batıda Nijer ırmağı ve Gurma, güneyde Benue ırmağı gibi oldukça uzak alanlara kadar yayılmaktaydı. Bütün gayretlerine ve düzenledikleri ağır askerlere rağmen Bornu'yu kontrol altına alamadılar. Fakat Adamawa şehri gibi uzak güney bölgelerine kadar yayılma imkanı buldular. Hakimiyetlerini koruyabilmek için sınır boylarında inşa ettikleri ve etrafı kalın surlarla çevrili ribat teşkilatı, aynı zamanda, birer İslâmî kültür merkezi konumundaydı. Ribat teşkilatında verilen eğitimlerle, örnek bir İslâm toplumu vücuda getirmenin ve asr-ı saadetini

6 Bivar ve Hiskett, Mervyn, "The Arabic Literature of Nigeria to 1804: A Provisional Account", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 1962, c.XXV, s.1.

yeniden canlandırmanın çabası güdülmekteydi. Sağlam ve dayanıklı surlarla çevrili bulunan Sokoto topraklarındaki ribatlar, son derece emin ve güvenilir ikamet merkezleriydi. Sokoto Halifeliğinin batıdaki toprakları Nijer ırmağı ile son bulmaktaydı. Zira daha ileri bölgelere kadar uzanacak güçlü orduları bulunmamaktaydı. Sokoto'nun bağımsızlığını kazanıp zaferlerini perçinleştirdiği dönemde bile Kebbi halkı muhalefet ve tepkilerini ortaya koymaktaydı. Ülkeden kovulan fakat tamamen ortadan kaldırılamayan, hatta intikam hisleri ile dolu bulunan Habeliler, kuzeyden sürekli saldırıda bulunmaktaydı. Fülânîler, edindikleri askerî üstünlükler ile kendi halklarının güvenliğini sağlamaya çalışmaktaydı. Bölgeyi kontrol altında tutan Fülânî güçleri, sınırdan giriş çıkışları sıkı bir şekilde denetlemekteydi. Sadece ulema ve ruesa rahat giriş çıkış yapabilmekteydi. Fülânî devleti sınırları içerisinde yer alan şehirler hem siyasî hem kültürel bakımdan Fülânîlerin nüfuzu altında idi. Çok amaçlı inşa edilen ribat teşkilatları hemen hemen şehirlerin çoğunda bulunmaktaydı. Merkezden son derece uzak bölgelerde teşkilatlar yarım özerk konumda bulunmaktaydı. Fülânîlerin egemenliklerini tam sağlamadıkları uzak bölgelerde yaşayan çoğu pagan zümreler kendilerine özgü yaşam tarzlarını her hangi bir engellemeye maruz kalamadan sürdürebilmekteydi. İslâm kültürü bu uzak bölgelere henüz sirayet etmemekte, dolayısıyla çok fazla etkili olamamaktaydı. Bu uzak bölgeler, siyasî açıdan Sokoto Hilafetinin bir parçası olamadığı gibi, İslâm uygarlığının da bir uzantısı değildi.

Başlangıçta Fülânî Hareket önderleri saygın ve itibar gören kişilikleri ile güçlü birer devlet adamı konumundaydı. Onların döneminde hem devlet teşkilatı hem de toplumsal yapı genel olarak şer'î şerife bağlı durumdaydı. Halkla ilişkiler bakımından Habe rejimlerine oranla daha tutarlı ve yakın bir profil izlemekteydiler. Fakat sonraki dönemlerde devletin bütünlüğünü korumak oldukça zorlaştı, kabileler arası rekabet kızıştı ve yayılcı bir politika izlenmeye başladı. Ülkenin bütünlüğünü zayıflatmaya yönelik akımlar ise gittikçe güçlenmekteydi. Bütün bunlara rağmen Fülânî devlet adamları soğukkanlılıklarını korumakta, bu zorlukların üstesinden gelmeye, devletin bekasını sağlamaya gayret göstermekteydiler. Bu durum yeni fethedilen güney bölgelerde daha fazla kendini hissettirmekte ve daha tehlikeli gelişmelerin önü alınmaktaydı.

Doğu, batı ve kuzey sınırları sabit olup daima kontrol altında tutulmakla birlikte, Sokoto'nun güney sınırı tam belirlenmiş değildi, fetih hareketleri ile devletin genişleme süreci güney istikametinde devam etmekteydi. Benue ırmağı boyunca uzanan bölge ormanlık bir alandı. Bölgede meskun putperest kabileler dağınık bir yerleşim alanına sahipti. Dolayısıyla her an için tehlikenin gelmesi muhtemel bir durumdu. Güneydeki bölgeler, Sokoto Hanedanlığı için yeni eyaletler kurmaya, siyasî otoritelerini genişletmeye elverişli, köle ticaretinin yapılmasına son derece müsait bir coğrafyaydı. Bölgenin bu konumundan en fazla yararlanan şahsiyet Sokoto Devleti'nin ikinci halifesi Ebubekir Atık'ın oğlu Ömer Nagwamatse'dir. Kendisi enerjik kişiliği ile ele geçen imkanları değerlendirmeye çalışmaktaydı. O zamana kadar fethedilemeyen Sokoto'nun güney istikametindeki pagan bölgelerini ele geçirmiş ve

bölgede kendi egemenliğini ilan etmiştir. 1859 yılında kurduğu Kontagora Emirliği genelde Sokoto'ya bağımlı, özelde özerk bir süreç takip etti. Dolayısıyla merkezi otoriteden tamamen bağımsız konumda bulunmamaktaydı. Nupe'li müttelikleri ile birlikte sürekli, güney Zaria ve Gwariland'a saldırı ve akan düzenlemekte, buraları talan etmekteydi. Müslüman veya pagan kim olursa olsun onları gelişi güzel köle edinmekteydi. Sokoto, Ömer Nagwamatse'yi dizginleyememekte ve yanlış gidişatını engelleyememekteydi. Onların bu aşırılıkları Hilafet merkezine felaketler getirmekte, gelişmeler takip altına alınamaz hâle gelmekteydi.

E. İngilizlerin Hausa'yi İşgali

Gelişen süreç içerisinde Hausa, İngiliz, Fransız ve daha sonra Alman güçlerinin sömürge alanı hâline gelmeye başladı. Sömürge güçlerinin herbiri Batı Afrika'da koloni oluşturma çabasına girişmekteydi. Senegal'in güneyinden Niher ırmağına kadarki havzanın Fransa tarafından sömürgeleştirilmesi ve Fransızların yayılcı politikası İngilizleri tedirgin etmekteydi. Siyasî nüfuzları ve ekonomik beklentileri açısından kaygıya kapılan İngilizler, ellerini çabuk tutup kuzey bölgeleri kendi kontrol ve sömürgeleri altına almaya çalıştılar. Ortaya çıkan gelişmeler sonucunda İngilizler bölgede siyasî ve askerî temsilcilikler kurmaya başladı. Bölgenin sömürge valisi ve askeri kumandanı Frederick Lugard gibi İngiliz sömürge valileri Sokoto toprakları üzerinde askerî üsler kurmaktaydı. Avrupalı istilacı güçler uygulamaları ile göçebe kitleleri bölgeyi terke zorlamaktaydı.

Batı Afrika'ya sömürgeleştirme çabasında değişik etkenlerin söz konusu olduğunu görmekteyiz. Bu noktada özellikle, misyonerlik girişimlerinden bahsetmek gerekmektedir. Protestan ruhuna sahip olan misyonerler, İslâm'ın Hristiyanlık karşısında kazandığı tarihî zaferleri hazmedememekte ve Müslümanlardan intikamını alma hürsüne bürünmekteydiler. İncili mutluluğun adresi olarak telakkî etmekte, halkların İncil'e iman edip benimsemesinden son derece huzur duymakta, hatta bir o kadar da sabırsız olmaktadır. Kendilerince yegane çabaları, Sudan Müslümanlarının medenileştirmesini ve modernleştirmesini sağlamaktı. Bu duygularla yola koyulan ilk misyonerler 1857 yılında, Nijer'in alt bölgeleri, Kontagora ve Nupe'yi içine alan sahada bir misyonerlik teşkilatı kurdular. Ateşli genç misyoner grupları idealist müsamahasız ve anlayışsız bir kişiliğe sahipti. Kuzey istikametlerini hedef edininip 1854 yılına kadar özellikle Kano'ya ulaşmaya çalıştılar. Bu girişimlerini 1900 yılına kadar devam ettirdiler. Malam adı verilen ulemayı tahkir etmeye, karalamaya ve küçük düşürmeye çalıştılar. Ulemanın otoritesini sarsıp itibar kazanmak arzusundaydılar. Dillerine dolağıkları ve karalama kampanyası başlattıkları en önemli malam şahsiyet Şehu idi⁷. Çok sayıda pagan şahsiyet ve zümrelerin Hristiyanlaşmasında

7 Miller, W.R.S., Reflections of a Pioneer, London 1936, s.5. Hausa dilinde kullanılan 'Malam' kelimesi, İslamî eğitim öğretim kurumlarında kendini yetiştirmiş İslâm âlimlerini ifade etmektedir. Hausa dilinde kullanılan bu kelime İngilizce'deki Mr. terimi ile de eş anlamlı olmaktadır.

sağlanan başarı ve muvaffakiyet Müslümanlar arasında pek görülememekteydi. Köle ticaretini inanılmaz bir boyuta getirdiler. Fülânî idarecilerin zulüm ve adaletsizlik yaptıklarını abartılı bir şekilde yaymaya çalıştılar. Fülânî yöneticilerin Hausa halkını kötü duruma düşürdükleri, ortaçağın karanlığına mahkum ettiklerini ve ahlâkî çöküntü içerisinde bıraktıklarını hep dillendirdiler. Yaklaşımlarında kısmen haklılık payı bulunsa da, misyonerlerin İslâm'a yönelik ön yargıları ve hazımsızlıkları ayan beyan ortadaydı. İngiltere'de yalan yanlış propagandaya başlayan misyonerler, İngiliz siyasi ve askerî güçlerini Fülânî devletine karşı teyakkuza geçmeye ve saldırı düzenlemeye ikna etmekteydi.

Önyargılı yaklaşımları ve tek taraflı anlatımlarıyla tanınır hâle gelen ve daha sonra Lord Lugard diye anılan Frederick Lugard'ın haçlı ruhuyla hareket ettiğinde şüphemiz yok. Tek hedefi Sokoto Halifeliğine son vermektir. Bu özelliğinden dolayı olsa gerek ki, Sokoto Halifeliği, onun, Nupe ve Kontagora halkları arasında faaliyet yapmasına müsaade etmemiştir. Halife, Lugard'ın bu girişimlerini, ilk etapta, pek ciddiye almaz. Bir müddet sonra onun faaliyetlerini engellemeye çalışır. O, kendisine yönelik tepkileri umursamazlıktan geldi. İşte bu dönemde gerginliği turmandıran, işgale gerekçe addedilen olumsuz bir olay gerçekleşti. Halifenin korumalarından biri Lugard'ın bir adamı öldürdü⁸. Bu tür olayları dallandırarak anlatan Lugard, kendini haklı göstermeye çalışır. 1903 yılında düzenlediği bir dizi işgal seferi ile hem Kano Emirini hem de Sokoto Halifesini mağlup etti. Hausa toprakları üzerinde İngiltere Kolonisini kurdu. Böylece, Şehu ve ekibi tarafından kurulan Sokoto Halifeliği yaklaşık yüz yıl sonra yıkılmış oldu.

Yeni yönetim, Fülânî rejimine son verdi. İngiliz valisi ve sömürge güçlerinin kontrolü sağlamaları ile İngiltere bölgeye kolaylıkla nüfuz eder hâle geldi. Aslında, sömürgeciliğin pek çok hedefi ve beklentisi bulunmaktaydı. Bunları şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Bölgede kendi siyasi güçlerini ikame etmek,
2. İyi bir istihbarat teşkilatı kurmak,
3. Yeni ideoloji ve yaşam tarzlarını bölge halklarına empoze etmek
4. İslâmî statüyü tamamen ortadan kaldırmak.
5. Gerici ve yobaz olarak yaftalanan ulema ve yaşlı neslin İslâm toplumlarını geri bıraktıkları ve bu yüzden batılı hayat tarzına alışamadıkları anlayışını yaymak.
6. Genç nesli batılı değerlere aşına kılmak.
7. Yeni neslin önceki kuşaklarla bağlantısını koparmak.

Bütün bu girişimlere rağmen, Şehu'nun hatırası ve temsil ettiği değerler henüz hafızalardan tamamen silinmiş de değildi. Onun fikirleri ve benimse-

8 Dillerden düşmeyen bu olayda öldürülen şahsiyet Captain Moloney'dir. Onun ölümüne sebep olan Halifenin koruması ise Magaji Dan Yamusa'dır. Konu hakkında bkz. Johnston, H.A.S., *The Fulani Empire of Sokoto*, London 1967, s.243. Dan Yamusa, aslında aynı zamanda Zaria Hükümetinde de resmi görevli bir şahsiyetti. Zaria ise doğrudan Sokoto'ya bağlı bulunmaktaydı. Muffert ise bu olay hakkında çelişkili ve farklı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bkz. Muffert, D.J.M., *Concerning Brave Captains*, London 1964.

diği İslâm düşüncesi, Hausa ve Bornu olarak bilinen Nijerya'nın Kuzey bölgesinde yaşayan Müslüman halkların arasında hâlen canlılığını ve tazeliğini korumaktadır. Hausa ıslahat hareketinin izleri Hausa toplumunda, şimdi devam etmektedir. Kısaca, ıslahat hareketinin kültürel, siyasal ve moral değerler bağlamında tesiri hâlen varlığını sürdürmektedir.

KİTAP TANITIMI

Süreyya Avlonyalı, **Fitreti'l-İslâm**,
Dersaadet 1325, Artin Asaduryan Matbaası, 342 Sayfa.

II. Meşrutiyet dönemi genel görüşe göre ülkemizde ilmi tarihçiliğin başlangıcı olarak kabul edilmektedir¹. Tanzimat'la birlikte her ne kadar ilmi tarihçiliğe uygun bir takım eserler ortaya konmuş olsa da gerek metod gerek muhteva itibari ile tarihin her alanında ilmi usüle uygun eserler 1908'den itibaren verilmeye başlanmıştır². İلمي tarih çalışmalarında bu amaçla kurulmuş olan Tarih-i Osmani Encümeni'nin etkili olduğu şüphesizdir. Söz konusu encümen çalışmalarını daha ziyade Osmanlı Tarihi üzerinde yoğunlaştırmıştır. Bunun yanı sıra tarihi bir araştırma yaparken nelere dikkat edilmesi gerektiğini, modern tarihçiliğin kurallarının neler olduğunu öğretmek encümenin hedefleri arasında yer almaktaydı³.

II. Meşrutiyet Döneminde İslamiyet öncesi Türk Tarihi ve Osmanlı Tarihi ile ilgili ilmi ve popüler çok sayıda telif eser yayınlanmıştır. Yazılan bu eserlerde zamanın şartlarına göre mümkün mertebe ilmi tarihçiliğe uygun eserler verilmeye gayret gösterilmiştir. Bu dönemde İslam Tarihini ele alan eserler hariç Osmanlı ve Türk Tarihi hakkındaki eserlere değinen bir takım çalışmalar yapılmıştır. Bunlar yeterli olmasa da dönemin genel özelliğini yansıtacak niteliktedir⁴. İslam Tarihi çalışmaları da bu yıllarda kaleme alınan önemli telif eserlerin başında gelmektedir. Ancak sayıları bir hayli fazla olmasına rağmen bir bütün olarak bu eserlerin genel karakteristiği hakkında fazla bir bilgiye sahip değiliz. Burada tanıtımını yapacağımız Fitreti'l-İslâm adındaki eser II. Meşrutiyet döneminde İslam Tarihi alanında yazılan önemli eserlerden biridir. Bu eserin tanıtımı ile bir bakıma İلمي tarihçiliğin başlangıcı olan bu yıllarda İslam Tarihçiliğinin bu ilmi tarihçilikten ne kadar etkilendiğini de belirlemeye çalışacağız.

- 1 Mükrimin Halil Yınanç, "Tanzimat'dan Meşrutiyet'e Kadar Bizde Tarihçilik", **Tanzimat**, c. 2, İstanbul 1999, s.595.
- 2 Şehabettin Tekindağ, "Osmanlı Tarih Yazıcılığı", **Bellekten**, XXXV/ 137, 1971, s. 661.; Zeki Arıkan, "Tanzimat'dan Cumhuriyete Tarihçilik", **TCTA**, III, s. 1584.
- 3 Kemal Koçak, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Tarih Anlayışında Kurumlaşma", **Türk Dünyası Araştırmaları**, Sayı:88, 1992, s. 20-25; Mahmut Şakiroğlu, "Memleketimizde Toplu Tarih Çalışmaları", **Tarih ve Toplum**, VI/65, 1986, s. 361-366.
- 4 İlber Ortaylı, "Osmanlı Tarih Yazıcılığının Evrimi Üstüne Düşünceler", Der: Sevil Ataüz. **Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Evrimi**, Ankara 1986. s. 419-426; Enver Ziya Karal, "Tanzimattan Bugüne Kadar Tarihçiliğimiz", **Felsefe Kurumu Semineri**, TTK Ankara 1977. s. 261-265.

Amaç

Fitretî'l-İslam isminin çağrıştırdığı gibi İslam Tarihi'nin buhranlı yılları olan Cemel, Sıffin Savaşı ve Hz. Ali – Muaviye mücadelesi ile birlikte daha ziyade Muaviye'nin bütün faaliyetlerini ele almaktadır. Eser halka yönelik kaleme alınmış olmakla birlikte kullandığı kaynaklar ve konuyu ele alışını itibarı ile ilmi bir eser özelliği de taşımaktadır. Her ne kadar bazen subjektif yaklaşımları olsa da eser bilhassa metod itibarı ile dikkati çekmektedir. Bu yıllarda bir vakayı veya bir şahsın hayatını anlatan monografi veya biyografi türü bu tip eserler başka müellifler tarafından da yazılmıştır. Fitretî'l-İslam adı geçen eserlerin içinde farklılık arz etmektedir. Daha çok Sahabenin hayatını anlatan diğer eserler ilmi olmaktan ziyade pragmatist amaçla yazılmış halka yönelik çalışmalardır. Süreyya Avlonyalı'nın adı geçen eseri ise gerek muhtevası gerek konuyu anlatımı gerekse kaynakları itibarı ile eğitici olmaktan ziyade ilmi bir eser niteliğindedir. İlmî bir eser derken şunu da ifade etmek gerekir ki Muaviye dönemine ait bilgilerimize yeni bir şeyler katmamaktadır. Buna ilaveten tarihi rivayetleri bazan duygusal ve taraflı olarak yorumlamaktadır. Ancak çok geniş bir literatürden topladığı bilgileri sistematik bir şekilde telif edip okuyucuya aktarması zamanın tarihçilik anlayışına göre iyi bir çalışma olduğunu göstermektedir. Eserin satır aralarına göz atıldığında yazarın başka bir amacı daha anlaşılabilir. Bu da yeni ilan edilmiş olan meşrutiyeti meşrulaştırma çabasıdır. Her devirde siyasi otoriteyi veya başlatılan bir reform hareketini dini referanslarla destekleme eğilimi var olmuştur. Meşrutiyet yıllarında da yeni rejimi meşrulaştırmak için sık sık İslam Tarihinden örnekler verilmektedir. Süreyya Avlonyalı da eserinde bilhassa ilk dönem İslam Tarihini demokrasi'nin uygulandığı bir devir olarak ele almaktadır. Muaviye'den itibaren bu geleneğin terk edildiğini ve baskı rejiminin kaynağının Muaviye olduğunu ifade etmektedir.

Muhteva

Eserde genel olarak Muaviye'nin doğumundan ölümüne kadar bütün hayatı anlatılmakla birlikte genelde Muaviye'nin siyasi faaliyetleri daha çok ele alınmaktadır. Müellif konuları bölümler halinde değil konu başlıkları halinde işlemektedir. Eserde konular her ne kadar başlıklar halinde ele alınsa da aslında Muaviye'nin hayatı genel olarak üç bölüm halinde anlatılmaktadır. İlk önce Emevi hanedanı ve Muaviye'nin ailesi hakkında geniş bilgiler verilmekte, ardından Halifelîği boyunca yaptığı faaliyetler ve son olarak ta Muaviye'nin günlük hayatı ve karakteri üzerinde durulmaktadır. Müellif konuları seksen altı başlık altında anlatmaktadır. Bu konu başlıklarının çoğu ana konuların teferruatı durumundadır. Tespitimize göre eserin ihtiva ettiği başlıca konular şunlardır: Emevi hanedanı, Ebu Süfyan ve Hint binti Utbe, Muaviye'nin İslamiyet öncesi ve sonrası hayatı, Muaviye'nin vahiy katipliği, valiliği, Cemel ve Sıffin Savaşı ve bu savaşlarda Muaviye'nin tutumu, Hakem olayı, Hz. Hasan olayı, Saltanatı daimi hale getirmesi, Ehli Beytin menkubeleri, Muaviye'nin fetihleri, Şemâilî, ailesi ve çocukları, güzel sözleri.

Eserde yukarıda adı geçen konular geniş olarak işlenmektedir. Ancak müellifin baştan itibaren konulara objektif olarak yaklaştığını söyleyemeyiz.

Bilhassa Emevi hanedanı ve Muaviye'nin ebeveynleri ile ilgili bölümü anlatırken oldukça taraflı davrandığını görmekteyiz. Müellif bu hanedanı kötüleyen ne kadar rivayet varsa adeta hepsini nakletmektedir. Diğer bölümlerde genelde orta yolu bulup genel bir değerlendirme yapmaya çalışmaktadır. Ancak Emevi bahsinde sanki o yıllarda yaşamış bir şii tarihçi gibi tamamen taraflı olarak konuyu anlatmaktadır.

Müellif eserde Şia'nın saygı duyduğu sahabeleri ve ehli beytin faziletlerine ayrı bir başlık atıp geniş olarak değinmektedir. Yazarın Emevileri kötülemesi ve ehli beyti öne çıkarması şii eğilimli olmasından kaynaklanabilir. Yazar hakkında geniş bir bilgiye sahip olamadığımız için ancak böyle bir tahminde bulunuyoruz. Yazarın Arnavutluk doğumlu olması da bizi Bektaşî olabileceği yönünde bir izlenime sevk etmektedir. Gerçi bu dönemde yazılan çok sayıda eserde Muaviye istibdat'ın ve zulmün başlamasına neden olan tek suçlu olarak kabul edilmektedir. Ancak Hilafet ve saltanat meselesine Süreyya Avlonyalı gibi taraflı yaklaşıklarını söylemek mümkün değildir.

Metod ve Menba

Yukarıda ifade edildiği gibi Fitretî'l-İslâm'da müellif bazı konularda objektif davranmayıp konuları sunuşu bakımından ilmi tarihçiliğe ters bir yaklaşım sergilemektedir. Ancak kullanılan kaynakların çokluğu ve bu kaynakları kullanım metodu eserin dikkate değer taraflarından biridir. Günümüz ilmi tarihçilik kriterleri göz önüne alındığında adı geçen eserde çok sayıda hata bulmak mümkündür. Eseri II. Meşrutiyet döneminin şartlarına göre değerlendirdiğimizde bilhassa kaynak kullanımı ve kaynakların zenginliği itibarı ile ilmi bir yaklaşım sergilediğini söyleyebiliriz.

Müellif eserinde çoğu klasik İslam Tarihi kaynakları olmak üzere yaklaşık seksen adet kitaptan faydalanmıştır. Faydalandığı kaynakları günümüz dipnot usüllerinde olduğu gibi sayfa sonlarında göstermektedir. İlmi tarihçilik yeni başladığı için müellif bu dipnot gösterme tekniği günümüz tekniği gibi ayrıntılı değildir. Müellifin bu konuda üç ayrı teknik kullandığını görmekteyiz. İlk olarak faydalandığı eserin adını, yazarını, sayfa numarasını vermektedir. Diğer bir teknikte sadece eserin adını ve sayfasını vermekle yetinmektedir. Üçüncü bir teknik olarak ise belli bir konu hakkında, faydalandığı eserin müellifinin görüşlerini yorumlamayıp eserden iktibaslar yapmaktadır. Bahsettiğimiz bu titiz kaynak gösterme metodu aynı yıllarda yazılan diğer İslam Tarihi kitaplarında çok az görülmektedir. Bu kadar geniş ve ayrıntılı dipnot gösterme sadece İslam Tarihi değil, diğer tarih kitaplarında da pek görülmemektedir. Müellif bunlara ilaveten sadece olayları nakletmekle yetinmeyip ele aldığı mesele üzerinde yorumlar da yapmaktadır. Hemen hemen her yorumunu da bir referansla kuvvetlendirmeye çalışmaktadır.

Süreyya Avlonyalı'nın eserin sonunda genel muhakeme başlığı altında yaptığı yorum aslında eserin yazılış gayesi hakkında genel bir fikir vermektedir. Bu son kısım şimdiki metodla bir nevi sonuç olarak da kabul edilebilir. Müellif bu sonuç bahsinde genel olarak şu görüşlerle eserini bitirmektedir:

Ancak bu arada şunu da belirtelim ki her ne kadar müellif sonuç kısmında bütün suçu Muaviye'ye yükleyip onu bir günah keçisi gibi gösterse de eserde söz konusu konuları geniş olarak anlatıp detaylı bilgiler vermektedir. Yani sonuç bahsindeki bu kesin ifadeleri satır aralarında pek o kadar görülmemektedir.

Müellife göre Muaviye siyasi bir deha olarak hayatta gerçekleştirmek istediği her şeye sahip olmuştur. Ancak onun büyük hırs ve saltanat arzusu İslam'ın ilerlemesine en büyük engel teşkil etmiştir. Eğer Muaviye kendi istek ve arzularını engelleyip, kendi kabilesi ve dünya çıkarları için gösterdiği gayreti İslamiyet için gösterseydi Afrika kıtası tamamen İslam diyarı olurdu.

Yine müellifin ifadelerine göre İslam'ın Emeviler öncesinde yayılmasında en büyük etken İslam'ın gösterdiği hoşgörü ve samimi Müslümanların gayretidir. İslamiyet'in daha geniş coğrafyaya yayılmamasının sebebi Emevilerin baskı ve şiddet politikalarından kaynaklanmaktaydı.

Netice olarak Emeviler İslam'dan önce Hz. Muhammed'e nasıl engel olmuşlarsa İslamdan sonra da asabiyet duygularına hakim olamayarak dini engellemişlerdir. Adalet ve eşitlik ilkelerini çiğneyerek hırs ve intikam duygularını yaymışlardır.

Hâsılı eser her ne kadar subjektif yaklaşımlar sergilese de kullanılan metod ve geniş kaynak kullanımı itibarı ile dönemin dikkat çekici çalışmaları arasındadır. Eserde tenkide açık bir çok konu olmakla birlikte meşrutiyet döneminin tarih anlayışını ve fikir hürriyetini bir yönüyle olsun ortaya koymasından önem arz etmektedir.

*Mehmet ÇOĞ**

* Arş. Gör., Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

İslâm Felsefesinde Metodoloji Sorunu

İslami İlimler Araştırma Vakfı (İSAV), 20-21 Haziran 2003

20-21 Haziran 2003'de İslami İlimler Araştırma Vakfı tarafından organize edilen "İslami İlimlerde Metodoloji Problemi" konulu projenin ikincisini 20-21 Haziran 2003'de İstanbul'da "İslam Felsefesinde Metodoloji Sorunu" adlı ilmi toplantı izledi. Toplantının ilk oturumunda, İslam Felsefesi ve genel felsefe içerisindeki konumunun belirlenmesi üzerine tartişmalar yapıldı. Bu ilk oturumda özellikle kavram, konu ve üslup tartişması üzerinde katılımcılar görüşlerini sundular.

Oturumda söz alan konuşmacılardan Hayrani Altıntaş, İslam felsefesi tabirinden neyin anlaşılması gerektiğinin tespit edilmesi üzerinde durdu; öncelikle böyle bir felsefenin olup olmadığına karar vermenin gereğine işaret etti. İslam'a has bir felsefenin oluşturulması ve bunun da bir hikmet ilmi olarak tanımlanmasının isabetli bir tutum olacağını söyledi.

Mahmut Kaya, İslam felsefesinin ne olduğu üzerinde yapılan tartişmaları anlamsız bulduğunu ifade etti. Kaya, bilim olmadan bir felsefe düşünmenin imkansız olduğuna değinerek İslam dünyasında bilim ve felsefenin iç içe işlendiğine değindi. Kaya, ayrıca, Edebiyat Fakültelerinin felsefe bölümlerinde İslam Felsefesinin okutulmamasını ve YÖK'ün doçentlik listesinden İslam felsefesi alanının çıkarılmasını da haksızlık ve yanlış bir karar olarak değerlendirdi.

Şahin Filiz, İslâm felsefesindeki İslâm tabirinin bir tanımının yapılmasının gereğine değinerek, felsefi ufuk olmadan yapılacak bir tanımlamanın eksik olacağını söyledi. İslam felsefesinin başında yer alan "İslam" teriminin felsefenin alanını daralttığını ve bunun bir hata olduğunu ifade etti. Arapça kavramların, antik felsefenin ürettiği kavramlarla uyum içerisinde olup olmadığının tartişılmasını istedi. Bununla birlikte İslam felsefesinin dilinin en az, batı felsefesinin dili kadar evrensel olmasının zorunlu olduğuna işaret etti. Filiz, buna ilaveten bir Türk felsefesinin olmadığını, böyle bir felsefenin olmasının, felsefecileri mahalli olmaktan kurtulamama gibi durumlara düşüreceğini de söyledi. Filiz, ayrıca, İslam felsefesi adı altında yapılan çalışmalar ve tezlerin felsefi olup olmadıklarının da bir değerlendirmeye tabi tutulmasının önemine işaret etti.

İslam'a has bir felsefenin "milliyetçi" bir anlayışı doğurabileceğini ifade eden Hasan Şahin, bunun yerine, felsefenin çatısı altında, felsefeye has fikirlerde birleşmenin daha isabetli olacağını söyledi. Şahin, sadece İslam'a ait bir felsefenin oluşturulamayacağını, Aristo ve Fârâbî'yi bırakarak İslam fel-

sefesinin temel kavramlarından hareketle, yeni bir felsefenin oluşturulması fikrini de çok gerçekçi bulmadığını ifade etti. İslam felsefesinin sadece Grek felsefesinin bir devamı olmadığı ve orijinal yönlerinin de olduğu görüşüne katılan Kemal Sözen, İslam felsefesinin sınırlarının doğru belirlenmesinin önemine vurgu yaptı. Sözen ayrıca "Osmanlıda felsefe yoktur" sözünün anlamsız olduğunu, özellikle İbn Rüşd sonrası felsefenin seyrinin belirlenmesi ile bunun açıklığa kavuşmuş olduğunu söyledi.

Metod açısından, Felsefenin, Kelamın ve Tasavvufun metodlarının ve bunların uygulamalarının İslâm kültürünü getirdiği noktaların saptanmasının önemine değinen Burhan Köroğlu, bunlarla ilgili tespitler yapılmadan bir şey yapılamayacağını ifade etti. Köroğlu, İslam felsefesinin metod olarak Kelam ve Tasavvuftan farklı olduğunu ve bunların evrensel kriterlerle bütünleşmesi yolunun İslam felsefesinden geçeceğini belirtti.

Öğleden sonra Mustafa Çağrıcı başkanlığında yapılan ikinci oturumun konusu "İslam Felsefesinin, İslam Düşüncesi ve İslam Bilimi ile İlişkisi" idi.

Konuşmacılardan ilki olan Necip Taylan, İslam felsefesinin bilimle irtibatının saptanmasının önemine işaret ederek, sadece nass'ı merkeze alan bir felsefe olarak kalmasının İslam felsefesinin alanı ile ilgili ciddi bir sınırlama getirebileceğine değindi. Bununla beraber, İslam felsefesi ile çağdaş felsefe arasında nasıl bir ilişki kurulabilir sorusunun da tartışılması gerektiğini söyledi. Taylan, Müslüman entelektüellerin, İslam dünyasının geri kalışının sebebini siyasi ve ekonomik olarak gördüklerini ancak, bunun böyle algılanmasında Müslüman filozofların rollerinin olup olmadığını da tartışılmasını istedi.

Turan Koç, İslam felsefesinin, İslam dininin kendine has özelliklerinden kaynaklanan ve ortaya çıkan sorunlara felsefi olarak yaklaşan ve burada birden çok yöntemi benimseyen bir yapıya sahip olduğunu belirtti. Koç, tümevarım, tümdengelim ve analogi başta olmak üzere her yöntemle felsefe yapılabileceğine ve İslam felsefesinin de bu yöntemlere bağlı kalacağına değindi. Koç, ayrıca felsefe ve teolojinin yöntemlerinin birbirinden farklı olduğunu, filozofun teoloğa oranla daha bağımsız ve daha analitik düşünmesinin gerekli olduğuna işaret etti ve katılımcıların zaman zaman teolog gibi davrandıklarını söyledi. Burada söz alan Mahmut Kaya ise, İslam felsefesine ait bir terminoloji ve bir üslup geliştirmenin zorunluluğuna işaret etti. Kaya, İslam filozoflarının devraldığı terimleri içselleştirdiğini ancak bugünün felsefecilerinin ve özellikle İslam felsefesi ile uğraşanların böyle bir kaygı taşımadığını söyledi. Bu noktada söz alan Hayrani Altıntaş ise, anlaşılır bir dil oluşturamamanın İslam felsefesi için büyük bir eksiklik olduğunu söyleyerek Mahmut Kaya'nın görüşünü destekledi. Altıntaş, ayrıca, Felsefe-Din ilişkisi üzerinde yeniden düşünmenin önemli olduğunu söyledi ve İslam felsefecilerinin akli kullanarak İslam felsefesine özgü yeni bir felsefe oluşturmalarının gerekli olduğunu belirtti.

Murtaza Korlaelçi ise, metodun bir amaca yönelik olarak gerekli olduğunu ifade ederek, İslam felsefesi nass'a dayanmalı mı, dayanmamalı mı? sorusuna, "eğer bunun için bir referans, temel kaynak yoksa felsefenin de bir anla-

mi yoktur;" diyerek, öncelikle temel kaynakların saptanmasının zorunlu olduğuna işaret etti. Korlaelçi, böylece, İslam felsefesinin nass'a dayanma zorunluluğunun olduğunu belirtti. Bekir Karlığa da felsefenin kavramlarını kullanarak İslam felsefesinin meselelerini ele almanın önemine işaret etti ve Türkiye'de var olan felsefe geleneğinin pozitivist gelenek olduğunu savunarak felsefedeki bu pozitivist anlayışın değişmesi gerektiğini ifade etti.

İslam felsefesinin kaderi ile Grek felsefesinin kaderini aynı gören Zeki Özcan ise, gelecekte İslam felsefesi nasıl olmalıdır şeklinde oluşturulacak metafizik önermelerin bugün deneysel ve olgusal olmadığını ve dolayısı ile ontolojiyi İslam felsefesinden çıkarmanın gerekli olduğunu söyledi. Bugün artık Grek rasyonalizminin terk edilmesinin gerektiğine inandığını savunan Özcan, bunun yerini değerler rasyonalizminin alması gerektiğini söyledi. Özcan'a göre, eğer bir İslam felsefesi yapılacaksa bu kesinlikle bir dil felsefesi olmalıdır. Özcan, Noam Chomsky'nin türetici gramer teorisine atıfta bulunarak, bütün insanların zihninde değişmez bir gramer yapısı olduğunu savundu. "*Gramer farklı kültürlerde farklı şekillerde tezahür edebilir. Bu nedenle, İslam felsefesi, ayetlerden ve hadislerden hareketle bir gramer yapısı oluşturabilir ve bunu yapmalıdır*", dedi. Bekir Karlığa ise, Özcan'ın, Grek felsefesi ile İslam felsefesinin kaderinin aynı olduğu şeklindeki tezine karşı çıkarak, Grek felsefesinin bittiğini fakat İslam felsefesi geleneğinin devam ettiğini, bu itibarla, felsefeyi post modern anlayışla değerlendirmenin yanlış olduğunu belirtti.

Şahin Filiz'e göre, İslam felsefesi nass'ı, temel kaynakları ve müslüman unsurların ürettiği her şeyi dikkate almalıdır. Filiz, İslam felsefesi tabirini bir şemsiye kavram olarak, hadis, fıkıh, usul, mitoloji ve diğer tüm dalları içeren ve bu perspektiften hareket ederek yeni bir metod geliştiren bir işleve sahip olarak düşünmenin önemli olduğunu vurguladı. Filiz, Özcan'ı da eleştirerek, ontolojiyi kaldırmanın, felsefeyi yok etmek anlamına geleceğini söyledi. Burada söz alan Bekir Karlığa ise, İslam felsefesinin diğer sahalar için metod belirlemesinin doğru olmadığına işaret etti.

İlhan Kutluer ise, Ömer Altıparmak'ın Kelam'ın da İslam felsefesi olduğu şeklindeki görüşüne karşı çıkarak Kelam'ın kriterlerinden "iman ve küfr"ün felsefe içinde geçerli olmadığına işaret etti. Kutluer, Kelamın Kelam, Tasavvufun Tasavvuf ve Felsefenin de kendisi olarak kalması gerektiğini savundu. Mustafa Çağrıncı da Kutluer'e katılarak, bu disiplinlerin yöntemlerinin birbirinden farklı olduğunu ve dolayısıyla ulaşacakları muhtemel sonuçların farklı olacağını belirtti.

Felsefe ve bilimin büyük dönemlerinde her ikisinin birden yüksek olduğunu belirten Necip Taylan, "*şayet, Osmanlı'da yüksek bir felsefe olsaydı ya da bilim olsaydı bunlardan biri diğerini gerektirirdi*" diyerek hem bilimin hem de felsefenin Osmanlı'nın eksikliği olduğunu söyledi. Bu nedenle, geliştirilecek yeni bir İslam felsefesinin bilimle ilişkisi nasıl kurulacak sorusunun tartışılmasının önemli olduğunu belirtti. Bilimsel bir teoriyi denetleme ile felsefi bir teoriyi denetlemenin birbirinden farklı olduğunu ifade eden Mevlüt Uyanık ise, bir bilim adamının bilimsel bir teorinin doğrulanabilir olduğunu is-

patlarken, yanlışlanabilir olduğunu da ispatlamanın zorunlu olduğunu kabul etmesi gerektiğini savundu.

İsmail Yakıt ise, müspet bilimlere dayanmayan bir felsefenin spekülatif olarak kalacağını, Osmanlı'da üretilen eserlerin ise, ancak % 20'sini felsefi eserlerin oluşturduğunu ifade etti. Mahmut Kaya da, İslam düşüncesi ile ilgili Selçuklu dönemi eserlerinin incelenmediğini ve bu noktada sorumluluğun yerine getirilmediğini, tez çalışmaları yapılmadan önce eserlerin keşfi ve neşrinin yapılması gerektiğini ifade etti.

Alparslan Açıkgenç, "*bilginin islamleştirilmesi, İslam felsefesinin inşasına katkı sağlar mı?*" sorusuna, "*ideolojileştirilmezse evet*" diyerek cevap verdi. Ama bunun ideolojiye dönüştürülebileceğini de belirtti. Açıkgenç, Batılı kavramlara karşı dikkatli davranarak kendi sorunlarımıza çözüm aramamız gerektiğini ve fakat bunun metod olarak da eleştirilecek yönlerinin olduğunu söyledi. Açıkgenç, ayrıca, Kur'an'dan ve İslam kaynaklarından ortaya çıkarılanlarla bir bilgi nazariyesinin kurulabileceğine değindi. Buradan hareketle Açıkgenç, İslam felsefesi nizamını kurmanın gereğine işaret etti ve Fârâbî ve İbn Sinâ'yı da bu nizamı kuran filozoflar olarak ifade etti. İkinci olarak, dil felsefesi nazariyelerinden hareketle bir felsefe nizamının kurulmasının öneme değindi ve bunun ancak varlık nizamına dayalı olarak mümkün olabileceğini savundu.

Ali Durusoy ise, İslam felsefesi alanının daraltılmasını eleştirdi. Durusoy, İbn Sinâ ve İbn Rüşd'den sonra felsefi düşüncenin yerini teolojik düşünceye bıraktığını ve felsefi düşünce tarzının batıya kaydığını belirtti. İbn Haldun'un da aynı şeyi söylediğini ve felsefenin yer değiştirdiğini belirttiğini ifade etti. Ayrıca, Durusoy, Mantık kitaplarının başında, Mantığın dine zararlı mı, faydalı mı şeklinde yapılan tartışmaların anlamsız olduğunu ifade etti.

İkinci gün öğleden sonra yapılan konuşmalarda, Şahin Filiz'in Felsefeyi, dinî ya da din dışı tasnife tahammülü olmayan bir alan olarak ifade etmesi ve bu durumun Gazali ile ortaya çıktığını, halbuki, İslam dininin, dinî ya da din dışı diye evreni yorumlamadığını ifade etmesi tartışmalara sebep oldu. Mahmut Kaya bunun üzerine söz alarak Gazali'yi suçlamanın yanlış olduğunu, Gazali'nin sadece, metafizik felsefeye üç eleştiri getirdiğini bunun dışın-da siyaset, ahlak, mantık ve diğer felsefe alanlarını kabul ederek onları geliştirdiğini savundu. Yaşar Aydın'ı da, İslam felsefesi alanında yapılan çalışmaların daha çok oryantalizmle ortaya çıktığını ifade etti. Oryantalistlerin amacını kaybolmuş bir halkayı bulmak olarak ifade eden Aydın, "*Oryantalistler Osmanlıya el atmış olsalardı, felsefe Osmanlıda çok farklı bir konumda olurdu*" fikrini savundu.

Daha ziyade önerilerin sunulduğu bu oturumda söz alan katılımcılardan Hanifi Özcan, felsefe için akıl ve tecrübeden başka kaynak aramamak gerektiğini, malzemenin yerli olabileceğini ancak evrensel kalıplar olmadan yapılan şeyin felsefe olmaktan çıkacağını ifade etti. Bekir Karlığa da, İslam felsefesi alanında var olan dil sorunu, genel felsefe kültürü eksikliği, İslam felsefesi birikimi bakımından öğrencilerin yetersizliği gibi sorunların varlığına işaret etti ve İslam felsefesini, İslam felsefesi tarihi olarak okutmaktan çıkar-

mak gerektiğın söyledi. Burhan Koroğlu ise, haklı olarak, İslam felsefesindeki klasik eserleri yeniden, farklı bir bakış açısıyla, çağın, insan hakları, özgürlük ve kadına bakış gibi temel meseleleri de dikkate alarak okumak ve günümüze taşımak gerektiğine inandığını ifade etti.

İslam felsefesine ait görsel malzemenin değerlendirilmesi üzerine konuşan İlhan Kutluer, bu malzemenin bir araya getirilerek CD ortamına aktarılmasını ve bu malzemeyi derslere taşımanın önemli olduğunu ifade etti. Hüseyin Sarioğlu da, İslam felsefesi kaynaklarının ortaya çıkarılması, Felsefe, Kelam ve Tasavvufun yanı sıra, yakın literatürün bilinmesi, Arapçanın önemi, literatüre eleştirel bakış, mantığın önemi, el kitaplarının hazırlanması, terminoloji sözlüğünün oluşturulması, İslam felsefesi çalışmalarında bilişim teknolojisinin imkanlarından faydalanılması gibi hususlara değindi.

İki gün dört oturumda gerçekleşen bu organizasyon İslam felsefesi alanında Türkiye’de çalışmaları olan akademisyenlerin önemli bir bölümünü bir araya getirdi. Sorunların tespiti ve çözüm önerilerini ihtiva eden bu toplantı kuşkusuz ilk olması sebebiyle önemli bir başlangıç oldu. Ancak asıl önemli olan şey, Türkiye’de zaman zaman tartışma konusu yapılan İslam felsefesinin varlığının, etkinliğinin, üretkenliğinin daha nitelikli çalışmalarla ortaya konması ve bu faaliyetlerin devam etmesidir.

*Eyüp ŞAHİN**

* *Dr.*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

KİTAP TANITIMI

Günümüz İngiltere'sinde Din Eğitimi

Doç Dr. Recep KAYMAKCAN

Dem Yayınları, Ocak 2004, 232 s., ISBN 975-6324-00-7

Kitap, günümüz İngiltere'sinde din eğitimi konusunu akıcı bir üslup ile incelemektedir. Dikkatle okunduğunda uzun zamandan beri Türkiye'de tartışma konusu olan din eğitimine katkıda bulunacağı görülecektir. Zira din eğitimi İngiltere'de olduğu gibi Türkiye ve bütün Avrupa ülkelerinde de önemsenmiş, nasıl verilmesi gerektiği ile ilgili ciddi çalışmalar yapılmış ve bununla ilgili yasalar çıkartılmıştır. Kitabın içeriği önemli olduğu için kitapta işlenen bölümlere kısaca dikkat çekmek istiyorum. Kitap, beş bölüm ve bir ekten oluşmaktadır.

Birinci bölümde, İngiltere'de uzun bir dönem içerisinde gerçekleşen din eğitimi alanındaki değişiklikler, hukuki düzenlemeler ve bunların sebepleri üzerinde durulmuş, bu bağlamda eğitim açısından önemli düzenlemeler içeren 1944 Eğitim Yasası ve 1988 Eğitim Reformu Yasasının din eğitimiyle ilgili getirdikleri tahlil edilmeye çalışılmıştır. Günümüz din eğitimi üzerindeki etkisine binaen 1988 Eğitim Reformu Yasasına ağırlık verilerek, okullardaki din eğitimi anlayışındaki değişikliğin nedenleri ve din dersi müfredat programı hazırlama süreci hakkında bilgi verilip, müfredatın yerel olması konusu din eğitimi açısından değerlendirilmiştir. Ayrıca, din eğitimi ile ilgili ders kitapları, bu derse ayrılan zaman ve dersi veren öğretmenler konusu incelemeye, İngiltere'de din eğitiminin daha iyi anlaşılması için bu ülkedeki günümüz eğitim sistemi hakkında kısa bilgiler sunulmuştur.

Yine kitabın bu bölümünde İngiltere eğitim tarihi boyunca din eğitiminin okullardaki varlığının ciddi olarak sorgulanmadığına dikkat çekilerek, din eğitimi hakkındaki tartışmaların daha ziyade devlet okullarındaki hukuki statüsünün ne olması gerektiği ve değişen şartlara göre din eğitiminin alması gereken duruş üzerinde yoğunlaştığı ifade edilmektedir. Okullardaki din eğitiminin varlığının ciddi olarak sorgulanmamasının altında yatan sebeplerin başında eğitim konusunda devlet ile kilise arasında uzun tarihi geçmişe dayalı ilişki ve din-devlet ilişkilerindeki uzlaşmacı politikanın geldiği vurgulanmaktadır. Bunun yanı sıra İkinci Dünya Savaşı sonrası İngiltere'deki dini çoğulculuk ve eğitim bilimindeki gelişmeler doğrultusunda din eğitiminin

yeniden yapılandırıldığına ve bu bağlamda devlet okullarında din eğitimi içeriğine Hıristiyanlık dışında İslamiyet, Budizm gibi dünya dinleri dahil edildiğine dikkat çekilmektedir. 1988 Eğitim Reformu Yasası ile Hıristiyanlıkla birlikte ülkede temsil edilen diğer dinlerin öğretilmesi yasal bir zorunluluk haline getirilmiştir.

İkinci bölümde, Türkiye’de karşılığı olabilecek bir din eğitimi faaliyeti bulunmayan ve bir çok yönden İngiltere’ye özel diyebileceğimiz, okullardaki toplu ibadetin yasal temelleri, tanımı, amacı, okullarda uygulanması ve toplu ibadet üzerine yapılan tartışmalar incelenmektedir. Toplu ibadet, İngiliz eğitim sisteminin asırlardan beri bir parçası olmuş ve olmaya da devam etmektedir. Her ne kadar toplu ibadetin eğitim sistemindeki yeri ve nasıl olması gerektiği üzerinde tartışmalar olsa da 1944 Eğitim Yasası ile birlikte okullarda zorunlu hale gelmiş ve 1988 Eğitim Reformu Yasasında da bazı değişikliklerle birlikte varlığını sürdürmüştür. Toplu ibadete, ilk ve orta dereceli okul öğrencilerinin tamamı katılmak zorundadır. Ana okulu öğrencileri ise bu uygulamanın dışında tutulmuşlardır. Okul tarafından icra edilen toplu ibadetten memnun olmayan öğrenciler için farklı dini geleneği yansıtacak şekilde toplu ibadet yapılmasına okul idaresi, okul bütçesine yeni bir yük getirmemesi şartıyla izin verebilmektedir.

Söz konusu eserde, devlet okullarında toplu ibadetin varlığı hakkında en etkin eleştirilere de yer verilmektedir. Bu eleştirilerin başında din eğitimcisi Hull’un yaptığı eleştiriler gelmektedir. *School worship: An Obituary* adlı kitabında Hull, devlet okullarında toplu ibadet için gerekli atmosferin olmadığı görüşünü savunarak şu sonuca varmaktadır: “Okullarda günlük toplu ibadet ile eğitimin amaçları arasında ciddi boyutta bir çelişki söz konusudur. Zorunlu toplu ibadet, modası geçmiş, ibadet olarak yetersiz, toplumun şu anki ihtiyaç ve ilgileriyle örtüşmeyen bir faaliyettir.”

Eserin üçüncü bölümünde, araştırma projeleri sonucu geliştirilen ve özellikle İngiltere’de devlet okullarında etkinliği olan fenomenolojik ve yorumlayıcı din eğitimi yaklaşımlarının temel özellikleri, bu yaklaşımlara yöneltilen eleştiriler ve diğer din eğitimi yaklaşımları içerisindeki yeri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Fenomenolojik din eğitimi yaklaşımının özellikleri başlığı altında Smart’a göre din eğitiminin amaçları sıralanmakta ve dinin yedi boyutunun varlığına dikkat çekilmektedir. Bu bölümde fenomenolojik yaklaşımın özellikleri ile yetinilmemiş, fenomenolojik yaklaşıma yapılabilecek eleştiriler de maddeler halinde sıralanmıştır. Yorumlayıcı din eğitimi yaklaşımı başlığı altında bu yaklaşımdan neyin kastedildiği ve bu yaklaşımın etkin olmasının sebepleri incelenmektedir.

Ayrıca bu bölümde İngiltere din eğitiminde etkinliği olan ve dinler arası din eğitimi anlayışı içerisinde değerlendirebileceğimiz fenomenolojik ve yorumlayıcı din eğitimi yaklaşımları ve bu yaklaşımlara karşı yöneltilen eleştiri-

riler incelenmeye çalışılmış, İngiltere’de okullardaki din eğitimi bağlamında fenomenolojik ve yorumlayıcı din eğitimi yaklaşımları hakkında ulaşılan sonuçlara da yer verilmiştir.

Dördüncü bölümde ise, İngiltere’deki okulların –ana hatlarıyla – kilise ve devlet okulları olarak ikiye ayrıldığı vurgulanmış, kilise okulu kavramı, bu okulların eğitim içerisindeki yeri, kilise okulları ile devlet okulları arasındaki belirgin farklılıkların neler olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Eğitim sistemi içerisinde kilise okullarının varlığına yapılan eleştiriler, bu okullardaki din eğitiminin özellikleri ve kısaca din eğitimi müfredat içeriği üzerinde durulmuştur.

Bu bölümde vurgulanan önemli bir nokta da kilise okullarının, din eğitimi vermek ve din adamı yetiştirmek için kurulmuş okullar olmadığıdır. Kilise okulları devlet okulları gibi genel eğitim veren okullardır. Ancak bu okullar, Hıristiyan değerlerini eğitim alanına yansıtmak üzere kurulduğu için öğretmen seçimi, ders dışı faaliyetler, din eğitimi, toplu ibadet vb. konulara devlet okullarına göre daha fazla önem vermektedirler. Hukuki olarak kilise okulları yerel düzeyde hazırlanan müfredat programlarını takip etmek zorunda değildir. Bu da kilise okullarına din eğitimi dersinin amaç ve içeriğini belirleme konusunda özgürlük alanı sağlamaktadır.

Son bölümde, devlet okullarındaki din derslerinde İslam dini öğretilirken nasıl bir metot takip edildiği, içerik olarak hangi konulara yer verildiği, İslam dini öğretiminde yanlış ve önyargılı tutumun olup olmadığı konuları mevcut literatür ışığında değerlendirilmiş, konunun daha iyi anlaşılması için de İngiltere’deki Müslümanlar ve onların özellikleri, eğitimle ilgili talepleri üzerinde durulmuştur.

Ayrıca bu bölümde İngiltere’de din eğitimi içerisinde İslamiyet’in, Hıristiyanlıktan sonra en çok mensubu bulunan din olarak öğretim konusu yapıldığı ifade edilmektedir. Almanya vb. ülkelerde olduğu gibi farklı mezhep ve dinler için ayrı din dersi öngörmeyen İngiltere din eğitimi, tek bir din dersi içerisinde farklı din mensuplarının talepleri karşılanmaya çalışılmaktadır. Bu model içerisinde İslamiyet yalnızca Müslüman öğrencilerin olduğu okullarda öğretim konusu yapılmamakta, din eğitimi dersine giren bütün öğrencilere İslam dini öğretilmektedir. Ancak bu durumun, Batı’da İslam hakkındaki geleneksel önyargıları ve yanlış anlatımları tamamen ortadan kaldırmadığına da dikkat çekilmektedir.

Eserin ek kısmında, İngiltere’deki yüksek ve orta öğretimde din eğitimi içeren ve TÜBA’ya sunulan araştırma raporunun gözden geçirilmiş şekli yer almaktadır. Raporda, Türkiye Bilimler Akademisi tarafından verilen doktora sonrası yurtdışı araştırma bursu ile İngiltere’de din eğitimi alanında yapılan araştırmaların sonuçları sunulmuştur. Rapor, dört ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, araştırmanın amacı, konusu ve yöntemi; ikinci bölümde,

İngiltere yüksek din eğitimi hakkında ulaşılan sonuçlar; üçüncü bölümde, orta dereceli okullarda din eğitimi başlıkları incelenmiş son bölümde ise, din eğitiminde İngiltere tecrübesi dikkate alınarak Türk din eğitimi ile ilgili önerilere yer verilmiştir.

Kitabın her bölümünün arkasında ilgili bölümün özeti yer almaktadır. Bu özetler, işlenen konuların önemli yönlerini vurgulayarak varılan sonuçları ortaya koymaktadır. Kitabın yazarı her bölümle ilgili bir takım önerilerde de bulunmaktadır. Eserin sonuç kısmında kitapta ortaya konmaya çalışılan konulardan çıkarılabilecek sonuçlar anlaşılır ve akıcı bir üslupla ortaya konarak, okuyucuya derli toplu bilgi sunulmaktadır. Eser okunduğunda okuyucuların özellikle de eğitimcilerin istifade edeceği harika bir çalışma olduğu görülecektir.

İbrahim ÇAPAK*

* Dr., Sakarya Üniv. İlahiyat Fak. Mantık Anabilim Dalı, capakibrahim@hotmail.com

KİTAP TANITIMI

Bursa Şer'iyeye Sicilleri'ne Göre Osmanlı Ailesi (1839-1876),

Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman KURT,

Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa, 1998, 190s.

Kişinin çevresiyle ilk teması, doğumla katılmış olduğu aile grubu içinde başlar. Sosyolojide bu etkileşim sürecine sosyalleşme (toplumsallaşma) denir. Bu süreçle, kişinin içgüdüleri; toplumdaki hakim değer yargıları ve davranış kalıpları içine yerleştirilir. Bu durumda ailenin sosyalleşme açısında büyük önemi vardır.

3 Kasım 1839'da Gülhane'de okunan **Gülhane Hatt-ı Hümayûnu** ile başlayıp, 1876 tarihinde **Meşrûtiyet'in** ilanına kadar geçen dönem **Tanzimat Dönemi** olarak adlandırılmaktadır. Bu dönem yeniliklerin, ıslahat çalışmalarının ivme kazandığı bir dönem olarak bilinmektedir. Fakat bir başka açıdan, yazarın da ifade ettiği gibi, "Avrupa karşısında üstünlüğünü kaybeden bir cemiyetin, sosyal yapısıyla birlikte, birtakım değer hükümlerinin sarsıldığı bir devrenin adıdır". Toplumda görülen bu değişimin en iyi gözlemlendiği en küçük sosyal birim ailedir. Yazar konu ve dönemi sınırlandırdığı gibi, çalışma alanı olarak da **Bursa'yı** seçmiştir.

Kitabın başlığından da anlaşıldığı üzere, yazarın kaynaklarını büyük ölçüde **Şer'iyeye Sicilleri** oluşturmaktadır. İslam Hukuku'nu, hukuk sistemi olarak kabul eden Osmanlı İmparatorluğu'nun en önemli yargı organı olan **Şer'i Mahkemelerin** tutanakları, dönemin kültürünü yakından takip eden ve yansıtan önemli tarih belgeleridir. Çünkü Osmanlı'da sadece bazı askerî kararlar dışında hemen her konuyla ilgili hüküm **kadılar** tarafından yazılırdı. Böylesine önemli tarihi vesikalarla ilgili çalışmaların azlığı ise oldukça düşündürücüdür. Yazarın bir sosyolog olarak, bu değerli kaynağı üstelik önemli bir konu olan **aile** çerçevesinde değerlendirmesi çalışmasına ayrı bir kıymet kazandırmıştır.

Çalışma, **Önsöz, Giriş**'ten sonra altı bölüm ve **Sonucu** takiben **Bibliyografya, Belgeler, Tablolar** ve **Dizin** şeklinde planlanmıştır.

Girişte yazar çalışmasını hazırlama amacını "Osmanlı Bursa ailesinin sosyo-ekonomik yapısını, onu ayakta tutan dinamikleri ve varsa ailede meydana gelen değişimleri ortaya koymaktır,... böylece uzun asırlar tarih sahnesinde kalan bir toplumun temelini oluşturan aileyi ayakta tutan dinamiklerden günümüz ailelerinin nasıl yararlanabileceği hususu üzerinde duruldu." şeklinde ifade ettikten sonra, çalışmasında şer'iyeye sicillerini birinci derece kaynak olarak kullanma sebebini de şöyle özetlemektedir; "kadılar ve naibler; tarafından düzenli bir şekilde günü gününe işlenmiş birer otantik vesika

olan **Şer'iyye Sicilleri**, zengin muhtevaları ile sosyologlar için vazgeçilmez kaynaklardır. Üst düzey yöneticilere ait ferman berat ve ilânnâme türünden çeşitli bildirilerin dışında aşayış, evlenme, boşanma, vakfiye, kefalet, veraset, ticaret vs. gibi dava raporları Osmanlı sosyo-kültürel tarihin incelenmesinde en ilginç kaynakları oluşturmaktadır." Yazar sicillere ilaveten, sosyal tarihe yardımcı çeşitli tarihi, edebî ve hukukî eserler ve seyahatnameler ile periyodiklere de çalışmasında yer vermiştir ki bunlardan; **Ahmed Cevdet Paşa** (1822-1895), **Ahmed Mithat Efendi** (1844-1912), **Namık Kemal** (1840-1888), **Fatma Aliye** (1862-1936) ve **Hüseyin Rahmi Gürpınar**'ın eserleri zikretmeye değer niteliktedirler. Ayrıca girişte Osmanlıya kadar Türk ailesinden bahsedilmiş daha sonra Tanzimat'a kadar olan döneme de kısaca işaret edilmiştir.

Birinci bölüme **Ailenin Oluşumu** başlığını veren yazar, öncelikle evlilik hazırlıklarından bahsetmiş, Osmanlı'daki evlenme engellerinin İslam Hukuku'ndakilerle aynı olduğu ifade ederek bir iki örnekle konuyu izah etmiştir. Eşlerde aranan özelliklerin, Hanefilerde, din, ahlak, soy, meslek, mal ve hürriyet bakımından denklige ilaveten yaş denkligi olduğunu ortaya koymuştur. Toplumda genelde görücü usulü yaygın olmakla birlikte bir iki istisna dışında eşlerin rızasının alındığı görülmektedir. Yazarın tespitlerinden, Osmanlı'da evlenmelerin, devletin hertürlü kontrolünden uzak, alım-satım gibi alelâde bir müessese olmadığı aksine, âde bir müessese olmayıp aksine, devletin sıkı denetim altında tuttuğu, dîni olduğu kadar medeni akitler olduğu anlaşılmaktadır. Mehirin, tamamen kadına verilen ekonomik güvence niteliği taşıdığını fakat bundan farklı özellik taşıyan, islami olmayan başlığın bu dönemde Bursa'da görülmediğini ortaya koyan yazar, düğün törenlerini de, şer'iyye sicillerine ilaveten, dönemin romanlarından alıntılarla aktarmıştır.

İkinci bölümde ailenin temel unsurlarını sıralayan yazar, eşlerden bahsederken, kocanın; karısının nafaka, ibâte ve iâşesini temine mükellef olduğunu bunun yanında kadının da bu haktan, kocasına itaat ettiği ölçüde yararlandığını ifade etmiştir. Ayrıca içgüveylüğünün yaygın olmadığı ve bazen hoş olmayan durumların görüldüğünü belirten yazar, Batı'ya göre sağlam bir aile yapısının olduğunu vurgulamıştır. Ailenin bir diğer unsuru da hiç şüphesiz çocuklardır, onlara verilen değer dolayısıyla, Osmanlıda geniş bir sosyo-kültürel uygulama söz konusudur. Yazar bunları; Doğum-Sünnet Törenleri, Ebeveyn-Çocuk ilişkileri, Kız Çocukları, Çocukların Nafakası başlıkları altında izah etmiştir.

Ana-babanın çocuklarına olan sevgisi onlarda ilâhi bir hayır görmelerine vesile olmuş ve doğum, sünnet, okula gidiş gibi vesilelerle, çeşitli törenlerde bu vurgulanmıştır. Çocuklar sözkonusu olduğunda bahsedilmesi gereken diğer bir konu kız çocuklarıdır, Osmanlı'da da kız çocuklarının eğitim ve tahsili farklılık arzemiş, yüksek öğrenimden faydalanamamışlardır fakat 19. asrın ilk çeyreğinde, entelektüel kadınların sayısında artış görüldüğü de bir gerçektir. Osmanlı'da ailenin unsurları arasında, köle, cârîye ve ailede geçici kalma statüsünde olup çeşitli hizmetlerde istihdam edilen ayvaz, vekilharç ve kethüdâ gibi kimselerden de söz edilebilir.

Üçüncü bölüme **Ailede Parçalanma** başlığını veren yazar, taraflardan bir veya ikisinin arzusuyla evliliğin geçersiz olduğu boşanmanın türlerine değinmiştir. Bunlardan talâk, kocanın tek taraflı ifade beyanıyla eşinden ayrılmasıdır. Bir diğeri muhalâa bir bedel karşılığında kadının evlilik bağından kurtulması demektir ve kadınla erkeğin karşılıklı anlaşmasını ifade eder. Son olarak tefrik ise hakim kararıyla gerçekleşen boşanma şeklindedir. İncelenen dönemde Bursa'da 428 adet boşanmanın; 78'i (%18,22) talâk, 348'i (%81,3) hul, 2'si (%0,46) tefriktir. Müteakiben ayrılığın sonuçlarına değinen yazar iddet (evliliğin bitmesiyle kadının bir sonraki evliliğe kadar beklemesi gereken süre) üzerinde durmuş ve İslâmi bir müessese olmayan hullenin sadece bir örneğini ortaya koymuştur. Son olarak, boşanma sonrası mal ayrılığı ile birlikte karşılıklı mirasçı olma hakkının ortadan kalktığını ifade eden yazar, çocukların bakımının belli yaşa kadar anneye ait olduğunu beyan ettikten sonra gayrimüslimlerden eşlerden birinin ihtida etmesi durumunda çocukların bakımının müslüman olana verildiğini tespit etmiştir.

Aile ortamından yoksun çocukları, topluma uyumlu fertler haline getirmek için, Osmanlılar bugünkü anlamıyla **Koruyucu Aile** diyebileceğimiz sistemler geliştirmiştir. Yazar dördüncü bölümde bu konuyu; tebennî (evlat edinme), îcar-ı sağır (iş akdi) ve Vakıf ve malsandıkları başlıkları altında aktarmıştır. Yazarın ulaştığı neticelere göre, tebennî çeşitlerini; terkedilen çocuklar, kimsesiz ve yetim çocuklar, fakir aile çocukları, çocukların ahlakını güzelleştirme, muhtedî çocuklar oluşturmaktadır. Ayrıca, evlatlık ve îcar-ı sağır süresinin çocuğun bülûğa ermesiyle sınırlandırılması, çocuklarını geçici evlatlığa vermek isteyen fakir aileler için de ideal bir çözüm olmuş, bu aileler bir müddet sonra çocuklarına kavuşabilmişlerdir. Böyle bir sınırlamanın, evlatlık ve evlat edinenler arasında daha sonra meydana gelebilecek sapmaları büyük ölçüde önlediği görülmüştür. Bunlara ilaveten vakıf ve mal sandıklarının da koruyucu aileye sağladığı malî finanse gücüne değinen yazar, bu vakıfların kimsesiz çocuklara yönelik sosyal güvenlik faaliyetlerine ek olarak koruyucu aile hizmetlerinden de bahsetmiştir.

Beşinci bölüme **Aile Tipi** başlığını veren yazar Tanzimat Dönemi Bursa'sında az sayılı, küçük ailelerin hakim olduğunu, geniş ailelerin ise sadece üst sınıftan ailelerde görüldüğünü ortaya koymuştur. Birden dörde kadar kadınla evlenme geçerli olmakla birlikte tespit edilen 361 evli erkekten, sadece 8 (%2,2)'inin poligam olduğunu ifade eden yazar dönemin toplumunda tek evliliğin yaygın olduğu sonucuna ulaşmıştır. Ayrıca, çalışmaya konu olan dönemde Bursa'daki aile tipinin ataerkil olmadığını ortaya koyan yazar bu dönemdeki kadınların Batılılardan farklı kişisel bağımsızlıklarının olmasını, ailelerin ataerkillik vasfını ortadan kaldıracak nitelikte olduğunu belirtmiş, erkeğin aile reisliğinin baskıcı olmayıp, ailenin birliğini ve bütünlüğünü sağlamaya yönelik fonksiyonel bir özellik olduğunu belirtmiştir.

Son bölümde ise, incelenen dönem Osmanlı ailesinin sosyo-kültürel ve ekonomik yapısını belirleyebilecek, toplumdaki tabakalaşmalar, mesken çeşitleri, ev dekoru konularına temas edilmiştir. Tabakalaşmamış toplum olmadığına göre, Osmanlılarda da bu görülmüştür fakat, Batıdakinden çok

farklı, sınırları çizilmiş, geçiş kabul etmeyen bir sınıflaşma söz konusu değildir. Ayrıca, heterojen bir yapısı bulunan Osmanlı - Bursa toplumu, her biri ayrı mahallelerde iskân eden Müslüman, Hristiyan ve Yahudilerden oluşmakta ve her toplum kendi mâbedinin etrafında yoğunluk kazanmakta idi. Müslümanlar da kendi arasında Kürt, Arap, Arnavut, Lâz, Kıptî ve Zencî gibi çeşitli gruplara ayrılmıştı. Bursa'nın hem tarım açısından verimli, hem ipek vs. üretim merkezi olmasının, diğer şehirlerden göçe sebep teşkil ettiğini ifade eden yazar, devamla kıyafet şekillerine değinmiş ve kıyafet çeşitlerinin ekonomik düzeyle ilişkisinin yanında, Osmanlı'da devlet tarafından da kontrol edildiğini, özellikle kadınların feracesiz ve yaşmaksız dışarı çıkmalarının yasak olduğunu ortaya koymuştur. Osmanlı evinin başlıca özelliği ise, aile yaşantısını dış dünyadan soyutlayan ona dînî anlamda bir mahiyet kazandıran koruyucu karakteridir. Son olarak ev dekoruna değinen yazar, evlerin dışındaki sadeliğin içinde olmadığını, herkesin imkânı ölçüsünde halı, mangal, yatak, koltuk, sandalye, tütün ve kahve ile ilgili eşyaların yanısıra, musluklu güğüm, ibrik vs. gibi dînî motifli eşyalar ve kitaplara sahip olduğunu ortaya koymuştur.

Sonuçta, genel bir değerlendirme yapılmıştır. Tanzimat Dönemi Bursa ailesinin, hem kadın hakları açısından, hem de küçük boyutlu olması bakımından tipik bir Osmanlı ailesi olduğu, tüm Osmanlı'ya ait değerlendirmeler yapabilmek için diğer şehirlere ait benzer arşiv çalışmalarının gerektiği tespit edilmiştir.

Şer'iyye Sicilleri, çeşitli tarihî çalışmalar yanında, romanların da yer aldığı zengin bir bibliyografyadan sonra çalışmada kullandığı belgelerin orijinallerinden bir seçme sunan yazar, kitabını anlamlandırmayı kolaylaştıracak tablolar ve dizinle çalışmasını tamamlamıştır.

Sayın Abdurrahman Kurt Osmanlı'da her açıdan bir kırılma noktası kabul edilen Tanzimat Döneminde, toplumu şekillendiren önemli bir unsuru; aileyi, Bursa şehri üzerinde, tarihsel kaynakları kullanarak, bir sosyolog bakışıyla ortaya koymuş, şer'iyye sicillerinden tespit ettiği bilgileri, dönemin edebî eserleri olan romanlarla renklendirmiştir.

Değerli Hocamıza, bu kıymetli çalışmasından dolayı teşekkür eder, bundan sonraki çalışmalarını da merakla beklediğimizi ifade etmek isteriz.

Halide ASLAN

Religious Studies

Editor-in-chief

MUSTAFA ERDEM

Between Imagination and Reality EU, Christians and Dialogue

RECEP KILIÇ

Religious Pluralism, or Pluralism in Religion?

MEHMET AKGÜL

Aging and Religiosity: The Relationship Between Religiosity, Life Satisfaction and Well-being in the Case of the Konya Nursing House

ÖZNR ÖZDOĞAN

The Communication Between Person and Prophet

RAMAZAN UÇAR

Ayin-i Cem As A Phenomenon
(A Sociological Approach)

BAYRAM DALKILIÇ

Abu Hayyân al-Tawhidi's Philosophy of Life

KADİR ALBAYRAK

The History of Cross As A Religious Symbol

CELAL BÜYÜK

An Overview on the Christianity-Politics Relation in the Middle Age Western Thought

SAYIN DALKIRAN

Mohammed b. al-Hanefiyye and Groups Taking his Name

METİN BOZAN

Ali al-Ridâ's Imamate Problem
(A Critical Approach to the Imâmîyya's theory of Imamate)

İSMAİL YÖRÜK - İSMAİL ŞIK

Illiteracy of Prophet Muhammed from the Standpoint of Islamic Theology

ALİ RIZA GÜL

The Role of Reasons of Revealed (Sebeb Al-Nuzûl) in Determining the Dates of the Verses of Koran

HABİL ŞENTÜRK

A Critical Approach to Freud's Understanding of Psychology and Religion

ABDURRAHMAN ALİY

Transfusion: Zum Säkularisierungsprozess

OSMAN GÜRBÜZ

Armenian Immigration to Central Anatolia in XI. Century

HÜSEYİN YILMAZ

Teaching the Topic of Social Solidarity in the Culture of Religions and Knowledge of Ethics' Courses

HALİT ÇALIŞ

Freedom of Contract in Islamic Law of Obligations and Its Generally Restrictions

ALİ ASLAN TOPCUOĞLU

Management of A Lost Person's Goods Until He is Legally Accepted As Dead in the Islamic Law (In Comparison with the Turkish Civil Code)

DURSUN HAZER

Abdassalam al-Ujayli's Literary Personality

ADEM EFE

Nawruz Celebrations in Northern Afghanistan

RAMAZAN ALTINAY

Introduction to the History of Muslim Minorities

•

IAN RICHARD NETTON

Neo-Platonism in Islamic Philosophy

MERVYN HISKETT

The History of Northern Nigeria and Hausa Muslims

•

Books, Dissertations and Symposiums

Vol:7 • Num:19
May-August 2004
ISSN 1301-966-X

RS