

Sayı / Issue 7 - Mart / March - 2022

MEVZU

Sosyal Bilimler Dergisi

Journal of Social Sciences



mevzu

Sosyal Bilimler Dergisi
Journal of Social Sciences

mevzu

Sosyal Bilimler Dergisi
Journal of Social Sciences

e-ISSN: 2667-8772

Yıl / Year: 2022 | Sayı / Issue: 7

Kapsam / Scope : Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimler / Art and Humanities and Social Sciences

Periyot / Period: Yılda 2 Sayı (15 Mart & 15 Eylül) / Biannual (15 March & 15 September)

Yayın Dili / Language Publication: Türkçe & İngilizce / Turkish & English

mevzu: sosyal bilimler dergisi uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.

mevzu: journal of social sciences is a international peer-reviewed academic journal.

Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Mevzu – Sosyal Bilimler Dergi’sine, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.

Copyrights of the articles published in the journal belongs to the Mevzu – Journal of Social Sciences; and the legal responsibility belongs to the authors.

İletişim / Communication:

e-mail: mevzusbd@gmail.com

<http://dergipark.gov.tr/mevzu>

Sahibi | Owner

Ali SEVER (Tekirdağ NKÜ)

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Ali SEVER (Tekirdağ NKÜ)

Editör | Editor

Halil İbrahim DELEN (Tekirdağ NKÜ)

Editör Yardımcıları | Editorial Assistants

Ali SEVER (Tekirdağ NKÜ)

Alan Editörleri | Field Editors**Tarih Kültür Sanat Editörü**

Muhammed Emin ÜNAL (Arş. Gör., Tekirdağ NKÜ)

Felsefe Grubu Editörü

Burhaneddin KANLIOĞLU

Dini Araştırmalar Editörü

Bünyamin Bulutlu (Arş. Gör., Tekirdağ NKÜ)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Ali SEVER (Arş. Gör., Tekirdağ NKÜ.)

Cemal KALKAN (Dr., Selçuk Ü.)

Halil İbrahim DELEN (Arş. Gör., Tekirdağ NKÜ.)

M. Yuşa YAŞAR (Dr., İstanbul Ü.)

Mustafa Sami MENCET (Dr., Akdeniz Ü.)

Muzaffer ÜZÜMCÜ (Dr., Tekirdağ NKÜ.)

Necati SÜMER (Doç. Dr., Siirt Ü.)

Ramazan AKKIR (Doç. Dr., Tekirdağ NKÜ)

Selim TIRYAKIOL (Dr., İstanbul Medeniyet Ü.)

Süleyman DAL (Dr., Aziz Mahmud Hüdayi Vakfı)

Yusuf ÖZKIR (Doç. Dr., İstanbul Medipol Ü.)

Danışma Kurulu | Advisory Board

Abdülhamit KIRMIZI (Prof. Dr., University of Bamberg / Almanya)

Ahmet GÜNŞEN (Prof. Dr., Trakya Ü. / Türkiye)

Ali SOULİ (Prof. Dr., Zeytune Ü. / Tunus)

Almir FATİĆ (Prof. Dr., Saraybosna Ü. / Bosna Hersek)

Buerhan SAITI (Doç. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Ü. / Türkiye)

Ekrem TATOĞLU (Prof. Dr., İbn Haldun Ü. / Türkiye)

Enis DOKO (Doç. Dr., İbn Haldun Ü. / Türkiye)

Habip TÜRKER (Prof. Dr., İbn Haldun Ü. / Türkiye)

Halil KURT (Dr., Marmara Ü. / Türkiye)
Kenan DEMİR (Dr., İstanbul Medipol Ü. / Türkiye)
Mehmet DİNÇ (Dr., Hasan Kalyoncu Ü. / Türkiye)
Mehmet Lütfi ARSLAN (Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Ü. / Türkiye)
Mensur NUREDDİN (Prof. Dr., Uluslararası Vizyon Ü. / Mekadonya)
Mohammed Basil ALTAİE (Yarmouk Ü. / Ürdün)
Muhittin ATAMAN (Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Ü. / Türkiye)
Münir RUVEYS (Prof. Dr., Zeytune Ü. / Tunus)
Nebi MEHDİYEV (Prof. Dr., Trakya Ü. / Türkiye)
Ömer AYDIN (Prof. Dr., İstanbul Ü. / Türkiye)
Özcan HIDİR (Prof. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Ü. / Türkiye)
Ramazan YILDIRIM (Prof. Dr., İstanbul Ü. / Türkiye)
Rıdvan CANIM (Prof. Dr., Trakya Ü. / Türkiye)
Salih İNCİ (Doç. Dr., Kırklareli Ü. / Türkiye)
Süleyman BAKİ (Prof. Dr., Tetova Ü. / Mekadonya)
Ümit HOROZCU (Doç. Dr., İstanbul Ü. / Türkiye)

Dil Editörleri | Language Editors

Muzaffer ÜZÜMCÜ (Dr., Tekirdağ NKÜ.)

Hakem Kurulu | Referee Board

mevzu: sosyal bilimler dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.

mevzu: journal of social sciences uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy






mevzu: sosyal bilimler dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.











mevzu: journal of social science provides immediate open access to its content.

Dizgi ve Tasarım | Design

Halil İbrahim DELEN

DİZİNLENMEBİLGİLERİ/ABSTRACTINGANDINDEXINGSERVICES

	MLA International Bibliography Modern Language Association
	PHILPAPERS: Bibliography of Philosophy
	EBSCO - Central & Eastern European Academic Source (CEEAS)
	ICI: Index Copernicus International
	İDEALONLINE

	<p>- İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database - Türk Tarih, Edebiyat Kültür ve Sanat Makaleleri Veri Tabanı</p>
	<p>DRJI: Directory of Research Journals Indexing</p>
	<p>ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing</p>
	<p>Asos İndeks</p>
	<p>ISI: International Scientific Indexing</p>
	<p>RESEARCH BIB: Academic Resource Index</p>
	<p>BASE: Bielefeld Academic Search Engine</p>
	<p>JF: Journal Factor</p>
	<p>SAIF / Scholar Article Impact Factor</p>
	<p>SIS: Scientific Indexing Services</p>
<p>Dergimizin yer aldığı diğer indeksler için : https://dergipark.org.tr/pub/mevzu/page/5896</p>	

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Geleneksel Medyadan Yeni Medyaya Propaganda: Süreklilik ve Değişim

Propaganda from Conventional Media to New Media: Continuity and Change

Fatmanur ALTUN

1-22

Hadis Usulünde Liqā' Tartışmaları: Müslim'in İtirazları Bağlamında Liqā' Şartının Buḥârî'ye Atfedilmesi

Discussions on Liqā' in Hadith Methodology: Attribution of the Liqā' Condition to Al-Bukhārī in Context of Muslim's Objections

Sevdenur KAYA

23-53

Mahmut Şevket Paşa'nın Askerî Reform Çalışmaları ve Türk Spor Tarihinde Bir Dönüm Noktası: Süvari Binicilik ve Tatbikat Okulu

Military Reform Efforts of Mahmut Shevket Pasha and a Turning Point in the Sports History of Turkey: The Cavalry Riding and Exercise School

Rıdvan BAL

55-87

Bir Mezhebi Muhalifinin Gözünden Okumak: İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile Eleştirisi ve Bunun Fıraq Eserlerine Kaynaklık Etmesi

Learning a Sect from an Opponent Source: Ibn al-Rawandi's Criticism of Mu'tazila and its being a Source for Firaq Works

Ahmet Mekin KANDEMİR

89-123

Çokkültürlülük, Dinî Çoğuculuk ve Avrupa'daki Müslümanlar

Multiculturalism, Religious Pluralism and Muslims in Europe

Mesut DÜZCE

125-150

**Fıkıh Usulü ve Arap Dilinde Hakikat ve Mecazın Bir Lafızda Birleştirilmesi
Meselesi**

The Issue of Combining Haqıqah and Majaz in One Word in Usul al-Fıqh and Arabic
Language

Osman AKTAŞ - Mahmut SAMAR

151-174

**Kendilik Bilinci Bağlamında İbn Bâcce'nin Tedbîru'l-Mütevahhid Kavramı İle F. H.
Bradley'in Kendini Gerçekleştirme [Self-Realisation] Kavramları Üzerine Bir
İnceleme**

A Study on the Context of Self-Awareness on the Concepts of Ibn Bajja's Tadbîr al-
mutawaħhid and F. H. Bradley's Self-Realisation

Ramazan TURAN - Sümeyra TURAN

175-194

KİTAP DEęERLENDİRMEŐİ / BOOK REVIEW

Abdullah Kahraman, 40 Soruda Faiz. İstanbul: İktisat Yayınları, 2021. 145 s.

Şaziye Gül KOKULU

195-199

**Hüseyin Maraz, Akli Aydınlanmanın Özgürlükçü Aktivisti Vâsıl b. Ata. İstanbul:
Kitaparası Yayınları, 2021. 302 s.**

Ahmet Mekin KANDEMİR

201-210

YAYIM İLKELERİ - PUBLICATION PRINCİPLES

211-215

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Mart/March 2022, s. 7: 1-22

Geleneksel Medyadan Yeni Medyaya Propaganda: Süreklilik ve Değişim
Propaganda from Conventional Media to New Media: Continuity and Change

Fatmanur ALTUN

Dr. Araştırmacı

fatmanuraltun@gmail.com

ORCID: 0000-0001-8139-1469

DOI: 10.5281/zenodo.6107051

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 30 Aralık / December 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Şubat / February 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Mart / March 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mart / March 2022

Atıf / Citation: ALTUN, F. (2022). Geleneksel Medyadan Yeni Medyaya Propaganda: Süreklilik ve Değişim. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 7 (Mart 2022): 1-22.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Modern toplumu tanımlayan başlıca özelliklerden biri, kitle kültürünün ortaya çıkmasıdır. Kitle kültürünün ortaya çıkmasında ve sürdürülmesinde etkili olan faktörlerin başında kitle iletişim araçları eliyle yürütülen propaganda gelmektedir. Teknolojinin olanaklarına bağlı olarak gelişen ve biçimsel olarak sürekli değişen propagandanın mahiyeti ise hemen hemen hiç değişmemiştir. 21. yüzyılın başlangıcından itibaren, özellikle 'yeni medya' olarak adlandırılan ve dijitalleşme ile tanımlanan bir medya düzeneği ortaya çıkmaya başlamıştır. Propagandanın yeni medya düzeneği içinde de etkin bir rol oynadığına dair deliller ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu makale, propagandanın, tarihsel gelişimini ve geleneksel medya düzeneği içinde oynadığı rolü göz önünde bulundurarak, dijitalleşme ile tanımlanan 'yeni medya' düzeneği içindeki rolünü anlamaya çalışmak üzere kaleme alınmıştır. Çalışmanın temel yöntemi, literatür taraması ve belge analizidir. Bu çerçevede başlıca çözümleme aracı olarak; geleneksel toplumdan modern topluma geçişin unsurlarından biri olarak kabul edilen "kitleleşme" kavramı kullanılmıştır. Propagandanın, modernitenin ilk anlarından itibaren önemli bir dönüştürücü araç olarak kullanıldığı, yeni medya araçlarının, medya mesajlarının sirayetini arttırarak, propagandayı geçmiştekinden daha güçlü bir toplumsal dönüştürücü haline getirdiği iddiası, çalışmanın temel tezini teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Yeni medya, propaganda, dijitalleşme, tekillik.

Abstract

One of the main features that defines modern society is the emergence of mass culture. Propaganda carried out by mass media is one of the factors that are effective in the emergence and maintenance of mass culture. The nature of propaganda, which develops depending on the possibilities of technology and constantly changes in form, has almost never changed. From the beginning of the 21st century, a media mechanism called 'new media' and defined by digitalization has started to emerge. Evidence has begun to emerge that propaganda plays an active role in the new media apparatus. This article has been written to try to understand the role of propaganda in the 'new media' mechanism defined by digitalization, considering its historical development and the role it plays in the traditional media mechanism. The main method of the

study is literature review and document analysis. In this context, as the main analysis tool; The concept of “massification”, which is accepted as one of the elements of the transition from traditional society to modern society, has been used. The main thesis of the study is the claim that propaganda has been used as an important transformative tool since the first moments of modernity, and that new media tools increase the spread of media messages and make propaganda a stronger social converter than in the past.

Keywords: new media, propaganda, digitalization, singularity

1. Giriş

3 milyon yıllık insanlık tarihinin son 250 yılını kapsayan ve kendisinden önce gelen hiçbir şeye benzemediği iddia edilen modernitenin en önemli özelliklerinden biri, kendini tanımlama çabasıdır. Modernitenin ideolojisini savunan düşünürlerin hatırı sayılır kısmı, söz konusu tanımlama çabasına katkı vermiştir. Aydınlanma filozoflarından başlayarak bu meşguliyet içine giren düşünürlerin bir kısmı, yeni çağa karşı besledikleri son derece olumlu hislere karşılık, yeni çağla birlikte ortaya çıkan problemlerin yıkıcılığı karşısında afalamıştır. Bu ikili ruh hali, günümüzde hala devam eden ve modernitenin adeta karakteri haline gelen kendi üzerine düşünme ve tanımlama çabalarının sürekliliğinin arkasındaki en önemli motivasyonlardan biridir.

Bu türden çabalar içinde ‘kitle toplumu’ tanımlamasının özel bir yeri vardır. Zira moderniteyle birlikte bireylerin ve küçük toplulukların varlıklarının daha büyük kalabalıklar karşısında silikleştiği, insanlığın başta milliyetçilik ve ulusal sınırlar gibi ülküler etrafında büyük hacimler şeklinde örgütlendiği ve kitle haline dönüştüğü iddia edilmektedir. Bu değişime Marx, Durkheim, Saint-Simon, Tönnies, Simmel gibi kurucu sosyologlar başta olmak üzere pek çok düşünce insanı anlam vermeye çalışmıştır. Sosyolojinin klasik döneminde daha çok geleneksel toplumdan modern topluma geçiş teması etrafında yapılan açıklamalar, II. Dünya Savaşı’nda ortaya çıkan toplumsal hareketlerden ve bunun siyasi, askeri yansımalarından sonra sosyologların gündemine daha farklı şekilde girmiş ve “kitle toplumu” kavramsallaştırması yoğun biçimde karşımıza çıkmaya başlamıştır (Kornhauser, 1959) (Gasset, 2010).

Kitle teorilerinin üzerinde en fazla durduğu olaylardan biri üretim ilişkilerinin değişerek, kitlesel üretime geçilmesi, diğeri ise kitle iletişim araçlarının ortaya çıkışıdır. Bu iki gösterge insanoğlunu, bireyler olarak anlamlı olduğu, yakın ve içten ilişkilerle tanımlanan, yüz yüze olarak yürütülen ve küçük topluluk bağları ile tanımlanan toplumsal örgütlenme yapısından çıkarıp, millet, ulus, ırk gibi kategoriler etrafında örgütlendiği bir toplumsal yapının içerisine sokmuştur. Bu yapı içerisinde insan toplulukları artık kitleler olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Kitle kültürünün ortaya çıkmasında ve sürdürülmesinde başlıca rolü oynayan ise kitle iletişim araçları ve kitle iletişim araçları eliyle yürütülen propaganda olmuştur. Propagandanın rolü, modern toplumun serencamı içerisinde daima merkezi bir konumda olmuştur. Teknolojinin olanaklarına bağlı olarak gelişen ve değişen propagandanın mahiyeti ise hemen hemen hiç değişmemiştir. 21. yüzyılın başlangıcından itibaren, özellikle 'yeni medya' olarak adlandırılan medya düzeneği içinde dijitalleşmenin giderek insan yaşamının her alanına sirayet etmesi söz konusudur. Bu aşama modernite içinde deneyimlenen ilk büyük kopuş olan ve "cemaatte cemiyete geçiş" olarak formüle edilen kopuşa benzer bir kopuştur ve insanoğlunun yer yüzündeki serüveninin bundan böyle radikal biçimde değişeceğine dair göstergeler ortaya çıkmaktadır. Pek çok düşünce insanının "dijital devrim" olarak açıkladığı bu sürecin açıklanması ve modernitenin öncüllerine yaslanan dijital toplumsallıkların inşa edilmesi sürecinde de propagandanın merkezi rolünü oynamaya devam ettiği görülmektedir.

Elinizdeki makale, propagandanın, tarihsel gelişimini göz önünde bulundurarak, dijitalleşme ile tanımlanan 'yeni medya' düzeneği içindeki rolünü anlamaya çalışmak üzere kaleme alınmıştır. Propagandanın, modernitenin ilk anlarından itibaren önemli bir dönüştürücü araç olarak kullanıldığı, yeni medya araçlarının, mesajların sirayetini arttırarak, propagandayı geçmişten daha güçlü bir toplumsal dönüştürücü haline getirdiği iddia edilmektedir.

Çalışma, literatür taraması ve belge analizi yöntemlerini kullanmakta ve iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde modern propagandanın ortaya çıkışı, kitle iletişim araçlarının ortaya çıkışı ile ilişkili olarak ele alınmaktadır. Bu çerçevede başlıca çözümleme aracı olarak; geleneksel toplumdan modern topluma geçişin unsurlarından biri olarak kabul edilen "kitleleşme" kavramı

kullanılmıştır. İkinci bölümde özellikle internet kullanımının yaygınlaşması ve Web 2.0 olarak adlandırılan aşamaya geçilmesi ile insan yaşamını giderek daha fazla meşgul etmeye başlayan ‘yeni medya’ araçlarında propagandanın rolü anlaşılmaya çalışılmıştır. Bilgisayar teknolojilerinde yaşanan gelişmelerden ve internetin ortaya çıkmasından sonra başladığı düşünülen ‘yeni medya’ aşamasının en önemli göstergesinin, tıpkı kitle iletişimin konvansiyonel aşaması olarak kabul edilebilecek internet öncesi aşamada olduğu gibi, kitle iletişim araçlarının sahipliği ile propaganda arasındaki sıkı ilişki olduğu düşünülmektedir.

2. Kitle İletişim Araçları, Propaganda ve ‘Kitleleşme’

Modern toplum ile modernite öncesi toplumları ayıran en önemli göstergelerden birinin kitleleşme olduğu düşünülmektedir. Buna göre; modern dünyada küçük topluluklar giderek önemsizleşmiştir ve bireyler üst kimlikler yoluyla kendilerini bir kitlenin parçası olarak algılamaktadır. Öyle ki muhayyel bir entite olarak kitle, modern zamanlarda yaşayan herkesin zihninde tartışmasız bir kavram olarak yerini almıştır. Kitleli üretim, kitleli tüketim, kitleli imha, kitleli göç, kitleli eğitim, kitleli sağlığı, kitleli psikolojisi ve kitleli iletişim gibi sayısız tamlama, bahsi geçen teorileştirme çabaları sırasında karşımıza çıkan kavram setleridir.

Modern anlamda kitlelerin ortaya çıkışı 18. Yüzyıla kadar geri götürülebilmektedir. 1789 Fransız Devrimi’ne kadar ne Avrupa da ne de dünyanın geri kalanında bugün kastedilen anlamda bir kitlenin varlığı kabul edilmiş değildir. Fransız devriminden sonra başta insan hakları ve milliyetçilik kavramlarının konuşulmaya başlaması ile eşzamanlı olarak kitlelerin ortaya çıkışı söz konusu olmuştur. Bu anlamda kitlelerin ortaya çıkışına eşlik eden iki önemli göstergeden bahsetmek mümkündür. Bunlardan birincisi Sanayi Devrimini ortaya çıkaran öncüller, diğeri ise bu öncüllerin hem ortaya çıkmasını hem de ideolojik olarak savunulmasını temin eden ve matbaanın ortaya çıkması ile ilk adımlarını atan kitle iletişim araçlarıdır.

Sermaye birikiminin belli bir noktaya ulaşması sonucu ortaya çıkan Sanayi Devrimi kitleleşme konusuna dair yapılan açıklamalarda anılan öğelerin başında gelmektedir. Zira devasa sermaye birikimine bağlı olarak buharlı çalışan devasa makineler insan hayatına girmiş ve üretimin de devasa boyut-

larda yapılabilmesi söz konusu olmuştur. Makineleşme ve seri üretim, insan topluluklarının emekleri üzerinden endüstriyel üretimin hizmetine girmesine neden olmuştur. Kitlesele olarak üretilen malların tüketilmesi ise bu aşamadan sonra karşı karşıya gelinen ilk büyük problem olmuş, bu problemin aşılması için ulusal sınırları aşan dev pazarlara erişmenin yolları aranmıştır. Dünya toplumlarına dev potansiyel pazarlar olarak bakan anlayışın sonucunda, tüketimin de kitleleştiği aşamaya geçilmiştir. Böylece modernite öncesinde kaynakların el verdiği ölçüde, cari ihtiyaçları göz önünde bulundurarak ve insan merkezli olarak yapılan üretim, yerini, makine merkezli, kitlesele üretime bırakmıştır. İçinde yaşadığı çevreye ve şartlara uygun olarak, bireyin kendisinin belirlediği ihtiyaçlarını, takas yahut satın alma yoluyla temin etmesinden ibaret olan tüketimin yerini ise bireyin belirleyici olmaktan çıktığı kitlesele tüketim almıştır. Üretim ilişkilerinde ortaya çıkan bu değişiklikler insan yaşantısı üzerinde kalıcı etkiler meydana getirmiştir. Bu etkilerin başında, insanların küçük topluluk bağları içinde bireysel olarak anlamlı oldukları, geleneksel toplumsal örgütlenme biçiminin aşınarak, şehirleşme eşliğinde kitle kültürünün ortaya çıkması gelmektedir. Bu noktadan sonra insanlar kendilerini Benedict Anderson'ın bahsettiği "muhayyel cemaatlerin" parçası olarak görmeye başlamışlar ve modernite öncesinde olmayan üst kimlikler ortaya çıkmıştır. Anderson'a göre; modernite öncesi dünyanın insanları, kendilerini bir milli kimliğin temsilcileri yahut büyük bir toprak parçasının ortak sahiplerinden biri olarak görmüyorlardı. İnsanların daha çok temas halinde oldukları ve varlıklardan bir biçimde haberdar olduğu insanlarla kurdukları muhayyel olmayan bağları vardı ve bu bağ duygusu nadiren, yaşadıkları, çalıştıkları, ticaret yaptıkları, ziyaret ettikleri bölgelerin sınırlarını aşıyordu. Ancak matbaanın Avrupa topraklarına taşınması ve başta dini metinler olmak üzere insan duygu ve düşüncelerine hitap eden birtakım metinlerin çoğaltılmaya başlamasından sonra bu durum değişmeye başlamıştır. Sıradan insanlar merkezi olarak üretilip, seri olarak basılan ve dağıtılan fikirlerle muhatap olmaya başlamışlar ve bunun sonunda tanımadıkları toplulukların parçası gibi hissetmeye başlamışlardır. Irk birliğine dayalı modern milliyetçilik ile modern sınırlarla birbirinden ayrılmış ülkelerin ortak vatandaşları olmak anlamındaki modern vatanseverlik nosyonları, seri olarak üretilen ve kitlesele tüketime açılan ilk fikirler arasındadır (Anderson, 2015, s. 20-21). Bu fikirlerin kitleler tarafından benimsenmesi ile Avrupa'nın yüzlerce yıllık siyasal ve toplumsal yapısı

değişmiştir. O güne dek Kilisenin ve soyluların yönetiminde olan Avrupa toplumlarının sevk ve idaresi, modern fikirlerin yaygınlaşması ile yeni bir sınıf olarak ortaya çıkan tüccarların yani burjuvazinin sevk ve idaresine girmiştir. Burjuvazi liderliğinde örgütlenen bu yeni yaşam biçiminin öğrenilmesi, yaygınlaştırılması, kaidelerinin belirlenmesi ve üst kimliklerin inşa edilmesi noktasında da devreye yine kitle iletişim araçları girmiştir. Kitle iletişim araçları, tıpkı malların seri üretiminde olduğu gibi, topluma ulaşacak mesajları seri olarak üretmeye ve topluma gidecek mesajlar üzerinde sıkı bir denetim uygulamaya başlamıştır. Tarihsel olarak baktığımızda da kitle iletişim araçlarının özellikle modernitenin öncüllerinin topluma benimsetilmesi ve tüm dünyada toplumların dönüştürülmesi için oynadıkları eşsiz rol ortadadır. Kitle iletişim araçları dün olduğu gibi bugün de aynı örüntü ile çalışmaktadır. Bir yandan burjuva yaşam biçimini tanıtan kültürel metinler üretilerek kitlelerin tüketimine açılmakta ve insanlarda bu yaşam biçiminin öğelerine dönük bir özlem yaratılmaktadır. Öte taraftan önerilen yaşam biçiminin ahlaki, kültürel kodları ve adabı muâşeret kuralları öğretilmekte, insanlar adeta bu yolla terbiye edilmektedir. Burjuva yaşam biçimini mümkün olan tek yaşam biçimi olarak algılayan kitleler, George Simmel'in, "saticının ayarttığı müşteride hep yeni ve farklılaşmamış ihtiyaçlar ortaya çıkarmaya çalışması" (Simmel, 2009, s. 326) olarak tarif ettiği bir sürece muhatap olmakta ve burjuva yaşam biçiminin maddi elemanlarını elde etmeye dönük şiddetli bir ihtiyaç duymaya başlamaktadır. Böylece, modernite bağlamı dışında ihtiyaç duymayacakları şeylerin hasretini çeken kitleler ortaya çıkmaktadır. Bu türden hasretleri sona erdirmenin yolu olarak sunulan tek seçenek ise "satın alma" yani "tüketim" olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada reklamlar devreye girmektedir. Graeme Burton'a göre reklam; etki yaratmak ve ikna etmek üzere çok fazla zaman ve para harcanarak geliştirilen, iyi düşünülmüş, değişik yollarla bütün yaşamımızı etkileyen sofistike bir iletişim biçimidir. Esasen medyadan topluma ulaşan bütün mesajlarda prensip olarak kullanılan hileleri doğrudan kullanılan bu iletişim biçimine muhatap olan kitleler, en önemli özellikleri satın almak olan 'tüketiciler'e dönüşmektedir (Burton, 1995, s. 145-151). Hangi ürünü, hangi üreticiden alacaklarına karar vermesine müsaade edilen insanların, bu seçim sürecinde sanal bir özgürlük hissini deneyimledikleri ve duygularına yapılan müdahalenin farkına varamadıkları, benzer müdahalelerin sadece ürün satmak için değil, kitlelerin burjuva yaşam biçimini mümkün kılacak

siyasal aktörleri ve yapıları desteklemeleri için de yapıldığı iddia edilmektedir.

İnsan topluluklarının üretimi ve tüketimi temel düzeyde kavrayışlarında on binlerce yıldır devam eden yönelimlerinin iki asır içinde tedricen bambaşka bir şeye dönüştüğü ve bu değişimin gündelik yaşantıyı da içine alarak kitle kültürünü ortaya çıkardığı görülmektedir. Bu kadar kısa bir sürede bu kadar köklü bir değişimin yaşanmasının arkasındaki en önemli güçlerden biri olan kitle iletişim araçlarının kullandığı yöntem ise “propaganda” olarak karşımıza çıkmaktadır. Propaganda, bağımsız insan topluluklarını önce milliyetçilik ve vatanseverlik duyguları ile birbirine bağlamış ardından da yaşam tarzı başta olmak üzere hayatın her alanına dair sunduğu tekliflerle yeni bir insan tipinin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. ‘Modern insan’ olarak tanımlanan bu yeni insan, hemen hemen daima bir kitlenin parçası olarak anlamlı olmuş ve varlığının özgün yanları giderek önemsizleştirilmiştir. Bir makinenin dişlileri gibi algılanan, kitlesel olarak eğitilen, kitlesel olarak çalıştırılan ve kitlesel olarak tüketmesi beklenen bir insan anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu anlamda Ferdinand Tönnies’in modernite öncesinden, moderniteye geçiş sürecinde insan topluluklarının aldığı biçimi açıklamak üzere teklif ettiği cemaatten, cemiyete geçiş üçüncü bir aşama olarak kitleleşme eklenmiştir. Hayatın birçok alanına yapılan sentetik müdahalelerle kitleleşme süreci içine sokulan insanlık, deneyimlediği dönüşümün neticesinde yaşadığı gezegenin sınırlarına dayanmış ve insanoğlunun yeryüzündeki yaşam süresinin dolduğuna dair kanıtların ortaya çıktığı bir gerçekliğin kapılarını aralamıştır.

Bugün hızlı değişim ve dönüşümlerin hem aktörü hem muhatabı olan ‘modern insan’ yeni ve endişe verici bir eşiğin önünde durmaktadır. Bu yeni aşamada da ona, yine kitle iletişim araçları eşlik etmektedir. Bahsi geçen araçların giderek karmaşıklaşması ve internet üzerinden çalışan yeni teknolojilerle birleşerek insan yaşamını tamamen etkisi altına alması söz konusudur. Medyanın aşırı sirayeti ile tanımlanan günümüz toplumları, son iki yüz elli yılda yaşanan değişimin en son basamağını temsil etmektedir. İnsanlık olarak bir taraftan küresel ısınma, çevre felaketleri, salgın hastalıklar ve bitmek bilmeyen savaşlarla gezegenimizin sınırlarını test ederken diğer taraftan yaşantılarımızın daha da dijitalleşeceği, tekillik olarak adlandırılan bambaşka bir aşamaya geçeceğimiz şeklindeki öngörüler giderek daha yoğun bir biçimde dil-

lendirilmektedir. Bu aşamanın en önemli göstergeleri; bir akıllı telefonla internet bağlantısına sahip olan herkese, her yerden, belli bir kitleye hitap etme imkanı sunan, sanal dünyada da gerçek dünyadaki gibi kimlikler inşa etmeye imkan veren ve dijital dünyayı gerçek hayatlarımızın bir parçası haline getirmeye başlayan, sosyal medya başta olmak üzere ‘yeni medya’ araçlarıdır.

Kitle iletişim araçları ortaya çıktıkları ilk andan itibaren bugün adına propaganda dediğimiz iletişim tekniğini kullanmışlardır. Kitle iletişim araçlarının ortaya çıkışı da doğası da aslında bu iletişim biçimini dayatmaktadır. Zira kitle iletişimi tek yönlü yapılan, düşüncelerden çok duygulara hitap eden, mesajların seri olarak üretildiği ve bir kaynaktan çok sayıda muhabata ulaştırılan bir iletim biçimidir. Tanımı gereği propaganda da kitleye yapılmakta, tek yönlü ve akıl yürütmelerden çok duygusal süreçlere ve bilinçaltına ulaşmaya çalışarak belli kurum, kişi yahut toplulukların çıkarlarını temin etmeyi amaçlamaktadır. Son derece pahalı bir yöntem olmasına rağmen son iki yüzyılda giderek büyüyen kitle iletişim araçlarının sahipsiz ve nesnel araçlar olarak düşünülmeleri ise mümkün gözükmemektedir. Buna göre; insan topluluklarının kitle iletişim araçları ile muhatap oldukları oranda propagandaya maruz kaldıklarını söylemek mümkündür.

Oxford Medya İletişim Sözlüğü’ne göre propaganda kamuoyunu ikna etmek üzere yapılan iletişim çalışması olarak açıklanmaktadır. Buna göre; günün meselelerinin devletlerin yahut şirketlerin çıkarlarına uygun düşecek şekilde süzülerek yahut çerçevelenerek kamuoyuna ulaştırılması yahut kamuoyunun fikirlerinin yalanlar, yarı-doğrular, tarihin seçili temalar üzerinden yeniden anlatılması gibi araçlarla manipüle edilmesi, propagandadır (Chandler & Munday, 2011, s. 340). Collins Sözlüğü’ne göre propaganda; politik gruplar tarafından kamuoyunu etkilemek üzere kerhen yayılan abartılı yahut yanlış bilgidir (Sinclair, 1988, s. 1151). Nicholas J. Cull, David Culbert ve David Welch’e göre; propaganda, bilgi ve eğitim gibi zihinsel aktivitelerden ayrılan belirgin bir politik faaliyettir. Buna göre propagandayı, insanların kendi fikirlerini oluşturmaları için nasıl düşünmeleri gerektiğini öğretmek anlamındaki eğitimden ayıran başlıca özellik, halkın belli biçimde düşünmesini ve hareket etmesini sağlayacak fikirlerin dolaylı yahut dolaysız biçimde halka ulaştırılması ve kamuoyunun propagandacının istediği doğrultuda ikna edilmeye çalışılmasıdır. Bilgi ve eğitim bakış açımızı genişletmek ve zihinle-

rimizi açmakla ilişkiliyken, propaganda bakış açılarını daraltmak ve zihinleri bulandırmakla ilişkilidir ve yirminci yüzyılda propaganda küçümsenemeyecek etkiler yapmıştır (Cull, Culbert, & Welch, 2003, s. 19). Aristotle A. Kallis'e göre; propagandanın sistematik uygulanması kimi bilgilerin sağlanması ve kimi bilgilerin gizlenmesi ile ortaya çıkar. Bazen yaratılan bağlamın sürdürülebilmesi için karşıt fikirlerin gösterilmesi engellenir, bazen kamuoyunun dikkati başka bir yere çekilir, bazı durumlarda ise bilgi akışından uzaklaşmanın temin edilmesi için eğlence ve boş zaman etkinlikleri devreye sokulur. Bu durumda bile izleyici içinde yüzdüğü gerçeklik algısının kültürel sembollerine boğulmaya devam edilir (Kallis, 2005, s. 2-3).

1928'de yazdığı eserle, ABD vasatında propagandanın etkilerini irdeleyen Edward L. Bernays, propagandanın mekanizmasını açıklayan ve ilerleyen yıllarda aldığı sofistike biçimleri daha da anlaşılır kılan bir dönem okuması yapmaktadır. Bernays'e göre; Sanayi Devriminin üç sacayağı olan buhar makinesi, çoğul basın ve kitle eğitimi ile kralların gücünün halka geçmesi ve yeni kralların halk olması öngörülmüştür. Ancak ekonomik gücün hızlıca politik güce dönüşmesi sonucunda iktidar, krallardan ve aristokrasiden alınıp halka geçmek yerine burjuvaziye geçmiştir. Ancak kendilerine krallık sözü verilen kitleler, bir taraftan tüm dünyayı etkisi altına alan oy hakkı hareketleri, bir yandan da eğitimin yaygınlaşması sonucunda burjuvazi için de bir korku kaynağı haline dönüşmüştür. Burjuvazinin bu probleme bulduğu çözüm; azınlığın çoğunluğu kontrol altında tutmasını temin eden ve Bernays'in "gölge hükümetin yürütme kolu" olarak adlandırdığı 'propaganda' olmuştur. Siyasette, ekonomide, üretimde, tarımda, sosyal yardımlaşmada, eğitimde ve diğer bütün alanlarda önemli olan ne varsa propaganda yardımı ile hayata geçirilir hale gelmiştir. Teoride; evrensel okuryazarlık sokaktaki insanı, çevresini kontrol altına alabilmesi için eğitecek, okuryazar hale geldiğinde yönetebilir hale de gelecek, böylece demokratik doktrini hayata geçirebilecektir. Ancak Bernays, bunun yerini propagandanın aldığını, milyonlarca insanın aynı anda reklamlara, editoryallere, basılı bilimsel verilere, magazine ve hamasete boğulduğunu, benzer uyarıların benzer insanlar yarattığını ve Amerikan toplumunun, bugün, fikirlerinin çoğunu adeta aynı toptancıdan aldığını söyler (Bernays, 1928, s. 19-20). Buna göre; modern propaganda evrensel ve sürekli ve kamuoyunun her zerresini, tıpkı bir ordunun askerlerini yönetmesi

gibi, yönetmesi ilkesi üzerine kuruludur (Bernays, 1928, s. 25). Bernays, kamuoyunu şekillendirme görevini üzerine alanların, ABD Başkanı ve Kabine üyeleri; Kongredeki Senatörler ve Temsilciler; valiler; yüz büyük şehirdeki ticaret odalarının başkanları, yeni propaganda tekniklerini kullanan en büyük yüz sanayi kuruluşunun yönetim kurulu başkanları, Amerikan Çalışma Federasyonu'na bağlı birçok işçi sendikasının başkanı, ulusal meslek ve kardeşlik kuruluşlarının her birinin ulusal başkanları, ülkedeki ırk veya dil toplumlarının her birinin başkanları, önde gelen yüz gazetenin ve derginin editörleri, elli en popüler yazar, önde gelen hayır kurumlarının başkanları, önde gelen yirmi tiyatro veya sinema yapımcısı, modanın yüz tanınmış lideri, önde gelen yüz şehirdeki en popüler ve etkili din adamları, kolejlerimizin ve üniversitelerimizin başkanları ve fakültelerinin önde gelen üyeleri, Wall Street'teki en güçlü finansörler, sporun en çok dikkat çeken amatörleri gibi kategorilerde yer alan birkaç bin kişiden oluştuğunu (Bernays, 1928, s. 32-33) ve bu figürlerin mesajlarını kamuoyuna gazetelerden, dergilerden, radyodan, konferanslardan ve sinemadan oluşan medya aracılığı ile ulaştırdıklarını iddia eder (Bernays, 1928, s. 150-159).

Propagandaya dair yukarıda verilen tanımların ortaklaştığı tema, propaganda ile kitle iletişim araçlarının ilişkisidir. Adeta bir kâğıdın iki yüzü gibi olan propogandanın ve kitle iletişim araçlarının tarihi de birbiri ile iç içe geçmiştir. Gerek modern anlamda propogandanın gerekse kitle iletişim araçlarının başlangıcı, matbaanın Avrupa vasatında ortaya çıkması ile başlamaktadır. Çinlilerin asırlardır kullandığı matbaa teknolojisinin, Avrupa'ya taşınması ve burada geliştirilmesinden sonra, mesajın çok sayıda insana aynı anda ulaştırılmasına imkân veren etkili propaganda yöntemleri ortaya çıkmıştır. Modern ulus devletinin ortaya çıkmasının matbaa ile ilişkili olarak açıklanması, kitle iletişiminin propogandaya açtığı bu etkili alanla ilişkilidir. Bu nedenle sembolik iktidarın yeni kurumları olarak medya endüstrilerinin ortaya çıkışını on beşinci yüzyılın ikinci yarısına kadar götürmek mümkündür. Gutenberg'in orijinal olarak geliştirdiği basım teknikleri bu dönemde Avrupa'nın kentsel merkezlerine yayılmıştır. Bu süreçte matbaalar, yeni sembolik iktidar kurumları haline dönüşmeye, ortaya çıkan ulus-devletlerin siyasal kurumlarıyla ve sembolik iktidarın başlıca temsilcisi olan dini kurumlarla gerilimli ilişkiler yaşamaya başlamıştır. Basım endüstrisinin doğuşu, bahsi geçen sembolik ikti-

darın yeni merkezlerinin ve ağlarının ortaya çıkışını temsil etmektedir. Bu merkez ve ağlar, genellikle Kilise ve devletin doğrudan denetiminin dışında kalmış ancak Kilise ve devlet onlardan kendi lehlerine yararlanmaya ve zaman zaman da onları bastırmaya çabalamıştır (Thompson, 2008, s. 84). Bu çekişmeler sürerken matbaanın etkileri Avrupa toplumlarında görülmeye başlamıştır. Matbaadan önce son derece parçalı biçimde yaşayan Avrupa halklarının, sembollerin ve fikirlerin ortak bir dilde ifade edilmesi ve yayılması sonucunda, ortak vatan duygusuna sahip, ortak hakları, düşünceleri ve gelenekleri paylaşan bir topluluk olarak ortaya çıkmaları söz konusu olmuş, ulusal kimliğin belli siyasal amaçlara kanalize edilmesi anlamına gelen milliyetçilik ortaya çıkmıştır (Thompson, 2008, s. 87). Marshall McLuhan da matbaanın ortaya çıkışı ile modern toplumun ortaya çıkışı arasında paralellik kurmaktadır. O'na göre; tipografik devrim yani matbaanın Avrupa'da yaygın şekilde kullanılmaya başlaması, "tipografik insan"ın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Sözel ifade yerine görsel -herkes için aynı- metin yeniliğini gerçekleştiren matbaanın ortaya çıkışı ile Avrupa ilk tüketici çağını yaşamıştır. Bu eserleri tüketen insan toplulukları, yalnızca baskının bir tüketici aracı ve metaı olması nedeniyle değil, onun insanlara sistemli ve çizgisel bir temelde nasıl örgütlenmeleri gerektiğini öğretmesi nedeniyle de bazı dönüşümler geçirmişlerdir. Bu dönüşümün içinde, insanların ilk kez kendi yerli dil özelliklerini görmeleri ile yerli sınırlar temelinde ulusal birlik ve iktidarı görselleştirmeleri ve buna bağlı olarak milliyetçiliğin ve bireyciliğin doğması gibi moderniteyi önceleyen özellikler vardır (McLuhan, 2001, s. 196-199).

Yukarıda anlatılanlar ışığında böylesine büyük dönüşümleri mümkün kılan propagandanın esasen bir iktidar aracı olduğu anlaşılmaktadır. Zira güç/iktidar Steven Lukes'ın öz bir biçimde açıkladığı gibi, kişinin başka bir kişiye normal şartlarda yapmayacağı bir şeyi yaptırabilme becerisidir. Bu anlamda üç tür güçten bahsedilir. Bunlar karar alma sürecini etkileme kabiliyeti, siyasi gündemi şekillendirerek karar almayı engelleme becerisi ve insanların algılarını ve tercihlerini yönlendirerek onların düşüncelerini kontrol etme becerisidir (Heywood, 2019, s. 149). Bahsi geçen üç güç türü birbiri ile dinamik bir ilişki içinde çevremizi şekillendirmektedir. Propaganda faaliyetlerinin her üç alanda da kullanılmakla birlikte, en fazla üçüncü tür güce ulaşmak için kullanıldığı iddia edilebilir. Bertrand Russell, iktidarı elinde tutanların eski-

den beri toplumları etkilemek için propagandayı kullandıklarını, Kilise'nin yüzyıllar boyunca hayranlık uyandırıcı propaganda teknikleri kullandığını ancak matbaanın icadı ile bu propagandanın etkisini yitirdiğini hatırlatmaktadır. Aynı şekilde Devlet'in de yüzyıllardan beri sikkelerin üzerine kralların kabartma portrelerinin konması, taç giyme törenleri, yıldönümü kutlamaları, kara ve deniz ordularının gösterileri gibi etkili propaganda araçları kullandığını ancak bu yöntemlerin her birinin eğitim, basın, sinema, radyo gibi modern yöntemlerle kıyaslanamayacak kadar güçsüz yöntemler olduğunu teslim etmektedir (Russell, 2004, s. 148-149). Russell'ın da Bernays gibi eğitimi bir propaganda aracı olarak tanımlaması dikkat çekicidir. Kitle toplumunun bir gereği olarak kitlesel olarak eğitilen insanoğlunun, benzer mesajlara muhatap kılınarak tek tip olarak yetiştirildiği eleştirileri, kitlesel eğitim söz konusu olduğunda sıklıkla dile getirilen bir eleştiridir. Kitlesel eğitimin bir propaganda aracı olarak düşünülecek olması, modern insanın maruz kaldığı propagandanın düzeyi ve sirayeti hakkında dikkat çekici bir tespit olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte medya ekosisteminin basılı yayınlar, sinema ve radyodan ibaret olduğu ve televizyonun yeni icat edildiği bir dönemde Russell'ın yeni propaganda araçları olarak tanımladığı bu medya araçlarını, geçmişin etkili propaganda teknikleri olarak tanımladığı yöntemler karşısında çok güçlü bulması da dikkat çekicidir. Zira bugün içinde yaşadığımız aşırı medyatize olmuş toplumsallık, Russell'ın tasavvur edebileceğinin muhtemelen çok ötesindedir ve Russell'ın zikrettiği tarihsel propaganda araçlarının modern propaganda araçları karşısında adı anılmayacak düzeyde zayıf düşmesi olgusu bugün tekrar etmektedir. Bu kez modern propaganda araçları, dijital dünyanın sunduğu propaganda imkanları karşısında zayıf düşmektedir. Bundan daha da önemlisi; medyanın bu şaşırtıcı gücünün kontrolü meselesidir. Günümüzde Avrupa'da ve Batı dünyasında aşırı sağ giderek yükselirken, bilgi otobanları ve dijital veri ağlarında patlama yaşanırken medyaya kimlerin sahip olduğu ve hangi bilgilerin serbestçe dolaşabileceği gibi son derece meşru sorular sorulmaya başlanmıştır (Cull, Culbert, & Welch, 2003, s. 19).

Ben H. Bagdikian'ın medyayı kimin kontrol ettiği sorusuna cevabı; Beş Büyük şeklindedir. Buna göre; küresel çapta faaliyet gösteren beş yığılım, bir kartel gibi, ABD'deki gazetelerin, dergilerin, yayınevlerinin, sinema stüdyola-

rının, radyo ve televizyon istasyonlarının çoğuna sahiptir. Bu beş yığışım; 2003 yılı itibariyle dünyanın en büyük medya firması olan Time Warner; Walt Disney Şirketi; Avustralya merkezli Murdoch's News Corporation; Viacom; ve Almanya merkezli Bertelsmann yığışımlarıdır. Bu hâkim medya şirketlerinin hiçbiri sadece tek bir mecrada hakimiyet kurmakla uğraşmamaktadır. Stratejileri, gazetelerden film stüdyolarına kadar tüm medyayı hakimiyet altına almaktır. Sadece ABD'de 280 milyon kişiye ulaşan, yerel ve ulusal medya organları ile 1468 günlük gazete, 6000 farklı dergi, 10000 radyo istasyonu, 2700 televizyon ve kablolu yayıncı ve 2600 kitap yayıncısı ile hizmet veren dev bir yapı söz konusudur ve medya araçları tarihte ilk defa bu kadar çok insana ulaşırken, bu denli az sayıda insan tarafından kontrol edilmektedir. Bağdikian, 1993'te büyük medya kuruluşlarının sayısının elli iken, bugün bu sayının sadece beş olduğunu, bu beş şirketin çoğu vatandaşın ne öğreneceğine veya öğrenmeyeceğine karar verdiğini ifade eder. Ona göre bahsi geçen bu beş yığışımın her birinin ve liderlerinin kullandığı bu güç, tarihteki herhangi bir despotun veya diktatörün kullandığından çok daha büyük bir iletişim gücüdür (Bağdikian, 2004, s. 3-16). Bu öyle bir güçtür ki John Keane'a göre; özgürce konuşan bireyin yerini enformasyon alanında muazzam bir güce sahip olan tüzel aktörler almıştır. Keane, bu tüzel aktörlerin ne kadar güçlü olduklarını Time Warner örneği ile açıklamaya çalışır. Buna göre; medya işletmeleri arasında uzmanlaşmış televizyon kanalları, milyonlarca kablolu televizyon abonesi, düzinelerle ulusal dergi, kitap yayıncılığı ve dünya şarkı plakçılığına egemen plak şirketleri ile Time Warner, öylesine yaygın ve büyüktür ki, bu dev kuruluş gazetecilerinden birine bir roman ısmarlayıp, onu kendisi yayınlatabilir, Time Warner dergilerinde tanıtım yazıları çıkarabilir, Time Warner için film haline getirebilir, bu film için tanıtım yazıları ve röportajlar yayınlatabilir ve nihayetinde bir Time Warner kablolu televizyonunda gösterebilir (Keane, 1993).

Bütün bu araçların son derece sınırlı sayıda insanın elinde toplanmasının insanların algılarını yöneterek düşüncelerini kontrol etme aşamasına getirebildiğini düşünen çok sayıda düşünür vardır. Bunlardan biri de Noam Chomsky'dir. Chomsky, "Gerekli İlüzyonlar: Demokratik Toplumlarda Zihin Kontrolü" kitabında, büyük medya kuruluşları ile yığışımın sıkı sıkıya bütünleşmiş yapısını ele almıştır. O'na göre; büyük şirketler, büyük medya ku-

ruluşlarını belirlemede, medyaların mülkiyeti ileri boyutlara ulaşmakta ve bu eğilim artarak devam etmektedir (Chomsky, 1993). Bu yapı, medya üzerinden akan ve topluma ulaşan mesajlar üzerinde bir denetim oluşturmaktadır. Noam Chomsky ve Edward S. Herman bu sistemi, kuramsallaştırdıkları Propaganda Modeli ile açıklamışlardır. Buna göre; demokratik toplumlarda kitlelerin görüşlerinin oluşturulması ve rızalarının inşa edilmesi işi kitle iletişim araçlarına yani medyaya bırakılmıştır. Medya, kitleleri ikna etmek ve yürürlükteki sisteme sadakat oluşturmak için filtreler kullanmaktadır. Bu filtrelerin ilki 'medya şirketlerinin sahipliği'dir. Bir medya şirketine sahip olmak sıradan insanlar için söz konusu olamayacak kadar masraflı ve pahalı bir iştir. Bu nedenle medya şirketleri çoğunlukla süregelen düzenden ve sistemden çıkarları olan ve düzenin değişmemesi için çabalayan şirketlerin elinde kümeleşirler. Medya şirketlerinin sahipleri ile bu şirketlerde çalışanlar arasındaki patronaj ilişkisinin temelinde de düzenin devamına dair bilinçli yahut sessiz mutabakat yer alır. İkinci filtre reklamlar'dır. Reklamlar medya gibi pahalı bir düzeneğin çalıştırılması için vazgeçilmez bir unsurdur. Reklamlar, ürünlerini satmak isteyen şirketlere, izleyicilerin dikkatini satarak, medya şirketlerinin fonlanmasını temin ederler. Üçüncü filtre 'fonlanan uzmanlar'dır. Uzmanlar yerleşik sistemin istediği türde bilgilerin medya düzeneği içinde akmasını teminat altına alan kişilerdir. Kitlelerin bir konuda ikna edilmesi için haber olarak sunulan içeriklerin sadece düzenli olarak izleyicilerin karşısına getirilmesi yeterli olmamaktadır. Kitleler izledikleri içeriklerin, konu hakkında eğitimi ve uzmanlığı olduğunu düşündükleri kişiler tarafından da onaylanmasına ihtiyaç duymaktadır. Objektif olduklarına ve yalnızca eğitimlerinin sonucunda ortaya çıkan bilgileri paylaştıklarına inanılan uzmanlar, kitleleri telkine daha açık hale getirmektedir. Dördüncü filtre linç mekanizmasıdır.¹ Yüksek maliyetlere ve astronomik bütçelere katlanılarak yapılandırılmış haberlerin, fonlanan uzmanlara teyit ettirilerek izleyiciye doğrudan aktarılması kitlelerin ikna edilmesi ve rızalarının inşa edilmesi için her zaman yeterli olmamaktadır. Bazen sistem içinde yer alanlardan bazıları, gerçekten gazetecilik yapmaya heveslenerek kabul gören söylemlerin dışına çıkmaktadır. Burada da devreye

¹ "Flak" kelimesinin, anlamı en iyi veren serbest çevirisi olarak linç kelimesi tercih edilmiştir. Özellikle sosyal medyada sıklıkla yaşanan linç kampanyalarının amacı da itibarsızlaştırma ve karakter suikastıdır.

disiplin mekanizmaları girmektedir. Kabul gören söylemin dışına çıkanlar, kitle iletişim araçlarının kullanıldığı linç kampanyalarına maruz bırakılmakta, medya ortamlarının dışına atılmakta ve itibarsızlaştırılmaktadır. Böylece hem söylemin dışına çıkanlar cezalandırılmakta hem de daha sonra benzer yoldan gitmeyi düşünenler terbiye edilmektedir. Beşinci filtre ise düşman yaratma'dır. Kitlelerin fikirlerine etki etmek ve rızalarını inşa etmek için en çok ihtiyaç duyulan şeylerin başında korku gelmektedir. Kitleler bir düşmanın varlığına ikna edilebildikleri ve o düşmandan korktukları oranda telkine açık hale gelmektedir. Medyanın ihtiyaç duyduğu bu düşman; Batı dünyası için uzun yıllar komünizm olmuş ve kitleleri istenen yere sevk etmek için komünizm korkusu kullanılmıştır (Herman & Chomsky, s. 2-35).

Yukarıdaki açıklamalar ışığında propaganda ve medyanın sahipliği noktasında ortaya çıkan oligopol manzarasının birbirleriyle iç içe geçmiş olgular olduğu anlaşılmaktadır. Topluma ulaşan mesajların az sayıda insanın arzuları, çıkarları ve denetimi doğrultusunda üretiliyor olması, yeni medya düzeni içerisinde de tartışılan bir başlık olarak karşımıza çıkmaktadır.

3. Yeni Medya ve Propaganda

"Yeni medya" kavramı, iletişim ekosisteminin tanımlanmasında son on yılda giderek artan oranda kullanılmaya başlayan bir terimdir. Bu terim özellikle 1990'lı yıllardan sonra yaygın olarak kullanılmaya başlanan internet ve buna bağlı olarak devreye giren pek çok farklı aygıtın iletişim alanına getirdiği yeniliği anlatmak üzere kullanılmaktadır. Mutlu Binark'a göre; "yeni medya" terimi, geleneksel medyadan (kitap, televizyon ve radyo) farklı olarak, sayısal medyayı, özellikle etkileşimsel medyayı, internet ağlarını ve sosyal iletişim medyasını nitelemek için kullanılmaktadır (Binark, 2018, s. 19). Dan Laughey'e göre 'yeni medya' kavramı; cep telefonları, dijital kameralar, internet uygulamaları, MP3 çalarlar, dokunmatik radyolar, dijital televizyonlar gibi dijital iletişim araçlarına işaret eder ve yeni medya ile dijital bilgisayar teknolojisi arasında ayrılmaz bir bağ vardır (Laughey, 2010, s. 158). Laughey, 'yeni medya' düzeniğini mümkün kılan en önemli teknolojik gelişme olarak Web 2.0'in ortaya çıkışını vurgulamaktadır. Buna göre; Ağ'ın insanların yaşamlarında etkili olduğu ilk dönem 1993 ile 2003 arasındadır ve ağ'ın bu dönemdeki biçimi "Web 1.0" olarak bilinmektedir. Ağ tasarımının öncülük ettiği bu

çağ; daha sonra yerini Microsoft İnternet Explorer'a bırakan HTML dil kodlamasının, Netscape Navigator gibi hantal tarayıcıların (browser) ve Google öncesi karmaşık arama motorlarının çağı olmuştur. Bu dönemde internet, görsel ve işitsel içerik son derece kullanışsız olduğu için, sadece teknoloji müptelalarının ve milyonerlerin oyun alanı halindedir. 2004 yılından itibaren bu durum değişmeye başlamıştır çünkü Web 2.0 devrimi gerçekleşmiştir. Vikiler, bloglar, folksonomiler ve sosyal paylaşım ağları sayesinde sıradan kullanıcılar için herhangi bir özel yazılıma gerek duymaksızın, içerik yazma, gönderme ve yayınlama olanağı ortaya çıkmıştır. Başta sosyal medya araçları olmak üzere astronomik kullanıcı sayılarına ulaşan günümüzün popüler internet sitelerinin tamamı Web 2.0 ürünüdür (Laughey, 2010, s. 162-163).

Douglas Kellner'a göre; yeni medya, sadece bahsi geçen teknolojik imkanların ortaya çıkmasının değil, medyadaki dev oyuncuların bazı seçimlerinin de sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Buna göre; sermaye ile teknolojinin, eğitim ve eğlence sanayilerinin birleşiminin izlerini taşıyan yeni bir kapitalizm türü olarak "teknokapitalizm" in ortaya çıkışı "eğitlence toplumu" denebilecek olan yeni tür bir toplum yapısını beraberinde getirmektedir. "Eğitlence" terimi; modern toplumların kuruluşundaki eğitim ve eğlence sektörlerinin birlikteliğine, eğitim teknolojilerinin ve multimedyanın eğlencenin formlarını değiştirme biçimlerine ve eğlencenin, internetten politikaya hayatın her alanını şekillendirmeye başlamasına işaret etmektedir. Eğitlence toplumunun ortaya çıkmasında 1980'lerde birleşme kararı alan televizyon kanalları ile kültür endüstrisinin ve sermayenin büyük şirketlerinin payı büyüktür. CBS (Columbian Broadcast Service) ile Westinghouse; MCA ile Seagram's, Time Warner ile Turner Communications; Disney, Capital Cities ve ABC; ve GE, NBC ve Microsoft'un evlilikleri bunlar arasında yer almaktadır. Ocak 2000'de, Time Warner ve America On-Line (AOL), bu tarihten bir yıl sonra onaylanan, 163.4 milyar dolarlık bir birleşmeye imza atarak, önceden gerçekleşen bütün eğitim/eğlence şirketlerinin evliliklerini geride bırakmıştır (Kellner, 2010, s. 38-43). Kellner, 'yeni medya' internet hizmeti sağlayıcısı ve portalı AOL'in bahsi geçen anlaşmada başlangıçta büyük ortak olmasının, yeni online internet kültürünün eski medya kültürüne karşı zaferi olduğunu düşünmekte, şebekeleşmiş bir eğitlence toplumu oluşturulurken meydana gelen eğitim ve eğlence sentezinin, sermayenin küresel olarak yeniden yapılandırılmasının bir parçası

olduğunu iddia etmektedir. O'na göre; bilgi toplumunun ideologları, teknoloji bağımsız bir güçmüş gibi davranmakta, çoğu kez, sermaye ve teknoloji arasındaki bağlantıları kuramlaştırmamaktadır. Bu durum kitlelerin maruz kaldığı propagandanın boyutlarının anlaşılmasının önünde duran en büyük engellerden biridir. Zira Web 2.0 devriminden sonra yeni medya ekosisteminin içine sosyal medya şirketleri de dâhil olmuştur. Kısa sürede dev medya oyuncularına haline dönüşen ve toplumun kılcallarına kadar uzanabilen bu şirketler, kitle iletişim araçlarına dair başta sahiplik olmak üzere pek çok konudaki soru işaretlerinin daha da büyümesine neden olmuşlardır. Milyarlarca kullanıcıya ulaşan sosyal medya şirketlerinin kişisel verileri işleme biçimleri, hesap verilebilirlikten ve şeffaflıktan uzak yapıları, belli mesajları büyütüp belli mesajların üzerini örtebilmeleri, bir ABD başkanını dahi platformlarından atarken bununla ilgili hiçbir demokratik denetime tabi olmamaları ve uyguladıkları sofistike sansür yöntemleri hakkındaki konuşmalar, sosyal medya şirketleri etrafında yürüyen tartışmaların en göze çarpanlarıdır (Hartwig, Heckenlively, & JD, 2021, s. 278-302). ABD, Nijerya, Arjantin seçimlerine ve Brexit referandumuna, seçmenlerin kişisel verilerini kullanarak müdahale ettiği anlaşılan Cambridge Analytica adlı şirketin sebep olduğu skandalın boyutları ise hala tam anlamıyla ortaya çıkarılamamıştır. (Kaiser, 2019)² Bu tartışmalar devam ederken Ekim 2021 itibariyle dünyada sosyal medya kullanıcılarının sayısı 4.55 milyara ulaşmıştır ve artış hızı günde bir milyon yeni kullanıcı şeklinde devam etmektedir (Digital 2021, 2021). Bunun anlamı; yaklaşık yirmi yıl gibi kısa bir süre içinde internet erişimi olan insanların tamamının sosyal medya kullanıcısı haline gelmiş olması ve bu sürecin devam edeceğidir. Yani sosyal medyada var olmak, adeta yeni insanlık durumunun bir parçası haline gelmiştir. Bu göstergelere bakarak kitle iletişim araçlarının ve buna bağlı olarak propagandanın toplumsal sirayet düzeylerinin, insanlık tarihi boyunca ortaya çıkan en yüksek seviyede olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu seviye, insanlığın kitle iletişim araçları ile ilişkisinde yepyeni bir aşamaya işaret etmekte-

² 2013 yılından başlayarak Facebook'tan milyonlarca kişinin kişisel verilerini satın alan ve bu verileri seçmen davranışlarına müdahale etmek için kullandığı anlaşılan Cambridge Analytica adlı şirket ve 2018 yılında bu şirketin merkezinde yer aldığı skandalla ilgili ayrıntılı bir okuma için bkz. Brittany Kaiser, Targeted, The Cambridge Analytica Whistleblower's Inside Story of How Big Data, Trump and Facebook Broke Democracy and How It Can Happen Again, Harper Yayıncılık, 2019.

dir. Şöyle ki; televizyon artık hiçbir sosyo-ekonomik bariyere takılmaksızın bütün evlerde kendisine yer bulabilmekte ve artık neredeyse eski teknolojilerden biri olarak görülmektedir. Televizyonla birlikte medya içeriklerini, evlerinin konforunda deneyimleme fırsatını elde eden ancak zaman yönetimi itibarıyla yayın kuruluşlarının çizelgelerine bağımlı olan kullanıcılar, 2000'li yıllardan itibaren internet tabanlı yayıncılık ile medya içeriklerine istedikleri zamanda erişilebilir hale gelmişlerdir. Akıllı telefonların yaygınlığı kritik seviyeye ulaştıktan sonra ise yayıncılık büyük oranda cep telefonları üzerinden takip edilebilecek formatta düzenlenmeye başlamıştır. Böylece sinema ile başlayan görsel/işitsel içerik tüketimi, yüz yıl gibi kısa bir süre içinde cep telefonları düzeyine inerek, insan yaşamına bütünüyle sirayet eder hale gelmiştir. İnsanlar medya kuruluşlarından dağıtılan mesajlara, televizyon ekranı ile kendi evlerinden ulaşmaya, internet tabanlı yayıncılık ile istedikleri zaman ulaşmaya, akıllı telefonların yaygınlaşması ile istedikleri yerden, istedikleri zaman ulaşmaya başlamışlardır. Medya mesajlarının bundan daha büyük bir sirayete ulaşmasının yolunun tekillik adı verilen ve organik olanla, teknolojik olanın birlikteliği anlamına gelen yeni teknolojiler olduğu artık yaygın kabul gören bir görüştür. Giyilebilir teknoloji, cilt altına, beyne yahut göz merceğine takılabilecek çipler, sanal gerçeklik gözlükleri/kostümleri yahut metaverse gibi sosyal medya yenilikleri, tekillik aşaması konuşulurken zikredilen teknolojiler olarak karşımıza çıkmaktadır. Fiziki alem ile sanal alem arasındaki sınırların bulanıklaştığı bu aşama, insanlığın sadece kitle iletişim araçları ile ilişkisinde değil tarihsel yolcuğunda da yepyeni bir dönüm noktası olarak karşımızda durmaktadır. Bu aşama zihin kontrolü aşamasına ulaşan propagandanın çok daha ucuz, hızlı etkili şekilde insan hayatına etki edebileceği teknolojik ortamın bütünüyle devrede olduğu aşamadır.

Sonuç

Kitle iletişim araçlarının ortaya çıkması ile eşzamanlı olarak insan hayatına etki etmeye başlayan olgulardan biri olan propaganda, insan topluluklarının geleneksel örgütlenme biçimlerini terk ederek, modern biçimde örgütlenmelerinin itici güçlerinden biridir. Moderniteyi ortaya çıkaran öncüllerin neredeyse tamamı, az sayıda kişinin elinde toplanan ve propagandayı bir yöntem olarak kullanan kitle iletişim araçları yoluyla topluma benimsetilmiştir. Kitle iletişim araçlarının az sayıda kişinin elinde toplanması olgusu, günümü-

ze kadar devam etmiştir. Son otuz yıl içerisinde küresel çapta faaliyet gösteren hâkim medya şirketlerinin sayısı, başta beş büyük yığılım olmak üzere iki elin parmağını geçmeyecek kadardır. Bu durum medya yoluyla topluma ulaşan mesajların nasıl bir denetime tabi tutulduğu, hangi mesajların serbestçe dolaşırken, hangi mesajların engellendiği gibi soruların giderek daha fazla sorulmasını beraberinde getirmiştir. 2000'li yıllardan itibaren bilgisayar ve internet teknolojilerinde ortaya çıkan yenilikler ve 2004 yılından itibaren devreye giren sosyal medya uygulamaları ile medyanın sahipliği noktasında eskiden beri tartışmalara neden olan sorunun eski önemini yitireceği ve yeni medyanın iletişim ekosistemini demokratikleştireceği beklentisi ortaya çıkmıştır. Ancak sosyal medya şirketlerinin demokratik denetime açık olmayan yapıları bu yöndeki beklentileri boşa çıkarmıştır. Bahsi geçen şirketlerin başta kişisel verilerin kullanılması noktasında karıştırdıkları skandallar ise beklenenin tam tersi yönde hareket ettiklerine dair kaygıları ortaya çıkarmıştır. Toplumsal sirayetleri son derece yüksek olan bu yeni medya araçlarının da tıpkı konvansiyonel medya araçları gibi propagandayı dönüştürücü bir araç olarak kullandıklarına, diledikleri mesajları büyütürken, diledikleri mesajların üzerini örttüklerine dair görmezden gelinemeyecek sayıda ve içerikte iddialar her geçen gün ortaya atılmaktadır. Bununla beraber yeni medya araçlarının birçoğunun, geleneksel medya araçlarının tabi olduğu başta sansür denetimi olmak üzere demokratik ve hukuksal denetimlerin pek çoğuna -en azından şimdilik- tabi olmadıkları anlaşılmıştır. Ayrıca bu şirketlerin, kullanıcılarının kişisel verilerini çoğunlukla izinsiz olarak işledikleri ve bu veriler üzerinden kullanıcılarını, başta reklamlar olmak üzere kişiselleştirilmiş içeriklerle karşı karşıya getirdikleri, bu içeriklerin zaman zaman siyasi amaçlarla üretildiği ortaya çıkmıştır. Yine bu şirketlerin kişisel veri işleme hedeflerini, insanların ailelerini ve sosyal çevrelerini de içerecek şekilde genişlettiklerinin, kişilerin kendileri ve aileleri hakkında bilmedikleri konularda dahi bilgi sahibi olduklarının anlaşılması ise başta mahremiyet gibi son derece hassas konuları gündeme getirmiştir. Temel bir insan hakkı olan mahremiyetin dahi, kitle iletişim araçlarının sahipliğini elinde bulunduranlar tarafından, propaganda amacıyla tüketildiği bu yeni toplumsallık, artık kitle iletişim araçlarından daha fazlasına dönüşen söz konusu araçların, zihin kontrolüne varan propagandayı hangi boyutlara taşıdığına, bu aracı ellerinde tutmak ve daha da etkili hale getirmek için ne kadar ileri gideceklerine, iletişim kadar kritik bir ihtiyacın, demokratik

denetime açık olmayan az sayıda şirketin elinde kümeleşmiş olmasının ne gibi sorunlar yaratacağına ve gelecekte insanlığı nelerin beklediğine dair son derece makul soruları da beraberinde getirmektedir. Bu soruların makul cevaplarının üretilmesi için, başta yeni medya araçlarının kontrol edenler olmak üzere, hiçbir yapının demokratik denetimin dışında kalmaması, bu kadar büyük güçlere sahip olan yapıların kuralsızlığın tadını çıkarmasına olanak verilmemesi ve medya kuruluşu görünümünde olsa bile demokratik toplumların üzerinde vesayet oluşturacak örgütlenmelere izin verilmemesi gerekmektedir.

Kaynakça

- Anderson, B. (2015). *Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Bagdikian, B. H. (2004). *The New Media Monopoly*. Boston: Beacon Press.
- Bernays, E. L. (1928). *Propaganda*.
- Binark, M. (2018). *Yeni Medya Çalışmalarında Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Burton, G. (1995). *Görünenden Fazlası, Medya Analizlerine Giriş*. İstanbul: Alan Yayınları.
- Chandler, D., & Munday, R. (2011). *Oxford Dictionary of Media and Communication*. New York: Oxford University Press.
- Chomsky, N. (1993). *Medya Gerçeği*. İstanbul: Tümm zamanlar Yayınları.
- Cull, N. J., Culbert, D., & Welch, D. (2003). *Propaganda and Mass Persuasion, A Historical Encyclopedia, 1500 to the Present*. California: ABC-CLIO, Inc.
- Digital 2021. (2021, Ocak 27). *Global Overview Report*. We Are Social: <https://wearesocial.com/uk/blog/2021/10/social-media-users-pass-the-4-5-billion-mark/> adresinden alındı
- Gasset, J. O. (2010). *Kitlelerin Ayaklanması*. İstanbul: İş Bankası Yayınları.

- Hartwig, R., Heckenlively, K., & JD. (2021). *Behind the Mask of Facebook, A Whistleblower's Shocking Story of Big Tech, Bias and Censorship*. New York: Skyhouse Publishing.
- Herman, E. S., & Chomsky, N. (tarih yok). *Manufacturing Consent, The Political Economy of Mass Media*. New York: Pantheon Books.
- Heywood, A. (2019). *Siyaset Teorisine Giriş*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Kaiser, B. (2019). *Targeted, The Cambridge Analytica Whistleblower's Inside Story of How Big Data, Trump and Facebook Broke Democracy and How It Can Happen Again*. Harper Yayıncılık.
- Kallis, A. A. (2005). *Nazi Propaganda and the Second World War*. New York: Palgrave McMillan.
- Keane, J. (1993). *Medya ve Demokrasi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kellner, D. (2010). *Medya Gösterisi*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Kornhauser, W. (1959). *The Politics of Mass Society*. Illinois: The Free Press of Glencoe.
- Laughey, D. (2010). *Medya Çalışmaları, Teoriler ve Yaklaşımlar*. İstanbul: Kaldeon Yayınları.
- McLuhan, M. (2001). *Gutenberg Galaksisi, Tipografik İnsanın Oluşumu*. İstanbul: Yapı Kredi yayınları.
- Russell, B. (2004). *İktidar*. İzmir: İlya Yayınları.
- Simmel, G. (2009). *Bireysellik ve Kültür*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Sinclair, J. (1988). *Collins Cobuild English Language Dictionary*. London: William and Collins Sons&Co Ltd.
- Thompson, J. P. (2008). *Medya ve Modernite*. İstanbul: Kırmızı Yayınları.

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Mart/March 2022, s. 7: 23-53

**Hadis Usulünde Liqā' Tartışmaları:
Müslim'in İtirazları Bağlamında Liqā' Şartının Buḥârî'ye
Atfedilmesi**

Discussions on Liqā' in Hadith Methodology:
Attribution of the Liqā' Condition to Al-Bukhārī in Context of
Muslim's Objections

Sevdener KAYA

Doktora Öğrencisi, PhD Student
International Islamic University Malaysia /
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
s.kaya@live.iium.edu.my

ORCID: 0000-0002-0930-3580

DOI: 10.5281/zenodo.6199073

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Ekim / October 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 20 Şubat / February 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Mart / March 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mart / March 2022

Atıf / Citation: KAYA, S. (2022). Hadis Usulünde Liqā' Tartışmaları: Müslim'in İtirazları Bağlamında Liqā' Şartının Buḥârî'ye Atfedilmesi. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 7 (Şubat 2022): 23-53.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Hadis usulü terminolojisine ait bir kavram olan *likâ'*, hadis tarihinin en önde gelen muhaddislerinden Buḥârî ve Müslim arasında bir ihtilâf konusu olarak bilinmektedir. Buḥârî'nin açıkça ifade etmediği hâlde *likâ'* şartının kendisine nispet edilmesi çoğu hadis araştırmacısı nezdinde kabul görmektedir. Müslim'in *Sahîh*'inin mukaddime bölümünde *likâ'* şartından dolayı isim vermeksizin ağır eleştiriler yönelttiği şahsın, hocası Buḥârî olduğuna dair çıkarımlar yapılmaktadır. Müslim'in eleştirileri bağlamında Buḥârî'ye atfedilen *likâ'* şartının mahiyeti, konuyla ilgili yapılmış çalışmalarda açıklığa kavuşmamıştır. Bu çalışmada, *likâ'* kavramına ilişkin tartışmaların etrafında şekillendiği Buḥârî ve Müslim özelinde *likâ'* meselesinin nasıl anlaşıldığı incelenmiştir. Hadis kabul şartları bağlamında *likâ'*ın mahiyeti, hadis imamlarının *likâ'*a ilişkin görüşleri ile *likâ'* şartını kim(ler)in savunduğuna dair değerlendirme ve tespitlerde bulunulmuştur. *Likâ'* tartışmasının Buḥârî ve Müslim etrafında şekillenmesi, bu iki önemli hadis âliminin konuya farklı baktıkları yönünde çıkarımların neden yapıldığını anlamayı gerektirmektedir. Buḥârî ile Müslim'in metodik farklılıkları da çalışmada yer almıştır. Konuya ilişkin muhtelif görüşlere yer verilerek bunların tahlil ve değerlendirmeleri çözümlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Buḥârî, Müslim, hadis, usul, taḥammulu'l-'ilm, *likâ'*.

Abstract

Liqâ', which is a concept belonging to the hadith methodology terminology, is known as a subject of controversy between al-Bukhârî and Muslim, who are among the most prominent hadith scholars. Although al-Bukhârî did not express it clearly, the attribution of the *liqâ'* condition to himself is accepted by most hadith researchers. In the introductory part of Muslim's *Ṣahîh*, inferences are made that the person whom Muslim criticizes heavily without declaring a name due to the *liqâ'* condition is his sheikh, al-Bukhârî. In the context of Muslim's criticisms, the nature of the *liqâ'* condition attributed to al-Bukhârî has not been clarified in the previous studies. In this article, it has been examined how the issue of *liqâ'* is understood in the context of al-Bukhârî and Muslim, around whom the debates about the concept of *liqâ'* are shaped. In the context of hadith acceptance conditions, the nature of *liqâ'*, the

opinions of hadith imams about *liqā*, and who(s) defended the *liqā* condition were evaluated and determined. The fact that the *liqā*' debate is shaped around al-Bukhārī and Muslim requires understanding why inferences are made that these two important hadith imams have different views on the subject. The methodical differences between al-Bukhārī and Muslim are also included in the study. Various opinions on the subject were included and their analysis were to be evaluated.

Keywords: al-Bukhārī, Muslim, hadith, methodology, taḥammulu'l-ilm, liqā'.

Giriş*

Sözlükte “karşılaşmak, görüşmek, bir araya gelmek” gibi anlamlara gelen *likā'*, hadis ilminde “öğrencinin hocasından bir aracı olmadan doğrudan hadis alması” manasında kullanılmaktadır. *Likā'* kavramını *lukıyy* ve *mulâkât* kelimeleri de karşılamaktadır. Hadis usulünde ise *likā'*, râvi ile kendisinden hadis rivâyet ettiği şeyhinin görüşmesi, bir mecliste ilim maksatlı bir araya gelmeleri anlamında kullanılır (Uğur, 1992, 202-203). Kavramın ıstılah anlamına erken dönemde ilk ortaya çıkan hadis usulü eserlerinde rastlanmamaktadır. Bununla beraber erken dönemde tartışıldığı ilk defa Ebû'l Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî'nin (ö. 261/875) eseri *Câmiu's-Şaḥîh*'in mukaddime kısmından anlaşılmaktadır. Müslim bu kavramı kritik ederek kendisinden önceki muteber hadis ulemasının, hadis kabul şartları arasında *likā'* dile getirmediğini söyleyerek *likā'* şartını “uydurma” olarak nitelemektedir (Müslim, 1330, 1: 23).

Hicrî üçüncü yüzyılda kavramın tartışma konusu olması, İslam'ın erken dönemlerinde dahi *likā'* denilen bir olgu ve bu olguya dair farklı anlayışların mevcut olduğu anlamına gelir. Müslim'in bu kavramdan ne anladığı; eleştirdiği görüşün ve bu görüşün atfedildiği zatın Buḥârî (ö. 256/870) olup olmadı-

* Bu çalışma 24.03.2021 tarihinde sunulan “el-Buḥârî ve Muslim'e Atfedilen Tartışmalar Bağlamında *Likā'* Kavramının Mahiyet ve Delaleti” (Ankara-2021) başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. This article is extracted from the master's thesis entitled “The Nature and Significance of the Concept of *Likā'* in the Context of the Discussions Attributed to al-Bukhārī and Muslim”, (Master's Thesis Ankara University, Ankara/Turkey, 2021).

ğı ve sonraki dönemlerde hadis âlimlerinin bu bağlamdaki görüşleri bu çalışmanın kapsamını oluşturmaktadır.

Hadis ilminde *likâ'* ile ilgili Türkiye'de yayımlanmış müstakil akademik bir çalışma tespit edilememiştir. Arap dünyasında ise konuyla ilgili bazı çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalardan İbn Ruşeyd (Ebû 'Abdullah Muhibbuddîn Muhammed b. 'Umer b. Muhammed el-Hatîb) el-Fihrî'nin (ö. 721/1321) *es-Senenu'l-ebyen ve'l-mevridu'l-em'an fi'l-muḥâkeme beyne'l-imâmeyn fi's-senedi'l-mu'an'an* adlı eseri öne çıkmaktadır. Müellifin *likâ'*a dair ulaştığı sonuç, *likâ'* ile birlikte semâ' tasrihinin de öne sürüleceği yönündedir; buna göre, *likâ'* ve semâ' birbirlerini gerektiren sübut şartlarından olup *likâ'*dan bahsedildiğinde aslında semâ' mevzubahis olmaktadır. Hadis rivâyetinde hocanın kendi defterinden yahut ezberinden okuduğu rivâyet malzemesini talebenin dinlediği yöntem olan semâ', en muteber rivâyet metodu olarak kabul edilir. İbnu'l Medîni ile Buḥârî'nin *likâ'*dan kasıtlarının da semâ' olduğunu dile getiren İbn Ruşeyd, ulaştığı bu sonucu destekleyecek bir delil bulamadığını ifade etmiştir (İbn Ruşeyd, 1996, 54).

Likâ' bağlamında değerlendirilebilecek müstakil çalışmalardan bir diğeri, Hâlid b. Mansûr b. 'Abdullah ed-Dureys'in (ö. 1967) *Meoḳfu'l imâmeyn el-Buḥârî ve Muslim min işrâti'l lukya ve's-semâ' fi's-senedi'l mu'an'ani beyne'l mute'âsrayn* adlı eseridir. Eserde mu'an'an isnâdın tanımı ile âlimlerin mu'an'an isnâdın ihticâcında ihtilaf etmelerini, bilhassa "İmâmeyn" olarak bilinen Buḥârî ve Müslim'in yaklaşımları özelinde ele alınmıştır. Dureys, Buḥârî'nin *likâ'*a dair görüşünün Müslim'e racih olduğunu ifade etmiş ve *likâ'* şartını Buḥârî'ye nisbet etmiştir. Buḥârî'nin *likâ'* şartının ise sadece sıhhatin en yüksek derecesi için olmayıp, sıhhatin aslı (sıhhat vasfı) için olduğunu söylemiştir (Dureys, 1997, 137-141). İbn Keşîr'in (ö. 774/1373) *el-Bâ' işu'l ḥaşîs şerhu ihtişâri 'ulûmi'l hadîs* adlı eserinde konuya ilişkin kanaati ise Buḥârî'nin *likâ'*ı tüm hadisler için sıhhat şartı olarak öne sürmeyip, sıhhatin en yüksek derecesi olarak *likâ'*ı şart koştuğu şeklindedir (İbn Keşîr, 1936, 43).

Günümüz hadis araştırmacılarından Şerîf Hâtim b. 'Arif el-'Avnî'nin, *İc-mâu'l muhaddişin 'ala adem-i işrâti'l-'ilmî bi's-semâ' fi'l-ḥadîsi'l-mu'an'an beyne'l mute'âsırîn* adlı kitabı ile Muhammed 'Avvâme'nin *el-Likâ' beyne'r-râviyeyni karinetun 'ala el-ittişali ev şartun lehu* adlı eseri *likâ'*a dair diğer müstakil çalış-

malardandır. 'Avvâme, kendi kitabından on altı yıl önce yayımlanmış olan ve benzer sonuçlara ulaşan Hâtim b. 'Arif el-'Avnî'nin *İcmâu'l muhaddişîn* adlı eserini kaynakları arasında zikretmemiş ve herhangi bir atıfta bulunmamıştır. Ulaştığı sonuçlar bakımından, klasik literatürdeki *likâ'*ın Buḥârî'nin öne sürdüğü bir şart olduğu şeklindeki genel kanının aksine, Buḥârî ile Müslim'in tezat görüşlere sahip olmadıklarını iddia etmiştir. Bu sonuçlara ulaşırken mu-kaddimesinde kendi ifadesiyle araştırmacılara: "müstağni kalamayacakları metodik bilgiler" in mevcut olduğunu ve bunların "geçmiş imamlarımızın ilmini pekiştirmek ve yazdıklarını anlamaya çalışmak ve tartışmalarda, araştırmalarda teenni ile (ihtiyatlı) hareket etmek" olduğunu söyler ('Avvâme, 2017, 5).¹ Metodik bilgileri detaylandırmamakla birlikte, Müslim ve Buḥârî arasında konu bağlamında herhangi bir ihtilaf olamayacağını delillendirmeye yönelik çabası öne çıkmaktadır.

Mevcut rivâyet kaynakları arasında *Kütüb-i sitte* eserleri; bu eserler arasında da Buḥârî ve Müslim'in *Saḥîh*'leri sıhhat ve sıhhatin kriterleri açısından muteber görülerek öne çıkarıldığı malumdur. Dönemin sıhhat kriterlerinin oluşması, şarta dönüşmesi, sıhhat tartışmaları ve isnâda bağlı sıhhat tanımı gibi hususlarda Buḥârî ve akabinde Müslim önemli katkılar sunmuşlardır. Hadis usulüne dair kavram ve ıstılahların oluşmasının isnâd esaslı rivâyet eserlerinin ortaya çıkış süreci ile paralel olarak gerçekleştiği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu çalışmada, Buḥârî ve Müslim'in hadis kabul şartları ve hangi hususlarda farklılaştıkları, bilhassa *likâ'* şartı özelinde irdelenecektir.

1. Buḥârî ve Müslim'in Hadis Kabul Şartları Bağlamında Likâ'

Musannifler, eserlerine aldıkları rivâyetleri çok kapsamlı bir yekûn içerisinden seçmişler ve bu seçimleri birtakım kriterlere tabi tutarak yapmışlardır. Her musannifin dikkate aldığı umumi kriterler olmakla birlikte, her birinin diğerlerinden farklı olarak esas aldığı hususi kriterler de söz konusudur. Ne var ki hadis kabul şartları için benimsedikleri bu kriterlerin neler olduğunu musannifler açıkça ifade etmemiştir. Bahse konu şartlar çoğu zaman eserlerin satır aralarındaki detaylar ile râvi ve rivâyet özelliklerinden hareketle, râviler arası ilişkiler gibi çıkarımlarda bulunan sonraki dönem şârihleri tarafından

¹ Bkz. ويجمع بينها كلها: التأكيد على التزام منهج أئمتنا العلمي، ومحاولة الفهم عنهم فيما يكتبون، والتزام التأني في البحث والمدارسة. Bkz.

tespit edilmiştir. Fakat bu durum tarihî süreç içerisinde pek çok tetkike konu olmuş ve tartışılmıştır. Tâhir el-Makdisî'ye (ö. 507/1113) göre, Buḥârî ile Müslim'in öncelikli hadis kabul şartları, râvilerinin güvenilirliği konusunda ittifak bulunan hadisleri kitaplarına almalarıdır. Bu şart, güvenilir râviler arasında ayırım yapmaksızın ilgili (o rivâyeti ile meşhur) sahâbîye ulaşınca kadar bütün râviler için geçerlidir (Makdisî - Hâzîmî, 1984, 17-18). Şemseddin es-Seḥâvî'nin (ö. 902/1497) aktardığına göre, Irakî (ö. 806/1404) bu konuda Makdisî'nin değerlendirmesine katılmaz: "Buḥârî ve Müslim'in her ikisinin birden ya da bunlardan sadece birisinin kendilerinden hadis aldığı (bazı) râvileri Nesâî zayıf olarak nitelemiştir." şeklinde ifade eder (Seḥâvî, 2003, I, 64-65).

Diğer bir hadis kabul şartı ise senedinin muttasıl olması; senedde herhangi bir kopukluğun bulunmamasıdır. Buḥârî'nin hadislerini almadığı kimi râvilerin rivâyetlerini Müslim kitabına almıştır. Süheyl b. Ebû Sâlih (ö. 101/719), el-'Alâ b. 'Abdurrahmân (ö. 138/755), Dâvûd b. Ebû Hind (ö. 139/756), Ebû'z-Zübeyr (ö. ?), Hammâd b. Seleme (ö. 167/784) gibi râviler bunlardandır. Bu râviler güvenilirlik vasıfları ortadan kaldırılmayacak şekilde münekkitler tarafından tenkit edilirken Buḥârî ihtiyatlı davranarak onların hadislerini kitabına almamıştır. Müslim ise zikredilen râvilerin hadislerine eserlerinde yer vermiştir. Buna örnek olarak Süheyl b. Ebû Sâlih verilebilir: Babasından *semâ'*ı noktasında tenkit edilen Süheyl'in, babasının bir sahifesinden nakilde bulunduğu söylenmiştir (Makdisî - Hâzîmî, 1984, 18).² Bu nedenle Buḥârî, bahse konu senedi almamış, yani asıl metinde yer vermemiştir. Bununla birlikte babasından Süheyl dışındaki râviler kanalıyla nakilde bulunmuştur. Müslim ise Süheyl'in hadislerini tetkik ettiğinde, babasından doğrudan rivâyette bulunmadığı rivâyetleri bazen A'meş (ö. 148/765) aracılığıyla bazen de kardeşi vasıtasıyla babasından naklettiğini görmüş, rivâyetlerine metinde yer vermiştir. Buradan Müslim'e göre, onun babasından *semâ'*ı olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Şayet Süheyl'in babasından *semâ'*ı, sadece el yazmasına dayalı olsaydı, bu takdirde bütün rivâyet ettiği hadisleri "falan aracılığıyla babamdan" şeklinde değil de hepsini aynı şekilde "babamdan böyle aldım" diye rivâyet etmesi gerekirdi (Kandemir, XLIV, 2000). Diğer taraftan ilim alma geleneğinde *vicâde* gibi bir yöntem de yer aldığı hâlde hadis

² Bkz. "ومثال ذلك أن سهيل أبي صالح تكلم في سماعه من أبيه فقيل صحيفه"

kabul şartlarının *semâ'* ile zorunlu olarak ilişkilendirilmeye çalışılmasının, diğer yöntemlerde ittisalin yitirilmesi ihtimalinin söz konusu olmasından dolayı *semâ'*ın en muteber rivâyet metodu olarak kabul edilmesinden kaynaklandığı söylenebilir.

Hâkim Ebû 'Abdullah en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014), *el-Medhal ilâ Ma'rifeti Kitâbi'l-İklîl* isimli eserinde, Buḥârî ve Müslim için bu şartların dışında başka şartları da zikreder: "Birinci kısımda yer alan "muttefekun aleyh" (iki müellifin de eserlerine aldıkları) rivâyetler, Buḥârî ve Müslim'in kitaplarına almayı tercih ettikleri hadislerdir ki, bunlar sıhhat noktasında ilk dereceyi teşkil eder. Buna iki güvenilir râvisi bulunan meşhûr bir sahâbînin Resûlullah'tan aldığı rivâyet örnek olarak verilebilir. Sonra o sahâbîden de güvenilir iki râvisi bulunan meşhûr bir tâbî rivâyet eder. Sonra ondan dördüncü tabakadan râvileri olan etbâu't-tâbîine mensup hâfız, güvenilir, meşhûr birisi rivâyette bulunur. Daha sonra Buḥârî veya Müslim'in hâfız, güvenilir ve adalet noktasında meşhûr olan hocaları senede dâhil olur. İşte bu, *Sahîh*'in ilk/öncelikli derecesini teşkil eder." (Nîsâbûrî, 2003, 73).

Makdisî'ye göre ise Buḥârî ve Müslim, her tabakada iki râvi olması gerektiği şeklinde bir şart öne sürmemişler, kendilerinden böyle bir bilgi/açıklama naklolmamıştır. Hâkim'in prensipleştirdiği bahsi geçen "güvenilir iki râvi" şartı her iki imamın kitaplarında da tam olarak bulunamamaktadır. Bunun örneklerinden biri, Buḥârî, Mirdâs el-Eslemî kaynaklı rivâyeti, Kays b. Ebû Hâzim tarikiyle kitabına almıştır. "*Sâlih kimseler peyderpey ahirete intikal ederler...*" (Buḥârî, "Rikâk", 9, no: 6434) hadisinin senesinde, Mirdâs el-Eslemî'nin, Kays b. Ebû Hâzim dışında bir başka râvisi yoktur. Diğer yandan Buḥârî ve Müslim'in Ebû Tâlib'in vefatına ilişkin Müseyyeb b. Hazn'den oğlu Saîd el-Museyyeb dışında herhangi birisi nakilde bulunmamıştır. Buḥârî, 'Amr b. Taḡlib kanalıyla gelen, "*Muhakkak ki, benim kendilerine vermediklerim bana daha kıymetli olduğu hâlde, bazen kimilerinde ganimetten pay verdiklerim olur...*" (Buḥârî, "Cum'a", 4, no: 923; "Tevhîd", 49, no: 7535) şeklindeki rivâyeti eserinde Hasan el-Basrî'den (ö. 110/728) nakletmiştir. Söz konusu rivâyeti, 'Amr'dan Hasan el-Basrî dışında rivâyet eden olmamıştır. Bu rivâyet tarzı Buḥârî'de pek çok yerde görülür. Nitekim Müslim de Eḡar el-Müzenî'nin (ö. 108/726) "*Bazen kalbime dalgınlığa sevk eden birtakım duygular arız olur da...*" (Müslim, "Zîkr", 41, no: 2702) şeklindeki rivâyetine eserinde yer vermiştir.

Oysa Müzenî'den bu hadisi Ebû Burde dışında herhangi birisi nakletmemiştir. Bu durum pek çok yerde böyledir. Serdedilen bu örneklerden anlaşılmaktadır ki, Hâkim'in ortaya koyduğu bu prensip vâkıyla uyuşmamaktadır ve dolayısıyla geçerliliği söz konusu değildir (Makdisî - Hâzîmî, 1984, 22-23).

Hâzîmî'ye (ö. 584/1188) göre Buḥârî, metni sahih olan ve mecruh olmayan her râvinin rivâyetini kitabına alma gayretinde olmamıştır. Bu tür mecruh olmayan râvilerin sayıları otuz binden fazladır. Zira *et-Târîhu'l-kebir*'i kırk bin ya da daha fazla râviyi kapsar. *ed-Du'afâ* adlı eserinde ise yedi yüzden daha az bir râvi yer alır. *el-Câmiû*'inde yer verdiği râvi sayısına gelince o da iki binin altındadır. Fakat Hâzîmî bu durumu, Buḥârî'nin muhtasar bir kitap oluşturmak istemesiyle açıklar; neden kitabına aldığı rivâyetlerde bu denli seçici olduğuna dair görüş beyan etmez (Makdisî - Hâzîmî, 1984, 61).

Görüldüğü üzere, Buḥârî ve Müslim'in hadis kabul şartlarına dair özellikle umumi şartlar dışında kalan hususlarda kesin neticelere varmak güçtür. Bahsi geçtiği üzere Buḥârî'nin kitabına aldığı hadislerde Müslim'e nazaran daha titiz davranarak bazı hadisleri almadığı iddiasına, yukarıda misal olarak yer verilen Müslim'in kitabına almayı tercih ettiği birtakım rivâyetleri Buḥârî'nin ihtiyatlı davranarak ayıklamış olması dayanak olarak gösterilmiştir. Fakat bu durumun tersi de pekâlâ söz konusudur; Müslim'in kitabına almadığı birtakım hadisleri Buḥârî'nin tercih etmiş olması vakidir.

Bu hususların yanı sıra İbn Ruşeyd'in kitabı *es-Senenu'l-ebyen*'i neşreden Mısrâtî (Medine, 1417/1996), Buḥârî ile Müslim'in *likâ'* bağlamındaki sıhhat veya ittisal şartlarının tam olarak anlaşılmadığını ifade etmektedir. Buna göre, Buḥârî'nin tek şartı *likâ'* veya her rivâyette *semâ'* tasrihi değildir; bir kez dahi olsa râvi ile şeyhi arasında *semâ'*ın gerçekleşip râvinin *tedlîsten* uzak olması ittisalin kabulü için yeterlidir. Muhakkik Mısrâtî, Buḥârî'nin her rivâyette *semâ'*ı şart koşmasının ancak çokça *tedlîs*le bilinen râviler için geçerli olduğunu ifade eder. Buna göre, *tedlîs* yapmakla bilinmeyen kişiler için Buḥârî, *irsâlin* olmadığından emin olmak maksadıyla râvinin şeyhinden bir kez dahi olsa *semâ'* tasrihini kâfi görmüştür. Müslim'in ise *muâsarayı* tek başına yeterli kabul etmesi söz konusu olamaz; râvi ile şeyhinin aynı asırda yaşadıklarının bilinmesi ile birlikte, kuvvetli bir buluşma imkânlarının olması gerekmektedir. (İbn Ruşeyd, 1996, 13-14). Dolayısıyla, Müslim'e göre râvi ile şeyhinin

buluşma imkânı yoksa rivâyet ittisale hamledilemez ve sahih olmaz. Burada Müslim'in *likâ'* şartını değil, *likâ'*ın *imkân*ını benimsemesi söz konusudur. Salâh b. Sâlim el-Mısrâtî, Müslim'in ittisal şartına uygun olmayan bir rivâyetin, tabii olarak Buḥârî'nin de şartına uymayacağını eklemektedir. Bu bakımdan Buḥârî'nin şartlarının Müslim'in şartlarını da kapsadığı görülmektedir.

Likâ' tartışmasının Buḥârî ve Müslim etrafında şekillenmesi, konuya farklı baktıkları yönünde çıkarımların neden yapıldığını irdelemeyi gerektirmektedir. Bu bağlamda aralarında metodik farklılıklar olduğu görülür; Buḥârî fakihlere benzer şekilde daha rasyonel bir tutumla rivâyetleri toplarken Müslim'in klasik bir muhaddis olarak yalnızca isnâdlar ve rivâyetlerle ilgilenmesi söz konusudur. Bu tespiti, Buḥârî'nin fikhî görüşlerini eserinin bâb başlıklarında göstermiş olması destekler. Bundan dolayı "Buḥârî'nin fikhî, yani hadisten anladığı bâb başlıklarındadır" (فقه البخاري في تراجمه) sözü meşhur olmuştur (İbn Hacer, 2011, 16). İçerik bakımından Buḥârî'nin eseri daha zengindir, çünkü akaid gibi farklı ilim alanlarına dair bakış açısını da yansıtmaktadır (Yavuz, 1992, 372). Kitabında haber-i vahidlerle ilgili bir kısmın yer alması kitabının niteliği ve sınırları içerisinde detaya girmeden usul konularıyla da ilgilendiğini göstermektedir.

*Likâ'*a dair serdedilen görüşlerin Buḥârî ve Müslim etrafında şekillenmesinde başat faktör olan Müslim'in konu hakkındaki beyanları ışığında, meselelerin nasıl anlaşıldığı yorumlanmaya çalışılacaktır.

2. Muhaddislerin *Likâ'*a İlişkin Görüşleri

Kütüb-i sitte musanniflerinden yalnızca Müslim *likâ'* konusunda görüşünü sarîh şekilde beyan etmiş, diğer imamların görüşleri ise sonraki dönemlerden itibaren musanniflerin eserlerini tetkik eden şârihler tarafından tahkik ve tespit edilmeye çalışılarak tartışılmıştır.

2.1. Müslim'in Görüşü

Yazılı kaynaklar bakımından *likâ'*ın şart olarak tartışılması ilk olarak İmam Müslim ile ortaya çıksa da Dureys'e göre, Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776) ile Yahya b. Saîd el-Kattân'ın (ö. 198/813) birtakım hadisleri râviler arasında semâ'ın olmamasından dolayı tenkit etmiş olmalarından hareketle, *likâ'* şartı tarihsel olarak öncelikle bu iki âlim tarafından ortaya konulmuştur (Dureys,

1997, 77-85, 491-492). Bu bakımdan, *likâ'* kavramının olgu olarak dahi olsa Müslim'den önce de bilindiği anlaşılır. Öte yandan, *likâ'* tartışmasından günümüze ulaşan yazılı eserlerden ilk olarak Müslim'in aktardıkları sayesinde haberdar olunmaktadır. Bu bakımdan problemin bütünlük içerisindeki yeri, Müslim'in söyledikleri kritik edilerek tespit edilebilir.

Müslim, *Saḥîḥ*'inin mukaddime kısmında bu konuya genişçe yer vermiş ve isim vermeden *likâ'* şartını öne sürenlere eleştiriler yöneltmiştir. Müslim, tenkit ettiği görüşü şöyle özetler:

“Sözünü anlatarak asılsız fikrinden bahsettiğimiz zata göre, senedinde *fulânun an fulânin* ibaresi bulunan her bir hadisin isnâdı şu durumdadır: Bu iki râvinin aynı asırda yaşadıkları ilmen sabit ve râvinin hadisi, şeyhinin ağzından işitmiş olması mümkündür. Şu var ki râvinin şeyhinden hadisi işittiğini biz bilmiyoruz ve rivâyetlerin hiçbirinde bu iki râvinin kesin olarak buluştuklarına veya aralarında hadisi söyleştiklerine dair bir kayıt bulamadık. Bu iki râvinin yaşadıkları asırda bir veya birkaç defa buluştuıkları yahut bir hadisi aralarında söyleştikleri veya yaşadıkları asırda bir veya birkaç defa bir araya gelerek buluştuıklarını gösteren bir haber varit olmadıkça bu şekilde – *fulânun an fulânin* senediyle – gelen hiçbir haber hüccet olmaz. Eğer kendisine hadis rivâyetinde bulunulan zatın yanında onların (râvi ve şeyhinin) bir defa buluşarak ondan bir şey işittiğini haber veren muteber bir bilgi (sahih rivâyet) de gelmezse, kendisinden rivâyette bulunduğu bir şahıstan bu haberi nakletmesinde bir sübut/hüccet yoktur. Zikredilen kişinin bakış açısına göre, gelen rivâyete benzer başka bir rivâyet hususunda, hiç olmazsa birkaç hadisi ondan işittiği vârid olmadıkça böyle bir haber ‘mevkuf’ tur. ... Geçmişteki ve günümüzdeki bütün hadis âlimlerinin üzerinde ittifak ettikleri yaygın olan söz şudur: güvenilir (sika) olan her râvi kendisi gibi sika olan râviden hadis rivâyet edip her ikisi aynı asırda bulunduğu için birbirleriyle görüşmek ve hadis dinlemek caiz ve mümkün olursa, bir araya geldikleri ve şifahen görüştüklerine dair hiçbir haber bulunmasa dahi o rivâyet sabit olur ve onunla ihticâ edilir. Ancak bu râvinin kendisinden rivâyette bulunduğu kimse ile görüşmediğine yahut ondan bir şey işitmediğine dair apaçık bir delil bulunursa bu durum müstesnadır. Fakat mesele beyan ettiğimiz şekilde imkân üzerinde müphem kalırsa – kati delalet bulunmadıkça – rivâyet daima *semâ'a* hamledilir.” (Müslim, 2010, I, 29-30).

Müslim'in *likâ'*ın sübutundan ziyade imkânı üzerinde durduğu açıktır. *İmkân-ı likâ'*ın sınırları ve mahiyetine dair Hâlid b. Mansûr ed-Dureys, râvi ile şeyhinin aynı asırda bulunmalarının yeterli olup, yaşadıkları beldeler birbirlerine yakın olmasalar dahi buluşmalarının mümkün olmasının kâfi olacağı sonucuna varır. (Dureys, 1997, 332-338).

Müslim, görüşünü temellendirmek için ulemadan bazı isimleri de zikreder:

“Haberler ile meşgul olan ve isnâdların sıhhatini araştıran; Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749), İbn ‘Avn (ö. 151/768), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Şu‘be İbnu’l Haccâc (ö. 160/776), Yahya b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813), ‘Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 198/813-14) gibi selef (geçmiş) âlimlerinden ve onlardan sonraki hadis imamlarından hiçbirinin, az önce sözünü açıkladığımız zatın iddia ettiği gibi, isnâdlardaki *semâ'* konusunu araştırdığını bilmiyoruz. Bunları - râvilerin rivâyet ettikleri kimselerden *semâ'*ının olup olmadığını - araştıranlar, yalnızca râvi *tedlîs* ile biliniyor ve bununla ünlenmiş kimselerden olduğu zaman bu araştırmayı yapmışlardır. O hâlde, böyle râvilerden *tedlîs* illetinin giderilmesi için rivâyetlerinde *semâ'* olup olmadığını araştırıp soruştururlar. Sözünü hikâye ettiğimiz zatın iddiası bakımından, râvi müdellis olmadığı hâlde böyle bir şart aranmasına dair bir şeyi isimlerini zikrettiğimiz ve zikretmediğimiz imamların hiçbirinden işitmedik.” (Müslim, 2010, I, 32-33).

Muhammed ‘Avvâme, İmam Müslim’in zikrettiği altı âlimin *semâ'*ın araştırılmasına dair görüşünün bilhassa *tedlîs*le ilgili olduğunu belirtmiştir: “Bu altı imam arasında *tedlîs* yapmak hoş görülmemiş ve onlardan sakındırılmışlardır. ... İmam Müslim’in naklettiği bu görüşlere binaen; açık bir şekilde *tedlîs* yapıldığı bilinen hem müdelles râvinin hem de müdellis hadisin açıklanması gerekir.” (‘Avvâme, 2017, 12-13).

Müslim, *'an'ane* isnâddaki güvenilir râvinin aynı dönemde yaşayan şeyhiyle buluşması veya bir arada bulunmasının mümkün olmasını, yani buluşma imkânını yeterli görmüştür. Hiçbir haberde bir araya geldiklerine veyahut şifahi olarak rivâyette bulduklarına dair bir bilgi bulunmamış dahi olsa râvinin rivâyette bulunduğu kişiyle buluşmadıklarını, yani aksini gösterecek açık bir delil olmadığı müddetçe Müslim, rivâyetin *semâ'*a hamledilip *inkıta'* yokmuş gibi muamele edileceğini savunmuştur.

Müslim'e göre, râvi *tedlîs*le bilinmiyorsa ve rivâyeti aldığı şeyhiyle aynı dönemde yaşadığı muhtemelse hadisi – ister *semâ'* yoluyla olsun ister *'an* (fa-lan) nakliyle – alınır.³ Müslim, görüşünü desteklemek için mütekaddimün âlimlerin görüşlerinin de bu yönde olduğunu iddia eder. Fakat Müslim'in de isimlerine yer verdiği âlimlerden Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776), “*semi'a* (سمي) ile rivâyet edilmeyen bütün hadisler anlamsızdır” (Bağdâdî, 2010, 353.) şeklinde bir ifade kullanmış, Katâde'nin (ö. 118/736) hadis rivâyeti esnasındaki okuyuşuna dikkat edip “*haddesenâ* (حدثنا)” diyerek rivâyet ettiklerini almış, bunun dışındakilere ise önem vermemiştir (İbn Hacer, 2011, 169-170). Hâlid b. Mansûr ed-Dureys de “Şu'be b. Haccâc ile Yahya b. el-Kattân birtakım hadisleri râvilerin arasında *semâ'*ın olmamasından dolayı tenkit etmişlerdir.” demiştir (Dureys, 1997, 77-85, 491-492). Bu bakımdan, Müslim'in “seleften âlimler” şeklinde genelleyerek zikrettiği isimlerin *semâ'* konusunu araştırmadıkları yahut ehemmiyet vermediklerini söylemek güçtür. Dureys de onların, Müslim'in iddia ettiği gibi, yalnızca râvi *tedlîs* ile bilindiğinde *semâ'*larını araştırmadıklarını, müdellis olsun olmasın râvilerin birbirlerinden *semâ'*larının olup olmadığını araştırdıklarını ifade etmiştir (Dureys, 1997, 495).

İbn Ruşeyd'in *es-Senenu'l-ebyen* adlı eserini neşreden Salâh b. Sâlim el-Mısrâtî, görüşünü desteklemek maksadıyla Müslim'in “selef”ten âlimleri zikrettiği ifadelerine ilişkin şöyle demiştir: “İmam Müslim, kim olduğunu beyan etmeksizin görüşünü eleştirdiği kimsenin görüşü hakkında karşıt icmâ olduğunu ve seleften kimsenin böyle bir şey söylemediğini iddia etmiştir. Bir görüşün hem bilinmeyip hem de o görüşün aksine icmânın olması, nasıl mümkün olabilir?” (İbn Ruşeyd, 1996, 7). Oysa Müslim, kendi savunduğu ve üzerine icmâ olduğunu iddia ettiği görüşün yeni bir şey olduğunu söylememiştir. Ona göre bu, ulema nazarında kabul gören yaygın görüştür; bu görüşün aksi olan görüş ise duyulmamış, dolayısıyla yeni bir görüştür.

³ Müslim, kitabının mukaddimesinde *'an'*ane ihtiva eden hadislerden örnekler verir; fakat bunlardaki *'an* isnâdın sonunda yer almaktadır. İsnâdın başı, yani müellif tarafına yakın yerde bulunan bir *'an*, râvinin taḥammul ve edâ yöntemleri ve ıstılahlarının yerleştiği bir süreçte yaşıyor olması hasebiyle bu ıstılahlar yerine bir *'an* kullanmış olmasını şüpheli kılar. İsnâdın sonunda yer alan (nebi-sahabe-tabii'n arasında) *'an'*aneler ise bu isimlerin büyük ihtimalle görüşmüş olmalarına hamlederek Müslim'in kabul etmiş olması muhtemeldir.

Zehebî (ö. 748/1348) de *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ* adlı eserinde şöyle demiştir: “İmam Müslim *Saḥih'*inde *likâ'*ı şart koşan kişileri hafife almış ve aksi bir görüşte icmâ olduğunu iddia etmiş, *mu'âsara* ile *likâ'* imkânını kâfi görmüştür. Râvi ile şeyhinin birbirleriyle görüşüp görüşmediklerine dair bilgiyi araştırma gereği duymamıştır.” (Zehebî, 1983, XII, 573).

Müslim'e göre, râvi müdellis olmadığı takdirde ve şeyhiyle aynı asırda yaşadığı biliniyorsa *semâ'* tasrihi aranmaksızın rivâyeti muttasıl kabul edilir. Ancak *tedlîs* ile bilinen râviler için şeyhiyle *semâ'*ının araştırılması gerekir. Şayet az *tedlîs* yapan râvi ise hiç *tedlîs* yapılmamış gibi hadisi şu iki şartla kabul edilir; *likâ'* sübutuyla birlikte *mu'âsara* yahut *likâ'*ın imkânıyla birlikte *mu'âsara*. Burada “aynı asırda yaşamak” anlamındaki *mu'âsara* kavramının tam olarak neye delalet ettiğini İmam Müslim açıklamamıştır. *Mu'âsara* ile kastedilen, râvi ile şeyhinin bir araya gelmesinin aynı asırda yaşadıkları için mümkün ve imkân dâhilinde olması ise bu durumun mahiyetinin ne olduğu, yani sınırları anlaşılmamaktadır. Dureys bu hususta, ilki rivâyetin tarihinin, diğeri ise râvi ile şeyhinin vefat tarihlerinin bilinmesi şeklinde iki ihtimalin söz konusu olduğunu söylemişse (Dureys, 1997, 320) de mesele Müslim tarafından vuzuha kavuşturulmamıştır.

İbn Ruşeyd, Müslim'in, *semâ'*ı ispat için yapılan araştırmaların belirli hususlarda ve *tedlîs*le bilinen râviler için geçerli gördüğünü söylemektedir (İbn Ruşeyd, 1996, 121). Buna göre, şayet *tedlîs*le meşhur olan râviler varsa onların rivâyetlerinde mutlak şekilde *semâ'*ın sabit olmasının şart koşulması söz konusudur. Dolayısıyla Müslim'e göre *semâ'*ın araştırılmasının râvinin müdellis olup olmamasına bağlı olduğunu ifade eder.

Müslim'in söylediklerinden *likâ'*ı ittisal şartı olarak değerlendirmedeği anlaşılmaktadır. Ona göre *likâ'*ın olmaması bir karinenin olmamasıdır. Yani Müslim; “râvinin şeyhiyle mulâkî olmadığına dair herhangi bir delil varsa *likâ'* yoktur” der ve Müslim'e göre delilin olmama durumunda aynı asırda yaşadıkları ve müdelles olmadıkları bilinen bu iki râvinin rivâyetinde *likâ'*ı araştırmaya lüzum yoktur. Müslim'in burada “başka bir delil yoksa o delilin olduğuna hükmetmek” veya “bir bilginin bir kaynakta yer almamasından hareketle o bilginin sıhhati ve mevcudiyeti hakkında sonuç çıkarmaya dayalı bir akıl yürütme” (Yücel, 2020, 148-149) anlamlarına gelen *e silentio* argümanı-

na başvurduğu görülmektedir. Bu minvalde, İslam ilim geleneği içerisindeki şifahi ve yazılı kültürün coğrafyanın genişlemesi ile şekillendiği hususu hatırlanmalıdır. Bu durumun bir neticesi olarak isnâdaki edâ sîgalarını yeterince yansıtan bir kavram geliştirilmediği için, her rivâyetin önceki kayıtlarında yüz yüze gelmek suretiyle geriye dönük düzenleme yapmak imkânsızdır. Bu sebeple Müslim'in eldeki rivâyet malzemesini kullanabilmek için bu delili tercih etmiş olması muhtemeldir. Müslim, *likâ'*ın karşıt kavramı olarak *tedlîsi* öne sürmüş ve iddia ettiği gibi kendisinden önceki hadis otoritelerinin mevcut sistemini yeni şartlar aranmaksızın sürdürmek istemiştir. Müslim, teknik olarak o dönemin kayıtları ile mevcut bilgileri tespit etmek zor olduğu için konu bağlamında aksi olan durumu, yani "bir araya gelmeme" anlamında *tedlîsi* delil olarak kullanmıştır.

Müslim, yukarıda alıntılanan ifadelerinin akabinde, eleştirdiği kimsenin nazarından meseleyi şu şekilde aktarmaya devam ederek bu görüşün nasıl gerekçelendirildiğini kendi bakış açısıyla izah etmiş olur:

"Geçmiş ve günümüzde bütün hadis râvilerinin birbirlerini hiç görmeden ve rivâyet aldığı kimselerden bir şey işitmeden hadis rivâyet ettiklerini gördüm. Bu şekilde aralarında *semâ'* olmaksızın mürsel olarak hadis rivâyetine icazet istediklerini görünce - ki bize ve hadis ilmi ulemasına göre, mürsel rivâyetler hüccet değildir - ben de bahsi geçen sebepten dolayı, her bir haberin râvisinin, kendi rivâyet ettiği râviden işitmiş olup olmadığını araştırma gereği duydum. Şayet râvinin rivâyet ettiği kimseden en ufak bir şey işittiğine vâkîf olursam, artık ondan rivâyet ettiği her şey benim nazarımda sabit olur. Eğer *semâ'*ına muttali olamazsam o haberi mevkûf addederim ve o haber *irsâl* olma olasılığı bulunduğu için bana göre artık hüccet yerine de geçemez." (Müslim, 2010, I, 30).

Bu gerekçe - mürsel endişesiyle *semâ'*ı ve dolayısıyla *likâ'*ı araştırma gereği duyma - yukarıda yer verdiğimiz Müslim'in "Haberler/rivâyetler ile uğraşan ve isnâdların sıhhatini araştırarak (...) selef âlimlerinden ve onlardan sonraki hadis imamlarından hiçbirinin, az önce sözünü açıkladığımız kailin iddia ettiği gibi, isnâdlardaki *semâ'* konusunu araştırdığını bilmiyoruz." ifadesiyle müteâridir.

Müslim, eleştirdiği kimselere karşı delil olarak, kendi döneminden önceki hiçbir imamın *semâ'*ı mülakata delil olarak istemediğini söyler. Halbuki mülakatın *semâ'*ın delili olarak addedilmesi de söz konusu olabilir; *semâ'* var ise mülaki olmak, yani bir araya gelmek zaten zorunlu olarak meydana gelir. Müslim, tartıştığı kimselere göre müdellis olmasalar dahi her râvi arasında en az bir kez *semâ'*ın gerçekleşmiş olmasının gerekli olduğunu izah eder. Müslim, zikrettiği mütekaddimûn (selef) âlimlerine göre böyle bir görüş bilinmemekte olup tartıştığı kimsenin görüşüyle bu bakımdan ayrıştıklarını ifade eder.

Müslim, isnâdlardan örnekler vermiş, sahâbî ve sahâbîden nakleden tabînin isimlerini zikretmekle yetinmiştir. Ulemanın sıhhati konusunda ittifak etmiş oldukları rivâyetlere de yer vermiş, akabinde görüşünü şu şekilde ifade etmiştir: "İsimlerini söylediğimiz ve sahâbeden rivâyette bulduklarını belirttiğimiz bütün bu tabîlerin, kendilerinden olduğunu bildiğimiz hiçbir rivâyette, ne *semâ'* yoluyla rivâyet ettikleri işitilmiş; ne de onlarla belirli bir haber hususunda görüştükları malum olmuştur." (Müslim, 2010, I, 35). Dureys, Müslim'in yer verdiği bu rivâyetlerden beş tanesinde *semâ'*ın sabit olup diğer beşinde ise mutâba⁴ ile tabînin sahâbeden *semâ'*ı olduğu ve bu beş rivâyetin şevâhid⁵ gibi diğer yollarla da sahih olduğunun bilindiğini söylemiş ve Müslim'in *semâ'*ın bilinmediği veya sabit olmadığı hâlde sahih kabul edilen rivâyetler şeklindeki görüşünü delillendirmek için bu tür rivâyetleri örnek vermesini eleştirmiştir (Dureys, 1997, 358-360).

⁴ "Ferd sanılan bir hadisin başka tarîk ya da tarîklardan rivâyet edilip edilmediği hadis kitaplarından araştırılır. Bu araştırma sonucu rivâyetinde tek kalan râvinin şeyhinden veya şeyhin şeyhinden bir başkası tarafından rivâyet edildiği açığa çıkarsa ferd zannedilen hadis artık ferd olmaktan kurtulur, işte önceden tek rivâyet tarîkinin bulunduğu sanılarak ferd kabul edilen bir hadis, araştırma sonunda başka râvi tarafından rivâyet edildiğinin anlaşılmasıyla fertlikten çıkıp tabîi ya da diğer tabiriyle mutâbîi olan bir hadis durumuna gelir ki artık fert değil mutâba veya mutâba'un aleyh adını alır." (Uğur, 1992, 289).

⁵ Hadis usulünde şâhid, terim olarak bazı âlimler tarafından mutâbîi karşılığı olarak kullanılmıştır. Şâhidin diğeriyle nüansı şu şekilde açıklanır: "Şâhid, bir hadise lafız veya mana yönünden veya sadece mana itibariyle benzeyen lafızlarla bir diğer sahâbiden rivâyet edilen ve bu rivâyetle ötekine muvafakat eden hadistir. (Ulûmu'l-Hadis, 241.)" (Uğur, 1992, 370-371).

Müslim, *mu'an'an* rivâyetlerin ittisale hamledilebilmesi için *mu'āsara* ile birlikte iki şart daha öne sürmüştür. Bu şartlardan ilki, *likā'*ın imkânı; diğeri ise rivâyeti nakleden râvinin *tedlîs* ile bilinmemesidir. Müslim, *likā'*ın olmadığına dair bir delil varsa ittisal ile hükmedilmeyeceğini ifade etmektedir. Şayet *likā'* yahut *semâ'*ın olmadığına dair özel bir karineye delalet varsa, o hâlde ittisalin kabul edilmesi tabii olarak mümkün değildir. Müslim'in bunu ayrıca belirtmiş olması anlamlı görünmemektedir. Öte yandan Müslim'in tartıştığı "*likā'*ın imkânı" ve "*mu'an'an*" gibi meselelerde rivâyetlerin nasıl ve ne şekilde alınması gerektiğine ilişkin malumata rastlanmamaktadır. Bir araya gelmeden yazı vasıtasıyla ilmin alınabildiği bir dönemde Müslim'in yazıyla rivâyet aktarımına dair bir açıklaması olmamış ve kitâbete ilişkin bu husus muğlak kalmıştır.

Müslim'in muttasıl isnâdın şartı olarak *likā'*ın yerine *imkânu'l-likā'*ı geçirmiş olduğu çıkarımı yapıldığı takdirde, Müslim'den önce de *likā'* olgusunun mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Bu olgu, Müslim'in kendisinden önceki ehli-hadisın önde gelen âlimlerinin *likā'*dan hiç söz etmedikleri iddiasına kuşkuyla yaklaşılmasına sebebiyet vermektedir. Çünkü Müslim'in "*imkânu'l-likā'*, *likā'*ın yerine geçirmiş olduğu" tespiti yapıldığı takdirde, Müslim dönemi ve öncesinde *likā'* tartışmasının var olduğu ve bilindiği, Müslim'in buna yeni bir bakış açısı getirdiği; bunu da *imkânu'l-likā'* olarak formüle ettiği söylenebilir.

Likā' tartışmasında Müslim'in muhalifinin kim veya kimler olabileceğine dair çeşitli görüşler mevcuttur. Müslim'in kullandığı "sözde hadis ehli" (بعض منتحل الحديث: Müslim, 2010, I, 22) gibi ithamlar, Müslim'in muhalifi olan tarafın kendisinin muteber gördüğü kimselerin olamayacağını düşündürmektedir. İbn Ruşeyd el-Fihri, Müslim'in eleştirdiği *likā'* şartını Buḥârî'ye atfetmekle birlikte, Müslim'in eleştirdiği görüşün Buḥârî ve 'Alî b. el-Medîni'ye ait olduğunu bilmediğini iddia etmiştir (İbn Ruşeyd, 1996, 149). Ebû Muâz Târik b. 'İvaḍullâh b. Muhammed de konuyla ilgili yapmış olduğu çalışmasında İbn Ruşeyd'e katıldığını ifade ederek, Müslim'in eleştirdiği görüşün sahibinin Buḥârî olduğunu bilmemesi ihtimalinden söz etmiş ve buna dayanak olarak Müslim'in üslubunu göstermiştir (Târik b. 'İvaḍullâh, 2005, 4). Şayet Müslim, eleştirdiği görüşün Buḥârî veya 'Alî b. el-Medîni'ye dayandırıldığını bilseydi mütevazı bir üslupla görüşlerini aktarması beklenirdi. Bu bakımdan Müs-

lim'in eleştirisindeki *likā'* şartını öne sürenlerin, Müslim'in kastettiği kimsele-
rin kendi hocalarının⁶ dışındakilere işaret edebileceği ihtimal dâhilindedir.
Bununla birlikte, Müslim ve *likā'* şartını öne sürdükleri iddia edilen Buḥârî ve
İbn Medîni gibi şeyhleri arasında bu konuya ilişkin görüş ayrılıklarının mev-
cut olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan, Müslim'in bir ilim insanı olarak adı-
nı vermeden 'hocası dahi olsa' bir kişinin yanlış bulduğu görüşünü eleştirmiş
olabileceği de söz konusudur.

Aşağıda örnekleri verileceği üzere, Müslim gibi sarahaten *likā'*a dair de-
ğerlendirmeleri olmasa dahi diğer imamların da *likā'* şartına yönelik uygula-
maları söz konusudur. Bazen hadisi tashih ederken "falan falandan işitmiştir"
şeklinde kayıt koyarlarken, bir hadisin i'lâlini⁷ bildireceklerse "falan falandan
işitmemiştir" şeklinde kayıtlamışlardır. Fakat bunları zikretmeleri sınırlı gö-
rünmektedir, yaygınlık kazanmamıştır. Burada *semâ'* ve *likā'*ın olmadığını
tasrih etmeye yönelik bir eğilimin mi söz konusu olduğu, yoksa belirsiz olan
durumlarda teyit amaçlı *semâ'* ve *likā'* tasrihinde mi bulunulduğu bilinme-
mektedir.

2.2. Buḥârî'nin *Likā'* Şartını Savunduğuna Dair Görüşler

Müslim'in *likā'* şartı ve yorumu bağlamında eleştirdiği görüşü savunanla-
rın kim veya kimler olduğuna dair kesin bir veri veya ittifak edilmiş bir ka-
naat bulunmamaktadır. Müslim de kitabında açıkça isim belirtmeksizin mu-
halif görüşü eleştirmiştir. Bununla birlikte - yukarıda da bahsi geçtiği üzere -
bazı senetlerin i'lâlinde *likā'* şartını 'Alî b. el-Medîni ve Buḥârî'nin savunduk-
larına dair genel bir kanaat oluşmuş ve bu şart bilhassa bu iki hadis imamına
nispet edilmiştir. Hatta bu durum zamanla öyle bir hâl almıştır ki tartışma
veya araştırma gereği duyulmayan bir varsayım olarak kabul edilmiştir.

⁶ Târik b. 'İvaḍullâh, Müslim'in muhalefet ettiği görüşün 'Alî b. el-Medîni ve Buḥârî dışında, Ebî Hâtim, Ebû Zûr'a, Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Maîn, Kattân, Şu'be, Şafii, İbn Uyeyne gibi bilinen âlimlere de dayandırıldığını bilmediğini iddia etmiştir. Bu iddiasını temellendirmek için de tabiiinden bazılarının Buḥârî ile aynı görüşten olduklarını örneklendirerek açıklamıştır (Târik b. 'İvaḍullâh, 2005, 4-5).

⁷ İ'lâl: İletini ortaya çıkarmak anlamına gelen tâbirdir. Hadis usulünde bir hadisin senedinde veya metninde bulunan ve dışarıdan fark edilemeyen illet denilen gizli kusuru ortaya çıkarmaya veya onda böyle bir kusurun olduğuna hükmetmeye denilmiştir (Uğur, 1992, 151).

Muhammed 'Avvâme, bu görüşü Buḥârî'ye nispet eden ilk kişinin *Cevâbu'l-mute'annid* risâlesinde İbn Tâhir el-Makdisî (ö. 507/1113) olduğunu ifade eder ('Avvâme, 2017, 17). Günümüze ulaşmayan bu eserdeki ilgili bahsi İbn Hacer el-Aşkalânî (ö. 852/1449), *Hedyu's-Sârî* kitabının üçüncü faslında nakletmiş; Buḥârî'nin aynı hadisi farklı bâb başlıkları altında vermesinin maksatlarını açıklarken, hadisi bir yerde *'an'ane* yoluyla zikrederken başka bir yerde *semâ'* yoluyla zikretmesini onun *likâ'* şartına delil olarak ileri sürmüştür (İbn Hacer, 2011, 17-18). Nevevî (ö. 676/1277) de *et-Telḥîs* isimli eserinde İbn Tâhir'den iktibasta bulunmuştur (Nevevî, 2008, 231-232). Fakat İbn Hacer'in çıkarımına Nevevî'de rastlanmamaktadır. Aynı hadisi farklı bâb başlıkları altında vermesi hususunda Buḥârî'nin *semâ'*ın peşine düştüğü ve dolayısıyla *likâ'* şartını öne sürdüğü çıkarımına dair İbn Hacer'in tasarrufla bulunmuş olması muhtemeldir. Nitekim İbn Tâhir, *el-Cem' beyne ricâli's-Sahîhayn* isimli kitabında, Buḥârî ve Müslim'in hadis kabul şartlarına dair zikrettiği, "ikisi de şıka (güvenilir), hafızası yerinde ve muasır olduklarından emin oldukları kişilerden rivâyet ederler" ifadesinde *mu'âsaranın* zikredilmesinden ötürü *likâ'*ın sübutu değil, imkânı anlaşılmaktadır. *Likâ'*ın imkânı, karşılaşmanın mümkün olması anlamına gelir ve zorunlu bir şart söz konusu değildir. Böylelikle 'Avvâme, Müslim'in eleştirdiği *likâ'* şartını, İbn Tâhir'in Buḥârî'ye nisbet ettiği şeklindeki görüşe katılmadığını, aksine Buḥârî'nin Müslim ile aynı şartları öne sürdüğü şeklindeki iddiasını dile getirir ('Avvâme, 2017, 17).

Hâtim b. 'Arif el-'Avnî'ye göre *likâ'* şartını Buḥârî'ye nisbet eden ilk kişi Kâdî 'İyâd (ö. 544/1149), akabinde de İbnu's-Şalâh'tır (ö. 643/1245) ('Arif el-'Avnî, 2000, 9). Ayrıca 'Arif el-'Avnî de 'Avvâme ile aynı iktibaslarda bulunarak, Buḥârî'nin Müslim gibi *mu'âsara* ile yetindiğini İbn Tâhir'in söylediğini iddia etmiştir ('Arif el-'Avnî, 2000, 113).⁸

İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî* isimli kitabında, Buḥârî'nin bu bâbla ilgisi olmayan hadisi tahric etmesinin, daha önce başka bir yerde *mu'an'an* olarak zikretmiş olduğu hadisin *semâ'*ını göstermek için olduğunu iddia eder ve bu iddiasını desteklemek için rivâyet örneklerini sıralar (İbn Hacer, 2011, 12-15).

⁸ İbn Tâhir'den iktibasta bulunulan *el-Cem' beyne ricâli's-Sahîhayn* adlı esere ulaşamadığı için bu ifadeler tetkik edilememiştir. 'Avvâme de aynı iktibasa (Nevevî, 2008, 231-232) kitabında yer vermiştir.

Örneğin, Buḥârî'nin *Saḥîḥ*'inin "Kitābu't-tefsîr" başlığında "yıkanılan yere bevletmek" rivâyetini (Buḥârî, "Kitābu't-tefsîr", 48) bâb başlığıyla ilgisi olmadığı hâlde nakletmesi, İbn Hacer'e göre, daha önce *mu'an'an* kanalla aktardığı bu rivâyeti, "haddeseñâ"lı tarikini bulduğunda *semâ'a* hamletmek suretiyle tekrar vermesi – ilgisiz bir bâb altında dahi olsa – rivâyeti güçlendirmek ve *likâ'* şartını kabul ettiğini göstermek içindir. Bu şekilde ilgisiz bâb başlıkları altında *semâ'* sîgalarıyla aktarılan rivâyetlerden örneklerle İbn Hacer, Buḥârî'nin *likâ'*ı savunduğunu iddia eder. İbn Tâhir'in bahsi geçen eseri *Cevâbu'l-mute'annid* günümüze ulaşmadığı için bu tür değerlendirmeler var-sayımdan öteye geçmeyip tartışmaya açıktır.

Buḥârî'nin *semâ'* sîgalarıyla rivâyeti önemseydiği bilinen bir husustur. Bu husus, İbn Hacer'in *en-Nuket 'alâ kitabi İbni's-Şalâh* isimli eserinde "*Tarih-i kebîr*"inde Buḥârî, hadislerin ta'lîlinin⁹ büyük çoğunluğunu *semâ'*ı ve adem-i *semâ'*ı ifade edecek şekilde yapmıştır." Şeklinde yer alır (İbn Hacer, 1984, II, 584). Burada irdelenmesi gereken, Buḥârî'nin "semi'a (سما)" lafzını kullanmasının onun *likâ'*ı şart koştuğu anlamına gelip gelmeyeceğidir. *Tedlîs* şüphesini gidererek rivâyeti güçlendirmek maksadıyla da bu lafzı kullanmış olması muhtemeldir.

Buḥârî'nin *likâ'*ı şart koştuğunu iddia edenlerden biri de İbn Ruşeyd'dir. Ona göre, Buḥârî ve hocası 'Alî b. el-Medînî, *irsâlin* yaygınlığına karşı önlem olarak şeyhinden rivâyette bulunan râvinin bir kere dahi olsa *semâ'* lafzıyla rivâyette bulunması şartını aramışlardır (İbn Ruşeyd, 1996, 184). Dolayısıyla Buḥârî'nin, *tedlîs*le bilinmeyen güvenilir râvinin muasırı olduğu şeyhinden bir kere dahi olsa *semâ'* sîgasıyla rivâyeti ile *likâ'*ın sabit addedileceği görüşü, inkıta' (*irsâl*) olduğu zannedilmemesi için *mu'an'an* isnadlı hadisi ittisala hamletmek içindir.

Ḥâlid b. Mansûr Dureys'e göre de Buḥârî, hocası 'Alî b. el-Medînî'nin etkisinde kalarak *likâ'* şartını benimsemiş ve özellikle *Saḥîḥ*'inde bu şartı yansıtmıştır (Dureys, 1997, 89). Dureys, Buḥârî'nin râvi tercemesinden hareketle,

⁹ Ta'lîl: "illetini bulma, açığa çıkarma" manasına gelen bir tabirdir. Hadis usulünde yerine göre hadisin gizli bir illet taşımasını ya da keskin zekâ ve anlayışa sahip bir hadis âliminin hadiste mevcut ancak dışarıdan fark edilemeyen illeti açığa çıkarmasını ifade eden deyim olarak kullanılmıştır (Uğur, 1992, 392).

genellikle râvi ile şeyhinin arasında *semâ'*ın sabit olmadığı durumlarda, '*an* (عن) lafzını kullanıp *semi'a* (سمی) 'yı kullanmamış olduğu; şayet *semâ'* sabit olsaydı '*an* lafzı yerine *semi'*ayı kullanırdı, şeklinde çıkarımda bulunmuştur (Dureys, 1997, 91-106).

Buķârî'nin kitabına aldığı hadisleri ne şekilde aldığını; yani yöntemini sorgulamak bu aşamada önem arz eder. Dureys, *liķā'*ı şart koşmasıyla alakalı yöntemine dair Buķârî'nin metinlerindeki tenkitlerini (örneğin, hadis metinleri ve isnâdlarındaki i'lâllerini) kitabında kategorilere ayırmış ve Buķârî'nin kitaplarında tenkit ettiği metinlerin iki gruptan oluştuğunu ifade etmiştir. Bunlar, senedin ittisali ile râvinin adaletine dair niteliklerdir. Senedin ittisaline dair hususlarda şunlar yer almaktadır: müdellisin '*an'ane* rivâyeti, *irsâlin* çokça mevcut olduğu '*an'ane* rivâyet ve bir karinenin mevcudiyetinden dolayı senedin muttasıl olmamasına dair şüphe. Râvinin adaletine dair Buķârî'nin tenkitleri ise meçhul, zayıf sayılan ve mevsûk (güvenilir) râviler olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır. Bunlar da şu şekildedir: sika râvilerden *semâ'*ı olanların zayıf olması, aynı asırda yaşamaları muhtemel olan râvilerin birbirlerinden *semâ'*larının şüpheli olması ve aynı asırda yaşamaları kesin olan râvilerin birbirlerinden *semâ'*larının şüpheli olması. Dureys, Buķârî'nin kitaplarında tenkit ettiği metinleri toplayarak bu şekilde sınıflandırdıktan sonra, râvilerin aynı asırda yaşamış olmaları ile iktifa edilmesi şeklindeki Müslim'in yöntemini Buķârî'nin tenkit ettiği metinlere uygulamış ve ikisinin de reddedilen rivâyetler açısından büyük oranda - yalnızca on iki adet rivâyet müstesna - mutabık oldukları sonucuna ulaşmıştır. Dureys'in tespit ettiği on iki adet rivâyet, *mu'âsara* ile yetindiği için Müslim'e göre muttasıldır (Dureys, 1997, 165-267). Burada Buķârî'nin yöntemi benimsendiği takdirde Müslim'e nazaran daha az sayıda rivâyetin muttasıl kabul edileceği anlaşılmaktadır. İbrâhîm el-Lâhim ise Müslim'in görüşü benimsendiğinde çoğu hadise muhalefet edileceğini söyleyenlerin olduğunu iddia eder ve bu görüşün yanlışlığını ispat etmeye çalışır (Lâhim, 2005, 407).

Buķârî'nin rivâyetleri muttasıl kabul etmeme sebebinin yalnızca *semâ'*ın sabit olamamasından ötürü olmadığı, râvilerin durumlarının da etkili olduğu anlaşılmaktadır. Buķârî ile Müslim hadis kabulünde ulaştıkları netice bakımından büyük oranda örtüşmekle birlikte *liķā'* ve *mu'âsara* dışında da ittisal şartları söz konusudur. Buķârî'nin şartlarının Müslim'e nazaran daha kapsam-

lı olduğu görülmektedir. Müslim'in *mu'āsara* şartını Buḥârî'nin şartlarının içerdiği ve mülakatın olmaması durumunda *mu'āsara*dan da söz edilemeyeceği barizdir. Aynı zamanda râvilerin adaleti yönünden şüpheli olan rivâyetleri Müslim'in de reddetmiş olması tabii bir sonuçtur. Buḥârî ve Müslim'in hadis kabulünde ayrıştıkları hususun, Müslim'in *mu'āsara* ile yetinirken Buḥârî'nin yetinmeyip başka şartlar aradığı ve bu şartın *likâ'* olabileceğidir.

Müslim'in eleştirdiği zatın kim olduğu konusunda farklı yaklaşımlar söz konusudur. Muhammed 'Avvâme, Müslim'in şeyhlerinden biri olan Ebû Zür'a'nın (ö. 264/878) Müslim'in kitabını tashih ettiği¹⁰ için şu yorumu yapar: "Müslim, hocaları ve büyük hadis imamlarına bu derece ağır eleştiride bulunmuş olsaydı, Ebû Zür'a buna izin vererek tashih ettiği kitaba hiçbir müdahalede bulunmaz mıydı?" ('Avvâme, 2017, 27). Böylelikle 'Avvâme, Müslim'in eleştirdiği kimsenin görüşünü Müslim'in de şeyhi olan muhaddislere nispet etmenin yersiz olacağını ifade eder. Ne var ki Ebû Zür'a'nın Buḥârî ile aynı cephede olmaması ihtimal dâhilindedir. Nitekim Ebû Zür'a, mihne sürecinde Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinin birebir destekçisi ve uygulayıcısıdır (İbn Ebû Hâtim, 1952, VI, 194). Üstelik *Halku'l Kur'ân* meselesi sebebiyle Buḥârî'ye dahi tavrı alarak ondan hadis rivâyetinde bulunmadığı belirtilmiştir (İbn Ebû Hâtim, 1952, VII, 191).

Buḥârî'nin *semâ'* olmaksızın bazı rivâyetleri yazılı bir metinden almış olduğuna dair iddialar, *likâ'* şart olarak öne sürmediği, yahut böyle bir şartı varsa dahi bütünüyle yöntemine bağlı kalmadığı şeklinde çıkarımlara sebebiyet vermektedir. Müslim'in perspektifiyle bakıldığında bu hususta *imkân-ı likâ'* veya *mu'āsara* şartı bakımından rivâyetin alınmasında herhangi bir mahsur yoktur; aynı dönemde yaşamaları muhtemel râvi ile şeyhinin kitabı veya nüshası râvinin kendisine ulaşmış ve ondan istinsah etmiştir. Dolayısıyla rivâyet metotlarından *semâ'* ve kıraat dışındaki diğer yöntemlerden de yararlanarak Buḥârî'nin eserini oluşturması söz konusudur. Sezgin'in: "Bir şahsın, diğer bir şahıs tarafından rivâyet edilen hadisleri muhtevi ve bu ikinci şahsın bizzat el yazısı ile olan bir kitabını bulması, fakat onun bu kitap sahibine mü-

¹⁰ "Müslim, 250 (864) yılında el-Câmi'u's-şâhîh'ini tamamladıktan sonra Ebû Zür'a'nın tetkikine sunmuş ve onun uygun görmediği rivâyetleri kitabına almamıştır." (Kandemir, 1994, 274-275).

laki olmamış bulunması, şayet mülaki olmuş ise muhtevasını ondan dinlememiş olmasıdır..." şeklinde tanımladığı (Sezgin, 2019, 90-91) vicâde yöntemi, yine Sezgin'in tespitine göre Buhârî'nin eserinde yaklaşık olarak %15 gibi bir oranla kullanılmıştır.¹¹ Bu bağlamda Buhârî'nin *likâ'* Müslim'in eleştirilerine konu olacak şekilde, mutlak bir şart olarak öne sürdüğü şeklindeki bir iddia ihtiyatla yaklaşılması gereken bir konudur.

2.3. Diğer İmamların Likâ' Şartına Dair Görüşleri

Müslim'in eleştirdiği görüşü savunanların kimler olabileceğine dair Hâris el-Muḥâsibî (ö. 243/857) ile Râmihürmüzî'nin görüşleri öne çıkmaktadır. Muḥâsibî'nin günümüze ulaşmayan eseri *Fehmu's-sunen'*inde yer alan görüşlerini Zerkeşî (ö. 794/1392) ve İbn Hacer'in nakilleri vasıtasıyla öğrenmekteyiz. Zerkeşî, *en-Nuket 'ala İbni's-Şalâh* isimli kitabında, Muḥâsibî'den şöyle nakleder: "İnsanlar 'sünnet'in ne üzerine temellendirildiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları sünneti; güvenilirlikleri, hafızalarının kuvveti ve *birbirleriyle karşılaştıkları* bilinen, muttasıl râvi zincirlerinin Peygamber'e varıncaya kadar her tabakada 'işittim' ve 'bana haber verildi' gibi *semâ'* sîgaları ile rivâyet edilmesi durumunda sabit olduğunu iddia etmiştir. Râvilerden bazısı bazısıyla karşılaşmış, fakat her biri *semâ'* sîgası kullanmamış; (bu biçim ile) yalnızca bir şey söylenir, 'asla sünnet sabit olmaz'. Çünkü biz, duymadıkları şeyi rivâyet eden hadis hafızlarını gördük; onlardan bizzat işitmeyen başkaları haber veriyor ve haber verdiği kişi de başkasından haber veriyor." Dolayısıyla Muḥâsibî, *semâ'* sîgası kullanılması gerektiğine dair kanaatini açıklar (Zerkeşî, 1998, II, 25). İbn Hacer de *Nuket'*inde bu nakli tasarruf ve ihtisar ederek Muḥâsibî'den aktarır ve sünnetin sabit oluşuyla alakalı üç görüş olduğunu söyler. İlki, yukarıda geçtiği üzere, *likâ'* şartına bağlı olarak sünnetin temellendirilmesidir (İbn Hacer, 1984, II, 584). Zerkeşî'nin "en-nâs", İbn Hacer'in ise

¹¹ Sezgin, Buhârî'nin isnâdsız olarak (ta'lik) yer verdiği rivâyetlerin sayısının 1341, isnâdı olan rivâyetlerin sayısının ise 7397 olduğunu ifade eder; isnâdsız haberleri tüm haber sayısına oranladığımız takdirde yaklaşık veri bu şekildedir. Isnâdsızların isnâdı olan haberlere oranı ise Sezgin'in tespit ettiği gibi %5'tir. Kullanılan rivâyet lafızlarından hareketle ta'lik yapıldığını iddia eden Sezgin'e göre, bu husus vicâde metoduyla ilişkilidir. Fakat, tüm isnâdsız haberlerin vicâde metoduyla elde edildiğinin nasıl tespit edildiğine yanıt bulunmamaktadır. Bkz. M. Fuad Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, Ankara 2019, 117-123; a. mlf., "İslam Tarihinin Kaynağı Olmak Bakımından Hadis'in Ehemmiyeti", İslam Tetkikleri Dergisi 2 (12 Mart 2012): 29.

“ehl-i ilim” olarak aktardığı Muḥâsibî’nin “sünneti temellendirme konusunda aralarında ihtilaf var” ifadesinden, Müslim’in “munteḥîlî’l-ḥadîs/sözde hadis ehli” derken Buḥârî ve İbn Medîni’yi kastetmeyeceği çıkarımı yapılabilir. Çünkü aynı paradigmadan olan âlimlerin bu derece derin ihtilaflar yaşaması olağan görünmemektedir.

Râmḥürmüzî’nin *el-Muḥaddisu’l-fâsıl* isimli eserinde Müslim’in eleştirdiği kimselerin kimler olabileceğine dair ipuçları vardır: “Muteahhirûn dönem fukahadan bir grup, ‘her kim Peygamber’den hadis nakleder de *semâ’* sîgası kullanmazsa bununla amel etmek vacip değildir” (Râmḥürmüzî, 2016, 480) ifadesinden anlaşılacağı üzere, Müslim’in eleştiri oklarını yönelttiği kişilerin muhaddisler yerine, fakihler olması muhtemeldir. İbn Receb’in *Şerḥu ‘İlel*’de “Zâhirîler”e nispet ettiği görüşe göre, *semâ’*a tasrih edilemeyen hiçbir haber ittisale hamledilemez (İbn Receb, I, 362). Râmḥürmüzî’nin zikredilen eserinde geçen “muteahhirundan bazı fukaha” ifadesinden kastın Zâhirîler olabileceği görülmektedir.

Hadis imamlarından bilhassa Buḥârî’nin *likâ’a* dair karine arayışında öne çıktığı yaygın bir kanıdır. İbnu’l-Ḳattan (ö. 628/1231), *Beyânu’l-vehm* isimli eserinde bu durumu, ‘Abdulḥak el-İşbilî (ö. 582/1186) ve İbn Ḥazm’la (ö. 456/1064) birlikte Mesrûk (ö. 63/683) tarîkiyle Muaz b. Cebel’den (ö. 17/638) zikredilen zekâtla ilgili bir hadis (*her otuz inekten bir küçük dana alınır*) üzerinden şu şekilde izah eder:

“*Likâ’*larının imkânsızlığı açığa çıkmamış iki (muasır) râvi hükmünün verilmesi gerekir. Cumhura göre buradaki hüküm, ittisale hamledilmesidir; Buḥârî ve ‘Alî b. el-Medîni’nin şartı bir kere bile olsa bir araya gelmeleridir. Bu imamlar iki râvi arasındaki *likâ’* bilinmezse hadise munkatî’ demezler; “falânın falandan *semâ’*ı sabit olmadı” derler. İki muasır râvi hakkında iki görüş var: birincisi, ittisale hamledilmesi (Müslim’in görüşü); diğeri ise aralarında ittisalın bilinmemesidir (tevakkuf edilir). Bu Buḥârî ve İbn Medîni’nin görüşüdür. Üçüncüsü ise munkatî’ oluşudur ve böyle bir şey değerlendirilmez, kabul görmez.” (İbnu’l-Ḳattan, 2011, 572-574).

İttisal için *semâ’* sîgasının şart koşulmadığı görülmektedir; fakat *semâ’* tasrihi ittisale karine olabilir. Buḥârî ve ‘Alî b. el-Medîni’nin *semâ’*ın peşine düş-

meleri hadis kabulünde daha titiz olduklarını gösterir; bu bakımdan Müslim'den ayrışır.

İbn Receb, *Şerhu 'ile'* de şöyle demiştir: “Mutekaddimûnun çoğunluğu Buḥârî ve İbn Medîniyle aynı görüştedir. Oysa Müslim farklı görüştedir (İbn Receb, 1987, II, 589). İbn Medîni, Buḥârî, Ahmed, Ebî Zür'a, Ebî Hâtim *semâ'* şartının sübutunda aynı görüştedirler; İmam eş-Şafii de onlara katılır.” (İbn Receb, 1987, II, 590). İbrâhîm el-Lâhim de Müslim'in bu konudaki görüşünün doğru olmadığını, hadis imamlarının büyük çoğunluğunun Buḥârî ile aynı görüşte olduğunu söylemiştir (Lâhim, 2010, 39-41).

Kâdi 'İyâd (ö. 544/1149), *İkmâlu'l-mu'lim* adlı eserinde Müslim'in eleştirdiği görüşü Buḥârî ve 'Alî b. el-Medîni ile “diğerleri”ne nisbet eder (Kâdi 'İyâd, 1998, I, 164). Diğerleri olarak ifade edilen isimlerin Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Zür'â (ö. 264/878) ve Ebû Hâtim (ö. 277/890) gibi muhaddisler olduğu anlaşılmaktadır.

Müslim'in eleştirdiği görüşü savundukları düşünülen imamların, *likâ'* uzak kılan bir durumla karşılaştıklarında, daha önce bulamadıkları bir karine arayışına girdikleri, yani *semâ'*ı araştırdıkları bilinmektedir. Kâdi 'İyâd gibi sonraki dönemlerde âlimler bunu Müslim'in reddettiği görüş olarak algılamışlar ve bu yüzden Müslim'in eleştirdiği görüşü mezkûr imamlara nispet etmişlerdir. Hâtim b. 'Arif el-'Avni ve Muhammed 'Avvâme gibi çağdaş hadis araştırmacıları ise imamların *likâ'* için karine arayışının, *likâ'* şart olarak öne sürdükleri anlamına gelmeyeceğini iddia etmişlerdir.

İbn Receb (ö. 795/1393), *Şerhu 'İleli't-Tirmizî'* de: “Eğer (Müslim'in reddettiği) bu söz, imamlara nispet edilirse ki onlar hadisi ve illetlerini, sahihini ve zayıfını en iyi bilenlerdir, Müslim için onların hilafına icmâ iddia etmesi nasıl sahih olabilir? Bilakis imamlar, sözlerine itimat edilen hadis hafızlarının icmâsı olarak (Müslim'in *likâ'* eleştirilerini) aktarmak gerektiğine ittifak etmişlerdir. Hadis imamlarının görüşünün hilafına olan bu söz, onların yanındaki kimselerden ve onlardan önce gelenler tarafından bilinmez.” (İbn Receb, 2016, I, 362) diyerek hem Müslim'in icmâ iddiasını hem de *likâ'* şartının imamlara nispet edilmesini eleştirir.

Sonuç

Bu makalede Buḥârî ile Müslim'e atfedilen bir ihtilaf konusu olarak, hadis usulü literatüründe bu isimle nispeten sonraki dönemde yer alan ve hadisin sübutuna dair bir şart olarak karşımıza çıkan *likâ'* kavramı ele alınmıştır.

İslam coğrafyasının genişlemesi, rivâyet alınan şeyhlerin artması neticesinde iletişim farklılaşmış; bir araya gelip rivâyetin bizzat işitilip aktarılması zorlaşmıştır. Yani ilk dönemlerde *semâ'* ve *arḍ* olan ilim alma geleneği zamanla değişkenlik göstermiştir. Yazılı rivâyet metinlerinin çoğalmasının ardından bu metinlerden veya sahifelerden doğrudan yapılan rivâyetlerdeki tashifi önlemek amacıyla öncelikli olarak *semâ'* ve *kıraat* metotlarının geliştirildiği bilinmektedir. Süreç içerisinde hadis eğitiminde kolaylık sağlamak amacıyla diğer metotlar da gelişim göstermiştir. Müslim'in başlatmış olduğu görünen tartışmada da mülaki olmaktan ziyade mu'âsaranın aranmış olması, aynı şekilde işleyişi kolaylaştırması açısından ihtiyaç duyulan bir durum olarak görülmektedir.

Erken dönemde ilim alma geleneği bağlamında, rivâyet eserlerine kaynaklık eden şifahi geleneğe "bir araya gelmek" zorunlu iken kitabet bunu gerektirmez. Fakat yazılı kaynaklarla rivâyet eserlerinin oluşturulmasında *likâ'* zorunlu olmasa dahi ihtimal dâhilindedir; istinsah edilen nüsha için râvi ile şeyhi bir araya gelmiş olabilir. Bu noktada erken dönemde ilim geleneğine kaynaklık eden materyalin ister yazılı ister sözlü olsun *likâ'* gerektirmesinin muhtemel olduğu, en azından sözlü kaynaklıkta bariz bir şekilde bir araya gelmenin gerektiği tespit edilmiştir. Bu durumda *semâ'* ve *kıraat*, *likâ'*ın vuku bulmasını sağlarken diğer yöntemlerde *likâ'*ın gerçekleşmesi belirli şartlara bağlıdır.

Likâ' tartışmasının Buḥârî ve Müslim etrafında şekillenmesi, bu iki önemli hadis âliminin konuya farklı baktıkları yönünde çıkarımların neden yapıldığını anlamayı gerektirmektedir. Buḥârî ile Müslim'in aralarında metodik farklılıklar olduğu açıktır; Buḥârî daha rasyonel bir tutumla rivâyetleri toplarken Müslim'in klasik bir muhaddis olarak yalnızca isnâd ve rivâyetler ile ilgilenmesi söz konusudur. İçerik bakımından Buḥârî'nin eseri daha zengin olup fıkıh gibi farklı disiplinlerle de bakış açısını yansıtmaktadır. Kitabında haber-i

vahidler ile ilgili bir kısmın yer alması eserin niteliği ve sınırları içerisinde detaya girmeden usul konularıyla da ilgilendiğini göstermektedir.

*Likâ'*ın şart olarak problematik edilmesi, tespit edilebildiği kadarıyla ilk olarak Müslim ile gündeme geldiği için onun söyledikleri üzerinden tartışmanın başlayıp devam ettiği yanlıgısına düşünülmektedir. Oysa Müslim, bu kavramı tartışırken kendisinden öncekilerden referansta bulunarak *likâ'*ın bilinen bir olgu olduğunu gösterir; fakat bunun sübut/şart olarak öne sürülmesine karşı çıkar. Nitekim bahsi geçtiği üzere, Hâlid b. Mansûr ed-Dureys de *likâ'*ın tarihsel olarak ilk kez ortaya çıkışını Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776) ile Yahya b. Saîd el-Kattân'ın (ö. 198/813) uygulamalarına dayandırmaktadır.

Müslim'in *likâ'*ı "tedlîs" gibi karşıt bir kavram ile ilişkilendirmesi, aslında geleneğin içinde olan biri olarak problemin farkında olduğu, fakat kendi dönemindeki literatürün - edâ sîgaları açısından bakıldığında - bunu ayırt edecek bir niteliğinin ve bunların tespitinin mümkün olmadığını göstermektedir. Bu durum dikkate alındığında, *likâ'*ın açık ihlali anlamına gelecek tedlîs kavramı üzerinden konuyu ele almasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Buḥârî'nin gerek kitabında isnâd ve semâ' tasrihi olmaksızın yer verdiği haberler (ta'likler), gerekse Müslim'in eleştirisinin şiddeti Buḥârî'nin Müslim'in değerlendirdiği şekilde *likâ'*ı şart olarak öne sürmediğini düşündürmektedir. Öte yandan, henüz kavramsal karşılığını bulmadığı bir dönemden daha sonraları oluşacak olan terminolojide yer alan *likâ'*ın - yahut *imkânu'l-likâ'*ın - mahiyetinin Müslim'in aktardığı şekilde net bir açıklaması bulunmamaktadır. Bütün bu tartışmalardan Müslim'in eleştirdiği kimsenin Buḥârî olup olmadığına dair kesin bir veri bulunamamakla birlikte, Müslim'in kasıtlı olarak eleştirdiği *likâ'* şartını Buḥârî'ye nispet ettiğini söylemenin güç olacağı ihtimal dâhilindedir.

"İlmin kimden ve ne şekilde alınması" gerektiği problemi, râvi-şeyh münasebeti olarak sübuta ilişkin bir boyutta ortaya çıkmaktadır. *Likâ'* tartışmasının öncesi ve sonrasında bütünsel olarak Müslim ve Buḥârî'nin tartışmanın neresinde durduğunu sorgulamak gerekmektedir. Müslim'in hedef aldığı kişi olmasa dahi Buḥârî'nin hadis rivâyetinde semâ' tasrihini önemsiz addetmediği anlaşılmaktadır. Müslim *likâ'*ı sübuta delalet saymazken *mu'âsara* ile *imkânu'l-likâ'* şeklinde alternatif yöntemler üretmiştir.

Müslim'in eleştirdiği görüşü Buḥârî ve İbn-i Medîni'ye nispet etmek, onun Ahmed b. Ḥanbel, Ebû Zür'â ve Ebû Ḥâtim'i de eleştirerek bu görüşü onlara da nispet ettiği çıkarımına yol açar. Çünkü, Buḥârî'nin *semâ'* konusunda gösterdiği ihtimam 'Alî b. el-Medîni, Ahmed b. Ḥanbel, Ebû Zür'â ve Ebû Ḥâtim gibi muhaddislerde de mevcuttur. Böyle bir durumda Müslim'in iddia ettiği - *likâ'* şartının aksine - icmâ gerçekleşmeyerek ciddi ihtilafların vuku bulması gerekirdi.

Müslim, kitabının mukaddimesinde eleştirdiği kimseleri "munteḥîlî-ḥadîs" olarak nitelemiştir. Bu ifade "hadisçi olduğunu iddia edenler" olarak tercüme edilebilir. Müslim'in kendi hocaları olan Buḥârî ve 'Alî b. el-Medîni veyahut döneminin önde gelen hadis imamları Ahmed b. Ḥanbel, Ebû Ḥâtim ve Ebû Zür'â için bu ithamı kullanmış olması şüpheli görünmektedir. Buḥârî'nin günümüzde gördüğü iltifat o dönemde mevcut olmamakla birlikte, mezkûr görüşü Buḥârî'ye nispet etmek dönemin diğer muteber âlimlerine de nispet etmek anlamına gelir. Müslim şayet bu isimleri hedef almış olsaydı, kendi döneminde kabul görmesi mümkün olmayabilirdi.

Müslim'in iddia ettiği, seleften *likâ'* şartını destekleyen kimsenin bulunmaması, selef âlimleri ile Buḥârî'nin görüşlerini mukayese etmeyi gerektirir. Bu durumda seleften olan İmam Şâfiî (ö. 204/820) ile Buḥârî'nin görüş ayrımında olmadıkları aşikârdır. İmam Müslim'in reddettiği görüş, Buḥârî'nin görüşü olsaydı, Müslim seleften kimsenin bu görüşü desteklemediğini iddia edemezdi.

İlgili bâb başlığı altında *mu'an'an* olan rivâyeti alakasız bir bâb başlığı altında yeniden fakat *semâ'* sigaları ile zikretmesi ile *semâ'*ın peşine düşerek rivâyetlerini kuvvetlendirme eğiliminde olan Buḥârî'nin Müslim'e nazaran daha ihtiyatlı bir şekilde kitabını oluşturduğu görülmektedir. Fakat Buḥârî'nin, Müslim'in eleştirdiği kimseden ayrıştığı önemli bir husus bulunmaktadır: Buḥârî - İbn Ḥacer'in çıkarımına göre -müdelis râvinin '*an* (ع) ile naklettiği rivâyeti almazken, Müslim'in eleştirisini yönelttiği kimseler *bütün* râvilerde mülakatı/karşılaşmayı gerekli görür.

İbn Receb'in Müslim'i eleştirmesi bağlamında, Müslim'in icmâ iddiasının yersiz olmasının mümkün olup olmadığı incelenmelidir. *Likâ'* şartı Buḥârî'ye nispet edildiği takdirde Müslim şâz duruma düşürülmüş olur ve bu durumda

icmâ iddiasında bulunması söz konusu olmazdı. Nitekim Müslim'in kitabında eleştirdiği görüşleri döneminin hadis ilimlerinde uzmanlaşmış kimselere nispet edecek kadar bilgisizlik içerisinde olabileceği tahayyül sınırlarını zorlamaktadır. Ne var ki, bu noktada değerlendirmelerimiz elimizde kesin verilerin bulunmamasından ötürü varsayımdan öteye geçmemektedir.

Hadisin sübutuna dair bir şart olarak *likâ'*ın ortaya çıkışını açıklayabilmek maksadıyla, *likâ'* konusu ilim geleneğinin bir parçası olarak değerlendirilmelidir. Tartışmanın kavramsallaşma sürecinin öncesi ve sonrasında, ilim alma geleneği ve sistematığının nasıl olduğuna yoğunlaşmak ve *likâ'* olsun veya olmasın benzer konularda yapılacak olan araştırmaların erken dönem ve sonraki dönem kaynaklarının bu minvalde tetkik edilmesi isabetli olacaktır. Hadis usul geleneğindeki edâ sîgaları ile taḥammulu'l-ilm yollarının hicrî birinci, ikinci yüzyıllarda konulan kurallar olmayıp zamanla imkânlarla ve kullanımlara yönelik ortaya çıkmış durumlar oldukları hatırdâ tutulmalıdır.

Bu konuda yapılacak sonraki çalışmalara katkı mahiyetinde, Buḥârî'nin ta'liklerinin *likâ'* gerçekleşmediği için ortaya çıkıp çıkmadığına ilişkin bir araştırma sorusu bağlamında veya bir örnekleme olarak İbn Hacer'in *Taḡlîku't-ta'lik*'inin karşılaştırılarak ele alınması önerilmektedir.

Kaynakça

- 'Avvâme, Muhammed. *el-Likâ' beyne'r-râviyeyni karinetun 'ala el-ittişali ev şartun lehu*. 1. Baskı. 1 Cilt. Cidde: Dâru'l-Yusr / Dâru'l-Minhâc, 2017.
- 'Avnî, eş-Şerîf Hâtim b. 'Arif. *İcmâu'l muhaddisîn 'ala adem-i iştırâti'l-ilmî bi's-semâ' fi'l-ḥadişi'l-mu'an'an beyne'l mute'âsırîn*. 1. Baskı. Mekke: Dâru'l İlmî'l-Fevâid, 1421/2000.
- Bağdâdî, Hâtib. *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. 1 Cilt. Medine: Mektebetu 'İlmiyye, 2010.
- Buḥârî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u's-Şaḥîḥ*, Riyad: Beytu'l-Efkâr, 1419/1998.
- Buḥârî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İsmail. *et-Tariḥu'l-kebîr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, t.y.

- Dureys, Hâlid b. Mansûr b. 'Abdullah. *Mevkıfu'l imâmeyn el-Buĥârî ve Muslim min iştırâtı'l lukya ve's-semâ' fi's-senedi'l mu'an'ani beyne'l mute'âsırayn*. 1. Baskı. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1417.
- Ebû Muâz, Târik b. 'İvağullâh b. Muhammed. *Hasmu'n nizâ' fî mese'letu's-semâ' ve tercihu kavlu men iştırâtu's-semâ' 'ala men iktifa bi imkânı'l icmâ'*. 2. Baskı. Kahire: Mektebetu'l-Tev'ıyyetu'l-İslâmiyye, 1426.
- İbn Ebû Hâtım. el-Cerĥ ve't-ta'dıl. 1. Baskı. 9 Cilt. *Dâiretu'l-Ma'arifi'l-Osmâniyye*, 1952.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fađl Şehabeddin Ahmed. *en-Nuket 'alâ kitabi İbni's-Şalâh*. 1. Baskı. 2 Cilt. Medine: el-Câmiatu'l-İslâmiye, 1984.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fađl Şehabeddin Ahmed. *Fethi'l-bârî: şerĥu Şahîhi'l-Buĥârî*. 3. Baskı. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fađl Şehabeddin Ahmed. *Hedyu's-sârî muĥaddimetu fethi'l-bârî: şerĥu Şahîhi'l-Buĥârî*. 3. Baskı. Riyad: Mektebetu'l-Melik Fahd El-Vataniyye, 2011.
- İbn Receb, Zeynuddîn 'Abdurrâhmân b. Ahmed. *Şerĥu 'ileli't-Tirmizî*. 1. Baskı. 2 Cilt. Zerka, Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, 1987.
- İbn Receb, Zeynuddîn 'Abdurrâhmân b. Ahmed. *Şerĥu 'ileli't-Tirmizî*. 3. Baskı. 2 Cilt. Kahire: Dâru's-Selam, 2016.
- İbn Ruşeyd el-Fihri. *es-Senenu'l-ebyen ve'l-mevridu'l-em'an*. 1. Baskı, 1 Cilt. Medine: Mektebetu'l-Gureba / ed-Dâru'l-Eseriyye, 1417.
- İbnu'l-Ķattan el-Mağribî, Ebû'l-Ĥasan Ali b. Muhammed b. Abdulmelik. *Beyânu'l-vehm ve'l-ihâmi'l-vâkıayn fî kitâbi'l-aĥkâm*. 2. Baskı. 6 Cilt. Riyad: Dâru't-Taybe, 2011.
- Kandemir, M. Yaşar. "İbnu'l-Kayserânî", *DİA*. Cilt: XLIV. Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Lâhim, İbrâhîm b. 'Abdullâh. *el-İttisâl ve'l-inkıtâ'*. 1. Baskı. 1 Cilt. Riyad: Mektebetu'-Ruşd, 1426/2005.

- Lâhim, İbrâhîm b. 'Abdullâh. *Őartu'l-'ilm bi's-semâ' fi'l-isnâdi'l-mu'an'an*. 1 Cilt. Riyad: Qassim University, 1431/2010.
- Makdisî, Ebû'l-Fađl Muhammed b. Tâhir - el-Hâzimî, Ebû Bekr Muhammed b. Mûsâ. *Őurûtu'l eimmeti's-sitte ve Őurûtu'l eimmeti'l-ĥamse*. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l- 'İlmiyye, 1984.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî. *Câmiu's-Őaĥîh: Őaĥîhi Müslim*. 4 Cilt. Dâru't-Tıb'atı'l 'Amire, 1330.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî. *Őaĥîhu Müslim*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabi, 2010.
- Nevevî, Ebû Zekerıyya Muĥyiddîn Yaĥya b. Şeref. *et-Telĥîs Őerĥu'l-Câmiî's-Őaĥîh li'l-Buĥârî*. 2 Cilt. Riyad: Dâru't-Taybe, 2008.
- Nisâbûrî, Hâkim. *Ma'rifetu 'Ulûmi'l-ĥadîs*. 1. Baskı. 1 Cilt. Beyrut: Dâr-u İbn Ĥazm, 2003.
- Nisâbûrî, Hâkim. *Ma'rifetu 'Ulûmi'l-ĥadîs*. 2. Baskı. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l- 'İlmiyye, 2010.
- Seĥâvî, Őemseddîn. *Fethu'l-muĥîs bi-Őerĥi elfiyeti'l-ĥadîs li'l-Irakî*. 2. Baskı. 3 Cilt. Dâru'l İmam et-Taberî, 2003.
- Sezgin, M. Fuad. *Buĥârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*. 7. Baskı. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- Râmĥürmüzî, Ebû Muhammed b. Hallad Hasan b. 'Abdurrahmân. *el-MuĥaddiŐu'l fâsil beyne'r-râvi ve'l-va î*. 1. Baskı. 1 Cilt. Kum: Dâru'z-Zehair, 2016.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. 1. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Yahsubî, Ebû'l-Fađl 'İyâğ b. Musa b. 'İyâğ. *İkmâlu'l-mu'lim*. 1. Baskı. 9 Cilt. Kahire: Dâru'l-Vefa, 1998.
- Yavuz, Yusuf Őevki. "Buĥârî, Muhammed b. İsmâil: Akaid'e Dair Görüşleri", *DİA*, VI, İstanbul 1992.

Yücel, Ahmet. *Hadis Sözlüğü*. 1. Baskı. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.

Zehabî, Ebû 'Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân - thk. Şuayb el-Arnaût. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. 1. Baskı. 23 Cilt. Beyrut: Muesse-sutu'r-Risâle, 1983.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. 'Abdullah. *en-Nuket 'ala İbri's-Şalâh*. 3 Cilt. Riyad: Mektebetu Avzâi'-Selef, 1998.



mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Mart/March 2022, s. 7: 55-87

Mahmut Şevket Paşa'nın Askerî Reform Çalışmaları ve Türk Spor Tarihinde Bir Dönüm Noktası: Süvari Binicilik ve Tatbikat Okulu
Military Reform Efforts of Mahmut Shevket Pasha and a Turning Point in the Sports History of Turkey: The Cavalry Riding and Exercise School

Rıdvan BAL

Doktor, PhD.

Araştırmacı, Reseracher/Ankara

ridvanbal198413@gmail.com

ORCID: 0000-0002-3834-7304

DOI: 10.5281/zenodo.6352223

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 24 Aralık / December 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 05 Mart / March 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Mart / March 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mart / March 2022

Atıf / Citation: BAL, R. (2022). Mahmut Şevket Paşa'nın Askerî Reform Çalışmaları ve Türk Spor Tarihinde Bir Dönüm Noktası: Süvari Binicilik ve Tatbikat Okulu.

Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi, 7 (Şubat 2022): 55-87

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde Kosova Valiliği ve Selanik'teki 3. Ordu Komutanlığı görevlerini yürüten Mahmut Şevket Paşa, 31 Mart Vakasından sonra tüm ülkenin tanıdığı, siyaset ve devlet tarihi içinde etkili bir konuma ulaşmış bir devlet adamıdır. 12 Ocak 1910 tarihinden itibaren Harbiye Nazırı olarak kabineye girmiş, 1912'de Arnavutluk'ta yaşanan isyanda aldığı kararlar nedeniyle ağır eleştirilere uğrayınca 9 Temmuz 1912'de Harbiye Nazırlığından istifa etmiştir. Balkan Savaşının başlamasıyla ülke içinde huzursuzluk ve kargaşa artmış, İttihat ve Terakki ileri gelenlerinin düzenlediği Babıâli baskınıyla hükümet devrilmiş, Mahmut Şevket Paşa, Harbiye Nazırlığı da uhdesinde kalarak Sadrazamlığa getirilmiştir. Ülkenin sıkıntılı günler yaşadığı bir dönemde, 11 Haziran 1913 günü uğradığı silahlı saldırı sonucu hayatını kaybetmiştir. Gerek Harbiye Nazırlığı gerekse Sadrazamlık makamlarında bulunduğu sürece askerî alanda reform çalışmalarına büyük önem vermiş, tüm olumsuz koşullara rağmen yeni projelerin ve atılımların hayata geçirilmesine öncülük etmiştir. Etkileri günümüzde dahi hissedilen bu çalışmalarından biri 1911'de Süvari Binicilik ve Tatbikat Okulunun açılmasıdır. Sadece askerî binicilikle sınırlı kalmayıp Türk spor tarihi için önemli bir adım olan bu açılış, binicilik sporunun çağdaşlaşması ve Türk binicilerinin uluslararası yarışmalarda yer almasını sağlayacak temellerin atılmasına öncülük etmiştir.

Anahtar kelimeler: Mahmut Şevket Paşa, Askerî Reformlar, Yabancı Askerî Heyetler, Süvari, Binicilik, Saumur.

Abstract

Mahmut Shevket Pasha is a general who served as the Governor of Kosovo and the Commander of the 3rd Army in Thessaloniki in the last periods of the Ottoman Empire. The main incident that caused him to be recognized by whole country and get an influential position in politics and state history is the March 31st Incident. He entered the new cabinet as the Minister of War on January 12, 1910, and resigned from this mission when he was heavily criticized for the decisions he took in the rebellion in Albania on July 9, 1912. Later on, when the government was overthrown by the Union and Progress Party, he was appointed as the Prime Minister (Grand Vizier), also as the Minister of War. But after a short period, he was killed as a result of assassination. De-

spite the fact that there were severe negative conditions, he gave great importance for military reforms both as a minister and a prime minister. One of his important reforms was the opening a new school in 1911, the Cavalry Riding and Exercise School. This school was a pioneer not only for military riders but also for all civilian ones, which made enable Turkish riders to take part in olympic games and different levels international competitions.

Keywords: Mahmut Shevket Pasha, Military Reforms, Foreign Delegations for Military Modernization, Cavalry, Horse Riding, Saumur.

Giriş

Türk tarihi araştırmalarında özel bir yere sahip olması gereken at ve atçılık konularında bilim insanlarınca sürdürülen çalışmaların memnuniyet verici düzeyde olduğu söylenebilir. Aynı başarının uygulama alanında da sağlandığını belirtmek, geçmişte olduğu gibi günümüzde de Türk biniciliğinin uluslararası düzeyde yaşatıldığını söylemek ne yazık ki mümkün değildir. Küresel gelişmelerden olumsuz etkilenen spor branşlarından biri olarak Türk biniciliğinin layık olduğu seviyeye çıkarılması her kademede ele alınması gereken bir konudur. Bu çalışmanın amacı, geçmişte daha olumsuz koşullar altında dahi binicilik sporunun geliştirilmesi ve çağdaş düzeyde uygulanabilmesi için alınan tedbirleri anımsatmak, bu doğrultuda hayata geçirilebilecek kararlar için bilimsel veri sağlayabilmektir. Bu maksatla; dönemsel gelişmelerin yer aldığı arşiv belgeleri, gazete haberleri, akademik tez çalışmaları ve ikinci el kaynaklar ile süvari birliklerinin ulaşılabilinen kayıtlarından faydalanılmıştır.

20. Yüzyılın ilk yılları, uzun süredir bir buhran dönemi yaşayan Osmanlı Devleti'nin mücadele etmek zorunda kaldığı iç ve dış gelişmelerin örneklerinin sergilendiği olaylara sahne olmuştur. Bu dönem, günümüzde dahi sıklıkla tartışılan ve muhtemelen Osmanlı tarihinin olumlu-olumsuz yönleriyle en çok incelenen dönemlerinden biri olan Sultan II. Abdülhamit'in saltanat dönemidir (Ortaylı, 2016, s. 129-136). Hayata geçirdiği başarılı uygulamalarla bir örnek teşkil etmesinin yanında bazı siyasi kararlarıyla devlet bütünlüğünü zedeleyici gelişmelere de neden olan padişah, özellikle İttihat ve Terakki Cemiyeti tarafından, yaşanan sorunların kaynağı olarak gösterilmiştir (Küçükünlü, 2011, s. 325-328). Anayasanın tekrar yürürlüğe sokulmaması halinde ülkenin parçalanacağını vurgulayan bu kesimin öncelikli hedefi padişahın taht-

tan indirilmesi olmuştur. Cemiyetin Balkanlarda başlattığı ayaklanma nedeniyle Sultan II. Abdülhamit 23 Temmuz 1908'de anayasayı tekrar yürürlüğe koyarak II. Meşrutiyet'i ilân etmiştir (Akşin, 1996, s. 77).

Bir çare olarak düşünülen meşrutiyetin ilan edilmesine ve oluşturulan kabinede neredeyse tüm vekillerin İttihat ve Terakki üyesi olmasına rağmen sıkıntıların hafiflemediği, dahası azınlıkların isteklerinin artarak devam ettiği görülmüştür. Öte yandan istibdat yönetimine karşı çıkan bu grup, farklı bir istibdat yönetiminin yolunu açmakla eleştirilmiştir (Tunaya, 2000, s. 487). Başta basın olmak üzere toplumda görülen huzursuzluk, ordu içinde beliren İttihat ve Terakki'ye muhalif oluşumlar zamanla sertleşmiş ve 31 Mart Vakası adı verilen başkaldırıya dönüşmüştür. Şeriatın gelmesi ve bazı İttihat ve Terakki mensuplarının görevden uzaklaştırılması isteği ile 13 Nisan 1909 (Rumi 31 Mart 1325) günü Taşkışla'da konuşlu bulunan 4. Avcı Taburu askerleri tarafından ayaklanma başlatılmıştır (??, 31 Mart 1325-13 Nisan 1909; Vahdeti, 1 Nisan 1325-14 Nisan 1909; Kelekyan, 1 Nisan 1325-14 Nisan 1909). Olayların İstanbul'daki birlikler tarafından bastırılmaması üzerine 3. Ordunun merkezi olan Selanik'ten İstanbul'a bir askerî birliğin takviye olarak gönderilmesi kararlaştırılmıştır. Hareket Ordusu adı verilen birliğe başlangıçta Hüseyin Hüsnü Paşa komuta etmiş daha sonra komuta Mahmut Şevket Paşa'ya verilmiştir.

Yaklaşık on beş bin kişilik kuvvete ulaşan ve 22 Nisan 1909'da hazırlıklarını tamamlayan Hareket Ordusu, donanmadaki subay ve erlerin de desteğini alarak iyice güçlenmiş, Çatalca yakınlarında hazır olarak beklemeye başlamıştır. İsyancılarla yapılan görüşmelerden beklenen sonuç alınamayınca Mahmut Şevket Paşa birliklerin İstanbul'a girmesini emretmiştir. İsyancıların sert direnişi ile karşılaşan Hareket Ordusu şiddetli çatışmalardan sonra başta Babiâli, Taksim ve Taşkışla olmak üzere kritik noktaları kontrol altına almış ve 24 Nisan günü tüm şehir isyancılardan temizlenmiştir. Bu harekâtın sonucunda Hareket Ordusundan 49 kişi ölmüş, 82 kişi yaralanmıştır. 230 isyancının öldürüldüğü, 475'inin yaralı (Ölmez, 2017, s. 99) ele geçirildiği sürecin sonunda oluşturulan özel mahkemelerin kararıyla çok sayıda isyancı idam edilmiş, birçoğu da sürgüne gönderilmiştir. 31 Mart Vakasının nedenleri ve sonuçları hakkında farklı değerlendirmeler yapılmıştır (Borak, 1992, s. 366). Bunu gerici bir ayaklanma girişimi olarak kabul edenler olduğu gibi padişaha karşı planlanmış yurt dışı destekli bir eylem olduğunu düşünenler de olmuştur. Farklı

siyasi görüşler doğrultusunda değerlendirmeler de mümkündür ancak Türk siyasi tarihi açısından bu olayın iki kritik sonucu ortaya çıkmıştır: Birincisi ilk kez bir Osmanlı padişahu, Sultan II. Abdülhamit, 27 Nisan 1909'da Şeyhülislamdan alınan fetva ve Meclis kararıyla tahttan indirilmiştir. İkincisi ise iktidar ve güç mücadelesi içinde bulunan çok sayıda subay arasından Mahmut Şevket Paşa'nın sivrilerek gelecek dönemin belirleyicilerinden birisi olmasıdır.

1. Mahmut Şevket Paşa'nın Kısa Biyografisi

Bağdat'ta dünyaya gelen Mahmut Şevket Paşa'nın doğum tarihi net olarak bilinmemekte, çeşitli kaynaklarda farklılıklar göstermektedir. 1857 yılının ağustos ayında dünyaya geldiğini kaydederek farklı tarihleri de inceleyen çalışmalar olduğu gibi kendi ifadeleri doğrultusunda doğum yılının 1858 olduğunu belirten yayınlar da vardır (Yakut, 1998, s. 10; Bardakçı, 2014, s. 9). Kendisinden önceki birkaç nesli Hristiyan olan ve daha sonra Müslümanlığa geçen Gürcü kökenli bir aileden gelen Paşa, Bağdat'ta başladığı eğitim hayatını asker olmak istediği için İstanbul'da sürdürmüştür. Kuleli Askerî İdadisini bitirerek Mekteb-i Harbiye'ye geçmiş, Harbiye'den mezun olduktan sonra Erkân-ı Harbiye'yi birincilikle bitirmiş ve kurmay yüzbaşı olarak orduya katılmıştır. İleri derecede Fransızca ve Almanca bilmesi nedeniyle Genelkurmay Karargâhında çeviri ve yayım birimlerinde çalışmış, Alman askerî heyetleri ile ortak faaliyetlerde görevlendirilerek Kompofner ve Von der Goltz Paşaların yardımcılıklarında bulunmuştur. Silahlar konusunda uzmanlaşması için Almanya'ya gönderilmiş, beş sene kadar orada çalışmıştır. 1895'te mirliva (*tuğ-general benzeri*), 1899'da ferik (*tümgeneral-korgeneral benzeri*), 1905'te birinci ferik (*orgeneral benzeri*) rütbeleri ile taltif edilen Mahmut Şevket Paşa, bu on yıllık süre içerisindeki çalışmaları ve özellikle silah-teçhizat konularındaki uzmanlığı ile öne çıkan, gayretlerinin karşılığı madalyalar ile takdir edilen bir paşa olarak tanınmıştır.

1905-1908 yılları arasında Kosova Valiliğini yürütmüş, Meşrutiyetin ilanından sonra Selanik'teki 3. Ordu Komutanlığına atanmıştır. Paşa'nın hemen herkes tarafından tanınmasını, siyaset ve devlet tarihi içinde önemli konuma ulaşmasını sağlayan asıl gelişme ise 31 Mart Vakası olmuştur. Mahmut Şevket Paşa, 12 Ocak 1910 tarihinden itibaren Harbiye Nazırı olarak kabineye girmiş (Devlet Arşivleri Başkanlığı-DAB, H. 30.12.1327; H. 11.10.1329; Bardakçı, s.

10), Arnavutluk'ta ortaya çıkan isyan sonrası 9 Temmuz 1912'de Harbiye Nazırlığından istifa etmiştir. Devletin her kesiminde güçlü ve tanınan bir isim olarak istifasının ertesi günü padişah tarafından Ayân üyeliğine atanması, Paşa'nın saray üzerindeki etkisini de açığa çıkarmıştır. Sarayın Başmabeyincisi Ali Fuat (Türkgeldi) Bey tarafından kaydedilen şu sözler, Padişahın Mahmut Şevket Paşa'dan çekindiğini de gösteren ifadelerdir: "...Paşa'nın çehresinin korkunçluğu ile beraber sert ve süratli adımlarla sofadan geçerek ve ayağındaki mahmuzlu çizmelerle parkeleri çatırdatarak huzura gelişinden adeta ürperirdi..." (Göl, 2021, s. 339). 23 Ocak 1913 günü gerçekleştirilen Babıâli baskınıyla hükümet devrilmiş, rütbesi müşirliğe (*maresal*) yükseltilen Mahmut Şevket Paşa, Harbiye Nazırlığı da uhdesinde kalarak Sadrazamlığa getirilmiştir (DAB, H. 15.02.1331; Karal, 2001, s. 197; Bardakçı, s. 14; Yakut, s. 298). Göreve başladığı günden itibaren iç ve dış sorunlarla boğuşan Mahmut Şevket Paşa, 11 Haziran 1913 günü Sadaret makamına giderken Çarşıkapı civarında uğradığı silahlı saldırı sonucu hayatını kaybetmiştir. Türk siyasi, askerî hayatının önemli kişiliklerinden biri olarak mücadelelerle geçen ömrü bir suikast ile sonlanan şehit Mahmut Şevket Paşa, Şişli'deki Abide-i Hürriyet Tepesinde toprağa verilmiştir.

2. Mahmut Şevket Paşa'nın Harbiye Nazırlığı ve Sadrazamlık Dönemlerinde Uygulamaya Konan Askerî Reformlar

Osmanlı Devleti'nde hayata geçirilen ilk yenileşmeler genellikle askerî alanda olmuş, uzun yıllardır muharebe meydanlarında alınan yenilgilere çare bulup güçlü bir ordu oluşturmak hedeflenmiştir (Yıldız, 2017). Reform girişimlerinde asıl belirleyici olan padişahların ve üst düzey askerlerin niyetleri olmuş, bu konuda her türlü desteği veren yöneticiler olduğu gibi siyasi gerekçelerle tercihini ordunun pasifize edilmesi yönünde kullanan (Sultan II. Abdülhamit gibi) padişahlar da görülmüştür. Batıdaki uygulamalara benzer olarak gerçekleştirilen ilk askerî reform girişimleri Sultan III. Selim tarafından başlatılmıştır (Kubalı, 1973, s. 79). Ancak yenileşme yolunda atılan ciddi girişimler ve Nizam-ı Cedit yapılanması, yabancı güçlerin de desteklediği gerici ayaklanmalarla engellenmiş, yeniçerilerin istemediği Sultan III. Selim "*Hâl edilmiştir*".

Sultan IV. Mustafa ve sonrasında Sultan II. Mahmut tarafından başlatılan etkili düzenlemeler, Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde sürdürülmeye

çalışılmıştır. Eşkinici Ocağı adı verilen yeni bir sistem oluşturulması, Nizam-ı Cedit yerine Sekban-ı Cedit ordusu kurulması, Yeniçeri Ocağının kaldırılarak yerine Asakir-i Mansure-i Muhammediye adlı yeni ordu kurulması, Harp Okulu, tıp fakültesi, mühendis okulları ve bando okulunun açılması gibi girişimler bu konudaki önemli adımlar olmuştur (Çadircı, 1983, s. 90,91). Genel olarak; Dar-ı Şura-yı Askerî, Meclis-i Mehamm-ı Harbiye Heyeti gibi adlarla yeni kurullar oluşturularak askerî konuların ele alınmasının temini gibi coğrafi konum göz önüne alınarak orduların ve merkezlerinin belirlenmesi, örnek alınması kararlaştırılan yabancı ordularla iş birliği ve anlaşmaların sağlanması bu çerçevede belirtilebilmektedir. Bu bağlamda; 14 Temmuz 1880'de imzalanan anlaşmaya göre bir Alman askerî heyetinin İstanbul'a gelmesi belirlenmiş ve Albay Kaehler başkanlığındaki bir heyet 11 Nisan 1882'de İstanbul'da çalışmalarına başlamıştır (Koloğlu, 2005, s. 119).

Eğitim öğretim kurumları, askerî birlik ve yapılanmalardaki değişiklikler yanında modern silah, teçhizat ve mühimmat temini yönündeki oluşumlar da bu kapsamda yer almıştır (Türkmen, 1995, s. 479-493). Yetkili makamlara getirilen asker ve sivil yöneticiler, devletin içinde bulunduğu kötü durumdan kurtulabilmesi için kendi dünya görüşleri ve eğitim düzeyleri doğrultusunda askerî yenileşme çalışmalarında bulunmuş, bazıları etkili sonuçlara ulaşırken bazı girişimler dönemselsel bir tedbir olarak kalmıştır. Bu yöneticilerden biri de önce Harbiye Nazırı daha sonra da Sadrazam olarak görev yapmış olan Mahmut Şevket Paşa'dır. Deniz kuvvetlerinde kayda değer gelişmelerin yaşanmadığı bu yıllarda diğer kuvvetlerde öne çıkan gelişmeler şöyle ele alınabilir:

2. 1. Kara Birliklerinde Reform Çalışmaları

Harbiye Nazırlığı görevine başladıktan sonra kurum içi yazışmalarda ve koordinasyonlarda zaman kaybını önlemeyi amaçlayan Paşa, 22 Şubat 1910'da "*Muamelât-ı Cariyede Nazıra Muavenet*" adıyla bir müsteşarlık makamı oluşturmuştur (Yakut, s. 363). Bu makama bağlı olarak çalışacak olan yazı işleri müdürlüğü ve hukuk müşavirliği de aynı süreçte faaliyetlerine başlamıştır. Genelkurmay Başkanlığı benzeri olarak görev yapan Erkân-ı Harbiye-i Umumiye Dairesi ile birlikte piyade, süvari, sahra topçusu ve ulaştırma birliklerinin bağlı olduğu daireler açılmış, farklı amaçlar için oluşturulmuş muha-

rebe destek unsurlarının sevk ve idaresi için yeni müfettişlikler ve daireler oluşturulmuştur. Ülkedeki bütün askerî okulların bağlandığı Terbiye ve Tedrisat Müfettiş-i Umumiliği de bunlardan biridir. Ordunun ihtiyaç duyduğu mühendislik ve teknik bilgi gibi konularda uzman personelden oluşan Kıtaat-ı Fenniye Müfettiş-i Umumiliği de 19 Şubat 1910 tarihinde hayata geçirilerek doğrudan Harbiye Nezaretine bağlanmıştır.

Mahmut Şevket Paşa 9 Temmuz 1910'da yayımladığı Ordu Teşkilat-ı Esasiye Nizamnamesi ile askeriyedeki köklü değişikliklerin bilgisini paylaşmıştır. Ordu komutanlıkları yerine ordu müfettişlikleri uygulaması, Von der Goltz Paşa ile üzerinde beraber çalıştıkları kolordu teşkilatına geçiş konusu bu nizamnamede yer alan maddelerden olmuştur. Harekâtın başarıya ulaşabilmesi için muharip ve muharebe destek unsurlarının etkili ve koordineli kullanımının yolunu açacak bu uygulama ile belirlenen bir bölgedeki tüm askerî unsurların tek bir komutanın emri altında bulunmasını sağlanmıştır. On dört nizamiye kolordusu olarak düzenlenen yeni yapıda, kolordu komutanı olarak görevlendirilen paşalara muharebede olduğu gibi sorumluluk bölgesinin güvenlik ve asayişinin sağlanması, ayaklanmalara engel olması gibi görevler verilmiştir.

Harbiye Nazırlığının yeni düzenlemeleri ile hayata geçirilmiş olan bağımsız bir inşaat emlak birimi, evrak arşivi şubesi, askerî kâtipler seçme komisyonu ve askerî basımevi, Mahmut Şevket Paşa döneminde etkinleştirilmiş; İstanbul Merkez Komutanlığı ve silah-mühimmat üretimi yapan İmalat-ı Harbiye (Askerî Fabrikalar) Genel Müdürlüğü de doğrudan Harbiye Nazırına bağlanmıştır. Bakanlıkta görevli kâtiplerin görevleri ile ilgili ihtisaslarını temin etmek üzere 26 Ekim 1910 tarihinde "Daire-i Harbiye Mektebi" adıyla yeni bir okul açılması kararlaştırılmıştır. İki gruba ayrılan okulun birinci grubunda inşaat konuları, ikinci grubunda ise hesap konularında çalışan memurların ders görmesi planlanmış ve okul 29 Nisan 1911'de Mahmut Şevket Paşa tarafından törenle açılmıştır (Ergün, 1996, s. 356). Daha önce oluşturulan Süvari Müfettişliği 23 Ocak 1911'den itibaren doğrudan doğruya Harbiye Nezaretine bağlanmış, müfettişlerin denetleme raporlarının Harbiye Nezaretine vermeleri emredilmiştir (Bu oluşum, Süvari Binicilik ve Tatbikat Okulunun açılması ve faaliyetleri ile bağıntılıdır).

9 Temmuz 1910'dan itibaren her fırkada bir sıhhiye bölüğünün kurulması, 8 Eylül 1910'da askerî sağlık teşkilatı için bir nizamname hazırlanması sağlık hizmetleri alanında yapılan ilk düzenlemelerdir. 10 Ağustos 1911'de kurulan Harbiye Nezareti Sıhhiye Dairesi, ordunun tüm sağlık hizmetlerinin tek elden idaresini sağlaması yönünden önemlidir. Bunun yanında askerî hastanelerin çalışma şekli, gerek duyulan yeni hastanelerin açılması, tıbbi malzeme ve araçların temini konuları bu dairenin sorumluluğuna verilmiştir (Efe, 2015, s. 37-39, 77). İlerleyen aylarda İstanbul ve Çanakkale başta olmak üzere devletin her köşesindeki askerî hastanelerin sağlık hizmetlerinin düzenlenmesi, tahliye ve tedavi işlemlerinin güncelleştirilmesi, hasta nakil işlemlerinin aksatılmadan yerine getirilmesinden Sıhhiye Dairesinin birinci derecede sorumlu olduğunu kayıt altına alan 7 Şubat 1912 tarihli nizamname yayımlanmıştır. Askerî sağlık hizmetlerinin en iyi şekilde yürütülebilmesi için kıt'a tabiplerinden en üst seviyedeki hastanelerde görev yapan personele, tüm sağlık personelinin görevleri detaylı olarak belirtilmiştir.

Sadece süvari sınıfının değil hemen tüm askerî unsurların atlı birlikler halinde teşkilatlanmaya da sahip olması ve at, katır gibi hayvanların hem binek hem de yük taşımacılığında kullanılması, ordu hayvan sağlığı konusunu da gündemde tutmuş, askerî veteriner hizmetleri konusunda yenileşme çalışmaları yürütülmeye çalışılmıştır. 1842 yılında açılmış olan Askerî Veteriner Okulunun genel yapısı, eğitim öğretim faaliyetleri ve öğrenci sayısı her fırsatta artırılmaya çalışılmıştır. Veteriner hekimlere yardımcı olmak üzere "*baytar muavini*" yetiştirmek için 15 Ekim 1910'da Tatbikat-ı Baytariyye Mektebi açılmış, 11 Temmuz 1911 tarihli Askerî Teşkilat Sıhhiye-i Baytariyye Nizamnamesi ile veteriner hekim ve yardımcı personelin görev ve yetkileri tespit edilmiştir (Efe, s. 87).

2. 2. Jandarma Teşkilatında Reform Çalışmaları

Genel olarak ülkenin iç güvenliğini ve halkın huzurunu sağlamak, yasaların etkin olarak yürütülmesi konusunda kendine verilen vazifeleri yerine getirmekle yükümlü olan silahlı bir devlet gücü olarak tanımlanabilen jandarma teşkilatı, Tanzimat Fermanı ile birlikte ortaya çıkan gelişmeler doğrultusunda yenileşme sürecine girmiştir. II. Meşrutiyet döneminde yürütülen

düzenlemelerle teşkilatın yapısı geliştirilmiş, Umum Jandarma Kumandanlığının Harbiye Nezaretine bağlı konumu muhafaza edilmiştir.

Reform çalışmaları İtalyan heyetleri ile başlamış, bu amaçla İtalyan General De Georgies göreve getirilmiştir (Türkmen, 2005, s. 304). 1911'de Trablusgarp'ın İtalya tarafından işgali nedeniyle bu ülkenin heyetleri ülkeden ayrılmıştır. Daha sonra 25 Mart 1912'de Fransız Lamus Paşa başkanlığında yeni bir çalışma grubu oluşturulmuş, ilk toplantılardan sonra jandarma personelinin üniformalarında standartlığı sağlamak üzere 6 Nisan 1912'de proje üretilmiştir. Atlı jandarma unsurlarının eyerlerinin de standart olması için Fransa'dan iki adet eyer takımı alınarak deneme süreci başlatılmıştır (İpek, 2006, s. 97). 1912 yılında jandarma personelinin sayısal olarak da artışı ele alınmış, örneğin kritik bölgelerden biri olan Yemen'de 1909 yılında 2112 olan kadro sayısı 1912'de 2871 olarak planlanmıştır (Tekir, 2020, s.149). Her ne kadar Umum Jandarma Kumandanlığı 1909 yılında faaliyete geçirilmiş olsa da Paşa'nın Sadrazamlık döneminde, 16 Mart 1913'te yayınlanan bir nizamname ile çeşitli konularda ortaya çıkmış yetki karmaşası önlenmiştir. Umum Jandarma Kumandanlığı Dairesinin Teşkilatı ve Mezkûr Kumandanlık ile Jandarma Müfettiş-i Umumiliğinin Münasebeti Hakkında Nizamname ile birimler arası ilişkiler net olarak düzenlenmiş, mevzuatın uygulanmasından Harbiye ve Dahiliye Nezaretleri sorumlu tutulmuştur. (Tekir, 2020, s.190; Jandarma, 2002, s. 177).

2. 3. Hava Gücü Oluşturma Çalışmaları

Osmanlı ordusunun modernleşme çalışmaları kapsamında batı ordularındaki yenilikleri araştıran Türk subayları ve ikili anlaşmalarla Türkiye'ye çağırılmış yabancı temsilciler, kara kuvvetlerine yönelik çalışmalarını sürdürürken çağdaş bir konu olarak gündeme gelen havacılık-balonculuk gelişmelerine de kayıtsız kalmamışlardır. Özellikle askerî uçakların tamamen havacılığın asıl unsuru olmasından önceki yıllarda balonların etkili olması, Balkanlarda sıkıntılı günler yaşayan Osmanlı ordusu için de bir çözüm olarak incelemeye alınmıştır. Edirne kalesinde kullanılmak üzere keşif, gözetleme ve topçu ileri gözetleyiciliğinde (düşman hedeflerini havadan belirleyip atış yapacak toplara istikamet ve koordinat bildirme görevi) kullanılacak bir balon temini konusu ele alınmış ancak maliyet ve kullanım yaygınlığı gerekçeleriyle satın alma gerçekleşmemiştir (Gediz, 1981, s. 76). Bu gelişmelere yakın bir

tarihte, 1909 yılının aralık ayında İstanbul'a getirilen iki uçakla tanıtım ve satış için gösteri yapılması, Osmanlı ordusunun da havacılıktaki gelişmelerden uzak olmadığını göstermiştir.

Havacılık alanında yaşanan gelişmeleri dikkatle takip eden ve batılı devletlerin havacılık çalışmaları hakkında devamlı raporlar talep eden Mahmut Şevket Paşa'nın şu sözleri, ordunun yenileşmesi ve havacılığın geleceği hakkındaki değerlendirmelerini belirtmesi açısından önemlidir: *"Gözlediğimiz uçma makineleri olan tayyare henüz basit bir haldedir. Bu uçma makinesinin gelecekteki gelişmesinin ne dereceye varacağını şimdiden kestirmek mümkün değilse de yakın bir gelecekte insanların güvenle havalarda dolaşmalarını sağlayacaktır. Ordu için bu çeşit araçlardan hemen satın almak akla gelmese de bir gün gelip bunların savaş meydanlarında görev yapmaları uzak değildir"* (Tatar, 2018, s. 8). Mahmut Şevket Paşa, askerî ataşe olarak Enver Bey'i Almanya'ya, Fethi (Okyar) Bey'i de Fransa'ya görevlendirmiş, bu ülkelerdeki havacılık çalışmalarının dikkatle incelenmesini istemiştir (Yalçın, 2011, s. 1036). Harbiye Nazırlığının araştırmaları sonunda 14 Şubat 1911 tarihli genelge ile tüm birliklere pilot eğitimi almak üzere iki subayın Fransa'ya gönderilmesinin kararlaştırıldığı bildirilmiş ve belirlenen özelliklere sahip subay adaylarının isimlerinin gönderilmesi istenmiştir. Havacılık konusunda çalışmaların yoğunlaştığı bugünlerde bir ilk gerçekleştirilmiş ve Kaymakam Süreyya (İlmen) Bey, Mahmut Şevket Paşa tarafından 1 Haziran 1911 tarihinde havacılık teşkilatının kurulması için görevlendirilmiştir (Kurt, 2018, s. 26).

Türk Hava Kuvvetlerinin kuruluş yıldönümü olarak kabul edilen bu tarihte yurt dışına gönderilecek pilotlar için seçme sınavı da yapılmış, Süvari Yüzbaşı Mehmet Fesa ve İstihkam Üsteğmen Yusuf Kenan Bey en yüksek notları alarak Fransa'ya pilotaj eğitimine gönderilmişlerdir. Eğitim sonunda Türk havacılık tarihinin birinci uçuş brövesini hak eden Süvari Yüzbaşı Mehmet Fesa Bey ilk Türk pilotu olma onurunu elde etmiştir (Bal, 2013, s. 110-112). Gerekli alt yapı çalışmaları kapsamında uçuş pisti ve hangarların inşaatları bitirilmiş, uçakların bakım onarım ekibinin eğitimi için hazırlıklar tamamlanmıştır. Gerek hükümetin bütçe tahsisi gerekse halkın yardımları yanında Sultan Mehmet Reşat'ın bin altınlık bağışı, havacılığın ilerlemesine ciddi destek sağlamıştır. 1912 yılına gelindiğinde yurt dışında eğitimini tamamlamış olan 18 pilot geri dönmüş ve Osmanlı ordusunun 12 uçaklık hava filosu savaşa

hazır hale getirilmiştir. Yüzbaşı Fesa Bey, 26 Nisan 1912 günü tek kişilik Deperdussin uçağı ile Mahmut Şevket Paşa'nın da hazır bulunduğu izleyici grubunun önünden havalanmış ve ilk uçuşu gerçekleştirmiştir (Kurt, 2018, 30). Mahmut Şevket Paşa 7 Mayıs 1912'de uçak ve balonlar konusunda yerinde incelemelerde bulunmak, açılması planlanan uçuş okulu için öğretmen ve teknik personel sağlamak, ihtiyaç duyulan malzeme tedarik işlemleri için bir heyeti Avrupa'nın çeşitli ülkelerine göndermiştir (Yalçın, 2004, s. 27,28). Nazırlık görevinden ayrılmadan önce Yeşilköy Tayyare Mektebinin altyapısını büyük ölçüde tamamlamış ve Türkiye'nin ilk uçuş okulu 3 Temmuz 1912'de açılmıştır (Tatar, s. 18, 19).

2. 4. Reform Çalışmaları İçin Kaynak Tahsisi ve Mali Konular

Reform çalışmalarının başarıya ulaşması ve istenen hedeflerin gerçekleşmesi, doğal olarak devletin genel bütçesi ve Harbiye Nezaretine tahsis edilen miktarla doğru orantılı gerçekleşmiştir. Mahmut Şevket Paşa personel giderlerinden inşaata, silah teçhizattan mühimmata kadar ihtiyaç duyulan ve yurt dışından temini kaçınılmaz olan kalemlerin temini için mecliste de ciddi mücadele vermiştir. Örneğin 1910 yılı askerî bütçe görüşmeleri esnasında devlet bütçesinin yetersizliği nedeniyle istenen miktara karşı çıkan Maliye Nazırı Cavit Bey ile tartışmıştır. Harbiye Nazırlığının istediği miktarın üçte birini uygun gören Maliye Bakanı ile görüşmüş ve "...ordudan hiçbir şey esirgemeyeceğiz..." (Yakut, s. 381) diyerek kendisini ikna etmiştir.

Sadrızamlığı döneminde Tekalif-i Harbiye başlıklı bir yasal düzenleme yaptırarak Balkan Savaşında ihtiyaç duyulan/duyulacak olan ihtiyaçların karşılanması için toplama komisyonları oluşturmuştur (DAB, H. 21.02.1331). Her kesimden vatandaşın elinde bulunan ve kendi ihtiyaçlarından fazla olan levazım malzemelerinin alınması planlanmıştır. Zaten ilerleyen zamanda muhalefet de askerî ihtiyaçlar için olumsuz bir görüş beyan etmemiş, yaşanan mağlubiyetlerden kurtulabilmek için ordunun güçlenmesine yönelik harcamalara herkes destek olmuştur. Ancak tüm ileri görüşlü planlamalara, orduyu güçlendirici girişimlere rağmen ülkenin içinde bulunduğu koşullar bahsedilen çabaların arzu edilen seviyeye ulaşmasını engellemiştir. Trablusgarp Savaşı ve Balkan Savaşlarından yenik ayrılmak orduyu iyice yıpratmış, hazinenin zayıflığı iyi niyetli projelerin hayata geçirilmesine fırsat vermemiştir.

Ülkenin içinde bulunduğu mali sıkıntılar ve parasızlık gerçeği, hemen her konuda hayata geçirilmek istenen projelere engel olmuştur. Çağdaş düzenlemeleri hayata geçirebilmek konusunda farklı arayışlar düşünülmüş, örneğin yurt dışında uçak alımının sağlanması konusunda yardımlar, bağışlar öne çıkarılmıştır. Mahmut Şevket Paşa'nın "Tayyare İanesi"ni başlatmasından sonra Donanma Cemiyeti de uçak bağışı toplamaya geçmiş, halkın geniş katılımlı bağış kampanyaları ile hava gücüne sahip olma yönünde çok önemli adımlar atılmıştır (Kurt, 2013, s. 303).

Tüm olumsuzluklara rağmen askerî reform çabaları her fırsatta yürütülmeye çalışılmış, dönemsel ihtiyaçlar dışında sonraki yıllara katkı sağlayacak oluşumlar da başlatılmıştır. Bazı girişimler sadece ordunun savaşa hazırlık çalışmaları yapmasıyla sınırlı olmamış gerek askerlerin gerekse sivil vatandaşların sportif gelişimine katkı sağlayacak tesisler de bu dönemde açılmıştır. Mahmut Şevket Paşa'nın bir yurt dışı ziyaretinde görüp beğendiği, ordunun moral desteğini yükseltecek, hem askerî bir eğitim merkezi hem de binicilik sporuna öncülük edecek bir okul olan Süvari Binicilik ve Tatbikat Okulu bunlardan biri olmuştur.

3. Türk Binicilik Sporunun İlk Eğitim Merkezi: Süvari Binicilik ve Tatbikat Okulu

İnsanoğlunun en yakın dostlarından biri olan, uygarlığa katkıları nedeniyle "tarih yazan hayvan" olarak da bilinen atların ilk olarak nerede evcilleştirildiği, hangi yollarla başka kıtalara yayıldığı konusu henüz açıklığa kavuşturulamamıştır. Bilimsel adı ile "*Equus ferus caballus*"un 50 milyon yıldan fazla bir süre öncesinde var olduğu kabul edilmektedir. Bir tilki kadar büyüklükten bugünkü şekline evrimleşen at hakkındaki paleolojik ve antropolojik araştırmalar, muhtemel evcilleştirmenin yaklaşık altı bin yıl önce Karadeniz kuzeyi ile Kazakistan arasındaki bölgede, Asya topraklarında gerçekleştiğini belirleyebilmiştir. Batılı kaynaklarda pek yer verilmemesine rağmen atın evcilleştirilmesi ve atlı çoban kültürünün ortaya çıkarılmasının Türkler tarafından gerçekleştirildiği yönünde bilimsel verilere dayanan açıklamalar vardır.

Atı ilk evcilleştiren toplumlardan biri olarak Türklerin tüm yaşamında önemli rol sahibi olan atlar, bütün kültürel öğelerine de yön vermiştir (Çağan, 1953, s. 1; Kafesoğlu, 1983, s. 210-214; Ögel, 1984, s. 17; Çınar, 1993, s. 14; Din-

çer ve Yaşar, 1999, s. 1). Türkler atı savaş alanlarına aktaran (süvariliğin öncüsü olan) ve atlı göçebe kültürünü başlatan ulus olarak tanınmasına rağmen, günümüzdeki sportif binicilik branşlarında öncülük olarak kayda geçmiş binış şekillerine pek sahip olamamışlardır (Temurlenk, 2000, s. 1). Harbiye'den ilk mezununu 1849 yılında (Özçelik, 2006, s. 63) veren bir camianın uygun şartlar sağlanmış ve uzun süre barış ortamında görev yapılabilmiş olsaydı, daha erken bir tarihte batıdaki emsalleri gibi sportif biniciliğe geçişleri mümkün olabilirdi. Nitekim Mahmut Şevket Paşa'nın bir Fransa ziyaretinde görüp etkilendiği binicilik çalışmalarının Türk binicileri tarafından da uygulanmasını istemesi bu farklılığın bir yansıması olmuştur. Biniciliği sadece süvarilerin ata hakimiyet ve savaş gücünü artırıcı bir eğitim olarak görmeyip işin içine sanat, estetik ve yarışmacılık duygularını da katan Avrupalı biniciler, süvarilerin muharebe meydanlarındaki etkisi ve vazgeçilmezliği azalırken binicilik sporunun değişik branşlarla yaşatılması için çeşitli okullar kurmuşlardır. Bu okullardan biri, Mahmut Şevket Paşa'nın Harbiye Nazırlığı döneminde Fransa'ya yapmış olduğu bir ziyarette yakından görme şansı bulunduğu Saumur'deki Fransa Ulusal Binicilik Okuludur.

3. 1. Saumur Ulusal Binicilik Okulu (*L'École Nationale D'équitation*)

1763 yılında Paris'e üç yüz kilometre kadar uzakta bulunan Saumur kentinde kurulan Fransa Süvari Okulu, Fransız İhtilali sonrasında gelişme kaydetmiştir. 1824 yılında Kraliyet Süvari Okulu adını alan okul hem askerî binicilik hem de sportif binicilik dallarında öncülük etmeye başlamıştır. Ülkedeki diğer binicilik merkezlerinin zamanla kapatılmasıyla 1830'dan itibaren Fransa'nın tek binicilik okulu olan Saumur'de, biniciliğin en usta öğretmenleri arasında olan Francois Baucher ve Count d'Aure'nin geliştirdiği tekniklerle Fransız binicilik doktrini oluşturulmuştur (Ünver, 2006, s. 24). 19. Yüzyılın ortalarından itibaren başlayan sportif binicilik sürat, dayanıklılık ve arazide engel atlama gibi zor branşlar içerdiğinden başlangıçta sadece süvari subaylarınca yapılmıştır. Bu subayların eğitimlerini yaptıran öğretmenler *Cadre Noir* olarak adlandırılan, emsalleri arasında en başarılı olanlar arasından seçilmiş kişilerdir (Resim 1,2). İlk olarak 1902'de Saumur'de düzenlenen arazi yarışmaları, bu öğretmenlerden biri olan Yüzbaşı de Saint-Phalle tarafından kazanılmıştır (Institut Français, 2022).

Saumur Ulusal Binicilik Okulu geçmişte ve günümüzde, binicilik eğitiminin ve yarışmalarının verimli şekilde yürütülmesi için gerekli olan tüm alt birleşenleri muhafaza etmiştir. Misyon, vizyon ve disiplin anlayışının gerektirdiği personel, teçhizat, at ve bakım hizmetleri, manejler, tesisler ile bunların sürdürülebilirliği için gereken mali kaynaklar her zaman sağlanmıştır. Böylelikle kuruluşundan itibaren dünyanın en iyi okullarından biri olmuş, günümüzde ise 18. Yüzyıldan gelen bu özellikleri yaşatan iki eğitim merkezinden biri olarak varlığını sürdürmeyi başarmıştır (diğeri de Viyana'daki İspanyol Binicilik Okuludur).

Binicilik yarışmaları 1912'de Dünya Olimpiyat Komitesi tarafından oyunlara dahil edilmiştir. Günümüzde at terbiyesi, engel atlama ve üç günlük yarışma branşları biniciliğin olimpiik yarışmaları arasında olup kısaca şu şekilde açıklanabilir (Akşit, 1972, s. 79,80):

3. 1. 1. At Terbiyesi (Dresaj): Binicilerin ata hâkim olmak ve istediği manevraları en iyi şekilde yaptırmak amacıyla uyguladıkları eğitimler, zamanla belirli kurallarla netleşmiş ve sportif biniciliğin zarafetini sergileyecek düzeye çıkarılmıştır. Atın fiziki ve ruhi eğitimini belirlenmiş kurallar çerçevesinde geliştirmek, binicisinin tüm isteklerine ve uyguladığı yardımlara itaat eder duruma getirmektir. Yarışmalar, manej adı verilen çevre sınırları belli ölçülere sahip, zemini özel malzemelerle, kum ya da çimle kaplanmış alanlarda yapılır (Resim-3).

Belirlenmiş harflerden oluşan noktalar arasında binici ve atın duruşundan, çeşitli yürüyüş şekillerinin, dönüşlerin, ileri ve geri hareketlerin uygunluk ve estetik durumuna göre hakemlerden alınan puanlarla sonuçlar belli olur. At terbiyesi tekniklerini geliştirerek bu konuda merkez olmuş İspanyol Binicilik Okulu ve sonrasında Saumur Binicilik Okulu, günümüzde de eğitim ve gösteri merkezi olma özelliğini devam ettirmektedir.

3. 1. 2. Engel Atlama (Konkurhipik, Show Jumping): Manej içinde çeşitli yerlere konulan belli yükseklikteki engellerden oluşan bir parkuru, belirlenmiş sıraya ve zamana göre attan düşmeden atlama yarışmasıdır (Resim-4). Engellerin devrilmesi ve parkurun tamamlanma süresine göre sıralama belirlenir. Engellerin azami yüksekliği günümüzde 170 cm.dir. At ve binicinin zor parkurda en yüksek engeli aşma becerisini ölçen "Kudret Yarışmaları" ile

“Yüksek Atlama Yarışmaları” engellerinin yükseklik sınırı yoktur, 2,5 metreye yaklaşmıştır.

3. 1. 3. Üç Günlük Yarışma (Konkur Komple): Bu yarışmalar, süvari atlarının başarı seviyelerini test etmek ve binicilerin arazide uzun mesafeleri koşarken doğal engelleri aşması için sahip olması gereken yetenekleri belirlemek için başlatılmıştır. İlk kez 1902’de Avrupa’da koşulan arazi yarışmalarına ordu atı yarışmaları adı da verilmiştir. Günümüzde olimpiik binicilik branşlarının hepsinin yer aldığı bir yarışmadır (Resim-5). Binicinin, aynı atla birinci gün at terbiyesi, ikinci gün arazide dayanıklılık ve engellerin geçilmesi, üçüncü gün manejde engel atlama parkurunun tamamlanması şeklinde gerçekleştirilir.

Türkiye’nin de üyesi olduğu Uluslararası Binicilik Federasyonu FEI (*Fédération Equestre Internationale*) yarışmaları kapsamında bu branşların yanında; atın sürat ve dayanma yeteneğinin test edildiği on kilometre ile yüz altmış kilometre arasında koşulan, atın sağlığının sık sık muayene edildiği uzun mesafeli Atlı Dayanıklılık (Endurance); Türkiye’de yapılmayan atlı araba, atlı jimnastik yarışmaları da aktif olarak sürdürülmektedir. Engelli bireylerin rehabilitasyonu maksadıyla hayata geçirilen para binicilik ve atla tedavi uygulamaları da federasyon ve binicilik kulüplerinin çalışma alanlarına eklenmiştir.

4. Süvari Binicilik ve Tatbikat Okulu

Mahmut Şevket Paşa, Harbiye Nazırlığı döneminde Fransa’ya yaptığı bir ziyaret esnasında Saumur Ulusal Binicilik Okulunu da gezmiş ve oradaki süvari eğitimini yakından incelemiş, askerî reform çalışmaları kapsamında süvari sınıfına yönelik düzenlemeleri arasına bu okuldakine benzer eğitimlerin de eklenmesinin uygun olduğunu değerlendirmiştir. Paşa, okulun tesislerini, manejlerini ve at bakım faaliyetlerini görmüş, Fransız süvarilerinin temel binicilik konuları dışındaki gösterilerini beğenerek Türk süvarilerinin de benzer çalışmalar yapmasını istemiştir. Daha önceki tarihlerde de adı geçen okulda eğitim görmüş süvari subayları hakkında arşiv kayıtları mevcuttur. Ancak bu eğitimler, yabancı harp okullarında eğitim görmek amacıyla Fransa, Almanya, Avusturya gibi ülkelere öğrenci gönderilmesi kapsamında gerçekleşmiş faaliyetlerdir. Bu çalışmanın içeriğinde ise sportif biniciliğin geliştirilmesi amacıyla

la Fransa'ya kursiyer subay gönderilmesi ve oradan eğitici personel getirilmesi amacına vurgu yapılmıştır (DAB, H. 22.05.1309; M. 01.07.1893).

Fransa'nın süvarilik uygulamalarının o tarihlerde ilgiyle ve dikkatle izlendiği, dönemin bazı gazete makalelerine de yansımıştır. Başlık bölümünde gazetenin basım amacının sadece askerî konular ve askerî reform hareketlerinin paylaşımı olduğu ifadesine yer veren Müdâfaa-yı Milliye Gazetesi, dört ayrı sayısında Fransız süvarileri hakkında makale yayımlamıştır. Birinci sayıda "*Fransız Süvâri Tatbikat Mektebi*" hakkında görüşlere yer verilmiştir. Bu makalede okulun genel müfredatı, verilen konferanslar, binicilik eğitiminin içeriğine yönelik açıklamalara yer verilmiş; okulun başarısının dünyaca kabul gördüğü belirtilerek Saumur'un en iyi binicilik okulu olduğu değerlendirilmiştir. Gazetenin dördüncü sayısında "*Fransa'da Atlı İhtiyat Zâbitânının Yarış Müsabakası*", beşinci sayısında "*Fransız Süvarisinin İstikşafatı*" ve on beşinci sayısında "*Fransa Süvarisinin Yeni Ta'limnâmesi*" başlıklı makaleler, yazar adı belirtilmeden yer almıştır (Karaman, 2014, s. 212, 214, 218).

Mahmut Şevket Paşa İstanbul'a döndükten sonra süvarilik hakkındaki düşüncelerini hayata geçirmiş ve Makriköy (Bakırköy)'de bir okul açılmasını emretmiştir. Böylelikle 1911 yılında Süvari Binicilik ve Tatbikat Okulu adıyla yeni bir okul açılmıştır. Türk ordusunda geleneksel yöntemlerle ya da birliklerde usta/çırak yöntemi ile yürütülen binicilik eğitiminin bundan böyle bilimsel bir şekilde, uzmanların gözetiminde ve eğitici dokümanlarla sağlanması için ilk adım atılmıştır. Başlangıçta okul müdürlüğüne bir Alman subayı, süvari ve binicilik uzmanı Yarbay Bob getirilmiştir (Çalbatır, 1943, s. 30). İlk bakışta Fransa'nın örnek alındığı bir sistem için neden bir Fransız subayın seçilmediği akla gelebilir. Bu konuda ön çalışma yapılmış ve bir Fransız eğiticinin belirlenmiş olması da mümkündür ancak o yıllar devletin askerî reformları kapsamında iş birliği içinde olduğu ülke Almanya olduğundan ve diğer sınıfların eğitimi için getirilmiş Alman heyeti bulunduğundan böyle bir tercih yapılmış olma olasılığı yüksektir. Öte yandan binicilikte Alman ekolünün de Fransızlar kadar önemli bir konuma ulaştığı, Hannover Binicilik Okulunun emsalleri arasında üst sıralarda yer aldığı göz ardı edilmemiştir.

Okulun ilk eğitim-öğretim dönemi için her süvari alayından yüzbaşı rütbesinde bir subay çağırılmış, kursiyerler için yeterli at olmadığından her subay kendi atıyla okula katılmıştır. Binicilik eğitimi için ihtiyaç duyulan tesis ve malzeme olmaması nedeniyle başlangıç safhasında genellikle nazari eğitim yöntemine mecbur kalınmıştır. Bu arada okulun ihtiyacını karşılamak üzere Suriye'den at alınmış ancak alım miktarı ve tarihi konusunda bilgi elde edilememiştir. Balkan Savaşının patlak vermesi ise okulun çalışmalarının askıya alınmasına neden olmuş, okul için satın alınmış atlar da kolordulara gönderilmiştir (Uğur, 2006, s. 14). Ne yazık ki savaş ortamı binicilik kurslarının ötelenmesini gerektirmiş, tüm planlamaları aksatmış, başlatılan çalışmalar hakkında sağlam bir arşiv oluşturulamamıştır.

Balkan Savaşları (1912-1913) sonrasında okulun eğitim-öğretim faaliyetlerine devam etmesi için irade gösterilmiş, süratle yeni dönem planlamaları yapılmış, görevden ayrılan Yarbay Bob'un yerine onun yardımcılığını yapmış olan Süvari Binbaşı Mahmut Bey vekil olarak okul müdürü olmuştur. Bir süre Davutpaşa Kışlasında faaliyet gösteren okul daha sonra Orhaniye'deki (Beşiktaş'taki Yıldız Parkı kuzeyinde) binalara taşınmıştır. Binbaşı Mahmut Bey'in görevden ayrılmasından sonra Binbaşı Esat Bey (7.10.1922-4.4.1923 tarihleri arasında İstanbul Valisi olarak görev yapmış ve 1932'de vefat etmiş olan General Esat) göreve gelmiş ve okulu Haydarpaşa'da yeni inşa edilen Şimendifer Taburu kışlasına nakletmiştir. Burada kursiyerler için uygun yerler ayarlanmış, ahırlar ve manejer düzenlenmiş, yeni bir nalbanthane ve saraçhane açılmıştır. Çifteler Çiftliği tay deposundan çok sayıda remont (henüz eğitimi tamamlanmamış genç at) sağlanmıştır. Islah Heyeti Başkanı olan General Liman Von Sanders'in tavsiyesi üzerine Almanya'dan Süvari Yarbay Lavfer okul müdürlüğüne getirilmiş, Binbaşı Esat Bey de yardımcısı olarak göreve devam etmiştir. At bakımı, tımar ve ahırların kullanımı konuları için yine Almanya'dan Koter isimli bir astsubay sorumlu olarak getirilmiştir (Çalbatır, s. 30). Başarılı süvari subayları arasından okulun öğretmenliğine atanan subayların katılımıyla kurslar başlamış, ilk dönem genç atların eğitimine ağırlık verilirken binicilerin oturuş ve manejer eğitimleri üzerinde durulmuştur. Arzu edilen seviyeye ulaşmak için etkili çalışmaların devam ettiği günlerde ne yazık ki genel seferberlik ilan edilmiş ve Birinci Dünya Savaşı başlayınca okul kapatılmıştır.

Kuruluşundan itibaren savaşların gölgesinde kalan ve maddi imkânsızlıklar nedeniyle hedeflenen binicilik seviyesini kursiyerlerine aktaramayan okul, Birinci Dünya Savaşı sürecinde (1914-1918) etkisiz kalmıştır. Türk Kurtuluş Savaşı ile birlikte yıllardır bir varlık gösteremeyen süvariler de hareketlendirilmiş, düzenli ordu birliklerinde süvariliği ayağa kaldırmak için eğitim süreci hızlandırılmıştır. Önce 1919'da Ankara Abidinpaşa'da yeni mezun subaylar için bir süvari talimgâhı kurulmuş, 5. Süvari Kolordusu kurulduktan sonra ise 1922'de Konya Ilgın'da daha geniş çaplı bir süvari eğitim merkezi açılmıştır. Millî Mücadelenin zaferle sonuçlanmasından sonra binicilik çalışmalarının tekrar başlatılması için Akhisar'da bir çiftlik bölgesinde binicilik okulu açılmış, başına da 9 Eylül 1922'de İzmir'e ilk giren süvari subayı Binbaşı Şerafettin (İzmir) Bey getirilmiştir. 1925'te okulun tekrar İstanbul'a nakli kararlaştırılmış, Albay Mehmet Ali (Menkü) Bey komutasında Orhaniye kışlasında çalışmalar başlatılmıştır (Altay, 1949, s. 38; Emiroğlu ve Yüksel, 2003, s. 235). Bu yeni dönem sportif binicilik açısından umut verici gelişmeler göstermiş, Süvari Müfettişliği makamının da destekleriyle alt yapıya önem verilirken süvari subayları ileri düzey binicilik eğitimi için Fransa ve İtalya'ya kurslara gönderilmeye başlamıştır.

Okul, 1927'de Pangaltı'daki Harbiye Mektebinin bulunduğu bölgeye taşınmıştır. Buradaki manejlerden faydalanma şansı bulan okul, yıllar sonra ileri düzey binicilik tekniklerinin öğretilmeye başlandığı bir yer olmuştur. Saumur Ulusal Binicilik Okulunu başarıyla bitirerek yurda dönen ilk kursiyerler Yüzbaşı Tahsin (Yazıcı) ve Yüzbaşı Avni (Bağna), ileri düzey at terbiyesi ve yüksek sınıf engel atlama branşlarının müfredata eklenmesini sağlamış; 1928'de binicilik antrenörü olarak getirilen Fransız Üsteğmen Albert Taton'un katkılarıyla uluslararası başarılar elde eden ilk Türk binicileri yetiştirilmiştir. On üç yıl burada görev yapan Taton, albay rütbesiyle ayrıldığı 1941'e kadar Türk binicilik tarihinin büyük başarılarında antrenör olarak yer almıştır.

Türk süvarileri uluslararası binicilik yarışmalarına ilk kez 2-4 Ekim 1931 tarihlerinde Bulgaristan'da katılmıştır (Olimpiyat, 19.09.1931). Beklenenden daha başarılı sonuçlar alan Türk ekibinden Yzb. Cevat (Kula) ferdi sıralamada "Akın" isimli atıyla üçüncü olmuş, böylelikle Türk Bayrağını bir uluslararası yarışmada ilk kez şeref gönderine çektirmiştir. Olimpiyatlara hazırlık amacıyla; 1932 Nice, 1934 Viyana uluslararası engel atlama yarışmalarına katılan

Türk Milli Binicilik Takımı, ilk olimpiyat sınavını 1936 Berlin Olimpiyatlarında vermiştir. "Milletler Ödülü" bölümünde Yzb. Cevat Kula "Çapkın" isimli atıyla altıncı olmuş, ilk altı derecenin kaydedildiği Olimpiyat Şeref Kütüğüne adını yazdırmıştır.

İtalya'da 2 Mayıs 1938 günü koşulan "Mussolini Uluslar Altın Kupası" yarışmasında kimsenin beklemediği bir başarı elde edip birinci olan Türk ekibi, şampiyonluk kupasını İkinci Dünya Savaşı öncesinde Türkiye'yi rahatsız edici yaklaşımlarda bulunan Mussolini'nin elinden almış, "Atatürk'ün Süvarileri" olarak tarihe geçmişlerdir (Resim-6). Türk binicilik tarihinin en büyük başarılarından biri olan bu kupayı kazanan ekipte Yüzbaşı Cevat Kula "Güçlü" ile, Yüzbaşı Cevat Gürkan "Yıldız" ile, Yüzbaşı Eyüp Öncü "Ünal" ile ve Üsteğmen Saim Polatkan "Çakal" ile mücadele etmiştir. (??, 8 Mayıs 1938; ??, 6 ve 9 Mayıs 1938; Hiçyılmaz, 1974, s. 149; Kara Kuvvetleri, 1931-1970; Özçelik, 1998, 46-47). Elde edilen büyük başarı tüm yurdu sevince boğmuş, Başbakan Celal Bayar da bu zaferi Atatürk'e iletmış ve ekibin şefi olan Albay Cevdet Bilgişin'e bir kutlama telgrafı göndermiştir (Resim-7; DAB, 03.05.1938).

Sportif başarıların artması yanında Ayazağa Kasrı arazisindeki binicilik tesisleri yenilenerek Ayazağa Süvari Binicilik ve Tatbikat Okulu olarak şekillendirilmiş (Resim-8), her alanda batıdaki örneklerle uygun tesisleşme tamamlanmaya çalışılmıştır (Çalbatır, s. 31). Ancak İkinci Dünya Savaşı nedeni ile uluslararası binicilik faaliyetleri sonlanmış, Okul 10 Mayıs 1941'de Konya/Karaman'a taşınmış, personelin çoğunluğu kıt'a görevlerine atanmışlardır. Savaş sonu düzenlemeleri ile okulun çalışmaları tekrar gündeme alınmış, 1946'da Okul tekrar Ayazağa'ya taşınmıştır. Binicilik faaliyetleri tekrar başlamış ancak geçmiş başarılardan uzak kalınmıştır.

Yarışmaların en önemli parçası olan kaliteli at yetiştirme programları üzerinde çalışılırken işin kolayına kaçılarak yurt dışından yüksek kaliteli at satın alınmıştır. 1948 Londra Olimpiyatları katılan Türk ekibi buradan umduğu başarıyı bulamamış, takım olarak elemine olmuşlardır. Karacabey Harasında yetiştirilmiş yerli kan atların yarışma performansını denemek üzere ilk kez Afrika'ya, Mısır-Kahire Uluslararası Engel Atlama Yarışmalarına katılmıştır. Sadece bir üçüncülükle dönülmüş, bundan sonraki süreçte sessiz bir dönem yaşanmıştır.

1953'te Albert Taton'un tekrar millî takımın başına getirilmesiyle çalışmalar yoğunlaşmış, 1956 Olimpiyatlarına hazırlık dönemi başlatılmıştır. Avusturya'nın Melbourn şehrinde başlayan oyunların binicilik branşı, ülkenin yabancı at girişine izin vermemesi nedeniyle İsveç/Stockholm'de yapılmıştır. Konkur komple dalında sadece Yüzbaşı Kemal Özçelik (Resim-9,10) parkuru tamamlayabilmiş ve "Eskimo" ile on sekizinci olmuştur. Daha sonra ekip halinde olimpiyatlara katılma şansı elde edilememiştir.

Zamanla sivil binicilerin başarılı çalışmaları ile askerlerin önüne geçmesi, başta İstanbul olmak üzere çeşitli illerde sivil binicilik tesislerinin açılması, askerî düzenlemeler kapsamında Süvari Binicilik ve Tatbikat Okulunun yeniden yapılandırılması, gelişmeleri farklı boyutlara taşımıştır. 1978'de Ayazağa'daki yarışma birimleri lağvedilmiş, süvarilerin son temsilcileri Ankara'da Cumhurbaşkanlığı Muhafız Alayı Süvari Birliği olarak vazifelerini sürdürmüşlerdir. Son olarak 1984'te bu birliğin adı Kara Kuvvetleri Atlı Spor Eğitim Merkezi olmuş ve Kara Harp Okulu'na bağlanmıştır.

Mahmut Şevket Paşa'nın girişimleri ile 1911'de açılan, ekip halinde olimpiyatlara katılma başarısı gösteren ve uluslararası büyük başarılarla imza atmış Süvari Binicilik ve Tatbikat Okulunun günümüzdeki temsilcileri, bazı törenlere ve küçük çaplı yarışmalara katılarak geçmişi yaşatmağa çalışan, adında "süvari" sözcüğü bile kalmamış Kara Kuvvetleri Atlı Spor Eğitim Merkezi Komutanlığı, Ankara'da çalışmalarını gayretle sürdürmektedir.

Sonuç

Osmanlı Devleti'nin sıkıntılarla dolu son dönemlerine tanıklık eden, askerî ve siyasi gelişmelerin bazılarının bizzat belirleyicisi olma durumunda kalan Mahmut Şevket Paşa, uzun yıllar Almanya'da inceleme ve araştırma görevlerinde bulunmuş, Alman askerî heyetleriyle çalışmış ve başarıları ile emsalleri arasında öne çıkmış bir askerdir. 1905-1908 yılları arasında Kosova Valiliği yapan ve Meşrutiyetin ilanından sonra Selanik'teki 3. Ordu Komutanlığına atanan Paşa, farklı siyasal görüşlere sahip taraflarla uyumlu çalışmaya özen göstermiş, askerlerin siyasetten uzak kalması gerektiğini vurgulamış ancak kaderin garip bir tecellisi ile 31 Mart Vakası sonrasında devletin tüm unsurlarına müdahale edecek bir konuma ulaşmıştır.

Sahip olduğu otoriter kişilik yapısı ile Hükümet ve Meclis üzerinde etkili olmaya çalışan, İttihat ve Terakki Cemiyeti ileri gelenleri tarafından da eleştirilen Mahmut Şevket Paşa'ya Harbiye Nazırlığı teklif edilmiş, o da ülkenin kalkınması ve düşündüğü askerî reformların hayata geçirilmesi konusunda program yapılması şartıyla bu teklifi kabul etmiştir. Göreve başladığı 12 Ocak 1910 tarihinden itibaren reform hareketlerine girişen Paşa, Nezaretin genel yapısından müfettişliklerin düzenlenmesine, eğitim öğretim faaliyetlerinden silah-teçhizat modernizasyonuna kadar hemen her alanda yenileşme sürecini hayata geçirmiştir. Jandarma birliklerinin tekrar yapılandırılması, hava gücü oluşturmak için gerekli alt yapının sağlanması gibi dönemin şartlarında herkesin cesaret edemeyeceği uygulamalara imza atmıştır. Bu bağlamda hayata geçirdiği yenileşme çalışmalarından biri olan Süvari Binicilik ve Tatbikat Okulu açılması, askerî bir sınıf olarak süvarileri ilgilendiriyor görülse de Türk spor tarihi için önemli bir adım olmuş, binicilik sporunun çağdaşlaşması ve Türk binicilerinin uluslararası yarışmalarda yer almasını sağlayacak temellerin atılmasına öncülük etmiştir.

Türk biniciliği, Türk toplumlarının sahip olduğu atçılık ve binicilik kültürünün içerisinde, geçmişten gelen teknik ve yöntemlerle geleneksel eğitim öğretim faaliyetlerini sürdürme gelmiştir. Yüzyıllar boyunca muharebe meydanlarındaki üstünlüğünün sonsuza kadar sürebileceği yanılgısıyla bilimsel gelişmelere kapalı kalınmış, batıdaki gelişmelerden faydalanıp eş zamanlı yenileşme süreci başlatılmamıştır. Devletin toprak kaybetmeye başlaması, içeride ve dışarıda uzun süreli sorunlarla uğraşmak zorunda kalması ve sonuçta batının üstünlüğünü kabul etmek zorunda kalması, yöneticileri askerî reformlar başta olmak üzere batıdaki örnekleri almaya, bünyesine uydurmaya çalışmaya ve devletin kötü gidişinin engellenmesine çalışmaya yönlendirmiştir. Hem askerî hem de sportif açıdan binicilik alanındaki gelişmeler ve reform çalışmaları bunun tipik örneklerindedir. Süvari Binicilik ve Tatbikat Okulunun tüm olumsuzluklara rağmen, dünyadaki en iyi binicilik merkezi örnek alınarak açılması, Mahmut Şevket Paşa'nın ileri görüşlü bir lider olmasının sonucudur. Gerçekten de bu başlangıç büyük başarıların yolunu açmış, gerekli düzenlemeler yapıldığı ve gereksinimler karşılandığı takdirde Türk binicilerinin dünyanın en iyi binicileri arasına girmesinin mümkün olduğu görülmüştür.

1911 yılında başlayan ileri binicilik hamleleri, Balkan Savaşlarından Kurtuluş Savaşına uzanan sıkıntılı yıllarda zorunlu olarak ertelenmiş ancak hiç unutulmamıştır. Cumhuriyet'in ilan edilmesiyle başlayan büyük atılımlar paralelinde biniciler de Avrupa manejlerine çıkmış, batılı devletlerin hiç tahmin edemedikleri başarılarla imza atmışlardır. Olimpiyat oyunlarına katılma ve dereceye girme başarıları yanında Türk binicilik tarihinin en önemli olaylarından birini gerçekleştirmişler, 1938 Türkiye'si için stratejik ve psikolojik anlamlar taşıyan Mussolini Uluslar Altın Kupasını Türkiye'ye getirmişlerdir. Ne yazık ki sahip olunan birikim ve deneyim muhafaza edilememiş, başlangıçta örnek alınan Fransa'nın Saumur Ulusal Binicilik Okulu günümüzde dahi dünyanın en iyi binicilik merkezi olma pozisyonunu devam ettirirken Türkiye'de benzer bir yapı kurulamamıştır. Yakın tarihlerde sivil binicilik kulüpleri sayıca artmış, binicilerinin uluslararası başarıları gurur verici düzeye ulaşmış ancak askerî biniciliğin durumu da üzücü boyutlarda gerilemiştir.

Sonuç olarak; tüm olumsuzluklara rağmen 1911'de hayata geçirilmiş bir binicilik eğitim merkezinin günümüz koşullarına uyarlanarak başarılarının sürdürülmesi sağlanamamıştır. Köklü bir atıcılık ve süvarilik kültürüne sahip bir toplum olarak sportif binicilikte de dünyanın en iyileri arasında yer almak düşüncesi göz ardı edilmemelidir. Türkiye demografik yapısı, bilgi birikimi ve ekonomik gücü ile binicilik branşında uluslararası daimî başarılarla imza atacak özelliği olan bir ülkedir. Asker ve sivil binici ayırımı yapmadan ülkenin yetişmiş sporcu ve yöneticilerinin görevlendirileceği bir ulusal binicilik merkezi hayata geçirilmeli; bilimsel esaslar çerçevesinde oluşturulacak programlar ile inançlı, sabırlı, disiplinli çalışma ile dünyanın en başarılı binicilerinin ve yarışma ekiplerinin yetiştirilmesi hedeflenmelidir.

Kaynakça

- Akşin, S. (1996). *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*. Ankara: İmge Yayınları.
- Akşit, Z. (1972). *Binicilik ve metotları*. İstanbul: Harp Akademileri Basımevi.
- Alain Laurioux, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=19502269>.
- Altay, F. (1949). *İstiklal Harbimizde Süvari Kolordusu*. İstanbul: İnsel Kitabevi.

- Bal, R. (2013). Türk süvari tarihi. Ankara: Savaş Yayınevi.
- Bardakçı, M. (2014). Mahmud Şevket Paşa'nın sadaret günlüğü. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayını.
- Borak, S. (1992). 31 Mart Vakasının çıkış nedenleri üzerine çeşitli yorumlar ve Atatürk ve Hareket Ordusu üzerine Orgeneral İzzettin Çalışlar'ın bir makalesi. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 8-23, 357-372.
- Çadırcı, M. (1983). Osmanlı ordusunda yeni düzenlemeler (1792-1869). *Birinci Askerî Tarih Semineri Bildirileri - 2* (s. 85-101) içinde. Ankara.
- Çağan, N. (1953). Türkler ve at, Türkler ve süvarilik. *Süvari Dergisi*, 152, 1.
- Çalbatır, S. (1943). Süvari Binicilik ve Tatbikat Okulu broşürü, XX. Yıl Hatırası, 1923:1943. Karaman: Süvari Binicilik ve Tatbikat Okulu Yayını.
- Çınar, A. A. (1993). Türklerde at ve atçılık. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını, İstanbul, 1993.
- Devlet Arşivleri Başkanlığı-DAB. (H. 22.05.1309). Fransa'da Somur Süvari Mektebi'nde Okuyan İrfan Efendi İle Hakkı Efendi'nin Başarı Durumları ve Öğrenimlerinin Devamı Hakkındaki Mütalaa. Osmanlı Arşivi (Kutu: Y..PRK.EŞA., Gömlek: 14, Sıra: 113).
- DAB. (M. 01.07.1893). Avusturya Süvari Mektebi'nde Difteri Hastalığından Vefat Eden Eski Hidiv İsmail Paşa'nın Oğlu Ali Cemal Paşa'nın Naaşının Nakli. Osmanlı Arşivi (Kutu: HR.TH., Gömlek: 131, Sıra: 1).
- DAB. (H. 21.02.1331). Tekalif-i Harbiye usulü ile vaz'iyet edilen iâşe levazım. Osmanlı Arşivi (Kutu: İ..MMS., Gömlek: 157, Sıra: 16).
- DAB. (H. 30.12.1327). Hüseyin Hilmi Hükümeti. Osmanlı Arşivi (Kutu: İ..DUİT, Gömlek: 8, Sıra: 16).
- DAB. (H. 11.10.1329). Said Paşa Hükümeti. Osmanlı Arşivi (Kutu: İ..DUİT, Gömlek: 8, Sıra: 42).
- DAB. (H. 15.02.1331). Mahmud Şevket Paşa'nın Sadrazamlığı. Osmanlı Arşivi (Kutu: HSD.AFT, Gömlek: 5, Sıra: 76).

- DAB. (03.05.1938). Milletler Müsabakasında Mussolini Kupasını Türkiye'nin Alması Sebebiyle Yazılan Teşekkür Telgrafı. Cumhuriyet Arşivi (Kutu: 197, Gömlek: 350, Sıra: 24).
- Diñer, F. ve Yaşar, A. (1999). *Birinci Ulusal Atçılık Sempozyumu. Türklerde atçılık ve binicilik tarihi* (s. 1-21) içinde. Konya: Selçuk Üniversitesi.
- Efe, İ. (2015). *Orduda ıslahat ve ordu müfettişlikleri (1908-1920)*, (Doktora tezi). YÖK tez merkezi veri tabanından erişildi (Tez No. 396759).
- Emiroğlu, K. ve Yüksel, A. (2003). *Yoldaşımız at*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ergün, M. (1996). *2. Meşrutiyet devrinde eğitim hareketleri*. Ankara: Ocak Yayınları.
- Gediz, E. (1981). *Türk Hava Kuvvetleri Komutanlığı Tarihi, (1911-1918)*, C. 1. Ankara: Hava Kuvvetleri Basımevi.
- Göl, H. (2021, Mart). *Belgelerle Mahmut Şevket Paşa suikastı. Tarih ve Gelecek Dergisi, 7/1. 334-362.*
- Hiçyılmaz, E. (1974). *Türk spor tarihi*. İstanbul: Demet Ofset.
- Institut français du cheval et de l'équitation. (2022, 10 Ocak). Erişim adresi: <https://www.ifce.fr/en/cadre-noir/the-cadre-noir/ecuyers-champions/>.
- İpek, C. (2006). *Osmanlı İmparatorluğu ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında (1904-1909, 1912-1929) Jandarma'da reform (Yüksek lisans tezi)*. YÖK tez merkezi veri tabanından erişildi (Tez No.187175).
- Jandarma Genel Komutanlığı. (2002). *Jandarma Genel Komutanlığı Tarihi, C. 1*. Ankara.
- Kafesoğlu, İ. (1983). *Türk milli kültürü, ikinci basım*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Kara Kuvvetleri Atlı Spor Eğitim Merkezi Komutanlığı, *binicilik kayıtları 1931-1970*. Ankara: ASEM Yayını.

- Karal, E. Z. (2001). Büyük Osmanlı tarihi, C. 5. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını.
- Karaman, M. A. (2014). 2. Meşrutiyet dönemi Osmanlı askerî matbuatı ve siyasi hayattaki rolü (Doktora tezi). YÖK tez merkezi veri tabanından erişildi (Tez No. 360702).
- Kelekyan, D. (1325, 1 Nisan-1909, 14 Nisan). 'Dünkü vâkıa'. *Sabah*.
- Koloğlu, O. (2005). Avrupa'nın kışkırtıcılığı Abdülhamit. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kubalı, H. N. (1973). Türk Devrim (İnkılâp) Tarihi. İstanbul: Harp Akademileri Basımevi.
- Kurt, E. (2013). Türk Hava Kuvvetlerine Türk Milletinin desteği: bağış uçaklar. *Türk Hava Kuvvetlerinin 100'üncü Yılı Uluslararası Tarih Sempozyumu* (s. 302-317) içinde. Ankara.
- Kurt, E. (2018). Türk Hava Kuvvetlerinin kuruluşunda bağış ve yardımlar (1911-1914) (Doktora tezi). YÖK tez merkezi veri tabanından erişildi (Tez No. 529140).
- Küçükılınç, İ. (2011). II. Meşrutiyet'in ilânında halk unsuru. Ankara: Cedit Neşriyat.
- Örtaylı, İ. (2016). Osmanlı'ya bakmak, Osmanlı çağdaşlaşması. İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- Ögel, B. (1984). İslamiyetten önce Türk kültür tarihi. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ölmez, A. (2017). 31 Mart Vak'ası. A. Ekinci ve L. Bilgi (Ed.). *İslam tarihinin ilk asrından günümüze darbeler tarihi* içinde (s. 92-101). İstanbul: Urfa Okulu Yayınları.
- Özçelik, N. (2006). Binicilik rehberi. Ankara: 3S Basım.
- Özçelik, N. (1998, Kasım-Aralık). Milletler Kupası. *Küheylan Dergisi*, 14. 46-47.

- Tatar, C. (2018). Türk havacılık tarihi (1909-1954), Millî Mücadele dönemi öncesi ve sonrası Türk havacılığı (Doktora tezi). YÖK tez merkezi veri tabanından erişildi (Tez No. 526715).
- Tekir, S. (2020). Osmanlı'dan Cumhuriyet'e jandarma, kuruluş teşkilat ve mücadelesi (1903-1938). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Temurlenk, Ö. (2000). Türk biniciliği. Ankara: Öğün Kitabevi.
- Tunaya, T. Z. (2000). Türkiye'de siyasal partiler, C. 3. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Türkmen, Z. (1995). II. Abdülhamit döneminde Osmanlı Ordusu'nun modernizasyonu için kurulan Techizat-ı Askeriye Nezareti ve faaliyetleri. *Prof. Dr. Hakkı Yıldız'a Armağan* içinde (s. 479-493). İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Türkmen, Z. (2005). Makedonya meselesi ve Osmanlı ordusunun Makedonya bölgesinde eşkiya ile mücadelesi. *Dokuzuncu Askerî Tarih Semineri Bildirileri-1* (s. 287-319) içinde. Ankara.
- Uğur, V. (2006). Cumhuriyet dönemi Türk ordusunda atlı spor (Yüksek lisans tezi). YÖK tez merkezi veri tabanından erişildi (Tez No. 186200).
- Ünver, A. F. (2006). Antik çağdan modern olimpiyatlara binicilik sporu ve Türk biniciliğinin olimpik gelişimi (Doktora tezi). YÖK tez merkezi veri tabanından erişildi (Tez No. 191076).
- Vahdeti, D. (1325, 1 Nisan-1909, 14 Nisan). 'Halife-i İslam Abdülhamid Han Hazretlerine açık mektup'. *Volkan*.
- Yakut, K. (1998). Mahmut Şevket Paşa ve dönemi (Doktora tezi). YÖK tez merkezi veri tabanından erişildi (Tez No. 73471).
- Yalçın, O. (2004). Türk Hava Kuvvetlerinin teşkilatlanma tarihi (Yüksek lisans tezi). YÖK tez merkezi veri tabanından erişildi (Tez No. 144887).
- Yalçın, O. (2011, Spring). Türk tarihi bakımından 20. yüzyılda iki önemli gelişme: "Havacılığın ve bir liderin doğuşu". *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 6/2. 1033-1062.

- Yıldız, G. (Ed.). (2017). Osmanlı askerî tarihi-kara, deniz ve hava kuvvetleri 1792-1918. İstanbul: Timaş Yayınları.
- [??]. (1938, 6 Mayıs). 'Ekibimiz Mussolini kupasını nasıl aldı?'. *Cumhuriyet*.
- [??]. (1938, 8 Mayıs). 'Binicilerimiz için alman gazetelerinin takdir dolu yazıları'. *Ulus*.
- [??]. (1938, 9 Mayıs). 'Kahraman süvarilerimiz Roma'ya gidiyor'. *Cumhuriyet*.
- [??]. (1931, 19 Eylül). 'İlk askerî millî temas'. *Olimpiyat*.
- [??]. (1325, 31 Mart-1909, 13 Nisan). 'Şehrimizin bugünkü hali'. *Tercümân-ı Hakikat*.

RESİMLER



* Capriole (Yerinde Sıçrama) Hareketi



* Courbette (Hafif Şahlanma) Hareketi

Resim-1,2: Saumur Ulusal Binicilik Okulu İleri Düzey At Eğitimi.



Resim-3: Saumur Binicilerinin Dresaj Gösterisi

(Alain Laurieux, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=19502269>).



Resim-4: Yüzbaşı Cüneyt Eryıldız, "Fırtına" ile Bir Engeli Aşarken - 1986.



Resim-5: Yüzbaşı Saim Polatkan, "Yalçın" ile Bir Arazi Engelinde- 1936.



Resim-6: İtalya Başbakanı Benito Mussolini'nin Elinden Uluslar Altın Kupasını ve Ödüllerini Alan Türk Binicilik Ekibi, 02.05.1928.

Albay Cevdet Bilgişin
Ambassade Turquie
R O M E

Milletler musabakasinda Mussolini altin kupasini kazandiginizi bildiren telgrafinizi sevicile aldım.Parlak muvaffakiyetinizi ve minnet duygularinizi Atatürke arzettim.Şefimiz hepinizden memnun oldu tebşir ederim. Bende ekipimizi hararetle tebrik ederim. Aynı muvaffakiyetin bundan sonraki musabakalarda da tecellisini diler ayrı ayrı hepinizin gözlerinizden öperim.

Başvekil
Celal Bayar

Resim-7: Başbakan Celal Bayar Tarafından Ekip Şefi Albay Cevdet Bilgişin'e Gönderilmiş Kutlama Telgrafı.



*Resim-8: Ayazağa Süvari Binicilik ve Tatbikat Okulu
(Arşiv: Selen Kaldırım, 14.08.2018)*





Resim-9, 10: 1956 Olimpiyatlarına Katılmış Olan Millî Binicimiz Yüzbaşı Kemal Özçelik (Emekli Süvari Yarbay, 1922-2020), Oyunların 50. Yılı Dolayısıyla Stockholm'da Yapılan Törende Seyircileri Selamlarken.



mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Mart/March 2022, s. 7: 89-123

**Bir Mezhebi Muhalifinin Gözünden Okumak:
İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile Eleştirisi ve Bunun Fıraq Eserlerine
Kaynaklık Etmesi**

Learning a Sect from an Opponent Source: Ibn al-Rawandi's
Criticism of Mu'tazila and its being a Source for Firaq Works

Ahmet Mekin KANDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Assist. Prof. Social Sciences University of Ankara

ahmet.mekin@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-0030-8297

DOI: 10.5281/zenodo.6352400

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 01 Şubat / February 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 09 Mart / March 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Mart / March 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mart / March 2022

Atıf / Citation: KANDEMİR, A. M. (2022). Bir Mezhebi Muhalifinin Gözünden Okumak: İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile Eleştirisi ve Bunun Fıraq Eserlerine Kaynaklık Etmesi. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 7 (Mart 2022): 89-123

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC-ND 4.0



Öz

İslâm düşünce tarihinin ilk sistemli kelâm ekolü ve kelâm ilminin kurucusu olan Mu'tezile, İslâm inancını muhalif dinî ve felsefî akımlara karşı başarıyla savunmuştur. Fakat mihne sürecinde izlediği yanlış politikalar toplum nezdinde marjinalleşmesine ve gözden düşmesine, zaten sapkın olarak görülen ekole karşı kin ve düşmanlığın daha da artmasına neden olmuştur. Bu durum ilk döneme ait birçok Mu'tezilî eserin yok olmasına sebep olmuş, ekolü kendi kaynaklarından öğrenmek imkânsız hale gelmiştir. Özellikle ilk iki yüzyılda ortaya konmuş Mu'tezilî fikirler sadece fırak eserlerinden takip edilebilmiştir. Fakat fırak eserlerinin birçoğunun asıl gayesi görüşleri aktarılan ekolleri reddetmek ve müellifin mezhebinin doğruluğunu ortaya koymak olduğundan bunlardaki Mu'tezile tasviri genellikle eksik, yanlış ve taraflı olmuştur. Bu da İslâm dünyasında yanlış bir Mu'tezile imajının yerleşmesine yol açmıştır. Bu yanlış imajın oluşmasında mezhep taassubunun yanı sıra fırak müelliflerinin eserlerinde aktardıkları bilgileri ekolün muhalifi olan İbnü'r-Râvendî'ye dayandırmaları da etkili olmuştur. Bu çalışmada, fırak eserlerindeki Mu'tezile tasvirinin büyük oranda İbnü'r-Râvendî'nin *Fazîhatü'l-Mu'tezile* adlı eserine dayandığı bazı örnekler üzerinden gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, İbnü'r-Râvendî, Fazîhatü'l-Mu'tezile, Fırak Literatürü,

Abstract

Mu'tazila, the first systematic theological school in the history of Islamic thought and the founder of the kalâm, successfully defended the Islamic belief against oppositional religious and philosophical movements. However, the wrong policies that they followed during the *mihna* caused them to be marginalized and discredited by society, and after a while, they were seen as a heretic sect. This situation destroyed many Mu'tazilite works belonging to the first period; it has become impossible to learn the school from its sources. Mu'tazilite ideas, which were put forward especially in the first two centuries, could only be followed from the works of *Firaq*. However, since the main purpose of many of such works is to reject the schools whose views are conveyed and to reveal the correctness of the author's sect; the Mu'tazila depiction in

these works has generally been incomplete, wrong, and biased. This has led to the establishment of a false image of Mu'tazila in the Islamic world. In the formation of this false image, sectarian fanaticism as well as the fact that the information conveyed in these works were based on Ibn al-Rawandi, who was the opponent of the Mu'tazila, was effective. In this study, it has been proved through some examples that the Mu'tazila depiction in the *fıraq* works is based on the work of Ibn al-Rawandi called *Fadıhat al-Mu'tazila*.

Keywords: Kalām, Mu'tazila, İbn al-Rawandi, Fadîhât al-Mu'tazila, Fıraq literature.

Giriş

İlk dönemden itibaren teşekkül etmiş birçok mezhep ve fırkaya dair önemli bilgiler içeren *fırak* ve *milel-nihal* türü eserler, mezhepler tarihi ve kelâm disiplinleri açısından önemi tartışılmaz başvuru kaynaklarıdır. Bu türün ilk örnekleri olan *makâlât*lar, genellikle müellifin kendi fırkasının düşüncelerini kayıt altına aldığı ve bunu sonraki nesillere aktarmayı amaçladığı eserler olarak ortaya çıkmıştır. İlk dönemde birçok makâlât türü eser telif edilmiş, fakat savaşlar, yangınlar, istilâlar, siyasi baskılar gibi sebeplerle bunların tamamına yakını günümüze ulaşamamıştır (Fıglalı, 1985, s. 370).¹ Makâlâtların yerini 3./9. yüzyıldan itibaren *fırak* ve *milel* türü eserler almaya başlamıştır. Fırak eserleri genelde İslâm toplumlarında ortaya çıkmış itikâdî ve siyasî oluşumlar hakkında bilgi vermeyi amaçlamıştır. Bununla birlikte diğer dinî-felsefî akımlara da yer verilmiştir. Mezhepler tarihi yazıcılığının daha gelişmiş bir aşamasını temsil eden *milel-nihal* türü eserlerde ise hem Müslümanlar arasında ortaya çıkan fırkalar hem de diğer dinler, mezhepler ve felsefî ekoller geniş bir şekilde ele alınmıştır (Kutlu, 2005, s. 403).²

Birçok fırkaya ait makâlât eserleri günümüze ulaşamadığından, onların itikâdî konulardaki görüş ve fikirleri için tek kaynak bu fırkaların doğuşundan çok sonra kaleme alınmış fırak eserleri olmuştur. Fakat bu eserler objektif bir bakışla ele alınmadıkları için halk nezdinde birçok fırka hakkında yanlış bir imaj oluşmuştur. Bu eserlerdeki yanlış tutuma klasik dönem âlimleri tara-

¹ İlk dönemlerde neredeyse her fırka, kendi görüşlerini ihtiva eden makâlâtlar kaleme almıştır. Günümüze ulaşmayan makâlât eserlerinin listesi için bkz (Kutlu, 2005, ss. 404-408).

² Bundan sonra iki tür için de fırak kavramı kullanılacaktır.

findan da dikkat çekilmiştir. Örneğin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'in müellifi Ebu'l-Hasan el-Eş'arî bazı fırak eserlerinde fırkalar hakkında yanlış ve eksik bilgi verildiğini, bazılarında muhalifleri kötülemek amacıyla yalan yanlış anlatılara yer verildiğini; bazılarında ise muhaliflerin sözlerine onları ilzam edebilmek için eklemeler yapıldığını belirtmiştir (Eş'arî, 2019, s. 41). Bu duruma somut bir örnek veren Bîrûnî (ö. 453/1061), mezheplere dair bazı eserlerde Mu'tezile'nin "Allah Teâlâ zâtıyla âlimdir" sözünün kasıtlı olarak ve halkı kışkırtmak amacıyla "Allah'ın ilmi yoktur" şeklinde aktarıldığına şahit olduğunu ifade etmiştir. Bu türden eser telif edenlerden çok azının bu olumsuz tutumdan kurtulabildiğine dikkat çeken Bîrûnî, özellikle aynı dinden doğan mezheplerde bu durumun daha sık yaşandığını belirtmiştir (Bîrûnî, 1983, s. 14). Bu eserlere dair günümüzde yapılan çalışmalarda da benzer tespitlere yer verilmiştir. Bazı fırkaların yeni ortaya çıkarılan kaynakları ve diğer fırkaların eserleriyle yapılan karşılaştırmalar neticesinde, fırak eserlerinin birçoğunun belirli fırkaların görüşlerini doğrulamak veya muhalif mezhepleri reddetmek için kaleme alındığı; bu maksatla da muhalif ekoller hakkında kasıtlı olarak yetersiz bilgi verildiği, görüşlerinin yorumlanarak ya da bağlamından kopararak aktarıldığı, bazen de kasıtlı olarak yalana başvurulduğu tespit edilmiştir (Yörükân, 2002, ss. 83-127; Fığlalı, 1988, ss. 371-372; 2008, s. 33).³

Bu tablonun ortaya çıkmasında çeşitli nedenlerin etkisinden söz edilebilir. Bunlardan biri, fırak eserlerinin konu edindikleri fırkaların ortaya çıkış sürecini ve savunduğu fikirleri tarafsız bir şekilde aktarmak yerine, ele aldıkları fikirlerin yanlışlığını ve mensubu oldukları fırkanın en doğru fikirleri temsil ettiğini ortaya koyma gayesiyle yazılmış olmasıdır (Watt, 2020, s. 24). Bunun en belirgin örneklerini Ehl-i sünnet âlimlerin eserlerinde görmek mümkündür. Bu eserlerin temel gayesi muhalif mezheplerin savunduğu fikir-

³ Örneğin Toru (2016), Ebû Muhammed el-Yemenî'nin *Kitâbü'l-fırak* adlı eserine dair yaptığı bir çalışmada eserin "reddiyeci yaklaşım, seçmeci yaklaşım, kasıtlı ihmal, uç noktaları ön plana çıkarma, görüşleri aşırı özetleme ve terminoloji değiştirme, görüşleri çarpıtma, görüşlere eklemelerde bulunma ve genellemecilik" gibi problemler barındırdığını tespit etmiştir. Yine aynı araştırmacı, Eş'arî gelenekteki İmâmiyye tasvirine dair yaptığı kapsamlı çalışmada makâlât eserlerinde "seçmeci ve indirgemeci yaklaşım, delilsiz ve bağlamından kopuk iddialarda bulunmak, fırkalara söylemedikleri görüşleri isnat etmek ve kendi algılarını meşrulaştırmaya yönelik kurgular oluşturmak" gibi metodolojik problemlerin bulunduğu örnekleriyle ortaya koymuştur (Toru, 2020, ss. 337-412).

lerin, sahih inancı tahrip ve tahrif tehlikesini barındırdığını ortaya koymaktır. Örneğin Bağdâdî, bu türün en önemli örneklerinden biri olarak kabul edilen *el-Fark beyne'l-fırak* adlı eserinin telif sebebini; “sağlam dinin ve doğru yolun ortaya çıkarılarak, sapık yollar ve yanlış görüşlerden ayırt edilmesi” şeklinde ifade etmektedir (Bağdâdî, 1988, s. 21). İkinci bir neden ise fırak müellifleri ile esere konu olan fırkaların yaşadığı dönem arasındaki zaman dil, kültür ve terminoloji farklılıklarıdır. Zira buna bağlı olarak aktarılan görüşlerin -tarafsız bir şekilde aktarıldığı iddia edilse bile- birebir aktarılmaması ya da bir miktar saptırılması söz konusu olabilir. Yani fırak eserlerindeki bu aktarma işlemi dürüstçe yapılırsa da terminolojik farklılık, fark edilmeyecek biçimde görüşü değiştirebilir (Watt, 2020, s. 25). Bunların dışında, özellikle muhalif mezheplere ilişkin tasvirlerin arka planında yatan dinî, siyasî, sosyal sebepler ile belli bir fırkaya mensup olmanın doğasından kaynaklanan psikolojik faktörleri de göz önünde bulundurmak gerekir (Toru, 2005, s. 75 vd). Anılan tüm bu nedenler söz konusu eserlerdeki mezhep tasvirlerinde fikir-hadise-mekân irtibatının göz ardı edilmesine, olayların tek bir sebebe indirgenmesine; tarafgirlik ve çarpıtmaya, yanlış ve gerçek dışı isnatlar ile gerçek dışı kurgulamalara başvurulmasına neden olmuştur (Büyükkara, 2005, ss. 458-477).

Fırak eserlerinde görüşleri kasıtlı olarak saptırılan mezheplerin başında Mu'tezile gelmektedir. İslâm düşünce tarihinde ilk sistemli kelâm ekolü ve kelâm ilminin kurucusu olan Mu'tezile, ilk dönemde İslam inanç esaslarını farklı din, kültür ve felsefî akımlara karşı savunma misyonunu başarıyla ifa etmiştir. Bunu yaparken birçok eser ortaya koymuş,⁴ fakat maalesef bu eserlerin birçoğu günümüze ulaşmamıştır. Elimizdeki az sayıda Mu'tezilî eser ise daha çok 3./9. yüzyıl ve sonrasına aittir. Yangınlar, savaşlar ve işgaller gibi nedenlerin dışında, bu mirasın günümüze ulaşmamasının önemli sebeplerinden biri de mezhep taassubu olmuştur. Mezhep taassubuna Mu'tezile'nin mihne dönemindeki baskı ve eziyetlerine karşı oluşan tepkiler de eklenince, onlara karşı zaten var olan muhalefet yerini koyu bir nefret ve düşmanlığa bırakmıştır. Nitekim siyasi dengeler değiştikten sonra Mu'tezilî âlimler hapsedilmiş, sürgüne gönderilmiş ve ders vermeleri yasaklanmıştır. Telif ettikleri kitaplar yakılmış, bu kitapları bulundurmak dahi suç sayılmıştır. Bu yaşanan-

⁴ Bu eserlerin listesi için bk. (İbnü'n-Nedim, 1971, s. 203 vd).

ların sonucunda Mu'tezile toplumun gözünden düşmüş ve zamanla onlara ait birçok eser artık bulunamaz olmuştur (Hansu, 2003, ss. 56-57). Neticede Mu'tezilî eserlerin içeriğine ulaşma imkânı ortadan kalkmış, mezhebe ait fikirler özgün ve orijinal haliyle sonraki nesillere aktarılamamıştır. Ehl-i sünnet çevrelerde de Mu'tezile artık bir bid'at hareketi olarak görülmeye başlandığundan, Mu'tezilî fikirler sadece muhalif eserlerden takip edilmiştir.

Bu durum, Mu'tezile'nin kendine ait bir makâlât geleneği olmadığı da dikkate alındığında, ilk dönemde yaşamış âlimlerin fikir ve görüşlerinin ancak fırak eserlerinden öğrenilmesine yol açmıştır. Bu eserlerin asıl gayesi Mu'tezile'yi çürütmek, reddetmek ve böylece kendi mezheplerinin doğruluğunu ve haklılığını ortaya koymak (Hansu, 2003, s. 57) olduğundan, Mu'tezile'ye dair yapılan tasvirler yarım yamalak, yanlı ve yanlış bilgilerle sınırlı kalmıştır (Kubat, 2005, ss. 28-29).⁵ Sonuçta aktarılan taraflı ve yanlış bilgiler İslam dünyasında yanlış bir Mu'tezile algısı oluşturmuş, mezhebin görüşleriyle ilgili olumsuz bir bakışın yerleşmesine sebep olmuştur. Bu yanlış kanaatlerin oluşmasında fırak müelliflerinin yanlı tutumlarının yanı sıra Mu'tezile tasvirinin, az sayıda da olsa ekolün kendi eserlerine ve kaynaklarına dayandırılmaması etkili olmuştur. Zira dikkatli bir inceleme yapıldığında söz konusu eserlerdeki Mu'tezile tasvirinin büyük ölçüde ekolün muhaliflerinden biri olan İbnü'r-Râvendî'ye dayandığı anlaşılmaktadır. Çalışmamızda bu durumu örnekler üzerinden ortaya koymaya çalışacağız.

1. Mensubiyetten Muhalifliğe Uzanan Süreçte İbnü'r-Râvendî ve Fazîhatü'l-Mu'tezile'si

İslâm düşünce tarihindeki en tartışmalı isimlerden biri olan İbnü'r-Râvendî'nin fikrî pozisyonunu tam olarak tespit etmek hayli zor görünmektedir.⁶ Zira kaynaklarda onun düşüncelerine dair çelişkili aktarımlar bulunmaktadır. Çağdaşları Eş'arî, Mâtürîdî ve Hayyât'ın farklı portreler çizmesi durumu daha karmaşık hale getirmektedir. Mâtürîdî, onun nübüvveti inkâr eden Ebû İsâ el-Verrâk gibi isimlere karşı mücadele ettiğini aktarmakta ve nübüvveti ispat için fikirlerinden yararlanmaktadır (Mâtürîdî, 2003, ss. 288, 300 vd.).

⁵ Mu'tezile'nin ortaya çıkışı ve isimlendirilmesi bağlamında yapılan taraflı okumalar için bkz. (Kubat, 2004).

⁶ İbnü'r-Râvendî'nin hayatı için bkz. (el-A'sem, 1975, ss. 7-12).

Eş'arî ise adını Rafızîler arasında saymakta (Eş'arî, 2019, s. 119), onun birçok kelâmî görüşüne yer vermekte, hatta başka birçok kelamcının fikirlerini ondan rivayet etmektedir (Eş'arî, 2019, ss. 215, 227, 243, 307, 337, 467, 538). Hayyât ise onu, Mu'tezile'den ayrılıp Şii-Rafızî geleneğe intisap eden, sonra da bazı inkârcı fikirleri benimseyerek dinden çıkan biri olarak tasvir etmektedir. Bu bilgi klasik kaynakların çoğunda da tekrar edilmektedir (İbnü'n-Nedîm, 1971, ss. 216-17). Ka'bî, Mu'tezile'den kovulduğunu ve dinden çıktığını belirtmekle birlikte onun birçok kelâmî görüşünü nakletmekte, bazı âlimlerin görüşlerini aktarırken de onu kaynak olarak kullanmaktadır (Ka'bî, 2018, ss. 305, 318, 535, 540). İbnü'n-Nedîm onun çok zeki ve kabiliyetli bir kelâmcı olduğunu, fakat ilmi aklına ağır geldiği için sapıtığını belirtmektedir (İbnü'n-Nedîm, 1971, s. 216). İbnu'l-Murtezâ ise onu Mu'tezile'nin sekizinci tabakasından saymakta, fakat daha sonra dinden uzaklaşıp küfrünü ve zındıklığını ilan ettiğini, bundan dolayı da Mu'tezile'den kovulduğunu bildirmektedir. Kâdî Abdülcebbâr ömrünün sonlarında tövbe ettiğini söylerken (İbnü'l-Murtezâ, 1987, s. 92) Hayyât inkârından dönmediğini belirtmektedir (Hayyât, 1993, s. 88).

İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile'den ayrılma nedeni farklı olaylarla ilişkilendirilmektedir. Hayyât'a göre Mu'tezile'den ayrılmasına neden olan şey mülk edinmeyi haram sayan, riyazet ve zühd hayatını ilke edinen bir grup Şii zahidin fikirlerini yaymaya çalışmasıdır (Hayyât, 1993, s. 97). Mu'tezile bu fikirleri çok aşırı bulmuş, bundan dolayı da kendisini dışlamıştır. Bunun üzerine İbnü'r-Râvendî, kendisini kabul edecek başka bir fırka bulamadığı için Rafızîlere katılmış ve onların imâmet doktrinini destekleyen bir eser kaleme almıştır (Hayyât, 1993, ss. 69-70). Ayrıca İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile'ye düşmanlık etmesinin nedenleri arasında, hocaları olarak zikredilen Ebû İsbâ el-Verrâk, Ebû Şâkir ed-Deysânî, Nûmân ve İbn Tâlût gibi isimlerin intikamını almak istemesi de zikredilmektedir (Hayyât, 1993, s. 142). Adı geçen kişilere dair kaynaklarda gerçekte zındık oldukları, Müslüman görünüp asıl inançlarını gizledikleri yönünde yaygın bir kanaat bulunmaktadır (İbnü'n-Nedîm, 1971, s. 401).

İbnü'l-Murtezâ, İbnu'r-Ravendî'nin küfrü hususunda ihtilaf yaşandığını aktarmaktadır. Ona göre İbnü'r-Râvendî, Mu'tezile ekolünde arzu ettiği liderliğe ulaşamayacağını anladığı için irtidât etmiş ve dinsizliği savunduğu bazı

eserler te'lif etmiştir. Ayrıca Yahudiler, Hıristiyanlar, Seneviyye ve ta'til ehli için de eserler yazmıştır. Küfrünü açıkladığında Mu'tezile ona karşı çıkmış ve onu öldürmek için yönetimden yardım talebinde bulunmuştur. Bunun üzerine o da kaçıp Kûfe'deki bir Yahudî'nin evine sığınmış ve orada ölmüştür (İbnu'l-Murtazâ, 1987, s. 92). Kâdi ise İbnu'r-Ravendî'nin mühlidlerle içli dışlı olduğunu, bu davranışlarından dolayı kınandığında ise onların görüşlerinden haberdar olmak istediğini beyan etmiştir. Ancak daha sonra gerçek kimliğini ortaya koymuş ve küfrünü ilan etmiştir. Hayyât'ın bildirdiğine göre İbnü'r-Râvendî'nin inkâr düşüncesini ortaya koyduğu birçok eseri bulunmaktadır. Bunlardan *Kitâbü't-Tâc*'da âlemin ezeliğini ve bir yaratıcısı olmadığını savunmuştur. *Kitâbü't-Ta'dîl ve't-tecvîr*'de ise ilâhî hikmeti geçersiz kılmaya çalışmış, Allah hakkında alaycı/hakaretamiz ifadeler kullanmıştır. *Kitâbü'z-Zümürü'd*'de peygamberlerin mucizelerini inkâr etmiş, onları sihirbaz olarak nitelemiştir.⁷ *Kitâbü'l-İmâme*'de ise Şii imamet doktrinin savunmuş, ensar ve muhacire dil uzatmıştır (Hayyât, 1993, ss. 2-3). İbnü'l-Murtezâ bu eserlere Seneviyye'nin görüşlerini destekleyen *Kitâbu Abesu'l-Hikme*; Kur'an'ı reddettiği *Kitâbu'd-Dâmiğ*; Peygamberlere reddiyede bulunduğu *el-Ferîd* ve *Kitâbu't-Tabâi*'i eklemektedir (İbnü'l-Murtezâ, 1987, s. 92). İbnü'r-Râvendî'nin ayrıldığı ve muhalifi olduğu bir ekolün âlimleri tarafından aktarılan bu bilgileri ihtiyatla karşılamak gerekir.⁸ Ancak kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla kendisine isnat edilen Şii⁹ ve inkarcı görüşler nedeniyle ilk olarak Mu'tezile'nin İbnü'r-Râvendî'ye gösterdiği tepkiler kısa zamanda çığ gibi büyümüş ve birbirinden farklı ekollerin katıldığı şiddetli bir kampanya halini almıştır. Neticede İbnü'r-Râvendî'nin adı İslâm düşünce tarihinde ilhâd kavramıyla âdeta özdeşleşmiştir (Kutluer, 2000, s. 178.). İslam toplumunda onu kabul edecek herhangi bir fırka da bulamadığından kendisine baskın gelen öfke hali onu Rafizilere meyl ettirmiştir (Hayyât, 1993, s. 102). Eski mezhebi olan Mu'tezile'ye de ağır eleştiriler yönelttiği *Fazîhatü'l-Mu'tezile* adlı eserini de bu dönemde yazmıştır. Mu'tezilî olduğu dönemde mezhebin bütün fikirlerini en ince ayrıntısına ka-

⁷ Bu eserin içeriği ve kim tarafından yazıldığı konusundaki tartışmalar için bkz. (Stroumsa, 1994, ss. 165-167).

⁸ İbnü'r-Râvendî'ye isnat edilen eserlerin tam listesi için bkz. (İbnü'n-Nedîm. 1971, ss. 2016-2017).

⁹ İbnü'r-Râvendî'nin Şiiliği ve Şiilikle ilişkilendirilen görüşleri için bkz. (Balci, 2019, ss. 253-259).

dar öğrenmiş olması, daha önce müntesibi olduğu ekolü ve fikirlerini acımasızca eleştirmesine olanak sağlamıştır.

Fırak eserlerine kaynaklık eden *Fađihatü'l-Mu'tezile* aslında üçlü bir reddiye serisinin ikinci halkasıdır. Halkaların ilki, mihne sonrası dönemde halkın gözünden düşmüş olan ve güçlü bir propagandaya muhatap olan Mu'tezile'yi ve âlimlerini savunmak maksadıyla Câhız'ın kaleme aldığı *Fazîletü'l-Mu'tezile* adlı eseridir. Câhız, bu eserinde kendi ekolünü temize çıkarmanın yanı sıra dönemin değişen siyasi dengelerini de gözetererek Şii-Rafizî görüşlere yoğun eleştiriler yöneltmiş ve reddiyelerde bulunmuştur.¹⁰ Bu durum doğal olarak Râfizî çevrelerin tepkisini çekmiş ve İbnü'r-Râvendî'nin buradaki iddialara cevap verdiği ve Mu'tezile'yi ağır bir dille eleştirdiği *Fađihatü'l-Mu'tezile* adlı eseri kaleme almasına neden olmuştur (Hayyât, 1993, s. 3). Reddiye halkasının ikincisini oluşturan bu eser, isminde de anlaşılacağı üzere Câhız'ın *Fazîletü'l-Mu'tezile*'sine reddiye maksadıyla yazılmıştır. Reddiyelerin son halkası ise Hayyât'ın İbnü'r-Râvendî'nin bu eserine reddiye olarak kaleme aldığı *el-İntisâr fi'r-redd 'alâ İbnü'r-Râvendî el-mülhid* adlı eseridir.¹¹ Bu üçlü reddiye serisinin sadece son halkası günümüze ulaşmıştır. Hayyât'ın *İntisâr*'ı keşfedilene kadar hem Câhız'ın hem de İbnü'r-Râvendî'nin eserlerinin çok az bir kısmı bilinmekteydi. Fakat kayıp iki reddiyenin içeriğine *İntisâr*'dan hareketle ulaşmak kısmen mümkün olmuştur. Zira bu son halkanın diğer iki reddiyeyi de içinde barındıran katmanlı bir yapısı vardır (Toktaş, 2017, s. 20). Hayyât'ın *el-İntisâr*'ı özellikle İbnü'r-Râvendî'nin eseri hakkında yeterince malumât sahibi olabileceğimiz uzunca pasajlar ihtiva etmektedir. Hayyât eserini sırf bu kitaba reddiye olsun diye yazdığından, birçok yerde doğrudan metinler naklederek, bazı yerlerde de İbnü'r-Râvendî'nin kitabındaki ifadelerinden anlaşılmalı dolaylı olarak aktararak cevaplamıştır. Böylelikle *Fađihatü'l-Mu'tezile* büyük ölçüde belirgin hale gelmiştir (Nyberg, 1993, s. 24). Nitekim A'sam (1977), *İntisâr* başta olmak üzere diğer makâlât ve tabakât eserlerinden yararlanarak bu eseri yeniden inşa etmeye çalışmıştır.

İbnü'r-Râvendî, bu eserini görünürde Câhız'a reddiye olarak kaleme almışsa da aslında genel olarak Mu'tezile'ye reddiyede bulunmuştur. Nitekim

¹⁰ Bu reddiyenin nedenleri için bkz. (Nyberg, 1993, ss. 55-56; Kutluer, 2000, s. 178).

¹¹ Eserin çeviri için bkz. (Hayyât, 2018).

eserin içeriğine baktığımızda Câhız ile birlikte on dokuz Mu'tezile âlimini ismen zikrederek eleştirmiştir. Bu eleştirilerinde söz konusu âlimlerin eserlerinden yaptığı alıntılarla ekolün teolojik görüşlerini reddetmiştir (A'sam, 1977, ss. 34-35). Eserinde kullandığı yöntem ise çoğunlukla diyalektik/cedel olmuştur. Başka bir deyişle Mu'tezile'nin tevhid, adalet, vaid ve salah-aslah gibi ilkelerini, mezhebin kaynaklarından tetkik etmeye ve zayıf yönlerini göstermeye çalışmak yerine bu ilkelerin olası sonuçlarından hareketlere saçmaya indirgeme (reductio ad absurdum) yöntemini tercih etmiş, Mu'tezile'nin savunduğu düşüncelerin mantıksız olduğunu göstermeye çalışmıştır (A'sam, 1977, s. 41-43).

İbnü'r-Râvendî'nin bu eseri İslâm düşünce tarihinde büyük bir ses getirmiş, bunun etkileri günümüze kadar devam eden büyük bir yankı uyandırmıştır. Birçok mezhepten Mu'tezile'nin hasımlarının büyük çoğunluğu, özellikle de Ehl-i sünnet ve Ehl-i hadîs çevreler, Şîîler'i sapkın görmelerine ve İbnü'r-Ravendî'nin küfrüne hükmetmelerine rağmen, Mu'tezile tasvirlerinde onun bu eserini referans almışlardır. Zira bu çevrelerden birçok âlim Mu'tezile'nin bid'at ve küfür mezhebi olduğuna kanaat getirmiş, onları İslâm dışı dinî ve felsefî akımlardan daha zararlı ve çirkin görmüşlerdir. Fırak eserlerindeki Mu'tezilî düşünceye ilişkin tasvirlerin eksik, kusurlu, yanlış ve tarafı olmasının en önemli nedenlerinden birisi İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile'ye reddiye olarak kaleme aldığı *Fazîhatü'l-Mu'tezile*'yi kaynak olarak kullanmalarıdır. Ne yazık ki bu eserlerde sunulan yanlış tasvir tüm Müslümanlar arasında yaygın hale gelmiş, öyle ki bu durum günümüzde yerleşik olan Mu'tezile algısını bile büyük ölçüde belirlemiştir. Bu etkinin boyutlarını tespit edebilmek için düşünce tarihimizdeki bütün fırak geleneklerini ve telif edilmiş eserleri bu açıdan tetkik etmek bir gereklilik olmakla birlikte bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Bu nedenle çalışmamızda bu türün en meşhur ve yaygın örneklerinden Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-fırak*; İsferyânî'nin *et-Tebisîr fi'd-dîn*; İbn Hazm'ın *el-Fasl* ve Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserleri üzerinden Mu'tezile tasvirindeki İbnü'r-Râvendî etkisini ortaya koymaya çalışacağız.

2. Fırak Eserlerindeki Mu'tezile Tasvirinde İbnü'r-Râvendî'nin İzleri

Elbette ki bütün fırak eserlerinin Mu'tezile'yi İbnü'r-Râvendî'nin gözünden aktardığı gibi bir genelleme son derece yanlıştır. Örneğin Eş'arî,

*Makâlât'*ında son derece tarafsız bir tutum takınmış ve Mu'tezile'nin bütün fikirlerini ekolün kendi kaynaklarından aktarmaya gayret göstermiştir.¹² Şehristânî de, her ne kadar bu konuda başarılı olamamışsa da, eserinin başında ön yargısız ve tarafsız olacağını, her ekolün görüşlerini kendi kaynaklarından aktaracağını, hiçbir fırkayı hak veya bâtil olarak etiketlemeyeceğini samimi bir şekilde taahhüt etmiştir (Şehristânî, 1993, ss. 22). Fakat bazı fırak eserlerindeki İbnü'r-Râvendî etkisi o kadar aşikârdır ki bunu tespit etmek için dakik bir araştırmaya dahi ihtiyaç yoktur. Aslında bu eserlerin müellifleri İbnü'r-Râvendî'ye dayanarak bir Mu'tezile tasviri ortaya koyduklarını çoğu zaman gizleme gereği bile duymamışlardır. Zira kimi zaman ismini vererek ondan aktarımlar yapmışlar, kimi zaman da onun cümlelerini birebir nakletmişlerdir. Bu durum mezhep taassubunun boyutlarını gösterdiği gibi bu eserlerin telif edildiği dönemde Mu'tezile düşmanlığının ne kadar doğal ve meşru olduğunu da ortaya koymaktadır. Çünkü eserlerden de açıkça anladığımız üzere bu müellifler, İbnü'r-Râvendî'nin iddia ve eleştirilerine cevap mahiyetinde kaleme alınan *el-İntisâr*'ı ve hatta diğer bazı Mu'tezilî eserleri görmüş ve okumuşlardır. Zaman zaman bu cevaplara da yer vermişlerdir. Fakat bunları dikkate almak yerine Mu'tezile'yi İbnü'r-Râvendî'den aktarmaya devam etmişlerdir. Buna dair somut örneklere geçmeden önce bu eserlerdeki Mu'tezile karşıtlığını göstermesi bakımından ekole yönelik ithamlara ve mezhep âlimleri için kullanılan bazı hakaretâmiz ifadelere dikkat çekmek istiyoruz.

Mu'tezile hakkında yanlı ve yanıltıcı bilgi verilen ve İbnü'r-Râvendî etkisinin belirgin olduğu eserlerin başında Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-fırak* adlı eseri gelmektedir. Bağdâdî, birçok hususta Mu'tezile'nin görüşlerini çarpıtmakla ve onları savunmadıkları fikirlerle tanıtmakla kalmamış, bazı Mu'tezile âlimlerini bid'at ehli, sapık ve kâfir olmakla nitelemiş; onlar için edebe mugayir birçok ifade kullanmıştır. Örneğin Mu'tezile'nin kurucuları Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'i Hâricî; Mu'tezile'yi de Hâricîlerin kaypak ve korkak versiyonu (mehânîsu'l-havâric) olarak nitelemiştir. Nazzâm'ı *mahlûkatın en ahlaksızı, büyük günah işlemede en cüretlisi, içki içmede en tiryakisi*, (bir atasözünden hareketle) *dinde yerilmiş, soy bakımından alçak, helali haram sayan biri* olarak tanıtmış ve onu bulutlara havlayan köpeklere benzetmiştir. Diğer Mu'tezile âlimlerini

¹² Eş'arî, maalesef bu objektif tutumunu *el-İbâne'*de gösterememiş, bu eserinde Mu'tezile'ye yönelik ağır ifadeler kullanmıştır. Bkz. (Eş'arî, 1948, ss. 3-10).

de benzer bir üslupla tanıtmıştır, Mu'ammer'i *dinsizlerin başı*; Ebû Mûsâ el-Murdâr'ı *Hıristiyanlar gibi ruhbanlıkla uğraşan*;¹³ Câhız'ı *domuzdan daha çirkin ve gözlerdeki çapak*; Sümâme b. Eşres'i ise *veled-i zînâ* olmakla nitelemiştir (Sırayla bkz. Bağdâdî, 1988, ss. 108, 135-136, 147, 153, 157). Hişâm b. Amr el-Fuvâtî için "kanları ve malları Müslümanlara helaldir ve beşte bir ganimet düşer diyen ve Mu'tezile'den birini öldüren kimseye ne kısas, ne diyet ve ne de keffâret düşer" (Bağdâdî, 1988, s. 147) şeklindeki sözleri ise ondaki Mu'tezile düşmanlığının ulaştığı boyutları göstermesi bakımından önemlidir. Bağdâdî, Hayyât'ın İntisâr'ını gördüğü ve ondan istifade ederek birçok alıntı yaptığı halde Mu'tezile'ye ilişkin genel tasvirini İbnü'r-Râvendî'nin *Fađîhatü'l-Mu'tezile* adlı eserine dayandırmıştır. Hatta İbnü'r-Ravendî'nin *Fađîhatü'l-Mu'tezile*'sinden o kadar etkilenmiştir ki kendisi de *Fedâihu'l-Mu'tezile* adını taşıyan bir eser te'lif etmiştir (Bkz. Fıglalı, 1988).

Bağdâdî'nin talebesi ve damadı Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî hocasının bu üslubunu devam ettirmiş, *et-Tebisîr fi'd-dîn* adlı eserinde Mu'tezileyi karalayıcı birçok ifade kullanmıştır. Sözelimi Nazzâm'ın gençliğinde Seneviyye ve Sümeniyye, orta yaşlarda iken de inkârcı filozoflarla arkadaşlık ettiğini ve aslında gizli bir şekilde nübüvveti inkâr eden Berâhime'ye meylettiğini iddia etmiştir. Ona göre bütün hayatı fık ve fücür olan Nazzâm, gönlünde olan inkârı izhar edememiştir. Mu'ammer'i ise sapıklığın ve küfrün önderlerinden biri olarak takdim etmiş; Murdâr'a verilen lakabı Hıristiyan ruhbanlarıyla ilişkilendirmiştir). Hişâm'ın aktardığı bazı fikirlerini dil konusundaki cehaletinin ve ahmaklığının şiddetinden söylediğini belirtmiş; Sümâme'nin bid'at olarak nitelediği bazı görüşlerini aktardıktan sonra onun aslında küfrünü gizleyen bir mülhîd olduğunu ileri sürmüştür (Bu ithamlar için sırayla bkz. İsferâyînî, 1983, ss. 71-73, 77, 80).

Mu'tezile hakkında benzer bir tavrı takınan *el-Fasl* müellifi İbn Hazm'da da birçok tekfir ve hakaret ifadesine rastlamak mümkündür. Sözelimi İbn Hazm, Ebû'l-Hüzeyl'in Allah'ın kudretinin sonluluğuyla ilgili sözlerini "alçaklık, acizlik ve düşkünlük hali; gizliliği olmayan apaçık bir küfür" olarak nitelemektedir. Yine o, Mu'ammer'i bazı görüşlerinden dolayı fâsık olarak nitelemiş; savunduğu ma'nâ teorisini Dehrîlerin görüşlerinin aynısı olarak

¹³ Bu kıyası ilk olarak yapan İbnü'r-Râvendî'dir. Bkz. (Hayyât, 1993, s. 69).

takdim etmiş; bazı görüşlerini aktardıktan sonra ise bu görüşlerin te'vil edilemeyecek katıksız küfür olduğunu belirtmiştir. Benzer şekilde Nazzâm'a atfettiği Allah'ın kimseyi cehennemden çıkarmaya güç yetiremeyeceği görüşünü mutlak bir küfür olarak nitelemiştir. Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden biri olan Sümâme b. Eşres'i doğrudan 'Basralı bir Hıristiyan' olarak takdim etmiş; mütevellid fiillerin tabiatın fiilleri olarak kabul edilmesini, Dehrîlerin sözü olarak nitelemiştir. Ona isnat ederek aktardığı 'Allah'ın âlemi kendi tabiatı aracılığıyla yarattığı" şeklindeki görüşü (ki bu görüşün kaynağı da İbnü'r-Râvendî'dir) 'çirkin bir küfür' olarak nitelemiştir (Sırayla bkz. İbn Hazm, 2017, 3/491, 495-97, 493, 499, 489, 499).

Eserinin başında tarafsız ve önyargısız olmayı taahhüt eden Şehristânî bile, eserinin Mu'tezile'ye dair genel bilgi verdiği kısımlarını İbnü'r-Râvendî'ye dayandırmamakla birlikte, bazı âlimlerle ilgili aktardığı bilgilerde *Fazâihatü'l-Mu'tezile'*yi kaynak olarak kullanmıştır. Üstelik o, *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserinin bazı yerlerinde İbnü'r-Ravendî'den bahsetmiş (Şehristânî, 1993, s. 73) ve bir kısmını *el-İntisâr'* da görebileceğimiz bazı alıntılarda da bulunmuştur. Yani Hayyât'ın *İntisâr'*ı ve burada İbnü'r-Râvendî'nin ithamlarına verdiği cevaplar elinde olduğu halde İbnü'r-Râvendî'nin ithamlarını aktarmayı tercih etmiştir. Onun bu aktarımları Sünnî kaynaklarda referans olarak kullanılmaya devam edilmiştir (Hansu, 2003, s. 58). Diğer iki fırak müellifi gibi Şehristânî de Mu'tezilî âlimlerin bazı görüşlerini aktardıktan sonra onlar hakkında ağır ifadeler kullanmıştır. Örneğin Mu'tezile'nin bütün âlimleri şiddetle reddetmesine rağmen onları Kaderiyye ve Cehmiyye ile özdeşleştirmekte hiçbir sakınca görmemiştir (Şehristânî, 1993, s. 56). Yine Ebü'l-Hüzeyl'in sıfatlarla ilgili görüşlerinin ve Cübbâî'nin haller teorisinin Hıristiyanların tanrı tasavvurundan bir farkı olmadığını belirterek (s. 64) tevhîd inancını bir ilke olarak benimseyen Müslüman âlimlerin görüşlerini teslis inancını savunan Hıristiyanlık'a benzetmiştir. Câhuz'ın ise hem arazları hem de ilahi sıfatları kökten inkâr ettiğini, filozoflarla aynı görüşleri benimsediğini, fakat ilahiyatçı filozoflara değil tabiatçılara itibar ettiğini belirterek (ss. 88-89) onu inkârcı akımlarla ilişkilendirmiştir.

Buraya kadar aktardıklarımız Mu'tezile âlimlerine yönelik küfür ve sapkınlık ithamlarından ve sarf edilmiş bazı uygunsuz ifadelerden ibarettir.¹⁴ Ne yazık ki bunlardan daha talihsiz olanı, söz konusu eserlerin Mu'tezile'nin teolojik kabulleriyle ilgili genel tasvirini olduğundan tamamen farklı bir şekilde yansıtabilmek için onların Allah, âlem ve insan tasavvurlarını İbnü'r-Râvendî'nin iddia ve ithamlarına dayandırmalarıdır. Şimdi bunları ilgili kaynaklardan örneklerle biraz daha somut hale getirmeye çalışacağız.

2.1. Allah Tasavvuru

Mu'tezile'nin Allah tasavvuru fırak müellifleri tarafından aslı İbnü'r-Râvendî'ye dayanan bazı nakiller aşırı uç örnekler ve çıkarımlar üzerinden aktarılarak, sanki mezhebin tamamı böyle bir anlayışa sahipmiş izlenimi oluşturulmuştur. Bu yanlış tasvirlerin başında Nazzâm'ın öğrencilerinden olduğu belirtilen Ahmed b. Hâbit ve Fadl el-Hadsî adlı kişilerin, tevhid inancını inkâr etmelerini, bunun yerine düalist bir tanrı tasavvuru benimsemelerini Mu'tezile'ye mal etmek gelmektedir. Buna göre bu şahıslar yaratılmışların iki rabbi ve iki yaratıcısı olduğunu, bunlardan birinin kadim olan Allah Teâlâ, diğersinin ise hâdis olan İsâ Mesih olduğunu kabul etmiş; bu görüşlerini de Kur'an'dan bazı ayetlere dayandırmışlardır. Hatta Ahmed b. Hâbit kıyamet günü bulutların gölgesinde saf saf dizili meleklerle gelecek olanın İsâ (a.s.) olacağını, Âdem'i (a.s.) kendi suretinde yaratanın yine o olduğunu, insanları kıyamet gününde hesaba çekenin de o olduğunu söylemiştir (Bkz. Bağdâdî, 1988, s. 241; Şehristânî, 1993, ss. 74-75; İbn Hazm, 2017, 3/505).

Bu iki şahıs hakkında yapılan nakiller, neredeyse aynı cümlelerle İbnü'r-Râvendî'nin *Fazîhatü'l-Mu'tezile'* sinden alınmıştır (Hayyât, 1993, ss. 148-150; Krş. Ka'bî, 2018, ss. 535-538). Zaten Şehristânî de bu görüşleri bizzat İbnü'r-Râvendî'ye dayandırarak aktarmıştır (Şehristânî, 1993, 73). Hayyât'ın ve Ka'bî'nin bu iddiaları reddetmemiş olması, bu fikirlerin mezkûr şahıslara aidiyetini doğrular niteliktedir. Ancak Hayyât'ın bildirdiğine göre bu iki şahıs gerçekten bir dönem Mu'tezilî olmakla birlikte, hak yoldan saptıktan sonra Mu'tezile'den kovulmuşlardır. Hatta Mu'tezile İbn Hâbit'ı, sapkın görüşlerinden dolayı yönetime şikayet ederek hakkında idam hükmü verilmesini sağlamıştır. Fakat bu hüküm icra edilmeden kendi eceliyle ölmüştür. Hayyât,

¹⁴ Bu konuda bir değerlendirme için bkz. (Kubat, 2005).

aynı dışlamanın, bir dönem Mu'tezilî olan fakat daha sonra inkarcı fikirleri benimseyen İbnü'r-Râvendî'ye ile Maniciliği benimseyen hocası ve arkadaşı Ebû İsâ el-Verrâk'a da uygulandığını belirtmektedir. Hayyât'a göre İbnü'r-Râvendî ve Verrâk'ın savunduğu inkarcı fikirler bir dönem mensubu oldukları Mu'tezile ile ilişkilendirilemeyeceği gibi adı geçen iki şahsın fikirleri de hiçbir şekilde mezhebe mal edilemez. Ona göre İbnü'r-Râvendî'nin bu iddiayı gündeme getirmesinin asıl nedeni Câhız'ın *Fazîletü'l-Mu'tezile*'sinde "Şiîlerin içinde Hz. Ali'yi ilah edinenler vardır" yönündeki ithamına karşılık vermek istemesidir (Hayyât, 1993, ss. 149-150). Esasında İbnü'r-Râvendî'nin kendisi de bu iki şahsın dinden çıktığını ve Mu'tezile'den kovulduğunu bilmektedir. Ancak anlaşıldığı kadarıyla Câhız'ın aşırı uç örnekleri (Râfızâ) Şia ile ilişkilendirip Şiîliğe dair olumsuz bir imaj yaratmasının intikamını, aynısını Mu'tezile'ye yaparak almak istemiştir.

Mezkûr fırak eserlerinde ilahi sıfatlar konusunda da Mu'tezile'ye ilişkin olumsuz bir tablo çizilmiş, Mu'tezile'nin Allah'ı ilim, kudret, basar ve yaratma gibi nitelikleri bakımından sınırlandırdığı ileri sürülmüştür. Sözgelimi İbn Hazm, Ebü'l-Hüzeyl'in "Allah her şeyi bilendir" (Bakara, 2/282) ayetinden hareketle O'nun ilminin sonlu ve sınırlı olduğunu kabul ettiğini aktarmaktadır. Zira ona göre Ebü'l-Hüzeyl'in iddia ettiği gibi Allah varlıkların bir sonu ve nihyeti olduğunu bildiğinde, onun dışındaki herhangi bir şeyi bilememesi gerekir (İbn Hazm, 2017, 3/491). İbn Hazm'ın bu cümlelerinin kaynağı İbnü'r-Râvendî olup aslı şöyledir, "Ebü'l-Hüzeyl, Yüce Allah'ın güç yetirdiği ve bildiği şeylerin sona eren bir sınırı vardır ve kudreti de o şeyi aşmaz, ilmi de onu kuşatamaz, demiştir." (Hayyât, 1993, s. 8).

Hayyât'ın da belirttiği üzere burada apaçık bir iftira ve çarpıtma söz konusudur. Zira Ebü'l-Hüzeyl'in söz konusu ayet üzerinden ulaşmak istediği sonuç Allah'ın ilmine konu olan hâdis varlıkların bir sonu ve sınırı olduğudur (Hayyât, 1993, s. 123). Çünkü bütün kelâmcılar gibi o da âlemin sonluluğu üzerinden Allah'ın varlığını ispat etmekteydi. Nitekim Hayyât, Ebü'l-Hüzeyl'in Allah'ın kendi zâtını bildiği ve zâtının da herhangi bir sınırı ve sonu olmadığını kabul ettiğini aktarmaktadır. Onun bu ayetle istidlâl ettiği şey muhdes varlıkların sonlu, sınırlı, sayılabilir ve kuşatılmış olduğu; böylelikle bu varlıklardan hiçbir şeyin Allah'a gizli kalmayacağıdır. Durum böyleyken Hayyât, onun Allah Teâlâ'nın ilmini sınırlandırdığı iddiasına hayret etmekte-

dir (Hayyât, s. 8-9). Ona göre burada verilen haberin hükmünü haber verene teşmil etmek gibi mantıksal bir hata söz konusudur. Bu mantık, "Allah her şeyi bilen ve her şeye gücü yetendir" (Nahl, 16/77) ayetinden hareketle Allah'ın zatının aynı zamanda kudretine konu olduğunu kabul etmeyi de gerektirir (Hayyât, 1993, ss. 123-125).

Allah'ın ilminin sınırlı oluşuyla ilgili benzer bir itham Mu'ammer üzerinden Mu'tezile'ye yöneltilmektedir. Bağdâdî'nin aktardığına göre Mu'ammer Allah'ın zatını bildiğini söylemekten kaçınmıştır. Çünkü ona göre bilginin şartı, bilgi ile bilenin ayrı olmasıdır (Bağdâdî, 1988, s. 139). İbn Hazm da onun Allah'ın kendi dışındakileri bilebileceğini kabul ettiğini fakat zatını bildiğini inkâr ettiğini aktarmıştır (İbn Hazm, 2017, 3/497). Şehristânî'ye göre de o, Allah'ın ilminin edilgen ve maluma tabi bir ilim olmadığını, bilakis etkin ve fâil olduğunu, yokluğa değil varlığa taalluk ettiğini savunduğunu aktarmaktadır. Bu naklin devamında Mu'ammer'in, âlim ile malûm arasında bir ayrışmaya neden olacağından dolayı Allah'ın zâtını bilemeyeceğini; bilgisinin başkasından hasıl olması anlamına geleceğinden dolayı da başkasını bilemeyeceğini savunduğunu aktarmıştır. Fakat Şehristânî, bu nakillerdeki tutarsızlığı fark etmiş olmalı ki bunların doğru olmama ihtimali bulunduğunu, ya da bunları başka bir manaya te'vil etmek gerektiğini belirtmiştir. Çünkü ona göre hiçbir akıl sahibinin bu tür hezeyanlarda bulunması mümkün değildir. Buna rağmen o, "Mu'ammer'in taraftarlarından olmadığımız için bu sözü uygun bir şekilde yorumlayacak değiliz" diyerek, nakli bu şekilde aktarıp geçmiştir (Şehristânî, 1993, s. 82).

Şehristânî'nin naklinin daha detaylı olması başka kaynaklardan da istifade ettiği ihtimalini gündeme getirmekle birlikte Mu'ammer hakkındaki bu ifadelerin İbnü'r-Râvendî'nin aktarımlarıyla büyük ölçüde benzerlik göstermesi, bu iddialara da onun kaynaklık ettiğine işaret etmektedir. Hayyât'ın onun ağzından aktardığı şekliyle iddia şöyledir:

"Muammer'in bazı dostlarından onun şöyle bir iddiada bulunduğunu işittim: 'Her kim Allah Teâlâ'nın kendi nefsini bildiğini iddia ederse hata etmiştir. Çünkü Allah'ın nefsi O'ndan ayrı değildir. Bilinen şeyin âlim olmaması gerekir.' (İbnu'r-Ravendî şöyle devam etmiştir) Ona senin dostların da bu görüşteler mi diye sorunca, o da evet, dedi." (Hayyât, 1993, s. 53)

Hayyât bu iddiaların bir iftira olduğunu, Mu`ammer'in fikirleriyle ilgili rivayette bulunanlardan hiçbirinin böyle bir görüşünü aktarmadığını belirtmektedir. Dahası ona göre Mu`ammer'in, insanın kendi nefsini bildiğini kabul ettiği halde Allah için bunu imkansız görmesi düşünülemez (Hayyât, 1993, s. 53).

Mu`tezile'nin Allah'ın ilmi gibi kudretini de sınırladığı iddia edilmiştir. Bu iddianın Ebü'l-Hüzeyl hakkında olanı, İbnü'r-Râvendî'nin az önce zikrettiğimiz nakline dayanmaktadır (Hayyât, 1993, s. 8). Bu bilgi, Ebü'l-Hüzeyl'in cennet ve cehennem ile ilgili düşünceleriyle birleştirilerek daha çarpıcı bir formda sunulmaktadır. Örneğin Bağdâdî onun, Allah'ın kudreti dâhilinde olan şeylerin (makdûrât) yok olacağını, bu gerçekleşikten sonra O'nun herhangi bir şeye gücünün yetmeyeceğini savunduğunu bildirmiştir. Bu görüşünün bir gereği olarak da Allah'ın ölüleri diriltmeye, dirileri öldürmeye, hareketsiz olanı hareket ettirmeye, hareket edeni durdurmaya, bir şey yaratmaya ve bir şeyi yok etmeye gücünün yetmeyeceğini iddia ettiğini aktarmıştır (Bağdâdî, 1988, s. 111). Bu bilgi benzer ifadelerle İsferyîni tarafından da nakledilmiştir (İsferyîni, 1983, s. 70). İbn Hazm ise aynı iddiayı; "Allah varlığa bir son takdir ettiğinde onun kudretinin de bir sonu olmuş olur. Bu fiile dönüştüğünde Allah bundan sonra hiçbir şeye güç yetiremez. Bir zerreyi ve daha fazlasını yaratmaya, ölmüş bir sivrisineği diriltmeye, bir yaprağı ve daha fazlasını hareket ettirmeye kadir değildir artık." Şeklinde aktardıktan sonra bunun apaçık bir küfür olduğunu belirtmektedir (İbn Hazm, 2017, 3/491).

Bir karşılaştırma yapıldığında bu iddiaların kaynağının da İbnü'r-Râvendî olduğu (Hayyât, 1993, s. 9) ve çarpıtmayla malul olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu sözleriyle Ebü'l-Hüzeyl'in ortaya koymaya çalıştığı şey, mutlak manada Allah'ın kudretinin sınırlı oluşu değil, hâdis varlıkların sonlu ve sınırlı olduğudur. Nitekim Hayyât bu iddialara cevap verirken, burada Allah Teâlâ'nın güç yetirdiği şeylerin O'nun ilminde, kudretinde ve onları tek tek saymasında bir sınırı ve sonunun olduğu kastediliyorsa bunun makul olduğunu; ancak Allah Teâlâ'nın bir sınırı ve sonunun olduğunu kastediliyorsa bunun kesinlikle kabul edilemeyeceğine dikkat çekmektedir (ss. 8-9). Esasında Bağdâdî, Hayyât'ın eserinden ve bu iddialara verdiği cevaplardan da haberdardır. Nitekim Hayyât'ın ismini vererek onun cevaplarına atıfta bulunmakta,

fakat bu cevapları da küçümseyerek özür olarak nitelemekte ve onları da çarpıtarak aktarmaktadır (Bağdâdî, 1988, s. 112).

İlahi kudreti sınırlandırmakla itham edilen diğer bir Mu'tezilî âlim İbrâhim en-Nazzâm'dır. Bağdâdî'ye göre Nazzâm Allah'ın, kullarının yararına olanlar (salâh) dışında bir şey yapmaya güç yetiremeyeceğini savunmuş ve Allah'ın cennet halkının nimetlerini zerre kadar eksiltmeye gücünün yetmeyeceğini ileri sürmüştür. Çünkü nimet onlar için iyiliktir, iyilikten herhangi bir şeyi eksiltmek Allah için zulüm olur. Bu nedenle Allah'ın bunları yapması mümkün değildir (ss. 97-98). İsferyîni aynı görüşleri benzer cümlelerle nakletmektedir (İsferyîni, 1983, ss. 71-72). İbn Hazm ise Nazzâm'ın konuyla ilgili düşüncelerini; "Allah Teâlâ herhangi bir kimseye zulmetmeye ve şerden herhangi bir şeyi yapmaya asla kadir değildir." şeklinde aktararak, Nazzâm'ın Allah'ı şerre gücü yetmeyen ve bundan aciz olan bir varlık olarak kabul ettiğini, insanları ise buna kâdir gördüğünü (İbn Hazm, 3/493), bir bakıma Allah Teâlâ'ya bir şeye (salâh) gücü yeten ve başka bir şeye (zulüm) gücü yetmeyen sonlu bir kudret atfettiğini ileri sürmektedir. (İbn Hazm, 2017, 2/243). Şehristânî de benzer bir bilgiyi aktararak Nazzâm'ın Allah Teâlâ'nın sadece kullarının yararının bulunduğu bildiği şeyleri yaratmaya muktedir olduğunu savunduğunu belirtmiştir. Bu ise, ona göre Allah'ın fiillerinde mecbur ve bağımlı olmasını gerektirir (Şehristânî, 1993, s. 68).

Nazzâm'a yönelik bu iddiaların kaynağı da İbnü'r-Râvendî'dir. Hayyât'ın aktardığına göre bu konu *Fazîhatü'l-Mu'tezile'* de şöyle geçmektedir:

"İbnü'r-Râvendî şöyle dedi: Nazzâm, Allah Teâlâ'nın bir şeyin yapılmasının onun terk edilmesinden daha iyi/aslah olduğunu bildiğinde o fiili terk etmesinin ve ondan geri durmasının imkânsız olduğunu iddia etmiştir. Nazzâm cennetliklere nimet verilmesinin yok olma ve ölümden daha iyi olduğunu iddia etmiştir. Cennetlikleri yaratan Allah, onların nimetlendirilmesinin ve yaşatılmasının, yok olmalarından ve ölümlerinden daha iyi olduğunu bildiği halde, kendisi daha önce tek başına olduğu gibi yine tek başına kalacağı ana kadar onları öldürmeye güç yetirir mi diye kendisine sorulduğunda bunun imkânsız olacağını söyleyecektir." (Hayyât, 1993, s. 17).

Aslında Nazzâm'la ilgili bu nakillerdeki ilk cümleler Mu'tezile'nin genel olarak kabul ettiği adalet ve aslah ilkelerinin onun tarafından anlaşılma biçimi

mini tasvir etmektedir. Hayyât'ın da belirttiği gibi gerçekten Nazzâm Allah'ı zulüm işlemekle nitelemenin muhal olduğunu kabul etmiş, O'nun cennet ehline nimet vermesinin onları yok etmesinden daha iyi olduğunu savunmuştur (Hayyât, 1993, s. 18). Fakat nakillerin devamındaki cümleler İbnü'r-Râvendî'nin Nazzâm'ın fikirlerinden yaptığı çıkarımlara dayanmaktadır (Hayyât, 1993, s. 23). Nitekim, fırak eserlerinde aktarılan Allah'ın cehennemliklerin azabını bir zerre bile artırmaya gücünün yetmeyeceği, cennetliklerden birini cennetten çıkarmaya gücünün yetmeyeceği, cehennemlik olmayan birini de cehenneme sokamayacağı; gören bir kimseyi kör, sağlıklı bir kimseyi hasta ve zengin bir kişiyi de fakir kılmaya gücünün yetmeyeceği; aynı şekilde fakir bir kimseyi zengin veya hastalıklı bir kimseyi sağlıklı kılmaya güç yetiremeyeceği; Allah başkasını yaratmanın yarattığından daha faydalı olacağını bilse bile, bir yılan veya bir akrep ya da bir cisim yaratmaya muktedir olamayacağı şeklindeki çıkarımların tamamı (Bağdâdî, 1988, ss. 121-122) İbnü'r-Râvendî'nin bu çıkarımlarının çeşitlendirilmesinden ibarettir. Zaten ne İbnü'r-Râvendî'de ne de fırak eserlerinde bu fikirler ilmi bir yöntemle ele alınıp tartışılmıştır. Bilakis verilen uç örnekler ve bazı ilgisiz çıkarımlar üzerinden Nazzâm'ın mutlak manada Allah'ın kudretini sınırladığı ve bu fikirlerin ne kadar 'saçma' olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Hâlbuki Hayyât'ın da işaret ettiği üzere (Hayyât, 1993, s. 18) Nazzâm'ın bu fikirleri savunması, Allah'ın mutlak adalet sahibi ve mutlak iyi bir varlık olmasına, ayrıca zulüm işlemeyeceğine ve verdiği sözden dönmeyeceğine ilişkin verdiği haberlere dayanmaktadır. Yoksa onun bu cümleleri Allah'ın kudretini dışarıdan sınırlamak anlamında sarf etmesi mümkün değildir.

Fırak eserlerindeki Allah tasavvuru konusunda Mu'tezile'ye ilişkin bu olumsuz tasvir, birçok âlimin şahsında -birebir İbnü'r-Râvendî'den alınan cümlelerle- aktarılmaya devam etmiştir. Bunların her birini ayrı ayrı ele almak bu çalışmanın sınırlarını aştığı için bunları liste halinde vermekle yetineceğiz. Aşağıdaki cümleler fırak eserlerindeki aktarımlar olup bunları İbnü'r-Râvendî'nin *İntisâr*'daki ifadeleriyle karşılaştırmak aradaki benzerliği görmeye yetecektir.

- “Ebû Musâ el-Murdâr, Allah'ın hem yalan söyleme hem de zulmetme kudretine sahip olduğunu, böyle yaptığı takdirde hem yalancı hem de zalim

bir ilah olacağını savunmuştur.” (Bağdâdî, 1988, s. 148; İsferyânî, 1983, s. 78; Şehristânî, 1993, s. 82; Krş. Hayyât, 1993, s. 66).

▪ “Ali el-Esvârî, Allah Teâlâ'nın yapmayacağını bildiği ve yapmayacağını haber verdiği bir şeye muktedir olmakla nitelenemeyeceğini, yaptığından başkasına kudretli olmadığını, örneğin seksen yaşında öleceğini bildiği birini bundan önce öldürme gücüne sahip olmadığı gibi, bu yaştan sonra onu bir an bile yaşatamayacağını savunmuştur.” (İbn Hazm, 2017, 3/505; İsferyânî, 1983, s. 79; Şehristânî, 1993, s. 72; Krş. Hayyât, 1993, s. 20).

▪ “Ebû Ca'fer el-İskâfî, Allah'ın, akli olmayan çocuklara ve delilere zulmetmeye kudreti olmakla nitelenebileceğini, ama akıllılara zulmetmeye kudreti olmakla nitelenemeyeceğini savunmuş, bu görüşünden dolayı küfürle suçlanmış, o da kendisine muhalefet edenleri tekfir etmiştir (Bağdâdî, 1988, s. 150; İsferyânî, 1983, s. 79; Şehristânî, 1993, ss. 72-73; Krş. Hayyât, 1993, s. 90).

▪ “Hişâm el-Fuvâtî, bir şeyi bir kez yarattığı zaman Allah'ın bu varlığın bir benzerini yaratmaya ebediyen güç yetiremeyeceğini, fakat ondan başka bir şey yaratmaya güç yetirebileceğini kabul etmiştir (İbn Hazm, 2017, 3/501). Yine o, yokluk halindeki bir şeye eşya demek mümkün olmadığından Allah'ın eşyayı var olmadan önce bilmediğini iddia etmiştir.” (Şehristânî, 1993, s. 87; Krş. Hayyât, 1993, s. 60).

▪ “Bişr'e göre Allah kulunun günahlarını bağışlar, fakat kul tekrar günah işlerse affettiği günahtan dolayı da ona azap eder.” (İsferyânî, 1983, s. 75; Şehristânî, 1993, 79. Krş. Hayyât, 1993, 63-64). “Yine ona göre Allah küçük bir çocuğu, zalimce davranarak cezalandırmaya kudretlidir. Ancak eğer böyle yapsaydı çocuk bülûğa ermiş, akli başına gelmiş ve cezayı hak etmiş olurdu. Bu şu anlama gelir, Allah zulmetmeye kâdirdir. Eğer zulmetseydi, bu zulmüyle adil olurdu.” (Bağdâdî, 1988, 142. Krş. Hayyât, 1993, 65).

▪ “Abbâd b. Süleymân, Yüce Allah kâfiri yaratmıştır demeyi yasaklamıştır. Çünkü kâfir, insan ve onun küfründen ibarettir. Allah insanı yaratmış, fakat onun küfrünü yaratmamıştır.” (Bağdâdî, 1988, s. 144) “Ona göre Allah kesinlikle kâfiri yaratmamıştır.” (İsferyânî, 1983, s. 76; İbn Hazm, 2017, 2/376, 3/503; Krş. Hayyât, 1993, s. 90).

2.2. Kur'an Tasavvuru

Allah'ın zâtı ve sıfatlarında olduğu gibi Kur'an tasavvurunda da Mu'tezile'ye dair olumsuz bir tasvir yapılmaktadır. Mu'tezile'den bazı âlimlerin Kur'an-ı Kerim'i Allah kelâmı olarak kabul etmediği ve mucize oluşunu inkâr ettiğine ilişkin İbnü'r-Râvendî'nin iddiaları fırak müellifleri tarafından aynı şekilde nakledilmiştir. Bu nakiller Nazzâm ve Mu'ammer'in şahsında yoğunlaşmaktadır. Örneğin Bağdâdî'ye göre Mu'ammer, diğer Mu'tezililerin yaptığı gibi Allah Teâlâ'nın ezeli sıfatlarını ve kelâmını inkar etmiştir. Zira onun "Allah hiçbir arazi yaratmamıştır" şeklindeki görüşü kelâmı ezeli bir sıfat veya Allah'ın fiili olarak da kabul etmesine imkân vermez. Mu'ammer'e göre Kur'an kendisine kelâmın konduğu cismin fiili olup Yüce Allah'ın ne sıfatı ne de fiilidir. Mu'ammer'in bu görüşünde Allah'ın bir kelâmı bulunmadığına göre emir, nehiy ve teklifin de bulunmaması gerekir. Bu da şeriatin ve teklifin kaldırılmasını gerektirir (Bağdâdî, 1988, ss. 136-137). İsferyîni ise bu yargıyı genelleyerek Mu'tezile'nin Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünün, emir ve nehyin yaratıldığı cismin fiili olmasını gerektirdiğini kaydetmektedir (İsferyîni, 1983, s. 64). Bağdâdî'nin aktardığı bilgiler İbnü'r-Râvendî'nin ağzından şöyle nakledilmektedir: "Muammer diğer insanların dediklerine benzer şekilde Kur'an'ın Allah'ın fiili olmadığı gibi zatının da herhangi bir sıfatının olmadığı; ancak tabiatın fiillerinden olduğunu iddia etmiştir." (Hayyât, 1993, s. 57) Hayyât bu iddianın gerçeği yansıtmadığını, çünkü Mu'ammer'in Kur'an'ın Allah kelâmı ve O'nun tarafından indirilmiş vahyi olduğunu, Allah'ın onunla mütekellim olduğunu, bu kelâmın muhdes olduğunu kabul ettiğini zikretmektedir (s. 57). Zaten söz konusu ithamların Mu'ammer'in cisim ve tabiat teorisinden yapılan çıkarımlar olduğu nakillerdeki ifade biçiminden de anlaşılmaktadır.

Bağdâdî'nin Kur'an konusunda eleştirdiği isimlerden biri de Nazzâm'dır. Ona göre Nazzâm, Kur'an'ın nazım ve edebî bakımdan mucize olduğunu inkâr etmiş, bu yönüyle Hz. Peygamber'in nübüvvetine delâlet etmeyeceğini aktarmıştır. Bunun yerine Kur'an'daki gayba dair haberlerin Peygamber'in doğruluğuna delil olacağını, nazım ve edebî güzellik bakımından insanların Kur'an'ın bir benzerini getirmeye güç yetirebileceklerini savunduğunu nakletmiştir (Bağdâdî, 1988, s. 129). İsferyîni de Nazzâm'ın Kur'an'ın nazım yönüyle mucizevî olduğunu ve diğer hissî mucizeleri inkâr ettiğini bildirmekte-

dir (İsferâyînî, 1983, s. 72). Nazzâm'dan Kur'an'ın icâziyla ilgili aktarılan ve İbnü'r-Râvendî'ye dayananan bu bilgiler (Hayyât, 1993, s. 27) doğru fakat eksiktir. Zira Nazzâm'ın Sarfe teorisi olarak bilinen teorisinde, belâgât ve fesâhât yönüyle insanların Kur'an'ın bir benzerini getirebileceği kabul edilmekle birlikte Allah'ın insanları bunu yapmaktan alıkoyduğu (sarfe), bunun da Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil teşkil ettiği kabul edilmektedir. Dolayısıyla Nazzâm Kur'an'ı hem içerdiği haberler yönüyle hem de Allah'ın insanlara engel olması itibarıyla Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil olduğunu kabul etmiştir. Nitekim Hayyât bu konuda savunmaya geçerek Nazzâm'ın Kur'an'ı her yönüyle mucize olarak kabul ettiğini aktarmakta ve buna dair örnekler vermektedir (ss. 27-28).

Kur'an tasavvuru ile ilgili çarpık bir itikada sahip olduğu öne sürülen Mu'tezile âlimlerinden biri de Câ'fer b. Mübeşşir'dir. İbn Hazm'a göre Ca'fer, mushaflarda yazılı olan şeyin Kur'an'ın olmadığını, bunların Kur'an'ın hikâyesi olup başka bir şey olduğunu ileri sürmüştür. İbn Hazm bunu apaçık bir küfür olarak nitelemektedir (İbn Hazm, 2017, 3/505). Şehristânî ise onun görüşünü Ka'bî'ye dayandırarak şöyle aktarmaktadır: "Ca'fer'e göre Allah Teâlâ Kur'an'ı Levh-i mahfûz'da yaratmıştır. Onun oradan nakledilmesi caiz değildir. Çünkü bir şeyin aynı anda iki farklı yerde bulunması imkânsızdır. Bizim okuduğumuz Kur'an, Levh-i mahfûz'da ilk olarak kaydedilenin hikâye edilmesinden ibarettir. Bu ise bizim fiilimiz ve yaratışımızdır." (Şehristânî, 1993, s. 83). Bu rivayet gerçekten Ca'fer b. Harb ve Ça'fer b. Mübeşşir'e atfen Ka'bî'nin *Makâlât*'ında nakledilmektedir. Fakat nakil şöyle devam etmektedir: "...Bununla birlikte onlar, mushaflarda yazılı olan, okunduğunda işitilen ve gönüllerde ezberlenmiş olanın da ümmetin çoğu bu konuda icma ettiği için Kur'an olduğunu kabul ettiler. Fakat onlara göre bundan maksat Levh-i mahfûzdaki Kur'an'ın sahifelere ve gönüllere nakledilmiş olması değil, oradaki Kur'an'ın hikâye/rivayet edilmiş olmasıdır (Ka'bî, 2018, s. 278).

Görüldüğü üzere naklin devamının aktarılmaması bütünüyle olumsuz bir tasvir ortaya çıkarmaktadır. Öte yandan fırak eserlerinde bu rivayetin olumsuz bir formda aktarılmasında İbnü'r-Râvendî'nin etkisi olduğuna dair işaretler mevcuttur. Zira Hayyât'ın aktardığı kadarıyla bu konu *Fazîhatü'l-Mu'tezile*'de şöyle yer almaktadır: "İbnü'r-Ravendî şöyle dedi: Mu'tezile'den birçok kişi Ca'fer b. Mübeşşir'i, Bişr b. Mu'temir'i ve Nazzâm'ı şu görüşlerin-

den dolayı tekfir etmiştir: ‘İnsanlar Kur’an-ı Kerim’i gerçek anlamda işitmemişlerdir. Sahifelerde yazılı olanlar sadece mecazen Allah’ın kelâmıdır.’ (Hayyât, 1993, s. 82). Bu bilgi faklı cümlelerle sunulmuş olsa da özünde yukarıdaki nakillerle aynı içeriğe sahiptir. Dolayısıyla bu görüşlerin ilk olarak İbnü’r-Râvendî tarafından çarpıtıldığını ve fırak eserlerinde de bunun kullanıldığını söylemek mümkündür.

Mu‘tezile âlimlerine yönelik ithamlardan biri de Kur’an ayetlerinde yer alan bazı ifadeleri kullanmayı uygun görmedikleri şeklindedir. Buna göre Hişâm, Kur’an ve hadiste geçen isimleri Allah’a vermeyi yasaklamış; Kur’an’ın okunması dışında “Allah bize vekil olarak yeter, O ne güzel vekildir” (Âl-i İmrân, 3/173) ayetlerini okumayı uygun görmemiştir (Bağdâdî, 1988, s. 143-144; İsferyânî, 1983, s. 75). Hayyât bu iddiayı İbnü’r-Râvendî’nin ağzından aktarmakta ve Hişâm’ın bu sözleri Allah Teâlâ için câiz olmayan bir niteliği çağrıştırdığı için ihtiyaten kullanmayı tercih etmediğini kaydetmektedir. Zira ona göre vekil, bir kimsenin kendisinden daha üstün olmayan birini kendisine temsilci tayin etmesi manasına gelmektedir. Bu nedenle Hişâm Allah için *vekil* yerine *el-mütevekkel 'aleyh* (kendisine dayanılan) denmesini daha uygun bulmuştur (Hayyât, 1993, s. 57). Fırak müelliflerinin Hişâm’ın bu konudaki sözlerini aktarıp, bunların arka planındaki teolojik kaygılardan hiç söz etmemeleri, bilinçli olarak olumsuz bir algı oluşturmayı hedeflediklerini göstermektedir.

Kur’an tasavvuruna dair Mu‘tezile’nin itham edildiği hususlardan biri de Kur’an hükümlerine muhalif tutumlar sergiledikleri şeklindedir. Bağdâdî’ye göre Ebu Mûsâ el-Murdâr, öleceği sırada malının sadaka olarak dağıtılmasını ve mirasçılara bir şey verilmemesini vasiyet etmiştir (Bağdâdî, 1988, s. 148). İbnü’r-Râvendî’den aktarılan rivayette ise bu olay şöyle gerçekleşmiştir: “Ebû Mûsâ el-Murdâr ölüm döşeğindeyken geride bıraktığı mallarından/tereke hiçbir şeyi varislerine miras bırakılmamasını, arkasında bıraktığı her şeyin miskinlere dağıtılmasını vasiyet etmiştir. Neden bu şekilde davrandığı kendisine sorulunca malının kendisine değil fakirlere ait olduğunu, hayatı boyunca bu mallardan istifade ederek onlara ihanet ettiğini söylemiştir. İbnü’r-Ravendî daha sonra şöyle demiştir) Bu adamın Mu‘tezile’deki konumu Hristiyanlardaki rahiplerin konumu gibidir.” (Hayyât, 1993, s. 69). Bu aktarımlarda Murdâr’ın Kur’an hükümleri apaçık dururken bunun gereğini yapmadığı, keyfi

davranarak mirasçılarını malından mahrum bıraktığı ima edilmektedir. Oysa Hayyât durumun böyle olmadığını, onun ölüm döşeğindeyken, malında haram bulunduğu şüphesiyle helâk olmaktan korktuğu için tümünü miskinlere bıraktığını kaydetmiştir. Bu tavrın da onun faziletinin ve güzelliğinin bir belirtisi olduğunu, böyle bir tutumu ancak Allah'tan korkan bir kimsenin gösterebileceğini ifade etmiştir (s. 69). Fırak eserlerinde sadece Murdâr'ın miras konusundaki tutumunun aktarılması, bu tutumun bağlamından hiç söz edilmiş olması (Toru, 2020, s. 387) onun kasıtlı olarak Kur'an hükümlerine aykırı davrandığı izlenimi yaratmıştır.

2.3. Cennet ve Cehennem Tasavvuru

Fırak eserlerinde Mu'tezile'den bazı âlimlerin cennet, cehennem, azap ve mükâfât konularında Kur'an'a ve sünnete aykırı görüşler savundukları bilgisine yer verilmiştir. Sözgelimi Bağdâdî Ebü'l-Hüzeyl'in, cennet halkının nimetleri ile cehennem halkının azabının son bulacağını ve o zaman, gerek cennet, gerek cehennem halkının herhangi bir şeye gücü yetmeksizin hareketsiz kalacaklarını savunduğunu aktarmaktadır. Ona göre Ebü'l-Hüzeyl'in cennet ve cehennem sonluluğu konusundaki görüşleri, benzer bir kanaate sahip olan Cehm b. Safvân'dan daha kötüdür. Çünkü Cehm böyle bir iddiayı savunmakla birlikte Allah'ın yok olduktan sonra başka cennet ve cehennemler yaratmaya güç yetirebileceğini kabul etmiş; Ebü'l-Hüzeyl ise Allah'ın bu hususta sınırlı bir kudrete sahip olduğunu, takdir ettiği şeylerin yok olmasından sonra yenilerini yaratmaya güç yetiremeyeceğini ileri sürmüştür (Bağdâdî, 1988, s. 111). İsfârâyînî onun vakti geldiğinde cennet ve cehennem son bulacağını ve vakti geldiğinde tüm cennetliklerin ebedî bir sükûn halinde kalacağını savunduğunu nakletmektedir (İsfârâyînî, 1983, s. 70). İbn Hazm Ebü'l-Hüzeyl'in cennet ve cehennem ehlinin cansız varlıklar halini alıncaya kadar hareketlerinin son bulacağını, onların bu halde iken lezzet ve elemeleri hissedeceklerini, fakat ne yemek yiyebileceklerini, ne içebileceklerini ne de bundan sonra cinsellik yaşayabileceklerini ileri sürdüğünü aktarmaktadır (İbn Hazm, 2017, 3/491). Şehristânî de onun, cennet ve cehennem ehlinin tüm hareketlerinin tek tip olup, daimi bir sükûn içinde olduklarını, bu sükûn halinde cennet ehli için lezzet ve tatlar, cehennem ehli için ise acı ve elemeler mevcut olduğunu kabul ettiğini aktarmaktadır (Şehristânî, 1993, ss. 65-66). Yine bu rivayetlere göre Ebü'l-Hüzeyl, ahiretteki hareketlerin bütünüyle zorunlu hareketler

olduğunu, kulun bu hareketler üzerinde hiçbir kudreti ve tasarrufu olmadığını, onların tüm hareketlerini Allah'ın yarattığını savunmaktadır. Çünkü kullanın bu hareketleri kesbetmeleri durumunda mükellef olmaları gerekecektir (s. 66). Bağdâdî, buna örnekler vererek Ebü'l-Hüzeyl'den, cennetteki insanların yemelerinde, içmelerinde ve çiftleşmelerinde mecbur olduğu, ahiret âlemindeki varlıklardan hiçbirinin bir şeyi yapmaya ya da öğrenmeye güçlerinin olmadığı, onların sözlerini, hareketlerini ve onlara atfedilecek diğer şeyleri yaratanın Allah olduğu görüşünü aktarmaktadır (Bağdâdî, 1988, ss. 112-113).

Ebü'l-Hüzeyl'e dair bu bilgilerin kaynağının da İbnü'r-Râvendî olduğu anlaşılmaktadır. Hayyât'ın aktarımlarında bu iddiaların ilk olarak onun tarafından nasıl dile getirildiğini izlemek mümkündür (Hayyât, 1993, s. 70). Hayyât, buradaki iddialara cevap vermekte ve bunların bir çarpıtma ve iftiradan ibaret olduğunu kaydetmektedir. Ona göre Ebü'l-Hüzeyl, ahiretin teklif yurdu olmadığını, bu nedenle emir, nehiy, imtihan ve sıkıntı gibi durumların burada söz konusu olmadığını savunmuştur. Bundan dolayı oradakilerin gerçek manada iradi fiillere sahip olmadıklarını, zevk ve elem gibi fiilleri onlar için Allah'ın yarattığını ifade etmiştir. Eğer onlara irade verilmiş olsaydı, bu durumda emir ve nehye muhatap olmaları gerekirdi. Ahiret ehlini ebedi bir sükûn ile son bulacağı şeklindeki iddia ise Hayyât'a göre bir iftiradan ibarettir. Zira Ebü'l-Hüzeyl, cennet ve cehennem ehlinin canlı, akıllı ve kavrayış sahibi olduğunu ve nimetlenmeye ve azap çekmeye devam edeceğini kabul etmiştir (ss. 70-71). Aslında Bağdâdî, bu iddialara Hayyât'ın verdiği cevabı aktarmış fakat bu cevabı anlamak ve kabul etmek yerine, onunla aynı fikri savunup savunmadığını beyan etmesini istemiştir (Bağdâdî, 1988, s. 113).

Nazzâm da cennet-cehennem inancıyla ilgili bazı ithamlara muhatap olmuştur. Bağdâdî'ye göre Nazzâm, Allah'ın cennet halkının nimetlerinin zerre kadar eksiltmeye gücü yetmez. Çünkü onların nimetleri onlar için iyiliktir, iyilikten herhangi bir şeyi eksiltmek Allah için zulüm olur. Aynı şekilde cehennem halkının azabını bir zerre bile artırmaya gücü yetmez (Bağdâdî, 1988, s. 121). İbn Hazm'a göre onun bu yaklaşımında Allah mahlûkatın acizlerinden daha aciz, mahlûkatın her biri Allah'tan daha kudretli kabul edilmiştir. Bu ise mutlak bir küfürdür (İbn Hazm, 2017, 3/493). Şehristânî de onun Allah Teâlâ'nın cennet ve cehennem ehlinin ahiretteki mükâfatlarını artırma ve ek-

siltme kudretine sahip olmadığı görüşünde olduğunu aktarmaktadır (Şehristânî, 1993, s. 68).

Allah tasavvuruyla ilgili rivayetlerde olduğu gibi (Hayyât, 1993, ss. 18-19, 23), burada da Nazzâm'ın salah-aslah ve adalet ile ilgili görüşlerinden hareketle yapılan çıkarımların gündeme getirildiği anlaşılmaktadır. Üstelik bu çıkarımlar, neredeyse aynı cümlelerle ilk olarak İbnü'r-Ravendî tarafından ortaya atılmıştır (s. 26). Hayyât onun bu fikirlerini olduğu gibi aktarmakta ve Nazzâm'ı savunmaya çalışmaktadır. Benzer bir çarpıtma Câhız için de yapılmıştır. Onun tab'/tabiat teorisinden hareketle, Allah'ın hiç kimseyi cehenneme sokmayacağı, cehennemin kendi halkını, tabiatı gereği kendine çekeceği ve sonra onları ebediyen içinde tutacağı şeklinde görüşler savunduğu ileri sürülmüştür (Bağdâdî, 1988, s. 155; İsferyânî, 1983, s. 82; Şehristânî, 1993, s. 88). Yine İbnü'r-Râvendî'nin yaptığı aktarımlara (Hayyât, 1993, ss. 91-92) dayandığı anlaşılan bu ifadeler, fırak müelliflerinin diğer konularda olduğu gibi cennet-cehennem konusunda da Mu'tezile'yi bir muhalifin gözünden okumayı tercih ettiğini göstermektedir.

Fırak eserlerinde Sümâme hakkında daha çarpıcı bir bilgi nakledilmektedir. Onun kâfirler, müşrikler, zındıklar, dehrîler, Mecûsiler, Yahûdiler ve Hristiyanların kıyamet günü toprak olup cennet ya da cehenneme girmeyeceğini, aynı şekilde hayvanların ve müminlerin çocuklarının da böyle olacağını savunduğu aktarılmaktadır Çünkü o, bilginin zorunlu olduğunu kabul etmiş, bundan dolayı da Allah'ı zorunlu bir bilgiyle bilmeyen kimselerin, O'nu bilmekle ve küfürden kaçınmakla sorumlu olmadığını savunmuştur. Bu nedenler mezkur kimselerin ahirette göreceği bir mükâfat, kazanacağı bir taat ve ceza göreceği bir suç olmadığını, cezadan ve mükâfattan pay almadıkları için de toprak olacaklarını ileri sürmüştür (Bağdâdî, 1988, 152; İsferyânî, 1983, s. 79; İbn Hazm, 2017, 3/501; Şehristânî, 1993, ss. 84-85). Yine Sümâme'nin bilgi teorisinden dolayı kâfirlerin çoğunluğunun cehenneme girmeyeceğini, Müslümanların çoğunluğunun ise cennete girmeyeceğini savunduğu; Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim dâhil olmak üzere ergenlik çağından önce ölen Müslüman çocukların ve mecnunların asla cennete girmeyeceğini; bunların tamamının toprak olacağını savunduğu bildirilmektedir (İbn Hazm, 2017, 3/201). Ona göre Allah'ı zorunlu olarak bilmeyenler, diğer hayvanlar gibi ibret ve hizmet için yaratılmıştır (Şehristânî, 1993, s. 85).

Sümâme hakkındaki bu iddialar da, verilen örnekler dâhil olmak üzere İbnü'r-Râvendî'den alınmıştır. Hayyât onun bu husustaki iddialarını nakletmekte ve bunların yalan ve iftiradan ibaret olduğunu kaydetmektedir. Çünkü ona göre Sümâme emredildikleri ve nehyedildikleri hususlardan haberdar olup da bile bile Allah'ı inkâra yönelen herkesin kâfir olduğunu ve bu gruba giren Yahudilerin, Hıristiyanların ve tüm inkârcıların cehennemde ebedi kalacağını kabul etmiştir. Hayyât'ın da belirttiği üzere bu konuda Kur'an'da yer alan haberler bulunduğu halde Sümâme'nin buna muhalefet etmesi mümkün değildir (Hayyât, 1993, ss. 86-87).

Son olarak, sapkın fikirleri nedeniyle Mu'tezile'den kovulan Ahmed b. Hâbit ve Fadl el-Hadsî'nin ahiret hayatına ilişkin bazı fikirleri de fırak eserlerinde Mu'tezile'ye nispet edilerek aktarılmaktadır. Buna göre bu iki şahıs, Hz. İsa (a.s.) hakkındaki ilahlık iddialarının gereği olarak hesap günü insanları sorguya çekeceğini savunmuş, bu iddialarına dayanak olarak bazı ayetleri göstermişlerdir. Diğer taraftan bu iki şahıs tenâsüh fikrini kabul etmiş; bu fikirleri çerçevesinde ikisi mükâfât için (cennet), biri azap için (cehennem), biri imtihan için (dünya), biri de insanın ilk yaratıldığı yer (cennet-i ûlâ) olmak üzere beş yurt (dâr) olduğunu ileri sürmüşlerdir (İbn Hazm, 2017, 2/555, 3/507; Şehristânî, 1993, ss. 75-77). Bu iddialara *İntisâr*'da yer verilmemiştir. Fakat neredeyse aynı cümlelerle Ka'bi bunları İbnü'r-Râvendî'den nakletmektedir (Krş. Ka'bi, 2018, ss. 535-537). Bu durumda fırak müelliflerinin kaynaklarının, doğrudan olmasa da dolaylı olarak yine İbnü'r-Râvendî olduğunu söylemek mümkündür.

2.4. İnsan ve Ahlak Tasavvuru

Mu'tezile'nin insan tasavvuruyla ilgili en olumsuz tasvir, Mu'ammer'in yaptığı insan tanımıyla onu ilahlaştırdığı şeklindedir. İbn Hazm'a göre Mu'ammer, nefsin cisim ve araz olmadığını, bir mekânda bulunmadığını, görünmediğini, hareket ve sükûn halinde olmadığını iddia etmiştir. Ona göre bu tanım hiçbir teville mahal bırakmaksızın mülhidlerin görüşüdür (İbn Hazm, 2017, 3/497). Bağdâdî'ye göre ise o insanı canlı, bilen, güçlü ve hakîm olarak tanımlayarak Allah'ın zâtı için kullandığı sıfatlarla nitelemiştir. Yine o insanı, hareketli veya sakin, sıcak veya soğuk, nemli veya kuru, renkli veya koku sahibi olmayan şekilde tanımlamıştır. Oysa bu sıfatlardan münezze olan

sadece Allah'tır. Ona göre Mu'ammer, insanı Allah'ın sıfatlarıyla nitelenmek suretiyle sanki ona tapılmasını istemiştir. Fakat görüşünü bu şekilde ortaya koymaya cesaret edememiş, sadece bu fikre götürecekt şeyleri söylemekle yetinmiştir (Bağdâdî, 1988, ss. 138-139).

Hayyât'ın bu konuda İbnü'r-Râvendî'den aktardığı bilgiler "Mu'ammer insanın uzunluk, genişlik ve derinliğinin olmadığını söylemiştir" cümlesiyle sınırlıdır (Hayyât, 1993, 54). Nitekim bu tanım Ka'bi tarafından da ona isnat edilmiştir (Ka'bi, 2018, 159-160). Fakat Hayyât bu cümleyi aktardıktan sonra İbnü'r-Râvendî'nin Mu'ammer'in insan hakkındaki görüşlerini yorumladığını ve ona bazı iftiralarda bulunduğunu belirtmiş, bunların detaylarına ilişkin bilgi vermemiştir (Hayyât, 1993, s. 54). Fırak müelliflerinin Mu'ammer'in insan tanımından hareketle onu ilahlaştırdıkları yönündeki ithamların kaynağının bu yorumlar olması muhtemel görünmektedir.

İman, küfür ve büyük günah meselelerinde de Mu'tezile âlimleri fırak literatüründe yanlı ve yanlış bir şekilde tasvir edilmiştir. Bunlardan birinde Ebü'l-Hüzeyl'in, Allah'ı inkâr eden birinden Allah'a itaat sayılabilecek fiiller vuku bulabileceğini savunduğu iddia edilmiştir. Ona göre bir Mecûsî, Mecûsî olması itibarıyla Allah'a isyan etmiş olur. Fakat Allah'ın yasakladığı ve dolaşısıyla da küfür olan Yahudilik, Hıristiyanlık gibi diğer bütün bâtl dinleri terk ettiği için Allah'a itaat etmiş olur. Benzer şekilde kâfir olduğu halde birçok konuda Allah'a itaat edenler bulunabilir (Bağdâdî, 1988, ss. 114-115; İsferyînî, 1983, s. 70). Bağdâdî ve İsferyînî'nin aktardığı bu bilgiler İbnü'r-Râvendî'ye dayanmaktadır (Hayyât, 1993, s. 72-73). Hayyât bu bilgileri onun ağzından aktarmakta ve işin aslının böyle olmadığını belirtmektedir. Buna göre Ebü'l-Hüzeyl, söz konusu kıyası yapmış ve bu cümleleri sarf etmiştir. Fakat onun yaptığı şey itaat ve isyan kavramlarını analiz etmekten ibaret olup, bununla, kâfir olduğu halde itaatkâr kulların olacağını kast etmemiştir. Tam aksine o, onların mevcut küfürleri dışında kalan bütün küfürleri terk etmelerinin teknik anlamda itaat olarak nitelenebileceğini, fakat bu durumun onların mutlak manada kâfir ve cehennemlik oldukları gerçeğini değiştiremeyeceğini kabul etmiştir (s. 74).

Bu konuda fırak eserlerinde yer alan bir bilgi de Mu'tezile âlimlerinin insanları fâsıklıkla ve küfürle itham etmede aşırıya gittiği yönündedir. Örneğin

Cafer b. Mübeşşir'in ümmetin fâsıkları içinde Yahudiler, Hıristiyanlar, Mecûsiler ve zındıklardan daha kötü olanların bulunduğunu iddia ettiği aktarılmıştır. Buna rağmen onun, fasık kimsenin mü'min ve kâfir değil tevhid ehli olduğunu söylediği, böylece kâfir olmayan bir muvahhidi, kâfir bir seneviden daha kötü saydığı ileri sürülmüştür. Yine onun, sahabenin şarap içen kimsenin hadd cezası ile dövülmesi hususundaki icmâlarının yanlış olduğunu, çünkü bu hususta kendi kafalarına göre icmâda bulduklarını savunduğu belirtilmiştir. Kebîre konusunda ise tek bir buğday veya bundan daha az bir şeyi çalanın fâsık olduğunu, imandan çıktığını ve cehennemde ebedî kalacağını kabul ettiği ifade edilmiştir (Bağdâdî, 1988, s. 149; İsferyânî, 1983, s. 78; Şehristânî, 1993, s. 73).

Bakıldığında Ca'fer'e isnat edilen bu üç görüşün de İbnü'r-Râvendî'den birebir nakledildiği anlaşılmaktadır (Hayyât, 1993, ss. 81-83). Hayyât bunlardan ilk ikisinin iftira olduğunu, üçüncüsünün de çarpıtıldığını belirtmektedir. Ona göre Ca'fer, kasıtlı olarak, haram olduğunu bile bile bir günahı işleyenin fâsık olduğunu söylemiş, fakat onları tekfir etmemiştir. Bu durumda olan birçok mü'min ve Müslüman olduğunu kabul etmekle birlikte onlar için mü'min ismini kullanmaktan kaçınmıştır (s. 83). Yani o, bu kimselerin kafir olduğuna ve ebediyen cehennemde kalacağına dair bir ifade kullanmamıştır. Nitekim Şehristânî, bu konuda hakkaniyetli davranmış ve böyle bir ifadeyi rivayetine eklememiştir (Şehristânî, 1993, s. 73).

Bunun tam aksi bir görüş Nazzâm'a atfedilmektedir. Bağdâdî ve Şehristânî'de yer alan bilgiye göre Nazzâm, 199 dirhem çalan bir kimsenin fâsık sayılmayacağını, fakat 200 dirhem veya daha fazlasını çalan bir kimsenin fâsık sayılacağını savunduğu iddia edilmektedir. Şehristânî, bu miktarın zekât nisabına nispetle gümüş için 200 dirhem, altında yirmi miskal olduğunu, diğer zekât kıstasları için aynı şeyin geçerli olduğunu belirtmektedir (Şehristânî, 1993, s. 72). Bağdâdî'ye göre eğer bu miktar zekât nisabına göre zikredilmişse, bu durumda o, değeri 200 dirhemden az olduğu halde 40 koyun çalanı fâsık kabul etmelidir. Yok, eğer hırsızlıkta elin kesilmesi için gereken bir sınır olarak zikredilmişse, ümmetten bu konuda farklı nisaplar belirtenler olmuş, fakat hiç kimse bu rakamı telaffuz etmemiştir. (Bağdâdî, 1988, ss. 130-131)

İbnü'r-Râvendî bu meseleyi biraz farklı anlatmıştır. Ona göre Nazzâm, bir kimsenin yetim birinin malından onun rızası olmadan iki yüz dirhem alması durumunda fâsık olmayacağını, fakat ikinci defa iki yüz dirhem aldığında fâsık olacağını ve cehennemlik olacağını iddia etmiştir (Hayyât, 1993, s. 93). Fırak eserlerine kaynaklık eden rivayet bu olsa gerektir. Fakat bu anlamda konunun normal bir hırsızlık değil yetim malıyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Hayyât Nazzâm'ın, "Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler karınlarında ateş doldurmuş olurlar, onlar alevli bir ateşe gireceklerdir" (Nisa, 4/10) ayetinden hareketle böyle bir kıyasta bulunduğunu ve 200 dirhem sınırını buradaki cehennem tehdidi için zikrettiğini aktarmaktadır. Çünkü Nazzâm'a göre ayette zikredilen "mal" bu miktardan aşağı olamaz (s. 93).

Mezkûr isimlerin dışında Mu'tezile'den birçok kişinin insanları tekfir etmede çok aşırıya gittiği belirtilmektedir. Fırak müelliflerine göre bunlardan biri de Sümâme'dir. Onun, Allah'ın emirlerine karşı gelenler daha çok olduğu için İslam beldelerini şirk beldeleri olarak nitelediği, ayrıca küfür beldelerinden kadınları esir almayı haram kıldığı ileri sürülmüştür. Ona göre küfür diyarından esir alınan bir kadınla birlikte olunursa zina edilmiş olur. Çünkü ona göre asi, Rabbini zorunlu olarak bilen, sonra O'nu inkâr eden veya O'na karşı çıkmıştır (Bağdâdî, 1988, s. 153; İsferyânî, 1983, s. 80). *İntisâr*'dan anlaşıldığı kadarıyla bu görüşlerin kaynağı da İbnü'r-Râvendî'dir. Onun aktarımında söz konusu beldelerin ismi de zikredilmiş ve Sümâme'nin Mekke, Medîne, Kûfe ve Basra şehirlerini küfür diyarı olarak nitelemek, orada bulunanları da kâfir ve müşrik olduğu iddiasını savunmakla itham edildiği belirtilmiştir (Hayyât, 1993, s. 87). Hayyât, bu iddianın aksine Sümâme'nin bu beldeleri İslâm diyarı, buralarda yaşayanları da mü'min ve Müslüman olarak kabul ettiğini bildirmektedir. Ayrıca İbnü'r-Râvendî'nin bir çelişmesine dikkat çekerek, daha önce kendisinin iddia ettiği üzere Yahudi, Hristiyan ve Mecûsileri bile mazur gören birinin Müslümanlara daha az hoşgörülü olmasının tutarsız olduğunu belirtmiştir (s. 88).

Zühd ve takvâ sahibi olarak bilinen Ebû Musâ el-Murdâr'ın da tekfirden çok cömert davrandığı ileri sürülmüştür. Fırak müelliflerinin aktardığına göre o, Yüce Allah'ın keyfiyetsiz bir şekilde gözle görülmesini caiz görenlerin kâfir olduğunu, ayrıca bunların küfründen şüpheye düşenlerin de kâfir olduğunu,

şüpheyeye düşenin küfründen şüphe edenlerin de kâfir olduğunu, bu şekilde sonsuza kadar giden bir kıyas yaparak savunmuştur (Bağdâdî, 1988, 148; İsterâyînî, 1983, s. 78). Şehristânî onun tekfir ettiği kimselere kulun amellerinin Allah Teâlâ tarafından yaratılmış olduğunu kabul edenleri de eklemektedir. Hatta ona göre Murdâr, tekfirden o kadar aşırıya gitmiştir ki “Allah’tan başka ilah yoktur” diyenlerin dahi kâfir olduklarını söylemiştir. Kendisine dünya üstünde yaşayan insanların durumu sorulduğunda, tamamının kâfir olduğunu söylemiştir (Şehristânî, 1993, s. 83).

Fırak eserlerindeki bu bilgiler neredeyse birebir İbnü’r-Râvendî’den alınmıştır. Rû’yeti caiz görenlerle ilgili ifadeler, teselsül kıyasıyla birlikte olduğu gibi ona aittir. Bu ifadelerin devamında ise Murdâr’ın kazâ ve kader taraftarlarını da tekfir ettiğini iddia etmektedir ki bu da muhtemelen Şehristânî’nin yaptığı ilavenin dayanağıdır. Dünya üzerinde yaşayan herkesi tekfir ettiğine ilişkin ifadeler ise İbnü’r-Râvendî’de biraz farklı aktarılmıştır. Ona göre İbrahim b. es-Sindî isimli bir şahıs Murdâr’ı ziyaret ederek ona bazı kelâmcılar hakkında sorular sormuştur. Murdâr da hepsini tekfir etmiştir (Hayyât, 1993, s. 68). Anlaşıldığı kadarıyla bu soruya konu olan bütün kelâmcılar, Şehristânî’nin rivayetinde dünya üzerinde yaşayan tüm insanlara dönüşmüştür.

Hişâm ile ilgili bir iddia ise iftira ve çarpıtmanın hangi düzeye ulaştığını göstermesi bakımından ibretliktir. Bağdâdî ve Şehristânî’nin aktardığına göre o, Mu’tezile’ye muhalefet eden herkesin kâfir hükmünde olduğunu, bundan dolayı canlarının ve mallarının helal olduğunu, İslâm ümmetinden olsalar bile onları katletmenin veya suikast yoluyla öldürmenin caiz olduğunu, mallarının gasp veya müsadere edilebileceğini savunmuştur (Bağdâdî, 1988, s. 147; Şehristânî, 1993, s. 87). Aslı yine İbnü’r-Râvendî’ye dayanan bu rivayet Hayyât’a göre Hişâm’a atılmış bir iftiradır. Zira onun bu şekilde lanse edilen cümleleri, muhaliflere veya tekfir ettiği kişilere yönelik olmayıp, İslâm’dan çıktığı kesinleşen mürtetlerle ilgilidir. Ona göre mürtedin cezasını uygulayacak bir imam olmaması durumunda, buna gücü yeten biri, kimliğini açığa çıkarmayacak ve bu suçtan ceza almayacak bir şekilde ona Allah’ın hükmünü uygulayabilir. Eğer bunu yaptığına dair bir şüphe doğacaksa ve bundan dolayı kendisi bir zarar göreceyse, bunu yapması helal olmaz (Hayyât, 1993, s. 62). Başka bir

deyişle muhalif değil mürtet, suikast değil Allah'ın hükmünün uygulanması. Yani hikâye tamamen çarpıtılarak aktarılmıştır.

Söz konusu fırak eserlerindeki Mu'tezile tasvirleri, ruh, beden, cisim, tevellüd, tabiat, mütevâtir haber, sahabenin konumu gibi meselelerde de aynı şekilde sürüp gitmektedir. Bütün bu olumsuz tasvirlerin detaylı bir şekilde incelenmesi bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Fakat buraya kadar gösterdiklerimiz fırak literatüründeki yanlış ve yanlış Mu'tezile tasvirlerinin büyük oranda İbnü'r-Râvendî'nin *Fazîhatü'l-Mu'tezile'sine* dayandığını göstermek için yeterlidir.

Sonuç

Mu'tezile'nin birçok yanlış fikri savunması ve bunların da eleştiriye konu olması gayet doğaldır. İbnü'r-Râvendî'ye dayandırılarak aktarılan ya da ekolün kendi kaynaklarında yer alan birçok görüşünde Mu'tezile'nin hatalı olduğu ileri sürülebilir. Zaten bu çalışmanın amacı Mu'tezile'yi savunmak, onun tüm görüşlerinde doğru ve haklı olduğunu göstermek değildir. Diğer taraftan bir mezhebin kendi görüşlerini savunması, muhalif mezheplerin fikirlerini eleştirmesi ve reddetmesi de bir ölçüde doğal karşılanabilir. Fakat fırak eserlerinde yapılan şeyin eleştiri ve reddiye sınırlarını aştığı açıktır. Zira bir fikri eleştirmenin asgari şartı o fikrin orijinalini, fikir sahiplerinin kendi kaynaklarından okumak, anlamak ve hakkaniyete riayet ederek değerlendirmektir. Bu eserlerde yapılan ise, İbnü'r-Râvendî gibi bir muhalifin iddia ve iftiralarını herhangi bir araştırmaya ve karşılaştırmaya ihtiyaç duymadan nakletmek ve böylece Mu'tezile'ye ilişkin kötü bir imaj oluşturmaya çalışmaktır. Çünkü Mu'tezile'nin sapkın bir fırka olduğu hükmü baştan verilmiştir. Bu nedenle mülhid olduğu kabul edilen birinin iddia ve ithamlarını aktarmakta hiçbir sakınca görülmemiştir. İbnü'r-Râvendî ise, aralarında büyük bir düşmanlık söz konusu olduğu için Mu'tezile'nin görüşlerini olduğu gibi değil, çoğunlukla yapılandırarak, çarpıtarak ya da ekleme ve çıkarmalar yaparak aktarmıştır. Böylelikle onları halkın gözünden düşürmek, sapkın ve aşırı fikirleri savunan, Kur'an ve sünnete muhalif bir mezhep olarak göstermek istemiştir. Bunu da büyük ölçüde başardığını söylemek mümkündür. Çünkü tarihte olduğu gibi bugün de Mu'tezile, Ehl-i sünnet çevrelerinde bu aşırı, tutarsız, saçma ve birçok Kur'an'a ve sünnete aykırı olan görüşlerle tanınmaktadır. Bu olumsuz tas-

virin yaygınlaşmasında toplum nezdinde muteber kabul edilen fırak eserlerinin, İbnü'r-Râvendî'nin rivayetlerine yer vermesinin önemli rol oynadığını kaydetmek gerekir.

Hangi gerekçeyle olursa olsun Mu'tezile gibi düşünce tarihimizin önemli bir parçası olan bir ekolün, bir muhalifin gözünden okunması makul bir tutum olmasa gerektir. Zira Mu'tezile ile yaşadığı çatışmaları ve karşıtlıkları yansıtan bir eserin veya şahsın, tutucu ve yanlı bilgilerini kaynak olarak kullanmak ekol hakkında isabetli bir değerlendirme yapma imkanını ortadan kaldırdığı aşikardır. Bu durumu bir nebze olsun değiştirebilmek adına mevcut Mu'tezile tablosunun yanlış kaynaklardan nakledildiğini, mezhep taassubuyla malul olduğunu ve bundan dolayı da mezhebe ait birçok fikrin çarpıtılarak aktarıldığını, sonuç olarak da hatalı bir Mu'tezile tasviri yapıldığını göstermeye çalıştık. Bütün bu söylediklerimizden fırak eserlerinin tamamen değersiz ve güvenilmez olduğunu sonucu da çıkarılmamalıdır. Bu kusurlarına rağmen bu eserler ilk dönem fikir ve düşünce hayatına dair değerli bilgiler barındırmaktadır. Burada yapılması gereken şey, bir mezhebin görüşlerini sadece bu eserlerden okumakla yetinmemek, buradaki bilgileri mümkünse mezhebin kendi kaynaklarıyla ve aynı dönemde telif edilmiş tarih, tabâkât, coğrafya ve edebiyat eserlerindeki bilgilerle karşılaştırarak değerlendirmek olmalıdır.

Kaynaklar

- A'sam, A. (1975). *Târîhu İbni'r-Râvendî*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde.
- A'sam, A. (1977). *Ibn ar-Riwandi's Kitâb Fadîhât al-Mu'tazilah*. Paris: Editions Oueidat.
- Bağdâdî, A. K. (1988). *el-Fark beyne'l-fırak*. Kâhire:Mektebetü İbn Sînâ.
- Balcı, R. (2019.) İbnü'r-Râvendî'nin Şîi Düşüncedeki Yeri. *Turkish Journal of Shiite Studies*, (1/2), 247-264.
- Bîrûnî, E. R. (1983). *Tahkîku mâ li'l-Hind*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- Büyükkara, M. A. (2005). Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi İle İlgili Metodolojik Problemler. *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'alesi I*. içinde (ss. 441-491). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Eş'arî, E. H. (1948). *Kitâbü'l-İbâne*. Haydarâbad: Dâiretü Me'ârifî'l-'Usmâniyye.

- Eş'arî, E. H. (2019). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Yayınları.
- Fığlalı, E. R. (1985). İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler. *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu* içinde (ss. 369-385). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.
- Fığlalı, E. R. (1988). Abdülkâhir el-Bağdâdî. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: İsam Yayınları.
- Fığlalı, E. R. (2008). *Günümüz İslam Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Hansu, H. (2003). Mu'tezile Araştırmalarında Kaynak Problemi. *Marife*, (3/3), 55-71.
- Hayyât, E. H. (1993). *el-İntisâr ve'r-redd 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülhûd*. Beyrut: Dârü'l-'Arabiyye.
- Hayyât, E. H. (2018). *Kitâbü'l-İntisâr: Mu'tezile Savunusu*. (M. Yıldız, Çev.) Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- İbn Hazm, E. M. (2017). *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. (C. 1-3). İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Yayınları.
- İbnü'l-Murtezâ, Y. A. (1987). *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Beyrut.
- İbnü'n-Nedîm, E. F. (1971). *Kitâbü'l-Fihrist*. Tahran.
- İsferâyînî, E. M. (1983.) *et-Tefsîr fi'd-dîn*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- Ka'bî, E. K. (2018). *Kitâbu'l-Makâlât*. İstanbul: Kuramer Yayınları
- Kubat M. (2005). Teolojik Bağlamda Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile Tanımlamaları. *Ekev Akademi Dergisi*, (25), 25-52.
- Kubat, M. (2004). Ötekini Tanımlama Bağlamında Mu'tezile'nin Sünnî Okunuşu. *Ekev Akademi Dergisi*, (21), 53-78.
- Kutlu, S. (2005). İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu. *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'alesi I* içinde (ss. 391-440). İstanbul: Ensar Neşriyat.

- Kutluer, İ. (2000). İbnü'r-Râvendî. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: İsam Yayınları.
- Mâtürîdî, E. M. (2003). *Kitâbü't-Tevhîd*. Ankara: İsam Yayınları.
- Nyberg, H. S. (1993). Mukaddimetü'n-nâşir. *el-İntisâr* içinde (ss. 9-62). Beyrut: Dâru'l-'Arabiyye.
- Stroumsa, S. (1994). The Blinding Emerald: Ibn Al-Rāwandī's Kitāb Al-Zumurrud. *Journal of the American Oriental Society*, 114, 163-185.
- Şehristânî, E. F. (1993). *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut: Dâru'l-Me'ârif.
- Toktaş, F. (2017). *Hayyât'ın Gözüyle İbnü'r-Râvendî*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Toru, Ü. (2016). Mezhep Taassubunun Fırka Tasnifine Etkisi (Kitâbu'l-Fırak Örneği). *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, (16/2), 157-183.
- Toru, Ü. (2020). *Olgu İle Kurgu Arasında Eş'arî Geleneğin Şîlik Algısı*. Ankara: Astana Yayınları.
- Watt, M. (2002). *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*. (O. Demir, Çev.) İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Yörükan, Y. Z. (2002). *Ebü'l-Feth Şehristânî ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.



mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Mart/March 2022, s. 7: 125-150

Çokkültürlülük, Dinî Çoğuculuk ve Avrupa'daki Müslümanlar
Multiculturalism, Religious Pluralism and Muslims in Europe

Mesut DÜZCE

Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Assis. Prof. Dr., Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion Sciences
Van/TURKEY

mesutduzce@yyu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-8599-390X

DOI: 10.5281/zenodo.6352531

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 17 Ocak / January 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Mart / March 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Mart / March 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mart / March 2022

Atıf / Citation: DÜZCE, M. (2022). Çokkültürlülük, Dinî Çoğuculuk ve Avrupa'daki Müslümanlar. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 7 (Mart 2022): 125-150

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Günümüzde çokkültürlülük toplumların içinde bulunduğu bir verili duruma göndermede bulunmaktadır. Bugünkü toplumsal bağlam farklı renklerin oluşturduğu, farklı dil, din, kimlik ve kültürlerin bir arada yaşadığı heterojen bir kamusalığa işaret etmektedir. Bu verili durum, pek çok bakımdan farklılıklara sahip olan insanların biraradalığını gerektirdiği için çokkültürlülüğün bir problem olarak da ortaya çıkmasına zemin oluşturmaktadır. Bu çalışmada çokkültürlülük bağlamında Avrupa'daki Müslümanların durumu ve yaşadıkları meseleler ele alınmıştır. Bu çerçevede önce çokkültürlülük kavramı üzerinde durularak onun nasıl anlaşıldığı tartışılmış, ardından çokkültürlülüğe ilişkin geçmişte ve modern dönemde geliştirilen bazı yaklaşımlar değerlendirilmeye çalışılmıştır. Daha sonra ulus-devlet ile çokkültürlülük ilişkisi üzerinde durulmuştur. Son olarak dinî çoğulculuk tartışmaları da dikkate alınarak Avrupa'daki Müslümanların durumu değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Avrupa, Çokkültürlülük, Müslümanlar

Abstract

Today, multiculturalism refers to a given situation in which societies exist. The current social context indicates a heterogeneous publicity formed by different colors, where different languages, religions, identities and cultures live together. Since this given situation requires the coexistence of people with differences in many respects, it also lays the groundwork for the emergence of multiculturalism as a problem. In this study, the situation of Muslims in Europe and the issues they experience in the context of multiculturalism are discussed. In this context, firstly, the concept of multiculturalism and how it is understood has been discussed, and then some approaches developed in the past and modern period related to multiculturalism were tried to be evaluated. Later, the relationship between nation-state and multiculturalism was dwelled on. Finally, the situation of Muslims in Europe has been tried to be evaluated by taking into account the religious pluralism discussions.

Keywords: Sociology of Religion, Europe, Multiculturalism, Muslims

Giriş

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren, yerli halklar, ulusal azınlıklar, etno-kültürel uluslar, farklı inanç grupları, eski ve yeni göçmenler, feministler, eşcinseller, yeşiller gibi çeşitli grupların oluşturduğu bir dizi entelektüel ve politik hareketin ortaya çıkmasına tanık olundu. Bu gruplar toplumun çoğunluk kültüründen farklı olan, onaylanmayan, belli ölçülerde bastırılmaya çalışılan düşünceleri ve yaşam biçimlerini temsil etmektedir. Onlar ortak bir toplumsal ve siyasal gündeme sahip olmamalarına rağmen, “doğru ve normal olan” a yönelik kendilerine dayatılan homojenleştirici ve asimilasyonist politikalara karşı birlikte hareket etmektedirler. Genel olarak bu grupların talepleri, farklılıkların kimliklerinden kaynaklandığı ve meşru olduklarının kabul edilerek siyaseten ve toplumsal olarak tanınmak ve onaylanmak yönündedir.

Tanınma ve onaylanma talepleri elbette sadece bunlarla sınırlı değildir. Çünkü onaylanma ve kabul görme, sosyal adalet ve ekonomik imkânlar karşısında toplumun herhangi bir üyesinininki kadar bu gruplar ve üyeleri de eşit fırsatlara sahip olduğunda ancak gerçekleşmiş olur. Dolayısıyla bu durum sosyo-politik düzeni de ilgilendirmekte ve bu alanda bir takım düzenleme ve değişiklikler yapmayı gerekli kılmaktadır.

Bu grupların ve taleplerinin çok kültürlülükle ilişkisine bakıldığında ise çokkültürlülüğün aslında bu anlatılanların tamamıyla değil bir kısmıyla ilgili olduğu görülmektedir. Çünkü çokkültürlülük tek başına farklılık ya da kimlik ile ilgili değil, kültür ile kaynaşmış ve ondan beslenen farklılık ve kimliklerle, bir grup insanın kendilerini ve dünyayı anlamakta, bireysel ve toplumsal yaşamlarını düzenlemekte kullandıkları inançlar ve uygulamalar bütünüyle ilgilidir (Parekh, 2002, s. 3). Dolayısıyla yukarıdan beri değinilen farklılık ve kimlikleri çokkültürlülüğün ziyade çeşitlilik kavramı ile karşılamak daha isabetli görünmektedir. Şu halde çokkültürlülük, çeşitlilik ile değil kültürel çeşitlilik ve kültür ile kaynaşmış farklılıklar ile ilgilidir.

Parekh'e göre modern toplumlarda kültürel çeşitliliğin aldığı biçimler arasında üç tanesi yaygındır. İlkinde aynı kültürü paylaşıyor olmalarına rağmen toplum üyelerinin bir kısmı farklı inanç, uygulama, yaşam tarzı vb. tercihlerde bulunurlar. Sözcüğü, ortak kültür alanı içerisinde eşcinseller, gele-

neksel olmayan yaşam biçimleri, farklı aile yapıları ya da farklı statü ve meslek sahiplerinin bulunması bu tür çeşitliliği imler. Yani burada alternatif bir kültür oluşturma çabasından çok var olanı çoğaltmaya yönelik bir çaba bulunmaktadır. İkinci olarak, toplumun bazı kesimlerinin baskın ve otoriter kültüre eleştirel yaklaşımları ve onu yeniden yapılandırma gayretleri ile ilgilidir. Feministlerin toplumun ataerkil karakterine, dindarların katı laikçilik dayatmalarına ve yönlendirmelerine, çevrecilerin de insan odaklı ve teknokrat önyargılarına karşı çıkmaları bu kabildendir. Üçüncü olarak, modern toplumların çoğunda kendi inanç ve değer sistemlerine göre yaşayan, hayatlarını inanç ve gelenekleri etrafında inşa eden ve bir şekilde örgütlenmiş topluluklar bulunmaktadır. Çeşitli bölgeler dikkate alındığında bunlar arasında yeni gelen göçmenler, Yahudiler, çingeneler, yerli halklar, değişik dinî cemaatler, Basklar, Katalanlar, İskoçlar, Galler ve Qebek halkı gibi belli bölgelerde yoğunlaşan kültürel gruplar sayılabilir. Bu son grup da toplumsal çeşitlilik başlığı altında değerlendirilir (Parekh, 2002, s. 4).

Gerd Baumann ise çok kültürlülüğü bir bilmece olarak nitelendirmektedir. Ona göre, bu bilmece, bizlere tekleştirilmiş bir ulusal kimliğe inananlar, kültürlerinin izinin etnik kimliklerinde sürenler ve dinlerini kültürleri olarak görenlerden oluşan üç tarafın arasında adalet ve eşitlik durumunun nasıl sağlanacağını sormaktadır (Baumann, 2006, s. 7). Bu bilmecenin çözülmesi milliyetçilik veya ulus devlet, etnik kimlik veya etnisite ve kültürün temeli olarak din ile ne anlatılmaya çalışıldığını yeniden düşünmeyi gerektirir. Bu konular hakkında yeniden düşünmelerin ortak noktası da kültürün inşası ve anlamına ilişkin konulardır. Bu çerçevede, Baumann da çokkültürlülük kavramını Parekh'e yakın bir anlamda kullanmaktadır. Ona göre "çokkültürlülük mevcut grupların sayısının çoğalan eski kültür kavramından çok, yeni ve kendi içinde çoğulcu, kendi ve ötekilere atfedilen kültür uygulayımıdır" (Baumann, 2006, s. 8).

Burada dikkat edilmesi gereken bir ayrıntıyı da gözden kaçırmamak gerekmektedir. Bu ayrıntı çokkültürlülük ile çokkültürcülük arasındaki farktır. Çokkültürlülük kavramı belirtildiği üzere bir toplumdaki kültürel çeşitliliğe işaret etmektedir. Yani en az iki kültürel topluluğu içinde bulunduran toplumlar için çokkültürlülük kavramı kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu kavram mevcut olan durumu tasvir etmekten başka bir amaç taşımamaktadır. Çokkül-

türçülük ise daha çok kültürel çeşitliliğin resmi düzeyde kabul edilmesi ve bir politika olarak benimsenmesini ifade eder. Nitekim Charles Taylor'un çokkültürcü anlayışı da farklı yaşam pratikleri için oluşan kültürel farklılıkların siyasal düzeyde tanınması ve eşit ölçüde saygıdeğer kabul edilmesini öngörmektedir. Taylor, farklı olana karşı 'müsamaha' ve 'katlanma' gibi hiyerarşi ima eden bir bakışı içerdiği için "hoşgörü" kavramına sıcak bakmamaktadır. Çünkü, ona göre, burada kültürel farklılıklar arası eşitliğe dayalı bir perspektif değil belirli bir kültürün üstünlüğüne dayalı bir yaklaşım söz konusudur. Taylor, kültürel kimliklerin eşdeğer saygı esasına göre değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır (Köker, 2010, s. 13).

Çokkültürlülük Hakkında Bazı Yaklaşımlar

Başta etnik, kültürel ve dinî olmak üzere farklılıkların bir problem alanı olarak karşımıza çıkması farklı yaklaşım biçimlerini de beraberinde getirmiştir. Bu yaklaşımlardan bir tanesini sergileyen İtalyan düşünür Vico, insanoğluna tarihsel bir açıdan yaklaşan ve toplumun eşsizliğini vurgulayan ilk düşünürlerden biridir. Farklı coğrafi koşulları, tarihleri ve kendilerini anlama biçimleri sayesinde, toplumlar kendilerine özgü ilkelere göre yapılanmıştır. Tarih yönelimli birçok düşünür gibi Vico da her toplumun tek bir dünya görüşünden etkilendiğini ve çeşitli parçaları arasında zorunlu bir uyumun olduğu varsayımından hareket ediyordu (Parekh, 2002, s. 65).

Vico, insanlık tarihini her biri yeni insan yeteneklerini, mizaçlarını, yönetim biçimlerini ve sosyal yapıları temsil eden üç farklı döneme bölmektedir: İlk ve en ilkel dönem "tanrılar çağı"dır. İkinci dönem "kahramanlar çağı"dır ve üçüncü de "insanlar çağı"dır. Tanrılar çağı, dinin zuhur ettiği, insanların ilahi kurallara göre yönetildiği, insanların despot bir tanrı anlayışı altında yaşamlarını sürdürdüğü, ataerkil toplulukların çağıdır. Kahramanlar çağı, asil sınıfın (patriciler) halkı (plepler) hakimiyeti altına aldığı bir statükoyu inşa ettiği ve sürdürmek istediği, aristokratik düzenin hüküm sürdüğü çağdır. İnsanlar çağı ise, insanların doğaları gereği eşit olduğunun kabul edildiği, siyasi ve sosyal birliklerin kurulduğu eşitlik çağıdır (Vico, 2007, ss. 43-44). İlk iki çağda akıl gelişmediği için problemlerin çözümünde devre dışı kalmış ve insanlık ideal düzeyin çok gerilerinde kalmıştır. Son aşama ise aklın geliştiği insanların ortak bir türe ait olduklarının farkına vardığı kendilerinin insan doğası bakı-

mından eşit olduğunu kabul etmiş, akla ve hoşgörüyeye dayanan bir toplum yaratmayı hedefleyen "insan çağı"ydı. Vico'nun "akılcı insanlık" diye isimlendirdiği bu dönemin gerçekleşmesinin ön şartı akıl ile dinin uyumuydu. Akıl ve din her biri de çok değerli ve önemli unsurlar olmasına rağmen tek başlarına yetersiz olup birbirini tamamlayan unsurlardır. Bunları bir arada uyumlu bir şekilde kullanan bir toplum insan potansiyelini gerçekleştirebilir ve hem istikrar hem de erdem sağlayabilir (Parekh, 2002, s. 69).

Vico, farklı dinleri, toplumları ve tarihsel dönemleri değerlendirmek için gelişmiş bir rasyonel insanlık vizyonuna başvurdu. O, Hıristiyanlık dışındaki bütün dinleri yanlış, akılcı olmayan inançlarla dolu ve mantıksız görüyordu. İslâm da dahil diğer dinleri yalancı ve sahte olarak görürdü çünkü onların dogmatik, baskıcı ve akılcı sorgulamalara düşman bir tavrı vardı. Hıristiyanlık ise tek gerçek dindi (Vico, 2007, s. 507). Çünkü Hristiyanlık "sonsuz mutlak ve mükemmel bir Tanrı" fikrine sahipti (Vico, 2007, s. 493). Hristiyanlık, "zihnin ve ruhun zevklerine olduğu kadar bedeninin konforuna da yardım eden ve insani hayatın mutluluğunu gerçekleştirmek için gerekli olan bütün iyi şeyleri içinde bulunduran" (Vico, 2007, s. 494) bir niteliği haizdir. Böyle bir dine sahip olmanın doğal bir uzantısı olarak, Avrupa da Vico'nun gözünde diğer tüm toplumlardan daha üstündü. Çünkü tek gerçek dine sahip, uzun süre önce akılcılık yeteneğini geliştirmiş, evrensel kardeşlik ve bağımsız sorgu değerlerine bağlıydı. Ona göre yalnızca Avrupa mutlu bir yaşam için aklın ve ruhun zevklerine uygun olan tüm iyi şeylere sahipti. Avrupa en gelişmiş toplum olduğu için dünyanın geri kalanına rehberlik etme hakkına sahipti. "Doğal düzen" de bunu gerektiriyordu (Vico, 2007, ss. 494-495). Dolayısıyla Vico'ya göre Avrupa'nın sömürgeciliği sömürülen ülkelerin aleyhine değil lehinedir (Vico, 2007, s. 504).

Böylece Vico, farklı kültürlerin varlığını benimsemesine, hatta bu durumun ahlaki ve politik ilkelerine sahip olmasına rağmen farklılıklar arasında bir hiyerarşiye gitmiş ve gerçekte sadece bir tane insanca yaşama biçimi olabileceğine, diğerlerinin ona kıyasla değerlendirilebileceğine, bu yaşam biçiminin diğerlerine rehberlik etmek, hatta onları yönetmek hakkı ve görevine sahip olduğunu düşünmüştür.

Konuyla ilgilenen diğer önemli bir düşünür Montesquieu'ya göre kültü-

rel çeşitlilik insan yaşamının yaygın ve kaçınılmaz bir özelliğidir. Hiçbir toplum diğerinin aynısı değildir. Her toplumun farklı gelenekleri, adetleri, tavırları, yasal sistemleri, aile yapıları ve yönetim tarzları vardır. Dolayısıyla Montesquieu'nun sosyolojik bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir. Ona göre din yaşamın zorunlu temelidir. Din ahlakın temelini oluşturur, erdemli davranışları teşvik eder. Ancak din gizemli ve mistik öğeler barındırmamalı, dogmalardan kaçınmalıdır. İslâm bu şartların çoğunu karşılayamazken tek gerçek din olan Hıristiyanlık karşılamaktadır (Parekh, 2002, s. 77).

İslâm ile ilgili düşüncelerinde Vico'ya çok yaklaşan Montesquieu her toplumu kendi koşullarında anlamak ve bunun gerektirdiği çoğulcu ahlaki ve siyasi kuramın geliştirilmesi gerektiğini düşünmekte ise de, Parekh'e (2002, s. 79) göre, bu konuda birbiriyle ilişkili iki nedenden dolayı başarılı olamamıştır. Bunlardan ilki Avrupa merkeziliği, diğeri ise kendisinin yeğlediği yaşam biçiminin en iyisi olduğuna ilişkin inancıydı. Montesquieu düşüncesinde, 'dünyanın güzel kısmı' olan Avrupa ile dünyanın diğer kısımları arasında oldukça belirgin bir zıtlık göze çarpar. Ona göre özgürlüğü, buna son derece yetenekli olan Avrupa bulmuştur. Dünyanın geri kalan kısmı ise sadece "kölelik ruhunu" bilmektedir. Avrupa hariç her yerde despotizm hakimdi (Parekh, 2002, s. 80). Onun Avrupa merkeziliği, Avrupa kurumlarını ve uygulamalarını norm olarak kabul ettiği için, Avrupa dışındaki toplumları despotizm (Montesquieu, 2020, s. 79), çokeşlilik (2020, s. 330), harem (2020, s. 335), onur kavramından bihaber (2020, s. 93), medeni hukuktan yoksun (2020, s.94) ve alışılmadık dinî uygulamalar ile karakterize eder. Montesquieu, Batı dışı toplumları mistik bir auraya büründürerek onların Avrupalı toplumlarla pek fazla ortak yanlarının bulunmadığını, onların en hafif tabirle, sağlıklı bir yapıya sahip olmadıklarını ima eder. Çünkü kabul edilemez uygulamaların bu toplumlar için doğal olduğunu ileri sürmek onlardan daha iyisinin beklenmemesi gerektiği anlamına gelir (Parekh, 2002, s. 81).

Montesquieu iklim ve coğrafya gibi bazı doğal unsurlardan hareketle Avrupa ve Avrupa dışı toplumlarla ilgili genellemelerde bulunmuştur. Bu genellemeler toplumsal olarak kurulan "biz" ve "onlar" kategorilerine içkin olan tüm olumlu unsurların "biz"e ve tüm olumsuz unsurların ise "onlar"a atfedildiği kurgusal bir zihin dünyasını yansıtmaktadır. Bu kurguya göre Asya'nın değişmez gerçeği kölelik; Avrupa'nınki ise özgürlüktür (Montesquieu,

2020, s. 348). Montesquieu'nun perspektifinde belirgin bir şekilde ortaya çıkan Avrupa ile Avrupalı olmayan ayırımı birbiriyle neredeyse karşılaştırılması kabil olmayan, zıt kutuplarda yer alan bütünüyle farklı hatta karşıt sosyal ve siyasal yapılara ve gelişme tarzlarına sahip olan iki ayrı öze gönderme yapmaktadır. Bu bağlamda, Avrupa'nın Avrupalı olmayana üstünlüğü bir veri olarak alınmaktadır. Avrupa kimliğine mündemiç doğal bir nitelik olarak görülen özgürlük kavramı kadar ötekine atfedilen doğal bir nitelik olarak köle kavramı da farklı yönleriyle karşılık bulmaktadır. Özgür olmak rasyonel, çalışkan, dinamik, aktif ve ilerici olmayı; köle olmak ise bağınaz, tembel, cahil, edilgen, durağan ve gerici olmayı ima ediyordu. Özgürlük imgesi, "biz" kategorisi olarak Avrupa'yı sahip olmak istediği tüm olumlu özelliklerle donatırken, Avrupa'ya yakıştırılmayan neredeyse tüm olumsuzluklar "onlar" kategorisi olarak imlenen Avrupa dışına - ötekine - yükleniyordu (Çırakman & Sunar, 2006, s. 112).

Montesquieu da Vico gibi farklılığı, çoğulculuğu kabul eder hatta kaçınılmaz bulur. Ancak farklılıklar onun değer yargılarından, savunduğu yaşam biçiminden uzaklaştıkları ölçüde değersizleşir ve anlamsız bir hale gelir. Montesquieu'nun bu çerçevedeki mirası, farklı kültürlerin birlikte yaşama iradesini olumsuz etkileyen, kültürler ve inançlar arası diyalogu zorlaştıran subjektif bir nitelik arz etmektedir.

Görüşlerinden kısaca söz edilecek bir diğer düşünür ise Herder'dir. Genel olarak, Herder'in düşünceleri Aydınlanma anlayışının bir karşı-sürümü olarak değerlendirilir. Herder; Aydınlanmanın kozmopolitliğine karşı bir milliyetçi, Aydınlanmanın akla olan inancına karşı bir romantik ve Aydınlanmanın evrensel, kültürler arası tekçi eğilimine karşı bir kültürel çoğulcu olarak ortaya çıkar (Muthu, 2003, s. 210). Ona göre, her kültür bir halkın (volk) yani atalarının ve tarihsel taşıyıcılarının deneyimleri ile benzersiz bir ilişki içerisindedir (Parekh, 2002, s. 86). Topluluğun doğal ortamı, kültürünü biçimlendirmede, yaratıcı insan hayal gücünü yorumlayıp düzene koyduğu deneyimler dünyasını biçimlendirmek suretiyle önemli bir rol oynuyordu (Parekh, 2002, s. 87).

Herder'e göre, her kültür insan ruhunun birer eşsiz ifadesidir. Kültürler birbirilerinin alternatifini değildir bu nedenle de kıyaslanamazlar. Onların her

biri bir bahçedeki farklı çiçekler misali birbirini tamamlamakta ve dünya zenginliğine katkıda bulunmaktadır. Doğa “kalplerimize çeşitliliğe yönelik eğilimler” (akt. Muthu, 2003, s. 222) yerleştirmiştir. Her kültürün biricik, harika, açıklanamaz ve yok edilemez bir kimliği vardır. Herder, her kültürün olduğu şekliyle değerli olduğunu ve herhangi bir kültürün diğerinden üstün olduğunu söylemimiz için hiçbir neden olmadığını savunur (Akkum, 2001, s. 40). Her kültürün kendi açısından geçerli ve organik bir bütün olarak görülmesi gerekir (Fulbrook, 2018, s. 100). Her kültür belirli bir halkın ürünü olduğu ve dünyaya zenginlik kattığı için onu yok etmek ya da ona zarar vermeye çalışmak saygısızlıktır (Parekh, 2002, s. 91). Dolayısıyla kültürleri değer açısından bir hiyerarşiye tabi tutmamak gerekmektedir. Çünkü, bu açıdan birinin diğerine üstünlüğü yoktur. Herder’e göre, başka kültüre saygı duymalıyız ama bunun sebebi bir ahlak yasası ya da ilkesi olduğu ve öyle gerektirdiği için değil bizim kültürümüz bizim için ne kadar önemliyse başkalarının da kültürü kendileri açısından aynı derecede önemli olduğu için saygı duymalı ve onları kendi bakış açılarından anlamaya çalışmalıyız. Çünkü biz de onlardan kendi kültürümüze saygı duymalarını isteriz (Parekh, 2002, s. 90). Herder tüm halk ve ırkları kendi gelenekleri ve kültürel üretimleri açısından açıklamaya çalışan bir düşünürdür. Bu nedenle de çağdaşlarıyla birlikte, geçmişten gelen efsaneler de dâhil, etnik olan her şeyi topladılar ve tüm kültürleri insanlık tarihine kaydettiler (Baumann, 2006). Herder kültür ile dil arasındaki kopmaz bağa da işaret emektedir. Her kültürün kendine ait bir dili vardır, dil her toplumun düşüncesinin temeli ve aracıdır. Topluluklar düşündükleri gibi konuşur ve konuştukları gibi düşünürler. Onun için her kültür olduğu şekliyle değerli ve kendisi kalarak varlığını devam ettirebilmelidir.

Görüldüğü gibi Herder, Vico ve Montesquieu’ya göre çokkültürlülük karşısında daha kabul edilebilir ve özgün bir yerde durmaktadır. Ancak o da Parekh’in eleştirilerinden nasibini almıştır. Parekh’e göre Herder de diğer iki düşünür gibi kültürü amacını aşan tek bir ilke veya ruhtan etkilenen ve onun bir arada tuttuğu sıkıca kaynaşmış ve gerilim altında olmayan bir bütün olarak görme hatasına düşmüştür. Parekh, Herder’in kültürel çeşitliliği onayladığını ancak kültürün kendi içindeki çeşitliliğe karşı çıktığını belirtmektedir. Buna göre kültürel çeşitlilik korunmalıdır ancak her kültürün farklı ve kendi içinde uyumlu olması şartıyla. Dolayısıyla Herder, çoğulcu bir toplumu değil

çoğulcu bir *dünyayı* destekler (Parekh, 2002, ss. 93-94). Farklı kültürleri bir bahçedeki çiçekler gibi uyumlu bir bütün olarak görme eğilimi çeşitliliği estete eden bir anlayışı ima etse de aynı zamanda onu pasif ve edilgen bir duruma getirerek onun yaratıcı potansiyelini tehdit eder. Bu anlayışta kültürlerin birbirini etkilemesi, birbirinden öğrenmesi kültürün kendi içindeki yeknesaklığı bozacağı gerekçesiyle hoş karşılanmaz. Aksi takdirde, kültürün biricikliği bozulmuş olur. Başka bir ifadeyle kültürler yan yana durabilirler ancak iç içe geçerek bir etkileşim meydana getirmemeli, kendi eşsizliğini korumak için dış etkilerden kendini korumalıdır. Fakat dış dünyadaki gerçekliğin bu şekilde işlediğini söylemek güç. Çünkü kültürler gerçekte sabit kalmazlar, kendilerine dışarıdan belirlenen rolü olduğu gibi oynamazlar. Onlar birbirleriyle çatışır, rekabet eder hatta birbirlerini tehdit ederler. Bu durum kültürün kendi içindeki çeşitlilikte de aynıyla geçerlidir.

Çokkültürlülüğe ilişkin yakın dönemde ve günümüzde hala yoğun bir biçimde devam eden bir ilgi bulunmaktadır. Bunun temel sebebi olarak, küreselleşme çağında bir taraftan göçlerin yoğun bir şekilde artması ve farklı kültürlerin karşılaşmasının beraberinde getirdiği birlikte yaşama tecrübesi ve bu tecrübenin ortaya çıkardığı problemler diğer taraftan ise toplumların kendi içlerinde de her geçen gün daha fazla çoğullaşması ve onun getirdiği yeni durum gösterilebilir. Durum böyle olunca, yoğun seyreden çok kültürlülük tartışmalarında, doğası gereği farklı anlayışları temsil eden bakış açıları ortaya çıkmaktadır. Bu tartışmalarda özellikle liberal geleneğin temsilcileri arasında yer alan Isaiah Berlin, Will Kymlica vb. gibi düşünürlerin geliştirdiği sistematik girişimlere atıf yapılmaktadır. Kuşkusuz tartışmayı sadece onlarla sınırlamak mümkün değildir ancak onların tamamının konuyla ilgili düşüncelerini ve bu düşüncelerin detaylarını ele almak çalışmanın amacının ve sınırlarının dışındadır. Bununla birlikte, Berlin ve Kymlica bu konuda büyük bir etki ortaya koydukları (Parekh, 2002, s. 104) ve liberal Avrupa'nın zihniyet kodlarını da, bir şekilde, yansıttıkları için onların çokkültürlülük ile ilgili görüşlerinin ana hatlarına değinmekte yarar vardır.

Isaiah Berlin, çokkültürlülük bahsinde "değerlerin çoğulculuğu"nu verili bir durum olarak gören ve çokça üzerinde duran 20. yüzyıl düşünürleri arasında önemli bir yere sahiptir. Ona göre "yaşam birçok pencere aracılığıyla görülebilir, onlardan hiçbiri zorunlu olarak diğerlerinden daha açık veya be-

lirsiz, daha az ya da daha çok çarpık değildir” (Berlin, 2014, ss. 5-6). Berlin için evrensel hakikat diye bir şeyden söz edilemez, aksine çatışan farklı değerler söz konusudur. Farklı halklar ve kültürler, kendileri açısından geçerli ve makbul olan farklı değer, inanç ve hakikatlere sahiptir. Bunlar başkalarınınki ile kıyaslanamazlar çünkü her kesimin önem atfettiği değerler, inançlar vb. kendileri açısından bir öneme sahiptir ve bunları birbirleriyle karşılaştıracak bir kriter bulunmamaktadır. Ayrıca kültürlerin iddialarının rasyonel bir biçimde değerlendirebileceği tarafsız bir bakış açısı da yoktur. Benimsediğimiz bakış açıları yaşam tarzlarımızın ve yaşam tarzımızı oluşturan tarihsel pratiklerin etkileri altındadır. Kültürel değerlerin ölçülemezliği dolayısıyla da karşılaştırılmazlığı yani çoğulculuk, Berlin açısından, tiranlığa ve insanlar arasında ayrımcılık yapan ırkçılık gibi ideolojilere karşı geliştirilebilecek en iyi savunmadır (Malik, 2007).

Berlin’in perspektifinde hayat doğası gereği çoğuldur ve birbirine bağımlı ulusların ve kültürlerin oluşturduğu bir dünyada, hoşgörülü ve şiddet içermeyen bir diyalog geliştirme yeteneği hem bireysel hem de toplumsal anlamda hayati bir niteliktir. Değerlerin çoğulculuğu hem bireysel hem de toplumsal yaşam açısından kaçınılması mümkün olmayan bir olguya karşılık gelmektedir. Berlin’e göre çoğulculuğa ilişkin iki yaklaşım söz konusudur. Bunlardan ilkinde göre herkes açısından bağlayıcı olan ezeli ve ebedi değerler vardır. Bugün bu değerlerin halen herkes tarafından kabul görmemiş olmaları o değerlerden değil insanlığın henüz o kapasiteye ulaşmamış olmalarından kaynaklanmaktadır. Fakat insanlık bu durumun, zamanla, üstesinden gelecek ve evrensel değerlere muhakkak ulaşacaktır. Bu noktadan sonra, tarih öncesi dönem bitecek ve insanlığın gerçek tarihi de başlamış olacaktır. İkincisine göre ise, insanlar doğuştan farklılıklarla dünyaya gelirler. Herkesi aynı muameleye tabi tutmak bu farklılıkları göz ardı etmek anlamına gelecektir. Oysa çeşitliliğin hoş görüldüğü ve onaylandığı toplumlarda insanlar iyi bir birlikte yaşama tecrübesini ortaya koyabilirler. Böyle bir toplumda insanlar son derece renkli ve geniş bir düşünce atmosferinde, birbirinden öğrenerek gelişme ve zenginleşme olanağına kavuşabilir. Burada bu tür toplumların bütün çelişkilerden arınarak mükemmel ve uyumlu bir toplum formu ortaya koyabilecekleri iddia edilmemektedir. Berlin ifade özgürlüğüne ve çoğulculuğa imkân tanıyan toplumlarda da görüş ve düşüncelerin birbiriyle çatışabileceğini an-

cak şiddete başvurulmadığı müddetçe sürtüşme ve çekişmelere izin verilmesi gerektiğini belirtmektedir. Çünkü, ne adına olursa olsun, farklılık ve çelişkileri yok etmek bizzat yaşamı ve onun zenginliklerini yok etmek anlamına gelir (Turhan & Uluşahin, 2007, s. 77).

Çokkültürlülüğe bir başka yaklaşım ise Kanadalı yazar Will Kymlicka'ya aittir. Liberal bir çokkültürcü olan Kymlica, çok kültürlülük probleminde liberalizmin temel ilkelerinden hareketle ve bu ilkeleri toplumsal ve kültürel çeşitlilik lehine yorumlamaktadır. Kymlica liberal paradigmanın evrensel ve eşit yurttaşlık konseptinin çokkültürlü bir toplumda farklı azınlık grupların topluma eşit olarak katılabilmesini yeterince güvence altına alamadığını düşünmektedir (Canatan, 2008, s. 103). Kymlicka'ya göre bütün kültürel azınlıklar aynı niteliğe sahip değildir dolayısıyla hepsini aynı muameleye tabi tutmak doğru değildir. Çünkü bu azınlıklardan bazıları gönüllü göçmendir, bazıları mülteci konumundadır ve başka bazılarıysa zorla getirilmişlerdir. Bu nedenle azınlık statüsünde bulunan farklı unsurların kültürel hak talepleri ve iddiaları aynı ahlaki ağırlığa sahip değildir. Kymlicka bunlar arasında bir hiyerarşi kurar ve bu hiyerarşide hak iddiaları en güçlü olanlar ulusal azınlıklardır en zayıf olanlar ise gönüllü göçmenlerdir. Ulusal azınlık, genel manada, bir devletin sınırları içerisinde çoğunluktan; din, dil, etnisite vb. açıdan farklı olan vatandaşların durumuna gönderme yapmaktadır. Kymlica azınlık ulus ile çoğunluk ulus arasında bir fark görmemektedir. İkisinin de toplumsal kültür- lere ve güçlü ulus duygularına sahip olduklarını belirtir. Ona göre ulusal azınlıklar, farklı kültürel birimler olarak kalma ve kendilerini yönetme hakkına sahip olmalıdırlar. Bunlar aynı zamanda kendi kültür ve dil politikalarını belirleme ve geliştirme haklarına da sahip olmalıdırlar (Kymlicka, 1998, ss. 15 ve sonrası).

Göçmenlerin durumu azınlıkların durumundan farklıdır. Kymlicka onları ulusal değil etnik azınlıklar olarak nitelendirmektedir. Ulusal azınlıklardan farklı olarak onlar ne devletin sınırları içerisinde belirli bir bölgede yoğunlaşmışlar ne de kurumsal bir yapıya sahiptirler. Onların kültürleri doğal bağlarında koparılmış ve geldikleri yeni toplumsal gerçeklikte bu doğal bağlar artık yeniden üretilmez. Bu çerçevedeki göçmenler daha iyi yaşam koşulları arayışında oldukları için yeni topluma entegre olmaları onların çıkarıdır. Kymlicka gönüllü göçmenlikte kültürel hakları koruma taleplerine karşı so-

ğuktur. Ona göre göçmenler kökenlerini terk etmeyi kendi iradeleriyle tercih ettikleri için öz kültürlerini koruma hakkından gönüllü olarak vazgeçmişlerdir (Kymlicka, 1998, s. 157). Kymlicka açısından bu, onların gittikleri ülkenin kültürüne göre yaşamayı kabul ettikleri anlamına gelir. Dolayısıyla onlar gittikleri ülkede kendi kültürlerine dair kurumsal taleplerde bulunma hakkına sahip değildirlir. Onların bu konuda yapacakları en uygun iş yeni topluma uyum sağlamalarıdır. Kymlica onların daha iyi fırsatlara kavuşmak için geldiklerinden dolayı kültürlerini koruma hakkını koruyamayacaklarını ve bu hakkı istemekten kaçınmaları gerektiğini ileri sürer.

Zulümden kaçan göçmenlerin ya da mültecilerin durumu ise farklıdır çünkü onlar kendi iradeleriyle kültürlerinden vazgeçmiş değillerdir. Tam tersine bu durumda olan mültecilerin çoğu yurtlarında, otoriter iktidarların dilleri ve kültürleri üzerindeki baskıcı uygulamalarından kurtulmak ve kendi kültürlerini yaşamayı ve yaşatmayı sürdürmek için ayrılmak durumunda kalmaktadır. Bu nedenle bu grupta olan mültecilere geldikleri yeni yerde kendi kültürel toplumsallıklarını yeniden üretme imkânın sağlanması gerekmektedir. Ancak bunun da getireceği toplumsal sıkıntılar var, çünkü bu durumda mültecilerin ulusal hakları geldikleri ülkelerde talep ettikleri haklarla aynı olacaktır. Bu yüzden gelinen ülkeler, mültecilere ulusal azınlıklarla aynı muameleyi yapmak durumunda kalsa bu sefer gönüllü olarak mülteci kabul edebilecek ülke bulmak çok zor olacaktır (Kymlicka, 1998, s. 160). Böylece Kymlicka'nın azınlıkların haklarını bir hiyerarşiye tabi tuttuğunu gözlemlemekteyiz. Ancak burada hangi genel ilkenin ya da ilkelerin bu hiyerarşiye etki ettiği muğlak bir durumdur. Kymlicka bunun için bölgesel yoğunluk, tarih, kurumsal bütünlük, uyum, göçmenlerin kendi ülkelerindeki fakirlik gibi ölçütlere müracaat etmiş olsa da iddialarına ikna edici bir temel sağlayamadığı yönünde eleştirilere maruz kalmıştır (Parekh, 2002, ss. 140-141).

Çokkültürlülük ve Ulus Devlet

Modern zamanlarda 'devlet' kelimesi ile merkezileşmiş toprak egemenliğini elinde tutan ya da talep eden, bu topraklardaki baskıcı güç tekeline elinde bulunduran ve bireysel yurttaşlığa dayalı bir üyelik sistemiyle işleyen bir yönetim biçimi kastedilir (Baumann, 2006, s. 35). Devlet "belli bir toprak parçası üzerinde toplumsal düzen ve istikrarı sağlamak için insanların hak, görev,

sorumluluk ve davranışlarını, meşru yollarla denetleme ve düzenleme yetkisi olan kurum" (Kirman, 2011, s. 85) olarak da tanımlanmaktadır. Habermas'a göre devlet, modern anlayışta hukuksal açıdan tanımlanmış bir kavramdır. Bu açıdan devlet, nesnel açıdan, içerde ve dışarıda bir egemenlik gücüne dayanmakta; coğrafik olarak sınırları kesin olarak belirlenmiş ülke topraklarına ve sosyal açıdan ise sınırları içinde yaşayan vatandaşların tamamına, bir diğer ifadeyle devlet halkına göndermede bulunmaktadır (Habermas, 2012, s. 15). Dolayısıyla olgusal bir durum olarak devlet söz konusu olduğunda; belirli bir toprak parçası ve bu toprak parçası üzerinde egemenlik hakkına sahip olmak, meşru gücü tekelinde bulundurmak, yurttaşlığı temel alan bir yönetim biçimini esas almak gibi belirleyici nitelikler ön plana çıkmaktadır. Baumann, bu yönetim biçiminin insanlık tarihinde yeni bir durum olduğunu belirterek devleti "vergi ödediğimiz, sadakat gösterdiğimiz, yasalarını kabul ettiğimiz, girmek için vize ya da pasaport aldığımız bir organizasyon" olarak tarif eder ve tüm bunların devletlerin baskıcı bir güç üzerinde toprak tekeline sahip olduklarını iddia ettikleri için olduğunu belirtmektedir (Baumann, 2006, s. 35).

Ulus kavramına ilişkin ise farklı yaklaşımlar söz konusu olmuştur. Bir taraftan, onun doğal ve verili olmayıp modern bir inşa olduğu ileri sürülmektedir. Benedict Anderson ve Eric Hobsbawm gibi düşünürler bu anlayışı temsil etmektedir. Örneğin Anderson ulusu belli anlatı, pratik ve ritüellerle karakterize olan "hayali bir cemaat" olarak nitelendirir. Ona göre ulus "hayal edilmiş bir siyasal topluluktur - kendisine aynı zamanda hem egemenlik hem de sınırlılık içkin olacak şekilde hayal edilmiş bir cemaattir." Çünkü en küçük ulusun bile tüm üyeleri arasında gerçek ilişkiler bulunmamakta, onların çoğu birbirini tanımamakta ve birbirilerinden haberdar olmadan yaşamaktadırlar. Ancak yine de onların zihninde "toplamlarının hayali yaşamaya devam eder" (Anderson, 1995, s. 20). Hobsbawm ise ulusu icat edilen bir gelenek olarak nitelendirmektedir (Hobsbawm, 2006). Diğer taraftan onun bir modern inşa olmayıp tarih boyunca var olan bir olgu olduğunu ileri süren bir diğer yaklaşım bulunmaktadır. Milliyetçilik ve ulus araştırmalarının sıklıkla atıf yaptığı Anthony Smith bu iddianın temsilcilerindedir. Bu iddianın temel tezine göre, tarih boyunca hep var olan ortak dil, kültür, geçmiş vb. unsurlar ulus denilen olguyu ortaya çıkarmıştır. Bu çerçevede, Modern ulus, devletten daha eski bir zamana tarihlenir ve modern ulus-devleti de tarih sahnesine çıkaran o olmuş-

tur (Smith, 2002, s. 27 ve sonrası). Habermas da bu duruma dikkat çekerek, ulus kavramının hukuki ve siyasal anlamının yanında, aynı zamanda, “ortak soy, kültür, tarih ve çoğunlukla da ortak bir dilin şekillendirdiği toplum” (Habermas, 2001: 80) anlamlarını da içerdiğini belirtmektedir. Ancak tarihsel süreç içinde çokkültürlülüğün kaçınılmaz bir olgu haline geldiği bir vasatta, ulusa etnisite merkezli olarak değil vatandaşlık merkezli olarak yaklaşılmasını beraberinde getirmiştir. Bu, aynı zamanda, tekçi bir yapıyı merkeze almadığı için, ulus kavramına demokratik bir niteliğin eklenmeye çalışıldığını ima etmektedir. Bu çerçevede, Baumann, ulusu, genel olarak üyelerinin bir devlete sahip olduğunu düşünen ya da bir şekilde düşündürten, yani buna karşı özel bir sorumluluk taşıyan bir ya da birden fazla etnik grup olarak tanımlamaktadır (Baumann, 2006, s. 36).

Modern ulus-devletler Batı’da 1500’lerden itibaren tarih sahnesine çıkmaya başlamıştır. Teoride, modern ulus-devlete, sınırları içerisinde yaşayan vatandaşları arasındaki etnisite ve kimliğe dayalı farklılıkları aşma çabasına girerek bütün yurttaşları aynı ulus şemsiyesi altında toplama girişimi olarak atıfta bulunmaktadır. Bu açıdan ulus-devletin ulusu, en azından teoride, etnisite üstü bir nitelik arz etmektedir. Schnapper’a (1995, ss. 10-11) göre, her demokratik ulus doğası gereği çokkültürlüdür. Çünkü toplumsal yaşamın çokkültürlülüğü olgusal bir durumdur. İşte bu nedenle ulus, hem eski etnik ayrımların önemini reddetmesi ve bunları tarihte devlet öncesi geçmişin bir meselesi olarak göstermesiyle postetniktir, hem de ulusu yeni ve daha büyük bir yapı olarak betimlediği için etnisiteyi aşan bir şeydir. Ancak ulus-devletlerin çoğu belirli bir etnisiteyi merkeze alarak diğerlerini dışladıkları ya da reddettikleri için ve merkezine aldıkları etnisiteye imtiyazlar tanıyıp diğerlerini marjinalleştirdikleri için ulus-devlete dair teoride çerçevesi çizilen proje hedefine ulaşamamıştır. Devletlerin sınırları içerisinde yaşayan bazı unsurları “azınlık” haline getiren bu dışlayıcı yaklaşımın sonucu olarak ulus-devlet ile çokkültürlülük arasındaki problemler su yüzüne çıkmıştır (Baumann, 2006, s. 37).

Ulus devletlerde kültürel dokunun hâkim ulusa göre kurulması hukuk sisteminin ve kurumsal düzenlemelerin, farklılıkları görmezden gelinerek oluşturulması gibi etkenler bir dizi insan hakları ihlallerinin yaşanmasına sebep olmaktadır. Kurumsal yapının ayrımcılık içeren uygulamalar üzerine ku-

rulması, toplumsal örgütlenme dokusunun farklılıkları dışarıda bırakması sorunun altyapısını oluşturmaktadır (Ensaroğlu, 2001, s. 85). Bir başka ifadeyle, ulus-devlet merkezdeki unsur dışındaki farklılıkları sistemin dışına itmek ya da onlara hakim kültürü empoze ederek homojen bir yapı ortaya çıkarmak eğilimindedir.

Baumann ulus-devletin sadece etnik açıdan değil din açısından da tarafsız olmadığını Robert Bellah'ın 'sivil din' tezi üzerinden anlatmaktadır. Bellah, Baumann'a göre, çok kültürlülüğü tasarlarken nihai gerçekliği ve potansiyel bölücülüğü ile dini ulus-devletin en eski sorunu olarak görmektedir. O, bu durumda tüm yurttaşlar için bir yarı din yaratmaktan daha iyi bir fikrin olmayacağını savunmaktadır (Baumann, 2006, s. 46). Amerikan yaşam tarzına içkin olan değerler, semboller ve ritüeller olarak tanımlanan Amerikan sivil dininin ve genel anlamda "sivil din" teorisinin detaylarına girmek çalışmanın sınırlarını aşmakla birlikte, genel olarak sivil dinin ulus-devletle ilgisine kısaca değinmekte yarar vardır. Baumann'a göre, bir taraftan Benedict Anderson'un gösterdiği üzere, ulus-devlet ve onun seküler milliyetçi ideolojisinden dinî cemaat duygusunun varisleri olması beklenmekteydi. Diğer taraftan ise Bellah'ın 'sivil din' ile ilgili çığır açan makalesi, milliyetçiliğin en bilinçli modern ulus-devletlerde bile din kılıfına nasıl girebileceğini göstermektedir. Bu nedenle bu iki düşünürün çalışmaları, ulus-devletin sadece dünyevi gereksinimleri karşılayan seküler bir alandan ibaret olduğu yaklaşımını geçersiz kılmıştır veya bizleri en azından bu yaklaşımdan uzaklaştırmıştır. Ulus-devlet sekülerci olmaya çalışır ancak kendisi hiçbir şekilde seküler değildir. Yani kiliseleri ve ibadeti özel alana iter, fakat gizemli retorik ve ritüelin ardından bıraktığı boşluğu hızla devlet yapımı bir tür din ile doldurur. Tüm devletlerin ulusları üstün ahlaki bir süper etnos buyruk varmışçasına oluşmuş hayali topluluklar olarak inşa edilmiştir. Ulus devlet dinsel olanlardan hiç de geri kalmayan bir simgesel değerler, yerler ve tarihler ağına dayanmaktadır. Dolaşısıyla çok kültürlü bir geleceği inşa etmek için devleti bazı şeylerin olduğu, bazı şeylerin ise olmadığı tarafsız bir konumun ötesine götürmeyi gerektirir. Bu da çokkültürlülük bilmesinin önemli bir ayağını oluşturan ulus-devletin ne etnik açıdan ne de dinî açıdan tarafsız olmadığını gösterir. Bütün ulus devletler şu veya bu şekilde bütün yurttaşlarını kendi kültürünün merkezde olduğu bir odak etrafında toplayarak kendi sivil kültürlerini veya sivil dinlerini

oluştururlar (Baumann, 2006, ss. 46-48).

Dinî Çoğulculuk ve Avrupa'daki Müslümanların Durumu

Modernleşmenin insan hayatına girmesiyle birlikte dinin toplumdaki yeri ciddi bir sarsıntıya uğramıştır. Çünkü bir süreç olarak modernleşmeden devşirilen modernizm ideolojisi dinî geçmişe ait dünyanın bir imgesi olarak imlemiş ve geçmişe ait olanı tasfiye etmeyi varlık sebebi olarak görmekteydi. Bu anlayışa uygun olarak da özellikle pozitivist bakış açısına sahip olan sosyal bilimciler arasında yaygın bir kanaat bulunmaktaydı. Buna göre din, giderek insan hayatındaki yerini ve önemini kaybedecek ve toplumsal hayattan çekilecekti. Ancak 21. yüzyılı yaşadığımız şu günlerde bu kehanetin gerçekleşmediği artık ortadadır. Bununla birlikte, modernleşme sürecinde dinin premodern dönemlerdeki konumunu koruduğunu söylemek de mümkün değildir. Din artık her şeyin kendisine nispetle pozisyon aldığı güçlü bir konumda değil; belli ölçülerde özelleşmiş, seküler modern devletlerde karar alma süreçlerinin dışında bırakılmış ve kendisine tahsis edilen manevi alanda faaliyetlerini sürdürmektedir. Bununla elbette onun, modernistlerin öngörüsüne uygun olarak, toplumsal boyutunu yitirdiği söylenemez. Din hala kitleler üzerindeki etkisini önemli oranda korumakta ve belli ölçülerde, kitleleri mobilize etme yeteneğini sürdürmektedir.

Modernleşme sürecinde dinin, çok genel olarak, serencamı böyle iken, bu sürecin en önemli özelliklerinden küreselleşme ile birlikte yeni bir durum ortaya çıkmıştır. Bilindiği üzere küreselleşme ile birlikte zaman ve mekân mesafeleri azalmış farklı kültürler karşılaşma alanı bulmuştur. Sanayileşen ülkelere yapılan yoğun göçlerle birlikte bu kültürler aynı toplumda, bir arada yaşamak durumunda kalmışlardır. Ancak tabiidir ki, göç eden topluluklar toplumsal ve kültürel değerlerinden, Kymlica'nın iddialarının tersine, vazgeçmeleri gerektiği düşüncesini benimsemediler. Gittikleri bölgelere kendi kültürel kimliklerini, inançlarını ve değerlerini de taşıdılar. Hâlbuki bu durum modern ulus-devlet paradigmasına pek de uyumlu değildir. Çünkü modern ulus-devlet, doğası gereği çoğulculuğa olumlu bakan bir forma sahip değildir. Söz konusu dinsel çoğulculuk olunca işin içine kökleri daha derinlerde olan başka unsurlar da girmekte ve konu daha da çetrefilli bir hal almaktadır. Burada kaynağı daha çok dinî ve felsefi nedenler olarak beliren ve birlikte yaşamayı zorlaştı-

ran karşıtlıklar ortaya çıkmaktadır.

Dinsel çoğulculuk ile ilgili Hıristiyanlığın diğer dinler ile ilgili görüşleri çerçevesinde üç yaklaşım veya tavır olarak belirlenen ve *dışlayıcılık*, *kapsayıcılık* ve *çoğulculuk* olarak tasnif edilen bir şema söz konusudur. Dışlayıcı görüşün temsilcilerine göre, tek bir din doğru, diğerlerinin hepsi yanlıştır. Durum böyle olunca bu doğru dinin temel hedefi, uzlaşmaz bir tutumla, diğer dinlerin mensuplarıyla karşı karşıya gelerek onları sahip oldukları dinsel geleneklerinden koparmak ve kendi geleneklerine dâhil etmek olmaktadır (Aydın, 2005, s. 26). Bu görüşün kökenlerinin çok kültürlülüğü benimsemelerine rağmen kültürler arasında bir hiyerarşiye giden Vico ve Montesquieu gibi düşünürlerde bulunduğu hatırlanacaktır. Kapsayıcı anlayışa göre ise, nihai hakikat ve doğru olan sadece bir din vardır. Ancak bu hakikat ve bundan dolayı da kurtuluş bölük pörçük ve tam olmayan bir şekilde de olsa diğer dinlerde ve onların farklı iddialarında da bulunabilir. Gavin D'Costa'ya göre bu görüşün genel iması şudur: Hıristiyanlık diğer dinlerin mükemmelleştiricisidir veya mesela Hinduizm'in belli bir formu, Hindular tarafından diğer dinlerin ifa edicisi olarak mütalaa edilmektedir (D'Costa, 2005, s. 194). Çoğulcu anlayış ise tek bir mutlak doğru inanç veya din üzerinde vurgu yapmak veya bu dinî başka geleneklerin ve inançların mensuplarına da teşmil etmek yerine her dinsel geleneğin veya inancın müminlerini kurtuluşa götüreceği noktasından hareket eder (Aydın, 2005, s. 33). D'Costa çoğulcu bakışın mümkün olmadığı kanaatindedir. Ona göre çoğulculuk mantıksal olarak dışlayıcılığın bir formundan başka bir şey değildir. Çünkü çoğulcular hakikat ölçülerine sahip olduklarına inanmakta ve bu çerçevede ölçütleri dışında kalan herhangi bir unsuru hakikatin dışında olarak görür ve onun dışlanması gerektiğine inanırlar (D'Costa, 2005, s. 197). Böyle bakıldığında, çoğulculuğun dışlayıcılıktan pek farkı kalmamaktadır. Ancak John Hick buna şiddetle karşı çıkmakta ve D'Costa'nın zihin karışıklığına yol açtığını söylemektedir. Ona göre çoğulculuğu dışlayıcılığın bir versiyonu olarak görmek mümkün değildir çünkü bu ikisi birbirine rakip anlayışlardır. Birinin olduğu yerde diğeri olmaz (Hick, 2005, s. 207).

Tüm bunlar felsefi ve teolojik tartışmalar olmakla birlikte Hıristiyan Avrupa toplumsal kültürünün üzerine oturduğu anlayışlar olarak da görülebilir. Avrupa'da farklı olana karşı verilen tepkilerin genel olarak bu anlayışlardan

birine tekabül ettiğini veya onların etrafında şekillendiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla onlar farklılıklara gösterilen tepkileri anlamada yol gösterici bir imkân sağlamaktadır.

Dinsel çoğulculuğa karşı gösterilen tavırlara değindikten sonra şimdi konumuzu daha çok ilgilendiren işin pratik tarafına, Avrupa'daki Müslümanların durumuna, bakabiliriz. Pew Araştırma Merkezinin 2016 verilerine göre, Avrupa'da farklı kültür derken akla gelen ilk grup olan Müslümanların sayılarının 26 milyon civarında olduğu tahmin edilmektedir. Bu sayının giderek artacağı ve 2050 yılında Müslümanların sayılarının, sığınmak için gidenler dursa bile, tüm Avrupa'da 75 milyona ulaşacağı tahmin edilmektedir (Pew Research Center, 2017). Küresel Müslüman Diasporası Raporuna göre ise Müslümanların Avrupa'daki sayıları 44 milyonu aşmıştır (Economic and Social Research and Training Centre for Islamic Countries, 2018).

Avrupa'da sayıları ciddi oranlara ulaşan Müslümanların çeşitli alanlarda farklı nedenlerden kaynaklanan sıkıntılar yaşadıkları bilinmektedir. Bununla birlikte, Avrupa ülkelerinin Müslümanlarla ilgili politikalarında bir yeknesaklık durumu söz konusu değildir. Her ülkenin uygulamalarının dayandığı zemine, onların kendisine has yapıları, toplumsal/tarihsel tecrübeleri, İslâm dünyası ile ilişkileri, göç ve din-devlet ilişkileri gibi konu başlıklarında farklı bakış açıları ve normatif iddiaları renk vermektedir. Diğer taraftan Avrupa'daki yerleşik Müslümanların dışında çeşitli Müslüman ülkelerden göç ederek gelenlerin kökenlerine dair niteliklerle ilişkisini keserek gelmedikleri, belirli bir tarih bilinci, değer yargıları, örf, adet, gelenek vb. kültürel unsurlarını beraberlerinde getirdikleri; göç etme nedenlerinin altında kültürlerini terk etmek gibi bir nedenin olmadığını bilincinde olmak gerekir. Avrupa ülkelelerinde Müslümanların karşılaştıkları yabancı düşmanlığı, ırkçılık, İslâm karşıtlığı, dışlanma, katılım, dinî görünürlüğü kısıtlanması ve bireysel ya da kurumsal hakların kullanılmasına yönelik sınırlamalar gibi problemler de ülkeden ülkeye değişkenlik arz etmektedir (Yeneroğlu, 2016).

Müslüman toplulukların yaşadıkları problemlerin başında, Hıristiyanlardan sonraki en kalabalık inanç grubu olmasına rağmen, resmen bir din olarak tanınmamak gelmektedir. Bu durum toplumsal eşitlik ve barışı zedelemektedir. Çünkü sayıları Müslümanlara göre çok daha az olmasına rağmen, Yahu-

dilik bir din olarak resmen kabul görmektedir (Küçükcan, 2003, s. 53). Bu durum Müslümanların kültürlerini, dinî inanç ve değerlerini ifade etmede büyük sorunlarla karşı karşıya bırakmaktadır. Gerçi, diğer konularda olduğu gibi burada da, Avrupa'nın Müslümanlara karşı tutumu yekpare değildir, ülkeden ülkeye farklılık göstermektedir. Örneğin Almanya'da Müslüman cemaat diğer inanç gruplarının aksine yasalarda tüzel kişilik statüsüne sahip değilken (Robbers, 2008, s. 46), Avusturya'da tüzel kişilik statüsü mevcuttur (Potz, 2008, s. 92). Başka ülkelerde de farklı tutumlar söz konusu olabilmektedir¹. Ancak yasal düzenlemeler önemli olmakla birlikte, pratik hayata yansımalar farklı olmaktadır. Çünkü doğası gereği sosyal meseleler tek başına yasal düzenlemeler ile çözülememektedir. Bu konuda hoşgörüyü dayalı bir zihniyet inşası gerekmektedir.

Avrupa'da Müslümanların karşılaştıkları sorunlar arasında, ayrıca eğitim, kılık kıyafet, helal kesim, cami ve mezarlık vb. gibi konular sayılabilir. Önem açısından eğitim konusu başta gelmektedir. Avrupa toplumunun bu konudaki tutumu onların farklı kültürlere ne kadar hoşgörülü ve açık olduklarını göstermesi açısından önemlidir. Eğitimde çeşitlilik ve onun kurumsallaşmasını olumlu karşılayan ülkeler, Canatan'ın (2008, s. 107) bildirdiğine göre, tüm Avrupa'da Çek Cumhuriyeti, İrlanda, Polonya, Yunanistan ve Portekiz'dir. Yani sadece bu ülkelerde halk bunun kabul edilebilir bir durum olduğunu ve talep etmeleri halinde göçmen toplulukların ayrı okul kurmaları mümkün olmalıdır anlayışındadır. Kılık kıyafet meselesinde temel problem başörtüsünde kendisini göstermektedir. Başörtüsü çoğu yerde problem olmamakla birlikte, son zamanlarda kimi eyalet ve ülkelerde kamu çalışanlarının ve öğrencilerin "dinî kıyafetler" ile çalışması veya okuması yasaklanmış ya da yasaklanması istendiği bilinmektedir. Ancak bu meselede, yakın geçmişte Türkiye gibi kimi Müslüman ülkelere kıyasla çok daha özgürlükçü bir tutum sergilenmektedir. Cami ve mezarlık gibi dinin görünür alandaki sembolleri ile ilgili de çeşitli kısıtlamalar bulunmaktadır. Örneğin bu konudaki en özgürlükçü tutuma sahip ülkelerden biri olan Avusturya'da camilerin çoğu görünür alanda değil ve camilerin en önemli emareleri olan minare ve kubbeden yoksun, ezanlar da bazı günler hariç duyulabilecek şekilde okunamamak-

¹ Konu hakkında geniş bilgi için bkz Ali Köse & Talip Küçükcan, Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi (İstanbul: İsam Yayınları, 2008).

tadır (Potz, 2008, s. 93).

Müslümanların toplumsal alanda yaşadıkları sorunların temelinde onlara ilişkin medya ve eğitim kurumlarında inşa edilen algının rolü büyüktür. Avrupa medyasının bir bölümü ve çoğunluğu aşırı sağcıların oluşturduğu bir kısım siyasetçinin kullandığı İslâmfobik dil, Müslümanlara yönelik ırkçı ve ayrımcı üslubun yaygınlaşmasına ve normalleşmesine sebep olmaktadır. Çeşitli medya kuruluşlarında İslâm ve Müslümanlarla ilgili olumsuz klişe ve tasvirler saplantı düzeyinde işlenmektedir.² Avrupa toplumlarında özellikle medyanın Müslümanlarla ilgili sürekli olumsuz yayınlar yapması önyargıları pekiştirmiş, Müslümanların entegrasyonunu zorlaştırmıştır. Bilhassa 11 Eylül olaylarından sonra, medyada takınılan olumsuz tutumlar ve bu tutumların yansıdığı yayınlar Müslümanları hedef haline getirmiş ve onlara yönelik negatif bir tutuma sahip olan milliyetçi ve ırkçı akımların güçlenmesine neden olmuştur (Küçükcan, 2003, s. 49). Yakın geçmişte Avrupa’da görülen karikatür krizleri, camilere minare tartışması, aşırı sağ ve milliyetçi partilerin yükselmesi ve yer yer cinayetlerin işlenmesi Müslümanlara yönelen öfkeyi ve Avrupa’da farklı olana ilişkin tutumu görmek açısından anlamlıdır.

Sonuç

Mazisi çok daha eskilere dayanmakla birlikte, modern zamanlarda bir problem olarak varlığını hissettiren çokkültürlülük, beslenme kaynakları ve motivasyonları farklı mecralarda akan gelenek ve değerlere dayanan farklı kültürlerin bir aradalığını ifade etmektedir. Çeşitli sebeplerden ötürü farklılıkların bir arada bulunma ve yaşama zorunluluğu, içinde birçok problemin var olduğu sancılı bir sürecin yükünü getirmiştir. Bu sürecin değerlendirilmesi farklı yaklaşımlara konu olmuştur. Farklı kültürlerle ilişkin düşüncelerini serdeden Batılı düşünürler farklılıkları normal görmelerine rağmen, kültürler arasında bir hiyerarşiye giderek kendi kültürlerini tartışmasız en iyi ve ideal görürken, diğerlerini kendi kültürlerine olan mesafelerine göre değerlendirmektedirler.

² Bu konuda, özellikle medya ve siyasetin Avrupa’da İslâm karşıtlığını nasıl beslediği hakkında geniş detaylar için Enes Bayraklı ve Farid Hafez’in editörlüğünde hazırlanan “European Islamophobia Report” a (Avrupa İslâmfobi Raporu) (2019) bakılabilir.

Çokkültürlülük ve çoğulculuk tartışmaları varlığını en fazla hissettirdiği Avrupa'nın gündemini meşgul etmeyi sürdürmektedir. Dolayısıyla konuyu değerlendirmek de başta düşünürleri olmak üzere oradaki ilgili çevrelere düşmüştür. Ancak gerek zihniyet gerekse pratik hayat açısından bakıldığında başka kültürlerle bir arada yaşamak konusunda Avrupa'da problemlerin olduğu görülmektedir. Her ne kadar özgürlükçü, eşitlikçi ve hoş görüye dayanan bir değerler silsilesinden bahsedilse de pratik hayatta yaşananlar bu değerlerin önemli oranda teorik metinlerde kaldığını göstermektedir. Vico ve Montesquieu gibi düşünürlerin Batı ve değerlerini Batı dışı dünyadan üstün gören bakışının, günümüz Avrupa'sında da 'öteki'yle ilişkide, bazı çevrelerde, kendisini gösterdiğini yaşanan pek çok örnek ortaya koymaktadır. Her konuda olduğu gibi bu konuda da bir genelleme yapmanın mümkün olmadığını çünkü farklı bakışların ve anlayışların söz konusu olduğunu teslim etmek gerekmektedir. Bununla birlikte, gerek bir kısım medyada, gerek bazı siyasi ve dinî otoriteler ve gerekse de bazı düşünürler eylem ve söylemleri öteki karşıtlığını beslemektedir. Tüm bu çevrelerin başka kültürlerle ilişkin inşa ettiği ve yönlendirdiği algı nedeniyle de kamuoyunun çokkültürlülüğe yaklaşımı negatif olmakta ve çeşitli problemlerin yaşanmasına sebep olmaktadır.

Günümüzde cari olan devlet sistemlerinin ulus-devlet olması onun kuruluş felsefesi ile tutarlı bir biçimde çokkültürlülük meselesini ele almayı gerektirmektedir. Bilindiği üzere ulus-devlet bir etnik unsuru merkeze konumlandırıp kültürel dokuyu buna göre kurmaktadır. Aynı şekilde hukuk sistemi ve kurumsal düzenlemeler de farklılıklar göz ardı edilerek oluşturulur. Yani kurumsal yapı hakim ulusun lehine ayrımcılık içeren uygulamalar üzerine kurulmaktadır. Bu nedenle ulus-devlet doğası gereği çokkültürcü bir anlayışa mesafelidir.

Ancak ulus-devlet anlayışının hakim olduğu Avrupa'da, göçlerle birlikte kendini iyiden iyiye hissettiren çoğulcu yapı, yeni bir toplumsal panoramaya işaret etmektedir. Bu nedenle mevcut durumu idare etmede yetersiz olan sosyal düzenin yeni duruma uygun hale getirilmesi gerekmektedir. Çünkü ulus-devletin bu söz konusu mantığı mevcut durumu karşılamakta yetersiz gelmektedir. Zaten devlet dediğimiz şey de bugünkü toplumsalda tek bir unsurdan çok daha fazlasını temsil etmektedir. Dolayısıyla bu temsile uygun bir yapıya evrilmesi zorunluluğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Ancak bu

elbette sadece yasa ve yönetmelik ya da teorik metinlerle üstesinden gelinilecek bir mesele değildir. Köklü çözüm, politik düzenlemelerin yanı sıra, farklı kültürlerle karşı hoşgörüyü besleyecek, farklı olanı kendisi için bir tehdit veya alternatif olarak görmeyecek bakış açısını inşa etmeyi gerektirir. Bu da, hiç şüphesiz, başta eğitim kurumları olmak üzere toplumun önünde ve topluma yön veren unsurların ve araçların bu amaca hizmet etmeye yönelik bir çabanın içinde olmalarını gerektirir.

Batı'da Hıristiyanlıktan sonra en kalabalık nüfusu Müslüman toplulukları oluşturmaktadır. Dolayısıyla İslâm çokkültürlülük ve çoğulculuk tartışmalarının odağında yer almaktadır. Avrupa toplumlarının inşa edilen olumsuz bakışlarının hedefinde de genelde Müslümanlar bulunmaktadır. Çünkü Batı algısında yukarıdan beri sayılan olumsuzlukların yanında İslâm akıldışı, geri ve şiddet yanlısı bir din, bu nedenle de bir tehdit olarak yer almaktadır. Batı kamuoyunun bakışında belirleyici olan unsurlar başta dinî otorite olmak üzere bazı siyasi çevreler ve bir kısım medyadır. Bunların İslâm ve Müslümanlarla ilgili oluşturduğu imaj genelde negatiftir. Bazı Müslüman topluluklara mensup bireylerin suça meyilli olmaları da Müslümanlara yönelik propagandaya bir destek olarak kullanılmaktadır. Burada suçun şahsiliği ilkesi de genel olarak göz ardı edilmekte ve suçu işleyen kişinin eylemi onun inancı ve kültürle ilişkilendirilmektedir.

Yakın geçmişte Papa 16. Benedict'in İslâm'ı, tıpkı Vico ve Montesquieu gibi, akıl dışı bir din olarak tanımlaması, İtalya'nın eski başbakanlarından Berlusconi, Fransa'da önemli bir siyasi figür olan Le Pen ve Avrupa'nın çeşitli ülkelerindeki siyasi parti temsilcilerinin İslâm hakkındaki olumsuz açıklamaları ve medyadaki olumsuz yayınlar Avrupa kamuoyunun Müslümanlara yönelik tutumlarını etkilemekte ve bu bağlamda çokkültürcülük anlayışına karşı kuşku ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bu durum toplumsal eşitlik ve barışı zedelemekte, farklı toplumsal ve kültürel unsurların entegrasyonunu zorlaştırmaktadır. Bu tutum devam ettiği müddetçe de problemlerini minimize etmiş bir toplumsal uyumdan söz etmek bir temenni veya iyi niyet ifadesi olmaktan öteye geçmemektedir.

Olgusal olarak bakıldığında, bugünkü toplumların neredeyse tamamının çokkültürlü olduğu kabul edilmektedir. Ancak Avrupa toplumları dünyanın

geri kalanından çok daha fazla çokkültürlülük içermektedir ve bu çokkültürlülük gerçeğinde Müslümanlar önemli bir yer tutmaktadır. Gelecekte de bu durumun değişebileceğini söylemek pek olası gözükmemektedir. O halde bu verili duruma uyum sağlamak, ona uygun politikalar geliştirmek hem Avrupa toplumları ve bu toplumların yönetimleri için hem de çokkültürlülük yelpazesindeki Müslümanlar ve diğer Batı dışı unsurlar için bir zorunluluk arz etmektedir. Toplumsal barış ancak 'öteki'ne ilişkin dışlayıcı bakışın dışarıda bırakılarak birlikte yaşamının ahlakını birlikte inşa etme anlayışıyla mümkündür. Bu ise alternatif yaşam biçimlerine karşı adil olmayı, belirli bir yaşam biçimini mutlaklaştırmamayı gerektirir.

Kaynakça

- Akkum, M. (2001). Etnik Kümeler Küreselleşmeden Nasıl Etkilenecek? İçinde *Modernleşme ve Çok Kültürlülük* (ss. 38-40). Helsinki Yurttaşları Derneği.
- Anderson, B. (1995). *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması* (İ. Savaşır, Çev.). Metis Yayınları.
- Aydın, M. (2005). Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk. İçinde M. Aydın (Ed.), *Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları* (ss. 15-49). Ankara Okulu.
- Baumann, G. (2006). *Çokkültürlülük Bilmecesi* (I. Demirakın, Çev.). Dost Kitabevi Yayınları.
- Bayraklı, E., & Hafez, F. (2019). *European Islamophobia Report 2019*. SETA.
- Berlin, I. (2014). *Personal Impressions*. Princeton University Press.
- Canatan, K. (2008). *Sosyoloji Söyleşileri*. Eskiyeşi.
- Çırakman, A., & Sunar, L. (2006). Oryantalizmin Batısı ve Oryantalist Söylem. İçinde *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu* (ss. 105-118). İstanbul Büyükşehir Belediyesi.
- D'Costa, G. (2005). Çoğulcu Bakışaçısının İmkânsızlığı. İçinde M. Aydın (Ed.), *Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları* (ss. 193-206). Ankara Okulu.

- Economic and Social Research and Training Centre for Islamic Countries. (2018). *Global Muslim Diaspora: Preliminary Findings*. <https://www.sesric.org/publications-detail.php?id=477>
- Ensaroğlu, Y. (2001). Modernleşme Sürecinde Çokkültürlülük. İçinde *Modernleşme ve Çokkültürlülük* (ss. 85-87). Helsinki Yurttaşları Derneği.
- Fulbrook, M. (2018). *Almanya'nın Kısa Tarihi* (S. Gürses, Çev.). Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Habermas, J. (2012). "Öteki" Olmak "Öteki"yle Yaşamak (İ. Aka, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Hick, J. (2005). Dinsel Çoğulculuğun İmkânı: Gavin D'Costa'ya Yanıt. İçinde M. Aydın (Ed.), *Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları* (ss. 207-213). Ankara Okulu.
- Hobsbawm, E. (2006). Giriş: Gelenekleri İcat Etmek. İçinde E. Hobsbawm & T. Ranger (Ed.), & M. M. Şahin (Çev.), *Geleneğin İcadı* (ss. 1-18). Agora Kitaplığı.
- Kirman, M. A. (2011). Devlet. İçinde *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. Rağbet Yayınları.
- Köker, L. (2010). Türkçe Baskıya Önsöz: "Charles Taylor: Kimlik/Farklılık Sorununa Sahici Demokratik Çözüm Arayışı". İçinde A. Gutmann (Ed.), *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası* (ss. 11-14). Yapı Kredi Yayınları.
- Küçükcan, T. (2003). *Avrupa'da Kültürel Çoğulculuk, Göçmenler ve Türk Toplumuna*. 47-60.
- Kymlicka, W. (1998). *Çok Kültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*. Ayrıntı Yayınları.
- Malik, K. (2007). *Against Multiculturalism*. <https://Newhumanist.Org.Uk/>. <https://newhumanist.org.uk/523/against-multiculturalism>
- Montesquieu. (2020). *Kanunların Ruhu Üzerine* (B. Günen, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Muthu, S. (2003). *Enlightenment against Empire*. Princeton University Press.

- Parekh, B. (2002). *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek* (B. Tanrıseven, Çev.). Phoenix.
- Pew Research Center. (2017). *Europe's Growing Muslim Population*. <https://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/>
- Potz, R. (2008). Avusturya. İçinde A. Köse & T. Küçükcan (Ed.), *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi* (ss. 81-96). İsam Yayınları.
- Robbers, G. (2008). Almanya. İçinde A. Köse & T. Küçükcan (Ed.), *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi* (ss. 43-80). İsam Yayınları.
- Schnapper, D. (1995). *Yurttaşlar Cemaati: Modern Ulus Fikrine Dair* (Ö. Okur, Çev.). Kesit Yayıncılık.
- Smith, A. D. (2002). *Ulusların Etnik Kökeni* (S. Bayramoğlu & H. Kendir, Çev.). Dost Kitabevi Yayınları.
- Turhan, M., & Uluşahin, N. (2007). Isaiah Berlin'in Liberalizmi ve Değerlerin Plüralizmi. *Liberal Düşünce Dergisi*, 12(45), 73-104. <https://dergipark.org.tr/en/pub/liberal/issue/48197/609973>
- Vico, G. (2007). *Yeni Bilim* (S. Önal, Çev.). Doğu Batı Yayınları.
- Yeneroğlu, M. (2016). *Batı Avrupa Ülkelerinde Müslüman Azınlıkların Sorunları*. <https://www.mustafayeneroglu.com/bati-avrupa-ulkelerinde-muslim-azinliklarin-sorunlari/>

**Fıkıh Usulü ve Arap Dilinde Hakikat ve Mecazın Bir Lafızda
Birleştirilmesi Meselesi**

The Issue of Combining Haqiqah and Majaz in One Word in Usul al-
Fiqh and Arabic Language

Osman AKTAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler
Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam
Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı ABD
Ankara /TURKEY
osman.aktas@asbu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-9217-6171

Mahmut SAMAR

Doç. Dr. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bölümü İslam Hukuku ABD
Ankara/TURKEY
mahmut.samar@asbu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0268-9115

DOI: 10.5281/zenodo.6355320

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 07 Şubat / February 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Mart / March 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Mart / March 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mart / March

Atıf / Citation: AKTAŞ, O., SAMAR, M. (2022). Fıkıh Usulü ve Arap Dilinde Hakikat ve Mecazın Bir Lafızda Birleştirilmesi Meselesi. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 7 (Mart 2022): 151-174.

İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Bu çalışmada esasında Arap dili ve belagatının konusu olmakla birlikte Arapça olması yönüyle nasların doğru bir şekilde anlaşılması ve lafız-mana ilişkisinin ortaya konması bakımından fıkıh usulünde de üzerinde durulan hakikat ve mecazın bir lafızda birleştirilmesi konusu ele alınmıştır. Hakikat ve mecazın bir lafızda birleştirilmesi konusu gerek dilcilerin gerekse de fıkıh usulü âlimlerinin ihtilaf ettikleri bir meseledir. Bahsi geçen ihtilaf, nasların anlaşılmasında ve irade beyanlarının yorumlanmasında farklı yaklaşımlar sergilenmesine yol açmıştır. Bu yönüyle birçok fikhî ihtilafın sebebi olduğu dile getirilmektedir. Bu çalışmanın amacı, öncelikle hakikat ve mecazın bir lafızda birleştirilmesi ile ilgili farklı yaklaşımların fikhî meselelerin hükmünün belirlenmesinde rolünü tespit etmektir. Bu amaçla konuya zemin teşkil etmesi yönüyle öncelikle Arap dili ve belagatı ile fıkıh usulü açısından hakikat ve mecazın anlamı, türleri ve birbirleriyle ilişkisi üzerinde durularak kavramsal çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. Ardından her iki alanda bir lafzın aynı anda hem hakikat hem de mecaz anlamında kullanılıp kullanılmayacağı ile ilgili görüşlere ve tartışmalara yer verilmiştir. Çalışmada tümevarım ve literatür tarama yöntemleri kullanılmıştır. Bu çerçevede hem Arap dili ve belagatının hem de fıkıh usulünün klasik kaynakları ve çağdaş çalışmaları taranmıştır. Ancak tarama ilgili literatürün tamamını kapsama iddiası taşımamaktadır. Aynı konunun farklı iki disiplinde ele alınış ve tartışılma biçimi incelendiğinden bu çalışmanın disiplinler arası bir çalışma olduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Mecaz, Hakikat ve Mecazın Birleştirilmesi, Fıkıh Usulü, Arap Dili ve Belagatı, Fıkıh-Dil İlişkisi.

Abstract

In this study, the issue of combining haqiqah and majaz in a word is discussed. This issue is actually the subject of Arabic language and rhetoric. In terms of accurate understanding of religious texts and determining the word-meaning relationship, it has also been emphasized in the usul al-fiqh. The issue of combining haqiqah and majaz in one word is an issue that both linguists and fiqh scholars disagree on. This conflict has led to different approaches in understanding religious texts and interpreting declarations of will. In this respect, it is stated that there are many disputes about fiqh. The aim of this

study is primarily to determine the role of different approaches related to the merging of haqıqah and majaz in a word in determining the judgment of intellectual issues. For this purpose, in terms of establishing the basis for the subject, a conceptual framework was tried to be drawn by focusing primarily on the meaning, types and relationship of haqıqah and majaz in terms of Arabic language and usul al-fiqh. Then there are opinions and discussions about whether a word can be used in both areas in terms of both haqıqah and majaz at the same time. Induction and literature screening methods were used in the study. In this context, classical sources and contemporary works of both Arabic language and usul al-fiqh were scanned. However, this scan does not claim to cover the entire literature. Since the way the same subject is handled and discussed in two different disciplines is examined, it can be said that this study is an interdisciplinary study.

Keywords: Majaz, Combining Haqıqah and Majaz, Usul al-Fiqh, Arabic Language and Rhetoric, Fiqh-Language Relationship.

Giriş

Bugün Temel İslam Bilimleri olarak bilinen ilim dallarının yöntemleri farklı olsa da hepsinin temel amacı, Kitap ve sünnet naslarını anlamak ve yorumlamaktır. Ancak İslami ilimler arasında nasları anlama ve yorumlama faaliyetinin en yoğun olduğu disiplin fıkıh usulüdür. Nitekim fıkıh usulü, İslami ilimler içerisinde lafız-mana ilişkisine kapsamlı şekilde yer veren ve buna dayalı olarak bir anlama yöntemi geliştiren tek bilim dalıdır. (Dönmez, "Beyân"). Çünkü naslarda yer bulan her lafız, bir mana ifade etmek için kullanılır ve bu mananın tespiti fikhî hükmün ortaya konmasında önemli bir rol oynamaktadır.

Fıkıh usulü eserlerinde çok erken dönemlerden itibaren görülen lafızların taksimi bu gerçeği ortaya koymaktadır. Fıkıh usulünün dört ana konusundan biri olan naslardan hüküm çıkarma yolları (*turuku'l-istinbât*) farklı açılardan lafızların taksimini ve bu lafızların manaya delaletini ihtiva etmektedir. Bu çerçevede dört kategoride yirmi dört lafız üzerinde titizlikle durulmaktadır. Çünkü lafızların tasnifi, birbiriyle ilişkisi, hiyerarşisi bilinmeden nasların doğru bir şekilde anlaşılması oldukça güçtür. Söz konusu taksime göre ilk sırada "vazolunduğu mana bakımından lafızlar" yer alır. Kapsadığı mana bakımın-

dan veya şümül bakımından lafızlar olarak da bilinen bu kategoride dört lafız türü bulunur. Bunlar; âm, hâs, müşterek ve müevvel lafızlardır. Bunlardan hâs lafız ise emir, nehiy, mutlak ve mukayyed kısımlarına ayrılır. İkinci sırada kullanıldığı mana bakımından lafızlar incelenir. Bu grupta hakikat, mecaz, sarih ve kinaye lafızları yer alır. Üçüncü olarak manaya delaletinin açık veya kapalı olması bakımından lafızlar ele alınır. Bunlar; dördü açık, dördü de kapalı olmak üzere sekiz lafızdan oluşur. Açık lafızlar; zahir, nass, müfesser ve muhkem, kapalı lafızlar; hafi, müşkil, mücmel ve müteşabih olarak sıralanır. Son sırada manaya delaletinin şekli bakımından lafızlar üzerinde durulur. Bu lafızlar da ibarenin delaleti, işaretin delaleti, nassın delaleti ve iktizanın delaleti olmak üzere dört kısımdır. Bu taksim Hanefî/fukahâ metodunu benimseyen usûlcülere aittir. Mütakellimin/Şâfiî usûlcüleri de bu lafızları incelemişlerdir. İki yöntem arasında taksimde, sıralamada vs. bazı farklılıklar söz konusudur (Samar 2020). Ancak her iki yöntemde de mecaz ve bu çalışmanın konusu olan hakikat ve mecazın bir lafızda birleştirilmesi meselesi üzerinde bir şekilde durulduğu görülmektedir.

Yukarıda geçtiği üzere kullanıldığı mana bakımından lafızlar (*vücûhü'l-isti'mâl*) kategorisinde yer alan mecaz, esas itibariyle hakikat ile birlikte incelenmektedir. Dilde bir olgu olarak kabul edilen mecazın manaya delaleti ilk dönemlerden itibaren gerek Arap dili ve belagatında gerekse de fıkıh usulü eserlerinde üzerinde durulan önemli bir konudur. Zira İslami ilimlerin temel iki kaynağını oluşturan Kitap ve sünnet naslarında mecazî kullanımın vuku bulunduğu bilinen bir husustur. Tarihi ve toplumsal bir gereklilik olarak Arapça olan nasların doğru bir şekilde anlaşılması ilk dönemlerden itibaren Müslümanların üzerinde önemle durduğu bir konudur. Bu kapsamda bir dil problemi ve gerçekliği olan mecaz, nasların sahih anlamına ulaşmada asla müstağni kalınacak bir mesele değildir. Nitekim "Kur'an'da mecazın varlığı"nın sorgulanmasıyla başlayan süreçte bu konu ilim adamlarının gündeminden hiç çıkmamıştır. Bu anlamda çağdaş literatürde de her iki alanda mecaz ile ilgili müstakil çalışmalar yapıldığı görülmektedir.¹

¹ Örnek bazı çalışmalar için bkz. Ayran, Şükrü. (2017). "Hanefi Fıkıh Usulcülerinin Hakikat ve Mecaz Anlayışı". Doktora, İnönü Üniversitesi, Malatya; Sami, İsmetullah. (2018). *İslam Hukuk Usulünde Mecaz*. İstanbul: İFAV Yayınları; Hakikat Ve Mecaz Tartışmaları, İ. D. (2013). İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları Özel Sayı Makaleleri. *İslami*

Mecazın manaya delaleti ile ilgili tartışma konusu olan bir diğer husus bir lafzın aynı anda hem hakikat hem de mecaz manada kullanımının mümkün olup olmadığı meselesidir. Bu tartışmalı mesele, dil bilginlerinin yanı sıra fakihleri ve fıkıh usulcülerini de meşgul etmiştir. Çünkü hakikat ve mecazın bir lafızda birleştirilmesi ile ilgili yaklaşımlar, naslardan hüküm çıkarmada farklı görüşlerin ortaya çıkmasına yol açacak kadar önemli bir dil ve usul sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır. Farklı bir tabirle naslarda geçen ve doğrudan nassın ortaya koyduğu hükmün belirlenmesinde etkin olan bir lafzın hakikat manasını da bünyesinde barındıracak şekilde mecaz manada kullanılıp kullanılmayacağı konusu fakihler arasında ihtilafli bir meseledir. Bunu mümkün ve caiz olarak görenler olduğu gibi aksi kanaatte olanlar da olmuştur. Bu da aynı metinden farklı hükümlerin çıkarılmasına yol açmıştır. Bu anlamda konuyla ilgili farklı yaklaşımların sergilenmesi, mezhepler arası ihtilaf sebeplerinden birini oluşturmaktadır.

Bir lafzın aynı anda hem hakikat hem de mecaz anlama delalet edecek şekilde kullanılıp kullanılmayacağı meselesinin hem dile bakan hem de fıkıh usulüne bakan yönü bulunmaktadır. Öncelikle meselenin ekseninde “lafız”, “mana” ve “delalet” kavramları olduğu için konu dil ile ilgilidir. Bir diğer ifadeyle tartışma ve ihtilafın malzemesi dil ve belâgat ilmidir. Tartışma ve ihtilafın ehemmiyetine gelince ise konunun fıkıh usulünde daha fazla önem kazandığı söylenebilir. Zira fıkıh usulünde lafızların anlam ve delaletine şerî hüküm bina edilmektedir. Fıkıh usulü terminolojisinde hükmün Şârî'nin hitabı olması dikkate alındığında lafızların manasını ve delaletini tespit etmek Şârî'nin maksadını belirleme çabası olarak değerlendirildiğinden konunun ehemmiyeti kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

İlimler Dergisi, İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları Özel Sayısı, 7-397; Kesgin, Hafsa. (2016). Belâgat İlmindeki Mecâz-Kinâye Kavramlarının Fikhî Hükümlere Etkisi. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 6 (11) , 257-283; Polat, Hüseyin. (2021). el-Burhân fî ulûmî'l-Kur'ân'da Hakikat ve Mecaz. *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* , (13) , 221-252; Yerlikaya, Ünal. (2018). Hanefî Düşüncede Hakikat-Mecâz İlişkisinin Kavranış Biçimine Etkisi Bakımından Sebep-İllet Hüküm İlişkisi. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* , (30) , 48-70; Şâkir, Cemile. (2008). “Vukû' u'l-mecâz fî'l-edilleti'ş-şer' iyye”. Yüksek Lisans, Câmî'atu'l-Melik Hâlid, Abha/Suudi Arabistan.

Hakikat ve mecazın bir lafızda birleştirilip birleştirilemeyeceği meselesine dair telif edilen bu çalışma, meseleyi her iki ilim dalı açısından incelemiştir. Bu şekilde konunun daha geniş bir bakış açısıyla ele alınması amaçlanmıştır.

1. Kavramsal Çerçeve

Fıkıh usulü, şerî delillerden/kaynaklardan hüküm çıkarmaya yarayan kuralları/yöntemleri ve bu yöntemlerin dilsel dayanaklarını ortaya koyan bir ilim dalıdır. Bu nedenledir ki usulcülerin çoğu, eserlerinde lafızlara öncelik vermektedir (İltaş, 2011). Bu kapsamda usul eserlerinin tamamında lafız-mana ilişkisi ve/veya delalet bahisleri bağlamında hakikat ve mecaza önemli bir yer ayrıldığı görülmektedir. Hatta bazı usul âlimleri eserlerine hakikat ve mecaz konusuyla başlamışlardır (Âmidî 2003). Bu açıdan bakıldığında dil, fıkıh usulünün yararlandığı kaynakların başında gelir. Bu nedenle konuyla ilgili usulî tartışmalara geçmeden önce dildeki yerini görmek gerekir.

1.1. Hakikat ve Türleri

Belagat ilminde hakikat, lafızların kendileri için konulmuş/belirlenmiş olan temel/gerçek anlamlarında kullanılmasıdır (Cürcânî, 1991: 350; Kazvînî, 2010: 98; Sa'îdî, 2005: 3/456; Sekkâkî, 1987: 358-61). Hakikatin lugavî, şerî, ıstılâhî ve örfî olmak üzere dört türü vardır (Bulut 2013:189-90). Bir lafzın gerçek anlamında kullanıldığıнын en belirgin örneği lugavî hakikat anlamında kullanılmasıdır. الأسد (aslan) lafzının bilinen hayvan anlamında kullanılması lugavî hakikate bir örnektir. Şerî hakikat ise lafzın dinde kazandığı temel anlamdır. Örneğin الصلاة lafzı dinde rükû ve secde gibi belli şekilleri olan bir ibadetin hakikat anlamıdır (Cürcânî 1403/1983:89-90). İstılâhî hakikat ise lafızların bir meslek veya ilim dalı gibi uzmanlık alanındaki gerçek anlamıdır. الفِعل ve الفاعل gibi kavramlar nahiv ilminde kullanılan ıstılâhî hakikate örnektir. Örfî hakikat ise lafzın halkın örfündeki temel anlamında kullanılmasıdır. الدَّابَّة lafzının dört ayaklı hayvanlar için kullanılması örfî hakikate bir örnektir (Bulut 2013:190).

1.2. Mecaz ve Türleri

Belagat ilminde mecaz, lafzın gerçek anlamında kullanılmadığını gösteren bir delil ile birlikte bir ilişkiden dolayı vazedildiği anlamın dışında kullanılmasıdır. Mecaz, lafzın gerçek anlamında kullanılmadığını gösteren ilişkiye

göre mecaz-ı mürsel ve istiare olmak üzere ikiye ayrılır (Hâşimî 1434/2013:251). Lafzın gerçek anlamında kullanılmadığını gösteren ilişki benzerlik değilse bu mecaz türü mecaz-ı mürsel olur (Kazvînî 1424/2003:205). Eğer lafzın gerçek anlamında kullanılmadığını gösteren ilişki benzerlikse bu durumda istiare olur (Kazvînî 1424/2003:212).

Mecaz-ı Mürsel: Mecaz-ı mürsel için otuzdan fazla alaka olduğu söylenir. (Bulut 2013:197) Konumuzun dışına çıkmadan, sadece örnek olması bakımından bu alakalardan ikisini zikredebiliriz (Hâşimî 1434/2013:252-53):

Sebebiyet: Sebebin söylenip sonucun kastedilmesidir. رَعَتِ الْمَأْشِيَةَ الْعَيْثَ (sürü yağmuru otladı) örneğinde العَيْث (yağmur) lafzı النبات (bitki) anlamında kullanılmıştır. Çünkü yağmur bitkilerin bitmesinin nedenidir.

Müsebbebiyet: Sonucun söylenip sebebin kastedilmesidir. وَيُنَزَّلْ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا (Gökten sizin için rızık indirir) (el-Mü’ min 40/13). Bu ayette رِزْق (rızık) lafzı yağmur anlamında kullanılmıştır. Bilindiği üzere yağmurlar rızkın oluşmasına sebep olur.

Mecazın diğer türü olan istiare kavramına geçmeden önce beyan ilminin önemli bir konusu olan teşbih kavramına kısaca değinmek yararlı olacaktır. Belagat terimi olarak teşbih, aralarındaki ortak özellik veya özelliklerden dolayı benzetme edatı kullanarak veya benzetme edatı takdir ederek iki veya daha fazla şeyin birbirine benzetilmesidir (Muhammed Ahmed Kasım ve Muhyiddîn Dîb 2003:143). Teşbihin benzeyen (müşebbeh), benzetilen (müşebbeh bih), benzetme edatı (edâtu’ş-şebeh) ve benzetme yönü (vechu’ş-şebeh) olmak üzere dört unsuru vardır (Hâşimî 1434/2013:219). Örneğin العلم كالنور في الهداية (ilim doğru yolu göstermede ışık gibidir) örneğinde العلم benzeyen, النور benzetilen, ك harfi benzetme edatı, الهداية ise benzetme yönüdür.

İstiare: Bir mecaz türü olan istiarede alaka benzerliktir; fakat istiarede müşebbeh, benzetme edatı ve benzetme yönü zikredilmeyerek sadece müşebbeh bih zikredilir (Hâşimî 1434/2013:258). Örneğin رأيت أسداً في المدرسة (okulda bir aslan gördüm) cümlesinde istiare vardır. Bu cümlenin aslı ise رأيت رجلاً شجاعاً (okulda aslan gibi cesur bir adam gördüm) cümlesidir. Asıl cümlede müşebbeh, benzetme edatı ve benzetme yönü zikredilmeyerek istiare yapılmıştır.

1.3. Kinaye

Konumuzla doğrudan ilgili olan bir diğer belagat terimi ise kinayedir. Belagat terimi olarak kinaye, bir lafzın gerçek anlamına da gelebilecek şekilde kendisi için konulan/belirlenen gerçek anlamının dışında kullanılmasıdır (Kazvîni, 2010: 111). Kinaye ile mecaz arasındaki fark, mecazda lafzın gerçek anlamında kullanılmasına engel teşkil eden bir karinenin bulunması, buna karşılık, kinayede lafzın hem gerçek anlamında hem de gerçek anlamının dışında kullanılabilir olmasıdır. Örneğin *زَيْدٌ طَوِيلُ النَّجَادِ* (Zeyd'in kılıç bağı uzundur) cümlesinde bir kişinin kılıç bağının uzun olması aynı zamanda kendisinin de uzun boylu olmasını, uzun boylu olması ise genellikle cesur ve kahraman olmasını gerektireceğinden Zeyd'in kahraman ve cesur olduğu kinaye yoluyla ifade edilmiştir; fakat bununla birlikte sadece onun uzun boylu olduğu anlamı da ifade edilmiş olabilir. es-Seyyid Ahmed el-Hâşimî (1878-1943) *Cevâhiru'l-belâğâ* adlı eserinde kinayenin bazı durumlarda gerçek anlamında kullanılmayacağını belirtir (Hâşimî 1434/2013:288). Bu görüşüne örnek olarak da *وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ فِي يَمِينِهِ* "Gökler de O'nun kudretiyle dürülmüştür" (ez-Zümer 39/67) ve *الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى* "Rahmân Arş'a kurulmuştur" (Altuntaş ve Şahin 2011:Tâ hâ 20/5).

Kinaye, bir ifadenin kapalı bir şekilde anlatılmasıdır. Bu anlamda kinaye, sarâhatin (açıklığın) zıddıdır. Bazı durumlarda sözün kinayeli bir şekilde söylenmesi, açıkça ifade edilmesinden daha etkili olabilmektedir. Sözün açık bir şekilde söylenmesinin uygun olmadığı durumlarda kinayeli ifade biçimine başvurulduğu durumlar olabilir. Ayrıca sözün açık bir şekilde ifade edilmesinin sözü söyleyeni veya muhatabı zor durumda bırakabileceği durumlarda da kinayeye başvurulur (Bulut, 2013: 211).

Kinaye ile ilgili bazı âyetler:

... فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ... "Kalplerinde hastalık vardır..." (ez-Zümer 39/67). Bu âyette kalplerdeki hastalıktan kastedilen nifaktır (Bolelli, 2013: 183).

... يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا... "Ey iman edenler! Mü'min kadınları nikâhlayıp, sonra onlara dokunmadan (cinsel ilişkide bulunmadan) kendilerini boşadığınızda, onlar üzerinde sayacağınız bir iddet hakkınız yoktur..." (Altuntaş ve Şahin 2011:el-Ahzâb 33/49) Bu âyette dokunmadan kastedilen, cinsel ilişkidir.

...*وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ... "Elini boynuna bağlama, tamamıyla da açma..."* (el-İsrâ 17/29) Bu âyette, eli boyna bağlamaktan kastedilen cimrilik, eli tamamıyla açmaktan kastedilen ise müsrifliktir.

2. Hakikat ve Mecazın Birleştirilmesi

Bir lafzın hakiki ve mecaz manayı aynı anda ifade etmek üzere kullanılmasına fıkıh usulü literatüründe *el-cem' beyne'l-hakîka ve'l-mecâz* ve bazen de *'umûmu'l-mecaz* denmektedir. Bunun caiz/mümkün olup olmadığı hem dilciler hem de usulcüler arasında tartışılmıştır.

2.1. Arap Dili ve Belagatında Hakikat ve Mecazın Birleştirilmesi

Gerek nahiv gerek belagat eserleri olsun, dil kitaplarında bir lafzın aynı anda hem hakiki hem de mecaz anlamına gelebilmesi durumu *الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ* kavramıyla ifade edilir (Abbâs Hasan, t.y.: 2/565; Avnî, t.y.: 3/214; Desûkî, t.y.: 3/259; Hanefî, t.y.: 1/422; İbn Hişâm, 1985: 586; Sibân, 1997: 1/46; Subkî, 2003: 2/207). Belagat âlimleri mecazı tanımlarken, hakiki anlama gelmesine engel teşkil eden bir karineden bahsederler. Kinayeyi tanımlamalarında ise bir lafzın, vazedildiği anlama gelmesinde bir engel bulunmama kaydını düşerek, vazedildiği anlamın dışında kullanılması durumunu belirtirler. Dolayısıyla belagat ilmi açısından bir lafzın aynı anda hem hakikat hem mecaz anlamda kullanılması meselesi, mecazdan ziyade kinaye kavramıyla ilgilidir. Usulcüler olarak adlandırılan fıkıh veya fıkıh usulü âlimleri ise bir lafzın aynı anda hem hakikat hem mecaz anlamda kullanılması meselesini genellikle *'umûmu'l-mecâz* veya *el-cem' beyne'l-hakîka ve'l-mecâz* kavramıyla ifade eder ve mecaz bahsinde ele alırlar. Nitekim Ziyâuddîn İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239) *el-Meselü's-sâir fi edebi'l-kâtib ve'sâ'ir* adlı eserinde fıkıh âlimlerinin hakikat ve mecazın bir lafızda cem' edilmesi konusunu kinâye bahsinde değil de mecaz bahsinde ele aldıklarını ifade eder (İbnü'l-Esîr t.y.:3/63).

Belagat âlimleri hakikat ve mecazın bir lafızda cem' edilmesi meselesini kinaye bahsinde ele aldıkları için, belagat âlimlerinin kinaye bahsini ele alırken ortaya koydukları farklı yaklaşımların zikredilmesinin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

Yaptığımız araştırmalarda bir lafzın aynı anda hem hakikat hem de mecaz anlamına gelecek şekilde kullanımını açıkça caiz gören dil âliminin İbnü'l-

Esîr olduğunu gördük. İbnü'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir* adlı eserinin kinaye bahsinde hakikat ve mecaz anlamın bir lafızda aynı anda bulunabileceğini; fakat bunun için hakikat ile mecaz arasında ortak bir vasfın bulunması gerektiğini ifade eder. İbnü'l-Esîr'e göre örneğin ... *أَوْ لَأَمْسْتُمْ النَّسَاءَ* "ya da kadınlara dokunduğunuzda (kadınlarla cinsel ilişki kurduğunuzda)..." (en-Nisâ 4/43) âyetinde *لَأَمْسَ* fiili hem cimâ' hem de ten teması anlamına gelebilir. İki anlam arasındaki ortak vasfı, dokunmaktır. Yine İbnü'l-Esîr'e göre *وَتِيَابَكَ فَطَهِّرْ* "ve elbiseni (kalbini) temizle (temiz tut)" (el-Müddessir 74/4) âyetindeki *تِيَاب* kelimesi ile kinayeli bir şekilde "kalp" kastedilmiştir. *تِيَاب* lafzının aynı anda hakiki anlamıyla elbise, mecaz anlamıyla kalp anlamında kullanılmasına engel teşkil eden husus ise elbise ile kalp arasında ortak bir vasfın bulunmamasıdır (İbnü'l-Esîr t.y.:3/50-53).

Yaptığımız araştırmalarda belagat âlimleri arasında bir lafızda aynı anda hakikat ve mecaz anlamın cem' edilmesine açıkça karşı çıkan âlimin Yahya b. Hamza b. Ali b. İbrahim el-'Alevî (ö. 745/1344) olduğunu gördük. 'Alevî, *et-Tirâz li esrâri'l-belâğa ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz* adlı eserinde bir lafzın aynı anda hem hakikat hem mecaz anlamında kullanılmasının imkânsız olduğunu belirtir. Bu durumu, isbât ve nefyin aynı anda bir yerde bir arada bulunmasının imkânsızlığı hükmü ile gerekçelendirir ('Alevî 1423/2002:1/55-56). Sekkâkî (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinde mecaz ile kinaye arasındaki farkı belirtirken, kinayedeki lafız itibarıyla hakikat anlamın kastedilmesine bir engel bulunmadığını ifade eder (Sekkâkî 1987:403). Kanaatimizce Sekkâkî'nin lafız itibarıyla kaydını düşmesindeki maksat, açık bir şekilde ortaya konulmamıştır.

Abdulkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79) ise *Delâilu'l-i'câz* adlı eserinde kinayeli anlamın lafız itibarıyla değil, anlam üzerinde düşünme yoluyla anlaşılabilirliğini belirtir. Cürcânî, *هُوَ كَثِيرٌ رَمَادُ الْقَدْرِ* (o, tenceresinin külü çok olandır/onun tenceresinin külü çoktur) ifadesinin lafız itibarıyla değil, düşünme yoluyla anlaşılabilirliğini ifade eder. Bu lafzın anlamını düşünürken de lafzın, övgü maksadıyla söylendiğinin göz önünde bulundurulacağını, dolayısıyla buradaki maksadın hakiki anlamıyla kişinin çok külünün olduğunun anlaşılamayacağını belirtir (Cürcânî, 1992: 431). Mezkûr ifadelerden biz, Cürcânî'nin hakikat ve mecaz anlamın bir lafızda cem' edilebileceği kanaatine sahip olmadığını anlıyoruz.

Ahmed b. Mustafa el-Merâğî (ö. 1371/1952), *'Ulûmu'l-belâğa el-beyân el-me'ânî el-bedî'* adlı eserinde kinayeyi tanımlarken, lafzın vazedildiği anlamda da kullanılabilmesi bakımından kinayenin hakikat de olabileceğini belirtirken, bu kullanımın lafzın zâtı itibarıyla değil, kastedilenin lafzın lâzım-ı manası olduğunu ifade eder (Merâğî, 1993: 301). Merâğî'nin kinayeyi bu şekilde tanımlamasının, Cürçânî'nin yaklaşımına yakın bir yaklaşım olduğu görülmektedir. O da Cürçânî gibi kinayede hakikat ve mecaz anlamın tespit edilmesinde asıl olan lafzın kendisi değil, lafzın delalet ettiği anlamın olduğu düşüncesindedir.

Yaptığımız araştırmalarda Hatib el-Kazvî'nin (ö. 739/1338) hakikat ve mecaz anlamın bir lafızda cem' edilmesini caiz görmediğine dair bir görüşüne rastlayamadık; fakat Kazvî'nin *el-Îdâh fî 'ulûmi'l-belâğa* adlı eserini tahkik eden Muhammed 'Abdü'l-Mün'im Hafâcî, Kazvî'nin bir lafızda hakikat ve mecazın cem' edilmesini caiz görmediğini belirtir (Kazvîni, 2003: 2/145). Hâmid Avnî, *el-Minhâcu'l-vâdih li'l-belâğa* adlı eserinde Kazvî'nin hakikat ve mecazın bir lafızda cem' edilmesini caiz görmediğini belirtirken Kazvî'nin eserinde böyle bir görüşün vârid olmadığını ifade eder (Avnî, t.y.: 3/327). Bahaüddin es-Subkî, Kazvî'nin *Telhîsu'l-miftâh* adlı eserine şerh olarak yazdığı *'Arûsu'l-efrâh fî şerhi telhîsi'l-miftâh* adlı eserinde Kazvî'nin kinaye kavramını "lafzın kendi anlamında da kullanılmasının caiz olacağı şeklinde lâzım-ı manasında kullanılması" şeklindeki tanımının, hakikat ile mecazın bir lafızda cem' edilmesi anlamına gelmediğini belirtir (Subkî, 2003: 2/207).

Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa fî'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'* adlı eserinin kinaye bahsinde, konunun hususiyetinden dolayı bazen aslî anlamın kastedilmesinin imkânsız olduğunu belirtir. Hâşimî'ye göre örneğin الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى "Rahman arşa istivâ etti" (Tâhâ 20/5) ayetinde kastedilen anlam hükmetmedir (Hâşimî, 2013: 288). Abdurrahman Habenneke (1927-2004) ve Merâğî de bu konuda tıpkı el-Hâşimî gibi düşünmekte ve kinayede bazen konunun hususiyetinden dolayı asıl anlamın kastedilmesinin imkânsız olabileceği kanaatindedirler (Habenneke, 1996: 2/135; Merâğî 1993:302). Hâmid Avnî, طَوِيلُ النَّجَادِ (kılıç bağı uzun) örneğinde olduğu gibi bir lafzın aynı anda hem vazedildiği anlamda hem de vazedildiği anlamın dışında kullanılabilceğini ifade eder. Avnî, Hâşimî'nin yukarıda zikrettiğimiz görüşüne yakın bir şekilde kinayede bazen gerçek anlamın imkânsız olduğundan bahseder.

Avnî'ye göre örneğin *رَدَائِهِ وَالتَّحْتِ وَالْكَرْمُ تَحْتِ رَدَائِهِ* (asalet onun cübbesinin iki yanı arasında, cömertlik de onun hırkasının altında) ifadelerinde asalet ve cömertliğin hırkanın içinde olması imkânsız olduğundan bu örneklerde lafızlar hakikat anlamlarının dışında kullanılmıştır (Avnî, t.y.: 1/149-150).

Hasan b. İsmail el-Cunâcî ise kinaye konusuna farklı bir şekilde yaklaşarak kinayenin hakikat ile mecaz arasında vasıta olduğunu, lâzım-ı manasının kastedilmesi dolayısıyla hakikat olmadığını, hakikat anlamına engel teşkil edecek bir karinenin bulunmamasından dolayı da mecaz olmadığını ifade eder (Cunâcî, t.y.: 58).

İleride de görüleceği üzere fıkıh usulünde *'umûmu'l-mecâz* ve *el-cem' beyne'l-hakîka ve'l-mecâz* kavramları ile ilgili özellikle modern dönemde yapılan çalışmalarda kavram kargaşasının yaşandığı görülmektedir. Esasen nahiv ve belagat eserlerinde de *'umûmu'l-mecâz* kavramundan bahsedilir, ama iki kavramın genellikle birbirinden ayırt edildiği görülmektedir. Öyle ki bir belagat konusu olan *tağlîb* bahsinde zikredilen örneklerin *'umûmu'l-mecâz* kategorisinde değerlendirildiği belirtilmektedir. Tağlîb ise aralarındaki uyum veya başka bir ilgiden dolayı bir lafzın başka bir lafzı anlamı ile birlikte kapsayacak şekilde kullanılmasıdır. Tağlîb konusuna verilen en meşhur örnekler *الأَبَوَانِ* (anne ve baba), *مَشْرِقَيْنِ* (doğu ve batı) ve *فَمَرَيْنِ* (ay ve güneş) kelimeleridir. Hz. Meryem için müzekker siyganın kullanıldığı *وَكَاثَتْ مِنَ الْفَاتِنِينَ* "O itaat edenlerdendi" (et-Tahrîm 66/12) âyeti ile İblis'in melekler taifesiyle birlikte zikredildiği *فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ* "İblis hariç hepsi secde etti" (el-Bakara 2/34) âyeti, tağlîb konusu için zikredilen örneklerdendir (Desûkî, t.y.: 2/70; İbn Hişâm, 1985: 900-901). Belagat âlimlerinin tağlîb konusunda hakikat ve mecazın birleştirildiğini iddia ve ifade ettiklerine rastlanılmamıştır. Esasen tağlîb konusunda hakikat ve mecazın birleştirilmesi olgusunun var olmadığı açık bir şekilde ortadadır.

2.2. Fıkıh Usulünde Hakikat ve Mecazın Birleştirilmesi

Fıkıh usulünde asıl olan bir lafzın hakiki manasında kullanılmasıdır. Bu nedenle hakiki manaya göre anlama imkânı varsa mecazî manaya göre yorum yapılmaz. *Mecelle'*deki ifadesiyle "Kelamda asıl olan manayı hakikidir" (Mecelle, md. 12). Ancak hakiki manaya göre anlam vermeyi veya yorumlamayı engelleyen bir durum varsa lafza mecazî mananın hükmü verilir. "Kelâmın i'mali ihmalinden evladır (Mecelle, md. 60) ve "Manay-ı hakiki müteazzir

olduk da mecaza gidilir (Mecelle, md. 61)" kaideleri bunu ifade etmektedir. Fıkıh usulünde mecazın hükmü bu şekildedir. Ancak hakikat ve mecazın bir lafızda birleştirilmesi konusu mahiyet ve hüküm açısından tartışmalıdır.

2.2.1. Hakikat ve Mecazın Birleştirilmesi Probleminin Fıkıh Usulü Literatüründeki Yeri

Konuyla ilgili tartışmalara geçmeden önce literatürde ve özellikle de çağdaş çalışmalarda bir kavram kargaşası yaşandığını belirtmek gerekir. Hakikat ve mecazın birleştirilmesi ile mecazın umurunun karıştırıldığı sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Kimi çalışmalarda iki farklı mesele olarak ele alınsa da gerek tasavvur gerek örneklendirme gerekse de tahlil edilmesi konularında iki meselenin karıştırıldığı görülmektedir. En önemlisi de konu, iki mesele arasındaki fark ortaya konmadan ele alınmaktadır. Bazen de iki meselenin aynı kabul edilerek işlenmesi söz konusudur (Zuhaylî, 2006: 2/16; Sami, 2018; Ayran, 2017: 89). Örneğin *el-Vecîz fî usulî'l-fıkhî'l-İslâmî* eserinde Mustafa Zuhaylî, hakikat ve mecazın birleştirmesi ve mecazın umuru şeklinde iki ayrı başlık altında meseleyi inceler. Ne var ki verdiği örneklere bakıldığında bazılarının başlıkla uyumsuz olduğu anlaşılmaktadır. "Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder." âyetinde geçen çocuklarınız (أولادكم) lafzını hakikat ve mecazın birleştirilmesine örnek vermesi burada zikredilebilir. Oysa bu örnek mecazın umumuna uygun düşer (Zuhaylî, 2006: 2/16). Hatta bu ayetteki lafız (أولادكم), müşterek lafzın umumuna örnek verilmektedir. Nitekim konuyu müşterekin umumu ve genel anlamda umum bahisleri kapsamında tartışan usulcüler de söz konusudur. Gazzâlî ve Basrî gibi ilk dönem kelamcı usulcüler bunlar arasındadır (Basri, 1403: 1/301; Gazzâlî, 2012: 2/141).

Fıkıh usulü literatüründe konuyla ilgili tartışmalar çerçevesinde gündeme gelen bu iki mesele (*umumü'l-mecaz* ve *el-cem' beyne'l-hakika ve'l-mecâz*) esasında bazı noktalarda kesişmektedir. Zira her iki mesele de dilsel bir gerçeklik olan hakikat-mecaz olgusuyla ilgilidir. Bu anlamda bir lafzın hakikat manasını da kapsayacak şekilde mecaz manada kullanımını *umumü'l-mecaz*, kapsayıcılık olmadan her iki manaya aynı anda gelecek şekilde kullanımını ise birleştirme (*cem'*) olarak ifade eden usul bilginlerinin yanı sıra nadiren de olsa ikisini eş anlamlı olarak kullananlar da bulunmaktadır. Bazen hakikat ve mecazı

birleştirme altında *umumü'l-mecazın* bazen de *umumü'l-mecazın* altında hakikat ve mecazı birleştirme meselesinin incelendiği görülmektedir. Muhakkik usul bilginleri ise mecaz manada kullanılan bir lafzın kapsamına giren tüm fertlerini -bu fertler arasında hakikat mana da olabilir- ifade etmesine *umumü'l-mecaz* derken, bir lafızda ve aynı mahalde hakikat ve mecaz mananın kast edilmiş olmasını *el-cem' beyne'l-hakîka ve'l-mecâz* olarak ifade etmiş ve iki meseleyi birbirinden ayırmışlardır (Pezdevî, 2014: 219; Serahsî, t.y.: 1/184).

Bu noktada konuyla ilgili usulcü ve fakihlere nispet edilen görüşler de hakikat ve mecazı birleştirmenin mecazın umumundan farklı olduğunu göstermektedir. Örneğin İmam Şâfiî'nin bir lafzın hem hakikat hem mecaz anlamının birlikte kastedilebileceği görüşünü benimsediği öne sürülür. Ne var ki onun mecazın umumunu kabul etmediği de kaydedilir. Kaynaklarda geçtiği üzere İmam Şâfiî'ye göre kelamda hakikat asıl, mecaz zaruridir. Dolayısıyla mecazın dilde yer alması insanların günlük konuşma diline bağlı olarak bir zaruret halidir ve ona göre zarureten sabit olanın umumu olmaz. Aynı şekilde Hanefî kaynaklarında mecazın umumunun dilsel bir olgu olarak kabul edildiği, fakat hakikat ve mecazın birleştirilmesinin caiz olmadığı kaydedilmektedir. (Pezdevî, 2014: 220; İbn Hacer, 1379: 1/41).

Kanaatimizce bu karışıklığın sebebi, her iki durumda da hem hakikat hem de mecaz mananın bir lafzın delalet ettiği mananın kapsamına girmesidir. Ancak *umumü'l-mecazda* şümul/kapsayıcılık varken, hakikat ve mecazın birleştirilmesinde kapsayıcılık söz konusu değildir. Son dönem Hanefî fakihlerden İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) de işaret ettiği üzere mecazın umumunda lafzın hakikat manası mecaz manalarıyla birlikte bir fert olur. Yani bir lafızda her iki fertte (hakikat ve mecaz) gerçekleşecek bir mana kastedilir. Hakikat ve mecazın birleştirilmesinde ise farklı kullanımları olan her iki mana tek bir lafızda ifade edilir (İbn Âbidîn, 1992: 1/194). Görüldüğü üzere gerek dilsel gerekse de usulî birer mesele olarak ikisi birbirinden farklıdır. Örneğin "Annelerinize size haram kılındı..." ayetinde anne (أُمُّ) lafzının kapsamına hakiki manası olan öz anne ile birlikte mecazen nineler de girer. Burada hakikat manası da lafzın ifade ettiği mananın bir ferdidir. Bunun sebebi, lafzın çoğul siyga ile kullanımınıdır ki çoğulluk umum ifade eder. İşte bu *umûmü'l-mecaz* örneğidir. Buna karşılık "Aslanlar meydana indi" ifadesiyle aynı anda hem bilinen yırtıcı

hayvanın hem de cesur bir grup insanın ya da bir ekibin kastedilmesi hakikat ve mecazın birleştirilmesidir.

Anlaşıldığı üzere usul bilginleri, hakikat ve mecazın birleştirilmesiyle bir lafzın aynı anda ve tek bir kullanımla hakikat ve mecaz manasını ifade etmiş olmasını kastederler. Bu nedenle lafzın tekrarlanması, konuşanın, yerin, mahallin veya zamanın değişmesiyle bir lafzın hem hakikat hem de mecaz manayı ifade etmesi bu kabilden değildir. Söz gelimi “baba” kelimesi mecazen hocayı, bir işte duayen kimseyi, yaşlı ve şefkatli birini ifade etmek için kullanılabilir ve bununla bir yerde öz baba başka bir yerde bu manalardan biri kastedilebilir. Bu, hakikat ve mecazın birleştirilmesi kabildendir değildir. Ne var ki aynı anda ve tek bir lafızla hem baba hem de bu manalardan birini ifade edecek şekilde kullanımı bu kabildendir ve gerek dilciler gerekse de usul bilginleri arasında tartışmalıdır (Serahsî, t.y.: 1/184).

3. Hakikat ve Mecazı Birleştirmenin Hükümü

Literatürde hakikat ve mecazın bir lafızda birleştirilebileceğini kabul edenler ve karşı çıkanlar şeklinde temelde iki yaklaşım söz konusudur. Ancak bu iki yaklaşımı benimsemesine rağmen bazı kayıtlarla farklı görüş sergilediği de görülmektedir.

3.1. Hakikat ve Mecazı Birleştirmeyi Caiz Görmeyenler

Ebû Hanîfe başta olmak üzere Hanefîler, hakikat ve mecazın bir lafızda birleştirilmesini caiz görmezler. Cüveynî gibi bazı Şâfîler, Mâlikîlerden İbnü'l-Arabî ve bir kısım Mutezilî alim de bu görüştedir. Gazzâlî ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî gibi usul bilginleri hakikat ve mecazın birleştirmesini dil açısından caiz görmeseler de aklen kabul ederler. Ancak adı geçen iki usulcünün konuyu müşterekin umumu kapsamında ele aldıkları görülmektedir (Basri, 1403: 1/300; Şîrâzî, 2013: 1/456; Gazzâlî, 2012: 2/141). Osmanlı dönemi âlimlerinden Seyyid Bey de kural olarak hakikat ve mecazın bir lafızda birleşmesini kabul etmeyenler arasındadır (Muhammed, 2010: 126).

Hanefîlere göre şerî naslarda bir lafız ile sadece bir mana murad edilir. Bu onların dil bahislerinde benimsedikleri genel bir kuraldır. Hakikat ve mecazın birleştirilmesini caiz görmemeleri bu kurala dayanır. Buna göre bir lafızdan tek bir mana anlaşılır ve bu şayet hakikat değilse mecazdır, ancak her

ikisi birden değildir. Hanefî usulde bir lafzın hakikat manasını da ifade edecek şekilde mecazi kullanımı ancak umum yoluyla olur, ikisinin birleştirilmesi mümkün değildir. Bu nedenle bir kimsenin “Nehirden su içmeyeceğim” diye yemin etmesi meselesinde hangi yolla olursa olsun o çeşmenin suyundan içmeye hamledilmesi mecazın gerektirdiği hükmün umum ifade etmesi sebebiyledir. Çünkü burada yemin edenin asıl niyeti ne şekilde olursa olsun nehirden su içmemektir. Hatta Ebû Hanîfe bunu da kabul etmeyerek, bu durumda bile ancak nehre ağzını dayayarak doğrudan su içilmesiyle yeminin bozulacağı görüşündedir. Burada bir hususun altını çizmek gerekir ki daha sonra mezhebin yaygın ve muteber görüşü haline gelen bu vb. meselelerdeki içtihatlar, mecazın umumu yoluyla temellendirilmiştir. (Serahsî, t.y.: 1/184).

Bu bağlamda Hanefî usulcü Cessâs, bir lafzın hem hakikat hem de mecâz anlama delalet edebileceğini belirtir. Örneğin النِّكَاح (nikâh) lafzı hem hakikaten اَلْوَطْءُ (cinsel münasebet) hem de mecâzen اَلْعَقْدُ (nikâh akdi) anlamlarında kullanılabilir. O, bir lafzın hem hakikat hem de mecâz anlama delalet edebileceğini belirtirken bunun aynı anda olamayacağını belirtir. Ona göre bir lafız aynı anda hem hakikat hem de mecâz anlama delalet edemez. Cessâs’ın bu görüşü belagat âlimlerinden Cürcânî’nin kinâye bahsinde dile getirdiği bir lafzın aynı anda hem hakikat hem de mecâz anlama delalet edemeyeceği görüşüyle örtüşmektedir (Cessâs, 1994: 1/370).

Bu yaklaşımın sahiplerine göre hakikat mecazın zıddıdır. Buna göre hakikat ve mecazın birleştirilmesini kabul etmek, iki zıddın birleştirilmesi anlamına gelir. Oysa bir lafız iki zıt manayı ifade edecek şekilde kullanılamaz. Dilcilerin de bir lafız aynı anda hakiki ve mecazi anlamda kullandıkları vaki değildir. Yine belagat ve beyan alimleri, bir lafzın mecazi anlamı ifade etmesi için hakiki manaya engel olan bir karinenin bulunmasını şart koşarlar. Arap dili bilginlerinin kahir ekseriyeti, Hanefî usulcüleri, bir grup Mu’tezilî alim, ve Şâfiî usulcülerden bazıları bu görüştedir (Serahsî, t.y.: 1/173). Ancak bu görüşe göre hakikat ve mecazın birleştirilmesinden söz edebilmek için birtakım şartlar aranmaktadır:

1) Lafız müfret/tekil olmalıdır. Tesniye ve çoğul siygalarında lafzın ifade ettiği manaya birden çok fert dâhil olduğu için bu fertlerin bir kısmı hakikat bir kısmı mecaz olabilir. Çünkü tesniye ve çoğul siygalarda lafzın birden çok

ferdi kapsamı alışlagelen bir durumdur ve bu fertlerden biri hakikat diğeri mecaz olabilir. Bu da tağlib, mecazın umum ifade etmesi veya mahallin değişmesi yoluyla gerçekleşir (Beyâtî, 2014: 220).

Esasında bu kriterler aşağıda geleceği üzere çoğu yerdeki tartışmaların yersiz olduğunu gösterir niteliktedir. Nitekim literatürde üzerinde durulan ve bir kısmı naslarda yer alan “anneler”, “babalar”, “evlatlar”, “kızlar” gibi lafızların çoğu müfret değildir. Örneğin “Yoksa Yakub son nefesini verirken siz orada mıydınız? O sırada Yakub oğullarına, “Benden sonra kime kulluk edeceksiniz?” demiş; onlar da “Senin, **babaların** İbrâhim, İsmâil ve İshak’ın ilâhı olan tek Tanrı’ya kulluk edeceğiz; biz sadece O’na teslim olduk” demişlerdi.” ayetinde geçen “babaların” lafzı İshak Peygamber için hakikat, İbrahim (a.s) ve İsmail (a.s) için mecazendir. Çünkü sözün muhatabı olan Yakup (a.s) açısından bakıldığında İbrahim (a.s) dedesi, İsmail (a.s) amcasıdır. Dolayısıyla burada onlara da baba denmesi mecazendir. Bu da hakikat ve mecazın birleştirildiğini ortaya koymaktadır. Ancak burada iki mananın birleştiği lafız çoğul bir kelime olduğundan burada gerçek manada bir birleştirmeden söz etmek mümkün değildir. Kanaatimizce tesniye ve çoğulda mecaz ve hakikatin birleştirilmesi söz konusu değil, buradaki kullanım mecazın umumudur. Yine “*Babalarınızın nikâhladığı kadınlarla evlenmeyin*” ve “*Annelerinizi, kızlarınızı... size haram kıldı*” (Nisâ, 22-23) ayetlerinde geçen “babalara” dedelerin, “annelere” ninelerin ve kızlara” torunların da mecaz yoluyla dahil edildiği bilinmektedir. Dikkat edilirse her üç lafız da çoğuldur. Burada tek bir lafzın hakikat ve mecaz manayı ifade etmesi, mahallin değişmesi sebebiyledir. Nitekim kaynaklarda Hanefî usulcülerin bu konudaki yaklaşımını eleştirenler bu vb. ayetleri delil gösterirler. Onların da bu görüşte olduğu vurgulanarak burada hakikat ve mecazı birleştirdikleri kaydedilir. Dolayısıyla bu ayetlerdeki içtihatlarından hareketle benimsedikleri ilkeye riayet etmedikleri iddia edilir. Serahsî, Irak Hanefîlerine nispet ettiği bir görüşte hakikat ve mecazın farklı iki mahalde birleşebileceğini kaydederek bu itiraza cevap verir. Ona göre burada lafzın hakikati baba içinse mecazı da dede için söz konusu olabilir. Ancak aynı mahalde birleşmesi caiz değildir. Tıpkı bir elbisenin yarısının mülk, diğer yarısının ariyet veya kira olma imkanına karşılık tamamının hem mülk hem kira olamayacağı örneğini verir (Serahsî, t.y.: 1/177).

2) *Hakikat ve mecaz tek bir kişi/makam tarafından vazedilmiş olmalıdır.* Biri dilin diğeri örfün vazıyla hakikat ve mecaz birleştirilebilir. Mesela “dabbe” kelimesi hem hakikaten hem mecazen hakikatte toynaklı hayvanları ifade eder. Ancak bu, biri lugavî diğeri örfi hakikat itibariyledir. Bu, yukarıda geçen mahallin değişmesi gibidir.

3) *Sözün sahibi ve bağlam/siyak aynı olmalıdır.* Aynı zaman diliminde aynı yerde tek bir ifadenin iki kişiye ait olması durumunda biri ifadenin hakikat diğeri mecaz manasını kastedebilir. Örneğin “İkisi ona falanca ile nikâhlansan seninle konuşmam (...فالا له إذا نكحت فلانة...)” diye yemin etse biri evliliği diğeri cinsel münasebeti kastedebilir. Konuyla ilgili Bâkillânî’ye nispet edilen bir görüşe göre naslarda biri hakikat diğeri mecaz iki farklı manaya gelen bir lafızla karşılaşıldığında bununla farklı iki zaman dilimi kastedildiği şeklinde yorumlanır. Buna göre her bir mananın farklı zamanlar için söylendiği anlaşılır (Beyâtî, 2014: 222). Bu yorum biçimi her ne kadar makul görünse de farazi kalmaktadır. Çünkü tespit edebildiğimiz kadarıyla naslarda bunun bir örneğine rastlayamadık.

Bazı çalışmalarda bunlardan başka şartlar da zikredilir. Bu kapsamda her iki mananın aynı amacı gerçekleştirme konusunda birleşmemesi, hakikat ve mecazın birleştirileceğine dair bir karinenin bulunmaması ve her iki mananın hükümde ve hükmün illetinde kastedilmiş olmaması gibi şartlardan söz edilir. Ancak bunların hepsi en nihayetinde mecazın umumu başta olmak üzere yukarıdaki şartların kapsamına dâhil edilebilir.

3.2. Hakikat ve Mecazı Birleştirmeyi Caiz Görenler

Mutezîlenin çoğu, Şâfiî usulcülerin bir kısmı, Mâlikîler ve Hanbelîler hakikat ve mecazı birleştirmeyi caiz ve mümkün görürler. Şayet sözün sahibi mecaz ile birlikte hakikate de niyet ederse bir lafız aynı anda hem hakikat hem de mecaz manada kullanılabilir. Örneğin bir kimse karısına dokunmayacağına dair yemin ettiğinde bununla hem tenine dokunmayı hem de cinsel birlikteliği kastedebilir. Bu durumda “dokunma” lafzı hem mecazî hem de hakikat manada kullanılmış olur. Ancak bunlardan sadece birine niyet ederse sadece o manaya hamledilir. Bu yaklaşıma sahip olan usul âlimlerinden Kadı Abdülcebbar’a göre bir lafızda hem hakikat hem de mecazın birleştirilmesine engel bir durum yoksa bunun mümkün olacağını, fakat bunu engelleyen bir

karine varsa hakikat ve mecazın bir lafızda birleşmesinin mümkün olmadığını ifade eder. Örneğin “yap (افعل)” kelimesinin hakikat manası emir, mecazi manası tehdittir. Emir manada kullanıldığında bir şeyin yapılmasını, tehdit anlamında kullanıldığında bir şeyin yapılmamasını ifade eder. Bir şeyin hem yapılmasını hem de yapılmamasını istemek mümkün olmadığından bu vb. durumlarda hakikat ve mecazın birleşmesinden söz edilmez. Bu çerçevede İmam Şâfiî’ye nispet edilen bir görüşe göre lafzın hakikat veya mecaz manalarından sadece birine hamledileceğine dair bir karine veya delil yoksa iki manayı birleştirmenin vacip olduğu kaydedilir. Gazzâli ve Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’ye göre mecazın umumu aklen mümkün olsa da dil açısından bunu sadece tesniye ve çoğul siygalarında kabul ederler. Bunun gerçekte mecazın umumu ile ilgili olduğu yukarıda geçmişti. Bu nedenle adı geçen iki âlimin gerçek manada hakikat ve mecazın birleştirilmesini caiz görmediklerini ifade etmek yanlış olmaz (Basri, 1403: 1/301; Gazzâlî, 2012: 2/141).

Bu görüş sahipleri, hakikat ve mecazın bir lafızda birleşmesinin aklen mümkün olduğunu ve bunun vuku bulduğunu ifade ederler. Onlara göre lafzın müfred, tesniye veya çoğul olması arasında da bu anlamda bir fark yoktur. Yine lafzın ispat veya nefiy konumunda olması arasında da fark gözetmezler. Bu gruptakiler görüşlerini temellendirmek üzere aklî ve şerî birçok argüman kullanırlar. Bu kapsamda Kur’an’da abdesti bozan bir durum olarak “dokunma (لامس)” lafzının hem hakikat hem de mecaz manasında kullanıldığını delil gösterirler. Onlar bu ayette geçen “kadınlara dokunduğunuzda...” ifadesinin hem tene dokunma olarak hem de cinsel münasebet olarak anlaşılmasının önünde hiçbir engel olmadığına dikkat çekerek hakikat ve mecazın birleştirilmesinin mümkün olduğunu savunurlar (Cüveynî, 1997: 1/121).

Bunun dışında bir lafzın bir yerde hakikat başka bir yerde mecaz manada kullanılması mümkünse iki manayı birleştirmenin de caiz olacağını ifade ederler. Farklı bir tabirle onlara göre bir lafza ayrı ayrı hakikat ve mecaz mana verilmesi caizse aynı anda iki mananın verilmesi de caizdir. Yine Sîbeveyh gibi bazı dilcilerin bu konudaki görüşlerini de hakikat ve mecazı birleştirmeye delil olarak gösterirler. Ayrıca insanların bazen bir lafızda her iki manayı kastetmek isteyeceklerine işaret ederler. Her iki mananın aynı yerde tek bir lafızda birleştiği iddialarını temellendirmek üzere o lafzın nasıl anlaşıldığına dair sahabe görüşlerine başvurdukları da görülmektedir. Örneğin “Kadınlara do-

kunduğunuzda..." ayetinde geçen "dokunma" ile ilgili İbn Ömer'in "Karına dokunman, karını öpmen mülamesedir" dediğine dikkat çekerler. Bazı çağdaş araştırmacıların da işaret ettiği gibi bu yaklaşım sahiplerinin verdiği örneklerin çoğu genelde mecazın umumuyla ilgilidir, ikisinin birleştirilmesi değildir (Beyâtî, 2014: 232-35).

Görüldüğü üzere Şâfiî usulcülerin başını çektiği kelamcı usulcüler günlük hayatta ve dilde hakikat ve mecazın birleşmesinin imkânını tespit etmeye çalışarak bunun naslarda da mümkün olabileceğini savunurlar. Buradan hareketle ihtiyat ilkesini de işleterek buna engel olan açık bir emare, işaret, delil bulunmadığı müddetçe hakikat ve mecazın birleşmesini kabul etmiş ve nasları anlamada bir yöntem olarak uygulamışlardır. Ne var ki ileri sürdükleri aklî ve şerî delillerin bu görüşlerini temellendirme konusunda yeterli olmadığı günümüzde birçok araştırmacı tarafından dile getirilmektedir. Bu nedenle gerçek manada hakikat ve mecazın birleştirilmesini caiz görmeyenlerin yaklaşımının daha isabetli olduğunu ifade etmek mümkündür.

Sonuç

Her dilde olduğu gibi Arapçada da hakikat ve mecaz olgusu objektif bir gerçeklik olarak kabul edilmiştir. Bu genel kabulden hareketle gerek dilciler gerekse fıkıh usulcülerini bir lafzın hem hakikat hem de mecaz manaya sahip olabileceğini kabul ederler. Ancak hakikat mananın asıl olduğu ve lafzı hakikat manasına hamletme mümkün olmadığında mecaz manaya gidileceği genel bir kuraldır. Bir başka dil kuralı; lafızlara bir anlam yüklemenin, manasız (mühmel) bırakmaktan evla olduğudur. Bu konuda ittifak söz konusudur. Ne var ki bir lafza aynı anda hem hakikat hem mecaz manaya hamletme yani hakikat ve mecazın birleştirilmesi hususu tartışmalıdır.

Hakikat ve mecazı birleştirme meselesi, klasik kaynaklarda ve çağdaş literatürde mecazın ve müşterekin umumu ile girift halde işlenmiştir. Bu da hakikat ve mecazın birleştirilmesinin mecazın umumu ile karıştırılmasına yol açmıştır. İki mesele bazı noktalarda kesişiyor olsa da bu çalışmada birbirlerinden farklı olduğu tespit edilmiştir. Mecazın umumunda lafzın hakikat manası mecaz manayla birlikte bir fert olur. Yani bir lafız her iki fertte (hakikat ve mecaz) gerçekleşecek bir manayı ifade edecek şekilde kullanılır. Bu da çoğul ve tesniye siygalar ile kullanılan lafzın taşıdığı manadaki asıl maksadın

hem hakikat hem de mecaz manaları kapsaması şeklinde olur. Hakikat ve mecazın birleştirilmesinde ise farklı kullanımları olan her iki mana tek bir lafızda ifade edilir.

Belagat âlimlerinin büyük bir kısmının hakikat ve mecazın bir lafızda birleştirilmesini kabul ettikleri vârid değildir. Bununla birlikte belagat âlimlerinin hakikat ve mecazın bir lafızda birleştirilmesi meselesine dair görüşleri dört grupta tasnif edilebilir: Hakikat ve mecazın bir lafızda birleştirilmesini açıkça kabul edenler, bu görüşe açıkça karşı çıkanlar, tevil yoluyla kabul edenler ve tevil yoluyla karşı çıkanlar.

Dilcilerin kahir ekseriyeti, Hanefî usulcüler, bazı Mutezîlî âlimler ve muhakkik Şâfiîler, hakikat ve mecazın birleştirilmesini kabul etmezler. Ancak bu prensip lafzın müfret ve mahallin aynı olması şartına bağlıdır. Ayrıca lafzın tekrar etmemesi, konuşanın, yerin ve zamanın da değişmemesi gerekir. Buna karşılık bir grup Şâfiî, Mâlikîler ve Hanbelîler hakikat ve mecazın birleştirilmesini caiz görürler. Bu, usulî ihtilafın fikhî hükümlerdeki ihtilaflara yansması olmuştur. Ancak her iki taraf, yaklaşımlarını temellendirmek üzere ileri sürdükleri şartlarla ihtilafın alanı daralmıştır. Bu nedenle konuya bağlı olarak sanıldığı kadar kapsamlı bir ihtilaf söz konusu değildir.

Kanaatimizce hakikat ve mecazın birleştirilmesi konusunda şerî naslarla beşerî kaynakları ayrı tutmak gerekir. Naslarda hakikat ve mecazın birleştirilmesinin caiz olmadığı şeklindeki görüşün tercihe şayan ve isabetli olduğunu ifade edebiliriz. Zira hikmet sahibi olan Şârî Teâla'nın ve onun adına hüküm koyma yetkisine sahip Hz. Peygamber'in (s.a.s) tek bir lafızla kapsayıcılık özelliği olmadan birden çok mana kastetmiş olmaları düşünülemez. Her şeyden önce bu; teklifin anlaşılır olması prensibine uygun düşmemektedir.

Kaynakça

- 'Alevî, Yahya b. Hâmza b. Ali b. İbrahim. (2002). *et-Tirâz li esrâri'l-belâğa ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz*. 1. bs. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye.
- Altuntaş, Halil ve Muzaffer Şahin, çev. (2011). *Kurân-ı Kerîm Meâli*. 12. bs. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Avnî, Hâmid. t.y. *el-Minhâcu'l-vâdih li'l-belâğa*. el-Mektebetu'l-'Ezheriyye.

- Ayran, Şükrü. (2017). "Hanefi Fıkıh Usulcülerinin Hakikat ve Mecaz Anlayışı". Doktora, İnönü Üniversitesi, Malatya.
- Basri, Ebü'l-Hüseyn. (1403). *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Bayâtî, Ahmed. (2014). "el-Cem' beyne'l-hakîka ve'l-mecaz 'inde'l-usûliyyîn ve eserüh fî ihtilâfî'l-fukahâ". *Mecellet Câmî'ati'l-Enbâr lil-ulûmi'l-İslâmiyye* 5 (20): 196-264.
- Bolleli, Nusrettin. (2013). *Belâgat Beyân-Me'ânî-Bedî' İlimleri*. 8. bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Bulut, Ali. (2013). *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî'*. 1. bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Cessâs, Ebû Bekr er-Râzî. (1405). *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâr İhyâü't-Türâsi'l-'Arabî.
- Cessâs, Ebu Bekr er-Râzî. (1994). *el-Füsûl fî'l-usûl*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfî'l-Kuveytiyye.
- Cunâcî, Hasan b. İsmail b. Hasan. t.y. *el-Belâğatu's-sâfiye fî'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. 6. bs. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye.
- Cürcânî, 'Abdulkâhir. (1991). *Esrâru'l-belâğâ*. 1. bs. Kahire: Matbaatu'l-Medenî.
- Cürcânî, 'Abdulkâhir. (1992). *Delâilu'l-î'câz*. 3. bs. Kahire: Matba'atu'l-Medenî.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf. (1983). *Kitâbu't-ta'rîfât*. 1. bs. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî. (1997). *el-Burhân fî usuli'l-fikh*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Desûkî, Muhammed b. Arefe. t.y. *Hâşiyetu'd-desûkî 'ale muhtasari'l-me'ânî*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. (2012). *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.
- Göç, Emine. (2014). "'Lemsü'n-nisâ'nın Abdeste Etkisi Konusundaki Fıkıhî Tartışmalar". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (35): 45-62.

- Habenneke, Abdurrahman b. Hasan. (1996). *el-Belâğatu'l-'Arabiyye*. 1. bs. Dımeşk: Dâru'l-Kalem.
- Hakikat Ve Mecaz Tartışmaları, İ. D. (2013). İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları Özel Sayı Makaleleri. İslami İlimler Dergisi, İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları Özel Sayısı.
- Hâsimî, Seyyid Ahmed. (2013). *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz ed-Dımaşkî. (1992). *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr şerhu tenvoiri'l-epsâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Hacer, el-Askalânî. (1379). *Fethu'l-Bârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma' rife.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh. (1985). *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*. 6. bs. Dımeşk: Dâru'l-Fikr.
- İbnu'l-Esir, Ebu'l-Feth Ziyâuddîn. t.y. *el-Meselu's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. Kahire: Dâru Nahda Mısır.
- İltaş, Davut. (2011). *Fıkıh Usulünde Mütekellimin Yönteminin Delalet Anlayışı*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Kazvîni, Muhammed b. Abdurrahman el-Hatîb. (2003). *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâğa el-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- Kazvîni, Muhammed b. Abdurrahman el-Hatîb. (2010). *Telhîsu'l-miftâh*. 1. bs. Karaçi: Mektebetu'l-Buşrâ.
- Kesgin, Hafsa. (2016). "Belâgat İlmindeki Mecâz-Kinâye Kavramlarının Fikhî Hükümlere Etkisi". Yalova Sosyal Bilimler Dergisi, 6 (11): 257-283.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa. (1993). *'Ulûmu'l-belâğa el-beyân el-me'ânî el-bedî'*. 3. bs. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- Muhammed Ahmed Kasım ve Muhyiddîn Dîb. (2003). *'Ulûmu'l-belâğa el-bedî' ve'l-beyân ve'l-me'ânî*. 1. bs. Trablus: el-Muessedu'l-Hadîse li'l-Kitâb.
- Muhammed, Seyyid Bey. (2010). *Fıkıh Usulü Giriş*. İstanbul: Düşün Yayıncılık.

- Pezdevî, Fahrulislam. (2014). *Kenzü'l-ousûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.
- Polat, Hüseyin. (2021). "el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân'da Hakikat ve Mecaz". *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* , (13): 221-252.
- Sa'îdî, 'Abdulmuteâl. (2005). *Buğyetu'l-îdâh li telhîsi'l-miftâh fî 'ulûmi'l-belâğâ*. 17. bs. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb.
- Samar, Mahmut. (2020). "İslam Hukuk Usulünde Müşterek Lafzın Manaya Delaletine Dair Tartışmalar". *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* (42): 961-84.
- Sami, İsmetullah. (2018). *İslam Hukuk Usulünde Mecaz*. İstanbul: İFAV Yayınları.
- Sekkâkî, Ebu Yakub Yusuf b. Ebî Bekr b. Ali. (1987). *Miftâhu'l-'ulûm*. 2. bs. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme. (1993). *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme. t.y. *Usulü's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Subkî, Bahâuddîn. (2003). *'Arûsu'l-efrâh fî şerhi telhîsi'l-miftâh*. 1. bs. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye.
- Şâkir, Cemîle. (2008). "Vukû'u'l-mecâz fî'l-edilleti's-şer'iyye". Yüksek Lisans, Câmî'atu'l-Melik Hâlid, Abha/Suudi Arabistan.
- Şîrâzî, Ebu İshak. (2013). *el-Luma' fî usûli'l-fıkh*. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye.
- Yerlikaya, Ünal. (2018). "Hanefî Düşünce de Hakikat-Mecâz İlişkinin Kavranış Biçimine Etkisi Bakımından Sebep-İllet Hüküm İlişkisi". Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi , (30) , 48-70.
- Zuhaylî, Mustafa. (2006). *el-Vecîz fî usuli'l-fıkhî'l-İslâmî*. Dimeşk: Dâru'l-Hayr.

**Kendilik Bilinci Bağlamında İbn Bâcce'nin Tedbîru'l-Mütevahhid Kavramı
İle F. H. Bradley'in Kendini Gerçekleştirme [Self-Realisation] Kavramları
Üzerine Bir İnceleme**

A Study on the Context of Self-Awareness on the Concepts of
Ibn Bajja's Tadbir al-mutawaḥḥid and F. H. Bradley's Self-Realisation

Ramazan TURAN

Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din
Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi ABD
Tekirdağ /TURKEY
rturan@nku.edu.tr
ORCID: 0000-0002-0506-8608

Sümevra TURAN

Araştırma Görevlisi, Tekirdağ Namık Kemal
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din
Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi ABD
Tekirdağ /TURKEY
skoksal@nku.edu.tr
ORCID: 0000-0002-8381-7539

DOI: 10.5281/zenodo.6355398

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 03 Şubat / February 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Mart / March 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Mart / March 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mart / March

Atıf / Citation: TURAN, R., TURAN, S. (2022). Kendilik Bilinci Bağlamında İbn Bâcce'nin Tedbîru'l-Mütevahhid Kavramı İle F. H. Bradley'in Kendini Gerçekleştirme [Self-Realisation] Kavramları Üzerine Bir İnceleme. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 7 (Mart 2022): 175-194.

İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected. web:
<http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Bu çalışma, 12. yüzyılın Endülüslü İslam filozofu İbn Bâcce ile 20. yüzyılın İngiliz idealist filozofu olan Francis Herbert Bradley'in kendilik bilincine dair ortaya koydukları görüşleri incelemeyi amaçlamaktadır. Her iki filozofun temel ilgilerinden birisi insanın bireysel gelişimidir. İbn Bâcce, bu meseleyi kendisine has olarak ortaya koyduğu tedbirü'l-mütevahhid kavramı çerçevesinde izah ederken, Bradley, kendini gerçekleştirme [self-realisation] kavramıyla ortaya koymaktadır. İnsanın toplumsal bir varlık olduğu ve kendilik bilincinin ancak toplumda mükemmel hale geleceği konusunda hem fikir olan filozoflar ayrıntılarda birbirinden ayrılmaktadır. İbn Bâcce, bireysel gelişimin yalnız da mümkün olabileceğine vurgu yaparken Bradley, toplum olmaksızın kendini gerçekleştirmenin mümkün olmadığını belirtmektedir. Filozoflar, insanın özgür ve sorumlu bir varlık olduğu hususunda hemfikir iken din ile ahlak arasında kurdukları ilişkide birbirinden ayrılmaktadır. İbn Bâcce için din ile ahlak birbirinden ayrı alanlar değildir. Bradley ise bunları farklı alanlar olarak görür ancak Bradley, din ile ahlakın birbirini tamamlaması gerektiğine de dikkat çeker.

Anahtar Kavramlar: İbn Bâcce, F. H. Bradley, Tedbîru'l-mütevahhid, Kendini Gerçekleştirme, Kendilik Bilinci.

Abstract

This study aims to examine the views of 12th century Andalusian Islamic philosopher Ibn Bajjah and 20th century English idealist philosopher Francis Herbert Bradley on self-consciousness. One of the main interests of both philosophers is the individual development of man. While Ibn Bajjah explains this issue within the framework of the concept of *tadbîr al-mutawahhid* [The Regime of the Solitary], which he put forward uniquely, Bradley reveals it with the concept of *self-Realisation*. Philosophers, who agree that man is a social being and that self-consciousness can only become perfect in society; differ from each other in details. While Ibn Bajjah emphasizes that individual development is possible alone, Bradley states that it is not possible to realize oneself without society. Although philosophers agree that man is a free and responsible being, they differ in the relationship they establish between religion and ethics. For Ibn Bajjah, religion and ethics are not separate subjects.

Bradley, on the other hand, sees these as different subjects, but Bradley also points out that religion and ethics should complete each other.

Keywords: Ibn Bajjah (Avempace), F. H. Bradley, Tadbîr al-mutawahhîd [The Regime of the Solitary], Self-Realisation, Self-consciousness.

Giriş

Günümüzde bireysel gelişim, kişilik gelişimi, kendilik bilinci, kendi olma, kendini gerçekleştirme gibi kavramlara sıkça tanık olmaktayız. Bu kavramlar aslında insanın kendi içinde ideal ve tam olanı arama gayretinin bir tezahürüdür denilebilir. İnsanın ideal olanı pratik hayatta olmasa bile teorik zeminde tasavvur etme potansiyeli vardır. Bu tasavvurun başlangıç noktası bireyin kendini başkalarından ayırabilmesine imkân tanıyan bilinçtir. (Shaffer, 2005, s. 23) Kendilik bilinci-birbirinden keskin hatlarla ayrılmasa da hem zihinsel felsefi hem de ahlak felsefesinin temel meseleleri arasındadır. Zihinsel olaylar ve bilincin özünü belirleyen şeyin ne olduğuyula ilgili sorular, bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Bu çalışma her iki filozofun kendilik bilincine dair anlayışını ahlak felsefesi kapsamında incelemeyi amaçlamaktadır.

Felsefe tarihinde doğa üzerindeki projeksiyonun insana yönelmesinin sofistlerle birlikte başladığı söylenebilir. Sofistler, insanı her şeyin ölçüsü saymışlardır. Sokrates, sofistlerin insana dair rölativist yaklaşımını herkesin üzerinde anlayabileceği felsefi-kuramsal bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Birey ve toplum üzerine yapılan felsefi sorgulamalar, Platon'un katkılarıyla birlikte sistematik bir hal almıştır. "Kendilik bilinci" üzerine yapılan ilk felsefi çalışmalardan birisi Platon'un *Alkibiades* diyalogudur. Sokrates ve Alkibiades arasında geçen diyaloglarda Sokrates, kendine özgü (katehetik) metoduyla sorunu ele alır. Bu diyalogda Sokrates, şehrin ve toplumun iyiliğinin erdem sahibi bireyler tarafından inşa edilebileceğini belirtir. Erdem sahibi olabilmenin başında ise kişinin kendisinin ne olduğunu bilmesi gelir. Zira ona göre kendisine ait olanın ne olduğunu bilmeyen başkalarına ait olanları da bilemez. Sokrates burada kendilik bilinciyle ilgili üçlü bir ayırım yapar; "kendi, kendinin olan şeyler bir de kendinin olan şeylere ait şeyler". Sokrates, öncelikli olarak insanın kendi ile ilgilenmesi gerektiğine dikkat çeker. Buna karşın insan, kendinin olan şeylerle ilgilenirse ya da kendinin olan şeylere ait şeylerle ilgilenirse kendisiyle ilgilenmiş olmaz. Ona göre kendini bilmek isteyen, ruha ve

bu ruhta bulunan erdem ve bilgeliğe bakmalıdır (Eflâtun, 1997, ss. 86-88). Dolayısıyla mutlu olmak için güçlü şehirlere, kalelere, kalabalığa ya da niceliğe ihtiyaç yoktur; sadece erdeme ihtiyaç vardır. Erdem, doğruluk ve bilgelik yolunda olmak, Tanrısal ışığın peşinden koşmak anlamına gelir. Nihayetinde insan, kendi durumunun farkında olarak girdiği bu tanrısal yolda kendine ait olan şeyleri anlayıp ayırabilir. Aksine eğri ve adaletsiz davranırsa Tanrı'nın ışığını alamayıp karanlıkta kalacak ve kendisinin ne olduğunu bilemeyecektir (Eflâtun, 1997, ss. 89-91). Dahası insan, özgür ve iradeli bir varlıktır. Erdem, özgür olana aittir bu yüzden insan kölelikten yani erdemsizlikten kaçınmalıdır. Kölelikten kaçınmanın yegâne yolu ise kendi halinin farkında olmaktır (Eflâtun, 1997, s. 93). Kendi ile kendinin olan şeyleri ayırabilmektir.

Platon'un kendilik bilincine dair mistik özellikleri haiz bu sorgulaması, kendinden sonraki felsefî zemini etkilemiştir. Kendilik bilincine dair ortaya konan Platoncu ahlâkî etki, İslam felsefesinde de karşılık bulmuştur. Bu konuda öne çıkan filozoflardan birisi de İbn Bâcce'dir. İbn Bâcce, bireysel nefsin gelişimi konusuna odaklanmıştır. İbn Bâcce'nin ahlak felsefesinin en kritik iki kavramı *ruh/nefs* ve *tedbîru'l-mütevahhîd* kavramıdır. İbn Bâcce, insanın medenî bir varlık olduğu anlayışına zarar vermeksizin, bireysel nefsin gelişimi ve tek başına yaşamın ve bireysel gelişimin felsefî problemleri üzerinde durmuştur. Oliver Leaman'ın ifadeleriyle İbn Bâcce "toplum ve cemiyetin ruhsal gelişiminden ziyade bireyin kendi ruhsal ilerlemesine yoğunlaşmayı" tercih etmiştir (Leaman, 2019, s. 218). Filozofun görüşlerinin oluşumunda Platon'un yanı sıra Aristoteles, Yeni Platonculuk ve başta Fârâbî olmak üzere kendinden önceki İslam filozoflarının etkileri vardır. İbn Bâcce kendinden önceki felsefî birikimi de tahlil ederek nefis, bireysel yönetim ve kendilik bilinci üzerine özgün görüşler ortaya koymuştur.

Kendilik bilincine dair felsefî incelemeler, ilk çağda olduğu gibi orta çağ ve modern/çağdaş dönemde de devam etmiştir. Bu problemi çağdaş dönemde ele alan ve inceleyen filozoflardan birisi de İngiliz idealist filozoflardan F. H. Bradley'dir. Bradley'in felsefesinde kendini gerçekleştirme [*self realisation*] kavramının önemli bir yeri vardır. Bradley bu kavramın iki yönüne dikkat çeker; insanın kendisiyle ilişkisi ve diğer insanlarla ilişki. O, insanın ideale doğru yönelmesinin, kendini gerçekleştirmesinin ve mükemmelleştirmesinin arkasında başkalarıyla kurduğu ilişkinin önemine dikkat çeker. Her iki filozo-

fun bu kavramla ilgili olarak ortaya koyduğu benzer yaklaşımlar olduğu gibi birbirinden farklı izlenimleri de söz konusudur. Dolayısıyla bu çalışmada kendilik bilinci temelinde İbn Bâcce ve Bradley'in ortaya koyduğu görüşlerin karşılaştırılması amaçlanmıştır. Bu çalışmada öncelikle her iki filozofun kendilik bilinci konusunda öne sürdükleri fikirler belirli başlıklar altında işlenecek, değerlendirme bölümünde ise aralarındaki benzerlikler ve farklılıklara dikkat çekilecektir. Konu üç temel başlıkta ele alınacaktır: Kendilik bilinci; birey ve toplum ilişkisinde ideal ahlak; özgürlük ve sorumluluk.

Literatüre bakıldığında her iki filozofun üzerine yapılan birçok çalışma bulunmaktadır ancak bu iki filozofun kendilik bilinci üzerine ortaya koydukları fikirlerin karşılaştırılmasına yönelik herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu çalışmayla literatüre mütevazı bir katkı sağlamak amaçlanmaktadır.

1. İbn Bâcce'de Kendilik Bilinci, İdeal Ahlak ve Özgürlük

1.1. Kendilik Bilinci

Klasik İslam felsefinde ahlak ve bilinç söz konusu olduğunda ön plana çıkan temel kavram "nefs" kavramıdır. Nefs kavramı hem psikoloji meselelerinin tartışıldığı *kitâbü'n-nefs*'lerde hem de ahlak ve siyaset eserlerinde ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Özellikle klasik ahlak eserlerinde ahlâkî meselelerin temel kaynağı olarak nefis görülmüştür. Bu kavramın ele alınışında Platon ve Aristoteles'in görüşleri başta olmak üzere kuramsal bir uzlaşının, eklektik bir sistemin etkili olduğu görülmektedir. İbn Bâcce'nin eserlerinde de nefis kavramı ön plana çıkmaktadır. İbn Bâcce, Aristotelesçi nefis tanımına uyararak nefsi, "alet kullanan (organ sahibi, âli) doğal cismin (meleke hâlindeki) kemâlidir" şeklinde tanımlar (İbn Bâcce, 2019, s. 46). O, ruh ve nefis kelimelerini ayırmaz, benzer anlamları ifade ettiğini belirtir (İbn Bâcce, 1994, s. 20). İbn Bâcce'ye göre nefis kelimesi beslenen, duyumsayan, hayal eden ve akleden varlıklar için ortak kullanıldığından ayrıntılı bir tanımının yapılması zordur (İbn Bâcce, 2019, ss. 48-60). Buna karşın bu kavramın temel vurgusu genel olarak kullanılırsa canlılıktır, akleden için kullanılırsa da iradeli harekettir. Organik varlıklarda ilk yetkinlikle başlayan canlılık, nihayetinde metafizik âlemlerle irtibat kurabilecek olan yeterliliğe sahip olan insanla sona erer. İnsan, akli sayesinde diğer canlılardan ayrılır. Akıl, insanın ilk ilkeyi bilmesini, en yüce formları

elde etmesini ve varlıkları tanınmasını sağlayan gücüdür. Bu güçle insan aynı zamanda kendi özünün farkına varır, kendi olan ile başkası arasında ayrım yapabilir. Dolayısıyla insan hem içe yönelik öğrenme hem de dışa dönük öğretme işlevini bu güçle yerine getirir (İbn Bâcce, 2019, s. 50,192). Öğrenme ve öğretme kendi ile başkası arasındaki bağı kurmanın ve bu bağı sağlamlaştırmanın önemli bir yoludur. Dahası öğrenme ve öğretme, insanlar arasında bilginin aktarılmasına, gelişmesine, dönüşmesine imkân verir.

İbn Bâcce, insanın nefsinin yani kendini tanınmasının önemine dikkat çeker. O, insanın kendi nefsinin bilmede başkalarına güven vermeyen birisinin başkasına yönelik bilgisine güvenilemeyeceğinin altını özellikle çizer. Dolayısıyla insanın kendi nefsinin mahiyetiyle ilgili doğru ya da yanlış bilgisi, öğrenme ve öğretme konusunda güvenilirlik güvenilmeyeceğini belirler. İbn Bâcce, nefsi bilmenin iki temel yönüne dikkat çeker. İlki, doğa bilimi açısından yani tanımak ve tanımlamak için gerekli olan zemini hazırlar. İbn Bâcce'nin ifadesiyle "nefsi bilmek, araştırmacıya, kendileri olmaksızın doğa biliminin kemâle ermeyeceği öncülleri almada (kavramada) bir güç kazandırır" (İbn Bâcce, 2019, s. 48). Başka bir deyişle, fizik âlemin kendi içerisinde neftsen bağımsız bir işleyişi vardır, bu yönüyle nefsin bilinmesi bu işleyişin doğru tespit edilmesine imkân verecektir. Yani nefsi tanıma aslında nedensellik ilişkisinin doğru anlaşılmasında önemli rol oynar. Zira insanî başarının bir yönünü bu sağlam bilgiler oluşturur. Yani aklın bir işleyişi vardır, akıl genel geçer yasalar peşindedir.

Nefsi bilmenin diğer yönü ahlak ve siyaset açısından nefsin durumunu bilmektir. Bu yönüyle nefsin bilinmesi, insanın toplumsal bir varlık olmasının gereğidir. Aksi takdirde ahlâkî ve siyâsî yansımalarıyla nefsin bilinmemesi durumunda doğru hüküm vermek mümkün olmayacaktır (İbn Bâcce, 2019, s. 48). Doğru hüküm, toplumsal alanda isabetli kararlar demektir. Başka bir deyişle nefsin bilen yani bireysel olarak iç uyum ve mutluluğa ulaşan insan, kazandıklarını çevresine ve topluma doğru aktarabilir (Uyanık, 2018, s. 160).

Neticede İbn Bâcce, nefisle ilişkisi bakımından nedensellik yasalarının geçerli olduğu doğa bilimleri ile ahlak ve siyaseti birbirinden ayırmaktadır. Birincisinde doğa-nefs/kendi ya da nefis/kendi-doğa ilişkisine dikkat çekerken ikincisinde ise nefis/kendi-başkası ya da başkası-nefs/kendi ilişkisine dikkat çeker.

1.2. Birey ve Toplum İlişkisinde İdeal Ahlak

Felsefe tarihinde Platon ve Aristoteles'e atfen insanın tabiatı itibarıyla yalnız yaşamaya uygun bir varlık olmadığının aksine toplumsal bir varlık olduğunun altı çizilir. İnsanın toplumsal varlık olduğu önermesi sadece ilk çağ ve orta çağda değil yeni ve yakınçağda da birçok düşünür tarafından kabul edilmiştir. İbn Bâcce de "insanın tabiatı itibarıyla medenî" olduğu önermesini kabul eder ve toplumdan uzaklaşmanın doğru bir davranış olmadığını belirtir (İbn Bâcce, 1994, s. 80). İbn Bâcce'nin toplum ve siyaset görüşü büyük oranda Fârâbî'nin görüşlerine benzerdir. O da Fârâbî gibi erdemli ve erdemsiz toplum arasında ayırım yapar. Erdemli toplum, yönetici ve tebaasıyla uyum içerisinde olan, aklın hâkim olduğu ideal toplumdur, birliği temsil eder ve tekdir. Bu şehirde yaşayan insanların arasında sevgi (muhabbet) vardır ve aralarında çatışma olmaz. Erdemli toplumda adalet inşa edildiği için hâkime; sağlıklı ve bilinçli bir toplum inşa edildiği için doktora ihtiyaç azdır (İbn Bâcce, 1994, s. 10). Erdemsiz toplum ise farklılaşma, kargaşa ve ayrılığın hâkim olduğu, birliğin bozulduğu toplumlardır ve birçok çeşidi vardır. Bu toplumlarda hâkim ve hekime ihtiyaç fazladır.

İnsanın varoluşunun nihai hedefi tamlığa, kemâle ermektir, insanın tek başına bu kemâle ulaşması zordur. Ancak ideal bir toplum içerisinde bu hedefe ulaşmak mümkündür. Dahası erdemli toplum ve birey kaynaştığında bu mümkün olabilir. Bununla birlikte İbn Bâcce'ye göre toplumda anormal bir yapı söz konusu olmuşsa ve ideal hedeflerden uzaklaşmışsa bu durumda erdemli bireyin toplumdan uzak kalması daha hayırlı olacaktır. Zira erdemsiz toplumun ayartıcı unsurları erdemli bireyleri de zorunlu olarak etkileyecektir. İbn Bâcce bu zorunluluğu şöyle izah eder; ekme ve et gibi besinler temelde vücuda yararlı, afyon ve zehirli karpuz gibi gıdalar ise vücuda zararlıdır. Ancak istisnai de olsa bazı durumlarda tabii gıdalar vücuda zarar verebilirken zehirli gıdaların nispeten faydası görülebilir (İbn Bâcce, 1994, s. 80). Zira eczacılıkta bazı hastalıklar için insanın normal hayatında alışık olmadığı gıdalara başvurulmaktadır. Dolayısıyla erdemli bireylerin, erdemli toplumların bir parçası olması beklenir. Ancak tam tersi bir durumda yani erdemsiz toplumda yaşamak zorunda kalan erdemli birey ya da bireyler kendilerine zarar vermeksizin nasıl hareket edecektir?

İbn Bâcce bu soruya kendine özgü olarak ortaya koyduğu bir kavram üzerinden cevap bulmaya çalışır. *Tedbîru'l-mütevahhid* kavramı onun ahlak ve siyaset literatürüne yaptığı önemli katkılardan birisidir. İbn Bâcce'nin kullandığı bu kavram, Türkçeye; yalnız insanın yönetimi, öz yönetim, bireysel yönetim, yalnız kimsenin rejimi gibi anlamlarla çevrilebilir. Bu kavramla İbn Bâcce, erdemsiz bir toplumda erdemli kalmaya çalışan birey ya da bireylerin nasıl hareket etmesi gerektiği problemini ele alır. İnsanın toplumsal bir varlık olması temel önermesi içinde kalarak bireysel nefsin yönetimini bu büyük önermenin içerisine yerleştirir. Buradaki temel vurgu bireysel tedbîr/yönetimdir. İbn Bâcce tedbîr kelimesini “hedeflenen gayeye doğru fiilin tertip edilmesidir” şeklinde tanımlar. Yani ona göre yapılan/yapılacak fiil bir defalığına mahsusa buna tedbîr denmez, tedbîr olabilmesi için bir düzen içermesi gerekir. Ona göre tedbîrin bu anlamından dolayı Tanrı'ya “müdebbîru'l-âlem” denilmiştir (İbn Bâcce, 1994, s. 5). Dolayısıyla bireysel nefsin yönetimi anlamında kullanılan “tedbîr” gelip geçiciliği ve düzensizliği değil, tutarlılık ve düzeni içerir. Erdemsiz toplumda tek kalmış insan, tabiatına uygun olmayan bir toplumda var olduğu için kendi oluşunu mükemmel hale getirmeye çalışmalıdır ki bu yoldaki çalışmaları yani genel geçer ilkeler “tedbîr” olarak adlandırılsın. İbn Bâcce, bu durumu doktorun hastası iyileşene kadar söylediklerine riayet ederek hastalıktan kurtulmasına benzetir (Aydın, 1997, ss. 257-261; İbn Bâcce, 1994, s. 13). Zira doktorun genel geçer tedavi yöntemleri uygulanırsa hastalığın iyileşmesi beklenir.

İbn Bâcce, mütevahhid, nevabît, süedâ, gurebâ kelimelerini anlam olarak birbirine yakın görür. İlme ve isabetli görüşlere sahip olan bu insanların erdemsiz şehirde yaşaması zordur. Bu insanların fikirleri yaşadıkları toplum tarafından paylaşılmaz, bu durum onları yalnız bırakmıştır. Bunların yapmaları gereken mümkün olan en az zararlı toplumun hastalığından kurtulmak, uzak durmak, kendilerini korumaktır. Zira bu insanlar, aynı zamanda gelecekte kurulacak olan muhtemel erdemli toplumun çekirdeğini oluşturur (İbn Bâcce, 1994, ss. 12-13). *Mütevahhid*, bütün gayretini erdem peşinde harcamalıdır, şehirde, yalnız erdemli olarak kalmaya çalışır da herhangi bir çaba göstermezse onun varlığı ve elde ettiği öğrenimi batıl olur (İbn Bâcce, 1994, s. 30).

Mütevahhid'in en baştaki çabası sağlam bir benlik inşası olmalıdır. Bunun için mütevahhidin yapacağı fiiller üç kısımdır; birincisi cismânî suretlerle ilgili

olanlar. İkincisi özel rûhânî suretlerle ilgili olanlar. Üçüncüsü ise genel akledilir suretlerdir (İbn Bâcce, 1994, s. 82). Her fiili bilmek aynı zamanda birbirinden ayırmak anlamına gelir. *Mütevahhid*, öncelikli olarak cismânî, rûhânî ve aklî suretleri birbirinden ayırmalıdır. Rûhânî suretler konusunda da dikkatli olmalıdır. Duyusal tabiatı da bünyesinde bulunduran insan, rûhânî suretler hakkında yanılabilir. Bunun sonucunda bu insan rûhânî suretleri hem doğrulayabilir hem de yanlışlayabilir (İbn Bâcce, 1994, s. 24). Oysa rûhânî suretin ne duyum ne de tabiatla alakası vardır, bunlar insana hastır (İbn Bâcce, 1994, s. 74). İnsanın rûhânî suretleri elde etmesi aynı zamanda yüce gayeye yani Faal Akıl ile ittisalının önünü de açacaktır. Bunun için ruhsal suretlerle bağlantı kurmanın bireysel yolu nefsi mükemmelleştirmekten geçmektedir (Leaman, 2019, s. 230).

Buna ilaveten *mütevahhid*, cismanîlikten uzak durmalı, amacı saf rûhânî olmalı hatta cismanîlikle karışık rûhânîlik dahi olmamalıdır (İbn Bâcce, 1994, s. 80). Zira cismanîlikten uzak durup rûhânî suretlerle muhatap olanlar daha da fazla rûhânîleşir (İbn Bâcce, 1994, s. 76). Rûhânî olana yaklaşmak isteyen mütevahhid, ilim ehliyle ortak olmalıdır. Ancak ilim ehlini her toplumda bulması zordur. *Mütevahhid*, ilmî bir ortam bulamıyorsa elinden geldiği kadar zaruri olanlar dışında erdemsiz hayattan uzak durması gerekir. Erdemli yönetim ve topluma yönelmelidir. Oraya hizmet etmelidir (İbn Bâcce, 1994, s. 80).

Mütevahhid'in kurgusu rüya, hile ve bunlara benzer olan şeylerden de uzak olmak durumundadır. Yani o, kurgu ile hakikati ayırmalıdır. Aksi takdirde filozofa göre farkında olmayanların çoğu aldanır (İbn Bâcce, 1994, s. 32). İbn Bâcce bunu Hz. Ali ile Muaviye arasındaki mücadeleyi örnek vererek izah etmeye çalışır. Ona göre Muaviye'nin Hz. Ali'ye üstünlüğü de bundan (farkında olmaktan) kaynaklanmaktadır (İbn Bâcce, 1994, s. 32).

Sonuçta İbn Bâcce, tedbîr kelimesiyle, genel geçer ve evrensel olana işaret eder. Tedbîr bireyselle indikçe uygulanması güçleşmektedir, yani evrenselin bireyin iradesinde gerçekleşmesi temel sorundur. Zira ayrıştıkça kombinasyonlar çoğalmakta ve bireyin hata yapma olasılığı artmaktadır. Bundan dolayı *mütevahhid* sağlam bir kendilik bilincine sahip olmalıdır. Kendini gerçekleştirme ile başkasıyla kendini gerçekleştirme yolunu açmalıdır. *Mütevahhid*'in

iradesi yani ayrılmış, bireyselleşmiş her irade erdemli toplumun evrensel fikrine benzer olmalıdır. Yani *mütevahhid* evrensel olan ideali kendi çabasıyla inşa eden bireydir. Dolayısıyla *mütevahhid*, özüne dönerek evrensel olanı kendi nefsinin kemali ile gerçekleştirir.

1.3. Özgürlük ve Sorumluluk

İnsan hem cismânîlik hem de rûhânîliği bünyesinde barındıran bir varlıktır. Diğer canlılardan farklı olarak akla sahiptir. İnsandan, bu akıldan kaynaklı olarak seçme (ihtiyâr) gücüyle doğru ve yanlış olarak adlandırılan ahlâkî fiiller çıkar (Aydın, 2002, s. 22). Bir fiilin hayvanî ya da insanî oluşunu akıl gücünden kaynaklanan irade belirler (el-Masumî, 2014, s. 661). Aynı zamanda insan bu akli sayesinde ilahî olanla da irtibat kurabilir. İbn Bâcce'ye göre insan, fiilini isabetli ve doğru görüş (*ra'y ve's-savâb*) üzerine yaparsa bu eylem insanî olmaktan öte ilahî olarak isimlendirilmeye daha uygundur. İnsanın akla karşıt tarafını oluşturan behimî nefis, akılla çatıştığında eğer galip gelirse hayvanî davranışlar ortaya çıkar. Ancak akıl sahibi insan istediğinde bunu engelleyebilir (İbn Bâcce, 1994, s. 19). Özgür iradeyle yapılan eylemler insanın ürünüdür. Yeryüzünde insan ürünü olan eylemler de aklın ürünü olarak özgür eylemdir (İbn Bâcce, 1994, s. 16).

“İnsan bütün fiillerinde özgür müdür?” sorusuna İbn Bâcce olumsuz cevap verir, ona göre insanın özgür olmadığı durumlar vardır. Örneğin doğal olarak gelişen şeyler ya da insanın korkusunun şiddetli olduğu zamanlarda dostlarına küfretmesi, yakınlarını öldürmesi bunlardan bazılarıdır (İbn Bâcce, 1994, s. 16). Buna karşın canlı olmanın gereği olan bazı eylemler her ne kadar özgürlüğü kısıtlar gibi görünse de akıl sahibi insanın iradesiyle eylemlerini şekillendirme kudreti vardır. İbn Bâcce bunu şöyle örneklendirir: Oburlukla fazlaca kiraz yiyen bir insanın midesinin tedavi edilmesi gerekir. Ona göre bu davranış aslında makul şekilde olursa yani beslenmek, beden bütünlüğünü korumak için olursa bu insanî bir eylem sayılır. Dolayısıyla bu duruma arızî olarak insanîdir denilir. Eğer oburluğa varmayacak şekilde olursa bu durumda da arızî olarak hayvanîdir denilir (İbn Bâcce, 1994, s. 17). Özgür olarak yapıldığı var sayılan fiilin belirlenmesinde fiilin bilinçli yapılıp yapılmaması da önem arz etmektedir. Başka bir deyişle insan diğer canlılardan farklı olarak neyi neden yaptığını bilmesi yönüyle ayrılır (Akyol, 2018, s. 192).

Bireyler özgür ve iradeli varlıklar olarak toplumu oluşturur. Her bir bireyin tek tek iradesi olduğu gibi toplumun bir bütün olarak iradesinden de bahsedilebilir. Erdemli toplumlar istisnalar hariç onu oluşturan erdemli bireylerin ortak karakterini yansıtır. Toplumsal irade sekteye uğradığında erdem sahibi birey, evrensel olanı kendi aracılığıyla gerçekleştirmeye çalışır. Kendi bireysel iradesi peşinde olan erdemli bireyin geçmesi gereken iki engeli vardır. Birincisi ‘kendi dirliği’ diğeri ise ‘toplumun dirliği’ dir.

2. Bradley’de Kendilik Bilinci, İdeal Ahlak ve Özgürlük

2.1. Kendilik Bilinci

Bradley, *Appearance and Reality* [Görünüş ve Gerçeklik] adlı eserinde kendilik [self] kavramını ayrıntılı bir şekilde ele alır. Ona göre kendilik o kadar çok farklı anlamlara gelmektedir ki onu çerçeveye almak, hakkında konuşabilmek zorlaşmaktadır (Bradley, 1916, s. 102). Aynı zamanda kendilik kavramının içerisinde çeşitlilik vardır yani hem ayrılık hem de birlik anlamını ihtiva eder (Bradley, 1916, s. 118). Kendilik, ayrışmaya olan meyille birlikte daha karmaşık hale gelir ve temelde soyut olan ideal somutlaşır bunun sonucu kendiliği anlamak daha da zorlaşır (Bradley, 1916, s. 103). Kendiliği bu sıkıştığı yerden çıkaracak olan ahlak alanıdır. Dolayısıyla burada *kendini gerçekleştirme* [Self-Realisation], Bradley’in ahlak felsefesinin temel kavramlarından birisine dönüşmektedir. Bradley’in kullandığı bu kavram, Platon’un *Alkibiades* diyalogunda ortaya konan kendilik bilinci temasına çok yakındır. Bradley’e göre bu kavramı anlamlandırmak için cevaplanması gereken temel soru şudur: “Neden ahlaklı olmalıyım?” Bradley, bu sorunun doğal bir soru olduğunu ancak yine de garip görüldüğünü ve sorunun dogmatik bir önyargıya dayandığını savunur. “Neden ahlaklı olmalıyım?”, “Neden o eylemi yapmalıyım?”, “Neden erdemli olmalıyım?” gibi soruların erdem bir araç olmadıkça iyi olmadığı dogmasına dayandığını düşünür (Bradley, 2012, ss. 53-55). “Neden?” sorusunun evrensel bir cevabının olmadığını belirten Bradley, yine de “neden ahlaklı olmalıyım?” diye sormanın çok doğru olduğunu, böylece ahlaka bir bakış açısı getirileceğini ve erdem kendisi olmayan bir şeyin aracı olduğunun varsayılacağını belirtmektedir. Erdemin, kendisi olmayan bir aracın amacı olmasının hedonizm lehine bir kanıt olduğunu varsaymanın aptalca olduğunu da vurgular. Ayrıca, herhangi bir ahlâkî duruşa sahip kişinin *nede-*

nin üzerinde bir de *amaca* sahip olması gerektiğini ifade eden Bradley, nedenin üzerindeki amacın ne olduğu sorusunun kendi içinde hedonist bir cevabın ön varsayımı olmadığını iddia eder. Filozofa göre, erdemın gizli bir amaç için yalnızca bir araç olduğu düşüncesi, ahlâkî bilinçle doğrudan karşıtlık içindedir (Bradley, 2012, s. 56).

“Neden ahlaklı olmalıyım?”, “Sanatçı iyi bir sanatçı olduğu sürece ahlaklı mıdır, yoksa filozof iyi bir filozof olduğu sürece ahlaklı mıdır?” gibi soruların cevaplanması kolay olmayan sorular olduğunu söyleyen Bradley, amacın kendi içinde en genel ifadesi olan ‘neden’i *kendini gerçekleştirme* kelimesinde bulunduğunu belirtir. Bradley, kendini gerçekleştirmenin nihai amaç oluşunun, bir diğer ifadeyle *gaye* oluşunun; “kendi”, “gerçek”, “farkına varmak” ve “nihai amaç” kelimeleriyle ne demek istenildiği bilindiğinde ve bu bilginin metafizik bir sistem gibi bir yapıya sahip olduğunda kanıtlanabileceğini savunmaktadır (Bradley, 2012, s. 59).

Ahlakın kendi içinde bir amaç ima ettiğini ancak sonucun kendi başına ahlak sayılamayacağını altını çizen Bradley, ahlak için amacın eylemi, eylemin ise kendini gerçekleştirmeyi ima ettiğini belirtir (Bradley, 2012, s. 60). Bradley, kendini gerçekleştirmeden kastının kişinin bir bütün olarak kendisini gerçekleştirmesi olduğunu söyler. İdrak etmeye yahut da gerçekleştirmeye çalıştığımız benliğin bizim için bir bütün olduğunu, salt bir haller toplamı olmadığını vurgulayan düşünür, kendini gerçekleştirmenin her zaman bir bütünü gerçekleştirmek olduğunu ifade eder. Ayrıca ahlaktaki asıl sorunun, gerçek benliği pratikte gerçekleştirecek olan gerçek bütünü bulmak olduğunu vurgular. Kendini bir bütün olarak bulmak ve ona sahip olmayı hem teorik hem de pratik olarak amaçladığını belirten Bradley, teorideki kastın nesneyi anlamak, duyumsal olgu dünyasını ortadan kaldırmadan veya değiştirmeden gerçeğine ulaşmak olduğunu belirtir. Pratikteki kastın ise verilen olduğu gibi bırakmak, hakikati bulmak değil ancak duyusal gerçeğin kendi gerçeğimize tekabülîyetini elde etmek olduğunu ifade eder. Hem teoride hem de pratikte amacın kendini bir bütün olarak gerçekleştirme olduğunu ifade eden Bradley, kendini gerçekleştirmenin veya kendinin farkına varmanın sadece bütün olmak değil, sonsuz bir bütün olmak anlamına geldiğini vurgular (Bradley, 2012, ss. 63-70).

Bradley kendini gerçekleştirme yolunda haz duygusunun en büyük ayartı olduğuna dikkat çeker. Şöyle ki Bradley, mutluluğun herkesin peşinden gideceği nihai amaç olduğunu, insanların her şeyin kendileri için iyi olmasını, isteklerinin yerine getirilmesini ve kalplerindeki arzuların tatmin edilmesini istediklerini belirtir. Bradley'e göre asıl problem mutluluğun tanımlanmasındaki güçlüktür. Çünkü mutluluk soyut ve belirsiz bir kavramdır ve herkes için farklı anlam ihtiva edebilir. Mutluluk belirsizken elle tutulur ve hissedilir olan zevk ise son derece belirgin ve somut bir duygudur. Ancak zevkin nihai amaç olarak alınmasını eleştiren filozofa göre, "haz peşinde koşmak" ifadesinin üzerinde düşünülmesi gerekir zira dünya, eğer zevk nihai amaç ise, bunun hedeflenilmemesi gereken bir amaç olduğunu ve en çok aranmadığı yerde bulunduğunu insanlara öğretmiştir (Bradley, 2012, ss. 78-80).

Bradley, hedonizmin problemliliğini haz ile iyi kavramlarının eşitlenmesiyle açıklar. Haz kendi başına iyi değildir (Koç, 2018, s. 18). Hedonizmin kendisini basitçe üzerinde çalışılabilecek bir teori olarak görmediğini, aksine kendisini ahlâkî olarak, ahlakın biricik ve tek açıklaması olarak öne sürdüğünü belirten ve bu durumu ciddi bir şekilde eleştiren Bradley, hedonizmin aslında ahlakla bağdaşmadığını ifade eder. Bradley'e göre hedonizm nihai amaç yapılamaz çünkü hem ahlak hem de din, insan ruh ve bedeninde minimum acı ve maksimum zevki hedefleyen bir düşünceye indirgenemez. Ayrıca hedonizmin ahlakı bir zevk aracı olarak görmesi, zevkin nihai amaç olarak ele alınmasını yalnızca ahlaksız olarak nitelendirmekle kalmayan Bradley aynı zamanda hedonizmin pratikte uygulanamayacağını da ifade eder (Bradley, 2012, ss. 81-86).

2.2. Birey-Toplum İlişkisinde İdeal Ahlak

Bradley, insanın toplumsal bir varlık olduğu ana önermesi içinde bir kişinin eğer kendisini gerçekleştirmek istiyorsa kendi varlığının ötesinde herhangi bir tikelin yaşamı olduğunu ve bunun evrensel yaşam olduğunun da bilincinde olması gerektiğini savunur. Bir kişinin ne olduğunu anlamak için onu tecrit etmemek gerektiğini; onun halktan biri olduğunu; bir ailede doğduğunu; bir toplumda, bir devlette yaşadığını göz ardı etmeden içinde bulunduğu organizmadaki konumuna göre değerlendirme yapılması gerektiğini belirtir (Bradley, 2012, s. 157). Başka bir deyişle birey, bir parçası olduğu bu

ortak yaşamda uzmanlaşmak zorundadır. Bradley'e göre bireylerin kendi amaçlarını ve gerçekliklerini bir şekilde ayrı olarak arayabileceklerini varsaymak gerçekten anlamsızdır (Bradley, 1962, s. 121).

Bradley, sosyal benlik ile sosyal olmayan benlik arasında ayrım yapar. İyi benlik denilen şey, sosyal ve sosyal olmayan bir ideali gerçekleştiren benliktir. Sosyal benlik fail benlik veya toplum içerisinde durumu ve ödevlerini gerçekleştiren benlik olarak da tanımlanabilirken; sosyal olmayan benlik doğrudan veya dolaysız olarak başkalarıyla ilişkiye girmeyen veya toplumda tam anlamıyla gerçekleşmeyen idealin kişide gerçekleştiği benlik olarak da tanımlanabilir. Bradley, iyi benliğin içeriğinin üç katlı olduğunu ve en önemli katının durum ve görevler olarak tanımlanan şeyden kaynaklandığını ifade eder. Bradley'e göre bir insanın toplumdan bağımsız olarak var olduğu fikri boş bir hayaldir; insan, varlığını toplumdan alır ve insanın ahlakı, aile, toplum, ulus gibi daha büyük yaşam unsurlarındaki kişisel iradesiyle gerçekleşen eylemlerinde tezahür eder. Ayrıca iyi insan sadece kısmen değil tüm yaşamı boyunca iyidir. İyi benlik, ruha da uygun olarak, bir aile, toplum ve devletin üyesi olarak görevlerini yerine getiren, konumuna ve görevlerine sadık olan benliktir (Bradley, 2012, ss. 198-201).

Bradley, ahlâkî alanın içinde üç unsur barındırdığını; bunların iyinin bilgisi, kötünün bilgisi ve bilinçli irade olduğunu belirtir. Birinciyi ikincisi olmadan, ikinciyi birincisi olmadan, bir ve ikinciyi de üçüncüsü olmadan anlamının mümkün olmadığını ifade eden Bradley'e göre kötünün bilgisi aynı zamanda iyinin bilgisini de ifade eder, aksi takdirde iyinin karşıtı olarak bilinemez ve bilinmediği yerde de ideal ahlaktan bahsedilemez. Bir özne kötülüğün ne olduğunu bilmiyorsa, ahlâkî iyilik sözcükleri onun için anlamsızdır. Ahlâkî iyiliği kötülük olmadan tanımlayamazsınız. Bradley'e göre, ahlak için öz bilinçli irade gereklidir. Öznenin sadece bir yanda iyi, diğer yanda kötü ile özdeşleştirilmesi, uyumsuzluklarını algılaması ve çelişkilerini hissetmesi işe yaramaz. Birbirlerine karşı durumlarını bilmedikçe onları tam anlamıyla bilemez ve bunun için ikisini birden önünde bulundurması gerekir. Bunlar, kendileri olmaksızın tam anlamıyla ahlâkî bilincin var olamayacağı üç unsurdur (Bradley, 2012, ss. 265-271).

Bradley, ahlakın, varlığının üstesinden gelmeye çalıştığı kötülüğe bağlı olarak kendi içinde çelişkili olduğunu savunur. Ona göre ideal benliğin gerçekleştirilmesi bu nedenle ahlak yoluyla elde edilemese dahi dinde hala mümkün gözükmektedir (Candlish & Basile, 2021). W.T. Mander, Bradley'in dini, ahlakî hayatta bulunduğu tutarsızlıklara bir çözüm ve dolayısıyla dini ahlakın yerini alan bir şey olarak gördüğünü belirtir. Mander'a göre bu şu iki sebepten dolayı önemlidir: Birincisi, ahlak aynı zamanda pratik bir mesele olduğundan, dini sıkı bir şekilde pratik alana yerleştirilir. İkincisi ise, dinin, felsefenin doruk noktası olmasa da, hayatın başka bir yönünün doruk noktası olduğu görülür (Mander, 1995, s. 289).

Bradley, ahlak üzerine düşünmenin bizi daha öteye götürdüğünü ve dini bir bakış açısının gerekliliğini görme hususunda yönlendirdiğini savunur. Bradley'e göre aslında ahlakın vermediğini bize din vermektedir. Hakiki din ile ahlak arasında bir bağlantı olduğunu düşünen herkesin bunu göreceğini belirten Bradley'e göre dindar olan ve ahlaklı olmayan bir adam ya sahtekârdır ya da din anlayışında problem vardır. Gerçek dinin ne olduğunu bilen hiç kimse ahlaksız olan bir adama dindar demez. Bradley'e göre din, özünde bir eylemdir ve bu eylem ahlâkî olan bir eylemdir. İyi benliğin farkına varmayı ve idrak etmeyi ima eder. Bununla birlikte ahlak eşittir din gibi bir çıkarımda bulunmanın son derece yanlış olacağını da ifade eden düşünür, ahlakın dinsel bir içeriğe sahip olduğunu ve dinin eğer ahlakla birlikte ise din olacağını ifade eder. Bradley'a göre din ahlaktan daha fazlasıdır. Var olmak için dinin eylem alanına geçmesi gerekir. Dinin pratiği içimizdeki ve dünyadaki idealin gerçekleşmesidir. Ayrıca dinin taşıdığı pratik içerik devletten, toplumdan, sanattan ve bilimden gelmektedir. Bu alanların tamamı ahlak dünyasıdır ve tüm görevlerin ahlâkî niteliği bulunmaktadır. Dolayısıyla gerçekleşme sürecinde olan ahlak nihayetinde din içerisinde varlığını sürdürür (Bradley, 2012, ss. 279-298).

2.3. Bradley'de Özgürlük ve Sorumluluk

Bradley, *Ethical Studies [Ahlakî İncelemeler]* adlı eserinin “*The Vulgar Notion of Responsibility in Connection with the Theories of Free-Will and Necessity*” [Özgür İrade ve Sorumluluk Teorileriyle Bağlantılı Olarak Avamî Sorumluluk Kavramı] başlıklı ilk makalesinde, makalenin amacının kısaca halkın sorumlu olmaktan ne

anladığını ve halkın sorumluluk anlayışı ile özgürlük ve zorunluluk kavramlarının uyuşup uyuşmadığını araştırmak olduğunu söyler (Bradley, 2012, s. 1). Bradley'e göre henüz bozulmamış bir ahlâkî duygu istiyorsak aydınlanmayı arkada bırakmamız ve zihninde teorilere dair bilgi bulunmayan bir insanın ahlâkî kavramlardan ne anladığına bakmamız gerekir. Çünkü teorilerin en saf hali avamın/halkın zihninde yer alır (Bradley, 2012, s. 3).

Bradley, yaptıklarımızın karşılığını alacak olma düşüncesinin temelinde ahlâkî bir mahkemeye tabi olmak düşüncesinin olduğunu belirtmektedir. Bradley'e göre sorumluluk suçluluğun ya da ahlâkî bir özne olmanın ilk koşuludur. Kişi yalnızca kendi eyleminden sorumludur, başkasının eylemlerinden sorumlu olması kabul edilemez. "Ben" ile eylemi yapan "özne" aynı değilse sorumluluk nosyonu ortadan kalkar. Sorumlu olabilmek için sadece eylemi yapan kişi olmak yeterli midir? Sorusuna da cevap arar. (Bradley, 2012, s. 5).

Bu sorunun cevabında Bradley, sorumlu olmak için eylemi yapan kişi olmanın yeterli olmadığını aynı zamanda bu eylemin de kişinin hür iradesiyle gerçekleştirilmesi gerektiğini savunur. Zorlamanın olduğu yerde iradenin ve iradeyle birlikte de hesap verilebilirliğin ortadan kalktığını belirten düşünür, eylemin ahlâkî bir niteliğinin olabilmesi için kişinin herhangi bir zorlama olmaksızın o eylemi yapması ve eylemi yapan kişinin de aynı zamanda akıllı olması gerektiğini ifade eder. Eğer bir insan cahilse veya bilmek vazifesi değilse o zaman o insanın eylemi ahlâkî bir eylem olamaz. Bradley, belli miktarda akıl ve duyu bilgisinin sorumluluk koşulu olduğunu söyler ve akli melekelere yoksun insanların ve küçük çocukların sorumlu varlıklar olarak kabul edilemeyeceklerini savunur. Bradley'e göre sorumluluk 'ahlâkî fail olma' anlamına gelir ve eylemlerinin ahlâkî niteliğini bilmeyen kimse sorumlu değildir (Bradley, 2012, ss. 6-7).

Eylemin ahlâkî nitelik taşıyabilmesi için zorlama olmadan yapılması gerektiğini ifade eden Bradley, özgür irade kavramının determinizmin yokluğu ile açıklanabileceğini savunur. Filozofa göre, dünya üzerindeki hiç kimse hatta kendimiz bile bundan sonra ne yapacağımızı veya yapmayacağımızı bize söyleyemez (Bradley, 2012, s. 10-11).

Bu ifadelerinden yola çıkarak Bradley'in bir eylemin ahlâkî olarak tanımlanması için şu koşulları öne sürdüğünü söyleyebiliriz: Öncelikle eylemi ya-

pan kişi bilinçli bir özne olmalıdır, hiç kimse bir başkasının eyleminden doğrudan sorumlu kabul edilemez. Eylemin ahlâkî olabilmesi için kişinin o eylemi kendi hür iradesiyle, bir zorlama olmaksızın yerine getirmiş olması gerekir. Ayrıca eylemi yapan kişinin, o eylemin neden olabileceği sonuçların farkında olması gerekir. Akıl noksanlığı olan kişileri veya küçük çocukları ahlâkî fail olarak nitelendirmek mümkün değildir. Son olarak eylemin kişinin kendi iradesiyle gerçekleşmesi gerekir, determinizmin kabul edildiği bir teorik düzlemde ahlâkî eylemden bahsedilemez.

3. Sonuç ve Değerlendirme

Her iki filozof da sarkacın iki ucundaki insan tipini birbirinden ayırır, bir tarafta kendilik bilincine sahip olmayan, kendi ile başkasını ayıramayan, bilinçsiz yaşayan insan. Diğer tarafta kendini bilen, kendini başkalarından ayırt eden, içindeki potansiyelin farkına varan insan. Kendilik bilincinin oluşumunda egzersiz yapılacak alan yani olması gerekeni belirleyen ideal davranış alanı ahlâkî alandır. Bu açıdan her iki filozofun da Platoncu yaklaşıma uygun hareket ettikleri görülür yani kişinin kendini bilmesi, kendi ile başkalarını ayırması bilgeliğin yolunu açmaktadır. Gerek İbn Bâcce gerekse Bradley bireysel gelişimin ahlakî alanda tamamlanacağı konusunda uzlaşırlar. Ahlakî alan denildiğinde üç unsur ön plana çıkmaktadır. İrade sahibi varlık, iyinin bilgisi ve kötünün bilgisi. Her iki filozofun öncelikli vurgusu insanın özgür, iradeli ve sorumlu bir varlık olduğudur. İnsanın iyi ve kötüyü ayırt etme potansiyeli vardır. İbn Bâcce'ye göre iyi ve kötü arasını ayırmak aynı zamanda cismânî, ruhânî ve akledilir suretleri ayırmak anlamına gelir. Yani iyilik, bunları ayırmak ve yerli yerine koymak; kötülük ise cismânî suretlere dalmak, farklı suretlerin bilgisine sahip olmamak, aralarında ayırım yapamamaktır. Bradley ise konuya daha farklı yaklaşır o, anahtar kavramın benlik ile evrensel arasını ayırmak olduğunu belirtir. Yani o, ahlâkî iyiliğin ya da ideal benliğin, insanın başkalarıyla ilişki alanında gerçekleştirilen kendisiyle ilişkisi olduğuna dikkat çeker. Her iki filozof için de bilinç sahibi birey, büyük evrenin tamamlayıcı bir parçası olarak görülür.

İnsanın kişisel gelişiminde toplumun rolü var mıdır? Birey toplumdaki uzak kalarak ahlâkî yetkinliğe ulaşabilir mi? Sorularını her iki filozof da cevaplamaya çalışmıştır. Bu soruya İbn Bâcce şartlı cevap verir. Aslında insanın

tabiatı itibariyle toplumsal bir varlık olduğu düşüncesi her iki filozofun da mutabık kaldığı bir düşüncedir. İbn Bâcce bu soruna orijinal olarak ortaya koyduğu *tedbîrû'l-mütevahhid* kavramı çerçevesinde cevap verir. O şunu iddia eder; insan toplumsal bir varlıktır, ahlâkî gelişimini toplum vasıtasıyla gerçekleştirir. Ancak toplumda genel gidişatı bozacak ahlâkî ve siyasî hastalıklar ortaya çıkmış ve yayılmaktaysa bu durumda bireysel olarak tedbîr kaçınılmazdır. İbn Bâcce'nin anahtar kavramlarından birisi de bu tedbîr kavramıdır. Tedbîr, zaman ve mekana göre kolaylıkla değişmeyen genel geçer ilkelerin yönetimi anlamına gelir. Yukarda da belirtildiği gibi tedbîr, olan ile olması gereken arasındaki makasın daraltılması, olanın olması gereken alanına çekilmesidir. İbn Bâcce *mütevahhidi* adeta büyük bir ağacın çekirdeğine benzetir. Çekirdek içinde ağaç olma potansiyeli vardır ancak büyümesi için gereken ortamı elde etmesi gerekir. Bu ortamı özgür iradesiyle *mütevahhid* yaratır ve kısıtlı imkânıyla potansiyelini gerçekleştirmeye çalışır. İbn Bâcce'deki bu yalıtılmış erdemli birey kurgusu Bradley'de yoktur. Bradley erdemli erdemsiz toplum ayrımı yapmaksızın bireysel mükemmelleşmenin ancak toplumla tamamlanacağını belirtmektedir. Yani Bradley için kendini gerçekleştirme, ideale doğru yönelme, kendini mükemmelleştirme ancak toplumda, başkalarıyla ilişki kurarak elde edilir. Ayrıca Bradley'in İbn Bâcce örneğinde olduğu gibi erdemli bir toplum kurma ve o toplumun özelliklerini ve temsilcilerini belirleme şeklinde tezahür eden idealist bir sistem kurma düşüncesi bulunmamaktadır. Bradley'in ayırıcı özelliği etik teorisi kurma çabasıdır, ancak bu çabasını ütopyik bir toplum resmederek gerçekleştirmez, yalnızca zihnindeki ahlâkî sistemi teorik zemine oturtur.

İbn Bâcce ve Bradley'in yaklaşımları arasında temel farklardan birisi de ahlak ile din arasında kurulan ilişkidir. İbn Bâcce'nin akıl ile dini uzlaştırma geleneğinin bir üyesi olarak din ile ahlak arasında keskin bir ayrım yapması beklenemez. İbn Bâcce'nin sistemine bakıldığında din ile ahlak ayrımı yoktur. Buna karşın ona göre kâinat üzerinde hakim olan ideal kurgu tektir o da ilahî temellidir. Yani tedbîr-i ilâhî mutlak bir düzen olarak diğer bütün tedbirlere ışık tutar. İnsan için kullanılan tedbîr de bu ilahî tedbîrle bire bir ilişkilidir. Ona göre insanî olan, ilahî olanı örnek almalı ve ona yaklaşmalıdır. İbn Bâcce'nin insan aklı ile faal akıl arasında kurduğu ilişki yani ittisal teorisi de bu kurgunun başka bir göstergesidir. Bradley cephesinde durum daha farklıdır.

Batıda reform hareketleriyle birlikte dînî olan ile dünyevî olan birbirinden ayrılmış, 19. Yüzyılla birlikte pozitivist bakış açısı dünyevî olan lehine bu ayrımı daha da derinleştirmiştir. 20. yüzyıl filozofu olan Bradley ile 12. Yüzyıl filozofu olan İbn Bâcce'nin farklı paradigmalardan hareket ettikleri muhakkaktır. Bununla birlikte Bradley, din ile ahlak alanı arasında kurgulanan engelleri kaldırmaya çalışır. Ona göre ahlakî alan ideal alandır, yani zihnî bir kurgudur, din alanı ise idealin bizzat uygulandığı gerçek alandır. Dolayısıyla Bradley, ahlakî ideal kurgunun dağılmasını engelleyen adeta onu hizaya getiren şeyin dînî alan olduğunu düşünür.

Kaynakça

- Akyol, A. (2018). Kitlelerin Tahakkümüne Karşı Bireysel Yönetim. İçinde *Tedbîru'l-Mütevahhid Bireysel Yönetim Okumaları*. Elis Yayınları.
- Aydınlı, Y. (1997). *İbn Bacc'e'nin İnsan Görüşü*. M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Aydınlı, Y. (2002). İbn Bâcce'nin 'Fi'l Muteharrik' İsimli Risalesi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11(1), 17-28.
- Bradley, F. H. (1916). *Appearance and Realty*. George Allen&Unwin.
- Bradley, F. H. (1962). *Essays on Truth and Reality*. Oxford At the Clarendon Press.
- Bradley, F. H. (2012). *Ethical Studies*. Cambridge University Press.
- Candlish, S., & Basile, P. (2021). Francis Herbert Bradley. İçinde E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/bradley/>
- Eflâtun. (1997). *Birinci Alkibiades* (İ. Şahinbaş, Çev.). MEB Yayınları.
- el-Masumî, M. S. H. (2014). İbn Bacc'e. İçinde M. M. Şerif (Ed.), & İ. Kutluer (Çev.), *İslam Düşüncesi Tarihi 1*. İnsan Yayınları.
- İbn Bâcce. (1994). *Tedbîru'l-mutevahhid*. Cérés Edition.
- İbn Bâcce. (2019). *Kitabü'n-Nefs* (B. Köroğlu, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Ku-

rumu Başkanlığı Yayınları.

- Koç, E. (2018). F. H. Bradley Etiği: Durumum ve Ödevleri. *The Journal of Academic Social Sciences*, 67(67), 12-24. <https://doi.org/10.16992/ASOS.13490>
- Leaman, O. (2019). İbn Bâcce on Society and Philosophy (B. Tamtürk, Çev.). *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(15), 217-232.
- Mander, W. J. (1995). Bradley's Philosophy of Religion. *Religious Studies*, 31(3), 285-301. <https://www.jstor.org/stable/20019751>
- Shaffer, J. A. (2005). *Zihin Felsefesi* (T. Koç, Çev.). İz Yayıncılık.
- Uyanık, M. (2018). İslam Felsefesinde "Bireysel Yönetim ve Bireysel Ahlak Tasavvuru. İçinde *Tedbîru'l-Mütevahhid Bireysel Yönetim Okumaları*. Elis Yayınları.

Abdullah Kahraman, 40 Soruda Faiz. İstanbul: İktisat Yayınları, 2021. 145 s.

Şaziye Gül KOKULU

Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
Fıkıh Anabilim Dalı
Masters Student, Selcuk University Faculty of Islamic Sciences,
Department of Fiqh
Konya, Turkey
SaziyeGulKokulu@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-0289-627X

DOI: 10.5281/zenodo.6356283

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirmeleri / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 06 Kasım / November 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 05 Aralık / December 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Mart / March 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mart / March 2022

Atf / Citation: KOKULU, Şaziye Gül. (2022). 40 Soruda Faiz Kitabının Değerlendirmesi. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 7 (Mart 2022): 195-199.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC-ND 4.0



Müslümanlar, teoride ribâyâ karşı menfi bir tavır takınırken, ribânın fiilî uygulamasına yönelik aynı cesareti çoğu zaman gösterememişlerdir. Öyle ki, faizsiz bir ekonomi fikri geliştirmek yerine faiz yasağının alanını daraltan yaklaşımlar terviç edilmektedir. Bu bağlamda faiz yasağı hususunda Müslümanlara bir fikir vereceği için *40 Soruda Faiz* kitabı tahlil edilmeye değerdir.

İslam iktisadındaki uygulamalar ile ilgili sorular ve cevaplarının ele alındığı *40 Soruda Bilinmesi Gerekenler Dizisi* adlı serinin sekizincisi olan eser; ön-söz, giriş, sonuç, ileri okumalar ve kaynakça dışında yedi bölümden oluşmaktadır. Bu yedi bölüm şu başlıklardan müteşekkildir: Faizin Tanımı Ve Tarihi, Farklı Uygarılıkların Faiz Yaklaşımı, Klasik Faiz Teorilerine Yönelik Eleştiriler, Osmanlı Devleti Ve Faiz, İslam Hukukuna Göre Faizle İlgili Bazı Meseleler, Faizin Meydana Getirdiği Sorunlar, İslam'ın Faize Karşı Geliştirdiği Alternatif.

Günümüzde herkese hitap eden ve basit bir üslupla faiz konularını ele alan çalışmalara ihtiyaç vardır. Giriş kısmında yazar, kitabı yazma amacının bu ihtiyacı karşılamak olduğunu, detaydan ziyade özlü bilgi vermek istediğini belirtmektedir (s.2-3). Kitabın geneline bakıldığında ise, faizin ne olduğu, geçmişte nasıl kullanıldığı, alternatifinin olup olamayacağı gibi birçok hususta, temel oluşturabilecek bilgilerin kaleme alındığını görmekteyiz. Dolayısıyla kitabın önemli ölçüde amacına ulaştığını söyleyebiliriz.

Faizin Tanımı ve Tarihi ismini taşıyan ilk bölümde müellif, şu sorulara cevaplar vermiştir: faiz nedir, modern iktisadî düşüncenin faiz tanımı nedir, tarihte ilk faiz uygulaması nasıl ve neden başlamıştır, iktisat biliminde faizin türleri nelerdir, basit faiz ile bileşik faiz arasındaki fark nedir, politika faizi nedir ve neden önemlidir?

Kahraman, sınırsız ihtiyaca karşılık kıt imkâna sahip olan insanların borç alması ve vermesinin zorunlu olmasını, faizi doğuran ilk nedenler arasında saymaktadır. Arkeolojik bulgular, ilk bankaların mabetler, ilk bankerlerin din adamları olduğunu sonucunu ortaya koymaktadır. Yazar bu durumun onlar tarafından faizin dinen meşrulaştırılması sonucunu doğurduğunu belirtmektedir (s.13-14).

İkinci bölümde Yahudilik ve Hristiyanlıktaki faiz yaklaşımına değinen müellif, esasında her iki semavî dinde de haram olan faiz yasağının tahrif edildiğinden bahsetmiş ve Hristiyanların üretim faizi ile tüketim faizini birbirinden ayırmalarının faiz yasağını ortadan kaldırmalarında en etkili yöntem olduğunu söylemiştir (s. 37).

Günümüzde faizin meşru olup olmasının değil, oranının ne olması gerektiğinin tartışıldığını söyleyen Kahraman, bunun insanların faizsiz ekonomi olamayacağına inandırılmalarının ve finans sektörünü eline geçirenlerin faize alternatif sunulmasına müsaade etmemelerinin bir sonucu olduğunu vurgulamaktadır (s. 41).

İslam hukukunda faizin kapsamını daraltan yaklaşımlara ve bu yaklaşımlara sahip kişilere değinen müellif, bu yaklaşımların gerekçesi ne olursa olsun sonucunda Hristiyanlık ve Yahudilikteki gibi gevşeme ve meşrulaştırma hareketine hizmet ettiklerini vurgulamaktadır (s. 54-56).

Klasik Faiz Teorilerine Yönelik Eleştiriler başlığını taşıyan üçüncü bölümde, sadece semavî dinlerin değil, Budizm, Hinduizm gibi inançların ve Aristo, Eflatun, Karl Marx gibi ateist filozofların da faize karşı çıktıklarından bahsedilmiş ve insanların faize nasıl mecbur bırakıldığı anlatılmıştır.

Dördüncü bölümde müellif Osmanlı devletinde faiz uygulamasının olup olmadığını incelemiş ve “Osmanlılarda açıkça faiz adı altında herhangi bir muameleden söz etme imkânımız olmamakla birlikte bazı uygulamalarda değişik isimler altında yapılmış olsalar da faiz veya faiz şüphesi olduğu inkâr edilemez bir gerçektir (s. 79)” sonucuna ulaşmıştır. Daha sonrasında para vakıfları uygulamasından bahsetmiş ve bu gibi uygulamaların kalıcı finans yöntemi olarak sunulmasının doğru olmadığını, bu işlemin acil ihtiyaçları karşılamak için geçici bir çözüm yolu olarak icat edildiğini belirtmiştir.

Kahraman, muâmele-i şer’iyye gibi işlemlerin, kimseye zarar vermeden yapılan işlemi kanuna uygun hale getirme çabası olduğunu, bunun faize kılıf uydurmak için değil yapılan işlemi faizden kurtarmak için kullanıldığını ve o gün için bundan başka çare olmadığını vurgulamıştır (s. 85).

Beşinci bölümde faizle ilgili meseleler ele alınmıştır. Müellif, faiz ve ribâ kavramlarını incelemiş ve faiz-ribâ ayrımının dinî ve ilmî bir dayanağının

olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Bu ayrımın, Hristiyanlıktakine benzer şekildeki meşrulaştırma çabasına dayandığını belirtmiştir (s. 90).

Faizin zaruret hatta ihtiyaç durumunda helal olacağı görüşünü öne sürülenlere cevap veren müellif, zaruret ve ihtiyaç kavramlarını açıklamış ve birtakım tedbirlerle fiilî tehlikelerden kurtulma imkânı olan bir zarurettten bahsedilemeyeceğini söylemiştir. Bu durumda Müslümanlar faizi tek çare olarak görmeyip, alternatifler üretmelidir. Katılım bankalarını örnek olarak veren müellif, Müslümanların birikimleriyle bu kurumların gelişmesine yardım etmesi gerektiğini ve böylece zaruret anlayışına sığınmalarına gerek kalmayacağını belirtmiştir (s.99-100).

Enflasyon oranı kadar faiz talep etmenin uygun olup olmadığı sorusunu ele alan müellif, enflasyonist ortamlarda borç veren kişinin para değerindeki kaybının telafisi için bazı çözümler sunmaktadır. Bu çözümlerden birisi, borç verilirken, verilen borcun altın, döviz gibi şeylere endekslemektir. Bir diğer çözüm ise, parayı enflasyona endekslemektir. Verilen ile alınan paranın eşit olması gerektiğini söyleyen Kahraman, enflasyonist ortamlarda bu eşitliğin değer farkının tahsil edilmesiyle sağlanabileceğini belirtmiştir (s.102-103).

Tefecilik faiziyle banka faizinin farklı olup olmadığını inceleyen müellif, sonuç ve hüküm olarak ikisinin bir farkı olmadığını ve bu ayrımı yapanların, insanların faiz direncini ve hassasiyetini kırarak, faizi masum gösterme çabasında olduklarını söylemiştir (s. 105).

Faizin Meydana Getirdiği Sorunlar başlığını taşıyan altıncı bölümde, faizin iktisadî sistemde ne tür sorunlara yol açtığına, üretim ve tüketimi nasıl etkilediğine değinilmiş, faizin kaldırılmasının ekonomiyeye etkisinden bahsedilmiştir. Bu bölümde faizli ekonominin en iyi alternatifinin faizsiz ekonomi olduğu ve bunun da İslam'da mevcut olduğunu vurgulayan Kahraman, faizli ekonomiye karşı geliştirilen faizsiz ekonominin dünya ölçeğinde kabul görmesi gerektiğini belirtmiştir (s. 121).

İslam'ın Faize Karşı Geliştirdiği Alternatif adlı yedinci ve son bölümde, İslam'ın faize alternatif olarak getirdiği kurum, faizsiz ekonominin imkânı, faizsiz finansman alternatifleri ele alınmış ve faizsiz finansal sistemin nasıl işleme gerektiği anlatılmıştır. Faizsiz finansal sistemin, kapitalist sistemin işlemlerini kopyalayıp hileli yollarla faizi kamufle ederek değil, kendi ilkeleriyle

hareket ederek bağımsız bir yapı olarak işlemesi gerektiğini vurgulayan müellif, faizsiz finans kurumlarına mahsus bir kanun bulunmasının gerekli olduğunu söylemiştir (s.137).

Sonuç kısmında ise müellif "...Faizsiz güçlü alternatifler oluşturmadıkları sürece insanlığın sosyal problemlerinin çözülemeyeceği bir gerçektir. Bu gerçeği artık sadece faizin her türlüşünün haram olduğuna inanan Müslümanlar değil, bu inancı taşımayan kimi ekonomi ve siyaset adamları da kabul etmektedirler. O zaman faize karşı insanlığın el ele vermesi, insanlığın refahı için bir zorunluluk olduğu kadar aynı zamanda bir vecibedir." diyerek tüm insanlığa bir çağrı yapmıştır (s.141).

Her seviyeden okuyucuya hitap eden mezkûr eserin dili gayet sade ve anlaşılırdır. Faiz konusunda fikir edinmek isteyen herkes için dikkate alınması gereken bir kitaptır.



mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Mart/March 2022, s. 7: 201-210

**Hüseyin Maraz, Aklî Aydınlanmanın Özgürlükçü Aktivisti Vâsıl b. Ata.
İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2021. 302 s.**

Ahmet Mekin KANDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
Kelâm Anabilim Dalı

Asst. Prof., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Department of Kalâm

Ankara, Turkey

ahmetmekin@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-0030-8297

DOI: 10.5281/zenodo.6356503

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirmeleri / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Şubat / February 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 05 Mart / March 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Mart / March 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mart / March 2022

Atıf / Citation: KANDEMİR, Ahmet Mekin. (2022). Aklî Aydınlanmanın Özgürlükçü Aktivisti Vâsıl b. Ata Kitabının Değerlendirmesi. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 7 (Mart 2022): 201-210.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC-ND 4.0



Tabakât ve tarih kitaplarında Mu'tezile'nin kurucu önderlerinin ve ekolün ilk iki yüzyılında yaşamış âlimlerinin yüzlerce eser telif ettiği kaydedilmekte ve bu eserlere dair listeler nakledilmektedir.¹ Ne yazık ki bu eserlerin tamamına yakını yok olmuş, günümüze ulaşamamıştır. Bu eserlerin yok olmasında yangınlar, savaşlar ve istilâlar gibi tabii ve tarihi sebeplerin yanı sıra mezhep taassubu ve Mu'tezile karşıtlığı başat rol oynamıştır. Zira Mu'tezile'nin mihne döneminde izlediği yanlış politikalar, bir müddet sonra tersine dönmüş, uyguladıkları baskı ve eziyetlerin daha fazlasına kendileri maruz kalmıştır. Bu süreçte Mu'tezilî âlimlerin ders vermesi ve mezhebe ait eserlerin okutulması yasaklanmış, birçok âlim hapis ve sürgüne maruz bırakılmış, ekole ait kitaplar yakılmış ve bulundurulması suç sayılmıştır. Bu durum Mu'tezile'nin ilk dönemlerine ait şiretleri, fikirleri ve kuramları aslî kaynaklarından öğrenme imkânını ortadan kaldırmıştır. Özellikle Ehl-i sünnet çevrelerde Mu'tezile'ye dair bilgiler, sadece muhalif mezhep âlimlerinin telif ettiği fırak ve makâlât türü eserlerden takip edilmiştir.² Bu eserlerin de temel gayesi bid'at mezhebi olarak gördükleri Mu'tezile'nin fikirlerini çürütmek ve reddetmek olduğundan, İslâm dünyasında eksik ve olumsuz bir Mu'tezile tasviri egemen olmuştur. Mu'tezile'nin kendi tabakât kaynakları da geç sayılabilecek bir dönemde teşekkül ettiğinden, mezhep kaynakları da kendi tarihini aydınlatmada ve bu olumsuz tasviri düzeltmede yetersiz kalmıştır.

Fırak ve makâlât türü eserlerde eksik ve olumsuz bir tasvirle takdim edilen Mu'tezilî âlimlerin başında ekolün kurucu ismi olarak kabul edilen Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) gelmektedir. Mu'tezile hakkında ülkemizde son yıllarda önemli çalışmalar yapılmakla birlikte kelâm ve mezhepler tarihi literatüründe Vâsıl'ın hayatı, ilmi kişiliği ve siyasî-itikâdî fikirleri hakkında derli toplu bir çalışma bugüne kadar yapılmamıştı. Bu inceleme yazısında ana hatlarıyla tanıtacağımız Hüseyin Maraz'a ait *Aklî Aydınlanmanın Özgürlükçü Aktivisti Vâsıl b. Ata* adlı eser bu boşluğu doldurarak Mu'tezile literatürüne önemli bir

¹ Bu eserlerin listesi için bk. İbnü'n-Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist* (Tahran, 1971), 203 vd.

² Bu konuda bir değerlendirme için bk. Hüseyin Hansu, "Mu'tezile Araştırmalarında Kaynak Problemi", *Marife* 3/3 (2003), 55-71.

katkı sağlamaktadır. Eserin müellifi, şimdiye kadar Mu'tezile'ye dair yaptığı çalışmalarla alandaki birikimi ve yetkinliğiyle öne çıkan bir araştırmacıdır.³

İslâm düşünce tarihine yön veren önemli âlimlerden biri olan Vâsıl'ı bütün yönleriyle ele almayı ve onun biyografisini ve öğretisini derinlikli ve sistematik bir şekilde araştırmayı hedefleyen (ss. 9-10) eser bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Kısa sayılabilecek giriş bölümünde Mu'tezilî, Şii ve Sünnî kaynaklardaki Vâsıl portresine dair bir çerçeve çizilmekte ve buradaki bilgilerden hareketle onun i'tizâl hareketindeki konumuna ve önemine dair bir değerlendirme yapılmaktadır. Bu çerçevede Vâsıl hakkında ilk dönem Mu'tezilî kaynaklarda yeterli bilgi bulunmadığına ve ekolün tabakât eserlerinde ekolün kurucusu olarak zikredilmediğine dikkat çekilmektedir. Vâsıl burada daha ziyade kendisinden önceki i'tizâl geleneğinin bir halkası olarak takdim edilmekte, edebiyatçı ve hatip yönüne vurgu yapılmaktadır (ss. 14-15). Mu'tezile'nin kurucusu olduğu bilgisi ise ilk olarak Eş'arî fırak müellifi Şehristânî (ö. 548/1153) tarafından dile getirilmektedir. Diğer fırak eserlerinde de bu bilgi tekrarlanmakta ve Vâsıl bir bi'at hareketinin öncüsü olarak takdim edilmektedir (s. 17).

Tarihi şahsiyetleri ve problemleri ele alan çalışmalardaki olası risklerden biri şahıslara ve fikirlere dair değerlendirmeler yapılırken bugünün anlam içeriği ve değer yargılarıyla yüklü kelime ve kavramların dikkatsizce kullanılması ve dolayısıyla da anakronizme düşülmesidir. Bundan dolayı çalışmaya konu edilen âlime ve fikirlerine dair tanım, tavsif ve değerlendirmelerde kullanılan dile ve kavramlara ayrıca dikkat etmekte yarar vardır. Kitabın adında tercih edilen "aydınlanma" ve "aktivist" gibi kelimeler, eser ismini dikkat çekici kılsa da, ilk bakışta zihinlerde bu tarz bir soru işareti oluşturmaktadır. Fakat yazarın bu konuda özenli ve dikkatli davrandığı kitabın içeriğine bakıldığında anlaşılmaktadır. Nitekim Vâsıl'ın hayatı, ilmi kişiliği ve öğretisi kanalının ele alındığı birinci bölümde yazar, hiçbir fikrin boşlukta

³ Yazarın Mu'tezile'ye ilişkin çalışmaları için bk. Hüseyin Maraz, "Mu'tezile'nin 'El-Menzile Beyne'l-Menzileteyn' Savunusu ve Doğuşu İle İlişkisi", *Kader* 14/1 (2016), 1-33; "Mu'tezile'de Kalp Mühürlenmesi ve Özgürlüğün Sürekliliği Meselesi", *Kader* 15/3 (2017), 594-614; *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezayı Temellendirme (İstihkak Teorisi)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018).

doğmadığını, içinde bulunduğu dönemin dinî, ictimâî, siyasî ve fikrî kültürün bir ürünü olduğunu belirterek (s. 31) bu konuda bilinçli olduğunu fark ettirmektedir. Bu hassasiyete bağlı kalınarak birinci bölümde Vâsıl'ın etnik kimliği, mesleği, lakabı ve künyesine dair kaynaklarda yer alan bilgiler, dönemin ilmî ve sosyo-kültürel iklimi göz önüne alınarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda onun hayatında ve fikirlerinde etkili olan şehirlere ve buralardaki fikrî atmosfere dair yapılan değerlendirmeler de önemlidir. Yazar buradaki tespitlerinde Vâsıl'ın ilk ilmî müktesebatını Medîne'de edindiğini, dönemin teo-politik sorunlarıyla ilk olarak burada yüzleştiğini, farklı din, mezhep ve felsefî öğretileri barındıran; bu yönüyle çok kültürlü ve entelektüel bir yapıya sahip olan Basra'da ise rasyonel düşüncesini kurduğunu ve fikrî olgunluğa ulaştığını belirtmektedir (ss. 28, 34-35). Diğer taraftan Vâsıl'ın fiziksel özelliklerinin, edebî yönünün ve kişilik özelliklerinin de ele alınmış olması, onun portresini somutlaştırması açısından önemlidir. Bu konuda onun peltek olduğu halde üstün dil yeteneği ve zekâsıyla fiziksel kusurunu edebî sahada bir haslete dönüştürdüğü, râ'sız hutbeleriyle meşhur olduğu bilgisi klasik kaynaklarda sıkça dile getirilmektedir. Yazar bu durumu, Vâsıl'ın edebiyatla kelâmı bir araya getiren mahir bir hatip olduğu şeklinde değerlendirmektedir. Kişilik olarak ise verdiği dersler karşılığında hiçbir ücret almadığı, mevcut yönetimin verdiği hiçbir görevi kabul etmediği, zühd, takva ve verâ sahibi olduğu, hakikati söylemekten çekinmeyen, haksızlığa sessiz kalmayan, bununla birlikte yeri geldiğinde sabretmeyi ve susmayı da bilen bir yapıda olduğu zikredilmektedir.

Birinci bölümde irdelenen diğer bir konu, Vâsıl'ın ilmî kimliğini kazanmasında etkili olan Muhammed b. Hanefiyye (ö. 81/700) ile oğlu Ebû Hâşim (ö. 98/716-17) ve Hasan Basrî (ö. 110/728) ile olan ilişkileridir. Bu noktada özellikle Şiî tabakâtlarda Muhammed b. Hanefiyye'nin Vâsıl'ın hocası olarak ön plana çıkarılmasında onun fikirlerini Hz. Ali'ye ve oradan da Hz. Peygamber'e (s.a.s.) dayandırma çabasının etkili olduğu tespiti dikkat çekicidir. Yazarın bu konuda, tarihsel olarak aralarında hoca-talebe ilişkisinin mümkün olmadığı, Vâsıl'ın daha ziyade Ebû Hâşim ile birlikte eğitim aldığı, belki aralarında bir hoca-talebe ilişkisinden de söz edilebileceği ve babasının fikirlerinden de onun aracılığıyla haberdar olabileceği yönündeki tezleri makul görünmektedir. Vâsıl ile Hasan Basrî arasındaki hoca-talebe ilişkisi daha sarihdir.

Bu konuda da yazar onun Basra'daki ilk yıllarında Hasan Basrî'nin ders halkasına katıldığını, orada belirli bir eğitimi takip ettiğini, fakat fikrî gelişimini tamamladıktan sonra kendi bağımsız meclisini kurduğu belirtmektedir. Makâlât eserlerinde Vâsıl'ın Hasan Basrî ile olan ilişkisinin büyük günah işleyenlere ilişkin ortaya attığı "el-menzile beyne'l-menziyeteyn" görüşü üzerinden ifade edilmesi ve bu fikri ayrılığın ümmetin icmâsından ayrılmasına sebep olarak zikredilmesi ise yazar tarafından eleştirilmekte ve buna ilişkin söz konusu rivayetler üzerinden tarihsel bir analiz yapılmaktadır. Nihayetinde yazar bu olayın mezhebî motiflerle kurgulanmış bir sahne olduğunu, bazı konularda hocasıyla fikir ayrılığı yaşamış olsa da Vâsıl'ın hocasıyla tevhîd ve adalet konusunda ortak kanaatleri taşımaya devam ettiğini ve bütünüyle ilişkilerini koparmadıkları kanaatini dile getirmektedir (ss. 79-82). Bu çerçevede yazarın olayın kaynaklarda yer alan tüm versiyonlarını tahlil etmesi, bunlar arasındaki farklılıkları, çelişkileri, boşlukları ve tutarsızlıkları irdelemesi eleştirel yöntemin güzel bir örneğini temsil etmektedir.

İkinci bölümde Vâsıl'ın politik ve teolojik fikirlerine odaklanılmakta, buradan hareketle onun İslam düşüncesindeki konumunu tespit edilmeye çalışılmaktadır. Vâsıl'ın siyasi düşünceleri ve tutumları, ilk bölümde takip edilen yönetime uygun olarak dönemin sosyo-politik tartışmaları ve siyasi güç dengeleri üzerinden belirginleştirilmektedir. Bu çerçevede Vâsıl'ın dinî meselelerin siyasi koşullardan bağımsız bir şekilde tartışılmadığı bir vasatta yaşadığının altı çizilmekte, bundan dolayı onun başlattığı akılcı hareket ile dinî söylemleri siyasi tasalluttan kurtarmayı, bunun yerine akıl ve değer ekseninde bir söylemi inşa etmeye çalıştığı değerlendirilmektedir. Bu bağlamda yazarın imamet konusundaki fikir ve yaklaşımları üzerinden Vâsıl'ın siyasi pozisyonunu tespit çabası yerindedir. Çünkü imamet konusu etrafında yürütülen tartışmalar dönemin ana siyasi gündemini oluşturmaktadır. Yazar bu noktada, Vâsıl'ın mürtekb-i kebîre meselesindeki uzlaşmacı tavrını imamet konusunda da sergilediğine, bununla da ümmetin bölünmüş yapısını düzeltmek ve ortak bir noktada herkesi buluşturmak istediğine dikkat çekmektedir. Vâsıl'ın bu uzlaşmacı tavrını ise imametini dini bir kurum olmadığı düşüncesinde Ehl-i sünnet ile, imamın Kureyş dışından seçilebileceği fikrinde Hâricilerle, her asırda bir imamın vacip olduğu görüşünde ise Şîâ ile ortak paydada buluştuğu; bir ailenin kontrolündeki iktidarın saltanata dönüşmesine muhalefet et-

mesi, halifenin değiştirilmesi için propaganda yapılabileceğini ve gerektiğinde azledilebileceğini savunmasıyla onlardan ayrıldığı şeklinde özetlemektedir. Vâsıl'ın Cemel ve Sıffın savaşlarında rolü olanlarla ilgili yaklaşımı da birleştirici tavrını gösteren önemli bir gösterge olarak ön plana çıkarılmaktadır. Yazarın ifadesiyle Vâsıl, bu savaşlarda yer alan taraflardan birinin mutlaka fâsık olduğunu, fakat hangisinin fâsık olduğunu tayin etmenin mümkün olmadığını kabul ederek bir çeşit ircâ fikrini savunmuştur. Bu yaklaşımıyla da, geçmişle hesaplaşmanın fikrî planda yapılmasını hedeflemiş, bu olayların ideolojik kamplaşmalara ve teo-politik gerilimlere neden olmasının önüne geçmek istemiştir (s. 113, 115). Burada Vâsıl'ın tutumu ile Mürcie'nin yaklaşımı arasında yapılan karşılaştırmaya da değinmek gerekir. Dinî ve siyasi anlamda sonuçları benzer olsa da bu iki tavrın özü itibarıyla birbirinden farklı olduğuna dikkat çekilmiştir. Yazarın da işaret ettiği gibi Mürcie iman teorisinden dolayı bu savaşlara katılanların mü'min olduğunu kabul etmiş, ahirete dair bir hüküm vermekten kaçınmıştır. Vâsıl ise günah işlediklerinden dolayı taraflardan birinin fâsık olduğunu savunmuş, fakat yeterli bilgi olmadığı için hüküm vermekten imtina etmiştir. Yazar, Vâsıl'ın tutumuyla hem sahabenin peygamber döneminde elde ettiği konumu muhafaza etmek hem de fitne döneminde rol alan sahabenin yanında veya karşısında yer alan tarafların ürettiği dinî söylemlerin mutlak hakikat olduğu iddiasını çürütmek istediğine dikkat çekmektedir (ss. 116-119). Buna ilaveten Mürcie'nin iman tanımının günahı meşrulaştıran, Hâricilerin iman tanımının ise küçük günahları bile küfür sayan iki aşırı yaklaşımı arasında Vâsıl'ın bir denge kurmaya çalıştığını gözden çıkarmamak gerekir.

İkinci bölümde ele alınan diğer bir konu Vâsıl'ın bilgi anlayışı, bilimsel metodu ve bilgi kaynakları konusundaki görüşleridir. Vâsıl'ın bilgi anlayışı ele alınırken dönemin temel yaklaşımları çerçevesinde bir karşılaştırmaya gidilmesi, onun farklı ve özgün yanlarını ortaya çıkarması açısından önemlidir. Bu çerçevede ta'lim, teslimiyet ve nakilden ibaret olan dinî epistemolojinin Vâsıl ile birlikte bir dönüşüm geçirdiği, özellikle inanca dair konularda ta'lil, tesâul ve aklî tefekkür yöntemlerinin yeni enstrümanlar olarak istihdam edilmeye başlandığına dikkat çekilmektedir. Vâsıl'ın, İslâm düşüncesinin felsefeyle henüz karşılaşmadığı bir dönemde inanç esaslarını diğer dinlere ve öğretilere karşı müdafaa ederken Kur'an temelli bir akıl yürütme yöntemini

kullanmasının, çok sistematik olmasa da kelâmî nazar ve istidlâl yöntemlerinin ilk formları olarak kabul edilmesi doğal karşılanabilir. Bununla birlikte Vâsıl'ın metodolojisinin tek başına akli çıkarımlara dayanmadığını, onun akılcılığının vahiyden ve dilin imkânlarından bağımsız olmadığını dikkatten kaçırmamak gerekir. Nitekim yazarın onun sistemini hem aklın hem de naklin birlikte kullanıldığı bütüncül bir istidlâl yöntemi olarak tavsif etmesi isabetlidir. Bu durum onun bilgi kaynaklarını sıralamasında da görülmektedir. Ona göre dini meselelerde kesin bilgiye ulaşmak dört kaynakla mümkün olabilir: Bunlar Kur'an-ı Kerim, mütevâtir haber, aklî delil ve ümmetin icmâsıdır. Bu sıralama yazarın da işaret ettiği gibi onun inanç esaslarını bir kaideye bağladığını, itikâdî konuları zanna değil katî bilgiye dayandırmayı ilke edindiğini göstermektedir. Burada akli hakikatin bilgisini elde etmek için bir kaynak olarak nitelenmesi de dikkate değerdir. Fakat yine vurgulamak gerekir ki onun bununla kastı hakikatin tek başına akılla inşa edilebileceği şeklinde mutlak bir akılcılık değildir. Nitekim akli sıralamada üçüncü konuma yerleştirmesi akli vahiy ve sünnetten tümüyle bağımsız görmediğini gösterir. Yazarın da ifadeyle onun sisteminde kitap şer'î olarak asıl, akıl ise epistemolojik anlamda asıl kabul edilmiştir. Fakat Vâsıl'dan sonraki Mu'tezilî gelenekte akıl bilgi kaynakları arasında ilk sıraya yerleştirilmiş; akıl asıl, nakil fer' olarak kabul edilmiştir. Çünkü ekolün epistemolojisinde duyu ve tecrübeyle elde edilen bilgileri işleyen, bunları sistematik hale getiren ve test edip anlamlandıran akıl olduğu gibi, haber yoluyla ulaşan bilgilerin doğruluğuna ve yanlışlığına hükmeden de yine akıldır. Yani diğer bilgi kaynakları ancak akıl tarafından doğrulandıkları zaman bir bilgi değeri taşırlar. Bu noktada Mu'tezilî'nin akla bu derece önem vermesinin yine onun hakikati vahiyden bağımsız bir şekilde tek başına kurabileceğini düşündükleri anlamına gelmediğini bilakis bu durumun Allah'ın hakikati akla uygun yarattığına ve bundan dolayı akli teklifin ön şartı olarak belirlediğine olan inançlarından kaynaklandığını belirtmek gerekir.⁴ Bu nedenle Mu'tezilî düşüncede aklın vahye hem ontolojik hem de epistemolojik önceliği olduğu, vahyin hiçbir şekilde akla aykırı olmayacağı kabul edilmiştir.

⁴ Bu konuda bk. Ahmet Mekin Kandemir, "Mu'tezile'de Aklın Sınırları", *Akl Kitapı 7*, ed. Turgut Akyüz (İstanbul: Ravza Yayınları, 2021),33-77.

Vâsıl'ın itikâdî fikirlerinin ele alındığı kısımlarda onun Mu'tezile'nin beş ilkesine (el-usûlu'l-hamse) ilişkin görüşleri tespit edilmekte ve bu ilkelerin tesisindeki rolüne dair analizler yapılmaktadır. Bu beş ilke Vâsıl'ın döneminde henüz olgunlaşmamış olsa da, yazarın ifadesiyle, onunla birlikte kelâmî söylem, politik teolojiden rasyonel düşünceye doğru bir dönüşüme girmeye başlamıştır (s. 172). Mu'tezile'nin beş ilkesinin tamamının sistematik bir sınıflandırma yapılmadan ve kelâmî kavramlara dönüşmeden Vâsıl'ın teolojisinde yer aldığı ve kaideler olarak isimlendirildiği tespit edilmekte, bunların her birine Vâsıl'ın katkısı bazı somut değerlendirmeler üzerinden ifade edilmektedir. Buna göre tevhîd ilkesinin aslını oluşturan zâttan ayrı kadîm sıfatların nefyi, Vâsıl'ın "Allah'ın dışında kadîm bir manayı kabul eden ikinci bir ilah kabul etmiştir" şeklindeki sözlerinde ve düalist ve teslisçi gruplarla yaptığı reddiyelerde ilk defa belirgin hale gelmiştir. Nitekim Vâsıl'dan sonraki Mu'tezile mensupları da taaddüddü kudemâ düşüncesine zemin hazırlayacağından dolayı Allah'ın dışında kadîm sıfatları benimsememişlerdir. Benzer şekilde adalet ilkesinin de ilk olarak Vâsıl tarafından formüle edildiğinde şüphe yoktur. Zira o adli, mutlak manada zulmün Allah'tan nefyedilmesi, insanın fiillerini yapmaya kudretli ve ihtiyar sahibi olması, sorumluluğundan bundan kaynaklanması şeklinde tanımlayarak adalet ilkesinin temelini atmıştır. Bu ilkeye yaptığı katkılar zikredilirken Vâsıl'ın bu ilke çerçevesinde insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu pasifize eden her türlü öğretiyi reddettiğine, böylelikle politik tasarruflara bir meşruiyet alanı açan siyasi ve dinî cebir ideolojilerine bir karşı duruş sergilediğine vurgu yapılması teolojik bir kabûlün sosyal hayata yansımalarına işaret etmesi açısından dikkat çekicidir.

Eserin belki de en önemli tezi Vâsıl'ın "el-menzile beyne'l-menziletayn" ilkesinin teorik temellerine katkısının ele alındığı kısımlarda ortaya konmaktadır. Burada öncelikle i'tizâl hareketinin ilk kez ortaya çıkışıyla ilgili Mu'tezilî, Şîî ve Sünnî kaynaklardaki anlatılar özetlenmekte, daha sonra bu konudaki tüm iddialar bir eleştiriye tabi tutularak zayıf, çelişkili ve güçlü yönleri açığa çıkarılmaktadır. Vâsıl'ın kebîre sahibi hakkındaki görüşüyle ümmetin görüşünden ayrıldığı, bundan dolayı da Hasan Basrî'nin meclisinden kovulduğu şeklindeki Mu'tezile'nin ortaya çıkışıyla ilgili yaygın anlatının, Mu'tezile'nin marjinalliğini ve köksüzlüğünü ima eden ve kendi içinde birçok çelişkiyi barındıran maksatlı bir kurgu olduğu yazar tarafından bir tez olarak

ileri sürülmektedir. Buna teze karşılık, Mu`tezilî kaynaklarda Vâsıl'ın ekolün dördüncü halkasına dahil edilmesi, kendisinden önce temelleri atılmış bir öğretinin ihtiyacı, teo-politik ve sosyal problemleri ilkeler ekseninde çözmeye çalışan ve kutuplaşan fikirler arasında bir denge kurmaya çalışan bir mütefekkir olarak takdim edilmesi (s. 217) ekolün köklerinin daha gerilere dayandığına delil olarak zikredilmektedir. Diğer taraftan Vâsıl'ın el-menzile ilkesiyle ortaya koyduğu fikir ve düşüncelerine dair tahliller de ekolün heretik olduğu iddialarına cevap olarak ileri sürülmektedir. Buna göre, kebîre sahipleri hakkında Mürcie'nin mü'min, Hâricîler'in kâfir, Hasan Basrî'nin ise münafık hükmü verdiği bir vasatta Vâsıl, Kur'an'da ve halk arasında mevcut olan lügavî bir kullanımı dinî bir kavrama dönüştürerek (fâsık) el-menzile formülünü ortaya atmış ve herkesin üzerinde ittifak edebileceği mutedil bir yaklaşım geliştirmeye çalışmıştır. Bu yönüyle el-menzile formülünün, ümmetin üzerinde icmâ ettiği bir meselenin hilafına ortaya atılmış bir teori olmadığı, aksine delil üzerinden bir icmâ çağrısı olduğu vurgulanmıştır.

Kitabın son kısımlarında Vâsıl'ın iman-amel, irade hürriyeti ve kader, nübüvvet, kabir azabı, çocukların azabı ile cennet ve cehennem konularındaki fikir ve düşünceleri, eserin genel metodolojisine uygun olarak hem dönemin sosyo-kültürel arka planı hem de mezhep için ve dışı teoriler dikkate alınarak irdelenmektedir. Eserin son başlığında ise Vâsıl'ın biyografisinin ve düşüncelerinin Sünnî kaynaklardaki tasviri ele alınmaktadır. Bu kısımda Ehl-i sünnet mensubu bazı âlimlerin onu Kaderiyye'ye nispet ettikleri, bid`at ve tefrika hareketinin öncüsü olarak tanıttıkları ve Hasan Basrî'nin halkasından türeyen menfi bir hareketin temsilcisi olarak takdim ettikleri tespitine yer verilmektedir. Bu iddiaları aktardıktan sonra yazar bunlara dair bir değerlendirme yapmakta ve bu iddiaların büyük çoğunluğunun haksız ve yersiz olduğu kanaatini dile getirmektedir. Kanaatimizce fırak ve makâlât türü eserlerindeki Mu`tezile tasvirine dair ekolün kendi kaynaklarından ve diğer tabakât ve tarih kitaplarından karşılaştırmalı bir okuma yapıldığında, buradaki tasvirlerin mezhep taassubunun da etkisiyle yanlı, eksik ve olumsuz bir görünüm arz ettiği anlaşılmaktadır. Bunun da temel nedenlerinden biri Mu`tezile'ye dair bilgilerin büyük ölçüde ekolün muhalifi İbnü'r-Râvendî'ye dayandırılmış olmasıdır.

Sonuç olarak incelediğimiz eserin, İslâm tarihinin oldukça erken bir döneminde yaşamış olan entelektüel bir şahsiyetin hayatına, fikir ve öğretilerine dair bir tablo ortaya koyarak oldukça zor bir işi başardığı söylenebilir. Zira Vâsıl'a dair hem ekolün kendi biyografi eserlerinde hem de diğer mezheplerin fırak ve makâlât literatüründe yer alan bilgiler son derece yetersiz, dağınık ve çoğu zaman da negatif veya pozitif anlamda mezhep taassubunu yansıtan bir karaktere sahiptir. Araştırmacının böyle bir zorluğu aşmaya dair gösterdiği çaba, sayfa aralarında dağınık bir halde bulunan bilgileri sistematik hale getirmede sergilediği maharet takdiri hak etmektedir. Eserde kullanılan kaynaklara bakıldığında da Mu'tezilî, Sünnî, Şiî ve Zeydî kaynakların yanı sıra İngilizce, Türkçe ve Arapça dillerinde kaleme alınmış modern kaynaklara da başvurulduğu ve buradaki bilgilerin iyi analiz edildiği görülmektedir. Eserde kullanılan dil son derece açık ve anlaşılır olup, yazarın kelime dağarcığı da kitabı okuyucu için akıcı hale getiren bir zenginliğe sahiptir. Neticede ciddi bir emeğin bir ürünü olarak düşünce tarihimize önemli etkileri olan bir âlime dair Türkçe literatüre bütünlüklü bir eser kazandırılmıştır. Diğer taraftan eserin, hakkında çok az malumat sahibi olduğumuz bir âlimin şahsında literatüre yeni bilgiler kazandırması ve yeni tartışma konularını başlatması bu alanda yapılacak yeni araştırmalara kapı aralaması açısından da önem arz etmektedir.

Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi Yayın İlkeleri

1. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip özgün makale, derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı çalışmaları yayımlayarak ilahiyat alanında ulusal ve uluslararası bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Dergimizde Türkçe ve İngilizce dillerinde sosyal bilimler alanlarında özgün makalelerle birlikte derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı tanıtımları yayımlanmaktadır.

2. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi, yılda iki kez (15 Mart – 15 Eylül) yayınlanan hakemli bir dergidir. Mart sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Şubat, Eylül sayısı için 15 Ağustos olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

3. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi'nin yayın dili Türkçedir. Ayrıca İngilizce bilimsel çalışmalar da yayınlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir. Makaleler, Türkçe olarak öz (en az 120 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 120 kelime), keywords (en az 5 kavram)'tan oluşmalıdır. Makale APA atıf sistemine göre hazırlanan kaynakça içermelidir.

4. Dergide yayınlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap ve sempozyum tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir. Çeviri eserlerin yayınlanması için eseri yayınlayan kurumdan izin belgesinin ibrazı mecburidir.

5. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.

6. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın “Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır.” şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Duplication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu’na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.

7. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.

8. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

9. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

10. Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.

11. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi’ne aittir.

12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Mevzu / Sosyal Bilimler Dergisi Yayın Kurulu’na aittir.

13. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, Mevzu / Sosyal Bilimler Dergisi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

14. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında APA atıf sisteminin kullanılmasını şart koşturmaktadır.

15. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi’nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğü’ne devredilmiş sayılır.

16. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi’nde yayınlanan makaleler iThenticate intihal tespit programıyla taranmaktadır.

17. Yayınlanmasına karar verilen makaleler için yazarlar tarafından ORCID numarası alınması gerekmektedir. (<https://orcid.org>)

Makale yazım kuralları için bakınız:

<https://dergipark.org.tr/mevzu/writing-rules>

Mevzu – Journal of Social Sciences Publication Principles

1. Mevzu – Journal of Social Sciences aims to contribute to accumulation of knowledge in the fields of theology and social sciences by publishing the studies that have the scientific qualifications both in national and international levels.

2. Mevzu – Journal of Social Sciences is a refereed journal which is published twice a year (March – September). Deadline to send articles for the March issue is 15th of February, and for the September issue the deadline is 15th of August. Studies sent after these dates are assessed for the next issue. Whether the articles sent to the journal are going to be published or not is decided in three months at the latest beginning from the deadlines, and then the owner of the study is informed.

3. The publication language of the Mevzu – Journal of Social Sciences is Turkish. Likewise, scientific studies in English are published, too. Studies in other languages are decided by the editorial board. Articles have to consist of an abstract in Turkish (at least 120 words), key words (at least five concepts), also of an English title, English abstract (at least 120 words), keywords (at least five concepts). The articles have to include a bibliography that is prepared in the APA style.

4. Articles to be published in the journal must be authentic and academic studies that are prepared with the research methods appropriate to their fields. Moreover; translations, book and symposium introductions, critiques and assessments that have the quality of a contribution to the scientific field are accepted, as well. For the publication of translation studies, the receipt of permission from the institution which published the study previously has to be presented.

5. The studies sent to the journal, should not be previously published in other journals or sent to be published in other journals. The author takes the legal responsibility related to the problems that may rise from this.

6. At most one study of an author (copyright or translation) can be published in an issue.

7. No copyright fee is paid to the author for the published articles. There is also no charge from the author.

10. All publication rights of the articles accepted to be published belongs to Mevzu.

11. Mevzu - Journal of Social Sciences Editorial Board has the decision making authority about the cases that are not mentioned here.

12. In accordance with the 6th article of the Universities Publication Guideline, authors have all kind of scientific and legal responsibilities in terms of the language, style and content of their articles.

13. Mevzu - Journal of Social Sciences sets the condition that for the writing of references and bibliography Chicago style be used.

14. The copyrights of the articles that are accepted to be published in Mevzu - Journal of Social Sciences are considered to be transferred to the journal's editorial board.

15. The articles published in Mevzu - Journal of Social Sciences are scanned via iThenticate plagiarism detection program.

16. For the articles that are decided to be published, ORCID numbers are needed to be taken by the authors. (<https://orcid.org>)

Article writing rules see: <http://dergipark.gov.tr/mevzu/writingrules>