

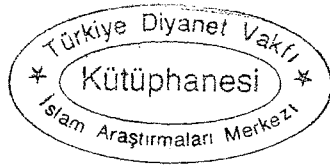
SAYI 5 • 2001

İslâm

Araştırmaları

Dergisi

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES



İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 5 • 2001

Sahibi	TDV İslâm Araştırmaları Merkezi
Başkan	Doç. Dr. Ş. Tufan Buzpınar
Genel Sekreter	Süleyman N. Akçeşme
Yayın Kurulu Başkanı	Prof. Dr. İsmail E. Erünsal
Yayın Kurulu	Adnan Aslan, Ş. Tufan Buzpınar, Tahsin Görgün Hayreddin Karaman, Azmi Özcan, M. Sait Özerverli Mustafa Sinanoğlu, Recep Şentürk
Yayın Danışma Kurulu	Prof. Dr. Anke v. Kügelgen (Universität Bern) Prof. Dr. Oliver Leaman (University of Kentucky) Prof. Dr. Jorgen S. Nielsen (The University of Birmingham) Prof. Dr. İlyas Ba-Yunus (State University of New York) Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (Hacettepe Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Akyıldız (Marmara Üniversitesi)
Kitâbiyat	Talip Küçükcan
İmlâ	Nurettin Albayrak
Dizgi	Ender Boztürk
Baskı	TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

Dergide yayımlanan makalelerin ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yönetim

Gümüşyolu caddesi 40, 81200 Üsküdar-İstanbul

Tel. (0 216) 474 08 50 (pbx)

Fax. (0 216) 474 08 74

<http://www.isam.org.tr>

© İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001

ISSN 1301-3289

İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 5 • 2001

İçindekiler

Tarihsel İsa Araştırmaları ve Onların Bulguları Üzerine Bazı Mülâhazalar MAHMUT AYDIN	1
The Quranic View on the Cultural Divine Breath and the Human Distinctiveness MAHMOUD DHAOUDI	43
Hüsün–Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri TAHSİN GÖRGÜN	59
Doğu Afrika Sahilinde Osmanlı Hakimiyeti: Kuzey Somali'de Zeyla İskelesinin Konumu (1265-1334/1849-1916) AHMET KAVAS	109
Hüsâm Çelebi'nin (ö. 926/1520) <i>Risâle Ma'mûle li-Beyâni Ahvâli'l-Kenâisi Şer'an</i> Adlı Eseri LEVENT ÖZTÜRK	135
<i>Buyruk</i> 'ta "Üç Sünnet–Yedi Farz" Kavramı ve Alevî Yazarların Tutumu İLYAS ÜZÜM	157

Kitâbiyat

- Farid Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Opression*
(Adnan Aslan) 175
- Gary Bunt, *Virtual Islam: Computer-Mediated Communication and Cyber Islamic*
(Jon W. Anderson) 188
- Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*
(Ali Coşkun) 188
- Elizabeth Sirriyyeh, *Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*
(Hilal Görgün) 191
- İzzeddin Mecdûb, *el-Minvâlû'n-nahvî'l-arabî: Kirâ'e lisâniyye cedîde*
(Sedat Şensoy) 194

Tarihsel İsa Araştırmaları ve Onların Bulguları Üzerine Bazı Mülahazalar

Mahmut Aydın*

Some Reflections on the Quest of the Historical Jesus and Its Findings

This essay pursues the studies pertaining to the quest for the historical Jesus, which was one of the numerous by-products of the epochal movement of the Western spirit known as the Enlightenment. Christianity as we know it, did not originate with Jesus of Nazareth. But, Christianity was formed around the conviction that Jesus was exalted to God's right hand at his death and would return as the heavenly son of Adam to sit in cosmic judgement at the end of time. The historical Jesus was gradually elevated to godhood in the second and third centuries. This development have led modern critical scholars to distinguish Jesus of Nazareth (historical Jesus) from the so-called Christ of faith (the Christ embodied in the first confessions of Paul and the creedal formulations of the fourth and later centuries). The quest for the historical Jesus is an effort to emancipate the Galilean Jew from the tangle of Christian overlay that obscures to some extent who Jesus was and what he said, and to distinguish the religion of Jesus from the religion about Jesus. That quest has been under way since the eighteenth century, when the first critical scholars asserted their independence from ecclesiastical control. It continued unabated in the nineteenth and twentieth centuries. Those who find out who was the Jesus of Nazareth, have tried to respond these questions: Do Jesus' words and deeds play a formative role in the religion that bears his name? Does Jesus have anything to say about the religion formed around his life and death? Or did the first Christians merely borrow his name and his death as the pretext for a religion that has little or nothing to do with Jesus of Nazareth.

Bilindiği üzere İsa'nın yaşamı, peygamberliği, öğretisi, şahsı ve konumunun araştırılması konusu ilk Hıristiyan cemaatinin teşekkülünden itibaren Hıristiyan düşüncesinin merkezini oluşturmuştur. Ancak son iki yüz yıldır hem Kilise içindekilerin, hem de Kilise dışındaki araştırmacıların, İsa konusundaki incelemelerinde ve KİLİSENİN ONUN HAKKINDAKİ İDRAKLERİNDE önemli değişiklikler meydana gelmiş ve halen gelmeye devam etmektedir. Çünkü bu dönemde teolojik olarak ele alınan İsa ve onun

* Yrd. Doç. Dr. Mahmut Aydın, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

konumu sorunu, artık tarihsel olarak da ele alınıp araştırılmaya başlanmıştır. İşte biz de bu yazımızda yaklaşık 200 yılı aşkın bir süredir Batı Hıristiyan akademilerinde tarihsel İsa'nın [tarihin İsa'sının] ortaya konması yönünde yapılan çalışmaları ele alıp inceleyerek onların sundukları İsa imajları üzerinde durmaya çalışacağız. Bunu yaparken temel amacımız söz konusu bu araştırmaların bulgularını genel olarak İsa konusuyla ilgilenen kişilere, özelde ise Hıristiyanlıkla ilgili akademik çalışmalar yapmak isteyen araştırmacılara sunarak "diyalog çağı" olarak adlandırılan çağımızda Hıristiyan muhataplarımızın inançlarının daha iyi tanınmasına katkıda bulunmaktır.

Tarihsel İsa Araştırmalarına Giriş

İsa'nın yaşamı konusunda tarihsel araştırmalar, aydınlanma düşüncesinin bir ürünüdür. Bilindiği üzere 17. yüzyılda Galile, Kopernikus, Kepler ve benzer düşünceye sahip diğer bilim adamları tarafından kullanılan tenkitçi ve bilimsel araştırmalar kısa sürede tüm ilim dallarına sirayet edecek şekilde insan zihninde güvenli bir konuma gelmişlerdi. Öyle ki bu süreçte ilim adamları klasik metinleri lafzi/literâl tenkide tabi tutarak metin tenkidi, kaynak tenkidi ve tarihsel tenkit gibi metotlar yardımıyla onların doğruluğunu, tarihsel güvenilirliğini ve işlevselliğini araştırmaya başlamışlardır.¹

18. yüzyılla birlikte başlayan aydınlanma düşüncesi, kendini hem Kilise geleneğinden hem dogmadan ve hem de savunmacı anlayıştan kurtardığı için onun savunucuları kutsal kitabı yani Kitab-ı Mukaddes'i tarihsel karaktere sahip bir kitap olarak görmeye başlattıklarından, insanlar tarafından kaleme alınan diğer kitaplar gibi onu da insan aklını esas alarak tenkitçi bir şekilde araştırma konusunda hiç tereddüt etmemişlerdir. Çünkü bu dönemde aklın yegâne norm olarak kabul edilmeye başlanmasıyla geleneksel anlamdaki Hıristiyanlık için artık fazla bir alan kalmıyordu. Aydınlanma düşüncesiyle birlikte din de dahil her konuda rasyonel olarak düşünmeye başlayan Hıristiyan araştırmacılar, Kitab-ı Mukaddes'e artık değişik bir gözle bakmaya başlayarak onu asırlar önce Orta Doğu'da birilerinin yazdığı yazılar olarak görmeye başlamışlardı. Bu dönemde İsa'nın bizzat kendisi eleştirel metotlar ışığı altında incelenmeye ve hatta psikoanaliz metotlarına tabi tutulmaya başlanmıştır.²

Bütün bu gelişmeler, tarihsel süreç içerisinde ilk Hıristiyan cemaati tarafından geliştirilmeye başlanan ve nihayetinde 325 İznik Konsili'nde Kilise tarafından onaylanarak dogmalaştırılan İsa'nın hem bütünüyle ilahî hem de bütünüyle beşerî bir tabiata sahip, beşer hayatı yaşayan ezeli ilahî oğul ve logos olduğu yönündeki geleneksel Hıristiyan İsa anlayışını da etkilemiştir. Çünkü rasyonel bir imana sahip olan kişiler, ilahî ve insanî tabiatın bir insanda birlikte bulunmasının anlaşılabilir bir şey ol-

1 Çeşitli bilimsel metotların Kitab-ı Mukaddes'e uygulanması ile ilgili olarak bkz. Klaus Scholder, *The Birth of Modern Critical Theology: Origins and Problems of the Biblical Criticism In the Seventeenth Century* (London: SCM Press, 1990; E. Basil Redlich, *Form Criticism: Its Value and Limitations* (London: Duckworth, 1939); Nils W. Lund, *Chiasmus In the New Testament: A Study in the Form Function of Chiastic Structures* (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1992).

2 C.D. den Heyer, *Jesus Matters: 150 Years of Research* (London: SCM Press, 1996), ss. 21-22.

madığını ileri sürmeye başlamışlardı. Bu noktadan hareket eden aydınlanma düşünürleri İsa'nın insanî ve ilahî iki tabiata sahip olduğu ve bunların bir arada İsa'da bulunduğunu kabul eden geleneksel İznik-Kadıköy dogmasını ciddi şekilde sorgulamaya başlamışlardı. Bu bağlamda aydınlanma çağı teologları "İsa Kimdi?" sorusuna cevap verirken İsa'nın ezeli, Tanrı'nın oğlu ve inkarnasyonu, ilahî ve insanî tabiata sahip bir şahsiyet olduğunu ifade eden geleneksel dogmatik kavramları kullanmamaya özen göstermeye başlamışlardı. Onların rasyonel imanında geleneksel uzlaşma (*reconciliation*) doktrininde de yeri yoktu. Çünkü onlar, İsa'nın çarmıhta öldüğünü tarihsel olarak kabul etmekle birlikte, bu ölümü insanlığın aslı günahına kefarete olarak görmüyorlardı.³

Aydınlanma düşüncesinin bir sonucu olarak Hıristiyanlık tarihinde ilk defa tarihsel İsa ile Kilise geleneğinin Mesih'i arasında bir ayrırma gidilmeye başlanmıştır. Bu bağlamda bazı teologlar geleneksel Hıristiyan inanç esaslarının ve dogmalarının ötesine geçerek ilk yüzyılda Yahudiler arasında yaşamış olan Nasıralı İsa'nın gerçekte kim olduğunu araştırmaya başlamışlardır. İşte biz de bu yazımızda H.S. Reimarus'la başlayan ve 1985 yılında California'nın Berkeley kentinde *Pacific School of Religion*'da kurulan İsa [Araştırmaları] Merkezi (*Jesus Seminary*)'de yapılan çalışmalarla zirve noktaya ulaşan tarihsel İsa araştırmalarını ele alıp değerlendirerek onların bulguları üzerinde duracağız. Bunu yaparken de Reimarus'la başlayan tarihsel İsa araştırmalarını, bu alanda araştırmalarda bulunanları izleyerek temelde üç bölüme ayıracağız.⁴ Çünkü kanaatimize göre bu sınıflandırma yaklaşık olarak 200 yılı aşkın bir süredir süregelen tarihsel İsa araştırmalarındaki temel trendleri gözler önüne sermesi bakımından araştırmacılar için son derece önem arz etmektedir. Bu bağlamda 1778'de Reimarus'la başlayan ve 1906 yılında Albert Schweitzer'in *magnum opusu* olan *The Quest of the Historical Jesus* adlı eserinin basımına kadarki dönem Eski Araştırma (*The Old Quest*); 1906'dan 1953'teki döneme Ara Dönem veya Tarihsel Araştırma Olmayan Dönem (*An Interim or No Quest Period*); 1953'te Ernest Kasemann'la başlayan ve günümüzde de devam eden döneme Yeni Araştırma (*New Quest*) Dönemi denmektedir. Kasemann'la başlayan bu yeni dönem 1985'te Robert Funk ve Roy Hoover tarafından California'nın Berkeley kentinde kurulan İsa Okulu Ekolü'nün kurulmasından sonra Üçüncü İsa Araştırmaları (*The Third Quest*) olarak adlandırılmaya başlanmıştır.

3 Bkz., J.C. O'Neill, *Who Did Jesus Think He Was* (Leiden: E.J. Brill, 1995), ss. 7-10; Cornelius Van Til, *A Christian Theory of Knowledge* (New Jersey: Presbyterian And Reformed Publishing, 1977), ss. 341-342.

4 Tarihsel İsa konusundaki araştırmaların sınıflandırılması ile ilgili bkz., Marcus J. Borg, *Jesus In Contemporary Scholarship* (Pennsylvania: Trinity Press, 1994); Colin Brown, "Quest of Historical Jesus", Joel B. Green ve diğerleri, eds., *Dictionary of Jesus and Gospels* (IL: InterVarsity Press, 1992), ss. 324-335; Alan Brehm, "Will the Real Jesus Please Stand?: Evaluating the 'Third Quest of the Historical Jesus'", *Southwestern Journal of Theology*, 38/3 (1996), ss. 4-18; Şinasi Gündüz, *Paulus: Hıristiyanlığın Mimarı* (Ankara: Ankara Okulu, 2001), ss. 125-136.

Eski Araştırma

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere aydınlanma düşüncesi, tarihin İsa'sının kim olduğuna yönelik yeni araştırmaların ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Zira bu dönemde İsa'nın kimliği ile ilgili olarak şu temel sorular gündeme taşınarak onların cevapları aranmaya başlanmıştır: *İsa kimdi?; O, kendini ve misyonunu nasıl görmüştü?; O, ne yaptı ve ne söyledi?; Niçin çarmıha gerildi?; O, gerçekten ölümden dirildi mi?; İsa'nın hangi özelliğinden Kilise teşekkür etmiştir?...⁵* İşte eski araştırma döneminde araştırmacılar İsa ile ilgili kaleme aldıkları araştırmalarında bu ve benzeri soruları aydınlanma düşüncesinin ürünü olan tarihsel şüphecilik çerçevesinde ele alıp cevaplandırmaya çalışmışlardır. Bu dönemdeki tarihsel İsa araştırmaları 1778 yılında dönemin önde gelen filozoflarından Gotthold Ephraim Lessing'in, Hermann Samuel Reimarus'un ölümünden sonra İsa hakkında kaleme aldığı eserini basmasıyla başlamıştır. Reimarus hakkında pek fazla bir bilgiye sahip olmamıza rağmen onun, aydınlanma düşüncesinin etkisiyle geleneksel Hıristiyan düşüncesiyle açıkça çatışan bir düşünür olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Şimdi kısaca Reimarus'un görüşlerini gözden geçirmeye çalışalım.

Hermann Samuel Reimarus

İsa hakkındaki ilk tarihsel araştırmalar deist düşünceden önemli derecede etkilendirilmiştir. 1774-1778 yılları arasında deist filozof Lessing, Reimarus tarafından verilen bir dizi konferansı *Apology and Defense For Reasonable Worshippers of God* (Tanrı'nın Rasyonel İbadetçileri İçin Apoloji ve Savunma) adı altında İngilizce'ye çevirerek yayımlar. Reimarus bu eserinde İngiliz deizminin prensiplerini aynen kabul etmektedir. Onun deist bakış açısına göre, İnciller tarihsel olarak gerçek olamazlar. Bu nedenle o, İncillerin ötesinde bir İsa aramaya başlar. Ona göre tarihsel metotlar yardımıyla ortaya konabilen İsa, geleneksel mucizevi Hıristiyan inancı tarafından örtbas edilmiştir. Yukarıda zikrettiğimiz eserde yer alan "The Intention or Aim of Jesus and His Disciples (İsa'nın ve Havarilerinin Niyeti veya Amacı) adlı bölümde Reimarus, "tarihin İsa'sı" ile "imanın Mesih'i" arasındaki ayrımı ortaya koyduktan sonra Hıristiyanlığın kökeninin bir aldatma ve yanılgıya dayandığını iddia etmektedir. Ona göre tarihin İsa'sı, İncillerin onu sundukları gibi dinsel Mesih değil, döneminin standart Yahudi beklentisi bağlamında Roma idaresini ortadan kaldırarak yerine Hz. Davud'un krallığını tesise çalışan politik bir kurtarıcı idi. Ancak o, bu amacını gerçekleştirememiştir. Nitekim onun çarmıha gerilişi esnasında yaptığı "Tanrı'm, Tanrı'm niçin beni terk ettin?"⁶ serzenişinin en güzel kanıtıdır. İsa'nın çarmıhta ölmesi üzerine rüyalarının ve özlülerinin yok olmasını bir türlü kabullenemeyen taraftarları, onun ölümden dirildiğini ve Tanrı'nın oğlu olarak gökyüzüne yükseldiğini iddia ederek İsa'nın Rab, kurtarıcı ve dinsel bir Mesih olduğunu iddia etmişler ve sonuçta da bunları bir

5 Bkz., Stephen T. Davis, "Why the Historical Jesus Matters", <http://www.wcg.org/lit/jesus/>^Davis.

6 Markos 15:34.

inanç konusu haline getirmişlerdir.⁷ Görüldüğü üzere Reimarus bu düşüncesiyle İsa'nın gerçekte kim olduğu ve havarilerinin çarmıha gerilme olayından sonra onu insanlara nasıl ilan ettikleri arasında ciddi bir fark bulunduğu hususunun altını çizmektedir. Halbuki Reimarus'a göre, tarihin İsa'sının mesajı, temelde insanların günahlarından tövbe etmesi ve böylece gelmesi an meselesi olan Tanrı'nın krallığına hazır olmaları gerektiği düşüncesiyle özetlenebilir. Ona göre kapıda olan Tanrı'nın krallığı fikri, ona daha sonra giydirilen anlamlar dahilinde değil de İsa'nın yaşadığı dönemdeki Yahudi düşüncesi bağlamında anlaşılmalıdır. Çünkü ne İsa ne de sefeli olan Vaftizci Yahya bu krallığın ne olduğunu açıklamamışlardı. Bu noktadan hareket eden Reimarus'a göre İsa, görevini döneminin Yahudi mesih beklentileri bağlamında düşünen politik bir mesih idi.⁸

Reimarus'a göre, işte bu nedenden dolayı eğer İsa ve öğretisi hakkında tarihsel bir bilgi edinmek isteniyorsa, o zaman Yeni-Ahit yazıları üzerine bina edilen ve İsa'yı lafzi/literal anlamda "Tanrı'nın Oğlu" olarak kabul eden geleneksel Hıristiyan İsa anlayışları artık bir kenara bırakılmalıdır. Çünkü ancak bu tarz bir metodoloji izlenerek geleneksel Hıristiyan İsa anlayışı, Yahudi Mesih öğretilerine geri götürülebilir. Zira İsa, yeni bir din kurmamış ve yaşamında hiçbir şekilde Yahudi inançlarından ayrılarak onların yerine başka inançları koymayı düşünmemiştir.⁹ Ancak İsa'nın çarmıha gerilmesinden sonra ümitsizlik içinde çırpınan taraftarları üstatlarının ölümünün yarattığı sıkıntıdan kurtulmak için onun ölümüne manevi bir hava vermek istemişlerdir. Bu bağlamda onlar, İsa'nın gömülen cesedini çalarak saklamış ve insanlara onun ölümden dirildiğini ve çok yakında tekrar geri gelerek yarım bıraktığı işi tamamlayacağını ilan etmeye başlamışlardır.¹⁰

Reimarus'un buraya kadar olan görüşlerini bir bütün olarak düşündüğümüzde bunlardan şu sonucu çıkarabiliriz: İsa, sonunda başarısız olan fanatik ve politize olmuş bir Yahudi reformcu idi. Onun çarmıhtaki terk edilmişlik serzenişi Tanrı'sının kendisini desteklemek için harekete geçeceği yönündeki ümidinin sona erdiğine işaret etmektedir. İsa'nın ölümünden sonra havarileri farklı bir Mesih anlayışıyla geri dönerek İsa'nın ölümden dirildiğini ve Tanrı'nın dünyayı sona erdirmesini beklediklerini ilan etmeye başlamışlardı. Böylece onlar üstatlarının ölümünün kendilerinde yarattığı hayal kırıklığı ve ümitsizlik içinde ağlamak yerine onunla ilgili yeni düşünceler üretmek suretiyle ilk kiliseyi kurarak geliştirmeye çalışmışlardır.

Reimarus, "İsa kimdir?" sorusunu, kendinden önce bu soruyu cevaplayanlardan oldukça farklı bir şekilde cevaplamıştır. O, bunu yaparken sadece yukarıda ifade ettiğimiz geleneksel dogmanın ötesine gitmekle kalmamış, aynı zamanda Yeni Ahit

7 Alister E. McGrath, *The Making of Modern German Christology :1750-1990* (Grand Rapids: Apollos, 1994), ss. 33-34; C.J. den Meyer, *Jesus Matters* (London: SCM Press, 1996), ss. 22-23.

8 Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress From Reimarus to Wrede* (London: A.& C. Black Ltd, 1926), s. 16.

9 Schweitzer, *Quest of the Historical Jesus*, s. 17.

10 Schweitzer, *Quest of the Historical Jesus*, s. 21.

metinlerinin de ötesine gitmiştir. Zira, ona göre tarihsel araştırmalar bağlamında İncillerdeki İsa ile ilgili bilgilere şüpheyle yaklaşılmalıdır. Çünkü İsa'nın bizzat kendisi yazılı hiçbir şey bırakmamıştır. Onun yaşamıyla ilgili bazı olaylar İncillerde kaydedilmelerine rağmen tarihsel olarak güvenilir değildir. Zira onlar İsa'nın çarmıha gerilmesinden sonra geçmişi düşünme, yani İsa'nın çarmıha gerilmesinden önceki dönemi hatırlama mantığı içinde kaleme alınmışlardır. Liderlerinin başarısızlığa uğramasının yarattığı hayal kırıklığı üzerine, taraftarları bir ümit ışığı olarak ondan kalan hatıraları yazıya geçirmeye başlamışlardır. Bunu yaparken de hayalleriyle gerçekler, arzularıyla tarihi vakıalar arasındaki sınırları kaldırmışlar ve neticede tarihi manipüle ederek üstatlarının, yani İsa'nın yeni bir portresini ortaya koymuşlardır. Bütün bunların sonucu olarak da İncillerde karşılaşılan İsa, ilk yüzyılda Yahudiler arasında yaşayan ve dönemde hakim olan dinsel ve siyasal yapısına karşı devrimci bir tutum takındığı için Yahudi yetkililerce yakalanıp Roma valisine teslim edilen ve çarmıha gerilen tarihsel İsa'dan tamamen farklı bir figür olup çıkmıştır.¹¹ Görüldüğü üzere, Reimarus'a göre İsa, arzu ve isteklerinde başarısızlığa uğrayan bir devrimcidir. Onun havarileri de yanlış olduklarını bildikleri bir İsa anlayışını yapan hilekârlardır.

Bu fikirleri ileri sürmekle Reimarus, tarihsel İsa araştırmalarında son derece önemli kabul edilen şu hususun altını çizmiştir: Asırlardır İsa'nın yaşamıyla ilk Hıristiyan toplumunun onu algılaması arasında bir süreklilik olduğu iddia edilirken, Reimarus gerçekte böyle bir devamlılığın olmadığını ileri sürmüştür. Ona göre gerçekte İsa, İncillerde tasvir edilen Mesih figüründen çok daha farklı tarihsel bir şahsiyet olmalıdır. Reimarus'un bu argümanına göre tarihsel İsa ile İnciller tarafından tasvir edilen İsa arasında belirgin bir fark vardır. Kısaca, Reimarus bütün bu fikirleriyle kafasında Hıristiyan inancının Mesih'ine zıt olan tarihsel bir İsa'nın tohumlarını atmıştır.

David Friedrich Strauss

Görüldüğü üzere Reimarus ve onun eserini yayınlayan Lessing, "İsa kimdir?" sorusuna verdikleri bu cevapla hem geleneksel Hıristiyan teolojisini hem de Hıristiyan inancını kalbinden yaralamış gözükmektedirler. Öyle ki, onların bu görüşleri ya geleneksel dogmanın İsa'sı ya da başarısız olan isyancı İsa arasında bir seçim yapılması gerektiği sonucunu ortaya çıkarmıştır. Bu konu 1895 yılında David F. Strauss'un *The Life of Jesus: Critically Examined*¹² (İsa'nın Yaşamı: Eleştirel İnceleme) adlı

11 Meyer, *Jesus Matters*, s. 23; Schweitzer, *Quest of the Historical Jesus*, s. 21. Nitekim günümüzün bazı çağdaş teologları da Reimarus'un bu görüşüne benzer görüşler ileri sürmektedirler. Örneğin, Oxford Üniversitesinin önde gelen teologlarından Christopher Rowland son dönemlerde kaleme aldığı "İsa ve İlk Kilise" adlı makalesinde Yahudi tarihçi Josephus'un haklarında bilgi verdiği ve yaşadıkları toplumlardaki radikal çıkışları ve trajik sonlarıyla tanınan çeşitli peygamber tipleriyle İsa arasındaki benzerliklere dikkat çektiikten sonra İsa'nın döneminin dinsel ve politik idarecileri tarafından "iyi giden düzeni yıkan ve Roma ile olan hassas politik ilişkileri tehdit eden birisi olarak" görüldüğü hususun altını çizer. Bkz., Christopher Rowland, "İsa ve İlk Kilise", İngilizce'den çev., Mahmut Aydın, *İslamiyat* 4/3(2000), ss. 40-41.

12 Bu kitap iki cilt halinde ilk defa Almanca olarak Tübingen'de basılmıştır. George Eliot tarafından *The Life of Jesus: Critically Examined* adıyla İngilizce'ye tercüme edilmiş ve 1973'de hem Philadelphia hem de Londra'da yayınlanmıştır.

iki ciltlik eseriyle tekrar gündeme gelerek yeni bir ivme kazanmıştır. Reimarus'dan önce teologlar, İsa konusunu genellikle teolojik bakış açısına göre ele almaktaydılar. Reimarus'la birlikte ise konu artık yavaş yavaş tarihsel olarak da ele alınıp incelenmeye başlanmıştır. İşte bu dönemde Hegelci "tez-antitez-sentez" çözümlemesine dayalı tarihsel metotları kullanan bir teolojinin en başta gelen savunucularından Tübingen İlahiyat Okulu'nun kurucusu Ferdinand Christian Baur'un öğrencisi olan Strauss, sadece hocasının yolunu izlemekle kalmamış, aynı zamanda tarihin İsa'sı ile dogmanın Mesih'i arasındaki dilemmanın çözüme kavuşturulması konusuna da katkıda bulunacağını düşünmüştür. Bu bağlamda yukarıda zikrettiğimiz eserinde ilk olarak tıpkı Reimarus gibi, dört İncil'in, İsa'nın gerçek bir tasvirini ortaya koydukları yönündeki geleneksel Hıristiyan inancını reddetmiştir. Dahası Strauss, hocası Baur'u takip ederek Kitab-ı Mukaddes'in radikal bir şekilde tarihî tenkit süzgecinden geçirilerek yeni bir incelemeye tabi tutulması gerektiğini ileri sürmüştür. Bunu yaparken de bu tarz bir tarihsel araştırmanın Hıristiyan inancının özü için temel bir tehdit olmayacak şekilde yapılması gerektiği kanaatinde idi. Ona göre havariler ve İncil yazarları dogmatik söylemler üretmek niyetinde değillerdi. Onlar İsa'nın eylemlerini ve söylemlerini duyduklarında, onları tarihsel sorgulamadan geçirmekle de meşgul olmamışlardı. Strauss'a göre İncil yazarları dogmatik teolog olmadıkları gibi, aydınlanma düşüncesine sahip tarihçiler de değillerdi. Onlar mitolojinin kendisini ağrlıklı olarak hissettirdiği bir dünyada yaşamışlardı. İncil yazarları mitolojik düşünce ve fikirlere aşına oldukları için yazılarında mitolojik bir dil kullanmışlardır. İşte İncil yazarlarının eserlerini kaleme aldığı ve İsa-Mesih'in kendileri için ne anlama geldiğini sözlerle ifade etmeye çalıştıkları bağlam budur. Bu nedenle ona göre tarihsel İsa araştırmalarıyla ilgilenenler, çalışmalarında bu bağlamı dikkate almak zorundadırlar.¹³

İncillerin İsa hakkında sunduıkları bilgilerin mitolojik karakterli olduğuna bu şekilde dikkat çektikten sonra tarihsel İsa'yı ortaya koymak için Strauss, Sinoptik İncillerle Yuhanna İncili arasında bir ayırım yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda o, şu iki noktanın altını çizmektedir: 1) İnciller temelde tarihsel değil, imanla ilgili konulardan bahsetmektedirler. 2) Tarihsel kaynaklar olarak sinoptik İnciller, Yuhanna İncili'ne tercih edilmelidir. Çünkü ona göre Yuhanna İncili'nin İsa tasviri, İsa sonrası dönemdeki teoriler tarafından şekillenmiş olduğundan sinoptiklerde yer alan İsa portresinden oldukça farklılık arz etmektedir. Örneğin Yuhanna, sinoptiklerden daha gelişmiş bir mitolojik süreci temsil etmektedir. Bu bağlamda da o, sinoptiklerde yer alan Yahudi Mesih fikri ve düşünceleriyle ilahî oğullukla ilgili Yunan-mitolojik fikirlerinin yerini değiştirmiştir. Sonuçta Yuhanna İncili, çizdiği İsa portresiyle Yunan düşüncesinin ezeli-varlık fikrini İsa'nın şahsına uygulamıştır.¹⁴

13 Schweitzer, *Quest of the Historical Jesus*, ss. 78-95; John Macquarrie, *Jesus Christ in Modern Thought* (London: SCM Press, 1990), ss. 225-229; McGrath, *The Making of Modern German Christology*, ss. 58-63; Meyer, *Jesus Matters*, ss. 24-25

14 Schweitzer, *Quest of the Historical Jesus*, s. 87.

Bununla birlikte Strauss, İsa'nın Yahya tarafından vaftiz edilmesi, öğretisi, taraf-tar kazanması, Ferisilerin ona karşı düşmanlığından dolayı çarmlı gerilmesi gibi tarihsel bilgilerin İncillerde yer aldığını kabul etmektedir. Ancak ona göre, ilk Kilise tarihsel İsa'yı şu iki sürece tabi tutarak aslı tabiatından uzaklaştırmıştır: 1) İlk Kilise İsa'nın yaşamındaki olayları peygamberliğin tamamlanması ve Eski-Ahit inanç ve beklentilerinin yerine getirilmesi olarak yorumlamıştır. Böylece de İsa'yı dinsel bir Mesih konumuna getirmiştir. 2) Onun dinsel anlamda bir Mesih olmasıyla uygunluk içinde ilk Kilise toplumunun inançları vasıtasıyla çeşitli mitoslar ve efsaneler yaratmıştır. Sonuçta Colin Brown'un deyimiyle "Tarihsel İsa, ilk Kilise tarafından ilahî Mesih'e dönüştürülmüştür."¹⁵ Kısaca Strauss'a göre tarihsel İsa ilk Hıristiyan toplumunun ürettiği mitos ve efsanelere öylesine gömülmüştür ki onun yaşamının bir biyografisini ortaya koymak âdetâ imkânsızlaşmıştır. Strauss'un bu görüşleriyle ilgili değerlendirmede bulunan Sean Freyne, Strauss'un İncillere yönelik bu çözümlemesinin sonuçlarını katı bir tarihsel yeniden yapılanma bağlamında uygulamaya koymadığını, çünkü onun İsa'ya yaklaşımının tarihsel olmaktan ziyade teolojik ve Hegel'in "dünya ruhu" felsefesinden oldukça etkilenmiş olduğunu ve sonunda da "sonlunun asla sonsuzu kuşatamayacağından dolayı" İsa'nın bu ruhun tekil bir vücut bulmuş şekli olduğunu ileri sürmüştür.¹⁶ Strauss bu görüşünden dolayı Tübingen İlahiyat Okulu'ndaki hocalık görevinden uzaklaştırılmıştır.

Hıristiyan inancı için İsa'nın uygunluğunu muhafaza etmek gayesiyle yapılan bu girişimler 19. yüzyılın sonlarında, liberal Alman teologlarının çalışmalarıyla doruk noktasına ulaşmıştır. Bu süreçte İncillerle ilgili en erken kaynakların tespit edilmesinin tarihsel İsa'ya ulaşılmasına büyük katkı sağlayacağına inanılmaktaydı. Çünkü 19. yüzyıl boyunca devam eden Kitab-ı Mukaddes'in tarihsel tenkide tabi tutulması kanonik İncillerin (Matta, Markos, Luka ve Yuhanna) kökeniyle ilgili geleneksel anlayışta önemli değişikliklerin yapılması gerektiğini gündeme getirmiştir. Söz konusu bu değişikliklerin tarihin İsa'sının ortaya konması yolunda yapılan araştırmalara etkisinden dolayı şimdi kısaca onları incelemeye geçiyoruz.

En Erken İncil'in Tespitine Yönelik Çalışmalar

Öncelikle şunu ifade etmeliyiz ki aydınlanma düşüncesinin Batı Hıristiyanlığı içinde hakim olmaya başlamasıyla dördüncü İncil olan Yuhanna'nın tarihsel güvenilirliği zaten ciddi olarak sorgulanmaya başlanmıştı. Bu bağlamda araştırmacılar devamlı surette şu soruyu kendilerine soruyorlardı: *Eğer, Killisenin iddia ettiği gibi Matta ve Yuhanna eserlerinde yansıttıkları olayların görgü tanıkları idiyeler, o zaman onların eserlerindeki birbiriyle uzlaşması mümkün olmayan derin farklılıkların tatmin edici bir şekilde izah edilmesi mümkün müdür?*

15 Brown, "Quest of the Historical Jesus", s. 328.

16 Sean Freyne, "The Quest for the Historical Jesus: Some Theological Reflections", Werner Jeanord & Christoph Theobald, eds., *Who Do You Say That I am* (London: SCM Press, 1997), ss. 39-40.

Bu soruyu cevaplandırmaya çalışan Yeni Ahit araştırmacıları Yuhanna İncilinin diğer İnciller içinde sahip olduğu özel karaktere dikkat çekmektedirler. Çünkü bu İncil sadece Matta'dan değil aynı zamanda Markos ve Luka'dan da önemli derecede farklılık arz etmektedir. İşte bu nedenden dolayı Matta, Markos ve Luka İncilleri sinoptik yani eş anlamlı (*synonim*) İnciller olarak kabul edilip bir kenara konurken, Yuhanna İncili de özel bir İncil olarak diğer kenara konmaya başlanmıştır.¹⁷ Yuhanna İncili ile Sinoptik İnciller arasındaki ilişkiyle ilgili tartışmalarda, Yuhanna İncili özellikle tarihsel İsa araştırmaları konusunda belirleyiciliğini/normatifliğini tamamıyla kaybetmiştir. Çünkü genel kaniya göre Yuhanna İncili, Kilise tarafından iddia edildiğinin aksine havariler yani İsa'nın görgü tanığı olan biri tarafından değil de ilk Hıristiyan toplumu içinde bilinmeyen biri tarafından MS. 90 yıllarından sonra kaleme alınmıştır. Bu İncil'in yazarına göre İsa'nın hayatı tamamıyla geçmişte kalan bir olaydır. Asıl önemli olan onun geçmişte kalan bu yaşamının yaşayanlar için ne anlama geldiğidir. İşte bu noktadan hareket eden Yuhanna İncili yazarının temel amacı, İsa hakkında doğru ve güvenilir tarihsel bilgi vermek değil, geçmişteki olayların teolojik olarak değerlendirmesini yaparak döneminin insanlarına yardımcı olmaktır.¹⁸

Yuhanna İncilinin tarihin İsa'sının ortaya konması konusunda ilgili çalışmalarda bu şekilde saf dışı bırakılması, şu soru'nun ortaya çıkmasına vesile olmuştur: *Eğer Yuhanna İncili İsa hakkında son sözü söylemiyorsa o zaman hangi İncil söyliyor? Veya diğer bir deyişle tarihsel İsa'nın ortaya konması konusunda Yuhanna İncili belirleyici değilse diğer İncillerin durumu nedir?* Bu bağlamda Johann Jacob Griesbach, 1776'da yayınladığı *Synopsis* adlı eserinde Matta, Markos ve Luka İncillerini yan yana koyarak mukayese eder ve daha sonra "sinoptik problem" (*synoptic problem*) adı verilen teoriyi ileri sürer. Çünkü Griesbach, bu İncilleri mukayese ettiğinde onların birbirine benzer veya birbiriyle uyulaşan pek çok nokta ihtiva ettiği gibi, pek çok uzlaşmaz farklılıkları da içerdiklerini gözler önüne serer. Griesbach'a göre Sinoptik İncillerin kendi aralarında bazı özel bağlantılar mevcuttur. Çünkü onların yazarları eserlerini kaleme alırken birbirlerinin çalışmalarını kaynak olarak kullanmışlardır. Ancak sorun, hangi İncilin diğerine veya diğerlerine kaynaklık teşkil ettiği ve hangi İncil yazarının kimin eserini kaynak olarak kullandığıydı.¹⁹

Griesbach'a göre ilk İncil Matta'dır. Markos İncili ise Matta İncili'nin bir özeti niteliğinde olduğu için Matta ve Luka'dan sonra gelmektedir. Ayrıca ona göre, Markos ve Luka havari olmadıklarından, onların İncillerinin Matta'dan önce yazılmış

17 Sinoptik İncillerle Yuhanna İncili arasındaki farklarla ilgili olarak bkz. Mahmut Aydın, "Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrıya: İsa'nın Tanrışallaştırılma Süreci", *İslamiyat*, 3/4 (2000), ss. 55-56.

18 Bkz., Leon Morris, *Jesus Is The Christ: Studies In The Theology of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), ss. 1-19; Meyer, *Jesus Matters*, s. 27; Udo Schnelle, *Antidocetic Christology in the Gospel of John* (Minneapolis: Fortress Press, 1992).

19 Burton L. Mack, *The Lost Gospel of Q & Christian Origin* (Shaftbury: Element, 1993), s. 19; Heyer, *Jesus Matters*, s. 27.

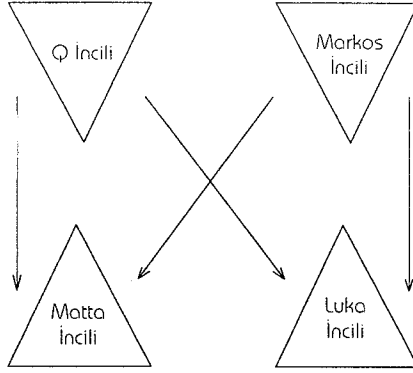
olması mümkün değildir.²⁰ Hangi İncil'in ilk ve diğerlerine kaynaklık teşkil ettiği sorusunun ortaya çıkardığı tartışmalar 1830'larda zirveye çıkmıştır. Bu bağlamda Karl Lachmann, 1835'te Matta ve Luka'nın, Markos İncili'ni takip ettiklerinde İncillerinde yansıttıkları materyalin düzeninde hemfikir olduklarını, onu izlediklerinde ise materyalleri sunarken birbirlerinden farklı yollar izlediklerini ileri sürmektedir. Lachmann, ayrıca Markos'ta olmayıp da Matta'da bulunan materyallerin temelde Markos İncili'nin ihtiva ettiklerinden farklı tarzdaki İsa'nın sözleri olduğunu ileri sürmektedir.²¹ Christian Wilke da Lachmann'ın bu argümanını geliştirerek Matta'nın değil de Markos İncili'nin en erken İncil olduğunu; Matta ve Luka'nın onu kaynak olarak kullandığını ve bundan dolayı ona öncelik verilmesi gerektiğini net bir şekilde ortaya koymuştur. Christian Weisse ise bir adım daha atarak "iki doküman hipotezi" (*two-document sources*) argümanını ileri sürmüştür. Bu argümana göre Matta ve Luka'nın eserlerini kaleme alırken birbirlerinden bağımsız olarak Markos İncili'ni ve İsa'nın sözlerini ihtiva ettiği düşünülen ve adına kaynak anlamına gelen Almanca *Quelle* kelimesinin kısaltılmışı olarak Q denen İsa'nın sözlerinden müteşekkil ortak bir İncili kullanmışlardır.²² Daha sonra pek çok araştırmacı Weisse'nin bu hipotezini ele alarak test etmeye çalışmıştır. Bunlardan Heinrich Julius Holtzmann, Sinoptik İnciller üzerine kaleme aldığı eserinde bu konuda kendinden önce söylenenleri özetledikten sonra Weisse'nin ortaya attığı "iki doküman hipotezini" test eder ve Markos İncili'nin kesin olarak en erken İncil olduğunu; Matta ve Luka'nın hem Markos'u hem de Q İncili'ni kaynak olarak kullanıp İncillerini kaleme aldıklarını açıkça ortaya koyar.²³ Şüphesiz ki Lachmann tarafından ortaya atılan ve Holtzman tarafından tamamen temellendirilen bu teori, Matta ve Luka'yı İsa'nın görgü şahitleri veya havarilerin görgü şahitleri tarafından yazılmış birbirinden bağımsız iki ayrı İncil olarak gören geleneksel Hıristiyan görüşüyle ciddi şekilde çatışmıştır. Markos İncili'nin ilk İncil olduğunu, Matta ve Luka'nın onun ve İsa'nın sözlerinden müteşekkil farazi Q İncili'ni kaynak olarak kullandıklarını ifade eden "iki kaynak hipotezi"ni şu şekilde tablolaştırabiliriz:

20 Mack, *The Lost Gospel of Q*, s. 19.

21 Mack, *The Lost Gospel of Q*, ss. 19-20. Q adlı bu İncil müstakil bir metin halinde elde mevcut bir metin değil de tamamen hipotetik karaktere sahip bir metindir.

22 Mack, *The Lost Gospel of Q*, s. 20.

23 Heyer, *Jesus Matters*, s. 28. Bu noktada karşımıza Q İncilinin muhtevasının ne olduğu sorusu çıkmakta. Acaba onun muhtevası mevcut dört Kanonik İncil'e benzemekte midir? Bu konuda ne yazık ki yeterli bilgiye sahip değiliz. Bu nedenle söz konusu bu İncilin muhtevası hakkında söylenen ve yazılanlar spekülatif söylemlerden öteye gitmemektedir. Örneğin, Burton L. Mack'a göre Yeni Ahit'teki yazıların ve İncillerin ortaya çıkmasından önce İsa'nın ilk takipçileri İsa'nın yaşamında cereyan eden olayları değil de sadece onun sözlerinden ve öğretilerinden oluşan bir İncil kaleme almışlardır. Çünkü onlar İsa'nın şahsı, yaşamı veya ona sonunda ne olduğu üzerinde durmaksızın İsa'nın sözlerinin ışığı altında bir hayat yaşamayı gaye edinmişlerdi. Bundan dolayı da İsa'nın sözlerini ve öğretilerini kendilerine yaşamlarında rehberlik edecek şekilde düzenleyerek bir araya getirmişlerdi. Ancak söz konusu bu İncil, sonunda çeşitli nedenlerden dolayı kaybolmuştur. İşte Matta ve Luka, Markos İncili'ne ilaveten Q İncilini de kaynak olarak kullanmışlardır. Mack, *The Lost Gospel of Q*, s. 1.



Holtzman'ın bu tespiti tarihsel İsa araştırmalarına daha sağlam bir zemin kazandırdığından, tarihsel İsa konusuyla ilgilenen araştırmacılar ona daha fazla önem vermeye başlamışlardır. Çünkü söz konusu bu araştırmacılar, İsa'nın hayatı ve öğretisi konusunda artık güvenilir bir kaynağa sahip olduklarını düşünüyordular. Sinoptik İncillerden hangisinin ilk olduğu probleminin Markos İncili'nin lehine sonuçlanması 19. ve 20. yüzyıllarda geliştirilen kristolojiler üzerinde büyük bir etki yapmıştır. Çünkü Kilise tarihinin ilk yıllarından itibaren dogmalarda ve geleneksel inanç esaslarını ifade eden söylemlerde Yuhanna İncili esas alınarak İsa'yı "yukandan [gökten] gelen hakikat"²⁴ olarak tanımlamak âdet haline gelmişken, Markos İncili esas alınarak oluşturulmaya çalışılan yeni İsa portrelerinde ise yukarıdan gelen İsa ile değil de yer-yüzünde tarihin belli döneminde yaşıyan İsa ile işe başlanmıştır. Çünkü Markos, İsa'nın ezeliiliği ve özel olarak dünyaya gelişi (bakireden doğumu) konusunda hiçbir bilgi vermeden doğrudan kalabalıkların yoğun ilgisini çeken Vaftizci Yahya'nın hikâyesinden işe başlar ve daha sonra da Yahya tarafından Ürdün Nehri'nde vaftiz edilenler arasında İsa'nın da bulunduğunu ifade eder.²⁵ Bu noktadan hareket eden Markos İncili, "İsa kimdir?" sorusuna cevap verirken klasik kristolojik ifadelerden farklı olarak onun, özel bir insanî varlık olduğunu; Yahya tarafından vaftiz edilmesinden sonra gökten "Sen benim sevgili oğlumsun. Senden razıyım."²⁶ diye kendisine hitap ettiğini belirtir. Görüldüğu üzere Markos İncili'nde de klasik anlayışa benzer şekilde İsa, "Tanrı'nın oğlu" olarak nitelendirilmektedir. Bu noktada hemen şu soru gündeme gelmektedir: Eğer en erken İncil olan Markos da İsa'yı Tanrı'nın oğlu olarak niteliyorsa, o zaman İznik-Kadıköy konsillerinde formüle edilen klasik dogma doğru bir formül olmaz mı? Markos İncili'ni esas kabul eden ve aydınlanma düşüncesinden etkilenen araştırmacılar bu soruyu olumsuz olarak yanıtlar. Onlara göre bir insanın "Tanrı'nın oğlu" olması mümkün değildir. İlahî ve insanî tabiat bir kişide bir arada bulunamaz. İsa, tarihin belli döneminde yaşıyan tarihsel bir figürdür. O, diğer insanlardan Tanrı

24 Yuhanna 1:18.

25 Markos 1:9-11.

26 Markos 1:11.

ile doğrudan iletişim kurması ve yakın bir ilişki içinde bulunması bağlamında farklılık arz etmektedir. O, yaşamı boyunca ne yeni bir din ne de bir kilise kurmaya çalışmıştır. O, gelmesi an meselesi olan Tann'nın krallığının gelişini insanlara ilan ederek onları bu krallığa hazırlamaya çalışmıştır.²⁷

Bu şekilde 19. yüzyıl liberal Hıristiyan teolojisinin savunucuları geleneksel kristolojik dogmaların İsa'nın kim olduğu sorusuna tatmin edici olmayan, modası geçmiş ve zaman-bağımlı cevaplar verdiği kanaatindeydiler. Bu teologlara göre dogmatik formüllerin ötesine geçilerek gerçek İsa'nın ortaya konması gerekmektedir. Bu bağlamda başlatılan çalışmalar sonucunda tarihsel İsa konusunda ortaya son derece önemli kaynak ve dokümanlar çıkmıştır. Söz konusu bu kaynak ve dokümanların ortaya çıkmasını sağlayan tüm araştırmacılar, İsa'nın yaşamını doğru biçimde ortaya koymaya gayret etmişlerdir. Çünkü onlar geçmişin güvenilir bir tasvirinin mümkün olduğu kanaatinde idiler. Örneğin bu dönemde Volkmar adlı bir araştırmacı Markos İncili'ne dayanarak İsa'nın bir portresini ortaya koyar. Ortaya konan bu portreye göre İsa mesihlik iddiasında bulunmayan ve kendini sadece dinsel bir reformcu olarak gören biridir.²⁸ Bu dönemde Markos İncili temel alınarak ortaya konmaya çalışılan en önemli İsa tasviri ünlü Alman teologu Adolf Harnack'a aittir. Şimdi kısaca onun İsa hakkındaki görüşlerini ifade etmeye geçiyoruz.

Adolf Harnack

Aydınlanma düşüncesinin yukarıda ifade ettiğimiz bulgularından hareketle Liberal-Protestanlık içinde İsa konusunda 19. yüzyılın sonlarında temayüz eden en önemli teolog hiç şüphesiz ki Harnack'dır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi aydınlanma döneminin başlamasıyla yürütülen çalışmalar sonucunda 19. yüzyıl Yeni-Ahit araştırmaları kendilerini geleneksel dogmatik düşüncenin ön varsayımlarından kurtararak gerçek İsa'nın ortaya konması yolunda önemli adımlar atmışlardı. İşte bu bağlam dahilinde 20. yüzyılın hemen başlarında Harnack, "Hıristiyanlığın Özü" konulu 16 serilik bir konferanslar dizisini Berlin Üniversitesi'nde yaklaşık 600 kadar dinleyicinin huzurunda verir. Söz konusu bu konferans dizisi İngilizce'ye *What is Christianity* başlığıyla tercüme edilerek 1901'de yayımlanır.²⁹ Harnack verdiği bu konferanslarda kendini geleneksel dogmadan tamamen uzaklaştırarak dinleyicilerini Hıristiyan inancının kaynağı olan İsa-Masih'in İncili'ne dönmeye çağırır. Bunu yaparken de öncelikle mevcut Hıristiyan kaynakları hakkındaki kendi değerlendirmesini verir. Bu bağlamda Harnack, geleneksel dogmanın ötesindeki Hıristiyan imanının kaynağı olan İsa-Masih'in İncilinin tespitinde hem Yuhanna İncili'nin hem de Pavlus'un mektuplarının önemli rol oynamadıklarına dikkat çektikten sonra kendi tarihsel İsa anlayışını tamamıyla Sinoptik İnciller üzerine bina ettiğinin altını çizer.³⁰

27 Heyer, *Jesus Matters*, s. 29.

28 Schweitzer, *Quest of the Historical Jesus*, s. 225.

29 Adolf Harnack, *What is Christianity?: Lectures Delivered in the University of Berlin during the Winter Term 1899-1900* (London: William and Norgate, 1901).

30 Harnack, *What is Christianity*, ss. 21-22.

Harnack'a göre Hıristiyan imanının esası, İsa'nın Tanrı'nın krallığını vaazıdır. Söz konusu bu vaazın merkezinde de İsa-Mesih'in şahsı değil, onun "baba" diye hitap ettiği Tanrı yer almaktadır. Bu noktadan hareket eden Harnack'a göre İsa'nın öğretisi temelde Tanrı'nın krallığının tesis edilmesi üzerine yoğunlaşan bir öğreti idi. Onun sözlerinde ve eylemlerinde ilk Hıristiyan toplumunun ve daha sonra dogmatik geleneğin ona attığı şeyleri bulmak mümkün değildir.³¹ Görüldüğü gibi Harnack da tıpkı birazdan görüşlerini ifade edeceğimiz Schweitzer gibi, İsa'nın öğretilerinde Tanrı'nın krallığı düşüncesinin merkezî bir rol oynadığına inanmasına rağmen, onu Schweitzer'den farklı şekilde yorumlamaktadır. Zira Harnack, Schweitzer gibi Tanrı'nın krallığını eskatolojik ve apokaliptik bir krallık olarak mütalaa etmez. Ona göre İsa'nın vaaz ettiği Tanrı'nın krallığı, insanlık tarihi içinde gelişecek bir krallıktır. O, gelecekte ansızın vuku bulacak bir krallık değil, hali hazırda dünyada mevcut olan bir krallıktır.³² Bu bağlamda o şöyle der:

Şayet bir kimse İsa'nın mesajındaki Tanrı'nın Krallığının ne olduğunu ve onun gelmesinin ne anlama geldiğini anlamak istiyorsa İsa'nın insanlara öğüt vermek için anlattığı hikâyeleri okumalı ve inceden inceye araştırmalıdır. [Ancak böyle yaptığında] Tanrı'nın krallığının ne anlama geldiğini görecektir ve anlayacaktır. Tanrı'nın krallığı fertlere gelmek, onların ruhlarına nüfuz etmek ve onlar tarafından kavranmak suretiyle gelir/vuku bulur. Tanrı'nın krallığı gerçekte Tanrı'nın idaresidir. Ancak o yüce bir Tanrı'nın fertlerin kalplerindeki idaresidir. *O, gücü içerisinde bizzat Tanrı'dır.* Bu bakış açısına göre zahiri ve tarihsel anlamda dramatik olan her şey ortadan yok olmuştur. Geleceğe yönelik tüm zahiri ümitler de kaybolmuştur. Hangi hikâyeyi alırsanız alın –tohum ekici hikâyesi, son derece değerli inci hikâyesi, tarlada gömülü hazine hikâyesi- her durumda Tanrı'nın sözü, bizzat Tanrı, Tanrı'nın krallığıdır.³³

Görüldüğü üzere Harnack'a göre İsa temel öğretisi, Tanrı'nın babalığı, insanların kardeşliği, her bir ferdin kendini sevdiği gibi diğer insanları da sevmesini öngören sevgi prensibi ve insan ruhunun sonsuz bir değere sahip olduğunu insanlara öğreten aydınlanmış bir "ahlâk öğretmeni"ydi. Kısaca, ona göre İsa, bir öğretmen ve gerçek insanlık için bir modelden başka bir şey değildi.

İsa'yı bir ahlâk öğretmeni olarak niteleyen Harnack'ın yukarıda ifade ettiğimiz "Hıristiyanlığın Özü" adlı konferansını verdiği yıl, Johannes Weiss *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God* (İsa'nın Tanrı'nın Krallığını Tebliği) adlı eserinde İsa'yı sadece bir ahlâk öğretmeni ve reformcu olarak gören Liberal-Protestan anlayışa karşı, İsa'nın apokaliptik ve eskatolojik karakterli Yahudi beklentileri çerçevesinde gelmesi

31 Bkz., Harnack, *What is Christianity*, ss. 56-61.

32 Nitekim Luka 17:21'de geçen "... Tanrının Krallığı sizin içinizedir" ifadesi Harnack'ın Tanrının Krallığının gelecekte değil de hali-hazırda mevcut bir olgu olduğu görüşünü destekler niteliktedir. Harnack'a göre İsa'nın vaaz ettiği Tanrı Krallığı üç temel özelliğe sahiptir: (1) Tanrının Krallığı sıradan bir yaşamın ürünü değil gökten gelen tabiatüstü bir hediyedir. (2) O, tamamıyla dini bir nimet ve yaşayan Tanrı ile kurulan dahili bir bağlıdır. (3) O, bir insanın sahip olabileceği her şeyin ona bağlı olduğu son derece önemli bir tecrübedir. Harnack, *What is Christianity*, s. 67.

33 Harnack, *What is Christianity*, ss. 60-61.

an meselesi olan Tanrı'nın krallığını vaaz eden bir peygamber olduğunu ileri sürmekteydi.³⁴ Weiss'in bu iddiası, İsa'nın öğretisinin eskatolojik tabiatlı olduğu yönündeki görüş ve argümanların başlangıcını teşkil etmektedir. Şimdi Weiss'in bu görüşünü daha da geliştiren ve tarihsel İsa araştırmalarında son derece önemli bir figür olarak kabul edilen Schweitzer'in görüşlerini ana hatlarıyla kısaca ifade etmeye geçiyoruz.

Albert Schweitzer

Tarihsel İsa araştırmalarında en önemli figür hiç şüphesiz ki Schweitzer'dir. Onun 20. yüzyılın başlarında kaleme aldığı *The Quest of the Historical Jesus*³⁵ (Tarihsel İsa Araştırması) adlı geniş çaplı eseri, hem eski İsa araştırmaları döneminin sonunu hem de tarihsel İsa araştırmalarında yeni anlayışların ortaya çıkmasını temsil etmektedir. O, bu eserinde Reimarus'dan başlayarak kendi dönemine kadarki tarihsel İsa araştırmalarının bir analizini yaptıktan sonra, sonuç olarak her araştırmacının kendi İsa'sını oluşturmaya çalıştığını söyleyerek araştırmacı sayısı kadar İsa figürü olduğunu ileri sürmüştür. Örneğin, sosyalist düşünceden etkilenen araştırmacılar sosyalizmin öncüsü olan bir İsa figürü; orta tabakaya mensup olan ve mevcut düzeni kaosa döndürmek istemeyen araştırmacılar ıslahatçı ve devrimci bir İsa figürü; toplumun kanlı bir devrimle düzeleceğini düşünenler de ihtilalci bir İsa figürü ve romantikler ise romantik bir İsa figürü çizmeye gayret göstermişlerdir.³⁶

Schweitzer, eserinin sonunda İsa hakkında çalışmalar yapanların ve roman yazarların hep aynı hatayı yaptıklarını ileri sürer. Ona göre söz konusu bu araştırmacı ve romancılar tarihsel İsa'yı ortaya koymaya çalışırken onu kendi çağdaşları olarak düşünmüşler; kendilerinin İsa'dan asırlar sonra yaşadıkları gerçeğine yeterince özen göstermemişlerdir. Halbuki İsa, ilk yüzyılda Yahudi bir çevrede doğup büyüyen biri iken onlar, Batı-Avrupa aydınlanma düşüncesinin ürünü insanlardı. İsa, kutsal kitap ve geleneğin egemen olduğu ve Tanrı'ya olan iman ve güveninin bilimsel düşünce tarafından sarsılmadığı bir dünyada yaşamıştır. Herhangi bir güçlük karşılığında İsa'yı modernleştireceğine inanan kimse, İsa'nın kendi görüş alanından uzaklaşacağına farkında olmalıdır. Çünkü böyle bir durumda tarihsel İsa ortadan kalkarak modernleşen İsa onun yerini alacağından, ortaya tarihin İsa'sından çok farklı bir İsa çıkmış olur. Ayrıca Schweitzer'e göre söz konusu bu İsa araştırmacıları İsa'yı daha evrensel bir figür olarak göstermek isterken onun sözlerinin ve eylemlerinin eskatolojik boyutunu asgarileştirilmişler veya tamamen ihmal etmişlerdir. Halbuki Schweitzer'e göre İsa, dönemindeki Yahudilik anlayışıyla paylaştığı eskatolojik bağlamdan hiçbir şekilde soyutlanamaz.³⁷

34 Brown, "Quest of the Historical Jesus", s. 329.

35 Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress* (London: A. & C. Black Ltd, 1926).

36 Heyer, *Jesus Matters*, ss. 33-34; Aydınlanma düşüncesi sonrası ortaya çıkan değişik İsa figürleri için bkz., Schweitzer, *Quest of the Historical Jesus*, ss. 161vd.

37 Schweitzer, *Quest of the Historical Jesus*, ss. 396-401.

Bu şekilde, araştırmacı sayısı kadar İsa figürü olduğu ve tarihsel İsa konusuyla ilgilen liberal zihniyetli kişilerin İsa'yı sözlerinin ve eylemlerinin eskatolojik bağlamını ihmal ettikleri hususuna işaret ettikten sonra, Schweitzer, İsa'nın yaşamının "eskatolojik bağlamda/çerçeve de bir çözüm" (*solution of thoroughgoing eschatology*) olduğu yönündeki görüşünü ileri sürer. O, İsa'yı gelmesi an meselesi olan Tanrı'nın krallığına bütün samimiyetiyle inanan bir apokaliptist olarak görür. Ona göre İsa, böyle bir apokaliptik beklenti içerisinde yaşamış ve ölmüştür. O, çarmıhta çektiği ıstırapın apokaliptik krallığın gelmesini kolaylaştıracağı düşüncesindeydi. Schweitzer, Matta 10:11'e dayanarak İsa'nın yaşamının "tam eskatoloji" düşüncesi üzerine dayanılarak anlaşılabileceğini ileri sürmüştür. Çünkü söz konusu bu pasajda İsa, bu dünya yaşamının sona ermesinin an meselesi olduğunu düşündüğünden havarilerinden sadece Yahudi bölgelerine giderek oralarda Tanrı'nın krallığını tebliğ ve ilan etmelerini istemiştir. Zira o, dünyanın apokaliptik sonunun çok yakında vuku bulacağını inanıyordu.³⁸

Schweitzer, Tanrı'nın krallığının gelmesinin an meselesi olduğuna inanan İsa'nın söz konusu bu beklentisi gerçekleşmeyince onun gelişini çabuklaştırmak için kendi yaşamını risk etmesi gerektiğine inanmaya başladığını ileri sürmektedir.³⁹ Çünkü apokaliptik düşünceye göre dindar ve sâlih kimselerin acı ve ıstırap çekmesi, dünyanın sonuna giden yolda gerekli bir aşama olarak kabul edilmekteydi. Buna göre, nasıl ki bir çocuğun dünyaya gelmesi esnasında annesi acı çekiyorsa, aynı şekilde Tanrı'nın krallığının da vuku bulması için dindar ve sâlih kimselerin acı ve ıstırap çekmesi gerekmektedir. İşte İsa da, tebliğ hayatında "insanoğlunun" gelip yeryüzünde Tanrı'nın krallığını kuracağını umuyordu. Ancak bu olay bir türlü gerçekleşmeyince Tanrı'nın krallığının gelişini hızlandırmak için bu apokaliptik düşünceyi benimseyerek çarmıhta acı ve ıstırap çekmeye razı olmuştur. Bu bağlamda Yahudi otoritelerini kendisini cezalandırmaları için provoke etmiştir. Schweitzer'e göre bu düşünce içerisinde Kudüs'e giden İsa, yolda taraftarlarını acı sona hazırlamıştır. Bu bağlamda çarmıh esnasında sergilediği güçlü bir iç mücadeleden sonra tüm insanlar için acı çekmeyi kabul etmiştir.⁴⁰ Ancak onun bu elemli ölümü, Tanrı'nın krallığının vuku bulmasını sağlayamamıştır. Yani onun ölümü olayların normal seyrini değiştirmemiştir. Bundan dolayı Schweitzer, İsa'nın yaptığı bu fedakarlığın hata olup olmadığını sorar ve cevap olarak da gelecekle ilgili Yahudi apokaliptik düşüncesi bağlamında İsa'nın Tanrı'nın krallığının gelmesini çabuklaştırmak için kendini çarmıhta feda etmesinin hata olduğunu ileri sürer. Çünkü onun çarmıhta acı ve ıstırap çekmesi Tanrı'nın krallığının gelişine tesir etmemiştir.⁴¹

38 Schweitzer, *Quest of the Historical Jesus*, ss. 356-357. Matta 10:23.

39 Bkz. Matta 16:21.

40 Bkz. Matta 26: 36-46.

41 Schweitzer, *Quest, of the Historical Jesus*, ss. 362- 395.

Schweitzer tarafından ileri sürülen bu eskatolojik İsa anlayışı, geleneksel İsa anlayışını doğrudan etkilemiştir. Çünkü geleneksel dogma, İsa'nın, Tanrı'nın krallığının gelmesi konusunda hata yaptığını kesinlikle reddeder. Zira asırlardır İsa kendisini bekleyen sonu bilen Tanrı'nın Oğlu ve Tanrı'nın krallığı için acı ve ıstırap çekmeyi arzulayan biri olarak sunulmuştur. Çünkü onu bu şekilde lanse edenlere göre İsa'nın görevi Tanrı oğlu olarak tüm insanlığın günahlarına kefarete olarak çarmita canını feda etmektir. İşte geleneksel Hıristiyan İsa anlayışıyla Schweitzer'in İsa'sı arasındaki bu farktan dolayı onun görüşleri geleneksel çevreler tarafından pek kabul görmemiştir. Çünkü o, apokaliptik İsa düşüncesinden etkilenerek geleneksel dogmanın sunduğu İsa'ya artık inanmıyordu. Schweitzer bir düşünce okulu oluşturulmasına rağmen onun tarihsel İsa ile ilgili araştırması uzun zaman tarihsel İsa araştırmalarına öncülük etmiştir. Öyle ki onun tarihsel İsa ile ilgili yaptığı çalışmanın bulguları döneminden günümüze değin hemen her İsa araştırmasında zikredilmiştir. Schweitzer bu görüşleriyle eski İsa araştırmalarının hızını öylesine kesmiştir ki onların bir 50 yıl daha devam etmesini engellemiştir. Ancak aynı şekilde onun bu görüşleri aşağıda göreceğimiz üzere ondan yaklaşık 75 yıl kadar sonra gündeme gelen üçüncü İsa araştırmaları için de bir basamak olmuştur.⁴²

Eski İsa araştırma dönemi ile ilgili buraya kadar ifade ettiklerimizi bir bütün olarak ele aldığımızda bunlardan şu temel sonuçları çıkarabiliriz. 1) Bu dönemin en belirgin araştırmacıları olan Reimarus ve Strauss'un görüşleri aydınlanma düşüncesinin bir ürünü olan tarihsel şüphecilik üzerine dayandığından bu görüşlere göre "tarihin İsa'sı" ile "imanın Mesih'i" arasında bir ayırma gidilerek İncillerin bu ayırma göre yeniden ele alınarak onlardaki tarihsel İsa ile ilgili ifadelerin alınıp "imanın Mesih'i" ile ilgili ifadelerin bir kenara bırakılması gerekmektedir. Bu bağlamda söz konusu bu görüşler en erken İncil metninin tespitine yönelik yeni araştırmaların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. 2) Tarihsel İsa araştırmaları günümüz Hıristiyanlığının Mesih'i ile alakalı olmadığından onlar teolojik olarak herhangi bir değere sahip değildir. Çünkü İncillerin sunumlarından yola çıkılarak tarihin İsa'sı hakkında çok az şey bilinebilir. Bu iki sonuçtan hareket eden bu dönem araştırmacıları İsa'yı, döneminin Yahudi mesih beklentisi bağlamında Yahudileri Roma idaresinden kurtaracak politik bir figür ve dinsel bir öğretici olarak görüyorlardı. Onlar, İncillerdeki mitolojik ve ilk Hıristiyan toplumunun ürettiği geleneksel doktrinlerle ilgili unsurların temizlenmesi durumunda İsa'nın mesajının, öğretisinin ve eylemlerinin ortaya çıkarılabileceğine inanmaktaydılar.⁴³

Ara Dönem veya Tarihsel Araştırmaların Olmadığı Dönem

Buraya kadar gördüğümüz gibi, ilk dönem tarihsel İsa araştırmalarından ortaya çıkan en önemli sonuç, mevcut kaynaklara dayanarak tarihin İsa'sının tam olarak ortaya konamayacağı hususunun altının çizilmesi idi. Çünkü bu dönemde yapılan

42 Michael Burer, "A Survey of Historical Jesus Studies", <http://www.bible.org/docs/theology/christ/jesus.htm>.

43 Bkz., Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, s. 4.

araştırmalara göre İnciller tarihin bir döneminde dünyaya gelerek yaşayan Nasıralı İsa'nın bir portresini çizmekten ziyade onun yaşamında cereyan eden olayların teolojik izahlarını yapan eserlerdir. Bu sonucu hareket noktası olarak alan bazı araştırmacılar, örneğin Alman Martin Kahler *The So-Called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ* (Tarihsel İsa Diye Bir Şey ve Tarihsel Biblikal Mesih) adlı eserinde tarihsel İsa araştırmalarının teolojik meşruluğuna meydan okuyarak Hıristiyan inancının, tarihsel İsa diye adlandırılan bu araştırmaların üzerine bina edilemeyeceğini ileri sürmüştür. Çünkü ona göre Hıristiyanlar, geçmişte kalan veya tarihsel metotlar vasıtasıyla ortaya çıkarılan bir İsa figürü ile değil imanın Mesih'yle alakadar olmaktadır. Kahler'e göre gerçek Mesih, geçmişten kaynaklanan bir figür değil, Hıristiyanlar tarafından vaaz edilen Mesih'tir. Buna mukabil tarihsel İsa araştırmaları ise Kahler'e göre, temelde tarihsel araştırmaların değişken sonuçlarını temsil etmektedir. Halbuki Hıristiyan inancı, İncillerde bulunan dünyevî İsa hakkındaki Kilisenin tanıklığını temsil eden "Tarihsel Biblikal Mesih" (*historical biblical Christ*) üzerine dayanmalıdır.⁴⁴ Bu bağlamda Hıristiyan inancının geçmişe bağlanmasının gerektiğini veya mümkün olduğunu düşünmek bir yanlıdır. Çünkü Hıristiyan inancı tarihsel araştırmalar üzerine dayanmayabilir ve hatta dayanması da gerekmemektedir. Daha da ötesi Kahler'e göre İnciller, İsa'nın bilimsel olarak güvenilir bir biyografisini ortaya koymak için kullanılamazlar. Çünkü İncil yazarları tarihsel araştırma yaparak eserlerini yazmamışlardır. Onlar eserlerini kaleme alırken tarihin İsa'sı hakkında bilgi vermekten ziyade İsa-Mesih'e olan imanı yaymayı ve güçlendirmeyi ümit ettiklerinden, olan olayları olduğu gibi değil de, olmasını düşündükleri gibi yansıtmaya özen göstermişlerdir.⁴⁵ Bu nedenlerden dolayı Kahler'e göre, Hıristiyan teolojisi ve Kilise kendini bu tarihsel İsa araştırmaları diye adlandırılan tartışmanın içine itmeye özen göstermelidir. Çünkü hiçbir şekilde İncillerin ötesine giderek gerçek (*real*) İsa'ya dönmek mümkün değildir. İşte bundan dolayı Kahler'e göre Hıristiyan inancı, temelde biblikal mesih (*Biblical Christ*) üzerine yoğunlaşmalıdır. Kısaca Kahler'e göre Hıristiyan inancı Easter öncesi İsa'nın değil de, çarmıhta ölen İsa'nın dirilip göğe yükselmesinden sonra ortaya çıkan Kilisenin Mesih'i üzerine dayanmalıdır.⁴⁶

Rudolf Bultmann

Kahler'in bu yaklaşımı, 20. yüzyılın en önde gelen Yeni Ahit uzmanlarından Bultmann'ın, İncillere dayanarak tarihsel İsa hakkında herhangi bir şey bilme ihtimalinin olmadığını ileri sürmesiyle zirve noktaya ulaşmıştır.⁴⁷ 1920'lerden başlayarak 1930'lara kadar Karl Ludwig Schmidt ve Martin Dibelius'la beraber İncillerin kökenini

44 Alan Brehm, "Will the Real Jesus Please Stand?", s. 6; Brown, "Quest of the Historical Jesus", s. 330.

45 İncillerin oluşum süreciyle alakalı olarak bkz., E. P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus* (London: Penguin Books, 1993), ss.58vd.; John Marsh, *Jesus in his Lifetime* (London: Sidgwick & Jackson, 1981), ss. 91-97; Aydın, "Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrıya", ss. 50-57.

46 Heyer, *Jesus Matters*, ss. 51-52.

47 Bkz., Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament* (London: SCM Press, 1952), I, s. 3, 86; Butlmann, *Jesus and the Word* (London: Collins, 1958), ss. 8-9, 13.

ortaya koymak için şekil tenkidi metodunu (*form-critical metot*) uygulayan Bultmann, Sinoptik İncillerin, İsa'nın yaşamının birbirini izleyen rivayetlerini ortaya koymak için İncil yazarları tarafından birbirine eklenen düzensiz anekdotların bir araya getirilmesi suretiyle oluşturulduklarını iddia eder. Bu noktadan hareket eden Bultmann, İncillerin şekil tenkitinin tarihsel İsa araştırmalarının sonunu temsil ettiğini ileri sürer. Ona göre İncil yazarları, bu işlemi yaparken ilk Hıristiyan toplumunun İsa ile ilgili hatıra ve tecrübelerini de göz önüne almışlardır. Yani onlar ilk Hıristiyan toplumunun tecrübelerini materyal olarak kullanmışlardır. Çünkü İsa'nın ölümüyle İncillerin ortaya çıkışı arasında [yaklaşık 30-70] geçen süre içinde İsa'nın sözleri ve onun hakkında anlatılanlar sözlü olarak muhafaza edilmiştir. İncillerin derlenişi esnasında ise, İsa'nın sözleri ve eylemlerini nesilden nesle nakleden bir rivayet zinciri mevcut değildi. İşte bundan dolayıdır ki İncil yazarları farklı Hıristiyan toplumlarında birbirlerinden bağımsız halde bulunan rivayetleri toplayarak onları, kendi anlayışları doğrultusunda bir araya getirmişlerdir. Ancak doğaldır ki farklı toplumlarda o toplumları oluşturan fertlerin ihtiyaçlarına göre tekrarlanıp duran bu sözler çeşitli şekiller aldığından, onların bir toplumdaki diğer topluma hatta bir toplumun kendi içinde bile birbirlerinden farklılık arz etmesi normaldir.

Bultmann'a göre İsa'nın sözleri ve eylemleri kişiler tarafından farklı amaçlar için kullanıldıklarından çeşitli şekiller kazanmışlardır. Örneğin, ilk dönemde onlar bazen diğer insanlara vaazda veya öğütte bulunmak için bazen de toplumda fertlerin uymaları gereken ahlâki ilkeleri onlara göstermek için kullanılmışlardır. Bultmann, sözlü geleneğin bir sonucu olarak İsa'nın sözlerinin ve eylemlerinin ilk Hıristiyanlar tarafından kısmen değiştirildiğini, bu şekilde ortaya koymakla yetinmeyerek İncillerde bizzat ilk Hıristiyan öğreticiler tarafından üretilmiş ve İsa'ya atfedilmiş sözlerin de bulunduğunu ileri sürer. Bu bağlamda o, şöyle der: "Kilise, gelenekte bulunan ilk Hıristiyan vaazcılarının ürettiği ve İsa'ya atfettikleri sözlerle İsa'nın otantik sözleri arasında bir ayırma gitmemiştir. Halbuki iyi bilinmektedir ki İncillerdeki bazı egemen söylemler geçmiş otoritenin [İsa'nın] sözleri değil, Kilise için daima çağdaş olan göğe yükselen Mesih'in sözleridir".⁴⁸

Bultmann'a göre şekil tenkidi metodunun İncillere uygulanması göstermiştir ki İncil yazarları, modern anlamdaki ifadesiyle, tarihçi değillerdi. Onlar İsa ile ilgili dönemlerindeki rivayetleri toplayarak onları metin haline getirmişlerdir. Bu nedenle bu rivayetlerden sadece çok az bir kısmı Easter öncesi döneme yani İsa'nın çarmıha gerilmeden önceki yaşamına geri götürülebilir. Çünkü onların çoğu iman sorununa bir yanıt olarak, Hıristiyan cemaatinin Yahudi geleneğinden ayrılmasına, cumartesi yasağına uymama ve bazı temizlik kuralları gibi Tevrat'taki bazı emirlerin reddine geçerli bir zemin olarak ilk Hıristiyan toplumunda ortaya çıkmışlardır. Bu nedenle söz konusu bu rivayetlere dayanarak tarihin İsa'sının ortaya konması mümkün değildir.⁴⁹

48 Bultmann, *History of the Synoptic Tradition* (New York: Harper, 1963), s. 127.

49 Bkz., David Fergusson, *Bultmann* (London: Geoffrey Chapman, 1992), ss. 18-19; Bultmann, *Theology of the New Testament*, I, ss. 42vd.

Görüldüğü üzere Bultmann, tarihsel araştırmaclarının dikkatini İsa'nın yaşamı üzerine değil de ilk Kilisenin üzerine çekmektedir. Çünkü ona göre, İncillerdeki materyaller İsa'nın yaşamı değil de ilk Kilisenin tesis edildiği bağlamı (*Sitz im Leben*) aydınlatmaktadır. Zira, İncillerde İsa'ya atfedilen sözler gerçekte onun adına konuşan Hıristiyan vaazcılarının sözleri, vaaz edilen Mesih de tarihin İsa'sı değil, imanın Mesih'idir. İşte Bultmann'a göre Yeni Ahit dökümanlarının bu karakteristik özelliklerinden dolayı onlara dayanarak İsa'nın yaşamı hakkında çok az şey söylenebilir. Bundan dolayı Bultmann, tarihsel İsa araştırmalarında Kilisenin teolojisinde en küçük bir değişikliğin yapılmasının gerekmediğini ileri sürer. Çünkü Kilisenin teolojisi tarihsel gerçektikten dolayı değil, ilk Hıristiyanların İsa'ya yönelik mukabeleleri sonucunda ortaya çıktığı için tarihsel yargılamaların onun değişmesi yönündeki meydan okumalarına karşı ayakta durabilir. "İsa, kendilerine dokunduğu tüm insanların yaşamları üzerinde karar vermek için varoluşsal bir çağrıda bulunmuştur. Gerçekte onun yaşamı ile iman arasındaki tarihsel fasıla/ayrılık bu varoluşsallığı Bultmann'ın düşüncesinde çok daha güçlü bir şekilde hissettirir".⁵⁰

Bultmann bu düşünceleri bağlamında kaleme aldığı *Jesus and the Word* adlı eserinde de, İsa'nın yaşamının ortaya konması konusunda şüphecililiğini devam ettirir. Bu bağlamda o, şöyle der: "İncillerden yola çıkılarak İsa'nın yaşamı ve şahsiyle ilgili tarihsel bir bilgi edinmemiz mümkün değildir. Çünkü İnciller de dahil olmak üzere ilk Hıristiyan kaynakları, onun yaşamı ve şahsiyetine ilgi göstermekten ziyade, bölük pörçük ve masalımsı bir karakter arz etmektedir."⁵¹ Bu nedenle ona göre, tarihsel İsa sorunu, Hıristiyan imanı için merkezî bir öneme sahip değildir. Çünkü tarihsel İsa konusunda yapılan araştırmalar Hıristiyan imanını ne tasdik ne de inkar edebilecek niteliktedir. Hatta Bultmann, daha da ileri giderek tarihsel İsa araştırmalarının sadece imkansız değil aynı zamanda teolojik olarak da gayri meşru olduğunu, çünkü onların iman için dünyevi bir ispat getirdiğini ileri sürmektedir. Zira, ona göre tarihsel İsa araştırmalarının ortaya koymaya çalıştığı İsa bir Hıristiyan değil, bir Yahudi'dir. Onun tarihi de Hıristiyanlığa değil de Yahudiliğe aittir. Halbuki İsa'nın mesajı Yeni Ahit teolojisinin bizzat bir parçası değil, o teoloji için bir ön varsayımdır".⁵²

Bultmann'a göre tarihsel İsa araştırmalarının karşı karşıya olduğu en önemli problem ilk yüzyıl Hıristiyanlarının zihniyetiyle çağdaş Hıristiyanların zihniyeti, yani "mitolojik" dünya görüşüyle "bilimsel" dünya görüşü arasındaki uçurumdur. Mitolojik dünya görüşünde bu dünyanın olmayan, yani bu dünyaya ait olmayan bir şey, sanki bu dünyaya aitmiş gibi aynı şekilde bu dünyaya ait olan bir şey de, bu dünyanın değilmiş gibi sunulur. Tann'nın aşkınlığı uzaysal uzaklık bağlamında ifade edilir ve dünya da ilahî ve tabiatüstü güçler tarafından yorumlanmış olarak görülür. Aksine, Bultmann'a göre bilimsel olarak düşünöen modern zihniyet, bir fenomen için olan sebeplerin, o fenomenin dışında değil de bizzat onun içinde aranması gerektiğini

50 Brown, "Quest of the Historical Jesus", s.334.

51 Bultmann, *Jesus and the Word*, s. 14.

52 Bultmann, *Theology of the New Testament*, s. 3.

ifade eden temel prensip çerçevesinde düşünür. Ona göre, ilk yüzyıl Filistin Yahudileri evrenle ilgili mitolojik bir bakış açısına sahiptiler. Yeni Ahit'in mesajının özünü oluşturan İsa'nın kurtarıcı mesajı da mitolojik bir karaktere sahipti. Zira bu mitolojik öğretiye göre ölümüyle günahların kefareti sağlayan ezeli Tanrı oğlu, yeryüzüne gönderilmiş şeytani güçleri def etmiş, ölümden dirilmiş ve göklere yükselerek Tanrı'nın sağ yanında ikamet etmeye başlamıştır. Bultmann'a göre bu mitolojik sunum geçerli ve kurtarıcı bir hakikattir. Ancak onun şaşaalı ifadeleri modern dünya görüşüne sahip zihniyetlerce inanılmaz olarak görülmektedir. Bu nedenle bu ve benzeri mitolojik inançlar modern zihniyetteki insanlara mitolojik unsurlardan soyutlanarak yani demitolizasyona tabi tutularak sunulmalıdır. Bu bağlamda Bultmann'a göre Tanrı'nın krallığı mitolojisiyle İsa'nın çağdaşları için yaptığı, justification⁵³ [imanla kurtuluş] mitolojisiyle Pavlus'un yaptığı, ebedî hayat mitolojisiyle Yuhanna okulunun yaptığı şeyi demitolizasyon ve varoluşsal kategorilerin uygulanması yoluyla modern öğreti kendi çağdaşları için yapılmalıdır. Çünkü modern öğreti insanların mutlak olarak Tanrı'ya bağlanmaları ve Tanrı'nın bağışlayan sunumu olan İsa'nın öğretisini insanlara açıklamalıdır.⁵⁴

Görüldüğü üzere Bultmann'a göre İsa için uygunluk bulmanın yolu, onun öğretisinin ekzistansiyel felsefe ve demitolizasyon olarak isimlendirilen hermenötik yardımıyla yirminci yüzyıla, yani günümüze taşınmasından geçmektedir. Çünkü İnciller, araştırmacıları tarihsel İsa'ya götürmez; onlar sadece kerymatik [*kerygma*] Mesih'e yani ilk Hıristiyan öğretisine yönelik ilk Hıristiyan toplumunun imanının bir tasvirini sunarlar.⁵⁵ Bultmann'a göre tarihsel metot dahilinde bir kimse geçmişe baktığında, İsa'nın ilk yüzyılda yaşamış bir Yahudi peygamberi olduğunu, gelmesi an meselesi olan Tanrı'nın krallığını vaaz ettiğini ve çarmıhta öldüğünü keşfedebilir. Ancak bunlar, her ne kadar İsa ile ilgili tarihi gerçekler olsalar da, Hıristiyan inancının bunların üzerine bina edilmesi mümkün değildir. Bu nedenle ona göre, teologlar, tarihsel İsa'nın ortaya konması çalışmalarında meşgul olmamalıdır. Onlar kendilerini geçmişe değil, kerymayla, yani ilk Hıristiyan toplumunun öğretisiyle meşgul etmelidirler.⁵⁶

Bultmann'ın kendisi İsa'yı, gelmesi an meselesi olan Tanrı'nın krallığının bir peygamberi olarak görmektedir. Bu bağlamda onun bu anlayışı görünürde Schweitzer'in yukarıda ifade ettiğimiz anlayışını çağrıştırmaktadır. Ancak Bultmann'ın İsa anlayışıyla Schweitzer'inkini yakından incelediğimizde aralarında önemli bir farklılığın olduğunu görürüz. Zira Schweitzer "tam eskatoloji" tabiri altında İsa'yı eskatolojik bir peygam-

53 Justification teorisi Pavlus tarafından geliştirilmiştir. Bu teoriye göre insanoğlu doğuştan günahkardır. İsa-Mesih vasıtasıyla Tanrının olağanüstü merhameti insanoğluna nüfuz eder ve böylece kişi günahlarından kurtularak salih bir kimse olur. Bkz., P.S. Watson, "Justification", Alan Richardson, ed., *A Dictionary of Christian Theology* (London: SCM Press, 1969), ss. 184-185.

54 Bkz., Bultmann, "Demythologizing: Controversial Slogan and Theological Focus", Roger Johnson, eds., *Rudolf Bultmann: Interpreting Faith For the Modern Era* (London: Collins, 1987), ss. 288-342; David Gergusson, *Bultmann* (London: Geoffrey Chapman, 1992), ss. 107-118; Robert Morgan, "Rudolf Bultmann", David F. Ford, ed., *The Modern Theologians* (Oxford: Blackwell, 1997), ss. 68-86.

55 Fergusson, *Bultmann*, ss. 52vd; Bultmann, *Jesus and the Word*, ss. 11-19.

56 Fergusson, *Bultmann*, s.77; Bultmann, *Primitive Christianity: In Its Contemporary Setting* (New York: Living Age Books, 1956), ss. 86-93. Bultmann, *Theology of the New Testament*, I, ss. 19-20.

ber ve apokaliptik olarak görürken, Bultmann, İsa'nın bir apokaliptik olduğunu reddeder. Çünkü Bultmann'a göre İsa, Yahudi apokaliptiklerinin aksine "zamanın alâmetleriyle" ilgilenmemiş ve tüm vurguyu insanların eylemleri üzerine yapmıştır. Yani ona göre İsa, çağdaşlarının dikkatini "zamanın işaretleri" üzerine değil de tövbe etmek suretiyle yaklaşan Tanrı'nın krallığına hazır olmaya çağırmıştır.⁵⁷

Buraya kadar özetlediğimiz Bultmann'ın görüşlerini bir bütün olarak ele aldığımızda tarihsel İsa ile Yeni-Ahit'te ifade edilen Hıristiyan imanının Mesih'i arasındaki çatışmada, Bultmann tıpkı Martin Kahler gibi Biblikal Mesih'ten yana tavır koyar. Çünkü ona göre de İncillere dayanılarak İsa'nın yaşamının ve şahsiyetinin bir portresinin ortaya konması mümkün değildir. Ancak, Kahler'in aksine o, Biblikal Mesih yerine ilk Hıristiyan toplumunun anlayışındaki Mesih anlamında "kerymatik mesih" tabirini kullanmıştır. Buna göre Tanrı'nın krallığıyla ilgili İsa'nın eskatolojik öğretisi yerine kendisine inananların günahları için çarşıya gerilen ve onların kurtuluşu için Tanrı tarafından diriltiren kerymatik Mesih'in ilanı gündeme gelmiştir. Buna göre İsa, Tanrı'nın Krallığını; Kilise de İsa'yı tebliğ etmiş ve sonuçta tebliğci tebliğ edilen konumuna gelmiştir. Kısaca Bultmann'a göre Hıristiyanların İsa'nın yaşamı hakkında bilmeleri gereken şey, sadece İsa'nın tarihin belli döneminde yaşadığı ve çarşıya öldüğü hususudur. Çünkü bunlar Hıristiyan imanı için gerekli olan unsurlardır.

Kahler ile başlayıp Schweitzer ile devam eden ve Bultmann ile zirveye ulaşan ara dönemle ilgili buraya kadar ifade ettiğimiz hususları bir bütün olarak ele aldığımızda şu temel sonuçları çıkarmamız mümkündür: 1) İsa, politik bir kurtarıcı değil, dünyanın sonunu vaaz eden eskatolojik bir peygamber ve bir apokaliptiktir. Buna göre İsa, dünyanın kaçınılmaz sonunu insanlara vaaz eden ve bu sonun da bir an önce gelmesi için eylemlerde bulunan biridir. 2) İnciller'de İsa ile ilgili sözlerin ve öğretilerin ancak çok az bir kısmı tarihin İsa'sına geri götürülebilir. Bu nedenle İnciller'e dayanılarak tarihsel İsa'sının bir portresini ortaya koymak mümkün değildir. İşte bundan dolayıdır ki günümüz Hıristiyanlığı için önemli olan tarihin İsa'sı değil, Kahler'in ifadesiyle "Biblikal Mesih" veya Bultmann'ın ifadesiyle ilk Hıristiyan toplumunun tecrübeleri ve teolojik inançları sonucu çıkan ortaya kerymatik Mesih'tir.

Yeni İsa Araştırmaları

Bultmann'ın düşünceleri, Alman Protestanlığı üzerinde özellikle ikinci dünya savaşı yıllarında büyük etkiler yapmıştır ve o yıllardaki kadar olmasa da günümüz Hıristiyan teolojisinde hâlâ etkili olmaya devam etmektedir. Bununla birlikte 1950'lerden sonra bizzat Bultmann'ın öğrencileri onun İncillerin, tarihsel İsa'nın ortaya konması konusundaki yetersizliği ile ilgili görüşünün sağlıklı bir görüş olup olmadığını sorgulayarak farklı görüşler benimsemeye başlamışlardır. Örneğin 1953 yılında Bultmann'ın öğrencilerinden Ernst Kasemann, "The Problem of the Historical Jesus" (Tarihsel İsa Problemi) adlı konferansında araştırmacıları, Hıristiyan inancını tarihi köklerinden ayırmamak şartıyla İsa hakkında tarihsel olarak bilinebilecek şeyleri ortaya koymaya

57 Bkz., Markos 1:14-15; Heyer, *Jesus Matters*, s. 55.

davet ederek "yeni bir tarihsel İsa araştırması" başlatmıştır.⁵⁸ Bu bağlamda o, şu iki hususun altını çizmektedir: 1) İnciller üzerine yaklaşık yarı asırdır devam eden yoğun araştırmalar, Bultmann'ın onların tarihsel İsa hakkında sundukları bilgiler konusundaki şüphecilğini sorgulamaya açmıştır. 2) 19. yüzyıldan itibaren İncillerin kökeni ve Hıristiyan teolojisi ile ilgili bilimsel araştırmalar, Nasıralı İsa ile ilgili sağlam tarihi bilgiler olmaz ise, Hıristiyan imanının otantikliğinin tehlikeye gireceğini ortaya koymaktadır. Çünkü onunla ilgili tarihsel bilgilerin olmaması demek, onu görmek istediğimiz şekilde görebileceğimiz veya onun ne çeşit bir insanî varlık olduğunu herkesin kendi arzu ettiği şekilde izah edebileceği hususuna yol açar. Bu da sonuçta çağdaş idraklere göre Hıristiyanlığın yeniden mitolojileştirilmesine sebebiyet verir.⁵⁹

Bu yeni araştırma, İsa'nın tebliğ faaliyetleriyle ilgili İncillerde yer alan rivayetlerle ilk Kilise tarafından onun hakkında söylenenleri değerlendirmek için İsa'nın öğretisindeki ayırt edici unsuru kullanmak maksadıyla güvenilirlik kriterine göre onun öğretilerini değerlendirmeye koyulmuştur. Bu bağlamda Hıristiyan inancının tarihsel köklerini muhafaza etme üzerindeki ısrarlarına rağmen, İncil rivayetlerindeki unsurların özellikle İsa'nın mucizeleri ve ölümden sonraki dirilişiyle ilgili söylemlerin doğruluğuyla ilgili mücadeleye devam etmiştir. Bu yeni araştırmanın kabul ettiği tek tarihsel olay, İsa'nın Pontus Pilate tarafından çarpmıha gerilmesi olayıdır. İsa'nın ölümüyle ilgili bu gerçeğin ötesinde inanç için diğer tüm tarihsel olayların güvenilirliği reddedilmiş ve böylece tarihsel İsa, imanın Mesihine doğru göçmüştür.⁶⁰ Görüldüğü gibi Kasemann tarafından ileri sürülen bu yeni tarihsel İsa araştırması, Bultmann'ın imanı ortaya koyan tek verinin, İsa'nın Tanrı'nın krallığını vaaz etmek için geldiği ve çarpmıha gerildiği gerçeği olduğu iddiası üzerine gelişmiştir.⁶¹ Güvenilirlik kriterine göre, İsa'nın öğretisini değerlendirmeye çalışanlar ve Q İncili'ni ortaya koymak suretiyle onu geliştirmeyi arzulayanlar tarafından yaygınlaştırılmasına rağmen, bu yeni araştırma da tarihsel araştırmalar vasıtasıyla Hıristiyan inancı konusunda tatmin edici bir temel üretme konusunda başarısız olmuştur. Çünkü o, eski tarihsel İsa araştırmalarını daha da ilerleten bir araştırma olma yerine, onlarla İncillerin tarihsel İsa konusunda sundukları bilgilerin tarihselliğinden şüphe duyan araştırmaların olmadığı ara dönemde, yani saf bir tarihin İsa'sı ile saf bir imanın Mesih'i arasında bir sentezi öngörmektedir. Zira bu yeni araştırmanın savunucularına göre tarihin İsa'sı ile imanın Mesih'i arasında bir devamlılık vardır ve bunların her birinin sorgulanması, diğerinin sorgulanmasıyla olur. Yine bu yeni araştırmanın savunucuları tıpkı Bultmann gibi, İsa'nın yaşamı etrafında cereyan eden olayların tarihsel İsa'nın ortaya konması için değerli malzemeler olduklarından bihaber, sadece İsa'nın sözlerini temel malzeme olarak kabul etmişlerdir. Yine aynı şekilde bu yeni araştırmayı savunanlar "ciddi tarihsel yeniden

58 Bkz., Ernst Kasemann, "The Problem of the Historical Jesus", *Essays on the New Testament Themes* (London: SCM Press, 1964), ss. 16-17, 25, 33-37.

59 Brown, "Quest of the Historical Jesus", s. 336; Leonard Boff, *Jesus Christ Liberator: A Critical Christology of Our Time* (London: SPCK, 1984), ss. 10-11..

60 Kasemann, "The Problem of the Historical Jesus", ss. 18-19, 21-24.

61 Brehm, "Will Real Jesus Please Stand", s. 7.

yapılanma söz konusu olduğunda dikkate değer güçlükler sebebiyet veren" kaynak ve metin tenkidi gibi eleştirel metotları da sıkça kullanmışlardır.⁶²

Kasemann'ın kısmî olarak başarısızlığa uğrayan bu yeni tarihsel İsa araştırmasından sonra tarihsel İsa araştırmaları 1980'lerin başlarına kadar fazla bir popülerlik göstermemişlerdir. Çünkü bu dönem, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, bir anlamda eski araştırma ile araştırma yapılmayan dönemin uzlaştırılması niteliğindedir. Zira bu dönemin araştırmacıları, tarihsel İsa'nın ortaya konmasının teolojik olarak da önemli olduğu düşüncesindeydiler. Onlara göre 19. yüzyıldan itibaren İncillerin kökeni ile ilgili çalışmalar, tarihin İsa'sı ile ilgili sağlam bilgiler ortaya konamaz ise "imanın Mesih'inin" otantikliğinin tehlikeye gireceğine inanmaktaydılar. Bu nedenle bu yeni dönem araştırmacıları İsa'nın mesajıyla ilk Kilisenin onu vaazı arasında ne ölçüde bir süreklilik olduğunun ortaya konması için tarihin İsa'sının ortaya konması gerektiği düşüncesindeydiler. Ancak, Marcus Borg'un da, haklı olarak altını çizdiği gibi, söz konusu bu tarihsel araştırma onu oldukça ezoterik yapan varoluşsal bir yapı dahilinde yapıldığından beklenen sonucu vermemiştir.⁶³

Ancak bu tarihten sonra "İsa'nın Kim olduğu"na yönelik araştırmalar şu nedenlerden dolayı yeni bir ivme kazanarak Borg'un deyişiyle "tarihsel İsa araştırmalarında bir rönesans/devrim"⁶⁴ olarak nitelendirilebilecek bir dönemin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bu yeni dönemin özellikleri ana hatlarıyla şu şekilde ifade edilebilir: 1) 1970'lerden itibaren yeni bulgulara dayanılarak yapılan İsa araştırmalarında âdeta bir patlama yaşanmaya başlamıştır. Nitekim 1980'lerin sonlarına kadar İsa'nın yaşamıyla ilgili kaynakların bibliyografisini yapan C.A. Evans, eserinde 1300'e yakın bir kaynağın olduğunu gözler önüne sermektedir.⁶⁵ Söz konusu bu patlamanın ortaya çıkmasına sebebiyet veren gelişmeler şunlardır: a) İsa ile ilgili temel metinlerin ortaya çıkan yeni bilimsel metotlara göre yeniden tercüme edilerek araştırmacılar sunulması, b) 1940'ların sonlarına doğru bulunan Nag Hammadi ve Qumran metinlerinin deşifre edilerek söz konusu bu metinlerin araştırmacıların istifadesine sunulması, Geza Vermes⁶⁶ gibi Yahudi kökenli araştırmacıların İsa hakkında son derece önemli eserler ortaya koymaya başlaması, 2) 1980'lerden sonra başlayan tarihsel İsa araştırmaları son derece önem arz etmektedir. Çünkü yukarıda gördüğümüz eski ve yeni tarihsel İsa araştırmaları, sadece Almanca konuşan teologlarla sınırlı iken, bu üçüncü tarihsel İsa araştırmaları başta Amerika olmak üzere daha geniş bir alana yayılmaya başlamıştı. Öyle ki bu süreçte II. Dünya Savaşı'ndan sonra hızla değişen dünya şartları içerisinde dünyanın değişik yerlerinde yaşayan Hıristiyanlar, kendi İsa imajlarını oluşturma yoluna gitmeye başlamışlardır. Örneğin bu bağlamda Afrika'daki

62 N.T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (London: SPCK, 1996), s. 24.

63 Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, s. 5.

64 Bkz., Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, s. 3.

65 Bkz., Childon Bruce & C.A. Evans, *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research* (Leiden: E.J. Brill, 1994).

66 Bkz., Geza Vermes, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels* (London: SCM Press, 1973).

İsa imajı, Asya ve Amerika'daki İsa imajları, 1985 yılında California'nın Berkeley kentinde Pacific School of Religion'da kurulan İsa [Araştırmaları] Merkezinin (*Jesus Seminary*) İsa imajlarından, buralardaki İsa imajları da güney Amerika'daki İsa imajlarından farklılık arz etmeye başlamıştır.⁶⁷ Böylece tarihsel İsa veya tarihin İsa'sının ortaya konması konusu tekrar araştırmacıların temel ilgi alanına girmiştir. 3) Tarihsel İsa araştırmalarıyla ilgili özellikle kuzey Amerika'da çeşitli profesyonel araştırma merkezlerinin kurulmasıyla tarihsel İsa araştırmaları oldukça popüler bir duruma gelmiştir. Zira Biblikal Literatür Cemiyeti (*the Society of Biblical Literature*) tarihinde ilk defa 1981 yılında tarihsel İsa araştırması için bir alt grup kurulmuştur. Bu grup daha sonra (1983 yılında) söz konusu bu cemiyetin sürekli bir organı haline getirilmiştir.

Bu gelişmelere ilaveten bu yeni dönemde İsa araştırmalarında yeni soru ve metotlar da ortaya çıkmıştır. Yukarıda gördüğümüz üzere bu dönemden önceki İsa araştırmalarında bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde gündem hep teolojik sorunlarla belirlendiğinden ortaya konan araştırmalarda şu sorular yaygın olarak gündeme geliyordu: *Hıristiyan doktrinleriyle İsa hakkında tarihsel olarak bilinebilecek şeyler arasında nasıl bir ilişki vardır? İsa'ya atfedilen kristolojik sıfatlar, tarihsel araştırmaların bulgularına dayanılarak ona geri götürülebilir mi? Tarihsel İsa ile ilk Kilisenin İsa ile ilgili öğretisi arasında süreklilik mi yoksa bir süreksizlik mi vardır?* Ancak Borg'a göre son dönemlerde dinsel ve kültürel çoğulculuğun batıda hakim bir olgu haline gelmesiyle, İsa ile ilgili yapılan çalışmalarda bu sorulardan farklı olarak İsa'nın ve öğretisinin diğer dinsel figürlerle ve onların öğretileriyle ilişkisi, onlarla ortaklık ve farklılık arz eden noktaları gibi sorularda gündeme gelmeye başladığından önceki araştırmalarda dinsel metinlere uygulanan literal ve tarihsel metotların yanında dinler tarihi, kültürel antropoloji ve sosyal bilimlerin metotlarının da kullanılmaya başlanması ve bildik materyallerin yeni bakış açılarına göre inceleme fırsatının elde edilmesiyle İsa araştırmalarında yukarıda ifade ettiğimiz gibi bir devrim yaşanmaya başlanmıştır.⁶⁸ 1970'lerden sonra başlayan ve 1980'lerden sonra profesyonel İsa araştırmaları merkezlerinin kurulmasıyla zirve noktaya ulaşan İsa araştırmalarındaki devrim niteliğindeki gelişmelere yol açan nedenleri bu şekilde kısaca ifade ettikten sonra şimdi de üçüncü İsa araştırmaları adı verilen çalışmalar üzerinde durmak istiyoruz.

Üçüncü Tarihsel İsa Araştırmaları

Üçüncü İsa araştırmaları bağlamında gözümüzü Anglo-Saxon ülkelerde, yani İngiltere ve Amerika'da İsa ile ilgili çalışmalara çeviriyoruz. Bultmann ve Kasemann'ın İncillerin sunduğu materyallere dayanarak tarihsel İsa'nın ortaya konmasının mümkün olmadığını konusundaki şüphelerinin yavaş yavaş kaybolmaya başlamasının

67 Değişik İsa imajları için bkz., Antonie Wessels, *Images of Jesus: How Jesus is Perceived In Non-European Cultures* (London: SCM Press, 1990).

68 Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, ss. 6-7

ardından 1970'lerden itibaren İncillerin güvenilirliğiyle ilgili iyimser görüşler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu bağlamda İngiliz teolog John Robinson *Redating New Testament* adlı eserinde, tüm Yeni Ahit yazılarının Kudüs'teki mabedin tahrip edildiği 70 yılından önce tamamlanmış olduğunu ileri sürmüştür.⁶⁹ Bu argüman, açıkça İncillerin İsa'nın çarmıha gerilişinden ve ölümden dirilişine yaklaşık 30 yıl gibi bir süre sonra yazılmış olduğu anlamına gelmektedir. Aynı şekilde bir İspanyol papirologu olan Jose O'callaghan da 1955 yılı baharında Qumran mağaralarında bulunan (7. mağarada) Yunanca metinlerde Yeni Ahit'in parçası olduklarını iddia ettiği üç pasaj tespit eder. Bunlar Markos 6:52-53; Markos 4:28 ve Yakup 1:23-24 pasajlardır.⁷⁰ O'callaghan'ın iddiasına göre ilk Hıristiyan toplumuyla Qumran'daki Essenî toplumu arasında yakın bir ilişki vardı. Bu görüş bazı araştırmacılar tarafından kabul görürken bazılarınca da tenkit edilmiştir. Eğer bu argümana göre Markos İncili Qumran toplumu tarafından biliniyor idiye o zaman, bu İncil Esseniler'in MS. 68'deki göçünden önce yazılmış olmalıdır. Hatta bazı yorumcular bu argümandan yola çıkarak Markos İncilinin 50'li yıllarda yazıldığını dahi iddia etmişlerdir.⁷¹ Son olarak 1994 yılında İngiliz *The Times* gazetesinin Noel sayısının ön sayfasında "Papyrus in Oxford Contains an Eyewitness Account of the Life Jesus" başlıklı bir makale yayımlanır. Söz konusu yazıda bu papirüsün Qumran metinlerinin bulunmasından bu yana Yeni Ahit araştırmalarında son derece önemli bir aşamayı temsil ettiği iddia edilmektedir.⁷² *The Times*'in bir sonraki sayısında da söz konusu papirüsü keşfeden ve bu konuda önemli açıklamalar yapmanın zamanının geldiğini savunan Alman araştırmacı Carsten Peter Thiede ile yapılmış uzunca bir röportaj yer alır.⁷³ Yaklaşık bir ay sonra 23 Ocak 1995'te aynı gazete bu konu üzerinde "A Step Closer to Jesus" adıyla bir başka yazı daha yayımlar.⁷⁴

Söz konusu bu papirüsler Oxford'daki Magdalen Kolej'de bulunan Matta İncili'nin Yunanca metni içinde yer almaktadır. Bunlar 1901 yılında Mısır'ın Luxor kentinde bulunmuş ve uzunca bir süre hemen hemen hiç dikkat çekmemişlerdir. Araştırmacılar bu metinlerin ikinci yüzyılın ortalarından kalma olduğu konusunda hemfikirlerdir. Ancak Thiede'nin önderliğinde *The Times* gazetesi bunların ilk yüzyılın ortalarında yazılmış olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre Matta İncili ilk yüzyılın ortalarından önce yazılmış olmaktadır. Ancak bu sansasyonel haberden sonra ilmi bir makale kaleme alan Thiede'nin bizzat kendisi, Matta İncilinin yaklaşık 70 yıllarında bir araya getirildiğini ileri sürmüştür.⁷⁵ Bu iddia yukarıda ifade edilen buluşu değersiz kılarak İncillerin kökeni konusunda bize bilinenin ötesinde yeni bir ışık sunmamaktadır. Hatta Graham Stanton, Thiede'nin hata ettiğini ispat edebileceğini dahi ileri sürmüştür.

69 John Robinson, *Redating the New Testament* (London: SCM Press, 1976).

70 Heyer, *Jesus Matters*, s. 143.

71 Bkz., Florentino Garcia Martinez & Julio Trebolle Barrea, *The People of the Dead Sea Scrolls*, terc., Wilfred D.E. Watson (Leiden: E.J. Brill, 1993), ss. 12-13.

72 Bkz. *The Times* 25 Aralık 1994.

73 Bkz., *The Times* 26 Aralık 1994.

74 Bkz., *The Times* 23 Ocak 1995.

75 Bkz., C.P. Thiede, "Papyrus Magdalen Greek 17 (Gregory-Aland P674. A Reappraisal)", *Tyndale Bulletin*, 46 (1995), ss. 29-42.

Çünkü Stanton da yukarıda ifade ettiğimiz diğer araştırmacılar gibi Thieden'in bu papirüsünün ikinci yüzyılın ortalarına ait olduğunu ve Hıristiyan Kilisesinin kasti olarak söz konusu bu yazmalardan yüz çevirdiğini ileri sürmüştür.⁷⁶

Tarihsel İsa araştırmaları ve buna bağlı olarak İncillerin sundukları bilgilerin tarihin İsa'sının ortaya konmasındaki güvenilirlikleri konusundaki bu örneklerden özellikle son ikisi tatmin edici olmamakla beraber, oldukça ilgi çekicidir. Çünkü bütün bunlar tarihsel İsa konusunda araştırma yapan ciddi araştırmacıların İncillerin kökeniyle İsa'nın yaşamı arasındaki boşluğu mümkün olduğu kadar daraltma ihtiyacı duyduklarını gözler önüne sermektedir. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi, Bultmann ve öğrencilerine göre İnciller, İsa'nın yaşamından ziyade ilk Hıristiyan toplumuyla ilgili bilgi verdiklerinden, İsa'nın yaşamını yani tarihin İsa'sını yeniden ortaya koymak isteyenler değil de, sadece Kilise tarihinin başlangıcını betimlemek isteyenler onları kaynak olarak kullanabilirler.

Bununla birlikte yukarıda da ifade ettiğimiz gibi 1980'lerden itibaren özellikle kuzey Amerika'da Sinoptik İncillerin tarihsel güvenilirlikleriyle ilgili şüphelerin azalmaya başlamasıyla tarihin İsa'sı hakkında araştırmacıların umulandan daha fazla bilgi sahibi olduğu iddia edilmeye başlanmıştır. Çünkü, başlangıçta da ifade ettiğimiz üzere, aydınlanma düşüncesinin bir sonucu olarak 19. yüzyıldan itibaren İsa'nın tanrısal bir varlık değil de, bir beşer olduğu konusundaki ilgi yavaş yavaş artmaya başlamıştı. Özellikle II. Dünya Savaşı'ndan sonra İsa'nın Yahudiliği adeta yeniden keşfedilmeye başlanmıştı. Bu bağlamda İsa'nın beşerliliğini ciddi şekilde dikkate alanların ona tarihte bir yer vererek tarihin İsa'sını araştırmaları gerekmektedir.⁷⁷ Bu bağlamda İsa'nın Yahudiliğinin farkında olan araştırmacılar, diğerlerine nispetle daha iyi bir İsa figürü ortaya koymaya başlamışlardır. Çünkü İsa'nın bir Yahudi olduğunun öne çıkarılması sayesinde İncillerde onun hakkında anlatılan olayların tarihî olarak test edilmesi artık mümkün olmaya başlamıştır. Örneğin günümüzün en önemli Yeni Ahit uzmanlarından biri olan Amerikalı E. P. Sanders, İsa'nın Yahudiliğinden yola çıkarak ve onun dönemindeki Yahudi geleneğini iyi bilerek tarihsel İsa'nın güvenilir bir portresini ortaya koymanın mümkün olabileceğini ileri sürmüştür. Çünkü ona göre, bu şekilde hareket etmek suretiyle İsa hakkında çok şeyin bilinmesi mümkündür.⁷⁸ Hatta Sanders, İsa'nın yaşamı hakkındaki kaynakların Büyük İskender'in hayatı ile ilgili kaynaklardan daha fazla olduğunu dahi ileri sürmektedir. O bunu söylerken, İncil yazarlarının tüm yazdıklarının tarihsel olarak doğru ve güvenilir olduklarını ifade etmemektedir. Çünkü İncil yazarlarının ifadeleri doğrultusunda oluşturulacak tarihsel İsa figürünün bazı muğlak ve gizemli yönlerinin olması kaçınılmazdır. Ancak bu muğlaklığa rağmen Sanders'a göre İncillere dayanarak İsa hakkında en azından şu bilgilere sahip olmamız mümkündür:

76 Bkz., G.N. Stanton, *Gospel Truth? New Light on Jesus and the Gospels* (London: 1995).

77 Heyer, *Jesus Matters*, s. 146.

78 Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, s. 5.

İsa, Yahya'nın vaazlarıyla toplumda dikkat çektiği bir sırada ortaya çıkar. Yahya'nın idam edilmesinden sonra tebliğ faaliyetine başlar ve kendisine 12 havari seçer. Gelmesi an meselesi olan Tann'nın krallığının beklentisi içinde hayatını sürdürür. Hastaları iyi ederek kötü ruhlar tarafından sahiplenilen kişileri bu ruhlardan kurtarır. Galile'den Kudüs'e gider ve burada mabette yaptığı bazı işlemlerden dolayı dikkat çeker. Bunun üzerine tutuklanır, yargılanarak ölüme mahkum edilir ve çarpmıha gerilir. Ölümünden sonra taraftarları onun ölümden dirildiği sonucuna yol açacak tecrübe yaşarlar ve bu tecrübe üzerine kendisini giderek İsa'nın orijinal mesajından uzaklaştıran bir cemaat tesis ederler.⁷⁹

İsa Okulu Ekolü

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere üçüncü tarihsel İsa araştırmalarının başlamasına öncülük eden Jesus Seminary üyelerinin (İsa Okulu Ekolü'nün), tarihsel İsa ile ilgili çalışmalarına baktığımızda onların tarihin İsa'sının ortaya konması konusunda son derece önemli çalışmalar yaptıklarını görmekteyiz. Söz konusu bu merkez Robert Funk ve Roy Hoover tarafından İsa'yı ve İncilleri, İncillerin sunduğu bilgilerin doğruluğuna literal olarak inanan, yani onları mutlak anlamda Tann'nın sözleri olarak gören evanjeliklerden kurtarmak için kurulmuştur.⁸⁰ Söz konusu bu merkezin açılış toplantısında Funk, projelerini şu ifadelerle özetlemektedir:

Çok önemli bir girişime başlamak üzereyiz. Yalın fakat katı bir şekilde İsa'nın sözlerini, onun gerçekte ne söylemiş olduğunu sorgulayacağız. Bu süreçte kutsalı çevreleyen ve hatta toplumumuzdaki pek çokları için küfürle eşdeğer olan bir soru soracağız... Temel planımız gayet basittir. İsa'nın gerçekte ne söylemiş olduğunu tespit etmek için gelenekte onun adına atfedilen her parçayı inceleyeceğiz. [Bunu yaparken] sadece onun literâl sözlerini değil aynı zamanda onun ifadelerinin en küçük zerrelerini de inceleyeceğiz. [Çünkü biz] Gelenekte muhafaza edilen diğer pek çok sestten ayırt edebildiğimiz kadar onun [İsa'nın] sesini ortaya koymaya çalışıyoruz.⁸¹

Bu amaç doğrultusunda yaklaşık 200 kadar Yeni Ahit araştırmacısı yılda iki kez toplanarak öncelikle İsa'nın sözlerinin tarihsel olarak güvenilirliğini tespit etmeye çalışmışlardır. Bu çalışmanın temel amacı İsa'nın gerçekte kim olduğunu belirlemek ve Kiliseyi asırlardır devam eden İsa ile ilgili ilgisiz ve alâkasız yorumlardan kurtarmaktı. Bu bağlamda İncillerin sunduğu bilgilerin ne ölçüde bizzat tarihsel İsa'ya ait olup olmadıklarını tespit etmek için bir oylama sistemi tesis edilmiştir. Buna göre kırmızı, pembe, gri ve siyah olmak üzere dört çeşit oy rengi tespit edilmiştir. Kırmızı oy "İsa'nın bu sözü söylediğine oldukça eminim."; pembe oy "İsa muhtemelen bu sözü söylemiş olmalı."; gri oy "İsa'nın bu sözü söylemiş olması pek mümkün görün-

79 Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, s. 280.

80 Bkz., R. Funk & R. Hoover, eds., *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* (New York: Macmillan, 1993), ss. 1-2.

81 Robert W. Funk, "The Issue of Jesus", *Foundations and Facets Forum* 1, 1(1985); Ayrıca bkz., Funk & Hoover, *The Five Gospels*, ss. 34-35.

memektedir"; ve siyah oy da "İsa'nın bu sözü söylemediğinden kesinlikle eminim." anlamlarına gelmektedir.⁸²

Bu oylama sistemi doğrultusunda yaklaşık altı yıl devam eden ilk projede Funk ve merkezin diğer üyeleri yılda en az iki kez bir araya gelerek İncillerde İsa'ya atfedilen sözlerin otantikliğini tespit etmeye çalışmışlardır. Yapılan bu çalışma *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* adı altında 1993 yılında yayımlanmıştır. Bu çalışmada İsa'ya ait toplam 518 sözün İncillerde 1544 versiyonu olduğu tespit edilmiştir. Bu sözlerden sadece %18'inin İsa'ya aidiyeti mümkün görül-müşken geri kalan %82'sinin tarihin İsa'sına isnadı mümkün görülmemiştir. İsa'nın otantik sözlerinin tespit edilmesi bağlamında yapılan bu çalışmada Easter öncesi İsa'yı, yani tarihin İsa'sını ortaya koymak için öncelikle Sinoptik İnciller gözden geçirilerek İsa'nın gerçek sözleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu yapılırken Yuhanna İncili, Easter öncesi İsa ile ilgili doğru bir portre çizmediği için çalışmada ona yer verilmemiştir. Sinoptik İncillerdeki ifadelerin İsa'ya aidiyeti ile ilgili bu çalışmalar sonucunda, "İsa'nın Kim olduğu" sorusuna şu cevap verilmiştir: "İsa bir Yahudi oğlu Yahudi'dir. O, sadece Yahudi olarak dünyaya gelmemiş, aynı zamanda bir Yahudi olarak yetiştirilmiş ve tüm hayatı boyunca da Yahudi olarak kalmıştır. O, yeni bir din kurmayı asla aklından geçirmemiştir. Çünkü o, görevinin Yahudi dinsel geleneği içinde olduğuna inanıyor-du. O, diğer Yahudilerle bir Yahudi olarak konuşmuştur. Onun ilk taraftarları da Yahudi idi".⁸³

İncillerde İsa'ya ait olduğu iddia edilen sözlerin otantitesini tespite yönelik bu çalışmanın ortaya koyduğu en önemli sonuçlardan biri, İncillerde yer alan, gelecek olan insanoğlu ile ilgili ifadelerin otantik olmadığı; söz konusu bu sözlerin Easter sonrası dönemde ilk Hıristiyan toplumu tarafından ifade edilmeye başlandığının tespit edilmesidir. Bu tespite göre İncillerde yer alan İsa'nın ikinci gelişi ile ilgili ifadeler, çarınha gerilen ve ölümünün üçüncü gününde dirilerek göğe yükselen İsa'nın zaferle geri geleceğini ifade etmek için ilk Hıristiyan toplumu tarafından üretilmişlerdir.⁸⁴ Durum böyle olunca, yani İsa'nın ikinci gelişi ile ilgili İncil ifadeleri, eğer otantik değilse, o zaman İsa'nın gelmesi an meselesi olan dünyanın sonu ile ilgili haberleri insanlara ulaştıran eskatolojik bir peygamber olduğu düşüncesi otomatikman ortadan kalkmış olur. Buna göre İsa eskatolojik bir peygamber değil, kendi Yahudi arkaplanı dahilinde bilge bir kişi, gezginci vaiz ve mucizevi bir hekimdi.⁸⁵

İsa Okulu Ekolü üyeleri ikinci aşama olarak İsa'nın eylemlerinin otantikliği konu-sunu ele alarak bunu da dört yıllık bir süre zarfında sonuçlandırır ve ortaya çıkan

82 Bkz., Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, s. 106; Funk & Hoover, *The Five Gospel*, ss. 36-37.

83 Heyer, *Jesus Matters*, s.151.

84 İsa'nın ikinci gelişiyle ilgili İncil ifadelerinin otantikliğini tespit etmek için yapılan oylamada bu sözler %80 oranında olumsuz oy almışlardır. Yani oylamaya katılanların %80 İsa'nın ikinci gelişiyle ilgili sözlerin otantik olmadığını ileri sürmüştür. Bkz., Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, s. 9.

85 Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, ss. 8-9.

bulguları *The Acts of Jesus: What did Jesus really do?* adı altında 1997 yılında yayımlarlar.⁸⁶ Bu çalışmada İncillerde anlatılan 176 olayla ilgili 387 rapor ele alınıp incelenir ve bunlardan sadece %16'sının İsa'ya nispeti mümkün görünürken %84'nün İsa'ya aidiyeti mümkün görülmemiştir. Jesus Seminary üyeleri şu anda birinci ve ikinci aşamalar sonunda elde ettikleri İsa'nın otantik sözleri ve eylemleri ışığı altında yaşamının bir biyografisini yazmaya çalışmaktadırlar. Bu safhanın tamamlanmasından sonra da merkez üyeleri İncil geleneği üzerinde araştırmalarda bulunmayı planlamaktadırlar.⁸⁷

Jesus Seminary üyeleri bütün bu çalışmaları yaparken metodolojik olarak hikmetli araştırmanın ilmi hikmetin yedi temel direği [*seven pillars of scholarly wisdom*] adını verdikleri şu ilkelerden hareket etmektedirler. 1) Tarihsel İsa ile Hıristiyan imanının arasındaki ayırma, 2) Tarihsel İsa konusundaki kaynaklarla ilgili sinoptik İncillerin Yuhanna İnciline tercih edilmesine, 3) Kronolojik olarak Markos İncilinin önceliğine, 4) Matta ve Luka'nın hipotetik Q İncili'ni birbirlerinden bağımsız kaynak olarak kullandıklarına, 5) Eskatolojik ve apokaliptik olmayan İsa'nın, Schweitzer ve Bultmann'ın eskatolojik İsa'sından kurtarılmasına, 6) İsa'nın sözlerinin uzunca bir süre nakledildikleri sözlü kültürle onların yazıya geçirildikleri yazılı kültür arasında esaslı farklar olduğuna, ve 7) İspat yükümlülüğünün İncillerin otantik olmadığını iddia edenlerin değil de onların otantikliğini savunanların üzerine olduğuna.⁸⁸ Görüldüğü üzere bu ilkelerden ilk dördü yukarıda ifade ettiğimiz üzere 19. yüzyıldan itibaren süregelen İsa araştırmalarının bulgularını yansıtmaktadır. Son üç tanesi ise Jesus Seminary'nin kendi bulgularıdır.

Bu merkezin yürüttüğü son derece önemli çalışmalarla tarihsel İsa'nın tespit edilmesi yönünde attığı en önemli adımlardan biri de Tomas İncili, Q İncili, Markos'un Gizli İncili ve Petrus'un İncili gibi apokrif olarak kabul edilen İncillerin iddia edildiğinin aksine çok daha erken dönemlere ait olduklarını ve bu bağlamda da onların İsa'nın yaşamını tespit noktasında kanonik İncillerden daha güvenilir kaynaklar olduklarının iddia edilmesidir.⁸⁹ Nitekim, yukarıda ifade ettiğimiz üzere, İsa'nın tespit edilen otantik sözlerinin toplandığı *The Five Gospels* adlı eserde Tomas İncili⁹⁰ beşinci İncil olarak kabul edilmektedir.

Buraya kadar ifade ettiğimiz üzere tarihsel İsa araştırmalarında bir rönesans olarak kabul edilen 1980'lerden sonraki dönemde öne çıkan tarihsel İsa araştırmacılarını

86 Bkz., Robert Funk ve diğerleri, *Acts of Jesus: The Search for the Authentic Deeds of Jesus* (San Francisco: Harper, 1997).

87 Bkz., R.W. Nelson, *The Jesus Seminar's Search for the Authentic Sayings of Jesus: An Examination of Phase One of the Seminar's Quest for the Historical Jesus* (Gospels), Basılmamış Doktora Tezi, Rice University, 1999, ss. 1-2.

88 Funk & Hoover, *The Five Gospels*, ss. 2-5.

89 Brehm, "Will the Real Jesus Please Stand?", s.7.

90 Tomas İncili yukarıda Mısır'da 1945 yılında bulunmuştur. Bu İncil tarihsel İsa ve onun öğretisi konusundaki en önemli kaynaklardan biri olarak kabul edilir. İsa'ya atfedilen 114 ifadeden oluşur. Söz konusu bu İncil muh-

bulgularına göre iki temel kategoriye ayırabiliriz. Bunlardan ilk grubu İsa'nın Tanrının krallığını vaaz eden eskatolojik bir peygamber olduğunu savunan E. P. Sanders, John F. Meier ve T. Wright gibi araştırmacılar oluşturmaktadır. Aşağıda göreceğimiz üzere bu araştırmacılar Weiss ile başlayan Schweitzer ile devam eden ve Bultmann ile zirveye ulaşan İsa'nın eskatolojik bir peygamber olduğu yönündeki görüşü aynen devam ettirmektedirler. İsa'nın eskatolojik bir peygamber değil de kendi Yahudi bağlamı çerçevesinde gezginci bir vaiz, bir öğretici ve şifa dağıtıcı olduğunu savunan Marcus Borg, Dominic Crossan ve Burton Mack gibi araştırmacılar da ikinci grubu oluşturmaktadır. Aşağıda göreceğimiz üzere bu araştırmacılar, geleneksel İsa anlayışı hariç, İsa hakkındaki her türlü düşünceye açıktır. İsa hakkındaki yeni araştırmaların sonuçlarını daha iyi görebilmek için bu iki grubun İsa anlayışlarını daha detaylı olarak incelemeye geçiyoruz.

Eskatolojik Bir Peygamber Olarak İsa

Yukarıda gördüğümüz gibi İsa'nın, eskatolojik bir peygamber olarak kabul edilmesi ilk defa Weiss'in 1892 yılında yayımladığı *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God* adlı eseriyle gündeme gelmiştir. Weiss'in bu çalışmadaki temel hedefi, İsa'nın bizzat kendi anlayışına yabancı olan liberal teolojideki Tanrı'nın krallığıyla ilgili ifadeleri karşılayarak sona erdirmektir. Ona göre "İsa'nın düşündüğü Tanrı'nın krallığı öznel, içe dönük (dahili) veya manevi bir krallık olmayıp kişilerin gireceği veya birbirleriyle paylaşacağı bir mekân ya da gökten inen bir hazine anlamında nesnel bir mesih krallığıydı". İncillerde "rab duası" olarak bilinen ifadelerde belirtildiği gibi Tanrı'nın olağanüstü gücünün gökten inişi tamamıyla gelecekte vuku bulacaktı. Weiss'e göre bu krallık, şeytanın egemenliğine (krallığına) karşı bir krallıktı. Bu nedenle İsa, kendi misyonunu "kutsal ruh" olarak adlandırılan Tanrı'nın gücü vasıtasıyla, şeytanın yeryüzündeki idaresini ortadan kaldırmak/def edici olarak görüyordu. Buna göre, İsa'nın, gelmesini an meselesi olarak gördüğü bu krallık manevi/ruhanî bir krallık değildi. Tanrı'nın Krallığıyla ilgili bu görüşleri ileri süren Weiss, İsa'yı dini bir dünya görüşü bağlamında yaşayan zamanın sonunun bir peygamberi (*eschatolojik prophet*) olarak tasvir etmiştir.⁹¹

Weiss tarafından ifade edilmeye başlanan İsa'nın eskatolojik peygamber olduğu düşüncesi Schweitzer⁹², Bultmann⁹³ ve Bronkamm⁹⁴ tarafından da devam ettirilmiştir. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere 20. yüzyılın en önemli Yeni Ahit teologlarının başında gelen Bultmann'ın yaptığı gibi Bronkamm, İsa'yı bir peygamber, ruhanî bilgiyi

teva bakımından genelde üç bölüme ayrılmaktadır: 1) Sinoptik İncillerdeki ifadelere benzeyen ifadeler, 2) Sinoptik İncillerde bulunmayan ve doğrudan İsa'dan geliyormuş gibi görünen ifadeler, 3) İncil yazarı Tomas'ın içinde bulunduğu geleneğin ayırt edici yönünü ortaya koyan ifadeler. Tomas İncili'nin Türkçe çevirisi için bkz., Ekrem Sankıoğlu, "Tomas İncili", OMÜİFD, 4(1990), ss. 13-25.

91 Roger Haight, *Jesus: Symbol of God* (Maryknoll: Orbis Books, 1999), s. 60.

92 Bkz. Schweitzer, *Quest of the Historical Jesus*.

93 Bultmann, *Jesus and the World*, ss. 120-127.

94 Günther Bronkamm, *Jesus of Nazareth* (New York: Harper, 1960), ss. 56-57.

öğreten bir Rabbî (öğretici) ve bağımsız bir otorite olarak tasvir etmektedir. Reginald Fuller de, İsa'nın kendini eskatolojik bir peygamber olarak gördüğünü ileri sürmektedir. Hatta ona göre, eğer "İsa'nın eskatolojik peygamberliği ondan çekip alınsa [yani İsa'nın rolü eskatolojik bir peygamber olarak düşünülmezse], tamamen anlamsız olmamakla beraber, onun vekilliği birbiriyle alakası olmayan bir şekilde dönüşmüş olur".⁹⁵ Fuller, devamla İsa'nın Tanrı'nın krallığını ilan etmesi gibi eylemleri de söz konusu krallığı hakiki kılmaktadır. Çünkü Tanrı, İsa'nın hastaları iyileştirmesi ve insanlardan kötü ruhları kovması eylemlerinde eskatolojik olarak iş görmektedir. "İsa'nın vekilliği sadece gelecekte vuku bulacak kurtuluşu ilan etmesi bağlamında değil, aynı zamanda bizzat onun tesis edilmesi yani fiiliyata geçirilmesi bağlamında da eskatolojik-peygamber özelliği taşımaktadır."⁹⁶

Diğer bir Yeni Ahit araştırmacısı Ben Meyer de, İsa hakkında benzer değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ona göre İsa, halka yönelik vekilliğini İsrailoğulları'na yönelik bir misyon olarak görüyordu. Bu bağlamda o, Musa'nın ve diğer peygamberlerin öğretilerini tamamlayarak nihai olarak sona erdireceğine inanıyordu. İsa, Tanrı'nın krallığının doğuşunu bazı sembolik eylemlerle ve açıktan açığa tüm topluma ilan etmek suretiyle yapmıştır.⁹⁷ Theissen de peygamberliğin İsa'nın öğretisinin temel ağırlık merkezi olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre bir peygamber olarak İsa, Tanrı'yı, Tanrı'nın sözünü ve Tanrı'nın iradesini insanlara bildiren dinsel bir figürdü. İsa, tebliğ hayatı boyunca devamlı surette Tanrı'nın krallığının gelmesinin an meselesi olduğunu vaaz etmiş, Tanrı adına dönemindeki mevcut fikir ve uygulamalarla mücadele etmiş, Yahudi dinsel kurumlarını tenkit etmiş ve Tanrıdan aldığı mesaj uğruna mevcut otoritelerle çatışma içine girdiğinden dolayı idam edilmiştir.⁹⁸

İsa'nın eskatolojik bir peygamber olduğunu iddia eden ve bu konuda tarihsel İsa araştırmacılarına oldukça malzeme sunan çağımızın en önemli Yeni Ahit araştırmacısı hiç şüphe yok ki yukarıda görüşlerine kısmen değindiğimiz Sanders'dır. O, İsa hakkında yaptığı araştırmalarının hepsinde İsa'yı, "Yahudi restorasyonu peygamberi" yani Yahudiliğin yeniden oluşumuyla ilgili bir peygamber olarak tasvir etmektedir. Bu bağlamda ona göre, İsa'nın mesajının merkezini, İsa tarafından Tanrı'nın iradesi sonsuza dek hakim olsun diye mevcut düzenin siyasal ve sosyal olarak yeniden düzenlenerek yeryüzünde Tanrı'nın hakimiyetini temsil eden yeni bir İsrail krallığı olarak düşündüğü Tanrı'nın krallığı fikri oluşturmaktaydı. Sanders, İsa ve onun temel mesajı hakkındaki bu görüşünü İsa hakkında tarihsel olarak kesin gibi gözüken şu temel noktalar üzerine dayandırmaktadır: 1) İsa, Yahya'nın öğrencisiydi/taraftan veya herhangi bir şekilde onunla irtibat içinde olmuş biriydi. İsa ve Yahya'nın mesajları arasında önemli farklı-

95 Reginald H. Fuller, *The Foundations of the New Testament Christology* (London: Lutterworth Press, 1965), s. 130.

96 Fuller, *Foundations of the New Testament Christology*, s. 129.

97 Ben F. Meyer, *The Aims of Jesus* (London: SCM Press, 1979), s. 169.

98 Haight, *Jesus*, s. 61.

likler olmasına rağmen, İsa yaklaşan yargı gününe hazırlık olarak Yahudileri tövbe etmeye çağıran Yahya'nın mesajını devam ettirmiştir. 2) İsa'nın kendine on iki havari seçmesi olayı gerçektir ve bu da sembolik olarak on iki Yahudi kabilesinin restorasyonunu, yani yeniden ortaya çıkışını temsil etmektedir. 3) İlk Kilise açıkça eskatolojik bir bilince sahipti ve bu bilinç de İsa'dan kaynaklanmaktaydı. 4) İsa, mabedin tahrip olmasını/yıkılmasını ve onun yeniden tesis edilmesini umuyordu. 5) İsa'nın mabedin yıkılacağına ve yeniden tesisine yönelik bu sezgisini Kudüs'te açıkça izhar ederek bazı radikal eylemlerde bulunması onun çarmıha gerilmesini izah için yeterlidir.⁹⁹

Görüldüğü üzere Sanders, İsa'nın eskatolojik bir peygamber olduğu düşüncesini genelde onun Tanrı'nın krallığı konusundaki tebliğine dayandırmaktadır. Bu bağlamda Sanders'ın Tanrı'nın krallığından ne anladığını da burada kısaca izah etmemiz gerekmektedir. Ona göre Tanrı'nın krallığı, tarihin dışında ve başka bir dünyada gerçekleşecek bir krallık değildir. O, Tanrı'nın bu dünyayı kendi iradesine göre yeniden düzenlemesi, yani bu dünyada Tanrı'nın iradesine dayalı bir idarenin kurulmasıdır. Bu krallık, insanlar tarafından değil de Tanrı'nın gücünün müdahalesiyle kurulacaktır. Sanders'a göre İsa, Tanrı'nın, bu dünyaya müdahale zamanının artık geldiğine ve Tanrı'nın tarihe müdahale ederek kendi iradesine göre İsrail nosyonunu yeniden tesis edeceğine inanıyordu. Nitekim Sanders, İsa'nın bu peygamberlik misyonunu İncillerde ifade edilen İsa'nın manevi ağırlıklı hikâyeleri ve hastaları iyileştirmesi eylemleriyle destekleyerek tamamlar. Sanders, İsa'nın bu misyonunun ölümünden önce Kudüs'te zirveye ulaştığını ifade eder. Çünkü orada ölümüne yol açan olayda İsa radikal bir şekilde mabedin yıkılıp yerine yenisinin inşa edileceğini söyleyerek aslında İsrail'in restorasyonunu ve bu şekilde de yeni İsrail'in ortaya çıkacağını ifade etmek istemişti.¹⁰⁰ N.T. Wright da Sanders'ın yolundan giderek İsa'nın bir peygamber olduğunu ifade etmektedir. Nitekim, ona göre Luka İncili'nde Emmanus yolunda İsa takipçilerinden birine/Kleopas'a atfedilen söze göre de "eylemde ve sözde kudretli bir peygamber" olarak tasvir edilmektedir.¹⁰¹ Wright'a göre İncillerde anlatılan İsa hikâyelerindeki tarihsel unsurlar bir araya getirilip değerlendirildiğinde, İsa'nın apokaliptik gelenek içinde Tanrı'nın krallığını vaaz eden eskatolojik bir peygamber olduğu ortaya çıkar.¹⁰² Zira söz konusu bu tarihsel unsurlara göre İsa, gelecekle ilgili haber veren otorite sahibi bir peygamberdi. O, etrafına bir grup taraftar toplayarak onlara hareketinin temel amacının dejenerasyona uğrayan İsrailoğullarını yenileyerek restore etmek olduğunu izah etmişti. "Çünkü o, İsrail'in Tanrı'sının sözünü, onun şımarık halkına izah eden ve açıklayan bir peygamber olarak göreve çağırıldığına inanıyordu".¹⁰³

İsa'nın eskatolojik bir peygamber olarak görülmesi gerektiğini ifade eden bir başka görüş de yaklaşan Tanrı krallığını, Filistin bölgesindeki şehir ve kasabalardaki sosyal transformasyonun somut ifadeleri bağlamında tasavvur etmektedir. Örneğin bu tarz

99 Sanders, *Jesus and Judaism*, s. 232.

100 Sanders, *Jesus and Judaism*, ss. 61-76; Sanders, *Historical Figure of Jesus*, ss. 183-184.

101 Bkz., Luka, 24: 13-19.

102 Haigh, *Jesus*, 64.

103 Haigh, *Jesus*, s. 64.

bir görüşü ileri süren Richard Horsley'e göre İsa, apokaliptik bir oryantasyona ve düşünce yapısına sahipti. Öyle ki bu dönemde Tanrı'nın, İsrail tarihinde onun restorasyonu için nihai olarak eylemde bulunacağına inanılmaktaydı. Bu argümandan yola çıkan Horsley, silahlı bir isyan vasıtasıyla değil de Tanrı'nın şehirlerde ve kasabalarda fertlerin ve dolayısıyla toplumun yaşamının yenilenmesini sağlamak suretiyle eski düzeni sona erdirip yerine kendi iradesinin hakim olduğu bir düzen kurmak üzere olduğu, İsa'nın da kendini Tanrı tarafından bu yeni düzenin tesisi için görevlendirdiğini ileri sürmektedir.¹⁰⁴

İsa'nın eskatolojik bir peygamber olduğu yönündeki bu görüşleri bir bütün olarak ele aldığımızda şu temel sonuca ulaşabiliriz. Dinsel bir figür olarak İsa'nın en temel karakteristik özelliği, onun İsrailoğullarının restorasyonu için şeytanın idaresinin yıkılarak yerine Tanrı'nın iradesinin hakim olduğu Tanrı'nın krallığının gelmesinin an meselesi olduğunu insanlara vaaz ve ilan eden bir peygamber olmasıdır.

Gezginci Bir Vaiz/ğretmen ve şıfa Verici Olarak İsa

İsa'nın gezginci bir ğretmen olduğunu ileri süren araştırmacılara göre sinoptik İncillerde İsa'yı bir öğretici veya bir ğretmen olarak tasvir edecek derecede yeterli malzeme bulunmaktadır. Ancak onlara göre söz konusu bu materyaller incelendiğinde onlardan İsa'nın döneminde farklı öğretmenlerin olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu durumda sorun, İsa'nın bu öğretmenlerden hangisine benzediğidir. Biz burada sadece tarihsel İsa konusunda araştırmalarda bulunan ilim adamlarının bulgularını temel aldığımız için İsa'yı popüler bir halk felsefecisine benzeyen Yahudi bir ğretmen olarak gören John Dominic Crossan, Burton Mack ve Marcus Borg'un'un görüşleri üzerinde durduktan sonra, onu bir şıfa verici olarak gören Vermes'in görüşlerine geçeceğiz.

Crossan'ın tarihsel İsa ile ilgili görüşleri, temel olarak onun *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*¹⁰⁵ (Tarihsel İsa: Akdenizli Köylü Bir Yahudi'nin Yaşamı) adlı meşhur eserinde bulunmaktadır. Crossan bu eserinde genel olarak Sinoptik İncillerdeki tarihsel İsa ile ilgili bilgilerin tarihsel olarak güvenilirliğini kabule karşı ihtiyatlı görünmektedir. Çünkü ona göre bu İncillerin sunduğu tüm delillerin, muhtelif testlerden geçirildikten ve onlara çeşitli kriterler uygulandıktan sonra onların tarihsel olarak güvenilir olup olmadıklarına karar verilmelidir. Crossan, İsa'nın tasvir edildiği kontekste ilgili olarak da onu Yahudi Kutsal Kitapları'nda temsil edilen gelenek bağlamında düşünmek yerine, döneminde Galile bölgesindeki kültürel antropolojiyi, tarihsel ve sosyal yapıyı incelemek suretiyle anlamaya çalışır. Bu bağlamda o, İsa'yı kutsal kitaplarda yansımaları bulduğu şekliyle geçmiş dini tarihin bir

104 Haigh, *Jesus*, s. 65.

105 John Dominic Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: Harper, 1991).

devamı olarak görmek yerine, onu sınıf ve diğer sosyal farklılıklarla sömürgeciliğin ve bozulmanın politik dinamikleriyle şekillenmiş seküler, sosyal ve kültürel bir yapı içine yerleştirmektedir.¹⁰⁶

İsa'yı bu bağlam içine yerleştirdikten sonra Crossan, onu toplumun en alt sınıftan ortaya çıkmış köylü ve zanaatkar [el işçisi] biri olarak tasvir etmektedir. Ona göre bu vasıflara sahip olan İsa, aynı zamanda döneminde Galile bölgesini etkileyen kültürel ve sosyal hellenizasyon politikasından da etkilenmişti. Bu nedenle o, halka yönelik umumi tebliğinde popüler bir sinik¹⁰⁷ filozofa benzer rol üstlenmişti. Zira bu dönemde sinisizm, bir yaşam tarzıydı ve sinik de insanlara sunduğu mesajı bizzat yaşamında yerine getiren kişiydi. Onun mesajında özgürlük aziz ve üstün tutulmakta, fakirlik de iç özgürlük için gerekli bir şart olarak benimsenmekteydi. Sinisizm aynı zamanda baskı ve zulme karşı da bir reaksiyonda bulunmayı gerektiriyordu. İşte Crossan, Yunan-Roma kaynaklarındaki bu tarz figürlerle ilgili bilgileri toplayarak onları İsa'nın, taraftarlarına yönelik öğretisiyle ve bizzat kendi eylemleriyle alâkalandırarak onun sinik bir filozofu andırdığını ileri sürmektedir. Çünkü ona göre sadece İsa'nın öğretisi değil, aynı zamanda onun eylemleri, giyim kuşamı da siniklere oldukça benzemektedir. Zira İsa da onlar gibi fakir ve seyyah bir vaazcıydı.¹⁰⁸

Crossan'a göre bir sinik olan İsa, faaliyetlerine gelmesi an meselesi olan Tanrı'nın krallığının ışığı altında insanları tövbe etmeye davet eden Yahya'nın öğrencisi olarak başlamış; ancak daha sonra onun apokaliptik mesajını artık daha kabul edemeyecek bir noktaya geldiğinde ondan ayrılmıştır.¹⁰⁹ Çünkü İsa'nın anlayışına göre, Tanrı'nın krallığı tüm insanî idareleri aşkınlaştıran ve yargılayan bir idare olarak O'nun idaresinin içselleştirilmesinden müteşekkildir.¹¹⁰ Crossan'a göre Tanrı'nın krallığı gelecekte ziyade mevcut duruma, yani şu ana yöneliktir ve mevcut şartlar veya her zaman mevcut ilahî idare dahilinde bir kimsenin nasıl yaşayacağını tahayyül eder. Bir kimse hikmet veya iyilikle, erdemlilikle, adaletli olmakla bu krallığa girebilir. O krallık gelecekteki bir yaşamın ümidi olmaktan ziyade şu an için bir yaşam tarzıdır. Bu nedenle o, ahlâkî bir krallıktır.¹¹¹

Crossan, İsa'nın vaaz ettiği Tanrı'nın krallığını bu şekilde nitelendirdikten sonra onu, resmi otoriteye veya döneminin dinsel otoritesinin kurumsal yapısına muhalif olan biri olarak tasvir etmektedir. Çünkü bir iyileştirici/şifa verici olarak İsa'nın gücü, dinsel kurumların tenkidini ima etmekteydi.¹¹² İsa'nın, toplumun tüm kesimleriyle özellikle de hor görülenlerle birlikte aynı masada yemek yemesi, erkek-kadın, fakir-zengin, Gentile-Yahudi arasında herhangi bir ayırım ve hiyerarşik yapıyı tamamiyle ortadan kaldırmaktaydı. İşte bu tarz bir hareket, mevcut idareye açıkça bir meydan

106 Crossan, *The Historical Jesus*, ss. xxviii-xxxiv.

107 Sinik: Hikmetli kimse, popüler felsefeci (halk filozofu) ve gezgin zahit anlamına gelmektedir.

108 Crossan, *The Historical Jesus*, ss. 72-88; 340-341.

109 Crossan, *The Historical Jesus*, s. 259.

110 Crossan, *The Historical Jesus*, s. 266.

111 Crossan, *The Historical Jesus*, s. 292.

112 Crossan, *The Historical Jesus*, ss. 138, 157-158, 266-273, 298-300, 324-325.

okuma niteliği taşıyordu.¹¹³ Görüldüğü üzere Crossan, İsa geleneğinin çeşitli özelliklerini alarak bunlardan bir İsa tasviri yapmaya çalışmaktadır. Buna göre İsa'nın hastaları iyileştirmesi, kötü ruhları insanlardan kovması, günahlı-günahsız, fakir-zengin, kadın-erkek, Yahudi-Yahudi olmayan gibi bir ayınma girmeden tüm insanlarla bir araya gelmesi ve onlarla aynı sofrayı paylaşması ve mevcut otoriteyi özellikle Yahudi dinsel otoritesini açıkça tenkit etmesi onun tıpkı Yunan-Roma kültüründeki sinik filozoflar gibi bir öğretmen, gezgin bir vaazcı olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim Crossan bütün bu izahlardan sonra kendi pozisyonunu şu şekilde özetlemektedir:

Benim teklifim şudur: Apokaliptik ve *sapiental* düşünceden yazıcı ve köylülere geçtiğimizde, İsa'yı *sapiental* ve köylü tarafından şekillenmiş bir dairenin dörtte biri kadar bir bölüme yerleştirmek gerekli olur. Onun meselleri ve vecizeleri tarafından tasvir edilen krallık, o anda ilan edilen bir krallık değil de bizzat yaşanan/icra edilen bir krallıktı. Çünkü Crossan'a göre *sapiental* eskatoloji, Tanrı'nın mevcut gücü açıkça tüm insanların üzerinde olsun diye burada ve şu anda nasıl yaşanacağının bilinmesinin hikmeti üzerinde vurgu yapar. ... Apokaliptik eskatolojide biz Tanrı'yı eylemde bulunsun diye bekleriz. Halbuki *sapiental* eskatolojide Tanrı bizim eylemde bulunmamızı bekler.¹¹⁴

Crossan'la aşağı yukarı aynı fikri savunan Burton Mack da İsa ile sinik filozofun yaşamı ve eylemleri arasındaki mukayesede İsa'yı bu tarz bir fiğüre benzetmek için yeterince sebep olduğunu ifade eder. Bu bağlamda Mack'ın görüşlerine geçmeden önce onun görüşlerini dayandırdığı İsa ile ilgili materyal üzerinde kısaca duralım. Mack, İncillerdeki tarihsel İsa ile ilgili bilgilerin tarihsel gerçeğliği konusundaki araştırmasında Q İncili üzerinde yoğunlaşmaktadır. O, bu İncili derinlemesine inceledikten sonra ondaki en erken söylemlerin oluşturduğu pasajlar ayırır ve bunlardan geriye kalan söylemlerin oluşturduğu kısmı seçme Q (*Q prime*) diye adlandırır¹¹⁵ ve onun MS. 45-55 yılları arasında yazıldığını söyleyerek bu kısmın tarihsel İsa'ya atıfta bulunan en eski metin olduğunu ileri sürer. Ona göre bu kısım, araştırmacıları tarihsel İsa ve onun hareketinin en erken safhalarıyla temasa sokmaktadır. Bu bağlamda o şöyle der: "Bu metinler bir arada görüldüğünde onlar anlaşılabilir bir dizi hikmetli gözlemler ve Ortodoks olmayan talimatlar ifade ederler. Günlük yaşam üzerine eleştiride bulunmaktan zevk alırlar ve insanlara âdet ve geleneklere uymayan davranışları tavsiye ederler".¹¹⁶ Bu ifadeler halkı baskı altında tutanları hedef alır ve mevcut sosyal âdetleri/gelenek ve görenekleri tenkit ederler. Ancak bunu yaparken onlar, alternatif bir sistem ve sosyal değişme de önermezler. Söz konusu bu ifadelerin temel amacı, fakir ve baskı altındaki insanların daha iyi yaşamalarını sağlamaktır. Bu

113 Crossan, *The Historical Jesus*, s. 263.

114 Crossan, *The Historical Jesus*, s. 292.

115 Mack, *The Lost Gospel*, s. 107.

116 Mack, *The Lost Gospel*, s. 110.

bağlamda onlar sadeliği, herhangi bir ipotek altında olmayan bir yaşamı, her türlü endişeden arınmayı ve fitratla yakınlaşmayı tavsiye etmekteydiler.¹¹⁷

Tarihsel İsa ile ilgili bu ilk bilgilere işaret ettikten sonra Mack, popüler sinik filozoflarla İsa'nın öğretisi arasındaki paralelliklere dikkat çeker. "Q primedaki İsa'nın sözleri taraftarlarının onu sinige benzer bir gezgin vaazcı olarak düşündüklerini göstermektedir".¹¹⁸ Mack'a göre sinikler her şeyden elini eteğini çekmiş bir yaşamı kucaklayan halk adamı, sosyal tenkitçi, mevcut kültürel ve sosyal davranışların statükosuna karşı mücadele eden kişilerdi. "Çarşı ve pazar yerleri siniklerin sosyal ve kültürel baskılardan kurtuluşun, yaşayan örneklerini sundukları ve mevcut devlet olayları ile ilgili insanlara açıklamalarda buldukları platformlardı".¹¹⁹ Mack'a göre sinikler yaşadıkları ve faaliyette buldukları toplumlarda tıpkı hicivciler, politik karikatüristler, stand up komedyenler gibi alternatif değerler ve yaşam tarzları ileri sürerlerdi. Ayrıca sinikler topluma teşhis koyan ve bu teşhise uygun tedavi yollarını da sunan hekimlerle de mukayese edilebilirler. Ona göre söz konusu bu siniklerin bilgin kimse olması da gerekmiyordu. "Onların görevi, hakikatin öğreticileri olarak insanlara bilmedikleri şeyleri zorla empoze etmek değildi. Onlar bildikleri şeylere uygun olarak yaşamak suretiyle insanlara hem örneklik teşkil ediyor hem de onlara meydan okuyorlardı".¹²⁰ Onlar, içinde yaşadıkları sosyal sistemleri reforme etmekten ziyade, faaliyetlerini daha çok fertlere yönelterek onları fitratlarındaki hikmete göre yaşamaya çalışmaya teşvik ediyorlardı.

Siniklerin genel özelliklerini bu şekilde ifade ettikten sonra Mack, İsa'nın hareketinin bir çeşit yerel Yahudi sinik hareketi olarak ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Çünkü bu hareket, insanların inançlarından ziyade onların sergiledikleri eylemler ve toplumdaki ahlâkî emirlerle alakadar olmuştur. İsa bunu yaparken sosyal bir reform hedeflememesine rağmen, toplumdaki kişilerin rolleri ve eşitlikleri üzerinde yoğun olarak durmuştur.¹²¹ Görüldüğü üzere Mack, İsa'nın kendisinin sinik filozoflara, eylemlerinin de onların eylemlerine benzediğini ve dolayısıyla da onun bir çeşit sinik olduğunu ileri sürmektedir.

Önde gelen diğer bir tarihsel İsa araştırmacısı Marcus Borg'da *Jesus: A New Vision* adlı eserinde İsa'yı dünyanın günahları için kendini çarmıhta feda eden ilahî bir kurtarıcı ve Tanrı'nın krallığının eskatolojik bir peygamberi olarak gören geleneksel İsa anlayışından farklılık arz eden "yeni bir İsa vizyonu" ortaya koymaya çalışır. Bu bağlamda o, İsa'nın temelde alternatif bir "hikmet öğretmeni" ve "sosyal bir peygamber" olduğunu ileri sürer.¹²² Borg'a göre İsa, amacı İsrail'in yeniden canlanması, yani yeniden yapılanması olan bir hareketin başlatıcısı idi. Bu süreçte İsa, adaletsizlik ve baskıyı müesses hale getiren Yahudi âlimlerinin temizlik kurallarıyla ilgili politika-

117 Mack, *The Lost Gospel*, ss. 111-112.

118 Mack, *The Lost Gospel*, s. 115.

119 Mack, *The Lost Gospel*, s. 116.

120 Mack, *The Lost Gospel*, s. 119.

121 Bkz., Mack, *The Lost Gospel*, ss. 114-121.

122 Borg, *Jesus: A New Vision* (New York: Harper Collins, 1987), ss. 41-44.

larının toplumda eşitlik ve tüm fertleri kucaklamayı öngören merhamet ve şefkat politikalarıyla yer değiştirmesini sağlamaya çalışmıştır.¹²³ Kısaca, Borg'a göre İsa, karizmatik bir şifa verici, kutsal bir kişi, geleneksel hikmeti sarsarak alternatif hikmet öğreten bir bilge kişi ve amacı İsrail'in yeniden canlanması olan bir harekete önyak olan bir şahsiyetti.¹²⁴ Borg'a benzer şekilde İsa'nın öğretilerinde ifadesini bulan "hikmet" [sophia] düşüncesini ön plana çıkardığı eserinde feminist teolog E.S. Fiorenza da İsa'yı ilk yüzyıl Yahudi geleneği konteksinde bir "hikmet peygamberi" ve sosyal açıdan radikal görüş ve tavırlarıyla yaşadığı toplumda temayüz eden bir reformist olarak nitelendirir. Ona göre İsa'nın hareketi sosyo-politik bir özelliğe sahipti. Çünkü İsa, döneminin Yahudi dünyasına egemen olan tavır ve ideolojiye karşı alternatif bir hareket geliştirme misyonuna sahipti. İşte bu noktadan hareket eden Fiorenza, İsa'nın, yaşadığı dönemdeki çarpık düzeni değiştirmeyi hedefleyen "sosyal bir peygamber" olarak görülebileceğini ileri sürer.¹²⁵

Sinoptik İncillere ve son dönemlerdeki tarihsel İsa araştırmaları neticesinde beşinci İncil olarak kabul edilen Tomas İncili'ne bakıldığında İsa'nın hastaları iyileştirmesi, kötü ruhlar tarafından sahiplenilen kişilerden bu ruhları kovduğu ve kudretli işler yaptığına yönelik oldukça zengin bir materyalin bulunduğunu görmekteyiz. Yahudi araştırmacı Vermes, İncillerdeki bu ifadeleri diğer kaynaklarda bulunan benzer ifadelerle birlikte ele alarak İsa'nın bir portresini ortaya koymaya çalışır. Bunu yaparken de onun amacı İncillerde İsa hakkında ifade edilen en erken kerygmada bulunan boşlukları doldurmaya çalışmaktı. Bu bağlamda o, İncillerin tarihsel gerçeklikleri hakkında şüpheli olmanın aksine, onlara dayanmak suretiyle tarihsel İsa'nın gerçek özelliklerini ortaya koymanın mümkün olduğunu alakalı iyimser bir tutum sergilemektedir.¹²⁶ Ancak, tarihsel İsa araştırmalarına Vermes'in en önemli katkısı, İsa'nın dinsel durumunu ortaya koymak için İncillerin dışındaki kaynakları da kullanmasıdır. Ona göre Aramca konuşan Galileli bir Yahudi olan İsa, karizmatik bir figürdü.

Vermes'e göre İnciller İsa'nın yaşamının sadece iskeletini ortaya koyarlar. Bu nedenle iskeleti ortaya konan İsa'nın, et ve kemiğe bürünen bir beden olabilmesi için İncillerin dışındaki kaynaklara da baş vurulması gerekmektedir. İşte Vermes, bir Yahudi araştırmacı olarak İncillere ilaveten Yahudi kaynaklarına da dayanarak yeni bir İsa portresi ortaya koymaya çalışır. Bu bağlamda o, öncelikle Yahudi literatüründe haklarında bilgi bulunan İsa'ya benzer diğer dinsel figürleri ele alır ve şu sonuca varır: Dönemindeki karizmatik kişiler ne yaptıysa İsa da onları yapmıştır. Bu nedenle İsa'nın yaşadığı dönemin karizmatik kişileri hakkında elde edeceğimiz bilgiler, tarihsel İsa'nın ortaya konmasında bize yardımcı olacaktır. İşte bu noktadan hareket eden Vermes,

123 Bkz., *Jesus: A New Vision*, ss. 1-20; 125-140.

124 Bkz., Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, s. 26.

125 Bkz., Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, ss. 24-25; Haight, *Jesus*, s.77..

126 Vermes, *Jesus the Jew*, s. 253, n.1.

dönemin tarihsel durumuyla uygunluk arz ettiği ve örtüştüğü sürece İncil yazarlarının İsa hakkında söyledikleri şeylerin hem tarihsel hem de doğru olduğunu kabul etmek gerektiğini ileri sürmektedir.¹²⁷

Vermes'in ortaya koymaya çalıştığı bu yeni portrede İsa, hastaları iyileştirme, kötü ruhları insanlardan kovma ve onlara bir şeyler öğretmekle meşgul olan gezgin bir kutsal adam veya bir hasid olarak ifade edilmektedir. İsa bütün bu eylemlerde bulunarak toplumda belli bir şöret ve taraftar edindi ve belli bir otorite sahibi oldu. Ancak sonunda da dinsel ve sivil otoriteler tarafından politik nedenlerden dolayı idam edildi. Çünkü o, döneminin sosyo-politik ve dinsel yapısına ciddi bir tehdit olarak mütalaa edilmiştir. Vermes'in İsa'nın kimliği ve yaşamıyla ilgili çizdiği portreyi bu şekilde kısaca ifade ettikten sonra şimdi de onun İsa'nın bu yeni portresini çizerken üzerinde durduğu temel noktaları kısaca ifade etmeye çalışalım.

Vermes'e göre tarihsel İsa'yı anlamak için öncelikle İsa'nın yaşadığı bölgenin yapısının çok iyi bilinmesi gerekir. Bilindiği üzere İsa, Galile bölgesinde yaşamış bir Yahudi idi. Bu bölge Judea ve Kudüs'e oranla oldukça sakin bir yerdi. Bu bölgenin insanları dinî uygulamaların detaylarını izleme konusunda fazla katı olmamakla tanınmaktaydı. Galile bölgesi Vermes'e göre genelde Zealotların ve isyancıların temel uğrak yeri idi. İşte bütün bunlardan dolayı Galileli olmak, Kudüs'deki dinsel otorite ve seküler Roma otoritesinin gözünde kişiyi güvenilir yapmaktaydı. Bilindiği üzere İsa bir zealot ve bir isyankâr olmamasına rağmen, sonunda tıpkı onlar gibi muamele görerek idam edilmiştir.¹²⁸

İkinci olarak Vermes, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere İsa'yı kutsal bir adam, bir hasid olarak görmektedir. Vermes, yaptığı eylemlerden yola çıkarak bu kutsal adamı yani İsa'yı karizmatik bir figür olarak tanımlar. Bu kutsal adam profesyonel bir hekim olmamakla birlikte hastaları iyileştirme yeteneğine sahipti. Vermes'e göre İsa'nın sahip olduğu bu iyileştirme gücü, onun Tanrı'nın otoritesini ve gücünü hastalara uygulayarak aracılık etmesiyle bağlantılıydı. İsa aynı zamanda kötü ruhların etkisi altındaki insanları, bu ruhların etkisinden kurtaran bir ruh kovucu idi. Hatta o, Tanrı'nın izniyle günahları bağışlayan bir dinsel figürdü. Vermes bu noktada günahları bağışlamanın bu tarz bir dinsel figür için olağan dışı bir şey olmadığını ileri sürer. Çünkü ona göre İsa'nın hastaları iyileştirmesi ve kötü ruhları insanlardan kovması, Tanrının izniyle günahları bağışlaması gibi özellikleri onların icra edildikleri bağlamda yani karizmatik Yahudilik bağlamında görülmelidir. Yani bu özellikler sadece İsa'ya has yetiler olarak değil, o dönemde karizmatik bir yapıya sahip tüm insanlar tarafından icra edilebilen eylemler olarak anlaşılmalıdır.¹²⁹

Üçüncü olarak Vermes, İsa'nın bir öğretici ve bir öğretmen olduğu üzerinde durmaktadır. Ona göre İsa'nın bir öğretici olarak görülmesi onun karizmatik bir figür

127 Vermes, *Jesus the Jew*, s. 42.

128 Vermes, *Jesus the Jew*, ss. 43-44; 49-50.

129 Vermes, *Jesus the Jew*, s. 58.

olmasına engel değildir. Çünkü İsa gezgin bir vaazcı olarak ibret verici meseller yardımıyla sadece öğretisini benimseyenlere değil, eğitilmiş-eğitimsiz, fakir-zengin, erkek-kadın, Yahudi-Gentile, günahkâr-günahkâr olmayan tüm insanların oluşturduğu kalabalıklara hitap etmiştir. Yani insanlara hitap ederken onlar arasında herhangi bir ayırma gitmemiş, hatta daha çok sosyal olarak alt tabakada olan insanları tercih etmiştir.¹³⁰

Dördüncü olarak ise Vermes, İsa'nın halka yönelik yaptığı eylemler sonucunda elde ettiği otoriteye vurgu yapar. Ona göre İsa bu otoriteyi çalışarak yani araştırmalarda bulunarak değil, sahip olduğu karizmatik şahsiyeti sonucunda elde etmiştir. Vermes, hastaları iyileştirmesi, kötü ruhları kovması gibi eylemlerinden dolayı İsa'yı son derece önemli eylemlerde bulunan bir peygamber olarak da mütalaa etmektedir.

Vermes, tarihsel İsa ile ilgili bütün bu özellikleri ifade ettikten sonra söz konusu bu özelliklerden yola çıkılarak onun eşsiz ve olağanüstü bir yapıya sahip olduğu sonucunun çıkarılmaması konusunda araştırmacıları uyarır. Çünkü ona göre -yukarıda da ifade ettiğimiz gibi- aşağı yukarı İsa ile aynı zamanda benzer eylemlerde bulunan diğer karizmatik figürler Yahudi literatüründe vardı. Bütün bunları dikkate alarak Vermes İsa'yı şöyle tanımlar: "İsa, ilk yüzyıl karizmatik Yahudiliğinin bir parçası ve ilk dönem hasidizminin veya dindarlığının bir örneğidir."¹³¹

Üçüncü İsa araştırmaları özellikle de İsa Okulu Ekolü'nün çalışmaları sonucunda ortaya çıkan İsa imajlarıyla ilgili buraya kadar ifade ettiğimiz bulgulardan şu temel sonucu çıkarabiliriz: Aydınlanma dönemi sonrası Reimarus ile başlayan ve Schweitzer'in *The Quest of the Historical Jesus* adlı eserinin basımıyla sona eren eski araştırmanın politik, moralistik İsa'sına, araştırma olmayan ara dönemin eskatolojik ve apokaliptik İsa'sına ve yeni araştırmanın varoluşsal İsa'sına karşın üçüncü araştırma savunucuları ilk yüzyıl Judea ve Galile bölgesinin sosyal, ekonomik ve dinsel geri planı ışığı altında bir İsa portresi ortaya koymaya çalışmaktadır.

Değerlendirme

200 yılı aşkın bir süredir tarihin İsa'sının ortaya konması yönünde yapılan çalışmalarla ilgili özetlediğimiz hususları bir bütün olarak ele aldığımızda Hıristiyan inancının en temel konusu olan İsa'nın kim olduğu ve fonksiyonunun ne olduğu konusunun Hıristiyan ilahiyatının hâlâ en çok tartışılan konular arasında yer aldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü tarihsel İsa'nın ortaya konması konusunda yeterli kaynağa sahip olunmadığından veya diğer bir ifadeyle ister kanonik ister apokrif olsun eldeki İncil metinlerinden yola çıkarak İsa'nın biyografisini ortaya koymanın mümkün olmamasından dolayı Schweitzer'in de altını çizdiği gibi araştırmacı sayısı kadar İsa portresi ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle tarihsel İsa konusunda yapılan bu çalışmalar da bize göstermiştir ki geçmişte olduğu gibi gelecekte de ilk yüzyılda yaşayan

130 Vermes, *Jesus the Jew*, ss. 26-27.

131 Vermes, *Jesus the Jew*, s. 79.

ve belirli birtakım eylemlerde bulunan İsa'nın tarihsel kimliğinin ve fonksiyonunun ne olduğunun tam olarak tespit edilmesi mümkün görünmemektedir.

Bu genel sonucu bir kenara bıraktığımızda tarihsel İsa konusunda yapılan çalışmaların onun tarihsel kimliğinin anlaşılması yönünde geçmişe oranla daha fazla katkı sağlayıcı nitelikte olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü bu araştırmalar sayesinde araştırmacılar İsa'yı tek bir bakış açısına, yani İznik-Kadıköy konsillerinde ifade edilen geleneksel Hıristiyan bakış açısına göre anlamak yerine, değişik bakış açılarına göre anlama fırsatını elde etmişlerdir. Bu gelişme de imana dayalı tek tip İsa anlayışının bir kenara bırakılarak çeşitli metotların ve bilim dallarının yardımıyla farklı İsa portrelerinin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bu durum da tabii olarak araştırmacıları, İsa hakkında bilgi sunan kaynakların bizi tarihin İsa'sına ne kadar yaklaştırdıkları, onların sundukları bilgilerin tarihin İsa'sına ne ölçüde geri götürülüp götürülemeyeceği, İncillerin nasıl oluştuğu ve en erken İncilin hangisi olduğu gibi soruları kendi kendilerine sorarak bu konularda yoğun araştırmaların yapılmasına sebebiyet vermiştir. Bu bağlamda başta İnciller olmak üzere tüm Yeni-Ahit metinlerinin tarihsel değeri sorgulandı ve sonuç olarak bu metinlerin muhtevalarının tarihî bilgiler değil de, mitosları ihtiva ettikleri ileri sürülmeye başlanmıştır.

İncillerin tarihin İsa'sını ne ölçüde ortaya koyup koymadıkları konusunda yapılan bu araştırmalar sonucunda da kanonik İncillerin tarihin İsa'sının ortaya konması konusundaki yetersizlikleri ortaya çıkınca, araştırmacılar önce apokrif kabul edilen İncillere, daha sonra da Hıristiyanlık dışı kaynaklara baş vurmak suretiyle tarihin İsa'sının kim olduğunu izah etmeye çalışmışlardır. Ayrıca bu gelişmelere ilaveten tarihsel İsa araştırmacıları İsa'nın yaşadığı Galile ve Judea bölgelerinin İsa'nın dönemindeki sosyal, ekonomik ve dinsel arkaplanını da dikkate alarak İsa'nın tarihsel şahsiyetini ve fonksiyonunu tanımlamaya başlamışlardır. Bunun sonucu olarak da gittikçe artan sayıda araştırmacı İsa'nın Yahudi oğlu Yahudi olduğu ve vaaz ettiği öğretinin de dönemin sosyo kültürel yapısı bağlamında anlaşılmaya çalışılması gerektiği hususlarının altını çizmeye başlamıştır. Bu bağlamda 200 yılı aşkındır süregelen tarihsel İsa araştırmalarının en önemli katkısı hiç şüphe yok ki Hıristiyan araştırmacıları geleneksel İsa anlayışının yani Hıristiyan imanının İsa'sının ötesine geçerek tüm mümkün kaynakların İsa hakkında sundukları bilgileri kullanarak İsa'yı yaşadığı bölgenin sosyal, siyasal, ekonomik ve tarihsel bağlamı çerçevesinde anlamaya teşvik etmesidir. Çünkü bu sayede Hıristiyan araştırmacılar öncelikle İsa'nın Eski-Ahit'le ve dolayısıyla da döneminin Yahudiliğiyle olan ilişkisini daha iyi anlayacaklarından, onun gerçekte kim olduğu ve fonksiyonunun ne olduğunu daha iyi kavrayacaklardır. Buna bağlı olarak İsa sonrası dönemde ilk Hıristiyan cemaatinin ve bu cemaatin görüşleri doğrultusunda şekillenen İncillerin oluşum süreçlerini daha iyi anlayacaklardır. Sonuçta da İsa'nın yaşamıyla öğretisi ve bu ikisinin ilk Kilisenin imanı yani Kahler'in deyimiyle "biblikal Mesih", Bultmann'ın ifadesiyle "kerygmatic Mesih" ile olan süreksizliğini daha iyi anlayacaklarından, geleneksel Hıristiyan inancının öngördüğü tanrısal karakterli İsa yerine insan İsa'ya daha fazla ilgi duymaya başlayacaklardır. Sonuç olarak tarihsel İsa araştırmalarının Hıristiyanlığın dışındaki kaynakların da İsa'nın

tarihsel kimliğinin ortaya konmasında kullanılabileceğini ortaya koymasđ “diyalog çağđ” olarak adlandırılan g¼n¼m¼z d¼nyasında İslamđ kaynakların, özellikle de Kur’an’ın, İsa ile ilgili bilgilerin de Hıristiyan araştırmacılar tarafından dikkate alınabileceğini ve İsa’nın gerçek kimliğinin ortaya konması için onlardan yararlanılabileceğini gündeme getirmektedir. Nitekim, çağımızın önde gelen teologlarından Hans Küng,¹³² Hz. Muhammed’i “Helenist Gentile Hıristiyanlar tarafından değil de Yahudi olan İsa’nın ilk tabiieleri tarafından algılanan ve anlaşılan İsa-Masih için bir tanık/şahit olarak” m¼talaa ederek Hıristiyanların Hz. Muhammed vasıtasıyla İsa hakkındaki mevcut gör¼řlerini yeniden gözden geçirme ve bu şekilde de kendi orijinal inançlarına, yani tarihin İsa’sına dönme şansını yakalayabileceklerinin altını çizmektedir.

132 Bkz., Hans Küng, *Christianity and World Religions: Paths of Dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism* (Maryknoll: Orbis Books, 1993), ss. 126-129; Küng’ün Hz. Muhammed’in peygamberliği ile ilgili gör¼řleri için bkz. Mahmut Aydın, “Çağdaş Hıristiyan D¼ř¼n¼rlere Göre Hz. Muhammed’in Peygamberliği”, *Diyanet İlmî Dergi: Peygamberimiz Hz. Muhammed (SAV)- Özel Sayı* (Ankara: DİB, 2000), ss. 271-296.

The Quranic View on the Cultural Divine Breath and the Human Distinctiveness

Mahmoud Dhaoudi*

This paper outlines the Quranic view on the distinctiveness of the human species by asking what role the Quranic text gives to the cultural factor in the making of human distinctiveness. It aims to shed light on the image/the position of the Human Being in the world/the universe depending only on the Quranic. It argues that, the image of the human species in the Quran, contrary to the Darwinist Evolutionist perspective, constitutes a discontinuity rather than continuity in the evolution of the other species. It also argues that according to the Quran, the origin of man's special status in the order of nature is of divine nature, since man embodies divine spirit and posses a distinct human intelligence, which gives him a special status even above the angles. This special quality enables him to produce cultural symbols and to use them, which are beyond the reach of other animals. It also speaks of man's viceroysip among all creatures. Man as a cultural being is far from being just a cultural notion and therefore, a great number of the Quranic verses deal specifically with many important cultural traits/characteristics that distinguish the human species from the rest of the other living species. The paper ends with a discussion of the most outstanding cultural features of the human species.

INTRODUCTION

Lay men, scientists and scholars alike have all recognized that the human species enjoys a privileged position on earth and in the universe. Old and modern writings on the subject are literally countless. Contemporary anthropology, sociology and psychology have invested a lot of interest in trying to explain the factors that lie behind the superiority of human species over the rest of the other species. There is a consensus among their findings that the high quantity and the high quality cultural symbols (language, beliefs, thought, knowledge/science, myths, cultural values and norms etc.) that man possesses and manipulates are at the origin of his superior position here on earth and in the universe. In the following parts of this essay, we would like to outline the *Quranic outlook* on the place of the

* Prof. Dr. Mahmoud Dhaoudi, Université de Tunis I, Tunisie-Tunisia.

human species on planet earth and what role the Quranic text gives to the cultural factor in the making of *human distinctiveness*.

The value of science/knowledge is very central in the Quranic text. It constitutes the priority of priorities for humans to acquire and master. Science/knowledge is the light with which the human race successfully fight ignorance

I. THE QURANIC VIEW OF MAN'S PLACE IN THE WORLD

The main purpose of this part in this essay is to identify as clearly as possible the place which the human species occupies in the world in the Muslim Holy Book, the Quran. Consequently, to shed light on the image/the position of the Human Being in the world/the universe we depend *only* on the Quranic text. The latter is the first Muslim reference *per excellence*. There are numerous Quranic verses which deal with the place the human species occupies in this world/universe in comparison with the diversity of other species. But there is a compelling non-ambiguous consensus among those verses. They all stress that the human species has a distinguished and a privileged status among all other living species. Contrary to the Darwinist Evolutionist perspective, the image of the human species in the Quran constitutes a discontinuity rather than continuity in the evolution of the other species.

In other words, the Muslim Holy Book affirms again and again that the *human species is a different kind of species altogether*. It is a unique species that has no parallel neither here on earth nor in the world of angels and djinns. As such, from a Quranic point of view, the emergence of the human phenomenon is the outcome of intentional divine decision and not the result of an evolutionist process. It can be argued that the uniqueness of the human species can better be explained by the Quranic vision than by the Evolutionist one. On the one hand, the Quranic perspective accounts for the special human privileged status by the outside (divine) intervention into the creation of the distinct qualities of the human species. On the other hand, the Evolutionary theory has *two* problems at hand with regard to the explanation of the highly advanced degree of the human evolution.

1. It does not clearly and consistently accept the idea of the uniqueness of the human species as the Quran does.

2. The scientific credibility of the Evolutionary theory continues to suffer from the Missing Link Syndrome and other drawbacks.

The non-evolutionary emergence of the first Human Being on earth is explicitly expressed in many Quranic verses. They all emphasize the *revolutionary* rather than the evolutionary transformation that had led to the creation of the first Human Being. It was God's self-made intervention that had made possible the creation of the Human Being from the clay: "when thy Lord said unto the angels: Lo! I am about to create a mortal of a mire"¹; "Verily we created man from a product of wet

1 Sad 38/ 72.

earth.”²; “And of His signs is this: He created you of dust and behold you human beings, ranging widely”³; “He created man of clay like potter’s”⁴ and “verily we created man of potter’s clay of black mud altered.”⁵

The Quran is not only clear about the nature of the creation of the first Human Being, it is also bluntly explicit about his place in the world/the universe. The Arabic word *Khalifa* describes his position in Nature’s order. The term *Khalifa* is used to mean God’s viceroy. The Quran used it twice to convey this meaning. One time, it is used to speak, through Adam, of the human species as God’s viceroy in the world/the universe. The word has a general connotation that embraces the entire human-kind as God’s representative. The second Quranic use of the word *Khalifa* is more specific. This is where God addresses the prophet David as His viceroy: “O David! We have set thee as a viceroy in the earth, therefore judge aright between human-kind, and follow not desire that it be quite thee from God’s way.”⁶ In both usages the message is the same: humans are God’s only representatives on earth. The verses of the Sura of the Cow express in full man’s place in the order of nature:

“And when thy Lord said into the angels: Lo! I am about to place a viceroy in the earth, they said: Wilt Thou place therein one who will do harm therein and will shed blood, while we hymn Thy praise and sanctify Thee? He said: Surely I know that which ye know not. And He taught Adam all the names then showed them to the angels, saying: Inform me of the names of these if you are truthful. They said: Be glorified! We have no knowledge saving that which Thou has taught us. Lo! Thou, only Thou, the Knower, The Wise. He said: O Adam! Inform them of their names, He said: Did I not tell you that I know the secret of the heavens and the earth? And I know that which ye disclose and which ye hide and when we said unto the angels: Prostrate yourselves before Adam, they fell prostate, all save Iblis. He demurred through pride, and so become a disbeliever.”⁷

These verses underline three important things:

1. The creation of Adam was the result of an intentional divine decision and not the outcome of a gradual evolving process as the Evolutionist theory claims, “I am about to place...”.
2. The purpose of Adam’s creation is to be God’s only viceroy on earth/in the universe. There is no mention whatsoever in the entire Quranic text that other living and non-living creatures here on earth may qualify for the viceroyship role. The exclusion from that role is *total*. Neither the angels/djins nor the rest of the earth creatures are fit for it. “Lo! We offered the trust unto the heavens and the

2 Al-Mu’minûn 23/ 12.

3 Al-Rum 30/ 20.

4 Al-Rahman 55/ 14.

5 Al-Hijr 15/ 26

6 Sad 38/ 26.

7 Al-Baqarah 2/ 30-34.

earth and the hills, but they shrank from bearing it and were afraid of it. And man assumed it. Lo! he hath proved a tyrant and a fool.”⁸

3. What appears of *capital importance* to man's qualification for the earthly viceroyship is his enormous capacity for the mastership of vast knowledge. Again, the fantastic human learning capacity is not due, according to the Quran, to the process of evolution. It is rather the result of a divine action that had predisposed man with a unique capacity for learning, “He taught Adam all the names.”

The knowledge factor is the key to man's distinct place in the order of Nature and the universe at large. With his enormous and ever expanding knowledge, man has qualified to be the Master here on earth. In the Quranic vision, it is because of his unique spark of knowledge that man deserved both the angels' prostration and God's designation to him as his only viceroy.

“We said unto the angels: prostrate yourselves before Adam, they fell prostrate...”
“... I am about to place a viceroy...”

II. THE ORIGIN OF MAN'S DISTINCTIVENESS

The origin of man's special status in the order of nature is of divine nature, according to the Quran. The Quran speaks of *three* different divine acts which had promoted man's distinctiveness/viceroyship among all creatures:

The breathing of God's spirit unto Adam (the representative of the human race) has been repeatedly emphasized in the Quranic text. “When thy Lord said unto the Angels: Lo! I am about to create a mortal of mire. When I have fashioned him and *breathed* into him of My spirit, then fall down before him prostrate”⁹; “And (remember) when thy Lord said unto the angels: Lo! I am creating a mortal out of potter's clay of black into him of My spirit, do ye fall down, prostrating yourselves unto him”¹⁰; “Who made all things good which He created, and He began the creation of man from clay. Then He made his seed from a draught of despised fluid. Then He fashioned him and breathed into him of His spirit, and appointed for you hearing and sight and hearts. Small thank give ye!”¹¹

Different interpretations could be given to the meaning of God's breath of His spirit unto Adam. Muslim scholars interpret it as a spark of the divine light and as a higher divine spirit with which only humans have been blessed. The breath is so highly divine, so that once it was fused into Adam (in his clay state) it transformed him radically into a new creature that has no parallel on earth. It is because of this that the angels were invited by God to prostrate before Adam as a *sign of celebration* of this very special and great event which the earth was witnessing.

8 Al-Ahzab 33/ 72.

9 Sad 38/ 72-73.

10 Al-Hijr 15 / 28-29.

11 Al-Sajdah 32/ 7,8,9.

A modern interpretation of the phrase 'breathed into him of My/His spirit' would emphasize that what is meant by My/His spirit is *human intelligence*. Contemporary studies on intelligence show that both non-human intelligence and Artificial intelligence are well below the higher standard of human intelligence. This interpretation is at least partially well grounded. Because without a higher standard of intelligence the viceroyship role on earth could not have been given the quality form of intelligence. Non-human creatures possess, of course, different degrees of intelligences. But compared to human intelligence, these intelligences are of lower standards. Consequently, they can not qualify for the responsible viceroyship role here on earth. It is, therefore, absolutely coherent to interpret, the breath into Adam as a divine act that includes, among other things, the fusion of the divine intelligence in to the New human being. As such, *human intelligence is of a higher standard* because it received, so to speak, a large doze (portion) of the great divine intelligence. According to the Quran, human possession of higher intelligence was an intended divine act and not the outcome of a gradual evolution in the Darwinist sense of the term. The Quranic perspective has no problems of Missing Links as Evolutionist theorists do. The great superiority of human intelligence over all other non-human intelligences is to be traced to that very divine decision to give only man a much bigger portion of the divine intelligence.

In light of this, the description of the human nature as angelico-animalistic has to be *revised*. It is more accurate to describe it as a combination of the divine and the animalistic. With the Important divine input into the making of human nature, our understanding of certain issues related to man improves a great deal. First, the question of man's viceroyship on earth falls in the logic of things. God would designate as His viceroy on earth only that, being who resembles Him most. With the high quality divine breath which only Adam had received from God, the *human race* becomes the *closest in resemblance to God*. Man's viceroyship on earth is, therefore, quite in order. Second, as pointed out, the Quranic point of view links man's viceroyship with his capacity to manipulate the symbols of knowledge "He taught Adam all the names." It is on this basis that separation has been made in the Quran between the human species and the other species. Humans enjoy a large spectrum of freedom in their acts and non-humans do not. The human race is given the viceroyship role while the other species are entirely excluded from it. On the one hand, the behavior of the non-human species depends strongly on their instinctive/genetic inclinations. On the other, most human behavior is the result of the process of learning from the external environment. Man's enormous capacity to learn through the manipulation of the symbols of knowledge makes him *a cultural being per excellence*. Contrary to the rigidity and stability of genetic instinctive orientation, cultural components are always on the move, so to speak. Change is the rule here. Culture expands and shrinks and society is affected by that one way or the other. As such, the pace and the nature of the evolution of the human civilizations will greatly depend on the way and the degree to which the cultural symbols have been

exploited. The record of human history shows a strong correlation between the progress and development of a given human society/civilization's, on the one hand, and its mature advancement in science/knowledge (Cultural Symbols¹²), on the other. From a Quranic point of view, change and evolution of human societies/civilizations have practically no end in sight because of the permanent changing nature of the human cultural components, as referred to earlier. For instance, human science and knowledge have proven, throughout the humanity's long history, that they are always expanding. Their impact on the change and evolution of the human societies/civilizations will inevitably be always present. The Quran affirms, however, that the scope of human science and knowledge is a limited one compared to God's knowledge, "of knowledge/science you (humans) have been given only a little".¹³

But that, little human knowledge appears to be so enormous. For example, modern man's inventions of all kinds of destructive armaments put today at a high risk the entire survival of the human species and the whole ecological order of nature. No other non-human living creature is able to do that. As stressed before, the crucial difference between the human race and the other species lies in the cultural factor. Humans are highly talented and sophisticated in the use of a vast range of cultural symbols. Non-humans are poorly fit for the manipulation of those human cultural symbols. Their survival is guaranteed basically by the command of their instincts/genes. Consequently, their chance for the changing and the evolving patterns of their behavior and organization is very dim indeed. Contrary to humans, the patterns of behaviors and organizations of the non-human species remain the same from generation to generation and furthermore throughout their long history.

It is clear from what has already been outlined that the divine breath in Adam constitutes a *key factor* that has set him apart from the rest of the other species. This is a general inference one can make from the number of the Quranic verses which have used the terms of the divine breath in singling out man as God's only viceregent. In other words, the interpretations made of the divine breath should allow us to conclude that the human race enjoys a superior and most privileged status among other species. This interpretation is well grounded. The Quran speaks explicitly of man's superiority. There are two verses which leave no doubt about that. They name things by their names. They hardly need any interpretation as far as man's distinct place in the order of Nature. The two verses in question are strait forward in underlining Man's special status: "Surely we created man of the best statue"¹⁴ and "Verily we have honored the children of Adam. We carry them on the land and the sea, and have made provision of good things for them, and have preferred them above many of those whom we created with a marked preferment."¹⁵

12 I use Cultural Symbols (CS) to cover: Language, thought, knowledge / science, laws, cultural values, norms, religion, myth

13 Al-Isra 17/ 85.

14 Al-Tin 95/ 4.

15 Al-Isra 17/ 70.

There is a strong consensus among old and new interpretations of the two verses that man's superiority is the result of his mind. His dominance over Nature and non-human species can hardly be attributed to other things than his thinking brain (the mind). The latter is, so to speak, *the quality side* of the creation of man. In physical power for instance, man is much weaker than many animals. But his dominance over them does not need any elaboration. It is a *fait accompli*. The role of the thinking mind in the making of man's superiority becomes an obvious one. It would be asked why it is specifically the mind which is behind this big difference between the human race and the other species? The answer takes us back to our interpretation of the meaning of the divine breath.

Among the meanings given to the latter is man's capacity to manipulate cultural symbols. Modern studies of the human brain/mind show clearly that it is the mind that handles the dynamics of cultural symbols, thought, knowledge/science material, religious ideas, myths, cultural values and norms etc...)- As such, these two verses with those using the terms 'divine breath' converge on one thing: what makes man a special and superior being here on earth is the fact that he is the greatest manipulator of cultural symbols. He is a cultural being *per excellence*.

It is from the cultural dimension that man derives his special high quality over all other species. Spiritual/non-material traits (cultural symbols) count most, in the Quranic perspective, for the making of man's special status. It is rather the hidden inside (spiritual, cultural symbols) of man which is decisive for his superiority. The crucial importance of the cultural and spiritual dimensions of man's special status could not be otherwise. Because their origin belongs to the very *spirit* of God, according to the Quranic, revelation.

III. THE HUMAN DISTINCT CULTURAL FEATURES

Man as a cultural being is far from being just a cultural notion. A great number of Quranic verses deal specifically with many important cultural traits/characteristics that distinguish the human species from the rest of the other living species. That is, those Quranic verses which call those features by their names. We limit ourselves here to the discussion of some of the most outstanding cultural features of the human species:

1. Reading Ability

Evidence from contemporary studies of human and animal behavior shows that the ability to read is an exclusive human characteristic. Humans who are not given the opportunity to learn how to read are labeled as illiterate. Illiteracy is still widely spread in the Third World countries. Its presence in today's developed societies constitute an embarrassment to their leaders. Because literacy is the corner stone and the basis for achieving solid and unstained human development. With wide spread literacy in human societies, the scene is set for science and knowledge to grow. Without them, it is hardly conceivable to see the features of great human development materialize. Literacy is, thus, the key factor for the enhancement of

the human development. As such, it must be top priority for any authentic development of the human species. The crucial importance of reading in the Quranic perspective is more than obvious: 1) the very first Quranic verse begins by the word "Iqra" in Arabic which means "read" in the imperative tense. The call is addressed to the Prophet Mohammed. "Read: in the name of thy Lord."¹⁶ The call of the Prophet to read is repeated again in this same Surah and in the same imperative tense in its third verse. "Read: Any thy Lord is Most Count Bounteous..."

To open the revelation with the term "Read" and to repeat the call for reading in two of the first three verses signals an explicit message. Reading/literacy has the highest priority in the Quran's ethics. As stressed above, it is *the key foundation*, which enables the human race to really improve its condition and to be rightfully the uncontested Master (Khalifa) on earth.

It appears there is social psychological twist in the style used by the Quran to convey the idea of the importance of reading to the Prophet and subsequently, to humankind at large. Modern social psychologists have emphasized the crucial role of what they call the first impression(s). They argue that, the first, impression(s) we have of things stick better and last longer in our memory. According to this outlook, God had to tell, so to speak, his Prophet in Arabia in their first encounter about the most important/crucial thing for the human race; so it will stay for good in his memory and his followers' memories and humankind in general. In other words, the first divine call for Arabia's population, through Muhammad, had to speak loudly and clearly about the most fundamental importance of mastering the reading skills, so the new idea would sink deeply into the attitude of Muslims and become eventually a part of their belief system.

The centrality of the reading skills for humankind is expressed by the meaning itself of the Arabic word 'Quran'. The Arabic literary meaning of this term means reading. So the Quran does not only invite humans to acquire the reading skills in its first verses of its first Surah, but it makes its own name stand for reading. To become Muslim is to inevitably engage oneself in some reading of the Quran, regardless whether the Muslim is illiterate or literate. Rare are the Arab Muslims who do not know by heart the first Surah of the Quran: Al-Fatiha (the Opening). The same is, to a great extent, true also among a majority of the non-Arab Muslim population. There is hardly any surprise about this. The reading of the Surah of the Opening is the compulsory minimum reading from the Quran for each praying Muslim. Furthermore, this Surah is frequently read by Muslims in many other occasions like after the signing of marriage contracts, the burial of the dead, the end of the ceremony of the Friday's prayer... So by its very name, its numerous verses and the religious duties it requires of Muslims, the Quran stands as an *open invitation* to the promotion of the ethics of reading skills among the members of the Muslim community (Ummah).

16 Al-'Alaq 96/ 1.

Some scholars have described Muslim civilization as the civilization of the Book (the Quran). They meant by that the Quran which has strongly shaped its destiny. The many levels used by the Quran to spread the value of reading and raise the consciousness of Muslims toward its capital importance must have had a crucial impact on the development and growth of the corpus of science and knowledge that Muslim civilization had accomplished in its golden age.

2. The Writing Ability

The Quran singles out man by his ability to write. And this is again in the first verses of the first Surah. It speaks unambiguously of the special writing talent which God had given man. "Who teacheth by the pen, teacheth man that which he knew not".¹⁷ Man's skill to use the pen is the source that, enabled him to have superior knowledge of the world. The correlation between the writing skill and that of the reading is very strong one indeed. Who can write can also read and vice versa. And both skills ignite in man the capacity to learn more. The literate person does not only learn more than his illiterate counterpart about his immediate milieu/world but he has also much more knowledge about the far distant places, cultures and civilizations. Still further, literacy enables individuals, groups and societies at large to have better knowledge of the past, the present and the plausible future events of history. On the other, with the use of the pen the human race has been able to record all kinds of knowledge about the world and make it, thus, available for use by literate people. The continuing accumulative knowledge that humans have been assembling through their writing skills constitutes a treasure of knowledge and a never aging collective memory. Humanity's advancement in knowledge and science is hardly possible without its ability to record in writing and in other cultural symbols the observations, the hypotheses, the laws, the theories it has made and discovered in each phase of its evolution about different phenomena of the world/ the universe.

The human writing skill has more to offer than just the simple recording of facts about Nature's phenomena. The writing skill permits the human species to play a more active role in the making of the corpus of human knowledge. How many great ideas, theories and breakthrough discoveries were arrived at not accidentally but 'after a long and painful research that the scholar/the scientist had to go through to satisfy his/her curiosity and meet the challenge of unlocking Nature's mysteries. The dynamics and the evolution of human knowledge is inconceivable without the ever active participation of scholars and scientists throughout humankind's long history. The writing skills plays two roles here:

(1) Modern studies on language and thought have found a strong relation between the two. That is, the discovery of new ideas, theories, scientific laws could not be possible in the absence of language as thought inducer and promoter.

17 Al-Alaq 96/ 4-5.

(2) The human writing skill has permitted human civilizations and cultures to record those achievements and make them available for use by present and future generations. In a transcendental sense, written languages stand against the odds of perishment of the human heritage through time and space. Ideas, texts, poetry, scientific laws etc. could survive for ever, if they become written in a language whose existence is never threatened. For instance, the text of the Quran is seen as the most authentic religious text. Its original seventh century Arabic version remains the same everywhere weather we are in Shiite Iran or Sunnite Algeria. Thus, by the use of the pen, the human heritage of science and knowledge is secured and guaranteed continuous survival through time and space. As such, the human treasure of knowledge and science has all potentialities to be an accumulative process. Its crucial importance for humankind's destiny had made the Quranic text swear by the letters of the Arabic alphabet and the pen itself because of their determinant role in the construction of the temple of human knowledge and science. "Nun by the pen and that which they write (therewith). Thou art not, for thy Lord's unto thee, a madman".¹⁸

The human use of the pen goes beyond the description of Nature's law and order. It is through the written word, especially the culture of arts has emerged in human civilizations and cultures. Philosophical thought, theatrical plays, religious poetic and prose writings constitute a central feature of humankind's culture throughout the centuries. They are expressions of man's interaction with the external world as well as his perception of the latter. They are also revealing expressions of man's inside universe.

Man's use of the arts of painting and film making belongs certainly to the human cultural act. Painting and film making are used like the written word, to express man's intimate world and his relation and perception with the outside world. His fantastic ability in cultural symbols manipulation makes it legitimate to describe the human being as *cultural being* by nature. His great distinction from all other living species and his superiority overall of them are categorically due to his unmatched cultural talents.

3. Thinking Ability

As mentioned before, God honored the children of Adam by giving them the ability to think and reason through the mind. The Quranic verses which invite humans to think, to ponder, to reflect, to comprehend, to observe, to meditate, to know are so numerous. They constitute a basic theme in the Quranic text. Most of the Quranic verses stressing the importance of the use of the mind in its different capacities and manifestations use verbs and not nouns to convey the general as well as the specific meanings of thinking and reasoning. On the one hand, the Quran does not use the word mind (Al-Aql) in its noun form. It used it rather in its

18 Al-Qalam 68/ 1-2.

verbs present form. It does likewise with synonymous verbs or those verbs having similar meanings to the verb to think/to reason. On the other hand, it uses, instead of the word mind in its noun form, other noun terms like *Al-Hijr*, *Al-Lubb* and *Al-Nuhā*.

Three meanings of the word mind (*Al-Aql*) could be identified in the Qurānic text:

1. The general meaning of the word *Al-Aql* in Arabic considers the mind as that ability which *restrains* humans from acting indifferently and without precariousness. Negligent people are, therefore, called upon through their minds in order to modify appropriately the course of their life in agreement with reality. There are many Qurānic verses that stress this meaning. To make the point, we need to mention only a few of them: "Lo! in the creation of the heavens and the earth, and the difference of night and day, and the ships which run upon the sea with that which is of use to men and the water which Allah sends down from the sky, thereby reviving the earth after its death, and dispensing all kinds of beasts therein, and in the ordinance of the winds, and the clouds obedient between heaven and earth: are signs (of Allah's sovereignty) for people *who have sense*";¹⁹ "And He is who giveth life and causeth death, and His is the difference of night and day. *Have ye then non sense?*";²⁰ "And that ye slay not the life which Allah hath made sacred, save in the course of justice. This He hath commanded you, in order that ye may *discern*";²¹ "And when ye call to prayer they take it for a jest and sport. That is because they are a folk who *understand not*".²² "Fie on you and all that ye worship instead of Allah! *Have ye then no sense?*".²³

2. The mind's second meaning used in the Quran is *Al-lubb*. The latter means in Arabic the *understanding and the recognizing mind*. There are sixteen Qurānic verses which use the word *Al-Lubb* (in plural *Albāb*). It suffices here to cite four of these verses to make the point explicit. "And there is life for you in retaliation (*kisas*), O men of *understanding*, that you may ward off (evil)".²⁴

"Lo! in the creation of the heavens and the earth and in the difference of night and day are tokens (of His sovereignty) for men of *understanding*"²⁵ "Say (unto them, O Muhammad):

Are those who know equal with those who know not? But only men of *understanding* will pay heed."²⁶ "In their history (Joseph and his brothers. . .) verily there is a lesson for men of *understanding*."²⁷

19 Al-Baqara 2/ 164.

20 Al-Mu'minun 23/ 80.

21 Al-An'am 6/ 151.

22 Al-Ma'idah 5/ 58.

23 Al-Anbiya 21/ 67.

24 Al-Baqarah 2/ 179.

25 Ali Imran 3/ 190.

26 Al Zumar 39/ 9.

27 Yusuf 12/ 111.

The Quran speaks of a *third* kind of mind. It is the mind which thinks and draws its opinion on things from the process of thinking. It has to do here with a wide range of the human mind abilities like thought, pondering, intuition, reflection, remembrance and scientific/knowledge activities. "Such people who *remember* Allah, standing, sitting and reclining, and *consider* the creation of the heavens and the earth, (and say): our Lord! Thou created not in vain. Glory be to thee! Preserve us from the doom of Fire."²⁸ "Have they not then *observed* the sky above them, how we have contracted it and beautified it, and how there are no rifts therein?"²⁹ "Have they *not seen* how we lead the water to the barren land and therewith bring forth crops where of their cattle eat, and they themselves? Will they *not* then *see*?"³⁰ "Will they then *not meditate* on the Quran, or are there locks on their hearts?"³¹ "And Whatsoever He hath created for you in the earth of divers hues, Lo! therein is indeed a patent for people who *take heed*"³² "Say (Unto them, O Muhammad): Are those who know equal with those who not? But only men of *understanding* will *pay heed*."³³

Because of the central place given to the thinking/reasoning human mind in the Quran, some Muslim scholars have gone as far as considering the *thinking* activities as a *compulsory* in Islam, There is a good reason for this opinion from both an Islamic and a secular points of view. From an Islamic perspective, the human race was distinctively honoured by the thinking/reasoning mind. The use of the latter becomes, therefore, a must. It is the basis, as we have seen, of man's Khalifa (viceregency) on earth and in the world at large. In other words, the less the human species uses 'its brain/mind, the more it becomes less qualified for taking the role of the viceregent in this world. As such, the full human exploitation of the mind's thinking potentials is legitimately one of Islam's basic important pillars.

From a secular point of view, the full use of human thinking mind has proven, throughout humanity's long history, to be the key to the progress and evolution of human civilizations. That is, the human advancement and mastership of Nature's order on earth depend fundamentally on man's thinking act. Culture in its various manifestations is the outcome of the work of the human mind as a great manipulator of cultural symbols (language, religious ideas/belief, science/knowledge, cultural norms and values) without which the human mature thinking process would be inconceivable.

28 Ali Imran 3/ 191.

29 Qaf 50/ 6.

30 Al-Sajdah 32/ 27.

31 Muhammad 47/ 24

32 Al-Nahl 16/ 13.

33 Al Zumar 39/ 9.

IV. THE PLACE OF SCIENCE/KNOWLEDGE IN THE QURAN

The value of science/knowledge is very central in the Quran. It constitutes the priority of priorities for humans to acquire and master. Science/knowledge is the light with which the human race successfully fight ignorance: man's number one enemy: "I admonish thee (Noah) lest though be among the ignorant."³⁴ As mentioned before, the first few Quranic verses of the first Surah have stressed directly and indirectly the crucial importance of science/knowledge and the basic skills (reading and writing) needed for that: "Read: In the name of they Lord who created. Createth man from a clot, Read: And thy Lord is the Most Borenteous. Who teacheth man by the pen. Teacheth man that which he knew not."³⁵

Because the acquisition of science/knowledge is on the top of the human agenda, it is estimated that about one sixth (1/6) of the Quranic text deals directly or indirectly with the theme of science/knowledge. Its use of the verbs takes different forms and tenses. That is, the Quranic verses dealing with the issue of science/knowledge use the past, the present and future tenses of the Arabic verb (Alima = to know). The use of the present tense is, however, the prevailing one in the Quranic text. It takes three forms: (1) ya'lamûn (they know), (2) ta'lamun (you know) and (3) ya'lam (He (God) knows). We give here only three examples of each respectively: "Glory be to Him who created all the sexual pairs, of that which the earth groweth, and of themselves, and of that which they don't know"³⁶; "Say (Unto them, O Muhammad): Are those who know equal with those know not?"³⁷ "Assuredly the creation of the heavens and the earth is greater than the creation of mankind; but most of mankind know not."³⁸ "And do not set up rivals to Allah when ye know (better)"³⁹ "Ask the followers of the Remembrance if ye know not!"⁴⁰

"Nay, I swear by the places of the stars, and Lo! that verily a tremendous oath, if ye but knew";⁴¹ "Warfare is ordained for you, thought it is hateful unto you; but it may happen that ye hate a thing which is good for you and it may happen that ye love a thing which is bad for you. Allah knoweth ye knoweth not";⁴² "He is Allah in the heavens and in the earth. He knoweth both your secret and your utterance and He knoweth what ye earn",⁴³ "He it is who created the heavens and the earth in six

34 Hud 11/ 46.

35 Al-Alaq 96/ 1-5.

36 Ya Sin 36/ 36.

37 Al Zumar 39/ 9.

38 Ghafir 40 / 57.

39 Al-Baqarah 2/22.

40 Al-Nahl 16/ 43.

41 Al-Waq'ah 56/ 75-76.

42 Al-Baqarah 2/ 216.

43 Al-An'am 6/ 3.

days, then He mounted the Throne. He knoweth all that entereth the earth and all that emergeth there from".⁴⁴

This considerable number of Quranic verses making reference to the importance of science/knowledge has made many scholars and scientists believe that the Quranic text is not only a strong calling for the promotion of science/knowledge but it has also scientific observation, laws and theories. The French surgeon Maurice Bucaille has written a classical comparative study about the scientific aspects of the texts of the Tora(h), the Bible and the Quran. He came to a clear conclusion in which he affirms that the Quranic text is far superior in its scientific statements about Nature's various phenomena. In other words, Bucaille found the Quranic text much more compatible than those of the Bible and the Tora(h) with the discoveries of modern science/knowledge. The examples are so numerous and cover different phenomena of Nature's order. The mention of few of them should make the point. The description of the Quranic verses of the phases of the embryo is an excellent illustration of the Quranic scientific claim "Verily we created Man from a product of wet earth. Then placed him as a drop (of seed) in a safe lodging. Then fashioned we the drop a clot, then fashioned we the clot a little lump, then fashioned we the little hump bones, then clothed the bones with flesh, and then produced it as another creation. So blessed be Allah the Best of Creator!".⁴⁵

The Canadian embryologist K. Moore had been struck by both the terms used by the Quran and the successive phases described in it which the embryo goes through. He mentions that he made trips to Saudi Arabia to check the meaning in Arabic of such terms like *'Alaqa* (Clot) and *Muthgha* (little lump). When he examined the four phases of the embryo's creation in the order described in this verse, he became astonished of the scientific precision of the Quranic description of the embryo's evolution. He admits that embryology, as a sub-discipline of medicine is a new field of specialization. It has no more than fifty years. As such, the Quranic accurate description in the seventh century of the embryo's evolving growth could hardly be explained by the available medical/scientific information during Prophet's Muhammad's time. Because neither the Arab civilization nor the Greek, the Persian, the Egyptian and the Indian civilization had that specific information in their scientific knowledge. This can only strengthen the belief in the Quran's divine origin. On another level, both natural and social scientists are intrigued by the organization as well as the dynamics of the societies of bees and ants. They function wonderfully and efficiently. Modern science explains that the genes make the bees and ants execute their roles in an already programmed way. In other words, they have no choice but to carry their activities as required by the programmed instructions of their genes. The Quranic description of how the bees society runs its affairs is sufficient to show how close the Quranic statement from the modern scientific one on this issue. "And thy Lord inspired the

44 Al-Hadid 57/ 4.

45 Al-Mu'minun 23/ 12-14.

bee, saying: choose thou habitation in the hills and in the trees and in that which they thatch. Then eat of all fruits and follow the ways of thy Lord, made smooth (for thee). There come forth from their bellies a drink diverse of hues, wherein in healing for mankind. Lo! herein is indeed a portent for people who reflect".⁴⁶ The Quranic text uses the verb 'inspired' instead of 'genes programming' used by modern scientists. The outcome remains the same. The bees' milieu of habitation, the fruits they eat and the honey they make are the result of a compelling *scientific fact*: The bees are innately designed to do all those things spontaneously. The Quran and modern science appear to be saying the same thing in different terms.

46 Al-Nahl 16/ 68-69.

Hüsün–Kubuh Meselesi

Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri¹ veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma

Tahsin Görgün*

The *Husn-Kubh* Issue

This article posits the notion that inasmuch as no systematic analysis has been conducted by studies desiderating the foundation and content of the position generally known as *Mu'tazila* (institutionalized as the school of the Mutazilites) and, in particular, in the formulation devised by Qadi Abduldjabbar—that is to say, that “moral good and evil may be distinguished independent of revelation”—misunderstanding has been the end result. In this article, first, a preliminary critical examination of certain studies in this regard will be undertaken and, second, it will be exposed that the essence of the issue pertaining to the Mutazilites, of which Qadi Abduldjabbar was a member, arises from the fact that Islam was elucidated in a fashion such that non-Muslims could gain comprehension. To this end, the foundation of the form of this approach and the way in which distinguished the various manifestations of truth (intellectual, lexical, legal, and conventional, or customary) are identified. In this framework, on the one hand, the ontological status of the concepts of good and evil are specified and, on the other hand, the way in which these concepts, which are interrelated, are comprehended by each and every level of being is described. In the course of reconstructing Qadi Abduldjabbar's approach, certain inherent difficulties that came to light are pointed out.

Kâdı Abdülcebbar'ın ve onun mensubu olduğu Mu'tezile mezhebinin ayırıcı görüşlerinden birisi, “hüsün ve kubhın, vahiyden bağımsız bir şekilde akıl tarafından bilineceği” cümlesi² ile ifade edilen görüştür.³ Bu cümle muhtelif vesilelerle zikredilmekle birlikte, ne anlama geldiği, görebildiğim kadarıyla tespit edilmiş olmadığı gibi, böyle bir görüşe sahip olmanın ön şartları ve muhtelif cihetlerden neticeleri de gereği

* Dr. Tahsin Görgün, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

1 Bu makaleyi okuyarak görüş ve tavsiyelerini bildiren Prof. Dr. Hayrettin Karaman, Prof. Dr. Bekir Topaloğlu, Prof. Dr. Mustafa Fayda, Prof. Dr. Mustafa Çağrıncı, Doç. Dr. İlyas Çelebi, Dr. Adnan Aslan, Dr. Recep Şentürk ve Dr. İlyas Üzüm'e teşekkürlerimi ifade etmek istiyorum.

2 Marie Bernand, *Le Probleme de la Connaissance d'apres le Mugni du Cadi 'Abd al-Gabbar, Alger: OPU-SNED 1982, s. 27*

3 Albert N. Nader, *Le systèm philosophique des Mu'tazila*, Beyrut 1984 (2. baskı), bu hususla ilgili olarak şunları söylüyor: “comme c'est la raison qui decouvre naturellement la valeur morale des actes,

gibi ortaya konulmuş değildir. Bu makalede Kadı Abdülcebbar'ın üç temel eseri çerçevesinde⁴ bu sözün ne anlama geldiği üzerinde durarak, böyle bir görüşe sahip olmanın ön şartları ve bazı neticelerine işaret edeceğim.

Yazı dört kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda, Kadı Abdülcebbar'ın hüsn ve kubuh anlayışını ele alan bazı çalışmaları kısaca değerlendirdikten sonra, bunlar arasından George Hourani'nin Abdülcebbar ile ilgili çalışmasını –özellikle bu konuya tahsis edilmiş bir çalışma olduğu için- biraz daha ayrıntılı bir şekilde tahlil edeceğim. İkinci kısımda Kadı Abdülcebbar'ın düşüncesinin ait olduğu ve anlamını kazandığı, yani düşüncesinin dayandığı zemini teşkil eden “mutezilî” tavrı kabaca tasvir ettikten sonra, üçüncü kısımda tamamen Kadı Abdülcebbar'ın hüsn-kubuh ile ilgili düşüncesi üzerinde yoğunlaşarak, onun düşüncesini, daha önce zikredilen çerçeve içinde, yeniden inşa edeceğim. Dördüncü kısımda ise, bu düşüncenin bazı zorunlu neticeleri ile Mutezilî düşüncenin kaderi arasında bir irtibat kurarak bir anlamda niçin Mutezilî tavrın İslâm medeniyetinin belirli bir döneminden sonra geçerliliğini koruyamayarak yerini, onu kendi içinde hazmederek aşan ehli sünnet veya müteahhirûn kelâmına bıraktığını açıklamaya çalışacağım.

Burada bir hususa özellikle işaret etmek istiyorum. Büyük ve büyüklüğü oranında da karmaşık bir sistemi olan bir düşünürün sistemi içinde bir meseleyi ele almak, bütünü dikkate almadan mümkün değildir. Bunu kolaylaştıran en kısa yol, daha önce bu düşünürün bütün sistemini ana hatları ile ele alan bir çalışmanın bulunmasıdır. Ancak Kadı Abdülcebbar'ın düşüncesinin bilgi,⁵ tefsir anlayışı, Kur'an'ın belâgatî⁶, ahlâk anlayışı⁷ gibi muhtelif meseleleri müstakil çalışmalara konu olmuşsa da, bütün sistemini muhtasar ve müfid bir şekilde tasvir eden ciddi bir çalışma, bildiğim kadarıyla, yapılmış değildir. Her ne kadar genel olarak Mu'tezile hakkında yapılan çalışmalar, esas itibarıyla Kadı Abdülcebbar'ın eserlerine dayansalar da, Mu'tezile

cette valeur doit être absolue, autrement dit, intrinsèque aux actes. La loi révélée avertit sur sa valeur des actes, sans la leur attribuer. Dieu ne fixe donc pas arbitrairement la valeur morale de l'acte, il nous en prévient et nous la rappelle par ses prophètes si nous nous éloignons de la voie droite, ou si notre raison défaille. Le bien et le mal, soutiennent les mu'tazila, sont conçus comme tels par la raison. L'idée que les mu'tazila se font de la perfection divine, les conduit nécessairement à admettre Dieu comme déterminé par le Bien. Si Dieu nous révèle un loi, cette loi doit nécessairement être bien en soi. Et la raison, suffisamment éclairée, retrouve naturellement ce qui est bien et ce qui est mal, la révélation ne fait que confirmer, ou parachever et compléter les jugements de la raison, sans les contredire essentiellement.” S. 288-289; ayrıca bak Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara 1967, s. 77

4 Bu eserler, *el-Mugni* [özellikle VI, XII ve XVI ciltleri], *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse ve el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn, Resâ'ilü'l-Adl ve't-Teuhid* [(dirâse ve thk. Muhammed Ammâre), Kâhire: Dâru'l-Hilâl 1971, c. I, içinde, ss. 168-253] isimli küçük risalesidir. Bu eserlerden *el-Mugni*'nin iki kısımdan oluşan VI. Cildi *et-Ta'dil ve't-Tecvir*, XIII. cildi *el-Lutf ve XVII. cildi eş-Şer'iyyât* başlığını taşımaktadır. Bu çalışmada bu eserlere sadece cilt ve sayfa numaraları verilerek işaret edilecektir. [Yani VI/1, 5, demek, 'el-Mugni'nin altıncı cildinin birinci kısmının beşinci sayfası' demektir.]

5 Marie Bernard'ın *Le Probleme de la Connaissance* başlıklı çalışması bilgi konusuna tahsis edilmiştir.

6 Abdülfettah Laşin'in *Belagatü'l-Kur'an fi asari'l-Kadı Abdülcebbar ve eseruhu* (Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabi 1978) başlıklı çalışması bu konuya ayrılmıştır.

7 George Hourani'nin biraz aşağıda daha yakından ele alınacak olan *Islamic Rationalism* başlıklı kitabı ahlâk konusunu ele almaktadır.

mezhebinin homojen bir grup olmaması, onu sadece Mutezilî âlimlerden biri olarak ele almayı ve ana konularla ilgili olarak onun görüşlerini diğerleri ile irtibatlandırıp nakletmenin ötesinde bir değer taşımamaktadırlar. Bir düşünürün sistemini ortaya koymak, genel olarak bir mezhebin görüşlerini ele almaktan epeyce farklı bir tavır ve yaklaşım şeklini gerektirdiği için, genel olarak Mu'tezile'yi ele alan eserlerde Kadı Abdülcebbar arada kaynamaktadır. Böyle olunca da Kadı Abdülcebbar'ın bir mesele ile ilgili tavrını ele almak, onun sisteminin diğer unsurları ile olan zarurî irtibatlarına işaret edilmesini de iktiza etmekte; bu da çalışmanın boyutunu etkilemektedir. Ayrıca bu çalışmada Mu'tezile'nin "esas meselesi" ile ilgili olarak işaret edilen hususlar da, ilk bakışta doğrudan konuyla alakalı gözükmeseler de, kanaatimce meselenin anlaşılması için dikkate alınması gereken hususlardır. Bu hususlara işaret eden bazı çalışmalar olmakla birlikte, bu işaretler bence yeterli olmadığı için, burada konumuzu ilgilendirdiği kadar bunlara da dikkat çekmeye gayret edeceğiz.

Burada işaret etmek istediğim ikinci bir husus da yazının başlığı ve yöntemi ile alakalıdır. Yazının başlığında kullanılan "Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Makul Yolları" ifadesi, Sadeddin et-Teftazani'nin yaptığı ve muhtelif eserlerinde kullandığı bir kelimî tanıma dayanmaktadır. Bu tanıma göre kelimî ilminin gayesi, "şer'î hükümlere iman ve tasdikini onu iptal etmek isteyenlerin sarsamayacağı bir şekilde sağlam ve yakîni olması; faydası ise bu dünyada, dünya hayatının adaleti ve insan türünün bekasını, onun muhtaç olduğu ilişkileri fesada götürmeyecek şekilde muhafaza ederek, düzenlenmesi"dir.⁸ Bu tanımla bakıldığında hem kelimî âlimlerinin gayretleri hem de genel olarak dîni ilimlerin fonksiyonu daha bariz bir hale gelmektedir. Yazının başlığında olduğu kadar yazılış usulünde de esas itibarıyla Teftazani ve İbn Haldun'un yaklaşım şekli –bunlara yazının içinde teferruatlı bir şekilde işaret etmek mümkün olmadıysa da- hareket noktasını teşkil etmiştir. Teftazani'nin ve İbn Haldun'un yaklaşım şekli, Mu'tezile'nin esas meselesi üzerinde durulurken dayanan yaklaşım şekli olmakla birlikte, hüsün ve kubuh meselesinin tahlil edildiği kısımda Fahrüddin er-Razi tarafından ifade edilen ve daha sonra Adüddüddin el-İci ve Teftazani tarafından daha da sistematize edilerek uygulanan muhakkikîn yöntemi takip edilmiştir.

1. Kadı Abdülcebbar ve Mu'tezile'nin hüsün ve kubuh görüşünü ele alan bazı çalışmaların değerlendirilmesi.⁹

1.1. Son zamanlarda yapılan çalışmalar arasında Mu'tezile'nin ve Kadı Abdülcebbar'ın hüsün ve kubuh anlayışını aslına epeyce muvafık olarak ele alan Aişe

8 Teftazani, *Şerhu'l-Mekâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Alemü'l-Kütüb 1989, I, s. 175 "ve gâyetü'l-ke'lâmî en yesîre'l-îmânü ve't-tasdikü bi'l-ahkâmî ş-şer'iyyeti müteyakkînen muhkemen lâ tüzzelzülühu şubehu'l-mübtilîne ve menfe'atühü fi'd-dünyâ intizâmu emri'l-me'âşî bi'l-muhafazati 'ale'l-'adli ve'l-mu'âmeleti elletî yuhtâcu ileyhâ fi bekâ'i'n-nev'i 'alâ vechin lâ yüeddü ile'l-fesâdi ve fi'l-âhireti en-necâtü mine'l-'azâbi'l-mürettebi 'ale'l-küfri ve sü'i'l-i'tikâd"

9 Genel olarak Hüsün ve Kubuh meselesi için bak: İlyas Çelebi, 'Hüsün ve Kubuh' *DİA*, XIX, 59-63 ve buradaki bibliyografya.

Yusuf Mennâ'î'nin eseridir.¹⁰ Bu eserde müellif fazla yorum yapmadan, Kadı'nın düşüncesini açık bir şekilde dile getirdiği temel ifadelerini derleyerek, onun hakkında dolaysız bir fikir vermektedir. Ancak bu eserde, özellikle hüsün-kubuh meselesi ile icâb arasındaki irtibat kurulmadığı için, mesele tamamen ortada kalmakta; diğer taraftan şer'in ve ilahî hitabın konumu epeyce eksik bırakılmaktadır. Bu hususta yapılan diğer bazı çalışmalar arasında Semih Dugaym'ın eserinde geniş bir bölüm¹¹ fiiller ve hüsün-kubuh meselesine ayrılmıştır. Yazar özellikle hüsün ve kubuhun "vücûh" ile olan irtibatı hususunda dikkate değer tahliller yapmakta ve bu cihetten ahlâkî değerlerin en azından "aklîliği" ile ne kastedildiğinin anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır.¹² Ancak yazarın bütün Mu'tezile'yi ele alma gayreti, bir taraftan Mutezili ulema arasındaki farkları gereği gibi ifade etmede yetersiz kalmasını intac ettiği gibi, diğer taraftan da hüsün ve kubuhun "fiillerin zâtî sıfatı" olduğu görüşüne yapılan vurgu, Kadı Abdülcebbar ve Cubbâilerin yanında, bunlardan sonra yaşamış olan diğer Mutezili âlimlerin görüşlerini eksik ve eksikliğin büyüklüğünden dolayı da yanlış olarak aksettirmektedir. Bu ikinci eser türünden birçok çalışmada Mu'tezile'nin hüsün ve kubuhun "fiillerin zati sıfatı" olduğunu kabul ettiği bir galat-ı meşhur olarak zikredilmektedir. Bu eser, her ne kadar hüsün-kubuh meselesi ile icâb arasındaki irtibatı söz konusu etse de, bu irtibatı muhtelif seviyeler (şer'î, örfî ve lugavî hakikatler gibi) ve bu seviyelerin ortaya çıkardığı itibarlar olarak değil de, daha çok, hüsün ve kubuhu fiillerin zati sıfatları olarak görme eğiliminden dolayı, bir tür aklın icâb gücü bulunduğunu göstermek veya buna dayanmak amacıyla yaptığı için¹³ en azından Kadı'nın yaklaşımı ile çelişmekte ve onu kavramaktan uzak kalmaktadır.

1.2.1. Kadı Abdülcebbar'ın hüsün-kubuh anlayışı hakkında dikkate değer en önemli müstakil çalışma George F. Hourani tarafından yapılan çalışmadır.¹⁴ Bu çalışmada yazarın, Kadı Abdülcebbar'ın yaklaşımını isimlendirme şekli ve bunun gerekçesi, aynı zamanda onun bu konu ile niçin ilgilendiğini de ifşa eder mahiyettedir. Hourani, Kadı Abdülcebbar'ın ahlâk anlayışını "rasyonalist" olarak nitelerken, genel olarak Mu'tezile'nin tavrını "rationalistic objectivism" olarak isimlendirmektedir.¹⁵ Fakat dikkat çeken hususlardan birisi, Kadı'nın yaklaşım şeklini "Batılı" anlamda bir rasyonalizm olarak değil, Batılı anlamıyla "intuitionism" (sezgicilik) karşılığı olarak veya benzeri olarak göstermesidir. [Eserin hemen başında Kadı Abdülcebbar'ı "a precursor of the modern British intuitionists" (İngiliz sezgicilerinin bir öncüsü) olarak

10 Aîşe Yusuf Mennâ'î, *Usûlû'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şi'atî'l-İmâmiyye*, Douha: Dârû's-Sekâfe 1992, s. 223-238

11 Semih Dugaym, *Felsefetü'l-Kader fi Fikri'l-Mu'tezile*, Beyrut: Dârû't-Tenvîr 1985, el-bâbü's-sâlis: *Ahkâmü'l-Ef'âl*, s. 267-325, özellikle s. 267-285

12 Semih Dugaym, *Felsefetü'l-Kader*, s. 273, 275

13 Semih Dugaym, *Felsefetü'l-Kader*, s. 278 [Burada icâbın esas itibarıyla aklî olduğunu göstermeye çalışmaktadır.]

14 George F. Hourani, *Islamic Rationalism, The Ethics of 'Abd al-Jabbar*, Oxford 1971 (Bu yazıda bundan sonra, "Hourani, *IR*" şeklinde kısaltılacaktır.) Hourani çalışmasını haklı olarak Abdülcebbar'ın ahlâkını sistematik bir şekilde ortaya koymaya teşebbüs eden ilk çalışma olarak nitelenebilir. S. 14

15 Hourani, *IR*, s. 10

nitelemektedir.]¹⁶ Onun niçin Kadı'ya rasyonalist dediği sorusu ise çok kabaca vahye ittiba etmeyen veya önceliği vahye vermeyen bir yaklaşım şeklini, muhtevası ne olursa olsun kabaca "rasyonalist" olarak niteleyerek, Kadı'da böyle bir düşüncenin bulunduğunu varsayması gibi gözükmetedir.¹⁷ O, Kadı'nın yaklaşım şeklini rasyonalist olarak nitelerken, "rasyonalist"i de belli bir şekilde tanımlayarak, "natüralist"in karşısına yerleştirmektedir. Bu tanımlamalar, Anglo-Saxon felsefe geleneği içerisinde yapılmakla birlikte, bir taraftan Aristo ile irtibatlandırılmakta, diğer taraftan da Kadı Abdülcebbar'ın tavrını nitelendirmekte; bu sayede bir taraftan Kadı ile Aristo, bunun üzerinden de modern Batı rasyonalizmi ile günümüzdeki rasyonalizm arasında bir köprü oluşturma imkânı araştırılmaktadır. Bu tavır doğruluğu üzerinde konuşulabilir bir konu olmakla birlikte, esas mesele -yaptığı tanım doğru kabul edilse bile- onun bu eserinin Kadı'nın tavrını gereği gibi kavrayıp kavramadığı ve bunun yaklaşım şekli ile alâkasının tespiti noktasında ortaya çıkmaktadır. Daha başka bir ifade ile, Hourani'nin kurguladığı Kadı Abdülcebbar ile eserlerindeki Kadı Abdülcebbar'ın aynı düşünür olup olmadığının tespiti edilmemesi gerekmektedir.

1.2.2. Hourani'nin yaklaşım şekli Kadı Abdülcebbar'ı veya genel olarak bir Müslüman düşünürü ele alırken, onların düşüncesinin içinde olduğu, beslendiği, anlamını kazandığı, problemlerini elde ettiği, onu da aşan geçerlilik ve makbuliyet ölçülerine bağımlı olduğu ve nihayet bütün bunların "tarihî-toplumsal" bir dünya içinde gerçekleştiği;¹⁸ düşüncenin varlık alanına çıkarken, aynı zamanda mevcudu yeniden ürettiğini de göz ardı etmektedir. Grek düşüncesine, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Zerdüştlük gibi dinlere yapılan göndermeler, tarihî vakayı gözardı ederek, İslâm'ın ve İslâm düşüncesinin özgünlüğünü zan altında bırakan bir tavır olmakla birlikte, bir yönüyle -bu hususta Batı'da ve Batılı tarzda yazı yazarların genel olarak İslâm ve İslâm kültürü hakkındaki ön yargılarını ifade etmesi açısından- anlaşılır bir tavidir; ancak bu tavır araştırılmadan varsayılan bir ön kabul olduğu için, çalışmalarda "müsadere 'ale'l-matlûb" şeklinde kullanılmaktadır. Düşünür yaşadığı toplumla irtibatsız, ama mezkur düşünce ve dinlerle irtibatlı olarak görüldüğünde, düşünürün düşüncesi tamamen "ferdî", tamamen "şahsa özel" ve nihayet, sadece bir şekilde "anlamlandırılacak" bazı sözler dizisi olarak algılanmakta;¹⁹ bunun neticesinde de bir varlık olarak düşünce ile düşüncenin tarihî-toplumsal varlıkla irtibatı gözden irak kalmaktadır. Bu gözden iraklık esas itibariyle düşüncenin kendi hususiyeti içinde kavranmasını engellediği gibi, aynı zamanda ancak başka bir düşünce ve başka bir toplumsal varlıkla irtibatlı hale getirilerek tanımlanmaya (=anlamlandırma) götürmektedir; bu esas itibariyle düşüncenin anlaşılma ufku dışında bırakılması ve

16 *IR*, s. 2, ayrıca sayfa 3'te Mu'tezile'nin ahlâk teorisini 'a form of intuitionism' olarak nitelemektedir.

17 George F. Hourani, *Reason & Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press 1985, s. 98-99; ayrıca J. R. T. M. Peters, *God's Created Speech*, Leiden: E. J. Brill, 1976

18 Kadı Abdülcebbar'ın delil türlerinden birini "ümmetin dini" (dinü'l-ümme) dediği icmâ teşkil etmektedir (Bu tabir için bak: *Şerh*, s. 126). Daha sonra üzerinde kısaca duracağımız gibi, icmâ Kadı Abdülcebbar için tayin edici mercilerden biridir.

19 *IR*, s. 8

dolayısıyla anlaşılmasının engellenmesi anlamına gelmektedir. Hourani'nin yaklaşım şeklinde bunun açık ve önemli bir örneğini bulmaktayız. "İslâm düşüncesinin kaynakları" söylemi esas itibarıyla böyle bir tavrın çok kaba bir ifadesi olmaktadır.²⁰ Hourani, Kadı ve ondan önce de diğer Mutezili ulemanın -"rasyonalist" olarak nitelendiği- bir ahlâk geliştirme konusundaki tavrını, Grek ve Hıristiyan "ilhamı" yanında, Zerdüştlüğün de etkisi ile açıklanabileceğini iddia etmektedir.²¹ Aşağıda bu husus üzerinde kısaca durulacağı gibi, meselenin bir "ilham" (inspiration) meselesi olduğunu söylemek, vakıyı epeyce yanlış görmek ve genel olarak Müslümanlar, özel olarak da Mu'tezile ile diğer din ve kültür mensupları arasındaki ilişkiyi yanlış vazetmekten kaynaklanmaktadır. Bu husus mesele biraz daha yakından ele alındığında daha açık bir şekilde görülecektir.

1.2.3. Hourani'nin Kadı Abdülcebar'a ve genel olarak İslâm tefekkürünün ahlâkî cihetine bakışında öncelikle dikkat çeken hususlardan birisi, onun bütün İslâm tefekkürünü Yunan, Sâsâni ve Hıristiyan düşüncesinin bir tür türevi olarak algılaması; bunda fukahayı bir tür Kur'an müfessiri olarak kabul ederek,²² sufilere de "hesaba gelmez" veya "hesabı verilmeyen veya verilemeyen" veya "verilmesi mümkün olmayan" bazı sözlerin sahibi olarak görmesi ve bu çerçevede ahlâk meselesi veya ahlâk felsefesi olarak nitelenebilecek yaklaşım şeklini kelama ve kalamcılara, bunlar arasında da "Mu'tezile"ye ırca etmesidir.²³ Bu da sebepsiz değildir; nitekim -kendisinin de açıkça ifade ettiği gibi- o ahlâk felsefesi derken modern İngiliz felsefesinde epeyce baskın olarak kabul edilen, özellikle de "iyi ve kötü terimlerinin" tahlilini istihdaf eden "analitik" yaklaşım şeklini benimseyerek, bu çerçeveden bakmakta ve buna göre de İslâm kültüründe ahlâk felsefesini, sadece "iyi ve kötü" kavramlarının tahliline yer vermiş olan görüşlerle sınırlamaktadır.²⁴ Bu yaklaşım şeklinin doğru ve makul olup olmadığı bir tarafa, esas mesele Hourani'nin felsefe anlayışı ile Kadı Abdülcebar'a yönelişi arasında kurduğu irtibatın keyfiyeti noktasında ortaya çıkmaktadır. Bu irtibatlandırma, biraz sonra üzerinde durulacağı gibi, Kadı Abdülcebar ve ondan önce yaşamış olan bazı Mutezili âlimlerin bazı ifadelerinin, belirli bir yorumuna dayanmaktadır. Bu yorumun esasını da, Mu'tezile ve Kadı Abdülcebar'ın yaygın ve baskın fıkıh kültürüne karşı, İslâm toplumu içerisinde, insanın vahye müracaat etmeden "iyi ve kötünün" ne olduğunu bilebileceği, yani "rasyonel bir

20 *IR*, s. 9; Hourani'nin bu sayfada yaptığı üçlü tasnif, bu yaklaşım şeklinin açık bir numunesini teşkil etmektedir.

21 *IR*, 147 [Burada Hourani Albert Nader'e göndermede bulunmaktadır. Ancak Nader'in burada işaret ettiği husus, Mu'tezile'nin muhataplan arasında, Simlicius gibi yeni Platoncu tavra sahip düşünürler bulunduğu ve onların böylesi düşüncelere karşı tevhidî savundukları ve kendilerine "ehlü't-tevhid" adını vermelerinin de bununla alakalı olduğudur. Bu husus için bak: A. Nader, *Le Syst m philosophique*, s. 61-62]

22 İlk dönemlerde fıkıhın gelişimi ile ilgili çizdiği çerçeve (*IR*, s. 9-10), bu konu ile ilgili yaygın oryantalist söylemin hüsün-kubuh meselesi ile irtibatlandırılmış şekli olduğu için burada üzerinde durmaya gerek görmüyorum.

23 *IR*, s. 2-3

24 *IR*, s. 1; Hourani bunu şöyle ifade etmektedir: "Concern with analytical questions has long been the prime criterion determining what works of the past should be included in the history of philosophical ethics."

ahlâkın” mümkün olduğunu savundukları inancı teşkil etmektedir.²⁵ Bu inanç onda Kadı Abdülcebbar'ın tavrını incelerken olduğu kadar isimlendirirken de oldukça etkin olmaktadır.

1.2.4. Hourani, Mu'tezile'nin tavrını “rationalistic objectivism” olarak isimlendirir.²⁶ Buna karşılık Sünnilere nispet ettiği bir tavrı, “theistic subjectivism” olarak nitelemektedir.²⁷ Bu isimlendirmelerin ikisi de müsemmalarnı ifade etmede yetersizdir; hatta ikisi de -bu yetersizlikleri dikkate alındığında- yanlıştır. Yetersizlik ve yanlışlık kendi başına isim-müsemma ilişkisi açısından ortaya çıktığı gibi, isimlendirmeyi yapanın gerekçeleri dikkate alındığında, yanlışlık daha da bariz bir hale gelmekte ve düşünceyi kendi varoluş ufkunda ele almak yerine, İslâm düşünürlerinin tavrılarını “modern” ahlâk felsefesine yamamak için, önemli çok şeyi göz ardı ederek hakkında konuştuğu yaklaşım şekillerinden daha çok, onları ifade etmek için seçtiği formların kendisini zorladığı sınırlara teslim olarak, o sınırlar içerisinde klasik düşünceyi tasvir ve takdim etmeye çalıştığı intibai ortaya çıkmaktadır. İsimlendirme ve açıklama/temellendirmede ortaya çıkan hata da muhtemelen buradan kaynaklanmaktadır. Hourani'nin sünni tavra niçin “theistic subjectivism” adını verdiğini açıklarken şu gerekçeleri zikretmektedir: “Bu, subjektivizmdir, çünkü bir fiilin (ahlâkî) değeri, hakim veya gözlemci konumundaki bir zihnin arzu etme ve etmeme, emretme ve nehyetme, beğenme ve beğenmeme gibi belirli bazı görüşleri ve tavrıları ile irtibatla tanımlanmaktadır. Bu teistiktir, çünkü burada söz konusu olan zihin, muhtelif insanî subjektivizmin hilafına, Tanrı'nındır. Bu (yaklaşım şekli) yaygın bir şekilde “ahlâkî voluntarizm” olarak adlandırılmakta ise de bu isim, teorinin diğer tipleri ile olan irtibatını yeterince göstermemektedir.”²⁸ Hourani, en azından emretme söz konusu olduğunda, emrolunanın herkes tarafından bilinmesine işaret ederek, burada bir objektifliğin mevcut olduğunun zannedebileceğini; ama esasın kanun olmadığını; kanun ne derse onun iyi ve kötü olduğunun değil, Tanrı'nın iradesinin tayin edici olduğunu, bundan dolayı burada hâlâ bir subjektiflik unsurunun bulunmaya devam ettiğini söylemektedir.²⁹ Halbuki, Kadı Abdülcebbar'ın eserleri yanında fukahanın eserleri biraz dikkatlice incelenecek olursa, bu anlamda ilahî iradeye dayananın, fukaha değil, Kadı Abdülcebbar olduğu rahatlıkla görülebilir. Biraz ileride daha yakından ele alacağımız ve göreceğimiz gibi, Kadı Abdülcebbar, dili müstakil bir varlık olarak değil, bir fiil olarak kabul ettiği; fiil de anlamını kendinde değil, kendi dışında taşıdığı için, lisanî ifadelerin ve bunun da ötesinde şer'î seviyede hüsün

25 *IR*, s. 3

26 *IR*, s. 10

27 *IR*, s.12-13

28 *IR*, s. 12-13 'It is subjectivism, because the value of action is defined by relation to certain attitudes or opinions of a mind in the position of judge or observer, such as wishing and not wishing, commanding and forbidding, approving and disapproving. It is theistic because the mind is that of God, in contrast with human subjectivism of various types. It is also commonly called 'ethical voluntarism', but this name does not show very well its relation to other types of theory'.

29 *IR*, s. 13, dipnot 8

ve kubuhun vücûb ifade edebilmesini, ilahî iradeye bağlayarak temellendirmektedir.³⁰ Buradan hareketle Kadı'nın yaklaşımının esaslı bir şekilde subjektif olduğunu söylemek mümkündür. Buna karşılık fukaha, fiillere yüklenen hüsün ve kubuh vasfını hitaba, dolayısı ile hitabın mütekellimi olarak Yüce Allah'a izâfe etmektedir; ancak onlar dili kendi başına yeterli bir ifade aracı, hatta bir "varoluş şekli" ["vücûd fi'l-lisân" bunu ifade eder] olarak kabul ettikleri için, her şiganın 'kendinde bir mücebi' olduğu tezi ile birlikte dil üzerinden –Kadı Abdülcebbar'da ve Mu'tezile'de bulunmayan- çok açık bir "objektiflik" gerçekleşmektedir. Bu noktadan kabaca bu ifadelerin en hafif deyimle, sadece aceleciliği gösterdiğini söylemek mümkündür.

1.2.5. Hourani'ni Kadı Abdülcebbar'ın hüsün ve kubuh meselesini ele alırken kullandığı bazı terimleri ve yaklaşım şeklini modern sezgicilere, bunlar arasında da özellikle Ross'un yaklaşım şekline irca ederek anlamaya çalışması, "metodunun" nirengi noktası gibi gözükmektedir. Nitekim Hourani Kadı'nın "vücûh" tabiri ile Ross'un *prima facie* tabirini aynı olarak nitelemektedir.³¹ Hourani'nin çalışmasındaki esas şablon, Ross tarafından ahlâk felsefesini temellendirirken kullanılan "kendinde iyi" ile *prima facie* iyi (=başka bir şey için iyi veya kötü) arasında yaptığı bir ayırmadır ve bu ayırımın aynen Kadı'da mevcut olduğu varsayımının Kadı'yı modern Anglo-Saxon ahlâk felsefesinin terimleri ile yorumlamayı mümkün kıldığını söylemek mümkündür. Hourani'nin bütün tahlilleri, özellikle zulüm, abes, yalan vs. gibi temel kavramlar olarak nitelendirdiği hususları ortaya koyarken Kadı'nın ifadelerinden, onun bunları "kendinde iyi" olarak kabul ettiği; bunlar dışındaki "iyi" veya "kötü"lerin, ancak bunlarla irtibatlı olarak tanımlanabileceğini göstermeye çalışması, bu tavrın bir neticesidir. Ancak görebildiğim kadarıyla –bunun delillerini ortaya koymak da bu yazının ara amaçlarından birini teşkil eder- Hourani bu hususta Kadı'yı ait olmadığı bir çerçeveye yerleştirerek, yeniden inşa etmekte, onu olmadığı bir şekilde takdim ettiği gibi, aynı zamanda ona muhtemelen kabul edemeyeceği bir düşünceyi nispet etmektedir. Bu yaklaşım şekli, Hourani'ye Kadı Abdülcebbar'ı bugün anlaşılır bir dille anlatma konusunda bir imkân sağlıyor gibi gözüktüğü için önemli olmakla birlikte, dile getirilen Ross olarak kalmakta, Kadı Abdülcebbar aradan çekilerek yok olmaktadır.

1.2.5.1. Bu yaklaşım şeklinde ortaya çıkan sıkıntı, kendisini Kadı'nın mesela "yalan" konusundaki yaklaşımı söz konusu olduğunda bariz bir hale getirmektedir. Kadı, açık bir şekilde "itibarlardan ari, mutlak bir iyi ve kötüden bahsedilemeyeceğini" söyleyip,³² "yalan"ı açık bir şekilde "ait olduğu itibarlar" veya "ilişkiler düzeni"

30 Semih Dugaym, *Felsefetü'l-Kader*, s. 275

31 *IR*, s. 32; Hourani başka yerlerde de Ross ve ona benzer düşünenerin yaklaşım şekillerinden istimdad etmektedir. Mesela, *IR*, s. 121. Burada Ross'un kullandığı *good in itself* (veya *duty proper* veya *intrinsic duty*) ve *prima facie duty* ayırımının, Mu'tezile'nin aksine fukahânın yaptığı *hasen li'aynihi* ve *hasen li'gayrihi* ayırımına ismen benzediğini söyleyebiliriz (mesela bak: Serahşi, *Usûl I*, s. 78-94). Ancak Ross'un teorisi ile fukahânın yaklaşım şekli ve ulaştıkları neticeler birbirlerinden tamamen farklı olduğu için, bunlardan birini diğerine irca ederek anlamaya çalışmak çok yanıltıcı olacaktır. Bu konu için bak: Tahsin Görğün, *Sprache, Handlung und Norm*, İstanbul: İSAM yay., 1998, s. 215-223

32 *Şerh*, s. 564

içerisinde kavramayı, “kötü”nün mahiyetine uygun metodolojik bir ilke olarak görürken, Hourani, onun “kendinde kötü” ve “bir cihetten kötü” arasında bir ayrım yaptığı varsayımına bağlı olarak onun yaklaşım şeklinde “çelişkiler” veya “ihtilaflar” bulunduğunu iddia etmektedir. Ancak burada ortaya çıkan “ihtilaf” esas itibarıyla Kadı'dan değil, Kadı'yı anlama veya kavrama için seçilen “yöntem”den kaynaklanmakta gibi gözükmektedir.³³

1.2.5.2. Hourani'nin yaklaşım şekli, Kadı Abdülcebbar'ın yaklaşım şeklinin esasını teşkil eden fiillerin ait oldukları ilişki düzeni içinde iyi veya kötü vasfını kazanabilecekleri ve sadece böylece bu vasıfları kazanabilecekleri anlayışını kavramaya el vermemektedir. Bunu mesela şu ifadelerini biraz yakından tahlil edersek farkedebiliriz: “Abdülcebbar bunu bizim yaptığımız şekilde ifade edemez, çünkü o kötüyü zemmi hak etme ile tanımlamaktadır ve yaşadığı dönemin Arapça ıstılahı onu (yani kötülüğü T.G.) fiillere değil, sadece faillere isnad etmeye elvermektedir. Bundan dolayı o (çocuklar vs. gibi) failleri zemmi hak etmediği halde kötü olarak isimlendirilen fiillerin teşkil ettiği bazı zahir istisnaların, ‘eğer fail tam bilgiye sahip olsaydı, o zaman zemmi hak ederdi’ kaydını ekleyerek, üstesinden gelebilmektedir.”³⁴ Bu cümleler esas itibarıyla Kadı Abdülcebbar'ın niçin “kendinde fiiller”den değil de, sadece “birinin fiilleri”nden iyi veya kötü olarak bahsedilebileceği düşüncesine sahip olduğunu açıklamıyor; aksine onun bu husustaki ifadelerini istisna olarak kabul ediyor ve o dönemde dil kullanımının buna elvermediğini söylüyor. Ama aksine Kadı -daha sonra geniş bir şekilde göstereceğimiz gibi- esas itibarıyla fiilleri hüsün-kubuh meselesi ile irtibatlı olarak, faillerinden bağımsız bir şekilde ele almakta; hatta faillerinin fiillerin iyi veya kötü olmasında doğrudan bir dahillerinin bulunmadığını söylemektedir. O, fiillerin “kendinde” bu vasıfları taşımadığını, fiillere hüsün ve kubuh vasıflarını yükleyenin, fiillerin dışındaki faktörler olduğunu ve bu faktörlerin değişmesi ile birlikte fiillerin vasıflarının da değiştiğini kabul eder. O dönemdeki dil kullanımının fiillerden bahsedilmesine elvermediği iddiası, bizzat Kadı Abdülcebbar'ın eserinde elimizde bulunan örneği ile çelişmektedir. Hourani'nin böyle bir iddiada bulunması, meseleyi açıklamaktan çok, anlaşılmasız bir hale getirmektedir. Kadı Abdülcebbar “kendinde fiillerin” hasen ve kabih vasıflarını taşıdıkları, yani bu vasıfların fiillerin zâtı sıfatları olduğu düşüncesine karşı çıkmaktadır. Bilindiği ve Kadı Abdülcebbar'ın naklettiği gibi, bu tavır daha önceki Mu'tezile ulemasının, özellikle de Ebû Hâşim'in tavrıdır; Kadı, “kendinde fiil” ve buna bağlı olarak da “kendinde iyi ve kötü” kavramını kullanmak yerine, diğer faktörlerin yanında tamamen bilgi ve irade sahibi olması cihetinden fâilî ve ortaya çıkardığı netice açısından fiili dikkate alan bir yaklaşım sergilemektedir.³⁵

33 *IR*, s. 76-81

34 *IR*, s. 50-51 “‘Abd al-Jabbar cannot express it in our way, because he is committed to defining evil in terms of deserving blame, and that is something that in the Arabic terminology of his time can only be predicated of agents, not acts. Therefore he gets around the apparent exceptions, constituted by acts which are called evil although their agents (children, etc.) do not actually deserve blame, by stating that they are acters for which the agent would deserve blame if he had full knowledge.”

35 Mugni VI/1, s. 7 ve 26 vd.

1.2.5.3. Muhtelif vesilelerle Hourani'nin ifade ettiği gibi,³⁶ Kadı iyi ve kötüyü ne fiillerin ne de onların faillerinin zatından kaynaklanan bir vasıf olarak kabul etmekte; fiillerin bu vasıfları muhtelif cihetlerden "kazandığını" söylemektedir. Bu durum esas itibariyle onun "ma'kûlât" alanı olarak kabul ettiği ve sem'iyattan ayırdığı bir varlık seviyesi ile irtibatlı olarak anlamlıdır. Daha başka bir ifade ile Hourani'nin dikkate almadığı husus, Kadı'nın muhtelif "hakikat" seviyelerini (örfi, lugavî ve şer'î hakikat seviyeleri gibi) birbirinden ayırması ve bu ayrıma bağlı olarak yaptığı temellendirmedir. Bu husus aşağıda biraz daha yakından ele alınacağı gibi, varlık anlayışı ile doğrudan irtibatlıdır. Dolayısı ile Kadı'nın varlık anlayışını dikkate almadan, onun hüsün ve kubuh anlayışını anlamak, Hourani örneğinde olduğu gibi, oldukça zor bir hale gelmektedir. Hourani, Kadı'yı irca etmeye çalıştığı modern ahlâk felsefecileri gibi tek boyutlu düşündüğü için, bu hususu ve bunun bütün bir düşünce sistemi için önemi ve yerini fark edememektedir.

1.2.5.4. Hourani Kadı Abdülcebbar ve Mu'tezile'nin "objektivist" bir tavırları olduğunu söylemektedir. Ancak onun objektivizm ile kastettiğinin Kadı Abdülcebbar'ın tavrıyla ne kadar uyduğu epeyce tartışılabilir gözükmektedir. Hourani, "ahlâkî değerlerin objektifliği" derken, ahlâkî değere konu olan fiillerin vasıflarının hiçbir hal ve şartta değişmediğinin kabul edilmesini kastetmektedir.³⁷ Bu ise esas itibariyle ahlâkî değerlerin bir tür "zâtî sıfat" olduğunun kabul edilmesi anlamına gelir. Kadı Abdülcebbar'ın bu görüşü kabul etmediğini daha sonra ortaya koyacağız. Ancak bu, Kadı'nın ahlâkî değerlerin, şahsa göre değişen bir şey olduğunu kabul ettiği anlamına da gelmez. Sadece o değil, onun kadar fukaha da ahlâkî değerlerin herkes tarafından bilinip anlaşılacak şeyler olduğunu kabul eder ve bu anlamda bu değerlerin "objektif" olduğu zaten tartışma dışıdır. Hourani'nin yaklaşım şeklinin ortaya çıkardığı sorun, sadece yaptığı ve Kadı'ya izafe etmeye çalıştığı objektiflik tanımı değildir; burada mutlaka sorulması gereken iki temel soru vardır: Fiillerin ahlâkî değerini Kadı nasıl tespit ediyor? İkincisi ahlâkî değerlerin objektif olması, Kadı Abdülcebbar'ın içinde yaşadığı ve ait olduğu toplum açısından nereye tekabül ediyor? Bu iki soruya cevap vermeden, Kadı'nın hüsün-kubuh anlayışı ve bunların objektifliğini savunmasını gereği gibi kavramak mümkün değil gibi gözükmektedir. Hourani'nin eserinde bu sorulardan ilki sorulmuş olmakla birlikte, yaklaşım şeklinin mevzuuna uymamasından dolayı epeyce problemlili bir şekilde cevaplandırılmış; ikinci soru ise, sorulmadan sadece bir tür "vahiyden bağımsız düşünme" gayreti olarak görülerek, bu çerçevede zımnen cevaplandırılmıştır. Bütün bunlarla birlikte Hourani'nin sadece Kadı ve Mu'tezile'de olduğunu düşündüğü "objektivizm" gayreti, toplumsal cihetten müspet anlamı olmayan bir gayret olarak kalmaktadır.³⁸

36 Mesela *İR*, s. 114, 118 [özellikle burada Kadı'dan yaptığı bir iktibas şöyledir: 'We have shown that the obligatory is not obligatory only by reason of an external cause (li-'illatin), it is obligatory only by reason of grounds (li wujûhin) proper to it; and that is possible in the act of every agent. (XIV, 14)], 120, 121 [Thus they are always objective features of the act in its circumstances, not constituted by a command]

37 Hourani bu hususu muhtelif yerlerde vurguluyor. Mesela *İR*, s. 52-53

38 Ancak başka bir cihetten Mu'tezile ve Kadı, dine rağmen veya dine bağlı olmadan düşünen, dolayısı ile bugün böyle yapmak isteyenlere bunun mümkün olduğunu gösteren bir mezhep ve âlim olarak takdim

1.2.5.5. Hourani'nin eserinde özellikle dikkat çekmesine ve nispeten geniş bir şekilde üzerinde durmasına rağmen, yine yaklaşım şeklinin getirdiği bir netice olarak doğru bir şekilde ortaya konulmayan kavram "vücûh" kavramıdır. Bu kavramı o, yukarıda işaret edildiği gibi, Ross'un *prima facie* kavramı ile özdeşleştirmeye çalışmaktadır. Ross'un yaklaşımında tayin edici bir yeri olan "kendinde iyi fiiller" kavramına Kadı'da bir karşılık arama gayreti "*prima facie iyi*" kavramı ile "vücûh" kavramını aynı görmeye sevketmekte, Kadı'nın yaklaşımının esasını farklı vâzietmeyi intac etmektedir. Mesela, Kadı'nın bir fiilin bazı cihetlerden kabih, aynı fiilin daha başka cihetlerden de hasen olabileceğini söylemesini, onun kendi tavrı ile çeliştiğini düşünmesi³⁹ bunun alâmetlerinden birisi gibi gözükmektedir. Yine vücûh kavramı ile irtibatlı olarak Hourani Kadı'nın "relativist" olduğunu söylemektedir, relativizmin objektivizm ile çelişmediğini de ekleyerek. Bu hususta düştüğü sıkıntıyı ise, yaklaşım şeklinin Kadı'yı anlamaktaki sıkıntı olarak değil de, Kadı'nın, eserlerinde hiçbir kayıt bulunmamasına rağmen, yeni platoncu düşünceyi ve onun ihtiva ettiği bazı temel kavramları anlamamış olmasına yormaktadır.⁴⁰

1.2.5.6. Kadı Abdülcebbar'ın yukarıda tanımlandığı anlamda rasyonalist olduğu düşüncesi Hourani'yi, Kadı Abdülcebbar'ın Tanrı'nın yalan söylemesinin caiz olmadığını temellendirmek için ileri sürdüğü delili, "rasyonel" bulmamasına sebep olmaktadır. Çünkü "böyle bir argüman ad hominem sarsılmaz bir şekilde Kitâb'ın otantikliğine inanan dindar muhataplara karşı öne sürülebilir, ama sadece Tanrı'nın güvenilir olduğuna dayanan bir öncülü varsaydığı için, rasyonel bir delil olarak görülmesi oldukça zordur."⁴¹ Burada, birçok yerde olduğu gibi, Hourani'nin yaklaşım şekli, Kadı'nın yaklaşım şeklini kavramaktan oldukça uzak kalmaktadır. Çünkü bu tip argümanlar Kadı'nın eserinde en yaygın olarak kullanılan bir argüman tipini teşkil etmektedir.⁴² Hourani'nin haklı olduğu taraf, bu argümanların yukarıdaki tanım açısından rasyonel olarak kabul edilemeyeceğidir. Ancak Kadı'nın eserleri ağırlıklı olarak bu tip argümanlarla dolu olunca, buradaki sıkıntıyı Kadı'da değil, onun düşüncesini belirli bir tanıma göre rasyonalist olarak görmek isteyen tavırda aramak gerekecektir. Daha sonra bu husus üzerinde, Kadı'nın mensubu olduğu ve üstlenerek sürdürdüğü Mu'tezilî tavrın meselesinin "rasyonel bir teoloji" oluşturmak olmayıp,⁴³ esas itibarıyla

edilmektedir. Bunun ne Mu'tezile ne de Kadı Abdülcebbar ile yakından ve uzaktan bir alâkasının olduğunu, bunların eserlerini okuyanlar çok açık bir şekilde görebilirler.

39 IR, s. 62-63

40 IR, s. 65-66

41 IR, 131 "such an argument might serve ad hominem against religious opponents with an unshakeable belief in the authenticity of scripture, but can hardly be considered a rational proof, since it assumes as a premiss something (the truth of scripture), which can follow only as a conclusion from God's truthfulness".

42 Mesela Kadı'nın aklın vâcib olduğunu söylediği şeylere bakılacak olursa, bunların zannedildiği gibi ad hominem ifadeler olmadığı görülebilir. "Allah'ı bilmek vâcibdir, Rasulleri, Şer'î'atleri, namazları, orucu bilmek de böyledir; çünkü Allah akıllarımızda bunların terkinde bizim aleyhimizde mazarat bulunduğu gibi, yapılması halinde de maslahat bulunduğunu takfir etmiştir." *el-Muhtasar*, s. 204

43 Dini rasyonel olarak nitelenebilecek bazı delillerle savunmak ve anlaşılır kılmaya çalışmak, rasyonel bir teoloji oluşturmaktan mahiyet itibarıyla farklı bir gayrettir. Kaldı ki Kadı'nın bazı ifadeleri açıkça sem' ile aklın hükümlerinin farklı, hatta çelişik olabileceğini, böylesi durumlarda sem'in tayin edici olduğunu dile getirmektedir.

İslâm'ın savunulması ve gayrimüslimler tarafından da anlaşılabilir bir şekilde anlatılması gayreti olduğuna işaret etmek suretiyle duracağız.

Kısaca Hourani'nin çalışmasının, bu alanda yapılmış en ciddi ve dikkate değer çalışma olması ve muhtevası içerisinde –vücûh kavramına işaret ederek bir tahlile tabi tutması gibi- çok önemli katkılarına rağmen, yaklaşım şeklinin mevzuaya muvafık olmamasından dolayı, Kadı'nın hüsün-kubuh anlayışını mevzuuna muvafık bir şekilde dile getiremediğini söylemek mümkündür.

2. Yukarıda klasik düşünürlerimizi ele alanların bir kısmının, “onların düşüncesinin içinde oluştuğu, beslendiği, anlamını kazandığı, problemlerini elde ettiği, onları da aşan geçerlilik ve makbuliyet ölçülerine bağımlı oldukları ve nihayet bütün bunların ‘tarihi-toplumsal’ bir dünya içinde gerçekleştiği; düşüncenin varlık alanına çıkarken, aynı zamanda mevcudu yeniden ürettiğini” gözardı ettiğine işaret etmiştik. Bu cihetten bakarak Kadı Abdülcebbar'ın ve onun mensubu bulunduğu Mu'tezile'nin durumuna kısaca göz atmak gerekmektedir.

2.1. Kadı Abdülcebbar'ın hüsün ve kubuh konusundaki düşüncesini kavrayabilmek için, onun intisap ettiği, daha doğrusu, gerekçesini tam olarak bilmesek de, tercih ettiği Mu'tezile'nin tavrını tespit etmemiz ve Mu'tezile'nin niçin böyle bir görüşü savunduğunu kavramamız gerekmektedir. Mu'tezile niçin böyle bir görüşü savunmuştur ve onları böyle bir görüşü savunmaya götüren gerekçeler neler olabilir? Hangi ön şartlar gerçekleşmiş olmalı ki, Mu'tezile kendisini böyle bir görüşü savunma konusunda haklı hissetsin? Bu konuda bize yardımcı olabilecek ifadelerden birisini Gazali'nin *el-Munkiz*'inde bulmaktayız. Gazali bu eserinde bazı âlimlerin birileri ile tartışmaya girebilmek için onların bazı öncüllerini kabul etmiş gibi göründüklerini; daha doğrusu bazı hususları önceden teslim ederek konuşmaya başladıklarını, ama daha sonra önceleri *ad hoc* (belirli bir amaca bağlı olarak) bir şekilde teslim edilen bu mukaddimâtın doğru kabul edilmeye başlandığından bahsetmektedir.⁴⁴ Bu ifade üzerinde biraz daha yakından durulacak olursa, burada aynı zamanda Mu'tezile'ye de bir tenkidin söz konusu olduğunu görebiliriz. Bu hususu cevaplandırılabilir bir soru haline getirmek için Mu'tezile'nin, siyasi ve askerî hakimiyeti ellerinde bulundurarak, psikolojik üstünlüğe sahip olmakla birlikte, hatırı sayılır bir gayrimüslim nüfusu aralarında barındıran Müslümanların gayrimüslimlerle bunlar arasında da özellikle Yahudi, Hıristiyan ve Mecusilerle en azından Kur'an'da ve Sünnette, daha genel bir ifade ile Müslümanların yaşadıkları hayatta, “doğru” ve “iyi” olarak kabul ettiklerinin akıl tarafından da bilinebileceğini göstermek amacıyla bir diyaloga (münazara, kelâm) girişip girişmediklerini araştırmak gerekmektedir.⁴⁵ Bu konuda elimizde epeyce delil

44 Ebu Hâmid el-Gazâlî, “el-Munkizu mine'd-Dalâl”, *Mecmû'atu Resâilî'l-İmâm el-Gazâlî V*, neşr. Ahmed Şemsüddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye 1994-1997, s. 33 [velâkinnehüm i'temedü fi zâlike 'alâ mukaddimâtin tesellemûhâ min husûmihim ve iztarrahüm ilâ teslimihâ]

45 Teftazânî, *Şerhu'l-'Akâ'id* de kelâm ilminin ortaya çıkışı ve “kelâm” adını alması ile bu münazaralar arasında doğrudan bir irtibat kurmaktadır. Bu irtibatlardan birisi de, kelâm ilminin ilk dönemlerde en önemli konusunu “kelâm” teşkil etmesi ile kurulmaktadır. Bak: Teftazânî, *Şerhu'l-'Akâid*, İstanbul 1317, s. 3-4

olmakla birlikte, bu hususun henüz gereği gibi araştırıldığını söylemek mümkün değildir.⁴⁶ Bizim elimizde bulunan en önemli karine, doğrudan doğruya Mu'tezile'nin akâid esasları olarak ifade ettiği hususların, bu soruyla irtibatlı olarak yeniden gözden geçirilmesidir. Çünkü bir düşüncenin muhtevası, onun ortaya çıkmasını gerektiren meselelerden bağımsız değildir; daha doğrusu dikkate değer bir düşünce gerçek sorunları soru haline getirerek, ona çözüm teklif eden bir düşüncedir. Genel olarak bütün İslâm düşüncesi, özel olarak da Mu'tezile ve Kadı hakkında yapılan çalışmalarda gözden uzak tutulan en önemli usul hatası da, bu düşüncenin toplumsal bağlamını göz ardı etmeleri, toplumsal bağlamı dikkate almak isteyenlerin de, dar anlamı ile siyaseti, olabileceğinden daha fazla etkin kabul ederek hemen her şeyi bu anlamda siyasete irca etmeye çalışmaları olarak gözükmektedir. Halbuki, İslâm toplumunda toplumsal bağlamı dikkate almak demek, bu toplumun mahiyeti ve bu toplum içerisinde ilmin ve ulemânın yerini görmek; her bir düşünce, mezhep veya düşünürün, İslâm toplumunun varlığını sürdürme süreci içindeki yerini dikkate almak demektir.

2.2. Bir mezhep olarak Mu'tezile'nin erken bir dönemde ortaya çıktığı genellikle kabul edilmekle birlikte, bu mezhebin ortaya çıkış süreci ve savunduğu fikirlerin neye tekabül ettiğini tayin etmek, yapılan çalışmalarda yaklaşım şekillerindeki esaslı eksikliklerden dolayı mümkün olamamışa benzemektedir. Sıkıntı kendisini daha Mu'tezile isminin kökeni ve anlamı ile irtibatlı olarak göstermektedir.⁴⁷ Ancak mese-

46 Bu konu üzerinde duranlar tamamen farklı bir soru ile, Mu'tezile'nin diğer dinlerden neler "aldığı" sorusu ile, konuya yönelmektedirler. Bu soru, konuyu anlaşılır kılmaktan çok, anlaşılmaz bir hale getirmekte, asıl mesele, yani dinin savunulması ve anlatılması gayreti, ortadan kaybolmaktadır. Mesela bak: Watt, *Der Islam II*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1985, [*The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press 1973'ün Almanca tercümesi], s. 184; bu eserin bir sayfa öncesinde –anlaşılmaz bir şekilde– bu tavır Batılılara ait "yanlış bir intiba" (falcher Eindruck) olarak nitelenmektedir] bk. *The Formative Period of Islamic Thought*, s. 183. Watt burada şöyle diyor: "Kalam which in addition to using rational arguments, introduced and discussed non-Qur'anic concepts, mostly taken from Greek science and philosophy". Watt Müslümanlarla gayrimüslimler arasında münazaraların olduğuna işaret etmekle birlikte, bundan Müslümanların etkilenmesinin bir yolu olarak bahsetmektedir. Bir anlamda Müslümanlar o dönemde özellikle Hıristiyanların ve diğer din ve gelenek mensuplarının bir tür "öğrencileri" olarak takdim edilmektedir. Muhammed Ebu Zehra de Mu'tezile'nin gayrimüslimlerle yaptıkları münazaralara bazı misaller de vererek işaret etmektedir. bk. Muhammed Ebu Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, t.y., s. 130-143 (Türkçe tercümesi: *İslâm'da Siyâsi, İktidâ ve Fikhi Mezhepler Tarihi*, çev. Abdülkadir Şener, İstanbul: Hisar Yayınevi 1983, s. 163-184); Ayrıca bk. Zakaria bin Stapa, 'The Origins and Historical Background of the Kalâm: An overview Discussion', *Hamdard Islamicus XVI/1*, s. 39-66 ve Watt, *Der Islam II*, s. 184-187. Bildiğim kadarıyla bu konuya ciddi bir şekilde işaret eden yegâne araştırmacı, Ulrich Rudolph'dur. bk. Ulrich Rudolph, 'Christliche Bibelexegese und mutazilitische Theologie. Der Fall des Moses bar Kepha (gest. 903 n. C.)', *Oriens XXXIV (1994)*, s. 299-313. Rudolph bu yazısında aksini, yani o dönemdeki Hıristiyan teolojisinin doğrudan doğruya Mu'tezile'den etkilendiğini göstermektedir.

47 Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aktileşme Süreci, Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Huzeyl Allaf*, Ankara 2001, s. 25-41 Bu eserde Aydın, Mu'tezile teriminin kökeni konusundaki muhtelif görüşleri, bazılarına bazı itirazlar da yönelterek, nakletmekle birlikte herhangi bir açıklama getirmemektedir. Mu'tezile'nin ortaya çıkışının gerekçesi, yani hangi meseleyi halletmek için böyle bir hareketin ortaya çıktığı sorusu sorulmadan veya yanlış sorularla cevaplandırılmaya çalışıldığı için, bu makalede bu soruyu sormak ve cevaplamanın cihetine işaret edilecektir. Bu hususta Teftazânî'nin muhtelif cihetlere dikkat çeken açıklaması, epeyce mücez olmakla birlikte, Mu'tezile'nin ortaya çıkışını münazara ve "kelâm" (konuşma) ile irtibatlandırması, benim bu makalede dile getirdiğim yaklaşıma esas teşkil etmektedir.

lenin esas itibarıyla bir bütün olarak İslâm toplumunun gelişim süreci ve bu süreç içerisinde gelişen muhtelif tavırların sahip oldukları muhtemel konumlar dikkate alınacak olursa, ilk bakışta gözüktüğü kadar içinden çıkılmaz bir mesele olmadığını fark etmek mümkündür. Elde bulunan ve delili gerektirmeyecek kadar açık olan verilerden birisi, ilk dönemlerden itibaren Müslümanların, oldukça geniş bir coğrafyada sayıca hiç de küçümsenmemesi gereken geniş bir gayrimüslim kitleye hâkim olmalarıdır.⁴⁸ Yani Müslümanlar fetihlerle birlikte siyasi, askerî ve dolayısıyla psikolojik cihetlerden avantajlı bir konumda gayrimüslimlerle karşılaşmışlardır. Bu karşılaşma neticesinde Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında bir diyalogun (münazara, kelâm) başlamış olması, mümkünün ötesinde zarurî bir durumdur.⁴⁹ Zarurî durum, bir taraftan doğrudan doğruya Müslümanlar ile gayrimüslimlerin aynı topraklarda beraber denilmese bile yan yana yaşamalarını ifade etmekte olduğu gibi, fethedilen yerlerde yaşayan insanların zaman içerisinde İslâmiyet'i kabul etmesi ile içerden (derûnî) bir karakter kazanmış olacağını göstermektedir. Bu ikinci cihet, önceden Yahudi, Hıristiyan veya Mecûsî iken, İslâm'ı kabul eden insanların, kendi iç dünyalarında ve daha önceki dindaşları ile aralarında gerçekleşmek zorunda olan bir "diyalog"a (münazara, kelâm) işaret etmektedir. Ana hatları ile Müslümanları böyle bir diyalogu yaşamak zorunda olanlar ve olmayanlar olarak iki kısma ayırmak ve bunlardan birinci grubun, var oluş şartları gereği, hangi sorunlar ve sorular ile karşı karşıya gelmiş olabileceklerini tahmin etmek zor değildir. Bu husus şu cihetten bakıldığında daha bariz bir şekilde farkedilebilir: Tarihî kaynaklar, ilk dönemlerde Mekke veya Medine'de bir Mutezili âlimden bahsetmezler. Mutezili âlimler, daha çok, Basra ve Bağdat gibi heterojen özellikleri olan ortamlarda mevcuttur ve bu da onların "varlık nedeni" hakkında esaslı bir ip ucu vermektedir. Buna karşılık Mekke ve Medine, hatta Dimeşk gibi homojen bölgelerde yaşamış olan herhangi bir Mutezili âlimden, en azından ilk dönemlerde bahsetmek mümkün değildir.

2.2.1. Bedîhî olarak kabul edilmesi gereken bu hususlar dikkate alındığında, hem Mu'tezile'nin kökeni hem de Mutezili âlimlerin savundukları fikirlerin tekbül ettiği "sorunlar" ile irtibat kurmak, bunun neticesinde de Mutezili tavrı anlamak zor

48 Bu hususun –farklı bir cihetten olmakla birlikte– biraz teferruatlı bir tasviri için bak: Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu*, s. 34-49; Zühdi Carullah, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1990 (6. baskı), s. 28-58, 94-95. Bu çerçevede mesele genel olarak Mu'tezile'nin doğuşunda ve akidesinde yabancı dinlerin tesiri olduğu iddiası tartışılırken ele alınmakla birlikte, Zühdi Carullah meseleyi tartışırken Mu'tezile'nin İslâm'ı bu yabancı dinlere, bunlar arasında özellikle eski İran dinlerine karşı, savunmak gibi bir amacı gözettiğine de işaret etmektedir. Bak. a.g.e., s. 44-54

49 Tritton muhtelif yazılarında Müslümanlarla Yahudiler arasında bazı münazaralar yapıldığını –farklı bir amaçla da olsa– göstermektedir. Bu münazarada taraf olanların Mutezili âlimler olması da, oldukça önem arz etmektedir. Bak: Arthur Stanley Tritton, "Theology in the Making", *Journal of the Royal Asiatic Society (London)*, cilt? (1945), s. 82-86; a. mlf., "Some Mu'tazili ideas about religion, in particular about knowledge based on general report", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (London)* XIV (1952), s. 612-622; a. mlf., "'Debate' between a Muslim and a Jew", *Islamic Studies (Karachi)* I (1962), s. 60-64 (Bu son yazıda Tritton bu münazaranın Arapçasını da neşretmiştir.) [Bu yazıların hepsinin topluca tıpkıbasımı Fuat Sezgin tarafından yapılmıştır. Fuat Sezgin (ed.), *Islamic Philosophy, The Teaching of Mu'tazila, Text and Studies*, vol. 116, Frankfurt/Main 2000, s. 256-278]

olmayacaktır. Çünkü fikirlerin muhtevası, onların hangi sorulara cevap olarak ortaya çıktığı konusunda esaslı bir şekilde fikir verebilir. Mu'tezile'ye mensup olan ulemanın hüsün ve kubuh meselesi üzerinde nasıl durduklarını, tarihî ve sistematik bir şekilde ele almak bu yazının konusu değildir.⁵⁰ Ancak kabaca Mu'tezile'nin akıl vurgusunun, İslâm toplumunun belirli bir dönemdeki problemlerinin bir kısmına, özellikle gayrimüslimlerle diyalog ve onlara dinin anlaşılır bir şekilde anlatılmasına matuf problemlerin halline yönelik bir adım olarak kavranması, onların anlaşılması ve tarihteki yerlerinin fark edilmesi için gerekli gözükmemektedir. Bu noktadan bakılınca, Mu'tezile öğretisinin esas itibarıyla gayrimüslimlere yönelik bir entelektüel hareket olduğunu ve kelam ilmini tanımlarken kullanılan "akideyi savunma ve açıklama"nın da ancak bu husus dikkate alındığında anlamlı olduğunu söylemek mümkündür.

2.2.2. Genel olarak Mu'tezile üzerinde duranlar, ondaki akıl vurgusunu ve objektivist rasyonalizm dedikleri unsurları helenizm etkisinin açık delilleri olarak kabul etmektedirler.⁵¹ Hourani bu konuda biraz daha dikkatli bir tavır sergilemektedir. O, Kadı'nın düşüncesini bazı temel terimlerin anlamlarını yakından tahlil ederek incelerken, Kadı'yı aynı zamanda Grek filozoflarıyla da mukayese etmektedir. Bu mukayeseler neticesinde Grek düşünürlerinin, özellikle Sokrates, Platon ve Aristoteles'in Kadı üzerinde herhangi bir etkisinin söz konusu olamayacağını ifade etmektedir.⁵² Yine de o, Grek düşüncesinin tesiri bulunduğu varsayımını terketmemekte; Kadı'nın düşüncesinde yukarıda adı geçen filozofların herhangi bir izinin bulunmasına karşılık, Kadı'daki akıl vurgusunun ve rasyonalizmin, tesir kanalını tam olarak tespit edemese de, neoplatonizmden etkilemiş olması gerektiğini söylemektedir. Kabaca Hourani'nin ulaştığı kesin netice, Grek düşüncesinin herhangi bir etkisinin bulunmadığı; buna karşılık kanalları tayin olunamayan bir varsayım olarak neoplatonizmin etkisi.

Mu'tezile'nin bir şey öğrenmek anlamında neoplatonizmden etkilendiğini, yani Mu'tezilî âlimlerin şuurlu bir "kültürlenme" amacıyla neoplatonik eserleri okuduklarını ve bu eserlerde bulunan bazı düşünceleri benimsediklerini söylemek, hem tarihî kaynaklar hem de Mu'tezile'nin düşüncesinin muhtevası dikkate alındığında mümkün gözükmemektedir. Ancak burada bir noktayı unutmamak gerekir: Mu'tezile'nin karşı karşıya bulunduğu kesim arasında, başından itibaren neoplatonizmi bilen ve ondan doğrudan etkilenmiş olan genellikle Hıristiyan bir grup bulunmaktadır ve bunların bir kısmı Müslüman olarak Mu'tezile'nin yanında bir kısmı da eski dinlerinde ısrar ederek Mu'tezile'nin karşısında, diyalogda taraflar olarak yer almaktadırlar. Müslüman olanların bir kısmı Müslüman olmalarına rağmen eski inançlarında mevcut olan bazı unsurları muhafaza etme eğiliminde olma ihtimali Mu'tezile'nin muhatapları kadar yeni Müslüman olmuş bir kısım insanlarda da tartışılması gereken bazı inanç unsurları bulunmaktadır. Dolayısıyla hemen yok olmayan bu unsurlar bir şekilde,

50 Aişe Yusuf Mennâ'i bu hususu muhtasar ve müfid bir şekilde ele almaktadır. *Usûlü'l-'akide*, s. 227-232

51 Hourani, *IR*, s. 11 ve yukarıda zikredilen kaynaklar.

52 *IR*, s. 85, 94

ya İslâm ile telif edilerek veya telif edilmeden dile getirilmiş olmalıdır. İşte “kelâm” denilen konuşma süreci bu ve benzeri şekilde ortaya çıkmış olan sorunları dile getiren sorulara cevap olarak gündeme gelmiştir ve bu süreçte şekillenen önemli bir grup, birçok âlimin açıkça ifade ettiği gibi, Mu'teziledir. Bu yönden bakıldığında Mu'tezile İslâm toplumunun karşı karşıya kaldığı meselelerin bir cihetten halline yönelik gayret sarf eden bir grup âlimin müşterek ismidir. Bu grup ana kitleyi temsil eden âlimlerle, büyük günah gibi bazı hususlarda ihtilaf etmişler; ancak onlardan yeni toplumun akide alanında karşı karşıya kaldığı meselelere, özellikle yönelmeleri açısından ayrılmışlardır. Demek oluyor ki burada ayrılıktan iki noktada bahsetmek anlamlıdır. Birincisi genel ulemadan bazı meselelerde, meşhur olan haliyle “büyük günah işleyenlerin durumu” konusunda takındıkları tavır açısından; ikincisi ana kitlenin muhtelif nedenlerle doğrudan ilgilenemedikleri yeni Müslüman olanlara akidelerini tashih ve Müslüman olmayanlara da dini anlatmak amacıyla yönelindiklerinde, ortaya çıkan meselelerle uğraşmış olmaları açısından söz konusudur. Bu durum, mahiyeti gereği, akideler söz konusu olduğunda istikamet sahibi olan Müslümanlar arasında gerçekleşmesi mümkün olan konuşma şekli (=fıkıh, özellikle el-fıkh'u'l-ekber veya akâ'id) daha başka bir konuşma şeklini iktiza etmektedir. İşte Mu'tezile'nin eserlerinde dile getirilmiş ve kısmen de bize ulaşmış olan akıl vurgulu “konuşma şekli” (=kelâm) böylesi bir duruma çözüm olarak ortaya çıkmış bir konuşma şeklini göstermektedir.⁵³ Mu'tezile'nin tevhid ve adalet vurgusu, sıfatlar bahsindeki tavır, kelâmın yaratılmış olması gerektiği tezi, insanın ilk ve aslı vazifesinin “hakikati aramak” olması gibi görüşleri ve bunların dile getirdiği “kavramlar”, zannedildiği gibi esas itibarıyla siyasî yönetim karşısında geliştirilmiş siyasî kavramlar olmayıp,⁵⁴ özellikle Hıristiyanlar ve Yahudilerle diyalog çerçevesinde, onların savundukları görüşleri tenkit edebilmek ve onlara dini anlatmak için geliştirilmiş olan görüşler ve kavramlardır.⁵⁵ Mu'tezile'nin oldukça hassas olduğu ve bir tür şirk koşmak veya birden fazla kadim kabul etmek olarak gördüğü, Allah'ın zatından ayrı sıfatlarının olduğunu kabul etmeyi reddetmesi, ancak onun Hıristiyanlarla diyalogu ve bu diyalogda Hıristiyanların kendi inançlarını savunurken hangi argümanları kullandıkları biraz daha yakından görüldüğünde, gerçeği yerine koymak mümkün olacaktır.⁵⁶ Çünkü Hıristiyanlar Müslümanlarla yaptıkları münazaralarda mesela teslisi bir tür “sıfatlar” veya “isimler” olarak takdim etmektedirler. Mu'tezile'nin bu konudaki hassasiyetini

53 Teftazânî'nin Mu'tezile'yi ilk kelâm mezhebi olarak zikretmesi ve onları önemli diğer özelliklerinin yanında bu özellikleri ile tavsif etmesi de bunu göstermektedir.

54 Bu tavrın, geliştirildikten sonra, siyasî tutumlara yönelik bazı neticelerinin olmasını, onların geliştirilmesi nedeninin esas itibarıyla siyasî olmasından ayırmak gerekmektedir.

55 İlk dönemlerde yapılan tartışmaların ilahî adalet ve insanın sorumluluğu, Allah'ın kelâmının mahiyeti, Tevhid ve sıfatlar gibi konuları, böyle bir çerçeve olmadan kavranılabılır tartışmalar değildir. Bak: Zakaria bin Stapa, 'The Origins.', s. 46-47

56 İbn Küllâb'ın (ö. 240/854), ilahî kelâmın zâtın ayrı olmadığını savunması ve bu tavrın muhtemelen Hıristiyanların ifadelerine lafzen benzerliği sebebiyle, Müslümanları Hıristiyanlaştırmaya çalışmakla suçlanması, bu cihetten bakıldığında anlaşılabilir bir suçlamadır. Bu aynı zamanda “ilahî kelâmın mahiyeti” hakkındaki tartışmaların niçin ortaya çıktığı ve dolayısıyla “anlamı” hakkında da önemli bir fikir vermektedir. Bak. Yusuf Şevki Yavuz, 'İbn Küllâb', *DİA XX*, s. 156

ancak, Zât'tan ayrı sıfatları kabul eden insanlarda, Hıristiyanlarda, bulunan bir "hataya" düşme tehlikesi görmeleri ile irtibatlandırarak anlayabiliriz.⁵⁷

2.2.3. Mu'tezile'ye mensup düşünürlerin hitâbın kendilerine ulaşmadığı insanların da neyin iyi neyin kötü olduğunu bilebileceğini, bunun için vahyin zarurî olmadığını söylemeleri, bir taraftan bakıldığında, onların vahyin zannedildiği kadar zarurî olmadığını düşündükleri intibahı vermektedir. Zaten Mu'tezile'nin "rasyonalist" olduğunu iddia edenler de, esas itibarıyla onların bu ve benzeri sözlerine dayanmaktadır. Ancak bunun böyle olmadığını, daha doğrusu bu tip argümanların amacının bu neticeyi elde etmek olmadığını, aksine vahyin herkes tarafından anlaşılıp kabul edilmesi gereken esaslar getirdiğini; yani vahyin kabul edilebilirliğini veya kabul edilme ihtimalini yükseltmek olduğunu söyleyebiliriz. Kadı Abdülcebbar ve diğer Mutezili âlimlerden nakledilen kavillerde ve eserlerde bu düşüncüyü haklı çıkaran deliller yeterince bulunmaktadır. Genel olarak Mu'tezile ahlâkî iyinin ölçüsünün "rivayet" veya "çok sayıda insanın ona inanması" olamayacağını söyleyerek, Hıristiyanların teslise olan inançları ile sofistâilerin bilginin imkânsızlığına inanmalarını, hakikatin bilgisinin kaynağının çok sayıda insanın ona inanması ve bu inancı nakletmeleri olmadığına misal olarak zikrederler. Muhtemelen bunlar misal olmanın ötesinde, argümanın çıkış bağlamını ifşa etmektedir. Yani Müslümanlar ile gaynmüslimler arasında yapılan münazaralarda, gaynmüslimlerin en temel argümanlarından birisi mesela Hz. İsa'nın ulûhiyetine çok sayıda insanın inanması veya Tevrat'ın çok sayıda insan tarafından nakledilmesidir. Bu gibi argümanlara karşı Mu'tezile'nin, çok sayıda insanın bir görüşü benimsemesi veya nakletmesinin onun doğruluğunun ölçüsü olamayacağını savunması oldukça anlaşılır bir argümandır. Buna karşılık genel olarak Mu'tezile şer'iyât alanında icmâyı ve mütevatir haberi en güvenilir delillerden biri olarak kabul etmektedir. Yani hüsün ve kubuhun aklen bilinebilmesi, Kur'an'ı lüzumsuz bir hale getirmek amacıyla veya rasyonel bir hayat tarzı oluşturmak amacıyla değil, tam aksine Kur'an dışındaki veya İslâm dışındaki diğer dinlerde bulunan bazı inanç ve ilkelerin reddedilerek, bunlar karşısında İslâm'ın hak din olduğunu ispat etme amacına matuf gözükmektedir.⁵⁸

2.2.4. Kadı Abdülcebbar ve Mu'tezile'nin insanın ilk vazifesinin ne olduğu sorusuna verdikleri "ma'rifetullahı ulaşmak için araştırma" (en-nazaru'l-müeddî ilâ ma'rifeti'llâhi) cevabı,⁵⁹ normal olarak "mundane" (bir dünyaya mensup ve bu dünyaya mensup olarak) düşünülen bir toplumda,⁶⁰ bu toplumun aslî veya asıl mensuplarına verilecek bir cevap değildir. Bu soru -bir cihetten hakikati arama anlamına gelmekle birlikte- teferruatı ile birlikte düşünüldüğünde, Yüce Allah'ın zâtı ve sıfatları

57 Bak: Şerh, s. 293-298

58 Bu konunun Hourani tarafından nasıl ele alındığı için bak: IR, s. 22-23

59 Kadı Abdülcebbar'ın Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'si bu soru, buna verilen yukarıdaki cevap ve bu cevabın açıklaması ile başlar. Bak: Şerh, s. 39 vd.

60 Bu tabiri Melvin Pollner'ten iktibasla kullanıyorum. Bunun için bak: Melvin Pollner, 'Mundanes Denken', *Ethnomethodologie. Beiträge zu einer Soziologie des Alltagshandelns*, Hrg. von Elmar Weingarten vd., Frankfurt/Main: Suhrkamp 1979, s. 295-326

ile ilgili bir sorudur; böyle olunca da bu sorunun Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki “diyalog”da (münazara, kelam) en merkezî yeri almış olması, özellikle Hıristiyanlıkta Hz. İsa'nın mahiyeti konusundaki inanç ve bu inanç etrafında Hıristiyan mezhepleri arasındaki tartışmalar dikkate alındığında, hiç de şaşılacak bir durum olmayacaktır.⁶¹ Diğer taraftan Müslüman toplum, Allah'a inanan insanlardan müteşekkil olduğu için, zaten belli bir şekilde marifetullahâ sahip insanlardan oluşmaktadır. Bundan dolayı esas itibariyle toplumda ihtida ettirilmesi gereken bir gruba, Müslümanların hakimiyeti altında yaşayan gayrimüslimlere, yönelik olarak ortaya atılmış; onlarla yürütülen diyalog çerçevesinde ve onların hidayetini intac eder bir şekilde cevaplandırılmış bir soru gibi gözükmektedir. Müslümanların hakikati bulduklarına inanmaları; diğer taraftan inançları ve hayat tarzlarının onları üstün kıldığını bildikleri bir ortamda,⁶² onlara hâlâ hakikati aramanın bir vecibe olduğunu, daha doğrusu *ilk vecibe* olduğunu söylemenin ne kadar anlamlı ve makbul bir tutum olduğuna üzerinde dikkatle durmak gerekmektedir. Ama gayrimüslimler söz konusu olduğunda, üstünlüğü kaybederek mahkûm duruma gelmiş olan insanlara ilk vazifelerinin hakikati, yani İslâm'ı aramak olduğunu, söylemek oldukça anlamlıdır. Burada diğer argümanları da bu çerçevede yeniden düşünecek olursak, “çok sayıda insanın bir şeyin doğruluğuna inanmasının, o şeyi doğru kılmaya yetmeyeceği, mesela Hıristiyanların teslise inanmaları gibi” argümanı da bu çerçevede yeniden anlam kazanmaktadır. Genel olarak Mu'tezile'nin özel olarak da Kadı Abdülcebbar'ın bu şekilde düşündüğünü söylemek, zannediyorum, vakiya daha muvafık olmalıdır.⁶³

2.2.5. Genel olarak Mu'tezile'nin ve özel olarak Kadı Abdülcebbar'ın hüsn ve kubuh anlayışlarını anlamaya çalışırken dikkat edilmesi gereken en önemli husus, bunların yepyeni ve kendi başına müstakil bir doktrin geliştirmek ve buna dayanarak rasyonel bir toplumsal düzen oluşturmak gibi bir iddialarının olmaması, aksine mevcut toplumsal düzeni, tarihi ve mevcut hali ile, özellikle de esası doğrudan din olan ve ümmetin üzerinde icma ederek tevatüren naklettikleri hususları, başında doğru olarak kabul etmeleri, ancak bunların “makul” bir açıklamasını yapmaya çalışmalarıdır.⁶⁴ Hem Mu'tezile'nin hem de Kadı Abdülcebbar'ın tavırlarının esasını ve temel özelliğini bu husus teşkil etmektedir. Mu'tezile'nin ve özellikle de Kadı Abdülcebbar'ın dayandığı varsayım çok kısaca ifade etmek gerekirse, şöyle özetlenebilir: Yüce Allah vahyetmiştir ve Hz. Peygamber'in tebliği ile bir toplum ortaya çıkmıştır; Toplumunu ortaya çıkaran ve onun kendisine bağlı olarak kendi kendini yeniden ürettiği (=tevatüren, kavil ve fiille nakledilerek) hususlar tartışma dışıdır. Yapılması gereken

61 *el-Muhtasar*'da bu hususa özellikle dikkat çekmektedir. Bak: *el-Muhtasar*, s. 199-201

62 İmam Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinin baş kısmı bu konuda yeterince fikir vermektedir. bk. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.y.

63 Kadı Abdülcebbar, muhtemelen yaşadığı yer ve özellikle dönemle irtibatlı olarak, bu soruyu Müslümanlar için de anlamlı bir hale getirmeye çalışmaktadır. Ancak bu tavir geç dönem Mu'tezile'ye ait bir tavidir; Kadı'nın talebelerinin ilk dönem Mutezili fikirlere karşı daha mesafeli durmaları, bu sürecin devam ettiğini gösterir.

64 Hourani'nin zaman zaman vurguladığı, Mu'tezile'nin esas doktrinlerinden birisinin 'objectivity of ethical value' olması (*JR*, s. 53), esas itibariyle buna tekabül etmektedir.

şey, bunların herkes, hatta –belki de özellikle- Müslüman olmayanlar tarafından anlaşılabilir ve kabul edilebilir bir açıklamasının ve temellendirilmesinin yapılmasıdır. Mu'tezile'nin hüsün-kubuh anlayışının etrafında dolaştığı ve dayandığı esas budur. Mu'tezile'nin gözettiği amaç dikkate alındığında birçok mesele daha anlaşılır bir hale gelecektir. Bilindiği gibi “maslahat” veya bir fiilin gerçekleşmesi neticesinde ortaya çıkan onun iyi veya kötü vasfını kazanmasında dikkate alınan “vecih”lerden birisidir. Bu yönden mesela bedevilerin yağmayı iyi olarak nitelendirmeleri, hatta yağmanın ortaya çıkardığı neticeler açısından, bunu yapanlara bir “fayda” sağladığı da dikkate alındığında, yağmanın ‘kötü’ olarak nitelendirilmesi, hem genel olarak –Ebu Haşim gibi- Mu'tezile'nin hem de Kadı Abdülcebbar'ın temel tezi ile çelişmektedir. Çünkü onlar, bir cihetten benzer olan başka bir fiili, cihad neticesinde ganimet elde etmenin iyi olduğunu söyleyebilmektedir. Bu husus, Kadı Abdülcebbar kadar Mu'tezile'nin, hüsün ve kubuh meselesi hakkında konuşurken durdukları zemini tevatiiren nakledilen ve üzerinde icma edilen hususların teşkil ettiğinin sadece bir misalini göstermektedir. Bu zemin dikkate alınmadan ne Mu'tezile ne de Abdülcebbar –bu örnekte olduğu gibi- anlaşılabilir gibi gözükmemektedir. Mesela Hourani bu hususun farkında olmakla birlikte, yaptığı açıklama ikna edici olmaktan uzak kalmaktadır.⁶⁵

2.2.6. Mu'tezile ve özellikle de Kadı Abdülcebbar'ın, hüsün ve kubuh meselesindeki temel tezleri, hüsün ve kubuh vahiyden bağımsız olarak akıl tarafından bilinebileceğidir. Ancak onlar Kur'an ve Sünnette emredilenlerin iyi, yasaklananların da kötü olduğunu istisnasız bir şekilde kabul etmektedir. Buradaki asıl soru, aklın vahiyden bağımsız olarak bilmesi mümkün olan değerlerin nasıl olup da istisnasız bir şekilde Kur'an ve Sünnette bulunanlarla örtüşebileceğidir.⁶⁶ Genel olarak Mu'tezile'nin (ve özel olarak da bu gelenek içinde düşünmeye devam eden Kadı Abdülcebbar'ın) hüsün ve kubuh emir ve nehiyle açıklamayı yeterli bulmamaları, esas itibarıyla onların genel tavırlarının mantıklı bir neticesi gibi gözükmemektedir. Çünkü esas meselelerinin gayrimüslimlere dini anlatmak ve dinin getirdiklerinin “makul” olduğunu göstermek olması, onların niçin emir ve nehyi hüsün ve kubuhun mercii olarak kabul edemeyeceklerini yeterince açıklamaktadır. Zaten onların sıkıntıları da, başka bir amaç ve konteks içinde geliştirdikleri ve muhtemelen başarılı neticeler elde ettik-

65 *IR*, s. 54 Hourani şöyle yazıyor: “The bedouins of Arabia approve of the practice of plunder, contrary to the attitude of sedentary peoples. Here is a variation of ethical judgement: but it follows from a bedouin opinion affirming that plunder is useful and justified, hence not wrong. Thus they do not depart from the general principle acknowledged by everyone, that wrongdoing is evil (VI.i. 25-5). This as far as the argument goes. To be a more complete defence of objectivism it would have to make it explicit that the more specific ethical judgements, that plunder is useful and justified, hence not wrong, are capable of proof or disproof by factual evidence, at least in principle. Abd al-Jabbar does not pursue this question, perhaps because he assumes it as established that wrongness is a fact that can be firmly determined by the intellect.”

66 “Allah'ı bilmek vacıbdır, Rasulleri, Şer'i'atleri, namazları, orucu bilmek de böyledir; çünkü Allah akıllarımızda bunların terkinde bizim aleyhimize mazarrat bulunduğu gibi, yapılması halinde de maslahat bulunduğunu takrîr etmiştir.” (*el-Muhtasar*, s. 204). Hatta bunlar arasında bazı çelişkiler bulunacağını kabul etmeleri ve böyle bir durumda (hayvanların kesilmesi gibi) Şer'in getirdiğinin kabul edilerek, aklın iyi veya kötü dediğinin terk edilmesi gerektiğini söylemeleri de bu çerçevede anlam kazanmaktadır.

leri bir yaklaşım şeklini, bu amaç ve konteks ile bağdaşmayan bir çerçevede dile getirmek istediklerinde ortaya çıkarak belirgin bir hale gelmektedir. Daha sonra, üzerinde daha yakından duracağımız gibi, onların mücadele şartları, emir ve nehyin verilerini makul bir şekilde ifade etmeyi gerektirmektedir. Bunun neticesinde bir taraftan ahlâkî değerler, diğer taraftan da dil konusundaki tavırları ortaya çıkmakta ve anlaşılır bir hale gelmektedir.

2.3. Dikkate değer hususlardan birisi, Mu'tezile'nin bir fıkıh geliştirmeyerek, kelamcı olarak kalmasıdır.⁶⁷ Bu husus onun aslı muhataplarının İslâm toplumu veya Müslümanlar olmayıp, gayrimüslimler olduğunun önemli alâmetlerinden biridir. Zaten Kadı'nın fıkha bakışı da -daha sonra üzerinde duracağımız gibi- onun meselesinin ne olduğu konusunda epeyce açık bir fikir vermektedir. Yani onlar esas itibarıyla gayrimüslimlere yönelik olarak çalışmaya başlamışlar, bunun neticesinde, onlara İslâm'ı anlatacak bir söylem oluşturarak bir tür tebliğde bulunmuşlardır. Böyle olunca da, onların ayrıca bir fıkıh geliştirme gibi gayretleri olmamış; fıkıh alanında muhtelif mezheplere intisap etmekte bir beis görmemişlerdir. Bu da onların tavırlarının anlaşılması konusunda önemli bir dayanak olarak kabul edilebilir.

2.4. Mu'tezile'nin İslâm toplumunda problem olması, onların muhatap olarak Müslümanları seçmeleri durumunda ortaya çıkmıştır. Bu hususlardan birisi "halku'l-Kur'ân" meselesi ile ortaya çıkan mihne, ikincisi ise Selçuklu veziri el-Kundurî zamanında ortaya çıkan mihnedir. Her ikisinde de dikkat çeken taraf, Mu'tezile'nin bir anlamda gayrimüslimler karşısında kazandığı başarılarla dayanarak, Müslümanlara bir tür düşünme şeklini dikte etmeye teşebbüs etmesidir. Halbuki bir tarafta kazanılan başarı, bir amaca bağlı olarak anlamlıdır; bu amaç dışında kullanılmaya kalkışıldığı zaman bu anlamını yitirebilir. Gazalî'nin yukarıda işaret edilen tenkidi de bunu dikkate alıyor olmalıdır.

Öyle gözüküyor ki, Mu'tezile, dini savunmak için ortaya çıkmış olmakla birlikte,⁶⁸ bu tavrında belirli bir başarıyı elde ettikten sonra, "belirli bir dînî anlayış"ı dönüştürerek, bu anlayışı Müslüman ana kitleye kabul ettirmeye yönelmiş;⁶⁹ ancak bu

67 Bu, Mutezili tavrın fıkıhta özellikle de fıkıh usulünde hiçbir etkisinin olmadığı anlamına gelmemelidir. Bunun anlamı sadece Mu'tezile mezhebinin, mesela Şiiiler ve Hariciler gibi "müstakil" bir fıkıh mezhebi oluşturmayı, sadece kelamcı olarak kalmalarının, onların aslı taleplerinin muhataplarını işaret etmesi açısından ortaya çıkmaktadır.

68 Hüsnî Zeyne, *el-Aklu 'inde'l-Mu'tezile*, Beyrut: Dâru'l-Afâkî'l-Cedîde 1978, s. 101

69 Belirli bir din anlayışının kabul ettirilmesi için siyasî otoritenin kullanılması teşebbüs edilmesine "mihne" adı verilmiştir. Daha önce Emevîler ve Abbasîlerin ilk dönemlerinde "arzu" seviyesinde kalan, doğrudan siyasî müdahale boyutuna ulaşmayan bazı teşebbüslerin bulunduğu bilinmekle birlikte, belirli bir din anlayışının zor kullanılarak kabul ettirilmeye teşebbüs edilmesi, o güne kadar İslâm toplumunun bilmediği bir şey olduğu için hem toplum tarafından yadırganmış hem de ulemanın önemli bir kısmının açık ve kesin bir muhalefeti ile karşılaşmış; netice olarak kısa sürmüş bir teşebbüs olarak kaldığı gibi, bu teşebbüs mahiyetine uygun bir şekilde "mihne" olarak isimlendirilmiştir. İkincisi Tuğrul Bey zamanında, onun veziri el-Kundurî yönetiminde gerçekleşen -doğrudan Mu'tezile ile alakasını tespit etmek epeyce zor olmakla birlikte, Eş'arîlere karşı yapılmış olması, böyle bir ihtimali güçlendiriyor- mihnedir. İlk mihnenin teferruatı ile ilgili olarak bak: Adurrahman Sâlim, *et-Târîhu's-siyâsî li'l-Mu'tezile hattâ nihâyeti'l-karnî's-sâlis el-hicrî*, Kahire: Dârü's-Sekâfeti ve'n-Neşr ve't-Tevzî' 1989, s. 240-296; ayrıca bak, W. Montgomery

yöneliş, öyle gözüküyor ki, toplumun aslı dokusu ile uyuşmadığı için reddedilmiş; zaman içinde de, bir yönden varoluş nedeni –dini gayrimüslimlere karşı savunma ve onların anlayacağı bir şekilde anlatma- ortadan kalktığı, diğer yönden de daha yüksek bir sistem içerisinde özüksendiği için bir mezhep olarak özgün ve müstakil varlığını muhafaza edememiştir.

3.

3.1. Kadı Abdülcebbar'ın hüsün ve kubuh meselesindeki tavrını yeniden inşa etmenin ilk şartı, bu meselenin yeniden kazanılmasıdır (Teftazânî'nin ifadesi ile tahkîkû'l-mes'ele). Bu meselenin yeniden kazanılması bir taraflıyla tamamen tarihidir; tarihî cihetten mesele, Kadı Abdülcebbar'ın düşüncesinde kabaca "ahlâkî iyi ve kötü" diyebileceğimiz şeyin, yani bir filin iyi ve kötü olmasının, onu niçin ilgilendirdiği şeklinde vazedilebilir. Diğer taraftan bu soru, aynı zamanda doğrudan doğruya bu satırların yazarının kendi kendine sorması gereken bir sorudur: Kadı Abdülcebbar'ın hüsün ve kubuh meselesi karşısındaki tavrının tespiti onu niçin ilgilendirmektedir? Birinci soru bir taraftan Kadı Abdülcebbar'ın düşünce sistemi ve bu sistemin o günkü toplumsal hayatla irtibatını, diğer taraftan da bu meselenin onun sistemi içinde nereye oturduğunu, yani anlamını tespit etmeye yöneliktir. İkinci soru ise daha çok Kadı Abdülcebbar'a ve genel olarak Mu'tezile'ye atf edilen bazı görüşler üzerinden elde edilmeye çalışılan neticelerin, asıl düşünür ile ne kadar alâkalı olduğunu ve onun düşüncesinin bugün yaşayan insanlara sunması muhtemel imkânları araştırmakla alâkalıdır.

3.1.1. Bu yazıda esas olarak birinci soru ele alınacağı için, önce ikinci soruya verilecek cevabın cihetine işaret etmek uygun olacaktır. İkinci soruyla alâkalı olarak Batıda aydınlanma ile öne çıkan rasyonel bir ahlâk arayışı, XX. yüzyılda muhtelif şekillerde İslâm dünyasında da etkisini göstermiş, bunun neticesinde dinden bağımsız bir düşünce ve ahlâk arayışına dayanak olarak Mu'tezile seçilmiştir. Birçok yazarın açıkça, bazılarının da satır aralarında ifade ettiği bu gayret, her ne kadar –mevcut durum dikkate alınacak olursa, Leonard Binder'in ifade ettiği gibi- başarısızlığa uğramışsa da, en azından geriye bir dizi yanlış ve eksik anlama örnekleri bırakmıştır. Bu yanlışların ve eksikliklerin tashih edilmesi ve giderilmesi İslâm düşüncesi tarihine karşı bir vazife olarak karşımızda durmaktadır. Diğer taraftan genel olarak Mu'tezile ve özel olarak da Kadı Abdülcebbar, İslâm düşüncesi açısından ihmal edilemeyecek kadar önemli bir yere sahiptir ve bu yeri onlar haklı olarak elde etmişlerdir. Bunun yanında onların İslâm düşüncesi içerisindeki yerlerini tespit etmek, bir yönüyle tarihin bize yüklediği bir vazife olmanın ötesinde, onların düşüncesinden istifade imkânlarını, daha doğrusu Mu'tezile'nin geçmişte sahip olduğu yerin bugünkü karşılığını araştırmak, aynı zamanda geleceğe yönelik bir imkân arayışı olarak kabul edilme-

Watt, *der Islam II*, Stuttgart: Kohlhammer, 1985, s. 182 vd. ve bu mihnenin bazı neticeleri için, a. g. e. S. 277-285; Joseph van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert der Hidschra*, Berlin: Walter de Gruyter 1997, IV, s. 625-630

lidir. Mu'tezile tarafından enine boyuna tartışılan ahlâk meselesi, günümüzde din felsefesi açısından çok önemli bir konu olduğu gibi, din de ahlâk ve hukuk felsefesinin en önemli konularından biri olmaya devam etmektedir. Bu yönlerden fiil, dil, din ve bilgi gibi konularda dikkate değer eserler bırakan Mutezile ulemasının eserlerinin bu cihetlerden incelenmesi, aynı zamanda bu alanlara da bir katkı olacaktır.

3.1.2. Birinci soruyla alâkalı olarak yazının bu kısmında kabaca Kadı'nın meseleyi nasıl vazzettiği, önce eseri, sonra da yaptığı tanımların içeriği dikkate alınarak ortaya konulacaktır. Bu yaklaşım şekli, genel olarak İslâm düşüncesinde veya genel olarak ahlâk ve din felsefesinde meselenin nasıl ortaya konulduğundan hareketle yapılabilecek olan girişlere tercih olunacaktır. Çünkü henüz -kanaatimce- yeterince incelenmemiş olan bir konuda yapılmaya teşebbüs edilecek genel bir "üst-bakış" yanılıcı olacaktır. Bunun yerine, sınırları belli bir yaklaşım şeklini, en azından bir kitabın sistematüğini dikkate alarak yapılacak olan bir mesele vaz'ı daha gerçekçi ve daha anlaşılabilir, sağlaması daha kolay yapılabilir bir durum arz eder.

Kadı Abdülcebbar, hüsün ve kubuh meselesini müstakil bir başlık altında, kendi başına müstakil bir konu olarak ele almaz, bu konu bir "alt başlık"tır. Konunun bir alt başlık oluşu, anlamını ancak üst başlıkla irtibatı noktasında, üst başlık da aynı şekilde "sistem" içinde edindiği yer açısından anlamını kazanmaktadır. Bu husus bir taraftan Kadı'nın bu konuları ele aldığı eserin telifi ve sistematüğü açısından böyle olduğu gibi, diğer taraftan Kadı'nın yaklaşım şekli de böyle bir tahlili öngörmektedir. Biraz sonra üzerinde duracağımız gibi, Kadı'da "anlam" bir tür "fonksiyon"dur; fonksiyon da birden fazla şeyin birbiri ile ilişkisini gerektirmektedir. Bundan dolayı önce "mesele"nin vazedildiği çerçeveyi görmek gerekecektir.

3.1.2.1. Kadı Abdülcebbar, muhtelif eserlerinde hüsün-kubuh meselesinin "ne anlamda" mesele olduğuna işaret eder. *Mugni VI/1*'de⁷⁰ meseleyi, "Yüce Allah'ın kabîhi yapmayacağı" [veya sadece haseni yaptığı] tezini açıklarken ele alır ve bu noktadan bakıldığında mesele, bir taraftan Yüce Allah'ı kötülükten tenzih ve O'nun adil oluşunu anlamaya çalışma, diğer taraftan da mevcut olan kötülüğün mesnedi olarak insanın istitaati ve buna bağlı insanın kendi fiilleri ile olan irtibatını, insanın "kendi fiilini" özellikle "kötü" fiillerini yaratması tezi ile, insanın sorumluluğunu temellendirmeyi istihdaf eder. Bu hususlar da, esas itibariyle Yüce Allah'ın adaleti ile doğrudan alâkalı olarak ele alınmaktadır. *el-Muhtasar fi usûli'd-din*'de de meseleyi benzer bir şekilde vazedirken, meselenin Allah'ın âdil olması ile alâkalı olduğunu, O'nun âdil olmasının ise, kabîhi yapmayacağı (enne'llâhe teâlâ lâ yef'alü'l-kabîha)⁷¹ anlamına geldiğini ifade eder. Daha sonra burada zikredilen ifadede geçen *fiil*, *kabîh*, bir fiilin bir fâile *nisbetinin* ne zaman ve hangi ön şartlar gerçekleştikten sonra mümkün olduğu, buna dayanarak Yüce Allah'ın fiilleri ile insanın fiillerinin birbirinden

70 VI/1, 3

71 *el-Muhtasar*, s. 202

nasıl tefrik edileceği gibi meseleleri ele alır. Bu çerçevede ele aldığı alt meseleler Yüce Allah'ın günah işlememiş olanları cezalandırmayacağı ve çocukları, babaları kâfir olsa bile, onların günahlarından dolayı, herhangi bir şekilde cezalandırmayacağı, Yüce Allah'ın kendisinin kötüyü yapmadığı gibi, yapılmasına da rıza göstermeyeceği gibi konulardır. Bu hususları dikkate aldığımızda, burada dile getirilen meselelerin bir adım gerisinde, Hıristiyanlarla yapılmış olması gereken "aslı günah" inancının müzakeresi arasında bir irtibat kurmanın mümkün olduğu, ayrıca her bir dini gönderenin yüce Allah olması dolayısı ile semâvî dinlerin her birisinin "kendine göre" ilahî iradenin bir ifadesi olduğu gibi bir argümana karşı geliştirilmiş birçok tezin bulunduğunu düşündürmektedir. Bundan dolayı, "kötülük" ve "yüce Allah'ın kötüyü yaratmaması" tezi ile, Müslümanlar ile gayrimüslimler, bunlar arasında da özellikle Hıristiyanlar, arasındaki diyalogu dikkate almak gerekecektir. Kadı açıkça Hıristiyanların, netice itibarıyla, yüce Allah'ı O'na layık olmayan sıfatlarla andıklarını; bunlar arasında teslise inanmanın bir tür şirk olduğunu ifade etmektedir. Tevhid ise, Kadı'ya göre, insanın aklen bilmesi gereken en temel iyidir ve teslisi nakzetmektedir. Bu durumda teslise inanma, yüce Allah'ın kabul etmediği ve akıllı bir insanın da kabul etmemesi gereken bir 'kötü'dür. Ancak bu inanç vardır ve insanlar buna inandıkları gibi, bunu hayatlarını sürdürken dayandıkları en tayin edici ilke haline getirmişlerdir. Bunun sorumlusu kimdir? Bunu yapan yüce Allah'tır demek, Allah'a açık bir iftiradır. Bunu açıkça insanlar yapmışlardır, olsa olsa yüce Allah bunlara böyle bir şeyi yapma "kudreti" vermiştir. Ancak onlar kendilerine verilen kudreti, akıllarının onları tevhide yöneltmesine rağmen, teslisi oluşturmak ve ona inanmak yönünde kullanmışlardır. Bu çerçeveden bakılacak olursa, Kadı Abdülcebbar kadar, Mu'tezile'nin temel tezlerinin bu şekilde, Müslüman-gayrimüslim diyalogu ve tartışmaları çerçevesinde gerçek anlamlarını kazandıklarını görmek mümkün olacaktır.

3.1.2.2. Kadı Abdülcebbar'ın hüsün ve kubhu tanımlarken, "zemmi gerektirme" unsurunu kullanması, oldukça dikkat çeken bir husustur. Bu hususun niçin özellikle dikkat çekici olduğunu, onun daha genel çerçeveden bakıldığında, özellikle Yüce Allah'ın "kabih"i yapmadığı tezi ile birlikte düşündüğümüzde açık bir şekilde görebiliriz. Buna göre, Yüce Allah tarafından kötünün yapılmaması, kötünün mevcut olmadığı anlamına gelmemektedir. Böyle olunca da, burada zaten şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır: Yüce Allah tarafından yapılan her şey (mesela peygamber ve vahiy göndermek, ve gönderilen şeyin muhtevası) iyidir. Ancak dünyada buna uygun olmayan birçok şey de mevcuttur. Yani dünyada kötü mevcuttur. Kötünün mevcut olması ve Allah'a kötü'nün izafe edilemeyeceği birlikte düşünüldüğünde, ortaya kötü ile fiil ilişkisinin tayini ve fiillerin kime ve nasıl izafe edileceği sorusu çıkmakta; kötünün Allah'a izafe edilemeyeceği tezi, kötünün insan fiillerinin bir vasfı olduğunu söylemekle –yukarıda işaret edildiği gibi- bir taraftan kötünün varlığı kabul edilmekle birlikte, Allah bundan tenzih edilmekte; aynı zamanda insanın şerefi ve sorumluluğu muhafaza edilmektedir. O halde iyi ve kötü hakkında konuşurken öncelikle olmaması gerekenin neler olduğunun tespit edilmesi gerekmektedir. Ancak burada başka bir soru daha ortaya çıkmaktadır: Olması gerekeni tespit etmeden, olma-

ması gerekenin bilgisine nasıl ulaşılacaktır? Bu husus Kadı'nın nerede durduğu ve nereden konuştuğu sorusunu sormadan cevaplandırılmaz gibi gözükmektedir.⁷²

Kadı'nın bütün bu görüşleri, onun tavrının İslâm toplumu içinde durduğu yeri görmeden anlaşılabilir bir tavır değildir. Bundan dolayı onun tavrının durduğu yeri ortaya koyarak bir taraftan onun delil anlayışının bu cihetten bir tahlilinin yapılması, diğer taraftan onun tavrının genel Mu'tezilî düşünce içindeki yeri ve diğer mezhepler ile ehl-i sünnete göre durumunun ele alınması gerekmektedir. Bu hususta bize yol gösteren önemli unsurlardan birisi, Kadı'nın Kur'an tefsiri ve Kur'an'ın anlaşılması karşısındaki tavrıdır. Kadı Kur'an'ın sırf dil bilgisi, sırf nahiv ve sırf rivayetle anlaşılamayacağını söyleyerek Kur'an'ın anlaşılmasının ön şartları üzerinde uzun uzun durur. Bu ön şartlar arasında fıkıh ve fıkıh usulü önemli bir yer tuttuğu gibi, bunun da gerisinde tevhid, adl, Allah'ın sıfatları, husûn ve kubuh gibi hususların bilinmesini daha esastaki bir şart olarak zikreder.⁷³ Öncelikle onun bu sıralamasını yakından tahlil edip anlamadıktan sonra, onun delil anlayışını kavramak mümkün olamayacaktır.

Kadı'nın fıkıh hakkındaki görüşü de, onun durduğu yeri görebilmek için oldukça önemli karineler ihtiva etmektedir.⁷⁴ Kadı için fıkıh, tam olması gerektiği gibi bir ilimdir. Çünkü fıkıh, sonrakilerin öncekilerden alarak geliştirdikleri, kendisinde bid'ate yer olmayan bir ilimdir. Kelâm alanı ise, Kâdi'ya göre Mu'tezile hariç, tamamen bid'atler alanıdır. Bundan dolayı Mu'tezile'nin dışında, muhtelif konularda konuşanlar genellikle sapıtmışlardır. Fıkıhın ayırıcı hususiyeti, ulema arasındaki senettir. Bu senet bu ilmin sıhhatinin en esaslı dayanağıdır. Kadı'nın kendi ifadeleri şöyledir: "Bildiğimiz gibi fukahâ ve küttâb fıkıh ilmine ait olarak tasnif ve muhtelif bölümler halinde hazırladıklarını kendileri uydurmadılar; aksine onlar her ne kadar sınıflama ve bölümlenme işini kendileri gerçekleştirseler de bunu (tasnif ve bölümlenmeye konu olan muhtevayı) daha öncekilerden aldılar. (Bunda şaşılacak bir şey de yoktur, çünkü) bu bir ilmin zuhurunda mu'tâd olandır. Çünkü bir grup (âlim) kendilerinden öncekilerin

72 Houranî'nin önemli sıkıntılarından birisini de bu teşkil etmektedir. Bu sıkıntı esas itibarıyla, Kadı'nın bir din ve medeniyet mensubu olarak konuştuğunu göz ardı ederek ona "felsefî" olduğunu düşündüğü bir yaklaşıma yamamaya çalışması, yorumundan kaynaklanmaktadır. *IR*, s. 48-50

73 Kadı'nın Kur'an'ın tefsiri konusunda söylediği şu cümleler, onun bütün sisteminin tatbiki bir özeti gibidir: "Bil ki, bir kişinin müfessir olabilmesi için, onun Arap dilini bilmesi yetmez; bunun yanında nahiv ve hadis ilimlerini, kendisi ile şer'î hükümlerin ve bunların sebeplerinin bildiği fıkıhı da bilmesi gerekir. Bir kimse şer'î hükümleri ve onların sebeplerini, fıkıh usulünü bilmeden bilemez; fıkıh usulü de fıkıh delilleri ve Kur'an ve sünnet ve icma ve kıyas ve haberler ve bunlarla alakalı diğer şeylerdir. O bunları, Allah'ın birliğini ve adaletini, O'nun sıfatlarını ve O'na zıfede edilmesi sahih olan ile müstahil olanı, onun yapmasının uygun olduğunu ve olmadığı şeyleri bilmeden bilemez. Kim bu özellikleri şahsında toplarsa, ve Allah'ın birliği ve adaletini, fıkıh delillerini ve şer'î hükümleri bilerek, müteşabihi muhkeme hamletmeyi ve bunları birbirinden ayırmayı bilirse, ancak bundan sonra onun Kur'an tefsiri ile uğraşması caiz olur. Bunlardan herhangi birisi hususunda eksikliği bulunan birisinin, Kur'an'a yönelerek, sırf dil bilgisine veya sırf nahve veya sırf rivayete dayanarak, Kur'anı tefsir etmeye yönelmesi helal değildir." *Şerh*, s. 606-607. Bu ifadelerin kısa bir tahlilini başka bir yazımda yaptığım için burada tekrar etmeye gerek görmüyorum. bk. Tahsin Görgün, "İnşa-Haber (performative-constative) Ayınımı ve Kur'an'ın Anlaşılması -Sözylem Teorisinin Tarihi Üzerine-", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an Ve Dil-Dilbilim Ve Hermenötik Sempozyumu*, 17-18 Mayıs 2001, (Tebliğ metinleri) s. 443-460, burayla ilgili olarak s. 457-459

74 Kadı Abdülcebbar, *Fazlu'l-'İtizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, s. 164-165

elde ettiklerini onlardan alır ve ona bir şeyler ekler ve bu (alınan şey) onlarda varlığını sürdürür.”⁷⁵ [parantez içindeki ifadeler bana ait, T. G.]

Kadı Abdülcebbar, genel olarak Mu'tezile gibi, her ne kadar akli diğer mezhepler ve ehl-i sünnete göre daha fazla vurguluyor gibi gözükse de, onları da esas itibarıyla İslâm içinde, İslâm toplumuna bağımlı ve İslâm toplumunun varlığı ön şartına bağlı olarak düşünmektedirler. Bu yönden onun –ve Mu'tezile'nin- bu özelliği dikkate alınmadan, gereği gibi anlaşılması mümkün olamayacaktır. Kadı'nın usul ve fıkıh konusundaki tavrı ile kelamî görüşleri arasındaki alâka, şer'î veya sem'î delillerin muhtevasını doğrudan ilgilendiren bir alâka olmayıp, bunların akli olarak temellendirilmesi noktasında ortaya çıkar. Bu husus bir taraftan Mu'tezile'nin genel karakteri ile diğer taraftan da Mu'tezile'nin İslâm toplumu içindeki yeri açısından anlaşılabilir bir durumdur. Şer'î deliller konusunda Kadı'nın, onları oldukları gibi kabul etmekle birlikte, delâlet şekillerini ve delil olma keyfiyetlerini daha çok akli olarak açıklamaya çalışması, bu iki hususla doğrudan alâkalı ve bunların bir neticesi olarak anlaşılabilir. Kadı'nın usule yaklaşım ve usul meselelerini ele alış şeklini “kelâmî” veya onun usûlünü ‘mütekellim’ usûlü yapan da budur. Yoksa o, her şeyi, özellikle de şer'î ve sem'î delilleri, onları lüzumsuz bir hale getirecek şekilde akla irca etmek gibi bir yolu benimsememektedir. O halde Mu'tezile'nin akıl vurgusu esas itibarıyla, bir rasyonalizm veya bir tür insanları vahiyden bağımsız düşünmeye yönlendirme olmayıp, vahiy tarafından oluşturulmuş olan tarihî-toplumsal varlığın anlaşılması ve anlatılması yoluyla yeniden üretilmesi, yani muhafaza edilmesi gayretine matuf olduğunu söylemek mümkün olacaktır.

3.2. Kadı'nın hüsün ve kubuh meselesi ile ilgisi, epistemolojiktir (İyi ve kötü nasıl bilinir?). Ancak epistemolojik ilgi, yeni bilgiler elde etmeye değil, iyi ve kötü olarak bilineni makul bir şekilde temellendirmeye matuftur. Bu ilgi zorunlu olarak “malûma” bağlı olduğu için, bir ontolojiyi de içermektedir (İyi ve kötünün varlığından ne anlamda bahsedilebilir?). Burada dikkat edilmesi gereken husus, onun esas itibarıyla neyin iyi, neyin kötü olduğu konusunda yeni bir belirleme gayretine düşmeyip iyi ve kötü olduğu bilinen hususların anlaşılır bir açıklamasını yapmaya yönelmesidir. Bu yöneliş, bir yönüyle dinin getirdiklerinin –Müslüman olsun veya olmasın- herkes tarafından anlaşılır bir açıklamasının yapılmasını hedeflerken, diğer yönüyle dinin savunulması gayretinde esasını bulmaktadır. Burada muhatabın “herkes” olması kendisi ile, “vahiy” veya “hitap” öncesi şartları dikkate almayı da birlikte getirmektedir. Hitap öncesi durumun dikkate alınması demek, önceki durumun hitaba göre veya hitap cihetinden bir belirlemesini yapmak demektir. Bu da doğrudan doğruya hitabın muhtevasının ne olduğunu tespitte dayanır. Hitap ise emir, nehiy, va'd, va'îd, vs. gibi bir muhtevaya sahiptir. Böyle olunca da soru -hitabın muhtevasını dikkate alarak- “bu muhtevanın elde olmadığı bir durumda insanların hangi durumda

75. *Fazlu'l-'tizâil*, s. 165 “ve hâzâ kemâ na'lemu enne'l-fukahâe ve'l-küttâbe lem yahteri'û mâ sannefûhu mine'l-fikhi bel ehazûhu ammen tekaddeme ve in kâne kad hasale lehüm mine't-tasnîfi ve't-teffî'i mâ lem yahsul limen tekaddeme ve hâzâ hüve'l-mu'tâdu fi zuhûri'l-'ilmi li-ennehü lâ tezâlû tâ'ifetün te'huzu ammen tekaddemehâ ve tüzîdü sümme yestemirû zâlike fihim.”

olması gerekir ki, bu hitap onlar tarafından anlaşılabilir ve kabul edilebilir olsun." şeklinde ortaya çıkmaktadır. Kadı'nın bu soruya verdiği cevap, "İnsanların kısmen –daha açık bir şekilde icmâlen– bu muhtevayı biliyor olması gerekir ki, hitâbı anlayabilsinler." şeklindedir. Burada ortaya daha başka bir soru çıkmaktadır: Nasıl oluyor da insanlar icmâlen bu bilgilere sahip olabiliyorlar? Kadı bu soruyu "bir taraftan insanın –yapma ve bilmeyi ihtiva eden- kudreti ile, diğer taraftan bilginin konusunu teşkil eden eşyanın böyle bir bilgiye elvermesi ile" şeklinde cevaplamaktadır. Burada ortaya çıkan netice, hitap öncesinde insanın kudretinin bulunduğu ve bu kudretin taalluk ettiği eşyanın da bu taalluku mümkün kılacak sıfatları taşıdığıdır. Böyle olunca da bizim burada ele alacağımız meseleler, bir taraftan insanın kudretinin mahiyeti ile alâkalı olduğu gibi, diğer taraftan kudretin taalluk ettiği eşyanın "sıfatlarının" bu taalluku nasıl mümkün kıldığı sorusu ile başlayarak yukarıya –veya geriye- doğru devam edecek; sonunda Kadı'nın insana verilen kudret ve hitap arasında nasıl bir irtibat kurduğu sorusuna ulaşacaktır.⁷⁶ Ancak hitap lisanî olduğu için, Kadı'nın hitab öncesi durum ile hitap sonrası durum arasındaki irtibatı gereği gibi kurabilmesi, dil konusunu da incelemesini iktiza etmektedir. Böyle olunca da "Dil nedir?" ve "dilin hitap öncesi duruma göre ve hitap sonrası duruma göre konumu nedir?" Sorularını da cevaplaması gerekecektir. Bunun yanında hitap sonrası İslâm toplumunda ortaya çıkan "yenilikler" (yukarıda ilimlerin zuhurunda tasnif ve bölümlere ayırma gibi) de, her ne kadar hitap esasında gerçekleşseler de, hitabın ihtiva ettiğinden fazla bazı unsurları içermektedir. Buna bağlı olarak bu yeniliklerin de ele alınması ve sistem içinde onlara da uygun bir yer verilmesi gerekmektedir. Bütün bu konular ve ilgili sorular, bir taraftan "varlık" ile alâkalı, diğer taraftan da "var olanın bilinmesi ve bunun yolu" cihetinde söz konusu olacaktır. Esas itibarıyla burada kabaca dile getirilen sorular ve bu sorularla ilgili hususlar, Kadı'nın ana hatları ile bütün sistemini ifade etmekte ise de, biz burada sadece hüsün ve kubuh meselesinin ortaya konulması için gerekli ve yeterli olan kadarıyla iktifa edeceğiz.

Kadı'nın VI/1'in başında verdiği "ana hat" –ki o bu ana hattı diğer eserlerinde de benzer bir şekilde vermektedir-⁷⁷ onun meseleyi nasıl gördüğünü ortaya koyduğu gibi,⁷⁸ bize de meseleyi ele almamızda yeteri kadar yol göstericidir. Buna göre, Allah'ın âdil olması demek "Sadece hasen olanı yapar." (ennehu te'âlâ lâ yef'alü ille'l-hasene) demektir. Bu cümlede geçen hasen teriminin anlaşılması "kabîh" in ne olduğunu da bilmeyi gerektirmektedir. Bu cümlede geçen diğer terim de "fil"dir. Hüsün ve kubuh, fiille alâkalı terimlerdir. O halde ele alınması gereken diğer terim de "fil" terimi ve onun "iyi" ve "kötü" ile irtibatıdır. Fiil nedir ve hüsün ve kubuhla irtibatı

76 Kadı'nın VI/1'de 'adl' meselesine girerken kullandığı ifadeler de bunu ifade etmektedir: "Bil ki bu bâbla maksat, Allah Teâlâ'nın sadece iyi yaptığı, vâcibi yapması gerektiği ve ona ibadetin ancak iyi olan bir yoldan yapılacağını beyan etmektir" (i'lem enne'l-maksada bihaze'l-bâbi en nübeyyine ennehu te'âlâ lâ yef'alü ille'l-hasene ve lâbüdde min en yef'ale'l-vâcibe ve lâ yüte'abbedü bimâ yüte'abbedü bihî illâ 'alâ vechin yahsünü), VI/1, 3; benzer bir şekilde yukarıda işaret edilen, Kur'an'ın anlaşılmasının ön şartları da bunu gösterir.

77 Mesela, *el-Muhtasar*, s. 202

78 VI/1, 3-4

nedir? Kadı'nın kendi ifadesi ile burada söz konusu olan "fiilin kendisi nedeniyle bu hükümleri hak ettiği şeyin açıklanması"dır (ve beyânü mâ li-eclihî yestehikku'l-fi'lü hâzihi'l-ahkâme).⁷⁹ Ancak fiil söz konusu olduğunda birçok başka soru daha sormak gerekmektedir: Sadece Allah'ın mı fiillerinden bahsedilebilir, yoksa insanın fiillerinden de bahsedilebilir mi? Bir fiilin Allah'a veya insana ait olduğunu nasıl biliriz. Ve bu çerçevede bir fiili "iyi veya kötü" yapan nedir? Biz iyi ve kötünün bilgisine ulaşabilir miyiz? Nasıl? Diğer taraftan iyi ve kötünün muhtelif dereceleri var mıdır? Varsa bunları birbirinden nasıl tefrik ederiz? Bu soruların -ki bunlar hitap öncesi durumu dikkate alarak sorulmuştur- cevaplandırılmasından sonra, vahiy ile bizim iyi ve kötü hakkındaki bilgimiz arasında bir irtibat var mıdır? Bu irtibatı nasıl kuracağız? Hitap öncesi ulaştığımız ahlâkî hükümlerle, hitap arasında nasıl bir irtibat vardır? Bunlar arasında bir çelişki söz konusu olabilir mi? gibi sorular bizim en son olarak üzerinde duracağımız sorular olacaktır.

Kadı, kabihî, "kudreti olanın yapması halinde, bazı vecihlerden zemmi hak ettiği fiil" olarak tanımlamaktadır.⁸⁰ Daha geniş bir tanımı ise şöyledir: "Kabih, vukuu ile vaki olmaması arasındaki farkı bildiği bilinen -veya bilmeyen ancak bilme imkânına sahip olduğu varsayıldığında- birisi hakkında, eğer bunu engelleyen bir mâni yoksa (izâ lem yemna' minhu mâni'un), zemme müstahak olmayı gerektiren fiildir."⁸¹ Bu tanımlar dikkatlice incelendiğinde, kubuhun fiillerle ilgili olduğu ve fiillerin de, "bazı vecihlerden" ve "eğer bunu engelleyen bir mâni yoksa" ifadelerinin dile getirdiği gibi, mutlak olarak değil, bazı vecihlerden "kötü" olabileceğini söylemektedir. Tanımdaki diğer bir unsur da, "zemmi hakketme"dir. Zemmetme, bir gözlemciyi, yani fiil ve fail yanında, üçüncü bir unsuru gerektirdiğine göre, bir fiilin kötülüğünden en az bu üç unsur dikkate alınarak bahsedilebilir. Ancak bu tanımda söylenmemekle birlikte, söylenmesi iktiza eden dördüncü bir unsur daha olmalıdır: Fiilin yapılması ile bazı şeylerin değişmesi, yani fiilin "neticesi". Kadı Abdülcebbar'ın bu şekilde tanımladığı hüsün ve kubuh konusundaki temel tezi, "hüsün ve kubuhun ilahî hitaptan bağımsız olarak mevcut olduğu ve yine ilahî hitaptan bağımsız olarak bilinebileceği" şeklinde özetlenebilir. Buna bağlı olarak temel sorumuz Kadı Abdülcebbar nasıl düşünüyor olmalı ki, bu cümle anlaşılabilir ve kabul edilebilir olsun, şeklinde ifade edilebilir. Tezi biraz daha yakından tahlil edecek olursak, Kadı Abdülcebbar'ın neleri düşünmüş olması gerektiği hakkında bazı tahminlerde bulunabiliriz. Bu özetten Kadı Abdülcebbar'ın, hüsün ve kubuh meselesinde iki ayrı seviyeyi birbirinden tefrik ettiğini hemen çıkarabiliriz. Bu seviyelerden birisi ontolojik seviye, diğeri epistemolojik seviyedir. Ontolojik seviyede hüsün ve kubuhun müstakil varlıklar olmayıp birer vasıf olduklarını ve e'âlin hitaptan bağımsız olarak iyilik ve kötülük vasıflarını taşıdığını kabul eder. Ancak fiillerin vahiyden bağımsız olarak bu vasıfları taşıması demek, bunların fiillerin zâtî sıfatları olduğu anlamına gelmez; çünkü Kadı'ya göre fiillere bu vasıfları kazandıran, onların insan hayatında ve insanlar arası ilişkide

79 VI/1, 3

80 Şerh, s. 41; benzer bir tanım için bak: *el-Muhtasar*, s. 203-204;

kazandığı yerdir. Buna biz geçici olarak fiilin gerçekleşmesi ile ortaya çıkan, yani neticesi dedik. Buradan değerlerin kaynağının insanlar arası ilişkiler olması gerektiği, yani iyilik ve kötülüğün insanlar arasında gerçekleşen belirli ilişkilerin zorunlu neticesi olduğunu çıkarabiliriz. Fakat insan ilişkileri değişken olduğu ve insanın en dar anlamıyla “aynı” fiili bir daha yapma imkânı bulunmadığına göre, fiillerin zatından daha çok, onların ortaya çıktığı bağlam ve neticelerinin, onlara bu vasfı “yükledikleri”ni düşünmek gerekecektir. Failler, sadece fiillerin ortaya çıktığı “bağlam”ın bir unsuru olarak fiillerin hüsün ve kubuh vasıflarını kazanmalarında etkin olabilirler. Böyle olunca insan ilişkilerinde genel geçer ve değişmez bazı “formlar” mevcut olmalıdır ve bu formlar, içine aldıkları şeylerin bazı vasıfları almalarını mümkün, hatta zorunlu kılmalıdır. Diğer taraftan insanların –mesela vahyi anlayabilmeleri ve anlatabilmeleri için- vahiyden bağımsız olarak mevcut olan, yani vahyi önceleyen bu vasıfları kolay, hatta zarurî bir yoldan bilmeleri gerekmektedir. Bu zarurî bilgiler aynı zamanda yüce Allah’ın insanlara hitabını ve hitabın anlaşılmasını mümkün kılan “objektif” dayanaklar olarak da dikkate alınmalıdır. Daha başka bir ifade ile insanların eşya ile ve diğer insanlar ile ilişkilerinde, onların iradî olarak değiştiremeyecekleri zorunlu bazı “formlar” bulunmalı ve bu formlar insanlar tarafından zorunlu olarak bilinebilmelidir. Kadı bunu nasıl temellendirmektedir, veya Kadı’nın yaklaşımı böyle bir şeyi temellendirmeye elvermekte midir? Kadı Abdülcebbar’ın hüsün ve kubuh anlayışını anlamak isteyen bir çalışmanın mutlaka cevaplandırması gereken ilk soru bu veya benzer şekilde ifade edilebilecek bir sorudur.

3.2.1. Hüsün ve kubuh varlığı meselesi: “Hüsün ve kubuh vardır.” cümlesi neyi ifade etmektedir? Biz ne anlamda hüsün ve kubuh “varlığından” söz edebiliriz? Bu hususta söylenecek ilk şey, Kadı’ya göre hasen ve kabîhin birer sıfat olduğudur; ancak ahlâkî anlamıyla iyi ve kötü “şeylerin” vasfı değildir. Herhangi bir şeyin bu anlamda iyi veya kötü olmasından bahsedilemez. Mesela taş, ağaç, kuş gibi şeylerin iyi veya kötü olmasından bahsetmek anlamlı değildir. Bu anlamda sadece fiillerin iyi veya kötü olduğundan bahsedilebilir; dolayısı ile hasen ve kabîh fiillerin sıfatıdır. Ancak bu sıfat kuğuların beyaz olması gibi fiillerin kendinde taşıdıkları, yani bir fiilin ait olduğu cinsin zâtî sıfatı değildir; onlar fiilin “vücûduna zâid” sıfatlardır.⁸² Bunların fiillerin zâid sıfatları olduğunu dikkate alarak, hüsün ve kubuhun her halde fiili gerektirdiğini; fiillerin dışında hüsün ve kubuhun bahsedilemeyeceğini söyleyebiliriz. Bundan dolayı önce kısaca onun, hüsün ve kubuhun kendisine sıfat olduğu “fiil” ile neyi kastettiği üzerinde durmak gerekecektir. Fiilin ne olduğu meselesi, hüsün ve kubuh meselesinin tayin edici unsurlarından biridir. Bu konuları ele alırken daha meselenin başında zikrettiği bir cümle onun nereden başladığı hususunda bir fikir vermektedir. Bu cümle “enne'l-ef'âle ma'kületün fi's-şâhid” cümlesidir.⁸³ Ancak bununla tam olarak neyin kastedildiğini görebilmek için önce onun “ma'kü'l” derken

81 VI/1, 26; *el-Muhtasar*'da da şöyle tanımlamaktadır: Ma'nâhu ennehü mimmâ yüstehakku bihi ez-zemmü mine'l-efâli, *el-Muhtasar*, s. 203-204.

82 VI/1, 7

83 *el-Muhtasar*, s. 202

neyi kastettiğini ve bunun ontolojik cihetten bir tahlilinin yapılmasını, yani ana hatları ile Kadı'nın varlık anlayışını ortaya koymak gerekir. Ancak bundan sonra bu anlayış çerçevesinde fiillerin ve onların zâid sıfatı olarak hüsün ve kubhun varlığının neye tekabül ettiğini teşhis etmek mümkün olacaktır. Bu hususu Kadı'nın nasıl gördüğünü tespit ve tasvir etmek için onun verdiği –doğrudan bu mesele ile ilgili olmasa da- bir misali kısaca gözden geçirmekte fayda vardır. Bir “emanet”, emanet olarak birisi tarafından başka birisine daha sonra iade edilmek üzere bırakılmış şeydir. Kendisine emanet edilen, emanet edenin, emaneti talep etme hakkını ve kendisinin de onu iade etmek üzere aldığını ve buna muktedir olduğunu bilir. Burada söz konusu olan talep hakkı, iade etmek üzere almış olduğunun bilgisi ve iade edebilme gücüne sahip olma, ona o malı iade etmeyi gerekli (vücüb) kılar.⁸⁴ Biraz daha yakından tahlil edilecek olursa, “emânet” kavramını, söz öncesi, en az iki insan arasında belirli bir şey üzerindeki bir ilişkinin ortaya çıkardığı, o “şey”in varlığına zâid bir sıfat olduğunu söyleyebiliriz. Bu ilişki zorunlu olarak “emânet”i oluşturmaktadır. Bu misalde görüldüğü gibi, bir fiilin dahil olduğu ilişkiler düzeni, bir taraftan hak, diğer taraftan vecibeyi ortaya çıkarmaktadır. Yani vücüb denilen şey, insan ilişkilerinin ortaya çıkardığı, bu ilişkilerin bir neticesinden başka bir şey değildir. Bunun diğer anlamı, vücübun daha olgu seviyesinde mevcut olduğu ve olguların ait oldukları ilişki düzenlerinin böyle bir şeyi var kıldığıdır. Aklî hakikat veya makulat seviyesi doğrudan doğruya işte bu dil ve hitap öncesi durumu dikkate almakla kazanılmaktadır.⁸⁵

Yukarıda söylenenlerden kolayca anlaşılacağı gibi, hüsün ve kubhun varlığı hakkında konuşmak, fiilin varlığı hakkında konuşmaya bağlıdır. Dolayısı ile Kadı'nın fiili nasıl gördüğünü ortaya koymadan, onun zâid vasfı olarak hüsün veya kubuhun bahsetmek anlamlı olmayacaktır. Şunu burada ifade etmek gerekir ki, fiil konusu, hem genel olarak İslâm düşüncesinde hem de kelimada olduğu gibi Kadı Abdülcebbar'da da üzerinde en fazla konuşulan, en yakından tahlil edilen konulardan birisidir.⁸⁶ Bundan dolayı bu konuyu efradını câmi ağıyarını mâni bir şekilde ele almak, bu yazının boyutlarını aşar. Burada bizim yapacağımız, hüsün ve kubuh meselesinin anlaşılması için gerekli olduğu kadar bu konuya işaret etmekten ibaret olacaktır.

Kadı Abdülcebbar fiili, “Kudret sahibi olan tarafından ortaya çıkarılan her şey” (el-fi'lü hüve mâ yahdüsü mine'l-kâdir)⁸⁷ olarak tanımlıyor. Bu tanım içerisinde, müdahale etme imkânı olduğu halde, olup bitene müdahale etmeme veya bilerek ve farkında olarak geri durma anlamındaki “takriri” de ekleyecek olursak, onun fiil derken kastettiğini kabaca ifade etmiş oluruz. Bizim bu makalede üzerinde durduğumuz birçok konu gibi bu konu da müstakil bir mesele olarak değil, fiillerin kime nispet edileceği sorusu ile, daha doğrusu insan sorumluluğu (Kadı mücerred bir şekilde “insan” kelimesini değil, genel olarak “mükellef” terimini kullanmaktadır) ile irtibatlı

84 XII, 348

85 XVII, s. 145

86 Bu konuda yapılmış olan bir çalışma için bak: Daniel Gimaret, *Théories de l'Acte Humaine en Théologie Musulmane*, Paris: J. Vrin 1980

87 *el-Muhtasar*, s. 203

olarak ele alınmaktadır. Öncelikle burada söz konusu olan fiiller, bundan dolayı, insan fiilleri olmakla birlikte, Kadı tarafından insan fiilleri için söylenenler ana hatları ile Allah'ın fiilleri için de geçerlidir. Fiilin ne olduğu sorusu söz konusu olduğunda, hemen hatıra gelen şey fiili gerçekleştiren fâilin özellikleridir; çünkü fiil ve fâil birbirinin mütelâzımıdır. Fâilin en önemli özelliği ise onun fiili gerçekleştirme gücüdür (kudret veya istitâat). Bir fâilin bir fiili gerçekleştirebilmesi veya gerçekleştirilmiş olan bir fiilin bir faile nispet edilebilmesi için, o fâilin o fiili gerçekleştirebilecek gücünün olması gerekir.

Kadı Abdülcebbar, kudreti insanın sahip olduğu imkânların bütünü olarak kabul ederek iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan birinci kısım insanın iç dünyasında sahip olduğu imkânlardır. Bu imkânlar muhtelif isimlerle zikredilmekle birlikte ana hatları ile üç kısma ayrılmaktadır. Bunlardan bir kısmı irade ile ilgilidir. İkinci kısmı bilgi ile alâkalı; üçüncü kısmı ise kastetme ile alâkalıdır. İnsanın kudretini ifade eden ikinci kısım, insanın sahip olduğu vücut organlarının ona sağladığı imkânlardır. Elin tutma gücü, gözün görme, kulağın işitme gücü vs. Bu temel ayrıma bağlı olarak Kadı insan fiillerini iki ana kısma ayırmaktadır. Bunlardan birincisi kalbin fiilleridir. İkincisi ise insanın diğer organları ile gerçekleştirdiği fiillerdir (ef'âlü'l-cevârih). Bunlar konunun anlaşılması için birbirinden ayrılmakta ise de, insanın bir şey yapması veya yapmaması halinde, hepsi birden müdahil olmaktadır. Kalbin fiilleri *irade* ile ilgili olarak isteme istememe, şehvet vs. gibi unsurları içerdiği gibi, *bilgi* ile ilgili olarak bilgi, cehl, hıfz vs. gibi unsurları da ihtiva etmektedir. *Kastetme* ile ilgili olan kısımda da esas itibarıyla insanın dış dünya ile irtibatının iç dünyasındaki tarafını ifade etmek üzere kasdı ve maksadı dikkate almaktadır. Bir fiilin bir şahsa veya fâile nispeti söz konusu olduğunda da tayin edici noktayı ortaya çıkarabilmek amacıyla, bu fiilleri, "kulların kasdı", irade, şehvet, kudret, bilgi, cehl ve sehv cihetlerinden bir tasnife tabi tutuyor. Yani fiiller söz konusu olduğunda veya ortaya bir şey çıkarıldığında ortaya çıkan bu şeyin onu ortaya çıkarana nispeti üç ayrı cihetten kurulabilir ve bunlar bir taraftan kast, irade ve bilgi ile ilgili olduğu gibi, diğer taraftan da kast, irade ve kudretin ortaya çıkan şeye taallukunu mümkün kılan bilgi ile cehl ve sehv cihetlerini dikkate almayı gerektirmektedir. Burada ortaya çıkan sorulardan birisi, mesela sehven veya cehlen bir şeyin ortaya çıkarılması durumunda, bunu ortaya çıkarana bu şeyin nispet edilip edilmeyeceği sorusudur. Kâdî'nin kendi ifadesi ile: "Bizden birinin yaptığı Yüce Allah'ın yaptığından nasıl ayrılır ve bir fiilin Amr'ın değil de Zeyd'in fiili olduğunu nasıl biliriz? Ona denilir ki: Kulların yazarlık, sarraflık, yürüme ve ayağa kalkma gibi *kasıtları*, *iradeleri*, güçlü arzuları, *kudretleri*, *bilgileri*, bilgisizlikleri ve unutkanlıkları hasebiyle vaki olanlar onların fiilleridir; onların yapmaları mümkün olmayan ve halleri hasebiyle vaki olmayanlar yüce Allah'ın fiilleridir."⁸⁸ Bir anlamda bu dört husus,

88 *el-Muhtasar*, s. 203, (fe-bimâ yetemeyezü mâ yef'aluhû ehadünâ mimmâ yef'aluhû te'âlâ? Ve keyfe na'lemü'l-fi'le fi'len li-zeydin düne 'amrin? Kile lehû: Mâ yaka'ü bi-hasebi kasdı'l-'ibâdi ve iradetihim ve shevâatihim ve bihasebi kadrihim ve 'ulûmihim ve bi-hasebi cehlihîm ve sehvihîm ke'l-kitâbeti ve 's-siyâgati ve'l-meşyi ve'l-kiyâmi fe-hüve fi'lühüm ve mâ yete'azzerü 'aleyhim ev lem yeka' bi-hasebi ahvâlihîm fe-hüve min fi'li'llâhi te'âlâ), ayrıca s. 208

yani kast, irade, ilim ve kudret bir fiilin tahakkukunun zorunlu ön şartlarıdır; eğer bir insan bir şey yapmak istiyorsa, o şeyi kastetmeli, ne yaptığını bilmeli, onu istemeli ve onu yapabilecek bir durumda olmalıdır. Bunlardan biri eksik olursa, onun o fiili yapması mümkün olmaz. Daha başka bir ifade ile kastetmediği bir şeyi yaparsa, o zaten kasıt dışıdır; bir şeyi kastetmekle birlikte, neyi kastettiğini bilmiyorsa, o zaman yaptığı ile kastettiğinin aynı olup olmadığını bilemez. Bir şeyi bilmek ve kastetmekle birlikte istemiyorsa, istememekle birlikte yaptığı onun istemeyerek yaptığı bir şey olur. Bütün bunların yanında bir fiili bir insanın yapabilmesi veya yaptığı bir şeyin ona izafe edilebilmesi için onun o fiili yapmaya kadir -yani fizikî anlamda onu yapacak gücü- olması gerekir. Bu hususu ortaya çıkmış olan bir fiilin kime nispet edileceği sorusunun cevabını ararken daha da açık bir şekilde anlamak mümkün olacaktır. Bir insana bir fiilin isnadının söz konusu olabilmesi için, onun öncelikle o fiili yapacak gücünün olduğunun, o fiili yapmayı bildiğinin, onu istediğinin ve onu kastettiğinin bilinmesi gerekir. Eğer bu unsurlardan birisi eksik olursa, bu durumda o fiilin o insana izafe edilmesi uygun olmaz. Kadı Abdülcebbar fiilden bahsederken öncelikle hitap ve dil öncesi şartları dikkate alarak bu konuyu inceler. Onun yukarıda iktibas edilen “enne'l-ef'âle ma'kületün fi'ş-şâhid”⁸⁹ ifadesi bu anlama gelir. Ancak onun fiil anlayışı, sadece insan için geçerli bir tanım olmayıp aynı zamanda –bazı modifikasyonlarla- Yüce Allah için de geçerli olduğu için, hem fikhî hem de kelâmî boyutu ve neticeleri olan bir anlayıştır. Biz burada bu konunun teferruatı üzerinde durmayacağız.

Kadı Abdülcebbar hüsün ve kubuh ile ilgili meseleleri ele alırken sık sık ma'kûl, lugavî, şer'î ve örfî terimlerini, her biri farklı seviyelere tekabül eden “hakikatleri” ifade etmek için kullanmaktadır. Kadı Abdülcebbar her ne kadar sistematik bir şekilde –en azından elimizde bulunan eserlerinde- muhtelif hakikat seviyelerini ayırmasa da, bu ayrımı eserlerinde kullanmaktadır. Onun bu hususta en yaygın kullandığı iki terim aklî ve şer'î ayrımıdır. Bunların yanında zaman zaman lugavî ve örfî terimlerini de, müstakil hakikat seviyelerini ifade etmek için kullanmaktadır. Onun sistematik olarak yapmadığını en iyi talebelerinden birisi olan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin eserinde bulmaktayız.⁹⁰ Hakikat terimini onun nasıl kullandığına işaret etmek, bize Kadı Abdülcebbar'ın bu konularla ilgili ifadelerini anlama hususunda epeyce yardımcı olacaktır. el-Basrî, Kadı Abdülcebbar'dan naklen şer'î hakikati tanımlarken, onda iki unsurun bulunması gerektiğini söyler: Bunlardan birincisi “mânâsının Şeriat ile sâbit olması”, ikincisi “ona Şeriat tarafından bir isim verilmiş olması”dır.⁹¹ Hakikati, bir tür “subûr” veya “vücûd” olarak düşündüğümüzde, o zaman şer'î hakikati, Şeriat tarafından var kılınan ve isimlendirilen “şey” olarak anlamamız gerekecektir. Bu durumda

89 *el-Muhtasar*, s. 202

90 Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed*, thk. Muhammed Hamidullah, Dımaşk 1964, I, s. 22-28; Sistematik bir tasnif olmadan sadece kavram olarak bir kullanım şekli *el-Mugnî*'de de bulunmaktadır. *XVII*, s. 84 (Bu hususun bir tahlili ve özellikle kelâmî açıdan bir tartışması için bak. Cüveynî, *Kitâbü't-Telhis*, I, s. 209-216).

91 Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed I*, s. 23-24

aklı, örfî ve lügavî hakikat neyi ifade etmektedir? Şer'î hakikat ile ilgili yapılan tanımda zikredilen unsurlar cihetinden meseleye bakılacak olursa, akli hakikatin, akıl tarafından "var kılınan", lügavî hakikatin lûgat tarafından var kılınan ve nihayet örfî hakikatin de örf tarafından var kılınan "şey" olarak tanımlanması gerekir. Ancak durum bu kadar basit değil, epeyce karmaşıktır. Karmaşıklık, şer', akıl, lûgat ve örfün mahiyetindeki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Biz fazla teferruata girmeden Kadı Abdülcebbar'ın meseleyi nasıl ele aldığı hakkında kısaca şunu söyleyebiliriz: Şer', bir cihetten ihbarî olsa da, başka bir cihetten ilahî iradeyi ifade etmekte ve bu irade bazı şeyleri var kılmaktadır. Ancak akıl söz konusu olduğunda, bu durum aynen geçerli değildir; çünkü akıl bir şeyi var kılamaz, sadece mevcut olanı bilir.⁹² Buradan hareketle makul ile insanın zihnen kavrayabileceği bir mevcudu kastettiğini söylemek mümkündür. Bu mevcut, kendi içinde zorunlu olabileceği gibi, mümkün de olabilir. Buna denk bir şekilde akıl da bazı şeyleri zorunlu olarak, bazı şeyleri de az veya çok gayretle bilir. O halde akli hakikatin, beş duyu ile idrak edilemeyen, insanın zihnen ulaşabileceği bir mevcut olduğunu söyleyebiliriz.⁹³ Lügavî hakikat ise, esas itibarıyla "İnsanların vazederek (muvaza'a yoluyla) üzerinde anlaştıkları kelimeler ve bunların birbirleri ile ilişkileri" şeklinde tanımlanabilir.⁹⁴ Lügavî hakikatin esas itibarıyla insanlar tarafından oluşturulmuş; belli bir oranda keyfilikten uzak, ama az da olsa keyfiliğe açık, bundan dolayı tam olarak güvenilemez bir mevcuda işaret ettiğini söyleyebiliriz.⁹⁵ Örfî hakikatin de, benzer bir şekilde hitap sonrası insanların birbirleri ile ilişkilerinde "teâruf" yoluyla ortaya çıkan, Şeriat tarafından tanımlanmamış ilişki formları olduğunu; dolayısı ile örfî hakikat teriminin insanların birbirleri ile ilişkilerinde esasını bulan bir mevcudu ifade ettiğini söyleyebiliriz. Kısaca -hüsün kubuh meselesi ile doğrudan irtibatlı olarak- vahiyden önce, insanlar arasında bazı ilişkiler vardır ve bu ilişkiler aynı zamanda bazı neticeler de ortaya çıkarmaktadır. Dil sadece mevcut olan bu ilişki ve neticeleri ifade etmek için insanlar tarafından uzlaşma (muvâda'a) yoluyla ortaya çıkarılmış ikinci bir varoluş şeklidir; kendisinden bağımsız olarak mevcut olan birinci varlıkların, bir tür temsiline tekabül eden ikinci bir varoluş seviyesidir. Bundan sonra Şeriatın, kısmen birinci varlıklara tekabül eden, kısmen de bunun ötesinde, yeni şeyler var kılarak teşkil ettiği, birinci varlık seviyesini var sayıp ona dayanan, ancak onun üstüne yeni bir boyut katarak, oluşturduğu şer'î hakikatler seviyesi bulunmaktadır. Bunun yanında akla, dile ve Şeriate sahip olan insanların, bunlara dayanmakla birlikte, bunlarda bulunmayan yeni bir ilişki şekli geliştirmeleri ile, örfî hakikat denilen bir mevcut türü ortaya çıkmaktadır. Burada söz konusu olan varlık seviyeleri, yanyana değil, üst üste bulunmaktadır. Yani en aşağıda ma'kulat seviyesi, bunun üstünde dil seviyesi, bunun üstünde

92 Bu durum özellikle zarurî bilgiler için geçerlidir. bk. *Şerh*, s. 48

93 VI/1, 11 "innemâ yahsunu livechin ma'külin yahsulü 'aleyhi"

94 Kadı bu hususa defalarca işaret eder (XVII, 11, 14 vs.). Bir yerde (XVII, 9: fe kezâlike'l-kavlü fl'l-hitâbi ellezi tekaddeme fîhi el-muvâda'atü) de 'muvazaanın hitabı öncelediğini' açıkça zikreder.

95 Dildeki keyfilik unsuru, Kadı'nın dilinde kast ve iradenin kelâmdaki yerini vurguladığı bölümlerde açık bir şekilde dile gelir. Mesela XVII, s. 14-15

şer'iyat ve nihayet bunun da üstünde örf seviyesi bulunmaktadır. Kadı Abdülcebbar'ın ifadelerini yerli yerine oturtmak için bu sıralamayı ve ana hatları ile dile getirmeye çalıştığımız varlık anlayışını dikkate almak gerekmektedir.

{Yukanda verdiğimiz emanet örneği üzerinden meseleyi ele alacak olursak, mesele şöyle gözükmetedir: Ma'külât alanı, dil ve hitap öncesi alandır. Bu alanda bir taraftan beş duyu ile "idrak edilen" varlıklar bulunduğu gibi, sadece akıl ile kavranan başka varlıklar da mevcuttur. Bu varlıklardan bahsederken Kadı, "ma'kül" ifadesini kullanır. Buradan bakıldığında Kadı'nın fiiller için, onların "şâhit"te ma'kül olduğunu ifade etmesi, fiillerin esas itibariyle idrakin konusu olan bir kısmı olmakla birlikte, sadece akılla bilinen başka bir kısmının da bulunduğunu, bu anlamda fizikî varlıklarının ötesinde, akli varlıklarının bulunduğunu göstermektedir. (Burada hitap öncesinde ortaya çıkmış olan bir ilişkiler düzeni vardır ve bu düzen neticesinde emanetin iadesinin bir vecibe olduğu zarurî olarak bilinir)

Lugavî hakikat, eşyanın isimlendirilmesi ve bunlar arasında irtibat kurularak belirli bir düzen içinde haklarında konuşurken kullanma esnasında ortaya çıkan bir varlık şeklidir.⁹⁶ (Lugavî olarak "emanet" olgusuna "emanet" isminin verilmesi ve bunun, insanlar arasında mevcut olan söz öncesi ilişkiyi "emaneti iade etmek bir vecibedir" şeklinde ifadesi buna tekabül etmektedir. Bu ifade bir anlamda olguya lisanî seviyede bir "varlık" vermektedir.)

Şer'î hakikat, hitap ile sabit olan ve hitap tarafından isimlendirilen alandır. (Şeriat, makulün tespit ettiği, "emaneti iade etmek bir vecibedir." ifadesini, "Emaneti ehline verin." emriyle dile getirmektedir. Bunu yapmayanları ahirette ceza ile tehdit etmektedir.)

Örfî hakikat ise, Şeriaten sonra toplumda, onda bulunmayan, yeni ilişki formlarının ortaya çıkması anlamında, daha özel bir toplumsal ilişki düzenini ifade eder. ("Emanet" meselesinin "ahlâk ilminde X konusunun alt başlığı olarak incelenmesi" ise, örfî seviyeye tekabül etmektedir). Buna göre makûlat alanı ilk ve esastır. Lugavî hakikat bir anlamda insanın konuşma kabiliyetini kullanarak oluşturduğu, birinci ile irtibatlı, ikinci bir varlık seviyesidir. Şer'î hakikat, bir taraftan vaciblerle alâkalı olmasından birinciyle, lisan ile gelmiş olmasından dolayı da ikincisi ile irtibatlı olmakla birlikte, bunlar üzerinde Yüce Allah'ın var kıldığı ve isimlendirdiği üçüncü bir varlık seviyesidir ve ilk ikisinin varlığını iktiza eder.⁹⁷ Örfî varlık ise ancak şer'î varlık ile irtibatlı olarak var olabilir ve kavranabilir. Esas itibariyle toplumsal ilişkilerde ortaya çıkmakla birlikte, lisanî bir varlık da kazanabilir. Bu yönden bir taraftan Şeriatle irtibatlıdır, diğer taraftan da lisanla.

Hüsün ve kubuh, esas itibariyle makulat alanında bulunmaktadır. Ancak bunlar, kendi başlarına varlık olmayıp, fiillerin vücuduna zâid sıfatlar olarak mevcuttur. Fiillerin vücuduna zâid sıfatlar olmaları, fiillerin zatından farklı olmaları anlamına gel-

96 *el-Muhtasar*, s. 193

97 Kadı'nın dil bilgisinin ma'kulat alanının bilgisi ile alâkalı olmayıp, ancak şer'î bilginin ön şartı olduğunu söylemesi bunu ifade etmektedir. Bak *el-Muhtasar*, s. 170.

mektedir. Kadı da zaten fiillerin kendinde böyle bir vasfı taşıdıklarını söylememektedir. Ancak onun fiillere hitap yoluyla yüklenen bir vasıf olduğunu da kabul etmez. Bu durumda fiillerin mesela kabih olmaları, onların insan ile irtibatlı olarak, bu irtibat içerisinde ortaya çıkardıkları neticeler açısından anlamlı olmakta, bu da kubhun fiillerin bir tür “kesb”leri olarak düşünüldüğünde anlaşılır olmaktadır. Daha başka bir ifade ile bir fiil, belirli bir ilişki düzeni içine girdiği zaman, genel olarak insanlar tarafından mesela “zararlı” olarak kabul edilen bazı neticeler ortaya çıkarmakta ve insanlar tarafından buna binaen zararlı olarak görülmektedir. Ancak zarar kendi başına bir fiilin kötü olduğunu ortaya koyamaz. Zarar (ve duruma göre fayda) başka vecihlerle birlikte, bir fiilin iyi veya kötü vasfını kazanmalarında etkin olabilir. Böyle olunca da kubuh, kendinde var olan veya fiillerin “aynen” taşıdıkları bir vasıf olmayıp, insanların ilişkileri içinde onun kazandığı konum veya yeri ifade etmektedir. Buradan kısaca Kadı Abdülcebbar’ın hüsün ve kubhu –ve bunlarla ilgili diğer kavramları- ilişkiler düzeni içinde bir fiilin bir tür fonksiyonu olarak tanımladığını söylemek mümkündür. Bu durumda hüsün ve kubuh, fiilin zâtî sıfatı olmayıp, onun bazı vecihlerden kazandığı bir vasıf, bir tür fonksiyondur ve bu haliyle de bilinebilir. Bunun bizi ulaştırdığı diğer bir netice de, aslında hüsün ve kubhun, fiillerin özünde bulunan birer vasıf olmayıp onların insan hayatında edindiği yer cihetinden “var” oldukları ve onların böyle “itibârî” bir varlıklarından bahsedilebileceğidir.

3.2.2. Hüsün ve kubuh nasıl bilinir? Bu sorunun cevabı Kadı Abdülcebbar’a göre kısaca aklın hüsün ve kubhu vaz etmeyip sadece keşfettiği gibi şeriatin de aynı şeyi yaptığı şeklinde cevaplandırılabilir.⁹⁸ Kadı nezdinde bilginin konusu ile ona ulaşma yolu arasında doğrudan bir irtibat vardır ve bu anlamda bilgi bilinene bağlıdır (ilim maluma tabidir). Bunu onun makulat alanı olarak gördüğü alanı akıl ile, lugavî alanı ona varlık veren “muvazaa”nın bilinmesi ile; şer’î olanı sem’ yoluyla ve örfü de ona uygun bir yolla bilinebileceğini ifade ettiği noktalardan çıkarabiliriz. Hüsün ve kubhun bilinme yolları da hüsün ve kubhun varoluş şekline bağlıdır.

Kadı, insanın bilme yollarını iki kısma ayırdığı gibi buna bağlı olarak insanın bilgilerini de zarurî ve kesbî olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.⁹⁹ Zarurî bilgiler, zorunlu ve vasitasız bilgilerdir; bunların bir kısmı insanın bilmeme ihtimali olmayan, delili ve dolayısı ile insanî hiçbir gayreti gerektirmeyen bedihî bilgileri ifade eder; bunlar arasında bir insanın kendi varlığını, bazı şeyleri bildiğini, bazı şeyler yaptığını, acı hissettiğini, sevindiğini, üzüldüğünü, bazı şeyleri beğendiğini ve bazı şeylerden huzursuz olduğunu bilmesi gibi hususlar bulunmaktadır. Bunun yanında ikinci bir tür zarurî bilgiler vardır ki, bunlar, bir aracı yoluyla elde edilmektedir. Bu tür bilgiler,

98 VI/1, 64

99 Burada ilk bakışta dikkat çekmeyen, ancak Kadı’nın bütün düşüncesi hakkında esash bir fikir veren bir hususa işaret etmekte fayda vardır. Kadı, genel anlamda insandan değil de “mükellef”ten bahseder. Onun için değerlerden ari, müstakil ve müstağni bir ‘insan’ değil, mükellef söz konusudur ve o, “mükellefin bilme yolları”, “mükellefin fiilleri”, “mükellefin istitaati” gibi konulardan bahsetmektedir. Bu ifadelerde kullanılan “mükellef” terimi, esas itibarıyla onun insan anlayışını da ifade etmekle birlikte, bütün düşünce sistemini en iyi ifade eden terim gibi gözükmektedir.

beş duyu verilerine tekabül eder. Bu bilgiler duyu organları vasıtası ile dolaylı bir şekilde elde edilmekle birlikte, renk ve ses algısı gibi, insanın irade ve özel bir gayretini gerektirmeyen, bundan dolayı da zarurî bilgilerdir. Kadı Abdülcebbar bu gibi bilgileri zarurî bilgiler olarak kabul etmektedir. Kesbî veya iktisabî olarak kabul ettiği bütün bilgiler, insanın bir delil yoluyla elde ettiği bilgilerdir ve bunlara insanın yaptığı muhtelif istidlaller, nazar ve düşünme yoluyla elde ettiği bilgiler ve bütün sem'iyât dahil olmaktadır.¹⁰⁰ Sem'iyat alanında da benzer bir şekilde tevatür gibi zarurî olan ile içtihad gibi zarurî olmayana birbirinden ayırmaktadır. Kadı'nın yaptığı bu ayırım, ilk bakışta oldukça garip gelebilir, çünkü zarurî bilgiler tanımı gereği insanın isteğine bağlı olmayan ve mecburen bildiğini ifade eder. Halbuki sem'iyât alanı bu anlamda bilgiler vermez; onlar kesbî alanın içinde mütalaa edilmektedir. Burada ilk bakışta ortaya çıkan karışıklık, onun hakikat seviyelerini birbirinden ayırdığı dikkate alındığında çözülebilir. Yani her hakikat seviyesi hakkında zarurî ve zarurî olmayan bilgileri ayırmak mümkündür. Bundan dolayı makulat alanındaki zarurî bilgilerle, sem'iyat alanındaki zarurî bilgiler, birbirlerini dışlamadan söz konusu edilebilmektedir.

Kadı'nın zarurî bilgiler kategorisindeki bütün bilgiler, akliyyat alanının ana çekirdeğini teşkil etmektedir. Diğer bilgiler bir şekilde zarurî olan bilgilerle irtibatlı olarak elde edilmektedir. Mesela insanın "bazı şeyleri iyi bulduğu bazı şeylerden rahatsız olduğu" hakkındaki bilgisi ile belirli bir şeyin rahatsız edici olduğunu "farketmesi" doğrudan birbiri ile irtibatlıdır. Eğer insan ilki ile ilgili bilgiye sahip olmasa ikincisini elde edemez. Çünkü rahatsız olmanın ne demek olduğunu bilmeyen birisi, rahatsız olduğunda bunun bir "rahatsız olma" olduğunu fark edemez. Hüsün-kubuh ile ilgili bilgilerin bir kısmı işte böyle zarurî bilgilerden oluşmaktadır. Çünkü bunlar, fiillerin, içinde buldukları ilişkiler içerisinde kazandıkları zâid sıfatlardır ve insanların zarurî olarak bildikleri, beş duyu verilerine denk düşmektedir. Kadı'nın bu hususta sık sık verdiği misaller "zulmün kötü olduğu", "yalan söylemenin kötü olduğu", "borcun iade edilmesinin iyi olduğu", "nimete şükretmenin iyi olduğu" nun bilgisidir. Kadı bu gibi bilgilerin bu anlamda zarurî olduğunu ifade etmektedir. Bunların yanında kesbî bilgiler vardır ki, bunlara fayda ve zarar cihetlerini de dikkate alarak bazı fiiler hakkında verilen hükümler misal olmaktadır. Zulmün ve yalanın kötü olduğu bilgisinin "zarurî" olması, onun verdiği en yaygın örnekler arasındadır.¹⁰¹ Mümeyyiz olan veya âkil olan her insan, bazı temel hususlarda, neyin kabîh neyin hasen olduğunu bilir. Mesela zulmün, küfrân-ı ni'metin, Allah'ı bilmemenin ve O'ndan başkasına ibadet etmenin kabîh (kötü) olduğunu bilir; aynı şekilde ihsanın, nimete, herhangi bir zarar ihtivâ etmeyen yiyecek ve içeceğe şükretmenin iyi olduğunu da bilir.¹⁰² Bunları bilmek için, başka bir bilgi kaynağına ihtiyaç yoktur. Bunlar, akılı olan her insan tarafından bilinen şeylerdir.

100 XVII, s. 152, Sem'i delilleri de 'hitab ile bunun dışındakiler' olarak iki ana kısma ayırmaktadır. Hitap ile Kur'an'ı kastederken, icma ve e'âl dediği rivayetleri de sem'i deliller olarak kabul etmekte ve bunları diğer sem'i deliller başlığı altında ele almaktadır.

101 VI/1, 18 vd.

102 *el-Muhtasar*, s. 203

Şer'î hakikatler hakkındaki bilgimiz, tamamen sem'a dayanmaktadır. Sem' ise hitap, icmâ ve ef'âl olarak ayrılmaktadır. Bu husus bir taraftan şer'î hakikatin, sem' tarafından "var kılınması" ile alâkalıdır. Diğer taraftan bunların anlaşılabilmesi için, akli olan alanla irtibatlı, daha doğrusu orada icmalî olarak bilinen hususların teferruatının ortaya konulması şeklinde bir irtibatın bulunması gerekmektedir. Sem', akıl ve lugatı iktizâ etse de onlardan müstakil bir kaynaktır; onlar tarafından yeri doldurulamaz. Sem'in var kılınma ve bundan dolayı bilinme yolu, "delillerin nasbı"dır.¹⁰³ Onlar şer'in yerine ikame edilemez. Akliyyat alanının kendi başına müstakil bir "dünya"yı teşkil ettiği gibi, şer'î alan da kendi başına müstakil bir dünya oluşturmaktadır. Akliyyat, şer'î iktiza etmediği halde, şer'iyât alanı akliyyat ve lugatı iktiza eder. Ancak sadece iktiza eder; onlardan farklı bir dünyadır. Böyle olunca da, hüsün ve kubuh meselesinde kısmen, özellikle icmalî bilgiler söz konusu olduğunda, akli olanla doğrudan irtibatlı olsa da, esas itibariyle ondan daha farklıdır. Bilinme yolu da buna bağlı olarak daha farklı olduğu gibi, isimleri de daha farklıdır. Mesela farz söz konusu olduğunda, bu husus biraz daha açık bir şekilde ifade edilir. Bu durum en bariz bir şekilde "ibâdât" alanı söz konusu olduğunda ortaya çıkar. Tanrı'ya ibadet etmenin iyi olduğunu akıl bilmekle birlikte, bunun keyfiyetini bilemez. Bunun keyfiyetini hem inşa hem de tasvir eden şer'dir. Kadı'nın terminolojisinde "İbâdet" alanının hayatın hemen bütün alanlarını ihata ettiği düşünülecek olursa,¹⁰⁴ o zaman Kadı'nın ibadetler alanının sadece sem' ile bilineceğini söylerken kastının hayatın belirli bir alanı olmadığı; hitap ile oluşan farklı bir hakikat, yani makulat seviyesinin üstünde bir varlık seviyesi olduğunu göstermektedir.

Kadı, hükümleri bilme yoluna göre iki kısma ayırmaktadır. Eğer bir hüküm akıl yoluyla biliniyorsa, o hüküm akla izafe edilir ve ona akli hüküm denir. Eğer bir hükme akıl yoluyla ulaşılabiliyor olmakla birlikte, sem' de aynı hükmü ifade ediyorsa, bu hüküm sem'e değil akla izafe edilerek, akli hükümler arasında sayılır. Aklın sem' olmadan kendi başına bilemeyeceği hükümlere, ama sadece bunlara, sem'î hükümler denilmektedir.¹⁰⁵ Diğer taraftan asıl aralarında bir ihtilaf olmaması ise de, aralarında ihtilaflar da çıkabilir; aklın verdiği ahlâkî bir hüküm ile sem'in verdiği hüküm arasında bir tenakuz söz konusu olabilir. Mesela akıl bir hayvanın öldürülmesini (zebh) "iyi" kabul etmez; buna karşılık şer' bunu helâl ve mübah olarak kabul eder. Daha doğrusu, Kadı'nın ifadesi ile, "öyle konular vardır ki, eğer o konuda Şeriat herhangi bir hüküm getirmeseydi, ona akıl "kötü" hükmünü verirdi; ancak Şer' onu mübah ve helal kabul etmektedir."¹⁰⁶ Bu durumda aralarında bir ihtilaf çıkmaktadır. Ancak hitap sonrası ortaya çıkan hakikat seviyesinde (şer'iyât), akıl sem' tarafından bildirilenin makûl olduğunu farkedip, kendi aslı hükmünden vazgeçerek, şer'î hükme tabi olur.¹⁰⁷

103 XVII, s. 12, 97

104 Kadı, alış-verişten hadlerin tatbiki, iyiliğin emredilip kötülüğün yasaklanmasına ve namaza kadar uzanan alanları taabbüd alanı içinde mülâhaza etmektedir. Bak: XVII, s. 102-103

105 XVII, s. 101

106 XVII, s. 102; onun çok sayıda verdiği örnekler için bak: VI/1, 64

107 VI/1, 64

Kadı, sem'in varlığını delillerin nasbına bağlamakla delil ile delalet ve medlul arasında nasıl bir irtibat kurduğu sorusunu da ortaya çıkarmaktadır. Yukarıda işaret edildiği gibi, insanın kudreti ile mükellefiyeti arasında doğrudan bir alâka vardır. İnsan gücünün yettiğinden sorumludur. Bu bütün alanlarda olduğu gibi, bilme alanında da böyledir. İnsan zarurî olanları, istese de istemese de bilir; buna karşılık delillerin nasbı yoluyla var kılınmış olan alanı da delillerin delalet cihetini araştırarak öğrenir. Bilgiler arasında "delillerin 'nasbı' yoluyla veya zarurî bir şekilde bilinmeleri arasında bir fark yoktur"¹⁰⁸. Burada kullanılan "delillerin nasbı" ifadesi üzerinde ayrıca durmak gerekmektedir. Bir taraftan delilin nasbı ile delalet arasında diğer taraftan da delil ile medlul arasında ne gibi bir irtibat vardır? Nasb edilen deliller muhtelif şekillerde karşımıza çıkmaktadır, ama bunlar arasında en önemlisi Kadı'nın "kelâm" dediği sözdür. Söz hitabı önceleyen ve hitabın varlığının ön şartı olduğu için bu hususu -Kadı'nın da üzerinde geniş bir şekilde durmasından dolayı- biraz daha yakından ele almak gerekecektir.

Kadı Abdülcebâr'ın fikhın ve usulün esasları ile ilgili tartışmalarda üzerinde uzun uzun durduğu meselelerden birisi, dil ve dilin mahiyeti meselesidir. Hitabın ne anlamda delil olduğu sorusunun, dilin mahiyetinin tespitine bağlı olduğunu kendisi de açıkça ifade etmektedir¹⁰⁹. Abdülcebâr'ın tavrında dikkat çeken husus, onun dili kendi başına, hiçbir hal ve şartta değişmeyen bir alan olarak kabul etmeyip, doğrudan insana bağlı ve dolayısıyla ona bağımlı bir iletişim vasıtası olarak görmesidir. Bu onun yukarıda işaret edildiği gibi, dilin mahiyetini muvazaaya bağlaması ile alâkalıdır. Muvazaa birden fazla tarafın bir sözü bir anlam için vazetmesi ve bu lafzı bu anlam için kullanma konusunda anlaşması anlamına gelmektedir. Yani dil, muvazaa yoluyla varolduğu için, değişmez bir esası yoktur. Ancak sadece vaz' bir ifadeyi anlamlı kılmaz, yani bir insanın ve sadece kendisinin bir sözü bir anlam için vazetmesi dilin oluşması için yeterli değildir; bunun gerçekleşebilmesi için birden fazla insanın bu işe iştirak etmesi ve bu konuda anlaşmaları gerekmektedir. Bu haliyle dil insanların arasında dille gerçekleşen iletişimin bir vasıtasıdır. Ancak dil, muvazaa ile ortaya çıktığı için mahiyeti itibariyle keyfi olmakla birlikte, iletişim iradesine bağlı olarak zaman içerisinde keyfiligi tahdit eden, ama tamamen ortadan kaldırmayan itibari bir varlık kazanır. Böyle olunca da dille gerçekleşen iletişim (hitab), bir taraftan kastı ifade etme iradesinin sağladığı bir zarurete bağlı olarak gerçekleştiği gibi, dilin kullanımının bir fiil olması ile birlikte, akılda bulunmayan kendine has bazı özellikler gösterir. Daha başka bir ifade ile hitab, muvazaa esasına dayalı bir fiildir. Bu haliyle de bir yönüyle muvazaanın özelliklerini diğer yönüyle de fiilin özelliklerini gösterir. Bunun neticesinde dil, irade ve kasıttan bağımsız bir varlık değil, irade ve kasıtlı varlığını ve işlerliğini kazanan bir tür davranışlar bütünü olarak görülmektedir. Onun dili böyle görmesi, kelâmî tavrının mantıkî bir neticesi gibi gözükmektedir. Kelâmî tavrında da, onun yüce Allah'ın kelâm sıfatı ile ilgili görüşlerine benzer bir şekilde,

108 *XVII*, s. 97

109 *XVII*, s. 153

ilahî kelâmın kadîm olmayıp, yüce Allah'ın diğer fiilleri gibi, mahlûk bir fiili olduğu, dolayısı ile diğer mahlûkat gibi görülüp anlaşılması gerektiği düşüncesine dayanmaktadır. "Kelâm, yüce Allah'ın fiillerinden bir fiildir. O insanlara emir, nehiy, va'd, va'îd, zecr ve tergeb ile hitap etmeyi murad ettiği zaman cisimlerde onu var kılarak yaratır; nebileri göndererek, şeriatleri insanlara ulaştırırsa (bu anlamdaki) kelâmı ile onlara hitap eder."¹¹⁰ Bu düşünce de onun daha genel olarak yüce Allah'ın sıfatları ile ilgili görüşünün kelâm alanına tatbikinden ibarettir.¹¹¹ Kadı'ya göre, yüce Allah mütekellimdir denemez; sadece onun, istediği zaman kelâmı yarattığından bahsedilebilir. Onun kelâmı yaratması da maslahata bağlıdır. Buradaki maslahat dar anlamıyla dünya içi çıkar veya fayda anlamına değil, bunun ötesinde iletişim amacının getirdiği ve hitap sayesinde insanların kurtuluşuna yönelik yol göstermeyi ifade etmektedir.¹¹² Bundan dolayı dili kendi başına ve kendi kuralları ile var olan bir "varlık türü" olarak değil de, bir tür 'davranış' olarak görmesi, onu, insan davranışını tahlil ederken kullandığı terimlerle tahlil etmeye sevk etmektedir.¹¹³ Kelâmın Yüce Allah'ın fiillerinden kabul edilmesi, Kur'an'ın anlaşılması söz konusu olduğunda doğrudan etkin olan usûle müteallik bir dizi önemli neticeyi de birlikte getirmektedir. Bu hususlar çok kısa bir şekilde, lisanın bir fiil olarak görülmesi ve bir fiil nasıl anlaşılıyorsa öyle anlaşılabilceği gibi bir neticeye veya anlama ilkesine ulaştırmaktadır ki, bu husus Kadı'nın usûl anlayışı açısından tayin edici bir ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu hususu kısaca şu şekilde dile getirebiliriz: Fiil kendi anlamını kendi içinde taşımaz; bundan dolayı bir fiili anlamak için, o fiil dışında karinelere ihtiyaç hissedilir; bu aynen Kur'an ve lisanî olan başka şeyler için de geçerlidir.¹¹⁴ Yukarıda fiil için söylenenler hatırlanacak olursa, Kur'an'ın anlaşılması hususunda onun nasıl bir yöntem sahibi olduğu kolayca çıkarılabilir. Kur'an'ın anlaşılması konusunda onun

110 *el-Muhtasar*, s. 193 "inne'l-ke'lâme fi'lün min ef'âlihî teâlâ yuhdisuhû ve yahlukuhû fi'l-ecsamî izâ erâde muhâtabate'l-halki bi'l-emri ve'n-nehyi ve'l-va'di ve'l-va'îdi ve'z-zecri ve't-tergibi ve izâ be'ase'l-enbiyâ'e ve hamelehüm eş-şerâ'i'a hâtabahüm bikelâmihi"

111 *el-Muhtasar*, s. 193 Biraz dikkatlice incelendiğinde bu yaklaşım şeklinin Hz. İsa'nın mahiyeti ile ilgili tartışmalarla da epeyce alakalı olduğunu fark etmek zor olmayacaktır.

112 Mesela yeryüzünde hastalıkların ve acıların bulunmasını, ahiretin anlaşılması ve orada azapla karşılaşmanın ne demek olduğunu kavramak ve bu sayede bu dünyada itaat ederek, ahirette kurtuluş için gayret sarfetmeyi anlamlı kılmak için, hastalıkların ve acıların bu dünyada bulunması, böyle bir maslahata bağlı ve dolayısı ile kötü olmayan, uzun vadede iyi olan bir şey olarak görmektedir. Teferruatı için bak *el-Muhtasar*, s. 227-228; *el-Muhtasar*, s. 194 (fe-yecibü en lâyeküme mütekellimen illâ izâ fa'ale'l-ke'lâme ve ehdasehü bi-hasebi'l-maslahati); ve *el-Muhtasar*, s. 195 (bi-hasebi'l-hâceti ve'l-maslahati)

113 *XVII*, s. 23 ve 107-110

114 Onun bu konuda muanzırları olan fukahanın meseleye nasıl baktığı ayrı bir konudur. Burada kabaca şunu söyleyebiliriz: Fukaha bu konuda tamamen farklı bir ilkedeki hareket eder; nitekim bu ilke, lisan yoluyla dile getirilen anlamın anlaşılması için, lisanın kendi başına yeterli olduğu ilkesidir. Bundan dolayı onun usûldeki telif tarzını İbn Haldun mütekellim'in usûlü olarak nitelemekte ve fukahaların telif tarzından ayırmaktadır. Fukaha yaklaşım şekli ile mütekellim yaklaşımı arasındaki en esaslı fark da, lisanın mahiyeti ve kendi başına mütekellimin kastını ifadede yeterli olup olmama noktasında ortaya çıkmaktadır. Fukaha lisanın kendi başına, başka bir karineye ihtiyaç hissettirmeden, mütekellimin kastını ifade edebildiği görüşünü savunurken, Kadı Abdülcebbar lisanın bu konuda yeterli olmadığını ve dil dışı karinelere mutlak anlamda ihtiyaç olduğunu söylemektedir (*XVII*, s. 44-45; 48).

dayandığı en temel ilke, bu söylenenlerle de irtibatlı olarak, onda “bilâ fâide”, yani anlamsız ve insanın anlayamayacağı herhangi bir şeyin bulunmadığıdır.¹¹⁵

Kadı Abdülcebâr'ın lisanî ifadelerin anlamları konusundaki tavrının esasını, dilin muvazaa neticesinde ortaya çıkması ve mütekellimin mutlak anlamda (veya kendinde) lafzın herhangi bir mânâyâ delalet etmemesinden hareketle, bir kelime veya ifade ile her zaman alışıl gelmişin dışında başka bir şeyi kastetme imkân ve ihtimalinin mahfuz olduğunu; bunun neticesinde lisanî bir ifadeyi anlamak isteyen muhatabın her zaman mütekellimin kasdı ve muradını dikkate almak zorunda olduğu düşüncesi yatmaktadır.¹¹⁶ Kasdının ve muradının anlaşılmasını isteyen mütekellimin ya sözde veya söz dışı başka bir vasıta ile kasdının ve muradının ne olduğunu tasrih eden bazı karineleri de birlikte söylemesi veya onlara işaret etmesi gerekmektedir. Eğer böyle bir destek mütekellim tarafından sağlanmamışsa, sözün anlaşılması, yani mütekellimin kasdının ve muradının anlaşılması, mümkün olmayacaktır. Lisanî ifadelerin kendilerinin mütekellimin kasdını ifadeye yeterli olmadığını söylemek, iletişimde muhataba tayin edici bir yer vermek anlamına gelmekte, bu da onun sözden istediğini anlayabileceği gibi bir durum ortaya çıkarmaktadır. Bu ise muhatap açısından sözü anlamada bir keyfiliğe kapı açmak anlamına gelmektedir. Onun bu düşüncesi ilk bakışta mutlak bir keyfiliğe kapı açma gibi gözükmekte ise de, burada ortaya çıkması zorunlu olan keyfiliği, hüsün-kubuh meselesinde takındığı tavır ve akla verdiği yerle dengelemektedir. Buna göre hitab bir yönüyle maslahatla ilgili olmak, hatta maslahata dayanmak zorunda olduğu gibi, diğer yönüyle de fiillerin zatına zaid olarak bulunana iyilik ve kötülük vasıflarının, vahiy olmadan da akılla bilinebilmesi, hitabdaki kastın ve muradın anlaşılmasındaki en esaslı “tabii” karinelerdir. Bu yönden tek başına lisanın kasdı ve muradı ifadeye yeterli olması mümkün olmadığı gibi, buna dayalı olarak da lisanî olan vahyin de maslahatı dikkate alan akıl olmadan anlaşılması mümkün olmayacaktır.¹¹⁷

Kadı'nın sem'iyat alanını müstakil bir varlık seviyesi olarak kabul etmesi ile şer'î kıyasın imkânı arasında da bir irtibat bulunmaktadır. Ona göre, şer'î kıyas ile akli kıyas arasında, kıyas olmak bakımından herhangi bir fark olmamakla birlikte, şer'î kıyasta, kıyasa esas teşkil eden şer'î ahkâm olmadan, şer'î kıyas sahih olmaz. İçtihat da ancak Şeriat içinde ve şer'î delillere bağlı olarak sahih olabilir.¹¹⁸

Kısaca ifade edilecek olursa, hüsün ve kubuh, hangi hakikat seviyesinde bulunuyorsa, o hakikat seviyesinin mahiyetine uygun bir yolla bilinmektedir. Bunların güvenilirlikleri arasında bir fark yoktur; hepsi bilgi ve makbul olduğu gibi, her bir seviyede zarurî olan ile olmayan birbirinden ayrılabılır ve bu çerçevede hem hakikat

115 Bu mesele oldukça geniş bir çalışmayı gerektirdiği için burada sadece bu kadarla yetinmek durumundayım. Sadece Kadı'nın diğer eserleri yanında *el-Muğni*'de ve özellikle de *XVII*. ciltte bu hususu geniş bir şekilde ele aldığına işaret edebilirim.

116 *XVII*, s. 43

117 *XVII*, s. 13

118 *XVII*, s. 324

seviyeleri birbirleri ile irtibatlı olarak düşünülür hem de her bir seviye kendi içinde taşıdığı yollar ve imkânlar açısından ele alınabilir bir hale gelmektedir.¹¹⁹

3.3. Şer'î hükümler ve bunların hüsün-kubuh meselesi ile irtibatı: Kadı, şer'î hükümler olarak bilinen mübah, nedb, vücut gibi kavramları temellendirirken, nisbî bir yaklaşım şeklini benimser. Bu nisbî (veya itibârî) yaklaşım şeklinde dört taraf vardır: Bunlardan birisi fâil, ikincisi fiil, üçüncüsü diğer şahısların veya üçüncü şahsın bu fiili işleyen fail karşısındaki tavrı ve nihayet dördüncüsü bu fiilin ortaya çıkardığı neticedir. Ahlâkî bir varlık olarak fâil fiili işlerken bir kasıt ve murat ile birlikte bunu yapmaktadır; bu yönden fâilin kasdı ve muradı dikkate alınması gereken bir unsurdur. Fiil, bir taraftan ortaya çıkardığı netice, diğer taraftan bir fâilin fiili olarak dikkate alınması gereken bir unsurdur. Fiilin neticesi, bir taraftan bu neticeden etkilenenler açısından dikkate alınması gereken bir unsur olduğu gibi, diğer taraftan da gözlemci açısından, fiil hakkında hüküm verirken dikkate alınacak olgusal bir veri konumundadır. Gözlemci veya üçüncü şahıs ise, hükmü dile getirerek fiil hakkında konuşmayı mümkün kılan unsur olmaktadır. Buna göre eğer bir fiilin işlenmesi ile işlenmemesi arasında üçüncü şahıs mezkur cihetleri dikkate alarak fiilin fâiline herhangi bir tavır (övgü veya yerme anlamında) ortaya koymuyorsa, bu fiile "mübah" denir. Mübah olan fiil "iyi"dir (hasen). Ancak onun iyiliğine, yapılması halinde fâilin övülmesini sağlayacak zaid bir sıfatı olmadığı için, yapılmaması halinde herhangi bir zemm (yerme) söz konusu değildir. İşlenmesi halinde övgü, işlenmemesi halinde ise yerme söz konusu ise, bu fiile "nedb" veya "mendub" denir. Mendub olan bir fiilde, onun iyiliğine ek bir vasıf daha vardır ve bu onu yapanın övülmesini ve yapmayanın yerilmesine gerekçe teşkil eder. Ancak buradaki yerme, herhangi bir tehdit (vaîd) şeklinde gerçekleşmez; sadece hoş karşılamama söz konusudur. Yapılan fiilin fâilinin, fiilin yapılması halinde, o fiilde bulunan zâid bir sıfat sebebiyle övülmesi ve yapmayanın bir tehdit içerecek şekilde yerilmesi durumunda, bu fiile "vacib" denir. Bütün bu fiillerde müşterek olan taraf, bunların hepsinin kendinde iyi olması, ancak üçüncü şahıs tarafından, yapılması ile ilgili talebin muhtelif derecelerde gerçekleşmesidir. Burada dikkat edileceği gibi akli seviyeye paralel olmakla birlikte, farklı olarak medh ve zemm yerine, va'd ve va'id terimlerini kullanmaktadır. Böylece Kadı, hüsün meselesindeki tavrı ile şer'î hükümler arasındaki irtibatı kurmuş olmakta; bir fiilin iyi olup olmadığını aklın bilebileceğini, ancak o fiilin yapılmasının ne ölçüde talep edilip edilmediğini bilemeyeceğini ifade etmektedir. Fiillerin dindeki yeri konusunda akıl herhangi bir hüküm veremeyerek, bunu sem'e bırakmakta, sem' de söz konusu fiilin şer'î hükmünü, yani mübah mı, mendub mu, yoksa vâcip mi olduğunu bildirmektedir.¹²⁰ Ancak aklen bir fiilin iyi mi kötü mü olduğunu bilmek, bir fıkıh oluşturmak için yetmemekte, çünkü iyi olan bir fiilin, ne kadar arzu edilir olduğu sorusu cevapsız kalmaktadır. Burada sem' devreye girerek, fiiller arasında bir derecelendirme yapmakta ve böylece din bir taraftan tamamen Allah'a has kılınmakta,

119 Şerh, s. 606-607

120 XVII, s. 243

diğer taraftan da insanın “şerefi” korunmaktadır. Diğer taraftan dilin kendisi, ne şığa, ne de tek tek kelimeler olarak herhangi bir “değer”i taşımamakta, sadece mevcut olanı bildirmektedir. Dilin sadece mevcut olanı bildirmesi (ihbarî olması), mevcutta tererruatı ifade eden bir bağlayıcılık veya ahlâkî bir zorunluluk olmamasından dolayı, cüz’î herhangi bir hüküm teşkil etmeye yetmemektedir. Böyle olunca, sem’in hüküm ifade edebilmesi, onun irade-i ilahîyeye delaleti cihetinde araştırılmakta ve lisanî ifadeler, bir hüküm bildirme söz konusu olduğunda, sadece ilahî iradeyi ifade etmektedir. İlahî iradenin bir fiille irtibatlı olarak onun yapılması yönünde ne kadar talepkâr olduğu, duruma göre dilde bulunan veya dil dışı karinelere vasıtasıyla bildirilmektedir. Böylelikle, ilahî hitapta dile getirilen hükümler, her ne kadar dil vasıtasıyla anlaşılabilir, Kadı’ya göre sadece dile bağlı olarak anlaşılabilir; bu konuda duruma göre dil dışı karinelere müracaat etmek gerekmektedir. Çünkü şer’î hükümler, kendisi de dil dışı olan ilahî iradeyi ifade etmekte, bu iradenin kuvvetine göre bir derece edinmektedir.¹²¹

Kadı, kötü meselesini de benzer şekilde ele almaktadır: Mesela kabihin, muhtelif itibarlarla muhtelif anlamlara geldiğini ve bu anlamları ifade etmek için muhtelif isimlerle anıldığını, kubuh olarak kabul edilebilecek anlam alanına dahil olan bütün terimlerin müşterek, dolayısıyla aslî anlamının “kötülük” (seyyie) olduğunu söylemektedir. Buna göre, bir insanın yaptığı bir şeyle sadece kendisine kötülük yapmasına, “seyyie”, eğer bu kötülük başkasına ulaşıyorsa buna “zulüm”, eğer yaptığı şey Allah’a düşmanlık (muâdât) sınırına ulaşıyorsa buna “fisk”, bunun da ötesinde Allah’a karşı büyükmek anlamına geliyorsa buna “küfür” denilmektedir.¹²² Kadı Abdülcebâr’a göre -aslî olan kötülük olmakla birlikte bunun dahil olduğu ilişki düzeni içindeki yeri, yani itibarla kazandığı konum anlamında- fiillerin bu vasfı taşımaları ve yüce Allah da, sadece bu fiillerin taşıdığı bu zâid vasıfları beyan kabilinden, bunları yasaklamak veya bunların yapılmasından hoşnut olmadığını dile getirmektedir. Aslında her insan, bir fiilin kötü olup olmadığını, mesela başkalarına kötülük yapmanın kötü olduğunu bilebilir;¹²³ dolayısıyla bunu bilebilmek için, vahye zorunlu bir anlamda ihtiyaç yoktur. Ancak mesele sadece “insana kötülük yapmanın kötü olduğunu bilmek”ten ibaret değildir; bunun cüz’iyyâta ne zaman tahakkuk ettiğinin de bilinmesi gerekir ki, bu ancak şer’iyyât yoluyla bilinebilmektedir. Şer’iyyât alanının diğer bir adı da taabbüd alanıdır. Taabbüd alanının özelliği, aklı ve lugavî olanı daha üst bir seviyede yeniden düzenleyerek, daha farklı bir hakikat alanı teşkil etmesidir.

Kadı Abdülcebâr taabbüd alanının hükümlerinin sem’iyyâta dayandığını ifade ederek bu alanlardaki hükümlerin bilgisine ulaşmada sem’iyyâta müracaat etmenin

121 Bu hususla ilgili olarak bak: XIV, 14; VI.i, 64-65; XI, 299. Şerh, 43 (Bunlardan yapılmış bir iktibas için bak: *İR*, s. 119-120 Açık bir şekilde burada Hourani’nin Kadı Abdülcebâr’ı –muhtemelen yaklaşım şeklinin yetersizliğinden dolayı- kavrayamadığını tespit etmek mümkündür.)

122 Buradaki ifadelerden ilk bakışta Kadı’nun sadece bir fiilin neticelerini dikkate alarak konuştuğu itibarı çıkabilirse de, burada failin yukarıda zikredilen özellikleri ve gözlemci, fiil ve neticelerinin yanında mukadderdir.

123 *XVII*, s. 97

mutlaka gerekli olduğunu söylemektedir.¹²⁴ Ancak taabbüd alanında her şey tam anlamıyla sem'iyât tarafından bildirilmiş değildir. Sem'iyât, akliyyat ve lugatın üstünde varlık kazandığı için, bu iki seviyeye dayanmakla bunları da içine alır. Ancak taabbüd alanını, taabbüd olarak tanımlayan ve kuran sem'dir. Kadı, "taabbüd alanında yukarıda zikredilen hükümlere müracaat gereklidir, çünkü bunlar ya sebepler" ya şartlar ya illetlerdir veya rükünlerini açıklamaktadır." derken, bütün bu hususlarda dikkate alınması gereken hükümlerin hemen bütün hüküm çeşitleri olduğunu ifade etmektedir. Buna göre mesela namaz bir ibadet olarak, Şer' tarafından sabit kılınmış ve tanımlanmıştır. Bu yapılırken hem akli unsurlar hem de lugavî unsurlar kullanılmıştır. Namazı bir ibadet birimi olarak kavramak ve onu muhtelif unsurlarına ayırmak, aynı zamanda akli bir faaliyeti gerektirir. Kılınan bir namazın batıl olduğunu söylemek, onun bazı unsurlarının yerine getirilmediğini ifade etmektir ve bu ifade akılla ve akıl yürütme ile elde edilebilecek bir hükümdür. Ancak akıl, namazı bir ibadet olarak var kılamaz; ibadeti var kılmak ve isimlendirmek sem'in işidir. Daha başka bir ifade ile Kadı, neyin ibadet olduğunu, tanımlama ve inşa etme yoluyla tayin edenin doğrudan doğruya sem' olduğunu, gerçekleştirilen bir fiilin ibadet olup olmadığına ancak sem'e müracaatla karar verilebileceğini, daha doğrusu ibadetlerin sem'i ile var olduğunu veya sem' tarafından tanımlanmasıyla varlık kazanan bir alan olduğunu kabul etmektedir. Kadı'nın taabbüd olarak zikrettiği konuların muhtevası da bunu göstermektedir.¹²⁵

3.4. Kâdı'nın yaklaşım şeklini biraz daha netleştirebilmek için, onun emir ve nehiy sigası ile şer'i hükümler arasında nasıl bir irtibat kurduğunu ortaya koymak uygun olacaktır. Bu hususta söylenmesi gereken ilk şey, -yukarıda da işaret edildiği gibi- Kadı Abdülcebbar'ın emir ve nehiy sigasında dile getirilen hükümleri herhangi bir şekilde tartışmadığıdır; Kur'an'da bulunan bütün emirleri ve nehiyleri, delalet ettikleri -daha doğrusu fıkıh tarafından kaydedilen- hükümleri ile birlikte kabul etmektedir. Onun yaptığı, hükümlerin mahiyeti ve onlara ulaşma yöntemi hakkında, ontolojik ve epistemolojik açıdan bazı tezler dile getirmektir. Bu tezlerin neler olduğu üzerinde yukarıda durduğumuz için, burada sadece bir örnekle bunu biraz daha açıklamaya çalışacağım.

Kadı, emir ve nehiy haberden ayırmaktadır. Ancak bu ayrım, tamamen nahiv açısından yapılan bir ayrımdır, anlam açısından aralarında herhangi bir fark görmemektedir. Ona göre, emir ve nehiy haberin bir şeklidir;¹²⁶ birisine "şunu yap" demek, "şunu yapmanı istiyorum" demektir. Böyle olunca da, "şunu yap" demek, sadece muhataba, "mütekellimin muhatabın o şeyi yapmasını istediğini" ifade etmekte, bunun ötesini doğrudan ifade etmemektedir. Yani emir, siyga olarak, bir isteği ifade etmekle birlikte, bir "icabı" kendinde taşımamaktadır. İcab, emirle birlikte

124 *XVII*, s. 102

125 *XVII*, s. 102-103. Kadı'nın verdiği diğer misaller, bey', hadlerin tatbiki, cinayetler, "el-emr bi'l-ma'ruf ve'n-nehy ani'l-münker"dir.

126 *XVII*, s. 23, 104, 113

başka faktörlerin devreye girmesi ile ortaya çıkmaktadır. Bu faktör, başkalarının yanında “va’id”dir; yani yapılmaması halinde bir ceza ile tehdit etmektir. Diğer taraftan mütekellim ile muhatab arasında bulunması gereken statü farkı da, dikkate alınması gereken başka bir dil dışı faktördür. Dili önceleyen daha önemli bir dil dışı faktör de, mütekellimin iradesidir. Emir sigası kendinde bir icab taşımamakla birlikte, emir sigasında söylenmiş olan bir söze, icab gücünü veya vasfını veren, esas itibarıyla bu dil dışı faktörlerdir. Emir sigasında ifade edilmiş olan bir söz, sadece mütekellimin muhataptan ne istediğini ifade etmekte, icab bu ifadenin kendinde taşımadığı zâid bir vasıf olarak kalmakta ve dil dışı faktörler tarafından emir şeklinde söylenmiş olan söze eklenmektedir.¹²⁷ Yani kısaca Kadı Abdülcebâr’a göre emir icap ifade etmez; bu anlamda emrin bir “mucebinden” de söz edilemez.

Emrin veya nehyin bir mucebinden söz edilememesi, sırf dil cihetinden bakıldığında anlam kazanmaktadır. Dil cihetinden bakma da, dil ile gerçekleşen iletişimin mahiyeti ile doğrudan alakalıdır. Yani Kadı'nın dil anlayışı, onun emir ve nehyin “anlamı” konusundaki tavrını da doğrudan tayin etmektedir. Yukarıda ele alındığı gibi, dilin mahiyeti, eşya hakkında iletişimi sağlamaktır; bu da sadece haber yoluyla gerçekleşir. Dilin kullanımının ihbârdan başka bir fonksiyonu söz konusu olamaz. Dil sadece ne varsa onu dile getirmeye yarar. Emir ve nehiy de bunun dışında değildir. Hüsün ve kubuh, fiillerin zâid sıfatı olarak mevcuttur. Bu anlamda ve makulat seviyesinde ahlâkî hükümler, yani “X iyidir” gibi ifadeler, sadece mevcut olan bu zâid sıfatı dile getirir. Ancak emir ve nehiy siygalarında dile getirilenin kendisi bu anlamda ahlâkî bir hüküm değildir; “X’i yap” emri, bir hüküm değil, bir emirdir; ama ahlâkî hüküm ile “bir şekilde” irtibatlıdır. Emir ve nehyin hüsün ve kubuh ile ilgisi işte bu noktada ortaya çıkmaktadır. Emir ve nehiy sigalarında söylenen ile, iyi ve kötü arasında nasıl bir irtibat vardır? Bunu biraz daha açık soracak olursak hüsün ve kubuh, emir ve nehyi önceler mi? Yoksa emir ve nehyin bir neticesi midir? Bu sorulardan birincisine, Kadı ve Mu’tezile'nin yaptığı gibi, evet demek ile ikincisine (Eş’ariyye ve genel olarak müteahhirûn kelâmının ve fukahânın yaptığı gibi) evet demek birbiri ile çeliştiği gibi, tamamen farklı sistemleri iktiza ederler.¹²⁸ Bu farklı sistemlerin özelliklerini, birbirleri ile mukayeseli olarak ele almak bu yazının sınırlarını aştığı için, burada sadece işaret etmekle iktifa etmek durumundayım.

Kadı Abdülcebbar birinci soruya evet der. Buna göre ahlâkî hükümler sözden bağımsız olarak vardır. Ama emir ve nehiy, yukarıda işaret edildiği gibi, ahlâkî hükümler değil, emir ve nehiydir. Ahlâkî hükümler ile emir ve nehiy arasındaki en önemli fark, emir ve nehyin “bir talebi” dile getirmesidir (X’i yap). Bu talep unsuru, en azından haber şeklindeki (“X iyidir” gibi) ahlâkî hükümlerde yoktur. Diğer taraftan Kadı'nın ahlâkî hükümler dediği şeylerin hepsi Kur’an tarafından yapılması veya terk edilmesi emredilen şeylerdir. Buradaki en önemli mesele, Kadı'nın dil anlayışı

127 XVII, s. 113

128 Bu hususun teferruatına burada girmek bizi konumuzdan uzaklaştırmayacak ise de, yazının niceliğini doğrudan etkileyecektir. Bundan dolayı bu hususa burada sadece işaret etmekle yetineceğim.

gereği haber olarak gördüğü emir ve nehiy sigası ile, bunların taşıdıkları "normatif" unsur arasındaki alâkanın nasıl kurulacağıdır. Yani emir ve nehiyde, haberde olmayan başka bir unsur vardır ki bu unsur bir "talebi" ifade eder. Bu talep unsuru, mesela "Senin X'i yapmanı istiyorum"daki talepten daha farklı bir şeydir. Ancak Kadı, bunlar arasında bir fark görmez; emirdeki talep unsurunu onun siygası ile değil, mütekellimin iradesi ile ve va'id gibi, söz dışı iki faktörle açıklamaya çalışır. Burada mütekellimin Allah olması ve Allah'ın da sadece "hasen"i emrettiği ve "kabih"i emretmediğinden hareketle, emrin bir fiile taalluk edebilmesi için, fiilin "hasen" vasfını taşımaması gerektiğini ifade eden Kadı, fiili talep eden irade ile fiilin kendinde taşıdığı vasıf arasında bir alâka olduğunu var sayar; böylece emir ile "vücûb" arasında doğrudan bir alâka olmasını gerektirmeyeceği, kendinde sadece emredilenin (me'murun bih) hüsnüne delalet etmenin ötesinde başka bir delaletinin olmadığı neticesine ulaşır. Çünkü nedb de vücub kadar emrin müteallakı olabilmektedir. Emirde söz konusu olan fiilin "vücub" ifade edebilmesi için, o fiilin "hüsn"ünden daha farklı, onun bu vasfına zâid olan başka bir şeyin de eklenmiş olması gerekir. Bu zâid unsur va'iddir. Eğer bir fiilin yapılması emrediliyor ve terki halinde bir ceza ile tehdit ediliyorsa, o zaman bu emirde dile getirilen fiil vacib olmuş oluyor.¹²⁹

Kadı Abdülcebbar'ın, emir sigasının herhangi belirli bir anlamının olduğunu veya emir sigasının ifadesi için vaz edilen bir anlamının bulunduğunu reddederken, dayandığı en önemli delil, emir sigasının muhtelif anlamlar için kullanılmasıdır. Emir sigası muhtelif durumlarda, muhtelif anlamlar için kullanılmaktadır. Böyle olunca, emir sigasının bütün bu kullanım şekillerini önceleyen herhangi "mutlak" bir anlamının olduğunu kabul veya ispat etmek mümkün değildir. Kısaca siga, anlamı ifade etmek için yeterli değildir. Bir ifadenin anlamını veya bir siganın anlamını mutlak anlamda tespit etmek mümkün olmadığına göre, o zaman onun muhtelif kullanım şekillerine bakmak ve bu kullanım şekillerinde geldiği anlamların değişmesini sağlayan faktörleri tek tek tespit etmek gerekmektedir. Bu yapıldığında ise sadece emir sigasının birden fazla anlamda kullanıldığı ortaya çıkarılmış olup, bunlardan hangisinin aslı olduğu tespit edilmiş olmaz. Bunu gereği gibi yapmak için, siga dışında daha başka faktörleri dikkate almak söz konusu olmakla birlikte, bunlar arasında en önemlisi dile de anlamını veren kasıt ve iradenin dikkate alınmasıdır. Kasıt ve iradenin dikkate alınması, lisanı insan fiillerinden sadece bir fiil olarak kabul etmek anlamına gelmektedir ki, bu husus Kadı'nın argümanının nirengi noktasıdır. Bu onu netice itibarıyla dile güvenmeyip, dil dışı karineleri, özellikle de insan fiillerinin kendinde taşımaması gerektiğini varsaydığı bazı vasıflar üzerinde yoğunlaşmaya ve buradan hareketle Kur'an'ın anlaşılmasına bir yol bulma gayretine sevk etmektedir.¹³⁰

Ancak onun dil kullanımını da diğer insan fiilleri gibi bir fiil olarak görmesi, onun, lisanı insanlara önceden neyi nasıl söylemesi, hangi muradın hangi sigaya veya hangi siganın hangi murada muvafık düştüğünü "söyleyen", bu anlamda ko-

129 XVII, s. 114, 130, 132

130 Bu husus üzerinde yukarıda durmuştum.

nuşmayı önceleyip tayin eden bir “yapı”, bir “kurallar bütünü” olarak değil de mahiyeti itibariyle keyfi, dolayısı ile her zaman keyfi kullanıma açık bir alan olarak bakmasına neden olmaktadır. Bu husus, onun bir taraftan Yüce Allah’ın mürîd olması üzerinde yaptığı vurgu ile alâkalı olduğu gibi, diğer taraftan da insanın kendi fillerinin “hâliki” olduğuna dair görüşü ile birlikte düşünüldüğünde, bununla da irtibatlı bir tavır olduğunu fark etmek mümkün olacaktır. Yani onun dil hakkındaki görüşü, kelâm görüşünün doğrudan mantıkî bir uzantısı, zorunlu bir neticesi gibi gözükmektedir. Ancak o teârufu ve sözü zahiri anlamını, bu yaklaşım şekli ile nasıl telif etmektedir? Diğer taraftan yüce Allah’ın iradesini O’nun hikmeti ile birlikte düşünmekle birlikte, hikmetin nasıl olup da mutlak iradeyi tayin edebildiği, hikmet tarafından bile olsa tayin edilmiş bir iradenin, mutlak olarak isimlendirmeyi ne kadar hak edebileceği meselesi burada ortaya çıkan sorulardır.

Buna göre emir sigasında, gerçekleşen bir ifadenin vücub ifade etmesi için, bazı şartlar bulunmaktadır: Mükellefin emredilene yapacak durumda olması ve yapacak durumda olduğunu bilmesi, yaptığı takdirde bir mükâfat elde edeceğini, yapmaması halinde de bir ceza ile karşılaşacağını bilmesi ve nihayet yapılması emredilen filin ne olduğunu açık ve kesin bir şekilde bilmesi.¹³¹

3.5. Kadı, hüsün ve kubhun akıl tarafından bilinebileceğini ifade etmekle birlikte, bunun böyle olmasının, Yüce Allah’ın peygamber göndermesini engellemediğini ifade etmektedir. Burada dikkat çeken taraflardan birisi, onun akla ve sem’a ayırdığı yer ve fonksiyondur. Buna göre akılda bulunan bilgi, öncelikle “külli” bir bilgidir; akıl cüz’iyatta neyin iyi, neyin kötü olduğuna karar vermez. Daha başka bir ifade ile, sanki Kadı sırf akla dayalı olarak bir “toplumsal” düzen kurulamayacağı ve ortaya çıkmış olan bir düzenin de sırf akla dayalı olarak muhafaza edilemeyeceği gibi bir düşünceyi savunmuş olması ihtimali ortaya çıkmaktadır. Bir anlamda, Kadı’nın kendi ifadesi ile, akılda cümleten (icmalî olarak) bilinen bir şeyin tafsili peygamberler tarafından ifade edilmektedir. Böylece bir taraftan insanlar, kendilerine bildirilenin aslını icmalî olarak bildikleri için, anlama imkânına sahip olmaktadır, diğer taraftan da peygamberler tarafından ulaştırılan haber, doğrudan doğruya yüce Allah’ın iradesini ifade ettiğinden akılda bulunandan daha farklı bir bağlayıcılık boyutu kazanmaktadır. Bu yönden mesele ele alındığında, Kadı’nın akıl ile sem’ arasında nasıl bir alâka kurduğunu anlamak daha da kolaylaşmaktadır. Başka bir nokta da, bazı hususların bizzat akıl tarafından bilinmesinin muhal olmasıdır. Bu hususlar (mesela namazın insanı kötülükten uzak tutması gibi) ancak bir peygamberin bildirmesi ile bilinebilecek şeylerdir. O halde Kadı’nın yaklaşımında iki seviyeyi birbirinden ayırmak, onun tavrını daha iyi anlamak için uygun olacaktır. Bunlardan birisi bilgi ile ilgili olandır ki, bu seviyede akılda icmalen bilinen ile bunun tafsilinin bilgisi ve akıl tarafından hiç bilinmeyen ve bilinmeyecek olanın bildirilmesi, meselenin bilgi ile ilgili cihetini ifade etmektedir. İkinci seviyede ise mesele daha çok normatif bağlayıcılık ile irtibatlıdır. Normatif bağlayıcılık alanında, akıl kendi başına yeterli olmadığı

için, bunun gereği gibi gerçekleşmesinin ancak yüce Allah'ın iradesi ile doğrudan irtibatlı olması gerekmekte ve bir mükellefin bir fiili tercihinin en önemli sâiki, o fiilin yüce Allah tarafından da talep ediliyor olması ve bunun yapılması halinde insanın onun karşılığında bir "sevab" alacağını bilmesi (ve bunun aksisi) olmaktadır.¹³²

Kadı Abdülcebbar'ın yaklaşım şeklinde toplumsal düzenin oluşması ve muhafazasının amaç olarak önemli bir faktör olduğu, onun icma konusundaki tavrında bariz bir şekilde dile gelmektedir. Kadı, icmanın din (Şeriat) ile hayat arasında sahih bir alâka kurulması açısından tayin edici bir yeri olduğunu ifade eder. Kadı'nın bu hususta daha önce yaşamış olan Mu'tezile imamlarının görüşlerini özellikle zikretmesi, aynı zamanda Mutezîlî tavrın kaygıları arasında, toplumsal düzenin muhafazasının da dikkate değer bir yeri olduğunu ihsas ettirmektedir. Buna göre Şeriat, kıyamete kadar geçerli olduğu için, onun anlaşılması ve ona uyulmasının sahih bir yolu ve hayat ile din arasında sahih bir alâka kurmanın güvenilir bir vasıtası olması gerekir. Kendi ifadesi ile bu "Öyle bir vasıta olmalıdır ki, onunla Şeriat ile olan irtibatla galat engellenmiş olsun ve bu konuda o hüccet olsun. İşte bu vasıta icmadır" (felâ büdde min vâsîtatın yü'menü meahâ el-galatu tekûnu bihâ el-hüccetü ale'l-izmânî ve'l-'a'sârî ve lâ yesihhu zalike illa me'a'l-kavli bi sihhati'l-icmâ').¹³³

3.6. Kadı'nın yaklaşım şeklinin ortaya çıkardığı bazı meseleler:

3.6.1. Kadı'nın fiillerin kendinde iyilik ve kötülük vasfını, varlıklarına zâid bir şekilde de olsa, taşıdığını ve aklın bu vasıfları bilebileceğini kabul etmesi, onun karşısına esaslı birçok mesele çıkarmaktadır. O, bu meseleleri ki, bu meseleler onun yaklaşım şeklinin bir neticesidir ve aynı meseleler hüsün-kubuh meselesine daha farklı yaklaşımların karşısına çıkmamaktadır, söz konusu fiillerin muhtelif ilişkiler içerisinde kazandığı yeni anlamlar çerçevesinde çözmeye çalışmaktadır. Bu konunun teferruatı, insan ilişkileri ve fiillerinin mahiyetleri ve anlamları ile ilgili tartışmalar açısından ayrıca bir önemi haizdir. İyi ve kötünün varlığını ve buna dayalı olarak bilgisini hitaptan bağımsız olarak kabul etmesi, iyi ve kötünün kendi içerisinde nasıl derecelendirileceği, bunlar arasında en yüksek iyi-az iyi-daha az iyi-mübah-az kötü-kötü-en kötü gibi bir derecelendirmenin nasıl yapılacağı sorusunu cevaplandırırken, iyi ve kötünün buldukları ilişkilere bakılması gerektiğini, iyi ve kötünün buldukları ilişki çerçevesinde bir anlam kazandıklarını ve buna göre de bir derecelendirmeye tabi tutulabildiklerini ifade eder. Bu nokta kendinde iyi ve kötü, yani akliyyat cihetinden bakıldığında gözükendir; şer'iyat cihetinden bakıldığında dikkat edilmesi gereken husus, kendinde mevcut ve müstakilen var olan ilişkilerin hitab ile irtibatlı olarak belirli bir şekilde isimlendirildiğini, hitabın iyi ve kötünün ne olduğunu belirlemediğini veya onları var kılmadığını, aksine onun yaptığının sadece zaten mevcut olanı isimlendirmekten ibaret olduğunu söylemektedir. Buna göre esas itibarıyla şerî isimlerin, hitab ile ortaya çıkan yeni bir gerçekliği isimlendirmeyip, sadece zaten var olan ve bu halleriyle bilinebilir olan şeyleri daha farklı ve müstakil bir

132 *el-Muhtasar*, s. 335-336

133 *XVII*, s. 200

şekilde isimlendirmekten başka bir şey yapmamaları gerekir. Halbuki hitap, Kadı'nın zaman zaman açıkça telaffuz ettiği gibi, bir taraftan aklen ulaşılamayacak olanı – duruma göre akla muhalif olanı- ifade ederken, aynı zamanda aklen bilinebilene de aklın veremeyeceği kadar güçlü, bağlayıcı bir boyut da eklemektedir. Burada, hitabın kendi içinde taşınması gereken ve kendi dışında başka bir şeye irca edilemeyen normatiflik bir problem haline gelmekte ve –varlığı teslim edilmesine rağmen- açıklamasız kalmaktadır. Hitabın toplumsal varlığı ortaya çıkaran inşai bir hususiyet arz etmesi, Kadı'nın yaklaşım şeklinde ortadan kaybolmaktadır. Bu yönden mevcudu anlamak ve anlatmak için önemli bir yaklaşım şekli olsa da, aslı olanı kavramakta yetersiz kalmaktadır.

3.6.2. Yine bu çerçevede Kadı'nın zaman zaman kullandığı “burada kelimelerin zahirine hamledilir”¹³⁴ ifadesinde, zahir ile akliyyat arasındaki irtibatı nasıl kurduğu da ayrıca sorulmalıdır. Bu sorunun cevabı, fiiller-dil-hitap arasındaki ilişki çözülmeyen verilemez. O halde burada yapılması gereken ilk ve en önemli iş, fiiller-dil-hitap arasındaki ilişki ve bunların birbirine göre durumunun tayin ve tesbit edilmesidir. Fiiller, dilden bağımsız olarak vardır; bazı fiiller lisanî olarak gerçekleşmektedir. Bu durumda, mesela akitler ve yeminlerde olduğu gibi, dil kullanımını ile bazı fiillerin gerçekleşmesi örtüşmekte, biri yapıldığında diğeri de aynı anda gerçekleşmektedir. Eğer bir sözün telaffuzu, bir fiilin gerçekleşmesi için yeterli kabul edilmezse o zaman, sözü fiil haline getiren söz dışı bir unsur, mesela niyet veya kasıt veya irade dikkate alınmak zorundadır. Burada ortaya çıkan soru, bir niyet, kasıt veya murat söz konusu olmadan söylenmiş olan bir söz ile, böyle olmayanın birbirinden nasıl tefrik edileceği sorusudur. Bu sorunun cevabı –bizim insanların iç dünyasında olup biteni bilme imkânımızın olmamasından dolayı- mümkün olmadığına göre, burada Kadı'nın üstesinden gelmesi oldukça zor olan bir mesele ortaya çıkmaktadır. Bu mesele insanlar arası ilişkilerde tahkik edilemez bazı varsayımlarla, mütekellimin kasdını tesbit etme imkânı muhataba verilmekte ve mütekellim ile muhatap arasındaki iletişimin gerçekleşme vasatının, iletişimi yeterince güvenli bir şekilde sağlama imkânından mahrum olduğu iddia edilerek, esaslı bir noktada keyfiliğe bir kapı açılmaktadır. Buradaki keyfiliği hangi noktada aşmak mümkün olabilir? Kadı'nın burada vereceği cevap, zorunlu olarak akliyyata mürâcattır. Ancak akıl, mesela felâsifede olduğu gibi, müstakil bir varlık olmayıp, sadece mevcut olanı algılayan ve fark eden bir kabiliyettir. Bu kabiliyetin özelliği fiillerde zaten var olanı algılamak, yani kabul etmekten ibarettir. Burada ortaya çıkan şey, zorunlu olarak, fiillerin içinde ortaya çıktığı ilişkiler içerisinde kazandığı anlamı dikkate almak, yani maslahata müracaat etmektir. Kadı'nın yaptığı da bundan başka bir şey değildir. Ancak maslahata müracaat, olup bitenin bir gözlemci tarafından anlaşılması için bir imkân olarak kabul edilse bile, maslahatın genellikle iletişimdeki taraflar açısından bir tenakuz içermesi, -birinin maslahatı diğerrinin zararıdır- tarafların aralarında gerçekleşen iletişimi açıklamada genellikle yetersiz kalmaktadır.

3.6.3. Kadı Abdülcebbar'ın tahrim ve tahlilin haber kabilinden olduğunu söylemesi¹³⁵ çok sayıda önemli soruyu ortaya çıkarmaktadır. Bu sorulardan birisi, tahrim ve tahlilin ontik statüsü ile ilgilidir. Kadı, tahrim ve tahlilin şer'î terimler olduğunu ifade etmekle, bu terimlerin Şeriat tarafından var kılınan ve isimlendirilen bir gerçeklik seviyesine ait olduğunu kabul etmektedir. Yani bu iki terim, şer'iyyat alanında mevcut olanı isimlendirmektedir. Bu ontik statü, hüsün ve kubuh meselesi ile doğrudan alâkalıdır. Kadı açık bir şekilde yüce Allah'ın iyiyi emrettiğini ve kötüyü de yasakladığını, iyi ve kötünün hitap olmadan önce de mevcut olduğunu, bu itibarla tahrim ve tahlilin sadece zaten mevcut olanı haber verdiğini söylemektedir. Buraya kadar herhangi bir problem olmasa da, bundan sonra ortaya çıkan birçok mesele bu bakış açısı ile çözülemez bir hale gelmektedir. Bunlardan birisi nesh meselesidir. Bu bakış açısı neshi mümkün ve caiz bir şey olarak kabul edemez, böyle olunca da Kur'an'da aynı anda uygulanması halinde çelişki teşkil eden ayetlerin varlığı meselesini, ancak bu ayetleri zahiri hilafına tevil yoluyla "halletmek" zarureti ortaya çıkmaktadır. Aynı durum geçmiş şeriatlerde dile getirilmiş olan şer'î hükümlerin İslâm'a göre konumunu tespit ederken de geçerlidir. Kadı'nın yaklaşım şeklinde emir ve nehyin doğrudan hüsün ve kubuhla alâkalı olduğu, hüsün ve kubuhun da esas itibarıyla vahiy öncesi, yani vahiyden bağımsız olarak mevcut ve bilinebilir olduğunu, Yüce Allah'ın da hasen olanı emredebileceği ve kabih olanı nehyedeceğini söylemesi, onu özellikle geçmiş şeriatlerin neshi konusunda sıkıntıya sokmaktadır. Çünkü eğer emir ve nehiy hüsün ve kubuhla dayanıyorsa, o zaman Yüce Allah'ın duruma göre vahyettiğini, onun emir ve nehiyelerinin hüsün ve kubuhla doğrudan alâkalı olmadığını kabul etmek gerekecektir. Aksi takdirde yüce Allah'ın hasen olan bir şeyi bazen emredip bazen de nehyettiğini kabul etmek anlamına gelecektir ki, Yüce Allah'ın kabih olan bir şeyi emretmeyeceği ve hasen olan bir şeyi de –salah-aslah prensibine göre- yasaklamayacağına bu açıklama şekli uygun düşmeyecek, veya şeriatlerin neshini kabul etmemek gerekecektir. Bu husus onun hüsün-kubuh meselesindeki tavrının ortaya çıkardığı bir sıkıntıdır. Kadı bu sıkıntıyı, mesâlihînin durum ve şartlara göre değiştiğini ve yüce Allah'ın emir ve nehyinde mesâlihî dikkate aldığını söyleyerek aşmaya çalışabilir. Ancak bu tavır, mutlak anlamda maslahatın fiillerin taşıdığı bir vasıf olmayıp onların içinde buldukları ilişki düzeni içinde kazandıkları bir vasıf olduğunu kabul edince halledilir gibi olmakla birlikte, mesâlihînin ne zaman değişeceği ve bu değişmeye göre emir ve nehiyelerin konumunun ne olacağı sorusunu ortaya çıkardığı için de sabit ve genel geçer bir değerler düzeninin mevcudiyetini kabul etmek imkânsız olmakta; kalıcı olan sadece maslahatlar olmaktadır. Bu ise maslahatların bazı şeyleri anlamak için epeyce önemli olsa da, bütün bir değerler düzeninin mutlak geçerlilik konusundaki dayanaklarını yok etmektedir. Muhtemelen Kadı'nın –ve Mu'tezile'nin- yaklaşım şeklindeki en önemli zaaf noktalarından birisi böylece ortaya çıkmış olmaktadır.

Bu, meselelerden sadece birisidir. Bunun yanında, yine Kadı tarafından ifade edilen, şeriatte aklın kendi başına ulaşamayacağı, hatta akla muhalif hükümler bulunması meselesi de, bu bakış açısı ile çözülemez bir mesele haline gelmektedir. Bu durum, Kadı'yı iki ihtimalden birini seçmeye zorlamaktadır: Kadı ya şer'î alanı müstakil bir alan olarak kabul etmeyecek veya müstakil bir alan olarak kabul edecektir. Müstakil bir alan olarak kabul ettiğinde, onun müstakil bir varlık seviyesi teşkil ettiğini teslim ederek, akla ircaıyı reddedecek, akli sadece sem'iyat tarafından oluşturulan kavrama imkânı olarak kabul edecektir. Bu durumda şer'î hükümlerin akılla çelişmesi söz konusu olmayacaktır. Müstakil bir alan olarak kabul etmediği takdirde, sem'i tamamen akla bağımlı kılacak, o zaman da varlık seviyeleri konusunda dayandığı esaslardan vazgeçecektir. Kadı ikisini de yapmadığı için, bu çelişki onun sisteminin içinde bir sıkıntı olarak, talebeleri ve muarızlarına aşılması gereken bir problem sunmaktadır.¹³⁶

Bu sorulardan birisi de dilin mahiyeti ile ilgilidir. Dil sadece bir vasıta mıdır? Vasıta olarak kabul edilse bile, varlığının mahiyeti nasıl anlaşılabilir? Vasıta olmanın ötesinde bazı özellikleri varsa, veya sırf vasıta bile olsa, onu iletişimde vasıta kılan ona has bazı hususiyetleri var mıdır? Bu hususiyetlerin iletişim açısından önemi nedir? Daha doğrusu, eğer dil, sırf bir insan fiili ise, o zaman iletişimin imkânını nasıl temellendirebiliriz, veya iletişim böyle tamamen keyfi bir vasıta olarak görülecek olursa, bu vasıtanın iletişimi nasıl olup da sağlayabildiği, nasıl açıklanacaktır? Yine aynı şekilde, eğer lisana dayalı iletişimde "tearuf" önemli bir yer ediniyorsa, tearufun ma'kule göre konumu ve bu tearufun bilgisinin iletişim içindeki yeri nasıl açıklanacaktır? Bütün bunların sigâ ile ilgili ifadelerle telifi nasıl mümkün olacaktır? Bu soruları daha da artırabiliriz. Bu cihetten ortaya çıkan sorunlar, Kadı'nın düşünce sisteminin en önemli zaaf noktalarını işaret etmektedir. Muhtemelen bununla alâkalı olarak Kadı Abdülcebbar'a ve onun şahsında Mu'tezile'ye yönelik tenkitlerin önemli bir kısmı dil alanında ortaya çıkmıştır. Bu alanda ortaya çıkan tenkitlerin en önemlileri, fukaha yanında, Abdülkahir Cürçânî'nin ve onu takip eden belâgat ulemasının eserlerinden takip edilebilir.¹³⁷ Denilebilir ki, Mu'tezile'nin aşıldığı en esaslı alan dil alanı olmuş; buna bağlı olarak da, dil alanı –misal olması bakımından İcî, Teftazânî ve Seyyid Şerif Cürçânî'yi hatırlatabilirim- müteehhirûn ulemasının özel ilgisini çekerek medrese müfredatının içerisinde seçkin bir yer edinebilmiştir.

3.6.4. Kadı'nın hüsün ile şer'î ahkâmı birbirinden ayırması, oldukça önemlidir. Şer'î ahkâm aklın bilebildiği hüsün ve kubuh üzerine zâ'iddir.¹³⁸ Hüsün sadece bir fiilin mübah olmasına tekabül eder; bunun ötesindeki mendub (nedb) ve vücub, hüsün üzerine zâ'id olup, bu fazlalık, sem' tarafından fiile yüklenmektedir. Bu yaklaşım

136 Bu problem mesela Cüveynî ve Ebû'l-Hüseyn el-Basfî tarafından benzer bir şekilde kavranarak halledilmeye çalışılmaktadır.

137 Margaret Larkin, *The Theology of Meaning: 'Abd al-Qâhîr Jurjânî's Theory of Discourse*, New Haven: American Oriental Society 1995, s. 12 vd.; Sedat Şensoy, *Abdülkahir el-Cürçânî'de Anlam Problemi*, İstanbul 2001 (Yayınlanmamış Doktora Tezi, M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 55, 61, 71, 114, 116, 124, 127-128

138 XVII, 24

şekli ile Kadı, esas itibariyle “Mutezilî” olarak kalmakla birlikte, önemli bir noktada “orta yola” doğru yaklaşmaktadır. Bu cihetten bakıldığında, çok açık bir şekilde akıl ile sem’ arasında bir ayırım ve irtibat kurulmaktadır. Ancak bu irtibat sonuna kadar muhafaza edilememektedir. Özellikle bazı şer’î ahkâmın, aklen hüsün olarak kabul edilemeyecek hususlara taalluk etmesi, sistem içerisinde önemli bir çatlak ortaya çıkarmaktadır. Bu çatlak, esas itibariyle –Kadı’da henüz mevcut olmamakla birlikte, mesela fukahayı - aklın hüsün ve kubuh konusundaki yetkinliğini sorgulamaya sevkettiği gibi, aklın bu konudaki yetkinliğine inanan birisinin bu inancı, sem’î bazı hususları kabul etmesine engel teşkil etmektedir. Her ikisini de aynı anda kabul etmek, bir çelişki ortaya çıkarmaktadır ve bu çelişki Kadı’nın eserinde çok bariz olarak görülebilir. Kendisi her ne kadar, bazı şer’î hükümlerin akla muhalif olduğunu teslim edip bu konularda aklın hükümlerini sem’e dayanarak yeniden gözden geçirse de, bu sadece bir çelişkinin ve sistemdeki bir tutarsızlığın itirafı olmaktan öteye geçememektedir. Bu hususun kendisi de farkındadır. Bu ve benzer çelişkilerin Kadı’yı nasıl uğraştırdığı ve bunları halletmek için ne gibi gayretler sarfettiği, burada ele alınamayacak kadar geniş bir konudur.

4. Sonuç yerine:

Mu’tezile’nin belirli bir zaman sonra, bazı âlâmetlerini Cübbâilerde görmeye başladığımız, ümmetin içinde ve ümmetin akidesini temellendirme ve yine bu ümmetin mensuplarına anlatmaya yönelmesinin, önemli bir aşamasını Kadı Abdülcebar’da görmekteyiz. Onda, klasik Mutezilî tavrın önemli bir kısmında bir aşınma göze çarpmaktadır. Ondan sonra gelen mesela Ebü’l-Hüseyn el-Basrî, kendisini Mutezilî olarak kabul ve takdim etse de esaslı konularda artık hocasından farklı bir tavır sahibidir. Bunlardan birisi, dilin kendi başına yeterliliği meselesidir. Kadı, yukarıda gördüğümüz gibi, dilin kendi başına yeterli olmadığını söylerken, Ebü’l-Hüseyn el-Basrî dilin kendi başına yeterli olduğunu kabul etmektedir. Bu kabul -neticeleri açısından bakılacak olursa-, objektiflik kriteri olarak artık fiillerin zaid sıfatlarının bulunduğunu kabul etmeyi lüzumsuz hale getirmekte; dil, yani hitap kendi başına hüsün ve kubhu, herkesin anlayacağı bir şekilde ifade etmede müstakil bir vasat olarak görülebilmektedir. Bunun bir adım sonrası ise, aklın ve makulün yerinin yeniden müzakere edilmesi ve nihayet dilin inşâî gücünün fark edilerek, aklı olanın da dile bağlı ve dil içinde tanımlanması olacaktır. Bu da Mu’tezilî tavrın dil üzerinde aşılması anlamına gelmektedir.

Bugün Mutezilî tavır, ortaya çıktığı dönemde olduğu gibi, Müslümanlara belirli bir din anlayışını dikte etmeksizin, gayrimüslimlerle diyalog söz konusu olduğunda, yeniden anlamlı bir hale gelebilir. Çünkü bu tavır insanların insan olmak bakımından müşterek makul bir ortamı paylaştığını; bu müşterek ortamda gayrimüslimlerle her iki tarafı ilgilendiren konuların müzakere edilmesini mümkün kılacak gibi gözükmektedir. Bu tavır Müslümana, kendi inancını izafileştirmeksizin, umumun “iyi ve kötü” olarak kabul ettiği hususlardan hareketle gayrimüslimlerle “konuşmayı” (=kelâm) sağlayacak bir imkânı içinde taşımaktadır. Unutulmaması gereken şey, başkaları ile konuşmaya teşebbüs edenin, kendi inancı ile bir sıkıntısının olmamasıdır.

Doğu Afrika Sahilinde Osmanlı Hakimiyeti: Kuzey Somali'de Zeyla İskelesinin Konumu (1265-1334/1849-1916)

Ahmet Kavas*

Ottoman Rule on the Shores of East Africa: The Position of the Port of Seylac in Northern Somalia (H. 1265–1334/1849–1916)

Starting in the early 16th century, the Ottomans, who were active on the shores of the Red Sea and East Africa, began to extend their sphere of domination to the northern parts of Yemen and Somalia. Among the many ports in the region, the port of Seylac (Ottoman Zeyla), lying at the entrance to the Bab al-Mandeb Strait and west of the Gulf of Aden, preserved its importance throughout history, and, in the 19th century, it acquired an even more strategic position for the European colonialist powers. While under the Ottoman administration, it had been a port on the frontier of the province of Yemen, and at one point, was transferred to the Egyptian khedivate, along with the ports of Sawakin Massawa, and Assab. But in 1882, when Britain occupied this country, it became a direct dependency of Istanbul. Although the administration of all the ports in the environs came under the control of Britain, France and Italy, it remained part of the Ottoman realm until it was turned over to Ethiopia in 1916. The obligations of this dependency were primarily restricted to the regular payment of taxes, to the furnishing of troops from Yemen during internal disorders, and to the strengthening of mutual relations with the local administrators.

Aden Körfezinin batısındaki Zeyla İskelesi tarih boyunca önemli bir konumda olup halen Somali devleti sınırları içinde yer almaktadır. Kızıldeniz'e giriş noktasındaki bu iskele XIX. asrın ikinci yarısında önce Yemen eyaleti, ardından da Mısır Hıdivliği tarafından idare edildi. Bu asırdaki konumu Osmanlı Devleti'nin bir iç meselesi olduğu kadar, Kızıldeniz'in batı sahillerini ele geçirmeye çalışan Avrupa devletlerinin dikkatlerini üzerine çekmesiyle daha da önem kazandı. Bilhassa bölgedeki mevcut hakların muhafaza edilmesi için son derece stratejik noktada yer aldığı için devletin dış siyasetinde de uzun yıllar devam edecek bir mesele haline dönüştü.

* Dr. Ahmet Kavas, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM).

Afrika boynuzu olarak da tarif edilen kıtanın en doğusunda yer alan ve Aden Körfezi ile Hint Okyanusu sahillerinde sıralanan iskelelerin Osmanlı dönemindeki konumları günümüze kadar incelenmemiştir. Osmanlı Devleti'nin bu kıtadaki önemli bir parçasını teşkil eden Habeş eyaleti konusunda Cengiz Orhonlu'nun eseri¹ dışında bölge hakkında Salih Özbaran'ın da yayımlanmış bir makalesi bulunmaktadır². Bu iskelelerden Zeyla'nın deniz yoluyla Kızıldeniz'den ve Hint Okyanusu'ndan Güney Asya'ya yapılan seferler için önemli bir noktada yer alması dolayısıyla birçok eserde burası hakkında, dağınık da olsa, bazı bilgilere rastlanmaktadır. Bu makalenin amacı Avrupalı sömürgeci devletlerin XIX. asrın ikinci yarısında Somali ve Kızıldeniz'in batı sahillerini işgalleri öncesinde Osmanlı Devleti'nin doğrudan veya Mısır Hıdivliği vasıtasıyla buradaki hakimiyetini ele almaktır.

XVI. asrın başında Kızıldeniz sahillerindeki birçok iskele gibi Osmanlı idaresine giren Zeyla ve civarında, ilk defa XI. asrın ortalarında Ömer Veleşma tarafından Evfât Emirliği kuruldu. 1329 yılında burayı ziyaret eden İbn Battuta'nın *Seyâhatnâme*'sinde Zeyla hakkında önemli malûmat bulunmaktadır.³ Bu emirlik XV. asrın başına kadar hüküm sürdükten sonra yerini Adel Emirliği'ne bıraktı.⁴ Mesûdî ise Zeyla'yı Habeşlilerin yurdu olarak gösterirken İstahrî de bu iskelenin Hicaz ve Yemen için son derece önemli bir liman olduğuna işaret etmekteydi.⁵ Doğu Afrika'nın iç kısımlarındaki bölgeler ile Hint Okyanusu sahilindeki iskelelere denizden yapılan ulaşımın hareket noktasında yer alan Zeyla, aynı zamanda müslümanlar için dinî, iktisâdî ve idârî bakımdan önemini daima korudu.⁶ Eski dönemlerden itibaren buranın tüccarları inci, köle, altın ve kahve ticareti yapmaktaydılar. Etiyopya'daki Harar'dan sevk edilen kahve dışında, Yemen'e canlı hayvan ve deri sevki de bu iskeleden gerçekleştiriliyordu.⁷

Zeyla Emirliği Habeş Krallığı ile defalarca savaşmasına rağmen⁸ İslâm dünyası ile tesis edilen işbirliği sayesinde XV. asrın başına kadar bölgedeki merkezî konumunu ve ticarî hareketliliğini korudu. Makrizî'ye göre bu devlet o dönemde yedi küçük emirlikten ibaretti. Daha sonra emirliğin merkezi Harar'a taşındı ve emir Ahmed b. İbrahim 1506 yılında imam sıfatıyla emirliğin başına geçince, Masavva'ya kadar Kızıldeniz'in batı sahilini topraklarına kattı. 1517 yılında Portekiz donanması Kızıldeniz'e

1 Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğunun Güney Siyaset Habeş Eyaleti*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1996.

2 Salih Özbaran, "Osmanlı İmparatorluğu ve Hindistan Yolu", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, sayı 31, Mart 1977, s.65-146. Bu makale yazarın 1977 yılında takdim ettiği doçentlik tezinin yayımlanmış halidir. Ayrıca bak. Mansel Longworth Dames, "The Portuguese and Turks in the Indian Ocean in the Sixteenth Century", *The Journal of the Royal Asiatic Society*, London 1921, pp.1-28 (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1997, s. 9-36.

3 İbn Battûta, *Seyahatnâme*, I (trc. Mehmed Şerif), Matbaa-i Amire, İstanbul 1333-1335, s. 276; Joseph Cuoq, *L'Islam en Ethiopie des origines au XVIe siècle*, Nouvelles éditions latines, Paris 1981, s.54-64.

4 Mehmet Aykaç, "Evfât", *DİA*, XI, s.517-518; A. Grohmann- Vâhid Çabuk, "Zeylâ", *İA*, XIII, s.551-553.

5 L. Marcel Devic, *Le pays des zendjs où la côte d'orientale d'Afrique*, Oriental Press, Paris 1883, s.54.

6 Muhammed Ferid es-Seyyid Haccâc, *Safahât min Târihi's-Somal*, Dârü'l-Maarif, Kahire 1983, s.20.

7 A. Grohmann, "Zaila", *El (Fr.)*, IV, s.1266-1267.

8 Receb Muhammed Abdülhalim, *el-Alakâtü's-Siyâsiyyetü beyne Müslimi'z-Zeylâ ve Nasâra'l-Habeşeti fi'l-Usûri'l-Vüstâ*, Matbaatü Camiati'l-Kahire, Kahire 1985.

girerek Cidde'ye kadar geldiyse de burada Osmanlılar tarafından geri dönmeye mecbur bırakıldığında yolu üzerindeki Zeyla'yı tahrir ederek çekildi.⁹

Habeşistan ve Somali tarihinde önemli bir yer tutan Zeyla/Harar Emirliği Osmanlıların Yemen'i hakimiyetleri altına aldıkları XVI. asrın ortalarında, onlardan temin ettiği ateşli silâhlar sayesinde bölgede önemli bir güç haline geldi. Harar yeni merkez olunca emirlik buranın adıyla tanındı ve gittikçe kuvvetlenerek kısa fetret dönemleri dışında XIX. asrın sonuna kadar varlığını sürdürdü. Başlangıçtan son emir Abdullah'ın hakimiyetini Habeş kralına kaptırdığı 1887 yılına kadar toplam 55 emir tahta çıktı.¹⁰

1869 yılında açılan Suveys Kanalı, Kızıldeniz civarındaki bölgeler için yeni gelişmeleri beraberinde getirdi. Bundan böyle Osmanlı Devleti için buralara deniz kuvveti sevk etmek kolaylaşmakla birlikte Basra Tersanesi'nin eski gücüne kavuşturulması, Kızıldeniz sahillerinde yeni liman ve merkezler kurarak eski gücünün açıkça gösterilmesi ve bütün bölgelerdeki şeyhler ile reislerin halifeye bağlılıklarının bir kez daha kuvvetlendirilmesi gerekiyordu. Padişahın emriyle beş hafif gemiden oluşan bir donanma Kızıldeniz, Basra Körfezi ve Arap Yarımadası sahillerini gezerek devletin birer parçası sayılan bu yerleri muhafaza etmek üzere Miralay Ahmed Bey kumandasında gönderilecekti. Fakat Avrupa'da çıkan karışıklıklar sebebiyle bu donanma geçici olarak Rumeli ve Karadeniz sahillerinin emniyet ve asayişi için görevlendirildi.¹¹

Osmanlı Devletinin hakimiyeti Zeyla İskeleyi'nin de bağlı olduğu Yemen eyaletinde üç defa kesintiye uğrayarak yerli idarecilerin eline geçmişse de¹² son olarak idarenin yeniden tesis edildiği 1850 yılından itibaren Aden Körfezi civarındaki bütün iskelelerin hakimiyet altında tutulmasına büyük önem verildi. Çünkü Mekke ve Medine'ye Kızıldeniz üzerinden gelebilecek bir saldırı karşısında Babü'l-Mendeb Boğazı ve civarının Osmanlı idaresinde tutulması hayatî önem taşıyordu. Ancak o dönemde Kızıldeniz'in batı sahillerinde bulunan mahallere merkezden asker ve memurlar göndermek yerine genelde oraların hâkimleri kendi bölgelerinden sorumlu tutuldu. Merkezle irtibatını ise buralara en yakın valiler sağlamakla mükelleftiler.

9 Ahmed Raşid, *Tarih-i Yemen ve Sana*, Basiret Matbaası, İstanbul 1291 (1884), s.21; Littman, "Harar", *IA*, V/1, s.225-226; Emirliğin merkezinin Zeyla'dan Harar'a taşınmasının emir Ebubekir İbn Muhammed tarafından 1520 yılında gerçekleştirildiği yaygın rivayettir. Bak. Cengiz Orhonlu, *a.g.e.*, s.23; Jean-Louis Bacqué-Grammont et Anne Kroell, *Mamlouks, Ottomans et Portugais en Mer rouge - L'affaire de Djedda en 1517*, Le Caire 1988, s.44-45.

10 Zeyla-Harar emirliği son emir Abdullah'ın Etiyopya (Habeşistan) kralı II. Menilek ile 887'de yaptığı Tşalonko savaşını kaybetmesi üzerine yıkıldı. Bak. Muhammed Ferid es-Seyyid Haccâc, *a.g.e.*, s.11-13; Littmann, "Harar", *IA*, V/1, s.225-226.

11 BOA., BEO Ayniyat-Arabistan Defteri, n.874, s.1; 1869 yılında Suveys Kanalı açılmadan önce Basra Tersanesi'ne gönderilecek bir gemi Ümit Burnu'nu dolaşarak gitmek zorundaydı. Sultan Abdülaziz döneminde Bağdat valisinin isteği üzerine Basra'ya gönderilen iki korvet ancak on dört aylık bir deniz seyahatinden sonra buraya ulaşmıştı. (Hayati Tezel, *Anadolu Türklerinin Deniz Tarihi*, Deniz Basımevi, İstanbul 1973, s. 648; Afif Büyüktuğrul, *Osmanlı Deniz Harp Tarihi ve Cumhuriyet Donanması*, Deniz Matbaası, İstanbul 1982, II, s.34., III, s.200-201).

12 Nureddin Bey, *Yemen Layihası*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1327 (1909), s.4-5. Yemen'de Osmanlı'nın hakimiyet kurduğu dönemler: 1- 921-943 (1515-1536); 2- 945-1045 (1538-1636); 3- 1265-1267 (1849-1851).

Zeyla'nın Osmanlı İdaresine Girmesi:

Bu iskelenin ilk defa 1520 yılında Portekizlerle Kızıldeniz'de yapılan mücadeleler esnasında Osmanlı topraklarına katıldığı ileri sürülmektedir.¹³ Osmanlıların Kızıldeniz'de etkili bir güç olması Özdemir Paşa'nın 954 (1547) yılında bölgedeki faaliyetleriyle başladı ve Zeyla 964 (1559) yılında devletin bir parçası haline geldi. Yerine geçen oğlu Osman Paşa tarafından kurulan Habeş eyaleti içerisinde bir sancak merkezi yapıldı.¹⁴

Zeyla, doğu Afrika'nın en uç kısmındaki önemli iskelelerden biri olarak etraftan tecrit edilmiş bir noktada Osmanlı hazinesine yıllık 300 lira vergi veren bir şeyh tarafından idare edilmekteydi. Liman olarak önemli bir konumda olup aynı zamanda Mısır ile bugünkü Sudan devletinin batısında yer alan Darfûr arasındaki münasebetler buradan sağlanıyordu.¹⁵ Zeyla'nın merkezinde yaşayan Arap, Somali ve Afar soylu kimseler ticarete olan yatkınlıkları sebebiyle Cidde, Basra ve Hindistan taraflarına ticari seferler düzenlemekteydiler.¹⁶ Evliya Çelebi de o dönemde ziyaret ettiği Zeyla iskelesi hakkında tafsilatlı bilgi vermektedir.¹⁷

Zaman zaman mahallî reislerin idaresinde kalan Zeyla XVII. asırda Habeş eyaletinin malî bakımdan zayıflaması üzerine Hristiyan Habeşistan kralı tarafından bütün sahildeki mahaller gibi işgal edildi. XVIII. asırda burası yeniden Arap, Somali ve Afar tüccarları için önemli bir ticaret merkezi oldu. Kızıldeniz üzerinden ticaretin azalması ve Zeyla-Harar ticaret yolu yerine Tâcûra-Şuva (Shoa) yolunun açılmasından sonra tarihî liman iyice etkisiz hale geldi.¹⁸

Osmanlı hakimiyetinde Zeyla'nın idarî yapısının zamanla değişiklik gösterdiği anlaşılmaktadır. Başlangıçta Habeş ve Yemen eyaletlerine bağlı bir sancak olduğu rivayeti dışında, Evliya Çelebi de burada bir kaymakamın bulunduğu bahsetmektedir. XIX. asırda ise Hudeyde Sancağı'na bağlı bir kaza olarak Yemen eyaleti sınırları içinde kabul edilmekteydi. Ancak buraya İstanbul'dan bir kaymakam tayin etmek yerine, yerliler arasında saygınlığı bulunan şeyh unvanlı bir müdür tarafından idaresi tercih edilmekteydi. Hidiv İsmail Paşa'ya geçici olarak 1875 yılında verilmemesinden sonra Berbera ile birlikte Kuzey Somali Mısır Sudan'ına bağlı iki muhafaza yapıldı. Önce Hatt-ı Üstüva valisi Rauf Paşa buraya vali olarak tayin edildiyse de buranın emiri olan Ebubekir Şuheyî önce vekaleten, daha sonra asaleten muhafız tayin edildi.¹⁹

13 Hulusi Yavuz, *Kabe ve Haremeyn İçin Yemen'de Osmanlı Hakimiyeti (1517-1571)*, Necatibey Matbaası, İstanbul 1984, s. 196 (Bu bilgi için bk., R.B. Serjeant, *The Portuguese of the South Arabian Coast*, The Clarendon Press, Oxford 1963, s. 18); Cengiz Orhonlu, XVI. asrın ilk yarısında Kızıldeniz Sahillerinde Osmanlılar", *İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, XII/16, s. 1-24.

14 Abdülmümin b. Ali, *Mirâtü'l-Yemen*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Yazma no: 6129, s. 75-76; A. Grohmann- Vâhid Çabuk, "Zeylâ", *İA*, XIII, s. 551-553.

15 BOA, Mümtâze-Kalem-i Mısır, dosya no: 3-A, sıra: 43, 10 Temmuz 1875 tarihli Fransızca belge.

16 Cengiz Orhonlu, *Habeş Eyaleti*, s. 136.

17 Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, Devlet Basımevi, İstanbul 1934, X, s. 952-955.

18 Cengiz Orhonlu, *a.g.e.*, s. 136-137.

19 Abdurrahman Râfî Bey, *Asru İsmâil*, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kahire 1948/1367, I, 131-132.

1848 yılında Yemen eyaletinin meşhur iskelelerinden Muha'ya bağlandığı dönemde Zeyla iskelesinin müdürü el-Hâc Ali Şârmârkî idi. Asirli burayı yağmalayıp harap ettiler. Bölgede kesintiye uğrayan Osmanlı hakimiyetini yeniden tesis etmek üzere 1265 (1849) yılında Kıbrıslı Tevfik Paşa tarafından yapılan sefer sonucunda Zeyla iskelesi Hudeyde sancağına bağlandı.²⁰

İngiliz seyyah Richard F. Burton hac mevsimine rastlayan 1854 yılı Ekim ayında Müslüman kıyafetinde gizlice Mekke'yi gezmişti. Aynı şekilde o güne kadar hiçbir batılının ayak basmadığı Harar'ı da görmek istedi. Aden üzerinden geldiği Zeyla'da el-Hâc Ali Şârmârkî (el-Hadj Scharmarmé) tarafından karşılandı. Onun buraya seyahat ettiği günlerde İsa kabilesine mensup kimseler Zeyla üzerine yeni bir baskın düzenlediler. Saldırı esnasında oğlu öldürülen hakim, Richard F. Burton'a seyahati esnasında ihtiyacı olan yiyecek ile ulaşım için katır ve develer vererek yardımcı oldu.²¹

Fransa'nın Aden Konsolosu Mösyö Latise 1276 (1860) senesinde seyahate çıktıktan bir müddet sonra Tâcûra ile Zeyla iskeleleri arasında öldürülmüş vaziyette bulundu. Fransa onun bir cinayet sonucu öldürüldüğünü ileri sürerek bu olayın Zeyla Müdürü el-Hâc Ali Şârmârkî ile arkadaşları tarafında gerçekleştirildiğini iddia edip hepsinin cezalandırılmalarını istedi. Hatta Hicaz Valisi Ahmed İzzet Paşa ile görüşme yapması için bir kumandan emrinde askeri birlik gönderildi. Devletin her tarafında olduğu gibi Zeyla'da da suç işleyen birisinin gerekli inceleme sonucunda suçu ispat edilirse kanunlar doğrultusunda cezalandırılacağı konusunda Fransızlara teminat verildi. Şayet o civardaki mahallî güçler bu kimseleri yakalama konusunda herhangi bir zorlukla karşılaşacak olurlarsa onlara gerekli asker takviyesi yapılacaktı. Ancak burada ortaya çıkan mesele Bâbü'l-Mendeboğazı dışında kalan Afrika sahilindeki Tâcûra ile Zeyla arasının nereye bağlı olduğunun tam tespit edilmesine, Yemen eyâletinin bir parçası olup olmadığının iyi araştırılmasına, aksi takdirde müstakil bir konumu varsa alınacak neticeye göre Fransızlara cevap verilmesine karar verildi. Yapılan yazışmalar sonucunda Yemen'de kesintiye uğrayan Osmanlı hakimiyetinin 1265 (1849) yılında yeniden tesisi esnasında Zeyla'nın Hudeyde Sancağı'na bağlı bir müdürlük haline getirildiği ve yerli ahaliden el-Hâc Ali Şârmârkî isimli şahsın da buranın müdürü olduğu anlaşıldı. Haliyle müdürün kendi iradesiyle sancak merkezine gelmesi için bir yazı gönderildi. Gelme ihtimali göz önüne alınarak da dört bölük askerden oluşan birlik topçu Binbaşısı Mehmed Ağa kumandasında hazırlanarak Hudeyde'den altı saat uzaktaki bir limana gönderildi. Bu birlik orada beklerken Müdür Şârmârkî kendisi Hudeyde'ye geldi. Mehmed Ağa konsolosun öldürülmesi olayında binilen ve bölgede Sâî adıyla tanınan kayığın kaptan ve tayfalarını bulup

20 BOA, İrade-Meclis-i Vâlâ, n.22470 (Yemen mutasarrıfı tarafından Zeyla iskelesinin iltizamı hakkında Cidde valisine gönderilen ve onun vasıtasıyla da Meclis-i Vâlâ'ya ulaştırılan tahrîrât. Bu tahrîrât doğrultusunda Maliye Nezâreti de 1 Muharrem 1280 tarihinde bilgilendirildi.); Atuf Paşa, *Tarih-i Yemen*, Manzume-i Efkar Matbaası, İstanbul 1327 (1909), s. 139; Ahmed Raşid, *a.g.e.*, s. 195; Abdülmümin b. Ali, *a.g.e.*, s. 75-76.

21 Richard F. Burton, *Voyages à la Mecque et chez les Mormons*, Pygmalion, Paris 1991, s. 115.

konuşturmak üzere Zeyla, Tâcûra ve Aden arasında defalarca gidip geldi. Neticede kayığın tayfalarının Tâcûra'da tanınan kimselerden olduklarını tespit ederek o esnada vekaleten Zeyla Müdürü tayin ettiği Ebubekir Şuheyî ve diğer kimseler vasıtasıyla kayığın kaptanı da dahil hepsini toplayarak vapuruna aldı. Kaptanı mesele hakkında konuşturduktan sonra serbest bırakarak Aden'e geçti ve orada tutuklu bulunanları da kaymakamdan resmen isteyip aldıktan sonra Hudeyde'ye döndü. Zeyla eski müdürü Şârmârkî'yi, Hudeyde'de onun kefil olan tüccârdan Avz b. el-Fakîh adlı kimseyi, Aden'den getirdiği ve hapishanede bulunan üç kişiyi mutasarrıfla götürüştükten sonra alarak Cidde'ye döndü. Bu kimseleri Ümit Burnu'nu dolaşarak İstanbul'a götürmesi istendi. el-Hâc Ali Şârmârkî henüz Cidde limanında buldukları esnada vapurda vefat ederken müdürün Hudeydeli kefil hariç diğer tutuklular da yolculuk sırasında öldüler. Kefil Avz b. el-Fakîh ise İstanbul'a kadar gelmişse de yakalandığı hastalık dolayısıyla burada tedavi için götürüldüğü hastanede vefat etti. Sonuçta yargılanacak kimse kalmadı. Fransa tarafından Osmanlı Devleti ile arasındaki bu mesele halledilene kadar Zeyla'nın rehin tutulacağı şayiası yayıldı. Ahalinin bu gelişmelerden epeyce rahatsız olduğu esnada Hudeyde mutasarrıfı tarafından Zeyla'ya müdür tayin edilen Ahmed Ağa yirmi askerle buraya gönderildi. Ahali tarafından kabul edilmemeleri üzerine bu şayanın çok ileri seviyeye ulaştığı anlaşıldıysa da buranın eskiden olduğu gibi Yemen'e bağlı konumundan vazgeçilmedi.²²

Osmanlı idarecileri konsolosun öldürüldüğü yolundaki iddianın yalan bir yaygaradan ibaret olduğunu öğrenmişlerdi. Fakat Fransa'nın bu konudaki ısrarlı tutumu karşısında eski müdürle birkaç kişiyi göz altına alınca bu gelişme ahali üzerinde menfi tesir bırakmış ve vergilerini ödememelerine sebep olmuştu. 1280 yılı Muharrem (1863 Temmuz) ayından itibaren yeniden vergi vermeye başladılar. Böylece Zeyla'nın Osmanlı Devleti'ne eski bağlılığı sağlandığı gibi çıkan şayia da bertaraf edildi ve Ebubekir Şuheyî'nin müdürlüğünün asaletle çevrilmesi gündeme geldi.²³ O anda Zeyla'da görevli müdür bulunmadığı için yeni müdür hem memur hem de mültezim olarak ahalinin korunmasını ve himayesini temin etmekle mükellefi. Çünkü daha önceden de buradaki mültezimlere müdürlük unvanı verilmesi geçmişteki uygulamalardan da anlaşıldığı üzere eyâletin yürürlükteki âdetlerindendi.²⁴

Hudeyde sancağına yeniden bağlanan Zeyla'nın vergileri istihsalinin el-Hâc Ali Şârmârkî'den sonra buranın idarecisi olan Şeyh Ebubekir Şuheyî'ye verildiği görülmektedir. Başlangıçta Zeyla müdür vekili yapıldığı anlaşılan Ebubekir Şuheyî 1864 yılında buranın müdürlüğüne asaleten atandı.²⁵ Bu konuda 14 Cemaziyelahir 1280 (26 Kasım 1863) tarihinde padişah irâdesi sâdır oldu.²⁶ Yeni müdürden bahsedilirken daha ziyade "Yemen muzâfâtından Zeyla nâm bender müdürü" denilmektedir.²⁷

22 BOA, İrade-Meclis-i Vâlâ, n.22470, 17 Rebiülevvel 1277.

23 A.g.y., 6 Cemaziyelâhire 1280.

24 A.g.y., 13 Cemaziyelâhire 1280.

25 BOA., BEO Vlayet Gelen-Giden Defteri, n.320, s.240, 27 Zilhicce 1280 (2 Haziran 1864).

26 BOA, İrade-Meclis-i Vâlâ, n.22470, 14 Cemaziyelâhire 1280.

27 BOA., BEO Ayniyat-Arabistan Defteri, n.871, s.79, 21 Şaban 1285 (6 Aralık 1868).

Zeyla, Aden körfezinin önemli iskelelerden birisi olduğu kadar burayı çevreleyen iç kısımlardaki dağlık bölgelerde bulunan gümüş ve kömür madenleri ile de tanınmaktaydı. Yine burası zeytinyağı temin edilen bir yerdi.²⁸ Bu iskele ile Babü'l-Mendeb arasında sahilden dört, sekiz ve on dört saat gibi farklı mesafelerde yer alan iç bölgelerdeki üç ayrı dağda kömür madenleri bulundu. Bu madenlerden numune olarak alınan kömürü teslim alması için Zeyla'ya özel bir memur gönderildi.²⁹

6 Şubat 1885 tarihinde Mısır'dan bildirildiğine göre Osmanlı Devleti adına ilk defa 1867 (1284) yılında Hidivlik memurlardan Cafer Mazhar Paşa Zeyla'dan daha güneydeki Re'sü'l-Hâfûn'a Osmanlı sancağını dikti.³⁰ Somali'nin büyük bir kesiminde hakimiyet tesis etmeye yönelik bu faaliyet Hint Okyanusu sahilindeki Osmanlı sınırının biraz daha güneye uzatıldığını gösteriyordu.

Bölgenin en kalabalık topluluğu olan Somaliler, Zeyla üzerine daha önceki saldırılarını Osmanlı Devleti adına burayı idare eden Müdür Ebubekir Şuheyimî zamanında da sürdürdüler. Müdür 1285 (1868) yılında Yemen eyaletinden yardım isteyerek bu saldırılardan kurtulmak istediğinde, kendisine başıbozuk yüz asker gönderildi.³¹ Bunların Zeyla'ya nakledilmeleri ve orada kaldıkları sürece maaşlarının tutarı olan 40.000 ile 50.000 kuruşun ödenmesi şartını kabul eden Ebubekir Şuheyimî idaresi altındaki yerlerde asayiş ve emniyet sağlandıktan sonra askerleri geri gönderdi.³² Yaklaşık iki ay burada kalan askerler için toplam yedi yüz riyal tutarındaki masraf, Hudeyde mutasarrıflığına aktarıldı. Daha önce yeniden inşasına karar verilen bu sancak merkezindeki hükümet konağı ve hapishane için ayrılan meblağa Zeyla'dan gelen bu para da eklendi. Bir yıl sonra Müdür Ebubekir Şuheyimî yeniden Zeyla'da emniyetin devamı için yardım istediğinde, kendisine elli asker gönderildi ve kısa zamanda bölgede huzur hakim oldu. Yemen eyaleti onun bu gayretlerini yakından takip ederek gelişmeleri İstanbul'a haber vermekteydi. Zeyla'da ileri gelenlerden teşekkül eden meclisteki şeyhler de İstanbul'a Arapça bir mazbata gönderdiler. Devlet-i Aliyye'nin kendilerine gönderdiği askerler sayesinde yaşadıkları mahalde asayiş ve emniyetin temin edilmesinden dolayı memnuniyetlerini ve halifeye bağlılıklarını bildirdiler. Bu mazbatada:

“Oranın sahipsiz zannıyla sûret-i tasallut ve tevehhüşte bulunan bazı kabâil-i şerîrenin aklı ererek hükümetle müsâlemet ve musâfâtin akd kılındığı ve asâkir-i merkûme orada bulundukça ahâli ile ettikleri hüsn-i âmizîş ve muâşeret ve emniyet-i mahaliyye yolunda gösterdikleri himmet ahâlinin bir kat daha celb-i kulûb ve incizâblarına bâis olduğundan bahs edilmiş” idi.

Yemen eyaleti sıhhiye meclisi ikinci reisi Arif Bey bir karantina yeri (tehaffûzhâne) tespiti için Zeyla'ya gittiğinde Müdür Ebubekir Şuheyimî kendisine gerekli hizmetlerde

28 BOA., BEO Vilayet Gelen-Giden Defteri, n.320, s.257, 19 Cemaziyevvel 1283 (29 Eylül 1866).

29 A.g.y., s.21, 17 Rebiülevvel 1282 (8 Ağustos 1865).

30 BOA., YEE, 118/39, 20 Rebiülahir 1302.

31 BOA., İrade-Dahiliye-1287, n.42184, 10 S 1287; BOA., BEO Vilayet Gelen-Giden Defteri, n.320, s.270, 21 Şaban 1285 (6 Aralık 1868).

32 BOA., Ayniyat-Arabistan Defteri, n.871, s.79, 21 Şaban 1285 (6 Aralık 1868).

bulduğu gibi vazifesini kısa zamanda yapmasını sağladı. Ahaliden de gerekli ilgiyi gören bu görevli sihhî konularda onlara bilgiler verdi. Müdür Osmanlı Devleti'ne bağlılığını Yemen eyaletine ve Zeyla'ya uğrayan yabancı gemi yolcularına da açıkça ifade etmekteydi. Kendisine verilen müdürlük görevini gayet iyi bir şekilde yerine getirmesi dikkatlerden kaçmadığı için bu konudaki gayretlerinden dolayı münasip bir nişanla taltif edilmesi istendi.³³

Zeyla, Yemen'e bağlı kaldığı sürece valiler, mutasarrıflar ve Müdür Ebubekir Şuheyî sayesinde merkezle gayet iyi münasebetler tesis edildi. Gerekli durumlarda müdürün istediği askerî birlikler körfezin karşı tarafına geçerek emniyet ve asayiş sağladıktan sonra görev yerlerine dönüyorlardı. Yemen Valisi Zeyla da "mu'teber ve mer'iyü'l-hâtır" bir kimse olan Ebubekir Şuheyî'in hizmetleri karşılığında bir mecdî nişanıyla taltif edilmesinde ısrar etti. Sultan Abdülaziz'in 11 Temmuz 1870 tarihinde sâdir olan iradesi üzerine kendisine üçüncü dereceden bir mecdî nişanı verildi.³⁴

Aden Körfezi ve Kızıldeniz'in Batı Sahillerinde Avrupalı Devletlerin Faaliyetleri

Suveş kanalından daha kıymetli olan Babü'l-Mendeb Boğazı'nı ele geçirmek için Avrupalı devletler XVI. asırdan itibaren epeyce mücadele verdiler. Bilhassa Portekizlerin Osmanlı Devleti'yle uzun müddet bu konuda mücadele ettiği bilinmektedir. XIX. asrın başından itibaren bu ilgi, sömürgeciliğin Afrika kıtasına yayılmasıyla birlikte daha da arttı. Aden Körfezi ile Kızıldeniz'i birbirine bağlayan bu boğazın her iki sahilinde yer alan iskelelerde Avrupalı devletler konsoloslar yerleştirdiler. Bunlardan Muha'da bulunan İngiliz konsolosu Yemen imamı tarafından 1821 yılında öldürülünce Hindistan İngiliz genel valisi bir kaptanın maiyetinde yeni bir konsolosu buraya tekrar yerleştirmek istedi. Ancak imam konsolosu kabul etmediği gibi kaptanı da kovdu. Bunun üzerine Hindistan tarafından imamı cezalandırmak üzere birkaç gemi ile bir miktar asker buraya gönderilince Mekke muhafızı bulunan Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın yeğeni Ahmed Paşa, Yemen ve Hicaz'dan o havaliye asker sevk etmek zorunda kaldı.³⁵

XIX. asrın ilk yarısında İngilizler Yemen eyaletinin Taiz Sancağı'na bağlı Aden kazasında Hindistan'a gidip gelen gemilerine lazım olan kömür için ambarlar inşa etmek istemişlerdi. Osmanlı Devleti'nden izin almalarından kısa süre sonra burayı işgale kalkışmaları üzerine bölgenin geleceği açısından bazı tedbirler alınması gerekti.³⁶ Önce Yemen eyaleti yeni bir düzene konularak buraya yakın bölgelerin idaresinin

33 BOA, İrade-Dahiliye-1287, n.42184, 10 S 1287. (Bu arada Babü'l-Mendeb'de kurulacak bu karantina yeri için keşifte bulunmak üzere padişahın iradesi üzerine bir komisyon kurulmuştu. Komisyondakilere tercümanlık ve gerektiğinde müşavirlik yapmak üzere Mehmed Emin ve Osman isimli iki görevli tayin edilmiş ve bunlara harcırah olarak ödenecek olan 8.000 kuruşun Hicaz hazinesinden verilmesi kararlaştırılmıştı.) BOA., Ayniyat-Arabistan Defteri, n.873, s.96, 25 Receb 1287 (20 Ekim 1870).

34 BOA, İrade-Dahiliye-1287, n.42184, 11 R 1287.

35 BOA, Hatt-ı Hümayun, n.35935, 14 Safer 1236.

36 Ahmed Raşid, a.g.e., s.292.

temin edilmesine karar verildi. Bu dönemde Babü'l-Mendeb'in en işlek iskelesi Zeyla idi. Yemen ve Hicaz bölgeleri için Doğu Afrika ve Hindistan tarafından gelenlerin yegâne geçiş limanı olması dolayısıyla devletin önem verdiği topraklardan birisiydi. Kısa zamanda Avrupalı devletler bölgedeki mahallî reislerle yaptıkları değişik anlaşmalar sonucu elde ettikleri küçük iskelelerdeki imtiyazlarla yetinmediler ve Osmanlı Devleti'nin hem Afrika tarafında hem de Arap Yarımadası tarafında mevcut hakimiyetine son vermek için faaliyetlerini sürdürdüler.³⁷ Daha 1887 yılında kendilerini Afrika boynuzunun hamisi ilan ederek henüz uluslararası anlaşmalarla sabit olduğu üzere Osmanlı topraklarını işgal niyetlerini gizlememeye başladılar. Aynı yıl Harar, Habeşistan Krallığı'nın bir parçası ilan edilirken Zeyla ve Berbera da İngiltere'nin himayesinde gösteriliyordu.³⁸

Uluslararası kurallara göre devletlerin mevcut sınırlara tecavüz etmeleri, kendi idarelerinde olmayan halkların arasına karışarak onları bağlı buldukları devlete karşı tahrik edip tebaalıktan çıkmalarına vesile olmaları yasaklanmıştı. Buna rağmen Fransa, İngiltere ve İtalya, Afrika'da birçok bölgeye gelip bu tarz davranışlarda bulunarak uluslararası geçerliliği olan anlaşmalara muhalefet etmekten geri durmadılar. Bu davranışları neticesinde mesela Habeşistan harekete geçip bölgenin idaresini ele geçirmekle kalmayıp Avrupalıların desteğiyle daha da kuvvetlenerek Hicaz, Yemen ve Mısır gibi önemli yerleri dahi işgal etme düşüncesine kapıldı. Bu sebeple Osmanlı Devleti hakimiyeti süresince Hicaz ve Yemen, Kızıldeniz'in karşı kıyılarından gelecek saldırılara karşı muhafaza edildiler. Mısır'ın o dönemde Habeşistan ve Sudan'daki ordu kuvvetleri içerisinde yerlileri azaltmasının sebebi bunları zararsız hale getirme siyasetinden kaynaklanıyordu. Hatta sahilden içeriye doğru dört günlük mesafeye kadar sahil şeridindeki meskün mahallere Müslümanlardan başka ahalinin yerleşmesine müsaade edilmiyordu.³⁹

Avrupalı devletler içerisinde Kızıldeniz ve Aden körfezi civarında en faal olan ülke şüphesiz İngiltere idi. Ancak buradaki faaliyetleri, önemli mevkiileri doğrudan işgal etmek yerine, buralarda Osmanlı hakimiyetini tanıyıp bazı hayati haklar elde etmekte. Bölgenin hidivliğe ihalesinden sonra Mısır Hidivi ile bir mukavele imzalayarak bölgede Osmanlı hakimiyetini tanıdığını resmen göstermek istiyordu. Bu ısrarının altında yatan başka bir sebep ise kendisi dışında başka bir ülkenin buralara yerleşmesine engel olunmasıydı. Zaten gizli bir siyasetle işgal ettiği mahallerde bizzat İstanbul'un izniyle özel haklara kavuşuyordu. Oysa aynı dönemde, kendisi de dahil olmak üzere, Fransa ve İtalya gibi diğer Avrupa devletleri fırsat buldukça doğrudan yerli idarecilerle anlaşarak onlara sağladıkları maddi imkânlar sayesinde bazı önemli iskelelerin kullanım haklarını satın alma yoluna gidiyorlardı.

37 Asaf Tanrikut, *a.g.e.*, s.77; Ahmed Raşid, *a.g.e.*, s.292.

38 Muhammed Ferid es-Seyyid Haccâc, *a.g.e.*, s.42; Naûm Şukayr, *Târihü's-Sudân*, (tahkik: Muhammed İbrahim Ebu Süleym), Darü'l-Cil, Beyrut 1981, s.572.

39 BOA, YEE, 12/27, 29 Zilkade 1300, Arap Yarımadası, Sevakin, Masavva hakkında Seyyid Fadl Paşanın layihası.

İngilizlerin Babü'l-Mendeb'deki Meyûn Adası'nda bir fener kurmak için istedikleri izin Mustafa Reşid Paşa'nın sadrazamlığı dönemine rastlamaktadır. Fener yerinin tamir ve inşasına başladıklarında Yemen Valisi Mahmud Paşa (1852-1856) bunlara engel olmak istedi. Kendilerine İstanbul'dan gönderilen bir yazıyla ruhsat verildiğini beyan etmeleri üzerine onlara karşı herhangi bir müdahalede bulunamadı. Oysa İngilizler bu fırsatı tamamen kendi menfaatlerine çevirdiler ve fenerin inşasından sonra bu adaya yerleşmekle kalmayıp adanın kendilerine ait olduğunu iddia etmeye başladılar. Bu gelişme üzerine vali Bâb-ı Ali'de muhafaza edilen bu emrin suretiyle adanın Osmanlı Devleti'ne ait olduğunun ortaya konulmasını talep etti.⁴⁰

Kızıldeniz'in batısında karaya birer mil uzaklıkta yer alan Sevakın ve Masavva adaları Hicaz vilayetine bağlı oldukları dönemlerde mutasarrıfları buranın valileri tarafından tayin edilmekteydi. Pertev Paşa 1864 yılında Masavva mutasarrıfı iken Fransa buranın yakınında bulunan bir liman ahalisini kendi tarafına çekerek oraya bayrağını diktirdi. Bunun üzerine mutasarrıf derhal harekete geçti ve limanda dalgalanan bayrağı kaldırarak bölgeye Fransa'nın yerleşme girişimini engelledi.⁴¹

Fransızlar'ın asıl girişimleri Babü'l-Mendeb Boğazı civarında 1859 yılında Zeyla'nın kuzeyindeki Ubu (Obock) isimli yerdeki boş araziye üç memur göndererek satın aldirmalarıyla başlamıştı. Osmanlı Devleti tarafından bu satışın mahiyeti hakkında Yemen'den malumât istendiğinde⁴² buranın Fransız memurlar tarafından 10.000 riyal karşılığında satın alındığı öğrenildi.⁴³ Bu miktar 50.500 franka tekabül etmekteydi ve ticarî amaçla buradaki limanın haklarını hakiminin rızasıyla devraldıklarını iddia etmekteydiler. Fransa, Hindistan civarında İngiltere ile rekabete girince gemilerinin Aden limanına yaklaşmaları yasaklanmıştı. Onlar da Mısır birliklerinin Kuzey Somali'den çekilmelerini fırsat bilerek Cibuti iskelesine ağırlık vermeye başladılar ve bölgeyi tamamen işgal ettiler.⁴⁴ Ancak Fransa'nın bu küçük iskeleden biraz daha güneydeki bugünkü Cibuti'yi kurarak buraya yerleşmesi 1880 yılında gerçekleşmişti.

İtalyanlar da uzun süredir bu bölgede kendilerine bir faaliyet alanı açmak istiyorlardı. Kızıldeniz sahillerinin Hidiv İsmail Paşa'ya ihale edildiği dönemde bölgedeki bir iskeleyi istila etmeye kalktılar. Ancak Mısırlılarla çıkan çarpışmada bir kaç askerleri öldürülünce durum Bâb-ı Âli'ye intikal etti. Bunun üzerine bu ülkenin bölgede faaliyetinde bulunması yasaklanmakla kalmadı, ele geçirdiği iskele, Hidivliğe iade edildi.⁴⁵ Fakat bu hadise onların faaliyetlerini durdurmadığı gibi Masavva ile Zeyla arasında bulunan ve bugünkü Eritre sınırları içinde kalan Assab'ı 1870 yılında işgal ederek burada bir ticaret merkezi kurdular. Mısır hükümetinin resmi protestosu durumu değiştirmede. Oysaki bu liman da diğerleri gibi bir Osmanlı toprağı olup iskelesinde daima

40 A.g.y.

41 A.g.y.

42 BOA., BEO-Vilayet Gelen-Giden Defteri, n.320, s.240, 20 Ca 1280 (3 Kasım 1863).

43 A.g.y., s.7, 5 Şevval 1280 (13 Mart 1864).

44 Muhammed Ferid es-Seyyid Haccâc, a.g.e., s.43. (Yazar bu satışın 1862 yılında gerçekleştiğini ifade etmektedir.); Robert Rinehard, a.g.m.

45 BOA, YEE, 12/27.

bayrağı dalgalanıyordu. Buranın konumu için Bâb-ı Âli, Mısır Hidivliği ve İtalya arasında çeşitli haberleşmeler yapıldı.⁴⁶ İtalya'nın Assab'a 7 Temmuz 1880 tarihinde bir zirhli fırkateyn göndererek burada bir iskele ve kasaba binası inşa ettirdiği Yemen Valiliği tarafından bildirildi. Meclis-i Mahsûs-ı Vükelâ bu meseleyi derhal görüşerek buranın tekrar Osmanlı idaresine alınmasının Padişahın iradesine uygun olduğu kararına vardı ve Yemen'den gelen yazıların birer suretlerini Hidivliğe ulaştırdı.⁴⁷

Bölgede küçük dahi olsa bir iskeleyi ele geçiren İtalya, Zeyla veya Assab'ın kuzeyinde kalan Kızıldeniz'in Afrika sahillerindeki başka yerlerini de işgal etmek istediğini 25 Aralık 1884 tarihinde Londra sefirleri vasıtasıyla İngiltere'ye ilettili. Bölgenin Osmanlı Devleti'nin hakimiyetinde bulunması sebebiyle İngiltere bu isteğin İstanbul'a bildirilmesini önerdi. Osmanlı Devleti, buraların İtalya tarafından işgaline izin verirse, İngiltere buna itiraz etmeyeceğini bildirdi. Bunu haber alan Osmanlılar ise 30 Aralık 1884 tarihinde Roma Sefareti vasıtasıyla İtalya'dan bu teşebbüsleri konusunda izahat isterken Hidivliğin de münasip bir dille ihtar etmesi kararlaştırıldı.⁴⁸

Kızıldeniz'in batısında önce Ubu'ha (Obock) ardından Cibuti'ye yerleşen Fransızlar ve buranın hemen kuzeyindeki Assab'ı işgal eden İtalyanlar, bu iskeleleri Avrupa'dan getirdikleri silahlarla doldurdular. Bu istenmeyen gelişmenin en açık menfi neticesi ise ileride Osmanlı Devleti'ni yıllarca meşgul edecek olan Yemen isyanlarını çıkaran asilerin çok sayıda silahı karşı sahillere yerleşen bu iki devletin memurlarından temin etmiş olmalarıdır.⁴⁹

Zeyla İdaresinin Geçici Olarak Mısır Hidivine Verilmesi (1875-1884):

1279 (1863) yılında Hidiv olan İsmail Paşa Afrika kıtasında yeni topraklara sahip olmak için büyük bir gayret içine girdiği için Mısır Sudanı'yla yakından ilgilenmeye başladı. On altı yıl süren hidivliği döneminde Mısır'da olduğu kadar Sudan'da da önemli gelişmeler meydana geldi. Ayrıca sarayla yakın münasebetleri sayesinde Kızıldeniz'in batı sahilindeki iskelelerin idaresinin kendisine verilmesini istedi. 12 Muharrem 1283 (27 Mayıs 1866) tarihli Sultan Abdülaziz'in fermanıyla yüzyıllardır Yemen veya Hicaz vilayetleri tarafından idare edilen Sevâkin ve Masavva kaymakamlıkları kendisine bağlandı. Bu iki önemli iskele için yılda 70.000 kese yani 350.000 Osmanlı altınına vergi olarak vermeyi kabul etti. Hatta 1841 yılında Mehmed Ali Paşa'ya tanınan 18.000 neferlik ordu mevcudu da 30.000 nefere çıkarıldı. Ardından Zeyla ve civarı da ileride belirlenecek bir miktar vergi karşılığında kendisine verildi.⁵⁰ 27 Cemaziyevvel 1292 (1 Haziran 1875) tarihli bir başka

46 Robert Rinehard, *a.g.m.*; BOA, YEE, 12/27.

47 BOA, Mümtâze-Kalem-i Mısır, dosya no: 3-A, sıra: 43, 29 Receb 1297 tarihli Sadaret-i Uzma'dan Mısır Hidivliğine tahrirat.

48 BOA, YEE, 118/69, 11 Şaban 1308.

49 Asaf Tanrikut, *Yemen Nottarı*, Güzel Sanatlar Matbaası, Ankara 1965, s.77; Mahmud Nedim Bey, *Arabistan'da Bir Ömür*, (derleyen: Ali Birinci), İsis, İstanbul 2001, s. 122.

50 BOA, YEE, 12/27; Mehmed Muhsin, *Afrika Delili*, el-Ferah Ceridesi Matbaası, Kahire 1312 (1894), s.307-308, 311; Hayati Tezel, *a.g.e.*, s.474.

fermanla da 15.000 Osmanlı altını (13.365 Mısır altını) vergi karşılığında Zeyla'nın idaresi kendisine ihale edildi. Onun döneminde Mısır idari bakımdan Aşağı Mısır, Yukarı Mısır (Saîd) ve Sudan olmak üzere üç ayrı bölgede 23 müdüriyete, dördü Kızıldeniz sahilinde, üçü Akdeniz sahilinde ve biri de Kahire merkez olmak üzere toplam sekiz muhafızlığa ayrıldı. Kızıldeniz muhafızlıkları Port Saîd, Sevâkin, Masavva ve Zeyla'dan ibaretti. En güneyde yer alan Zeyla muhafızlığının sınırları Zengibar Sultanlığı hududuna kadar uzanıyordu. Zeyla şehir merkezinin nüfusu o yıllarda yaklaşık 1.500 kişi civarındaydı. Limanı sığ olduğu için 250 tonluk gemiler bir buçuk kilometre açıkta demir atmak zorunda kalıyorlardı.⁵¹

Yemen eyaletine bağlı bu yerlerin idaresinin Mısır'a devrinin bir anda uygulamaya konulması imkânsızdı. Bu yüzden sahillerdeki iskeleler 1865 yılında idarî bakımdan padişahın fermanıyla Mısır Hidivliği'ne bırakıldığı halde, güneydeki diğer iskelelerin devri yaklaşık on sene gecikti.⁵² Zeyla'nın Mısır tarafından idaresi ise padişahın ihsanı olarak bir imtiyaz teşkil ettiğinden Hidivlik fermanına dahil edilmedi. Hatta üzerinden dört yıl geçmesine rağmen bu konuda yeni bir irade zuhur etmediği gibi fermanla bahsi geçen vergi miktarı da kesinleşmedi.⁵³ Bu yüzden Mısır askerleri 1867 yılında Berbera'ya çıkmalarına rağmen Zeyla'ya ancak 1875 yılında ayak bastılar. Buranın devriyle ilgili belge son durumu kısaca şöyle açıklıyordu:

"Hudeyde sancağına merbût olup Afrika sevâhilinde müfrez bir halde bulunan Zeyla iskelesinin daha ziyâde istifâde edilebilecek mertebeye getirilmesi lâzım geldiğine binâen hüsn-i sûretle orasının Hidiv-i Mısır fehâmetlü devletlü Paşa hazretleri uhdesine ihâlesi ve bunun için senevî tertip olunan 15.000 altın yani 3.000 kesenin mâliye hazinesine te'diye ve ifâsi müteallık buyurulan irâde-i seniyye-i cenâb-ı Padişâhi iktizâ-yı âlisinden bulunmuş" idi.⁵⁴

Kızıldeniz sahilindeki bu iskelelerin en önemlilerinden Zeyla 1292 (1875) yılına kadar Yemen vilayetine bağlı kalırken,⁵⁵ diğerleri de Mısır veya Hicaz eyaletine bağlıydılar. Aslında Hidiv buraların idaresini üzerine alsada, başlangıçta en ileri noktalara kadar gidebilecek güçte değildi. Fakat 1869 yılında Süveyş Kanalı'nın açılmasıyla birlikte Kızıldeniz'in tarihî liman ve iskeleleri yeniden Avrupalı devletlerin dikkatlerini çekti. İngiltere Mısır'ı bölgede etkili kılacak siyaset geliştirerek, Mısır'ın buraların idaresini ele geçirmesinde ısrarlıydı. Sultan Abdülaziz'in rızasını alan Hidiv İsmail Paşa 1875 yılında Rauf Paşa kumandasında sevk ettiği askerleri önce Zeyla'ya yerleştirdi ve ardından Harar'a kadar ilerlemelerini sağladı. Hidiv İsmail Paşa kendisine devredilen Somali sınırları içindeki Berbera Limanı'nı epeyce akçe harcayarak imar ettiği gibi, Harar nehri kaynağına kadar olan kısımlara da Osmanlı bayraklarını dikti. Son olarak Bâb-ı Ali'nin emri doğrultusunda Somali'nin Hint

51 Mehmed Muhsin, *a.g.e.*, s.188-203.

52 Robert Rinchar, "Historical Setting", *Somalia a country Study*, The American University Press, Washington 1982, s.1-63.

53 BOA, Mümtâze-Kalem-i Mısır, 3-A/43, 3 Ramazan 1292.

54 BOA., Mühümme-i Mısır Defteri, n.15, s.83, 25 Recep 1295.

55 BOA., YEE, 118/47, 7 Safer 1302.

Okyanusu sahilindeki Re'sül-Hâfûn isimli iskeleye de Osmanlı bayrağının yeniden dikildiği haberi İstanbul'a iletildi.⁵⁶ Ayrıca 1291 (1875) senesinde Mısır hidivine devredilen Zeyla'da bizzat buranın yerlileri arasından tayin edilecek bir memur vasıtasıyla idare edileceği de 19 Temmuz 1875 tarihinde Yemen Valiliği'ne haber verildi.⁵⁷

Her sene belli bir miktarda vergi alınan Zeyla'nın Mısır'a devrine Müdür Ebubekir Şuheyri rıza göstermedi. Zira buranın Yemen Vilayeti'nin bir parçası olarak kalması taraftarıydı. Sultan Abdülaziz'den gelen emir üzerine Yemen'den hususi zabıtlar ve memurlar gönderilerek müdür, devir konusunda ikna edildi. Mısır tarafından kendisine paşa unvanı verilerek buranın mutasarrıfı tayin edildi; Harar, Berbera ve Belhâr kendisine bağlandı.⁵⁸

Somali'nin kuzey sahillerindeki topraklar üzerinde Osmanlı Devleti'nin hakimiyetini İngiltere 7 Eylül 1877 tarihinde Mısır ile yaptığı mukavele ile tescil etmek istedi ve bu mukavele ile güneydeki Osmanlı sınırı Re'sül-Hâfûn iskelesi olarak belirlendi. Hidiv İsmail Paşa bu mukavele sayesinde bir taraftan Belhâr ve Berbera limanlarını açık liman yapıp bölgede İngiliz tüccar ve konsoloslarının rahatça hareket etmelerini sağlamayı, diğer taraftan da köle ticaretini yasaklamayı düşünüyordu. İngilizlerin bu siyasetinin ana sebebi kendileri dışında bu arazilere diğer devletlere mensup kimselerin gelerek aynı şekilde hareket etmelerini engellemektir. Zeyla idaresini üzerine alan İsmail Paşa bu durumun kendinden sonra hidiv olacaklar için de geçerli kılınmasında ısrarlıydı. Ancak, mukavelenin beşinci maddesinde de belirtildiği gibi, burada belirtilen bütün maddelerin kabulü için Osmanlı Devleti tarafından İngiltere'ye resmi bir beyanname gönderilmesi şart koşuldu; ama İstanbul bu anlaşmaya rıza göstermediği için uygulanamadı.⁵⁹

Zeyla'nın Mısır Hidivi'ne verildiğini gösteren 1875 yılı Haziran ayına ait ilk hatt-ı hümayûnda buranın sadece İsmail Paşa'nın şahsına verildiği özellikle belirtilmişti. Hidiv'in vermesi şart koşulan 15.000 altın verginin Mısır vergisine ilave edilmesi konusunda bir mazbata hazırlatıldı. Ancak bu mahallin devredildiği merci olarak Hidiviyet ifadesine yer verilmediği için İsmail Paşa'dan sonra hidiv olacaklar için yeni bir ferman gerekecekti.⁶⁰

19 Ağustos 1879 tarihinde II. Abdülhamid'in Zeyla vergisi ve Hidivliğe aidiyeti konusunda iradesinin zuhur ettiği dönemle ilgili belgeler incelendiğinde buranın Osmanlı Devleti'nin bir parçası kabul edildiği anlaşılmaktaydı. Hatta hiçbir zaman başkasının imtiyazına verilmeyeceği görülmekteydi. Kısaca Somali "basit bir şekilde ve

56 BOA, YEE, 12/27.

57 BOA., Mühimme-i Mısır Defteri, n.15, s.83, 25 Recep 1295/

58 BOA, Mümtâze-Kalem-i Mısır, 3-A/7, 17 Receb 1301/1 Mayıs 1300 (Bu belgede Zeyla'nın Mısır'a devri öncesinde her yıl beş bin riyal vergi alındığı söylene de bu daha önceki asırlara ait bir durum olsa gerekir. Çünkü hemen hemen bütün belgeler bu vergi miktarını en fazla 3.000 kese altın olarak göstermektedirler).

59 BOA, YEE, 118/41, 1 Rebiülevvel 1295.

60 BOA, Mümtâze-Kalem-i Mısır, 3-A/10, 12 Şaban 1296.

muvaakkaten” Padişah’ın emriyle ileride miktarı belirlenecek vergi karşılığında Hidivliğe bırakılmıştı.

Kızıldeniz sahillerindeki iskelelerde gemilere uygulanan % 8 gümrük vergisini İngilizler % 5 seviyesinde tutmak istiyorlardı. Somali ile konumları buraya benzeyen diğer bölgeler konusunda şu beş hususa dikkat edilmesi istendi:

1- Osmanlı Devletinin her tarafında alınan % 8 gümrük vergisi Somali için de geçerliydi.

2- Somali İstanbul’a uzak bir mesafede bulunduğundan doğrudan idareye alınması masraflı görünüyordu. Karadan ve denizden muhafazası devletin mevcut meşguliyetleri sebebiyle zor olacağından uygun bir zamana kadar özel imtiyaz verilmenden geçici olarak Hidivliğe devredilmişti. Devletin topraklarından birisi olduğunu göstermek için her yıl bir miktar verginin toplanarak diğer gelirleriyle birlikte bu memleketin imarına harcanacaktı. Ayrıca herhangi bir gelişme hakkında İstanbul’a, doğru bilgiler ulaştırması için bir kaymakam tayin edilecekti.

3- Somali, Mısır’a devredilirken geçicilik süresi üç veya beş yılla sınırlandırıldı.

4- İngiltere sefreti sadece gümrük vergisinin miktarını takip edebilecek, diğer hususları Bâb-ı Ali ile Hidivlik kararlaştıracaktı.

5- Somali’nin idaresi konusunda “vilâyât nizâm-nâme-i umûmîne” göre hareket edilecekti. Buranın kendine mahsus kuralları ve ahalinin mizaçları gözetilerek bazı maddeler değiştirilip ıslahı gerçekleştirilecek ve Padişahın emirlerini fiilen Mısır uygulayacaktı.⁶¹

13 Eylül 1879 tarihinde Mısır tarafından Bâb-ı Âli’ye gönderilen yazıda birkaç sene önce Re’sü’l-Hâfûn’a kadar olan sahillerin zapt edildiği bildirilmişti. Re’sü’l-Hâfûn iskelesine dikilen sancağın muhafazası konusunda buranın şeyhinden taahhüt alınmıştı. Buraya bir fener dikilmesi için gerekli çalışma tamamlandığında da İstanbul’a malumat verilecekti.⁶² Re’sü’l-Hâfûn’a kadar Somali sahilleri ve bunlara birleşik içerideki bölgelerden herhangi birisinin yabancı bir devlete hiçbir şartla devredilememesi için ne gerekiyorsa yapılacaktı.

Mısır Hidivliği’ne 30 Eylül 1879 tarihinde gönderilen telgrafta Zeyla’dan Re’sü’l-Hâfun’a kadar olan sahillerin Osmanlı Devleti sınırları içine alınması istendi. Özellikle en uzakta yer alan bu mahalle, dirayetli bir memur ile bir vapur gönderilerek Osmanlı bayrağı dikilmesi, belli miktarda asker bulundurulması ve bir fener yaptırılması II. Abdülhamid tarafından emredildi.⁶³ Saray’ın da yakından takip ettiği bu konuda Bâb-ı Ali ısrarla Mısır Hidivliği’ni uyarak yapılan her teşebbüs ve icraat konusunda kendilerine bilgi verilmesini istedi.⁶⁴

61 BOA, YEE, 118/42, 3 Ramazan 1296.

62 BOA, YEE, 118/32, 26 N 1296 tarihli Mısır Hidivliğine gönderilen telgraf.

63 BOA, Mümtâze-Kalem-i Mısır, 3-A/43, 18 Temmuz 1295 (1879).

64 A.g.y, 23 Ağustos 1295 (1879).

Osmanlı Devleti buraların idaresini Avrupalılara bırakmamak ve daha iyi bir konumda bulunması için Mısır Hidivliği'ne devretmeyi uygun buldu. Somali'nin iyi idare edilmesi, asayiş ve nizamın sağlanıp korunması kadar devletin bu noktasındaki hükümlerlik hukukunun başkaları tarafından çiğnenmemesine dikkat edilip "muvakkaten tefvîz-i iradesi" bu devir işlemiyle gerçekleşti. Mukaveledeki verginin belirlendiği gibi bırakılması konusunda beyanname hazırlandı. Osmanlı Devleti'nin her tarafındaki valilere görev alanlarındaki toprakların idaresinin kendilerine emanet edildiği konusunda ferman hazırlandığı gibi Somali'nin idaresi de fermanla Mısır Hidivine verildi.⁶⁵

Hidivlik ve İngiltere arasında imzalandığı şekliyle mukavelenin Padişah tarafından tasdikinin imkânsızlığı anlaşılınca, bazı bentlerinin çıkarılması veya yeni bentler eklenmesi gerekiyordu. Mesela ilerde bu bölgeden alınması düşünülen vergi konusunda ortak muhasebe tutabilmesi için devlet tarafından buraya özel bir memur gönderilmesi konusu mukaveleye eklenmeliydi. Vergi miktarının düzenlemesi, burasının veraset yoluyla idare edilmesi ve bölgedeki herhangi bir yerin üçüncü bir devlete verilemeyeceği hususları da yeniden düzeltilecekti.⁶⁶

1877 yılında İngiltere ile Mısır Hidivliği arasında imzalanan bu mukavele bir türlü yürürlüğe konmadı. Uzun müddet devam eden İngiltere'nin ısrarları karşısında sadrazam Mehmed Said Paşa devreye girerek 28 Şubat 1883 tarihinde bu konudaki iradenin sâdir olmasını sağladı. İngiltere'nin bu kadar ısrar etmesinin sebebi, bölgedeki menfaatlerinin başka bir devlet tarafından yapılacak taarruzla tehlikeye girmesinden çekinmesiydi. Aslında Sadrazam, Somali'nin Mısır'a devredilmesi yönünde fikir beyan etse de, bunun gelecekte Osmanlı Devleti'nin menfaatine ters düşeceğine ve tekrar İstanbul'a bağlanmasının faydası olacağına inanıyordu. Bunun idare şekli konusunda Hidivliğe verilen talimat 27 Temmuz 1879 tarihli Meclisi Mahsûs-ı Vükela mazbatasıyla Padişah'a sunulmuş ve zuhur eden irade İngiltere elçiliğine bildirilmişti. Bundan böyle Somali'nin idarî olarak Hidiviyet adına devri kabul edilmeyip sadece o günkü hidiv tarafından Osmanlı Devleti adına geçici olarak idaresi kararlaştırıldı.⁶⁷

Bu girişim önemli bir adım olarak düşünüldü ve devir kararının ardından bölgeye İngiliz memurlar sıkça gelmeye başladılar. Özellikle bunlardan Binbaşı Hinter'in Zeyla'ya gelişi, Zeyla mutasarrıfı Ebubekir Şuheyî Paşa'yı rahatsız etti. Sana'dan Mehmed İzzet imzasıyla Dahiliye Nezareti'ne bildirildiğine göre bu memur Mısır tarafından kendisine verilen özel mektupta müfettiş sıfatıyla Zeyla'ya gönderildiğini iddia ediyordu. Haliyle Harar, Berbera ve Belhâr isimli mahallere gitmek üzere geldiği bu iskelede develer toplattı ve hatta Afrika boynuzunun Mısır hükümetince ona ihale edildiği söylentileri yayıldı. Bunun üzerine böyle bir yabancıya Mutasarrıf Ebubekir Şuheyî Paşa'nın bölgesini teslim etmeyeceği anlaşıldı. Zaten hemen ha-

65 BOA, YEE, 118/43, 13 Ramazan 1297.

66 A.g.y.

67 BOA, YEE, 124/33, 19 Rebiülâhîr 1300/18 Şubat 1298.

rekete geçerek o an itibarıyla Hudeyde'de bulunan oğlu İbrahim'e bu konudan bahsedilen bir mektup gönderdi. Oradaki mutasarrıfa verilen mektup derhal Yemen Vilayeti'ne ulaştırıldığı gibi bir nüshası da tercümesiyle beraber Dahiliye Nezareti'ne gönderildi. Zeyla Mutasarrıfı idaresi altındaki toprakları savunacağını mektubunda ima ediyordu. Bunun üzerine 9 Haziran 1885 tarihinde bu defa Sadrazam, Dahiliye Nazırı tarafından Binbaşı Hinter'in faaliyetleri hakkında bilgilendirildi.⁶⁸ Hinter'in bölgeye gelerek etrafı gezmeye başlaması, farklı teşebbüslerde bulunması ve Mısır tarafından Zeyla ve civarının kendisine havale edildiğini söylemesi Bâb-ı Ali'yi harekete geçirerek Mısır Hıdivliği'nden gerekli bilgi istenmesine sebep oldu.⁶⁹

Osmanlı Devleti, Zeyla'daki gelişmeleri Mutasarrıf Ebubekir Şuheyî Paşa sayesinde takip ediyordu. 11 Nisan 1884 tarihinde Hinter'in bölgeye gelişi yine onun vasıtasıyla öğrenildi. Mısır Hükümeti adına mutasarrıflık yaptığı için Ebubekir Paşa mecburen orası tarafından görevlendirildiğini iddia eden bu kimseye gerekli alâkayı göstermek zorunda kalmıştı. Hatta Harar'a gitmek üzere istediği develeri verdiği gibi, oğlu Burhan Bey'i de refakatinde gönderdi. Ancak onun hareketlerini izlemeyi ihmal etmedi ve Zeyla'dan ayrıldıktan sonra bir müddet Harar'da ikamet ettiğini ve ardından Berbera ile Belhâr denilen mahallere de uğrayıp oralarda bir ay kaldığını öğrendi. Bir kez daha Harar'a gitmek isteyen Hinter yeni develer hazırlamasını dahi istemişti. Ebubekir Şuheyî Paşa Harar, Zeyla, Tecûra ve Belhâr'ın Hinter'e ihale edildiği şeklinde ahalinin sözler sarf ettiğini mektubunda oğluna haber vererek idaresindeki mahallerin Osmanlı Devleti'ne ait olduğu konusunu Yemen valisine iletmesini istedi. Eğer vali bu konuda bilgi sahibi değilse ona kendilerinin "bendegân-ı Devlet-i Aliyye'den" olduklarının bildirilmesini ve Hinter ile ilgili haberlerin doğru çıkmasından korktuğunu ifade ediyordu. Aksi takdirde yirmi beş sene önce bağlandıkları devletin mülküne bir saldırı meydana gelirse haklarını koruyacaklarını ve hiç bir yabancı gücün bu toprakları ele geçiremeyeceğini haber veriyordu. Ahalinin ağzında dolaşan bu tarz ifadeleri hafife alamadığı için oğlu İbrahim'e bu mektubu yazdığını ve Burhan, Ahmed ve Kâmil isimli diğer oğullarının da yanında olduklarını bildiriyordu. İkinci kafilenin ise Recep ayında yola çıkacağından bahseden mutasarrıf, oğlu İbrahim'den Hudeyde'den alması gereken bakır parçaları ve diğer gerekli eşyayla birlikte hemen geri dönmesini istedi. Zira oğullarından Kâmil kabile işlerinden anlamadığı için geç kalmamak şartıyla Hudeyde'de yanında bulunan atları da satarsa elde edeceği parayla Aden'de bulunmayan bakırdan satın alması için ısrar etti.⁷⁰

Ebubekir Şuheyî Paşa'nın önceden bilinen katı tavırlılığı ve mektubundaki bazı ifadeleri sebebiyle idaresi altındaki toprakları bir İngiliz'e terk etmeyeceği kesin görünüyordu. Hudeyde'de bulunan oğlu İbrahim'i fazla miktarda bakır satın alması

68 BOA, Mümtâze-Kalem-i Mısır, 3-A/43, 25 Şaban 1302/7 Haziran 1300 tarihli Nezaret-i Umur-i Dahiliye'den Sadarete; Naûm Şukayr, a.g.e., s.572.

69 BOA, Mümtâze-Kalem-i Mısır, 3-A/43, 12 Ramazan 1302 tarihli Mısır Hıdivliğinden Zeyla'da bulunan Hinter isimli İngiliz'in ne sebeple orada bulunduğu araştırılmasını emreden belge.

70 BOA, Mümtâze-Kalem-i Mısır, 3-A/43, 15 Cemaziyelahir 1301 tarihli Zeyla mutasarrıfı Ebubekir Efendinin Hudeyde'ye ticaret etmek üzere giden oğlu İbrahim Bey'e mektubu.

için teşvik etmesindeki maksadı barut ve kurşun temin etmektir. Kafile idaresinden bahsetmesi de muhtemel bir çarpışma anında ona komutanlık görevi vermektir. Bölgenin konumu ve çevresiyle münasebeti sebebiyle bir İngiliz'in sıcak mevsimde müfettiş sıfatıyla gelip dolaşması aslında kısa zamanda bir askerî amaç gütmeye işaret ediyordu. Ama bazı kimselerin kalplerini celbederek kendilerine karşı fikirlerini yumuşatmaya yönelik olabilirdi. Mutasarrıfın elinde kesin deliller bulunmadığı için endişelerini Mısır yerine Yemen Valisine bildirdi. Valilik Hudeyde'de bulunan oğlu İbrahim'e doğrudan veya Hudeyde Mutasarrıflığı vasıtasıyla gerekli cevabı vermişse de tekrar durumunda nasıl bir yol izleyeceğini Dahiliye Nezaretine sordu.⁷¹

Hariciye Nezareti'nden Londra Sefareti'ne gönderilen yazıya göre Berbera limanına dair Lord Granvil'in 3 Ekim 1884 tarihli takriri üzerine ülkesine bir nota verilmesine karar verilmişti. Özellikle Osmanlı Devleti'nin bölgedeki hukukunu 1877 senesinde İngiltere ile Hidivlik arasında imzalanan mukavelenin hükmü üzerine istinat etmediği ifade edildi.

"Berbera'nın dahil olduğu Somali arazisi eskiden beri müstemlekât-ı şâhânedan ma'düddür. Bu arazide gerek hükümdâr ve gerek halife-i müslimîn sıfatıyla padişahın nâmî dâima lisân-ı ta'zîm ve ihtirâm ile yâd ve livâ-yı Osmânî temevvüc eylemekte olup şimdiye kadar hiç kimse bu kıta üzerindeki hükûk-i hükümrânımız itirâz etmemiştir".

Bu konu İngiltere tarafından da kabul edilmekteydi. Hatta İngiliz hükümetinin bölgeye asker sevk etmesi için İstanbul'a teşvikte bulunması, Somali üzerindeki Osmanlı Devleti'nin hükümlerlik hukukunu tasdiki anlamına geliyordu.⁷²

İngiltere sefiri, Somali sahilleri üzerindeki Padişahın hükümlerlik hukukunun ülkesi ile Hidivlik arasında imzalanan 7 Eylül 1877 tarihli mukavelename ile tasdik edildiğini düşünüyordu. Çünkü mukavelenin beşinci maddesi Padişah'ın İngiltere hükümetine kesin teminat vermesi halinde tamamının uygulamaya gireceğini şart koşuyordu. İstanbul'daki sefirin birbiri ardına talepleri yıllarca cevapsız kaldığı için bu mukaveleye dayanarak İngiltere herhangi bir faaliyette bulunamıyordu.⁷³ Londra sefareti Berbera limanına dair Hariciye Nezaretinden aldığı notanın suretini Lord Granvil'e ilettili. Bu konuda Hükümet-i Seniyye tarafından İngiltere'ye teminat verildiği anda bu anlaşma bazı şartlar kabul edilirse kesin olarak uygulamaya konulacaktı.⁷⁴

18 Kasım 1884 tarihinde Zeyla'nın Padişah tarafından Hidivliğe verildiğini bildiren tahrirat İstanbul'a gönderildi. Buna göre Masavva Mutasarrıflığı'nın yukarısından Zeyla'ya kadar Kızıldeniz'in batı sahili Mısır'a bağlı kabul ediliyordu. Harar Emirliği toprakları da Hidivliğin idaresi altındaydı.⁷⁵

71 BOA, Mümtâze-Kalem-i Mısır, 3-A/7, 17 Receb 1301/1 Mayıs 1300.

72 BOA, YEE, 118/45, lef:1, 12 Zilkade 1301.

73 BOA, YEE, 118/45, lef:3, 8 Teşrin-i evvel 1884.

74 A.g.y.

75 BOA, Mümtâze-Kalem-i Mısır, 3-A/43, 29 Muharrem 1302/17 Kasım 1884 tarihli Mısır Hidivliğinden gelen tahrirat.

Mısır Hidivliği 1874-1884 tarihleri arasında idaresi altında tuttuğu Zeyla ve civarında camiler inşa etti. Somali kabile reisleri kendi bölgelerinden mesul tutularak ülkenin iç bölgelerinde huzur sağlanarak tamamı itaat altına alındı.⁷⁶

Somali'nin Hint Okyanusu sahilindeki Re'sü'l-Hâfûn'a dikilen Osmanlı bayrağının durumu, bölgenin nasıl idare edildiği ve vergisinin nasıl tahsil edildiğinin araştırılması 24 Kasım 1884 tarihinde Hidivlik'ten tekrar soruldu. Osmanlı Devleti Somali'yi Mısır'a bağlı kabul etmekle birlikte daha önceden bizzat İstanbul tarafından nasıl idare edildiğini ise araştırmaktan geri durmuyordu. Yemen Valiliği'nden de Hidiv'in Berbera'ya gittiğinde Re'sü'l-Hâfûn'a diktirdiği bayrağın durumu, buranın idare tarzı ve vergisinin nasıl alındığını araştırması istenmişti. Özellikle Yemen vilayet kayıtlarında ve mahkeme sicillerinde buralarla ilgili her türlü malumatın birer suretlerinin süratle incelenerek İstanbul'a bildirilmesi talep edildi.⁷⁷

24 Kasım 1884 tarihinde elde edilen malumat ve mütalaalar İstanbul'a bildirildi. Mısır hükümetinin elinde tutulan defterlerden çıkarılan malumata göre Kızıldeniz'in batı sahillerini gezip dolaşmak maksadıyla 1284 (1867) yılında özel memuriyetle Hidivlik memurlarından Cafer Mazhar Paşa görevlendirilmişti. Bu memur Re'sül-Hâfûn'a Osmanlı bayrağını dikmişse de burasının idaresine dair başka bir faaliyette bulunmamıştı. Ardından Muhtar Paşa isimli başka bir memur aynı amaçla bu sahilleri dolaşmıştı. Son olarak 1292 (1875) senesinde Mısır hükümeti adına Mc Killop Paşa yeniden bu sahilleri dolaşarak Re'sül-Hâfûn'a tekrar Osmanlı bayrağını dikmişti. Öyle anlaşılıyordu ki ilk defa Cafer Mazhar Paşa'nın diktiği bayrak kaldırılmıştı. Fakat Mc Killop Paşa'nın diktiği bayrağın akıbeti en azından Mısır tarafınca bilinmemekteydi. Berbera'da idareyi tesis etmek, buraya gelen ticaret mallarının gümrüğünü almak ve diğer faaliyetleri yürütmek için bir görevli ile diğer hizmetliler tayin edildi. 1883 yılına kadar bu durum devam etti.⁷⁸

Son yıllarda Mısır'da meydana gelen olaylar ve birbiri arkasına gelen zorluklar, hükümetin bu bölgelerdeki nüfuz ve iktidarını zayıflattı. Asker ve nüfuz bakımından yapılacak bir şey kalmadığı için mevcut askerlerin de yardımına gidilemedi ve Berbera'nın terk edilerek tahliyesine, Harar'ın ise eski emiri Abdullah'a bırakılmasına karar verildi. Bu kadar sıkıntı içerisinde Harar'dan çekilecek olan asker ve memurlar o esnada Aden Emiri'nin Zeyla'ya yaptığı saldırıyı engellediler. Bunun üzerine yol güvenliği sağlandıktan sonra toplam 6.500 Mısır askeri ve diğer memurlar Zeyla'ya ulaşabildi ve bir müddet kaldıktan sonra Kahire'ye döndüler. Bundan böyle Masavva'ya kadar Kızıldeniz'in batı sahilini Mısır'ın elinde bulundurmasının imkânsızlığı anlaşıldı. Hatta sadrazamın bu konuda dikkati çekilirken güneydeki asker ve sivillerin kuzeye çekilmelerini zorlayan hususların Masavva'daki görevliler için de geçerli olduğu üzerinde duruluyordu. Dolayısıyla Mısır hükümetinin iç ve dış tehlikelere karşı korunamayacağını dikkate alınması istenmekteydi.⁷⁹

76 Robert Rinehard, *a.g.m.*

77 BOA, Mümtâze-Kalem-i Mısır, 3-A/43, 5 Safer 1302.

78 BOA, YEE, 118/39, 20 Rebiyülahir 1302 (6 Şubat 1885).

79 *A.g.y.*, Naûm Şukayr, *a.g.e.*, s.572.

"Mesele-i Sûdâniye'nin bidâyet-i zuhûrundan beri Sûdân'ın Habeşistan cihetindeki hudûdu muhafazaya memûr bulunan asâkir ve muvazzafın-i sâirenin tarîk-i muvâsalatları mesdûd olarak tedricen zâd ve zahireleri mefkûd olmak derecelerine varmış olduğundan ve bunların ehil ve iyâllerile hâl-i mahsûriyyetten kurtarılmaları için vesâtat ve müşâreketiyle 1884 tarihinde (...) asâkir-i merkûme vesâirenin sâlimen Habeş arazisinden geçirilip olcânibe aldırılmalarına kesb-i muvaffakiyyet olunduğu gösterilmiş"ti.⁸⁰

Padîşah tarafından Mısır hidivine gönderilen fermanla kendi idaresi altındaki arazilerden hiç birisi herhangi bir sebeple yabancı bir devlete bırakılmayacaktı. Hidiv, Zeyla ve Harar'daki askerleri ile diğer memurlarını çektiğini İstanbul'a bildirince bu durum Meclis-i Vükelâ tarafından hoş karşılanmadı. Bölgenin derhal Osmanlı idaresine doğrudan alınmasının mevcut durumu bozacağı ifade edilerek Harar'dan Zeyla'ya gelen asker ve memurların orada bekletilmesi ve Yemen vilayetinden bir memur giderek buraların idaresini ele alıncaya kadar oradan ayrılmamaları istendi.⁸¹

Mısır asker ve memurlarının Zeyla'dan çekiliş sebeplerinin başında, Harar da dahil olmak üzere, buradaki görevlilerin masraflarının çokluğu, gelirlerin bunları karşılayamaması, iç bölgelerin denize uzaklığı ve daha da önemlisi Mısır'ın kendine mahsus gemilerinin bulunmamasıdır. Bu yüzden 29 Muharrem 1302 (18 Kasım 1884) tarihinde Masavva'dan Zeyla'ya kadar arazinin Osmanlı Devletine devrine ait olduğu konusundaki tahrirat, Meclis-i Mahsûs-ı Vükelâ'da görüşüldü.⁸² Harar, Berbera ve Zeyla 13 Mayıs 1885 tarihinde boşaltılmış ve bölgede büyük bir idari boşluk meydana gelmişti.⁸³

Zeyla Vergisi:

Kıbrıslı Tevfik Paşa tarafından Yemen'de idarenin 1265 (1849) yılında yeniden tesisi esnasında Zeyla İskelesi de Hudeyde'ye bağlı bir müdürlük haline getirilmişti. Devlete bağlı her idarî birim gibi burası da belli miktarda bir vergiyi Yemen Mal Sandığı'na ödemekle mükellef tutuldu. Ancak bu vergi "seneviyye veyahut mâl-ı gümrük ve rûsûmât-ı sâire hüküm ve nâmında olmayıp" miktarı herhangi bir şekilde belirlenmemiş olan ve "bâc" adı verilen sadece ruğan yağundan, zenci esir ticaretinden ve Habeş mallarının gemilere yüklenmeleri esnasında alınmaktaydı. Bu müdürlükte ikamet eden ahali herhangi bir miktarda para olarak vergi vermekle mükellef değildi. Habeş ülkesine yakın bir mesafede bulunması dolayısıyla konumu göz önünde bulundurularak buradaki Osmanlı idaresinin devamı gerekiyordu. Zenci esir ticareti Pa-dîşahın emriyle devletin her tarafında olduğu gibi Zeyla'da da yasaklanınca buranın geliri oldukça azaldı. Bu açığı kapatmak için Habeş malları vergisinin artırılarak ticaretle meşgul olanların rencide edilmemesi ve ahalinin himayesine önem verilmesi istendi. Mısır Hidivliği'ne devredildiği tarihe kadar Zeyla'nın ödemesi gereken ve yıllara göre değişen vergi miktarları aşağıdaki gibi belirlenmişti⁸⁴:

80 BOA, Mühimme-i Mısır Defteri, n.15, s.91-92, 26 Ra 1305.

81 BOA., YEE, 118/47, 7 Safer 1302..

82 A.g.y.

83 Naûm Şukayr, a.g.e., s.571-572.

84 BOA, İrade-Meclis-i Vâlâ, n.22470, 25 Şevval 1279.

1266-1269 (1850-1853)	500 riyâl
1270 (1854)	600 riyâl
1271 (1855)	1.000 riyâl
1272 (1856)	1.800 riyâl
1273 (1857)	2.000 riyâl
1274-1277 (1858-1861)	3.000 riyâl

Maliye Nezâreti Vâridât Muhasebesi'nin 1853 yılı defterinde Zeyla'nın "bedel-i maktû'î" 500 riyâl olarak kaydedilmiş ise de 1854 senesinden itibaren herhangi bir kayda rastlanmamıştır. Hatta Yemen eyaleti mutasarrıfının 1854-1861 yılları arası ile gönderdiği tahrirâtta bu iskelenin hasılatının miktarının bilinmediği anlaşılmıştır.⁸⁵ 1863 yılında Yemen mutasarrıfı tarafından gönderilen yazıda Zeyla'nın da diğer Yemen gümrüklerinden olduğu, Vâridât Muhâsebesince gösterilse dahi, bu iskele ile ilgili kayda rastlanmamıştı. Zaten buradaki ticaret mallarından "bâc" alınmaktaydı. Buradan diğer gümrüklere gitmek üzere gemilere tezkeresiz yüklenen eşyaların gümrük vergisi varılan limanlarda alınmaktaydı.⁸⁶

Fransa'nın Aden Konsolosu'nun öldürülmesi olayına adı karışan eski müdür el-Hâc Ali Şârmârkî ve onun Hudeyde'deki kefilî Avz b. el-Fakîh ile diğer kişilerin tevkifleri esnasında yargılanamadan vefat etmeleriyle buranın idarî konumu tehlikeye girdi. Neticede bu hadisenin meydana gelmesiyle birlikte 1277-1279 (1862-1864) yıllarına ait vergi ödenemedi. 1280-1283 (1865-1868) yıllarına ait yıllık 2.000 riyâl vergisinin toplanarak Yemen mal sandığına ödenmesi için Hudeyde'nin seçkinlerinden Seyyid Ali Harun ve Zeyla Müdürü Ebûbekir Şuheyimî görevlendirildiler. Onlara bu konuda sancak merkezinin ileri gelen tüccarlarından Mahbûb Ağa kefil oldu. Vergi miktarının 1.000 riyâl eksik tutulmasının sebebi olarak zenci esir ticaretinin yasaklanmasıyla buranın gelirlerinin büyük oranda düşmesi gösterildi. Belirlenen miktarın üçte bir oranında azaltılması buranın eski idarî bağıllığının yeniden sağlanmasında bir fedakârlık olarak görüldü. Yaklaşık iki buçuk yıl ödenmeyen vergi için bölgede yapılan ticaret hacmi ile ilgili defter, Müdür Ebubekir Şuheyimî'den istendi ve incelendikten sonra gereğinin yapılmasına karar verildi.⁸⁷ Divân-ı Muhâsebât'a sevk edilen Zeyla İskelesi'nin vergisinin 1280-1283 yılları arasında üç yıl boyunca ihalesinin Seyyid Ali Harun'a verilmesi kararlaştırıldı.⁸⁸

Zeyla'nın Mısır'a devredilmesi öncesinde 21 Haziran 1875 tarihli Hatt-ı Hümâyûn'da burasının Hudeyde Sancağı'na bağlı Afrika kıyısında "müfrez bir halde" bir iskele olduğu belirtilmekteydi. Bu sebeple daha verimli konuma getirilmesinin iyi bir idareyle mümkün olacağı anlaşılmıştı. İstanbul tarafından doğrudan idare edilmeyecekse sorumluluğunun hazineye 15.000 altın vermesi karşılığında bir baş-

85 A.g.y., 16 Safer 1280 tarihli Vâridât Muhâsebesi yazısı.

86 A.g.y., 15 Rebiülevvel 1280 tarihli Yemen Mutasarrıfı'nın yazısında kendisinin Zeyla'dan yüklenen eşyaların gümrüğü konusunda sorumlu olmadığını belirtmişti. Zira mülkiye memurlarının sorumluluğunda vâridât rûsûmâtı bulunan kişinin Hazine adına bunu toplaması gerekiyordu.

87 A.g.y.

88 A.g.y., 24 Rebiülâhire 1280 tarihli Divân-ı Muhâsebât yazısı.

kasına devredilmesi daha uygun görüldü.⁸⁹ Sonuçta hazineye yıllık 15.000 altın yani 3.000 kese vergi vermesi karşılığında Hidiv'e devredilmesi kararlaştırıldı.⁹⁰

25 Ağustos 1875 tarihinde bu devir karşılığında alınacak verginin Mısır'ın başka bölgeler için vermekte olduğu meblağa ilave edilerek alınması konusunda hazinece gerekli muamelenin yapılması istendi. 15.000 Osmanlı lirasının 1291 (1874) senesinden itibaren hazineye ödenmesi konusunda Bab-ı Ali'nin talebi üzerine Mısır hükümetinin bir memur görevlendirdiği Yemen valiliğine bildirildi.⁹¹

Mısır Zeyla idaresinin kendisine devrinden hemen sonra belirlenen miktarda vergiyi ödemeye başladı. Ancak zaman zaman verginin ödenmesinde aksaklıklar çıktı. Özellikle 1882 yılında Mısır'ı İngiltere'nin bu verginin tahsili tamamıyla durdu.

24 Mart 1887 tarihinde Bab-ı Ali'den Hidivliğe gönderilen telgrafta Zeyla İskelesi'nin eskiden olduğu gibi doğrudan İstanbul'a bağlanması istendi. Hatta 7 Kasım 1885 tarihinde bizzat sadrazam Zeyla ve Masavva'dan yukarıda yer alan Kızıldeniz'in batı sahillerinin gelirleriyle masraflarının artık karşılanamadığını belirtmekteydi. Oysaki buraların devredilişinin en önemli sebeplerinden birisi bu husustu. Ama 18 Kasım 1884 tarihinde bile Mısır'ın idaresindeki Kızıldeniz sahillerinin gelirleriyle masraflarının bir türlü denk getirilemediği anlaşılmıştı.⁹²

Osmanlı Devleti, Zeyla vergisinin gecikmesi konusunda Hidivliği uyarmaya devam etti. 1302 (1885) ve 1303 (1886) yıllarına ait toplam 30.000 altının Osmanlı Bankası'nın İskenderiye şubesindeki hazine hesabına yatırılması 8 Haziran 1887 tarihinde istendi.⁹³ Bunun üzerine Hidiv Mehmed Tevfik Paşa 12 Zilkade 1304 (2 Ağustos 1887) tarihinde bu iki yıla ait toplam 30.000 altın tutan verginin son durumu hakkında bilgi verdi. Maliye Nezareti ile yapılan görüşme neticesinde bu vergi artık iki taksit halinde ödeniyordu. 1885 senesine ait verginin birinci taksidi olan 7.500 altın 12 Eylül 1886 tarihinde, ikinci taksidi ise 12 Mart 1887 tarihinde Osmanlı Bankası İskenderiye Şubesi'ne yatırıldı. 1886 senesine ait vergi de aynı şekilde iki taksitle ödenecekti.⁹⁴

Zeyla'nın doğrudan Osmanlı Devleti idaresine döndürülmesi 17 Kasım 1887 tarihli telgrafta bildirilince Mısır hazinesi Osmanlı Devleti'ne ödemek zorunda olduğu yıllık 15.000 altın tutarındaki vergiden muaf tutulması gerektiğini ileri sürmüştü.⁹⁵ Ancak doğrudan İstanbul'a bağlanması geciktiği müddetçe vergisi de bir mesele olarak

89 BOA, Mümtâze-Kalem-i Mısır, dosya no: 3-A, sıra: 43, 17 Cemaziyellevvel 1292/3 Cemaziyelâhir 1292 tarihli Hatt-ı Hümayûn; Cengiz Orhonlu, *Habeş Eyaleti*, s.155-156.

90 BOA, Mümtâze-Kalem-i Mısır, 3-A/53, 7 Juilet 1875 tarihli Hariciye Nezareti'nin Fransızca sirküleri.

91 BOA, YEE, 118/42, 25 Receb 1292 (Maliye Hazinesinden Divan-ı Hümayun'a verilen ilmühaber).

92 BOA, Mümtâze-Kalem-i Mısır, 3-A/43, 12 Kanun-ievvel 1303 tarihinde Bab-ı Ali'den Mısır Hidivliğine çekilen telgraf.

93 BOA, Mümtâze-Kalem-i Mısır, 3-A/21, 16 Ramazan 1304.

94 BOA, Mümtâze-Kalem-i Mısır, 3-A/43, 12 Zilkade 1304 tarihli Mehmed Tevfik'ten sadrazama gönderilen yazı; 22 Zilkade 1304 tarihli Maliye Nezareti'ne 1302 tarihli verginin yatırıldığı ve 1303 tarihli olanın da yatırılacağına dair olan vergi.

95 BOA, YEE, 118/64, 10 Cemaziyellevvel 1307.

kalmaya devam etti. 5 Eylül 1888 tarihinde verginin beş seneliği karşılığında % 8 faiz ve diğer şartlarla 75.000 Osmanlı altınının İstanbul Bankası'ndan borç alınması konusunda Maliye Nezareti'nin tezkeresi Meclis-i Mahsûs-ı Vükela'da görüşüldü⁹⁶ ve hazırlanan mazbata 10 Eylül 1888 tarihinde Padişah'a arz edildi. Kısacası beş senelik vergi miktarı 60.000/70.000 lira tutan Zeyla bu para karşılığında Hıdivliğin elinde kalmaya devam edecekti. Padişah bu gelişmeyi uygun bulmadı. Çünkü bazı yabancı devletler oralarda kendilerine müstemlekeler kurma peşindeydiler. Devletin bir parçası kabul edilen bu bölgeden gerektiği gibi istifade edilemediği ortadayken, bir de vergisinin borçlanma yoluyla alınması doğru değildi. Bu yüzden mevcut vergilendirme tarzından vazgeçilerek Zeyla'nın doğrudan İstanbul'a bağlanmasını bizzat Padişah da istiyordu.⁹⁷

Bütün bu gelişmelere rağmen Zeyla hâlâ Mısır idaresinde görüldüğü için vergisinin ödenmesi devam etti ve 1305 (1888) senesi Ağustos ayına ait 7.500 liralık ikinci vadesi 12 Şubat 1889 tarihinde Osmanlı Bankası'ndan çekildi. Hıdivlik hazinesine ödenmesi gereken 5.125 Mısır altını bu miktardan çıkarıldıktan sonra bakiyesi olan 1.600 Osmanlı altını hazineye devredildi.⁹⁸ Bu verginin 1888 mali yılının iki taksidi ve 1889 yılı mali yılının ilk taksidi toplam 22.500 Osmanlı lirası tutmaktaydı. Ancak Hıdivlik Osmanlı Devleti adına bazı ödemelerde bulunduğundan bunlar Zeyla vergisi toplamından düşürüldü.

Taşoz Adası 1886 senesi askeri bedeli	562 lira 60 kûsur
Kavala Vergisi (1887 yılı)	244 lira 90 kûsur
Nizamiye Daireleri Maaşlarının Ödenmesi	183 lira 50 kûsur 73 santim
Bahriye Daireleri Maaşlarının Ödenmesi	5.713 lira 79 kûsur 8 santim
Dahiliye Daireleri Maaşlarının Ödenmesi	691 lira 53 kûsur 50 santim
Maliye Daireleri Maaşlarının Ödenmesi	426 lira 60 kûsur 35 santim
Askerî Tekâüt Sandığı	137 lira 12 kûsur 50 santim
Maliye Daireleri Maaşlarının Ödenmesi (Tekrar)	59 lira 44 kûsur
Toplam	7.211 lira 99 kûsur 75 santim
Askerî Tekâüt Sandığı Aidatı (Emeklilerin maaşından kesilmediği için)	- 6 lira 87 kûsur 50 santim
Toplam	7.205.12 kûsur 25 santim

Toplam 7.205 lira 12 kûsur 25 santim maaş tutarı ve harcama Hıdivlik hazinesinden ödenmekteydi. Haliyle Zeyla vergisinin üç taksidi olan toplam 22.500 liradan bu miktarlar düşürülünce toplam ödenecek miktar 16.102 lira 27 kûsur ve 75 santim olarak belirlendi.⁹⁹

26 Ekim 1889 tarihinde Hıdivliğe yazılan ve Osmanlı Bankası'na havale edilen Zeyla vergisinin 1886 senesinin Ağustos taksidi olan 7.500 liranın Mısır hazinesine

96 BOA, YEE, 118/63, 27 Zilhicce 1305.

97 BOA, YEE, 118/63, 4 Muharrem 1306.

98 BOA, Mümtâze-Kalem-i Mısır, 3-A/43, 11 Ceziyelevvel 1306 Maliye Nezareti.

99 A.g.y., 3-A/35, pusula suretidir.

ait kısmı hesap edildi. İndirilmesi düşünülen akçenin ilerde işleyecek altı aylık taksidin banka idaresine verilmesi ile ilgili yazıya verilen 14 Ocak 1889 tarihli cevapta Ağustos taksidi olan 7.500 liranın 6.581 Mısır altınına denk düştüğü ifade edilmişti. Osmanlı tarafı hesabına harcanan 5.620 Mısır altının senetleri ve diğer evrakları kapıkethüdalığı vasıtasıyla hazineye gönderildi. Geriye kalan 960 Mısır altının da banka idaresine tediye edileceği bildirildi.¹⁰⁰

1890 yılından itibaren bu verginin on beş yıllık bedeli olan 225.000 liranın Osmanlı Bankası adına Mısır tarafından ödenmesi için otuz kıta kambiyo pusulası 17 Kasım 1889 tarihinde gönderildi. Mısır Fevkalade Komiseri Ahmed Muhtar Paşa 10 Aralık 1889 tarihinde bu verginin ödenebilmesi için gerekli kambiyoaların gönderilmesine rağmen verginin geciktirilip verilmemesinin Hidiv tarafından da normal görülmediğini belirterek ödemenin kolaylaştırılması ve hızlandırılmasını talep etti. Aslında Zeyla'nın idaresinin İngilizlerin eline geçmesine rağmen vergisinin Mısır maliyesine yüklenmesi bir haksızlık olarak görülüyordu. Bu vergi Mısır hazinesinden ödense bile İngiltere'nin namına ödenmesi gerekiyordu. Hidiv'e göre ise daha önce başka hadiselerde görüldüğü üzere İngilizler böyle bir ödemeyi yine Mısır maliyesine yükleyeceklerdi.¹⁰¹ Zaten Mısır'a İngilizler girdikten sonra Zeyla'nın vergisinin de İngiltere'den alınması gerektiği ileri sürülmeye başlandı. Lord Salisbury ise Mısır meselesinin düzenlenmesinin Zeyla vergisinin ödenmesinden önce geldiğini bildirdi. Hatta Mısır meselesi hallolmadan Zeyla'nın doğrudan Osmanlı idaresine geçişi zor görünüyordu.¹⁰²

Mısır hükümetinin 1891 yılı bütçesi yayınlandığında Osmanlı Devleti'ni temsilen orada bulunan Gazi Ahmed Muhtar Paşa toplam bütçenin 9.820.000 lira tuttuğunu ve bunun 9.320.000 lirasının masrafla kapatıldığını ve geriye 500.000 lira varidat görüldüğünü fark etmişti. Bütçede Zeyla vergisinin çıkarıldığını görünce bu durumu Osmanlı Devleti'nin hukukuna taarruz olduğunu bildiren yazısı Meclis-i Vükela'da okundu.¹⁰³ Mısır meselesi henüz halledilmediği için ona bağlı topraklar da İngilizlerin idaresinde kabul olunacağından Zeyla vergisinin bu takdirde İngiltere tarafından ödenmesi yönünde fikir beyan edildi. Lord Salisbury ise ödemenin bu şekilde kalmasının sebebini Mısır'a bağlı bu yerlerdeki memurların henüz tahliye edilmemesine bağladı. Osmanlı devlet adamlarının endişesi ise Mısır veya İngiltere tarafından buranın vergisi ödenmeyecek olursa, Zeyla üzerindeki haklarının ortaya çıkacak boşluktan dolayı kaybolması ihtimali idi. Bu yüzden Londra Sefareti vasıtasıyla İngilizlerin elinde geçici olarak kaldığı müddetçe tertip edilen vergisinin ödenmesi için teşebbüste bulunulmaktaydı.¹⁰⁴

100 A.g.y., 3-A/30, Gurre Rebiülevvel 1307.

101 BOA, YEE, 118/65.

102 A.g.y., 118/70, 14 Cemaziyelâhir 1307.

103 A.g.y., 118/68, 16 C 1308.

104 A.g.y., 118/69, 11 Şaban 1308/10 Mart 1307/22 Mart 1891.

Zeyla'nın Tekrar İstanbul'a Bağlanması:

İngilizler 1882 yılında Mısır'ı işgal edince Hidivlik Kızıldeniz sahili ve iç bölgelerdeki asker ve memurlarını çekmeye başladı. Bunun üzerine buraların yeniden Osmanlı Devleti'ne bağlılığı gündeme geldi. İstanbul'dan buralarda meydana gelecek boşluğu doldurabilecek asker ve memurların bölgeye sevk edilmeleri gerekiyordu. İngilizler bir taraftan Mısırlıların çıktıkları yerlere gelerek buralarda Mısır meselesi çözümlenene kadar beklemeye karar verdiler. Diğer taraftan ise Osmanlı Devleti adına buraları idare eden Mısır'ın mükellefiyetlerini yerine getirmediler.

Osmanlı Devleti bu iskeleleri eskiden olduğu gibi kendi hakimiyetinde tutabilmek için 9 Ekim 1887 tarihinde Kızıldeniz'e Donanma-yı Hümayun'dan iki veya üç gemi ile deniz kuvveti tayin etti. Ayrıca askerler için lazım olacak barakaları nakletmek için de Bahriye Nezareti'nden iki nakliye gemisi tahsis edildi. Zeyla'nın doğrudan İstanbul'a bağlanması kararlaştırıldıktan sonra gerekli faaliyetin yapılması askerî yetkililere bildirildi. Hidivlik bu karardan kesin olarak 9 Kasım 1887 tarihinde haberdar edildi.¹⁰⁵ 8 Aralık 1887 tarihinde ise bu karar hakkında Hidivliğin görüşü İstanbul tarafından soruldu.¹⁰⁶

Kızıldeniz'de Avrupalı devletler kendi aralarında bir rekabet ortamına girmişler ve ele geçirecekleri noktaları kararlaştırmaya başlamışlardı. 22 Nisan 1888 tarihinde İtalyanlar Zeyla'yı da almak isteyince İngilizler buranın eskiden olduğu gibi doğrudan İstanbul'un idaresinde kalmasını istediler. Buna rağmen Zeyla üzerine müzakereler yapmaktan çekinmemekteydiler. Afrikalı Müslümanların hukuku konusunda Osmanlı Devleti'nin istemediği yönde bir gelişme konusunda eskiden beri dostluk anlaşması yaptığı İngiltere'nin davranışının yanlışlığı ortadaydı. Artık buranın Mısır meselesinin bir parçası gibi takdim edilmesi de doğru değildi. Bölgede Osmanlı Devleti hukukunun korunması için bu meselenin Padişah iradesinde belirtildiği gibi derhal çözümlenmesine karar verildi.

Meclis-i Mahsûs-ı Vükelâ'da 3 Ekim 1887 tarihinde hükümetçe alınması gereken tedbirler görüşülerek bir mazbata hazırlandı. 22 Nisan 1888 tarihinde Zeyla'nın doğrudan İstanbul'a bağlanabilmesi için gerekli askerî tedbirler Bâb-ı Seraskeri tarafından tetkik edildi ve Meclis-i Mahsûs-ı Vükelâ'da müzakere olunduktan sonra gerekli karar alındı. Çünkü II. Abdülhamid, Zeyla'nın doğrudan doğruya İstanbul'a bağlanmasını emretmişti. Askerî Teftiş Komisyonu aynı mesele hakkında hazırladığı raporda Zeyla'ya gönderilecek bir bölük Osmanlı askerinin yeterli olamayacağını, ileride şartlar müsait bulunduğu bunların sayısı ile erzak, cephane ve diğer levazımata artırılmasını, her türlü ihtimale karşı Sch neider tüfekleriyle silahlanmış en az bir tabur askerinin gönderilmesini talep etti. Tabur ve gemilerin komutasına getirilecek askerinin en az miralay rütbesinde Arapça ve yabancı dil bilen "muktedir, aff ve mücerreb" birisi olması, mülkiyeden bir kaymakam tayininden ziyade bu

105 A.g.y., 118/62, lef:2, 21 Muharrem 1305.

106 BOA, Mümtâze-Kalem-i Mısır, 3-A/43, 22 Rebiülevvel 1305 tarihli Mısır Hidivliği'ne yazı.

askerî yetkiliye mutasarrıflık görevinin de verilmesi, "müteşerri' ve mütediyyin" bir nâib tayin edilmesi, oranın havasının farklılığından dolayı askerlerin sıhhatlerinin bozulmaması için taburlara gerekli tıbbî malzeme ile birlikte iki doktor ve iki eczacı gönderilmesi, gidecek her askere ikişer kat beyaz elbise verilmesi, suyun askeri bölgeye uzak olması dolayısıyla mataralarının da ikişer adet verilmesi, tenekeden yapılan mataraların sıhhi bulunmaması dolayısıyla hem Zeyla'ya hem de başka sıcak memleketlere gideceklerin mataralarının deriden imal edilmesi, orada barakalar yapmak için kereste ve su taşımak üzere fazla miktarda deve satın alınması, sevk edilecek askerlerle birlikte yeterli miktarda akçe gönderilmesi, Cidde'ye kadar gidip gelen posta vapurunun Zeyla'ya kadar gitmesi, gerektiğinde deniz suyunun kullanılabilmesi için sahilde makineler bulundurulması hususları bir mazbata halinde takdim edildi. Ayrıca Kızıldeniz donanmasına ilave olarak bu mahalle Tersâne-i Amire tarafından iki gemi daha gönderilmesi, Almanya'dan gelen barakalara benzeyen ve her biri bir bölük alacak genişlikte Tophâne-i Amire'ye dört baraka inşa ettirilmesi, asker ve barakaları taşımak üzere Bahriye tarafından iki nakliye vapuru tahsis edilmesi, askerî ihtiyacı karşılayacak kadar deniz suyunu temizlemek için Bahriye ve Berriye bütçelerinden karşılanmak üzere su makineleri alınması, askerlere ilave olarak marangoz, taşçı, duvarcı, nakkaş, badanacı gibi kireç imalinde ve diğer sanatlarda askerler ve çavuşlar ile çalışkan zabıtlardan oluşan bir istihkâm bölümünün teşkil edilip gönderilmesi, her askere ikişer adet fanila ile birer yağmurluk, başlarından omuzlarına kadar inen birer adet ketfiyye, kumandanlık ve mutasarrıflık için liva rütbesinde bir zatın seçilerek buna yardımcı olmak üzere kaymakam rütbesinde başka birinin gönderilmesi, gerekli masraflar için lazım gelen akçenin yeterli miktarda olması üzerinde duruldu.¹⁰⁷

Somali meselesi devletin gündeminden hiç düşmediği için zaman zaman bu konuda önceki dönemlere ait kayıtlara ihtiyaç duyulmaktaydı. 4 Ağustos 1894 tarihli iradeden anlaşıldığına göre saraydaki kayıtlarda Somali hakkında gerekli malumat bulunmadığı için Bâb-ı Âli'de bulunan belgelerin gönderilmesi talep edilmişti.¹⁰⁸

Zeyla'nın eskiden beri Yemen Vilayeti'ne bağlı olduğu hatırlatılarak imtiyazının hiçbir zaman Mısır'a devredilmediği, bu konuda Sadrazamlık Makamı'nın yanlış bilgi sahibi olduğu belirtilmekteydi. Aksi takdirde Zeyla üzerinde padişahın hakimiyet hukukuna hâle gelmesi muhtemeldi. Herhangi bir yabancı devletin buraya tecavüz edemeyeceği ısrarla ifade edildikten sonra Zeyla'ya kafi miktarda asker sevki Meclis-i Mahsûs-ı Vükelâ'da müzakere edilerek alınan karar 15 Eylül 1894 tarihinde II. Abdülhamid'e bildirildi.¹⁰⁹

Mısır birliklerinin Zeyla'dan çekilmeleri Harar Emiri'nin burayı ele geçirmesi neticesinde değil, bilakis bölgede bulunan asker ve diğer memurların her türlü imkândan mahrum kalmaları üzerine gerçekleşti. Harar'da bulunan Osmanlı askerleri Zeyla'ya

107 BOA, YEE, 118/62, 11 Şaban 1305.

108 BOA, İrade-Hususi, n.11, 2 Safer 1312.

109 BOA, YEE, 118/71, 15 Rebiülâhîr 1312.

gelerek 1884 yılında burada yeniden hakimiyeti tesis ettiler ve devlet tarafından vergisinin alınmasında on yıllık borçlanmaya dahi gidilebileceği belirtildi. Bu esnada, Zeyla doğrudan İstanbul'a bağlansa da, kısa süre sonra geçici süreyle İngiliz askerlerinin şehre girmeleri engellenemedi.

Osmanlı Devleti Almanya ile birlikte I. Dünya Savaşı'na girme aşamasında Habeşistan kralı Lij Yasu'yu kendi saflarına çekmek için Zeyla'dan Belhâr'a kadar 120 km.lik sahil şeridini kendisine vermeyi kabul etti. Ancak İngilizler ve Fransızlar bu gelişme üzerine harekete geçerek zaten Müslüman olduğunu gizlemeyen ve Osmanlı Devleti'ne karşı dostluğuyla bilinen kralı tahtan indirdiler. Böylece Osmanlı Devleti'nin Zeyla'daki hakimiyeti fiili olarak 1916 senesinde sona erdi. İngilizler bölgeye yerleşince burayı önce Indian Office'a daha sonra Foreign Affairs'e bağladılar.¹¹⁰

110 Robert Rinehard, *a.g.m.*

**Hüsâm Çelebi'nin (ö. 926/1520)
Risâle Ma'mûle li-Beyâni Ahvâlî'l-Kenâisi Şer'an
Adlı Eseri**

Levent Öztürk*

A Work by Hüsâm Çelebî (d. H. 926/A.D. 1520) titled *Risâle Ma'mûle li-beyânî ahvâlî'l-kenâisi şer'an*

The Ottoman sultan, Selim I (r. H. 918–26/A.D. 1512–20), on his return from the Mamluk campaign in Egypt, issued an ultimatum to the Christians living in Istanbul: either desert the city or convert to Islam. In addition, he commanded that their existing places of worship should be appropriated by the government. The execution of this order, whose intent violated their earlier agreements, was prevented by the intervention of the sheikhulislam of the day, Zenbilli Ali Djemâli Effendi. In the wake of this incident, Hüsâm Çelebi (d. H. 926/A.D. 1520), a contemporary scholar, wrote a treatise called *Risâle Ma'mûle li-beyânî ahvâlî'l-kenâisi şer'an*. Though not explicitly stated, the treatise, which in our opinion was inspired by this event, discusses the position of Islamic law in regard the places of worship of non-Muslims and the foundation for the interpretation applied by the Ottomans. This study, based on the published version of the treatise *Risâle Ma'mûle li-beyânî ahvâlî'l-kenâisi şer'an*, discusses whether or not it was related to Selim's decision to compel certain obligations on the part of the Christians and attempts to determine the perspective of an Ottoman scholar in regard to the legal position of the Church and church structures.

I- Giriş

Osmanlı padişahlarından Yavuz Sultan Selim (918-926/1512-1520), Mısır Seferi'nden döndükten sonra İstanbul'da yaşayan Hıristiyanları ya şehri terk etmeleri ya da Müslüman olmaları şeklinde bir ikilem ile yüz yüze bıraktı. Buna ilave olarak hâlihazırdaki mabetlerine el konulması için emir verdi.¹ Kararı uygulamakla sorumlu olan Veziriazam Pîrî Mehmed Paşa (ö. 938/1532),² amca oğlu Şeyhülislam

* Dr. Levent Öztürk, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

1 Joseph von Hammer (1273/1856), *Devlet-i Osmâniye Tarihi* (trc. Mehmed Atâ), I-X, İstanbul 1911-1921, IV, 255; Mustafa Nûrî Paşa (1308/1890), *Netâyicü'l-Vukûât*, I-IV, 2. baskı, İstanbul 1327/1909, I, 80.

2 Pîrî Mehmed Paşa'nın hayatı ve devlet kademelerindeki görevleri hakkında bk. Gelibolulu Mustafa Âli Efendi (1008/1599), *Kitâbü't-Tarih-i Kühü'l-Ahbâr* (Hazırlayanlar: Ahmed Uğur ve dğr.), I/i-ii, Kayseri

Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye (ö. 931/1525)³ durumu bildirerek sorunu çözmesini istedi. Patriğin Yavuz Sultan Selim'le görüşmesini temin eden Zenbilli Ali Cemâlî Efendi, hukukun üstünlüğünü korumak üzere büyük gayret gösterdi. Gayrimüslimleri haklı gören Ali Cemâlî, amca oğlu Veziriazam Pîrî Mehmed Paşa'nın desteğini de alarak Yavuz Sultan Selim'i iknaya çalıştı ve Padişah'ı bu kararından vazgeçirdi.⁴ Zira Yavuz Sultan Selim'in bu yaklaşımı, İslâm dininin gayrimüslimlere tanıdığı olduğu hakları hiçe sayıyor ve daha önce Fatih Sultan Mehmed tarafından taahhüt edilen birtakım garantileri onların elinden alıyordu.

Biraz sonra ele alacağımız risâleden bu hâdisenin, sadece şeyhülislâmlık makamında akis uyandırmadığı anlaşılmaktadır. Sahn-ı Semân müderrislerinden Hüsâm Çelebi'nin (ö. 926/1520)⁵ kaleme aldığı *Risâle Ma'mûle li-Beyâni Ahvâlî'l-Kenâisi Şer'an*⁶ adlı çalışma, her ne kadar Yavuz'un bu teşebbüsü üzerine yazıldığına dair açık ifade içermiyorsa da olayla ilgili gözükmektedir. İnceleyebildiğimiz kadarıyla dönemin kroniklerinde Yavuz Sultan Selim'in bu girişimiyle ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.⁷ Bu bakımdan Hüsâm Çelebi'nin bu risâlesi, zikredilen olaya ışık tutması bir yana, Osmanlı Devleti'nde kiliselerin hukukî durumuyla ilgili hükümleri ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir.

-
- 1997, I/ii, 1203-1204; Şerafettin Turan, "Pîrî Mehmed Paşa", *M.E.B. İslâm Ansiklopedisi*, IX (İstanbul 1993), s. 559-561; F. Babinger, "Piri Mehmed Pasha", *Encyclopaedia of Islam* (Second Edition), Leiden 1995, VIII, 307-308.
- 3 Zenbilli Ali Cemâlî Efendi 908 (1502) senesinde meşihat makamına gelmiş, II. Bâyezîd, Yavuz Sultan Selim ve Kanunî Sultan Süleyman zamanında yirmi dört sene şeyhülislâmlık yapmıştır. 932 (1525) senesinde vefat eden Cemâlî, İstanbul'da Zeyrek Yokuşu'nda defnedilmiştir. En önemli eseri *el-Muhtârât li'l-Fetâvâ*'dır. Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'nin hayatı ve eserleri hakkında bk. Kâtip Çelebi (ö. 1067/1656), *Keşfü'z-Zünûn 'an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, I-II, İstanbul 1941-1943, II, 1624; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, İstanbul 1985, I, 471-472; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I-IV, 5. baskı, Ankara 1988, II, 666-668; Yusuf Küçükdağ, *II. Bâyezîd, Yavuz ve Kanunî Devirlerinde Cemâlî Ailesi*, İstanbul 1995, s. 51-81; Halil İnalçık, "Djamâli, Mawlânâ Alâ Al-Din Ali b. Ahmad b. Muhammad", *Encyclopaedia of Islam* (Second Edition), Leiden 1970, II, 420.
- 4 Hammer, IV, 256; Mizancı Mehmed Murad (ö. 1335/1917), *Târih-i Ebû'l-Fârûk* (Hazırlayan: Tâhâzâde Ömer Fârûk b. Mehmed Murâd), I-VII, İstanbul 1325-1332, II, s. 330; Küçükdağ, s. 70.
- 5 Tam adı Hüsâmmüddin Hüseyin b. Abdurrahmân olan Hüsâm Çelebi, II. Bâyezîd ve Yavuz Selim dönemi âlimlerindendi. Kütahya, Amasya, Bursa ve Edirne gibi çeşitli kentlerde müderrislik ve kadılık vazifesinde bulundu. Bir müddet Sahn-ı Semân müderrisliği de yapan Hüsâm Çelebi, bu vazifesini sürdürürken 926 (1520) yılında vefat etti. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Vikâye li-Sadri's-Şeria, Hâşiye ale'l-Hâşiye li't-Tecri'd li's-Seyyid eş-Şerif, Risâle fi'l-İstihlâf, Risâle fi Raksi'l-Mutesavvife, Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkif, Risâle fi Sebbi'n-Nebî, Risâle Ma'mûle li-Beyâni Ahvâlî'l-Kenâisi Şer'an, Risâle fi Nakli's-Şehâde* adlı eserleri bulunmaktadır. Müellifin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Levent Öztürk, "Hüsâm Çelebi (ö. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III (2001), İstanbul 2001, s. 453-468.
- 6 Süleymaniye Ktp., İzmir-805 numaralı mecmûanın 125a-128b varakları arasında (175x110-110x55 mm, 21 st., Ta'lik, Nesih yazı) yer alan risâlenin başka bir nüshasına rastlanılmamıştır.
- 7 Meselâ bk. Hadîdî (ö. 937/1530-1531'den sonra), *Tevârih-i Âli Osman: 1299-1523* (Hazırlayan: Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 384-419; Kemâl Paşa-zâde Şemsüddin Ahmed b. Süleyman (ö. 940/1534), *Tevârih-i Âli Osman: VIII. Defter* (Hazırlayan: Ahmet Uğur), Ankara 1997; a.m.f., *Tevârih-i Âli Osman: X. Defter* (haz. Şefaettin Severcan), Ankara 1996, s. 5-30; Ahmet Uğur, *The Reign of Sultan Selim I in the Light of the Selim-Nâme Literature*, Berlin 1985, s.65-128; Anonim *Tevârih-i Ali Osman* (nşr. Nihat Azamat), s. 136-140; Âli, I/ii, 1049-1266.

II- Risâlenin Yazımına Sebep Olan Hâdise

Osmanlı tarihçisi Joseph von Hammer (ö. 1273/1856), İran Safevîleri ile uzunca bir mücadeleden sonra Şii'leri ortadan kaldırmaya çalışan ve ardından dönemin önde gelen devletlerinden Memlûklerin merkezi Mısır'ı ele geçiren (923/1517) Yavuz'un, Payitaht'a döndükten sonra Hıristiyanları da hepsini birden öldürmek ya da en azından kiliselerini ellerinden almak gayesiyle harekete geçtiğini ifade etmektedir. Ona göre Yavuz, bu tasavvurunu gerçekleştirmek üzere Zenbilli Ali Cemâlî'ye şu soruyu sormuştur:

"Bütün dünyayı teshîr etmekten (hakimiyet altına almaktan) ve milletleri İslâm'a getirmekten hangisi daha makbuldür?"

Zenbilli Ali Cemâlî, Padişah'ın niyetini anlamayarak, "Gay-i müminlerin, Müslüman kılınmaları elbette daha makbul ve rızâ-yı ilâhîye daha muvafıktır." diyerek cevap vermiş; Yavuz Sultan Selîm de derhal İstanbul'daki kiliselerin camiye çevrilmesini, Hıristiyan ayinlerinin yasaklanmasını ve İslâm'ı kabul etmeyenlerin öldürülmesini Veziriazam Pîrî Mehmed Paşa'ya emretmişti. Veziriazam da bu karara zemin oluşturan fetvayı veren Zenbilli Ali Cemâlî'ye gelerek meseleyi çözmesini istemiş, sonuçta Patriğin Yavuz Sultan Selîm'den bir görüşme talebinde bulunması düşünülmüş, Cemâlî'nin ve Pîrî Mehmed Paşa'nın girişimleriyle bu görüşme gerçekleşmişti.

Patrik, ruhbân heyetiyle birlikte, Edirne'ye Dîvân-ı Humâyun'a gelerek Fatih Sultan Mehmed tarafından kiliselerinin camiye tahvil edilmemesi, âyinlerini icraya engel olunmaması yolundaki birtakım garantilerin açık bir şekilde kendilerine verildiğini ifade etti. Kur'ân'ın cebren din değiştirmeyi engelleyen ve cizye vermek suretiyle gayrimüslimlere kendi dinlerinde kalma müsâadesi veren âyetlerine nazik bir dille atıflarda bulundu. Bunun üzerine Yavuz Sultan Selîm, dedesi Fatih tarafından verilen fermanı göstermelerini istedi. Fermanın yandığını belirten Patriğe, Zenbilli Ali Cemâlî Efendi yardımcı oldu. Altmış dört sene önce meydana gelen İstanbul'un fethinde hazır bulunmuş iki yaşlı yeniçerinin, Fatih tarafından verilen emanla ilgili şahitliğini kabul etti. Buna göre Fatih Sultan Mehmed, şehir düşmeden giriş kapısından üçünün anahtarlarını getiren halka kendilerinin korunacağına dair söz vermiş bulunuyordu. Böylece Zenbilli Ali Cemâlî, Yavuz'u bu fikrinden vazgeçirdi; Yavuz da ceddinin ahbine sadık kaldı.⁸

8 Hammer, IV, 255-256; Zenbilli Ali Efendi'nin *el-Muhtârât li'l-Fetâvâ* adlı eserinde konuyla ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. *el-Muhtârât li'l-Fetâvâ* adlı eserin inceleyebildiğimiz birbirinin aynı beş ayrı nüshasında yer alan kiliselerle ilgili diğer meseleler için bk. Süleymaniye Ktp., Âşir-138, vr. 43b-44a; Süleymaniye Ktp., Fâtiht-2388, vr. 53a-53b; Süleymaniye Ktp., Fâtiht-2389, vr. 47a-47b; Süleymaniye Ktp., Fâtiht-2390, vr. 71a-71b ve Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar-2495, vr. 61b-62a. Zenbilli Ali Efendi, Hanefî fikrinin temel yaklaşımı olan "Yeni kilise ve bîa (havra) yaptırmaktan ve yerini değiştirmekten men olunurlar. Yıkılanların yerine yapılmasına mani olunmaz." görüşünü *Muhtârâtü'l-Hidâye* (Meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Laleli-1154 vr. 90a; Süleymaniye Ktp., Antalya/Tekelioğlu-371, vr. 55a) adlı eserinde zikretmektedir.

Bununla birlikte Hammer'in ifadelerine göre Yavuz, Hıristiyanlara ait güzel binaların ilelebed puthane olarak kalmasının da mümkün olamayacağını belirterek İstanbul'daki bütün kiliselerin camiye tahvilini istedi. Hıristiyan dininde bulunan tebea ve ecebî unsurların hukukuna hâle gelmemesi için de harap olmak üzere olanların tamiri ile ahşaptan yeni kiliseler yaptırılmasını emretti. Hammer'in, Hıristiyanları öldürmekten vazgeçmesine rağmen Yavuz'un, onların elinden en güzel mabetlerini aldığı hususuna özel bir vurgu yaptığı dikkati çekmektedir.⁹

Osmanlı tarihçilerinden Mustafa Nûrî (ö. 1308/1890), Yavuz'un bu girişimini daha farklı bir sebebe bağlamaktadır. Onun verdiği bilgilere göre Fâtih döneminde bazı Bizans asilleri Trabzon ve Mora Yarımadası'ndaki Bizanslı akrabalarıyla irtibata geçip İstanbul'u tekrar ele geçirmek istemişler, ancak buna cüret edenler cezalandırılmışlardı. II. Bâyezîd zamanında da bu tür kıpırdanmalar gözlenmiş, lâkin bu başkaldırılar tamamen ortadan kaldırılamamıştı. Bu yüzden Yavuz Sultan Selîm, Bizanslıların ya Müslüman olmalarını ya da İstanbul'dan çıkıp gitmelerini emretmişti. Yavuz'a söz geçiremeyeceklerini anlayan devlet ricâlî dönemin Şeyhülislâmı Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye başvurarak meseleyi çözmesini istemişti. Zenbilli, Yavuz Selîm'e "Deden Fatih onlara ahd ve eman vermiş olup, senin yaptığın bu teklif şer'an caiz olmaz." demiş, o da ilgili fermanı getirmelerini emretmişti. Ancak ferman bir yangın sırasında yok olduğu için mesele yeniden çözümsüzlüğe girmiş, fakat Zenbilli, yaşlı iki yeniçerinin şahitliği ile bunu teyit ederek Yavuz'u bu fikrinden vazgeçirmişti.¹⁰

Mustafa Nûrî'nin ifadelerinden de Yavuz Sultan Selîm'in İstanbul'da yaşayan Bizans kökenli Hıristiyanları şehri terk etmeleri ya da Müslüman olmaları şeklinde bir ikilem ile yüz yüze bıraktığı anlaşılmaktadır. Ancak ona göre bunun sebebi İstanbul'da yaşayan Bizanslıların şehri tekrar ele geçirmek üzere tehlikeli bazı teşebbüslerde bulunmaları, bu yüzden de devletin bütünlüğünü tehdit ediyor olmalarıydı.

Kânunî Sultan Süleyman devrinde de İstanbul ve civar köylerindeki kilise ve havraların hukukî durumu tekrar bahis mevzuu olmuş; onun da babası gibi, gayrimüslimlerin bazı haklarını kısıtlama arzusunda olduğu ortaya çıkmıştı. Zira Padişah, şehrin savaşıla ele geçirilmiş olduğunu ileri sürerek İslâm hukukunun fatihlere her türlü tasarruf hakkını verdiğini söylemiş ve bu meseleyi Ebüssuûd Efendi'ye (ö. 982/1574) danışmıştı.¹¹

Fetvâ Mecmûası adlı eserde Ebüssuûd Efendi, 945 (1538) tarihinde bu meselelenin tetkik edildiğini zikreder. O, bu mesele ortaya çıkınca iki şahidin İstanbul'un muhasarası esnasında Yahûdîlerin ve Hıristiyanların el altından Sultan Mehmed ile

9 Hammer, IV, 256.

10 Mustafa Nûrî Paşa, I, 80-81. Ayrıca bk. Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, I-II, 3. baskı, İstanbul 1979, I-II, 348, 410-411. Ayverdi, Yavuz Sultan Selîm'in Hıristiyan azınlığı ihtidaya zorlayarak memleketi din birliğini sağlama düşüncesinde olduğunu ileri sürmektedir. Bk. Samiha Ayverdi, *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları*, I-III, 2. baskı, İstanbul 1978, II, 209.

11 Turan, s. 348.

ittifak ettiklerini ve "kenâis-i kadîmenin hali üzere kalmasına" ait bir anlaşma imzalandığını ifade etmesi üzerine, aynı anlaşmanın muhafaza edilmesine karar verildiğini belirtir.¹²

Değerlendirmelerimizin daha sağlıklı olması için yukarıda zikredilen ana noktalara ilave olarak burada şu hususa da açıklık getirmek gerekmektedir. Bilindiği üzere Yavuz Sultan Selîm, Mısır ve Suriye'yi ele geçirdikten sonra başta Kudüs olmak üzere Hıristiyan topluluklarına ve onların kutsal yerlerine hak ve imtiyazlar tanımış ve fermanlar vermişti.¹³ Bilhassa savaşla ele geçirilen Kudüs'te Ramazan 922'de (Ekim 1516) bu imtiyazlar geleneksel yapı korunarak devam ettirilmişti. Yavuz Sultan Selîm 30 Aralık 1516-1 Ocak 1517 tarihlerinde Kudüs'ü ziyaret etmiş, Mısır Seferi sonrasında Şam'da bulunduğu esnada 24 Şevval 923 (9 Kasım 1517) tarihinde de Kudüs Ermeni Patrikliğine ve kendisine bağlı diğer kiliselere Kudüs fermanı yazılmıştı. Aynı zamanda Kudüs Rum Patrikliği'ne de benzer haklar tanınmıştı.¹⁴ Burada Kudüs Ermeni Patrikliği'ne sunulan fermanın kısa bir alıntısı konumuza yardımcı olacaktır. Bu fermana göre "...kendilerinde olan kilise, manastır ve diğer kutsal yerler, ... aynı şekilde devam etmek üzere..." kendi yönetimlerine bırakılmış ve bu imtiyazlarla ilgili olarak "... nişân-ı hümâyûn gereğince hareket edilip, ... özet olarak küçük ve büyükten, yaratılmış hiçbir fert, ... her ne sebeple olursa olsun, karışmayacak, rahatsız etmeyecek, değiştirmeyecek ve bozmayacaktır." denilmiştir.¹⁵

Hammer tarafından ileri sürüldüğü üzere Yavuz Sultan Selîm'in İmparatorluk topraklarındaki Müslüman olmayan topluluklara gösterdiği bu yakınlığın İstanbul'a dönüşünden sonra Hıristiyanları öldürmek ya da en azından kiliselerine el koymak şeklinde aniden değişmesi makul görünmemektedir. Mustafa Nûrî'nin aktardığı bilgilerin ise daha uygun olduğu ve devletin bekâsına yönelik gizli faaliyetleri olagelen Rumların, hükümlerini pekiştirmiş olan Yavuz tarafından tazyik altında tutulmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır.

12 "Mes'ele: Merhum Sultan Mehmed Han aleyhi'r-rahmeti ve'l-gulfân hazretleri, mahrûsa-i İstanbul'u ve etrafında olan karyeleri anveten feth mi etmişlerdir? el-Cevab: Ma'rûf olan anveten fethdir. Amma kenâis-i kadîme hâli üzerine ibkâ olunmak sulhle fethe delâlet eder. Sene hamse ve erbaîn ve tis'amie tarihinde bu husus teftiş olunmuştur. Yüz on yedi yaşında bir kimse bulunup 'Yahûdî ve Nasârâ el altından Sultan Mehmed ile ittifak edip, anlar tekfûra nusret etmeyecek olup, Sultan Mehmed dahi anları seby etmeyip, halleri üzerine mukarrer edicek oldu. Bu vechile feth olundu.' deyu müfettiş mahzarında şehâdet edip, bu şehâdet ile kenâis-i kadîme hâli üzere kalmıştır." Bk. Ebüssuûd (982/1574), *Fetvâ Mecmûası* (Derleyen: Çoriulu Sinan b. Ramazan), Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt-2757, vr. 106b-107a; a. mlf., *Fetâvâ, Beyazıt Devlet Ktp.*, Veliyyüddin Efendi - 3410, vr. 120a. Ayrıca bk. Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, I-VIII, İstanbul 1990-1994, IV, 58-59; M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhü'l-İslâm Ebu's-Suûd Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı*, İstanbul 1998, s. 165.

13 Yavuz Ercan, *Kudüs Ermeni Patrikhanesi*, Ankara 1988, s. 1.

14 Ercan, s. 9-12, 49. Kudüs Rum Patriği Attalia'ya verilen emanname için bk. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *IX notu Kilise Defteri*, s. 7. Mısır Hıristiyanları için bk. Charles A. Frazee, *Catholics and Sultans, The Church and the Ottoman Empire: 1453-1923*, Bristol 1983, s. 60-62.

15 Fermanın tamamı için bk. Ercan, s. 15-17.

III- Risâlenin Yazım Tarihi

Yavuz'un, Hıristiyanların mabetlerini ellerinden alma girişimi üzerine yazıldığı anlaşılan risâlede yazım tarihi hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Görülebildiği kadarıyla dönemin kroniklerinde olayla ilgili herhangi bir bilgi bulunmadığı için Yavuz'un Hıristiyanları ortadan kaldırma teşebbüsü ile ilgili bir tarih tespiti mümkün olamamaktadır. Mustafa Nûrî de olayla ilgili tarih tespitine imkan tanımamaktadır.

Bütün bu olumsuzluklara rağmen Hammer, yukarıda zikredilen olayı Yavuz Sultan Selim'in Mısır Seferi dönüşünde meydana gelen hâdiseler arasında zikretmektedir. Bu, tespit olunabildiği kadarıyla doğru görünmektedir. Çünkü Yavuz Sultan Selim'in aldığı bu kararı uygulamakla sorumlu olan Veziriazam Pîrî Mehmed Paşa, Mısır Seferi dönüşünde Veziriazam Yunus Paşa'nın Yavuz tarafından öldürtülmesi üzerine,¹⁶ Yavuz'un Şam'da bulunduğu sırada İstanbul'dan davet edilmiş ve veziriazam tayin edilmiştir (12 Muharrem 924 / 24 Ocak 1518). Pîrî Mehmed Paşa ordunun geriye dönüşü sırasında asayişin temin için Fırat boylarında bırakılmıştır ve altı ayı aşkın bir süre sonra Edirne'ye padişahın yanına dönmüştür.¹⁷

Yavuz Sultan Selim, 17 Receb 924'te (25 Temmuz 1518) İstanbul'a varıp birkaç gün kaldıktan sonra Edirne'ye gitmiş ve kışı da burada geçirmiştir.¹⁸ Celâlzâde Mustafa Çelebi (ö. 975/1567) de, Yavuz Sultan Selim'in 924 (1518) senesi Receb ayının on yedisinde İstanbul'a, Receb ayının yirmi birinde ise Edirne'ye geldiğini kaydetmektedir.¹⁹

Hammer'in vermiş olduğu bilgilere göre Patrik ve ruhbân heyeti Yavuz Sultan Selim'i Edirne'de ziyaret etmişlerdir. Bu durumda olayların 1518'in son ayları ile 1519 yılının ilk ayları zarfında cereyan etmiş olması kuvvet kazanmaktadır. Hoca Sâdeddin (ö. 1008/1599), Pîrî Mehmed Paşa'nın veziriazamlığa tayinini Muharrem 925'e (Ocak 1519) yerleştirmektedir. Bu durumda Yavuz Sultan Selim'in 925 (1519) yılının son ayları ile 926 (1520) yılının ilk aylarını Edirne'de geçirmiş olması gerekecektir. Bununla birlikte Celâlzâde Mustafa, Pîrî Paşa'nın Edirne'ye girişini 925 Muharreminin yirmi yedisine (Ocak 1519) yerleştirmektedir.²⁰ Bu durumda Hoca Sâdeddin'in tarihleri karıştırdığı aklı gelmektedir. Yukarıda da geçtiği üzere Pîrî Mehmed Paşa'nın vezarete tayininin 924 (1518) yılında olduğu hususu daha kesin bir bilgi olarak karşımıza çıkmaktadır.

16 Ahmed b. Zünbül er-Rammâl el-Mahallî (960/1553), *Kitâbü Târîhi's-Sultân Selim Hân b. Sultân Bâyezîd Hân ma'a Kansu el-Gavri Sultânı Mısır*, B. y. y. 1861, s. 120.

17 Hoca Sâdeddin Efendi (1008/1599), *Tâcü't-Tevârih*, I-II, İstanbul 1279, II, 383; Şerafettin Turan, "Pîrî Mehmed", s. 560; Uzunçarşılı, II, 295; Ahmet Uğur, *Yavuz Sultan Selim*, 2. Baskı, Kayseri 1992, s. 108.

18 Âli, I/ii, 1183; Lütîfî Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osmân* (nşr. Âli Bey), İstanbul 1341, s. 280-281; Mustafa Nûrî, I, 79. Ayrıca bk. Uzunçarşılı, II, 296; Uğur, s. 109.

19 Celâlzâde Mustafa Çelebi (ö. 975/1567), *Selim-nâme* (Hazırlayanlar: Ahmet Uğur-Mustafa Çuhadar), Ankara 1990, s. 444. Kemal Paşa-zâde Yavuz Selim hakkında "Dârü'l-mülki Edirne'de ikamet muhtarlarıydı. Seferden ferâğat hengâmında ol yerde ârâm itmek mizac-ı şeriflerinin muktezasıydı." demektedir. 926 yılında da İstanbul'dan Edirne'ye yolculuk ettiği esnada Çorlu mevkiinde vefat etti. Bk. Kemal Paşa-zâde, *Tevârih: X. Defter*, s. 11-12.

20 Celâl-zâde, s. 444; Hoca Sâdeddin, II, 383.

Yukarıda zikredilen veriler bize Yavuz Sultan Selim'in bahsedilen kararları 1518 yılının son ayları ile 1519 yılının ilk ayları ya da Hoca Sâdeddin'in kaydını da dikkate alırsak 1519 yılının son ayları ile 1520 yılının ilk aylarında vermiş olması gerektiğini söylemektedir. Yavuz Sultan Selim aynı senenin sonuna doğru, 8 Şevval 926'da (21 Eylül 1520) vefat etmiştir.²¹ Hüsâm Çelebî de 926 (1520) senesinde vefat etmiş ve bu çalışmada ele aldığımız risâlede Yavuz Sultan Selim'in hükümdarlığının devamı için dua etmiştir (vr. 125^a).

Konumuzla bağlantı kurulması muhtemel ilave bir bilgi de Celâlzâde tarafından aktarılmaktadır. Buna göre, Yavuz Sultan Selim'in Edirne'ye gelişinden sonra, "O tarihte yüce huzurda vezir olmayıp, ülkenin önemli işleri son derece durmuş imiş. Bahtiyar Paşa'nın gelişiyile bütün işler görülüp, Osmanlı tahtı tam bir düzene erip, şahane şöhreti ve kudreti yeryüzüne yayılıp, ülkeler alan kanunları güçlenip, yayılarak Avrupa kralları ve Rus, Engirus, diğer Avrupa kralları ve Hıristiyan ülkeleri korku ve dehşet kaplamasından, devamlı mutluluk yuvası huzura elçiler, sultanlar, melikler ve yeryüzü hakimlerinden kulluk ve samimiyet sunmak için elçiler..." gelip gitmişlerdi.²²

Hammer'in kayıtları da bunu destekler mahiyettedir. O, Osmanlı devletinin Memlûk Sultanlığı'nı ortadan kaldırmasından sonra 1519 yılında Edirne'ye gelen bir İspanyol elçisinin, evvelce Memlûk sultanlarına verilen senelik vergiye mukabil Kudüs'teki Kumâme Kilisesi ile Hıristiyan ziyaretçilere tanınan hakların devamını müzakere etmek istediğini belirtir. Ona göre Padişah elçiye olumlu yaklaşmış ve yeni bir anlaşma imzalanabileceğini beyan etmiştir.²³

Bütün bunlar bir arada değerlendirilince olayın 1518 yılının son ayları ile 1519 yılının ilk aylarında cereyan ettiği, risâlenin de bundan sonra kaleme alındığı anlaşılmaktadır.

21 Kemal Paşa-zâde, *Tevârih: X. Defter*, s. 19; Âli, I/ii, 1191.

22 Celâlzâde, s. 444-445.

23 Hammer, IV, 245; Selâhattin Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, Ankara 1969, s. 240.

IV- Risâlenin Metni

رسالة معمولة لبيان أحوال الكنائس شرعاً

بسم الله الرحمن الرحيم

[1/125] بعد حمد الله في كل فعالة والصلاة²⁴ على محمد وآله، والدعاء لدوام دولة سلطان الإسلام والمسلمين، ظل الله في الأرضين، قهرمان الماء والطين، مقتدى أعظم الملوك والسلاطين، الذي اكتحل القياصرة من تراب بابه، وانتطق الأكاسرة منطقة خدمة جنابه، المنصور من السماء بالقوة القاهرة، المؤيد من عند الله على الأعداء بالسطوة الباهرة، ناصر الغزاة بالأمن والأمان، قاهر العداة بالسيف والسنان، وهو سلطان ابن سلطان سلطان سليم شاه ابن بايزيد خان، أدام الله عزه وأيامه إلى انقراض الدهور والازمان، ما دامت الشمس بقدرته تسير²⁵ سيراً فسيراً، والقمر بحكمته يصير هلالاً وبدراً.

ففرحوا أن يعفونا من آثام احتراق البلدة الكرام²⁶ بحرمة أجدادنا المنتمين نسباً إلى سيد الأنبياء عليه وعليهم الصلاة والسلام. وما ذلك إلا بارتكاب القضاء من بين الأثام. فنعم ما قال النبي عليه السلام²⁷: ”قاض في الجنة وقاضيان في النار.“²⁸

والقاضي الثاني خلّص نفسه بتدريس إحدى الثمانية الجنان.²⁹ وتوقع تخليصنا أيضاً بتدريس إحداهما من ثمان،³⁰ اللهم يسّر لنا إحدى مقامات الجنان وخلّصنا من فتنة الدجال وشرر النيران، ربنا آتانا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار.

[125/ب] وبعد فلماً اشتبه حال المساجد والكنائس فيما بين العلماء فلا بأس علينا أن نحقق ما هو الحق في هذا الباب. لكن هذا موقوف على بيان بعض المسائل المتعلقة لتلك القضية حتى ينكشف حقيقة الحال.

24 قد قمنا ببعض التغييرات في كتابة بعض الكلمات مثل: الصلوة ومقتداء والكنائس والمسائل و غيرها.

25 في الاصل ”يسر“.

26 في الاصل كذلك.

27 في الاصل ”م“ مقصراً.

28 أنظر لتتمة الحديث إلى مسند احمد بن حنبل، II، 120؛ أبو داود، أفضية، 2؛ ابن ماجه، أحكام، 3.

29 لعله يريد بالقاضي الثاني السلطان محمد الثاني.

30 يريد بها نفسه. لأنه كان مدرس احدى المدارس الثمان.

فينبغي أن نذكر أولاً بُدأً من تلك المسائل، ثم نشرع إلى بيان أصل المقصود. فنقول مستعينا بالملك الوهاب وملتسماً بإلهام الصدق والصواب.

ذكر الإمام القاضي فخر الدين في فتاواه³¹ في مُفتتح "باب من يجعل داره مسجداً":

"قال محمد وهو قياس قول أبي حنيفة³²: لا يزول ملكه قبل التسليم. و به أخذ شمس الأئمة السرخسي. ثم التسليم في المسجد أن يصلى فيه بالجماعة بإذنه. وعن أبي حنيفة فيه روايتان: في رواية الحسن عنه يُشترط أداء الصلاة فيه بالجماعة بإذنه اثنان فصاعداً كما قال محمد.

وفي رواية أخرى عن أبي حنيفة: إذا صلى فيه واحد بإذنه يصير مسجداً؛ إلا أن بعضهم قالوا إذا صلى فيه واحد بأذان وإقامة وفي ظاهر الرواية لم يذكر هذه الزيادة وإنما يكفي بصلاة الواحد. لأن المسجد حق الله تعالى [و حق المسلمين. والواحد في استيفاء حق الله تعالى أو]³³ حق العامة يقوم مقام الكل. والصحيح رواية الحسن، لأن قبض كل شئ وتسليمه يكون بحسب ما يليق به. وذلك في المسجد بأداء الصلاة بالجماعة، أما الواحد فيصلى في كل مكان. وعلى قول أبي يوسف التسليم ليس بشرط في المسجد ولا في غيره من الأوقاف فإذا قال: جعلت هذا مسجداً وأذن للناس بالصلاة فيه تم ذلك.

وعلى الرواية التي لا يشترط أداء الصلاة بالجماعة عند أبي حنيفة، إذا بنى مسجداً وصلى [1/126] هو فيه وحده هل يصير مسجداً؟ اختلفوا فيه؛ قال بعضهم: يصير مسجداً لأن محمداً ذكر في الكتاب³⁴ على قول أبي حنيفة لا يصير مسجداً حتى يصلى فيه. وقوله: "يصلى فيه" فعل ما لم يسم فاعله فيدخل فيه الباني وغيره. وقال بعضهم: صلاته لا يكفي وهو الصحيح. لأن الصلاة إنما يشترط لأجل القبض للعامة وقبضه لا يكفي فكذلك صلاته.

ولو بنى مسجداً وسلم إلى المتولي هل يصير مسجداً قبل أداء الصلاة؟ لا رواية فيه عن أصحابنا واختلف المشايخ فيه. قال بعضهم: يصير مسجداً ويتم كما يتم سائر الأوقاف بالتسليم إلى المتولي، وقال بعضهم: لا يصير مسجداً بالتسليم إلى المتولي وهو اختيار شمس الأئمة السرخسي، لأن قبض كل شئ يكون بما يليق به كقبض الخان، يكون بنزول واحد من المارة فيه بإذنه. إلى هذا كلام ذلك الفاضل.

31 أنظر قاضيان، III، 282-283.

32 في الاصل "أبي ح" مقصراً.

33 زيادة من قاضيان و ليس من الأصل.

34 هذا كتاب الاصل لمحمد.

وهكذا ذكر في التاتارخانية وغيرها. وذكر قاضيخان في فتاواه³⁵ أيضاً: ”لو أن سلطاناً أذن لقوم أن يجعلوا أرضاً من أراضي البلدة حوانيت موقوفة على المسجد أو أمرهم أن يزيدوا في مسجدهم قالوا إن كانت البلدة فتحت عنوة و ذلك لا يضر بالمارة والناس، يُتَقَدَّ أمر السلطان فيها. وإن كانت البلدة فتحت صلحاً لا ينفذ أمر السلطان لأن البلدة إذا فتحت عنوة تصير³⁶ ملكاً للغائبين فيحوز أمر السلطان فيها وإذا فتحت صلحاً تبقى³⁷ على ملك مالكها ولا ينفذ أمر السلطان فيها. وبلدة بخارا فتحت عنوة بدليل وضع الخراج عليها وإن بعض أراضيها عشرية كأراضي مرسان فإنها عشرية لأن الإمام أعطى ذلك لمرسان.“ إنتهى كلامه.

وذكر في التاتارخانية³⁸: ”وعن محمد في مسجد ضاق بأهله لا بأس [126/ب] بأن يُلْحَق من طريق العامة إذا كان واسعاً. قيل: يجب أن يكون بأمر القاضي وقيل: إنما يجوز إذا فتحت البلدة عنوة وقهراً. أما إذا فتحت صلحاً فلا يجوز.“ إنتهى كلامه.

ثم نقول لو أريد أن يجعل موضعٌ مخصوصٌ مسجداً للمسلمين فلا بد أن يذكر أولاً ما يدل على إنشاء ما قصده من الوقف مثل قوله: ”جعلته مسجداً“ أو ما يفيد فائدته. فعند أبي يوسف يكفيه مجرد قوله ”جعلته مسجداً“، لأن القبض والتسليم ليس بشرط للزوم الوقف عنده. فعنده يصير مسجداً بمجرد ذلك القول.³⁹ فبعد ما وُجِد ذلك القول، لا بد أيضاً من القبض والتسليم حتى يصير مسجداً على مذهب أبي حنيفة⁴⁰ ومحمد أيضاً. إذ عندهما لا يكفيه مجرد ذلك القول بل لا بد من القبض والتسليم، وبالصلاة بالجماعة يقع القبض والتسليم فيصير مسجداً.

فلو أراد السلطان أن يجعل كنيسة البلدة المفتوحة عنوة مسجداً للمسلمين وراعى تلك الشروط المذكورة وشهد الشهود على ذلك القول وأداء الصلاة بالجماعة ينبغي أن يُحْكَم بكونها مسجداً للمسلمين بلا خلاف. وأما لو شهدوا بمجرد أداء صلاة الجمعة بالسلطان وجماعة المسلمين في الكنيسة المذكورة في أوانِ قسمة الغنائم

55 أنظر قاضيخان، III، 286.

56 في الاصل ”يصير“.

57 في الاصل ”يتمى“.

58 في الاصل ”التاتارخانية“.

59 وفي الهامش: ولا حاجة هاهنا إلى تعرض إفراز الطريق إذ مثل الكنيسة مقرر بطريقها مع ان الطريق يدخله في الوقف وإن لم يذكر كما في الإجارة فلا حاجة إلى ذكرها كما لا يخفى. منه.

40 في الاصل ”أبي ح“.

وتعيين كل واحد منهم، فينبغي أن يحكم بكونها مسجداً أيضاً.⁴¹ لأن ذلك يعين جعل الكنيسة المذكورة حقاً عاماً لعامة المسلمين ومسجداً لهم. فكأنه قال: "جعلته مسجداً". وكيف لا، إذ هي وقف عام في الأصل لعامة النصارى وموضع للعبادة. غايته: إنه بُدِّل الموقوف عليه فاكْتُفي بوقفية الأصل ولم يذكر أنه وقف صريحاً.

ثم اعلم أن صيرورة الكنيسة المذكورة مسجداً للمسلمين إنما يصح قبل كونها ملكاً خاصاً لواحد من المسلمين وقبل تقرير أهل تلك البلدة عليها. وإلا فلا ينفذ أمر السلطان في الملك الخاص [1/127] أصلاً. لا يقال كيف يصح جعل قوله "جعلته مسجداً" شرطاً بالاتفاق والحال أنه يصير المكان مسجداً بمجرد البناء عند أبي يوسف بلا احتياج إلى ذلك القول على ما صرحوا به في الكتب المعتمدة.⁴² وأيضاً كيف يصح الاكتفاء في صيرورته مسجداً بمجرد قوله "صلُّوا فيه بجماعة أبداً" بدون وجود الصلاة وبدون قوله "جعلته مسجداً".⁴³ لأننا نقول إن البناء على هيئة المسجد المتعارف وإن كان فعلاً في قوة قوله "جعلته مسجداً". هذا هو الظاهر،⁴⁴ وإن أنكره صاحب الملتقط حيث قال: وإذا بنى مسجداً لا يصير مسجداً حتى يقول بلسانه إنه مسجد.

وكذا الأمر المذكور بقوله "صلُّوا فيه بجماعة أبداً" في قوة قوله "جعلته مسجداً". ولهذا قال أبو حنيفة: لا يصير مسجداً حتى يقول "صلُّوا فيه بجماعة أبداً". يصير مسجداً بيان الكفاية به فيه بل بيان قيامه مقام قوله "جعلته مسجداً" فخلاصة بيان قيامه مقام الشرط والإذن بالصلاة. وما ذكرنا من أول هذا المبحث إلى هذا كلام على ما يقتضيه الأصل المقرّر في الوقف صحة ولزوماً، وعلى قوة ما ذكر في المتن في صيرورة المكان مسجداً.

وأما ما يترأى من فتاوى قاضي نجان وغيرها من الفتاوى على بعض الروايات أنه يصير مسجداً بأداء الصلاة بالجماعة بإذنه بدون سبق قوله "جعلته مسجداً" حيث ذكر في الفتاوى في رواية الحسن عن أبي حنيفة⁴⁵ بشرط أداء الصلاة فيه بالجماعة كما قال محمد. وفي رواية أخرى عن أبي حنيفة⁴⁶ إذا صلى فيه واحد بإذنه يصير مسجداً. وذكر في التاتارخانية نقلاً من المحيط وإن جعل مؤذناً وإماماً وهو رجل واحد فأذن وأقام

41 وفي الهامش: وهذا ندفع النقض بما إذا صلى السلطان في قصره صلاة الجمعة بالجماعة بإذنه على ما وقع كثيراً ما يلزم أن يصير مسجداً. منه.

42 وفي الهامش: حيث ذكر في التاتارخانية وغيرها عند أبي يوسف يصير مسجداً بمجرد البناء. منه.

43 وفي الهامش: حيث قالوا قال أبو حنيفة لا يصير مسجداً حتى يقول صلُّوا فيه بجماعة أبداً. منه.

44 في الاصل "هو الظ" مقصراً.

45 في الاصل "أبي ح".

46 في الاصل "أبي ح".

وصلى وحده صار مسجدا. وإن صلى بنفسه هل يصير مسجدا؟ ذكر هلال في وقفه ما يدل على أنه يصير مسجدا فإنه قال أبو حنيفة كان يقول لا يكون مسجدا حتى "يصلى فيه". وقوله "يُصَلَّى فيه" فعل ما لم يسم فاعله. فهو دليل على أن صلاته [ب/127] وصلاة غيره فيه سواء. وروى الحسن عن أبي حنيفة⁴⁷ أنه يشترط صلاة غيره.

ثم ذكر التاتارخانية⁴⁸ نقلا عن المحيط و يكفي بصلاة واحدة بالجماعة لصيرورته مسجدا، ذكره في وقف الحسن و في وقف هلال و الخصاص قال أبو حنيفة⁴⁹ لا يكون مسجدا حتى يصلي فيه جماعة بإذنه. وقال في آخر صلاة إملاء برواية بشر بن الوليد⁵⁰ قال أبو حنيفة لا يصير مسجدا حتى يقول "صلوا فيه بجماعة أبداً".

ثم نقول: فظهر مما ذكرناه اختلاف الروايات في هذه المسئلة حيث يفهم مما ذكر في بعض الكتب أنه لا بد في صيرورة المكان مسجدا بلا خلاف أن يذكر الواقف أولاً قوله "جعلته مسجدا" ثم يصلي فيه بالجماعة بإذنه. وبالأول اكتفى أبو يوسف في كونه مسجدا، وأبو حنيفة ومحمد لا يكتفيان به وقالوا: يشترط القبض والتسليم، وبالصلاة بالجماعة يقع القبض والتسليم. ويفهم أيضا مما ذكر في بعض الفتاوى أنه يصير مسجدا بمجرد الصلاة بالجماعة بإذنه على ما ذكرنا سابقا بتفاصيله.

ولو فرضنا⁵¹ أن الكنيسة المذكورة لا تصير مسجدا على بعض الروايات لإنعدام قول الواقف "جعلتها مسجدا" لكنه لا شبهة في أنها تصير مسجدا على بعض الروايات التي اكتفى في صيرورة المكان مسجدا بمجرد الصلاة بالجماعة، إذ لا شك في أن السلطان صلى الجمعة فيها بإذنه بجماعة المسلمين. وإذا كانت الروايات مختلفة ومتعارضة فعلى ما يقتضيه أصول الشرع وقاعدة الفقه، ينبغي أن يعمل بالاحتياط وصيرورة المسجد كنيسة موضع الاحتياط فيحترز عنه ويعمل بقول من قال إنه يصير مسجدا بمجرد صلاة الجماعة وإن لم يصدر من الواقف "جعلته كنيسة". لا يقال إن الشهود في هذه الصورة لو شهدوا بأمر متقدم فالتأخير فيه يوهن الشهادة، إذ به يفسقُ الشاهد فكيف [ب/128] يثبت كونه مسجدا. لأننا نقول لو بينوا العذر بأن يقال: نحن لا نعلم بأن الكنيسة المذكورة بعد ما صارت مسجدا قد تحولت عن كونها مسجدا فعلمنا الآن تحقيق الحال وشهدنا على ما علمناه فهذا القول مقبول ومصدق في حق من بعد. وأما في من قرب و شاهد حاله في أكثر

47 في الاصل "أبي ح".

48 في الاصل "التاتارخانية".

49 في الاصل "أبي ح".

50 في الاصل "بشر بن وليد".

51 وفي الهامش: قوله ولو فرضنا إنما ذكر الفرض ههنا لأنه حقق فيما سبق وجود قوله جعلته مسجداً في حق الكنيسة فهذا

الكلام إنما هو على سبيل التنزل كما لا يخفى. منه.

أحواله فلا يقبل ذلك القول اللهم إلا أن يحمل تأخيره على انعدام الدعوى ههنا، إذ الدعوى شرط في الوقف عند أبي حنيفة،⁵² أو يحمل على اعتقاد العمل بمذهب محمد على ما ذكره الإمام الزاهدي في بعض كتبه⁵³ حيث ذكر فيه أن من اشترى أرضاً، وبني فيها ثم بعد مدة شهد جماعة أن هذا الموضع مسجد وهم علمون بينانه يقبل إن لم يوجد الدعوى. وإن وجد الدعوى وهم متعينون في الشهادة أو أسرع قبولاً من غيرهم لا يقبل شهادتهم ولا يفسقون بتأخير الشهادة مع رؤية سني فيه لجواز أن يتناولوا مذهب محمد، أنه يجوز بيع المسجد إذا خرب عند محمد. إلى هذا عبارته.

بقي ههنا كلام لا بدّ من بيانه وإن لم يعمل به، فنقول إن تلخيص ما ذكر في الفتاوى هو:

إن الإمام لو فتح بلدة من بلاد أهل الحرب بغير عنوة بل بطريق الصلح على أن يقر أهلها عليها و يجعلها ذمة للمسلمين على أن يؤدوا عن رقابهم وأراضيهم شيئاً معلوماً، ينبغي للمسلمين أن لا يتعرضوا لهم في أخذ شيء من أملاكهم وإزعاجهم من ذلك الموضع وأن لا يتعرضوا أيضاً كنائسهم القديمة ولا يُمنعون من عبادتهم فيها أصلاً، لأنهم استحققوا بعقد الصلح ترك التعرض لهم في ذلك. لكنهم يمتنعون من إحداث الكنائس بعد ما صارت تلك البلدة مصراً من أمصار المسلمين ولا يمتنعون منه قبله.

ولو صالحوا على شرط أن المسلمين إن اتخذوه مصراً لم يمتنعوا من أن يُحدثوا فيه كنيسة لا ينبغي أن يصالحوهم على ذلك [128/ب] لأن هذا الشرط مخالف لحكم الشرع. فقد قال النبي عليه السلام: "كل شرط ليس في كتاب الله تعالى فهو باطل".⁵⁴ وأما لو فتح الإمام بلدة من بلاد الحرب عنوة وقهراً وصالحهم على أن يجعلهم ذمة ثم صارت مصراً من أمصار المسلمين وكان فيها كنائسٌ وبيع قديمة أو أحدثوا الكنائس قبل ما صار مصراً من أمصار المسلمين فبعد ما صار مصراً ينبغي أن لا يهدم القديمة والحديثة التي بُنيت قبله، لكنه يمتنعهم من العبادة في تلك الكنائس⁵⁵ ويأمرهم أن يجعلوها مساكن يسكنونها. وأما الكنيسة التي بُنيت بعد ما صار مصراً يجب أن لا يترك ويؤمر بهدمها. هذا ما عليه عامة الروايات وهو الصحيح.

52 في الاصل "أبي ح".

53 في الاصل "كتابه".

54 في الاصل "فهو بط" مقصراً. أنظر لهذا الحديث البخارى، الشروط، 17؛ ابن ماجة، عطق، 3؛ الهيثمي، IV، 86 ،

55 وفي الهامش: والعمل بالمتن عن العبادة متروك في الديار الرومية. منه.

V- Risâlenin Tercümesi

Kiliselerin Hukukî Statüsü İle İlgili Bir Risâle

[125^a] Her işinde (kâdir-i mutlak olan) Allah'a hamd, Hz. Muhammed ve yakınlarına salât olsun. Dualarımız, İslâm'ın ve Müslümanların sultanının hükümdarlığının devamı içindir. O, yeryüzünde Allah'ın gölgesi, denizlerin ve karaların idarecisidir. O, yüce meliklerin ve sultanların tâbi olduğu kişidir. Bizans kralları onun kapısının toprağına yüz sürmüşler, İran padişahları onun huzurunda hizmet kuşağını kuşanmışlardır. O, semâdan gelen ezici bir güçle yardım görendir. O, düşmanlarına karşı Allah'tan apaçık bir yardımla müeyyed olandır. O, eman ve emniyetle savaşçıların yardımcısıdır. O, kılıç ve mızraklarla düşmanları ezip geçendir. O, Sultan oğlu Sultan, Bâyezîd Hân oğlu Sultan Selîm Şâh'dır. Allah onun izzetini ve hükümdarlığını güneş O'nun kudretiyle yörüngesinde yol aldığı; ay, O'nun hikmetiyle hilal ve ardından dolunay olduğu sürece ilelebed devam ettirsin.

Peygamberlerin efendisine (Salât ü selâm ona ve onlara olsun) neseben bağlı olan ecdadımızın hürmetine, güzel yurdumuzu yakıp yıkacak kötülüklerden bizi korumasını Allah'tan niyaz ederiz. Bu ancak insanlar arasında (adaletle) hükmetmek suretiyle gerçekleşir. Hz. Peygamber'in (s.a.) "Kadırlardan birisi cennette, ikisi ise cehennemdedir." sözü ne kadar güzeldir.⁵⁶

İkinci kadı, sekiz cennetten birisine (götürecek yolun) öğretilmesini sağlamakla kendisini kurtardı.⁵⁷ Biz de, o sekiz (cennetten) birisini öğretmekle kurtuluşa ereceğimizi ümit ediyoruz.⁵⁸ Ey Rabbimiz! Cennet makamlarından birisini bize kolaylaştır. Bizi Deccâl fitnesinden ve ateşin kıvılcımlarından koru. Ey Rabbimiz! Bize dünyada da ahirette de güzel olan şeyleri ver. Ve bizi ateşin azabından koru.

[125^b] İmdi, İslâm âlimleri arasında camilerin ve kiliselerin durumuyla ilgili konularda ihtilaflar ortaya çıkınca, bu meselede hangi görüşün doğru olduğunu araştırmak istedik. Ancak, hakikatin ortaya çıkabilmesi için bu mevzua müteallik bazı problemlerin açıklanması gerekmektedir. Dolayısıyla önce bu meselelere bir nebze temas etmek, sonra esas konuya başlamak gerekecektir. Melikü'l-Vehhâb'dan yardım dileyerek; doğru ve isabetli görüşü ilham etmesini arzu ederek şunları söyleyebiliriz:

56 Metinde hadisin bir kısmı zikredilmektedir. Tamamı için bk. Ahmed b. Hanbel (241/855), *el-Müsned*, I-VI, Kahire 1313, II, 120; Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî (275/888), *Sünenü Ebî Dâvud* (nşr. İzzet Ubeyd ed-Duâs-Âdil es-Seyyid), I-V, Humus 1969-1974, Akdiye, 2; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd b. Mâce (275/888), *Sünen* (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), I-II, Beyrut 1975, Kitâbü'l-Ahkâm, 3. Hadîsin manası şu şekildedir: "Kadılar üç sınıftır. Birisi cennette, ikisi cehennemdedir. Cennete girecek olan doğruyu tespit edip öylece hüküm verendir. Doğruyu tespit etmesine rağmen hükmünde yanlış davranan ile araştırmadan hüküm verenler ise cehennemdedir."

57 Hüsâm Çelebi'nin burada güzel bir tevriye ile II. Mehmed'e telmihde bulunduğu söylenebilir. Hüküm verme yetkisini haiz olmakla birlikte Şeyhülislâm'a danışması sebebiyle II. Mehmed'in ikinci kadı olarak nitelendirilmiş olması muhtemeldir. II. Mehmed, Sahn-ı Semân'ı yaptırmak ve burada fikhin öğrenilmesini sağlamak suretiyle kendisini kurtarmıştır. Sahn-ı Semân Medreseleri'nin yapılışı ve özellikleri ile ilgili geniş bilgi için bk. Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976, s. 350-353.

58 Hüsâm Çelebi burada Sahn-ı Semân müderrisliğine işaret etmektedir. Geniş bilgi için bk. Öztürk, "Hüsâm Çelebi...", s. 456-457.

Kâdî Fahrüddîn *Fetâvâ* adlı kitabında,⁵⁹ “Evinî Mescit Yapan Kişinin Durumu” bölümünün hemen girişinde şu bilgileri vermektedir:⁶⁰

İmâm Muhammed,⁶¹ (bu evle ilgili olarak) “Teslim edinceye kadar mülkiyetinden çıkmaz.” demiştir. Onun bu sözü Ebû Hanîfe'nin⁶² görüşü doğrultusunda söylenecek sözdür. Şemsü'l-Eimme es-Serahsî⁶³ de bu görüşü benimsemiştir. Mescit için teslim, mescitte onun izniyle cemaatle namaz kılınmasıdır. Bu hususta Ebû Hanîfe'den iki rivâyet bulunmaktadır. İmam Hasan'ın⁶⁴ Ebû Hanîfe'den rivâyetine göre, onun izniyle orada iki veya daha fazla kişiyle cemaat halinde namaz kılınması şarttır. İmâm Muhammed de aynı görüştedir.

Ebû Hanîfe'den gelen diğer rivâyete göre ise sahibinin izniyle orada bir kişi namaz kılmış olsa orası mescit olur. Ancak bazıları, orada bir kişi ezan okuyup kâmet ederek namaz kılsa olur demişlerdir. Zâhirü'r-rivâyede⁶⁵ bu ilave zikredilmemiş, sadece bir kişinin namaz kılması lafzıyla yetinilmiştir. Çünkü mescit Allah'ın [ve Müslümanların hakkıdır. Allah'ın ya da umurunun hakkı olan bir şeyi bir kişinin alması]⁶⁶ herkesin alması gibidir. Bu konuda sahih olan görüş Hasan'ın rivâyetidir. Çünkü herhangi bir şeyin ele geçirilmesi ve teslimi, ona uygun şekillerde olur. Bu teslim, mescit için cemaatle namaz kılınması suretiyle olur. Tek başına namaz kılan ise, her yerde namazını kılar. Ebû Yûsuf'a⁶⁷ göre ne mescid vakfında ne de diğer vakıflarda teslim şart değildir. “Bunu mescit yaptım” demesi ve insanlara orada namaz için izin vermesiyle vakfetme işlemi tamamlanmış olur.

- 59 Asıl adı Fahrüddîn Hasan b. Mansûr b. Mahmûd el-Özcendî el-Fergânî (592/1196) olup Kâdîhân diye meşhurdur. Müellifin en meşhur eseri *Kitâbu Fetâvâ Kâdîhân* (*Kitâbü'l-Fetâvâ'l-Hâniyye*) adıyla üç cilt halinde neşredilmiştir (Mısır 1282). Ayrıca *el-Fetâvâ'l-Hindîyye* kenarında da basılmıştır (*el-Fetâvâ'l-Hindîyye fi Mezhebi'l-İmâm el-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, I-VI, 2. baskı, Bulak 1310). Ayrıca bk. Ahmed Özel, *Haneî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990, s. 56.
- 60 Kâdîhân, III, 282-283.
- 61 Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hasan b. Ferkad eş-Şeybânî (ö. 189/805), Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebelerindedir. Hayatı ve eserleri hakkında bk. Özel, s. 22-24.
- 62 Asıl adı Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh (ö. 150/767) olup, Ebû Hanîfe veya İmâm-ı Âzâm diye şöhret bulmuştur. Hayatı ve görüşleri hakkında bk. Mustafa Uzunpostacı ve dğr., “Ebû Hanîfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, X (İstanbul 1994), s. 131-145.
- 63 Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090), hanefflerin önde gelen müctehid imamlarındandır. Bk. Özel, s. 42-43.
- 64 Ebû Ali Hasan b. Ziyâd el-Kûfî (ö. 204/819), Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebelerindedir. Bk. Özel, s. 25-26.
- 65 Zâhirü'r-Rivâyete, İmâm Muhammed'in tevâtür derecesinde nakledilen kitaplarının muhteviyatı için kullanılan bir kavramdır. Bu kitaplar, *el-Asl* veya *el-Mebsût*, *el-Camiü's-Sağîr*, *el-Camiü'l-Kebîr*, *es-Siyerü's-Sağîr*, *es-Siyerü'l-Kebîr*, *ez-Ziyâdât ve ez-Ziyâdâtü'z-Ziyâdât* adlı eserlerdir. Bu eserler Muhammed b. Muhammed el-Mervezî (ö. 334/945) tarafından kısaltılarak bir araya toplanmış ve *el-Kâfi* adı verilmiştir. Bu eser de es-Serahsî (ö. 483/1090) tarafından *el-Mebsût* adıyla şerh edilmiştir. Bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1998, s. 490.
- 66 Bu kısım Kâdîhân'dan ilave edilmiştir. Metinde bulunmamaktadır. Bk. Kâdîhân, III, 283.
- 67 Ebû Yûsuf Ya'kub b. İbrâhim b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî (ö. 182/798), Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebesi ve ilk kâdikudâttir. Hayatı hakkında bk. Sâlim Ögüt, “Ebû Yûsuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, X (İstanbul 1994), s. 260-265.

Ebû Hanîfe'nin cemaatla namazı şart koşmayan rivâyetine göre, birisi mescit inşa eder de [126^a] orada kendisi tek başına namaz kılsa orası mescit olur mu? Bu hususta âlimler ihtilaf ettiler. Bir kısmı mescit olacağını ileri sürdüler. Çünkü Muhammed *el-Kitâb*'da,⁶⁸ Ebû Hanîfe'nin görüşüne uygun olarak orada namaz kılınıncaya kadar mescit olmaz, fikrini serdetmiştir. Onun "namaz kılınıncaya kadar" sözü, faili zikredilmeyen (edilgen) bir fiildir ve fâil, hem o binayı yapanı hem de bir başkasını içine alır. Bazı âlimler ise "Onun namaz kılması yeterli olmaz." dediler ki, doğru olan da budur. Çünkü namaz, kamu namına kabz (elde edilmesi) sebebiyle şart koşulur. Tek kişinin onu kabzetmesi yeterli değildir. Onun namazı da böyledir.

Şayet birisi mescit inşa edip mütevellîye teslim etse burası namaz kılınmadan önce mescit olur mu? Bu hususta mezhep imamlarımızdan bir rivâyet bulunmaktadır. Sonraki mezhep âlimlerimiz de bu hususta farklı görüşlere kâil olmuşlardır. Bir kısmı "Diğer vakıf türlerinde mütevellîye teslim edildiği zaman nasıl (işlemler tamam) oluyorsa bu durumda da mescit olur." dediler. Bazıları ise "Mütevellîye teslim ile mescit olmaz." dediler. Bu son görüş Şemsü'l-Eimme es-Serahsî'nin tercihidir. Çünkü herhangi bir şeyin kabzı ona uygun bir şekilde olur. Meselâ hanın kabzı, sahibinin izniyle bir kişinin hana uğrayıp orada konaklamasıyla olur. Bu muhterem âlimin (Kâdi Fahrüddîn'in) sözleri bu kadardır.

et-Tâtârhâniyye'de⁶⁹ ve diğer kitaplarda, aynı bilgiler zikredilmiştir.⁷⁰ Ayrıca Kâdîhân'ın *Fetâvâ* adlı kitabında⁷¹ şayet sultan bir topluluğa bir beldedeki topraklardan bir yere mescide vakfedilmiş dükkanlar yapmalarını veya o yeri mescitlerine dahil etmelerini emretse (sorusunu) onlar şöyle cevaplandırmışlardır: Şayet bu belde savaş yoluyla fethedildiye ve buradan gelip geçenlere ve oranın ahalisine zarar söz konusu değilse, orada sultanın emri yerine getirilir. Şayet belde sulh yoluyla fethedilmiş ise sultanın emri yerine getirilmez. Zira eğer bir ülke savaş yoluyla fethedilirse orası fethedenlere ait bir ganimet olur ve orada sultanın emri cari olur. Sulh yoluyla fethedildiği zaman topraklar mülkiyet sahiplerinin elinde kalır ve orada sultanın isteği cari olmaz. Buhâra bölgesi, savaş yoluyla fethedilmiştir. Toprak-

68 Metinde kastedilen kitap, *Kitâbü'l-Asl*'dir. Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad el-Hanefî (189/805), *Kitâbü'l-Asl* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Afgâni), I-V, Beyrut 1990. Kitabın tamamı neşredilmediği için konumuzla ilgili bölüm mevcut kısımda bulunmamaktadır.

69 Tâtârhâniyye diye meşhur olan fetva kitabı VIII. (XIV) asırda Hindistan'da yaşamış olan Âlim b. el-Alâ el-Ensârî'nin (ö. 782/1380) eseridir. Eserin adı *Zâdü'l-Müsâfir* olmasına rağmen 752 (1351) tarihinde vefat etmiş olan Delhi Türk Hükümdarı Tuğluk sülalesinden Sultan Muhammed Şah'ın 725-752 (1325-1351) veziri Tâtâr Hân namına telif edildiği için bu adla meşhur olmuştur. Bk. Kâtip Çelebî, I, 268; Bilmen, I, 422; Ferhat Koca, "el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XII (İstanbul 1995), s. 446-447. Kâtip Çelebî eserinin bir başka yerinde *Zâdü'l-Müsâfir fi'l-Furû'* kaydını verdikten sonra müellifin vefat tarihini bir zühûl eseri olarak 286 şeklinde zikreder. Bk. Kâtip Çelebî, II, 947. Eser beş cilt halinde neşredilmiştir: Âlim b. el-Alâ el-Ensârî ed-Dehlevî el-Hindî (ö. 782/1380), *el-Fetâvâ et-Tâtârhâniyye* (Tahkik: Seccâd Hüseyin), I-V, 2. baskı, Karaçi 1996.

70 Bk. *et-Tâtârhâniyye*, V, 843.

71 Kâdîhân, III, 286.

larından harâc alınması bunu gösterir. Ancak Mersân arazisi⁷² gibi bir kısım toprakları öşür arazisidir. Çünkü sultan, bu toprakları Mersânlılara vermiştir. (Kâdîhân'ın) Sözü (burada) bitmektedir.

et-Tâtârhaniyye'de⁷³ şöyle bir bilgi mevcuttur: İnsanlara dar gelen bir mescit hakkında İmâm Muhammed'den gelen bir bildide [126^b] eğer yol geniş ise bir kısmının mescide ilhak edilmesinde bir beis yoktur, denilmiştir. Bu ilhâk işleminin kâdının emriyle olması gerektiğini söyleyenler de olmuştur. Diğer taraftan belde savaş ve güç kullanılarak ele geçirilirse caizdir, yoksa sulh yoluyla fethedildiği zaman bu caiz olmaz, da denilmiştir. (*et-Tâtârhaniyye*'deki) söz (burada) bitmektedir.

Bütün bu görüşlerden sonra şunu ifade etmek istiyoruz: Şayet husûsî bir yer Müslümanlar için mescit yapılmak isteniyorsa, evvel emirde yapılması gereken şey, kastettiği vakfa delalet eden şeyi "Onu mescit yaptım" şeklinde ya da bunun yerine meramını ifade edecek başka bir şekilde söylemesi gerekir. Ebû Yûsuf'a göre mücerret olarak "onu mescit yaptım." şeklindeki bir söz kifayet etmektedir. Çünkü ona göre kabz ve teslimin yerine gelmesi, vakfin lüzumu için şart değildir. Burada da bu mücerret söz ile orası mescit olur.⁷⁴ Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed'e göre ise oranın mescit olabilmesi için bu sözün ötesinde kabz ve teslim bulunması gerekir. Zira, onlara göre bu mücerret söz yeterli değildir. Bilakis kabz ve teslim gerekmektedir. Bu kabz ve teslim de ancak orada cemaatle namaz kılınmasıyla gerçekleşir ve bundan sonra orası mescit olur.

Eğer sultan savaş yoluyla fethedilen beldenin kilisesini Müslümanlar için cami yapmak ister ve zikredilen şartları gözetir, bu (meramını ifade eden) söze şahitler şehâdet eder ve orada cemaatle de namaz kılınırsa, oranın Müslümanlara ait bir cami olduğuna tartışmasız hükmedilir. Şayet ganimetlerin taksimi ve gazilere paylaştırılması esnasında, zikredilen kilisede sadece sultanla ya da cemaatle cuma namazı kılındığına şehâdet edilse aynı şekilde oranın cami olduğuna hükmetmek gerekir.⁷⁵ Çünkü bu durum kilisenin bütün Müslümanlar için bir kamu hakkı ve mescit kılındığını ortaya koyar; bu durum tıpkı "Onu cami yaptım." sözü gibidir. Bu son derece tabiidir. Zira, o kilise asıl itibariyle bütün Hıristiyanlar için vakıf statüsündedir ve bir ibadet yeridir. Burada yapılan şey, mevkûf aleyhin (vakıftan

72 Metinden Buhâra sınırlarında bir yerleşim yeri olduğu anlaşılan Mersân ismine şu eserlerde rastlanılmamıştır. Bk. Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer en-Nerşâhî (348/959), *Târîhu Buhârâ* (trc. Emin Abdülmecid Bedevî-Nasrullah Mübeşşir et-Tirâzî), Kahire 1965; es-Sem'ânî (562/1166), *el-Ensâb*, I-XIII, Haydarâbâd 1962-1982; Yâkût el-Hamevî (626/1228), *Mu'cemü'l-Buldân*, I-V, Beyrut 1979. G. Le Strange, İbn Havkal'a atflla Mersân'ın el-Yahûdiye ile el-Feryâb arasında bulunduğunu belirtmektedir. Ancak İbn Havkal'ın bahsettiği şehrin ismi Sân'dır. Krş. İbn Havkal (III/X, yüzyıl), *Kitâbu Sûrati'l-Ard*, 2. baskı, Leiden 1967, s. 442-443; G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905, s. 425; a.mlf. *Büldânü'l-Hilâfeti's-Şarkîyye* (Ar. trc. Corcis Avvâd-Beşir Fransis), 2. baskı, Beyrut 1985, s. 467.

73 *et-Tâtârhaniyye*, V, 842.

74 Hâmişte "Burada yolun ifrazını belirtmeye gerek yoktur. Kilise yoluyla nasıl bir bütün sayılıyorsa icârede olduğu gibi zikredilmese de, açık olduğu üzere yol vakfa dahildir." açıklaması bulunmaktadır.

75 Hâmişte "Böylece, çoğu zaman olduğu gibi sultan, izniyle cemaatle kendi sarayında cuma namazı kıldığı zaman orasının mescit olması gerektiği hususunda getirilen itirazı (nakzı) bu yolla ortadan kaldırırız." ifadesi bulunmaktadır.

yararlananların) değiştirilmesidir. Aslı itibarıyla vakıf olarak bırakılmakla yetinilmiştir ve açık bir şekilde tekrar vakıf olduğu zikredilmemiştir.

Öte yandan zikredilen kilisenin camiye çevrilmesi, Müslümanlardan birisinin husûsî bir mülkü olmadan ve o belde halkına kilisenin bırakılmasından önce geçerli olur. Aksi takdirde, özel mülkiyette sultanın emri hiçbir şekilde uygulanamaz. [127^a] Şöyle bir itiraz da yapılamaz: “Onu cami yaptım.” sözünü ittifakla şart kılmak nasıl caiz olur? Halbuki muteber kitaplarda açıkça belirtildiği üzere Ebû Yûsuf’a göre bu söze ihtiyaç olmaksızın binanın mescit olarak inşa edilmesiyle orası mescit olur.⁷⁶ Yine “Burayı cami yaptım.” sözü olmaksızın ve orada namaz kılınmaksızın, sadece orada “Sonsuza kadar cemaatle namaz kılın.” sözüyle camiye çevrilmesini kabul etmek nasıl sahih olur?⁷⁷ Çünkü her ne kadar “Onu cami yaptım.” sözü kuvvetinde bir fiil ise de biz bilinen mescid şekli üzere inşa edilmesini göz önünde bulundurmaktayız. *el-Mültekat* müellifi⁷⁸ bu kanaatte olmasa da doğrusu budur. Onun görüşü şöyledir: Birisi bir mescit inşa ettiğinde, “Burası mescittir.” demedikçe orası mescit olmaz.

“Sonsuza kadar orada cemaatle namaz kılın.” şeklindeki ifade, “Onu mescit yaptım.” sözü değerindedir. Bu yüzden Ebû Hanîfe “Ebediyyen orada cemaatle namaz kılın.” demedikçe orası mescit olmaz, demiştir. “Mescid olur.” ifadesi, mescid haline gelmesi için yeterli irade beyanı oluşturur. Dahası, bu sözün “Onu mescit yaptım.” sözünün yerine geçtiğini belirtmektedir. Bu ifade aynı zamanda, bunun orada namaz kılma şartı ve izni yerine de geçtiğini özet olarak belirtmektedir. Konunun başından buraya kadar zikrettiğimiz mâlûmât, vakfın sıhhat ve vücub şartlarında genel kabul gören esaslar ile bir yerin camiye dönüştürülmesi konusunda metinlerde yer alan ifadelerin gücü hakkındadır.

Kâdîhân ve diğerlerinin bazı rivâyetlere binaen vermiş oldukları fetvalardan anlaşıldığına göre, “Burayı mescit yaptım.” sözü olmaksızın onun izniyle orada cemaatle namaz kılınması suretiyle orasının mescit olacağı zikredilmiştir. Şöyle ki, *Fetâvâ*’da⁷⁹ zikredildiğine göre İmâm Hasan, İmâm Muhammed’in dediği gibi Ebû Hanîfe’nin orada cemaatle namaz kılınmasını şart koştuğunu nakletmiştir. Ebû Hanîfe’den gelen bir başka rivâyet de ise orada bir kişi, sahibinin izniyle namaz kılarsa orası mescit olur, demektedir. *et-Tâtârhâniyye*’de⁸⁰ *el-Muhit*’ten⁸¹ naklen eğer bir imam ve müezzin tayin edip de -ki bu tek kişidir- bu kişi tek başına ezan okur, kamet getirir ve namaz

76 Hâmişte “*et-Tâtârhâniyye*’de ve diğer fıkıh kitaplarında zikredildiğine göre Ebû Yûsuf nazarında binanın yapılmasıyla orası mescit olur.” ifadesi bulunmaktadır.

77 Hâmişte “Ebû Hanîfe, ebedî olarak orada namaz kılın deyinceye kadar mescit olmaz dedi, demişlerdir.” ifadesi bulunmaktadır.

78 Burada işaret edilen müellif, Nâsiruddîn Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Yûsuf el-Hüseynî es-Semerkândî (ö. 556/1161)'dir. Eserinin ismi *el-Mültekat fi'l-Fetâvâ*'dır. Bk. Kâtip Çelebi, II, 1813. Esere ait bazı yazma nüshalar İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., Nadir Eserler-1990, Süleymaniye Ktp., Es'ad Efendi-1000, 1001, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa-442, Süleymaniye Ktp., Giresun-138, 3614, Süleymaniye Ktp., Laleli-1165 numaralarda kayıtlı bulunmaktadır.

79 Kâdîhân, III, 283-284.

80 *et-Tâtârhâniyye*, V, 839-840.

81 Eserin tam ismi *el-Muhitü'l-Burhânî fi Fikhi'n-Nu'mânî* olup Burhâneddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdülâzîz el-Buhârî'ye (ö. 616/1219) aittir. Eserin çeşitli ciltlerinin yüze yakın yazma nüshası vardır. Süleyma-

kılarsa orası mescit olur, denilmektedir. Eğer tek başına namaz kılarsa mescit olur mu? Hilâl'in⁸² *Vakıf* kitabında zikrettiklerinden orasının mescit olacağı anlaşılmaktadır. Çünkü o, Ebû Hanîfe'nin orada namaz kılınmaya kadar orası mescit olmaz, görüşünü nakletmektedir. "Orada namaz kılınmaya kadar" sözü, fâili belirlenmemiş (edilgen) bir fiildir ve bu bakımdan da binayı yaptıranın [127^b] ya da başkalarının orada namaz kılmasıyla eşdeğerdedir (Yani fâil olarak her ikisi de düşünülebilir.) İmam Hasan, Ebû Hanîfe'nin bir başkasının namaz kılması şart koştuğuna dair de bir rivâyet nakletmiştir.

Yine *et-Tâtârhanîyye*'de *el-Muht*'ten naklen, orasının mescit olması için bir defa cemaatle namaz kılınmasının yeterli olacağı belirtilmiştir. Hasan'ın *Vakıf*, Hilâl ve Hassâf'ın⁸³ *Vakıf* adlı kitaplarında Ebû Hanîfe'nin, vâkıfın izniyle cemaatle namaz kılınmaya kadar mescit olmaz, kanaatinde olduğu zikredilmiştir. Namaz bahsinin sonunda imlâ⁸⁴ yoluyla gelen Bîşr b. el-Velîd rivâyetine göre Ebû Hanîfe şöyle demiştir: "Orada ebediyen cemaatle namaz kılın, denilmedikçe orası mescit olamaz."

Zikrettiklerimizden bu meselede rivâyetlerin ihtilafı olduğunu ortaya çıktığını söylemek istiyoruz. Şöyle ki: Bazı kitaplarda yer alan bilgilerden, o mekânın tartışmasız bir şekilde mescit olabilmesi için, vâkıfın öncelikle "Burayı mescit yaptım." demesi, sonra da orada onun izniyle cemaatle namaz kılınmasının gerektiği anlaşılmaktadır. Ebû Yûsuf, oranın mescit olması için sadece "Onu mescit yaptım." sözünü yeterli görürken, Ebû Hanîfe ve Muhammed ise bunun yeterli olmadığını söyleyerek, kabz ve teslimin de şart olduğunu söylediler. Kabz ve teslim, cemaatle namaz kılınmasıyla tamam olur. Daha önce tafsilatlı olarak zikrettiğimiz üzere, bazı fetva kitaplarında yalnız vâkıfın izniyle cemaatle namaz kılmakla mescit olacağı anlaşılmaktadır.

Bazı rivâyetlere göre, vâkıfın "Burayı mescit yaptım." sözünün bulunmayışı sebebiyle söz konusu kilisenin cami olamayacağını farz etsek bile,⁸⁵ oranın cami

niye, Köprülü, Beyazıt Devlet, Âtîf Efendi, Nuruosmaniye, Rağîb Paşa, Millet Ktp., gibi çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları vardır. Birkaç örnek için bk. Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt-2148, Beyazıt-1406; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, 1406-1415; Süleymaniye Ktp., Fatih-2104-2118; Süleymaniye Ktp., Carullah-853-862.

- 82 Tam adı Hilâl b. Yahyâ b. Müslim el-Basrî (ö. 245/860) olup Hilâlî'r-Re'y diye bilinir. Ebû Yûsuf ve Züfer'den ders almıştır. İlim anlayışının derinliği sebebiyle Re'y lakabıyla anılmıştır. Basra'da vefat etmiştir. Vakfa dair *Ahkâmu'l-Vakf* (Haydarabad 1355/1936) isimli eseri pek önemlidir. Abdullah b. Hüseyin en-Nâsihî'nin (ö. 447/1055) bu eserle, Hassâf'ın aynı adlı eserini ihtisar ettiği bilinmektedir. Bk. Özel, s. 28; Cengiz Kallek, "Hilâl b. Yahyâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XVIII (İstanbul 1998), s. 21.
- 83 el-Hassâf, Ebû Bekr Ahmed b. Amr eş-Şeybânî (261/874), *Kitâbu Ahkâmî'l-Eukâf* (nşr. Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye), Kahire, ts., s. 113-114. Hanefîlerin önde gelen alimlerinden el-Hassâf hakkında bk. Özel, s. 28-29; Abdülvehhab Öztürk, "Hassâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XVI (İstanbul 1997), s. 395.
- 84 İmlâ, şeyhin talebeye hadis yazdırması ya da bu yolla meydana gelen kitap anlamına gelmektedir. Bk. Abdullah Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul 1987, s. 75-76.
- 85 Hâmişte "Farzetssek ki" sözünün anlamı şudur: Burada farzetme kullanılmasının sebebi onun daha önce 'Şunu mescit yaptım.' sözünün, kilise hakkında da bulunduğunu ortaya koymuş olmasındandır. Bu söz 'Haydi öyle sayalım' dediğimiz sözdür." ifadesi bulunmaktadır.

olması için sadece cemaatle namaz kılınmasını yeterli gören rivâyetlere göre orasının cami olacağında şüphe yoktur. Zira sultanın orada bizzat kendi izniyle Müslüman cemaatle cuma kıldığında şüphe yoktur. Eğer rivâyetler farklı ve çelişkili ise, şer'î usullere ve fıkıh usulüne göre ihtiyatla hareket etmek gerekir. Kilisenin camiye dönüşmesi meselesi de ihtiyatlı davranılması gereken bir mesele olup, bundan kaçınmak gerekir ve burada vakfeden kişi "Orayı kilise yaptım" sözünü söylemiş olmasa bile, yalnız cemaatle kılınan namazla orası mescit olur, sözünü söyleyenin görüşüyle amel edilir. "Şahitler kadimden beri mevcut olan duruma şahitlik etmiş olsa bile, şahitlikteki bu gecikme, şahitliği zayıflatırdı. Çünkü bu durumda şahit fâsık olarak nitelenir. Bu durumda buranın mescit oluşu nasıl sabit olur?" şeklinde bir itiraz ileri sürülemez. [128^a] Çünkü onlar "Biz mezkûr kilisenin cami olduktan sonra kiliseye tahvil edildiğini bilmiyoruz. Şimdi bu durumun incelenmesiyle yeni öğrendik ve bu konudaki bilgilere yeni muttali olduk." şeklinde bir mazeret beyan etseler, bu özür beyanı uzakta olan kimseler için kabul edilebilir ve anlayışla karşılanabilir. Yakında olup bu işlemin aşamalarına yakinen muttali olan kimseler için böyle bir özür geçerli olamaz. Yalnız burada olsa olsa şöyle bir husus düşünülebilir: Ortada bir davacı söz konusu olmadığı için önceden şahitlik de söz konusu olmamış ve gecikmiştir. Zira Ebû Hanife'ye göre vakıflarla ilgili problemlerde dava şarttır. Ya da İmâm Muhammed'in kavline göre amel ettiği düşünüldür. Nitekim İmâm Zâhidî'nin⁸⁶ bazı kitaplarında zikrettiğine göre, İmâm Muhammed'in görüşü şu şekildedir: Bir yer satın alan ve orada bir bin tesis eden kimseye, bir müddet sonra binasını bilen bir grup bu yerin mescit olduğuna şahitlik yapsalar, dava olmasa bile kabul edilir. Bu kişiler şahit olarak belirlenmiş olsalar, ya da şahitlik teklif edilen kimseler içinde şahitliği en önce kabul etmiş olsalar, eğer dava varsa onların şahitliği kabul edilmez. Bu hususta yaşlıların (rû' yete sinniyyin ?) şahitliklerinin tehiri sebebiyle fâsık oluşlarına hükmedilmez. Onların İmâm Muhammed'in fetvası ile amel etmiş olmaları mümkündür. Zira mescit harap olduğunda İmâm Muhammed'e göre, onu satmak caizdir. Onun ifadeleri bu kadardır.

İster tatbik edilsin isterse edilmesin, burada açıklamamız gereken tek bir söz kaldı. Onu da, *Fetâvâ*'da özetlendiği şekliyle tamamlamak istiyoruz: Şayet emîrül-müminîn ehl-i harbe ait bir beldeyi savaş yoluyla değil de halkını orada bırakmak, haraç-cizye almak suretiyle zimmî statüsüne koymak şeklinde anlaşma ile ele geçirdiyse, Müslümanlara, onların mal ve mülklerinden hiçbir şey almamaları ve onları rahatsız ederek buldukları yerden çıkarmamaları gerekir. Ayrıca mevcut kiliselerine dokunmamaları, bu mabetlerde ibadetlerine kesinlikle mani olmamaları gerekir.

86 Ebû'r-Recâ Necmüddin Muhtâr b. Mahmûd ez-Zâhidî el-Gazminî (ö. 658/1252) Harezmi kasabalarından Gazminlidir. Zâhidî'nin önde gelen eserleri *Hâvî Mesâilî'l-Vâkıât*, (Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdurrahmân-101, Laleli-879, Reisülküttâp-320, Şehit Ali-763, Beşir Ağa-311), *Zâdu'l-Eimme fî Fadâilî Hasısatî'l-Ümmî*'dir. Zâhidî'nin eserlerinin zayıf rivâyetlerle dolu olduğu ve muteber fıkıh kitapları ile karşılaştırılması gerektiği iddia edilmiştir. Bk. Kâtip Çelebi, I, 628, II, 945; Bağdatlı İsmâil Paşa (1339/1920), *Hediyyetü'l-Ârifîn: Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, I-II, İstanbul 1951-1955, II, 423; Özel, s. 66-67.

Çünkü onlar sulh akdi ile bu hususlarda dokunulmazlığa hak kazanmışlardır. Bununla birlikte onlar ele geçirilen belde, Müslümanlara ait bir kent haline geldikten sonra kentte yeni kilise yapmaktan men olunurlar. Müslümanlara ait bir kent oluncaya kadar yeni kilise yapmaktan alkonulmazlar.

Şayet, Hıristiyan ahali, Müslümanlar orayı yerleşim yeri edindiklerinde orada yeni kilise yapmaktan men edilmemek şeklinde bir şartla anlaşma yapmak isteseler, böyle bir anlaşma yapılmaz. [128^b] Çünkü bu şart şeriat hükümlerine aykırıdır. Zira Hz. Peygamber, "Allah'ın kitabında bulunmayan her şart batıldır." demiştir.⁸⁷ Eğer komutan harp ehline ait bir beldeyi savaş yoluyla ya da onları teslimle zorlamak suretiyle ele geçirip, onlara zimmet vermeyi taahhüt etse ve orası Müslümanlara ait bir yerleşim yeri yapılırsa ve orada da eski kiliseler ve manastırlar bulunsa ya da Müslümanlar yerleşmeden önce orada yeni mabetler inşa etseler, oraya yerleştikten sonra, bundan önce yapılan yeni ve eski mabetlerin yıkılmaması gerekir. Fakat orada yaşayanların bu mabetlerde ibadet etmesine mani olunur,⁸⁸ bu mabetleri mesken olarak kullanmaları istenir. Müslümanlar oraya yerleştikten sonra yapılan kiliselere gelince, bunların terk edilmesi ve yıkılması istenir. Rivâyetlerin hepsi bu doğrultudadır ve doğrusu da budur.

VI- Sonuç

Bu risâlede ele alınan tartışmalara göre, kiliselerin durumu ile ilgili ahkâmın, Osmanlı fıkıh geleneğinde, vakıfla ilgili meselelere, bunun yanında bir yerin savaş ya da sulh yoluyla fethedilmesine göre vakıf konularındaki uygulama farklılıklarına dayandırıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca ele geçirilen beldelerdeki kiliselerin asıl itibarıyla Hıristiyanlar için de vakıf statüsünde olduğuna vurgu yapıldığı dikkatleri çekmektedir. Hüsâm Çelebî bu hususları ele alırken öncelikle İslâm hukukunda bina vakıflarının teşekkülünü tartışmış ve özellikle bir yerin mescit olarak vakfedilmesinde karşılaşılan problemleri ortaya koymuştur.

Risâlede gayrimüslimlerin, özellikle de Hıristiyanların mabetleri ile ilgili olarak ele alınan meselelerden ortaya çıkan hususlar şunlardır:

a- Sultan, savaş yoluyla fethedilen beldelerdeki kiliseyi (ya da kiliseleri) camiye çevirmek istediğinde, vakıf için aranan şartları gözetmek zorundadır. Sultan bir yeri mescit yaptığını açıkça ifade ederse ve şahitler de buna şehâdet ederse, bu kilise kesin olarak camidir. Bunu ifade etmeksizin ganimetlerin paylaşılması esnasında cuma namazı kılırsa cami yapıldığına hükmedilir.⁸⁹

87 Hadis için bk. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî (ö. 256/870), *el-Camiu's-Sahih*, I-VIII, İstanbul 1979, Kitâbü's-Şurûr, 17; İbn Mâce, Kitâbü'l-İtk, 3; Nüreddin Ali b. Ebî Bekir el-Heysemî (807/1405), *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid* (Tahkik: Abdullah Muhammed ed-Derviş), I-X, Beyrut 1994, IV, 86, 205.

88 Hâmişte, "İbadetten men etme uygulaması, Diyâr-ı Rûm (Anadolu ve Rumeli)'da terkedilmiştir." ibaresi bulunmaktadır.

89 İlk dönem Osmanlı tarihçilerinin verdiği bilgiler genelde fethedilen yerlerdeki kiliselerin tamamının mescide çevrildiği şeklindedir. Birkaç örnek için bk. Kemal Paşa-zâde, *Tevârih-i Âl-i Osman: II. Defter* (Hazırlayan: Şerafettin Turan), Ankara 1983, s. 11, 95; Mehmed Neşrî (ö. 1526 ?), *Kitâb-ı Cihan-Nümâ -Neşrî Tarihi-*

b- Kilisenin camiye çevrilmesi Müslümanlardan birisine ganimet olarak verilmesinden ya da belde halkına bırakılmasından önce gerçekleşmelidir.

c- Savaş yoluyla ve onları teslimle zorlamak (kahren) suretiyle ele geçirilen kentlerin ahalisiyle zimmet akdi yapılır ve orası Müslümanlar için yerleşim yeri haline gelirse eski ya da yeni mevcut kiliselerin yıkılmaması, ancak buraların mabet olarak değil mesken olarak kullanılmaları gerekir.⁹⁰ İbadetten menetme uygulaması Dîyâr-ı Rûm'da uygulanmamıştır. Müslümanlar oraya yerleştikten sonra yapılan mabetlere gelince bunlar yıktırılır.

d- Sulh yoluyla ele geçirilen ve kendilerinden cizye, topraklarından harac almak üzere zimmet statüsüne tabi kılınan beldelerdeki kiliselere dokunulmaz, ibadetlere mani olunmaz. Ele geçirilen belde Müslümanlara ait bir belde haline geldikten sonra kentte yeni kilise yapılamaz.⁹¹ Sulhle ele geçirilen kent zamanla Müslümanlar tarafından yerleşim yeri olarak belirleninceye kadar kilise yapılmalarına mani olunmaz.⁹²

189, 213, 315, 316. Ancak camilere ait vakfiyeler ve sanat tarihi eserleri, Osmanlıların ele geçirdiği yerlerde, gayrimüslimlerin dinle ilgili ihtiyaçlarını gözettiğini ispat etmektedir. Onların günümüze kadar gelen mabetleri bunun en güçlü delili olup, Osmanlı sultanlarının vermiş oldukları ahitler de bunları açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

90 İlk dönem İslâm fetihlerine ait rivâyetlerde fethedilen ya da sulh yoluyla ele geçirilen yerlerde kiliselerin camiye çevrildiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Ele geçirilen beldenin zamanla Müslümanların yerleşim yeri haline dönüşmesi şeklindeki bir yaklaşım ve uygulama da ilk dönem fetihlerinde gözlenmez. Bu hususla ilgili detaylı bilgi için bk. Levent Öztürk, *Asr-ı Saâdet'ten Haçlı Seferlerine Kadar İslâm Toplumunda Hıristiyanlar*, İstanbul 1998, s. 108-136.

91 İlk genel kanunnâmesi Yavuz Sultan Selim zamanında hazırlanan [922 (1516)] Bosna Sancağı'na ait Kanunnâme'de yer alan bilgilere göre "bazı yerlerde kadim kafir zamanından beri kilise olmayan yerlerde kilise ihdâs olmuş" idi. Bu yüzden Bosna Sancağı Kanunnâmesi'nde "onun gibi cedit ihdâs olunmuş kiliselerin yıktırılıp" ortadan kaldırılması istenmekteydi. Bk. Akgündüz, III, 377-378, 380. Devam eden cümlelerde "Bu kiliselerde oturup tessüsü ahval edip diyâr-ı küffâra haber eden keferenin ve papazların muhkem hallerinden gelinmesi" de istenmektedir. Ayrıca, yeni yapılmış olan haçların yıkılıp, bundan sonra bir daha böyle bir şey mahal verilmemesi, yapanlar olursa cezalandırılması, ilgili yörenin kadılan ilgilendiği takdirde azline sebep sayılması da yer almaktadır. Bk. Akgündüz, III, 378, 380.

92 Osmanlı Devletinin bazı dönemlerine ait birtakım örnekler ve Osmanlı hukuk sisteminde kiliselerin durumuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Mehmet Akman, "Kilise ve Havraların İslâm-Osmanlı Hukuk Tarihindeki Yeri", *İLAM Araştırma Dergisi*, 1/2 (Temmuz-Aralık 1996), İstanbul 1996, s. 134.

***Buyruk*'ta “Üç Sünnet–Yedi Farz” Kavramı ve Alevî Yazarların Tutumu**

İlyas Üzüm*

The Concept of “Three Accepted Practices and Seven Obligatory Acts” in Buyruk and the Position of Alawi Writers

The classic Alawi source, *Buyruk*, contains the concept of “Three Accepted Practices and Seven Obligatory Acts,” observance of which is regarded as absolutely necessary for its adherents. In this concept, which bears a different sense from that of establishment Islam, the Sunna includes fundamental tenets like the recollection of God, no admittance of enmity into one's heart, and the adoption of humility; and the obligatory acts consist in such things as being a spiritual teacher, leader, and companion, which are expressions of the principles of the religious structuralization, such as keeping secrets and vowing repentance. While their origins lie in the remote past, these principles, which assumed a religious façade after conversion to Islam, and structuralization were preserved up until recently. For they were viewed as a necessary part of the distinct social milieu of the Alawis and which either disappeared or became symbolized in the course of the transition to modern life. From this perspective, even the Alawi writers who write works on Alawi rituals have, with the exception of those few displaying a superficial positiveness, remained indifferent to this central concept of traditional Alawiyya.

Bu makale klasik Alevî kaynağı *Buyruk*'un “yol”un önemli ilkeleri ile bir tür teşkilat yapısını ifade eden “üç sünnet-yedi farz” kavramını takdim edişini ve günümüz Alevî yazarlarının bu kavramı eserlerine yansıtıp yansıtmadıklarını ya da nasıl yansıttıklarını konu edinmektedir.

Çeşitli dönemlerden geçerek on asrı aşan bir tarihî arkaplâna sahip olan Alevîlik, aşağı yukarı bugünkü şeklini aldığı XVI. asırdan itibaren inanç, anlayış ve ritüellerini yeni kuşaklara sözlü geleneğin yanı sıra, günümüzde daha çok *Buyruk* adıyla anılan eserle intikal ettirmiştir. Öyle ki *Buyruk* Alevîliğin bir tür kutsal kitabı sayılmıştır.

Asıl ismi *Menâkıbü'l-esrâr behcetü'l-ahrâr* olan eser, Abdülbakî Gölpinarlı'ya (ö. 1982) göre Bisâfî isimli bir şahıs tarafından kaleme alınmış, ancak sonradan Hatâî mahlasıyla şiirler yazan Şah İsmail Safevî'ye (ö. 1524) nispet edildiği de

* Dr. İlyas Üzüm, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM).

olmuştur¹. Mehmet Eröz, Safevîler'in Anadolu Kızılbaş Türkmenleri'nin gönlünü kazanmak ve kendi saflarına çekmek için propagandacı dervişlerin yaptıkları çalışmalar yanında, yazılı iki eserle de bunları desteklediklerini, bu eserlerden Şah İsmail'e isnat olunanın *Menâkıbü'l-esrâr*, diğerinin Şah Safî'ye (ö. 1335) izafe edilen *Buyruk* olduğunu kaydetmekte² ise de halk arasında zaman içinde her ikisine de "Buyruk" denildiği, ancak ilkinin daha çok "Ca'fer Sadık Buyruğu", ikincisinin "Şeyh Safî Buyruğu" diye anıldığı bilinmektedir³. Esat Korkmaz bunlardan ilkinde "Büyük Buyruk", ikincisine "Küçük Buyruk" ismi verildiğini de belirtmektedir⁴.

Belli başlı Alevî anlayışlarıyla toplumun dinî teşkilatlanmasını, başka bir ifadeyle, yolun âdâp ve erkânını konu edinen eser, baştan beri tamamlanmış ve sabit bir metin olarak ortaya konmamıştır. Tarihî süreç içinde Tahtacılar'dan Orta Anadolu Alevîleri'ne kadar muhtelif Türkmen grupları -ana çizgi çerçevesinde- kendi oymak yapılanmasına uygun bazı tasarruflarla eserin değişik versiyonlarını oluşturmuşlardır. Anke Otter Beaujean, mevcut *Buyruk* neşirlerinden hareketle birisi Tahtacılar'a, diğeri Safevî yanlısı gruplara ait olmak üzere eserin en az iki versiyonundan bahsedilebileceğini söylüyorsa da⁵ bunun ihtiyatla karşılanması gerektiğinde şüphe yoktur. Zira İslâm'ı kabul eden konar-göçer Türkmen oymaklarının Anadolu'ya göç ettikten sonra ileride Safevî Devleti'ni kuracak olan Erdebil Sûfliği'ne olumsuz bakmadıkları ve fiilî katılımları farklı olsa da hemen hemen bütününün Safevî temayüllü olduğu bilinmektedir. Şu kadar var ki bu oymakların soy ya da aşiret yapılanması arasında bazı küçük farklılıklar bulunmaktadır. Tarihten gelen bazı telakkilerle, yüzeysel nitelikteki Şîî anlayışları yansıtan eser, Safevî propagandasıyla Anadolu'nun işaret edilen özellikteki oymaklarına dağınık metinler halinde intikal ettirilmiş, zaman içinde ocakzâdeler kendi geleneklerine göre küçük tasarruflarda bulunarak bu metinleri biçimlendirip muhafaza etmişlerdir. Geçmişte sadece ocağa mensup kimselerde bulunan eser, tahmin etmek güç değildir ki, dört asır gibi uzun bir zaman dilimi içinde kimi ocaklarda kaybolmuş, kimilerinde bazı farklılıklarla istinsah edilmiş; "yol"un ilkeleri en azından dedeler tarafından bilindiği, "teşkilat yapısı" da fiilen uygulandığı için bunun yazılı anlatımının korunmasına özel bir ihtimam gösterilmemiş olmalıdır. Esasen Safevî propagandacılarının hangi oymaklara ulaştığı, bunların oymak yapısı, oymakların kendilerine intikal eden *Buyruk*'a karşı zaman içinde takındıkları tavır, eserin kuşaktan kuşağa geçiş serüveni gibi bilinmesi güç olan hususlar dikkate alındığında eserle ilgili "nihai bilgilerin hiç de rahat ortaya konamayacağı, kolayca anlaşılabilir. Bu bakımdan "otantik bir Buyruk metni" ortaya koymak güç görünmektedir.

1 Abdülbâki Gölpınarlı, "Kızılbaş", *İA*, VI, 789.

2 Mehmet Eröz, *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*, İstanbul 1977, s. 95.

3 Nitekim ikincisi, amatör nitelikli olmakla birlikte, Mehmet Yaman tarafından *Erdebilli Şeyh Safî ve Buyruğu* (İstanbul 1994) adıyla basılmıştır.

4 Esat Korkmaz, *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1993, s. 64.

5 BK. Anke Otter-Beaujean, "Tahtacılar"ın Kutsal Kitabı Buyruk Hakkında Birkaç Not", *J. Akdeniz Yöresi Türk Toplulukları Sosyo-Kültürel Yapısı (Tahtacılar) Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1995, s. 5-7.

edelim ki sayıları sınırlı olduğu bilinen ve özel kütüphanelerde bulunan muhtelif nüshalar titiz biçimde incelenerek bir an önce eserin tenkitli bir neşri yapılır.

Eser amatör bir çalışma olarak ilk defa 1958 yılında *Buyruk* adıyla Sefer Aytekin tarafından yayımlanmıştır. Naşir tarafından tasarruflar yapılmayan ve İzmir Nüshası (s. 1-152) esas alınarak hazırlanmış olmakla beraber, ayrıca Maraş (s.153-163), Alaca-Çorum (s. 164-194), Gümüşhacıköy (s. 195-201), Malatya (s. 202-215), Hacı Bektaş-1 (s. 216-233) ve Hacı Bektaş-2 (s. 234-270) nüshalarından parçalar eklenen eser, en sağlam neşir kabul edilmelidir. Kitabın hazırlanışının arkaplânını anlatan Murat Küçük'e göre İzmir Nüshası Tahtacılar'a⁶, arkasından gelen nüshalar ise orta Anadolu'nun muhtelif yerlerinde bulunan Alevîler'e ait versiyonlardır. Eser ikinci defa, 1962 yılında Hasan Ayyıldız tarafından *İmam-ı Ca'fer Buyruğu* adıyla yayımlanmış, bu neşir muteber kabul edilmemiştir⁷. 1982 yılında Fuat Bozkurt tarafından yine *Buyruk* (İstanbul 1982) adıyla neşredilen eser, naşirin "Son söz"de belirttiğine göre, ulaşılabilen bütün nüshalar göz önünde bulundurularak yapılmıştır. İlim çevreleri tarafından en muteber sayılan neşirler Sefer Aytekin ile Fuat Bozkurt neşri olup bunun dışındakiler ya bu iki neşre dayanmakta ya da güvenilir olmayan başka özellikler arz etmektedir⁸. Tabii olarak bu çalışmada söz konusu iki neşir esas alınacaktır.

Haklı olarak Alevî bir yayımcının yol ve süreğın içtüzüğü, programı ve bir tür ilmihali olarak andığı *Buyruk*⁹ geçmişteki önemini bugün de korumaya devam etmektedir. Alevî derneklerinin kitap satış yerlerinde eserin satışa sunulması, en çok baskısı yapılan eserlerden birisi olması¹⁰ ve dedelerden başka Alevî halkın en çok okuduğu kitaplar arasında ilk sıralarda yer alması¹¹ bunu teyit etmektedir.

Bu çalışmada, *Buyruk*'un bütün versiyonlarında bulunan "üç sünnet-yedi farz" kavramı ile Alevî yazarların bu kavram karşısındaki tutumları incelenecektir. Asıl karakteri itibariyle kendine mahsus "tasavvufî" bir yol olan Alevîlik'te merkezî kavramlardan birisi hiç şüphe yok ki "üç sünnet-yedi farz"dır. Çünkü bu kavram,

6 Geniş bilgi için bk. Murat Küçük, *Cemaat-ı Tahtacıyan*, İstanbul 1995, s. 69-72.

7 Bk. Anke Otter-Beaujean, *a.g.mk.*, s. 5.

8 Sayısı bir düzineye yaklaşan değişik *Buyruk* versiyonlarından söz gelimi, Şahkulu Sultan Külliyesi Mehmet Ali Hilmi Dedebara Araştırma, Eğitim ve Kültür Vakfı tarafından hazırlanan eser (*İmam Cafer Buyruğu*, İstanbul 1995) Sefer Ayetin neşrine dayanmaktadır. Diğer taraftan Ahmed Sabri Hamedani (*İslâm'da Caferî Mezhebi ve İmam Cafer Sadık Buyrukları*, Ankara 1986) ile Nazmî Nizâmî Sakalhoğlu'nun (*Buyruk*, Ankara 1996) neşirleri *Buyruk* çarpıtmalarına örnek teşkil etmektedir. Bunlardan ilki tamamen İsnâaşerî Şîasî'na göre, ikincisi Kur'ân'dan bazı âyetler, Şîlik ve Alevî anlayışlar etrafında tamamen şahsî düşünceler istikametinde kaleme alınmıştır.

9 Sefer Aytekin, *Buyruk* (Ankara 1958), ön söz, s. 3.

10 Bunun en dikkat çeken örneklerinden birisi Can Yayınları tarafından ilk baskısı 1993'te neşredilen *Buyruk* olup bugün bunun dokuzuncu baskısı (2001) gerçekleştirilmiştir. Baskılarda adet sayısı gösterilmemele birlikte, görülmemizde yayın evi sahibi Adil Ali Atalay her baskısının on biner adet olduğunu ifade etmiştir.

11 Yapılan bir saha çalışmasında en çok okunan kitaplar arasında % 41,6 ile *Cenkrâmeler*, % 35,9 ile *Buyruk* yer almıştır (Ali Aktaş, "Kent Ortamında Alevîler'in Kendilerini Tanımlama Biçimleri ve İnanc Ritüellerini Uygulamaya Sıklıklarının Sosyolojik Açından Değerlendirilmesi", *İ. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1999, s. 463).

içeriğinde yolun temel ilkeleri ile dinî teşkilatlanmadan söz etmektedir. Önem dereceleriyle ilgili literatüre yansımış bir sıralama mevcut değilse de gerek kaynaklar gerekse sözlü gelenek göz önünde bulundurularak Alevîliğin “Hak-Muhammed-Ali” kavramından sonra “cem”, “on iki hizmet”, “dört kapı-kırk makam”, “üç sünnet-yedi farz”, “musahiplik”, “rehberlik” gibi kavramlarının son derece önemli olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Bunlardan “üç sünnet-yedi farz” kavramı, kendi kavramsal değerinden başka, bünyesinde “mürşitlik”, “mürebblilik”, “musahiplik” gibi diğer önemli kavramlara yer vermesi sebebiyle ayrı bir öneme sahiptir. *Buyruk*, bu kavram içinde bulunan hüküm, ilke yahut erkânın kişinin yol mensubu olmasının şartı olarak görülür. Dolayısıyla *Buyruk*'ta bu kavramın ele alınışı klasik Alevîliğin diğer konularının ele alınışı hakkında çok önemli malzemeler içeren bir niteliktedir. Diğer taraftan *Buyruk*'taki dikkate değer bu kavramın bugün Alevî yazarlar tarafından nasıl ele alındığı, ya da ele alınıp alınmadığı, başka bir ifadeyle yazarların bu kavram karşısında nasıl bir tutum sergilediği günümüz Alevîliği ile geleneksel Alevîlik arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından büyük önem arz etmektedir. Bu açıdan bakıldığında söz konusu kavrama dair Alevî yazarların tutumu bir bakıma geleneksel Alevîliğe ilişkin tutumunu yansıttığı mahiyettedir.

Bu çalışmada önce ilgili kavram verilecek, sonra da yazarların kavramla ilgili tutumları ele alınacaktır.

1. “ÜÇ SÜNNET-YEDİ FARZ”

Söz konusu kavram *Buyruk*'un yukarıda sözü edilen Sefer Aytekin neşrinin İzmir, Alaca ve Hacı Bektaş nüshaları ile Fuat Bozkurt neşri (Naşirin ifadesine göre her ne kadar bu neşir tek nüsha olmayıp muhtelif nüshalardan bir metin tespiti ise, de burada anlatım kolaylığı bakımından Bozkurt Neşri olarak anılacaktır.) olmak üzere dört nüshada yer almaktadır. Bunlarda gerek yer aldığı bağlam gerek hakkındaki ön bilgi gerekse sıralanış biçimi itibariyle belli ortak özellikler arz etmekte birlikte, az çok birbirinden farklılıklar taşımaktadır. İzmir nüshasında “Karındaş Olmak” başlığından sonra “talibin boynunda yerine getirilmesi gereken prensipler” olarak sunulan bu kavram, Alaca Nüshası'nda “Rehber” başlığını takiben, herhangi bir ön kayıt olmaksızın, Hacı Bektaş Nüshası'nda makamlarla ilgili bilgilerin verildiği pasajların arkasından “Ca'fer Sâdık'ın buyruğu” olarak zikredilmiştir. Bozkurt Neşri'nde ise “Dört Kapı-Kırk Makam” başlığından sonra yine adı geçen imamın bütün yol ehli canların yerine getirmekle yükümlü olduğunu söylediği esaslar” ön bilgisi ile aktarılmıştır.

Söz konusu kavramın nüshalardaki sıralanışı şu şekildedir:

İzmir Nüshası ¹²	Alaca Nüshası ¹³	Hacı Bektaş Nüshası ¹⁴	Bozkurt Neşri ¹⁵
ÜÇ SÜNNET			
1 Gönülde kin-kibir bulunmamak	Allah'ın kelamını anmak	Hak'kı zikretmek	Tanrı'nın adını anmak
2 Kalpte düşmanlığa yer vermemek	Kalpte düşmanlığa yer vermemek	Kalpte düşmanlığa yer vermemek	Kin, kibir ve düşmanlığı kalpten atmak
3 Türâb olmak	Bir gibi oturup biri söylemek	Yola teslim olmak	Muhammed-Ali yoluna teslimiyet
YEDİ FARZ			
1 Mürebbiye düşmek	Tarikat yolunu başkasından sakınmak	Sırrını izhar etmemek	Musahip edinmek
2 Musahip edinmek	Candan geçip Hak'tan dönmek	Gördüğünü örtmek	Mürebbiye düşmek
3 Tac giymek	Dünyaya değer vermemek	Özür ile niyaz eylemek	Rehber sahibi olmak
4 Sırdâr olmak	Tövbe almak	Mürebbi hakkını gözetmek	Mürşit edinmek
5 Yâre yar olmak ve özü ulu olmak	Musahip edinmek	Musahip hakkını gözetmek	Aşına bulmak
6 Beli berk olmak	Hırka giymek	Tövbe almak	Peşine olmak
7 Hak'la sohbet kılmak	Tac giymek	Tac giyip özünü üstada teslim etmek	Çeğildeşi olmak

Görüldüğü gibi üç sünnet-yedi farzla ilgili dört nüshadaki aktarımlar bazı farklılıklar taşımakla birlikte büyük oranda ortaklık arz etmektedir. Sünnetlerle farzlar karşılaştırıldığında sünnetlerin farzlara göre daha çok birbiriyle benzeştiği görülmektedir. İlk nüshanın birinci sünnetle ilgili farklı kaydı hariç, bazı küçük değişikliklerin dışında sünnetlerle ilgili farklılık yok gibidir. Bunun bir sebebi "üç"le sınırlı prensipler dizisinin "yedi" ile sınırlı prensipler dizisine göre daha kolay akılda muhafaza edilebilirliği olmalıdır. Farzlar ise ilk bakışta çok farklı gibi görünmekle birlikte sıralama dikkate alınmadığında bir dereceye kadar nüshalar arasında yakınlığın bulunduğu müşahade edilmektedir.

Nüshalardaki benzerliklerden hareket ederek ortak bir "üç sünnet-yedi farz" inşası denemesine girilebilir. Buna göre ilk sünnet Hak'kı anmaktır. Bu, ilk nüsha hariç diğer nüshaların yakın anlamlı lafızlarla ittifak ettiği bir husustur. İlk nüshada ise bu, "Hak'la sohbet etme" ifadesiyle yedinci farz olarak anılmıştır. İkinci sünnet bütün nüshaların ittifakı ile kalpte düşmanlığa yer vermeme olup, dördüncü nüsha buna kin ve kibri de eklemektedir. Üçüncü sünnet "tevazu sahibi olma"dır. Bu ifade

12 *Buyruk* (nşr. Sefer Aytekin), s. 114-115.

13 A.g.e., s. 165.

14 A.g.e., s. 245-246.

15 *Buyruk* (nşr. Fuat Bozkurt), s. 132-133

İlk nüshada “turâb olma”, ikinci nüshada aynı mânaya gelmek üzere “bir gibi oturup biri söyleme” ifadesiyle belirtilmiştir. Diğer iki nüshada bunun “yola teslimiyet” biçiminde yer alması zühul eseri olmalıdır. Çünkü üç sünnet (ilki kısmen itikadî olmakla birlikte) ahlâkî özellik taşımaktadır. Yolun erkânı ise farzlarda anlatılmaktadır.

Farzlara gelince, hiçbir nüshadaki sıralama diğerinin aynısı olmamakla birlikte, dört nüshada ortak olan tek farz “musahiplik”tir. Üç nüshada ortak olanlar ise “mürebbi edinme”, “sırdar olma” (yolu sakınma), “tac giyme” olmak üzere üçtür. İki nüshada da “tövbe alma” ortaktır. Bu beş farzın dışındakiler nüshalara göre ayrı ayrı oluşmaktadır. Nüshalardaki farzlar incelendiğinde her birerinin yolun erkânı ile temel prensiplerini ifade ettiği anlaşılmaktadır. Nüshalardaki ortak anlatımların yanı sıra yolun temel prensip ve erkânı dikkate alınarak birinci farzın sır saklama, ikincisinin mürşide teslim olma, üçüncüsünün mürebbi yahut rehber edinme, dördüncüsünün musahiplik akdi gerçekleştirme, beşincisinin tac giyme, altıncısının tövbe alma olduğu kolaylıkla ifade edilebilir. Ancak yedinci farzın inşası daha güç görünmektedir. Bu, Tahtacılar’da “aşına olma”, “peşine bulma” gibi bir erkân, diğer Alevî gruplarda “dünyaya önem vermeme”, “özü ulu olma”, “daima özür ile niyaz etme” gibi bir ilke olmalıdır.

Yolun kendi iç mekânizmasına göre bu inşa dikkate alındığında mevcut dört nüshadan en sağlaminın Fuat Bozkurt neşri olduğu (Muhakkak ki bunun sebebi Bozkurt’un tek bir nüshaya dayanma yerine ulaşabildiği nüshalardan ortak bir metin tespiti yapmış olmasıdır; bu bakımdan makalede bundan sonra sadece bu neşir esas alınacaktır.) anlaşılmaktadır. Bu neşirden başka ikinci sırada Alaca Nüshası diğerlerine göre daha sıhhatli görünmektedir.

Buyruk versiyonlarındaki “üç sünnet–yedi farz”la ilgili bu aktarım ve açıklamalardan sonra eserin muhteva özelliğine bağlı kalarak önce “üç sünnet”in, arkasından da “yedi farz”ın kısaca içeriği ile bunların ihmal halinde uygulanacak yaptırımlara değineceğiz.

a) Üç Sünnet

Sözlükte adet, gidış tarzı, izlenen yol, tabiat, alışılmış usul gibi anlamlara gelen sünnet,¹⁶ terim olarak İslâm’ın Kur’ân-ı Kerim’den sonra ikinci ana kaynağını teşkil eden Hz. Muhammed’in söz, fiil ve onayladığı açıklama yahut davranışlar (takrir) anlamında ise de¹⁷, Şia’nın hâkim İslâmî anlayıştan farklı olarak buna On iki İmam’ın söz ve davranışlarını da eklediği dikkate alındığında,¹⁸ *Buyruk*’un “üç sünnet-yedi farz”ı Ca’fer es-Sâdık’a atfetmesi anlaşılır görülebilir. Esasen Alevîliğin “sünnet” terimini hangi anlamda kullandığına dair açık bir kayıt bulunmamakla birlikte, “üç sünnet” ifadesinde bunun ilke, kural, prensip mânasında kullanıldığı

16 Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “snn” md.

17 Seyyid Şerif el-Cürçânî, *et-Ta’rifât*, İstanbul 1327, “sünnet” md.

18 Bk. Hâşim Ma’rûf el-Hasenî, *Usûlü't-teşeyyu*, Beyrut ts., Dârü'l-kalem, s. 253.

anlaşılmaktadır. Burada şu bilhassa belirtilmelidir ki On iki İmamdan altıncısı ve on civarında eseri günümüze kadar ulaşmış olan Ca'fer es-Sâdık'ın¹⁹ böyle bir sünnet ve farz sıralaması yaptığına dair hiçbir kayıt bulunmadığı gibi, bu kavram içinde sıralanan hususların onun dinî anlayış ve düşüncesiyle örtüşen bir nitelik taşımadığı da kesindir.

Üç sünnetten ilkinin teşkil eden "Hak'kı anma yahut zikretme" esas itibarıyla "Hak" ve "zikir" olmak üzere iki kavramdan meydana gelir. Hak, aşkın bir yaratıcı olarak *Buḡruk*'un birçok yerinde yüzeysel biçimde işlenir. Muhtelif konular ele alınırken O'nun yaratıcı olduğu, kullarına seslenici olduğu, affedicisi olduğu, kudret ve irade sahibi olduğu gibi hususlara göndermeler yapılır. Ayrıca O'nun sūfi kullarına yedi yüzle görüldüğü de belirtilir²⁰. Anma, hatırlama anlamına gelen "zikir" ise *Buḡruk*'ta hem sözlük anlamına uygun olarak Tann'nın hatırlanması hem de farklı bir bağlamda "yola bağlılık" biçiminde ifadelendirilir. Eserde "Tann'nın isimleri" başlığı iki anlamıyla da bu ilk sünnetin bir çeşit açıklamasıdır. Bu başlıkta zikirle ilgili bazı hadiseler yer verildikten sonra, Tann'ı zikretmenin yedi türlü olduğu belirtilir. Birincisi pîrin hizmetini bilip yerine getirmek, ikincisi Tann'nın ikrarına razı olmak, üçüncüsü şeriatı uymak, dördüncüsü tarikata bağlılık, beşincisi marifet ehli olmak, altıncısı ilim sahibi olmak, yedincisi edep ve haya sahibi olmaktır²¹. İlgili başlıkta ayrıca Allah'ın gizli ve açık birçok isminin bulunduğu, gizli isminin "Hû", açık isminin ise Selâm, Besmele (daha doğrusu besmelede bulunan Allah, Rahman ve Rahim) gibi isimler olduğu belirtilerek bunları anma teşvik edilmektedir²².

İkinci sünnet olan "kalpte düşmanlığı yer vermeme", başka bir ifadeyle kalbin her türlü kirden temiz tutulması, eserde "sūfi"nin özellikleri anlatılırken şöyle aktarılır: Sūfi yolun gereklerini yerine getirdikten sonra kalbini temiz tutmalıdır. Kalp şüphe, riya, kıskırtıcılık, hasetlik gibi kötü duygulardan uzak tutulmalıdır. Ayrıca sūfi, bir başka sūfinin kalbini incitmemelidir. Eğer bir kimse bir başkasının gönlünü kırarsa onu yeniden yapmadıkça mürşit, üstat, pîr, mürebbi onu kabul edemez, etmemelidir²³.

Alçakgönüllülüğü ifade eden üçüncü sünnet, eserde yine sūfinin özelliklerinin sayıldığı bir başlıkta "özünü toprak etme" (türâb olma) adıyla anılarak bunun yedi biçimde gerçekleştirileceği söylenir. Birincisi yumuşak sözlü olarak, ikincisi fedakar olarak, üçüncüsü geçmişini düşünüp aksilik yapmayarak, dördüncüsü Tanrı buyruğuna göre ibadet ederek, beşincisi gönül kırmayarak, altıncısı Tanrı sözünü hatırlayarak, yedincisi toplumla uyum içinde yaşayarak²⁴.

19 Eserler için bk. Mustafa Öz, "Ca'fer es-Sâdık", *DİA*, VII, 3.

20 Örnekler için bk. *Buḡruk* (nşr. Fuat Bozkurt) s. 8, 12, 32, 39, 48, 51, 95, 106.

21 *Buḡruk* (nşr. Fuat Bozkurt), s. 136.

22 *A.g.e.*, s. 136-138. Cem'lerde hem gizli isim olarak belirtilen (aslında Allah'a delalet eden zamir) "Hu" ifadesinin hem de "Allah" lafzının sıklıkla tekrarlandığı burada belirtilmelidir.

23 Bk. *A.g.e.*, s. 34, 36.

24 *A.g.e.*, s. 36.

Eserde bu sünnetleri yerine getirmeyenler hakkında uygulanacak cezalardan da söz edilir. Buna göre ilk sünneti yapmayan bir kimse kendi haline bırakılmalı, isterse cem'e alınmalı, fakat kendisine küçük bir ceza verilmelidir. İkinci sünneti yerine getirmeyene üç tarik (sopa) vurulmalı, üç akçe da para alınmalıdır. Üçüncü sünneti yapmayana ise beş tarik vurulmalı ve beş akçe de para alınmalıdır²⁵.

b) Yedi Farz

Sözlükte belirlemek, açıklamak, takdir etmek, pay ve nasip gibi anlamlara gelen "farz",²⁶ İslâmî terminolojide Allah ve Peygamberi'nin müminlerden kesin ve bağlayıcı olarak yapılmasını istediği fiil demek olup²⁷ bu mânâda, kalıplaşmış şekilde ne Kur'ân'da ne de hadislerde yedi farzdan söz edilmektedir. Alevîlik'te özel bir farz tanımlaması bulunmamakla birlikte, bunun en azından "üç sünnet-yedi farz" kavramı bağlamında sünnet tanımı gibi prensip, ilke, kesin hüküm anlamında kullanıldığı müşahede edilmektedir. Nitekim kitabın "Tarikatın Farzları" isimli başlığında²⁸ tasavvuf yoluna girenlerin yerine getirmek zorunda oldukları prensipler anlatılmaktadır.

İnşa ettiğimiz sıralama dikkate alındığında birinci farz olan "sır saklama" Şia'daki "takiyye" anlayışıyla²⁹ ilişkilendirilebilirse de, gerçekte bu, bütün batınî grupların ortak özelliğidir ve pek tabii *Buyruk*'ta teferruatıyla ilgili açıklama yoktur. Önemli bir prensip olan bu farzın dışındaki diğer farzlar mürşide teslim olmadan başlayıp taç giymeye kadar bir talibin yola sağlam bir şekilde girip yerine getirmesi zorunlu olan temel erkânî ifade etmektedir. *Buyruk*'un ilgili başlıklarında bu erkânlarla ilgili geniş açıklamalar vardır. Kısa bir ifadeyle talibin teslim olması gereken mürşit Muhammed Ali soyundan gelmeli ve dört kapı kırk makam, on iki erkân, on yedi kemerbesti bilmelidir. Keza rehber edinilecek kişi şeriata âmil, tarikatta kâmil, tatlı dilli açık gönüllü olmalıdır. Evli olan talipler mutlaka musahiplik kavline girerek kardeş olmalı, musahipliğin gerektirdiği bütün hükümleri dikkate alarak hareket etmelidir. Talip pîrden tövbe alıp her biri On İki İmam'ı temsil etmek üzere on iki terekli taç giymelidir. Tacın temel prensibi pîr sözünü tutup pîre hizmet etmek, tacın aslı Tanrı'dan günahların bağışlanmasını istemektir³⁰.

Bu farzları yerine getirmeyen –eserdeki ifadeyle– "farzlardan düşen" kimselere ne gibi cezalar verilmelidir? Eserde bu konuda şu açıklama vardır: Birinci, ikinci, üçüncü farzları yerine getirmeyen taliplerin cezası aynıdır. Bunlara kırk yedi tarik

25 A.g.e., s. 132. Muteber olan Alaca Nüşa'sına göre ise ilk sünneti terk eden için aynı tutum önerilmekle birlikte, ikinci sünneti terk edene sadece üç akçe para cezası, üçüncü sünneti terk edene ise maddî ceza söylenmeyip sadece dayak cezası verilmesi istenmektedir (*Buyruk*, nşr. Sefer Aytekin, s. 165).

26 Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "fz"md.

27 Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*, İstanbul 1404/1984, "fz" md.

28 Bk. *Buyruk* (nşr. Fuat Bozkurt), s. 123.

29 Şia'da Ca'fer es-Sâdik'ın "mehdi ortaya çıkıncaya kadar takiyyenin vâcib olduğunu" belirttiği nakledilir (bk. Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-İtikâdâtü'l-İmâmiyye* (trc. Ethem Ruhi Fiğlalı), Ankara 1978, s. 127.

30 Sözü edilen pîrlik, rehberlik, musahiplik, tövbe, tac giyme gibi hususlarla ilgili geniş bilgi için bk. *Buyruk* (nşr. Fuat Bozkurt), s. 17-25, 29, 52-72, 121.

(sopa) vurulup yetmiş sekiz akçe alınır. Dördüncü farzı yapmayana dokuz tarik vurulup yirmi yedi akçe alınır. Beşinci farzı terk edene yine dokuz tarik vurulur ve on yedi akçe alınır. Altıncı farzdan düşene yedi tarik vurulur, on dört akçe alınır. Yedinci farzı aksatana ise beş tarik vurulur, beş akçe alınır³¹. Görüldüğü gibi burada üç sünnetteki uygulamanın aksine cezalar en hafifine doğru bir seyir takip etmektedir.

Buğruk'ta "üç sünne-yedi farz" kavramının içeriği ve bunları yerine getirmeyenlere öngörülen cezalar bunlardan ibaret olup şimdi makalenin ikinci bölümünü teşkil eden bu kavram karşısında Alevî yazarların tutumlarına geçilebilir.

II. ALEVÎ YAZARLARIN "ÜÇ SÜNNET YEDİ FARZ" KAVRAMINA KARŞI TUTUMU

Asırlar boyu kapalı toplum halinde varlığını sürdüren Alevîler 1960'lı yıllardan itibaren kırsal bölgelerden kent ortamına geldiklerinde bir süre sessiz kalmış, bir bakıma dinî geleneklerinin üzerini örtmek suretiyle hayatlarını devam ettirmişlerdir. 1980'ler ve sonrasında içte ve dışta meydana gelen önemli siyasî ve sosyal olaylar dolayısıyla ciddi bir kimlik arayışına girmiş, geçen zaman içinde bu alanda çok yönlü hareketlilik sergilemişlerdir. Hiç şüphesiz bunlardan en dikkate değer olanı dinî inanç ve düşüncelerini tespit etme ve sorgulamaya yönelik çabalarıdır. Bu çabaların nasıl bir seyir takip ettiği ve hâl-i hazırda nasıl bir görünüm arz ettiği ayrı bir çalışmanın konusu olmakla birlikte, *Buğruk*'taki "üç sünnet-yedi farz" anlayışının kitaplara nasıl yansıdığı, daha doğrusu yansıyıp yansımadığı hususu bu konuda bazı ip uçları verecektir.

Artık şehir ortamında yaşamaya başlayan Alevîler ekonomik durumlarındaki iyileşmeye ilaveten, ülkede son çeyrek yüzyılda yeni iletişim araçlarının artması, eğitim oranı ve seviyesinin yükselmesi, ayrıca siyasî ve iktisadî alandaki liberalleşme faaliyetleriyle birlikte, kimlik hareketlenmesinde bir taraftan muhtelif vakıf ve dernekler açarak örgütlenirken bir taraftan da sözellikten yazıya geçiş sürecine girmişlerdir³². Bu süreçte dinî önder ve aydınlar birçok kitap kaleme almış, muhtelif dergiler yayın hayatına girmiş, yeni yayınevleri açılmıştır³³. Eserlerin ilmi kalitesi ne olursa olsun, acaba bu yayınlarda "üç sünnet-yedi farz" kavramına nasıl yaklaşılmıştır? Başka bir ifadeyle, Alevî yazarların bu kavramla ilgili tutumu ne olmuş-

31 *A.g.e.*, s. 133. Alaca Nüshası'nda ise birinci farzdan düşene üç tarik, üç akçe; ikincisinden düşene yedi tarik, yedi akçe; üçüncüsünden düşene dokuz tarik, dokuz akçe; dördüncüsünden düşene on sekiz tarik, on sekiz akçe; bundan sonraki üç farzın her birerinden düşen ceza aynı olup kırk tarik, kırk akçedir (*Buğruk*, nşr. Sefer Aytekin, s. 166).

32 Bk. Hakan Yavuz, "Alevîler'in Türkiye'deki Medya Kimlikleri: Ortaya Çıkış'ın Serüveni", *Türkiye'de Alevîler Bektaşiler Nusayirler*, İstanbul 1999, s. 57, 77.

33 Bu süreçteki neşir faaliyetleri için bk. Karin Vorhoff, "Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar", *Alevî Kimliği* (nşr. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, trc. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun), İstanbul 1999, s. 32-66.

Bk. Hakan Yavuz, *a.g.mk.*, s.

tur? *Buyruk*'ta içerik ve yaptırımı ile birlikte yer alan bu önemli kavram Alevî eserlere yansımış mıdır ya da ne kadar yansımıştır? Şurası açıktır ki bu soruların cevabı sadece gelenekteki bir anlayışın ne kadar canlı ya da canlılıktan uzak olduğunu ortaya koymakla kalmayacak, aynı zamanda dinî geleneği inşa faaliyetinin bulunup bulunmadığı, bulunuyorsa bunun nasıl bir özellik arz ettiği konusunda da önemli malzemeler verecektir.

Burada söz konusu edilen “Alevî yazar” ifadesiyle profesyonellik söz konusu olmaksızın Alevî kökenden gelen ve Alevîlik hakkında kitap yayımlamış olan kişiler kastedilmektedir. Yazarlarla ilgili her ne kadar elimizde tam bir liste yoksa da, Alevîlik’le ilgili bibliyografik bir eserle³⁴, Alevî yayınevlerinin katalogları ve Alevî derneklerinin kitap satış mekânlarında bulunan kitaplardan yola çıkılarak bir noktaya ulaşılabilir.

Bu çerçevede yapılan taramada “üç sünnet-yedi farz” kavramıyla ilgili olarak Alevî yazarların “olumlu” ve “ilgisiz” olmak üzere iki farklı tutum içinde oldukları görülmüştür.

1. “Üç sünnet-yedi farz” kavramına karşı olumlu tutum sergileyenler

Eserini doğrudan Alevî inanç, ibadet ve erkânına ayıran yahut bir şekilde inanç ve erkân konularına giren yazarlarda tabii olarak “üç sünnet-yedi farz” kavramının bulunması gerektiği beklenir. Oysa hemen ifade edilmelidir ki neşriyatın büyük çoğunluğu bu beklentiye boşa çıkarıcı niteliktedir. Söz konusu kavrama ilişkin olumlu tutum sergileyen, diğer bir ifadeyle eserinde bu kavramdan bahseden yazar sayısı çok sınırlıdır. Gözden kaçan birkaç kitap olabileceği hususu saklı kalmak şartıyla, bu sayının sekizle sınırlı olduğu belirtilmelidir.

a) Rıza Zelyut

Eserine söz konusu kavramı ilk taşıyan Rıza Zelyut'tur. Bir süre öğretmen olarak çalışıp bilahare basın alanına intikal eden Zelyut, ilk baskısı 1990'da yapılan *Öz Kaynaklarına Göre Alevîlik* isimli eserinde “üç sünnet-yedi farz”ı Alaca Nüshası'na paralel biçimde saymakta³⁵, ancak *Buyruk*'ta bunların aksatılması halinde terettüp edeceği belirtilen cezalarla ilgili her hangi bir şey söylememektedir. Yazar, ilgili başlıkta maddeleri sıralamadan önce “Alevî yolunun dinsel cephesinin anlaşılması için bu sünnet ve farzların basit olarak bilinmesi gerektiğini, bunların gerçekte insanların eğitimlerinin birer aracı olduğunu” söylemenin dışında bir yoruma girmez.

b) Âşık Ali Metin

Kitabının arka dış kapağında bulunan açıklamadan anlaşıldığına göre, Hz. Ali soyundan gelen Kara Kesici Sultan ve Hüseyin Abdal seyyitlerinden olan Metin 1992 yılında yayımladığı eserinin “Ön Söz”ünde, Alevîlik hakkında birçok kitap

34 Ali Yaman, *Alevîlik-Bektaşîlik Bibliyografyası*, Mannheim 1999.

35 Rıza Zelyut, *Öz Kaynaklarına Göre Alevîlik*, İstanbul 1992, s. 314.

yazıldığını fakat bunların genellikle asl'a dayanmayan yaklaşımlar ihtiva ettiğini, kendisinin doğru ve sağlıklı bilgiler vermek üzere kitabı kaleme aldığını söylemektedir. Yazar yine "Ön Söz"de belirttiğine göre çalışmasında Baba Mansur evlatlarından bir dede'den de yararlandığını nakletmektedir. Yazar, "üç sünnet-yedi farz"ı, altıncı farz hariç, Alaca Nüshası'na göre saymaktadır³⁶. Söz konusu nüshada "halifeden hırka giyme" biçiminde geçen bu farzı, yazar "marifette kendini tanıma" olarak vermiştir. Yazar sünnet ya da farzlarla ilgili ihmal yahut terk söz konusu olduğunda *Buyruk*'ta sayılan cezaî müeyyidelerden bahsetmemektedir.

c) Mehmet Yaman

Karaca Ahmet Sultan evlatlarından gelen Hıdır Abdal Sultan Ocağı'na mensup olan Yaman "üç sünnet-yedi farz"ı Alaca Nüshası'na yakın biçimde saymakta ise de gerek ikinci ve üçüncü sünneti, gerekse iki, üç ve dördüncü farzı kendine has biçimde sıralamaktadır. Buna göre ikinci sünnet "kalpten düşmanlığı atıp, kimseye karşı kibirlenmemek ve kin tutmamak, gönül kırmamak ve kimseye düşmanlık etmemek", üçüncü sünnet "tarikatın her dediğini yerine getirmek"tir. İkinci farz, mezhepdaşlarla birlikte olmak; üçüncü farz, yalan ve gıybetten kaçınmak; dördüncü farz, hizmette bulunmaktır³⁷. Görüldüğü gibi bu değişiklikler özde çok farklı olmayıp bazı hükümlerin birbirine eklenmesi ile öteki benzer hükümlerin devreye sokulmasından oluşmaktadır. Ayrıca Yaman da bu çalışmasında sünnetlerden yahut farzlardan düşenlerle ilgili yaptırımlardan bahsetmemektedir.

d) Ahmet Uğurlu

Eserinin arka dış kapağında yer alan biyografisinde dede soyundan geldiği ve fiilen dedelik yapmakta olduğu belirtilen Uğurlu, her ne kadar eserine *Alevîlik'te Cem ve Musahiplik* adını vermişse de bu eserde kırkın üzerinde konuya temas etmektedir. "Üç sünnet-yedi farz"ı Alaca Nüshası'na göre sıralayan Uğurlu, sünnetleri saydıktan sonra bunların ahlâkî prensipler olduğunu, Allah'a lâıyk bir kul olmak için önce ahlâk ve fazilet sahibi olmak gerektiğini belirtmekte³⁸, bunun dışında ilgili hükümler hakkında herhangi bir yoruma girmemektedir. Uğurlu da önceki yazarlar gibi sünnet ve farzları yerine getirmede kusurlu olan insanlar için belirlenen yaptırımlara değinmemektedir.

e) Şakir Keçeli-Aziz Yalçın (başkanlığında kurul)

"Ön Söz"de belirtildiğine göre, Şakir Keçeli ve Aziz Yalçın başkanlığında başta inanç önderleri olmak üzere, geniş bir kadro tarafından hazırlanan *Alevîlik-Bektaşîlik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* isimli eser "üç sünnet-yedi farz" kavramının "üç sünnet" bölümüne yer vermiştir. Eserin "ibadet-erkân" bölümünde

36 Aşık Ali Metin, *Pençe-i El Aba/Alevîlik'te Muhammed Ali'nin Yolu*, İstanbul 1992, s. 103-104 (Eserin doğru adı "Pençe-i Âl-i abâ" biçiminde olmalıdır).

37 Mehmet Yaman, *Alevîlik/İnanç-Edeb-Erkân*, İstanbul 1993, s. 236.

38 Ahmet Uğurlu, *Alevîlikde Cem ve Musahiplik*, İstanbul 1995, s. 13.

yer alan “üç sünnet” *Buyruk*’un Fuat Bozkurt neşrine göre alınmış; bölümün sonuna yine aynı neşir esas alınarak sünnetlerden düşenlerle ilgili cezaî müeyyideler alıntılanmıştır. İlgili bilgidен sonra verilen dipnotta ise üç sünnetin “salt *Buyruk*’lar arasındaki dil ve biçim farklılığını göstermek için konulduğu” belirtilmiştir³⁹.

f) Gülağ Öz

Eserinin sonunda yer alan biyografisinde ifade ettiğine göre, önceleri tiyatro alanında oyuncu, yazar ve eleştirmen olarak görev yapan, daha sonra halk kültürü araştırmalarına yönelen Öz, “üç sünnet-yedi farz”ı İzmir Nüshası’ndaki sıralamaya göre saymaktadır. Ayrıca söz konusu sünnet ve farzları terk edenler için belirlenen cezalara da değinmemektedir.

g) Aşık Durmuş Günel

Eserinde biyografisi ile ilgili bilgi bulunmamakla birlikte, dede olduğunu öğrendiğimiz⁴⁰ Günel, girişte Aleviliğin tarih boyunca horlandığını, oysa onun İslâm’ın özü olduğunu belirttikten sonra “Üç Sünnet-Yedi Farz” başlığında sünnet ve farzları sıralamadan önce, Ca’ferî mezhebine göre İslâm’ın şartlarını saymaktadır. Tevhid, adl, nübüvvet, imâmet ve meât olmak üzere beş esas halinde sayılan⁴¹ bu şartlardan sonra Ehl-i Beyt ve şefaate ilgili küçük açıklamalar yapılır. Daha sonra İzmir Nüshası’na göre sünnet ve farzları sıralayan yazar, bunları bilmeyen yahut da bilirim diye taklit edenlerin saf mümin olmadığını söyler.⁴² Eserde sünnet veya farzları yerine getirmeyenlere verilecek cezalardan bahsedilmez.

h) Ali Yaman

Hıdır Abdal Ocağı’na mensup Mehmet Yaman’ın oğlu olan Ali Yaman, Şahkulu Sultan Külliyesi yayınları arasında çıkan eserinde “Alevî yolunun üç sünnet-yedi farza dayandığını, bu temel esaslara uymanın zorunlu olduğunu” belirttikten sonra, üçüncü farz hariç, diğer sünnet ve farzları Alaca Nüshası’na göre sıralamaktadır. Üçüncü farzı ise “Hakk’ın terazisine itaat etme, yapılan bir günaha bin özür dileme, gıybet etmeme, yalan yere ant içmeme ve yalan söylememe” olarak verir⁴³. Yazar bu sıralamanın peşinden yapılabilecek aksamalar için konulan cezalara ayrıntılı olarak girmeksizin “Bir kişi bunca farzdan ve sünnetten “düşse” ona derman yoktur, sürgün olur, yüzü karadır.” ilavesiyle yetinir.

39 Şakir Keçeli, Aziz Yalçın ve diğerleri, *Alevilik-Bektaşilik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi*, İstanbul 1996, s. 179.

40 Bu konuda verdiği bilgidен dolayı Adil Ali Atalay’a teşekkür ederim.

41 Burada sayılan beş esas gerçekte İsnâaşeriyye Şiâsi’nun inanç esaslarıdır (bk. İbrahim ez-Zencânî, *Akâidü’l-İmâmeyye*, Kum 1363, I, 111).

42 Aşık Durmuş Günel, *El Ele El Hak’ka*, İstanbul 2000, s. 100-101.

43 Ali Yaman, *Alevilik Nedir*, İstanbul ts., Mehmet Ali Hilmi Dede Baba Araştırma, Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları, s. 103.

Görüldüğü gibi eserlerinde söz konusu kavrama yer veren sekiz yazardan yedisi sünnet ve farzları bütünlük içinde aktarıırken, birisi sadece sünnetleri saymakla iktifa etmiştir. Yazarların beşi Alaca, ikisi İzmir nüshalarını, birisi de Fuat Bozkurt neşrini esas alıp bazı küçük değişikliklerle sunmuşlardır. Formasyonları itibarıyla yazarların altısı dinî önder, ikisi farklı mesleklere mensuptur. Bu, bize fiilen dedelik yapan yahut dede soyundan gelenlerin yolun geleneksel boyutuna daha yakın ve yatkın olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan *BuYruk*'un sünnet ve farzlardan düşenlere uygulanacak cezalara ilişkin açıklamalarına tam olarak hiçbir yazar yer vermemiş, bir yazar genel bir ifadeyle işarette bulunmuş, yalnız sünnetlerin sayıldığı eserde ise sünnetlerden düşenlere ilişkin sopa ve para cezası metinde yer aldığı biçimiyle aktarılmıştır. Ayrıca üç eserde birkaç cümlelik küçük ön bilgilerin dışında yazarlar genel olarak sünnet ve farzların açıklama ve yorumlarına girmemişlerdir.

Öte yandan şu da belirtilmelidir ki, söz konusu kavrama karşı olumlu tavır takınıp eserlerinde bu kavrama yer veren yazarlar "olumluluk"un en alt düzeyinde bulunmaktadır. Şöyle ki: Bu yazarlardan hiçbirisi konunun önemini vurgulayan, taliplerin bu prensiplere mutlaka uyması gerektiğini söyleyen, toplumda bu esasların büyük ölçüde terke uğramasından kaygılanıp ısrarla "canlar"ı bunları hayata geçirmeye teşvik eden bir söylem içinde görünmemektedir. Hatta yer yer "*BuYruk*'ta "kaydedilmektedir ki" ifadesi kullanılarak mesafeli bakışı çağrıştıran soluk, esnek, gevşek bir tavır sergilenmektedir. Ayrıca, şüphesiz ki "gelenek"leriyle bağlantıları oranında her yazarın bu prensiplerle bir şekilde ilişkisi bulunduğu yahut bulunması gerektiği muhakkak olmakla birlikte, şahsî hayatlarında bunları hayata geçişleriyle ilgili olarak eserlerinde hiçbir açıklamanın bulunmayışı dikkat çekici görünmektedir. Eserlerdeki ortak tavır, yazarların bu esasları tatbik ettikleri yolunda bir izlenim uyandırmamaktadır. Pek tabii olarak yazarlar, talipleri ne vurgulu ne esnek biçimde bu kuralları "kuşanma"ya da çağırılmamaktadır.

2. Üç sünnet-yedi farz" kavramına karşı ilgisiz kalanlar

Alevî kökenli yazarların "yol"un tarih geçmişi, aktüalitesi, edebiyatı gibi temel alanlarında eser kaleme alanlardan, tabiatıyla, "üç sünnet-yedi farz" kavramı hakkında bilgi vermelerini beklemek gerekmez. Ancak "yol"un inanç, ibadet ve erkân boyutuyla ilgili eser yazan yahut eserinde bu konulara bölüm açan yazarların bu konuyu işlemeyişleri dikkat çekici olup sebepleri araştırılmaya değer bir nitelik arz etmektedir.

Bir önceki başlıkta sözü edilenlerin dışında, Alevî erkânı hakkında eser telif eden bütün yazarlar bu kavrama karşı ilgisiz midir? Kavramı bütün halinde ele aldığımızda bu soruya "evet" demek gerekecektir. Çünkü -gözden kaçırdığımız birkaç eser olabileceğini tekrarlayalım- sözü edilen yazarlardan başka "üç sünnet-yedi farz" kavramını bütün halinde alıntılaman yazar yoktur. Ancak söz konusu kavramı kullanmamakla birlikte, kavramın içinde yer alan bazı prensipleri eserine taşıyıp işleyen yazarlar vardır. Genel bir fikir vermek üzere bunlardan bazılarını işaret edeceğiz.

Battal Pehlivan bir dönem çok ilgi gören eserinde “üç sünnet-yedi farz” içinde yer alan hususlardan sadece musahipliğe yer vermektedir. İki çiftin birbiriyle kardeş olmasıyla bir bakıma “dört vücudun aynı gömlekten baş verdiğini”, fakat günümüzde bu kurumun tam olarak işlemediğini, işlemesi halinde hiçbir kötülük kalmayacağını⁴⁴ belirtir.

Alevî ibadet ve erkânı hakkında hacimli bir eser yazan Haydar Kaya, söz konusu kavramdan bahsetmeksizin bu kavramın içinde yer alan zikir, mürşitlik, tövbe, musahiplik hakkında kısmen *Buyruk*'taki bilgilerle ilişkili açıklamalara yer verir⁴⁵. Diğer bir yazar Ali Duran Gülçiçek *Alevî-Bektaşî Yolu* adını verdiği eserinde on iki hizmetten bahsederken dolaylı olarak ele aldığı hususlar⁴⁶ hariç, söz konusu kavram içinde yer alan prensiplerinden hiçbirisini ele almaz. Eserini Alevîliğin dinî yönüne ait bilgiler vermek üzere kaleme alan bir başka yazar Lütfi Kaleli, birçok erkânı genişçe anlattığı, *Buyruk*'tan “dört kapı-kırk makam”la ilgili uzun iktibaslar yaptığı halde, dolaylı anlatımlar dışında,⁴⁷ sözü edilen kavramdaki prensiplere ilişkin hiçbir açıklamaya yer vermez.

Eserinde 150'den fazla konuya yer veren Hıdır Yıldırım ne “üç sünnet-yedi farz”a ne de -ikinci sünneti teşkil eden “kalpte kine yer vermeme” prensibi⁴⁸ dışında- kavramda yer alan hususlara temas eder. Keza İsmail Kaygusuz, *Buyruk*'u Anadolu Alevîliği'nin Kızılbaşlık siyasetinin ürünü olduğunu söyleyip olumlu göndermelerle anmasına rağmen,⁴⁹ bütün Alevî büyüklerini materyalist dünya görüşüne sahip kimseler biçiminde niteler; gerek söz konusu kavram gerek bu kavramda sayılan ilke yahut erkândan birisi gerekse herhangi bir konu hakkında eserden hiçbir alıntı yapmaz.

Üç bölümlük eserinin son bölümünü Alevî erkânına ayıran Hüseyin Temiz, *Buyruk*'tan da yararlanarak başta cem ve “dört kapı-kırk makam” olmak üzere bazı erkâna işaret etmesine rağmen⁵⁰ “üç sünnet-yedi farz” kavramına dokunmadığı gibi, bu kavram içerisinde sayılan hususlara da temas etmez. *İslâmiyet'in Özü ve Alevilik-Bektaşilik* isimli eserin müellifi Ali Ağa Varlık⁵¹ ile *Anadolu Alevî Müslümanlığı* kitabının yazarı Hasan Gülşan da aynı tutum içindedir.

Gördüğü gibi Alevîlik'te erkân konusunu işleyen, yahut kitabında erkâna bölüm tahsis eden fakat “üç sünnet-yedi farz” kavramına yer vermeyen yazarlar, söz konusu kavram içinde zikredilen hususlara da büyük ölçüde ilgisiz kalmaktadır. Genel bir fikir vermek üzere burada seçtiğimiz on kadar eserin sadece birinde ilk sünnet olan “Hakk'ı zikretme”, birinde ikinci sünnet olan “kalpte kine yer verme-

44 Battal Pehlivan, *Anadolu'da Alevilik*, İstanbul 1992, s. 45-47.

45 Bk. Haydar Kaya, *Alevî-Bektaşî Erkânı, Evradı ve Edebiyatı*, İstanbul 1993, s. 357, 379, 419, 442.

46 Bk. Ali Duran Gülçiçek, *Alevî-Bektaşî Yolu*, İstanbul 1993, s. 185 vd.

47 Lütfi Kaleli, *Binbir Çiçek Mozaiki Alevilik*, İstanbul 1995, s. 209 v., 213 vd.

48 Bk. Hıdır Yıldırım, *Müslümanlık Alevilik İnsan Hakları ve Gelenek*, İstanbul 1996, s. 103.

49 Bk. İsmail Kaygusuz, *Görmediğim Tanrı'ya Tapmam*, İstanbul 1996, s. 208-211.

50 Bk. Hüseyin Temiz, *Alevîliğin Gerçek Yüzü ve Özü*, İstanbul 1997, s. 152-162.

51 Bk. Ali Ağa Varlık, *İslâmiyetin Özü ve Alevilik-Bektaşilik*, İstanbul 2000, s. 75 vd.

me", üçünde önemli farzlardan birisi olan "musahip edinme", bir eserde diğer farz olan "tövbe alma" yer almış, bunun dışında kimi eserler "dört kapı kırk makam" konusunu sayarken aynı zamanda "üç sünnet-yedi farz" kavramı içinde de bulunan (zikir, mürşitten tövbe alma, mütevazı olma gibi) bazı hususlara dolaylı olarak işaret etmişlerdir.

Alevî yazarların "yolun çok önemli ilke ve erkânı"nı içeren ve yerine getirmeyenlerin "yol mensubu" olamayacağı belirtilen "üç sünnet-yedi farz" kavramına karşı, kısmen sekizinin durumu istisna edilmek üzere, ilgisizliğinin sebepleri neler olabilir? *Buyruk*'ta, tümünü bir kenara bırakmak şöyle dursun, birini ya da birkaçını ihmal etmenin bile ağır fizikî ve malî cezalar gerektirdiği açıklanan bu prensip ve erkân, niçin günümüz Alevî yazarları tarafından hak ettiği önem ve ölçüde ele alınmamış, işlenmemiş ve toplum yeterince aydınlatılmamıştır? Bunun başka bazı sebeplerinden bahsedilebilirse de, hiç şüphe yok ki temel sebep Aleviliğin yapısı ile Alevî erkânının dayandığı toplumsal şartların günümüzde büyük ölçüde değişmiş olması gerçeğidir.

Yapılan araştırmaların açıkça ortaya koyduğu üzere Alevîlik, yapısı itibariyle göçebe Türkler'in X. yüzyılda İslâmiyet dairesi içine girmeye başlamalarıyla birlikte, bu din ile bundan önce mensup oldukları, Gök Tanrı kültü, tabiat kültürleri, atalar kültü gibi eski inançlar, Şamanizm, Budizm, Zerdüştilik ve Maniheizm vb. dinlerden kalan bazı unsurlardan meydana gelen bir çeşit senkretizmdir⁵². Bu senkretik yapı, geçen zaman içinde başka önemli etkilenmelere de muhatap olmuş, Anadolu ve kısmen Balkanlar'da varlığını bugüne kadar devam ettirmiştir. Bu göçebe yahut yarı göçebe Türkmen oymakları, özellikle toplumsal hayatla ilgili geleneklerini İslâm'ın kabulü ile birlikte bu dinin bazı unsur ve sembollerıyla ilişkilendirme yönüne gitmişlerdir. Söz gelimi, "üç sünnet-yedi farz" içerisinde sayılan "mürşide teslim olma" geçmişteki "kamlık sistemi" ile sıkı sıkıya ilişkilidir. İslâm öncesi kendilerine bir tür kutsallık atfedilen, başlarında özel kıyafetleri bulunan ve toplumsal kuralları çiğneyenleri cezalandırmak üzere yanlarında "asa/sopa" taşıyan kimseler İslâmî dönemde mürşit veya pîr adıyla anılmış, Peygamber soyundan geldiği ileri sürülerek bir çeşit kutsallık atfedilmiş, Eyüp Peygamber'den kaldığı iddia edilerek tarik adı verilen asa/sopaya dinî meşruiyet atfedilmiştir.⁵³ Aynı şekilde İslâm öncesi, evli çiftlerin sosyal dayanışma ve yardımlaşmayı artırmak üzere birbirleriyle tesis ettikleri kardeşlik akitleşmeleri, bu dinin kabulünden sonra musahiplik adıyla, temelini hicret sonrası Hz. Peygamber'in Mekkeli muhacirlerle Medine'li ensân, kendisi ile de Hz. Ali'yi kardeş ilan etmesine dayandırılmıştır⁵⁴.

52 Bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Süfliğine Bakışlar*, İstanbul 1996, s. 205.

53 İslâm öncesi kam ile İslâm sonrası dede/mürşit arasındaki benzerlikler hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Eröz, *Türkiye'de Alevîlik-Bektaşılık*, İstanbul 1977, s. 266-282.

54 Bk. *Buyruk* (Fuat Bozkurt), s. 12-16, 52-55..

Bu noktadan bakıldığında “üç sünnet-yedi farz”ın tamamı toplumsal birlikteliği ve dayanışmayı sağlamaya yönelik ilkeler bütünü olarak gözüktür. İlk sünneti teşkil eden Hak'kı zikretme, aşkın varlığın isimlerini söyleyerek O'nu anma biçiminde tanımlanan ilk yönü itibariyle istisnaî bir özellik taşıyor gibi görünmekle birlikte, bunun aynı zamanda pîri dinleyip onun sözlerine bağlı kalma biçiminde yapılan ikinci açıklaması, verilen hükmü bozmaz. Kalpte düşmanlığa yer vermeme ve mütevazı olmayı içine alan ikinci ve üçüncü sünnet ile toplumun iç sırlarını başkalarına asla söylememe şeklinde belirlenen ilk farzın da yine toplum hayatı ile ilgi çok önemli prensipler olduğu açıktır. Zira gerek fertlerin birbirlerine karşı düşmanlık, kin gibi duygular beslemesi gerekse toplumun inanç, anlayış ve uygulamaları hakkında başkalarına bilgi sızdırma, toplumun sosyal bütünlüğünü bozan birincil nitelikli tehlikelerdir. Diğer farzların da yine toplumsal birlik ve dayanışma ile ilgili olduğu, üzerinde söz söylemeyi gerektirmeyecek kadar açıktır. Bu sünnet ve farzların yerine getirilmesiyle ilgili kusuru, ihmali veya terki olanlar için hem dayaağaya yönelik hem ekonomik temelli cezaların belirlenmiş olması yine bunların “toplumsal bütünlük” göz önüne alınarak vaz edildiğini açıkça göstermektedir.

Alevîler'in 1950'lerden sonra kentleşme sürecine girmesiyle birlikte, “kapalı toplum” şartlarına göre şekillenmiş olan dinî gelenekler ve bunun içinde yer alan “üç sünnet-yedi farz”, pek tabii olarak uygulama alanını neredeyse bütünüyle kaybetmiştir. Şehirlerde modern eğitim kurumlarından mezun olan gençler dede veya müşşidi dinlemez olmuş, hatta onları sorgulayıp eleştirmeye başlamıştır. Alevî yazar Fuat Bozkurt'un ifadesiyle, genç kuşaklar geleneksel inançları tümenden sakıncalı bulmuş, törenlere katılmamış ya da yadırgayarak katılmış, dedenin anlattıklarını anlamsız ve yanlış saymıştır⁵⁵. Şehirde diğer inanç gruplarıyla birlikte yaşayan taliplerin dede ile, dedenin de taliplerle bağı hemen hemen tamamen çözülmüş; dedenin toplum üzerindeki etkisi büyük ölçüde yitirilmiştir.

Bu çerçevede söz gelimi, önemli farzlardan birisi olarak sayılan musahiplik kavline girme de önemini ve uygulanabilirliğini kaybetmiştir. Yine, Fuat Bozkurt'un ifadesiyle, Alevî kitlenin köylü yapılanmasının çözülmesi, yol kardeşliği kurumunun tümüyle kaybolmasını getirmiştir. Endüstri toplumunda ve kent yaşamında bu ilkeleri yerine getirmenin güçlüğü, hatta imkânsızlığı açıkça görülmüştür. Bu durumda Alevîlik bu kurumu ya tümüyle bırakmak ya da sembolik olarak sürdürmek olmak üzere iki seçenikle karşı karşıya kalmıştır⁵⁶. Aslında birbirinden pek de farklı olmayan bu iki seçenek, fiilen birincisi istikametinde gerçekleşmiş, sembolik yönü ile bile -istisnalar hariç- canlı tutmak istikametinde herhangi bir somut faaliyet ortaya konulmamıştır.

Diğer taraftan kentleşme serüveni neredeyse yarım asrı geçmiş olmasına rağmen, Alevî ileri gelenleri inançlar, ibadet anlayışları ve erkân hakkında geleneksel dokuyu dikkate alarak “yeni bir inşa” faaliyetine girmemiştir. Toplum bunu bir ihtiyaç

55 Bk. Fuat Bozkurt, *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevîlik*, İstanbul 2000, s. 90.

56 Fuat Bozkurt, *a.g.e.*, s. 150.

olarak sürekli hissettiği halde, çeşitli sebeplerle hemen hemen ciddi hiçbir adım atılmamıştır. Bir Alevî aydını bu problemi haklı olarak şöyle dile getirmiştir: "Alevîler bir paradoksla karşı karşıyadır. Ya sistematik bir teoloji ortaya koyacaklar ve kendilerini yazılı iletişimin gerekleriyle tanımlayacaklar ya da geleneklerinin dinsel-metafiziksel boyutlarından geri çekilerek bir etno-politik alana sıkışmaya başlayacaklardır."⁵⁷ Alevî yazarların eserlerine bakıldığında işaret edilen birinci şıkla ilgili henüz dikkate değer bir teşebbüsün gerçekleşmediği söylenebilir. Büyük beklentilerle kurulan Alevî-Bektaşî Temsilciler Meclisi 1994 (19-20 Kasım) yılında "Çağdaş Alevîliği Buyruğu" adıyla büyük bir proje başlatmış, ancak bazı dahilî çekişmeler, Alevî uygulamaları ve sözel geleneği hakkında meşru otorite hususundaki anlaşmazlık üzerine hiçbir faaliyet yapamadan dağılmıştır⁵⁸. Ayrıca burada Alevî mirasını materyalist bir bakışla süzerek, söz gelimi "dört kapı-kırk makam"ı materyalist temeller üzerine kurmaya çalışan bir deneme⁵⁹ ile Alevîliği moderniteye hibe (!) edip onun bütün dinî, tasavvufî, metafizik boyutundan soyutlayıp "çağdaşlaşma" diye sunma çabalarının⁶⁰ inşadan çok, başkalaştırma teşebbüsü olduğunu vurgulamak gerekir.

SONUÇ

Alevîliğin en önemli yazılı kaynağı *Buyruk*'ta "yol"un ana prensipleri olarak sayılan "üç sünnet-yedi farz", kaynağı itibarıyla Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilmişse de, onun günümüze kadar intikal eden eserlerinin hiçbirinde böyle bir kayıt mevcut olmadığı gibi, gerek bu kavramın ve kavram içinde yer alan hususların gerekse adı geçen imamın dinî inanç ve düşüncelerinin birbiriyle paralellik arz etmediği kesin olarak belirtilebilir.

Söz konusu kavram, muhtelif *Buyruk* versiyonlarında kısmen birbirinden farklı biçimde verilmişse de Hak'kın anılması, kalpte düşmanlığa yer verilmemesi ve alçak gönüllü olunması biçiminde ifadelendirilen üç sünnetin büyük ölçüde ortaklık arz ettiği görülmektedir. Farzlar ise sır saklama ilkesinin dışında "yol"un mürşitlik, rehberlik, musahiplik gibi erkânını yansıtan yönleri ile ortak, diğer hususlar itibarıyla ise kısmen farklı sayılabilecek bir manzara arz etmektedir. Ayrıca *Buyruk* versiyonlarında sünnet ya da farzlara uymayanın "yol" mensubu sayılamayacağı hususu ile sünnet ya da farzları ihmal etme yahut bir şekilde yerine getirmeme durumlarında dayak ve para cezasına çarptırılması gerektiği de yine müşterek olup farklılıklar cezaların miktarlarında ortaya çıkmaktadır.

57 Faruk Bilici, "Alevî-Bektaşî İlahiyatının Günümüz Türkiye'si'ndeki İşlevi", *Alevî Kimliği* (ed. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, trc. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun), İstanbul 1999, s. 73.

58 Bk. Hakan Yavuz, *a.g.mk.*, s. 79.

59 Bk. Esat Korkmaz, *Dört Kapı Kırk Makam*, İstanbul 1995, s. 20, 35, 37.

60 Geniş bilgi için bk. İlyas Üzümlü, "Modernizmin Alevî Toplumu Üzerindeki Etkileri", *İslâm ve Modernleşme*, İstanbul 1997, s. 277-291

Ana kaynakta önemli bir kavram olarak yer alan “üç sünnet-yedi farz”, günümüz Alevî yazarlarından sadece sekizinin eserinde görülebilmüş, bunların dışında kalanlar kavrama karşı genellikle ilgisiz bir tutum sergilemişlerdir. Kavramı eserlerine taşıyan sekiz yazardan altısının dede yahut dede soyundan gelmesi bu tür yazarların diğer yazarlara göre dinî geleneklere daha yakın durduğunu göstermektedir. Öte yandan, birisinin kısmî tutumu hariç, bu yazarların eserdeki sünnet yahut farzlardan düşenlerle ilgili belirlenen cezalara hiç temas etmemeleri dikkat çekicidir. Kavrama ilgisiz kalan yazarlar, kısmen musahiplik konusu hariç, kavramın içindeki hususlara da ilgisiz kalan bir tavır sergilemişlerdir.

Alevî yazarların söz konusu kavrama karşı genellikle ilgisiz kalmasının başlıca sebebi bu kavram içinde yer alan ilke ve erkânın “kapalı toplum hayatı” şartlarına göre düzenlenmiş esaslar olması, toplumun kent ortamına intikaliyle sosyal vasatını kaybeden bu ilke ve erkânın tabii olarak devre dışı kalması gerçeğidir. Öyle görünmektedir ki toplumun ileri gelenleri, Alevî mirasını tarihî ve otantik dokusunu dikkate alarak “yeniden inşa etme” çabasına girmedikçe, sadece “üç sünnet-yedi farz” değil, giderek bütün geleneksel yapı ve anlayışlar sembolikleşecek gibi görünmektedir.

KİTÂBİYAT

Qur'an, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Opression

Farid Esack

Oxford: One World Publication, 1997, xii + 288 s.

Yaşadıkları toplumların sosyal gerçekliği ile, tasavvur ettikleri fikrî/dinî ideal-lerin çatışması neticesinde ne yapacağına karar verememiş, zihni bulanık Müslüman entelektüeller veya din âlimleri, İslâm'ı ne zaman sadece geçmişin ideal temsilcisi olarak görmekten vazgeçip, içinde yaşadığımız toplumun sosyal, iktisadî ve ahlâkî problemlerine modern olandan daha etkin, daha insanî ve daha adil çözüm öneren sistem ve fikirlerin kaynağı olarak görmeye başlayabilecekler? Müslüman entelektüellerin beklenen tarzda bir vizyon kazanmaları modernite ile fikrî iribatlarına bağlıdır. Küreselleşmeyle birlikte hakimiyetini fertlerin özel hayatlarına kadar genişleten ve pekiştiren modernite, son zamanlarda Müslüman entelektüel ve din âlimlerini zor bir tercihle karşı karşıya bırakmıştır: Ya İslâm adına hayatı bütün veçheleriyle kucaklayan evrensel hakikat iddiasından vazgeçerek modernitenin uygun gördüğü alana ve oynamasını istediği role razı olacaklar ya da moderniteyi "öteki" olarak belirleyip, siyaset, ekonomi ve eğitim alanlarında daha iyi toplumsal ve fikrî projeler üretmeye teşebbüs edecekler. Farid Esack'ın elimizdeki eserini bu tür kaygılardan hareketle içinde yaşadığımız toplumsal gerçekliği hesaba katarak ve hatta kısmen esas alarak dinî prensipleri anlama, yorumlama ve hatta yeniden inşa teşebbüsünün güzel bir örneği olarak değerlendirmek gerekir.

Çağımızın önde gelen din felsefecilerinden John Hick'in "hepimiz için önemli" dediği ve meşhur Katolik teolog ve felsefeci Paul Knitter'in "olağanüstü" olarak nitelediği bu kitap, Christian Troll'un danışmanlığında İngiltere'de yapılmış bir doktora tezine dayanmakta ve giriş ile altı bölümden oluşmaktadır. Giriş'te şahsi tecrübesinin entelektüel tekamülde oynadığı role dikkat çeken yazar, birinci bölümde Kur'anî fikirlerin yeniden yorumlamasını "ben" ve "öteki" kavramlarını İslâmî olarak yeniden inşa edilmesini mümkün kılan toplumsal zemini tasvir etmekte; ikinci bölümde bir vahiy olarak Kur'an muhtevasının oluşumunda toplumun etkisi, yani

metin-bağlam (text-context) ilişkisini; üçüncü bölümde ise zulüm, adaletsizlik ve ayrımcılığın hakim olduğu Güney Afrika toplumunda takva, tevhit, insan, mustada'fun fi'l-ard, adalet ve kıstas, cihat ve amel gibi kavramları, Kur'an'ın hermenötiğinde anahtar rol oynayacağını düşünerek yeniden inşayı; dördüncü bölümde, "ben" ve "öteki"ni tayin eden İslâm, iman ve küfür kavramlarının eleştirel tahlilini; beşinci bölümde Kur'an'ın "öteki"ne karşı tavrını ve altıncı bölümde ise teolojik açıdan dinî çoğulculuk meselesini ve özellikle Latin Amerika Hıristiyan Liberation teolojisinden mülhem, İslâmî kurtuluş (liberation) teoloji meselesini ele almaktadır. Son bölümde ise 1990 yılında Güney Afrika'da vuku bulan siyasî değişmeler bağlamında, Müslümanların çoğulculuk ve kurtuluş fikirlerinin ne kadar geliştiği ve yerleştiği hususunu dile getirmektedir.

Daha üç yaşındayken altı erkek kardeşi ile birlikte baba tarafından terk edilen ve fabrikada ağır şartlarda çalışan bir annenin geçindirmeye çalıştığı bir ailede büyüyen, komşudan bir parça ekmek istemeyi veya çöplükten yiyecek toplamayı ormanda yalınayak okula giderken çektiği ıstıraptan daha acı bulan Farid Esack, ayrımcılığın ve zulmün hüküm ferma olduğu Güney Afrika toplumunda yetişmiş, hayat boyu çektiği çile, fikirlerindeki gücün kaynağı olmuştur. Annesinin evlendiği iki erkekten gördüğü haksızlık, aileyi geçindirmek için katlandığı meşakkat, kadın haklarına karşı duyarlılığa, toplumda hakim olan ayrımcılık ve içinde bulunduğu yoksulluk güçlü bir adalet duygusuna, bir fincan şeker istediği Hıristiyan komşusunu ve kira borçlarının uzatılmasında yardımcı olan nazik Yahudi Mr. Frank'ı cehennem ateşine 'göndermenin' verdiği ıstırap ise onu dinî çoğulculuk fikrine sevk etmiştir. Bundan sonraki hayatında haksızlık ve zulme karşı adalet, kadınlara ve diğer din mensuplarına karşı merhamet Esack'ı fikrî ve egsiztansiyel anlamda motive eden iki ahlâkî dinamiktir.

Dine veya alkole bağlanmanın, ayakta kalabilmenin şartı haline geldiği bir toplumda, Esack birincisini tercih etmiş, daha dokuz yaşında kendini Tebliğ Cemaati'nin ve çok genç yaşlarda çeşitli siyasî organizasyonların içinde bulmuş, Özel Ekip tarafından ilk tutuklandığında ise henüz liseyi bitirmemişti.

Esack'ın fikri tekamülü yaşadığı olaylarla doğrudan alâkalıdır. Sekiz yıl Pakistan medreselerinde gördüğü teoloji eğitimi ona dinî idealizmi daha yakından tanıma imkânı verirken, inşaatında işçi olarak çalıştığı caminin daha sonra sekreteri olması, Milli Gençlik Hareketi ve Güney Afrika Siyah Alimler Birliği gibi derneklerdeki faaliyetleri, toplumu daha yakından tanıma imkânı vermiştir. Bir tarafta zihninde adalet, ahlâkî üstünlüğün esas olduğu ideal dinî dünya, diğer tarafta içinde yaşadığı toplumda tecrübe ettiği zulüm, tahkir ve yoksulluk ve bu iki dünya arasındaki çelişkiler. Bunlar yazarı, fakiri ve mazlumunu kurtarmayı esas alan bir "İslâmî kurtuluş teolojisi" ve bunların ışığında yeni bir Kur'an hermenötiği teklif etmeye teşvik eden amillerin başında gelir.

Esack'a göre Kur'an bir metin (text) ve Kur'an'a muhatap olan insanın içinde yaşadığı şartlar ise bu metnin anlaşıldığı ve yorumlandığı bir zemindir (context).

Yazarın metinle bağlam arasındaki ilişkiyi tespit için kendi özel tecrübesini esas alması ve buradan bir Kur'an hermenötiği çıkarma teşebbüsü bir tarafa, sosyal alanı inşaada dinî kaynaklara müracaat edilmesi, modern dünyada önemli ve bizim de tasvip ettiğimiz bir tavidir. Fakat buna dayalı bir metot ileri sürmenin ciddi problemleri vardır. Yazarın Güney Afrika'da mensubu olduğu Müslüman cemaatin ayrımcı ve zalim devletle mücadelesini dinî bakımdan temellendirme teşebbüsü ve bu mücadelede Hıristiyanlarla birlikte hareket edilip edilmeyeceği tartışmaları onun zihninde dinin bir meşruiyet aracı olarak merkezî bir rol oynadığını göstermektedir. Yazar sosyal ve siyasal şartların (context) dinî ümdelerin geleneksel olandan farklı tarzda algılanmasına sebep olduğunu özellikle vurgulamak istemektedir. Mesela, farklı dinlere mensup 19 dinî liderle birlikte tutuklandığında diğer dinî dünyaları daha yakından tanıma imkânı bulan ve bunlarla yaşadığı tecrübe ve gerçekleştirdiği diyalog sebebiyle aralarındaki bütün şüphe ve güvensizliğin yok olduğu neticesine ulaşan yazar, nihayetinde dinler arası dayanışmanın dinî olarak meşru ve siyasî bakımdan ise bir zaruret olduğu fikrine inanmaktadır. Hatta yaşadığı toplumdaki hareketle statükocu ideoloji ile muhafazakar teoloji arasında insiyaki bir bağ kurmakta inananların hayatını aslî olarak metinle değil, daha çok yaşadıkları şartların (context) şekillendirdiğini ve toplumların kendi özel geleneklerinden bağımsız ve bütüncül bir İslâm anlayışının bir yanılığı olduğu neticesine ulaşmaktadır.

Burada yazarın toplumsal şartları gereğinden fazla vurguladığını ve bunları metni anlamada metinden daha etkin hale getirdiğini görmekteyiz. Bu bağlamda Kur'an'a bir metin denip denemeyeceği tartışması bir tarafa, Esack Kur'an'ın yeni bir toplum yaratmak için geldiği ve şartlar ne olursa olsun bu toplumu da yarattığı gerçeğini ve dinin nihayetinde kendi gerçekliğini ve meşruiyetini toplumdaki değil, ilahî iradeden aldığı adeta unutmaktadır. Ferdin içinde yaşadığı kültürel, coğrafi ve siyasî şartlar ve yine ferdin özel tecrübesi, Kur'anî hakikatin kendini yeniden ifade ettiği meşru bir zemin olmaktan daha ziyade, Kur'an'ın kendi toplumsal gerçekliğini yaratmasında ancak bir "öteki" olabilir.

Kitabın önemli iddialarından biri de mücadele esaslı yeni bir Kur'an hermenötiği teklifidir. Yazar yorumun arka planında bulunan ve onu var kılan metodolojik prensipler bütünlüğü olarak tarif ettiği hermenötik kavramını benimsemekte ve özellikle Batı fikir dünyasındaki tarihî gelişimini göz önüne almadan Kur'an'a uygulamanın mahzurlarına dikkat çekmemektedir. Esack Kur'an'ı bir metin olarak bir ada tarzında düşünmemek gerektiğini ve vahiy süreci bağlamında, bir tarafta dil ve muhtevasını ve diğer tarafta ise buna muhatap olan toplum esas alındığında Kur'an'ın sıra dışı bir metin olmadığını, vahyin ise daima belirli bir toplum hakkında bir yorum (commentary) olduğunu ifade etmektedir. Burada normal yorum teknikleri uygulayabilmek için yazarın Kur'an'ı bir nevi sıradanlaştırma teşebbüsü açıkça hissedilmektedir. Halbuki Kur'an sıra dışı, yani mucize bir kitaptır. Bu bakımdan Kur'an'ın muhteva ve fonksiyon itibarıyla tarihte beşerî metinlerle mukayese edilemeyecek bir konumu vardır. Tanrı adeta bir sosyolog gibi, neden var olan veya geçmişteki toplumlar hakkında vahiy yoluyla yorumlarda bulunmak istesin? İlahî iradenin

gayesi bizim de bilebileceğimiz, herhangi bir toplumu anlatmaktan çok, bilemeyeceğimiz hakikati bize bildirmek olmalıdır. Bir taraftan Kur'anî muhtevanın oluşum sürecini toplumsal bir diyalektiğe dayandırmak ve diğer taraftan onun anlayış ve yorumunda sosyal şartları esas almak, ilahî kitabı 'insanileştirme' projesi olarak gözükmektedir.

Kur'an'ın muhtevasının oluşumunda toplumsal şartların etkisinin kanıtları olarak algıladığı vahyin tedricen gelmesi, esbab-ı nüzûl ve nesh konularının klasik ulema tarafından, hermenötik tekniği olarak ele alınmamasını bir eksiklik olarak gören Esack, hermenötiğin klasik İslâm düşüncesi bakımından üç farklı problem ortaya çıkaracağına işaret etmektedir. Birincisi, hermenötiğin anlamı oluşturan insanî zemine vurgusu Kur'an'ın sosyo-tarihî bağlam dışında bir varlığı olduğu fikrini zayıflatacaktır. İkincisi, anlamın tayininde insanî şartlara vurgu yapılması, doğru anlamın Allah tarafından verileceği fikriyle çelişmektedir. Üçüncü olarak geleneksel düşünce kutsal kitabın muhtevasının oluşumu ile onun yorumu ve anlaşılmasının bir birinden çok farklı fenomenler olduğuna inanır ve aralarında bir irtibat kurmaz. Halbuki, hermenötik, bu ikisi arasında ciddi bir irtibatın olduğunu var saymaktadır.

Fazlur Rahman ve Muhammed Arkon'u modern Kur'an hermenötiğinin iki temsilcisi olarak gören Esack bu iki düşünürü takdir etmekle birlikte, bazı hususlarda da tenkit etmektedir. Fazlur Rahman, yazara göre, Kur'an'ın orijini ile onun nazil olduğu toplumsal şartlar ve yorumu arasında alâka kuran "belki de ilk modern reformist Müslüman âlimdir" (s. 65). Esack'a göre Fazlur Rahman'ın Kur'an yorumunda iki önemli prensip vardır. Bunlardan biri, Hz. Peygamber'in mücadelesi ve bu mücadelenin arka planını Kur'an yorumunda önemli bir etken olarak görmek, diğeri ise bir bütün olarak Kur'an'ı kendi yorumunun kriteri olarak almaktır. Fakat Esack'a göre Fazlur Rahman bazı hususlarda hatalıdır. Ona göre Rahman: a) Hermenötik yapabilmeyen karmaşıklığını fark ve bununla alâkalı entelektüel çoğulculuğu takdir edememektedir. b) İmanın anlamaya götürdüğünü vurgulamakla birlikte, bunların temelde birbirine bağlı olduğunun farkında değildir. c) İslâm ve politika arasında diyalektik bir ilişkiyi görmemektedir. d) Epistemolojisinde idraki ve anlayışı ön plana çıkarmakla birlikte, idrakiyle pratik arasındaki ilişkiyi değerlendirememektedir. e) Kur'anî yorumda tarihî anlayışı ve moral değerleri vurgulamakta ve fakat onu estetik bir bütün olarak algılayamamaktadır. Bizce gerek Esack ve gerekse Fazlur Rahman Kur'an'ı anlama ve yorumlamada imanın ve Kur'an'ın iç bütünlüğünün dikkate alınmasının altını çizmekle birlikte, Kur'an'ı anlama ve yorumlamada en az bunlar kadar önemli olan geleneği dikkate almak istememektedirler. Zira bunlara göre Kur'an ancak kök saldıgı gelenekten koparıldığı zaman modern dünyaya entegre olabilecektir. Hem Rahman hem de Esack, Kur'an'ın gereği gibi anlaşılmasında en büyük engelin, bizi kendi köklerimizden kopararak başkalaştıran, modernite değil İslâm düşünce geleneği olduğunu düşünmekte ve bu sebeple eleştirilerini moderniteye değil de geleneğe tevcih etmektedirler ki bizce bu kategorik bir hatadır.

Esack, Muhammed Arkoun'un klasik İslâm düşüncesinde anlamayı gerçekleştiren otorite yapısını tenkit ederken, otoriteyi sadece resmî müesseselere hasretmesinin bir hata olduğunu, modern dünyada akademizm gibi anlam sistemlerini de bir otorite olarak algılamak gerektiğini vurgulamaktadır. Esack'a göre, üstelik Arkoun gibi liberal Müslüman entelektüellerin hakim seküler, kapitalist Batı toplumunun, mahkûm edici söylemine tam itaatleri ve bir nevi Doğulu oryantalistliğe soyunmaları bir başka mahkûmiyeti getirmektedir. Arkoun'un tasavvur ettiği gibi bilginin ideolojilerden bağımsız olması da mümkün değildir. Yazara göre bilgi eleştirel olur ve fakat asla nötr olamaz. Arkoun'un ima ettiği gibi tarihçi ve dilcilerden oluşan bir uzmanlar grubunun oluşturduğu "süper okuyucular"ın metnin gerçek anlamını ortaya koyabileceği vehmi boşunadır. Esack'ın haklı olarak vurguladığı gibi, hiçbir metin filologlar ve tarihçiler tarafından okunsun diye yazılmaz.

Esack, anlama sürecindeki üç unsura dikkati çekmektedir: Metin, o metnin yazarı ve yorumlayan. Yazar'ın da farkında olduğu gibi, metnin arkasındaki gerçek anlama ulaşabilmenin önemli şartlarından biri olarak kabul edilen, okuyucunun yazarla özdeşleşmesi ve yazarın zihin dünyasına girme ilkeleri Kur'an'a nispetle uygulanamaz durumdadır. Fakat İslâm düşüncesinde ilham yoluyla anlamının özellikle tasavvufî tefsirlerde ciddi bir etkisi olmuştur. Bununla birlikte klasik İslâm düşüncesinde Allah'ın kastettiği mânâyı yakalamayı, bir nevi yazarın zihnî dünyasını okuma teşebbüsü olarak gören Esack, doğru anlamın Allah tarafından ilham edildiği fikrinin sosyo-politik alana veya toplumsal ahlâka uygulanmasının daha büyük problemler doğuracağına inanmaktadır. Metni anlamaya teşebbüs eden okuyucu ise mânâyı oluşturmada aktiftir ve fakat kendi şartlarıyla da sınırlı kalmaktadır. Esack'a göre her yorum ve her anlayış dil, tarih ve gelenekten bağımsız değildir. Anlam ise bütün bunların katkısıyla oluşmaktadır.

Burada belki de sorulması gereken en önemli soru, Kur'an'ın anlamını oluşturmada dil, tarih, gelenek ve muhatap olan insanın yaşadığı şartların ne kadar etkin olabileceğidir. Esack'ın bu tezini Kur'an'ın muhtevasına uygulayarak ispat etmesi gerekirdi. Bu noktada yersiz genellemeler yapılmakta ve "Kur'an'ın anlamı" ifadesiyle söze başlanmaktadır. Halbuki Kur'an'ın muhtevası ile ilgili bir sınıflama yapılmalı ve mesela iddialarının sadece muamelat ile ilgili âyetleri muhatap aldığı, akait ve ahlâkî ilgilendiren âyetlerin ise farklı kategoride değerlendirilmesi gerektiğine işaret edebilirdi. Bizce Esack bu noktada hatalıdır. Mesela Fatıha suresi veya Âyetü'l-Kürsî'nin veya Allah'ın zat ve sıfatlarını, ahiret hayatını anlatan âyetlerin anlamını oluşturmada toplumsal şartların ne gibi etkisi olabilir. "Hamd, övgü ve sena âlemlerin Rabbî Allah'a mahsustur" (1:1) âyetini anlamada Afrika, Amerika ve Sibiryada çok farklı coğrafi, ekonomik ve siyasî şartlarda yaşayan Müslümanların bulunduğu şartların muhtemel etkisi ne olabilir? Amerika'daki Müslüman, bu ifadeyi bir metafor olarak algılayarak, Afrika'daki ise bunu bir gerçek olarak mı algılayacaktır? Kur'an'la muhatap arasındaki ilişki net bir şekilde ortaya konulmuş değildir. Bizce bu ilişkide aktif olan taraf muhatap değil, Kur'an'dır, zira insanı ve dolayısıyla toplumu değiştirmek isteyen de odur.

Farid Esack kitabın üçüncü bölümünde Katolik Latin Amerikan Kurtuluş Teolojisi'ne benzeyen İslâmî kurtuluş teolojisi imkânını araştırır. Yazar'a göre İslâmî kurtuluş teolojisine ait olabilecek hermenötik anahtarlar İslâmcı grupların Güney Afrika ayrımcı rejimine karşı mücadelelerinin Kur'an ve sünnete uygunluğu tartışmaları bağlamında doğmuştur. Mücadelenin içinde olan genç İslâmcılar Kur'an ve sünneti doğrudan referans almakla birlikte, geleneksel teoloji ve onun Daru'l-İslâm ve Daru'l-harp kavramları etrafında oluşan siyasî bakış açısını yetersiz ve hatta gereksiz görmekteydiler. Bunlara göre Kur'an'ı doğru anlamının yolu dogmalar üzerine zihni egzersiz yapmaktan değil, bizzat mücadelenin içinde bulunmaktan geçmektedir. Nitekim Kur'an da bu düsturu "Allah yolunda mücadele edenlere yollarımızı gösteririz." (29:29) âyetiyle beyan etmiştir.

Esack İslâmî kurtuluş teolojisi için gerekli ve yeterli anahtar kavramların Kur'an'da mevcut olduğuna inanır. Esack'a göre birinci anahtar kavram takvadır. Bu kavram Kur'an'ı sadece doğru anlama ve okumanın ön şartı değil, aynı zamanda Kur'an'ı kendi ideolojik arzularına göre kullanmamanın, teolojik karmaşıklıktan ve soyutluktan, politik reaksiyondan ve indi spekülasyonlardan kurtarmanın da yoludur. Takva, İslâmî kurtuluş teolojisi inşasının en önemli şartıdır; zira Kur'an 'Takva üzere olanlara rehberdir.' (2:2), takva mücadele içindeki kimselerin, manevî ve estetik dengesini sağlar. Takvayı Müslümanın Allah'ın inayetinde yürümesi tarzında tarif eden yazar, insanları Kur'an'ı kendi ferdi gayeleri için kullanmalarına engel olan şeyin "objektif ilim" değil, takva olduğunu iddia eder.

İkinci hermenötik anahtar, İslâm geleneğinin temeli, merkezi ve hedefi, sosyopolitik seviyede her türlü ayrımcılığa engel teşkil eden tevhit kavramıdır. Tevhit de takva gibi mücadelenin içindeki insanlar için yorumun ön şartı ve ilkesidir.

Üçüncü hermenötik anahtar birçok hermenötik yansımaları olan nas (halk) kavramıdır. Bu kavramdan hareketle yazar Kur'an'ın küçük bir azınlığın değil, bütün bir insanlığın faydasına olacak tarzda ve bütün bir insanlığın tecrübesi esas alınarak yorumlanması gerektiğini iddia etmektedir. Esack bu düşüncenin problemliliğinin farkındadır. Kendisinin de ifade ettiği gibi eğer Allah'ın menfaati insanlığın menfaati ile aynı ise, o halde insanı İslâm'ı dahi kendisiyle ölçeceğimiz, hakikatin ölçüsü yapmış olmuyor muyuz? Yazarımızın buna cevabı müspettir, zira insan ve onun kullandığı dil olmasa ne din ne de vahiy olacaktır. Ancak yazarın da ifade ettiği gibi Kur'an'ı anlamada takva önemli bir unsur ise, iman da onu anlamada daha önemli bir şarttır. Kur'an'ın Allah kelâmı olduğuna inanmayanlar, onun mesajını ne kadar idrak edebilirler? Kur'an'ın bütün olarak Allah kelâmı olduğuna inanmayan, aksine onun bir insan tarafından üretildiğine inananlar, onu bir Müslümanın anladığı gibi asla anlayamazlar. Dolayısıyla, Kur'an'a inanmayanların tarihî tecrübelerini Kur'an'ı yorumlamak için esas almak anlamsızdır. İlahî kelâmın kastını anlamının en önemli şartı, bizce önce ilahî iradeye teslim olmak, yani Müslüman olmak ve sonra takva ile ona muhatap olacak bir ruh olgunluğuna ulaşmaktır.

Dördüncü hermenötik anahtar, sosyal ve ekonomik olarak zayıf, zulme maruz kalmış marjindeki insanları niteleyen mustazaf (ezilenler) kavramıdır. Kur'an'a göre, hem Müslümanlar hem de kafirler mustazaf olabildikleri için, Güney Afrika'da ayrılıkçı rejime karşı mücadelede bu kavram sık sık gündeme getirilmiştir. İslâmcılar bir taraftan zulme maruz kalan bütün halkı mustazaf kabul ederek mücadelelerine dinî bir nosyon yükleyiyorlar, diğer taraftan zayıflara bilfiil yardım etme ve sosyal realiteyi esas almayı Kur'an'ı yeniden anlama ve yorumlamanın zemini olarak sunmakla Kur'anî çoğulcu bir hermenötik anlayışa ulaşıyorlardı. Fakat burada unutulmaması gereken bir husus vardır. Esack kurtuluş (liberation) derken, dünyevî ve maddî planda zulüm ve fakirlikten kurtulmayı kast etmektedir. Ona göre, âdeta Kur'an'ın yegâne hedefi insanları bu dünyada refah ve zenginliğe ulaştırmaktır. Kur'an elbette zulüm ve istismarı tasvip etmez ve fakat onun asıl gayesi insanlığı ahirette saadet ve mutluluğa ulaştıran ahlâkî ve manevî kemale ulaştırmaktır. İnsanın, istemeyerek de olsa maruz kaldığı zulüm ve ıstırap, ona karşı aldığı tavır ahiretini kazanmada önemli bir etken olabilir.

Esack'ın tespit ettiği beşinci hermenötik anahtar, Kur'an'a göre, dünyadaki fiziksel düzenin de temelini oluşturan ve hakikate eşit olan adalet ve kıst kavramıdır. Güney Afrika'da ayrılıkçı rejime karşı Müslümanlar, mazlum ve fakir halk adına adalet için mücadele ettiklerine inanıyorlardı.

Altıncı hermenötik anahtar olarak tespit ettiği cihadı, yazar Allah yolunda mücadele ve İslâmî yaşayışın esası, hakikat ve adalet için mücadelenin en önemli paradigması olarak niteliyor. Yazar'a göre cihat dinî yaşayış olarak bir bilgi kaynağı ve bu bakımdan da teolojiden öncedir. Gayri âdil ve zalim bir sisteme karşı mücadele, bu yeni din anlayışının zemini olmalıdır. Bunun geleneksel ve modern teolojiden en önemli farkı, yorumcuların veya 'teologların' bizzat mücadelenin içinde bulunmalarıdır. Yazara göre İslâm gerçek anlamda ancak mücadele içinde anlaşılır. Mücadelede önemli olan zihni spekülasyona dayalı teoloji değil, imandır; mücadele Müslümanı Kur'anî hakikate tedricen ulaştıran bir yoldur. O hakikati tam bir sistem olarak değil, mücadelenin her bir safhasında bir boyutunu açan bir süreç olarak gösterir.

Kitabın dördüncü bölümünde Esack iman, İslâm ve küfür kavramlarının klasik teolojik muhtevalarını yeniden yorumlayarak onları inanç, adalet ve iyi ahlâk gibi daha everensel kavramlar haline getirmeyi düşünmektedir. Bu kavramların, fertlerin dinî hayatlarıyla doğrudan ve dinamik bir tarzda irtibatlı olması gerekirken, etnik sınırlarla belirlenen grupları ifade için kullanıldığına işaret eden yazar, "Müslüman" ve "kâfir" kavramlarının tesadüfen Müslüman ve gayri Müslim ailelerde doğmuş olmayla elde edilen kimlikler için kullanılmaması gerektiğine, "resmî" İslâm dışında ve kendi yolunca Allah'a boyun eğen ve ona itaat eden herkesin "İslâm" dairesi içinde görülebileceğini iddia eder.

İslâm'ı sadece Hz Peygamber'in getirdiği dini niteleyen bir isim olarak değil de, aynı zamanda Allah'ın iradesine teslim olan herkesi kapsayan bir fiil olarak düşünmek

gerektiğine işaret eden Esack, İslâmî dışlayıcılığa delil olarak gösterilen ve Allah katında hak dinin İslâm olduğunu ifade eden (3:19) âyetin yeniden yorumlanarak bu kavram altına Müslüman olsun olmasın bütün inananların dahil edilmesinin imkânını araştırmaktadır. Yazar'a göre "İslâm" kelimesinin isim olarak Kur'an'da sadece sekiz kere geçmesine rağmen "esleme" fiilinin yirmi dört defa geçmesi İslâm'ın bir kimlikten çok, bir eylem olduğunu vurgulamaktadır. Kur'an, bilinen kullanımının dışında iki guruba daha Müslüman demektedir. Birincisi, Hz Peygamber'den önceki peygamber ve ümmetlerine, ikincisi Allah'ın iradesine boyun eğen maddî ve manevî her şeye, "müslüman" demektedir. Esack buradan hareketle Müslümanlarla aynı zaman ve mekânı paylaşan ve Allah'a teslim olan fert ve toplumlara da müslüman denilebileceğini düşünmektedir.

Güney Afrika'da kendi özel tecrübesiyle ulaştığı ve adalet ve zulüm kavramları çerçevesinde şekillenen zihinsel kategorileri ışığında temel İslâmî kavramları yeniden şekillendirmek isteyen Esack, küfür kavramını daha ziyade zulümle alâkalandırarak, zalime her halükarda kâfir, mazluma da Müslüman demenin yollarını aramaktadır. Bu bakımdan küfür kelimesinin kavramsal anlamından daha çok, lügat anlamları olan nankörlük, iyilik bilmeyiş, takdir etmeme anlamlarını ön plana çıkarmak istemekte ve onun inanmayan ve inkâr eden tarzındaki doktriner anlamından daha geniş bir anlam spektrumuna sahip olduğunu ifade etmektedir. Yazara göre küfür, takdir etmeme ve nankörlük etme durumuyla başlayan ve hakikati bizzat bilerek inkâr etmeyi sağlayan dinamik, zulüm ve kibirle varlık bulan bir haldir. Küfrün pasif bir inkârdan çok, aktif bir tavır alış olduğunu vurgulayan Esack, onun teolojik (iman esaslarını inkâr) anlamını elbette inkâr etmediğini ve fakat bu kavramın özellikle toplumsal alanda bilumum kötülükleri muhtevi olacak tarzda geliştirilmesi gerektiğine inanmaktadır.

Esack, çoğulcu bakış açısıyla Kur'an'ı yeniden okumak ve geleneksel dışlayıcı tavrı kıyasıya eleştirmek istemektedir. Yazara göre her şeyi gören ve her şeye gücü yeten Allah samimi ve inanç sahibi kimseleri nasıl görmezlikten gelebilir? Esack Allah'ı sadece bir ırkın ve gurubun Tanrı'sı olarak takdim eden anlayışı Kur'an'ın tenkit ettiği gerçeğine dayanarak klasik anlayışı tenkit etmektedir. Bu sebeple "öteki"ne karşı oluşan Kur'anî tavrın, tedricen ve "öteki"nin Müslümanlara karşı muamelesiyle oluştuğuna ve dolayısıyla Kur'an'dan külli ve tek bir tavır çıkarılmaması gerektiğini ifade etmekte ve bizim de kendi şartlarımıza göre bir cevap üretmemiz gerektiğini vurgulamaktadır. Aksi takdirde Esack Kur'an'ın "öteki"ne karşı görüşlerinin farklılığı ve tenakuzunun izah edilemeyeceğini düşünmektedir.

Ehl-i kitap kavramının teşekkülünde, Hz. Peygamber'in kendi devrindeki özellikle Yahudi ve kısmen de Hıristiyanlar ile münasebet ve mücadelelerinin etkin olduğunu vurgulayan yazar, İslâm'ın kendi mesajının meşruluğunu ve hakikatini iddia edebilmek için kendini "öteki"den üstün görmesini o şartlarda normal bulduğunu ifade etmektedir. Bu tarihî ve sosyal şartlarda oluşan Ehl-i kitap kavramını, çağımızdaki Yahudi ve Hıristiyanlara uygulamanın tarihî ve sosyal şartları hesaba

katmama anlamına geleceğini düşünen Esack, âdil olmayan, sömürü düzeninde mazlumlarla dayanışmanın, toplumsal şartlara endekslenmiş Kur'anî kategorileri aşmayı gerektirdiğini iddia etmektedir. Yazar, münafık kavramının aktif olarak kullanılmadığından hareketle, bu kategorilerin tamamen sosyal konuma endeksli olduğunu ve on dört asır önce, fertleri veya toplumları tasvir için icat edilmiş kategorilere, çağdaş insanların hapis edilemeyeceğini savunmaktadır.

Zulüm ile inkâr arasında doğrudan bir alâka kuran Esack, Kur'an'ın özellikle Yahudi ve Hıristiyanların dışlayıcı tavırlarını eleştirmesini İslâmî dışlayıcılığın önünde engel olarak görmekte ve Kur'an'ın zımnî olarak çoğulculuğu tasvip ettiğini iddia etmektedir. Yazar'a göre, Kur'an diğer din mensuplarının kurtuluşa ereceğini kabul ettiği için (2:62) bir anlamda bütün vahyedilmiş dinleri meşru kabul etmektedir. Kur'an'da Esack'a göre dinî "öteki"nin meşruiyetine işaret eden birçok âyet vardır: a) İlahî hitaba muhatap olan birileri olarak Ehl-i kitap, ümmetin bir parçası sayılmış (23:52); b) Evlilik ve yiyecekler gibi iki önemli sosyal alanda Ehl-i kitap meşru kabul edilmiş (5:5); c) Dinî hukukta Hıristiyan ve Yahudilerin norm ve kanunları kabul edilmiş (5:47) ve Hz. Peygamber kendi meselelerini çözmek için de uygulamış (5:42-3); d) Diğer ilahî din mensuplarının dinî yaşayışlarının kutsallığı korunmuş ve hatta bunun için silahlı mücadeleye dahi izin verilmiştir (22:40). Eğer Kur'an âdil bir ilahın kelâmı ise, Esack'ın ifadesiyle, samimi olarak inanan ve sâlih iş işleyen "öteki"lerin kurtuluşunu kabul etmekten başka çare yoktur.

Eğer Kur'an'da mündemcî bir dinî çoğulculuk var ise, o halde İslâm dünyasında tarihî anlamda dinî dışlayıcılık ve üstünlük tavrı neden hakim unsurlar olmuştur? Esack'a göre bunun sebebi Kur'an'ı dar bir çerçevede anlamakta ısrar eden gelenektir. Mesela Yahudi, Hıristiyan ve Sabiilerin kurtulacağını ifade eden Bakara Suresi 62. âyetin açık anlamından kaçmak için müfessirlerin çoğunluğu, ya bu âyetin İslâm'dan başka dinin kabul edilmeyeceğini ifade eden Al-i İmran 85. âyetle nesh edildiğini ya da burada zikredilen Yahudi, Hıristiyan ve Sabiilerden ihtida edenlerini ifade ettiğini iddia etmişlerdir. Reşit Rıza ve Tabatabaî'nin Allah'a inanan ve ahlâklı hayat yaşayanların, formel dinî mensubiyetlerine bakılmaksızın, kurtulacaklarını söyleyen ifadelerini kendi dinî çoğulculuk tezine delil olarak gösteren Esack, özellikle Maide 48. âyetinde vurgulanan "Herkes için bir yol (şir'a) ve bir yöntem (min-hac) kıldık, ve eğer Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı." âyetinin dinî çoğulculuğa işaret ettiğine inanmaktadır.

Altıncı bölümde yazar tasavvur ettiği İslâmî Kurtuluş Teolojisi bağlamında ve kendi özel tecrübesine dayanarak Kur'an'daki dost ve düşman kavramlarını yeniden tarif etmeyi denemektedir. Esack, hangi dine mensup olursa olsun, mazlumlar ve adalet için mücadele eden herkesi dost, zalimden yana olan herkesi de düşman olarak görmek istemektedir. Fakat, "Yahudi ve Hıristiyanları dost olarak benimsemeyin." (5:51) âyeti bu tasavvura engel görünmekte ve yazar bu engeli aşmanın yollarını aramaktadır. Ona göre Medine'de nazil olan bu âyet o zamanki Müslümanlar ile Yahudi ve Hıristiyanlar arasındaki dinî, siyasi gerginliği yansıtmakta ve

bu sebeple, Müslümanlar için her şartta geçerli genel bir kural koymamaktadır. Esack'a göre bu âyet şu tarzda özel şartlara bağlı olarak yorumlanabilir: a) Bu âyet düşmanlık ve savaş şartlarını esas almakta, Yahudi ve Hıristiyanlar ile savaşta iken onları dost edinmeyin demek istemektedir. b) Müminleri bırakıp da Yahudi ve Hıristiyanları dost edinmeyin (3:28) demektedir. c) Müslümanların nefsi müdafa gâyesini gütmektedir, yani Yahudi ve Hıristiyanların kötülüklerinden korunmak amacıyla, onları dost edinmeyin, anlamını kastetmekte. d) Sizinle anlaşma yapanlara katılanların dost edinilmesinde bir sakınca görmemekte. (4:90); e) Sizinle veya kendi milletleriyle savaşmaya yanaşmayan ve size katılanlar da bu yasaklamadan müstesnadır, demek istemektedir.

Esack'a göre Kur'an'ın Müslümanların dost edinmemeleri gerektiği kimselerin vasıflarını belirlemesi âyetin mânâsını tahsis etmesi anlamına gelmektedir. Bu anlamda, Allah Müslümanların, müminlerin dinini alaya alanları (5:57), Allah'ın âyetleri ile dalga geçenleri (4:140); hakikati kendileri gibi inkâr etmenizi arzu edenleri (4:89); müminlerle savaşan ve zulmedenleri (60:9) dost edinmeyi istememektedir. Yazar bu şartları Güney Afrika'daki kendi özel mücadelesine uygulamakta ve sıkı ilişkilerinin olduğu ve birlikte mücadele ettiği Ehl-i kitapla geliştirdikleri dostluğun *dayanışma dostluğu* olduğunu ve bu dayanışmayı onaylamak için Hz. Peygamber'in hayatına ve Kur'an'a bakmanın yeterli olduğunu iddia etmektedir. Mesela Hz. Peygamber daha kendisine peygamberlik gelmeden önce Mekke'de mazlumun hakkını aramak için kurulan hilful-fudul topluluğuna katılmış ve İslâm'dan sonra da bu davranışını takdir etmiştir. Bununla birlikte Esack ve arkadaşları Musa'nın (as) Firavun'la mücadelesini anlatan kıssadan hareketle "Allah ve Musa vaat edilen toprağa girinceye kadar mazlumların yanında idiler." diyerek diğer din mensupları ile kurtuluşa ulaşınca kadar zalime karşı dayanışma içinde olmak gerektiğini savundular.

Son bölümde Esack, Güney Afrika'daki ayrılıkçı rejime karşı sürdürdükleri mücadelenin nasıl başarıya ulaştığını ve savundukları dinî fikirlerin bir toplumsal proje olarak tahakkukundaki problemleri irdelemektedir. 1990'lardan itibaren politik gelişmeleri yakından takip eden Esack'a göre Müslüman entelektüeller 27 Nisan 1994 ve ilk hür ve demokratik seçimlerle birlikte teorik olarak savundukları birçok politik fikirlerin pratikte ne kadar uygulanabilir olduğu meselesiyle karşılaşmışlar. Diğer din mensuplarıyla aynı ortamda yaşamaları ve birlikte mücadele etmeleri olgusu bile Müslüman entelektüellerin çoğunu aynı sosyal ve siyasal alanı paylaşma noktasında ikna etmemişti. Muhafazakâr kesim bu "kâfir" devleti meşru saymazken, yazarın da aktif üyesi olduğu teşkilat, dinî çoğulculuğu savunmakta ve sosyal ve siyasal olarak Güney Afrika toplumunun yeniden inşasında ve siyasal yapılanmasında aktif görev almak istemektedir. Güney Afrika'da 1994 genel seçimlerinde oy verip vermemek dahi aralarında bir problem olmakta, taraflar kendi haklılığını Kur'an'dan deliller getirerek ispat etmeye çalışmaktadırlar. Mesela, yazar ve arkadaşları Yusuf'un (as) Firavun'a bir nevi bakanlık yapmasını Müslümanların hükümette görev almalarının meşru olduğunu ispat için kullanmışlardır.

Kitabın sonuç bölümünde Esack dört şeyi vurgulamaktadır: Birincisi, bütün metin okumaları zaruri olarak okuyanın zihni ve sosyal konumuyla alâkalıdır (contextual). Bu yaklaşımın Kur'an'ın evrenselliğine halel getirdiği iddiası bir tarafa, aslında evrenselliğinin temelidir. İkinci olarak, Güney Afrika tecrübesinden hareketle Kur'an'a bakıldığında yorumcunun asıl hedefinin âdil olmayan bir toplumu değiştirmek olması gerektiği söylenebilir. Kur'an'ın gerçek anlamını ancak toplumu kurtarmayı hedefleyen bir idealle daima mazlumun yanında olan, fakir ve düşkünün hakkını savunanların keşfedebileceğini iddia etmektedir. Üçüncü olarak, Kur'an doktrin ve dogma yoluyla değil, bizzat yaşamakla anlaşılabilen bir kitaptır. Hak ve batıl mücadelelerinde mücadele içinde bulunmayanlar Kur'an'ı anlayamazlar. Son olarak Kur'an'ın zulüm ve fakirlikle savaşı Kurtuluş teolojisi açısından yeniden yorumlanması, birbirine bağlı bir süreçtir. Mücadele içinde olan, yeni bir Kur'an yorumu yakalarken, Kur'an da mücadele içindekinin zihnini şekillendirmekte, İslâmî kurtuluş teolojisi ise bu süreçten doğmaktadır. Dinî çoğulculuğu onaylayan Esack hiçbir sınır tanımayan post-modernizmi ise reddetmektedir.

Bu kitabın genel bir değerlendirmesini yapmak gerekirse, birbiriyle irtibatlı iki önemli iddiası olduğu görülür: Bunlardan birincisi toplumsal mücadele içinde Kur'an'ı anlama ve yorumlamayı teklif eden "dinamik hermenötik", diğeri ise dinî çoğulculuk meselesidir. Ferdin içinde bulunduğu ekonomik, siyasî ve kültürel şartları (context) esas alan Kur'an'ı anlama ve yorumlama anlayışı bir taraftan özellikle Aristo felsefesinin etkisiyle faaliyetlerin değil, âdeta ilimin kaynağı haline getirilen Kur'an'ı yeniden toplumsal projelerde aktif fail yapmaya çalışması tasvip edilmesi gereken önemli bir tavır olarak gözükmektedir, diğer taraftan modern olanı esas alması, nihayetinde İslâm'ı global sisteme entegre etme projesinin bir parçası olarak gözükmektedir. Esack'ın kendi özel tecrübesinde net olarak müşahede edildiği gibi, Müslümanların kendi problemlerini doğrudan Kur'an'a referansla çözmeye çalışmaları, ulemayı müracaat edilen bir merci olmaktan çıkaran modern bir olgudur. Modern çağın özellikleri göz önüne getirilirse bu olgunun kalıcı olacağı da söylenebilir. O halde Esack'ın "dinamik hermenötik" dikkate alınmalı ve fakat bu düşüncesi İslâm modernizminin bir parçası olmaktan kurtarılmalıdır. Dinî çoğulculuk meselesi ise geriye döndürülemez bir süreç olan küreselleşmenin zorunlu neticesi olarak gözükmektedir. Bu çağda İslâm düşüncesi çoğulculuk olgusuna teolojik anlamda bir cevap üretme mecburiyetinde kalacaktır ve Esack'ın dinî çoğulculuk teklifi muhtemel cevaplardan biri olabilir.

Adnan Aslan

Virtual Islam: Computer-Mediated Communication and Cyber Islamic Environments

Gary Bunt

Cardiff: University of Wales Press, 2000. 190 pages. ISBN 0-7083-1611-5 (paper £14.99)

It is fitting, and an indicator of its qualities, that this survey of Internet sites with Islamic content should have sprung from a study of contemporary *ijtihad*. The cliché that interpretation should have been “closed” by medieval scholarship has always been problematic. The Muslim world is too diverse, too extensive; and evidence is all around today of vigorous interpretation, from the tauhidists in the last century to contemporary “fundamentalists,” so-called, not to say the circles of more liberal opinions on how to interpret Islam within the contexts of the modern, and now post-modern, world. Taking “interpretation” broadly, cassette tapes circulate widely with sermons and other exhortations, often in the vernacular, that draw on social and political experience; but even narrowly as *tafsir*, present interpretations explore liberal and even humanist methods, middle-of-the-road positions between more notorious rigorist ones. It is particularly in this sense that contemporary *ijtihad*, in which more than clerics participate, is opened, if not re-opening, not least by new media technologies.

The Internet is an important site of this activity in a special regard. It is not only the leading technology of the day, but also one that has passed from academic and research hands into public hands within the last decade. Combining aspects of mass media with consumer-level production, its manifestation particularly in the World Wide Web has become a means of publication that almost as accessible as cassette recorders, but with far wider and faster reach. To this new medium has migrated a diverse Islam of many spokespersons, discourses, and focuses whose breadth is not apparent in older, more centralized media. Indeed, the technology positively enables expanding the breadth of opinion and topics of Islamic concern and interpretation between those associated primarily with text and with talk in a medium that singularly, pervasively, and over great distances blurs their privileges and distinction.

Gary Bunt provides a detailed, systematic, and frequently comparative guide to this field that is manifest in “cyberspace,” which he names “virtual” Islam. The Islam is real enough. It includes both official voices speaking for and from established institutional bases, from madrasa to international Sufi *tariqa*, and the pioneers in this medium, concerned and pious Muslims who want, variously, to see their religion represented on the Internet and to make use of it to facilitate Muslim lives in the modern world. Just as the pioneers, who were largely Muslim members of professions that first got access to the Internet but not themselves religious professionals, moved beyond practicalities of networking, such as sharing information about where to find mosques or halal butchers, to sharing interpretations, so too

religious professionals have come on line, but within a context they share with other Muslims as virtual equals. Bunt brings the methods and sensibility of comparative religious studies to describing what Islam and which Muslims get on-line, extended into "cyberspace," which combines the immediacy of local traditions and the systematizing impulses of more detached scholarly traditions in something that only the Internet could provide, worldwide reach for any Muslim opinion, including the opinions of Islam's contemporary and increasingly bourgeois center.

Besides serving as a guide to the range of opinion, concerns, and networks projected by Muslims into "cyberspace," this book is an object lesson in their real diversity and the breadth of their center, where both practical activities and active projects of thinking through Islam to how to live in a modern world get the attention that, say, goes to preachers in other media, where communication is still predominately one-to-many instead of many-to-many on the Internet. Moreover, Bunt discusses these questions in much the same terms as they are issues for believers, with which he is familiar.

In brisk order, Bunt introduces primary forms of Islamic expression and their on-line presences, starting from the primary sources that are available in formats from CDs to the Internet, and then proceeds to describe the diverse explorations of faith and practice, political (particularly party or hizb) Islam, the advent of more conventional authorities of instruction and consultation. Addressing two kinds of readers, he views on-line Islam as an adjunct or complement for the believer, and speculates that "cyber-mediated environments" might after all "affirm a sense of commonality, associated with shared expressions and understandings" (p. 132,) though its practices render authority and control problematic. This book acknowledges epistemological issues that it does not explore in depth, draws up some tentative balances appropriate to the still-early intersections of Islam with the Internet and related technologies, and provides useful lists of Internet sites and sources in addition to a more conventional bibliography on contemporary Islam in English. And it includes a basic glossary for newcomers to Islam.

Jon W. Anderson
Catholic University of America
Washington, DC 20064 / USA

Din Sosyolojisi

Ünver Günay

İstanbul 2000, İnsan Yayınları, 608 s.

Köklü ve hızlı bir değişim sürecinden geçmekte olan Türkiye’de birçok yazı, konuşma ve tartışma ortamının değişmeyen gündemini genel olarak din ve toplum ilişkileri, özel olarak da dinin fert ve toplum üzerindeki etki ve fonksiyonları oluşturmaktadır. Bu çerçevede dinin, özellikle İslâmiyet’in, Türk Toplumunun kültürü, kimliği, kişilik yapısı, toplumsallaşma düzeni, eğitim-öğretim faaliyetleri, ahlâk ve zihniyet dünyası, iktisadî hayatı, bilim, teknik, hukuk, sanat, aile ve hepsinden önemli olarak da devlet geleneğiyle olan karmaşık ve karşılıklı ilişkilerine çoğu kere yoğun ve doğrudan doğruya, zaman zaman da dolaylı bir şekilde temas edilmeyen, neredeyse, hiçbir konuşmaya tanık olmamaktayız. Ne var ki böylesine can alıcı ve hayatî bir öneme sahip konuların, kısmî istisnaları dışında, çoğu kere polemik üslûbuyla gündeme geldiğini görmekteyiz. Her konuda olduğu gibi, din ve toplum ilişkileri gibi son derece girift bir konuda da bilimin ve tefekkürün ağırlığına uygun belli bir düzey ve kaliteye yükselerek tartışmak elbette her Türk aydınının en büyük arzusudur.

Nitelikli kitaplar yayımlamakla dikkat çeken İnsan Yayınları, akademik çevrelerin ve öğrencilerin dışındaki insanlara pek hitap etmeyen bir ders kitabını daha geniş bir okur çevresiyile buluşturdu.

Ülkemiz düşünce tarihi ve bilimsel araştırma geleneği içinde çok yeni bir bilgi dalı olan din sosyolojisi, önde gelen bir uzmanın kaleminden bir el kitabıyla okuyucuya sunulmuş bulunuyor. Entelektüel çevrelerin önemli bir perspektif eksikliğini ve boşluğunu gidermeye aday olan kitap, bilimsel çevrelerde de dinle ilişkili olayların “dinamik bir bilimsel perspektiften hareketle deneysel sosyolojik bir yaklaşım zihniyeti” içerisinde ele alınmasına katkıda bulunuyor.

Kitap temelde “din sosyolojisinin konularını spekülâtif ve ansiklopedik bir bilgi yığını şeklinde sunmak yerine, onlara toplumun dinî yaşayış gerçeklerini deneysel ve dinamik bir ilmî yaklaşım perspektifinden hareketle, problematik bir biçimde ele almayı ve okuyucularına bir araştırma ve inceleme esprisini yahut alışkanlığını kazandırmayı” amaç edinmiş. Dolayısıyla kitabın din sosyolojisi konularına bir tür giriş ve bu konulara ilgi duyanları temel meselelere ısındırma ve hazırlama amacını taşımakta oluşuna rağmen, bu amacı aşan çok kapsamlı bir muhtevaya sahip olduğu görülmektedir.

Kitap, genel sosyolojinin konusu, temel kavramları, özlü tarihçesi ve alt bölümlerini tanıtan kısa bir “Giriş” ile üç bölümden oluşmaktadır.

“Birinci Bölüm”, din sosyolojisine hazırlık bilgileri vermeyi amaçlamaktadır.

“İkinci Bölüm” din sosyolojisinin konu ve problemlerini sistematik din sosyolojisi arayışı içerisinde sunmaktadır.

“Üçüncü Bölüm”de ise uygulamalı özel din sosyolojileri çerçevesinde İslâm dini ve Türk toplumunun özel din sosyolojileri denenmekte ve İslâmiyet üzerine uygulamalı din sosyolojisi, örnek metinleriyle konu bütünleştirilmek istenmektedir.

Genel sosyolojiden din bilim(ler)ine (*Religionswissenschaft*) ya da ilahiyat, din felsefesi ve “Genel ve Sistemik Din Bilimleri”nden genel sosyolojiye doğru açılmayı sağlayan geçiş köprüsü üzerinde yaklaşımlarını oluşturmaya çalışan din sosyolojisinin çok öz ve sistemli bir gelişim seyrini okuyucuya sunan kitap, modernleşme ve sekülerleşme diye bilinen iki büyük küresel değişim süreciyle Batı’dan başlayarak dünyanın diğer bölgelerine yayılan ve dinin modern toplumda giderek ortadan kaybolacağını öngören pozitivist, evrimci (ilerlemeci), materyalist ve tarihselci bakış açılarına karşı, anlayıcı sosyolojik ve fenomenolojik bir perspektifle dinin ve dinî tecrübenin özgünlüğünü (orjinallik), sahilliğini (otantiklik) ve husûsiliğini (özgüllük) çok duyarlı bir şekilde ve bütün indirgemeci yaklaşımlardan kaçınarak sağlıklı bir bakış açısıyla sunmaya çalışmaktadır.

Bu çerçevede kitabın “İkinci Bölüm”ünde günümüzde en çok tartışılan konuların başında yer alan dinî guruplaşma olgusu, dinî akımların doğuş sebepleri, sosyal farklılaşma ve bu arada farklı sosyal tabakaların din anlayışları, sosyal bütünleşmede dinin işlevleri, sosyal değişme karşısında din, çeşitli toplum tipleri içerisinde dinin yeri ve konumu, bu arada geleneksel, modern, postmodern ve geçiş toplumlarında din, dinin diğer kurum, ihtiyaçlar ve eğilimlerle olan karşılıklı ve fonksiyonel ilişkileri, dinî gurup, cemaat ve hatta farklı dinlerin birbirleriyle olan ilişki biçimleri ve dinî hareketlerin sosyolojisi, olabildiğince objektif ve nitelendirici bir üslûpla ele alınmaktadır.

Din sosyolojisinin, kişisel kanaatime göre, bir akademik bilgi dalı olmasının yanı sıra, hem entelektüel hem de bilimsel bir perspektif olması, onun kendine özgü açıklama modeli (paradigma), kuram, yaklaşım ve yöntem farklılıklarının da altını çizer. Bu farklılık onda büyük ölçüde nesnellik, deneysellik ve sıkı bir nitelendiricilik özellikleri ile kendini gösterir. Dolayısıyla günümüzde yoğun ve daha uzun vadede ise sürekli tartışma konularını belirleyeceği anlaşılan din, laiklik, sekülerleşme, İslâm ve Türk toplumu ilişkilerinin uygulamalı, tarihî ve belgesel bir tartışmasını da bu kitapta ana hatlarıyla bulmak mümkündür. Yazar uygulamalı özel din sosyolojilerine bir örnek olmak üzere kitabın “Üçüncü Bölüm”ünde İslâmiyet ve Türk toplumunun dinî yaşayışı üzerine birer din sosyolojisi incelemesini, geleneksel bakış açısına duyarlı olmakla birlikte, daha çok dinî modernleşmeci bir perspektifle sunmaya çalışmaktadır.

İki büyük çağdaş Batılı din sosyologunun, Jacques Berque ve Ernest Gellner’in, biri “Mağrib Müslümanlığının Bazı Sorunları” diğeri de köylü (kabilevi) din ile şehirli dinin İslâm toplumlarındaki diyalektik ilişkilerini ele alan ünlü “İslâmiyet Üzerine Bir Sarkaç Teorisi” adlı yazılarıyla kitap tam anlamıyla bütüncül bir bakışı yakalamış gözüküyor.

Kitabın 303. sayfa 21-27. satırlarındaki hatalı tekrar basımları istisna edilirse, baskı hataları yok denecek kadar aza indirilmiştir.

Muhteva bakımından eleştirilecek noktalara gelince: Din sosyolojisindeki başlıca eğilimler üzerinde durulurken fenomenolojik din sosyolojisi eğiliminden sıkça bahsedilmesine ve hatta yazarın tercihinin bu yönde olduğu anlaşılmasına karşın, söz konusu eğilimin ayırt edici özellikleri belirsizliğini kitap boyunca sürdürmektedir. Yine kısmen bu eğilime kısmen de din sosyolojisindeki metotlara dahil bulunan ve dinî nitelikli sosyal davranışların ardındaki anlam, değer ve kuralların çözümlenmesinde kutsal metinlerin yorumlanmasının onlara etkisi kadar, onların da bizzat birer metin olarak görülüp objektif yorumlarını yapmaya çalışan hermenötik yöntemin ayırt edici özellikleri ve kurallarından da ne din sosyolojisindeki teorik eğilimler kısmında ne de din sosyolojisinin metotlarından anlama ve açıklama kısmında değinilmiştir.

Bunlardan başka dinî tecrübenin özünde yattığı bilinen “kutsal”ın da yeterince tanımsal bir niteliğe kavuşturulamadığı görülmektedir. Başta Durkheim ve Weber olmak üzere, sosyologların ve değişik din bilimcilerinin tanım denemeleriyle özellikle dine gelenekselci ve mistik/tasavvufî bakan düşünür ve bilim adamlarının konuyla ilgili klasik ve geniş tartışmalarının; mistik, metafizik, felsefi ve teolojik indirgemeciliğe kaçmadan birer özetleri verilebilirdi. “Kutsal”ın tanımı ve nitelikleriyle ilgili başta İslâm kelâmı ve tasavvufunun nazariyeleri olmak üzere, özellikle bunlardan ikincisine dayalı olarak görüşlerini ortaya koyan gelenekçi düşünce ekolünün Rene Guenon ve Fritschof Schoun gibi Batılı temsilcileriyle Seyyid Hüseyin Nasr gibi Müslüman temsilcilerine hiçbir atfın yapılmaması düşündürücüdür. Zira bunlardan Nasr’ın *Bilgi ve Kutsal* (İstanbul 1999) adlı kitabında konunun geniş tartışmaları yer almaktadır. “Bilginin özü, özün bilgisidir.” diyen bir Hindu özdeyişi, dikkat çekmek istediğimiz noktayı sanırım bütün yalınlığıyla ortaya koymaktadır. Eğer dinin özü olan “kutsal”ın metafizik, ilahiyat, din felsefesi, din fenomenolojisi ve dinler tarihindeki açıklamaları yeterince kavranamazsa ona, anlayıcı bilimsel bir perspektifle yaklaşmak mümkün olmaz. Kanaatimizce adı geçen bilgi dallarının ve özellikle “kutsal”ı görüşlerinin merkezine oturttuklarını ifade eden “gelenekçi ekol”ün diğer bilimsel bakışlarla birlikte değerlendirilmesi, iyi bir anlama için zorunlu gözüktüyor. Ancak yazarın yukarıda sözü edilen dini modernleştirme ve kısmen dünyevileştirme bakış açısı buna engel olmuşa benziyor.

Nitekim aynı bakış açısı onun din ve devlet ya da din ve siyaset ilişkileri anlayışına ve bu arada her ne kadar Gellner’in dilinin ve çeviri konusu olan makalesinin özel zorluklar taşımasına ve yazarın Fransızcasına göre ikinci derecede vakıf olduğunu bildiğimiz İngilizce seviyesine yorulsa bile, Gellner’den yaptığı çevirideki şu önemli cümleleri sübjektif bir şekilde anlayarak çevirmesine de sebep olmuşa benziyor. Gellner’in orijinal cümlesinde Hıristiyanlık ve İslâmiyet karşılaştırılırken “teokratik temayüllerin birincisinde sıradan bir eğilim, ikincisinde ise dinin çok tipik bir özelliği olduğu” vurgulanırken¹ Günay’ın çevirisinde bu vurgu şu şekilde

1 Karşılaştırm. "...But Christianity has a far grater tendency towards giving unto Caesar that which is Caesar's, and theocratic tendencies are only among many within Christianity, whereas they seem to be far more typical of Islam". Gellner, Ernest, "A Pendulum Swing Theory of Islam", *Sociology of Religion*, ed. Roland Robertson, 1969, s.127.

anlaşmıştır: "Fakat, Hıristiyanlık, Sezâr'a ait olanı ona vermeye çok daha büyük bir eğilim gösterdiği ve teokratik temayüller daha onun yalnızca bir iç meselesi olduğu halde, onlar İslâmîyet'in çok tipik bir özelliği olmaktan uzak görünüyorlar." (s. 580).

Burada İslâm'ın devlet veya siyaset kurumlarına bakış açısının ne olduğunu tartışmak istemiyorum. Fakat bu konuda bir kanaat izhar eden Ernest Gellner'in bakış açısını yazarımızın çarpıttığı kanaatindeyim.

Bütün bu bakış açısı farklılıklarına rağmen, her halükarda kitap din sosyolojisi okurları ve meraklıları için vazgeçilmez bir başvuru kitabı özelliği taşımaktadır. Eleştirilerimizle kısmen katılmadığımız birtakım sübjektif değerlendirmeleri dışında yazarın objektifliği korumaya çalışması, konularına yaklaşırken sergilediği soğukkanlılığı, titizlik, dikkat ve sistematikliği takdire değer tutumlardır. Güncelleştirilmesi gereken birçok konular bulunmasına rağmen Türk okuyucusuna böylesine kapsamlı ve değerli bir çalışmayı kazandırdığı için kendilerini tebrik etmek isterim.

Ali Coşkun

Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World

Elizabeth Sirriyyeh

Curzon 1999, 188 sayfa. ISBN: 0-7007-1060-4

İslâm araştırmalarının önemli ve anlaşılması güç sahalarından birisi hiç şüphesiz ki tasavvufur. Bunun güçlüğü diğer bir çok sebebin yanı sıra, en başta tasavvufun görünürde belirli bazı formel kaidelerinin bulunmasına rağmen aslında tamamen sübjektif yaşanan bir süreç olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca tarih içerisinde bu alanda çok sayıda tarikatler ortaya çıktığı gibi, bunu ferdi olarak yaşayanlar da olmuştur. Bu yola girenlerin hepsini birden "sufi", eleştirenleri ise "anti-sufi" şeklinde toptan kategorize etmek, kanaatime göre, doğru bir yaklaşım olmamakla birlikte bu durum burada tanıttığımız kitabın yazarına göre "mümkün" görünmektedir. Sirriyyeh burada tanıtacağımız eserinde daha da imkânsız olanı "başararak" bir taraftan son iki yüzyılda ağırlık Ortadoğu ve Kuzey Afrika olmak üzere, Hint Alt Kıtası, Batı Afrika ve Kafkasya'nın kuzey bölgelerinde sufilerin durumlarını, siyasette ve sömürgecilğe karşı oynadıkları rolü ele almakta, diğer yandan da sufi karıştırlarının sufilığe yönelik tenkitleri ve meydan okuyuşlarını incelemeye çalışmaktadır. Yazarın, coğrafi bir sınırlamanın zorunlu olduğunu vurgulamakla birlikte (s. x), bu sınırlamayı yapmadığı yukarıdaki listeden anlaşılacaktır.

Altı bölüm halinde hazırlanan kitabın "Avrupa Tesirinden Önce Sufilik ve Tenkitleri" başlıklı birinci bölümünde 18. ve 19. yüzyıllarda ortaya çıkan Şah Veliyyullah (Hint Alt Kıtası), Ahmed b. İdris (Kuzey Afrika) ve Osman b. Fûdi (Batı Afrika)

gibi yenilikçi sufleri, Ticaniyye ve Senüsiyye gibi sufi hareketleri ele alır. Arabistan'da ortaya çıkan Vehhabilik de sufi karşıtı hareket olarak bu bölümde yer almaktadır. Yazar Vehhabiliğin sufilığe karşı çıkış nedenlerine sadece bir paragraflık yer ayırarak bu konuda yeterli araştırma yapmadığını gösterirken ilginç bir de tahminde bulunmuştur. Ona göre "Bölgede sufilığın daha yüksek bir seviyesi olsaydı, her türlü sufi tezahürü kökünden kazımak yerine Vehhabilik hareketini bunun üzerine inşa ederlerdi." (s. 24)

Sirriyyeh "Avrupalı Anti-sufizminin Meydan Okuyuşu" başlıklı ikinci bölümde Avrupalı sömürgecilerin tarikatlere saldırıları ve bunun karşısında sufilığın ayakta kalma çabalarını inceleyeceğini belirtir (s.x). Konuyu ele alırken Cezayir, Sudan, Kuzey Kafkasya ve Hindistan gibi işgal edilen bölgelerde, tarikatler "küçük cihad" (el-cihâdu'l-asgar) anlayışını ön plana geçirerek, 'nefisle mücadele' anlamına gelen "büyük cihad"ı geri plana almışlardır. Bu aynı zamanda onların işgalcilerle bilfiil direnmeleri anlamına gelmektedir. İşgalleri önünde önemli bir engel olarak duran sufilığe karşı, onları bertaraf etmek isteyen Avrupalıların gayretlerini yazar "Avrupalı anti-sufizm" olarak ifade etmektedir. Sirriyyeh, Kafkasya'da Rus işgaline 1783'ten beri insanüstü bir çabayla karşı koyan Çeçen ve Dağıstanlıların direnişini haklı olarak Broxup'un¹ ifadesini üstlenerek ele alır: "an epic struggle" (s. 38). Bu bölümde "Anti-sufi Reformistler: Ehl-i Hadis" alt başlığı altında sufi karşıtı olarak ifade edilen ehl-i hadis hakkında yeterli bilgi verilmediği gibi bunların neye dayanılarak anti-sufi gösterildiğini belirten hiçbir kaynak veya ikincil literatür de gösterilmemiştir (s. 49-51).

"Geleneksel Sufilik veya Bir İlerleme Dini mi?" başlıklı üçüncü bölümde 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarında aydınlanmacı Batı düşüncesinin temsilcilerinden Gustave Flaubert, Ernest Renan ve Charles Darwin'in materyalist görüşleri ile tasavvufî düşünce arasındaki çatışma ve İslâm modernistleri ile sufi gelenekçilerin yeni durum karşısındaki tutumları ele alınır. Yazar Herbert Spencer'in "sosyal ilerleme" teorisi ile suflerin "manevî tekâmül" anlayışları arasında da bir karşılaştırma yapar (s. 58) ve İslâm dünyasında sufilığe yapılan tenkitlerin büyük ölçüde, ikinci bölümde ele aldığı Batılı sömürgecilerden sonra, "Müslüman modernistler tarafından" dile getirildiğini zikreder. Yazara göre sufilığın bu yeni "yerli" eleştirisi artık büyük ölçüde Batı'dan ithal edilen fikirlerin etkisi altında yapılmaktadır. Ona göre başlangıçta Şah Veliyyullah'ın geleneğine bağlı olarak sufilığı yenileme fikirleri taşıyan Seyyid Ahmed Han'ın (s. 60) Batı'yla, özellikle de İngilizlerle, yakın münasebetlere girmeye başlamasından sonra din anlayışı da değişmiştir: İslâm'ın maddî anlamda bir ilerleme ve medeniyet dini olduğu vurgusunu ön plana çıkararak İslâm'ın, sufi yorumları da dahil olmak üzere, geleneksel anlayışını tenkit etmeye başlamıştır (s. 62). Sirriyyeh daha farklı bir coğrafyada ortaya çıkan Efgani'nin de, modernistlerin sufilığe eleştirel yaklaşımlarında önemli rolünün olduğu kanaatinde.

1 Marie Benningsen Broxup, ed., *The North Caucasus Barrier: The Russian Advance towards the Muslim World*, London: C. Hurst and Co., 1992, s. IX.

“Seleflerin Sufizmi ve Anti-Sufizmi” başlıklı dördüncü bölümde de Muhammed Abduh ve talebesi Reşid Rıza'nın sufilik hakkındaki görüşleri ve Birinci Dünya Savaşı öncesinde Suriye'deki ve 1920-1940 arası Batı Afrika'da Selefi hareketin sufiliğe karşı tavır alması incelenmiştir. Burada Muhammed Abduh okuyucuya hem sufi hem de anti-sufi olarak takdim edilmektedir. Sirriyyeh'e göre Abduh “kendi zamanında mevcut sufiliğin İslâm'ın orijinal otantik inançlarından uzaklaştığına inanmaktadır” (s. 92). Sirriyyeh bu dönemde “mevcut” sufiliğin temsilcisi olarak Rifâiyye'nin alt tarikatlerinden birisi olan ve Mısır'da yaygın olan Sa'diyye mensuplarını görür ve Lane'den (E.W. Lane, *An Account of the Manners and Customs of Modern Egyptians*, London 1836) bunların uygulamaları hakkında uzun bir alıntı yapar. Burada Lane, sufilerin zikir esnasında söylediklerinin aslını değil, kendi kulağına geldiği gibi verir: “Allah, la ilahe illallah”, “Allah la la la la la!” şeklinde verilmekte ve anlamsız bazı sözler ortaya çıkmaktadır. Sirriyyeh de bu konuda bir açıklama yapma ihtiyacı hissetmemiştir (s. 93). Sirriyyeh'in açıklamalarından “selefi sufi” olan Abduh'un, kategorik olarak sufiliğe karşı çıkmadığı, aksine Şâziliyye'ye bağlı olduğunu ifade ettiğini; ancak problemleri gördüğü bazı uygulamalara karşı çıktığı ve müftü olduktan sonra da halkın yanlış anlayabileceği kaygısıyla bazı kitapların basımına izin vermediği anlaşılıyor (s. 97-98).

Sirriyyeh “Millet Ruhunun Güçlendirilmesi” başlıklı beşinci bölümde Ziya Gökalp ve Muhammed İkbâl'in tasavvufu çok daha farklı bir açıdan yeniden yorumlamalarını ele almaya çalışmaktadır. Yazar din ve tasavvuf konusunda çok açık sayılamayacak fikirler serdeden Gökalp'in tasavvuf anlayışını ondaki fikri gelişmeyi takip ederek ortaya koymaya çalışmakla birlikte, burada karşısına çıkan en büyük engel bütün diğer bölümlerde olduğu gibi “dil” olmaktadır. Sirriyyeh, Ziya Gökalp'in hiçbir yazısını aslından okumamış/okuyamamış, sadece tercümelemlerle ve Gökalp hakkında yazılanlardan istifadeyle onun tasavvuf anlayışındaki değişiklikleri ele almıştır. Bununla birlikte en azından bu bölümden Gökalp'in milliyetçiliğe bağlı bir din anlayışının olduğu, Muhammed İkbâl'in de dine dayalı bir milliyetçilik geliştirmeye çalıştığı anlaşılabilir.

Yazar son bölümde sufilerin ve sufi-karşıtlarının 1950'li yıllardan günümüze kadarki durumları hakkında bilgi verirken İslâmî canlanmanın tarikatler üzerindeki etkisini İran, Kuzey Kafkasya, Türkiye ve Suudi Arabistan örneklerinde ele almıştır. İran devriminin lideri Humeyni'nin İran'ı yenilemek ve ümmeti genişletmek için oluşturduğu İslâmî sistem vizyonunun merkezinde sufi ruhunun (sufi spirituality) bulunması ise siyasî olarak canlanmış sufiliğin en çarpıcı örneği olarak takdim edilmektedir. Yazar sufiliğin apolitik canlanmasına örnek olarak Mısır'daki bazı tarikatlerin 1970'li ve 1980'li yıllardaki durumunu örnek olarak verirken, sufiliğin bazı problemlerine de Necip Mahfuz'un 1960'lı yıllarda yazdığı bazı romanlarına (*el-Liss ve'l-kilâb*, *es-Sümmân ve'l-harîf*, *eş-Şehhâz*) dayanarak değinir. Bu tavır kanaatimce akademik bir eserde açıklanması zor bir sıkıntıyı ortaya çıkarır. Sirriyyeh anti-sufi devletlere örnek olarak eski Sovyetler Birliği'ni verir ve burada sufi

tarikahların komünist rejimin bir numaralı düşmanı olarak ilan edilmesi, Müslümanlara uygulanan baskılar ve bunun ters tepkileri özetlenir. Anti-sufi bir ideolojiye sahip başka bir devlet olan Suudi Arabistan'ın diğer bölgelerde bu ideolojisini yayma çabaları da eserde özetle yerini almaktadır. Kitap Pakistanlı yazar Ebu'l-A'lâ el-Mevdudi ve İranlı yazar Ali Şeriatî'nin düşüncesinde tasavvufun yerini tespit etmeye çalışarak bir sonuç bölümüyle neticelenmektedir.

Konusu, ele aldığı coğrafya ve zaman dilimi itibariyle böyle bir çalışma kanaatimce sadece bir özet olarak değerlendirilebilir. Yazar ise kitabın amacını "son iki yüzyıldır bazen bütün yönleriyle reddederek, bazen de belirli bazı tasavvufî inanış ve davranışları Kur'an ve sünnete aykırı bularak bunları tenkit eden tasavvuf karşıtı (anti-sufizm) güçlerin tasavvufa (sufizm) karşı meydan okuyuş tarzlarından bazılarını açıklamaya çalışmak" olarak tespit etmiştir (s. ix).

Yazar sınırladığını düşündüğü bölgedeki "aktör"leri katkılarının tesirine göre seçtiğini ve bunun için bazı düşünür, hareketler, örgütler ve "tartışmaya katılan devletler"i ele aldığını ifade eder. Çalışma geniş bir zaman ve mekânı ele aldığı için yazar bazı istisnalar dışında bahsi geçen sufiler ve anti-sufilerin orijinal çalışmalarına inememiş, genellikle bunlar hakkında yapılan çalışmalara dayanarak konuları "özetlemiş" ve bunun tabii neticesi olarak bu ikincil literatürdeki doğru veya yanlış bütün değerlendirmeleri de üstlenmiş, bunun sonucu olarak da çok fazla genellemelere gitmiştir.

Hilal Görgün

el-Minvâlû'n-nahvî'l-arabî: Kırâ'e lisâniyye cedîde

İzzeddin Mecdûb

Dâru Muhammed Ali el-Hâmî, Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-Ulûmî'l-İnsaniyye, Sûsetunus 1998, 392 sayfa.

Köklü bir geçmişe sahip olan Arap nahiv mirası, 20. yüzyılda İbrahim Mustafa, Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim Enis ve Temmam Hassân gibi bazı dilbilimciler tarafından eleştirilere maruz kalmıştır. İzzeddin Mecdûb, "*Arap Nahiv Modeli*" diye tercüme edebileceğimiz bu eseriyle, bahis mevzuu eleştirilere cevap vermeyi hedeflemektedir. Çalışmasını, nahiv mirasının açık ve düzenli bir teorik çerçeveye dayanarak gerçekleştirilen bir okuması ve onunla bir diyalog olarak niteleyen müellif, yukarıda ismi geçen araştırmacıların okumalarından hareket etmiş ve onların hatalarını ortaya koymaya çalışmıştır. Müellifin kendisine temel aldığı teorik çerçeve, Louis Hjelmslev'in "glosematik" ("glossa" Yunanca "dil") isimli dilbilim teorisidir. Yazar bu teorinin kavramlarına dayanarak çağdaş araştırmacıların eleştirilerinde düştükleri hata ve eksiklikleri "naif deneyimcilik" olarak vasıflandırır. Bu kavramla, bilimsel uygulama için gerekli teorinin zayıflığı ve araştırmacının çıkış noktaları ve ön kabulleri konusunda imali fikir yoksunluğu kastedilir.

Arap nahiv mirasına yapılan yaklaşımları dilbilime açıkça intisap etmeyen ve eden olmak üzere ikiye ayıran müellif, birinci gurupta İbrahim Mustafa ve Mehdi el-Mahzûmî'yi ele alır. Mecdûb, olumsuz anlamdaki deneyimciliğin bu yazarlarda, genel olarak açık bir bilim tasavvuruna sahip olmamak ve özel olarak da açık bir dilbilim tasavvuruna sahip olmamak şeklinde tecelli ettiğini belirtir. İkinci gurup ise, karşılaştırmalı tarihsel ve betimlemeci olmak üzere iki farklı yönelim gösterir. İlk yönelimin temsilcisi İbrahim Enis'in en büyük kusurlarından birisi Saussure'ün eşsüremlî-artsüremlî ve dil-söz ayrımından yararlanmamış olmasıdır. Buna bağlı olarak önceliği artsüremlî yöne vermiş ve yapması gerekenin tam tersini yapmıştır. Neticede i'râbin ne halk lehçelerinde ne diğer Samî dillerde açıkça bulunmadığı dolayısıyla fasîh Arapça'da da bulunmadığı, nahiv kitaplarındaki varlığını ise nahivcilerin icadına borçlu olduğu iddiasını ortaya atmıştır. İkinci yönelimin temsilcisi Temmam Hassân ise nahiv mirasını eleştirisinde, "standartçılık" (mi'yâriyye) ve "betimlemecilik" ikili ayrımı üzerine odaklanır. Ona göre standartçılık, Arap nahiv mirasının temelini teşkil eder. Mecdûb ise, standartçılık ile betimlemeciliğin birbirinin karşıtı olmadığını ve buradan yola çıkarak Arap nahiv mirasının eleştirilmesinin mümkün olmadığını belirtir.

Mecdûb, çalışmasının başında Hjemslev'in glosematik teorisini inceler. Hjemslev, bir teorinin istenilen hedefleri gerçekleştirebilmesi için, uygulama safhasında gerçek veya varsayılan tecrübenin verilerine uygun neticelere götürmesi gerektiğini ifade eder. Ancak deneyimcilik prensibini kabul etmesi, onun tümevarıma esir olduğu anlamına gelmez. Aksine böyle bir tutumu dilbilimin önünde bir engel olarak görür. Tümevarım metodu, çelişkisiz ve basit betimlemeye imkân vermez. O, dilsel olayların ardında bulunan düzenin keşfinin tümdengelimle açığa çıkarılabileceğini söyler. Hjemslev'e göre varsayım (hipotez), varsayılan tecrübenin verilerinden önce gelir. Ona göre varsayılan tecrübenin verilerinin teori ile alâkası, doğrudan bir alâka değildir. Varsayımların bazılarının verilerle doğrudan alâkası yoktur, bazılarının ise doğrudan alâkası vardır. İlki genel varsayımlardır ve aralarındaki mantıkî uyum gereği bir sistem oluştururlar ve bu sırf tümdengelimsel bir sistemdir. Bilimsel teorinin, incelemenin maddesine (meselâ insan dillerine) uygun olması istenildiğinde başka tür varsayımlar ortaya atmak gerekir. Bunların doğruluk kıstası, içsel mantıkî uyumu değil, deneysel gerçekleşme kabiliyetidir. Bu tür varsayımlar da ikinci tür varsayımlardır. Mecdûb, ikinci türden varsayımlara karşılık "modeller" (minvâlât) terimini kullanmaktadır. Onun Hjemslev'den aldığı bu ayrım çalışmasının en temel yönünü teşkil eder.

Müellif, bu iki türe ayrılan varsayımların arasındaki içsel kenetlenmenin, uygulamalı modern bilimlerin başarısını / yararlılığını açıklayan sebepler arasında en temelli olanını temsil ettiğini belirtir. Genel varsayımlar ve modeller arasındaki dialektik (cedelf) alâka da, modern bilimlerin gelişimini, nispiliğini ve bilgisel verimliliğini açıklar. Bu karşılıklı ilişki ilim alanının, âlimler arasındaki tartışmalar yoluyla tedricî olarak genişlemesini temin eder. Bu da bilimsel gerçeklerin nispiliğini ve tarihselliğini pekiştirir.

Müellif, bu çalışmasında Arap nahvinin uygulamalı yönünü yani dilbilim teorisinde modele karşılık gelen şeyi değerlendireceğini belirtir. Zira çalışmada konu edilen nahiv mirasının en önemli okuyucuları (İbrahim Mustafa vs.) bu yönü ele almışlardır.

Mecdüb, nahvin sadece müfred kelimelere indirgenmesi, cümle teriminin açıklığa kavuşturulmamış olması, nahvin konusunun tahdit edilmemiş olması ve dolayısıyla ya nahvin içinde ele alınması gereken konuların dışarıda bırakılması veya nahvin sınırlarının fazla genişletilmesi nedeniyle ilmî uygulamaya muhalif bir durumun ortaya çıkması şeklinde, çağdaş araştırmacıların kadim nahivcilere getirdikleri eleştirileri ele alırken, kaynak olarak geç dönem eğitim kitaplarına başvurduklarına işaret eder. Dolayısıyla yanlış çıkarımlarda bulunmuşlardır.

Mecdüb, çağdaş araştırmacıların kadim Arap nahvine yönelttikleri eleştirileri, glosematiki esas alarak yeniden şekillendirir ve "Arap nahivcileri i'rab modeli inşa ederken, anlatım (expression) ve içerik (content) arasındaki dayanışmayı (solidarity) göz ardı etmişler ve sadece anlatım yönüne riayet etmişlerdir" şeklinde bir iddiaya dönüşebileceğini söyler. O buna karşı çıkar ve eski bilginlerin anlatım ve içerik arasındaki dayanışmaya riayet ettiklerini belirtir. Bunu değişik örneklerle destekler. O, cümle diye isimlendirilen analitik birime uygun olarak dilsel metinlerin eklenmesinin (articulation), Arap dilinin verilerine uygun görüldüğü sonucuna ulaşır.

Müellif, kadim nahivcilerin bıraktıkları kelime taksiminin de dilin verilerine ne kadar uygun olduğunu sorgular. Zira çağdaş araştırmacılar isim, fiil ve harf şeklindeki eski taksimi eleştirmişler ve başka tür taksimler önermişlerdir. Müellif, çağdaş araştırmacıların bu konuyla ilgili görüşlerini üç noktada toplar. İlki Arap nahvinin Yunan kültüründen etkilendiğidir. Müellif, Arap nahvinin doğuşunda Yunan kültüründen etkilenip etkilenmediği konusunun kelimenin üçlü taksiminin zaafına veya kuvvetine bir delil teşkil etmediğini ileri sürer. Zira önemli olan bu taksimin Arap dilinin verilerine uygun olup olmadığıdır. İkincisi genel dilbilimle ilgili noktadır. Arap diline ve genel olarak insan dillerine uygun olarak kelimelerin taksiminin gerçekleştirilmesi için uyulması gereken genel esaslar üzerinde durur. Bu hususla ilgili olarak çağdaş araştırmacıların ortaya koyduğu görüşleri müellif, teorik eksiklikleri dolayısıyla eleştirir. Üçüncüsü Arap dilbilimiyle ilgili noktadır. Uygulama yönü ağır basar ve kelimelerin kısımlarının tanımlarını ve dilsel birimlerin bunlar arasındaki dağılımını ele alır. Mezdüb, eleştirilenlerin bu hususla ilgili görüşlerini yeterince kaynakla desteklemediklerini hatta başvurdukları eserlerin Arap nahiv mirasını temsil etmekten uzak olduğunu belirtir.

Müellif, kelimelerin anlamları esas alınarak taksim edilmesinin yanlış olacağını vurgular. Zira anlamlar dilden dile farklılıklar arzeden şekillerde ortaya çıkarlar. Asıl itibarıyla anlamların şekilleri yoktur. Bu sebeple anlamların bilimsel incelemesi mümkün değildir. Şu halde anlamın idraki ancak bir şekil vasıtasıyla söz konusu olur. Bu, Hjelmslev'in "içeriğin maddesi" (content-substance) ve "içeriğin şekli" (content-form) olarak belirlediği ayırmadır. Dolayısıyla bilimsel incelemenin konusu

içeriğin maddesi değil, içeriğin şekli olacaktır. Mecdûb, Arap nahivcilerin bıraktıkları üçlü taksim Arap dilindeki içeriğin şekline uygun görüldüğünü belirtir. Zira kelimelerin arasındaki birleşme imkânı demek olan değişik terkip seviyelerine göre şekli bir esas üzerine oturur. İçeriğin maddesi esası üzerine oturmaz. Müellif, çağdaş araştırmacıların alternatif olarak önerdikleri kelime taksimlerinde hataya düştüklerini, zira farkına varmadan içeriğin maddesine dayandıklarını belirtir.

Çalışmasında nahvî işlevleri de ele alan müellif, çağdaş araştırmacıların nahvî işlevleri nahiv mirasındaki i'rab problemi ve amiller teorisinin araştırılması çerçevesinde ele aldıklarını belirtir. Onlar, i'rab ve amiller teorisinin eleştirisi üzerinde birleşmişler, Arap nahvinin bunlardan arındırılmasının zorunluluğunu kabul etmişler ve bu hedefi gerçekleştirmek, bu varsayımları Arap dilini tavsif için daha uygun gördükleri başka prensiplerle değiştirmek için muhtelif görüşler ileri sürmüşlerdir. Mecdûb, kadim nahivcilerin varsaydıkları ve bunun gerektirdiği şekilde esas nahvî işlevleri tesbit ettikleri i'rab teorisinin, yeterli tavsif özelliğine sahip bir varsayım olduğunu savunur.

Çalışmasında harf-i ta'rif, müenneslik tâsî ve i'rabın hareketleri gibi en küçük delâlet eden birimleri de ele alan müellif, eski nahivcilerin, terkip edilmiş lâfzın en küçük delâlet eden birimlere çözümlenmesinde geniş ölçüde anlatım ve içerik düzlemlerinin dayanışmasına bağlı kaldıkları ve uygulama seviyesinde bunu hayret uyandıracak bir noktaya getirdikleri sonucuna varır.

Müellife göre kadim nahivcilerin bıraktıkları teorik metinler ne kadar kıymetli olursa olsun çalışmasında dayandığı hassas anlamda bir bilimsel teoriyi temsil etmemektedir. Dolayısıyla mirasın kendi kendine yettiği ve modern dilbilim teorisine benzer gelişmiş bir teoriyi temsil ettiği şeklindeki bir iddia moderniteyi ve içinde yaşadığımız asrı inkâr olur demektir. Çalışmasıyla nahiv mirasını savunan Mecdûb, bu sözleriyle moderniteden taviz vermek istemez bir tavır sergiler. Nispeten gereksiz denebilecek şekilde uzatılmış olmakla birlikte çalışma, kendisine temel aldığı teorik çerçeveyi oldukça yetkin bir şekilde uygulaması bakımından takdire şayandır.

Sedat Şensoy

Yazarlar için not

- İslâm Araştırmaları Dergisi klasik İslâmî ilimlerin yanısıra, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında telif makaleler, kitap tanıtımları, sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri yayımlar.
- Makaleler gerek konusu gerekse takdim edilişi bakımından özgün, İslâm düşünce ve kültürüne bir katkı niteliğinde olmalıdır. Dergide hangi yazıların yayımlanacağına "hakem usulü" prensibiyle yayın kurulu karar verir.
- Makalelerin Türkçe olması tercih edilir. Fakat Almanca, Arapça, Farsça, Fransızca ve İngilizce makaleler de kabul edilir.
- Makaleler A4 kağıdının bir yüzü kullanılmak suretiyle (dipnotlar dahil) iki aralıklı olarak yazılmalıdır. Mümkünse makaleler 30 (7500 kelime), kitap tanıtımları da 4 (800-1000 kelime) sayfayı geçmemelidir. Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Yazılar (mümkünse) disketle birlikte bir nüsha olarak *İslâm Araştırmaları Dergisi, Yayın Kurulu Başkanlığı, Gümüşyolu Cad. No: 40, 81200 Üsküdar-İstanbul* adresine gönderilmelidir.
- Makalelere 200 kelime civarında bir özet eklenmelidir.
- Makale sahiplerine telif ücreti ödenir ve derginin yayınından sonra 40 adet ayrım gönderilir.

Notes for Contributors

- *Turkish Journal of Islamic Studies*, an annual publication of the Centre for Islamic Studies, publishes articles on Islamic studies, history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also includes reviews of books, symposiums and conferences.
- Articles submitted for publication should make a scholarly contribution to the existing literature in their respective fields. All submissions will be evaluated by referees although the Editorial Board reserves the right to decide on publishing the article.
- Articles in Turkish, English, French, German, Arabic and Persian are accepted for publication in the journal.
- Articles should be typed double spaced on A4 white bond paper with ample margins on all sides. The entire manuscript -including notes, tables and references- should not normally exceed 30 pages (7500 words). Submissions on a diskette with hard copy is preferred. Manuscripts should be sent to the Editor, *Turkish Journal of Islamic Studies*, Gümüşyolu cad. No. 40, 81200-Üsküdar-İstanbul.
- Each manuscript should contain an abstract of about 200 words.
- The lead author of an article (but not book review) will receive 40 free offprints along with a payment for the copyright of the article.

TDV İslâm Araştırmaları Merkezi

İlmî araştırmalar yapmak, İslâm Ansiklopedisi'ni yayıma hazırlamak, konferans, seminer vb. ilmî toplantılar düzenlemek, araştırmacı yetiştirmek, bu maksatla gerekli programları hazırlayıp uygulamak, araştırma kütüphanesi ve dokümantasyon ünitesi kurmak, ilmî-dinî konularda kamuoyunu aydınlatacak görüşler hazırlamak... ve bunları yayımlamak üzere kurulmuştur.

Bu gaye ile bugüne kadar pek çok çalışma yapılmış, değişik alanlar için seçilen adaylardan bir kısmı doktoralarını tamamlayıp araştırmacı olarak çalışmalarına başlamış, bir kısmı İngiltere, Fransa, Almanya, Amerika, İtalya gibi ülkelerde, diğer bir kısmı da yurt içindeki çeşitli üniversitelerde yüksek lisans ve doktora çalışmalarını sürdürmektedirler

TDV Centre for Islamic Studies

The Center was established in 1988 in order to promote scholarly studies, publish the *TDV Encyclopaedia of Islam*, organise conferences, seminars and other sorts of academic meetings, sponsor skilled researchers and establish a reserch library and a documentation department.

As of this time, quite a lof of work on these aims has been carried out. The monumental *TDV Encyclopaedia of Islam* has reached volume 20. The Centre has a fast groving research library, presently housing around 150 thousand volumes. A vital part of the library is the Documentation Department which collects material on about 15.000 subjects which are at the same time entries to the Encyclopedia of Islam. As for the sponsored researchers, some of the candidates chosen from across the different fields of Islamic studies and social sciences have already completed their doctoral dissertations and currently work as researchers at the Centre, some are still pursuing their studies in such countries as England, France, Germany, US and Italy while others work towards completing advanced degrees at various universities in Turkey.



