

GENÇ - AİLE İLİŞKİLERİNDE UYUMUN SAĞLANMASINDA DİNİN FONKSİYONEL ROLÜ ÜZERİNE

Yrd. Doç.Dr. Erkan PERŞEMBE

İçinde yaşadığımız yüzyıl, bilimsel ve teknolojik gelişmelerin baş döndürücü bir hızla eriştiği, toplumların dünyanın her yerinde bu gelişmelere paralel farklı hız ve yoğunlukta değişme süreçleri yaşadığı bir etkileşim sergilemektedir.¹ Bunun sonucunda günümüz toplumlarında güncel bir gerçeklik alanı olarak toplumsal değişimin yarattığı sorunlar önem kazanmıştır.² Toplumsal yapılardaki hızlı değişimler insanların dünya görüşleri ve değer yargıları arasındaki farklılaşmaları artırmaktadır.³

Toplumsal yapının temel kurumlarından biri olarak aile de doğal olarak sosyal yapıda meydana gelen değişimlerden etkilenmektedir. Aile içi ilişkiler, rol ve statü farklılaşmaları içinde yaşanan toplumun sosyal değerlerindeki değişimlerin niteliklerine uygun olarak biçimlenmektedir.⁴ Geleneksel toplum yapısında toplumun kültürel bütünleşmesini sağlayan değerlerin, modernleşmeyle birlikte çeşitli zeminlerde varolma mücadelesi içinde olduğunu görmekteyiz. Kültür hayatının maddî ve manevî alanları arasındaki çatışma ve uyumsuzluklar toplumun bütün yapısında çok önemli sorunlar doğurmaktadır. Bu çatışma ve uyumsuzluklar insanlar arası ilişkilerde giderek büyüyen iletişimsizliklerin temeli olurken kuşaklar arası uyumsuzluklar daha belirgin olarak tanımlanabilmektedir.

* Ondokuzmayıs Üniversitesi Öğretim Üyesi

¹ Erkan Perşembe, "Toplumsal Değişme ve Din İlişkileri", *Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S:5, Samsun 1991, s.171.

² Hermann Strasser, *An Introduction to theories of Social Change*, Routledge and Kegan Paul, London 1981, s.11.

³ Richard T. La Pierre, *Social Change*, New York 1965, s.70.

⁴ Barlas Tolan, "Geleneksel Aileden Çağdaş Aile Yapısına Doğru, Dünyada ve Türkiye'de Aile Yapısının Evrimi", *Aile Yazıları 2-Kültürel Değerler ve Sosyal Değişme*, Ank. 1990, s.493.

Özellikle geleneksel anlayışta yetişmiş kuşaklar, çocuklarını kendilerine göre geleneksel olmayan koşullarda yetiştirmek zorunluluğuyla karşı karşıya kalmanın ortaya çıkardığı çeşitli sorunları yaşamaktadır.

“Gençlik ve Din Sempozyumu” kapsamında bizim ele alacağımız başlık “*Genç-Aile İlişkilerinde Uyumun Sağlanmasında Dinin Fonksiyonel Rolü Üzerine*” şeklinde olacaktır. Gençlik döneminin kendisine özgü çeşitli sorunları arasında belki de en önemle ele alınması gereken ilişki düzeyi aile içinde yaşanan kuşaklar arası uyum ve uyumsuzluklardır. “Kuşaklar arası çatışma” deyiimi olarak da ifade edilen bu ilişkiler, aslında insanların bütün yaş grupları arasındaki uyumsuzluğu ortaya koymaktadır. Ancak bizim burada ele alacağımız konu, gençlik kuşağının diğer kuşaklarla olan uyumsuzluklarının günümüzde kazandığı anlamları ve bu uyumsuzlukların daha alt düzeyde gerçekleşmesinde din eğitiminin yerini belirlemektir. Bu belirlemede ergenlik dönemi sonrasındaki gençlik temel olarak araştırma alanımız olmaktadır. Gençliğin kendisine özgü sorunlarının oldukça karmaşılaştığı ergenlik dönemi daha kapsamlı araştırmaların konusudur.⁵

I.Konuyla İlgili Temel Kavramlar

A) Gençlik Kavramı :

Gençlik dönemi, insan hayatının çocuklukla erişkinlik arasında yer alan, gelişme, ruhsal olgunlaşma ve hayata hazırlık dönemidir.⁶ İnsanlar yaşadıkları toplumun değerlerini, aile ve toplumsal yapıda yer alan diğer insanlarla kurdukları ilişkilerle zenginleştirirken, her yaş döneminin kendisine özgü koşulları içinde en önemli kopmalar ve çatışmalar gençlik döneminde yaşanır. Gençlik döneminde yaşanan bu gerilimlerin şüphesiz birçok nedeni bulunmaktadır.⁷

Temelde biyolojik bir kavram olarak nitelenebilecek “gençlik” tanımı, günümüz şartlarında ekonomik, toplumsal ve kültürel yönlerden

⁵ Ergenlik dönemi konusunda Dünya’da ve Türkiye’de birçok araştırmalar yapılmıştır. Türkiye’de yapılan çalışmalar arasında Bkz. Birsan Gökçe, *Orta Öğretim Gençliğinin Beklenti ve Sorunları*, Ankara 1984; Hayati Hökelekli, *Ergenlik Çağı Gençlerinin Dinî Gelişimi*, Bursa 1980 ; Feriha Baymur, *Lise ve Dengi Okullara Devam Eden Öğrencilerin Problemleri*, Ankara 1961; Özcan Köknel, *Türk Toplumunda Bugünün Gençliği*, İstanbul 1970; Fatma Varış, *Ergenlik Gelişimine Etki Yapan Kültürel Faktörler*, Ankara 1968; Mahmut Tezcan, *Kuşaklar Çatışması*, Ankara 1981; Nihat Nirun (Ed.), *12-24 Yaş Gençlerin Sosyo-Ekonomik Sorunları*, Ankara 1986; Aysel Ekşi, *Gençlerimiz ve Sorunları*, İst. 1982.

⁶ Atalay. Yörükoğlu, *Gençlik Çağı, Ruh Sağlığı Eğitimi ve Ruhsal Sorunlar*, Ank. 1993, s.13.

⁷ Arthur T. Jersild, *Gençlik Psikolojisi*, Ç.İbrahim Özgür, İstanbul 1978, s.13.

geniş boyutlarda değerlendirilmektedir. Ortak bir gençlik tanımına varılamamış olsa bile gençliğin 12- 25 yaş grubu olarak belirtildiğini görüyoruz.⁸

Gençlik buluşma erme ile başlayan, fizyolojik ve psikolojik değişmeyi içeren, bireyi sosyal olgunluğa hazırlayan bir yaş dönemi, her şeyden önce yetiştirme, hazırlanma, öğrenme aktivitelerini kapsayan dinamik ve değişken bir süreç olmaktadır.⁹ Gençin okul, iş ve yakın çevresi ile sürdürdüğü faaliyet ve ilişkileri sonucu edineceği davranış, tutum, düşünce ve bilgi birikimi hem kendisinin hem de toplumun geleceğini biçimlendirecek unsurlar olacaktır. Bu nedenle henüz olgunlaşmamış bir insanın sosyal olgunluğa yönlendirilmesi; içinde bulunduğu toplumun alışkanlık, değer, tutum ve inanışlarını öğrenme ve uygulama süreci olarak tanımlanan toplumsallaşmanın niteliği gençlik döneminde daha da önemli olmaktadır.¹⁰

Bu çağın en önemli sorunu gencin toplumsallaşması, yani içinde yaşadığı toplumun üyesi olarak o toplumda yer alabilmek için çaba harcamasıdır. Çocukluk döneminde insanın içinde bulunduğu aile ortamı ve toplumsal çevresi kültür ve kişiliğinin belirlenmesinde büyük ölçüde etkide bulunur. Ancak gençlik dönemiyle birlikte başta aile büyükleri olmak üzere her türlü otoriteye karşı gelme eğilimleri toplumsal iletişimlerinde kopukluklar ortaya çıkarırken, gençler genellikle başka iletişim kaynakları ararlar. Akran grupları ve çağın iletişim araçları yakın çevresinden uzaklaşabilmesi için gence önemli bir evren oluşturur.¹¹ Bunun sonucunda gençlerin dünya görüşleri, giyinme zevkleri ve inançları bu yeni çevrelerden daha çok etkilenir. Gençlik grupları genelde toplumsal yapıda yer alan ilişki biçimlerine ve toplumun değerlerine karşı eleştirel tavırlar alırlar. Kişilik ve kimlik arayışı içindeki genç nesil kendisine ideal olarak seçtiği ünlü şahsiyetlerle kişiliğini özdeşleştirmeye çalışırken, bazen de çeşitli ideolojik hareketlerin cazibesine kolayca kapılabilmektedirler. Toplumun kendisinden beklentileri konusunda etrafında yaşayarak tecrübe ettiği olaylara anlam vermeye çalışan genç kuşak, yaşlı kuşakla önemli değerlendirme farklılıklarına sahiptir. Çoğu zaman duygularının çelişik karakteri ona gerginlik kazandırır. Bu stres ve gerilimler bazı hallerde gençleri toplumun normları ve değerleriyle çatışan davranışlar içine sokabilmekte, bir takım ruh hastalıkları ve uyuşturucu, alkol kullanımı gibi zararlı alışkanlıklar bu dönemde ivme kazanmaktadır.

⁸ Yörükoğlu, a.g.e.,s.3.

⁹ Nirun, a.g.e.,s.1.

¹⁰ Nirun,a.g.e.,s.3.

¹¹ Jersild,a.g.e.,s.27.

B)Genç -Aile İlişkilerinde Uyum ve Uyumsuzluklar:

Aile, kendi yapısına uygun, daha çok geleneksel değer ve ilişkilere önem verirken, toplum evrensellik, başarı ve bireyci değerlere yönelir. Bu yüzden genç, aileden daha geniş topluma geçişte evde öğrenme ve deneyimin rolünü yadigar. Özellikle hızlı toplumsal değişmelerin yaşandığı günümüz toplumlarında aile, çocuklarına yeterli rehberlik ve rol modelleri sağlamakta kendini hazırlıksız görür. Yetişkin kuşaklarca çocuklarına sunulan ideal değerler, genellikle toplumsal yaşayışta karmaşık ve gerçekdışı görünümde ortaya çıkabilmektedir. Bu durum kuşkusuz sempatik olmayan bir dünyada kendi yolunu kendisinin bulmasına zorlanan kimliğini arayan genci belirsiz ve güç durumlara sokmaktadır.

Modern toplumlarda aile, gencin toplumsallaştırılmasındaki geleneksel sorumluluğunu eğitim kurumlarına ve kitle iletişim araçlarına bırakmıştır. Aile gencin toplumda kurduğu iletişim ilişkilerinin biçimini ve konumunu etkilemekte çoğunlukla yetersiz kalmaktadır.¹² Günümüz toplumunun yapısal özellikleri itibariyle insanlar yaşantılarının büyük bir bölümünü eğitim dönemi olarak geçirmektedir. Böylece yetişkin yaşantısına hazırlanma dönemi, bir çok araştırmacı tarafından uzatılmış gençlik olarak değerlendirilmektedir.

Gençlerle anne babalarının ilişkilerini inceleyen pek çok araştırma yapılmıştır. Dış ülkelerle ülkemizde yapılan araştırmalar, gençlerin ana babalarıyla uyumsuzluk konuları arasında belirgin farklılaşmanın olmadığını ortaya koymaktadır.¹³ Ancak, Türk toplumunda ailenin kendisine özgü yapısı ve özellikleri birçok bakımlardan diğer toplumlardan ayrılabilen özelliklere sahiptir.

Türkiye’de yapılan araştırmalarda çatışma konuları çeşitlilik göstermekte ise de gençlerin yakınmaları en çok birkaç konuda toplanmaktadır; çocuk yerine konmak, ana babaların baskıcı ve katı tutumları, anlayışsızlıkları ve kararlara katılmamak, sorumluluk verilmemesi gibi.¹⁴ Özellikle ergenlikte gencin gelişen beceri ve yetenekleri bazı konularda (gezme,dolaşma,alışveriş) onu anne-babadan bağımsız kılmakta ve genç, bazı sorumlulukları kendisi eline almak istemektedir.¹⁵

Aysel Ekşi’nin İstanbul Üniversitesi öğrencileri arasında uyguladığı bir araştırmada, gençlerden ana baba tutumlarıyla ilgili düşüncelerini sormuştur. Araştırmada gençler, annelerini babalarına göre daha az otoriter ve sevecen olarak nitelendirmiştir. Geleneksel ailede yetişmiş genç-

¹² Tezcan, a.g.e.,s.16.

¹³ Yörükoğlu, a.g.e.,s.138.

¹⁴ Köknel,a.g.e. s.4.

¹⁵ Nuran Hortaçsu , İnsan İlişkileri, Ankara 1997,s.94.

ler, çağdaş aile ortamlarından gelen gençlere göre % 6 oranında annelerini daha sevecen olarak, babalarını da yine % 6 oranında daha otoriter olarak değerlendirmişlerdir.¹⁶

Üniversite öğrencilerinin anne-babaları ile ilişkilerinin gelişimi ve değişmesi ile ilgili düşüncelerinin incelendiği başka bir araştırmada gençlerin görüşlerine göre, yaş düzeylerinin anne-baba ve çocuk ilişkilerini önemli ölçüde etkilediği bulunmuştur.¹⁷ Öğrencilerin doğumdan üniversite yıllarına kadar anne-babaları ile ilişkilerinde sorumluluk, bağımsızlık gibi konularda farklı düşünmeye başladıkları, sevgi ve yakınlık konusunda ise ergenliğe doğru düşme, ileri yaşlarda yükseliş gözlenmiştir.¹⁸ Üniversite öğreniminde aileden uzaklaşma gençleri kendi kendine yönetmede bağımsızlık duygusuna itmekte, ancak duygusal açıdan anne-babalarıyla ilişkilerini değerlendirmeyi öne çıkartmaktadır.

Baymur'un Lise öğrencilerinin sorunları ile ilgili araştırmasında öğrencilerin ailevi sorunları olarak en çok anne babalarının yeteri kadar öğrenimli ve kültürlü olmadıkları ve kendilerinin yaşadıkları ilişkileri değerlendiremedikleri için uyumsuzlukları dile getirilmektedir.¹⁹

Tan'ın bir araştırmasına göre erkek ergenlerin anneleri ile olan yoğun sorun alanları okul ve ders çalışma, kardeş ilişkileri, gezme ve izin gibi boş zaman uğraşlarında görülmektedir.²⁰

Köknel'in, kent gençleri üzerinde yaptığı bir araştırmada gençler babalarınca çocuk muamelesi görmekten, anlaşılamamaktan, sorumluluk verilmemekten, baskıcı ve otoriter tutumlardan yakınmaktadır.²¹

Gökçe, gecekondü gençliği üzerine yaptığı bir araştırmada gençlerin yarısının anne babalarıyla çok iyi anlaştıklarını, büyük bir çoğunluğun ise arada sırada tartışmaya giriştiklerini, fakat genellikle anlaştıklarını belirtiyor.²²

Varış'ın yaptığı bir araştırmada genç kızların başlıca uyuşmazlık konuları, arkadaşlarının seçimine karışılması, geceleyin dışarıya çıkma izinlerinin olmaması, ders çalışmada sürekli denetim, siyasal düşünce farklılıkları, görüşlerine önem verilmemesi, kılık kıyafet tercihlerine karışılması gibi görüş farklılıkları, genç erkeklerde ise, büyüklere saygısızlık,

¹⁶ Ekşi, a.g.e.,s.187-189.

¹⁷ Hortaçsu, a.g.e.

¹⁸ Hortaçsu, a.g.e.,s.95.

¹⁹ Baymur,a.g.e. ,s.87.

²⁰ Hasan Tan, "Ergenlerin Anne-Babaları İle Olan En Önemli Problem Alanları",10.Millî Psikiyatri ve Nörolojik Bilimler Kongresi, Ankara 1977.

²¹ Köknel, a.g.e.,s.44-45.

²² Birsen Gökçe, *Gecekondü Gençliği*, Ankara 1971

söz dinlememe, kötü arkadaşlıklar, sigara ve içki kullanımı gibi konular ön plâna çıkmaktadır.²³

Tezcan'da genç-aile uyumsuzluklarında önemli nedenler arasında okul ve öğrenim sorunları, belirli saatlerde eve dönme zorunluluğu, evcil hayvan besleme izni, kardeşlerle ilişkiler, beslenme, üzerine fazla düşülmesi, boş zaman uğraşları, geleneklere önem vermeme, ev işlerine yardım etmeme gibi daha çok özgürlük elde etmeyle ilgili sorunlar tesbit edilmiştir.²⁴

Köy gençliği üzerine yapılan bir araştırmada, gençlerle aileleri arasında anlaşmazlık konuları, daha çok eş seçimi, çalışmak için köyden kente gitme ile ilgilidir.²⁵

Devlet Plânlama Teşkilatı'nın yaptığı bir araştırmada ana babalarla çocukları arasında en çok görüş farklılıkları şu konularda toplanmaktadır: Kılık kıyafet % 22.29, arkadaş seçimi % 20.78, eğlence tarzları % 10.02, meslek tercihleri % 4.52, okul sorunları % 4.01 olurken görüş farklılığı olmadığını belirtenler % 52.08 oranındadır. Bu araştırmada ilginç olan husus araştırmanın uygulandığı kırsal ve kentsel 18210 hanede sonuçların hemen hemen aynı oranlarda çıkmasıdır.²⁶

II. Araştırma Bulguları

A) Araştırmanın Evreni ve Örneklem Birimi :

Bu araştırmanın Evreni Samsun'da Ondokuzmayıs Üniversitesi'nde öğrenimlerine devam eden yüksek öğrenim gençliğidir. Yüksek öğrenimdeki gençlik grubunun ele alınmasının nedeni, ergenlik döneminin kendisine has sorunlarla dolu dönemini geride bırakmış, yetişkin yaşamına kendisini hazırlamada yüksek öğrenim başarısını kazanmış gençlerin, aileleriyle ilişkilerini aydınlatabilmektir.

Çalışan veya çalışmayan aynı yaş grubundaki diğer gençler değerlendirilmeye alınmamıştır. Araştırma'nın örneklem birimi, Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Fen-Edebiyat Fakültesi Biyoloji ve Psikoloji Bölümlerinde öğrenim gören birinci ve dördüncü sınıf öğrencileri arasından seçilmiştir.²⁷

²³ Fatma Varış, *Ergenin Gelişmesine Etki Yapan Kültürel Faktörler*, Ankara 1968.

²⁴ Tezcan, a.g.e., s.81-82.

²⁵ Beşir Atalay, *Köy Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, Erzurum 1979.

²⁶ DPT, *Türk Aile Yapısı*, (Ed.Beşir Atalay, Mehmet Konaş, Sema Beyazıt, Kemal Madenoğlu), Ankara 1993, s.177.

²⁷ Bu araştırmada uygulanacak anketin Ondokuzmayıs Üniversitesi'nin diğer birimlerinde gerçekleştirilememesi, gerekli resmi izinin alınamayışındandır. Anketin uygulanması sırasında öğrencilerden anne ve babaları halen beraber bulunanların

Bu amaçla hazırlanan sorular, 1997-1998 Öğretim Yılı Yaz Yarıyılı'nda, her iki Fakültenin ilk ve son sınıflarında bulunan öğrencilerden gönüllü olanlara dağıtılmış ve bir ders saati içinde uygulanmıştır. Anketin uygulandığı Fakültelerin ilgili birimlerinde öğrenim gören ve örneklemeye katılan öğrenci sayıları Tablo:1 ve 2'de verilmektedir.

Tablo :1 Araştırma Kapsamına Alınan Fakültelerde Öğrenim Gören Öğrencilerin Genel Sayıları

Fakülteler		1. sınıf genel öğrenci sayısı			4.sınıf genel öğrenci sayısı			Genel Toplam		
		K	E	T	K	E	T	K	E	T
Fen-Edebiyat Fakültesi	N	63	34	97	89	64	153	152	98	250
	%	61	30	45	80	45	60	71	38	53
İlâhiyat Fakültesi	N	40	79	119	22	79	101	62	158	220
	%	39	70	55	20	55	40	29	62	47
TOPLAM	N	103	113	216	111	143	254	214	256	470
	%	100	100	100	100	100	100	100	100	100

Tablo :2 Araştırma kapsamında Ankete Katılan Öğrenci Sayıları :

Fakülteler		1.sınıf anket uygulanan öğrenciler			4. sınıf anket uygulanan öğrenciler			Ankete Katılanların Genel Toplamları		
		K	E	T	K	E	T	K	E	T
Fen-Edebiyat Fakültesi	N	16	27	43	25	11	36	41	38	79
	%	52	53	52	54	26	40	47	40	49
İlâhiyat Fakültesi	N	15	24	39	21	32	53	36	56	92
	%	48	47	48	46	74	60	53	60	51
TOPLAM	N	31	51	82	46	43	89	77	94	171
	%	100	100	100	100	100	100	100	100	100

B) Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Çeşitli Özellikleri :

Araştırmaya Fen-Edebiyat Fakültesi'nden katılan 79 öğrencinin % 54.4'ü birinci sınıflardan, % 45.6'sı dördüncü sınıflardandır. İlâhiyat Fakültesi öğrencilerinden araştırmaya katılan 92 öğrencinin % 42.4'ü birinci sınıflardan, % 57.6'sı dördüncü sınıflardandır. Fen-Edebiyat Fa-

anketi cevaplandırmaları istenmiştir. Böylesine bir seçim hiç şüphesiz gençlerin anne ve babalarıyla bir arada paylaştıkları çeşitli sorunların karşılaştırılabilmesi için gerekli olmuştur.

k ltesi'nden ankete katılan öğrencilerin % 51.9'u kız, % 48.1'i erkek ; İlahiyat Fakültesi'nden katılan öğrencilerden % 39.1'i kız, % 60.9'u erkek öğrencidir.

Tablo : 3 Yaş Gruplarına Göre  ğrencilerin Dağılımları :

Fakülteler	16-17 Yaş Grubu	18-19 yaş grubu	20-21 yaş grubu	21 ve yu-karı	Toplam
Fen-Edebiyat	13 %16.4	28 %35.4	6 %7.6	32 %40.5	79
İlahiyat	4 %4.3	23 %25.0	17 %18.5	48 %52.2	92
Toplam	17 %9.9	51 %29.8	23 %13.5	80 %46.8	171

Fen-Edebiyat Fakültesi'nden katılan öğrencilerin % 69.6'sı normal Lise mezunu, % 7.6'sı İmam-Hatip Lisesi mezunudur. İlahiyat Fakültesi'nden katılan öğrencilerin % 16.3'  normal Lise mezunu, % 68.8'i İmam-Hatip Lisesi mezunudur.(Bkz. Tablo 4)

Tablo : 4  ğrencilerin Geldikleri Lise ve Dengi Okullara Göre Dağılımları :

Fakülteler	Normal Lise	Anadolu Lisesi	Meslek Lisesi	İmam-Hatip	Toplam
Fen-Edebiyat	55 % 69.6	% 11.4	9 % 11.4	6 % 7.6	79
İlahiyat	15 % 16.3	4 % 4.3	10 % 10.9	63 % 68.5	92
Toplam	70 % 40.9	13 %7.6	19 % 11.1	69 % 40.4	171

Öğrencilerin ailelerinin ekonomik düzeyleri açısından bakıldığında, büyük çoğunluğun (% 85-90) orta sınıf ve ortanın biraz üzeri ailelerden oluştuğu görülmektedir. (Bkz.Tablo 5)

Tablo : 5  ğrencilerin Ailelerinin Ekonomik Düzeylerine Göre Dağılımları :

Fakülteler	Zengin	Orta	Ortanın Altı	Yetersiz	Toplam
Fen-Edebiyat	3 % 3.8	51 % 64.6	23 % 29.1	2 % 2.5	79
İlahiyat	2 % 2.2	37 % 40.2	43 % 46.7	10 % 10.9	92
Toplam	5 % 2.9	88 % 51.4	66 % 38.6	12 % 7.1	171

Öğrencilerden aileleriyle birlikte kalanlar Fen-Edebiyat Fakültesi'nden katılan öğrencilerde % 17.7, İlahiyat Fakültesinden katılanlarda % 11.0 oranındadır. Vakıf veya benzeri yerlerde kalan öğrenciler arasında, İlahiyat Fakültesi'nden katılan öğrencilerin % 17.6'sı, Fen-Edebiyat Fakültesi öğrencilerinin ise sadece % 2.5'u göze çarpmaktadır. Öğrencilerin büyük bir kesimi yurt ve ev gibi ailelerinden ayrı kendi kendilerine kalabildikleri ortamlarda bulunmaktadır.

Bundan başka ankete katılan öğrencilerin anne ve babalarının çalışma durumları, öğrenim durumları ve yaş grupları da bağımsız değişken olarak tesbit edilmiştir.

C) Araştırma Bulguları ve Değerlendirme :

Araştırma sonucunda elde edilen bulgulara göre gençlerin aileleriyle başlıca anlaşmazlık konuları, her iki Fakülte öğrencileri açısından istatistiksel teknikler kullanılarak değerlendirilmeye çalışılmıştır.²⁸ Fen-Edebiyat Fakültesi ve İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin aileleriyle ilişkilerinde görülen önemli farklılaşmalar tesbit edilerek değerlendirilmiştir.

Öncelikle öğrencilerin babalarıyla anlaşma durumları test edilmiştir. Buna göre fakültelerden ankete katılan öğrencilerin babalarıyla anlaşma durumları arasında anlamlı farklılaşma ortaya çıkmaktadır. İlahiyat Fakültesi'nden ankete katılan öğrencilerin sadece % 16.4'ü babalarıyla anlaşma durumlarını kötü veya çok kötü olarak nitelerken, aynı durum Fen-Edebiyat Fakültesi'nden katılan öğrenciler arasında % 45.5 gibi bir orana çıkmaktadır. (Bkz. Tablo 6)

Tablo : 6 Öğrencilerin Babalarıyla Anlaşma Durumları :

Fakülteler	Çok iyi	İyi	Normal	Kötü	Çok Kötü	Toplam
Fen-Edebiyat	2 % 2.6	7 % 8.9	34 %43.0	30 % 37.9	6 % 7.6	79
İlahiyat	3 % 3.3	27 %29.3	46 %46.9	14 % 15.3	1 % 1.1	92
Toplam	5 % 2.9	34 %20.1	80 %50.0	44 % 25.9	7 % 4.2	171

$X^2 = 22.42$

SD= 4

P<0.05

Önemli

Anneyle anlaşma durumu test edildiğinde de her iki Fakülteden ankete katılan öğrenciler arasında anlamlı farklılaşma ortaya çıkmaktadır. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden % 13.1' i, Fen-Edebiyat Fakültesi öğ-

²⁸ Araştırmada Ki-kare değerlendirme tekniğine göre, bağımlı değişkenlerle bağımsız değişkenler arasındaki ilişkiler test edilerek bağıntılar arasındaki farkın anlamlı olup olmadığı tesbit edilmiştir. Araştırmada seçtiğimiz güven düzeyi, P= 0.05'tir.

rencilerinin % 35.4'ü anneleriyle anlaşmazlıklarını kötü ve çok kötü olarak tanımlamaktadırlar. (Bkz.Tablo 7)

Tablo : 7 Öğrencilerin Anneleriyle Anlaşma Durumları :

Fakülteler	Çok iyi	İyi	Normal	Kötü	Çok kötü	Toplam
Fen-Edebiyat	3 % 3.8	14 %17.7	34 %43.1	23 %29.1	5 % 6.3	79
İlâhiyat	6 % 6.6	30 %32.6	44 %47.8	12 %13.1	-	92
Toplam	9 % 5.3	44 %25.7	78 %45.6	35 %20.5	5 % 2.9	171

$X^2=17.67$

SD=4

P<0.05

Önemli

Türkiye'de yüksek öğrenime devam, birçok açılardan aileleri ve özellikle de gençleri ilgilendiren sorunları barındırmaktadır. Üniversite Seçme ve Yerleştirme Sınavları'na hazırlanma, tam olarak arzu edilme-yen fakültelerin kazanılması veya dışarıda kalma durumları gençliğin ve ailelerinin en önemli sorunu olmaya devam ediyor. Ancak üniversiteye girdikten sonra da ailelerin ve gençlerin maddî manevî birçok sorunları yaşamaya devam ettiği de bir gerçektir. Bu durum aynı zamanda çoğunlukla gençlerin ailelerinden ilk kopuşlarını, daha bağımsız ve sorumluluktan uzak hareket edebildikleri bir dönemi de başlatmaktadır. Ergenlik sorunlarını aşmakta olan gencin önünde artık kendisini yetişkin yaşantısına hazırlayacak farklı bir alan açılmaktadır. Bu nedenle gençlerin ailele-riyle olan anlaşmazlık noktalarının giderek gerginlikten uzak olabileceği varsayılmaktadır. Zira genç üniversiteyi kazanarak hem ailesinin güveni-ni kazanmıştır, hem de ülkemizde koruyucu anne baba rolünün gereği ailesinin şefkatini daha fazla hissetmeye başlamıştır. Araştırmamızda gençlerin aileleriyle ilişkilerini Üniversiteye başladıktan sonra da değerlendirmeleri istendiğinde, her iki Fakülteden ankete katılan öğrencilerin cevapları arasında anlamlı bir farklılaşma bulunmuştur. Ancak her iki Fakülte öğrencilerinin de ailelerini daha anlayışla değerlendirdiklerini belirttikleri seçenek % 41.8 ve % 68.5 gibi önemli oranlar gerçekleşmiş-tir. (Bkz.Tablo 8)

Tablo : 8 Öğrencilerin Aileleriyle İlişkilerini Üniversite'ye başladıktan sonra Değerlendirme Biçimleri:

Fakülteler	Anlaşmazlıkları m arttı	Kendimi hür hissediyorum	Onlara daha anlayışlı oldum	Eskisi gibi devam ediyor	Toplam
Fen-Edebiyat	6 % 7.6	21 % 26.6	33 % 41.8	19 % 24.0	79
İlâhiyat	9 % 9.8	14 % 15.2	63 % 68.5	6 % 6.5	92
Toplam	15 % 8.8	35 % 20.5	96 % 56.1	25 % 14.6	171

$X^2 = 17.25$ SD=3 P<0.05 Önemli

Geleneksel Türk aile yapısında babanın tartışılmaz otoritesi vardır.²⁹ Türkiye'de çekirdek ailelerin sosyal değerleri, aile içi otorite dağılımları geleneksel unsurlar taşımaktadır.³⁰ Bu nedenle gençlerin aile içinde alınan kararlara katılmaları ve söz sahibi olabilme sorunu, onları büyükleriyle çatışma konumuna getirmektedir. Araştırma bulgularımıza göre her iki fakülte öğrencilerinin ailelerinin kendileriyle ilgili kararlara etkisini değerlendirmelerinde önemli farklılaşma gözlenmemiştir. Öğrenciler % 51.9 ve % 46.7 oranlarında ailelerinin hemen her kararlarına etki yaptıklarını belirtmişlerdir. (Bkz.Tablo 9)

Tablo : 9 Öğrencilerin Kendileriyle İlgili Kararlar Alınırken Ailelerinin Etkili Olup Olmadığı :

Fakülteler	Karışmıyorlar	Aile etkili oluyor	Bazı konularda	Toplam
Fen-Edebiyat	14 % 17.7	41 % 51.9	24 % 30.4	79
İlâhiyat Fakültesi	8 % 8.7	43 % 46.7	41 % 44.6	92
Toplam	22 % 12.8	84 % 49.1	65 % 38.1	171

$X^2=10.16$ SD= 2 P>0.05 Önemsiz

Aile genç arasında bir diğer anlaşmazlık konusu kılık ve kıyafetlerle ilgili tercihlerdedir. Bu durum şüphesiz, gencin daha ergenlik dönemine adım attığı andan itibaren başlayan kendisini başkalarının gözünde kabul edilebilir ve beğenilir görme arzusuyla bir gelişir. Zamanla gencin ailesi dışındaki referans grupları onun giyinme ve diğer zevklerinde kendisini ön plâna çıkartır. Böylece gencin ailesiyle çatıştığı en önemli ko-

²⁹ Yörükoğlu,a.g.e.,s.155.

³⁰ Aytül Kasapoğlu, "Gecekondu Aile Yapısı ve Demografik Özellikleri", **Dünya'da ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler**,Ankara 1994, C:1,s.326.

nulardan birisi kılık kıyafet sorunu olmaya başlar. Araştırma alanımızda gençlerin giyinme konusundaki tercihlerinde etkili olan referans çevreleri incelenmiş, zevklerine, ailelerinin beklentilerine, çevrelerinin beklentilerine ve modayı dikkate alarak giyimle ilgili tercihleri ölçülmüştür. Her iki fakülteden cevap veren gençler arasında giyinme konusundaki tercihler arasında önemli farklılaşmalar gözlenmiştir. İlâhiyat Fakültesi'nden katılan gençlerin giyinme konusunda, ailelerinin ve çevrelerinin beklentilerine dikkat ettikleri görülmektedir. (Bkz. Tablo 10)

Tablo : 10 Öğrencilerin Giyinme Konusunda Dikkate Aldıkları Ölçüler :

Fakülteler	Zevkine göre	Ailesinin bek.lentisin e göre	Çevrenin durumuna göre	Modayı izlerim	Top lam
Fen-Edebiyat	22 % 27.8	25 % 31.6	8 % 10.2	24 % 30.4	79
İlâhiyat	8 % 8.7	48 % 52.2	33 % 35.9	3 % 3.2	92
Toplam	30 % 17.5	73 % 42.7	41 % 24.0	27 % 15.8	171

$X^2=44.63$

DF=3

$P<0.05$

Önemli

Araştırmamızda bir diğer hassas konu öğrencilerin dinî değerlendirme düzeyleri ile ailelerinin değerlendirmeleri arasında farklılaşmanın bulunup bulunmadığıydı. Ancak bu soruda aileden farklılaşan dinî değerlendirme yaklaşımı birbirine zıt iki değişik kategoride sorulmuştur. Ailesinin dinî değerlendirme biçiminden fazlaca farklılaşmayan gençler yanında, dini değerlere yabancılaşarak dinî ilgisi azalan gençler ve dinî değerlendirmesini ailesine göre daha bilinçli yapan gençler bu kapsamda dikkate alınmıştır. Buna göre her iki Fakülteden alınan cevapların test edilmesinde önemli farklılaşma görülmüştür. İlâhiyat Fakültesi öğrencilerinin % 56.5 gibi bir oranda ailelerinin dinî değerlendirme biçimlerine göre daha bilinçli bir anlayışa sahip oldukları ortaya çıkmıştır. Ancak yine aynı Fakülte öğrencilerinin cevaplarında, dinî değerlendirmesinde ailesinin anlayışından fazlaca farklılaşmadığını belirtenlerin oranı da % 43.5 'tir. Fen-Edebiyat Fakültesi öğrencilerinden ankete katılanlar % 62.8 oranında ailesine göre dinî ilgilerinin daha az olduğunu belirtmiştir. (Bkz. Tablo 11)

Tablo : 11 Öğrencilerin Ailelerinin ve Kendilerinin Dine Bakışları arasındaki Farklılaşmalar :

Fakülteler	Fark yok	İlgim daha az	Daha bilinçli	Toplam
Fen-Edebiyat	21 % 26.9	49 % 62.8	8 % 10.3	78
İlahiyat	40 % 43.5	-	52 % 56.5	92
Toplam	61 % 35.9	49 % 28.8	60 % 35.3	170

$X^2 = 86.62$ $SD=2$ $P<0.05$ Önemli

III. Sonuç :

Araştırmamız genç-aile ilişkilerine yüksek öğrenim gören gençliğin değerlendirmeleri kapsamında yaklaşmaktadır. Temel varsayım noktamız din olayının aile içi uyumdaki rolü, ele aldığımız bu örneklemede ortaya konulmaya çalışılmıştır. Fen-Edebiyat Fakültesi'nden ankete katılan öğrencilerin aileleriyle pek önemli çatışmalar yaşadıkları söylenebilir, ancak toplumumuzda giderek varolan, genç kuşağın kendisine özgü tutum ve davranışlarıyla ailelerinden birçok konuda ayrı düşükleri de bir gerçektir. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin cevaplarına göre aileleriyle genelde uyum içinde oldukları, sadece dinî değerlendirme yaklaşımlarıyla ayrıldıkları ortaya çıkmaktadır.

Türkiye'de aile içi ve sosyal ilişkilerde kişiler arası bağlılık ve bağımlılık en önemli boyuttur. Çekirdek aile yapısına doğru değişme söz konusu olsa bile, aile içi dikey ilişkilerde kuşakların birbirinden kopması değil sürekli duygusal yakınlık ve bağlılık görülmektedir. Türk ailesi sevgi veren fakat otoriter temelini muhafaza eden bir aile olarak ortaya çıkmaktadır.³¹

Bu bilgilerimiz şu noktayı açıkça ortaya çıkartmaktadır ki, gençlerin kişiliklerinin olgunlaşmasında ve psikolojik sorunlarını aşmalarında dinî inanç ve duygular etkileyici bir faktördür. Gençlerin anne babalarıyla olduğu kadar diğer toplumsal kurumlarla ilişkilerinde de din duygusu, onları dengeli, sabırlı ve olgun bir kişiliğe hazırlamaktadır.

³¹ Çiğdem Kağıtçıbaşı, *İnsan Aile Kültürü*, İstanbul 1991, s.58.

İNSAN-EVREN İLİŞKİSİ VE İNSANCI KOZMOLOJİK İLKE *

Yrd.Doç.Dr.Cafer Sadık YARAN**

Bu dev evrende, topyekün varlığın ve oluşun nihai *açıklamasını* merak eden, kendi türünün ve şahsının varlığının *anlamını* sorgulayan, ve gelecek kuşak canlılara nasıl bir dünya bırakacak olduğumuzun *sorumluluk* bilincini taşıyan tüm insanlar için, insan-tabiat ve hatta insan-evren ilişkisi (evrendeki yerimiz, anlamımız, rolümüz, ve sorumluluğumuz) üzerinde düşünmek, kaçınılmaz bir varoluşsal ihtiyaç ve hatta bir görev gibi gözükmektedir. İnsan-evren ilişkisi konusu; bilim adamı, felsefeci, ilahiyatçı ve hatta kendi günümüz biyolojik ihtiyaçlarının giderilmesinin ötesindeki insani konulara vakit ayırıp düşünebilen her kesimden insanın ortak ilgi alanına girmektedir. Bunun böyle olmasının ve belki günümüzde daha belirgince kendini hissettirmesinin olası birçok sebebinden üç tanesi ayrı bir önem arz etmektedir. Bunlardan birincisi, insanın evren ve kendi varlığı ile ilgili doğru bir açıklama ihtiyacı içinde olması; ikincisi, insanın yaşadığı hayat ile ilgili gerçeğe tekabül eden ve kendi onuruna da yakışan bir anlam bulma ihtiyacı; üçüncüsü de, gittikçe artan çevre felaketleri karşısında duyulan yeni bir çevre ahlakı ve onu temellendirecek uygun bir metafizik ihtiyacıdır.

İnsan-evren ilişkisi ve insanın kozmosdaki yeri problemi, felsefe tarihinin temel kozmolojik ve antropolojik sorunlarından birini oluşturmaktadır. Konu, Eflatun'dan (M.Ö.427-347) İbn Rüşd'e (1126-1198), Malebranche'dan (1638-1715) Max Scheler'e (1874-1928) kadar her dönemde filozofları yakından ilgilendirmiştir. Doğal olarak farklı dönemlerin düşünürlerinin gözünde, pek çok felsefi konuda olduğu gibi, bu konuda da farklı düşünceler ve yorumlarla karşılaşılacaktır. Bu farklı düşünce ve yorumların doğru, iyi ve yararlı olanları olduğu gibi, bu nitelikler

* Bu makale, 27-29 Mayıs 1998 tarihleri arasında Erzurum Atatürk Üniversitesinde gerçekleştirilen "İnsan Felsefesi" konulu "1998 Felsefe Kongresi"nde sunulan bildiri metnidir.

** Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

açısından bakıldığında, haklı olarak eleştirilmeyi ve yeniden yorumlanmayı gerektirenleri de vardır. Biz bu bildiride, insan-evren ilişkisi ile ilgili çağımızda ve günümüzde bazı kişilerce bilimsel sonuçlara dayandırıldığı iddiası ile savunulan insan-evren ittifakının yıkıldığı ve yerini bu ikisi arasındaki karşıtlığın aldığı görüşünü başlangıçta özetleyecek; ve sonra da bu görüşün eleştirel bir değerlendirmesinden hareketle, insan-evren ilişkisinin çatırdatılmaya çalışılsa da yıkılmadığını, yıkılmasının da insani ve ekolojik açıdan uygun olmadığını gibi, özellikle bilimsel açıdan da doğru olmadığını savunacağız.

1. İnsan-Evren İttifakının Yıkıldığı İddiası

Antikçağ ve ortaçağın gerek felsefesinde, gerekse dini düşüncesinde insan ve evren arasında yakın bir ilişki ve birlikteliğin ele alındığı görülmüyordu. Düşünürlerin çoğu, insan-evren ilişkisine, birbirlerinden farklı derecelerde de olsa, teolojik, teleolojik, organik, ve antroposentrik bir perspektiften bakıyordu. Bazı marjinal materyalist görüşlerle Gnostik düalist anlayışlar ve Düşüş motifleri bir yana bırakılırsa, yaygın paradigmaya ve popüler anlayışa göre, evrenle insan karşıt değil adeta nedensel ve teleolojik açıdan kaynaşmış görülmüyordu.¹

Kopernik (1473-1543) devriminin etkisi, dünya ve insanı evrenin merkezinden uzaklaştıracak ve evreni yaratılmış, fakat kendi yasalarına göre çalışan bir makine olarak resmettirecekti.² Aslında Kopernik'in kendisi, ve hatta onu takip eden Galilei (1564-1642) ve Kepler (1571-1630) gibi bilim adamları, insan-evren ilişkisine dair kendi görüşlerini kökten bir değişikliğe tâbi tutmuş değillerdi. Kopernik'in dünya modeli yeni ve helyosentrikti, fakat dünya görüşü asla insanın önemsizliği düşüncesine dönüşmemişti; hatta bazı yorumculara göre, tersine oldukça insan merkezliydi.³ Ne var ki, özellikle Kopernik devrimi ile birlikte helyosentrik kozmolojinin kabulünden sonra, bu görüşün felsefi sonuçları üzerine yapılan yorumlarda, Kartezyen düalizmin de etkisiyle, birçok düşünürün nezdinde insan ve üzerinde yaşadığı nispeten küçük gezegen ile uçsuz bucaksız evrenin yakın bir ilişkisinin olmadığı; insanın, içinde yaşadığı evrenden kopuk, evrene oranla çöldeki bir vahaya benzetilen dünyada ortaya çıkmış rastlantısal bir gölge olay olduğu giderek daha fazla kişi tarafından bilimsellik ve rasyonellik adına savunulmaya başlanmıştır.

¹ Geniş bilgi için bkz: John D. Barrow ve Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle* (Oxford, New York: Oxford University Press, 1990), s. 31-49.

² Errol E. Harris, *Cosmos and Anthropos: A Philosophical Interpretation of the Anthropic Cosmological Principle* (New Jersey, London: Humanities Press, 1991), s. 2.

³ Barrow ve Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, s. 49-50.

Çağımızda ve hatta günümüzde de pozitivist bilim anlayışı ve materyalist evren anlayışına bağlı felsefe veya bilim adamlarında bu tür görüşlere sıkça rastlanabilmektedir. Örneğin Bertrand Russell'a (1872-1970) göre "İnsan, karaya vuran dalganın getiriverdiği garip bir rastlantıdır bir bakıma, ondaki erdemlerle kötülükler karışımının, rastgele bir kaynaktan ileri gelmiş bir sonuç olduğu düşünülebilir."⁴ A. J. Ayer de (1910-1989) benzer görüşleri dile getirir. Ona göre, dünyanın yaratılış amacının insanların ortaya çıkmasıyla bir ilişkisi varmış gibi düşünmek, "belki insanın kabul etmesi doğal olan, fakat bilimsel delillerin tarafsız bir incelenişi sonucunda hemen hemen hiç desteklenmeyen bir görüştür. İnsan, sadece evrenin küçük bir kenarında çok geç bir dönemde sahnede görünmüş olmakla kalmaz; bir kez görüldükten sonra, orada kalıcı olması da pek muhtemel değildir."⁵

Filozofların bu görüşlerine benzer fikirlerle eşlik eden bilim adamları da vardır. Nobel ödülü sahibi Jacques Monod'a (1910-1976) göre "İnsanlık artık sonunda milyonlarca yıllık rüyasından uyanacak ve uyanıldığında da kendisini tam bir yalnızlık, köklü bir izolasyon içinde bulacak. Şimdilik insan hiç olmazsa tıpkı bir çingene gibi yabancı bir dünyanın kıyısında yaşıyor olduğunun farkında. Bu öyle bir dünya ki, onun umutlarına, acılarına, yahut ağlamalarına ilgisiz olduğu gibi, onun müziğine de sağır."⁶ Daha açık ve net ifadeleriyle Monod'a göre "Antik ittifak artık yıkıldı; insan artık, kendisinin içinden tesadüfen çıktığı kâinatın sağır kargaşası içinde yalnız olduğunu biliyor."⁷ İlya Prigogine'e (1917-) göre de "Eski birliktelik çatırdadı. Bizim işimiz de geçmişe ağıt yakmak değil."⁸ Alexandre Koyre'ye (1882-1964) göre durum daha da vahimdir; insan ve dış dünya arasındaki ittifak yıkılmakla kalmamış, bir karşıtlık ortaya çıkmıştır. Onun deyişiyle, "bilim -ve kozmolojik bilim- dediğimiz şeyde çok farklı bir tutumla, dünyadaki insan ile insanın içerisinde yaşadığı dünya arasındaki bir karşıtlıkla yüz yüzeyiz."⁹

⁴ Bertrand Russell, *Din ile Bilim*, çev. Akşit Göktürk, (İstanbul: Say Yayınları, 1990), s. 156.

⁵ A. J. Ayer, "The Claims of Theology," (1973), *Does God Exist?: A Believer and an Atheist Debate*, ed. by Terry L. Miethe ve Antony G. Flew, (New York: Harper, 1991), s. 207.

⁶ Jacques Monod, *Chance and Necessity* (New York: Vintage Books, 1972), s. 172-173, (İlya Prigogine ve Isabelle Stengers, *Kaostan Düzene: İnsanın Tabiatla Yeni Diyaloğu*, çev. Senai Demirci, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1985), s. 36'dan naklen).

⁷ Monod, *Aynı eser.*, s. 180, (Prigogine ve Stengers, *Aynı eser.*, s. 56'dan naklen).

⁸ Prigogine ve Stengers, *Aynı eser.*, s. 56.

⁹ Alexandre Koyre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu: Bilimsel Düşüncenin Tarihi Üzerine İncelemeler*, çev. Kurtuluş Dinçer, (İstanbul: Ara yayıncılık, 1989), s. 77.

Teilhard de Chardin (1881-1955), belki biraz da Batılı insanları düşünerek, "Birçok kişinin açık ifade etmeseler bile hiç değilse içlerinde taşıdığı düşünceler de böyle değil midir?" diye sorar. Ona göre bu kapsama giren veya yaklaşan kişilere göre, "hayat, gerçekten ilgi çekici, fakat sadece yeryüzünü ilgilendiren bir düzensizlik ve kural dışılığıdır. Bu fenomenin, evrenin temel yapısını hakkıyla anlamakta gerçek bir önemi yoktur." Bir gezegenin bir parçası üzerinde kısa ve sınırlı bir yerleşim olan hayat, doğanın başlıca kanunlarından bir sapma, maddenin bir gölge olayı, yan görüngüsüdür.¹⁰

Burada bilimsel sonuçlanmış gibi nitelendirilerek savunulan pozitivist, materyalist insan-evren ilişkisi anlayışını üç önerme halinde özetlemek mümkündür: (1) İnsan, rastgele bir kaynaktan tesadüfen çıkmış, evrende yalnızlık ve köklü bir izolasyon içinde yaşayan garip bir rastlantıdır. (2) Dünyanın yaratılış amacının insanlarla ilişkisi varmış gibi düşünmek, bilimsel delillerle hemen hemen hiç desteklenmemektedir. (3) Böylece, insan ve evren arasındaki antik yakınlık, ittifak, birliktelik artık yıkılmış, yerini bu ikisi arasındaki karşıtlık almıştır.

Şimdi, özetlediğimiz bu görüşler, insan için iyi ve anlamlı, doğal çevre için güzel ve yararlı, belki hepsinden önemlisi, iddia edildiği gibi gerçekten bilimsel olarak aşikar ve doğru mudur? Bize göre bu görüşler bütün bu açılardan eleştiriye ve insan-evren ilişkisi yeniden yorumlanmaya açıktır. Yukarıda görüşlerine değindiğimiz kişilerin nitelemeleriyle, kâinatı sağır bir kargaşa ve içindeki insanı da yabancı bir çingeneye benzetmek, daha önemle üzerinde duracağımız bilimsel desteklilik konusuna gelmeden bir iki cümleyle değerlendirmek gerekirse, bize göre, hem kâinatın gerçekten düzenli, teleolojik ve estetik yapısı ve hem de insanın bilen, yapıp-eden, değerleri olan, özgür olan, eğiten ve eğitilebilen, seven

¹⁰ Pierre Teilhard de Chardin, *İnsanın Tabiatındaki Yeri*, çev. H. Hüsrev Hatemî, (İstanbul: İşaret yayınları, 1990), s. 8. İnsanla tabiat arasını açık görenler, elbette sadece bazı filozoflar ve bilim adamları ile sınırlı değildir. Doğal olarak tamamen aynı düşünmemekle, hatta aralarında temel bir inanç farkı bulunmakla beraber insan-tabiat ilişkisine bakışlarında benzer bir kopukluğu yansıtan Hristiyan teologlar da vardır. K. Barth ve E. Brunner'e göre tabiat insana Tanrı'yla ilgili hiçbir şey öğretmez; bu yüzden de teoloji ve maneviyatla bir ilgisi yoktur. Öyle ki Barth, 1935'de konferans (Gifford Lectures) vermek üzere Aberdeen üniversitesine davet edildiğinde, "Ben her doğal teolojinin açığa vurulmuş bir aleyhtarıyım" diye cevap vermiştir. Ona göre, Tanrı'nın sözü ile doğal insan arasında hiçbir irtibat noktası yoktur (bkz. John Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, London: SCM Press, 1988, s. 322 ve 325). S. H. Nasr'ın yorumuna bakılırsa, R. Bultman gibi başka bazı teologlar da tabiatın manevi anlamına sırt çevirip, onu modern insanın hayatına fon teşkil eden anlamsız, yapay bir arka-plan durumuna indirgemişlerdir (Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, çev. Nabi Avcı, İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1991, s. 25).

ve sevilen, inanan, ideleştiren, sanat üreten ve benzeri nitelikleri olan¹¹ bir varlık olması dikkatle ve derinliğine düşünüldüğünde, bu tasvir ve yorumlar gerçeği yansıtmaktan uzak ve insan adına onur kırıcı gözükmekte; yabancılaşıma, ümitsizliğe, güvensizliğe ve nihilizme götürmektedir. Bu durumda, “insanın şerefini korumak için mücadele etmek”¹² ve Teilhard de Chardin’in deyiimiyle “bu küçültücü davranışa karşı çıkmak, bana başlıca görev gibi görünüyor.”¹³

Bizim bu bildiride savunacağımız tez, insan-evren ilişkisinde rastlantısallık ve amaçsızlıkla ilgili görüşlerin yanlışlığı; antik ittifakın bilimsel olarak yıkılmadığı; insani ve ekolojik nedenler dikkate alındığında yıkılmamasının da gerektiğidir. Roger Garaudy’nin ifadesiyle, “bilimden bilimciliğe” geçen J. Monod¹⁴ gibi bazı bilim adamları ve filozofların etkisiyle insan-evren ittifakının çatırdatıldığı doğru olsa da, son yılların gelişmeleri bu ittifakın çatırdatılsa da kolay kolay yıkılamayacağını göstermektedir. Nitekim hepsi de son 20-30 yılda belirgince ortaya çıkmış olan, post-modern durum ve eleştiriler, ekolojik bilinç ve etik, ve kozmolojik keşifler ve bilgiler, bu anlayışın, ne çağdaş insanın artan yalnızlık ve yabancılaşıma hislerinden kurtulup hayatında anlam, amaç ve değer bulması bakımından iyi, ne de yeryüzündeki canlı yaşamı ciddi ölçüde tehdit eder boyutlara varan çevre felaketlerinden kurtulmak açısından yararlı olduğunu göstermeyip; aksine bu sorunların geri planında bulunan teorik zemini ve zihniyeti bu tür düzensizlik, amaçsızlık, anlamsızlık, değersizlik, karışıklık gibi olumsuz terimlerle yüklü düşüncelerin oluşturduğu izlenimini vermektedir.¹⁵ Fakat iyi-kötü, yararlı-zararlı öl-

¹¹ İnsanın bunlar ve benzeri nitelikleri hakkında geniş bilgi için bkz. Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.)

¹² Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 11.

¹³ Chardin, *İnsanın Tabiattaki Yeri*, s. 8.

¹⁴ Roger Garaudy, *20. Yüzyıl Biyografisi: Roger Garaudy’nin Felsefi Vasiyetleri*, çev. Ahmet Zeki Ünal, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1989), s.128. Garaudy, bilimi ve bilimciliği burada şu şekilde ayırdeder: “İnsana, doğa üzerinde eşsiz bir üstünlük sağlayan deneysel matematik yöntemlerinin bütünü olan bilim. Bu yöntemlerle sanat, aşk, özveri, inanç ya da yalnızca kendine özgüllüğü içinde başka bir insan örneklerinde olduğu gibi hayatın diğer bütün boyutlarını açıklamak ya da onlar adına reddetmek için, bu yöntemlerin yasal saygınlığından yararlanmak isteyen Batıl inançlar bütünü olan bilimcilik.”

¹⁵ Çevre sorunları ile insan ve çevresi arasındaki ilişkiyi kopuk gören düşünceler arasındaki ilişki konusunda geniş bilgi için bkz. İbrahim Özdemir, *The Ethical Dimension of Human Attitude Towards Nature* (Ankara: The Ministry of Environment, 1997), s. 8-9 vd. Deniz, hava, kara gibi her düzeyde görülen kirlilik, radyasyon, artan kanser ve benzeri hastalık vakaları türünden doğrudan veya dolaylı ekolojik sorunların derinliklerinde de insan- evren ilişkisiyle ilgili bu türden yanlış felsefi, metafizik, etik değerlendirmeler yatmaktadır; bu iki olgu arasında açıkça görülmeyebilen ama yakın bir ilişki vardır. Bu konudaki hatalı paradigma-

çütlerine göre yapılan değerlendirmeler bu görüşlerin yanlışlığını gösteren tek ve önde gelen sebepler değildir. Zira bu durumda insanın kendi kendini seçmesi (self-selection) veya acı bir gerçeğe tatlı bir görüntüyü tercih etmesi şeklinde bir itiraz söz konusu edilebilir. Oysa bu anlayışın yanlışlığı ya da en azından eskiden olduğu kadar ikna edici olmayışı, yine son 20-30 yıla ait, evrenin yapısı ve özellikleriyle ilgili bilimsel keşifler, kozmolojik ilkeler ve yorumlarla daha belirgin bir biçimde görülebilir hale gelmiştir. Biz de bundan sonra daha ziyade bu bilimsel ve kozmolojik boyut üzerinde duracağız.

2. İnsan-Evren İlişkisinde Rastgelelik İddiası ve Kozmik Uyuşumlar

Son yıllarda, insanın evrenle bağıını koparan ve insanın kozmosdaki yerini garip bir rastlantı sonucu ortaya çıkarmış bir gölge olaya indirgeyen pozitivist, materyalist görüşlerin yeniden gözden geçirilmesini adeta zorunlu kılan kozmik uyuşumlardan (cosmic coincidences) ve bunların gerektirdiği bir açıklama olarak insancı (antropik) kozmolojik ilkedен söz edilir olmuştur. Önce insancı ilkeye de yol açan kozmik uyuşumlardan kısaca bahsedelim. Zira bu, hem insancı ilkenin arka planındaki bilimsel nedenleri görmek için, hem de evren-insan ilişkisini rastlantıya atfetmenin mümkün veya ikna edici olup olmadığını düşünmek için önem arz etmektedir.

Son yirmi veya otuz yıl boyunca, kozmoloji uzmanları, fizikçiler ve gökbilimciler, bir gün içinde insan hayatı var olacaksa, evrenin yapısı ve gelişiminde karşılaşılması gereken son derece kompleks ve hassas bir takım özel şartlar olduğunu belirlediler. Günümüzde fizik, astrofizik, klasik kozmoloji, kuantum mekaniği ve biyokimyanın farklı alanlarında yapılan çeşitli keşifler, bu zamanda yeryüzünde şuurlu sahibi bir canlı hayatın varlığının, fiziksel ve kozmolojik sabitlerin hassas dengesine bağlı olduğunu tekrar tekrar ortaya koymaktadır; öyle ki, bu sayısal oranların herhangi biri çok hafifçe değiştirilmiş olsa, bu denge altüst olur; hayat, ne var olur ne de varlığını sürdürebilirdi.¹⁶

ların değiştirilmesi, insan-tabiat ve hatta insan-evren ilişkisinin doğru ve yararlı bir çerçeveye oturtulması kaçınılmaz gözükmektedir. Belki biraz abartılı gözükse de, Fritjof Capra'nın uyarısı haksız olmasa gerektir: "Eğer yeni-paradigmaya geçiş yapmazsak gerçekten de kendi kendimizi imha tehlikesiyle karşı karşıya kalabiliriz. Dolayısıyla paradigma değişimi insan ırkı için hayati bir meseledir." (Fritjof Capra, *Kâinata Mensup Olmak*, çev. Mücahit Bilici, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996, s. 107).

¹⁶ William Lane Craig, "The Teleological Argument and the Anthropic Principle," *The Logic of Rational Theism: Exploratory Essays*, ed. by W. L. Craig and M.S. McLeod, (New York: Edwin Mellen Press, 1990), s. 128.

Birçok kozmolojist, tabiatın ana kuvvetlerinin (çekim, elektromanyetizm, nükleer güçlü kuvvet ve nükleer zayıf kuvvetlerin) güçleri ve parçacık kütlelerinin, gözlenebilir evrenin genişleme oranının, onun (son derece düşük) türbülans derecesinin, ve başka birçok konunun hepsinin, canlılığı meydana getirmek için hassas bir biçimde ayarlanmış (fine-tuned) gözükmesinden etkilenmişlerdir. Zira bunlardaki küçücük değişiklikler herhangi bir türden canlı varlıkların gelişimini önlerdi. Örneğin, ilk anlardaki genişleme oranında milyarlarca bir oranında küçücük bir değişiklik olması, öyle görünüyor ki, ya neredeyse hemen içe kapanıp çökmüş ya da kısa zaman içinde tamamen çok seyrek ve çok soğuk gazlardan ibaret hale gelecek şekilde hızla parçalara ayrılmış şeylere yol açardı. Yine, elektromanyetizm ve çekimin göreceli güçlerinde eşit ölçüde küçük bir değişiklik, güneş gibi sabit yıldızların var olmasını önleyebilirdi. Keza, nötron-proton kütlesi farkı, elektron kütlelerinin aşağı yukarı tam iki katı olmasaydı, o zaman hiçbir kimyasal etkileşim olmazdı. Bunlara benzer şekilde çok ince bir hassasiyetle ayarlanmayı gerektirdiği görülen otuza yakın faktöre dair uzun bir liste sürüp gider.¹⁷ Bunlara Stephen W. Hawking'den (1942-) sadece bir örnek vermek yeterli görülebilir. "Evren, niçin çöken modellerle sonsuza dek genişleyen modelleri ayıran kritik hıza çok yakın bir hızla genişlemeye başladı, öyle ki şimdi, on milyar yıl sonra bile, hâlâ kritik hıza yakın bir hızla genişlemekte?" diye soran Hawking, asıl hayret uyandırıcı olan kozmik uyuşumu da şöyle belirtmektedir: "Büyük patlamadan bir saniye sonraki genişleme hızı, yalnızca yüz bin milyarda bir oranında az olsaydı bile, evren daha bugünkü büyüklüğüne erişmeden çökmüş olurdu."¹⁸

Kozmik uyuşumların keşfinin iki sonucu olduğunu söylememiz mümkündür. Bunlardan birincisi daha fikri ve felsefi olandır. Bu, Joseph M. Zycinsky'nin şu ifadelerinde dile getirilmektedir. "Kozmik uyuşumların bu görünüşü, kozmik gelişimin raslantısal olmayan bir yapısı olduğu sonucunu desteklemektedir."¹⁹ İster evren, ister canlı varlıklar veya insan olsun, tek tek her alanda temelde metafiziksel bir niyet taşımadan yapılan çok dikkatli araştırmalar, tabiatın kanunların yönettiği bir düzenin varlığını açıkça göstermektedir. Bütün bunlar ortadayken, bu uyumlu yapısal

¹⁷ John Leslie, "Creation Stories," *International Journal for Philosophy of Religion* 34, 1993, s. 67-68.

¹⁸ Stephen W. Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi: Büyük Patlamadan Kara Deliklere*, çev. Sabit Say ve Murat Uraz, (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1991), s. 159.

¹⁹ Joseph M. Zycinsky, "The Anthropic principle and Teleological Interpretations of Nature," *Review of Metaphysics* 41, 1987, s. 332.

organizasyonun rastlantıdan kaynaklandığını ileri sürmek, artık eskiden olduğu kadar da makul ve inandırıcı gözükmemektedir.²⁰

Araştırmalar evrenin derinliklerine doğru ilerledikçe ve evrenin daha ilk aşamaları daha fazla bilinir hale gelince, sadece dünyanın etrafındaki güneş sistemi içinde veya samanyolu galaksisinde değil, evrenin büyük patlama ile başlayan ilk saniyelerinden beri her anında çok hassasca ayarlanmış kritik bir düzenin olduğunun ortaya çıkması, rastlantısallığa dayalı iddiaları inanılması çok zor bir duruma düşürmüş gibi gözükmemektedir. Evrenin, hem ezeli değil, zaman içinde var olmuş olması, hem de var oluşunun başından beri canlı hayatın oluşumu ve yaşaması ile yakından ilişkili, hatta doğrudan bağlantılı birçok farklı unsurun ve özelliğin, çok hassas dengeler ve düzenler içinde gelişimini sürdürmekte oluşu, insanın evrende rastgele bir kaynaktan tesadüfen ortaya çıkmış, evrenin kalan kısmından izole olmuş, yalnız ve yabancı bir çingene gibi olduğu iddiasının, ne bilimsellik ve nesnellik ne de felsefilik ve rasyonellik adına savunulabilecek bir tarafı vardır.

Kozmik uyuşumlar olarak nitelendirilen bu özel şartların keşfi, ikinci olarak, fizikçileri, bu kozmik uyuşumları bizim kendi varlığımızla ilişkilendiren İnsancı İlke'yi formüle etmeye sevketti.

3. İnsan-Evren İlişkisinde Amaçsızlık İddiası ve İnsancı Kozmolojik İlke

Yukarıda kısaca değindiğimiz kozmik uyuşumlar, evrenin başlangıç şartlarının seçimi ve temel fiziksel sabitlerin değerleri, bir açıklama ihtiyacı doğurmuş; neticede insancı kozmolojik ilke (the anthropic cosmological principle) ileri sürülmüştür. İlk defa 1974'de fizikçi Brandon Carter tarafından öne sürülen bu ilkenin çeşitli versiyonları, önce genel ve sade bir ifadeyle söylemek gerekirse, karbon-temelli canlı hayatın ortaya çıkışı ile evrenin kozmolojik yapısı, kozmik gelişimin yasaları ve fiziksel sabitlerin değerleri arasında çok yakın bağlantıların olduğunu dile getirmektedir.²¹ Bugün birçok fizikçi, insancı ilkeye, salt kurgusal bir fikir olarak değil, kozmolojik hipotezlerin kabulü için elzem olan önemli gözlemsel tahminlere yol açabilecek ciddi bir bilimsel ilke olarak bakmaktadırlar.²² Nitekim "bazı kozmologlar bu insancı yaklaşı-

²⁰ Maurice Bucaille, *İnsanın Kökeni Nedir*, çev. Ali Ünal, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1988), s. 283. Evrenin daha baştan çok ince bir biçimde ayarlanmış gözükteğünün ortaya çıkmasına rağmen yine de bazıları, "bizim evrenimiz ve varlığımız çok büyük ölçüde gayri muhtemel bir rastlantı olabilir" (Krişna Kunchithapadam, <http://www.cs.wisc.edu/krishna/misc/anthropic.html>, s. 7) diye görüşünde ısrar etmeye devam edebilmektedir.)

²¹ Zycinsky, "The Anthropic Principle...", s. 317.

²² Harris, *Cosmos and Anthropolos*, s. 1.

mın, uzayın neden üç boyutlu olduğu, protonun kütesinin elektronunkinden neden çok daha büyük olduğu (tam olarak 1836 kez büyük), ya da nötronun kütesinin neden protonunkinden yüzde 0.14 fazla olduğu gibi sorulara yanıt bulabilmenin tek yolu olduğunu düşünüyorlar. Eğer bunlar olmasaydı, biz de burada olmazdık.”²³ Bununla birlikte insanı ilkenin farklı biçimleri vardır ve bunlar birbirinden farklı bilimsel değerlendirmelere tâbi tutulmaktadır. Örneğin Stephen Hawking’e göre “Zayıf insanı ilkenin geçerliliğini ya da yararlığını çok az kişi sorgular. Ama bazıları daha ileri gidip ilkenin güçlü yorumunu öneriyorlar.”²⁴

Yukarıda da değindiğimiz gibi, genel bir tanımla “evrenin, zekanın gelişmesi için uygun koşullar taşıyacak biçimde yapılmış olduğunu iddia” eden²⁵ insanı ilkenin, tam olarak ne anlama geldiği ile ilgili bazı karışıklıklara neden olan birkaç farklı biçimi vardır. Böyle fikir ayrılıkları ile karşılaşıldığında yapılabilecek şeyin en iyisi, onu zayıf (weak) ve güçlü (strong) insanı ilkeler olarak iki farklı biçimde ilk defa öne süren Carter’dan doğrudan alıntılar yapmak olsa gerektir. Zayıf insanı ilke şöyle ifade edilmektedir: “Gözlemciler olarak varlığımızla uyusur olacak ölçüde, evrendeki yerimizin zorunlu olarak ayrıcalıklı olduğu gerçeğini hesaba katmaya hazırlıklı olmalıyız.”²⁶ Stephen Hawking’in tanımına göre ise, “Zayıf insanı ilke, uzayda ve/veya zamanda sonsuz ya da çok büyük bir evrende, zeki yaratıkların gelişimi için gereken koşulların ancak uzayda ve zamanda sınırlı, belli bölgelerde sağlanacağını belirtir.”²⁷

Zayıf insanı ilkenin bilimsel açıklama değeri, aynı zamanda, insanın fiziksel küçüklüğü karşısında evrenin büyüklüğü ve yaşına dayalı olarak yapılan naturalist itirazlara karşı felsefi bir açılım da sağlamaktadır. Bu nedenle Hawking’in zayıf insanı ilkenin bilimsel açıklama değerine ilişkin aşağıdaki izahı, insan evren ilişkisi ile ilgili felsefi problem açısından da dikkatle izlenmeye değerdir. Hawking’in belirttiğine göre, “Zayıf insanı ilkenin kullanıldığı bir örnek, büyük patlama olayının niçin yaklaşık on milyar yıl önce olduğunun ‘açıklama’sıdır. Zeki varlıkların evrimleşmesi için yaklaşık o kadar süre gerekir. Yukarıda açıklandığı gibi, önce ilk kuşak yıldızlar oluşmalıydı. Bu yıldızlar baştaki hidrojen ve helyumun bir bölümünü bizim ana maddemiz olan karbon ve oksijen gibi elementlere dönüştürdüler. Sonra, yıldızlar süpernova biçi-

²³ Joseph Silk, *Evrenin Kısa Tarihi*, çev. Murat Alev, (Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 1997), s. 9.

²⁴ Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s. 162.

²⁵ Silk, *Evrenin Kısa Tarihi*, s. 10.

²⁶ Brandon Carter, “Large Number Coincidences and the Antropic Principle in Cosmology” [1974], John Leslie, ed., *Philosophical Cosmology and Philosophy* (New York: Macmillan, 1990), p. 127.

²⁷ Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s. 162.

minde patladılar ve döküntüleri aralarında şimdi yaklaşık beş milyar yaşında olan güneş sistemimizin de bulunduğu diğer yıldız ve gezegenleri oluşturdu. Dünyanın var oluşunun ilk bir iki milyar yılı içinde sıcaklık herhangi karmaşık bir varlığın gelişimi için çok yüksekti. Sonraki üç milyar kadar yıl, basit organizmalardan zamanı büyük patlamaya dek ölçme yetisinde varlıklara doğru yavaşça ilerleyen biyolojik evrim sürecine ancak yetti.”²⁸ Zayıf insancı ilke ile ilgili bu bilimsel açıklamalar, insanın, kendisine ilgisiz, yabancı, sağır, bir dünyada tesadüfen ortaya çıkmış garip bir rastlantı, gibi değil; gerek uzay gerek zaman olarak evrenin her bir anı ve her bir noktası ile bağlantılı olduğunu ve bu özelliklerin rastgele bulunabilecek özellikler değil, son derece kritik noktalarda özellikler olduğunu göstermektedir.

Şimdi de kısaca insancı ilkenin “güçlü” denilen versiyonu üzerinde duralım. Carter, güçlü insancı ilkeyi de şöyle ifade etmektedir: “Evren (ve bağlı olduğu temel parametreler, belli bir evrede içinde gözlemcilerin yaratılışını kabul edecek biçimde olmalıdır.”²⁹ Hawking’in güçlü insancı ilkeyi tasviri, Carter’inkinden biraz farklı gözükmektedir. Onun ifadeleriyle insancı ilkenin güçlü yorumuna göre, “her biri kendi ilk durumuna ve belki de kendi bilim yasaları takımına sahip çok sayıda değişik evrenler ya da tek bir evrenin çok sayıda değişik bölgeleri vardır. Bu evrenlerin çoğunda koşullar karmaşık organizmaların gelişimine uygun olmayacaktır; yalnızca bizimki gibi bazı evrenlerde zeki yaratıklar gelişip şu soruyu sorabileceklerdir: ‘Evren niçin gördüğümüz gibi?’ O zaman yanıt basittir: Başka türlü olsaydı, biz burada olamazdık!”³⁰

Hawking, “güçlü insancı ilkenin bir desteği olarak görülebilir” olan bir takım olgulardan da bahsetmektedir. Örneğin, bilim yasaları, şimdi bildiğimiz biçimiyle, elektronun elektrik yükünün niceliği ve proton ve elektronun kütlelerinin oranı gibi pek çok temel sayısal değer içerir. Şasılacak gerçek ise bu sayıların değerlerinin yaşamın gelişimini olanaklı kılmak için çok ince ayar edilmiş gibi gözükmesidir. “Örneğin, elektronun elektrik yükü azıcık değişik olsaydı yıldızlar ya hidrojen ve helyumu yakamayacak, ya da patlayamayacaktı.”Dolayısıyla,” bu sayıların herhangi bir zeki yaratığın gelişimini olanaklı kılacak değerleri, sınırlı belli aralıklar içindedir. Çoğu değer takımları, çok güzel olsalar da bu güzelliğe bakıp hayran kalacak kimsenin olmayacağı evrenlere yol açacaktır. Bu, Yaratılış’ta ve bilim yasalarının seçiminde tanrısal bir ere-

²⁸ Aynı eser, s. 162.

²⁹ Carter, “*Large Number Coincidences...*”, s. 129.

³⁰ Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s. 162-163.

ğin tanıtı olarak, ya da güçlü insancı ilkenin bir desteği olarak görülebilir.”³¹

Güçlü insancı ilke, değişik yorumlara tâbi tutulmaktadır. Hawking’in yorumu, onu adeta tanrısal erek alternatifinin karşısında konumlanmış bir çok-evrenler hipotezi olarak ortaya koymaktadır. Fakat daha sonra Hawking, bu biçimde çok-evrenci olarak anlaşılan bir güçlü insancı ilkeye karşı çıkmaktadır. Ona göre, “Evrenin gözlemlenen durumunun bir açıklaması olarak güçlü insancı ilkeye çeşitli yönlerden karşı çıkılabilir. İlkın, bu başka başka evrenlerin hangi anlamda varoldukları sorulabilir. Eğer gerçekten birbirlerinden ayrısalar, bir başka evrende olup bitenlerin kendi evrenimizde gözlemlenebilecek bir sonucu olamaz. O halde, tutumluluk ilkesini kullanıp onları kuramdan kesip atabiliriz. Öte yandan, tek bir evrenin başka başka bölgeleri iseler bilim yasaları her bölgede aynı olmalıdır, yoksa bir bölgeden ötekine süreklilik kalmaz.”³²

Ancak, çok-evrenler hipotezi, güçlü insancı ilkenin tek yorumu veya anlaşılma tarzı değildir. Hawking’in belirttiği ilk alternatife, erekselliğe, doğrudan veya dolaylı olarak göndermede bulunan yorumlar da vardır. Nitekim yukarıda verilen Carter’a ait güçlü insancı ilke tanımındaki “olmalı” (must be) ifadesi, bazılarınca teleolojik olarak anlaşılmakta ve yorumlanmaktadır. Bu, “gözlemcileri meydana getirmek ve varlıklarını devam ettirmek amacıyla ‘tasarlanmış’ tek bir mümkün Evrenin var olduğu”nu³³ iddia etmektedir. Güçlü İnsancı İlkenin bu amaçsal formülasyonu “Hayatı meydana getirmek için, evrenin, hayatın ortaya çıkışı için yeterli özellikleri geliştirdiğini ileri sürerek, WAP’ın (zayıf insancı ilkenin) etkililiğini açıklar. Buradaki ...mek için (in order to) teriminin varlığı, şüphesiz bu modeli teleolojik, yani amaç-yönelimli olarak tanıtır. Buradaki amaç, hayatın varlığıdır.... Bundan başka, birçok farklı versiyon ortaya atılımtaysa da, nihayetle, bunların hepsi bir çeşit doğa üstü varlığa götürmektedir.”³⁴ Bazıları da güçlü insancı ilkenin bu yorumunu ayrı bir teleolojik insancı ilke formu olarak yorumlamakta ve sunmaktadır. Buna göre, “akıl sahibi gözlemciler meydana getirmek ve onların varlığını sürdürmek amacıyla *tasarlanmış* sadece tek bir tane mümkün Evren vardır.”³⁵

³¹ *Aynı eser*, s. 163.

³² *Aynı eser*, s. 163-164.

³³ John D. Barrow and Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1986), s. 22.

³⁴ George Gale, “Whither Cosmology: Anthropic, Anthropocentric, Teleological?,” Nicholas Rescher, ed., *Current Issues in Teleology* (Lanham, MD: University Press of America, 1986), s. 106.

³⁵ Harris, *Cosmos and Antropos*, s. 28; Krş. Barrow and Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, s. 22.

İnsancı ilkeler ve teleolojik yorumları, insan ve evren arasında katı bir klasik insan-merkezcilik ve deyim yerindeyse salt insan-içincilik türünde bir insan-evren ilişkisini çağrıştırmamaktadır. Zaten biz de böyle bir sonuca varmaya çalışmıyoruz. Ancak insancı ilkeler ve onlara neden olan evrende görülen insan varlığı açısından kaçınılmaz olan olağanüstü rakamlara ulaşan kritik dengelerdeki kozmik uyumlar, insan ve evren arasında bir yakınlık, ittifak, amaç ilişkisi olmadığı görüşünün yanlışlığını, ya da en azından gerçeğe pek yakın gözükmediğini göstermeye yetmektedir. Zira kozmolojik bilgiler ve ilkeler ışığında düşünüldüğünde insan ve evren arasında bir sebep-sonuç ve hatta belki aynı zamanda bir sonuç-sebeep ilişkisi görülmektedir. Bu durumda bilimsel ve felsefi gelişmeler ve görüşler açısından baktığımızda, bize göre aslında insan ve evren arasında yakın ve olumlu bir karşılıklı ilişki ve ittifak vardır; yoksa iddia edildiği gibi, bir kargaşa ve karşıtlık değil.

Bu konularda kendisine ve eserlerine sıkça atıfta bulunulan kişilerden biri olan fizikçi Freeman Dyson'ın, bir dizi kozmik uyumun desteğinde yazdıklarına katılmamak mümkün değildir: "Evrende kendimi yabancı gibi hissetmiyorum," diyor Dyson, ve ekliyor: "Evreni ne kadar çok incelersem ve onun yapısının ayrıntıları üzerinde ne kadar çok çalışırsam, evrenin bizim geliyor olduğumuzu bir anlamda bilmiş olması gerektiğinin o kadar çok delilini buluyorum.... Evrenin yapısı ile hayat ve zekanın gerekleri arasındaki çok özel ahenk, olayların planlanışında zihnin öneminin üçüncü tezahürüdür."³⁶

Yine bu konuların günümüzdeki otoritelerinden fizikçi Paul Davies de benzer görüşlere yer vermektedir.. Ona göre, dört asır önce bilim, Tanrı tarafından tasarlanmış, amaçlı bir yapı olan kosmos içinde insanlığın sıcak ve rahat yerini tehdit eder görüldüğü için din ile çatışmaya girmişti. Kopernik ile başlayan ve Darwin (1809-1882) ile sona eren devrim, insanları değeri düşük ve hatta abes görme etkisi doğurmuştu. Artık insanlara büyük planın merkezinde bir yer verilmiyor; bunun yerine ilgisiz bir kozmik dramada tesadüfi ve görünüşe göre anlamsız bir rolleri olduğu varsayılıyordu.³⁷ Oysa, Davies'in haklı olarak belirttiği ve bizim de bu bildiride savunmaya çalıştığımız üzere, gerçekte "bilim; insanları, kör fiziksel güçlerin rastlantısal ürünleri olarak göstermenin aksine, bilinç sahibi organizmaların, evrenin temel özelliği olduğu izle-

³⁶ Freeman Dyson, *Disturbing the Universe* (New York: Harper&Row, 1979), s. 250, 252.

³⁷ Paul Davies, *The Mind of God: Science and the Search for Ultimate Meaning* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990), s. 20.

nimini vermektedir.Bu nedenle biz, doğanın yasalarına derin, ve - inanıyorum ki- anlamlı bir şekilde yazılmıştık.”³⁸

İnsan ve evren arasındaki olumlu ilişkiyi vurgulayan sadece fizikçiler değildir. Bu ilişkiyi rastgelelik ve amaçsızlık bağlamında görmeyi, aksine insan ve evren arasında yakın, özel ve belli ölçüde ereksel bir ilişkinin olduğunu dile getirmeye çalıştığımız bu bildirinin ana fikri aşağı yukarı, Tübitak’ın popüler bilim kitapları serisi içinde bu yıl çıkmış olan *Modern İnsanın Kökeni* adlı popüler biyoloji kitabının Önsöz’ünde de dile getirilmektedir: “Copernicus ve Darwin’in devrimsel kuramları insanı evrenin merkezi konumundan uzaklaştırdı. Ancak insan, diğer türler gibi, evrimsel bir sürecin ürünü olarak kabul edilse bile, yine de Homo Sapiens’ler bu sürecin özel bir ürünü, onun nihai bir amacı olarak görülebilir.”³⁹

O halde, sonuç olarak, insanın rastgele oluşmuş ve gelişmiş bir evrende tesadüfen ortaya çıkmış garip ve anlamsız bir gölge olay olduğu, ve sözde bunun anlaşılmasıyla, antik insan-evren ittifakının yıkıldığı görüşü, hem öncülleri ve hem de sonucu itibarıyla insan hayatının anlamına bakış açısından uygun düşmediği ve doğal çevrenin korunması açısından yararlı olmadığı gibi, bilimsel ve felsefi olarak da doğru değildir. Aksine son yirmi otuz yılın felsefi, ekolojik, ve özellikle de bilimsel ve kozmolojik gelişmeleri, insan ve evren arasında çok hassas dengelerin gösterdiği özel ve muhtemelen ereksel bir yakın ilişki ve ittifakın olduğunu göstermektedir.

³⁸ Aynı eser, s. 21.

³⁹ Roger Lewin, *Modern İnsanın Kökeni*, çev. Nazım Özüldayın, (Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 1998), s. Önsöz’de numarasız. Burada Jean Paul Sartre’in, ölümünden fazla uzun olmayan bir süre önce kendisiyle yapılan bir diyalogda “Şans eseri olduğumu, evrendeki bir toz zerreciği olduğumu değil, aksine beklenen, hazırlıkları yapılmış, önceden tasarlanmış biri olduğumu hissediyorum” dediği de belirtilmeye değer. Bkz. *National Review*, 11 June 1982, s. 677, N. L. Geisler, “The Collapse of Modern Atheism,” *The Intellectuals Speak Out About God*, ed. By R. Abraham Varghese, (Chicago, Illinois: Regnery Gateway, 1984) s. 148’den naklen.

NATURAL THEOLOGY IN CHRISTIANITY AND ISLAM: IS THERE A COMMON CORE?

Yrd.Doç.Dr.Cafer Sadık YARAN*

TÜRKÇE ÖZET

Doğa bilgisi ve bilimleri ile temel dinî inançlar arasında olumlu bir ilişkinin varlığının, felsefî bir yorumla dile getirilmesinden ibaret, rasyonel bir teoloji anlayışı olarak belirtilebilecek olan “doğal teoloji”nin (veya “tabîî kelâm”ın), hem bilim ve din, hem de Hristiyanlık ve İslam arasında olumlu bir diyalog için köprü vazifesi görebilecek alanlardan birisi olabileceği varsayımı, bu çalışmanın arkasındaki düşünsel nedeni ve çalışma içinde savunulan tezi oluşturmaktadır.

İnsan aklının, dünya ile ilgili gözlemlerine dayalı olarak, Tanrı hakkında bilgiye erişme çabası olarak da tanımlanan doğal teoloji, bazılarına göre, modern dönemlerde din felsefesi olarak anlaşılmaya başlanmıştır. Hristiyanlıkta o, St. Thomas’ın “vahyî” ve “tabîî” teolojileri birbirinden ayırmasıyla gün yüzüne çıkmış; özellikle John Locke’dan sonra, 17. ve 18. Yüzyıllarda yaygın bir teoloji ve din felsefesi akımı haline gelmiştir. Batı’da bir süre gözden düşen doğal teoloji, son zamanlarda yeni savunucular bulmaya başlamıştır.

İslamda,başı başına bir doğal teoloji disiplini veya akımı olmamışsa da, doğaya bakarak teolojik deliller çıkarma anlamında genel ve kendine özgü bir doğal teoloji etkinliği, kelâmın içinde her zaman var olmuştur. Doğal teoloji terimi, İslam ile ilişkilendirildiğinde bu genel anlamı ile kullanılmaktadır. İslamda ve teolojisinde Gazali gibi Müslümanların büyük etkisini taşıyan St.Thomas’dan sonra gelişme gösteren Hristiyanlıktaki doğal teoloji çalışmaları arasında, Tanrı’nın varlığının

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

delilleri, Tanrı'nın belli başlı sıfatları ve Tanrı-âlem-insan ilişkisi gibi konularda ortak bir özün bulunduğu görülmektedir.

The relationship between science and religion in our present time of late twentieth century is reminiscent of their relationship in the late eighteenth century. Science and religion now display an appearance of being a candidate for more amicable and more constructive interaction than in the past ever. The realization of this, however, needs very careful and well-informed inter-disciplinary studies between science and theology. If there is a need for a constructive dialogue between science and theology, "The arena for their interaction is natural theology."¹ In addition to this, if there is also a need for a dialogue among diverse religions, for instance, between Christianity and Islam, one of the most important and common areas of dialogue and interaction is, again, natural theology. For this reason, we will argue in this article that natural theology is important both for a constructive dialogue between science and religion, and for the same sort of dialogue between Christianity and Islam. (I should mention in the beginning that, I will talk about natural theology in general, and will not go into a very significant but slightly different issue of how to revise and revive the classical natural theology in this article.)

The Definition of Natural Theology

The term "theology" comes from the "Greek *theos* ("God") and *logos* ("discourse" or "reason").² It is not found in the New Testament; on the other hand, *gnosis* (knowledge) is frequently used. Perhaps because of the problem of gnostic heresy, Christian writers from the time of Origen onwards adopted the term *theologia* to refer to the gift of insight into the divine being.³ Theology is a term which has had a number of meanings at different times in history. "In the English-speaking world today, it would now widely be taken to refer to the rational account given of Christian faith".⁴

¹ John Polkinghorne, *Science and Creation: The Search for Understanding* (London: SPCK, 1988), p. 2.

² William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought* (New Jersey: Humanities Press, Sussex: Harvester Press, 1980), p. 574.

³ Alan Richardson, and John Bowdan, eds., *A New Dictionary of Christian Theology* (London: SCM Press, 1983), p. 567.

⁴ *Ibid.*, p. 566.

In the dictionaries of theology, "natural theology" is shortly defined as "Knowledge about God based on human reason"⁵ or "knowledge about God and the divine order which man's reason can acquire without the aid of revelation."⁶ According to a broader definition, it is "The understanding of the nature and existence of GOD and of the duty, freedom, and immortality of man, which is held in Western thought to be obtainable through rational reflection on the world, taking account of human thought and experience."⁷ One of the most appropriate and useful definition is this: "Natural theology may be defined as the search for the knowledge of God by the exercise of reason and the inspection of the world."⁸

It should be pointed out that the word "natural" here does not necessarily mean "empirical" or "scientific." Rather, "The word 'natural' in this connection reflects the ancient Stoic and Platonic conceptions of the natural as the rational; natural theology is rational reflection on the question of divine existence."⁹ For this reason, it is sometimes referred to as philosophical theology, as well. Stephen Evans writes, for instance, that the "attempt to determine the truth of theism without assuming the standpoint of a particular religion we shall term *natural theology*, or philosophical theology."¹⁰ Some writers even see it in conjunction with the philosophy of religion. According to Dan Cohn-Sherbok, "In the modern period, natural theology has come to be understood primarily as philosophy of religion dealing with such topics as proofs for the existence of God, the rationality of religious belief, religious experience, and the relationship between religion and morality."¹¹

The aim of a discipline may be considered to be one the important elements of its definition. Having looked at from this perspective, it is seen that the aim of natural theology "is to offer a rational presentation of faith; in the words of Anselm (11th cent.), it is *fides quaerens intellectum* (faith seeking understanding)."¹²

⁵ Dan Cohn-Sherbok, *A Dictionary of Judaism and Christianity* (London: SPCK, 1991), p. 111.

⁶ Richardson, *A New Dictionary of Christian Theology*, p. 393.

⁷ David A. Pailin, "Natural Theology," in *The Penguin Dictionary of Religions*, ed. By John R. Hinnels, (London: Allen Lane, 1984), p. 228.

⁸ Polkinghorne, *Science and Creation*, p. 2.

⁹ Richardson, *A New Dictionary of Christian Theology*, p. 393.

¹⁰ C. Stephen Evans, *Philosophy of Religion: Thinking about Faith*, (Illinois, and Leicester: InterVarsity Press, 198200), p. 38.

¹¹ Cohn-Sherbok, *A Dictionary of Judaism and Christianity*, p. 112.

¹² Cohn-Sherbok, *Op.cit.*

When it comes to theology in Islam, it is shortly called *Kalam*. The term *Kalam*, which literally means "speech" or "word," is used in Arabic translations of the works of Greek philosophers as a rendering of the term *logos* in its various senses of "word," "reason," and "argument." In addition to this, the term *Kalam*, without any qualification, was applied to a particular system of thought which arose in Islam prior to the rise of philosophy.¹³ A detailed discussion of the fundamental principles of Islam led Muslim scholars in the second and third/eighth and ninth centuries of *Hijrah* to philosophical reasoning on the nature and attributes of God and His relation to human beings and the universe. As a result, a new science of Muslim scholasticism called '*Ilm al-Kalam*' came into being.¹⁴ The aims of the *Kalam*, which soon became a highly sophisticated dialectical system, were the defence of the faith by rational arguments, the stilling of believers' doubts, and the strengthening of their belief."¹⁵

It is quite difficult to give an adequate definition or even description of natural theology in Islamic thought. The reason is that there is not a specific discipline, movement or concept of natural theology, in Islamic theological thought comparable to the one in Christianity. Indeed, in Christianity, one can find natural theology as an independent discipline or an outstanding intellectual movement or at least as a clear and distinct concept which may easily be defined and understood by many. Whereas in Islam, natural theology has never been a separate discipline, movement, or even a technical term. But this does not, of course, mean that there is not any comparable counterpart of the studies of natural theology in Islam. It should be indicated at the beginning, however, that when we use an expression like natural theology in Islam, the term 'natural theology' here is used as a general expression referring to more or less comparable studies in Islam rather than as a technical term as in Christianity.

Although it is not separated and independent from revealed theology, it may be said that there is a more specific natural theology in Islamic thought having its own characteristics particularly in relation to the Qur'anic revelation and to the revealed theology. It is often pursued within the conceptual framework of the revealed theology, namely, *Kalam*. The reason for this can be the nature of revealed scripture, the Qur'an, which involves lots of verses regarding God's signs in nature,

¹³ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1976), pp. 1-2.

¹⁴ A.K.M. Ayyub Ali, "Maturidism," in *A History of Muslim Philosophy*, ed. By M.M. Sharif, vol. I., (Wiesbaden: Otto Harrossowitz, 1963), p. 259.

¹⁵ C. E. Bosworth, "Kalam," in *The Penguin Dictionary of Religions*, ed. By John R. Hinnels, (London: Allen Lane, 1984), p. 178.

and encourages reflection and contemplation upon them. But it is not impossible to consider the natural (and rational) arguments and understandings independently of revealed ones in the *Kalam* books, and to make a comparison with the natural theology in Christianity. This will probably be clearer when we see the history of the development of natural theology in both traditions.

The Historical Outlook of Natural Theology

In the early centuries of the Christian Church, a variety of attitudes to natural theology emerged. Tertullian (2nd-3rd cent.) was highly critical of a philosophical approach to the Christian faith. 'What has Athens to do with Jerusalem?' he asked. Augustine (4th-5th cent.), on the other hand, maintained that the Platonists were proto-Christians; none the less, he criticized the arrogance of philosophers and stressed that reason must be supported by faith.¹⁶

The Middle Ages saw the first great flowering of natural theology.¹⁷ In the twelfth century the long-standing tradition of learning began to acquire an increasingly self-conscious method, and the terms of the relationship between 'natural' and 'revealed' knowledge became a discussion of central and lasting importance.¹⁸ Pre-eminent among natural theologians was Thomas Aquinas (12th cent.), who systematized Christian theology along Aristotelian lines.¹⁹ He formulated the distinction between natural and revealed theology clearly and authoritatively, as over against the older Augustinian view that there is no 'unaided' knowledge of God. On the Thomist view, reason can assure us that God is and can infer by analogy certain truths about him; but only divine revelation could acquaint us with the truths of revealed theology, e.g. the doctrines of the Trinity, the Incarnation, the Atonement, etc.²⁰ Although Thomas Aquinas distinguished between truths of faith and truths of reason, the two elements work together in his writings, and according to his theory.²¹ Especially since John Locke (1632-1704), some theologians have seen natural theology as the only acceptable foundation of theological understanding.²² The program reached the status of a movement in the 17th and 18th centuries. The most rigorous proponent of the doctrine was

¹⁶ Cohn-Sherbok, *A Dictionary of Judaism and Christianity*, p. 112.

¹⁷ Polkinghorne, *Science and Creation*, p. 8.

¹⁸ Richardson, *A New Dictionary of Christian Theology*, p. 567.

¹⁹ Cohn-Sherbok, *Ibid.*, p. 112.

²⁰ Richardson, *Ibid.*, p. 393.

²¹ Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, p. 574.

²² Pailin, *Ibid.*, p. 229.

William Paley, whose book, *Natural Theology*, 1794, had considerable influence on Christian natural theology.²³

There have been, of course, those who would deny the possibility of such knowledge.²⁴ From the eighteenth century onward, natural theology, especially the traditional proofs of the divine existence, has been subjected to severe criticism by Hume, Kant, and some evolutionary naturalists.²⁵ Those who would deny the possibility and desirability of natural theology are by no means all of an atheist or agnostic persuasion. Natural theology has long been criticized from the other side by theologians who believe that it is incompatible with a doctrine of revelation. Karl Barh, in particular, the leading proponent of this point of view in this century, has criticized natural theology as an illegitimate attempt on the part of man to grasp the knowledge of God.²⁶

F. R. Tennant and other Modernists theologians constantly urged the relevance of Natural Theology to the coherence of Christian belief. "In spite of their best efforts, the subject was largely disregarded within the Christian Churches. At the beginning of the 1960s Ninnian Smart described Natural Theology as the 'the sick man of Europe' and lamented that many theologians seemed unconcerned about this."²⁷ However, there seems to be a revival of interest in natural theology recently. "It is thus noteworthy that in the 1990s a new interest in Natural Theology has come to the fore among a number of scientists and philosophers of religion. . . . The reason for this interest is that there appears to be a surprising correlation between what scientists have discovered about the universe and what the theistic religions have historically claimed."²⁸ Although most theologians would nowadays hesitate to speak of 'proofs' of God's existence, many would claim that natural theology provides a cumulative argument in support of theism.²⁹ Some scholars like J. Polkinghorne and T.F. Torrance even defend now that "natural theology is an essential study, not just an optional extra for those so inclined."³⁰

It seems almost necessary to start to the history of natural theology in Islam with the Qur'an, the revealed scripture of Islam. Because, as Mehmet Aydin says, "it seems that the verses which want the

²³ Reese, *Ibid.*, p. 380.

²⁴ Polkinghorne, *Ibid.*, p. 2.

²⁵ Richardson, *Ibid.*, p. 393.

²⁶ Polkinghorne, *Ibid.*, p. 2; Richardson, *Ibid.*, p. 393.

²⁷ Paul Badham, *The Contemporary Challenge of Modernist Theology* (Cardiff: University of Wales Press, 1988), p. 61.

²⁸ Badham, *Op.cit.*

²⁹ Richardson, *Ibid.*, p. 393.

³⁰ Polkinghorne, *Ibid.*, p. 15.

human beings to look at and reflect upon their selves, their biological nature, the happenings in the earth and the heavens, and the historical events would form almost one third of the Qur'an. . . . It is obvious that these verses suggest the ideas of order, purpose, providence, etc."³¹ Having mentioned that, one can say that the first and most comparable movement of natural theology in Islam may be found in the Mu'tazilite Kalam. "As a matter of fact, it was the Mu'tazilites who laid the foundation of this new science and made lasting contributions for its development. They started their movement by adopting a rational attitude in respect of some theological questions, but when they reached the height of their power, they adopted an aggressive attitude towards their opponents. The orthodox Muslims opposed the Mu'tazilite movement from the very beginning and tried to refute their doctrines by the traditional method."³² Thus, in one sense, "Muslim theology known as *Kalam* began as a reaction against the rationalistic school of the Mu'tazilites, and only gradually developed into a complete science."³³

Later on, conflicting ideas and antagonistic attitudes created chaos and confusion in Muslim thought and shook the foundation of old ideas and traditional beliefs. The need for reconciliation and solving the crisis by adopting a middle course and a tolerant attitude was keenly felt. At this critical period of the history a Muslim theology appeared, in three parts of the Muslim world, three eminent scholars: al-Maturidi in Central Asia, al-Ash'ari in Iraq, and al-Tahawi in Egypt. They all endeavoured to reconcile conflicting ideas and settle the theological problems of the time by adopting a system that would satisfy reason and conform to the general tenets of the Qur'an and the Sunnah. They exercised profound and lasting influence on the subsequent development of Muslim philosophy and theology.³⁴ Nevertheless, it must be pointed out that the two main schools of *Kalam* were the Ash'ari and the Maturidi schools.³⁵

In the earlier centuries the theologians, following the lead of abu al-Hasan al-Ash'ari, tried to use logic, the instrument of their enemies, in order to defend the truths of revelation. From the fourth/tenth century

³¹ Mehmet S. Aydin, *Din Felsefesi* [*Philosophy of Religion*, in Turkish], (Ankara: Selcuk Yayinlari, 1992), p. 63.

³² A.K.M. Ayyub Ali, "Maturidism," in *A History of Muslim Philosophy*, ed. By M.M. Sharif, vol. I., (Wiesbaden: Otto Harrossowitz, 1963), p. 259. Cf. Muhammad Muslehuddin, *Islam, Its Theology and the Greek Philosophy* (Lahore: Islamic Publications, 1984), pp. 71-77.

³³ Seyyed Hossein Nasr, "Fakhr al-Din Razi," in *A History of Muslim Philosophy*, ed. By M.M. Sharif, vol. I., (Wiesbaden: Otto Harrossowitz, 1963), p. 645.

³⁴ Ali, *Ibid.*, p. 259.

³⁵ Bosworth, *Ibid.*, p. 178.

onward, this defence itself became more subtle and systematic, reaching its height in the works of . . . al-Juwaini . . . With Ghazali *Kalam* took a new turn; opposed as it was from the beginning to the school of the philosophers, it now began to employ the syllogistic method, intellectual ('*aghi*) evidence, and certain theses of the philosophers, thus laying the foundations of the school of philosophical *Kalam* of the later theologians.³⁶

It may be indicated here that the role of Ghazali in Islamic theology and the role of Thomas Aquinas in Christian theology seem to be similar in the matter of bringing natural (in the sense of especially rational and philosophical in this context) theology closer to the revealed scriptural theology, and to make them together in a spirit of scriptural, natural and rational unity.

Fakhr al-Din Razi "is the greatest master of this later school of theology, surpassing in many ways even the more illustrious Ghazali. With Imam Fakhr philosophical *Kalam* reaches its zenith of power and perfection; his works became consequently a continuous source of influence over the later theologians, whether they were Sunnis . . . or Shi'ahs . . ."³⁷

To understand Razi's approach to theology, it is enough to analyse the structure of one of his treatises. One can take as an example perhaps the most famous of his theological works, the *Muhassal*, which became a classical source book on the *Kalam* almost from the moment of its composition. Here, Razi divides theology into four parts (*arkan*): Preliminaries, Being and its divisions, rational theology (*ilahiyat*), and traditional questions (*sam'iyat*). The preliminaries include the principles of logic, the sufficiency of demonstration (*dalil*) to prove the existence of God, and the obligation upon each believer to prove God's existence. The section on being and its divisions considers the questions of being and Non-Being, attributes of being, cause and effect, etc. Rational theology which is interlaced with passages from the Qur'an concerns the necessary being, His attributes and acts and the divine names. Finally, the traditional questions, which are exclusively scriptural, concern prophethood, eschatology, the Imamate, the faith, and other related subjects. "As a whole, therefore, Imam Razi's theology combines the transmitted or traditional elements of revelation (*naghi*) and the intellectual and rational evidence concerning religious and metaphysical

³⁶ Nasr, *Ibid.*, pp. 445-46.

³⁷ Nasr, *Ibid.*, p. 646.

questions ('*agali*') into a science which takes into account the problems of religion while participating in many of the discussions of philosophy."³⁸

After Razi, theological thought increased in volume following the way, but its quality is usually held to have declined. "One of the signs of this alleged decline is the lack of originality. Instead of fresh works like those of al-Juwayni and Fakhr-ad-Din ar-Razi, the chief effort of the theologians seems to have gone into the production of commentaries and super-commentaries and glosses on earlier works."³⁹ Before 1900s, however, signs of the "new dawn" in Islamic theology started to appear with some eminent Muslim theologians who started to produce original and influential books again.⁴⁰ During the recent decades, the philosophy of religion also started to be thought in the faculties of Islamic theology in some Muslim countries like Turkey. Thus, Islamic natural theology in the broader context of modern Muslim theology and of the philosophy of religion is seen quite important by many modern Muslim theologians and philosophers of religion now.

We have seen the historical developments of natural theologies in the two religions separately from each other. Now we should also look at the subject if there has been any historical interaction between them, and if there has been any common core or ground shared through the history of these two (natural) theologies.

The Historical Interaction Between the Two Natural Theologies

H. A. Wolfson argues that there was a Christian influence upon three problems of the *Kalam*, the Muslim Theology. For him, these were the problem of freedom of the will, the problem of the divine attributes, and the problem of the eternity of the Qur'an.⁴¹ He concludes that all the evidence that has been marshalled for the Christian influence upon these three problems is "that Muslims were in contact with Christians and that an assertion of free will, like that of the antipredeterminationists in Islam, was taught by Christians, that a denial of attributes, like that of the Mu'tazilites, can be shown to be the view of John of Damascus or the

³⁸ Nasr, *Ibid.*, pp. 646-47; Cf. W.M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1962), p. 128.

³⁹ Watt, *Ibid.*, p. 149.

⁴⁰ Watt, *Ibid.*, p. 149; Majid Fakhry, *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology and Mysticism* (Oxford: Oneworld, 1997), pp. 126-29.

⁴¹ See for the details and different views, Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, pp. 58-64.

Fathers in general, and that the Muslim belief in the eternity of the Koran has a resemblance to the Christian belief in the eternity of the Logos.”⁴²

Now let us see some of the claims that Muslim theology and philosophy influenced Christians thinkers. Hilmi Ziya Ülken argues that St. Thomas used some texts of al-Ghazali’s in his *Contra Gentiles* either directly or through the mediation of Raymond Martini. He mentions some particular subjects of influence as follows:

“Al-Ghazali’s arguments in favour of the *creatio ex nihilo*, his proof that God’s knowledge comprises particulars, and his justification of the resurrection of the dead were adopted by many scholastics including St. Thomas. . . . St. Thomas’ *Summa Theologica* and al-Ghazali’s treatise on the place of reason as applied to revelation and theology run parallel in many places in their arguments and conclusions. . . . The questions on which St. Thomas seems to have been deeply influenced by al-Ghazali are the ideas of contingency and necessity as proving the existence of God, divine knowledge, divine simplicity, divine names, and divine attributes, God’s speech a *verbum mentis*, the miracles as a testimony to the truth of prophecies, and resurrection of the dead.”⁴³

St. Thomas was also under the influence of such Muslim philosophers as al-Farabi and ibn Sina even when he criticized them just as al-Ghazali was under their influence on many points even when he offered a criticism of them.⁴⁴ For instance, the third of the five ways of St. Thomas was coming from Muslim philosophers. Al-Farabi and, following him, ibn Sina added the third form of the famous cosmological proof of God based on the conceptions of possibility and necessity. It was taken up from ibn Sina by the Jewish philosopher, Maimonides, and from him by St. Thomas Aquinas, and then it passed on to Spinoza and Leibniz. It was this proof that Kant criticized as the model cosmological

⁴² Wolfson, *Ibid.*, p. 64.

⁴³ (A. Guillaume, *The Legacy of Islam*, London, 1952, p. 274; cited in H.Z. Ülken, “Influence of Muslim Thought on the West,” in *A History of Muslim Philosophy*, ed. By M.M. Sharif, vol. II, (Wiesbaden: Otto Harrossowitz, 1963), p. 1362).

⁴⁴ Ülken, *Ibid.*, p. 1376.

proof.⁴⁵ William Lane Craig writes about the case of the two versions of the cosmological argument as follows:

"The *kalam* argument for the beginning of the universe became a subject of heated debate, being opposed by Aquinas, but adopted and supported by Bonaventure. The falsafa argument from necessary and possible being was widely used in various forms and eventually became the key Thomist argument for God's existence. That it was that the cosmological argument came to the Latin-speaking theologians of the West, who receive in our Western culture a credit for originality that they do not fully deserve, since they inherited these arguments from the Arabic theologians and philosophers, whom we tend unfortunately to neglect."⁴⁶

It is argued that particularly al-Ghazali and some other Muslim thinkers' thoughts became quite influential on some very well-known Western philosophers' philosophy of religion. It is maintained, for instance, that Descartes "followed al-Ghazali's derivation of the negative and positive attributes of God from the concept of necessary existence. The distinction made by him ... between the infinite ... and the indefinite ... was exactly the same as given by al-Ghazali and ibn Sina Exactly like al-Ghazali he begins with describing how in vain he interrogated in his mind every school and every creed for an answer to the problems that disturbed him and finally resolved to discard all authority." Indeed, according to Ülken, there is so much internal evidence in the most remarkable parallel of al-Ghazali's *al-Munqidh min al-Dalal* with Descartes' *Discours de la Methode*, that "it becomes impossible to deny its influence on the father of modern philosophy in the West."⁴⁷ It is too long to quote here even the very summary of the comparison of the two books page by page. "This most amazing resemblance between the two works makes George Henry Lewis say in his *Biographical History of Philosophy* that 'had any translation of it existed in the days of Descartes, everyone would have cried out against the plagiarism.'"⁴⁸ Ülken also

⁴⁵ Ülken, *Ibid.*, p. 1371.

⁴⁶ William Lane Craig, *The Kalam Cosmological Argument* (London: Macmillan, 1979), p. 18.

⁴⁷ Ülken, *Ibid.*, p. 1382.

⁴⁸ Ülken, *Ibid.*, pp. 1383-84.

finds a close resemblance between the philosophical ideas of al-Ghazali and Kant; and he explains it as al-Ghazali's influence upon Kant through the philosophy of Leibniz. He compares and contrasts some of their basic ideas as follows:

"Like al-Ghazali, Kant distinguished between phenomena and noumena . . . Like him, he demonstrates that theoretical reason can analyse only what the senses yield, and that it cannot solve, the basic and more important questions of philosophy and religion, such as the existence of god, the nature of His attributes, the immortality of the soul, and the eternity of the universe. Kant found the key to the solution of these questions in the practical reason of man, while al-Ghazali discovered it in the religious experience of the Prophet and the mystic, which in its turn is to be tested by the moral certitude and moral influence which it exercises upon the soul."⁴⁹

We do not need to give further examples of mutual influences in the limits of this study. Based on the present assertions, one could say that any side needs neither to reject the possibility of any interaction nor to be sad or too proud of it. It is quite normal to be influenced by each other for two groups of theologians whose religions have the same divine and historical roots and whose geographical area of living has been near to each other for centuries. In fact, what is important is not to influence or to be influenced, but to influence or to be influenced in right direction, in the true path. If the claims mentioned above regarding the mutual influences are true, then it seems that there has been constructive interaction on two or three main subjects of natural theology: First, the arguments for the existence of God; second, some attributes of God; and finally, the problem of free-will. This means that these two or three subjects of natural theology would form a common ground between these two theologies (although the last one is not among the major subjects of natural theology).

Now we can test, and, if it is possible, develop the conclusion above through some more detailed comparisons based on two classical books related to natural theology, and two contemporary books related to theistic philosophy of religion chosen from each tradition.

⁴⁹ Ülken, *Ibid.*, p. 1385.

The Comparison of Four Books Related to Natural Theology

It seems that one of the most appropriate books which could be considered to be on natural theology in Islamic thought is a book entitled *al-Hikma fi Makhlūqat Allah*, (*The Wisdom in God's Creatures*), which is ascribed to Ghazali. This book could be compared with William Paley's *Natural Theology*, with an exception that the former employs so many Qur'anic verses in every chapter. Ghazali's book starts with an analogy: an analogy of a house. The world is like a house; and the human beings are like the residents of it. The heavens are like a ceiling and the earth is like a ground in a house. Blue colour of the sky in the day time and the lights of the stars in the evening are suitable for the rest and peace of human beings.⁵⁰ Sun, moon, water, air, fire, vegetables, and animals are intricately adapted to their aims; and they all contribute to the needs of human beings. To put it short, in the book the author underlines the functionality of numerous details of nature. Each detail furnishes him with evidence of God's knowledge, his governance or providence, his glory and power, the efficacy of his will, and his wisdom.⁵¹

Paley's book also starts with an analogy: an analogy of a watch. "But suppose," he argues, "I had found a *watch* upon the ground, and it should be inquired how the watch happened to be in that place, I should hardly think of the answer which I had before given, that for anything I knew the watch might have always been there." For "when we come to inspect the watch, we perceive . . . that its several parts are framed and put together for a purpose . . . This mechanism being observed . . . the inference we think is inevitable, that the watch must have had a maker . . ."⁵² For Paley, "every indication of contrivance, every manifestation of design which existed in the watch, exists in the works of nature, . . ."⁵³ He then starts to show these indication of contrivance and manifestation of design in illustrations drawn particularly from the field of human anatomy and biology and briefly from the field of astronomy. He comes to the conclusion that "Were there no example in the world of contrivance except that of the *eye*, it would be alone sufficient to support the conclusion which we draw from it, as to the necessity of an intelligent Creator."⁵⁴ Then he examines some other naturally understandable

⁵⁰ Abu Hamid Ghazali, *al-Hikma fi Mahluqat Allah*, (Beirut: 1987), pp. 84-85.

⁵¹ Ghazali, *Ibid.*, p. 155.

⁵² William Paley, *Natural Theology: or the Evidences of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearances of Nature* (London: J. Bumpus, 1824), pp. 1-2.

⁵³ Paley, *Ibid.*, p. 10.

⁵⁴ Paley, *Ibid.*, p. 40.

attributes of this intelligent Creator. These are such attributes of the Deity as personality ("as distinguished from what is sometimes called nature, sometimes called a principle"), omnipotence, omniscience, omnipresence, eternity, self-existence, necessary existence, spirituality, unity and goodness.⁵⁵

As it has been seen, both of the authors use the teleological argument to prove the existence of God; and both of them appeal to the same logical way, the method of analogy; and both of them arrive at the similar attributes of God.

It may be objected, however, that these two books are too outmoded ones and do not make much sense for the present time. In that case, we should also compare two modern and slightly different type of books. Michael Peterson and his friends' book called *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion* (1991) and a book by Mehmet Aydin called *Din Felsefesi (Philosophy of Religion)*, 1987, in Turkish).

Peterson and his friends say that their book "focuses primarily on the most significant issues related to *classical theism*, . . ."⁵⁶ They add that "In theism, God is conceived as a spiritual being, transcendent from the world, who is omnipotent, omniscient, and perfectly good. We might call this view *classical theism*. Amid all of their differences, most traditions within three great historical religions - Judaism, Christianity, and Islam - share this basic view of God."⁵⁷ They examine such arguments for the existence of God as the ontological argument, the *Kalam* cosmological argument, the Thomistic cosmological argument, two versions of the teleological argument, and the moral argument.⁵⁸ They deal with such divine attributes as "Perfect and Worthy of Worship," "Necessary and Self-Existent," "Personal Creator and Sustainer," "All-Powerful, All-Knowing, and Perfectly Good," and "God Eternal - Timeless or Everlasting."⁵⁹

Mehmet Aydin writes that there have been important common points in the philosophical activities carried out in the tradition of the three great "Religion with the Book". For this reason, the adherents of these three religions can understand and benefit from each other to some

⁵⁵ See for the details, Paley, *Ibid.*, pp. 219-287.

⁵⁶ Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, and David Basinger, *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1991), p. 9.

⁵⁷ Peterson, et.al., *Ibid.*, p. 9 see also p. 49.

⁵⁸ Peterson, et.al., *Ibid.*, pp. 70-87.

⁵⁹ Peterson, et.al., *Ibid.*, pp. 48-63.

extent. For example, the arguments for the existence of God which is the major subject of the philosophy of religion are important for each of the three religions in the same degree.⁶⁰ He examines the same arguments, namely, the ontological, the two versions of the cosmological, the teleological, and the moral argument, although the contents and presentations are normally more or less different.⁶¹ When he comes to the chapter on the divine attributes, he deals with such attributes as the divine "Unity," "Eternality-Everlastingness," "Infinity and Changelessness," "Goodness-Justice," "Knowledge," "Power and Will."

Having finished briefly both the historical and contemporary state of natural theology in Christianity and Islam, we can move on to the most central question: Is there a common core or ground between Christian and Muslim natural theologies?

Is There a Common Core or Ground?

As we have seen, in the field of natural theology in Christianity and Islam, there seems to be a common core. The most common core is the existence of God. The arguments for the existence of God would form the most common ground coming out of the most common core, the existence of God.⁶²

For both Christian and Muslim theologians used some versions of the teleological and cosmological arguments for the existence of God. Through the history they benefited from the each other's evidences and arguments. Apart from these two shared arguments, Muslim theologians developed and used the *Kalam* cosmological argument from the temporality of the universe; and Christian thinkers developed a Kantian moral argument. But now these two alien arguments, too, have already passed to the opposite side. We can see the *Kalam* Cosmological argument in many books on the philosophy of religion written in English after Craig's well-known book, *The Kalam Cosmological Argument*, published in 1979; and we can follow very high level debate on it among Christian philosophers and theologians for two decades. (Unfortunately, no Muslim has contributed to its modern defence yet). On the other hand, we can see some very good books written by Muslim philosophers or theologians concerning the moral argument, for example, in Turkish.⁶³

⁶⁰ Mehmet Aydin, *Din Felsefesi*, p. 7.

⁶¹ Aydin, *Ibid.*, pp. 27-109.

⁶² If someone wonders the differences, which we do not deal with here, he or she should consider and compare "revealed theology" and its relationship with "natural theology" in each tradition.

⁶³ See, for example, Mehmet S. Aydin, *Kant'ta ve Çağdas İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi* [The Relationship Between God and Morality in Kant and

This shows that both in the past and in the present, various arguments of natural theology for the existence of God in both tradition, particularly the teleological and cosmological arguments, have formed a common ground of mutual, amicable, and constructive interaction. Muslims and Christians both use almost the same arguments for the existence of God.

When we come to the matter of divine attributes in "natural theology", we come across almost the same attributes, perhaps with slight differences in emphasis and interpretation. Repeatedly, Mehmet Aydın, a contemporary Muslim theist philosopher of religion, talks about God in his book on the philosophy of religion, under the sub-titles as "Unity," "Eternality-Everlastingness," "Infinity and Changelessness," "Goodness-Justice," "Knowledge," "Power and Will." Michael Peterson and his friends, contemporary Christian theist philosophers of religion, talks about God in their philosophy of religion book under the sub-titles as "Perfect and Worthy of Worship," "Necessary and Self-Existent," "Personal Creator and Sustainer," "All-Powerful, All-Knowing, and Perfectly Good," and "God Eternal - Timeless or Everlasting." Some words and the setting up in order here are naturally different from each other; but it is not difficult to pair them to see the similarity more closely. Both authors of the books talk about seven or eight similar attributes, which could be brought together: (1) "Eternality-Everlastingness,"/"Eternal-Timeless or Everlasting," (2) "Infinity and Changelessness,"/"Necessary and Self-Existent," (3) "Goodness,"/"Perfectly Good,"; (4) "Justice,"/"Perfect and Worthy of Worship,"; (5) "Knowledge,"/"All-Knowing,"; (6) "Power,"/"All-Powerful,"; (7) "Will,"/"Personal Creator and Sustainer." M. Aydın has one more attribute, actually his first sub-title, (8) "Unity," which Peterson and his friends have not got a similar one. But they might be replaced, at this point, by William Paley, who has a sub-title as "Of the Unity of the Deity."⁶⁴

When one looks at lastly to the matter of God's relation to the universe and to the human beings in "natural theology" in the two religious traditions, one can again see a common model of the creation and providence. For both Christians and Muslims, God is the Creator and Sustainer of the universe; and God provides what all creatures need. Hence, the natural theologians of both side have been very happy with the scientific theory of Big Bang, claiming that it supports the religious doctrine of the creation of the universe out of nothing in time; and with

Contemporary English Philosophy, in Turkish] (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991).

⁶⁴ Paley, *Ibid.*, p. 50.

the scientific facts concerning the fine-tuning of the universe, claiming that it supports the religious doctrine of providence.⁶⁵

It seems that it is possible to express the common core or ground in "natural theology" in Christianity and Islam with a common concept, though not exactly religious but more philosophical one: theism.⁶⁶ But, then, a last question comes into the mind: Is natural theology enough as a theology for Christianity and Islam? In other words, what is the place and importance of natural theology in these religions?

The Place and Role of Natural Theology

In the view of John Polkinghorne, we can acknowledge that natural theology will not tell us all about God that is humanly accessible. The individual encounter with God, both our own and that of the spiritual masters preserved in the tradition, will surely be of the highest importance. Yet the world is not just a neutral theatre in which these individual revelatory acts take place. Rather, it is itself, if theism is true, the creation of God and so potentially a vehicle also for his self-disclosure.⁶⁶ He is right to argue that there is a limit for natural theology, but it should not be dismissed because of its limitation. Its "role is of special relevance today when so many people find it difficult to see theism as a credible and coherent possibility. Natural theology may be for them a necessary starting-point."⁶⁷ In the view of Paul Badham, the God of the religious believer is *more* than the 'physically unknowable cause of the Big Bang' being postulated by the cosmological argument, for instance, "But in all case the initial belief in God is the necessary condition for further beliefs about God's character and his mode of self-disclosure."⁶⁸ Thus they give a secondary but still very significant place to natural theology in a belief system.

M. Aydın, on the other hand, gives five reasons for the search for the knowledge of God by natural or rational arguments: We can summarize four of them as follows:

(a) First, the statements found in the holy scriptures which many religions have comes in the beginning of the major motivations of looking for an evidence or argument. The Qur'an, for example, writes in a verse: "...: Bring your proof" (Enbiya, 24) and in another: "Produce your proof, if you are truthful" (Neml, 64).

⁶⁵ Badham, *Ibid.*, ch. 5; Cafer S. Yaran, "Scientific Objectivity and Theistic Belief," *In Depth*, 1996.

⁶⁶ Polkinghorne, *Ibid.*, p. 3.

⁶⁷ Polkinghorne, *Op.cit.*

⁶⁸ Badham, *Ibid.*, p. 65.

(b) Second, it is important for a believer to look for evidence to improve his or her faith from being a faith based on the authority of parents or society to an investigated faith of himself or herself.

(c) Third, a believer can sometimes have some personal inner doubts or is faced with some objections coming from sceptical people. In such cases, a person may feel a need to find some evidence and arguments.

(d) Fourth, the consistency of our religious commitments with our knowledge coming from other fields requires looking for evidence. For religious thoughts and knowledge are always in contact with thoughts and knowledge obtained from other fields. A human being cannot live a divided life putting what he knows on the one side, and putting what he believes on the other side. Hence it is important for a human being to reach an intellectual and spiritual way of life which reflects a harmonious unity or wholeness.⁶⁹

Conclusion

As a result, one can say that although there are some structural and historical differences between Christian and Muslim natural theologies, there is much more striking common core and ground between them. The mutual historical interactions and the contents of some contemporary books related to the subjects of natural theology have shown that the arguments for the existence of God, and most of the attributes of God declared and defended are the most common core between Christian and Muslim natural theologies. As such, natural theology seems to be important for a constructive dialogue both between science and religion and between Christianity and Islam.

Nevertheless, it should be pointed out that although natural theology is a very important type of theology for both inter-disciplinary and inter-religious dialogue and also for an ideal, harmonious religious thought and life of a person, its importance is still a preliminary, supplementary and relative importance rather than an exclusive and absolute one in its relation to revealed theology in the religion. But it should also be pointed out that this does not put its value down at all.

We would like to finish our article with two important statements about natural theology. John Polkinghorne says in our present time that "natural theology is an essential study, not just an optional extra for those so inclined."⁷⁰ And Ibn Rüşd said in the twelfth century that "If the

⁶⁹ Aydin, *Din Felsefesi*, pp. 18-20.

⁷⁰ Polkinghorne, *Ibid.*, p. 15.

activity of 'philosophy' is nothing more than study of existing beings and reflection on them as indications of the Artisan, . . . and if the Law has encouraged and urged reflection on beings, then it is clear that what this name signifies is either obligatory or recommended by the Law."⁷¹

⁷¹ Averroes (Ibn Rūshd) *Fasl al-Maqal* in G. Hourani, *On the Harmony of Religion and Philosophy* (London: Luzac, 1976), p. 44.

HABERİN KAYNAĞINA ULAŞMADA İSNADIN ROLÜ

Yrd.Doç.Dr. Osman GÜNER*

Hadis ilimleri ve kavramları incelendiğinde, özel anlamıyla “*Allah Resûlü'nün söz ve davranış formları*” diye tanımlanan hadisin, yapı itibariyle ‘*sened*’ ve ‘*metin*’ olmak üzere iki temel unsurdan oluştuğu görülmektedir. Hadis, Hz.Peygamber'in vefatını müteakip ilk yarım asır içerisinde bu iki unsurla algılanmaya başlanmıştır. Öyle ki, daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan hadis ilimleri, bu iki unsurun varlığı dikkate alınmak suretiyle tetkik edilmiştir.

Bu iki unsurdan ‘*isnad*’ lügatte, “dağın eteğinden zirvesine doğru tırmanmak, yükselmek, yükseltmek, güvenmek, itimat etmek” gibi anlamlara gelmektedir.¹

Hadis literatüründe kullanılan anlamı ise, “sözün asıl sahibine araçlar yani raviler vasıtası ile yükseltilmesi”, başka bir deyişle, “hadisi başkasına nakleden ravinin, onu kimden aldığı ya da işittiğini, varsa aldığı kimsenin kimden naklettiğini bir takım özel deyimler kullanarak, ilk kaynağa ulaşuncaya kadar kesintisiz bir nakil zinciri ile ifade etmesidir.”²

İsnadın Menşei ve Orijinalliği

Terim olarak bu manaya gelen isnadın menşei/kaynağını belirlemek hakikaten zor, fakat önemli bir konudur. İslamiyet'ten önce Arapların, Cahiliye dönemine ait bazı şiirleri ve kıssaları isnadlı olarak aktardıkları bilinmekle birlikte,³ bunun sistemli bir faaliyet olmadığı, iptidai ve istisnai bir faaliyet olduğu açıktır. Zira İslam geldiğinde Araplar arasında böyle bir uygulama henüz yaygınlık kazanmamıştı.

İslam bilginleri, isnadın sistematik olarak yalnızca Müslümanlar

* Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Feyrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s.370; İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, II/408.

² Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, s.165.

³ Nâsiruddîn el-Esed, *Masâdiru's-Şi'ri'l-Câhilî*, s.258.

tarafından geliştirilmiş bir sistem olduğunu belirtmişlerdir. Onlar bunu şu özlü cümle ile ifade etmişlerdir: “الإسناد خصيصة فاضلة من خصائص هذه الأمة” (İsnat, bu ümmetin en özgün niteliklerinden biridir.)⁴ Muhaddisler, böyle bir sistemin diğer milletlerde bulunmadığını da özellikle belirtmişlerdir.⁵ Meşhur Endülüslü İslam alimi Muhammed İbn Hazm (v.456/1064) dinler ve mezhepler tarihine dair yazdığı eserinde, tarihî haberlerin naklinde kullanılan metotları, diğer dinlerle de mukayese ederek şöyle açıklar:

“Güvenilir bir şahsın, aynı özelliği taşıyan bir başka şahıstan naklederek kesintisiz bir senetle haberi Hz.Peygamber'e ulaştırma keyfiyeti, diğer dinlerin aksine, yüce Allah'ın yalnızca Müslümanlara bahşettiği bir lütuftur.

Baştan iki üç râviyi atlayarak veya râvi ismi zikretmeksizin, doğrudan doğruya sözü ilk söyleyene isnad etmek suretiyle yapılan nakiller ise, Yahudi literatürünün bir çoğunda mevcuttur. Ne var ki, Yahudiler, peygamberleri Hz.Musa hakkındaki haberlerini, hiçbir zaman bizim Hz. Muhammed'e (a.s.) ulaştırdığımız kadar ulaştıramamışlardır. Hristiyan literatürüne gelince, onlarda da boşanmanın haram oluşuna dair bir kaç rivayetin dışında, bu tür rivayetler hiç yoktur. Râviler zincirinde yalancı ve güven telkin etmeyen bazı kimselerin bulunması suretiyle yapılan nakiller ise, Yahudî ve Hristiyan literatüründe oldukça fazladır.

Müslümanların sahâbe ve tâbiîn (vasıtasıyla haberi Hz. Muhammed'e (a.s.) kadar ulaştırmaları ise, eşine rastlanmayacak kadar farklı bir yöntemdir. Zira ne Yahudiler, ne de Hristiyanlar, haberi, bir peygamberin arkadaşına ya da bir dostuna ulaştırabilecek kadar yaklaştıramamışlardır...”⁶

Haîb el-Bağdâdî (v.463/1071) de, yüce Allah'ın isnad sistemini yalnızca İslam ümmetine bahşettiğini ve kutsal kitaplardan Tevrat ve İncil'in bile böyle bir lutfu mazhar olamadıklarını belirttiikten sonra şunları ilave eder: “Bu ümmet hadisi, kendi devrinde doğruluk ve güvenilirliği ile tanınmış kimseler vasıtasıyla yine aynı vasıftaki şahıslardan naklederek, haberlerini tâ ilk kaynağa kadar ulaştırmıştır. Sonra da hafızası güçlü, zaptetme kabiliyeti yüksek ve hadis aldığı hocalarıyla uzun müddet temas halinde olan râvilerle, bu vasıfta olmayan râvileri tanıyıp birbirinden ayırmak için, hadis râvilerini sıkı bir kontrole tabi tutmuşlardır. Nihayet bir hadisin yirmi ya da daha fazla senedini

⁴ İbnü's-Salah, el-Mukaddime (Ulûmu'l-hadis), s.130; Haîb el-Bağdâdî, Şerefu Ashâbi'l-Hadis, (thk. M.S.Hatiboğlu), s.40; Abdulhayy el-Leknevî, el-Ecvibetü'l-Fâdile, (thk. A.Ebû Gudde), s. 24-26 .

⁵ ليس أمة من الأمم يمكنها أن تسند، Suyûtî, Tedrîbu'r-Râvî, II/145; “عن نبينا إسنادا متصلا غير هذه الأمة”، İbn Kesîr, el-Bâisu'l-Hasîs, (thk.A. Muhammed Şakir), s.178.

⁶ İbn Hazm, el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal, II/81-84.

tespit etmek suretiyle rivayetlerde vuku bulabilecek hataları ayıklamışlar ve böylelikle rivayetleri teker teker elden geçirmişlerdir. İşte bu, Allah'ın bu ümmete en büyük lütuflarından birisidir.⁷⁷

İsnadın menşei konusunda müsteşrikler, İslam alimlerinden farklı bir takım iddialar ortaya atmışlardır. Bunlardan Caetani, isnad sisteminin menşei hakkında herhangi bir alternatif düşünce ortaya koymadan, sistemin Arap sosyal hayatına tamamen yabancı olduğu şeklindeki bir varsayımı dayanarak, Araplar arasında neşet edemeyeceğini iddia etmektedir. Keza Margoliouth da, Araplardan önce Yunanlılar ve Romalıların az da olsa isnad kullandıklarını belirtir.⁸ Horovitz ise, Yahudi edebiyatından çeşitli örnekler vererek, isnad sisteminin onlardaki teyit sistemine benzediği iddiasıyla, bu sistemin köken itibariyle Yahudilikten gelmiş olduğuna inanmaktadır. Bununla birlikte o, hadisteki isnad tatbi-kinin mükemmelliği karşısında, bu isnadların daha sonraki dönemlerde Yahudiler tarafından taklit edilmeye başlandığını da itiraf eder.⁹

M.Tayyib Okiç, Horovitz'in bu konudaki iddiasının Batı'da bile ciddiye alınmadığını ve bir çok yönden tenkit edildiğini belirterek bu tenkitleri üç noktada toplamaktadır: 1) H.I.asırda isnadın hadis rivayetinde oynadığı rol ile Yahudilikte oynadığı rol mukayese dahi edilemez. 2) Yahudiler tarafından isnadın kullanıldığına ilişkin ilmî ve tarihî deliller yoktur. Bu durum, isnadın, menşei itibariyle Yahudi literatürüne yabancı olduğunu göstermektedir. 3) Nihayet isnad konusu, köken itibariyle Arap edebiyatı tarihinin temel bir konusudur.¹⁰ Sprenger da, muhaddislerce uygulanmış olan isnadın, yalnızca İslamiyet'e has bir sistem olduğu konusunda ileri sürülen iddianın haklılığını tereddütsüz kabul etmektedir.¹¹ Esasen Horovitz, Yahudi literatüründen seçmiş olduğu örneklerde, ilkel düzeyde isnada benzeyen bir sistemin mevcut olduğuna ilişkin ileri sürdüğü iddiasının dışında, muhaddislerin bu sistemi doğrudan doğruya Yahudilerden aldıklarına dair hiçbir delil ortaya koyamamıştır.¹²

Öyle anlaşıyor ki, Yahudiler, Hristiyanlar ve diğer milletlerce kullanıldığı iddia edilen isnadlar, İslam alimlerinin rivayet kritik ölçülerine göre değerlendirildiğinde, hiçbir değer ifade etmemektedir. Zira mevcut hadis koleksiyonlarını yüzeysel bir şekilde de olsa gözden geçiren bir kimsenin eğer herhangi bir ön yargısı yoksa varacağı sonuç şu

⁷ Bağdâdî, Şeref, s.43.

⁸ Zübeyr Sıddıkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, s.121 (L.Caetani, *Annali dell' Islam*, I/30' dan ve D.S.Margoliouth, *Lectures on Arabic Historians*, s.20'den naklen).

⁹ Tayyib Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tedkikler*, s.8; Sıddıkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, s.121 (J.Horovitz, *Alter und Ursprung des Isnad*, s.44'den naklen).

¹⁰ Okiç, *Tedkikler*, s.9 (T.Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, s.128'den naklen)

¹¹ Okiç, a.e., s.9 (A.Sprenger, *Über das Traditionswesen bei den Arabern*, ZDMG, X/1'den naklen)

¹² Okiç, a.e., s.9.

olacaktır: İnsanlık tarihinde hiçbir söz veya olay genişliğine ve derinliğine, doğru ve sağlam olarak İslam Peygamberi'ninki kadar itinalı ve doğru bir şekilde tespit edilmiş değildir. Müslüman nesillerin bu eşsiz gayretlerine bir kusur bulabilmek için, öncelikle ya ondan daha üstün ya da en azından onun bir benzerinin gösterilebilmesi gerekir.

Burada şunu da ifade etmek gerekir ki, bir metnin başına sadece raviler zincirini eklemek, o metnin mutlaka doğruluğunu da göstermez. İslam alimlerinin yaptığı gibi, bu zincirin uydurma olup olmadığı, raviler arasında kronolojik bağlantının bulunup bulunmadığı ve güvenilir olup olmadıklarının mutlaka incelenmesi gerekir. Bu aynı zamanda isnad sisteminin kontrol mekanizması olmaktadır. Bu yönüyle İslam isnad sisteminin bir benzerini daha göstermek mümkün değildir.¹³

Ayrıca isnad sistemiyle ilgili olarak ortaya çıktığı bilinen ve isnaddaki ravilerin hallerini en küçük ayrıntılarına varıncaya kadar inceleyen Cerh ve Ta'dil İlmi ile Ravi Biyografileri İlmi'ni dikkatle incelediğimizde, bu sistemin menşei İslam kültürünün dışında aramanın ne kadar yanlış olduğu açıkça ortaya çıkacaktır.

İsnat Sisteminin Doğuşu ve Gelişmesi

İsnat sistemi için bir başlangıç tespit etmek oldukça zordur. Bununla birlikte henüz sahabenin büyük bir kısmının hayatta olduğu bir dönemde, Hz. Peygamber'e isnad edilen bir haberin doğruluğunu tespit etmek için, kısmen de olsa, ravilerin soruşturulduğu anlaşılmaktadır. Zira ashabın hadisleri muhafaza etmek için gösterdikleri gayret, gerçekten harikuladedir. Onların, hadisleri Resulüllah'tan duydukları şekliyle rivayet etmek için gösterdikleri itinaları, hata yapma korkusuyla fazla hadis rivayetinden kaçınmaları, ravilerin durumlarını titizlikle araştırmaları ve hadisi Hz. Peygamberden bizzat duyan bir sahabiden almak için günlerce süren zorlu yolculuklara (rihle) katlanmaları gelecek nesiller için örnek olmuş ve hadis kritiğine temel teşkil etmiştir.¹⁴

Şüphesiz sahabe içerisinde Hz.Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali ve Âişe (r.a.) gibi rivayette ihtiyatı elden bırakmayan, çok fazla hadis rivayetine karşı çıkan ve çok hadis rivayet edenleri tenkit eden seçkin sahabiler vardı.¹⁵ Bunlar arasında Hz.Ömer diğerlerine nispetle sert tavırla dikkat çekmektedir. Ancak buna rağmen o da, duyduklarını gizlemez; hadis rivayetini menetmesine rağmen, biri ona Hz. Peygamber'den bir hadis rivayet etse, onu reddetmez; ancak hadisin sıhhatine inanabilmek için, ravisinden şahit ister; başkaları tarafından da rivayet

¹³ Selahattin Polat, *Hadis Araştırmaları*, s.15.

¹⁴ Polat, *a.e.*, s.16.

¹⁵ M.Accâc el-Hatîb, *es-Sünne Kable't-Tedvîn*, s.112-116.

edilip edilmediğini araştırırdı.¹⁶ Hz. Ali de tahkik için râvilerden yemin etmesini ister, ancak Hz. Ebû Bekir gibi güvenilir addettiği kimseleri bundan muaf tutardı.¹⁷

Zehebî'nin (v.748/1347) ifadesine göre, muhaddisler için hadiste tahkik çağını açan ilk kimse Ömer ibnü'l-Hattâb'dır. O, çoğu kez tek kişinin naklettiği haberi tahkik/doğrulamak için şahit ister; araştırmadan kabul etmezdi.¹⁸ Nitekim bir gün Ebû Musâ el-Eş'arî, Hz. Ömer'in kapısına gelerek üç kez selam verir; cevap alamayınca da geri döner. Daha sonra durumun farkına varan Ömer, onu çağırarak neden geri döndüğünü sorar. O da Allah Resulünün: "Biriniz bir yere girmek için üç kez izin ister de cevap alamazsa geri dönsün" dediğini nakleder. Hz. Ömer bunun üzerine: "Bu sözün için mutlaka delil getirmelisin!" der. Ebû Musâ oradan ayrılır, telaşlı bir şekilde bir grup sahabenin yanına varır ve onlara bu hadisi duyup duymadıklarını sorar. Ebû Saîd el-Hudrî onunla birlikte Ömer'in yanına giderek bu konuda ona şahitlik eder. Bunun üzerine Ömer ona: "Amacım sizleri itham etmek değil, ancak Allah Resûlünden hadis rivayet etmek zor (ve mesuliyetli) bir iştir" der.¹⁹ Benzer bir olayın nakledildiği bir rivayette Ömer, Übeyy b. Ka'b'a: "İnan ki, seni töhmet altında bırakmak için (senden şahit istemiş) değil(im); ancak insanların Resulüllah hakkında dedi-kodu yapmalarından endişe ettiğim için böyle davrandım" demiştir.²⁰

Görülüyor ki, Hz. Ömer'in maksadı, hadis rivayetini yasaklamak, rivayet edenlere zorluk çıkarmak ya da yalancılıkla itham etmek değildi. Esasen genelde sahabenin çok hadis rivayetine karşı takındıkları bu tavır, hadise fazla önem vermediklerinden değil, aksine Resûlullah'ın hadislerine karşı duydukları ta'zim hissinden ve onu koruma endişesinden kaynaklanıyordu. Kendileri hadislerde hata ve değişiklik yapma korkusuyla fazla hadis rivayetinden kaçınırken, ehliyetli olmayan kimselerin gelişigüzel hadis rivayet etmeleri sonucu, sahih olmayan hadislerin halk arasında yayılmasını engellemek maksadıyla başkalarını hadis rivayetinden men ediyorlar ve hadisler hakkındaki bu ihtiyatlı tavırlarıyla, sonraki nesillere de örnek olmak istiyorlardı.²¹ Hadisleri koruyabilmek amacıyla sahabe tarafından takip edilen bu ihtiyatlı tavır, her ne kadar sistemli bir isnad tatbiki ve cerh-tadil faaliyeti olarak değerlendirilmese de, bunun, h.I. asrın ikinci yarısında inkişaf eden asıl hareketin nüvesi olduğunu ka-

¹⁶ Muhammed Biltâcî, *Menhecü Ömer ibnü'l-Hattâb fi't-Teşri'*, s.70.

¹⁷ Ahmed b. Hanbel, I/327; Zehebî, *Tezkira*, I/10.

¹⁸ Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, I/6.

¹⁹ Buharî, *İsti'zân*, 13; Müslim, *Âdâb*, 36; *Muvatta'*, *İsti'zân*, 3; Tirmizî, *İsti'zân*, 3; İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, s.10.

²⁰ *Muvatta'*, *İsti'zân*, 3; Şâfiî, *er-Risâle*, s.435.

²¹ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, s.48; İbn Abdilberr, *Câmi'u Beyâni'l-İlm*, II/400-1.

bul etmek mümkündür.²²

Bütün bunlar bize gösteriyor ki, Hz. Peygamber'den rivayette bulunan ravilerin soruşturulması, başka kimseler tarafından duyulup duyulmadığının araştırılması, her işitilen haberin ihtiyatla karşılanması ve henüz başkalarına nakledilmeden sıhhatinin kontrol edilmesi gibi faaliyetler, II. İslam halifesi Ömer ibnü'l-Hattâb döneminde başlamıştır.²³ Bununla birlikte bu sistemin, sahabe arasında hiç eksiksiz bütün kurallarıyla uygulandığını söylemek de, elbette mümkün değildir. Zira bu uygulama, yalnızca basit bir soruşturma faaliyetinden başka bir şey değildir.

Sahabe döneminin bir başka özelliği de, onların Hz. Peygamber'den doğrudan rivayet ettikleriyle, isnad aramaksızın başka bir sahabî vasıtasıyla Peygamber'den (a.s.) rivayet ettikleri arasında herhangi bir ayırım gözetmemeleridir. Nitekim asıhtan Berâ'nın şu sözleri buna işaret etmektedir: "Size, Allah Resûlü'nden rivayet ettiklerimiz arasında, O'ndan bizzat işittiklerimiz ile kendisinden işitmediğimiz halde başkasının bize rivayet ettiği hadisler vardır. Zira bizler yalan söylemeyiz."²⁴

Bu haber gösteriyor ki, sahabe hadisi, başka bir sahabîden dinlemişse, bu aynen Nebî (as.)'dan bizzat dinlemiş gibi kabul edilmiştir. Bununla birlikte, insanlar her ne kadar onlara güvenmiş olsalar bile, bazen onların naklettiği hadislerin senedinin de sorgulandığı olmuştur. Ancak başlangıçta isnadın soruşturulması o kadar kolay olmamıştır; bazen kimi sahabîlerin öfkelenmesine de neden olmuştur. Mesela Enes b. Mâlik, Nebî'den (a.s.) işittiği bir hadis hakkında sorgulanınca öfkelenerek: "Bizler, birbirimize yalan söylemezdik" diye karşılık vermiştir.²⁵

Kaynakların verdiği bu bilgiler ışığında, "isnad" teriminin hicrî I. asrın ortalarında ve belki de daha önce bilindiği ve teknik bir terim olarak kullanılmaya başlandığını söyleyebiliriz. Zira h.110/m.728 yılında vefat eden Muhammed İbn Sîrîn'in şu sözleri, bu tespitin en güçlü delili olarak kabul edilmektedir. O diyor ki: "Önceleri isnaddan sormazlardı; ne zaman ki fitne koptu, 'Bize râvilerinizi bildirin' dediler. Ehl-i sünnetten olursa, hadisleri alınıyor; Ehl-i bidattan olursa, hadisleri alınmıyordu."²⁶

İbn Sîrîn'in bu sözleri, hadis uydurma faaliyetinin fitnelerle

²² Talat Koçyiğit, "İslam Hadisinde İsnad", A.Ü.İ.F.Dergisi, IX/52.

²³ Koçyiğit, a.m.k., IX/49.

²⁴ Râmehurmuzî, el-Muhaddisu'l-Fâsıl, s.235; Hakim en-Nisâbü'rî, Ma'rifetu Ulûmî'l-Hadis, s.14; el-Müstedrek, I/95.

²⁵ İbnu's-Salâh, Mukaddime, s.38; Irâkî, Fethu'l-Muğis, I/125.

²⁶ Müslim, Mukaddime,7; İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl, I/28; Râmehurmuzî, el-Muhaddisu'l-Fâsıl, s.209; Bağdâdî, el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye, s.122.

başladığını, muhaddislerin de buna karşı isnad silahıyla karşı koymaya çalıştıklarını göstermektedir. Bilindiği gibi, bu dönemin en önemli fitneleri arasında, Hz. Osman'ın şahadeti (35/655) başta olmak üzere, Cemel (36/656) ve Sıffin savaşları (37/657), Haricîlerin temizlendiği Harûra vakası (38/658) ve Kerbelâ faciası (61/681) gibi hadiseler başta gelmektedir.²⁷

Bu gibi olaylar, uydurma haberlerin geniş çapta yayılmasına neden olmuştur. Ancak yalanın, İslam toplumu içerisinde ilk tehlike olmaya başladığı dönemi, ilk dönem sahabîler arasında değil de, bilakis hiç sahabî kalmadığı veya kalanların da son günlerini yaşadığı dönemlerde aramak gerekir. Zira bu sıralarda fetihlerin artmasıyla İslam coğrafyası genişlemiş, İslam toplumu içerisine bir çok yabancı unsur girmiştir. Kabul etmek gerekir ki, bu dönemin insanları, Hz. Peygamberi görüp onunla sohbet eden, iman ve ihlasın zirvesindeki bu ilk Müslümanların samimiyetine sahip kimseler değillerdi.

Böyle bir çerçevede şiddetini artıran siyasî çekişmeler ve iç savaşlar, çeşitli fırka cereyanları, taraftarlarının ortaya çıkardıkları uydurma hadislerle destekleniyordu. Halk, ortaya çıkan bu haberlerin sahîhini sakîminden ayırt edebilecek durumda değildi. Bazıları niyetlerinde samimi olsalar bile, cehâletleri nedeniyle, "yalan, adeta dillerinden akıyordu."²⁸

İşte böyle bir ortamda uydurma hadisler Hz. Peygamber'e isnad edilmeye başlayınca, bu tür hadisleri rivayet etmekten çekinen gerçek Müslümanlar, kendilerinden hadis dinlemek isteyenlere "bizler yaşlandık" ya da "biz rivayeti bıraktık" demekle yetiniyorlardı. Bu durum, İbn Sîrîn'in "fitne" diye isimlendirdiği olaylardan sonra, hadislerde isnadın tatbik edilmesine yol açmıştır.²⁹

Sahabeden İbn Abbas'ın (v.68/687), Buşeyr b. el-Adevî'nin peşe sıraladığı rivayetleri duymazlıktan gelerek, sözlerine iltifat etmemesi, Buşeyr'in öfkelenmesine neden olmuş; o da bu tutumunun nedenini ona şöyle açıklamıştı: "Bir zamanlar, birinin 'Allah Resulü şöyle buyurdu' dediğini işittiğimizde, bakışlarımızı ona çevirir dikkat kesilirdik. Fakat insanlar, arığa da yağza da binmeye (doğru-yanlış ayrımı yapmadan nakletmeye) başlayınca, biz de yalnızca bildiğimiz hadisleri almaya başladık."³⁰

Fitnenin ne zaman vuku bulduğuna işaret eden ve dolayısıyla isnad tatbikinin ne zaman başladığını gösteren bir başka delil de, Ahmed

²⁷ Mehmed S. Hatiboğlu, *İslamî Tenkid Zihniyetinin Doğuşu ve Hadis Tenkitçiliği*, (Basılmamış Dok. Tezi), s.59.

²⁸ *Müslim*, Mukaddime, 7.

²⁹ Koçyiğit, "İslam Hadisinde İsnad", s.50.

³⁰ *Müslim*, Mukaddime, 7.

b.Hanbel'in A'meş ve İbrahim en-Neha'î kanalıyla naklettiği: "İsnad ancak el-Muhtar döneminde sorulurdu" şeklindeki rivayettir.³¹ Bu rivayette söz konusu edilen el-Muhtar, Hz.Ali'ye yalan sözler isnad eden meşhur yalancı el-Muhtar b.Ubeyd es-Sakafi'dir. Bu rivayet de, isnad tatbikinin el-Muhtar'ın ölüm tarihi olan h.67/m.686'dan daha önce olduğuna işaret etmektedir.

İbn Sirîn'in 'fitne' diye isimlendirdiği ve isnad uygulamasının başlangıcı olarak kabul edilen olayların, yukarıda geçen rivayetlere göre 68/687'de vefat eden İbn Abbas ile 67/686'da vefat eden Muhtar'ın vefat tarihlerinden daha önce vuku bulmuş olması gerektiği açıkça anlaşılmaktadır.

Kaynaklarda ayrıca, isnadın başlangıcıyla ilgili olarak, "أول من أسند الحديث الزهري" (Hadisi ilk kez senediyle birlikte zikreden kimse, Zührî'dir" şeklinde bir ifadeye de rastlamak mümkündür.³² Burada İbn Sirîn'in çağdaşı olan Zührî'nin (v.124/742) hadisi ilk isnad eden kişi olarak vasıflandırılması, ya Ömer b.Abdülaziz'in (v.101/719) emriyle hadisleri ilk tedvin eden kişi olmasından, ya da isnadın yerleşmesi için gösterdiği gayretten kaynaklanmış olmalıdır.³³ Belki de bu ifade, isnad zaruretinin, ana kaynaktan uzaklaştıkça kendisini daha çok hissettirdiğini, çok sıkı ve sistemli bir şekilde Zührî'den itibaren uygulanmaya başladığını göstermektedir. Zira Zührî ve İbn Sirîn'in isnadın bir sistem olarak yerleşmesindeki gayretleri hakikaten takdire şayandır. Nitekim kaynaklarda İbn Sirîn'in, Ebû Kulâbe'den (v.104) hadis rivayet eden Eyyub adında bir zata isnad sorduğu, kendisine isnadsız rivayet edilen hadisleri kabul etmediği zikredilmektedir.³⁴ Zührî de, isnadsız hadis rivayet eden İshak b.Ebî Ferve'yi (v.144/761): "Allah kahretsin, hadisini niçin isnada bağlamıyorsun? Hangi cesaretle bize bağı ve zinciri olmayan hadisler naklediyorsun!" diyerek azarlamış³⁵ ve aynı gerekçeyle Ebû Hâzim'i (v.140/757) de ikaz etmiştir.³⁶ Yine Zührî'nin isnad kullanmada gevşek bulduğu Şamlıları: "Ey Şamlılar, size ne oluyor ki, hadislerinizi ipsiz kulpsuz (yani isnadsız) naklediyorsunuz"³⁷ diyerek uyardığını görüyoruz. Bu rivayetler, Sıbâî'nin de haklı olarak işaret ettiği gibi,³⁸ Zührî'nin Şam'da ve Medine'de isnadı benimsetip yaygınlaştıran ilk kişi olduğuna göstermektedir.

³¹ Ahmed b.Hanbel, *Kitâbu'l-İlâle ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, II/300.

³² Râmeşhurmuzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl*, s.208; Bağdâdî, *el-Kifâye*, s.392; İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh*, I/66.

³³ Polat, *Hadis Araştırmaları*, s.28.

³⁴ İbn Receb, *Şerhu İlel't-Tirmizî*, s.82-83.

³⁵ Bağdâdî, *el-Kifâye*, s.391.

³⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX/345.

³⁷ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, V/334.

³⁸ Mustafa es-Sıbâî, *es-Sünne veMekânetüha*, s.212.

İsnadın başlangıcını daha sonraki dönemlere taşıyanlar da vardır. Bunlardan Batı'da hadis sasındaki araştırmalarıyla tanınan müsteşrik Goldziher, rical tenkidinin h.II.asrın ortalarında başladığı görüşündedir.³⁹ Oysa isnad tenkidi, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Goldziher'in sözünü ettiği dönemden çok daha önce başlamıştır. Hatta İbn Sirîn'in ilimle meşgul olabileceği zamandan da daha öncedir. Zira onun ifadesi gayet açıktır; o: "*Fitne ortaya çıkıncaya kadar isnaddan sormamışlardı*" diyor, "*sormazdık*" demiyor. Bunun dışında J.Schacht da, İbn Sirîn'nin sözlerinde geçen 'fitne' hadisesini, Emevî halifesi Velid b.Yezid'in (v.126/744) öldürülmesi olayına hamledip bu olayı itibarî bir tarih sayarak isnadın başlangıcını h.II.asrın başlarına kadar götürmek ister. Schacht'ın iddiasına göre, bu sözü söyleyenin h.110 yılında vefat eden İbn Sirîn olması da mümkün değildir. Zira bu söz, 126/744 yılından daha sonraki bir tarihte onun adına uydurulmuş olmalıdır. Dolayısıyla isnad sorma faaliyetinin de bu tarihten sonra başlamış olması gerekir.⁴⁰

Schacht'ın bu iddiası tümüyle gerçek dışıdır. Onun güvenilir kaynakları göz ardı ederek ileri sürdüğü bu iddianın temeli, söz konusu rivayette geçen 'fitne' kelimesinin tamamen keyfî bir şekilde yorumlanmasına dayanmaktadır. Öncelikle belirtmeliyiz ki, İslam tarihinde Velid b.Yezid'in ölüm tarihi, hiçbir zaman itibarî bir tarih olarak kabul edilmiş değildir. Onun ölümünden önce de vuku bulmuş bir çok olay, fitne diye nitelendirilmiştir. Mesela h.70 yıllarında Abdullah b.Zübeyr (v.73/692) ile Abdulmelik (v.86/705) arasındaki iç savaş bir fitne olayıdır. Daha da önemlisi, 'الفتنة الكبرى' (en büyük fitne) olarak isimlendirilen ve bugüne kadar da varlığını sürdüren Hz.Ali ile Muaviye arasındaki iç savaş, itibarî öneme sahip büyük bir fitne olayıdır. Dolayısıyla Schacht'ın iddia ettiği gibi, hadis uydurmacılığına zemin teşkil eden ve isnadın başlangıç tarihi olarak kabul edilen 'fitne' olayını, h. II. asırda vuku bulmuş sıradan bir hadiseye hamlederek isnad tatbikinin tarihini gecikmiş gibi göstermeye çalışmak, tümüyle ilmî dayanaktan yoksun bir çabadır. Esasen Schacht'ın böyle bir iddiayı dile getirmesi, temelde hadisle ilgili düşüncesinin doğal bir sonucudur. Zira ona göre, h.I.yüzyılda Peygamber'e (a.s.) hiçbir hadis mevcut olmadığı gibi, tabîî olarak isnadın da olmaması gerekir. Onun 'fitne' hadisesinin ortaya çıkış zamanını ısrarla geciktirmeye çalışmasının temelinde böyle bir düşünce yatmaktadır.

İslam tarihinde fitne ve fıkraların ortaya çıkmasıyla hadis uydurmacılığının başlaması, daha da önemlisi hadisin Resulüllah'ın talimatlarına şahit olmamış ve onunla görüşmemiş kimselerin eline geçmesi ve toplumun kozmopolit bir yapıya bürünmesi, isnadın hadisin

³⁹ Hatiboğlu, a.g.e., s.66 (I. Goldziher, *Etudes*, s.171-2'den naklen).

⁴⁰ M.Mustafa el-A'zamî, *İslam Fıkhi ve Sünnet*, s.203 (J.Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s.36-37'den naklen).

ayrılmaz bir parçası haline gelmesine sebep olmuştur. Bu dönem, genç yaştaki sahabe ile büyük ve orta yaşlı tâbîlerin bir arada yaşadıkları h.İ. asrın son yarısıdır. H.68'de vefat eden İbn Abbas'ın, daha önce zikrettiğimiz, "İnsanlar arığa da yağıza da binmeye (yani doğru-yanlış ayrımı yapmadan hadis rivayetine) başlayınca, ancak bildiğimiz rivayetleri kabul etmeye başladık" şeklindeki sözleriyle,⁴¹ Muğîre b. Şu'be'nin (v.50): "Ali'den hadis rivayeti konusunda Abdullah b. Mes'ud'un arkadaşlarından başka doğru sözlü olan yoktu" sözleri⁴² ve benzer rivayetler göz önüne alındığında, Hz. Osman'ın şahadetiyle başlayan fitne olayları sonrasında, Peygamber'in (a.s.) hadislerinin çeşitli fırkalar tarafından siyâsî ve itikadî amaçlarla istismar edilmeye başlanması üzerine, nebevî sünneti tüm berraklığıyla aktarabilmek ve hadis uydurmacılığına karşı koymak için "isnad tatbiki h.40-50'li yıllarda"⁴³ bir silah olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu uygulamaya, olayların seyri-ne göre zamanla tekamül ederek gelişmiş ve h.İ. asrın sonlarına doğru hadis ilmi içerisinde müstakil bir branş haline gelmiştir.

Dolayısıyla, sahabenin başlattığı bu faaliyet, sonraki nesillerde daha da önem kazanmış, yaygınlaşmış, isnadlarda kronolojik metot uygulanmış, ravilerin tercüme-i halleri tedvin edilmiş ve isnadla ilgili ilimler müstakil hale gelmiştir. Bu inkişafı, İslam coğrafyasının genişlemesi ve hadis uydurmacılığının artması daha da hızlandırmış ve neticede isnad, hadisin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir.

İsnadın Önemi

Hadis tarihi incelendiğinde, görülecektir ki, isnad, hadisin sıhhatini kontrol edebilmek maksadıyla, ümmetçe geliştirilmiş fevkalade önemli bir sistemdir. Bir anlamda hadisin kontrol mekanizmasıdır. Bu sistem aynı zamanda sorumluluk duygusu ve bilimsel dürüstlüğün bir sonucudur.

Muhaddislerin doğuştan gelen bir istek ve dine bağlılık maksadıyla izledikleri bu bilimsel yöntem, esasen tarih öğrenmeye yönelik olarak ortaya konulmuş değildir. Onların gayeleri yalnızca, "şâri' tarafından geliyor" diye kendilerine ulaşan sözlerin hangilerine ne dereceye kadar inanmak gerektiğini tespit etmekten ibarettir.⁴⁴ Tâbiün ve sonraki devirlerde yaşayan alimler, isnadı hadislerin muhafazası için önemli bir unsur olarak görmüşlerdir. Onların, isnadın ehemmiyetine ilişkin dikkat çekici ifadeleri mevcuttur. Nitekim Muhammed İbn Sîrîn isnad hakkındaki görüşlerini şöyle dile getiriyor: "Bu ilim dindir; öyle

⁴¹ Müslim, Mukaddime, 7.

⁴² Müslim, Mukaddime, 7.

⁴³ Blz. Polat, *Hadis Araştırmaları*, s.23.

⁴⁴ Ahmed Nâim, *Tecrid-i Sarîh Mukaddimesi*, I/80.

ise, dininizi kimden aldığınıza dikkat edin!"⁴⁵ İmam Evzâî'ye (v.157/774) göre, ilmin yok olması isnadın yok olmasıyla özdeşir.⁴⁶ Süfyân es-Sevrî (v.161/778) de: "İsnat, mü'minin silahıdır; yanında silahı olmayan, ne ile nasıl vuruşacaktır?" diye soruyor.⁴⁷ Abdullah b.Mübarek (v.181/797) ise: "İsnat, dindendir; o olmasaydı, herkes (din adına) dilediğini söylerdi."⁴⁸ "Bizimle hadisi rivayet eden kimseler arasında ayaklar vardır (Yani isnadsız hadis tıpkı ayaksız canlı gibidir)."⁴⁹ "Dinini isnadsız alan, tıpkı merdivensiz yükseklerle çıkmak isteyen gibidir"⁵⁰ demek suretiyle, hadisle uğraşanların isnada gereken önemi vermelerini istiyor.⁵¹

Bu dönemin muhaddisleri, isnadın önemini yalnızca sözle ifade etmekle kalmamış, aynı zamanda rivayet edilen hadislerin isnadını sorarak, isnaddaki şahısların durumunu incelemişler ve isnadsız rivayetleri kabul etmemişlerdir. İsnatta geçen şahıslar hayatta ise, uzun ve son derece yorucu yolculuklara katlanarak hadisi bizzat ilk kaynağından almaya özen göstermişlerdir. Nitekim Ebû Âliye (v.90/ 709): "Biz Basra'da Resulullah'ın ashabından nakledilen bazı rivayetler dinledik; fakat gidip bizzat ağızlarından duymadıkça gönlümüz rahat etmezdi" der.⁵²

Buhârî şârihlerinden Enver el-Keşmirî'nin (v.1352/1933) de belirttiği gibi, "İsnat, dinden olmayanın dine girmesini önlemek içindir; yoksa senetteki ravilerin kusurlarından dolayı, dinden olduğu tespit edilmiş hususları dinden çıkarıp atmak için icat edilmiş değildir."⁵³

Bu ifadelerden anlaşıldığına göre, *isnad*, *hadisin garantisidir*. Şüphesiz bu garanti, isnad zincirini meydana getiren her bir ravi halkasının sağlam ve güvenilir olmasına bağlıdır. Aksi halde bu uygulama, bir kaç şahsın adını peş peşe eklemekten başka hiç bir anlam ifade etmeyecektir.

İşte böyle bir dinî gayret eseri olan "hadis ilmi, senet ve metin tenkidi sayesinde, dini yalancıların ve rivayete ehliyetli olmayanların iftira ve uydurmalarından kurtardığı gibi, ayrıca tarihçilere metodolojinin tedvininden yaklaşık bin yıl kadar önce araştırma yöntemleri konusunda en sağlam yolu göstermiş olmaktadır."⁵⁴

⁴⁵ Müslim, Mukaddime, 7.

⁴⁶ İbn Abdilberr, Mukaddimetü't-Temhîd, s.15.

⁴⁷ Bağdâdî, Şeref, s.42 ; Suyûtî, Tedrîb, II/160 .

⁴⁸ Müslim, Mukaddime, 7; Râmehurmuzî, el-Muhaddisu'l-Fâsıl, s.209; Bağdâdî, Şeref, s.41.

⁴⁹ Müslim, Mukaddime, 7; Bağdâdî, el-Kifâye, s.392.

⁵⁰ Bağdâdî, el-Kifâye, s.393.

⁵¹ Abdurrahman el-Münavî, Feyzu'l-Kadîr, I/433; Accac el-Hatîb, es-Sünne, s.223.

⁵² Bağdâdî, el-Kifâye, s.402-3.

⁵³ Leknevî, el-Ecvibe, s.238.

⁵⁴ Ahmed Naîm, Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi, I/81.

İsnadın Fonksiyonel Değeri

Tarihî bir olay ya da tarihe mal olmuş bir haber, geçmişte kalmış ve duyularla müşahade imkanı kalmamış “ölü bir olay” veya “haber” konumundadır. Tarihî açıdan ilmî verilere bağlı kalmak ve kurallarına uymak şartıyla, göz önünde cereyan etmemiş bir çok şeyin vuku bulduğuna hükmetmek, hem mümkün hem de kesinlik arz eder. Bizzat müşahade ile yetinerek, şahısların şahitliğini kabul etmeme esası tercih edilecek olursa, bu durumda tarihle birlikte bütün uygulamalar ve bilgiler yok olup gidecektir. Zira bizler çoğu kez işlerimizin büyük bir kısmını başkalarının aktardığı bilgilere ve yaşanan tecrübelere dayanarak karara bağlarız.

Sözgelimi, mahkeme huzurunda hakkımızda hüküm verilirken, şahitlerin olumlu ya da olumsuz şahitlikleriyle hükme varılır. Hatta deney ve gözleme dayalı müspet ilimlerde bile çoğu kez bu yöntemle başvurulur. Mesela, bir fizik veya kimya bilgini, bu ilimlerin konuları dahilindeki bütün eşya ve olayların yalnız çok az bir kısmını bizzat deneme ve inceleme fırsatını bulabilir. Diğer kısımları hakkında ise, başkalarının araştırmaları sonucu bilgi sahibi olur. Onların şahitliğini kabul sayesinde, araştırma ufkunu geliştirebilir.

Sonuçta, yalandan, bilgisizlik ve hatadan soyutlanmış bir rivayetin, şahitlik veya haberin tecrübi ilimler de dahil, her ilim dalına göre ilmî bir değeri vardır. Böyle bir müşahade ve haberin kabul edilebilmesi, mantıksal açıdan çeşitli şekillerde doğrulanabilir mahiyettedir. Sözgelimi, falan ravinin veya şahidin verdiği haberin, yalan, bilgisizlik ve hata ihtimalini ortadan kaldıracak surette olması, verilen haberin veya şahadetin gerçekleşmiş olduğuna delalet eder. Dolayısıyla bu rivayet ya da bu şahadet, rivayet edilen olayın veya haberin gerçekten vuku bulduğunu gösterir.⁵⁵

Yine konuyu bir başka açıdan delillendirmek gerekirse, tabîi ilimlerde kullanılan ‘*eserden müessire gidiş*’ tarzındaki delili kullanmak mümkündür. Sözgelimi, haber verme gerçeği dikkate alınınca, rivayetin bazı özelliklerinden hareketle, ravinin ehliyeti ile doğruluğuna ve bu iki özellikten hareketle de haberin doğruluğuna ve rivayetin gerçekleşmiş olduğu hükmüne varılabilir.⁵⁶

İşte bu nedenle, tarihî veriler konusunda doğruyu yanlıştan ayırmak, üç temel işleme bağlı kılınmıştır. Bunlar: i) Öncelikle şahitleri araştırmak, ii) sonra onları kontrol etmek, iii) ve nihayet onları anlamak.⁵⁷ Dolayısıyla iş, yalnızca haberin yalan mı, yoksa gerçek mi olduğunu; haber verenin de güvenilir olup olmadığını araştırmaya kalıyor. Bu da

⁵⁵ Ahmed Naîm, *Tecrîd-i Sarih Mukaddimesi*, I/84.

⁵⁶ Ahmed Naîm, a.e., I/84.

⁵⁷ L.E.Halkın, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, s.3.

ancak, metodoloji çerçevesinde araştırmakla mümkün olacaktır.

Bu açıdan bakıldığında, İslamî rivayetlerdeki isnad için açıklanması gereken kavramlardan biri ve belki de en önemlisi “نقطة” (çoğulu ‘نقات’) kavramı olmaktadır. Esasen ‘sika’, kelimenin tam anlamıyla, zevzeklik, dinî ismet noksanlığı veya partizanlık yüzünden, ortak akidenin zıddına olarak, kişisel çıkarlarına yarayabilecek sözleri, Peygamber’e (a.s.) atfedeceklerine dair kendileri hakkında hiç bir endişeye mahal olmayan emîn/güvenilir kimse demektir.⁵⁸

İşte genelde hadis, özelde ise, isnad tenkidinin yönünü ve İslamiyet’teki inkişafını tayin eden, tamamıyla bu nokta-i nazardır. Burada göz önüne alınacak husus, isnad zincirinin ravileridir. Hadisin sıhhatine inanmayı sağlayan şey, onların ismetleridir. Isnad bu nedenle “القوائم” (hadisin bacakları) diye isimlendirilmiştir.⁵⁹ Zira nakledilen sözlerin, aslen mevcut olduklarının delili, isnada dayanmaktadır. Ayrıca, “hadise sağlamlık vasfını kazandıran” anlamında isnada, “القيّد” (hadisin bağı) da denilmiştir.⁶⁰

Hadisin, kaynağına bağlayan ‘bağı’ ya da ayakta tutan ‘bacakları’ diye nitelendirilen isnad, hiç kuşkusuz hadisleri kaynağına kadar ulaştırmada önemli işlevi yerine getirmiştir. Isnadın bu işlevsel değeri, hadisleri ilk elden tahammül etmiş olan ravilere ulaşabilmek amacıyla, ‘rühle’ (hadis yolculukları) faaliyetlerini ortaya çıkarmıştır. Bu aynı zamanda, geçmişte ilimde otorite olmanın önemli şartlarından biri sayılmıştır. Nitekim İbn Maîn (v.233/847), “Bir kimse yalnızca kendi bölgesindeki hadisleri öğrenip hadis ilmi için rühle (yolculuk) yapmamışsa, (bu sahada) ilmî olgunluğa ulaşamaz” demek suretiyle bu faaliyetin önemine işaret etmiştir.⁶¹ İslam alimleri, muhtelif bölgelerde ikamet eden sahabe ve tâbiînden, bu yolculuklar sayesinde hadis öğrenmişler ve ilk elden aldıkları bu ilmi de kendi memleketlerine dönerek başkalarına aktarmaya çalışmışlardır. İslam dünyasının birbirinden uzak çeşitli bölgelerinde, orijinal kaynağa (Peygamber (a.s.) ve sahabe) kadar ulaştırılan ve benzer ifadelerle nakledilen binlerce hadisin bu yolla yayıldığı anlaşılmaktadır. Modern iletişim sistemlerinin bulunmadığı bir devirde, birbirinden kilometrelerce uzak bölgelerde, nakledilen hadislerin hem muhteva hem de lafız yönünden büyük bir benzerlik taşıması, isnadın işlevsel değerini ortaya koyduğu gibi, aynı zamanda isnad sistemini sağlamlığına da delil teşkil etmektedir.⁶² Buna ilişkin aktaracağımız örnekler, konuya açıklık getirecektir.

⁵⁸ Hatiboğlu, *İslamî Tenkid Zihniyetinin Doğuşu*, s.65.

⁵⁹ Müslim, *Mukaddime*, 7.

⁶⁰ Hatiboğlu, *İslamî Tenkid Zihniyetinin Doğuşu*, s.65.

⁶¹ Bağdâdî, *er-Rühle fî Talebi'l-Hadîs*, s.89.

⁶² A'zamî, *Hadis Edebiyatı*, s.190-191.

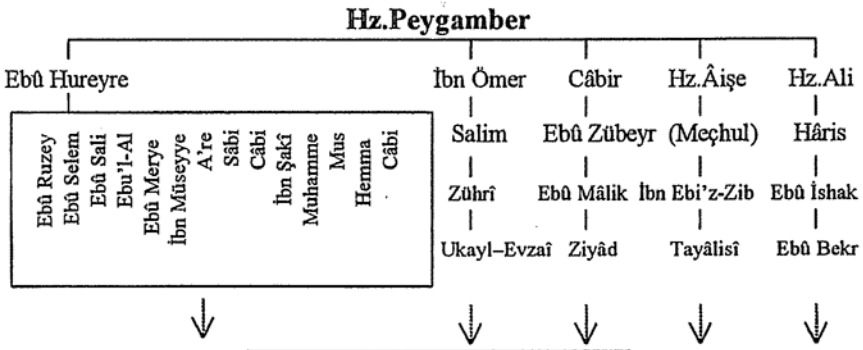
1.Örnek:⁶³

"...عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إنما الإمام ليؤتم به فإذا كبر فكبروا، وإذا ركع فاركعوا، وإذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا: اللهم ربنا لك الحمد، وإذا سجد فاسجدوا ولا تسجدوا حتى يسجد، وإذا رفع فارفعوا ولا ترفعوا حتى يرفع، وإذا صلى قاعدا فصلوا قعودا أجمعون." ^{٦٤}

Bu hadis, farklı bölgelerde yaşamış çok sayıda ravinin içerisinde yer aldığı rivayet senedleriyle, en az 124 kez kaydedilmiştir. Hadisi önce sahabeden Ebû Hureyre, Ebû Umâme, Ebû Mûsa, Enes b. Mâlik, Câbir b. Abdullah, Hz. Âişe ve İbn Hudaýr olmak üzere 7 kişi rivayet etmiştir. Bu, hadisin en az 7 ayrı bölgede şâyi olduğuna işaret eder. İkinci tabakada (tabîinden) 10 ayrı bölgede ikamet eden 26 kişi tarafından, değişik varyantlarla ya aynı lafızlarla veya benzer manalarla rivayet etmiştir. Bu şahısların hadisi ulaştırmış oldukları bölgeler, Medine, Mekke, Mısır, Basra, Humus, Yemen, Kûfe, Suriye, Vâsıt ve Taif'tir. Bu hadisi nakleden sahabeden en az üçünün, Medine, Suriye ve Irak olmak üzere üç ayrı bölgede yaygın rivayet yollarının bulunduğu dair ayrıntılı bilgiler mevcuttur.

Bu sahabilerden yalnızca biri (Ebû Hureyre) kanalıyla gelen yolu tahlil edecek olursak, ravi sayısının nesilden nesile nasıl arttığını ve bu hadisin farklı bölgelerde nasıl yaygın bir hale geldiğini kolaylıkla anlayabiliriz. Ebû Hureyre'nin bizzat kendisinden bu hadisi rivayet etmiş olan en az 7 öğrencisi vardır. Bunlardan 4'ü Medineli, 2'si Mısırlı ve 1 tanesi de Yemenlidir. Bu öğrenciler de hadisi en azından sırasıyla 5'i Medineli, 2'si Mekkeli ve diğerleri de Suriyeli, Kûfeli, Taifli, Mısırlı ve Yemenli olmak üzere 12 kişiye rivayet etmişlerdir. Diğer sahabilerden gelen benzer rivayet yolları, bu hadisin Basra, Humus ve Vâsıt'a kadar yayıldığını ve Medine, Mekke, Kûfe, Mısır ve Suriye'de bu kanallarla takviye edildiğini ispatlamaktadır. Bunu bir tabloyla şöyle göstermek mümkündür:

(Tablo 1:)



⁶³ A'zamî, *İslam Fıkhi ve Sünnet*, s.191-192.

⁶⁴ **Buhârî**, Ezân, 51, 82; Taksîr, 17; Sehv, 9; **Müslim**, Salât, 80-89.

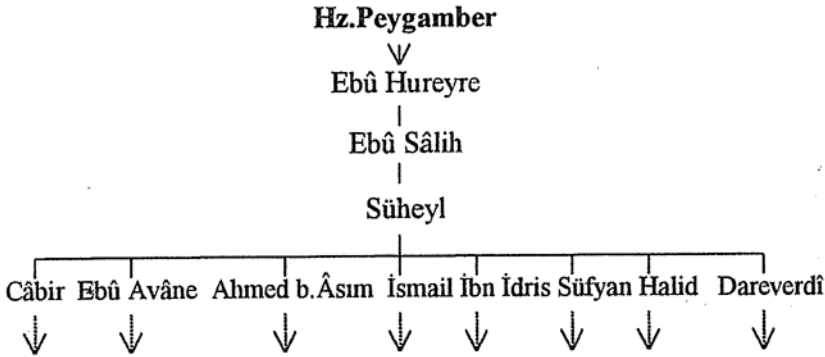
Şüphesiz bütün hadisler, bu kadar râvi ile böylesine geniş bir alana yayılmamıştır. Bazı hadisler, 2 ya da 3 veya sonraki nesillere yalnızca bir râvi tarafından rivayet edilmiştir. Buna da şu hadisi örnek olarak gösterebiliriz:

2. Örnek:⁶⁵

"...عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إذا صلى أحدكم الجمعة فليصل بعدها أربعاً."

Bu hadis, yalnızca Ebû Hureyre tarafından rivayet edilmiştir. Ondan Ebû Sâlih, ondan da oğlu Süheyl rivayet etmiştir. Hadis, ancak Süheyl'den (yani üçüncü tabakadan) sonra 8 râvi tarafından rivayet edilmiştir.⁶⁶ Bu hadisin isnadını da şöyle gösterebiliriz:

(Tablo 2:)



Bu tür örnekler, hadis ilminin İslam dünyasında ne kadar kolay ve hızlı bir şekilde yayıldığını ve genellikle râvi sayısının nesilden nesile nasıl arttığını açıkça göstermektedir. Senedin sonuna doğru inildikçe râvi sayısının arttığı ve son derece uzak yerleşim bölgelerine doğru yayıldığı görülmektedir. Bu durum, isnad sisteminin ilk dönemlerden itibaren kesintisiz bir şekilde mevcut olduğunu ispatlamakla birlikte, aynı zamanda böylesine geniş bir alanda isnadın uydurulmasının imkansızlığını da ortaya koymaktadır. Ayrıca bu örnekler, râvilerin ifadelerinin tahkik edilmesinde bu sistemin nasıl kullanıldığını ve halen bundan nasıl yararlanılabileceğini de göstermektedir.⁶⁷

⁶⁵ A'zamî, *İslam Fıkhi ve Sünnet*, s.193.

⁶⁶ Bkz. Tablo 2.

⁶⁷ A'zamî, *İslam Fıkhi ve Sünnet*, s.200.

Burada haklı olarak şöyle bir soru yöneltilebilir: Hadisi ilk kaynağına bağlayan bu raviler zincirinin kontrolü nasıl mümkün olacaktır? Bu sorunun cevabını, muhaddislerin hadis literatüründe '*cerh ve ta'dîl*' diye sistematik bir ilim dalı haline getirdikleri ve hadisin kontrol mekanizması da diyebileceğimiz faaliyetlerinde aramak gerekir. Burada kısaca bu kavramları tanımlamak gerekirse, cerh, ravinin bazı kusurları nedeniyle hadis rivayetine elverişli olmadığını tespit etmek; ta'dîl ise, ravide aranan meziyetlerin mevcudiyetini tespitle rivayete elverişli olduğuna hükmetmektir.⁶⁸

Cerh ve ta'dîlin Müslümanlar için bir özeleştirici yani sosyal planda bir tenkitçilik faaliyeti olduğu söylenilebilir. Esasen bu faaliyetin asıl amacı, hadisleri uydurma sözlerden korumaktır. Bunu yapabilmek için de günahkar kimseleri samimi Müslümanlardan (ravinin âdil olup olmadığını), akli yeteneklerden yoksun olanları da zihni ve hafızası sağlam olanlardan (ravinin zabıt olup olmadığını) ayırt etmek gerekecektir. Muhaddislerin bu hedefe ulaşabilmek maksadıyla, hadis rivayet eden kimselerde aradıkları bir takım şartlar vardır ki, bunlar arasında "temyiz ve ergenlik çağını ikmal etmiş olmak, maddî ve manevî kusurlardan kaçınmak, dinin emir ve yasaklarına riayet etmek, zihni kapasitenin yeterli olması ya da hadisleri aldıktan (tahammülden) sonra başkasına rivayet edinceye kadar hafızada saklama, hafızada saklanan bu hadisleri lafzen ve hükmen anlamak" gibi kısaca 'adalet ve zabt' diye formüle edilen şartlar yer alır.⁶⁹ Bu şartlar üzerinde muhaddislerin büyük bir kısmının görüş birliği içinde olduklarını söylemek mümkündür; ancak bazı ihtilafların bulunduğunu da gözden uzak tutmamak gerekir.

Bu vasıflarla ilgili kısa bir açıklama yapmak gerekirse, muhaddislerce âdil sayılmayan kimselerin, günahkar veya fâsık diye nitelendiğini, küfür filini bir tarafa bırakacak olursak, günahkarlığının manevî olarak Allah korkusunu, maddî olarak da irade ve zihni faaliyetlerini kaybetmek anlamına geldiği söylenilebilir. Başka bir deyişle, İslam bilginleri bu gibi kimselerin kusurlarını müşahhas bir bilinçsizlik diye nitelendirirler. Şöyle ki, eğer bir insanda dindarlık faktörü içki içmeye, zina etmeye engel olamıyorsa, akıl da engel olamaz. O halde günahkarlığın bir insan için hem dinî hem de zihni bir eksiklik olduğu söylenebilir. Dinin haram saydığı fiilleri işlememek için kendisini alayan insanlar, hadis uydurmaktan da geri kalmayacaklardır. Hadis ilmindeki fâsık probleminin esası, diğer bir çok özelliklerine rağmen, insanın maneviyatıyla çok yakından alakalıdır.⁷⁰

Haberin bizlere ulaşmasını sağlayan raviler zincirinin, bir ya da

⁶⁸ Cemâleddin el-Kâsımî, *Kavâidu't-Tahdîs*, s.196.

⁶⁹ Bağdâdî, *Kifâye*, s.23-4; İbn Salah, *Mukaddime*, s.62-3; Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, I/253-5.

⁷⁰ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I/794.

birden fazla kimseden oluşması mümkündür. Buna göre, haberi nakleden şayet bir kişi ise, doğru sözlü kimselerden olup olmadığına, akıl ve dirayeti, anlayış ve kabiliyeti ile kendisinden haber alınan biri olabileceği gibi; rivayete ehliyetli olup olmadığına da bakılır ki, bu da onun ahlakını ve ruhsal durumunu yeterince bilmeye bağlıdır. Yani, ravi yalan söylemeye alışık mı? Özel bir durumda, yalana dayalı bir menfaati var mı, yok mu? Zeki mi, yoksa ahmak mı? Haber verdiği olay, bizzat kendisinin gözlemi mi, yoksa başkasından rivayeti mi? Her iki durumda da hafızası güçlü mü, yoksa zayıf mı? gibi hususlar dikkate alınır. Bununla birlikte bir kimsenin dürüstlüğü, insanlarla olan münasebetlerine bakılarak tespit edilmişse, o zaman onun sözlerinin aksi ispat edilmedikçe doğru olarak kabul edilmesi genel bir adettir. Dolayısıyla kendileriyle temas kurulması mümkün olmayan geçmiş nesiller hakkında o devrin kaynaklarının şahitliğine güvenmek bir zorunluluktur. Bu konuda muhaddislerin başlangıçtan itibaren benimsemiş oldukları temel prensip şuydu: Eğer bir kimse özel hayatında yalan söylüyorsa, bu kimse hadisleri rivayet ederken dürüst bile olsa, onun hadisleri alınmaz, reddedilir.⁷¹ Hatta böyle kimselerin babaları, kardeşleri, arkadaşları ve yakın akrabalarının bile tenkit edildiği olmuştur.⁷² Belki böyle bir tutum ilk bakışta, herhangi bir kaynağın tevsik edilebilmesi için oldukça abartılı bir yöntem gibi görülebilir; ancak bu her şeyden önce, muhaddislerin konuya ne kadar ciddiyetle yaklaştıklarını göstermektedir.

Râviler dürüst (sika) olup olmadıklarını ölçen bir başka usul de, alimlerin beyanlarına müracaat etmektir. Bu metot, muhaddislerce ilk zamanlarda kullanılmıştı. Eyyüb es-Sahtiyânî (v.131/748) der ki: "Bir kimse hocasının hatasını öğrenmek istediği zaman, başka hocalara giderdi."⁷³ Abdullah b.Mübârek (v.181/797) de diyor ki: "Her kim güvenilir bir açıklama isterse, alimlerin sözlerini birbirleriyle mukayese etsin"⁷⁴ Aynı yöntem, sonraki dönem alimlerinin görüşlerini mukayese etmek için de kullanılabilir. Bu takdirde adım adım geriye gitmek suretiyle Hz.Peygamber'e varıncaya kadar alimlerin sözleri mukayese edilerek doğrulukları tevsik edilebilir.⁷⁵

Elbette bu tenkit faaliyeti esnasında ortaya çıkacak soruların tamamına, her türlü şüphe ve kapalılığı kaldıracak, sahih ya da zayıf olup olmadığını ortaya koyacak cevapları bulmak, her zaman mümkün olmayabilir. Bu nedenledir ki, haber-i vâhit her zaman kesin bilgi ifade etmez. Ancak öyle bir ravi de bulunur ki, tek başına da olsa, kesin bir delil mertebesinde görülebilir. Aynı şekilde, ravi bazen öyle bir şeyi haber verir ki,

⁷¹ Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, s.220-221.

⁷² Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, IV/364.

⁷³ *Dârimî*, I/153.

⁷⁴ A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s.207 (İbnu'l-Mübârek, *Câmi'*, s.193a'dan naklen)

⁷⁵ A'zamî, a.e., s.207.

sadece rivayetin üslûbu ve içeriği sahih olmasına yeterli olabilir. Dolayısıyla, adâlet ve zabtına güvenilen bir ravinin rivayeti, önemsenmesi gereken tarihî bir veri konumundadır.

Şayet haberi nakleden birden fazla kimse ise, her biri yukarda geçtiği şekilde ayrı ayrı araştırılıp incelenir ve ondan sonra sözlerine bakılır: Sözleri birbirine ya uygun ya da aykırı olur. Birinci duruma göre, uygunluğun sebebi, anlaşma ya da hepsini birden yalana sevk edecek veya vehme düşürecek ortak bir hal değilse, haberin sıhhatli olmasından başka bir ihtimal kalmaz. Bu durumda haber kesine yakın bir zan ifade eder.

Eğer haber mütevatir yani yalan ve vehm/kuruntu üzere birleşmeleri aklın mümkün olmayan çok sayıda kimse tarafından rivayet edilen mahsusât türünden (görme ve işitmeye dayalı) bir haber özelliği taşıyorsa, ona inanmamak, duyularla ortaya konulan kesinliğe karşı çıkacak şekilde aklın kurallarına aykırı düşer.⁷⁶

Bir rivayetin kabul veya reddi konusunda ravilere bakarak hüküm vermek, sahabeden sonraki nesillerde görülmeye başlamıştır. Her ne kadar sahabe devrinde de rivayet eden kimselerin soruşturulduğu görülse de, bu dönemin tenkit hareketlerinde daha ziyade metin üzerinde durulduğu bilinmektedir. Doğal olarak İslam'ı ruhuna sindirmiş bir sahabî, kendisine ulaşan bir rivayet karşısında, hiç çekinmeden görüşünü açıklayabilecek durumda idi. Ravî üzerinde durmaya çoğu kez gerek görmüyordu.

Ancak sahabenin yaptığı gibi, bir tâbiînin rivayetler hakkında yalnız metne bakarak doğruluğu konusunda kesin bir hükme varabileceği düşünülemez. Bu, her şeyden önce bir kültür meselesidir. Sahabe, o kültürü Allah Resûlü'nün yanında bizzat teneffüs etmiş kimselerdir. O halde, "İslamî prensiplere aykırı olmayan uydurma bir rivayet karşısında, özellikle sahabeden sonraki neslin, isnada sarılmaktan başka bir seçeneği yoktu"⁷⁷ denilebilir. Zehebî'nin, "Fedâil, akâid ve rekâik konularında, rical tenkidinden başka çare yoktur" demesi⁷⁸ bu zaruretendir.

Batı'da İslamî sahalarda araştırma yapan bazı müsteşrikler, isnadın hadise sonradan eklenmiş olabileceğini iddia etmişlerdir.⁷⁹ Daha önceden de belirttiğimiz gibi, hadis literatürünün genişliği ve bu alanda gösterilen gayret, ihtiyat ve titizlik karşısında böyle bir iddianın tutunacak hiçbir dalı kalmamaktadır. Zira henüz h.I.srın ilk yarısından itibaren geliştirilmiş olan bu sistem dahilinde, isnadlarda kronolojik metodun uygulanması, ravilerin biyografilerine ilişkin eserlerin tedvin edilmesi ve

⁷⁶ Ahmed Naîm, *Tecrid-i Sarih Mukaddimesi*, s.89-90.

⁷⁷ Hatiboğlu, *İslamî Tenkid Zihniyetinin Doğuşu*, s.67.

⁷⁸ Zehebî, *Tezkira*, I/13.

⁷⁹ Bkz.A'zamî, *Hadis Edebiyatı*, s.192-4; Polat, *Hadis Araştırmaları*, s.32-4.

bunlara ilaveten isnadı ilgilendiren daha bir çok ilim dalının geliştirilmiş olması, sistemin ne kadar güçlü dayanaklar üzerine kurulu olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bununla birlikte ilk dönem İslam alimlerinin gösterdikleri gayret ve çabaların, rivayet zincirini sahih hale getirebilmek için kullandıkları yöntemlerin yüzyıllarca sürdürülmüş olması, isnadın ilmî yönden ne kadar geçerli bir sistem olduğunu da ispat etmektedir.

Fakat burada şunu da göz ardı etmemek gerekir ki, bazı hadislerin başına uydurma isnadlar takılmış olabilir; ancak bu durum, yok denebilecek kadar az vuku bulmuştur. Gözü pek muhaddislerce ortaya konulmuş tenkit metotları sayesinde, böyle bir şeye teşebbüs edenlerin durumlarının gizli kalması, hemen hemen imkansız hale gelmiştir. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, bir hadisin çeşitli varyantlarını bir araya getirmek ve birbirlerini takviye ettirmek veya isnadlar arasında mukayeseler yapmak, bu kontrol mekanizması için en geçerli yöntem sayılmıştır.⁸⁰

İsnat sisteminin bir başka ayrıcalıklı yanı ise, çeşitli beşerî özelliklerin yanı sıra, güçlü ve güvenilir bir hafızaya sahip, bilinçli insan unsurunun varlığı olmaktadır. Batılı araştırmacı J. Robson'un da ifade ettiği gibi, oldukça uzun bir şiiri okuyabilen ravilerin hayret verici hafızaları düşünülecek olursa, karşılıklı bir konuşmada ve hatta resmî bir toplantıda geçen konuşmaları hatırlayıp, onları tekrar edebilen kimselerin varlığını hiçbir zaman gözden uzak tutmamak gerekir.⁸¹

Durum böyle olunca, görüntü ve ses tekniğine sahip iletişim sistemlerinin, günün son teknik imkanlarıyla, baş döndürücü bir hızla geliştiği 20. asırda bile, olayların objektif ve gerçek yönüyle öğrenilebilmesi çoğu kez mümkün olamamaktadır. İslam bilginlerinin hadis ravilerinde aradığı şartların, çağdaş gazete ve ajans muhabirlerine uygulandığı göz önüne alınırsa, günümüz haberciliğinin doğruluk ve güvenilirlik derecesinin daima tartışmaya konu olacağı akl-ı selimce anlaşılacaktır. Haber alma ve nakletme yani iletişim sahasında ilk devir İslam bilginlerinin ulaştığı seviye, her zaman takdirle yad edilecek bir merhale olarak kalmaya devam edecektir.

⁸⁰ Polat, *Hadis Araştırmaları*, s.34-5.

⁸¹ J. Robson, "İbn İshâk'ın İsnad Kullanışı", (Çev. T. Koçyiğit), A.Ü.İ.F. Dergisi, X/126.

KAYNAKÇA

- Accac el-Hatîb, Muhammed, *es-Sünne Kable't-Tedvîn*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981.
- Ahmed b.Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul, 1982.
- *Kitâbu'l-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, (thk. Talat Koçyiğit-İsmail Cerrahoğlu), İstanbul, 1987
- Ahmed Naîm, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Mukaddimesi*, D.İ.B.Yay., Ankara, 1976.
- A'zamî, M.Mustafa, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, (trc.Hulusi Yavuz), İz Yay., İstanbul, 1993 (Özgün Adı: *Studies in Early Hadith Literature*, Beyrut, 1968).
- *İslam Fıkhi ve Sünnet, Oryantalist J.Schacht'a Eleştiri*, (trc.Mustafa Ertürk), İz Yay., İstanbul, 1996.
- Biltâcî, Muhammed, *Menhecü Ömer b.el-Hattâb fi't-Teşrî'*, Dâru'l-Fikr, Kahire, 1970.
- Buhârî, Abdulaziz b.Ahmed, *Keşfu'l-Esrâr alâ Usûli'l-İmâm Fahu'l-İslâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî*, İstanbul, 1307.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b.İsmail, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul, 1981.
- Caetani, Leon, *İslam Tarihi*, (trc. Hüseyin Cahit), Tanin Matbaası, İstanbul, 1924 (Özgün Adı: *Annali dell' Islam*, Milano, 1905-1918).
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b.Abdurrahim, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1981.
- Feyrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b.Yakub, *el-Kâmûsu'l-Muhît, Müessesetü'r-Risâle*, Beyrut, 1987.
- Hakim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadîs*, (thk.Seyyid Muazzam Hüseyin), Dâru'l-Ma'rife, Kahire, trz.
- *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trz.
- Halkın, L.E., *Tarih Tenkidinin Unsurları*, (Çev. Bahaeddin Yediyıldız), Tüerk Tarih Kurumu Bas., Ankara, 1989.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b.Ali, *el-Kifâye fi 'İlmi'r-Rivâye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- *Şerefu Ashâbi'l-Hadîs*, (thk. Mehmet S.Hatiboğlu) D.İ.B. Yay., Ankara, 1971.
- *er-Rihle fi Talebi'l-Hadîs*, (thk.Nureddin İtr) Beyrut, 1975.

- Hatiboğlu, Mehmed S., **İslamî Tenkid Zihniyetinin Doğuşu ve Hadis Tenkitçiliği**, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 1963.
- Irâkî, Zeynüddin Abdurrahman b.Hüseyn, **Fethu'l-Muğîs bi Şerhi Elfiyeti'l-Hadîs**, Beyrut, 1992.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b.Abdullah en-Nemerî, **Câmi'u Beyânî'l-İlm ve Fadlih ve mâ Yenbağî fî Rivâyetihî ve Hamlihî**, (thk. Abdurrahman H.Mahmûd) Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, Kahire, 1968.
- **Mukaddimetü't-Temhîd**, (thk. Muhammed A. el-Alevî- M. A. el-Bekrî) Kahire, 1982.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman el-Müzhir er-Râzî, **Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1952.
- İbnu'l-Esîr, Mecdüddin Ebu's-Saâdât Mubârek b.Muhammed el-Cezerî, **en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs**, (thk.Muhammed M. et-Tanâhî-T.A.ez-Zâvî),Beyrut, trz.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b.Ahmed, **Kitâbu'l-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal**, Beyrut, 1986.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed et-Temîmî el-Bustî, **Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Duafâ ve'l-Metrûkîn**, (thk.Mahmud İbrahim Zâyed) Halep, 1981.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail ed-Dimeşkî, **İhtisâri Ulûmi'l-Hadîs** (thk. Ahmed Muhammed Şakir, el-Bâisu'l-Hasîs fî Şerhi İhtisâri 'Ulûmi'l-Hadîs ile birlikte), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trz.
- **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, Mektebetü'l-Me'ârif, Beyrut, 1977.
- İbn Kuteybe, Abdullah b.Müslim ed-Dineverî, **Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs**, (thk. A.Ahmed Atâ), Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfe, Beyrut, 1988.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem, **Lisânu'l-Arab**, (thk.Abdullah Ali el-Kebîr), Dâru'l-Ma'rife, Kahire, trz.
- İbn Receb, Zeynüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b.Ahmed el-Hanbelî, **Şerhu İleli't-Tirmizî**, (thk. Subhi C. Hamid), Bağdat, trz.
- İbn Salah, Osman b.Abdurrahman eş-Şehrizûrî, **Mukaddimetü İbn Salâh fî Ulûmi'l-Hadîs**, (thk.Muhammed Dîb el-Begâ), Mektebetü'l-Fârâbî, Şam, 1984.
- Kâsımî, Muhammed Cemâleddin, **Kavâidu't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadîs**, (thk. M. Behcet el-Beytâr - M. Reşid Rıza), Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1987.

- Koçyiğit, Talat, "İslam Hadisinde İsnad ve Hadis Ravilerinin Cercehi", A.Ü.İ.F.Dergisi, sayı:IX, Ankara, 1961.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhayy, el-Ecvibetü'l-Fâdile li'l-Es'ileti'l-Âşeretü'l-Kâmile, (thk. Abdulfettah Ebû Gude), Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, Halep, 1964.
- Mâlik b.Enes, el-Muvatta', (thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî), Çağrı Yay., İstanbul, 1981.
- Münâvî, Muhammed Abdurraûf, Feyzu'l-kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trz.
- Müslim b.Haccâc el-Kuşeyrî, el-Câmi'u's-Sahîh, (thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî), Çağrı Yay., İstanbul, 1981.
- Nâsiruddîn el-Esed, Masâdiru's-Şi'ri'l-Câhilî, Kahire, 1962.
- Okiç, Muhammed Tayyib, Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler, A.Ü.İ.F.Yay., İstanbul, 1959.
- Polat, Selahattin, Hadis Araştırmaları, İnsan Yay., İstanbul, 1997.
- Râmehurmuzî, Hasan b.Abdurrahman el-Muhaddisu'l-Fâsıl Beyne'r-Râvî ve'l-Vâî, (thk. Muhammed Accâc el-Hatîb), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1971.
- Robson, James, "İbn İshâk'ın İsnad Kullanışı", (trc.Talat Koçyiğit), A.Ü.İ.F.Dergisi, sayı:X, Ankara, 1962.
- Sibâî, Mustafa, es-Sünne ve Mekânetühâ fi't-Teşrî'i'l-İslâmî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1978.
- Sıddikî, Muhammed Zübeyr, Hadis Edebiyatı Tarihi (Menşei, T - kâmulü, Hususiyetleri ve Tenkidî), (trc.Y.Ziya Kavakçı), İrfan Yay., İstanbul, 1966.
- Suyûtî, Celadeddin Abdurrahman b.Ebî Bekr, Tedrîbu'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî, (thk. A. Ömer Hâşim), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1985.
- Şâfiî, Muhammed b.İdris, er-Risâle, (thk.Ahmed Muhammed Şakir), Dâru't-Turâs, Kahire, 1979.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b.İsa, es-Sünen (el-Câmiu's-Sahîh), Çağrı Yay., İstanbul, 1982.
- Uğur, Mücteba, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, T.D.V. Yay., Ankara, 1992.
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b.Ahmed b.Osman, Tezkiratu'l-Huffâz, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, trz (Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbad, 1955-1958 tarihli baskıdan ofset basım)
- Mîzânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl, (thk.Ali Muhammed el-

Becâvî), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, 1963.

——— Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ, (thk. Şuayb el-Arnâvud vd.)
Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1985.

GELENEK-SÜNNET İLİŞKİSİ

Yrd. Doç. Dr. Yavuz ÜNAL

Bugün İslam ümmetinin karşılaştığı problemleri çözümlemeye çalışırken alimlerin genellikle iki farklı eğilimden birini takip ettiklerini görmekteyiz. Bunlardan biri, çözümü Gelenek ya da tarihî birikim içinde arayan eğilimdir. Bu eğilime sahip olanlara göre İslam'ın günümüzdeki sorunlarının cevapları, bizzat tarihi birikimden oluşan Geleneğin içersinde aranmalıdır. Zira tüm kurum ve birikimleriyle Gelenek, aranan cevabı verebilecek yeterliliktedir. İkinci eğilimi benimseyenler ise kendilerini gerek kavramsal, gerekse metodolojik düzeyde gelenekle sınırlandırmayı kabul etmemekle birlikte geleneği kendisinden yararlanılması mümkün olan bir olgu olarak değerlendirmektedir. Buna göre çağın sorunlarına İslam'ın cevabını ararken gelenekten yararlanılabilir ise de çözümü yalnız gelenekte aramak zorunlu değildir.¹

Her iki eğilimde de geleneğin, problemlerin çözümünde, en azından dikkate alınan bir olgu olarak değerlendirildiğini görmekteyiz. Şüphesiz bütün bu yaklaşımların temelinde gelenekle alakalı bir ön kabul yatmaktadır. Biz bu noktada tartışmaya girmeksizin Gelenekle Sünnet arasındaki ilişkiyi irdelemek istiyoruz. Zira kaynağı, özünü korumak kaydıyla değişen şartlara ayak uydurabilme yeteneği ortaya konulduğunda, problemlerin çözümü aşamasında, onun gerçek yerini tespit etmek mümkün görülmektedir.

Bu makale çerçevesinde biz, Geleneğin temel kaynaklarından biri olarak Sünneti gördüğümüz için öncelikle, cahiliye dönemi Arap geleneğinin, Sünnetin, dolayısıyla yeni inşa edilen İslam geleneğinin oluşmadaki rolünü, daha sonra da yeni oluşan geleneğin, farklı kültür, zaman ve mekanlarda uygulanabilirliğini ele almaya çalışacağız. Burada araştırmanın üzerine bina edildiği temel kavramlar olması nedeniyle kısaca da olsa Gelenek ve Sünnet kavramlarının üzerinde durmak gerekmektedir.

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Doç. Dr. Hayri Kırbasoğlu, "İslami İlimlerde Şafi'nin Rolü Üzerine", İslâmiyât, c.2, sy.1, Ankara, 1999, s.16

Lügatte yol, tabiat (huy), yöntem, cihet ve yüz gibi farklı anlamlarda kullanılan² Sünnet kelimesinde aslanan, yol ve sîret/gidişattır. Bu nedenle bir şeyin lügat anlamında sünnet olarak kabul edilebilmesi için, önceki insanların koyduğu ve sonrakiler açısından da tarz oluşturan bir uygulama olması³ gerekmektedir. Eğer bu eylem bir insana nispet edilirse, bundan kavminin daha önce bilmediği veya yapmadığı bir uygulamayı o kişinin başlattığı anlaşılmaktadır.⁴

Sünnet kelimesi, ıstılahı anlamda kullanıldığında, Kur'ân'ın bahsetmediği hususlarda Hz. Peygamber'in uygulamaları, emrettiği veya teşvik ettiği şeyler kastedilmektedir.⁵ Ancak bu genellemenin yanında Hadis ya da Sünnetle ilgilenen insanların, kendi ilgi alanlarına göre bir takım tanımlar yaptıklarını görmekteyiz. Mesela hadisçiler, Hz. Peygamber'i hidayete götüren bir imam ve nasihat eden bir rehber olarak kabul edip, nakledilenin şeri bir hükmü ortaya koyup koymadığına bakmaksızın, onunla ilişkili olan sîret, ahlak, şemail, haber, söz ve fiilleri hadis/sünnet olarak kabul etmişler; tanımlarını da buna göre yapmışlardır. Onlara göre Hadis/Sünnet, *"Bi'setten önce veya sonra Hz. Peygamber'den, söz, fiil, takrir, ahlakî ya da fıtrî özellik ve sîret açısından nakledilen her şeydir."*⁶

Her ne kadar hadisçiler, Hadis ve Sünnet kavramlarını, özellikle Şafii sonrası aynı anlamda kullanarak, Hz. Peygamber'le ilişkili olan bütün nakilleri bu kavramlarla karşılasalar bile, hem lügat, hem de ıstılah açısından Sünnet kavramında aslananın uygulamadaki sebat ve devamlılık olduğu anlaşılmaktadır. Bu itibarla Sünnet, Hz. Peygamber için değişmeyen karakter olmuş davranışların ifadesidir; yani O'nun tavır, davranış ve hareketlerinde sebat ve devamlılık vasfını ifade etmektedir.⁷ Bu temel dinamik sahabenin hatta tabîinin uygulamalarıyla da desteklenmiş; böylece bir yandan Hz. Peygamberin sünnetinin yani esas olan uygulamasının sağlaması yapılırken, bir yandan da tarihi süreç içerisindeki devamlılığı ortaya konulmuştur.

² Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, Lisanu'l-Arab, Daru'l-Mearif, Kahire, trs., c.3, s.2125; Mecdüddin Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmûs el-Muhîr, Beyrut, 1987, s.1558; Ayrıca bkz. İbn Ebu'l-Hüseyin Ahmed el-Faris, Mücmelü'l-Luga, Beyrut, 1986, c.1, s.455; Ebu Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî, es-Sihâh fi'l-Luga ve'l-Ülûm, Beyrut, trs., c.1, s.620.

³ Mecdüddin Ebu's-Saadât b. Esîr el-Cezerî, en-Nihâye fi Garîbi'l-Hadis ve'l-Eser, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, c.2, s.409; İbn Manzur, Lisanu'l-Arab, c.3, s.2125.

⁴ Müncid fi'l-Luga ve'l-A'lam, Daru'l-Maşrik, Beyrut, 1986, s.353.

⁵ İbnü'l-Esîr, a.g.e., c.2, s.409.

⁶ Tanımlar konusunda daha fazla bilgi için bkz. Muhammed Accac el-Hatib, Usulü'l-Hadis, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1989, ss.18-19.

⁷ Ali Yardım, Hadis I, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir, 1984, ss.29, 30.

Bilindiği gibi Hz. Peygamber'in sözleri ya da uygulamaları ümmet nezdinde özel bir konuma sahiptir. Zira ayetlerde Allah ve Resulüne itaat emredilmekte;⁸ hatta Rasüle itaat edenin Allah'a itaat etmiş olacağı beyan edilmektedir.⁹ Öte yandan Allah ve Resulü bir şeye hükmettiğinde inanan erkek veya kadına işlerinde muhayyerlik hakkı tanınmamakta;¹⁰ Rasul, Allah'a ve ahirete inanan insanlar için bir örnek olarak takdim edilmekte;¹¹ onun emrine aykırı hareket edenler de can yakıcı bir azaba uğramakla tehdit edilmektedir.¹² Daha da önemlisi kişinin iman ettiği Rabbinin kendisini sevmesi ve günahlarını bağışlaması elçisine ittibaya bağlanmaktadır.¹³

Hz. Peygamber, kendi uygulamalarının ümmeti tarafından da takip edilmesini arzu ederek "... *Sünnetimden yüz çeviren benden değildir*"¹⁴ buyurmaktadır. Yine "*Sünnetim üzere yapılan az bir amel, bidat olan çok amelden hayırlıdır*"¹⁵ diyerek kendi yolunun güvenliğine dikkat çekerken; "*Bu işimizde kim onda olmayan yeni bir şey ortaya koyarsa o reddolunur*"¹⁶ veya "*Bizim uygulamamıza aykırı kim bir şey yaparsa o reddolunur*"¹⁷ diyerek sonradan ortaya çıkacak uygulamalara karşı ümmetini uyarmakta; ancak kendisinin yakın takipçileri olan Raşid halifelerin sünnetine uyulmasını istemektedir.¹⁸

İnsanlara gönderilen elçinin de, diğer insanlar gibi bir beşer olması, yani belli bir fiziki çevrede doğup büyümesi, belli bir kültürel ortamda yetişmesi, getirdiği mesaj için söz konusu olmasa bile, genel anlamıyla sünnet olarak kabul edildiğinde, gerek bir peygamber, gerekse bir

⁸ Nur, 24/54; Nisa, 4/59, 80; Al-i İmran, 3/32, 132; Maide, 5/92.

⁹ Nisa, 4/80.

¹⁰ Ahzab, 33/36.

¹¹ Ahzab, 33/21.

¹² Nur, 24/63.

¹³ Al-i İmran, 3/31.

¹⁴ Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, es-Sahih, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Nikah, 67/1 (c.6, s.116); Ebu'l-Huseyn Müslim İbnü'l-Haccâc el-Kuşeyrî, es-Sahih, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Nikah, 16/5 (c.2, s.1020); Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesai, es-Sünen, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Nikah, 26/4 (c.6, s.60); Ahmed İbn Hanbel, Müsned, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, c.2, s.158; Abdurrezzak İbn Hemmam es-San'ani, el-Musannef, el-Mektebetü'l-İslamî, Beyrut, 1983, c.11, s.291.

¹⁵ Abdurrezzak, a.g.e., c.11, s.291.

¹⁶ Ebu Davud Süleyman İbnü'l-Eşas, es-Sünen, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Sünnet, 12/5 (c.5, s.12)

¹⁷ Ebu Davud, Sünnet, 12/5 (c.5, ss.13-14);

¹⁸ Ebu Davud, Sünnet, 12/5 (c.5, ss.13-14); Tirmizi, İlim, 39/16 (c.5, s.44); İbn Mace, Mukaddime, 6 (c.1, s.16); İbn Hanbel, Müsned, c.4, s.126; Ebu Muhammed Abdullah ed-Dârimî, es-Sünen, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Mukaddime, 16 (c.1, ss.43-44)

beşer olarak ortaya koymuş olduğu uygulamaların farklı zaman ve mekanlarda hüküm süren farklı kültürlere aktarılması ve ifadelerinin anlaşılması noktasında bir takım problemler ortaya çıkarmaktadır. Zira söz konusu olan ifadeler ve uygulamalar kendilerine has bağlamlar içinde ortaya çıkmışlardır ve onlar bu bağlamlara aittirler. Bu nedenle onların tabiatı kendilerinin ötesine işaret etmektedir. Bu işaret etme işleminin kendisi de bir ilişkidir. Dolayısıyla onların anlaşılmalrı da söz konusu olan bağlamların bilinmesine bağlıdır. Nitekim ifadelerin kendi başlarına duran ve tek başlarına bilinebilen atomik olgular olarak kavranamayacaklarını belirten¹⁹ Rickman, bir ifadenin bağlamını “içinde ortaya çıktığı, katkıda bulunduğu ve onun sayesinde anlaşılabilirdiği birbiriyle ilişkili ifadeler ağı”²⁰ olarak açıklamaktadır. Rickman’a göre o, kendi bağlamından çıkarılırsa, tıpkı kutusundan çıkarılan oyuncak bir bilye gibi aynı olarak kalmayacaktır.²¹

Kur’anî ifadeleri anlaşılır kılıp onu belli bir zemine oturtmak amacını taşıyan Sünnet de bir zemine oturmak mecburiyetindedir. İşte Hz. Peygamber’in yaşadığı toplumun anlayış, kültür ve fiziki çevre faktörlerinin etkin olduğu bu zemin, O’nun uygulamalarının gereği gibi anlaşılabilmesi için hayati bir önem taşımaktadır. Bu nedenle toplumsal değerleri ve onların etkinliğini, diğer bir ifadeyle geleneği ele almak gerekmektedir.

Gelenek kelimesi, kendisine yüklenen farklı anlamlar nedeniyle²² günümüz sosyal bilimlerinde dikkat çeken karmaşık ve belirsiz kavramlardan birisidir. Çoğu zaman gelenek dendiğinde belli bir yolu izleme, belli bir çerçevede hareket etme ya da daha önceden birisinin ortaya koyduğu şeyi devam ettirme anlaşılır. Günlük dilde ise örf, adet ve töre anlamında kullanılmaktadır. Bizim de esas aldığımız bu anlamıyla gelenek, belli bir davranış kümesini yönlendirip, belli davranış kalıpları üreten ve insanları bu kalıplara göre davranmaya zorlayan bir ideolojik aygıttır.²³ Bu özelliğiyle de, kuşaktan kuşağa geçerek toplumda özel bir ruh ve

¹⁹ H.P. Rickman, Anlama ve İnsan Bilimleri, trc. Prof. Dr. Mehmet Dağ, Ankara, 1992, s.109.

²⁰ Rickman, a.g.e., s.108.

²¹ Rickman, a.g.e., s.111.

²² Gelenek kavramıyla kastedilen anlam düzeylerini Mustafa Armağan şu şekilde sıralamaktadır: 1-Zaman-üstü bir bilgelik olarak gelenek (Guénon, Schuon ve Nasr); 2- Bir kurumlaşmış otorite olarak gelenek (Şeriatî ve kısmen Fazlur Rahman); Adet örf ve görenek anlamında gelenek (sosyolojik ve folklorik literatürdeki anlamı); 4- Geçmişten bir fikri araç olarak yararlanma anlamında gelenek (sanat ve kültür düzeyindeki anlamıyla araçsal gelenek). Mustafa Armağan, Gelenek ve Modernlik Arasında, İz Yay., İstanbul, 1998, s.64.

²³ Mustafa Armağan, “Gelenek”, Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, Risale Yay., İst., 1990, s.87.

sağlam bir bağ meydana getirmektedir.²⁴

Etimolojik olarak iletme/nakil ile alakalı olan gelenek kelimesi, bilginin, uygulamaların, tekniklerin, hukukların, şekillerin sözlü ve yazılı başka bir çok özelliğin taşınmasını kapsamaktadır. Zihni ve soyut bir kavram olarak da çok sayıda ve farklı kültürel unsuru, davranış biçimini ifade etmektedir. Bu anlamda somut insan davranışlarına, topluluk ilişkilerine sinmiş bir fenomen hükmündedir. Soyut bütünlüğü bakımından ve kendi tarihsel gelişimi içinde homojen ve yekpare bir bütün olmaktan çok, tarihin, alışkanlıkların, iç ve dış kültür unsurlarının, bilumum örf ve adetlerin, yeni kültürel alış-verişlerin bir yerde toplandığı, yavaş veya hızlı değişime uğradığı bir alandır.²⁵

Sosyolojik olarak kuşaktan kuşağa aktarılan bilgi, düşünce ve kültür birikimini ifade eden gelenek, bu özelliğiyle toplumsal istikrar ve sürekliliği güvence altına alan sosyal bir işleve de sahiptir.²⁶ Zira toplumda belli davranış kalıpları üretirken, toplumun bireylerini bu kalıplara göre davranmaya zorlamaktadır. Gücünü ise, toplumdaki teamüllerden almaktadır.²⁷

Toplumsal işlevi açısından bakıldığında toplumun bireyleri, gelenek sayesinde neyi bildiklerinden emindirler, nasıl davranmaları gerektiği hususunda tereddütleri yoktur; gelecekte endişeli değildirler, dolayısıyla toprağa sağlam basmaktadırlar.²⁸

Hatta toplumun sevk ve idaresinde hayati bir öneme sahip olan sosyal normlar bile, gelenekle doğrudan bir ilişki içindedir. Değer yargıları içeren bu normlar, kişiler, nesneler ya da durumlarla ilgili olarak davranış tarzlarının değerlendirilmesine imkan sağlarlar. Bunlar grup için önemli meselelerde beklenen, ideal davranış kalıplarıdır. Gruplar kendileri için hayati olan meselelerde, özel normlar oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu normların düzenlediği davranışlar, farklı gruplarda büyük oranda değişiklik göstermektedir.²⁹

Sürekli tekrar edilmesi doğruluğunun garantisi sayılması nedeniyle,³⁰ sorgulanmaksızın nesilden nesile aktarılmasıyla, kendi kültür

²⁴ Okyanus Ansiklopedisi, c.5, s.224.

²⁵ Ali Bulaç, "İslâm ve Gelenek", Bilgi ve Hikmet, Kış-1995, sy.9, s.11.

²⁶ Kadir Canatan, "Gelenek, Din ve Modernite (Eğilimler ve Kökler)", Bilgi ve Hikmet, Kış-1995, sy.9, s.28.

²⁷ Okyanus Ansiklopedisi, c.5, s.224.

²⁸ Armağan, "Gelenek", ss.88-89.

²⁹ Muzaffer Şerif-Carolyn W. Şerif, Sosyal Psikolojiye Giriş I, Trc. M. Atalay-A. Yavuz, Sosyal Yay., İst., 1996. s.241.

³⁰ Leo Strauss, Persecution and the Art of Writing, The University of Chicago Press, Chicago, 1952, s.23.

bütünlüğü içinde anlamlı özel bir zihniyetle yapılanmaya giden gelenek, doğal olarak değişime açık olmakla birlikte, ani ve köklü değişimin önünde aşılması neredeyse imkansız bir engel olarak durmaktadır. Mesela Haniflik gibi tevhidi gelenekten habersiz olmamakla birlikte, putperest bir zihniyeti ortaya çıkaran Arap kültürü, bu zihniyetle kendi geleceğini teminat altına almaya çalışmış, dolayısıyla kendi geleceği için gözardı edilemeyecek bir tehlike olan Hz. Peygamber'e karşı ölüm-kalım savaşı vermeye başlamıştır.

Arap kültürü dolayısıyla Arap Geleneği içinde doğup büyüyen Hz. Peygamber, kendisine tevdi edilen görev gereği, şirkin yerine tevhidi, zulmün yerine adaleti ikame etmek üzere harekete geçince, kanun gücüne dayanmayan, dahası ilkeleri bile yazılı olmayan, ancak geleceğlerinin teminatı olarak görmeleri nedeniyle mensup oldukları geleneği savunmak için müşrik Arapların ortaya koyduğu güçlü bir dirençle karşı karşıya kalmıştır.

Müşriklerin bu tavrına rağmen Hz. Peygamber, içersinde yetiştiği kültürün değerlerine karşı seçmeci bir tavır takınmış;³¹ böylece cahiliyye dönemine ait olan değerlerin bir kısmını tamamen reddederken, bir kısmını İslami değerler hiyerarşisinde yeniden sıralamaya koymuş, kimi öğeleri de yeniden tanımlamıştır.³² Mesela cahiliyye döneminde ihramdayken hayvan eti ve yağ yenmezken, Hz. Peygamber bunu değiştirmiştir.³³ Kabe'nin tavaf edilmesi,³⁴ Hacer-i Esvedi istilam,³⁵ Hacda kurban kesme³⁶ uygulamalarını ise olduğu gibi bırakmıştır. Cahiliyye döneminde yaygın olarak uygulanan Kurban kesimini kabul etmiş, ancak kurbanın sırf Allah için kesilmesini meşru görmüştür.³⁷ Sayı ve çokluklarıyla övünen Arapların kabirdeki büyükleriyle övünmelerini yasaklarken,³⁸ ibret alınsın diye kabir ziyaretine izin vermiştir. Dolayısıyla aynı eyleme farklı bir anlam ve önem vermiştir.

Hz. Peygamber'in bu tavrının ana çizgilerini farklı ayetlerde görmekteyiz. Mesela "*Yeryüzünde bulunan insanların çoğuna uyarsan*

³¹ Ahmed İbn Hanbel, Müsned, c.3, s.425.

³² Canatan, agm., s.31.

³³ Ali Osman Ateş, İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri, Beyan Yay., İstanbul, 1996, s.136.

³⁴ Ateş, A.O., a.g.e., s.134.

³⁵ Ateş, A.O., a.g.e., s.161-162.

³⁶ Ateş, A.O., a.g.e., s.172.

³⁷ Kevser, 108/2.

³⁸ Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, Eser Neş., İst., 1979, c.9, s.6041; Süleyman Ateş, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, Yeni Ufuklar Neş., İst., 1991, c.11, s.70.

seni Allah'ın yolundan saptırırlar"³⁹ ve "... Onların aralarında Allah'ın indirdiğiyle hükmet ve sana gelen gerçekten ayrılıp onların keyiflerine uyma ..." ⁴⁰ ayetleri Onun açısından, safların ayrışması için yeter neden olarak görülmektedir. Hz. Peygamber de Allah'a isyan noktasında kula itaat edilemeyeceğini belirterek⁴¹ yeni oluşumun ana kumanda merkezini ortaya koymuştur. Böylece tarihin derinliklerine kök salan geleneğin olumlu yanlarını alarak, müşrik toplumun şirkten kaynaklanan bütün değerlerine, kültürel unsurlarına ve davranış şekillerine karşı eleştirel bir tutum içine girmiş, belli bir süreç içinde şirke dayalı geleneksel yapıyı bütün kurumlarıyla yıkıp tevhide dayalı bir kültür ve uygarlık oluşturmaya hedeflemiştir.

Hz. Peygamber tarafından, yaşadığı kültüre karşı başlatılan bu seçmeci yaklaşım, oluşmaya başlayan yeni geleneğin içinde yetişen insanların bakış açılarını da dikkate almıştır. Bu tavır, "*Müslümanların güzel gördüğü şey Allah indinde de güzeldir. Müslümanların kötü gördüğü şey Allah indinde de kötüdür*"⁴² ifadesiyle ortaya konulmuştur.

Bu ifade, her ne kadar Abdullah İbn Mesud'a ait bir söz olarak görülse de⁴³ toplum olarak Müslümanların genel kabullerinin, uygulamalarının ve yaşam tarzlarının kısacası örf, adet ve geleneklerinin dikkate alındığını ortaya koymaktadır. Nitekim fukaha örf ve adeti, nassın bulunmadığı yerlerde kendisiyle amel edilen bir hüccet olarak görmektedir.⁴⁴ İbn Hümâm ise "*hükmi nasla belirtilmeyen konularda örf icma mevkiindedir*" diyerek örfün hüccet olduğu alanı ve bir şer'i delil olarak bağlayıcılık düzeyini belirtmektedir.⁴⁵

Kaynağı ve mahiyeti ne olursa olsun, Hz. Peygamber'e nispet edilen söz, fiil ve takrirlerin yanında, Raşit Halifelerin uygulamaları ve ümmetin hayırlıları olarak zikredilmeleri nedeniyle sahabe ve tabiinin tatbikatı, Hadis/Sünnet kavramı içersinde değerlendirilmiştir. Sahabeye ait olan uygulamalar yani Mevkuf ve Tabiine ait olan uygulamalar yani Maktu' haberleri de dikkate aldığımızda, en azından ilk iki neslin değerlendirmesinin dini bir değer olarak korunduğunu, diğer bir ifadeyle Müslümanların bakış açılarını belirlemede mihenk taşı olarak kullanılan

³⁹ En'am, 6/116.

⁴⁰ Maide, 5/48.

⁴¹ Müslim, İmaret, 33/39 (c.2, s.1469); Ebu Davud, Cihad, 15/87 (c.3, ss.93-94).

⁴² İbn Hanbel, Müsned, c.1, s.379.

⁴³ Şemsuddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, el-Mekasidü'l-Hasene fi Beyâni Kesîrin mine'l-Ehâdis el-Müştehire ale'l-Elsineti, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1987, s.368 Hadis no: 959; Geniş bilgi için bkz. Mehmet Şener, İslam Hukukunda Örf, İzmir, 1987, s.126.

⁴⁴ Şemsüddin es-Serahsi, el-Mebcut, Çağrı Yay., İstanbul, 1982, c.13, s.81.

⁴⁵ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Şener, a.g.e., ss.131-135.

örnekler oluşturduğunu ve dini tatbikatın geleneğe dönüşmesinde önemli bir rol üstlendiğini görmekteyiz.

Hız. Peygamber tarafından başlatılan seçmeci yaklaşım, fuhâtla birlikte farklı kültürlerle yüz yüze gelen Ashab ve Tabiin nesli tarafından da sürdürülmüştür. Onlar karşılaştıkları farklı kültürlerle ait olan bir takım unsurları, İslam'ın ilkelerine aykırı olmamak kaydıyla kendi kültürel bünyelerine adapte etmişlerdir. Mesela İranlıların veya Bizanslıların hukuki uygulamalarının bir kısmı, İslam'ın emirleriyle ters düşmeyip, teamül ve maslahata uygun olduğu için benimsenmiştir.⁴⁶ Bu yaklaşım yeni oluşumu, her kültüre mensup insan için imrenilen, özenilen bir düzeye çıkarmıştır.

Yeni oluşumun gerçek mimarı olan Hız. Peygamberin, kendisine verilen risalet görevinin yanında, yaşadığı toplumda üstlendiği devlet başkanlığı, ordu komutanlığı, tabiblik, eş, öğretmenlik vb. görev ve sorumluluklarını dikkate aldığımızda, O'nun farklı nitelikleriyle uygulamalarda bulunmasının kaçınılmaz olduğunu görmekteyiz. Şüphesiz farklı niteliklerinden kaynaklanan uygulamalarının veya ifadelerinin bağlayıcılığı ve evrenselliği de farklı olacaktır.

Hız. Peygamber kendisine vahyedileni insanlara tebliğ ve tebyin ederken, diğer bir ifadeyle anlaşılır kılarken, ister istemez o toplumdaki fertlerin bildikleri kavramları, kültür birikimlerini ve beşeri tecrübelerini hatta Arapların zihninde belirgin olan ve özlem duyulan bir takım imajları kullanmıştır. Zira O, Hız. Adem'le başlayan bir geleneğin parçası olması nedeniyle, tahrif edilen veya unutilan ilkeleri tekrar hakim kılmak ya da değişen şartlara bağlı olarak ortaya çıkan yeni problemleri çözmekle görevlendirilmişti. Bunu yaparken de toplumun düzen ve istikrarının bir güvencesi olan örf ve adetleri gözden uzak tutmadığı gibi, çoğu zaman insanların üzerinde yaşayageldikleri, bilerek veya bilmeyerek akıllarının hususi kabullerle karşıladığı şeyleri esas almıştır. Nitekim gönderilen kavimde yer etmiş bulunan telakkilerin, onlarda bulunan gizli ve içlerine iyice işlemiş olan adetlerin de dikkate alındığını belirten Dıhleui,⁴⁷ deve eti ve sütünün, İsrail oğullarına haram edilmiş iken İsmail oğullarına helal kılınma nedenini böyle izah etmekte; yiyecekler konusunda temiz ve pis olan şeylerin belirlenmesinde de Arap örf ve adetinin belirleyici olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁸

Hız. Peygamber, Allah'la kulları arasında iletişim kurmakla gö-

⁴⁶ Bkz. Muhammed Hamidullah, İslam'da Devlet İdaresi, trc. Kemal Kuşçu, Nur Yay., Ankara, 1979, ss.81-83.

⁴⁷ Şah Veliyyullah ed-Dıhleui, Hücetullahi'l-Baliğa, trc. Vecdi Akyüz, İz Yay., İst., c.1, s.335.

⁴⁸ Dıhleui, a.g.e., c.1, s.336.

revlendirilmişti. İletişim ise, belli bir kültür ve gelenek içinde anlam ifade eden kelime ve kavramlarla mümkündür. İşte bu noktada kelime ve kavramlara özel anlamlar yükleyen gelenek, iletişimi mümkün kılan temel olgu olarak görülmektedir.⁴⁹ Bu yeni oluşumun, Allah ve Resulüyle ümmet arasında iletişimi sağlayan gelenek haline dönüşebilmesi için de, *tutarlı ve sürekli olma* özelliklerini taşıması gerekmektedir.⁵⁰

Oluşum açısından düşünüldüğünde belli bir dönemde bilinçle ortaya konulan uygulamaların, sonraki dönemlerde geleneğe dönüşmesi kaçınılmazdır.⁵¹ Ancak gelenek, tıpkı Rabbinik Yahudilerde olduğu gibi, kitabı tamamlayan ve onu (dini) korumak amacıyla etrafında oluşturulan bir duvar olarak algılandığında,⁵² savunma psikolojisiyle gelenek olarak nitelenen her şeyin üzerine abanılacaktır. Bu, canlı, kendiliğinden değişen unsurlara ayak uydurabilen aktif bir yapının pasifleştirilmesi, yani körü körüne bir takliden başlaması demektir. Bu da belli şartlarda fonksiyonel olan uygulamaların, şartların değişmesiyle sırf şekilden ibaret kalması ve hiçbir anlam ve fonksiyon icra etmemesine rağmen şeklen sürdürülmesi anlamına gelecektir. Oysa ki fiili ortaya çıkarmış olan sosyolojik etkenler tam olarak anlaşıldığında, bizim için bir anlam ifade eder ve yeni boyutlar kazanmaya başlar.⁵³

Hayat şartlarında ciddi farklılıkların ortaya çıkması nedeniyle bugün, Hz. Peygamberin hayat tarzının ve uygulamalarının şekli olarak sürdürülmesi neredeyse imkansız hale gelmiştir. Bu da pratikte uygulamamakla birlikte, teorik olarak yapılması gerektiği düşüncesini benimsememize, dolayısıyla bir ikileme düşmemize neden olmuştur. Söz konusu olan probleme bir çözüm olarak sünnetle adetleri birbirinden ayırmak, diğer bir ifadeyle Sünnet adına 15 asır önceki Arap geleneğinin savunucusu konumuna düşmemek;⁵⁴ hatta insanları meşakkate düşürmeksizin her zaman ve zeminde uygulanabilir olan bir dini, yaşanamaz hale getirmemek için özellikle Hz. Peygamber'in davranışları bağlayıcılık açısından ele alınarak farklı formlarda takdim edilme yoluna gidilmektedir.

⁴⁹ Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, s.73.

⁵⁰ Ahmed Davudoğlu, "Tarih Metodolojisi ve Geleneği Yeniden Yorumlama Sürecindeki Önemi", *İslam, Gelenek ve Yenileşme, İSAM*, İstanbul, 1996, ss.108-109.

⁵¹ Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, s.87.

⁵² Bkn. Baki Adam, "Yahudilerde Din ve Gelenek Üzerine", *İslami Araştırmalar*, c.6, sy.1, Ankara, 1992, s.46.

⁵³ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca Metodoloji Sorunu*, trc. Salih Akdemir, Ankara, 1995, s.184.

⁵⁴ Gazali, "İslam'da Yemek Adabı" adıyla kitap yazan Hintli bir alimin, adetlerle ibadetleri birbirine karıştırdığını, dolayısıyla Arap adetleri adına Batı adetlerine savaş açtığını belirtir (Muhammed Gazali, *Nebevi Sünnet*, trc. Ali Özek, *İslami Araştırmalar*, İst., 1992, s. 139).

Aslında bu eğilim yeni değildir. Zira bu, Mekhul (112/730) ile başlamış, Karafî ile devam etmiş, Tahir b. Aşur ile günümüze kadar ulaşmış olan bir süreçtir.⁵⁵ Bu amaçla Rasulullah'ın davranışları farklı kategorilere konulmuş,⁵⁶ bunlardan özellikle teşri değere haiz olanlar, onun nübüvvet görevini ifası olarak kabul edilip bağlayıcı addedilmiştir.

Hiz. Peygamber'in uygulamalarını, hangi sıfatla yaptığı ve neden öyle davrandığını araştırarak, bu sınıflardan birine veya birkaçına sokmak suretiyle Müslümanlar için ne kadar bağlayıcı olduğuna hükmedilebilir. Ancak ilke olarak hemen herkesten onay alan bu ayırımın pratikte herkes için aynı sonucu vermediği görülmektedir. Mesela Hiz. Peygamber "*Bir toprağı işleyerek kullanılır hale getiren ona malik olur*"⁵⁷ diyerek, ölü bir toprağı işleyen kimsenin ona malik olacağını beyan etmiştir. Hiz. Peygamber bu sözü hangi vasıfla söylemiştir? Eğer devlet başkanı olarak söylediye, diğer başkanları bağlamaz. Nitekim Ebu Hanife bu sözü devlet başkanı olarak söylenen bir söz olarak algılayıp bu konuda devlet başkanlarını yetkili görürken, İmam Şafii fetva ve tebliğ sıfatına bağlayarak izne bağlı olmaksızın her vatandaşın işlediği toprağı sahip olacağını beyan etmektedir.⁵⁸

Hiz. Peygambere ait olduğu tespit edilen ve ifade ettiği anlam ortaya konulan hadislerin, tartışmalar yaşansa da, bağlayıcılık düzeyi belirlenebilir. Bu, bir anlamda Rasule itaat-ittiba veya örneklik alanlarından birini seçmektir. Ancak özellikle Hiz. Peygamber'in dini tebliğ alanının dışında kalan söz ve uygulamaları, belli bir bağlamda ortaya çıkmıştır. Onların anlaşılabilmesi için ortaya çıktıkları bağlamın, farklı bağlamlarda anlam ifade edebilmeleri için de söz konusu olan tarihi metinle yaşanan gerçeklerin yeniden irtibatlandırılması gerekmektedir.

Sosyal gelişmelere paralel olarak değişiklik gösteren kabullerin yani örfün, nassın bulunmadığı yerlerde, temel ilkelere aykırı olmamak kaydıyla, fıkhi hükümlere bir mesned olarak kabul edildiği anlaşılmakta-

⁵⁵ Darimi, Mukaddime, 49 (c.1, s.117). Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Talat Sakallı, "Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi", Süleyman Demirel Ü. İ. Fak. Der., sy.2, Isparta, 1995, ss.39-100.

⁵⁶ Tahir b. Aşur bölümlemeyi şu şekilde vermektedir: "a) Teşri; b) İfta; c) Kaza; d) İmamet, imaret; e) İrşad; f) Sulh; g) Danışana fikir verme; h) Nasihat; ı) Gönülleri en güzel duruma yönlendirme; k) Yüksek hakikatleri öğretme; l) Te'dib; m) İrşaddan soyutlanma" İslam Hukuk Felsefesi, İklim Yay., İst., 1988; ss.50-64; Hayrettin Karaman, "Bağlayıcılık Bakımından Rasulullah'ın Davranışları", ss.135-150.

⁵⁷ Buhari, Hars, 41/15 (c.3, s.70); Muvatta, Akdiye, 36/27 (c.2, s.744).

⁵⁸ Geniş bilgi için bkz. Karaman, "Bağlayıcılık Bakımından Rasulullah'ın Davranışları", ss.139-140.

dır.⁵⁹ Ancak nassın bulunduğu yerlerde örfün durumu ne olacaktır? Hükümün gayesi, illeti ve konulduğu şartlar dikkate alınarak değişime açık mı tutulacak, yoksa nass bulunduğu için prensip olarak böyle bir gelişme red mi edilecektir? Bu soruları cevaplandırmaya çalışırken biz, sünnetin farklı zaman, mekan ve kültürlerle taşınması problemini de irdeleyeceğiz.

Genel olarak nass diye isimlendirdiğimiz, Kur'an ve Sünnetteki hükümlerin bir kısmı, toplumun örf ve adetini dikkate almaksızın şeri bir hükmü ispat için konulmuştur. Mesela şarap içmek öteden beri Arapların adeti iken, bu noktada gelenek hiçbir şekilde dikkate alınmaksızın şarap haram kılınmıştır.⁶⁰ Taabudî olan unsurlar da bu şekildedir. Bunlar belirlenirken örf dikkate alınmadığı gibi, bu konuda Kur'an ve Sünnetin dışında başvurulabilecek herhangi bir kaynak da yoktur.⁶¹ Kurban ve Hac örneklerinde olduğu gibi, bu alandaki hükümler Hz. Peygamber tarafından belirlenen şekliyle sonsuza değin kalacaktır.

Eşyaların bir kısmının ölçüyle, bir kısmının da tartıyla mübadele edildiği bir toplumda keyli ve vezni olanların belirlenmesi gibi,⁶² hükümlerin bir kısmı ise, mevcut olan örf ve adetleri tespit ve takrir için konulmuştur.⁶³ Bu konuya örnek teşkil edebilecek bir başka misal olarak da şunu zikredebiliriz:

“Hiçbir şehirli bedevi adına satış yapmasın”⁶⁴

Rasulullah @ dönemin şartları gereği oluşan piyasadan haberi olmayan köylülerin aldatılmasına yol açan simsarlık uygulamasını yasaklamış, hatta simsarlığa giden bütün kapıları kapamıştır.⁶⁵ Bu örnekleri artırmak mümkün olmakla birlikte problemi ortaya koyduğu için yeterli görülmektedir.

Şartların değişmesiyle değişime uğrayan bu ve benzeri konularda Hz. Peygamber'in talimatı, ancak din ve ahlak ile alakalı veya bunlardan doğmuş ise müslümanları bağlayacağını; fer'i olan dünya hayatına ait ve Hz. Peygamber'in rey yoluyla söylediklerine gelince bunlara uymanın

⁵⁹ Serahsi, a.g.e., c.12, s.45.

⁶⁰ Kamil Miras, Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecridi Sarih Tercemesi ve Şerhi, Diy.İş.Baş.Yay., Ankara, 1982, c.5, s.119.

⁶¹ M. Yusuf Musa, Fıkıh-ı İslam Tarihi, trc. Ahmet Meylani, Arslan Yay., İstanbul, 1983, s.41.

⁶² Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Seleme b. Abdulmelik et-Tahavî, Şerhu Meâni'l-Asâr, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987, c.4, s.4; Muhammed b. Ali eş-Şevkani, Neylül-Evtâr Şerhu Münteka'l-Ahbar, Beyrut, trs., c.5, s.202.

⁶³ Kamil Miras, a.g.e., c.5, s.119; Yusuf Musa, a.g.e., s.41.

⁶⁴ Buhari, Buyu, 34/70 (c.3, ss.27-28).

⁶⁵ Buhari, Buyu, 34/69 (c.3, s.27).

zaruri olmadığını beyan ederek⁶⁶ bir çıkış yolu bulunmaktadır. Burada uymanın zorunlu olmaması, değişim ve farklılığın kabulünün açık beyanı anlamına gelmektedir. Değişimde etken olan unsurların başında da şüphesiz genel kabuller, örf ve adetler gelmektedir. Değişim de ya uygulamanın, ya da hükmün değişimi şeklinde kendini göstermektedir.

Bu durumda değişimi, hükmün vaz'ında örfün dikkate alınıp alınmamasına veya tecrübî alanla ilgili olup olmamasına bakarak a) **hükmün uygulanmasında**; b) **hükmün değişmesinde** olmak üzere iki farklı noktada ele almak gerekmektedir. Bunlardan birincisinde yani hükmün uygulanmasında zaman, mekan ve kültürlere bağlı olarak değişken olan örfün belirleyici bir rol üstlendiği görülmektedir. Örneklendirecek olursak:

Örnek 1:

“Anneler, çocuklarını -emzirmeyi tamamlamak isteyen kimse için- tam iki yıl emzirirler. Onların **uygun bir şekilde** yiyecek ve giyeceğini sağlamak çocuğun babasına aittir... Çocuklarınızı süt annesi tutup emzirtmek isterseniz, verdiğiniz ücreti **güzelce** verdikten sonra yine üzerinize bir günah yoktur...”⁶⁷

Örnek 2:

Henüz dokunmadan ya da mehir kesmeden kadınları boşarsanız size bir günah yoktur. Ancak onları faydalandırın. Eli geniş olan kendi gücü nispetinde, eli dar olan da kendi kaderince **güzel bir şekilde** faydalandırmalı...”⁶⁸

Örnek 3:

“Nikah çağına varıncaya kadar öksüzleri deneyin, eğer onlarda bir olgunluk görürseniz mallarını kendilerine verin. Büyüsünler diye alıkoyup israf ile tez elden onların mallarını yemeğe kalkmayın. Zengin olan çekinsin; yoksul olan da **uygun şekilde** yesin...”⁶⁹

⁶⁶ Hayrettin Karaman, Yeni Gelişmeler Karşısında İslam Hukuku, İz Yay., İstanbul, 1998, s.123.

⁶⁷ Bakara, 2/233.

⁶⁸ Bakara, 2/236.

⁶⁹ Nisa, 4/6.

Söz konusu olan ayetlerde ölçü olarak zikredilen “uygun bir şekilde” veya “güzel bir şekilde” ifadeleriyle kastedilen şey, yere, zamana ve toplumlara göre değişebilen ve halkın uyulmasını gerekli gördüğü örf, adet ve teamüller olduğu açıktır.⁷⁰ Bu örneklerden, ilke olarak kabul edilen annenin yiyecek ve giyecek ihtiyacının ne olduğu; süt anneye ne kadar ücret takdim edileceği; temas olmadan boşanan kadına verilecek muta miktarı ve yetimin malından velisinin ne kadar alabileceğinin belirlenmesinde, dolayısıyla hükmün uygulanmasında örfün etken olduğu anlaşılmaktadır.

Tartışılan bir konu olmakla birlikte hükmün uygulanmasında olduğu gibi, kendisine bağlı olarak ortaya konulan hükümlerin değişiminde de örfün etken bir unsur olduğu kabul edilmektedir. Mesela Serahsi (483/1097), “İnsanların durumlarının değişmesiyle hüküm değişir. Görmez misin ki, kadınlar Resulullah ve Sıddık zamanında cemaata çıkarlardı. Ömer zamanında bundan men edildiler” ifadesiyle bunu ortaya koymaktadır.⁷¹

Örf ve adetin naslara muhalif olmaması halinde muteber olacağını kabul eden anlayışa karşılık, bidayette örf esas alınmışsa, nassa değil değişen örfte itibar edileceği beyan edilmektedir.⁷² Fukaha arasında gidecek önem kazanan ve üzerinde durulan bu konu⁷³ Ebu Yusuf’un (182/798) bir ichtihadı ile temellendirilmektedir. Ebu Yusuf’a göre ribevi malların keylilik ya da veznilik vasıflarını belirten nass o dönemin örfü üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla âdetin nazarı itibara alınması ve değişmesiyle hükmün de değişmesi gerekmektedir.⁷⁴

“Örflerle nass arasındaki ilişki Mecelle’nin de farklı maddelerinde ele alınmıştır.”⁷⁵

Madde 36: “Adet muhakkemdir” Yani kükmü şeriyi ispat için örf ve adet hakem kınır.

Madde 38: “Adeten mümteni olan şey, hakikaten mümteni gibidir.”

Madde 39: “Ezmanın tegayyuru ile ahkâmın tagayyuru inkâr olunamaz.”

Madde 40: “Adetin delaletiyle manayı hakiki terk olunur.”

⁷⁰ Reşit Rıza, Tefsiru’l-Menar, Beyrut, trs., IX, 536.

⁷¹ Serahsi, a.g.e., c.11, s. 5.

⁷² Kamil Miras, a.g.e., c.5, s.119.

⁷³ Mehmet Erdoğan, Ahkâmın Değişmesi, İFAV, İst., 1990, s.254.

⁷⁴ Kamil Miras, a.g.e., c.5, s.119; Yusuf el-Kardavi, Sünneti Anlamada Yöntem, trc. Bünyamin Erul, Rey Yay., Kayseri, 1998, s.208.

⁷⁵ Ali Himmet Berki, Açıklamalı Mecelle, Hikmet Yay., İstanbul, trs., ss.22-23.

Madde 43: “Örfen maruf olan şey şart kılınmış gibidir.”

Madde 45: “Örf ile tayin nass ile tayin gibidir.”

Örfün değişmesiyle, uygulamanın veya hükmün de değişebileceğini gösteren örneklerden bir kısmını şöyle sıralayabiliriz:

Örnek 1:

Hiz. Peygamber kadınların koku sürünmeden, açılıp saçılmadan kendilerine yaraşır bir şekilde (geceleyin) mescide gitmelerine izin vermiştir.⁷⁶ Daha sonra Hiz. Aişe ve Abdullah ibn Ömer’in evladı Vakid, zamanla kadınların tesettüre riayetsizlik gibi fitne doğurabilecek bazı şeyler ihdas ettiklerini görünce onların mescide gitmelerini pek hoş görmemişler ve buna mani olmak istemişlerdir. Hatta Hiz. Aişe: “*Eğer Rasullullah kadınların neler ihdas ettiğini bilseydi, onları Benu İsrail’in kadınlarının men olundukları gibi mescide gitmekten men ederdi.*” demiştir.⁷⁷

Bu meselede Hiz. Aişe ve Abdullah İbn Ömer’in evladı Vakid, izin nassını kabul etmekle birlikte hükme tesir eden illete bakarak, İslam’ın esas gayesi olan maslahatı yani fitne ve fesadı önlemek gayesiyle, onların mescide gitmelerine mani olmaya çalışmışlar ve bu yönde hüküm vermişlerdir.⁷⁸

Örnek 2:

Hiz. Peygamber, yitik develerin statüsünü belirlerken, o dönemdeki insanların ahlaki düzeylerini ve develerin sularını sırtlarında taşımaları nedeniyle susuz kalmayacaklarını ve kendi karınlarını doyurabilme yeteneğine sahip bir varlık olmalarını dikkate alarak onlara dokunulmamasını emrederken, korumasız yaşayamayan koyunlarla ilgili özel önlemler alma ihtiyacı duymuştur.⁷⁹

Ebu Bekir ve Ömer zamanında da yitik develer konusundaki uygulama bu şekilde devam etmiştir. Sonra Osman İbn Affan dönemi geldi. O, söz konusu olan develerin toplanıp ilan edilmesini, sahipleri çıkmazsa satılıp, sahipleri ortaya çıkınca develerin paralarının onlara verilmesini emretti.⁸⁰

⁷⁶ Buhari, Cuma, 11/13 (c.1, s.216), Müslim, Salat, 134-139 (c.1, ss.326-328), Ebu Davud, Salat, 2/52 (c.1, s.382).

⁷⁷ Ebu Davud, Salat, 2/144 (c.1, s.382); Müslim, Salat, 4/144 (c.1, s.329); Buhari, Ezan, 10/163 (c.1, s.211).

⁷⁸ Yusuf Musa, a.g.e., s.111, 112.

⁷⁹ Buhari, Lukata, 45/2 (c.3, s.93); İlim, 3/28 (c.1, s.31); Müslim, Lukata, 31/5 (c.2, s.1349).

⁸⁰ Muvatta, Akdiye, 36/51 (c.2, s.759)

Hız. Osman'dan sonra durum biraz daha değişti. Hız. Ali yitik develerin sahipleri adına korunmak üzere tutulmalarında Hız. Osman'ın fikrini kabul etmekle birlikte bunların satılarak paralarının verilmesinin sahiplerini zarara sokabileceği görüşündeydi. Bu nedenle Hız. Ali, develerin toplanarak Beytü'l-Mal tarafından bakılmalarına ve sahipleri çıkınca da teslim edilmelerine karar verdi.⁸¹ Buna sebep de zamanın değişmesi, emanete riayetin azalması ve ahlakın bozulmaya yüz tutması gösterilmektedir.⁸²

Örnek 3:

Hız. Peygamber'in yaşadığı Mekke ve Medine esas itibariyle kendi kendine yeterli olmayıp, dışarıdan beslenen kentlerdir. Bu bölgenin Devlet Başkanı olan Hız. Peygamber böyle bir ortamda fiyatları kendisi belirlemeyip, alıcı ve satıcının karşılıklı rızasına bırakmış, yani narh koymamıştır.⁸³ Sonraki dönemlerde ise toplumsal şartların değişmesi nedeniyle narha izin verilmiş ve bu bir sistem olarak yerleşmiştir.

Örnek 4:

Rasulullah "*Biriniz sırt üstü uzanıp da ayak ayak üstüne atmasın*"⁸⁴ buyurmuştur. İzar kullanan insanların söz konusu olan şekilde oturması durumunda avret mahallerinin açılması kaçınılmazdır. Bu istenmedik durumu önlemek açısından Hız. Peygamber'in ashabını uyardığı anlaşılmaktadır. Öte yandan hem Hız. Peygamber'in, hem de Hız. Ebu Bekir ve Ömer'in bu şekilde oturdukları rivayet edilmektedir.⁸⁵ Bu durumda nehyin, oturma şeklinden ziyade kişinin özel durumuyla doğrudan ilişkili olduğu ortaya çıkmaktadır.

Örnek 5:

Bir başka örnek olarak yanında olmayan malın satımını zikredebiliriz. Ebu Hanife mevcut olmayan buğdayın, mevcut olanla aynen (mal olarak) satılabileceği görüşündedir. Yanında olmayanı satmak yasaklandığı için,⁸⁶ bu yaklaşım hadise muhalefet olarak değerlendirilmektedir.⁸⁷

⁸¹ Kardavi, a.g.e., ss.207-208.

⁸² Geniş bilgi için bk.Şener, a.g.e., ss.147-148.

⁸³ Tirmizi, Buyu, 12/73 (c.3, s.606); İbn Mace, Ticaret, 12/27 (c.2, ss.740-741); Şevkani, a.g.e., c.5, s.232.

⁸⁴ Müslim, Libas, 37/74 (c.2, s.1662).

⁸⁵ İbn Hanbel, Müsned, c.4, ss.39, 40; Buhari, Salat, 8/85 (c.1, s.122), Müslim, Libas, 37/75 (c.2, s.1662).

⁸⁶ Buhari, Buyu, 34/55-56 (c.3, s.23).

⁸⁷ Daha geniş bilgi için bkz. İsmail Hakkı Ünal, İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu, DİB, Ankara, 1994, s.116.

Örnek 6:

Hiz. Peygamber “Müslümanın köle ve atında zekat yoktur”⁸⁸ buyurmuştur. Şam halkının Ubeyde İbnü’l-Cerrah’tan talepleri üzerine o, Hiz. Ömer’e yazmış; Ömer de, isteklerine bağlı olmakla birlikte, zekatlarını alıp yine onlara dağıtmasını talep etmiştir.⁸⁹ Yani hadiste atlarda zekat olmadığı belirtildiği halde o zekat koymuştur.

Örnek 7:

Rafî b. Hadic’ten nakledildiğine göre Rasulullah arazileri kiraya vermekten nehyetmiştir.⁹⁰ Hanzala, Rafî’ye altın ve gümüş karşılığında olunca durumun ne olacağını sormuş; o, bunda bir beis olmadığını söylemiştir. Said İbnü’l-Müseyyeb, Salim İbn Abdullah İbn Ömer de bu görüştedir.⁹¹

Zikredilen örneklerde görüldüğü gibi Hiz. Peygamber’in kendi toplumundaki şartlara göre koymuş olduğu herhangi bir hüküm, şartların değişmesiyle, kendi döneminde veya hemen sonra değişime uğrayabilmektedir. Bu noktada söz konusu olan uygulamayı Hiz. Peygamber devlet başkanı veya bir başka sıfatla yapmıştır, dolayısıyla bağlayıcı değildir şeklindeki bir yaklaşım çözüm olarak görülmektedir. Buradaki ‘bağlayıcı olmama’ ifadesini dikkate alınmama veya hesaba katılmama olarak değerlendirmemek gerekmektedir. Zira vahiyle bilgilendirilen ve onun kontrolünde yaşayan, özel bir takım yetkilerle donatılmış ve insanlar arasından en iyileri olması nedeniyle seçilmiş olan Hiz. Peygamber, her yönüyle ümmetine örnek kılınmıştır. Bu nedenle, yolda yürümesinden namaza karşı gösterdiği hassasiyete kadar, her alanda dikkate alınmalı; neyi nasıl yaptığının yanında, hangi şartlarda ve neden öyle yaptığı da göz ardı edilmemelidir.

Mesela Rasulullah herhangi bir kimsenin evine girmek istediğinde kapının sağ veya sol yanına yaklaşarak “*es-selamu aleyküm, es-selamu aleyküm*” diyerek izin istemekteydi.⁹² Hiz. Peygamber dönemindeki evlerde bugünkü anlamda kapı olmadığı gibi evin içinin görülmesini engelleyecek her evde perde de yoktu. Bu nedenle bir emir olan “*izin isteme*” yüksek sesle selam vererek yapılmaktaydı. Sonraki dönemlerde sesli selamın yerini kapı tokmakları ya da zil almıştır.

⁸⁸ Muvatta, Zekat, 17/37 (c.1, s.277); Buhari, Zekat, 24/46 (c.2, s.127); Müslim, Zekat, 12/8 (c.1, ss.675-676).

⁸⁹ Muvatta, Zekat, 17/38 (c.1, s.277).

⁹⁰ Muvatta, Kirau’l-Arz, 34/1 (c.2, s.711); Müslim, Buyu, 21/115 (c.2, s.1183)

⁹¹ Muvatta, Kirau’l-Arz, 34/2-3 (c.2, s.711).

⁹² Ebu Davud, Edeb, 40/127 (c.5, s.370-371); Buhari, İsti’zan, 79/13 (c.7, s.130); Müslim, Edeb, 38/36 (c.2, ss.1695-1696).

Bu uygulamada kapı açık olsa bile, bir eve girmek için izin istemenin bir emir olduğu anlaşılmaktadır. Zira Hz. Peygamber, girmesini engelleyen hiçbir şey yokken kendisi izin almış ve izin istenmesini emretmiştir. Bunu yaparken kullandığı yöntem veya vasıta ise tamamen şartların neticesinde oluşmuştur. Diğer bir ifadeyle sünnet, kapı yerine perde takılan evlerde yaşamak, kapıya gelince kapının sağına veya soluna yaklaşarak sesli bir şekilde selam verip izin istemek değil, kapı tokmağı, zil vb. vasıtalarla izin istemek ve hoş olmayan bir durumla karşılaşmak için açılan kapının tam karşısında durmamaktır.

Bu konuya bir başka örnek vermek gerekirse taharetle alakalı olarak Hz. Aişe'den nakledilen şu haberi zikredebiliriz:

*"Biriniz helaya giderken beraberinde üç tane taş götürüp onlarla temizliğini yapsın. Bunlar ona yeterlidir."*⁹³

Rasulullah'ın taharetlenmesinden bahseden İbn Mesud, abdest bozmaya çıktığında Rasulullah'ın kendisinden üç taş istediğini; onun iki taşla birlikte bir de tezek getirdiğini Hz. Peygamber'in taşları alıp, necis olduğunu belirterek tezeği attığını beyan etmektedir.⁹⁴

Defi hacetten sonra temizlik yapılmasını emreden Hz. Peygamber, içme suyunun bile zor bulunabildiği bir coğrafyada, insanları sıkıntıya sokmamak için temizliğin taşla yapılmasını önermektedir. Nitekim suyla taşı birleştirdikleri için Tevbe suresi 108. ayetinde anılan Küba halkına Rasulullah, övgünün neden ileri geldiğini sormuş⁹⁵ dolayısıyla o şartlarda övgüye layık yani ideal olan temizliğin nasıl gerçekleşebileceği gösterilmiştir.

Taşla temizlik yapılması adet olan bir toplumda Hz. Peygamber, temizliği sağlayabilecek muhtemel miktarı üç olarak belirtmiş, iki taşla da yetindiği olmuştur. Bu noktada def-i hacetten sonra taharetlenmek emredilirken, bunu taşla (bugün için tuvalet kağıdıyla) suyu birleştirerek güzel bir şekilde yapan insanlar ise övülmüştür. İstenilen şey def-i hacet sonrası temizliktir, yoksa temizlikte taş kullanılması değildir.

Müslüman zihniyetiyle bakıldığında öncelikle geleneğin hak ve batıl olmak üzere ikiye ayrılması kaçınılmazdır. Hak olan gelenek, Kuran ve Sünnetin toplum hayatına girmesi ve orada öze dokunmayan değişik-

⁹³ Ebu Davud, Taharet, 1/21 (c.1, s.37); Nesai, Taharet, 1/40 (c.1, s.42); Ebu Amr Abdurrahman el-Evzai, es-Sünen, Daru'n-Nefâis, Beyrut, 1993, Taharet, had. no: 187, ss.73-74.

⁹⁴ Tirmizi, Taharet, 1/13 (c.1, s.25); Nesai, Taharet, 1/38 (c.1, s.40); Buhari, Vudu, 4/20 (c.1, s.47).

⁹⁵ Elmalılı, a.g.e., c.4, s.2618.

likler ile devamlılık kazanması sonucunda oluşmaktadır. Buna aykırı olanlar ise batıldır.⁹⁶ Gelenekle, geleneğe yön veren kaynaklar yani Kur'an ve Sünnet arasındaki diyalog canlı tutulduğu sürece doğal bir değişim yaşanacak, yani bir sapma söz konusu olmayacaktır.

Bugün için düşünüldüğünde o dönemin geleneği ya da Peygamberin uygulaması şekli olarak korunup, insanlardan din adına belli bir kültürün, belli bir örfün yaşanması mı istenilecektir? Yoksa değişen fiziki ve kültürel şartlara bağlı olarak, uygulamanın doğal olarak değişimine izin mi verilecektir? Nasların arasında örfe mebni olan ya da olmayan şeklinde bir ayırım yaparak, birinci gruptakilerin değişimi kabul edildiği takdirde bunun alan ve sınırının belirleyicisi kim olacaktır? Nassların bidayette örfe dayanıp dayanmadığı nasıl belirlenecektir? Bunlar dikkatten uzak tutulmaması gereken önemli sorulardır. Aksi takdirde bıraktığı esneme payı kullanılırken, din asıl mecrasından çıkarılarak Cahiliyye dönemi Araplarının düştüğü sapma yaşanacaktır.

Hukuki hükümlerin dışında adabı muâşeret dediğimiz alanda kültürler arasındaki önemli farklar da bu esneklikten ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle toplumların kendilerine ait yorumları olarak değerlendirilebilecek bir takım uygulamaların, kişisel olarak kabul etmesek bile, dinin temel ilkeleriyle çelişmediği sürece hoş karşılanması ve azami ölçüde hassasiyet gösterilmesi gerekmektedir. Öte yandan herhangi bir toplumun benimsediği bir uygulamayı "tek yol" olarak görmek de doğru olmayacaktır. Sözelimi erkek ve kadınlarda avret mahallini kapatmak ve uzuvları belli etmemek şeklinde belirlenen İslamî tesettürü, çarşafa, pardösüye veya başka bir kıyafete hasretmek gibi.

Tecrübi alanda izah edilebilen uygulamalar, nedeni ve gerçekleştirilmek istenen hedefi tespit edildiği takdirde, en azından şartlardaki farklılaşma oranında şekilsel değişime açıktır. Mesela kapı önünde durup selamla izin isteme, kapı ziline; taş ve suyla taharetlenme tuvalet kağıdı ve suya; eşek, at veya deve üzerinde yapılan seyahat, araba veya uçağa vb. yerini bırakmıştır. Hz. Peygamber tarafından tavsiye edilen atıcılıktan artık silah kullanma, binicilikten araba kullanma, cihat için hazırlanan "besili atlar"dan da askeri araç ve gereçler anlaşılmaktadır. Yani lafzın zahiri yerine bugünkü şartlarda ifade ettiği anlam dikkate alınmaktadır. Bu bir anlamda metnin yeniden okunmasıdır. Bu şekildeki bir okuma, söz konusu olan malzemeyi, 'tecrübi alanla alakalıdır, dolayısıyla bağlayıcı değildir' mantığının ilettiği sırf tarihi değere haiz olan bir meta olmaktan kurtarıp, her zaman ve mekanda insanları yönlendiren düsturlara kaynak haline getirecektir.

⁹⁶ Hayrettin Karaman, "Fıkıhta Gelenek ve Yenileşme", İslam, Gelenek ve Yenileşme, İSAM, İstanbul, 1996, s.39.

İSLÂM HUKUKUNA GÖRE SATIM SÖZLEŞMESİ AÇISINDAN MAL KAVRAMI

Yrd. Doç. Dr. Nihat DALGIN

I. GİRİŞ

İslâmın meşrû olarak kabul ettiği kazanç yollarından birisi alış-veriştir. İnsanlar ilk devirlerden beri, ihtiyaç duyup da kendilerinde bulunmayan malları, karşılıklı değişme (mübadele) yolu ile temin etmişlerdir. Alışverişin ilk çeşidi olan bu tür mübadele trampa adı ile bilinmektedir¹.

İhtiyaçların farklılaşması ve imkanların değişmesine paralel olarak, satım şekli de değişime uğramıştır. Artık insanlar, ihtiyaç fazlası mallarını satmaları karşılığında, tüketimine ihtiyaç duydukları malları almak yerine, sermaye olarak da bulundurabilecek özellikteki şeyleri arzu etmişlerdir. İşte bu talep, kıymetli madenlerden -altın, gümüş gibi- standart şekillerde basılıp, tedavülde kullanılan paraların (mal-para) icadını gerektirmiştir².

Tüketim fazlası üretime geçildiği ve bu fazlalığın paraya çevrildiği dönemlerde, tedavülde bulunan kıymetli madeni paraları (dinar, dirhem gibi) taşımanın güçlüğü ve bu madenlerin uzun süre tedavülde bulunmaları halinde zâyi olacağı korkusu, kağıt ve bakır gibi, daha bol bu-

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Sabri Osman, "İktisat Literatüründe Para, Kredi ve Faiz", Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi -Para, Faiz ve İslam-, İSAV, İst. ts., s.3 vd.; Beşir Gözübenli, "Para Kavramına İslâmî Yaklaşım", Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi, -a.g.e., -İSAV, s.70 vd., Ahmet Tabakoğlu, "İslam'da Para Politikası Hakkında Bir Deneme", Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi, a.g.e. -İSAV, s.79-90; Feridun Ergin, "İktisat", İst. 1964, 560, 570.

² İslam öncesi dönemlerde de bu tür paraların mevcudiyeti ile ilgili bilgi için bkz. Makrizi, *en-Nukûd el-İslâmiyye*, Beyrut 1939, s.30; Osmanlılarda kullanılan paralarla ilgili olarak bkz. Halil Sahillioğlu, "Akçe" DİA, II, 224-226.

lunabilen ve çok değerli olmayan şeylerden oluşan paraların (temsili para) kullanıma arzedilmesini zorunlu kılmıştır³.

Kıtalar arası iletişimin yaygınlaşması ve buna paralel olarak, ticari hayatın yeni arayışlar içine girmesi ile, alışverişlerde malın bedeli olarak; çek, senet⁴, kredi kartı⁵ gibi, yeni oluşturulan araçların kullanıldığı görülmektedir.

A. SATIM SÖZLEŞMESİNİN HUKUKİ MAHİYETİ

1. İslam Hukukunda:

İslam hukuku kaynaklarında, satım sözleşmesi ile ilgili verilen tanımlardaki nüanslar dikkate alınmadığında, satım sözleşmesi hakkında şöyle bir tanım yapmak mümkündür: Satım sözleşmesi, "malın, temlik kasdı ile, mal ile değiştirilmesidir"⁶. Bu mübadele işlemindeki karşılıklı

³ Bu tür mübadelelerin ekonomideki yeri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Muhammed Bakır eş-Sadr, *İslâm Ekonomi Sistemi*, Çev. Mehmet Keskin, Sadettin Ergün, Ankara 1993, I, 356-366.

⁴ İslam tarihinde senet şeklinde bir mübadele aracının Mervan b. Hakem zamanında icad edildiği ile ilgili bilgi için bkz. Müslim, *Büyük* 8; Malik, Muvatta, *Büyük* 19. Çek ve senetler bizatihi para olmayıp satın alınan malın bedelinin üzerine yazıldığı, müşterinin borcunu ve bayiin alacağını belgeleyen ve bir anlaşmazlık halinde mahkemelerde delil olarak kullanılan birer evraktır. Ancak günümüzde, çek ve senetlerin bir hayli kağıt paraya benzer bir fonksiyon icra ettikleri, bunların bankalarda alınıp satıldığı da bilinmektedir. Çek ve senet satımı, hukuk dilinde, alacağın satım yoluyla temlik konusu olarak bilinmekte olup İslam hukukçularınca da, belirli şartlarla, kabul görmektedir. Bkz: Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul, 1991, II, 598-602.

⁵ Kredi kartı bir yönüyle paraya benzemekte ise de, asıl itibariyle, bir teminat/kefalet kartıdır. Şöyle ki; kredi kartını veren kurum, kart hamilinin belirli limitte, belirli işyerlerinden mal ya da hizmet satın alarak borçlanması halinde, kart sahibinin borcuna kefil olduğunu ifade etmektedir. Alacaklı işyeri hizmetin karşılığını kurumdan almakta, kurum ise, kart sahibinden anlaşmalar doğrultusunda borcu tahsil etmektedir.

Kredi kartları; kurum, üyeler ve belirli işyerleri ağının dışında, şahsa ülke genelinde her zaman ve zeminde fayda sağlamadığı müddetçe, hukuki para olarak görülemeyeceği kanaatini taşımaktayız.

⁶ Satım sözleşmesi (bey' akdi) ile ilgili değişik tanımlar için bkz. Serahsi, Ebubekir Muhammed, el-Mebhut, Beyrut ts., XI, 108; Derdir, Ebu'l-Berekât Ahmed, eş-Şerhu's-Sağir alâ Akrabi'l-Mesalik, Dârul-mearif 1986, III, 12; Hureşi, Muhammed, eş-Şerh ala Muhtasarı Sidi Halil, Darul-fikr ts., V, 4; Mevsili, Abdullah b. Mahmud, el-İhtiyar li ta'lili'l-Muhtar, İst. 1980, II, 3; Kâsâni, Alaeddin Ebu Bekr b. Mesûd, *Bedâi'u's-sana'i fî tertibi's-şera'i*, Beyrut, 1974; V; 133 (Kâsâni satım akdini, "kendisine rağbet edilen şeyin beneri ile değiştirilmesidir" şeklinde tanımlayarak, sözleşmenin kapsamını bugünkü anlayış doğrultusunda genişletmiştir.); İbnü'l-Hümmam, Kemaleddin Muhammed, *Şerhu Fethi'l-kadir*, Bey-

irade beyanı, tarafların rızasını yansıtmaktadır. Bu nedenle, birçok İslam hukukçusu, satım akdini tanımlarken, "rıza ile" şeklinde bir kayıt koymamışlardır. Ancak bazı müellifler tanımlarında, sözleşmede bulunması gerekli olan rızaya da yer vermişler ve satım sözleşmesini; "Satım sözleşmesi, rıza ile, malın mal karşılığındaki değişimidir"⁷ şeklinde tarif etmişlerdir. Bu tanım "bey^c ancak rıza ile olur" meâlindeki hadis⁸ de teyit olunmuştur.

2. Modern Hukukta:

Modern hukukta satım sözleşmesi; "Bir eşyanın para karşılığında değiştirilmesidir"⁹ şeklinde tanımlandığı gibi, Türk Borçlar Kanunu madde 182'de şöyle ifade edilmiştir: "Satım bir akittir ki, onunla satıcı, satılan malı alıcının iltizam ettiği semen mukabilinde alıcıya teslim ve mülkiyeti ona nakleylemek borcunu tahammül eder.

Modern hukuk literatüründe, satım akdi tanımlanırken akdin konusunun "mal" ve "eşya" gibi değişik terimlerle ifade edildiği görülmektedir. Bu durum bazılarının şey, mal ve eşya kavramlarını farklı anlamlarda kullanırken, bazı müelliflerin eşyayı, mal anlamında kullanmalarının neticesidir.

Ancak, her halükarda, modern hukuk çevrelerinde benimsenen görüşe göre, fiziki varlığı olmayan, menfaat, hak, hava, gaz ve enerji gibi varlıkların da satışı mümkündür.¹⁰

rut Daru'l-kutübi'l-ilmiyye, V, 72; Şirbini, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfazı'l-Minhâc*, Dârûl-Fikr ts., II, 2; Şevkani Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylül'evtâr Şerhu Muteka'l-ahbâr*, Kahire 1972, V, 142; İbn Abidin Muhammed b. Ömer, *Reddu'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenviril'efsâr*, Beyrut 1987, IV, 3 vd.; Mecelle, md. 105; Ali Bardakoğlu, "Bey", DİA, VI, 14.

⁷ Bkz. Molla Hüsrev, Muhammed b. Fıramüz, *Düreru'l-hukkâm şerhu Gureri'l-ahkâm*, İst. 1302, II, 142; Havarezmi, Celâlüddin b. Şemseddin el-Kurlânî, *el-Kifâye ale'l-Hidaye* (İbnü'l-Hümmam, Fethu'l-kadir ile birlikte), Beyrut ts., V, 404; Şevkani, *Neylül'evtâr*, V, 142; Ayrıca İslamın sözleşmelerde rızaya ne derece önem verdiği ile ilgili bilgi için bkz. Karadağı, Ali Muhyiddin b. Ali, *Mebdeu'r-rıza fi'l-ukûd*, Beyrut 1985, I, 18-23.

⁸ İbn Mace, Ticarât 18; Heysemi, hadisnin senedinin sahih ve ravilerinin sika olduğunu belirtir.

⁹ Kenan Tunçomağ, *Türk Borçlar Hukuku*, İst. 1977, II, 28, 45; F. Necmeddin Feyzioğlu, *Borçlar Hukuku*, İst. 1970, I, 55.

¹⁰ Geniş bilgi için bkz: M. Kemal Oğuzman - Özer Seliçi, *Eşya Hukuku*, İstanbul, 1988, s. 6,7; Feyzioğlu, *a.g.e.*, I, 55.

B. SATIM SÖZLEŞMESİNİN ÇEŞİTLERİ

Satım sözleşmesi "trampa", "mutlak satım", ¹¹ "selem" ¹², "istisna" ¹³ ve "sarf" ¹⁴ çeşitlerine ayrılmakla beraber, biz konumuz açısından bunu "mutlak satımla" sınırlandırmayı, gerekli hallerde diğer sözleşme çeşitlerine atıfta bulunmayı tercih ediyoruz.

Mutlak satım sözleşmesi; tedavülde kullanılan bir para veya onun yerini tutan değişme vasıtaları karşılığında malın satımı akdidir.

Günümüzde alışveriş deyince ilk akla gelen bu tür bir akitir. "Trampa" dan para-mal değişimi olan "mutlak satım"a geçilmesi ticari hayata bir canlılık getirmiştir.

C. SATIM SÖZLEŞMESİNİN KONUSU

Buna mahall-i akid veya satılan şey (mebî) ismi de verilmektedir

Bazı İslam hukukçuları, mahallül'-akid kavramını, hem satılan mal, hem de buna karşılık olarak verilen şey (semen) anlamında kullanmışlardır. Hanefiler gibi bazıları ise, yalnız satılan malı akdin konusu olarak kabul etmişlerdir¹⁵.

Satım akdinin konusunun mal olacağına ve şer'an bu malın, üzerinde sözleşme yapılması mübah bir mal (mütekavvim mal) olmasında, İslam hukukçuları hemfikiridir¹⁶. Ancak İslam hukukçularının farklı görü-

¹¹ Geniş bilgi için bkz. *Mecelle* md. 120, 121, 122, 123, 124; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk,ı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, İst. ts., VI, 5; Hamdi Döndüren, *İslam Hukukuna Göre Alım Satımda Kâr Hadleri*, Balıkesir 1984, s. 71 vd. .

¹² Bkz. Buhari, *Selem* 2,3,4; İbn Mace, *Ticârât* 59; İbn Abbas selem sözleşmesinin Bakara 2/282 ayeti ile helal kılındığı görüşündedir. Ayrıca bkz. Mevsili, *el-İhtiyar*, II, 33, 34; İbn Kudame, Ebu Muhammed Muvaffakuddin Abdullah, *el-Muğni* (eş-Şerhu'l-Kebir ile birlikte), Beyrut 1994, IV, 304; Nevevi, Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref, *Munhac'u't-talibin*, (Şiribini, Muğni'l-muhtac ile birlikte) Daru'l-fikr ts., II, 102; *Mecelle*, md.123.

¹³ Geniş bilgi için bkz. Kâsâni, *Bedayi*, V, 2; İbrahim Çalışkan, "*Istisna-Akdinin Mahiyeti ve Unsurları*", AÜİFD, XXXI, 354 vd.; Sayın Orhan Çeker, İstisna akdinin Kehf 18/94 ayeti ile sabit olduğu görüşündedir. Bkz. Çeker, *Fıkıh Dersleri*, İst. 1994, s.186.

¹⁴ Bkz. *Mecelle*, md. 121.

¹⁵ Kâsâni, *Bedayi*, V, 143 vd.; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, Heyet, Bulak 1310'dan ofset, V, 431; *Mecelle*, md. 199; Ali Haydar, Şerhu *Mecelle*, I, 152; Bardakoğlu, "*Bey*", DİA, VI, 15.

¹⁶ Mevsili, *el-İhtiyar*, II, 3; Desuki, Muhammed b. Ahmed, Hâşiye ale's-Şerhi'l-kebir alâ Muhtasari'l-İmam Halil, II, 10; İbn Abidin, *Reddu'l-muhtar*, IV, 101; ez-Zerka, *el-Medhal*, III, 855; Senhuri, *Masadiru'l-hak*, III,93; *el-Mevsuatu'l-Fıkhiyye*, Vezaretü'l-evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1993, IX, 15; Ali Haydar, *Şerhu Mecelle*, I, 152; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, II, 181 vd.

oldukları nokta, "mal"ın ne olduğu ve hangi malların satım sözleşmesi konu olacağıdır¹⁷.

bu araştırmada, İslam hukuku açısından mal kavramının kapsamı fikir vermek ve satım sözleşmesinin bir unsuru olan mebiin, mebiye konu olması hukuken kabul edilmiş bir mal" (mütekavvim) şartından neyin kastedildiğinin tespiti hedeflenmiştir. Bunun malı belirlemek gerekmektedir.

MAL

Mal sözlükte, sahip olunan eşya olarak tanımlanmaktadır¹⁸.

Hukukta itibar edilen mal kavramını tanımlayabilmek için, tabii malımız gerekmektedir.

Malın tabii ve hukukî olmak üzere iki yönü mevcuttur¹⁹. Burada tabii malın hukuka ve İslâm hukukuna göre tabii malı tanımaya çalışırken hukuki mal kavramını inceleyeceğiz.

TABİİ MAL

Tabii mal; bir şahsın kendi serbest iradesiyle faydalanmak arzusuyla elde edebildiği şeydir.

Modern Hukuka Göre Tabii Mal ve Kapsamı:

Modern, İktisat ve Hukuk tarihi içinde mal kavramına yüklenen fevriyetli bir şekilde değinilmeksizin, günümüz iktisat ve hukukun mal anlayışının ne olduğunu vermekle yetinmek istiyoruz.

Özellikle değinilecek olmakla beraber, burada Mecelle'yi ta'dil eden Osmanlı Muhakemat Usûlü Kanunu 64. maddedeki mal tanımını hatırlatmak lazımdır. Mal; "elden ele değiştirilmesi adet haline gelmiş a'yan (eşyalar), hak ve haklardır." Bkz. Mahmasani, Subhi Receb, *en-Nazariyyetü'l-âmme fi'l-ibât ve'l-ukud*, Beyrut 1983, s.10.

Özellikle, *Lisanü'l-Arap*, Beyrut ts. XI, 635; Firuzâbâdi, *el-Kamusu'l-muhit*, 991, IV, 70; İbnü'l-Esir malı, "Sahipli olan şey" olarak belirtir, *en-Nihaye'l-hadis*, el-Mektebetü'l-islamiyye, ts., IV, 372; Fahreddin er-Razi, malın herkesin fazlasıyla meyl bulunduğundan "Meyl" kelimesinden türetilir. Bkz. *Mefatihü'l-Gayb* (Tefsir-i Kebir) Mısır 1308, IV, 470. Ayrıca Zehra, *el-Mülkiyye ve Nazariyyetü'l-akid fi's-şeriatü'l-İslâmiyye*, 39, s.43.

Özellikle Zeydan, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Ali Şafak, İst. 1976, s.330 vd.; Şafak, *Türk Eşya Hukuku*, Ankara 1972, s.37 vd; Mal, misli-kıyemî, menkûl ve sahiplerine göre de sınıflandırılmakta ise de biz malın bu yönünü edindik. Malların çeşitli açılardan tasnifi için bkz. H. Mehmet Günay, *Hukukunda Kamu Malları*, MÜSBE 1997 (Doktora Tezi), s.21-81.

Günümüz hukukçuları ve iktisatçıları, tabii malı tanımlarken şu ayrımı kaçınılmaz bulurlar. Alemde mevcut olan, insan dışındaki varlıklar, üçe ayrılmaktadır. Bunlar, şey, mal ve eşyadır²⁰.

Şey; dış alemi oluşturan ve insandan başka her türlü maddi veya maddi olmayan varlıklardır. İnsanlara faydalı oldukları nisbette, şeylere olan alaka ve ihtiyaç artacaktır.

Mal; insanların ihtiyaçlarını gideren ve bu itibarla da faydalı telakki edilen şeylerdir²¹. Yani, insanların faydalı görüp, sahip olmak istedikleri şeyler mal ismini almaktadır. Buna göre, maddi varlığı olup olmaması²² arasında fark gözetilmeksizin, insanların ihtiyaçlarına cevap verdiği için, kendilerine rağbet edilen her şey maldır.

Eşya; insanların ihtiyaçlarını tatmine yarayan, iktisabı mümkün, yani üzerlerinde fiili ve hukuki hakimiyet tesisine müsait olan maddi mallar eşyaları meydana getirir.

Bu tasnife göre, "mal" kavramı, "tabii mal" anlamında kullanılmış olup, bu terim "şey" den özel ve "eşya" dan daha kapsamlıdır. Yani tabii malın kapsamına, eşya (a'yân)ın tamamı ile, şeylerin faydalı olanları girmektedir. Burada eşya, malın maddi ve hukukî olanına verilen isim

²⁰ Selahattin Sulhi Tekinay, *Eşya Hukuku*, İst. 1978, s.3 vd.

²¹ Modern hukukta mal kavramı zaman içinde gelişme kaydetmiştir. Örneğin Türk-İsviçre Medeni Kanununa göre, mal yaklaşık olarak eşya anlamındadır. Ancak sonraları mal kavramı eşyadan çok "şey" kavramına yaklaştırılmıştır. Bkz. M. Kemal Oğuzman-Özer Seliçi, *Türk Eşya Hukuku*, İst. 1978, s.3.4; Ömer Gürkan, *Ekonomi*, Trabzon 1992, s.5 vd.

²² Modern hukukçulara göre maddi olmayan mal denince şu üç ayrı mana anlaşılmaktadır.

1. Elektrik enerjisi gibi, fizik bakımından maddi bir şey olarak telakki edilmeyen şeyler.

2. Hukuken konusu muayyen birşey değilse, bir haktan ibaretse, bu taktirde yine maddi olmayan mallardan bahsedilir. Örneğin, intifa ve rehin hakları, menkul ve gayr-ı menkul haklardan başka haklar üzerinde kurulmuş abilir. Yani bir alacak hakkı üzerinde üçüncü şahsın intifa hakkına sahip bulunması mümkündür. Bu taktirde, alacak üzerinde intifa hakkı, onun gelirine temellük hakkı verir.

3. Ticaret ünvanı, ihtira beratları, markalar, tüccarların müşteriler çevresi üzerindeki hakları.... gibi, konusu maddi eşya kavramı dışında kalan haklara, maddi olmayan şeylere ilişkin haklar denilmektedir. Fikir ve sanat eserleri üzerindeki haklar da bu kategoriye girer.

Birçok modern hukukçu, "maddi olmayan mal" deyimini esas itibarıyla, bu türlü değerler için kullanılmaktadır. Bkz. Tekinay, *Eşya Hukuku*, s.19; Akipek, *Türk Eşya Hukuku*, s.32; Tunçomağ, *Türk Borçlar Hukuku*, II, 370; Gürkan, *Ekonomi*, s.5.

olup, şeylerden-maddi olmasa da- faydalı olanlar tabii mal kapsamına dahildir. Bir diğer deyişle, "iktisadî kıymeti olan her şey" maldır²³.

Günümüz hukuk otoritelerinden M. Kemal Oğuzman eşyayı mal anlamında kullanarak, bu ayrımı, hukuki eşya ve fiziki eşya şeklinde yapmaktadır. Hukuki anlamda eşyayı; "üzerinde ferdî hakimiyet sağlanabilecek, iktisadî bir değer taşıyan şahıs dışı cismanî varlıklardır" diye, yukarıdakine benzer bir şekilde tanımlarken, fizikî=tabii eşyayı tanımlamaksızın, bu mananın dışındaki varlıklara hasretmiş görünmektedir.²⁴

Biz araştırmanın bundan sonraki bölümünde eşyayı; maddî varlığı olan anlamında, malı ise iktisadî değeri olan aynî ve gayr-ı aynî şeyler anlamında geniş kapsamlı bir terim olarak kullanacağız.

2. İslam Hukukçularına Göre Tabii Mal ve Kapsamı

İslam hukuk tarihinde de mal kavramı gelişme kaydetmiştir. İslam hukukçuları malın, şâri tarafından tanımlanmış dini bir kavram olmadığını ve değişken nitelikli olduğunda hemfikirler²⁵. Bu nedenle, kavram olarak malı tanımlamada farklı düşünebilmişlerdir.

İslam hukukçularının çoğunluğu mala hukuki bir obje olarak bakmış, bunun için tabii mal kavramını benimsememişlerdir. Yani, onlara göre, hukukun kendisinden istifade edilmesine mücade ettiği şeyler maldır, onun dışındakilere ise mal denmez.

Ancak hanefî ekolü hukukçuları malı, modern ayrıma benzer şekilde, mütekavvim (hukuki) ve gayr-i mütekavvim (hukuk yönünden kıymetli olmayan) mal diye ikiye ayırmışlardır.

Ayrıca, yine hanefî hukukçuları, malın kapsamını, somut varlığı bulunan şeyler (a'yan=eşya) e hasrederken, diğerleri malın kapsamını daha geniş tutmuşlardır.

Modern anlamda mal tasnifini benimsediğimiz için, araştırmamızda bu doğrultuda İslam hukukçularının tabii mal kavramına yükledikleri manayı tespit çalışacağız.

²³ Mahmasani de bu ifadenin bugünkü kanunların benimsediği bir mal tanımı olduğunu belirtmektedir. Bkz: *en-Nazariyyât*, s. 8; Ali el-Hafif, *el-Mülkiyye fî'l-Şeriat'l-İslamiyye*, Beyrut 1990, s.16.

²⁴ Oğuzman-Seliçi, *a.g.e.*, s. 6,7

²⁵ Ebu Zehra, *el-Mülkiyye*, s.44; M. Yusuf Musa, *el-Emval ve Nazariyyetü'l-akid fî'l-fıkhi'l-İslâmî*, Daru'l-fikri'l-Arabi 1987, s.251, 252; Ali el-Hafif, *el-Mülkiyye*, s.13; Fahri Demir, *İslam Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*, Ankara 1993, s.19.

a. Malın Eşyadan İbareti Olduğu Görüşü:

Bu görüşe göre mal; insan tabiatının kendisine meylettiği, ihtiyaç için biriktirilen ve kendisi ile adet olduğu üzere faydalanılan her ayn (eşya)²⁶dır. Bu, hanefi hukukçularının benimsediği bir görüştür²⁷.

Buna göre mal, eşya ile sınırlandırılmaktadır. Maddi bir varlığı bulunmayan menfaatler ve haklar bu görüşe göre mal değildir.

b. Malın Eşya ile Birlikte Menfaati de Kapsadığı Görüşü:

Bu görüşe göre mal; kendisi ile zaruret dışında da faydalanılması mübah olan ayn (eşya) ve menfaattır. Bu tanım, hanefiler dışındaki İslam hukukçularının çoğunluğunun görüşünü yansıtmaktadır²⁸.

Bu tanım, her ne kadar, hukukî malı açıklıyorsa da, "... mübah olan..." kaydı dışındaki ifadelerle bakıldığında, mal kapsamının genişletilecek, somut varlığı bulunmayan menfaatları da içine aldığı görülmektedir.

Birinci görüşe sahip olan hanefilerle, bu görüşü savunan cumhur arasında, menfaatin mal sayılıp sayılmayacağı ciddi bir şekilde tartışılmıştır. Burada bu tartışmaya kısaca değinmek uygun olacaktır.

Hanefilere göre, menfaatin mal sayılmamasının sebeplerinden birisi, menfaatin kaynağı olan eşyayı kullanma öncesinde menfaatin mevcut olmayışıdır. Yok olan bir şey ise, onlara göre, mal olarak nitelendirilemez. Ayrıca, menfaat kazanılıp biriktirilemeyecektir. Belki menfaat bir vasıf olup, uzun süre bâki kalamayacaktır. Ancak, onlar menfaatin mülk olduğunu kabul etmişlerdir²⁹. Mülk ile malın farkını ise şöyle açıklarlar: Mülkte kişi, tek başına, malik sıfatıyla tasarrufta bulunabilir. Mal ise,

²⁶ Eşya hakkında geniş bilgi için bkz. Hasan Hacak, "Eşya", *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İst. 1997, I, 495.

²⁷ Merğınani, Ebu Bekir b. Abdülcélil, el-Hidaye şerhu 'Bidayeti'l-mübtedi, el-Mektebetü'l-İslâmiyye ts, III, 46; İbn Nüceyım, Zeynü'l-âbidin İbrahim; *el-Bahrü'r-raik şerhu Kenzi'd-dakâik*, Kahire ts. V, 277; İbn Abidin, Reddül-muhtar, IV, 100, 103; *Mecelle*, md. 596-599; Ebu Zehra, *el-Mülkiyye*, s.44; Bu tanımın tenkidi için bkz. *ez-Zerka el-Medhal*, III, 114.

²⁸ Şirbini, *Muğni'l-muhtac*, III, 220; Desuki, *Haşiye*, III, 10; Şerhu *Münteha'l-İrâdat*, II, 142; Suyuti, Abdurrahman Celaleddin, *el-Eşbah ve'n-nezair fî kavaid ve furui's-Safiiyye*, Beyrut 1994, s.197; Buhuti, Yusuf b. İdris, *Keşşafu'l-kına Calâ metni'l-İkna*, Beyrut 1982, III, 152; Ayrıca, mal ile ilgili tanımların birçoğunu bir arada görebilmek için bkz. *ez-Zerka, el-Medhal*, 114-118.

²⁹ Sübki, *el-Eşbah ve'n-nezair*, Beyrut 1991, s.232; İbn Abidin, *Reddül-muhtar*, IV, 3; Zeydan, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 333.

ihtiyaç anında faydalanmak için biriktirilir. Onlara göre, mülk maldan kapsamlıdır³⁰.

Ayrıca hanefiler, menfaatlerin peyder pey ortaya çıkmakta olduğunu, bu nedenle de menfaatlerin ihrazının (el altına alınmasının) mümkün olmadığını söylerler.

Yine onlara göre, manefaatler bizzat kıymet ifade etmeyip, ancak ihtiyaç sebebiyle, hukukta, kıyasa aykırı olarak-kira sözleşmesi gibi bazı hallerde- mal kabul edilirler³¹. Yani menfaat, normal hallerde mal değildir.

Menfaatin mal olduğunu kabul eden İslam hukukçularının çoğunluğu³² ise görüşlerini desteklemek üzere şu delilleri kullanmışlardır.

Mal insanın yararına olarak yaratılmış şeylerdir. Menfaatler de böyledir. Eşya (â'yân)dan aslolan da menfaatlarıdır³³. İnsanlar eşyaya menfaatleri sebebiyle rağbet gösterirler. Çünkü maldan yararlanma esastır. Kendisinden istifade edilemeyen şeyler mal sayılmaz. Ayrıca, menfaati bulunmayan, a'yan (eşya) da olsa, mal sayılmamaktadır³⁴.

Bir şeyin mahiyeti, onu insanların edinmeleri (temevvül) ile tayin ediliyorsa, insanlar menfaati da edinmekte, icare sözleşmesi ve benzeri tasarruflarda onu ticaret konusu yapabilmektedir. Buna göre, menfaatin mal olmasında bir engel bulunmamalıdır³⁵.

Ayrıca Hz. Peygamber, menfaatin nikahta mehir olabileceğini belirtmiştir.^{37a} Mehrin ise, mal olması gerektiği Kur'an ayetiyle³⁶ sabittir. Bu durumda, naslara göre menfaatin mal olduğu anlaşılmaktadır

³⁰ ez-Zerka bu tespiti karşı çıkar ve mal olmayan şeyin mülk de olamayacağını savunur. Bkz. ez-Zerka, *el-Medhal*, III, 855, 856, Ayrıca bkz. *Mecelle*, md 125.

³¹ Bkz. Serahsi, Şemsül Eimme Ebu Bekr Muhammed b. Sehl, *el-Mebsut*, İst. 1983, XI, 78; Merğmani, *el-Hidaye*, IV, 120; İbn Abidin, *Reddu'l-muhtar*, IV, 3; Mecelle, md. 596; Ebu Zehra, *el-Mülkiyye*, s.48,51.

³² Şirbini, *Muğni'l-muhtac*, II, 3; İbn Kudame, *el-Muğni*, IV, 39, 40; Buhuti, *Keşşafu'l-kına*, III, 146; Merğmani, *el-Hidaye*, IV, 20.

³³ Mahmasani, *Nazarıyyat*, s.10 (İzz b. Abdisselam Kavaidu'l-ahkam li mesâlih'il-enam, I, 172'den naklen).

³⁴ Benzer bir örnek için bkz. Şirazi, Ebu İshak İbrahim b. Ali el-Firuzâbâdi, *el-Muhezzeb fi fihhi'l-İmam eş-Şafii*, (Nevevi, *el-Mecmu ile birlikte*) Beyrut 1992, IX, 288; Zeylai Fahreddin Oman b. Ali, *Tebyyinü'l-hakaik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Bulak 1313, V, 234.

³⁵ Serahsi, *el-Mebsut*, XI, 78; Ali el-Hafif, *el-Mülkiyye*, s.44; M. Yusuf Musa, *el-Emval*, s.252.

^{37a} Hadis için bkz. Buhari, *Nikah* 14; *Fedail-i Kur'an* 22; Müslim, *Nikah* 13; Yorumu için bkz. Ahmed Davudoğlu *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, İst. 1980, VII, 272, 277; İbnü'l-Kayyim, *Zadü'l-mead*, çev. Mehmet Erdoğan, İst. 1990, v,

Diğer taraftan menfaatin mal sayılamayacağı ile ilgili herhangi bir nass bilinmemektedir.

Biz de, Hanefilerin dahi kira (icare) sözleşmesinde istihsanen menfaati mal kabul etmelerinin, menfaatin mal olduğu yönünde bir delil olacağı kanaatindeyiz. Çünkü, sözleşme eşyanın hakikatını değiştirmez.

Ayrıca birinci görüş, birçok hak kaybına sebep olmaktadır. Bu nedenle, sonraki hanefi hukukçuları, yetim malı, vakıf malı ve kiraya verilmek için hazırlanmış malların menfaatlarını mal sayarak, onları gasbenden şahıslara tazminat öngörmüşlerdir³⁷.

İkinci görüş, günümüz telâkkilerine de uygun düşmektedir³⁸.

c. Malın Eşya ve Menfaat ile Birlikte Hakları da Kapsadığı Görüşü

Bu görüşe göre mal, maddi bir kıymet ifade eden eşya (a'yân), menfaat ve haklardan ibarettir.

Klasik İslam hukuku kaynaklarında, mutlak olarak mal tanımı içine hakların da dahil edildiğine dair bir bilgiye rastlamadık. Ancak, zaman zaman, hakların -bazı şartlarla -mal sayıldığından söz edilmektedir³⁹.

Muasıf hukukçulardan Mahmasani ise, klasik devirde mal kabul edilen menfaatin, iktisâdi kıymeti bulunan haklardan, örfen tedavülü adet haline gelenleri de kapsadığını düşünmektedir⁴⁰ ki, klasik kaynaklarda mevcut örnekler de bu görüşü desteklemektedir.

Burada hakla ilgili özet bilgi vermek, konunun anlaşılmasında faydalı olacaktır.

Hak; şahsa özel olan manevi bir kudrettir ki, insan bununla tasarruf selahiyetini veya bir şeye malik olma özelliğini kazanır⁴¹. Bir diğer

282; Nitekim İslam hukukçularının birçoğu menfaatin mehir olacağını kabul etmişlerdir. Konu ile ilgili bilgi için bkz. Zekiyüddin Şaban, *el-Ahkamü's-Şeriyye li'l-ahvali's-şahsiyye*, Bingazi 1993, s.264, 265.

³⁶ Nisa 4/24.

³⁷ Bu konudaki mezhep görüşlerinin mukayesesi için bkz. Zuheyli, *İslam Fıkhi Ansiklopedisi*, VIII 193-199.

³⁸ ez-Zerka, *el-Medhal*, III, 920; Mahmasani, en-Nazariyyat, s.10; Zeydan, *İslam Hukukuna Giriş*, s.333, 334; Zuheyli, *İslam Fıkhi Ansiklopedisi*, V, 39.

³⁹ Suyuti, *el-Eşbah*, s.327; Ali el-Hafif, *el-Mülkiyye*, s.17; Kâsânî, *Bedayi*, VI, 189, 190; İbn Nüceym, *el-Bahrûr-raik*, VI, 43; Şirbini, *Muğni'l-muhtac*, II, 193; Nevevi, *Ravzatü't-talibin*, Beyrut 1992, IV, 219-226.

⁴⁰ Mahmasani, en-Nazariyyat, s.19.

⁴¹ Bilmen, *Kamus*, I, 13; Hilmi Ergüney, *Türk Hukukunda lügat ve Istılahlar*, İst. 1973, s.142; ez-Zerka, *Medhal*, III, 10, 11.

ifadeyle hak; kanunların sahibi için koruduğu, mâli bir kıymet taşıyan çıkarlardır⁴².

Konusuna göre haklar şöyle sınıflandırılabilir.

a) Mâli hak: Mal ile ilgili olan haklardır. İrtifak hakları, müşterinin veya kiracının kiraladığı eşya üzerindeki hakları gibi.

b) Mâli olmayan hak: Mal dışında bir ilişkiden oluşan hak. Velayet hususunda baba hakkı, annenin hıdane hakkı gibi.

c) Şahsî hak: Zimmette olan şeyi ilgilendiren hak. Borç, nafakalar, telef edilen şeyin tazmini, gasbedilen malın bedelini alma hakkı gibi haklardır.

d) Aynî hak: Aynın bizzat kendisine taalluk eden hak. Malikin sattığı ayn (eşya)ı parasını alıncaya kadar hapsedme hakkı gibi.

e) Mücerred hak: Varlığında ve yokluğunda mahalde değişiklik oluşturmeyen haklardır. İnsanın zimmetinde sabit olan bir borçtan alacaklı vazgeçtiğinde, zimmet olduğu gibi kalır. Borcun varlığında ve yokluğunda, zimmette bir değişiklik olmaz. İşte bu alacak hakkı, ve şufa hakkı mücerred hakkın örneklerindendir.

f) Gayr-ı mücerred hak: Varlığı ve yokluğunda mahalde etkisi görülen haktır. Kisas hakkı gibi ki, katilin, kisas hakkının düşmesinden önce kanı hederdir. Maktulün varisleri, katili kisas ettirebilme haklarından vazgeçtiklerinde, katilin kanı masum olur⁴³.

Bu sınıflandırma içinde, "mâli olmayan haklar"ın mal olmadığı, yani mâddi bir kıymetle değiştirilemeyeceği bütün hukukçular tarafından kabul edilmiştir⁴⁴.

Diğer hakların ise, mal olup olmadıkları klasik dönem İslam hukukçuları nezdinde tartışılmıştır.

Bu hakların bazıları, ayn'a tâbi görülerek, bazı hukukçularca mal kabul edilmiş fakat, müstakil olarak mal olduğu benimsenmemiştir⁴⁵.

⁴² Senhuri, *Masadiru'l-hak*, I, 9; Abdülmecid Abdülmumeyd ed-Deybâni, *el-Medhal ilâ diraseti'l-fikhi'l-İslami*, Bingazi 1994, s.302.

⁴³ Şüphesiz hakların farklı sınıflandırılması da mümkündür. Bu hususta değişik sınıflandırmalar için bkz. Ali el-Hafif, *el-Mülkiyye*, s.12,14; ez-Zerka, *el-Medhal*, III, 15-48; Senhuri, *Masadiru'l-hak*, I, 9-38; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, III, 27 vd.; *el-Mevsuatu'l-fikhiyye*, XVI, 40, 42; Nezih Hammad, *İktisadi Fıkıh Terimleri*, çev. Recep Ulusoy, İst. 1996, s.108; Deybani, *el-Medhal*, s.307, 308.

⁴⁴ Abdülkerim Zeydan, *İslam Hukukuna Giriş*, s.332.

Yine, mücerred hakların mal olup olmadıkları da tartışılmıştır⁴⁶.

Bir kısım hakların mal kapsamına dahil olup olmadığı ile ilgili tartışmaların nedenlerinden birisi-kanaatımızca, -konunun tartışıldığı ortamda, insanların bunlara ihtiyacının olmayışıdır. Çünkü, yukarıda değinildiği gibi, şeylerin mal sınıfına girmeleri, insanların onlara gösterdiği ilgi ile paralellik arz etmektedir.

Bu açıklamalardan sonra, üçüncü görüşün, sonraki İslam hukukçuları tarafından benimsenmiş olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü, Mecelle'yi ta'dil eden Osmanlı Hukuk-ı Muhakematı Usulü Kanununun 64. maddesi şöyledir: "Elden ele değiştirilmesi âdet haline gelmiş a'yân, menfaatlar ve haklar mutlak anlamda mütekavvim mal hükmündedir"⁴⁷. Böylece, haklar da mutlak olarak mal kapsamına girmiş bulunmaktadır.

Artık bundan sonraki İslam hukuku ile ilgili çalışmalarda⁴⁸ ve sözlüklerde⁴⁹, malın; eşya, menfaat ve hak üçlüsünden oluştuğunun benimsendiği görülecektir.

Bu konuyu sonuçlandırırken şunlar söylenebilir. Günümüz dünyasında "eşya"lar ve onların menfaatlarında hayli gelişme söz konusu olduğu gibi, eskilerin tanımadığı yeni haklar da zuhur etmiş olup, asrımız insanı bunlardan da istifade etmektedir⁵⁰. Bu nedenle, muasır İslam hukukçuları, bu tür hakların da mal kapsamına dahil olup olmadığını araştırmışlar ve bunların da mal kavramına dahil olduğu kanaatine varmışlar-

⁴⁵ Konu ile ilgili bilgi için bkz. Merginani, *el-Hidaye*, III, 146; Kâsani, *Bedayi*, VI, 189; Adevi, *Haşiye* (Hureşi, Şerhu ala Muhtasarı Halil ile birlikte) Daru'l fikr ts. V, 21; İbn Kudame, *eş-Şerhu'l-Kebir*, V, 481; Şirbini, Muğni'l-muhtac, II, 3; İbn Abidin, *Reddu'l-muhtar*, IV, 101; Bilmen, *Kamus*, VI, 30; *el-Mevsuatu'l-fıkhiyye*, XVI, 40, 42; Zuheyli, *Ansiklopedi*, V, 392.

⁴⁶ Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Cami li ahkâmî'l-Kur'an*, Kahire 1994, V, 403, 404; İbn Rüşt, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Hafid, *Bidayetü'l-müctehid ve Nihayetü'l-muktesid*, Beyrut 1992; Kâsani, *Bedayi*, V, 21, 148; İbn Abidin, *Reddu'l-muhtar*, IV, 14; Deybani, *el-Medhal*, s.308; İbn Kudame, *el-Muğni*, V, 536 vd.; İbn Nüceym, *el-Eşbah*, s.421; Ceziri, Abdurrahman, *Dört Mezhebin Fıkıh Kitabı*, çev. Hasan Ege, Bahar Yayınları İst., III, 214.

⁴⁷ Mahmasani, *ez-Nazariyyat*, s.10; Demir, *İslam Hukukunda Mülkiyet*, s.24.

⁴⁸ Bkz. ez-zerka, *el-Medhal*, III, 857; Mahmasani, *ez-Nazariyyat*, s.19.

⁴⁹ Örneğin, Hukuk Terimleri Sözlüğü hazırlayan Sayın Şafak malı şöyle tanımlamaktadır: "Mal, insan yaratılışının kendisine sahip olmak için meylettiği ve ihtiyaç zamanı kullanılmak üzere biriktirdiği, mülkiyete konu olabilen şeylerdir. Mülkiyete konu olan şeyler, maddî ve manevî mallar ve haklardır. Şafak, s.300; Sayın Ergüney ise, *Türk Hukukunda Lügat ve Istılahlar* adlı sözlüğünde benzer tanım kullanır. Bkz. s.285; Nezih Hamad da, *İktisadi Fıkıh Terimleri*, isimli çalışmasında aynı yolu izlemiştir. Bkz. s.216, 217.

⁵⁰ Kaşılaştırmız. Ali el-Hafif, *el-Mülkiyye*, s.12. vd.

dır. Konuyla ilgili, Mecmeu'l-Fıkhı'l-İslami isimli İslam Hukuku Araştırmaları Enstitüsü'nün 1988'de Kuveyt'de yaptığı toplantıda, görüş birliği ile aldıkları 5 nolu karar şöyledir:

a) Ticarî isimler, ticarî ünvanlar, ticarî markalar, te'lif, keşf ve ibtikar sahiblerine has haklardır. Günümüz örfünde bu haklar, insanların bunlara değer vermeleri sebebiyle, mâli kıymet taşımaktadırlar. Bu haklar, şer'an muteber olup, onları itlaf ve tecavüz caiz değildir.

b) Bu haklarda tasarruf etmek ve onları mâli bedelle nakletmek (satmak) caizdir. Ancak bunlarda ğarar, tedlis ve aldatma bulunmamalıdır. Zira onlar mâli hak gibi görülebilir.

c) Telif, ihtira ve ibtikar hakları, şer'an korunmuştur. Sahiplerinin onlarda tasarruf hakkı olup, onlara teaddi caiz değildir⁵¹.

Görüldüğü gibi, tabiî mal kavramını tanımlamada günümüz hukukçularının, **"insanların mal olarak kabul ettikleri şeyin mal olması gerektiği"** çizgisinde buluştuklarını söylemek mümkündür⁵².

Ancak bir malın hakka konu olabilmesi, üzerine sözleşme (tasarruf) yapılabilmesi, yani kendisinden meşrû bir şekilde yararlanılabilmesi için, hukuk sisteminin de kendisini mal olarak tanıması gerekmektedir⁵³. İşte bu, malın ikinci, yani hukuki yönüdür.

B. HUKUKİ MAL

Bir hukuk sisteminin kendisine değer verdiği, koruduğu ve insanın tasarruflarına konu olmasına mücade ettiği mala hukukî mal denir.

Her hukuk sistemine göre, malın hukuki statüsü değişebilmektedir. Biz burada, "İslam hukuku açısından "mal"/ "mütekavvim mal" konusunu incelemek istiyoruz.

1. TANIMI:

Mütekavvim mal, sözlükte kıymet ifade eden, hukukça korunan mal anlamındadır⁵⁴.

⁵¹ Karar için bkz. Zuheyli, *el-Müstedrek* (İslam Fıkhı Ansiklopedisine ilave olarak yazdığı 9. cilt) IX, 476.

⁵² Bu değerlendirmeler için bkz. Mahmasani, *ez-Nazariyyat*, s.10; Zuheyli, *Ansiklopedi*, V, 19 vd.; Demir, *İslam Hukukunda Mülkiyet*, s.25, 26.

⁵³ Serahsi, *el-Mebsut*, XI, 78; Ebu Zehra, *el-Mülkiyye*, s.44; M. Yusuf Musa, *El-Emval*, s.252.

⁵⁴ Ergüney, *Lugat*, s.292; *Bilmen, Kamus*, VI, 10; Şafak, *Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s.301; Nezihi Hammad, *İktisadi Fıkıh Terimleri*, s.257.

Istılahta; "mütekavvim mal" kavramını hanefiler kullanmış ve şöyle tanımlamışlardır: Mütekavvim mal; "Kendisinden faydalanmanın mümkün olduğu ve dinen bu faydalanmanın mübah görüldüğü maldır"⁵⁵.

Diğer fıkıh ekolleri "mütekavvim mal" kavramını kullanmamışlarsa da, hanefilerin sözleşmeye konu olacak malda aradıkları "hukuken kendisinden istifadenin yasaklanmamış olma" şartını malın mahiyeti için gerekli görmüşlerdir. Yani onlar malı, hukukî ve hukukî olmayan diye ikiye ayırmamışlardır. Ancak, bir şeyin tasarrufa konu edinilebilmesi için, hanefilerin ileri sürdüğü unsurları kabul etmişlerdir. Örneğin Maliki⁵⁶ ve Şafiilere⁵⁷ göre, bir şeyin satım sözleşmesine konu olabilmesi için, "temiz ve kendisinden faydalanılması meşrû olmalıdır". Hanbeliler ise⁵⁸, satım sözleşmesine konu olacak şeyden, ihtiyaç ve zaruret olmaksızın istifadenin yasaklanmamış olmasını şart koşmuşlardır.

Kanaatımızca, hanefilerin dışındaki hukuk ekolleri, mütekavvim mal kavramını kullanmamışlarsa bile, sözleşmeye konu olacak şeyin, hukukun olumlu onayını alması gerektiğini kabul etmişlerdir. Buna göre, bütün İslam hukukçularınca, satım sözleşmesine konu olacak malda şu iki husus bulunmalıdır.

a) Mal, kendisinden yararlanmaya müsait (müntefeun bih) olmalıdır⁵⁹.

b) Maldan yararlanma yasaklanmamış olmalıdır⁶⁰. Zira hukuk (din)un yasakladığı şey, herhangi bir tasarrufa konu edilemeyecek ve kendisi hukukun koruması altında bulunmayacaktır.

Buna göre, mütekavvim malı ifade edebilmek için, muasır bazı hukukçuların da benimsediği, "**dinen kendisinden yararlanılması mübah görülen mal**" şeklinde tanım yapmak mümkündür⁶¹.

⁵⁵ Kâsânî, *Bedayi*, V, 142; Mevsîlî, *el-İhtiyar*, II, 3; Mecelle, md. 127.

⁵⁶ Derdir, *eş-Şerhu's-sağir* III, 10; Karafî, *Şihabeddin* Ahmed b. İdris, *el-Furuk*, Beyrut ts., III, 238.

⁵⁷ Subkî, *el-Eşbah*, s.236; Şirbînî, *Muğni'l-muhtac*, II, 11; İbn Cüzeyl Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed, *el-Kavaninu'l-fıkhiyye*, Daru'l-fikr ts. s.163.

⁵⁸ Buhutî, *Keşşafu'l-kıma*, III, 152; İbn Kudame, *eş-Şerhu'l-Kebir*, IV, 8.

⁵⁹ Mevsîlî, *el-İhtiyar*, II, 10; Karafî, *el-Furuk*, III, 238; Şirbînî, *Muğni'l-muhtac*, II, 11, İbn Kudame, *eş-Şerhu'l-Kebir*, IV, 15.

⁶⁰ Kâsânî, *Bedayi*, V, 142; İbn Kudame, *eş-Şerhu'l-Kebir*, IV, 8; Karafî, *el-Furuk*, III, 238; Derdir, *Şerh*, III, 10.

⁶¹ Nitekim muasır İslam hukukçularından Ebu Zehra ve *ez-Zerka* da mütekavvim malı böyle tanımlamışlardır. Bkz. Ebu Zehra, *el-Mülkiyye*, s.47; *ez-Zerka*, *el-Medhal*, III, 124, Mecelle, md. 127. Kısa ve öz olması nedeniyle bu tanımlı benimsemekteyiz. Çünkü, diğer tanımlardaki farklı vasıflar mal kavramı içinde mevcuttur. Burada yalnızca mütekavvim malın özelliğinin belirtilmesi gereklidir.

Şimdi de mütekavvim malın unsurlarını ele alalım.

2. UNSURLARI

a. Kendisinden Yararlanmanın Mümkün Olması:

Yukarıda belirtildiği gibi, kendisinden yararlanılabilecek olan "şeyler"e "mal" denir. Yani, kendisinde yararlanma imkanının bulunması, o şeyin mal olabilmesi için gerekli bir özelliktir⁶². Buna göre, maldan yararlanmanın mümkün olması, hem tabii mal açısından hem de mütekavvim mal olma özelliğini kazanması açısından önemlidir.

Kendisinden yararlanılamayacak şeye doğal olarak değer verilmeyecektir. Ayrıca, tasarrufa konu olacak şeyde kendisinden yararlanma imkanının bulunmasını hukukun da istemesi, insanlar arasında oluşacak haksız kazanç kapılarını kapatmıştır. Çünkü kendisinden yararlanma mümkün olmayan şey üzerinde kurulacak sözleşme, bir tarafa haksız kazanç sağlarken, diğer tarafın parasının boşa gitmesini gerektirecektir.

Yararlanabilme özelliğini taşımayan şey, hem mütekavvim olma (hukukça korunma) hem de mal olma özelliğini kaybetmiş olacaktır.

İslam hukuku maldan yararlanma terimine çok geniş kapsam çizmiştir. Şimdi genel hatları ile bunları görelim.

aa. Maldan Yararlanma Şekilleri:

Maldan istifade etme, zaman ve toplumların değişmesi ile doğru orantılı olarak çeşitlilik arz etmektedir. Teknolojinin hızla gelişme kaydettiği günümüzde, varlıklar (şeyler) dan yararlanma yönleri hayli artış göstermiştir. Buna göre, yararlanma unsuru toplumsal değişime bağlı olarak genişlemekte ve bunun sonucu olarak da, mal kavramı kapsam genişliği kazanmaktadır. Bunun için, malın değişken bir kavram olduğu benimsenmiştir⁶³.

Alım-satım konu olan maldan yararlanabilmenin, sözleşme zamanı ile ilişkisi olup olmadığı da önem arz etmektedir. Bu sebeple burada, satım akdine konu olacak maldan yararlanma zamanı ile ilgili bilgi vermek faydalı olacaktır.

O da, şeriatın kendisinden yararlanmayı uygun görmesidir. Hatta, mütekavvim mal; "Şer'an kendisinden yararlanılması yasaklanmamış olan maldır" şeklinde de tanımlanabilir. Çünkü, delil asıl için değil, arızî bir hal için aranır ki, malda asıl olan mübahlık, arızî hal ise yasaklanmadır. Yasaklanmamış her malın mütekavvim mal olduğu söylenebilir.

⁶² Örnek olarak bkz. Serahsi, *el-Mebsut*, XIII, 25; Nevevi, *el-Mecmu*, IX, 174; Hureşi, Muhammed, *Şerhu alâ Muhtasarı Sidi Halil*, Daru'l-fikr, ts. V, 15; Ali el-Hafif, *el-Mülkiyye*, s.13.

⁶³ Demir, *İslam Hukukunda Mülkiyet*, s.26.

bb. Maldan Yararlanma Zamanı:

Maldan faydalanma imkanının, sözleşme esnasında bulunmasının gerekli olup olmadığı tartışılmıştır.

Satım sözleşmesinin karakteri gereği; akid gerçekleştiğinde, taraflar arasında mülkiyet devri oluşacaktır⁶⁴. Bu şekilde, taraflar dengeli olarak mebi ve semenin mülkiyetine sahip olacaklardır⁶⁵. Bu nedenle, satım sözleşmesinin birer unsuru olan mebi ve semenin mülkiyetinin devrinin - zaruretlar dışında- geleceğe izafesi ve bir şarta ta'liki uygun görülmemiştir⁶⁶.

Maldan yararlanma imkanının satım sözleşmesine etkisini şöyle sınıflandırabiliriz.

1) Sözleşme esnasında ve sonrasında kendisinden yararlanan malın satımı ittifakla caizdir.

2) Sözleşme esnasında ve sonrasında kendilerinden faydalanma imkanı bulunmayan veya kendilerinden faydalanılması büyük risk taşıyan malların satımı caiz değildir. Örneğin, sözleşme esnasında mülkiyette bulunmayan, müşteriye teslimi mümkün olmayan veya teslimi büyük risklere bağlı olan malların satımı caiz görülmemiştir⁶⁷. Çünkü, bu hallerde müşterinin zarar görme ihtimali yüksektir.

3) Satım konusu malın sözleşme sonrasında, kendisinden faydalanmaya imkan vermesinin kesin olarak bilinmesi halinde, satımı caizdir⁶⁸. İşte bu prensip çerçevesinde, sözleşme esnasında kendisinden yararlanma mümkün olmadığı halde, sonradan kesin olarak bu imkanı veren mal mütekavvim sayılmıştır.

Satılan malın ayn (eşya) olması halinde ise, sözleşme esnasında insan veya hayvanların kendisinden istifade edebileceği bir konumda

⁶⁴ Satım akdinin sonuçları ile ilgili bilgi için bkz. Züheyli, *Ansiklopedi*, V, 267 vd.; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, II, 390 vd.

⁶⁵ Satım akdinde taraflar arası dengenin gözetilmesinin gerektiği ile ilgili olarak bkz. Faysal Mevlevi, *Nizamü'l-te'min ve Mevkufu's-şeriatı minh*, Beyrut 1988, s.115, 116.

⁶⁶ Karafi, *el-Furuk*, I, 228; Nevevi, *el-Mecmu*, XI, 34; İbn Kudame, *el-Muğni*, VI, 599; İbn Abidin, *Reddu'l-muhtar*, IV, 308; Ancak İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, bey' (satım) akdinin ta'lik ve izafe kabul etmediği görüşüne katılmamışlardır. Bkz. *İlamu'l-muvakkûn*, III, 237. Bazı muasır İslam hukukçuları ise, bu konuda İbn Teymiyye ve arkadaşlarının görüşünü benimsemişlerdir. Geniş bilgi için bkz. es-Siddik Muhammed Emin ed-Darir, *el-Ğarar ve eserühü fi'l-ukûd fi'l-fikhi'l-İslami*, Beyrut 1990, s.138, 140; 148, 149.

⁶⁷ Geniş bilgi için bkz. ed-Darir, *el-Ğarar ve eseruhu fi'l-ukud*, s.298-352.

⁶⁸ Karafi, *el-Furuk*, III, 240; Hureşi, *Şerh*, V, 15; Şirbini, *Muğni'l-muhtac*, II, 12; Ali Haydar, *Şerhu Mecelle*, I, 160.

bulunma özelliği aranmaktadır⁶⁹. Bu halden önce, ayn olan bir malın (eş-ya) satılıp satılamayacağı da tartışma konusu edilmiştir. İslam hukukçularının bu konudaki değerlendirmeleri, olgunlaşma öncesindeki meyve ve sebzelerin satımı probleminde daha güzel tespit edilebileceği için, burada bu problem ele alınıp tartışılacaktır.

Olgunlaşma öncesinde meyve veya sebzenin satışının yasaklanması sünnete dayandırılmaktadır. Konu hakkındaki hadis şöyledir: "Olgunlaşmaya kadar yaş meyveyi satmayın"⁷⁰. Konu ile ilgili bu hadis, satılacak malda yararlanma imkanının gerekli olup olmadığı tartışmasının kaynağı durumundadır.

Hadisteki "büdüvvü salah" kavramı ile yasaklama sigasının hangi anlama geldiği hakkında değişik görüşler bulunmaktadır.

i- Salah bulma (büdüvvü salah); ürünün afet ve bozulmadan kurtulmuş olmasıdır. Veya, ürünün insanın yemesine elverişli olması, hayvan yiyeceklerinden ise, onların yemesine elverişli hale gelmesidir. Bu, hanefi hukukçularının benimsediği görüştür⁷¹.

ii- Ürünün salah bulması; ürünün olgunlaşma alameti olarak renge bakılanların, aranan renge dönüşmesi; olgunlaştığı tadı ile belirleyenlerin ise, tadlaşması ve âdeten yenilebilecek hale gelmesi demektir. Her mal için ideal olgunluk rengi örfen bilinen renklerdir. Bu görüş, değişik ifadelerle de olsa, hukukçuların çoğunluğuna aittir⁷².

Hadisteki nehiy sigası, çoğunluk tarafından, yasaklama (tahrim) olarak kabul edilmiştir⁷³.

Buna göre, ürünün gelişme süresinde iken satımı ile ilgili hükümler şöyle olmaktadır:

1. Ürün vücut bulmuş ve olgunlaşmadan önce satılmıştır. Bu taktirde, kendisinden herhangi bir şekilde (yeme, hayvan yemi olarak

⁶⁹ Şirazi, *el-Mühezzeb*, IX, 285.

⁷⁰ Buhari, *Büyu* 85,86; Müslim, *Büyu* 13; Ebu Davud, *Büyu* 17; Nesai, *Büyu* 28; Tirmizi, *Büyu* 15; Malik, *Büyu* 8.

⁷¹ İbnü'l-Hüman, *Fethu'l-kadir*, V, 102.

⁷² Ayni, *Umde*, XII, 5 vd.; Hattabi, *Mealimü's-sünen* (Ebu Davud'un Süneninin hamışinde) III, 667; Nevevi, *el-Mecmu*, XI, 440; İbn Kadame, *el-Muğni*, IV, 102; Ayrıca bkz. Kamil Miras, *Tecrid-i Sarih Tercemesi*, VI, 500; Ali Osman, *Beyu'l-akâr ve's-simar*, Beyrut 1994, s.265-270.

⁷³ İbn Hazım, Ahmed b. Sâd, *el-Muhalla bi'l-âsâr*, Beyrut ts., VIII, 424; Kâsani, *Bedayi*, V, 173; Ayni, *Umde*, XII, 2; İbn Rüşd, *Bidaye*, II, 149; Şevkani, *Neyl*, V, 276.

İslam hukuku faydalanma kavramına⁸⁴ ve kendisinden faydalanan mallara bazı kriterler⁸⁵ getirmiştir.

Bu noktada şöyle söylemek mümkündür. İslam hukukunda yasaklanan bazı şeyler dışında, bütün mallardan faydalanmak meşrûdur. Kendisinden faydalanılması meşrû olan malın alım satımı da caizdir. Alım-satımı yapılabilecek mallar sayılamayacak kadar çok olduğundan, burada "kendisinden yararlanılması meşrû olan mallar" şeklinde bir tespite gidilmemiştir. Biz burada, kendisinden istifade edilmesini nasların yasakladığı bazı mallar ile (ki bunlar yasaklanan malların çoğunluğunu oluşturmaktadır), nasların değişik anlaşılması nedeniyle, kendileri hakkında hukukçuların tartıştığı bir kısım malları ele alacağız. İslam hukukunun bu mallar hakkındaki hükmünü tespite çalışırken, makalenin kapsamını çok genişletmemek düşüncesiyle, teferruattan ve bu malların haram kılınıp illetlerine yer vermekten kaçınacağız.

aa. Yiyecek ve İçecekler:

Burada yalnızca, yemek ve içmek için alım-satımı caiz olmayan veya satım hükmü ihtilafli bulunan mallara genel olarak yer verilecektir. Eti yenip, yenmeyen hayvanlar⁸⁶ tek tek ele alınıp hükümleri sözkonusu edilmeyecektir.

1) Yemekten başka bir amaç için kullanılmadığı halde dinen eti yenmeyen hayvanlar: Bu gruba, domuz, kurt, kartal, çaylak... gibi yenmesi yasaklanan hayvanlar⁸⁷ örnek verilebilir.

Şerî usulle kesilmeyerek, kendisi ölmüş (meyte) hayvandan ve iç yağından⁸⁸ istifade de yasaklanmıştır.

Mecusî veya dinden çıkmış (mürted) ların kestiği⁸⁹ hayvanlar ve Allah'dan başkası adına kesilmiş hayvanlardan yararlanma⁹⁰ yasaklanmıştır.

⁸⁴ Örneğin maldan faydalanmada israf, savurganlık, (En'am 6/141), başkasına zarar verme (Hûd 11/85), başkasının malını gasbederek ondan faydalanma (Bakara 2/188; Nisa 4/29) yasaklanmıştır. Yine insanların birbirlerinden cinsel açıdan istifadeleri de meşrû çizgide olmak kaydı ile sınırlandırılmıştır. (Bkz. Bakara 2/222, 223).

⁸⁵ Örneğin, domuz, ölü hayvan eti. Allah'dan başkası adına kesilmiş hayvanların yenmesi yasaklanmıştır (Bkz. Bakara 2/173).

⁸⁶ Eti yenen ve yenmeyen hayvanlarla ilgili geniş bilgi için bkz. Buhari, Büyü 102, 104; Müslim, *Sayd*, 15, 16; Ebu Davud, *Etime* 32; Tirmizi, *Sayd*, 9, 11; Karafi, *el-Furuk*, III, 238; *el-Mevsuatu'l-fikhiyye*, IX, 148.

⁸⁷ Bkz. Bakara 2/173; Karafi, *ez-Zehira*, V, 239.

⁸⁸ Bakara 2/173; Buhari, *Büyü* 103, 112; Ebu Davud, *Büyü* 64.

⁸⁹ el-Fetava'l-*Hindiyye*, III, 115; Kasani, *Bedayi*, V, 141.

Mümeyyiz olmayan çocuğun, delinin, ihramlı şahsın kestiği hayvanın ve harem bölgesinde ihramsız şahsın kestiği av hayvanının satımı caiz değildir⁹¹.

Murdar hayvanın iç yağı hususunu hukukçular tartışmıştır.

İslam hukukçularının çoğu, bunun satılmasının haram olduğu görüşündedir⁹². Delilleri, Hz. Peygambere, murdar hayvanın iç yağı ile ilgili sorulan soruya onun; "hayır o haramdır"⁹³ şeklindeki cevabıdır. Bazı alimlere göre, murdar hayvanın iç yağından, satma dışında yararlanılabilir. Örneğin, bu yağlar, gemilerin ve derilerin yağlanması ve kandillerde aydınlatma aracı olarak kullanılabilir. Şafii, Malik ve arkadaşlarının birçoğu, Ebu Hanife ve arkadaşları bu görüştedir. Şevkâni de bu görüşü benimsemektedir.⁹⁴

Çoğu İslam hukukçusu ise, Hz. Peygamberin konu ile ilgili ifadesini, bu yağlardan faydalanmanın mutlak olarak haramlığına yorumşlardır. Buna göre, istisnai delil bulunmadıkça, murdar hayvandan faydalanmak, satmak da dahil, caiz değildir⁹⁵.

2) Bizzat aynından (malın kendisinden) yararlanılması caiz olmayan şeyin (necis) satımı caiz değildir⁹⁶. Ancak, temiz (meşrû) bir şeye necis bir şeyin düşmesi sonucu, bunun necis olup olmadığı tartışılmıştır.

aa) Necaset karışan şey camid (katı, donuk) ise, bu mal değişik yollarla temizlenebileceği için temizdir⁹⁷.

bb) Necaset karışan şeyin sıvı olup, kendisine karışan necis maddeden ayrıştırılması mümkün değilse, çoğu hukukçuya göre, bu mal pis olmuş ve mütekavvim (veya mal olma) vasfını kaybetmiştir. Buna göre, bu sıvının satımı da caiz değildir. Ancak hanefilere göre, bu sıvıdan yemek-içmek caiz değilse de, bu haliyle, bir başka iş için -örn. aydınlanma, gemi yağlama gibi- istifade edilebileceğinden mütekavvim sayılır ve bu yerlere kullanılmak üzere satımı da yapılabilir⁹⁸.

⁹⁰ Bakara 2/173.

⁹¹ Kâsânî, *Bedayi*, V, 141.

⁹² Nevevi, *el-Mecmu*, XI, 3, 6-8; İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, IV, 351-353.

⁹³ Buhari, *Büyu* 103; Ebu Davud, *Büyu* 64; Nesâî; *Büyu* 93.

⁹⁴ Şevkâni, *Neylû'l-evtar* (Beyrut 1994 baskısı), V, 220.

⁹⁵ Ayni, *Umde*, XII, 54-56; Mübarekfurî; Ebu Ali Muhammed Abdurrahman, *Tuhfetü'l-ahvezi bi şerhi Camii't-tirmizi*, Endülüs ts., IV, 521, 522; Şevkani, *Neylû'l-evtar*, V, 150-152; Kamil Miras, *Tecrid-i Sarih Tercemesi*, VI, 338-340.

⁹⁶ Derdir, *eş-Şerhu's-Sağir*, III, 22; Karafi, *Tehzibu'l-furuk*, (Karafi, *el-Furuk* ile birlikte), III, 238; Şirbini, *Muğni'l-muhtac*, II, 11.

⁹⁷ Şirbini, *Muğni'l-muhtac*, II, 11.

⁹⁸ Kâsânî, *Bedayi*, V, 144; *el-Mevsuatu'l-fıkhiyye*, IX, 151.

3) İçki satışının haramlığı sünnetle sabittir⁹⁹. İçki satışının haram olmasının illeti, kendisinden faydalanmayı dinin yasaklamış olmasıdır. Bir şeyden faydalanma imkanı olmadığında, o şey mal olma özelliğini kaybeder. Bu itibarla, içildiğinde sarhoşluk veren her şey, müskir (sarhoş etme) özelliğinde, içki hükmüne tabi olup, kendisinden istifade yasaklandığı için, ticaretinde de aynı hükme tabidir. Yani, eroin, kokain gibi uyuşturucuların da satımı yasaktır¹⁰⁰. Nitekim aynı haram olan bir şeyin bedelinin de haram olacağı-her şey için geçerli bir kural değilse de¹⁰¹ - burada söylenebilir.

Keyiflenmek için içmenin dışında, tedavi amaçlı ve laboratuvar da deney amacıyla, alkolden faydalanılmasının meşrû olması, bu amaçla alkol yapımı ve satımının da caiz olmasını gerektirmektedir¹⁰².

4) Azı faydalı olup, çoğu öldürücü olan yiyecek ve içeceğin satımı caiz, azı ve çoğu öldürücü olanın ise, satımı caiz değildir¹⁰³.

Burada, asırlardır tartışılan sigaranın satıma uygun, mütekavvim bir mal olup olmadığı konusuna atıfta bulunmak isteriz. İslam, insan sağlığını koruma altına aldığı için, ona zarar verilmesini yasaklamıştır. Bu nedenle, sağlık için tehdit unsuru olan yiyecek ve içecekleri yasaklamıştır. Sağlığa zararlı olan yiyecek ve içecekler, bir başka açıdan kendilerinden yararlanmak mümkün olmadığında, mütekavvim mal olma özelliklerini kaybedecekleri için, onların alım-satımı da caiz olmayacaktır.

Sigaranın yalnızca içilmek için imal edildiği ve bundan başka bir amaçla kullanılmadığı malumdur. Ayrıca, sigaranın sağlığa zararlı olduğu, bugün dünyanın kabul ettiği gerçeklerdendir. Tıbbın sigara ile ilgili şu tespitleri dikkat çekicidir: "Sigara akciğer kanserine yakalanma ihtimalini 20 kat artırmaktadır. Kalp enfarktüsü riskini iki katına çıkarmakta ve kronik bronşit ve amfizeme yol açmaktadır." Ancak bunların yanında,

⁹⁹ Konu ile ilgili hadis şöyledir: Hz. Aişe anlatıyor: "Bakara Suresinin sonunda faiz hakkındaki ayetler nazil olunca, Hz. Peygamber onları halka duyurdu ve sonra şarap ticaretini haram kıldı." Bkz. Buhari, Büyu 112; *Tefsiru'l-Kur'an* 2 (no 50); Ebu Davud, *Büyu* 64; Nesai, Büyu 90, 93; İbn Mace, Ticarât 11.

¹⁰⁰ Bazı hukukçular ise, bu maddeleri, azı faydalı olup, çoğu öldürücü olanlar arasında sayarak, satım akdine konu olabileceklerini düşünmüşlerdir. Bkz. Şirbini, *Muğni'l-muhtac*, II, 12. Bu maddelerin topluma verdiği zarar sebebiyle alım-satımının yasaklanması ise, şeri siyaseti ilgilendiren ayrı bir konudur.

¹⁰¹ Değerlendirme için bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, IV, 344 vd.; Aynî, *Umde*, XII, 36 vd.

¹⁰² Ayrıca Ebu Hanife'ye göre, şarap hariç, içilmesi haram olan bütün içeceklerin alım-satımı caizdir. Ebu Yusuf ve Muhammed ise, hiçbir haram içkinin alım-satımının caiz olmadığını benimsemişlerdir. Bkz. el-*Fetava'l-Hindiyye*, III, 116.

¹⁰³ Nevevi, *el-Mecmu*, IX, 307.

bazı insanlara, belirli sayıda içilen sigaranın bir zarar vermediği de tıbben bilinmektedir.

Sigaranın bu farklı yönlerini dikkate alarak, sigara satımının Şafiilerin; "azı faydalı olup çoğu öldürücü olan yiyecek ve içeceğin satımının caiz olduğu" şeklindeki fetvaları kapsamında düşünüleceği kanaatini taşımaktayız. Ancak, bu yaklaşımın, sigaranın satımı ile ilgili olduğu gözardı edilmemelidir¹⁰⁴. Sigara içmenin hükmü ise, araştırma konusundaki maksadımızın dışında kaldığından, burada ele alınmayacaktır.

5) İnsan sütünün satılması hakkında iki farklı görüş mevcuttur.

Şafilere göre, insan sütünün satımı mutlak olarak caizken¹⁰⁵, Ahmet b. Hanbel (ö. 241/855) mekruh olduğu görüşündedir¹⁰⁶.

Hanefi ve Malikiler ise, insan sütünün satılmasını uygun görmemişlerdir¹⁰⁷.

bb. İnsan ve Organları:

İslam düşüncesinde, insanın köleleştirilip alım-satıma konu edilmesi yasaklanmıştır. Bu hükmü ile İslam, köleliğin kalkmasında etkili olmuştur.

Evlilik esnasında, kız velilerinin erkek tarafından başlık parası adı altında birşey almaları meşrû görülmemiştir¹⁰⁸. Çünkü bu, yasak olan insan satımına benzemektedir.

İnsanın kesilmiş bir organının satılması da caiz değildir¹⁰⁹. İslam hukukçuları, insanın kemikleri ve saçının satımının caiz olmadığına ittifak etmişlerdir¹¹⁰. Çünkü insan muhterem bir varlık olup, alım-satıma konu edinildiğinde, saygınlığını yitirebilecektir ki, buna meydan verilmemelidir.

Göz, parça deri gibi, bir başkasının vücudunda kullanabilme imkanı bulunan insan vücudunun parçalarının satımı, Hanbeli ekolü müçtehitleri tarafından meşrû görülmüştür¹¹¹.

¹⁰⁴ Türkiye'de 18 yaşından küçüklere sigara satılmasını yasaklayan kanun, toplum sağlığı açısından yerinde bir karardır. Ancak, kanunun uygulanmasına biraz daha dikkat edilmesi gerekmektedir.

¹⁰⁵ Nevevi, *el-Mecmu*, IX, 305; Şirbini, *Muğni'l-muhtac*, II, 12.

¹⁰⁶ İbn Kudame, *eş-Şerhu'l-Kebir*, IV, 14.

¹⁰⁷ Kâsani, *Bedayi*, V, 145; İbn Kudame, *el-Muğni*, IV, 260; *eş-Şerhu'l-Kebir*, IV, 14.

¹⁰⁸ Hukuku Aile Kararmanesi, md. 89, 90.

¹⁰⁹ İbn Kudame, *eş-Şerhu'l-Kabir*, IV, 14.

¹¹⁰ İbn Abidin, *Reddu'l-muhtar*, IV, 105.

¹¹¹ İbn Kudame, *el-Muğni*, IV, 260.

Kan satımı ile ilgili farklı görüşler mevcuttur. Görüş farklılığının sebebi, konu hakkındaki hadisin¹¹² farklı yorumlanmasıdır. Mezkur hadisteki yasaklamanın, kanın satılıp parasının alınmasına mı, yoksa kan alan şahsın (hacamat yapan=hemşire, uzman) bu işi karşılıklı aldığı paraya mı hamledi-leceği tartışılmıştır. Ancak İbn Hacer'in (ö.852/1447) belirttiğine¹¹³ göre, bu-radaki yasak, kanın satımına karşılık olarak alınan para hakkında olduğuna hükmedilmiş ve kan satımının haramlığında görüş birliğine varılmıştır.

Ancak, kan satımının yasaklandığı günlerde kanın hangi amaçla satıldığı ile ilgili şu bilgi¹¹⁴, bu yasaklamanın illetini belirlemede önemlidir. "Cahiliye devrinde bir zaruret olmadığı halde, insan veya hayvana ait kanı, içme veya pişirerek yemek için satın alanlar vardı." Sıcak iklimde, çok kısa sürede mikropların üreyebileceği necis bir maddenin insan sağlığına ne kadar zararlı olabileceği bilinen bir gerçektir. Günümüzde ise, ağızdan gıda için kan alınması sözkonusu olmamaktadır. Bunun yanında, kan ile insan hayatı kurtarılmaktadır. İşte bu illet farkı ve günümüzde en fazla kendisine ihtiyaç duyulan bir madde olması, hatta zaruret haline gelmesi, gerekçesiyle, bugün muasır İslam hukukçuları kanın satımının caiz olması gerektiği görüşündedirler¹¹⁵.

cc. Hayvanlar:

Yukarıda belirtildiği gibi, insanlar değişik yönlerden hayvanlara rağbet etmişlerdir. Yemek ve içmek şeklinde hayvanlardan faydalanmak bunların yalnızca ikisidir.

Hiçbir şekilde, kendilerinden faydalanma imkanı bulunmayan hayvanların satımı doğru görülmemiştir¹¹⁶. Herhangi bir yol ile kendilerinden faydalanılan hayvanların satımı caiz ise de¹¹⁷, bazı faydalı hayvanların satımında, konu hakkındaki nasların farklı yorumlanmasından kaynaklanan kuşku bulunmaktadır. Şimdi bu tür hayvanlardan hizmet için kullanılan köpek ve kedinin satımı ile ilgili tartışmalar ele alınacaktır.

¹¹² Hadis şöyledir: Ebu Cuhayfe, babasının hacamat yapan (kan alan) bir köle satın aldığını görünce, ona, Hz. Peygamberin; "köpeğin parasını, kanın parasını, yasakladığını" söylemiştir. Bkz. Buhari, Büyu 25, 113; Ebu Davud, Büyu 63.

¹¹³ İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, IV, 354.

¹¹⁴ Döndüren, *Ticaret İlmihali*, s.176.

¹¹⁵ Zuheyli, *Ansiklopedi*, V, 133; *el-Mevsuatu'l-fıkhiyye*, IX, 148.

¹¹⁶ Şafii, *el-Ümm*, III, 11, 12; İbn Kudame, *eş-Şerhu'l-Kebir*, IV, 15.

¹¹⁷ Kâsani, *Bedayi*, IV, 144; *el-Fetava'l-Hindiyye*, III, 114.

1) Köpeğin satımı ile ilgili nasların¹¹⁸ farklı yorumlanmasından, üç ayrı görüş oluşmuştur.

i. Mutlak olarak, köpek cinsinin satımı haramdır. Bu, cumhurun görüşüdür¹¹⁹. Konu ile ilgili hadislerin zahiri ile amel edilmesi ve naslarda herhangi bir lafzi kaydın bulunmayışı, cumhuru bu görüşe sevketmiş görünmektedir.

ii. Sadece av köpeğinin satımı caizdir. Bu, Ata (ö.115/733) ve İbrahim en-Nahai'nin (ö.96/815) görüşü olup, onlar "..... av köpeği hariç..." şeklindeki rivayetle¹²⁰ amel etmişlerdir.

iii. Köpek satımı her türü ile caizdir. Bu görüşü hanefiler benimsemişlerdir¹²¹. Onlara göre, sünnette köpeklerle ilgili iki farklı tutum sergilenmiştir. Hz. Peygamber bir ara köpeklerin öldürülmesini emretmişse de, sonradan onların öldürülmesini yasaklamıştır. Buna göre, köpek edinme yasağı sonradan kaldırılmıştır. Edinmesi caiz olan bir şeyin alım-satımı da caiz olmalıdır¹²².

2) Kedinin satımı da tartışılmıştır. Kedinin parasını yasaklayan hadis¹²³ mevcutsa da, Hz. Peygamberin kedi ile ilgili iki farklı uygulaması nakledilmektedir. Önceleri kedinin necis olduğu belirtilmişken, sonradan kendisi necis olmakla birlikte artığının temiz olduğu açıklanmıştır¹²⁴.

Diğer taraftan kedinin parasını yasaklayan hadis, bazı alimlere göre, vahşi kediyle ilgilidir. Çoğu İslam alimi ise, hadisin sıhhati hakkında kuşkuvarını belirtmişler ve hadisin zayıf olduğu kanaatine varmışlardır. Yasak içeren nassın zayıf olduğu tesbit edilince, kediden faydalandığı için, satımının meşrû olduğu görüşünde birleşilmiştir¹²⁵.

Hanefi hukukçularının domuzdan başka bütün hayvanların-kendilerinden herhangi bir yolla istifade mümkün olduğunda-satımının

¹¹⁸ Konu ile ilgili bir hadis şöyledir. "Hz. Peygamber köpeğin parasını yasaklamıştır." Bu ve benzeri hadisler için bkz. Buhari, *Büyu* 113; *İcare* 20; *Talak* 51; *Tıb* 46; Müslim, *Musakât* 39; Tirmizi, *Büyu* 46; Nesai, *Büyu* 91; Malik, *Büyu* 29.

¹¹⁹ Şevkani, *Neylû'l-evtâr*, V, 144; İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, IV, 353.

¹²⁰ Nesai, *Büyu* 92 (Bu rivayetin münker olduğu kaydedilmektedir.)

¹²¹ Ancak Ebu Yusuf'dan saldırgan köpeğin satımının caiz olmadığı şeklinde görüş mevcuttur. Bkz. Kâsânî, *Bedayi*, V, 143; Mevsîlî, *el-İhtiyar*, III, 9, 10.

¹²² Geniş bilgi için bkz. Aynî, *Umde*, XII, 58; İbrahim Canan, *Küttüb-i Sitte*, XIV, 529.

¹²³ Hadis şöyledir: "Hz. Peygamber kedinin parasını yasakladı." Ebu Davud, *Büyu* 62; Tirmizi, *Büyu* 49; Tirmizi hadisi "ğarib" olarak nitelemiştir. Nesai, *Büyu* 92'de ise hadisin münker olduğu zikredilir.

¹²⁴ Canan, *Küttüb-i Sitte*, XIV, 529.

¹²⁵ Kâsânî, *Bedayi*, V, 143; *el-Fetava'l-Hindiyye*, III, 114; Canan, *Küttüb-i sitte*, XIV, 529; *el-Mevsuatu'l-fıkhiyye*, IX, 154.

caiz olacağını savunmaları¹²⁶, konu hakkında yeter derecede rahatlatıcı bir görüştür¹²⁷.

3) Dini kurallara göre kesilmemiş hayvanın etinin yenmesi¹²⁸ ve satımı caiz değilse de; derisi, yünü, tırnağı, tüyü gibi kısımlardan istifade etmek meşrûdur¹²⁹. Bunlardan istifade, şahsın bizzat bu ürünleri kullanması şeklinde olabileceği gibi, bunların satılarak parasının alınması şeklinde de olabilir.

Bu tür hayvan derilerinden faydalanmanın derinin tabaklanması sonrasında olması görüşü ağırlıkta ise de, Zühri, (ö.124/741) Ebu Hanife (ö.150/767) ve Buhari (ö.256/870) gibi alimler, tabaklanma şartını da aramamışlardır¹³⁰.

dd. Kullanım ve Oyun Aletleri:

1) Altın-Gümüş Kaplar:

Altın ve gümüşten yapılmış kapların alım-satımının caiz olduğu genelde kabul edilmiştir¹³¹. Çünkü bunlarda maksat altın ve gümüş madenidir, bu madenlerin satımı ise caizdir.

2) Oyun ve Çalgı Aletleri:

Dinen meşrû görülen bir oyun ve eğlence için oluşturulan aletlerin satılmalarının caiz olduğunda ihtilaf yoktur¹³². Yasaklanmış bulunan oyun ve çalgı aletlerinin¹³³ alım-satımı konusunda ise birkaç görüş bulunmaktadır.

i. Oyun ve çalgı aletlerinden helal yolla istifade mümkün olduğu hallerde, bunlar mal kapsamında m³:tâlâa edilip, satımları caizdir. Zurna, davul, def burada örnek verilebilir. Bu, Ebu Hanife ve Zahirilerin benim-

¹²⁶ el-Fetava'l- Hindiyye, III, 114.

¹²⁷ Şafii ise bu kuralı, "hinzır (domuz) ve köpek dışında bütün faydalı olan hayvanların satılabileceği" şeklinde tespit etmiştir. Bkz. el-Ümm, III, 11, 12.

¹²⁸ Bakara 2/173.

¹²⁹ Buhari, Büyü 101; Hanefiler domuzun kollarının bile, istifade amacıyla, satımının caiz olduğunu düşünürler. Deri konusundaki görüşleri de şöyledir. Eşek, katır ve vahşi hayvanların derileri, hayvanın kesilmiş ve derinin tabaklanmış olması halinde alım-satımı yapılabilir. Bu konudaki kuralları şöyledir: İnsan ve domuz derisi dışında bütün deriler, hayvanın kesilmesi ve derinin tabaklanması ile dinen temiz (mütekavvim olurlar. Bkz. el-Fetava'l- Hindiyye, III, 115.

¹³⁰ Aynî, Umde, XII, 34; Nevevi, el-Mecmu, IX, 276;

¹³¹ Nevevi, el-Mecmu, IX, 307; Şirbini, Muğni'l-muhtac, II, 12.

¹³² el-Mevsuatu'l-fıkhiyye, IX, 157.

¹³³ Hangi oyunların ve aletlerinin haram olduğunun tespiti, başlı başına bir araştırmaya ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle, konunun bu yönü, makalenin maksadını açacağı için, sözkonusu edilmeyecektir.

sediği görüştür¹³⁴. Hanefi hukukçularının, hocaları Ebu Hanife'den ayrıldıkları yön, oyun için kullanılan def ve davulun satımı konusudur. Ancak, gazileri ve sporcuları coşturmak için kullanılan bu tür aletlerle, çocukların oynaması için kullanılan defin, mal sayıldığı ve satışının caiz olduğunda ihtilaf etmemişlerdir¹³⁵.

ii. Haram olan oyun ve eğlencelerde kullanılan aletler mütekavvim mal olmadığı için satılamaz. Bu, Hanefilerin¹³⁶ mezhep görüşü olup, diğer hukuk ekollerinden de bu görüşü benimseyenler mevcuttur¹³⁷. Onlara göre, bu aletler masiyet için hazırlandığından, içki gibi bunların kıymetlendirilmesi uygun değildir. Çünkü bunlardaki menfaat haramdır.

iii. Bu aletlerden, gelecekte bir meşrû amaçla istifade edilmesi mümkün olduğunda, satılabilecektir. Çünkü, birşeyin oyun aleti olması, onun mal olma vasfını değiştirmez¹³⁸.

Hanefilerden Kâsani (ö.587/1191) bu görüşü benimsemektedir¹³⁹.

ee. Kitap ve Dergiler:

İnsanlara herhangi bir branşta faydalı bilgi aktaran kitap ve dergilerin satımı caizdir. Kur'an'ı Kerim de, kendisinden faydalanılan bir kitap olduğu için satımı meşrûdur¹⁴⁰.

Okuyana hiçbir faydası bulunmayan, insanlık için faydalı bilgiler içermeyen kitap ve dergiler-muzır neşriyat-in satımı ise caiz değildir¹⁴¹.

İnsanları, küfre sokacak, toplumda bidatlar oluşturacak, temiz inanç sahiplerinin inançlarını bozacak olan, içinde uydurma hadisler bulundurup onlar üzerine yanlış hükümler bina eden kitapların satımı da yasaklanmalıdır. Nitekim sahabe, Hz. Osman'ın tertip ettiği mushafa ay-

¹³⁴ Merginani, *el-Hidaye*, IV, 13; İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar*, V, 185; İbn Hazm, *el-Muhalla*, VIII, 559.

¹³⁵ Değerlendirme için bkz. Kâsani, *Bedayi*, V, 144.

¹³⁶ Kâsani, *Bedayi*, V, 144.

¹³⁷ Derdin, *Haşiye*, II, 10; Hureşi, *Haşiye*, V, 15; Ayrıca bkz. *el-Mevsuatu'l-fıkhiyye*, IX, 157.

¹³⁸ Nevevi, *el-Mecmu*, IX, 308; Şirbini, *Muğni'l-muhtac*, II, 12; M. Yusuf Musa, *el-Emval*, s.311.

¹³⁹ Kâsani, *Bedayi*, V, 144.

¹⁴⁰ Şirazi, *el-Mühezzeb*, IX, 302; Kur'an'ın satışının cevazı ile ilgili görüş sahipleri hakkında bilgi için bkz. İbn Kudame, *eş-Şerhu'l-Kebir*, IV, 14, 15.

¹⁴¹ Şirazi, *el-Mühezzeb*, IX, 304; Küfür, sihir, yıldızname gibi kitapların satımı da, şafiilere göre caiz değildir. Bkz. Şirbini, *Muğni'l-muhtac*, II, 12; Günümüzde de bu tür neşriyatın satışının hoş karşılanmadığı görülmektedir.

kırı olarak yazılmış (tertip edilmiş) mushafları, ihtilaflara sebep olur korkusuyla yaktırmışlardır¹⁴².

Ancak, günümüzde bu tür kitap, dergi v.b. neşriyattan, kağıt hammeddesi olarak istifade etmek mümkün olduğundan, bu amaçla değerlendirilmeleri, yakılmalarından daha isabetli olacaktır.

ff. Haklar ve Menfaatler:

Haklar ve menfaatlerin satıma konu edilip edilmeyecekleri, bunları mal kabul edip etmemekle ilgili bir husustur. Menfaat ve hakların mal kapsamına girip girmediği ile ilgili İslam hukukçularının görüşlerine yukarıda değinilmişti. Hatırlatmak gerekirse;

i. Menfaatler bizzat mütekavvim birer mal değildir. Ancak kira akdi ile bunlar mütekavvim hale gelirler. Hakların bizzat somut varlığı olmadığı için onlar da mütekavvim mal değildir.

Bu, hanefilerin görüşü olup¹⁴³, menfaat ve hakları mal kabul etmedikleri için, tabii olarak bunların alım satımı yapılamayacaktır. Ancak bazı hallerde, menfaatleri mal kabul etmişlerdir. Haklardan ise, irtifak haklarının, satılan akara tâbi olarak, mal vasfını kazanacağını benimsemişlerdir.

Sonraki dönem hanefi hukukçuları ise, bu temel görüşün verdiği sıkıntıdan, birçok halde-istisnâî olarak-menfaatları mal kabul ederek çıkmışlardır¹⁴⁴.

ii. Menfaatler kendi başına mütekavvim birer maldır. Akara tabi olan irtifak hakları da mütekavvim bir mal niteliğinde olup, satılabilecektir. Bununla birlikte, müstakil olan hakların kendi başına mütekavvim mal olup olmadığı hakkında, klasik dönem hukukçularınca fazla birşey söylenmemiştir¹⁴⁵. Bu suskunluk, hukuk kaynaklarının olduğu dönemde, devri mümkün olan haklara alım-satım açısından rağbet gösterilmemiş olması ile açıklanabileceğini düşünmekteyiz.

¹⁴² Süleyman Muhammed Ahmed, *Damânü'l-mütlefât fi'l-fikhi'l-İslami*, Kahire 1985, s.286.

¹⁴³ Merginani, *el-Hidaye*, III, 46; Ayrıca 29 ve 31. dipnottaki yerler.

¹⁴⁴ Bkz. Serahsi, *el-Mebsut*, XI, 78; Merğınani, *el-Hidaye*, IV, 120; İbn Abidin, *Reddu'l-muhtar*, IV, 3; *Mecelle*, md. 596; Ebu Zehra, *el-Mülkiyye*, s.48-51.

¹⁴⁵ Şirbini, *Muğni'l-muhtac*, II, 3; İbn Kudame, *el-Muğni*, IV, 39- 40; Buhuti, *Keşşafu'l-kına*, III, 146; Merginani, *el-Hidaye*, IV, 20. Mahmasani, *Nazariyyat*, s.10 (İzz b. Abdisselam, *Kavaidu'l-ahkam li mesâlihî'l-enam*, I, 172'den naklen). Benzer bir örnek için bkz. Şirazi, Ebu İshak İbrahim b. Ali el-Firuzâbâdi, *el-Mühezzeb fi fikhi'l-İmam eş-Şafii*, (Nevevi, el-Mecmu ile birlikte) Beyrut 1992, IX, 288; Zeylaî *Tebyyînü'l-hakaik şerhu Kenzi'd-dekâik*, V, 234.

iii. Muasır İslâm hukukçuları ise, ihtilafsız bir şekilde, menfaatların ve hakların, maddî olmayan mütekavvim birer mal olduklarını, kabul etmişlerdir¹⁴⁶. Buna göre, müstakil olarak herbirinin alım-satıma konu edilmesine de cevâz vermişlerdir. Örneğin, patent hakkı, telif hakkı gibi hakların satımı yapılabilecektir.

Çalışmamızı bitirirken, güncel bir konu olan devre mülk hakkında kısa bir değerlendirme yapmak istiyoruz.

Günümüzde turistik bölgelerde devre mülk satımı yaygınlaşmıştır.

Devre mülk; “müşterek mülkiyetten kaynaklanan ve pay sahiplerine ev veya oturulabilir yerde belli dönemlerde oturma hakkı veren mülkiyet hakkı”, “ortak mülk meskenden nöbetleşe yararlanma” şeklinde tanımlanabilir.¹⁴⁷

Kat Mülkiyeti Kanunu’nda devre mülk hakkının “...müşterek mülkiyet payına bağlı bir irtifak hakkı” olduğu belirtiliyorsa da¹⁴⁸, asıl itibarıyla, devre mülk bir irtifak hakkı değil mülkiyet hakkıdır.¹⁴⁹

Klasik dönemlerde, ortakları arasında paylaştırılması mümkün olmayan arazi veya ev gibi bir gayr-i menkulün müşterek malikleri arasında ya zaman veya mekan açısından menfaati bölünmek suretiyle, taraflar arasındaki anlaşmazlık çözülmüyordu.¹⁵⁰

Çağımızda ise, sosyal hayatın oluşturduğu gereksinimler dolayısıyla, mülkiyet hakkının bazı yönleriyle sınırlandırılması pahasına da olsa, aynı mülkü ortaklaşa kullanmaya baştan rıza gösterilerek, devre mülke talip olunmaktadır. Örneğin, tatilini bir kaplıca kenarında geçirmek isteyip kaplıca yakınlarında evi bulunmayanlar 12 kişilik bir grup oluşturuyor, o bölgede yapılmış bir ev/daireyi satın alıyorlar. Bu gayr-i menkulün mülkiyeti 12 şahıs arasında ortak olmakla beraber, devre mülk tapusu şeklinde bir tapu düzenleniyor. Tapuda her şahsın senenin hangi ayında bu gayr-i menkulü kullanacağı da belirtiliyor. Buna göre bu gay-i menkulden yararlanılıyor.

¹⁴⁶ Bkz. M. Selman, *el-İsile*, IV, 3; Mahmasani, *ez-Nazariyyat*, s.10; Demir, *İslam Hukukunda Mülkiyet*, s.24, 25; Ali el-Hafif, *el-Mülkiyye*, s.12; Zuhayli, *el-Müstedrek*, IX, 476.

Değişik tanımlar için bkz: Oğuzman-Seliçi, *a.g.e.*, s. 593; *Kat Mülkiyeti Kanunu*, Madde: 57; Ali Şafak, *Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 99.

¹⁴⁸ Bkz: Madde: 57.

¹⁴⁹ Bkz: Oğuzman-Seliçi, *a.g.e.*, s. 593.

¹⁵⁰ *Mecelle*, Madde: 1174 vd.; Karaman, *İslam Hukuku*, III, 44-46.

Şahıs, dilediğinde mezkur mülkteki hissesini satarak bir başkasına devredebiliyor. Kendine ait dönemde meskeni kiraya verebiliyor. Kişinin ölümü halinde bu hisse mirasçılara intikal ediyor.

Buraya kadar anlatılanlar, günümüz hukuklarında benimsendiği¹⁵¹ gibi, İslam hukukunda da "muhayee" konusunda ele alınmıştır. Örneğin, Mecelle'nin Şirketler Kitabı'nın 9. faslı, "muhayee" ismi ile buna ayrılmıştır.¹⁵²

Devre mülkle ilgili detay bilgi vermek maksadımızı aşacağından, bu kadarla yetinerek, sonuç olarak şunu söyleyebiliriz. Devre mülkte satıma konu olan şeyin bir gayr-i menkul olması ve satımın mütekavvim bir mal üzere yapılması nedeniyle, devre mülk satımının meşru olduğu görülmektedir.

Ancak devre mülk sözleşmesi, ortaklar veya site yönetiminin düzenlenirken, satım akdini fasil kılacak ya da akdin muktezasına aykırı bazı şartlar içermesi nedeniyle akdin fesada uğraması ihtimalini bertaraf etmek için, sözleşme hazırlanırken buna dikkat edilmesinin gerekliliği hatırlatılabilir. Konumuz dışına taşmamak için, biz burada İslam hukuku açısından satım akdi için mahzur teşkil eden şartların neler olduğunu sıralayamıyoruz.

SONUÇ

İslam hukukuna göre, satım sözleşmesi mütekavvim mal üzerine kurulmaktadır. Mütekavvim mal kavramı; malın aslî unsuru olan, "kendisinden faydalanılma imkanı" yanı sıra, İslam hukukunun aradığı, "bu faydalanmanın yasaklanmamış olması" vasıflarından oluşmaktadır.

Klasik dönem İslâm hukukçuları mal kavramının kapsamını tartışmışlarsa da, muasır İslâm hukukçuları, kendisine rağbet edilen, hem maddi bir varlığı olan (a'yn) hem de maddi varlığa sahip olmayan (menfaat-hak, enerji, gaz... gibi) şeyleri mal kapsamında mütalâa etmişlerdir. Günümüzde mal kavramı açısından, dinî ve beşeri hukukçuların aynı noktada bulundukları tespit edilmiştir.

İslama göre, eşyadan faydalanma asıl kabul edilmiş ve maldan yararlanma kapsamı hayli geniş tutulmuştur. Ancak bazı mallardan faydalanma, bunların bir kısım mahzurlar oluşturması sebebiyle yasaklanmıştır.

¹⁵¹ Bkz: Oğuzman-Seliçi, *a.g.e.*, s. 593 vd.; *Kat Mülkiyeti Kanunu*, Madde: 57.

¹⁵² Bkz: *Mecelle*, Madde: 1174-1191.

Konu ile ilgili naslardaki kapalılık dolayısı ile, hükmü ihtilaf mevzuu olan malların dahi, meşrû herhangi bir yolla faydalanmak mümkün olması durumunda satışı konu edilebileceğini savunmuşlardır.

İslam, satım sözleşmesine konu olacak malın mütekavvim olması şartını koşmakla, müşterinin karşılıksız bir şekilde mal sarfederek zarara girmesini önlemiş ve bayiin de bu tür malı satarak, haksız kazanç peşine düşmesini engellemiştir. Ayrıca, karşılıklı bir akit olan satım sözleşmesindeki bedeller arasında denge oluşturularak, şahısların gönül huzuru ile alışveriş yapmaları sağlanmıştır.

MEHMET ŞEMSEDDİN GÜNALTAY'IN TARİH-İ EDYAN'INA GÖRE "ÇİN DİNLERİ"

Yrd.Doç.Dr. Ahmet USTA*

1.GİRİŞ

A. MEHMET ŞEMSEDDİN GÜNALTAY'IN HAYATI VE ESERLERİ

a) Hayatı: Hem siyaset, hem de ilim adamı olarak tarihimizde önemli bir yeri olan Günaltay, 1883 yılında Erzincan'a bağlı Kemaliye (Eğin)'de doğmuştur. Babası müderris Ethem Efendi, annesi Saliha Hanım'dır. Üsküdar Ravza-i Terakki Mektebi'ni ve Vefa İdadî'sini bitirmiş, Darülmuallimîn-i Âliye'nin fen kolundan da birincilikle mezun olmuştur. Bu arada özel dersler alarak Arapça, Farsça ve Fransızca öğrenmiştir. 1909 yılında Maarif Nezareti tarafından gönderildiği İsviçre'nin Lozan Üniversitesi'nin Tabiyat (Doğa Bilimleri) bölümünü de başarı ile tamamlamıştır.

Yurda döndükten sonra ise, Midilli İdadî'sinde ve İstanbul Gelenbevi İdadî'sinde müdürlük yapmıştır. 1915'te Darülfünun Edebiyat Fakültesi'nde Medeniyet Tarihi, 1917'de Süleymaniye Medresesi'nde Dinler Tarihi, 1919'da Darülfünun Edebiyat Fakültesi'nde İslam Kavimleri Tarihi ve Süleymaniye Medresesi'nde İslam Felsefesi müderrislikleri yapmıştır. 1924 yılında Darülfünun İlahiyat Fakültesi Din-i İslam Tarihi ve Fıkıh Tarihi müderrisliğinin yanı sıra Fakülte Sekreterliği'ne ve bir yıl sonra da, aynı fakültenin Dekanlığına getirilmiştir. 1931'de ise Türk Tarih Kurumu'na üye seçilmiş ve 1941'den ölümüne kadar bu kurumun başkanlığını yapmıştır. Bu arada Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi ve İstanbul üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde ordinaryüs profesör olarak dersler vermiş, öğrenciler yetiştirmiştir.

* Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fak. Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Çok sayıda ilmi eser ve makalenin de yazarı olan Günaltay, ilmi faaliyetlerini devlet ve siyaset adamlığı ile birlikte yürütmüştür. 1915'te İttihat ve Terakki Fırkası'ndan Ertuğrul (Bilecik) mebusu olmuş ve bu görevine 1920'de Meclis-i Mebusan dağılıncaya kadar devam etmiştir. 1923'te de 2. Büyük Millet Meclisi'ne Sivas milletvekili olarak girmiş, Sivas ve ardından da Erzincan milletvekilliğini 1954 yılına kadar sürdürmüştür. Mecliste çeşitli hizmetlerde bulunan Günaltay, meclis başkan vekili olarak da görev yapmıştır.

15 Ocak 1949–22 Mayıs 1950 tarihleri arasında da Türkiye Cumhuriyeti'nin 14. Başbakanı olmuştur.

20 Ekim 1961'de İstanbul'da vefat etmiş, vasiyet üzerine Ankara Cebeci Asri Mezarlığı'na defnedilmiştir.¹

b) Eserleri:

1. Osmanlıca Yazılmış Eserleri:

Fennin En Son Keşfiyatından Telsiz Telgraf, Esir, Mevcat-ı Esîriyye, Röntgen, Radyum, İyotlar, Elektronlar (1912), Hurafattan Hakikate (1916), Tarih-i Edyan (1922), İslâm Tarihi (1922), Mufasssal Türk Tarihi (1922-1924, 5 cilt), Maziden Âtiye (1923), İslâm'da Tarih ve Müverrihler (1923)[Bu eser Yüksel Kanar tarafından sadeleştirilerek "İslâm Tarihinin Kaynakları: Tarih ve Müverrihler" adıyla yeniden yayınlanmıştır. (1991)], *Felsefe-i Ülä, İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri (1923), Müntehap Kıraat (1923), Zulmetten Nura (1925).*

2. Türkçe Yazılmış Eserleri:

Müslümanlığın Çıktığı : Yayıldığı Zamanlarda Orta Asya'nın Umumi Vaziyeti (1933), Mezopotamya-Sümerler, Akadlar, Gutiler, Amurriler, Kassitler, Asurlular, Mittaniler, İkinci Babil İmparatorluğu (1934), Suriye ve Palestin (1934), İbraniler (1936), Türk Tarihinin İlk Devirleri, Uzak Şark, Kadim Çin ve Hind(1937, Türk Tarihinin İlk Devirlerinden Yakın Şark, Elâm ve Mezopotamya (1937), La decande du Monde Musulman est-Elle Due A L'invasion des Seldjocides (1937), Dil ve Tarih Tezimiz Üzerine Gerekli Bazı İzahlar (Hasan Tankut'la birlikte, 1938), Tarih: Lise 1 (1939), Yakın Şark II: Anadolu, En Eski Çağlardan Akamenişler İstilasına Kadar (1946), Yakın Şark III: Suriye ve Filistin (1947), İran Tarihi: En Eski Çağlardan İskender'in Asya Seferine Kadar (1948), Yakın Şark IV: Perslerden Romalılara Kadar: Selevkoslar,

¹ Ayrıntılı bilgi için bakz; Meydan Larousse, "Günaltay", İstanbul 1981, V, 433; Ana Britannica, "Günaltay", İstanbul X, 159-160; Kamil Şahin, "Günaltay Mehmet Şemsettin, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1996, XIV, 286-288.

Nabatiler, Galatlar, Bitinya ve Bergama Krallıkları (1951), Türk Ansiklopedisinde müşâvir ve yazar olarak çalışan Günaltay'ın Sırat-ı Müstakîm ve Sebilür-Reşad'dan başka, Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi, Türk Tarih Kurumu Belleten, Düşünce ve İslâm dergilerinde de pek çok makalesi yayımlanmıştır.²

B. TARİH-İ EDYAN

Çeşitli konularda eserler vermiş olan Ş. Günaltay'ın bu eserleri arasında yer alan "Tarih-i Edyân" isimli eseri ülkemizde Dinler Tarihi alanında yapılan ilk çalışmalardan biridir. 330 sayfa olan bu eser, Osmanlıca olarak yazılmıştır.

"Birinci cildin hitamı" ibaresi ile son bulmaktadır. Bu ifadeden, eserin başka ciltlerinin de mevcut olacağı anlaşılmakla birlikte, kitabın devamı görülmemiştir.

Dinler Tarihi'nin önemini açıklayan bir mukaddime ile başlayan eser, Dinler Tarihi'nin tarihi gelişimi, dini ilimler, dinin mahiyeti, dinlerin tasnifi, din fikrinin menşei, insanlık için dinin lüzumu, Dinler Tarihi'nde kullanılan teizm, ateizm, monoteizm, politeizm ve henoteizm gibi bazı terimler, Din Hayatının İbtidai Şekilleri: Animizm, naturizm, fetişizm, totemizm nazariyeleri ve bunların tenkitleri ile Afrika, Amerika, Okyanusya, Çin ve Japon dinleri hakkında bilgiler içermektedir.

Günaltay, bu eseri yazarken hangi kaynaklardan yararlandığını açık bir şekilde belirtmemektedir. Bununla birlikte, eserinde yer yer gerek çeşitli klâsik İslâmî kaynaklara, gerekse çeşitli batılı kaynaklara müracaat ettiği anlaşılmaktadır. Yararlanılan kaynaklar ise genellikle isim olarak verilmekte, bu kaynaklarının çoğunun ne baskı yeri ve tarihi, ne de cilt ve sayfa numarası belirtilmemektedir.

Çoğunlukla Fransızca yazılmış, veya Fransızca'ya tercüme edilmiş eserlerin kaynak olarak kullanıldığı dikkat çekmektedir.

Eserin sonunda herhangi bir bibliyografya da bulunmamaktadır.

Günaltay'ın en fazla yararlandığı kaynaklardan birisi Fransız Sosyoloğu Emile Durkheim'in, Les Formes Elementaires de La vie Religieuse (Paris, 1912) isimli eseridir.³ Nitekim, Tarih-i Edyân'ın büyük

² Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, "Günaltay", XIV, 287; Bayram Çetinkaya, "Tek Parti Döneminin İslâmcı Başbakanı: M. Şemsettin Günaltay", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1998, 2. Sayı, s. 439-440.

³ Bu eser, Hüseyin Cahid tarafından "Din Hayatının İbtidai Şekilleri" adı ile Osmanlıca'ya çevrilmiş ve 1923-24 yıllarında İstanbul'da 2 cilt halinde neşredilmiştir.

bir bölümünü oluşturan “Hayat-ı Dininin İbtidai Eşkâli” başlıklı kısmı(s.65-206), E. Durkheim’in adı geçen Fransızca eserinin, Günaltay tarafından kendine özgü bir üslup içinde bazı eklenti, çıkarım ve tenkitlerle Osmanlıca’ya çevirisi veya aktarımı görünümündedir:

Günaltay’ın çalışmasında kaynak olarak kullandığı diğer önemli eserler ise şunlardır:

Tylor, Edward Burnett, *Primitive Culture*, 1871.

Spencer, Herbert, *Essai Les Principes de la Sociologie*, 1876-1896.

Müller, Max, *de Mythologie Comparee*, 1856.

Voltaire, François-Marie Arouet, *Essai sur les Moeurs et l’Esprit des Nations*, 1756.

Frazer, James-George, *Totemism and Exogamy*, 1906.

Jevans, F.B, *Indreduction to the History of Religion*, 1902.

Reinach, Salomon, *L’histoire Generale des Religions*, 1909.

Jastrow, Moris, *The Study of Religion*, 1901.

Hume, David, *The Natural History of Religion*, 1779.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâi ve’n-Nihal*.

Eş-Şehristanî, Ebu’l-Feth Taceddin Muhammed, *el-Milel ve’n-Nihal*.

Günaltay’ın, eserinden sadeleştirmesini yaptığımız “Çin Dinleri”ne ilişkin bölümde de şu kaynaklardan yararlandığı anlaşılmaktadır:

de Harlez, Charles, *Les Religions de la Chine*, 1891.

-*Textes Teoistes Traduits des Origines Chinois*, 1891.

Legge, James, *The Religions of China*, 1880.

- *The Chinese Classics*, 1893-1895.

Julien, Stanislaw, *Lao Tzu-Tao Te Ching*, 1841.

-*Les Livres Sacres d’Orient*, 1852.

-*L’Histoire de la Vie de Hiouen-Tsang*, 1853.

-*Les Memoires sur les Contrees Occidentales*, 1851-58.

Faber, Kurt, *Weltwanderer Letzte Fachten und Aberteuer*, 1930.

Remusat, Abel, *Notice sur Lao-tse*.

Müller, Max, *Essais sur l'Histoire des Religions*.

Ülkemizde konuya ilişkin yapılan çalışmaların ilk örneklerinden olması nedeni ile "Tarih-i Edyân"ın "Çin'deki Dinler" başlıklı bölümünü "Çin Dinleri" başlığı ile günümüz Türkçesine çevirerek aktarmayı uygun bulduk.

Çin dinlerine yönelik çalışmaların diğer dinlere ilişkin yapılan çalışmalara nazaran ülkemizde daha az olması, bizi bu sadeleştirmeyi yapmaya teşvik eden nedenler arasındadır.

2. TARİH-İ EDYAN'A GÖRE "ÇİN DİNLERİ"

Çin'de, bugün; İslamiyet, Hristiyanlık ve Yahudilik dışında, başlıca üç resmi din vardır. Bunlara Çinliler San-Kiao yani "Üç Din" adını veriyorlar. Birincisi Jou-Kiao, yani âlimler ve edebiyatçılar dinidir. Bu din, Kong-Tse'nin eksikliklerini tamamlayarak kurduğu dindir. Üniversitelerde ilim ve edebiyat öğrenimi görenlerle eski hanedan imparatoruna mensup prensler, bu dine bağlıdırlar. İkincisi, Tao-Kiao denilen dindir. Bu din Lao-Tse tarafından kurulmuş ve öğrencilerinin gayretleri ile genişletilmiş olup Taoizm veya Taosizm adıyla anılır. Üçüncüsü Fo-Kiao, yani Çinlilerin Fo adını verdikleri Bouddah tarafından kurulan ve yayılan dindir. Buna da Budizm deniliyor.

Kong-Tse tarafından yayılan din, eski dinin düzenlenmiş bir şekli olduğundan önce bu eski dinin ne olduğunu görelim:

A. GELENEKSEL ÇİN DİNİ: SİNİZM

Çin'in eski milli dini hakkında bir fikir edinmek çok zordur. Çünkü bu hususta mevcut olan belgelerin hepsi, bize Kong-Tse vasıtasıyla gelmiştir. Halbuki Kong-Tse'nin bu kitapları, kendinden sonra gelenlere olduğu gibi devredip devretmediği bilinmemektedir. Bu kişinin, eski kitaplarda kendi ıslahatının ruhuna göre bir takım değişiklikler yapmış olması ihtimalini göz ardı ettirecek delil yoktur. Gerçi Kong-Tse, eski belgeleri toplamaktan başka bir şey yapmamış olduğunu bizzat açıklıyor. Ancak bunlardan bir kısmını beğenerek seçmesi ve bir kısmını da bırakmış olması muhtemel değil midir?

* Bu kısım, Darulfünun müderrislerinden M. Şemseddin Günaltay'ın Tarih-i Edyan (sahibi ve naşiri: Kanaat Kütüphanesi sahibi İlyas, Dersaadet [İstanbul] 1338/1922) adlı eserinin 258-302 sayfaları arasında yer alan bilgilerin günümüz Türkçesine sadeleştirilerek aktarılmasıdır. (sadeleştiren)

Konfüçyus dini ile aynı devrin dini olan Taoizm dinini incelediğimiz zaman, bu son ihtimal çok kuvvetlenmektedir. Çünkü Taoizm de çok eski zamanlara dayandığı ve gelenekten doğduğu halde, Konfüçyanizm'den büsbütün farklı bir dindir. Bu iki din aynı asırda ortaya çıktığı ve her ikisi de geleneğe dayandığı halde bir birlerinden bu kadar farklı olmalarının elbette bir sebebi olacaktır. Bu sebep, Kong-Tse'nin eski kitapları bulduğu gibi değil, belki seçerek toplamış olmasından başka bir şekilde açıklanamaz.

Çin'de devletin eski dininin ne olduğuna ilişkin doğrudan doğruya bize ulaşmış başka belge bulunmadığından, mevcut Kingler hakkındaki bu şüpheye rağmen eski dine ilişkin bir fikir edinebilmek için; yine bunlara başvurmak mecburiyeti vardır. Çünkü Kinglerde pek çok eski belge bulunduğu şüphesizdir. Kong-Tse'nin de her şeyi alt üst edecek ihtilalci bir ruha sahip olmadığı muhakkaktır. Kong-Tse, eğer yapmış ise, eski belgelerden kendi işine geleni toplamış, fakat bunlarda herhangi bir değişiklikte bulunmamıştır. Bununla beraber bazı ihtiyatlı kayıtlara uymak şartıyla, eski din hakkında Kinglerden hareketle bazı neticelere ulaşabiliriz. Kinglerdeki asıl fikirlerin eski dinin esasları olduğunda şüphe yoktur. Bu fikirler bize vahşet halinden çıkmış bir toplumun ilk fikirleri gibi görünmektedir. Eski din, üç yüce tanrıyı takdis esasına dayanır. Bunlardan birincisi Thian yani gök, ikincisi Chang-Ti yani en büyük sultan, üçüncüsü ise Chan yani ruhlardır.

Thien ve Chang-Ti'den bahseden sayfalarda çok sayıda özlü ve değerli parça vardır. Bunun üzerine Legge, Faber ve Happel gibi alimler, Çin'in eski dinini çok üstün görmüş, Hz. Musa'nın yaydığı Jahve dini ile kıyas ederek bunu monoteist bir din saymışlardır. Bu alimlere göre eski Çinliler Hakiki Tanrı'yı biliyorlardı. Kong-Tse'nin ıslahatı da buna göre bir ilerleme değil, gerileme olmuştur. Halbuki bu hususta incelemelerde bulunan diğer alimler, Çinlilerin eski dinini Şamanizm'in ancak bir derece üstünde görüyorlardı.

Çinlilerin ruhlar inancı, animizm ve sihirbazlıktan tamamiyle kurtulamamıştır. Bunlar ruhlar arasında gök ruhuna seçkin bir yer veriyorlar.

Thian, yani gök ve Ti, yani imparator ile Chang-Ti arasındaki hakiki farkları belirtmek imkansızdır. Sinologlar da bu farkı bulamamışlardır. Kinglerde bunlar, maddi gök gibi tasvir olunmuştur. Kinglerin efsanevi şahıslandırmaları da tamam değildir. Pek az olmak üzere bazen gök ile yer Heou-Tou bütün varlıkların ana-babası gibi gösterilmiştir. Fakat bu fikir çok az yaygın olduğundan "Plath" gibi bazı sinologlar bu tabire hiç önem vermemiş, böyle bir inanç bulunduğunu da inkar etmişlerdir.

Gök “Thian” veya uluhiyet, zâta ilişkin tariflerin üstündedir. O’nun kişiler hakkında ne dostluğu ve muhabbeti ne de düşmanlığı ve nefreti vardır. Fakat o, tabiatın normal işleyişinde tezahür eder. Göğün etkileri, gürültüsüzce, ama sürekli. Yağmur, güneş ışığı, sıcaklık ve soğukluk, mevsimlerle ortaya çıkar ve görünür. Bütün bunlar, zamanında ve istenildiği miktarda olursa mutluluk belirtisidir. Gereğinden fazla veya noksan olursa, aksine felaket işaretleridir. Hükümdarların daima göz önünde bulundurmaları icap eden bir şey varsa, o da, kainattaki bu uyum ve düzendir. Bu uyum ve düzen hükümetin de esası olmalıdır.

Tabiatın akışını bozan düzensizlikler, hükümette ahenk sağlanmasının gerektiğini hatırlatır. Kainatın tabii düzeni, siyasi, toplumsal veya ahlaki düzen ve intizama yalnız sıkı bir şekilde bağlı değil, belki bunlar tamamıyla bir birleriyle iç içedirler. Üç temel güç vardır: Gök, yer, insan. Bunlar bir birleriyle uyum içinde olmaya mecburdurlar. Kainatın düzeninin, sosyal münasebetlerin modeli olmadığı düşüncesi dini bir önem taşır. Dolayısıyla hükümet teşkilatını oluşturan kanunları, tabii kanunlar gibi düşünmek gerekir.

Âlemin düzen ve sıralanışı tamamıyla toplumsaldır. Gök mükafat ve ceza veriyor, kibirliye felaket, alçak gönüllüye mutluluk gönderiyor. Rızası, özellikle halk tabakasında görülüyor. Bu inanca dayanarak kötü harekette bulunan hükümdarlara karşı isyan etmek ve onlara ceza vermek halkın dini bir görevidir. Bu gibi hükümdarların halk tarafından tahttan indirilmesi ilâhi rızâ ve iradenin bir tezahürüdür. Bu inancı, “Halkın dili, Hakk’ın kalemidir.”(lisan’ul-Halk aklam’ul-Hakk) cümlesiyle özetleyebiliriz.

Çin imparatoru, kırk elli sene önce İngilizler tarafından ileri sürülen bazı ağır isteklere karşı bu inanca dayanarak red cevabı vermiştir. İmparator, verdiği cevapla, bu istekler kabul edildiği takdirde, kamu oyunun istek ve arzularına uygun gelmediğinden, halkın bundan acı duyacağını ve bu genel etkinin kendisinin azledilmesini gerektireceğini ileri sürmüştü; buna da halkın istek ve arzularının, gök tanrının kararının esası olduğunu sebep göstermiştir. “Thian-Chan” dağının Çinlilerin gök inancıyla ilişkili olduğu şüphesizdir. “Tanrı Dağları” diye tercüme edebileceğimiz bu dağın en yüksek zirvelerinden birine “Han Tanrı” ismi verilmektedir. Bundan anlaşılıyor ki bu dağa vaktiyle uluhiyet vasfı veriliyordu ve Çinlilerin ilk dinleri kuzeyden gelmiştir.

“Chang-Ti”, yani “Yüce Hükümdar” da gökte ikamet eder. Güneş, bunun oğlu veya timsalidir. Yeryüzünün hükümdarı yani, Çin imparatoru da güneşin oğludur. Çin’de hükümdar olan ikinci ve üçüncü sülâlelerin kaynağını “Chang-Ti”ye dayandıran bir efsane bile vardır. Ruhlara yapılan ibadet göğe, Chang-Ti’ye ve kainatın genel nizamına yapılan

ibadete eşitir. Bu iki anlayış, bu iki ibadet bir birlerine zıt olmaktan uzaktır. Çünkü Kinglerde gök, Chang-Ti ve ruhlar, birlikte zikredildikleri gibi kendilerine atfedilen kudret de birdir. Ruhların faaliyetleri, Chang-Ti'nin faaliyetinin yerine geçmiştir. Çünkü bunlar elleri altında olan işleri yine Chang-Ti'nin yüce kudreti ile yaparlar. Ruhlar, her yerde mevcut olup gözle görülemezler. Bunların özüne vakıf olunamaz. Bununla beraber, gerçek varlıklardır. Ruhlara her hangi bir kişilik atfedilmez. Yalnız, göklerle ilgili, yerlerle ilgili ve insanlıkla ilgili olmak üzere üç sınıfa ayrılırlar. İnsanla ilgili olan ruhlar, ataların ruhlarıdır.

Sinologlardan bazıları ruhları, göğün memurları ve Chang-Ti ile insanlar arasında bir vasıta gibi göstermek istemişlerdir. Fakat Kinglerin metinlerinde bu fikri destekleyecek hiçbir kayıt görülüyor. Onbin şeyde mevcut olan yumuşak ve tesir edici sebepler işte bu ruhlardır. Ruhlar, ilgililer tarafından da duyulmaksızın her şeyde nüfuz ederler.

Klasik Kinglerde kötü ruhlardan bahsedilmemiştir. Bundan anlaşılıyor ki, Çinlilerce ruhlar, Chang-Ti'nin emrine uyuyorlar. Kötülükler, insanların tabiatın genel kanununa karşı gelmelerinin bir neticesidir. Fakat, Kinglerde kötü ruhlardan bahsedilmemiş olmasının halkın inancıyla ne kadar uyuştuğunu kestirmek imkansızdır.

Ruhların üçüncü sınıfını meydana getiren insan ruhlarına Kwei, ataların ruhlarına ise, Tseu adı veriliyor. Ruhlar içinde en çok bunlara tapılmaktadır. Ruhun ölümsüzlüğü inancı Çin'de ancak ataların ruhları hakkında vardır. Fakat bir insan öldükten sonra bedenini terk eden ruh veya hayat gücünün ne olduğuna dair açık ve doğru bir inanç yoktur. Bununla beraber, ölen imparatorlara, hakim ve âlimlere, iyilik ve hayır sahiplerine ve özellikle aile yüklerine ibadet edilmesi çok yaygındır. Çinliler, atalarının kendi hayatlarına olan etkilerini kendi zatlarının varlığının devamından daha önemli görürler. Dünya hayatına o kadar önem vermemeleri de, bu inancın bir sonucudur. Ölümlü hayatın birkaç sene uzun veya kısa olması Çinliye göre o kadar önemli değildir. Asıl önemli olan ahlaki faziletleri sarsılmadan atalara kavuşmaktır. Ataların ruhu her yerdedir. Bütün iş ve hareketleri görür. Bunun içindir ki, Çinliler özel hayatlarında olsun, genel hayatlarında olsun, daima atalarının huzurundaymış gibi hareket ederler. Tehlike veya hastalık zamanlarında bunlardan yardım dilerler. Nikahlar ataların tapınaklarında kıyıldığı ve takdis edildiği gibi imparatorların resmi taç giyme törenleri de yine ataların tapınaklarında yerine getirilir. Bu inanç Çinlileri gelecekte çok geçmişe bağlamıştır. Savaşmaya giden veya yolculuğa çıkan bir Çinli, atalara ayrılan küçük Tabletleri (Les Tablettes) üzerinde taşır. Yüksek bir makama gelince, babalarının ve atalarının kendisiyle övüneceğine inanır. Kısaca bir Çinli gelecekte çok geçmişle, çocuk ve torunlardan çok baba

ve atalarla, dirilerden çok ölümlerle ilgilenir. Atalara ibadet inancı, Çin dininin temelidir.

Sinologlardan bazıları, Çinlilerin kendi ahiret hayatlarına o kadar önem vermemiş olmalarına bakarak, dinlerini koyu bir materyalizm saymışlardır. Halbuki Çinlilerin dünya hayatlarından çok babaları ve atalarıyla ilişkide olmaları, bu fikirde bulunanları yalanlamaktadır. Evet, Çinliler gelecek hayat hakkında o kadar derin endişelere kapılmamışlardır. Fakat, bir teselli, bir yardım bekledikleri zaman, atalardan yardım dilemeleri, bunların, ölümle tamamıyla batıp yok olmadıkları kanaatinde bulunduklarını pek güzel gösteriyor. Şüphe yok ki Çinliler, babaları ve atalarının uzak ve başka bir alemde yaşadıklarını düşünmüyorlar. Belki ruhlar gibi ataların da bu alemde ve kendi aralarında bulunduklarına ve gözle görülemeyen bir şekilde dolaştıklarına inanıyorlar.

Atalara atfedilen bu varoluş, bazen duyulur bir şekilde temsil ediliyor. Bu temsil yalnız yukarıda söylediğimiz Tabletlerle değildir. Dini törenlerden olan bazı ziyafetlerde ataların bir çocuğun şahsiyetiyle temsil edildiği de olmuştur. Çoğu zaman, ölünün torunu olan bu çocuğa, onun elbiseleri giydirilerek sofradaki yerine oturtulmaktadır.

Eski Çin dininin özelliklerinden en önemlisi, diğer dinlere karşılık bu dinde, başkanlar, önderler bulunmaması, diğer bir tabirle, papazlar ve kahinlerin olmamasıdır. Dini tören, hükümet memuru veya aile reisi veyahut yeteneklerine güvenilen edebiyatçıların başkanlığı ile yapılır. Görülüyor ki Çinlilerde dini tören, toplumsal hayat ve ailevi hayatın muhafızı sayılmıştır. Özellikle veya tesadüfen bir vazifeyle uğraşan hükümet görevlileri, hiçbir zaman bir rahipler sınıfı teşkil etmemişlerdir. Tcheau-Li'de bu ayinlere ve bunları yerine getiren görevlilere dair ayrıntılı bilgiler verilmiştir.

Çinliler, özel ayinle kurban kesmek adetine genellikle uyarlardı. Belirli zamanlara ait kurbanlar olduğu gibi, bazı durumlar karşısında da kurban kesildiği oluyordu. Dört mevsimden her birinin başladığı zamanda, özel bir törenle, kurbanlar kesiliyordu. Harbe gidildiği, mahsuller az olduğu, hükümdar ava çıktığı zamanlarda da kurban kesmek bir adet idi.

Büyük kurbanları göğse sunmak sadece imparatora ait bir vazife idi. Bununla beraber, herkes göğse dua ediyor ve kokulu tütsüler sunabiliyordu. Büyük krallar kendi ülkelerinin, nehirlerin, dağların ve yerin ruhuna kurban sunuyorlardı. Ataların ruhlarına ise herkes kurban sunabiliyordu. Ataların ruhları için "Miao" denilen tapınaklar bulunduğu gibi özel evlerde de birer küçük tapınak bulunurdu.

Chi-King, imparator sarayında atalara yapılan kurban ayinleri hakkında çok açık ve ayrıntılı bilgiler veriyor. Bu bilgilere göre törende

ziyafetler çekiliyor, danslar yapılıyor, şiirler söyleniyordu. Kurban, hayvanî olduğu gibi, meyve veya kokulu tütsü de kurban gibi sunulabiliyordu. İnsandan da kurban edildiğini tespit eden yalnız bir olay vardır. Kurban töreni sırasında kainat düzeninden bahsedilir, kurban sunanın mutluluğu ve kurtulması istenirdi. Dualar, sadece dünyevi amaçlara yönelmemiştir. Tcheou prensinin, hasta kardeşinin hastalıktan kurtulmasını dilemesi hakkındaki bir duası, eski Çinlilerde duygulanmanın oldukça derin olduğunu gösteriyor. Çünkü bu duada prens, kardeşinin yerine kendisinin ölmesini ve kardeşinin kurtulmasını diliyor.

Çinliler arasında fal açma ve gaipden haber verme çok yaygındı. Önemli-önemsiz, genel-özel hiçbir işe falsız başlanmazdı. Çoğu kere tabii hadiselerden fal açılırdı. Ay tutulması, güneş tutulması, zelzele ve kuyruklu yıldız uğursuzluk işareti sayılıyordu. Rüyalar ve garip tesadüfler fal açmak için iyi bir neden oluyordu.

Chi denilen bir bitki ile, Pou adı verilen kaplumbağa bağı (koruyucu kabuğu), fal için çok kullanılırdı. Kaplumbağa bağı ateşe atılarak yakılırdı. Bu sırada bağanın üzerinde bir takım yarıklar meydana gelirdi. Bu yarıklara bakılarak bir takım hükümler çıkarılırdı. Önce de bahsettiğimiz gibi Yi-King’le de fal bakılırdı.

Chou-King’e ait bir bölümde; imparatorun, şüpheli olaylar karşısında şahsi görüşlerine, sarayın ileri gelenlerinin düşüncelerine ve halkın tavsiyelerine uyduğu gibi, “Pou” ile “Chi”ye de uyması gerektiği emredilmiştir.

B. KONFÜÇYANİZM

Çin’deki dinlerden en önemlisine kendi adını veren Konfüçyüs, Kong ailesine mensuptur. Avrupalılar kendisini Konfüçyüs adı ile anarlarsa da Çinlilerce ismi “Kong-Tse”dir. Kong bu önemli şahsiyetin mensup olduğu ailenin ismi olduğu gibi Tse veya Tzai de Çince hakim ve akıllı demektir. Buna göre “Kong-Tse” veya Kong-Tzai ismi Kong ailesine mensup hakîm manasını ifade etmiş oluyor.⁴ Kong-Tse kendi kendine Tchoung-Ni adını veriyordu.

Kong-Tse, M.Ö.(571) yılında Lou eyaletinde⁵ Chang-Ping kasabasında doğmuştur. Bu küçük kasaba Çin’in ahlaki, dini, siyasi ve edebi

⁴ Öteden beri Konfüçyüsün Çince isminin Kong-Fou-Tse olduğu iddia ediliyordu. Hatta Konfüçyüs ismi bile Kong-Fou-Tse’den alınmıştır. Fou Çince öğretmen demektir. Buna göre Konfüçyüs’un Çince ismi Kong ailesine mensub (öğretmen hakîm) manasını ifade etmiş oluyor. Fakat eski Çin kitapları hakkında daha esaslı ve daha kapsamlı incelemelerde bulunan yeni sinologlar, Fou kelimesinin sonradan ilave edildiğini ve hakimın asıl ismi Kong-Tse olduğunu ispatlamışlardır.

⁵ Eskiden Lou adı verilen bu eyalet bugün Chan-Taung adıyla anılmaktadır.

anlayışlarının doğduğu yerdir. Çin tarihçileri bu hakimi insanların en yüksek bir simâsı olarak tasvir ediyorlar. Eserin bıraktığı izlenime göre bir hüküm vermek gerekirse Çin tarihçilerinin şu iddialarını abartılı saymamak gerekir. Çünkü dört yüz milyon nüfusu olan bir kıtada iki bin seneden beri mutlak bir surette hüküm süren ahlaki ve siyasi bir felsefi kanun koymak ve kurmuş olmak şerefi yine Kōnfüçyüs'e aittir.

Konfüçyüs'ün (M.Ö.571-478) yılları arasında devam eden hayatı hakkında geniş ve esaslı bilgiler vardır. Çin tarihçileri bu hakimin hayatındaki olaylarla ilgili en küçük ve en önemsiz bir hikayeyi bile kaydetmişlerdir. Kong-Tse, Çin'in asil bir ailesine mensuptur. Çin tarihçileri, bu ailenin soyunu M. (2637) sene önce Çin'de hükümdarlık süren imparator Hoang-Ti'ye kadar çıkarıyorlar. Atalarından bir çokları çok önemli makamlar elde etmişlerdir. Babası da Tseou şehri valisi idi. Konfüçyüs'ün kendisi de birkaç defa devlet işlerine girmiştir. Konfüçyüs'ün adaleti yerine getirme ve atalarının kanunlarını uygulama hususundaki azmi, önemli zamanlarda kendisini arattırmış ve iş başına getirtmiştir.

Biraz şüpheli bir geleneğe inanılırsa, Konfüçyüs daha altı yaşında iken zeka ve becerikliliği ile herkesin dikkatini çekmiştir. Kendi yaşındaki çocukların oyunlarına katılmaz, eski bir adete uyarak göğe sunmaksızın hiçbir şey yemezdi. Onbeş yaşında eski kitapları araştırmaya koyulmuş, zihninde tasarladığı dinî ıslahatın esaslarını bu kitaplardan çıkarmıştır.

Henüz çocuk iken babasını kaybetmiş, ailesi fakir düşmüştü. İhtiyaç ve sıkıntı içinde büyümüştü. Hatta kendi hayatını kazanmak için bir çok âdi işlerde çalışmıştır. Çobanlık ettiği bile anlatılır. Fakat becerikliliği ve doğruluğu sayesinde çoğu kimsenin dikkatini çekmeye başlamış olduğundan Lou krallığının birinci veziri kendisini hükümet ambarlarından halka buğday ve un dağıtım işlerine memur etti. Bu esnada Konfüçyüs yirmi yaşında bulunuyordu. Bundan sonra bir müddet yolculuğa çıkmış ve bir görüşe göre, Lao-Tse ile görüşmek üzere Tcheou krallığına gitmiştir.

Bu tarih, Çin'in en karışık devresi idi. M.Ö.(1122) senesinde "Tcheou" sülalesini kuran Vau-Vang, imparatorluğunun kurulması hususunda kendisine kıymetli yardımlarda bulunan küçük prenslerin her birine belirli bir bölge vermiş, bir çeşit "Feodalite" teşkilatı yapmıştı. Halbuki, "Vau-Vang"ın 32. halefi Kouei Vang zamanında bu küçük krallar bir birleri ile savaflara girişerek memlekette üzüntülü bir kargaşa devri başlatmışlar, sonuçta imparatorun nüfuzunu sıfıra indirmişlerdi. Bu iç çatışmalar "Tcheou" sülalesinin yok olmasına kadar devam etmiştir.

Çin tarihçileri bu krallıkları Tchen-Koue, yani savaşçı hükümetler adıyla anarlar. Savaşçı hükümetlerin sayısı gittikçe çoğalmıştı.

Konfüçyüs zamanında altıyüzü aşan prenslik bulunuyordu. Asıl imparatorluk Yang-Tzai-Kiang ile Hoang-Hou arasındaki sahaya sıkıştırılmıştı. İmparatorların hüküm ve etkisi kalmamış, krallara geçmişti. Bununla beraber krallıklar da aynı durumda idi. Krallar da derebeylerinin parçası olmuşlardı. Kong-Tse'nin vatanı olan küçük Lour havalisi de, bu durumda idi. Lour kralı da ülkesindeki derebeylerinin hükmü ve baskısı altında bulunuyordu. Hükümetler arasındaki kavga ve nefretler de bu kargaşayı büsbütün artırıyordu.

Elde bulunan esas belgelerden, bu sırada Çin'deki toplumsal çözülmeye, ahlak ve âdetlerin terk edilmesinin Kong-Tse'nin şikayet ettiği kadar acı olup olmadığını kestirmek mümkün değildir. Böyle bir durumda Kong-Tse gibi namuslu bir adamın umumi hayata atılmasının büyük bir fedakarlık olacağı şüphesizdir. Fakat o, bütün varlığı ile, bu vazifeden kaçmak fikrine karşı isyan ediyordu. Kong-Tse'ye göre hikmet, alemden kaçmak ve münzevi bir hayata atılmak değil, hakiki ve doğru prensipleri umumi hayatta uygulamaya çalışmaktır. Her nerede umumi hizmete çağrılmış ise, hemen kabul etmiş olmasının sebebini onun bu görüşünde aramak gerekir. Gençliğinde Kong-Tse'yi bir asilzâdenin hizmetine girmiş görüyoruz. Sonra da Tcheou'ların başkentine gidiyor. Bu şehirde ne kadar kaldığı ve ihtiyar Lao-Tse ile konuşup konuşmadığı hususundaki söylentiler çelişkilidir. Kong-Tse'nin, Tcheou sülalesinin kuruluş ve teşkilatına karşı hissettiği derin hürmet ve sevginin başlangıcı bu tarihe rastlamış olmalıdır.

Kong-Tse, seyahatlerinde prensleri adaletli olmaya ve insafa davet hususunda çok uğraşmış, çok didinmiştir. Fakat, her tarafı saran fenalıklara karşı bir şey yapamayacağını anlayınca, birkaç öğrencisiyle beraber, kutsal kitapların, yani Kingler'in toplanması ve araştırılmasına koyulmuştur. Zannedildiği gibi Kong-Tse, Kingler'in yazarı değildir. O varolan vesikaları toplayarak Kingler'i bir araya getirip düzenlemekten başka bir şey yapmamıştır. Kong-Tse'nin yazdığı yalnız Kingler'in beşinci olan Tchun-Tsieu'dur.

Konfüçyüs, bugün de Çinliler'in kabul ettiği gibi Kingler'i eski hikmetin en kıymetli abidesi sayıyordu. Felsefi konuşmasındaki: "Eğer bana, hayatıma bir çok seneler ilave ettirmek izni verilmiş olsaydı, eksiklikten kurtulabilmek için, İ-King'i okumak üzere ömrümün elli sene daha artmasını isterdim."⁶ fıkrası, Kingler hakkında beslediği hürmet ve kanaatin açık bir ifadesidir.

Kong-Tse yaklaşık otuzbeş yaşında iken Lou krallığı içinde büyük kargaşalıklar baş gösterdi. Filozof, civardaki Thsi hükümeti arazisine

⁶ Entretiens Philosophiques (Felsefi Konuşmalar) C.7, s.16

çekilmeye mecbur oldu. Lou kralı bile bir kaç sene için, memleketinden kovuldu.

Kong-Tse, Tshi prensi ile önceden ilişkide bulunuyordu. Prens bu defa kendisini iyilikle kabul etti ve öğütlerini dinledi. Fakat, hükümetin idaresinde Konfüçyüs'e büyük bir yetki vermekten korkuyordu. Kong-Tse tabii olarak burada göreve girmede. Bir sene sonra vatanına döndü. Burada ilk zamanlarda resmi bir görevde bulunmadı. Bir birlerine rakip olan reisler ve bakanlar, filozofu kendi taraflarına çekmek için çok uğraştılar. Kong-Tse'nin bu girişimlere karşı daima kuvvetli bir karakter gösterebilmiş olduğu anlaşılamıyor. Fakat, her halde tamamıyla bir partiye girmemiş olduğu muhakkaktır.

Lou prensi tekrar hükümeti elde edince, Kong-Tse için devlet işlerine girme zamanı gelmiş oldu. Bir çok önemli makamlar elde etti. Nihayet Bayındırlık ve Adliye Bakanlıklarına kadar yükseldi. Büyük ıslahatlarda bulundu. Fakat, bu devir, o kadar uzun sürmedi. İdareye gelişinin daha birinci senesinde kral Ting hak ve adalet yolundan sapmaya başladı, zevk ve sefa alemlerine daldı. Kong-Tse'nin öğüt ve uyarılarına artık katlanamıyordu.

Kong-Tse kralın yolsuz hareketlerine karşı açtığı savaşta da başarılı olamayınca bir görüşe göre, ümitsizce idareden çekildiği gibi, vatanını da terke mecbur oldu. Diğer bir görüşe göre de, artık kendisine dayanamayan kral tarafından kovuldu. Konfüçyüs'ün bu defa ki seyahati ondört sene kadar sürdü. Bu zaman zarfında Çin'in pek çok yerini dolaştı. Halk ve hükümdarlarla görüştü. Her yerde Gök, insanlara sesini işittirmek hususunda kendisine yardım etti. Bazı yerlerde ağırlandı ve saygı gördü. Fakat yardımına yanaşılmadı. Bazı yerlerde ise eza ve cefaya uğradı. Hayatına kastedilmek istendi. Bununla beraber, bu seyahatlerde yanında bir çok öğrenci ve dostların bulunduğunu görüyoruz. Nihayet, öğrencilerinden birinin -ki Lou krallığında çok önemli bir makam almıştı- yetki ve etkisi ile, vatanına çağrıldı. Bu esnada yetmiş yaşına girmişti. Artık siyasi hiçbir rol oynamadı. Hayatının kalan kısmını okumaya verdi. İlkbahar ve Sonbahar adındaki eserinin yazılması bu zamana rastlar.

Kong-Tse'nin, hayatının sonlarına doğru, çok elem ve ümitsizlik veren fikirler altında ezildiği anlaşıyor. Ölümü yaklaştıkça, ümitsizlik ve üzüntüsü artıyor. İmparatorluğun yok olmasına, hükümetin sonunun yaklaşmasıyla karşılaşmasına ağlıyordu. Ülküsünü geçmişte arayan bu insan, ölüme geleceğin cesaret vaat edeceğini göremiyordu. Nihayet eski tarihin bu önemli şahsiyeti M.Ö. (478) senesinde büyük bir ümitsizlik içinde ebediyen gözlerini kapadı.

Kong-Tse'nin sözleri ve görüşleri öğrencileri tarafından büyük bir dikkat ve özenle toplanmıştır. Kendisine dayandırılan Ta-Hio,

Tchoung-Young ve Loun-You isimli kitaplar bu suretle bir araya toplanmıştı. Bu üç kitap, Meng-Tse'nin kitabı ile beraber, Sss-Chou denilen dört klasik kitabı meydana getirir. Çinliler'in ahlaki, medeni, siyasi kanunları demek olan bu kitaplar hâlâ okullarda öğrencilere ezberlettiriliyor. Kong-Tse'nin eserleri üzerine Çin alimleri tarafından bir çok şerh ve tefsirler yazılmıştır. Bunların en önemlisi Tchou-Hi'nin yazdığı kitaptır.

Kong-Tse'yi özellikle Loun-You ile tanıyoruz. Şüphesiz bu kitapta filozofun kendisinin yazdığı yazılarına ayrılan sayfalar çok azdır. Çünkü kitap, Kong-Tse'yi, açıktan açığa ideal bir hakim olarak temsil ediyor. Loun-You'nun özel bir bölümü, Kong-Tse'nin sofrada, yatakta, elbisesinin rengini seçmede, kısaca, hayatının çeşitli hallerinde ve şartlarında uyduğu edep ve rükunların tasvirine ayrılmıştır. Bu harici şeylere verilen önem dikkat çekicidir.

Kong-Tse, zamanındaki prenslere öğütlerini dinletememesi ve prensiplerini tamamen uygulattıramamasından doğan bir üzüntü içinde hayata veda etmiş ise de iki nesil sonra ünü her tarafa yayılmış, ekolü millî ve dini yeni bir hareket başlatanların odak noktası olmuştur. Bütün Çin yazarlarının kendisinden saygı ve sevgiyle bahsettikleri görülüyor. Hakkında yürütülen muhakemelere göre bazen alçak gönüllü, bazen de gururludur. Her halde Çinliler bu zatı pek çok ululaştırmış, fakat öncü edecek kadar ileri gitmemişlerdir. Tzeu-E-Tzeu'nun şu tasviri Çinlilerin bu zat hakkındaki düşüncelerinin samimi bir görüşüdür: "Kong-Tse her şeyi göğsünde taşıyan ve besleyen yeryüzüne, her şeyi örten ve kuşatan gökyüzüne kıyas edilebilir. O, belirli bir düzen içerisinde ardarda gelen dört mevsimle de kıyas edilebilir. Nöbetle alemleri aydınlatan güneş ve aylarla da kıyas edilebilir. Y^ıce hükümete ait ilkeleri öğretmek için gerekli olan hikmetli ve güçlü bir düşünce, yüksek bir temyiz gücü, ileri bir bakış, her şeyi kuşatan bir bilgi ile donanmıştı. Diğergamlık ve hoşgörüyü öğretmek için alçakgönüllülük, lütuf ve merhamet, ilim ve şefkatle dolu idi. Etkisini korumak için gerekli olan atılganlık, zindelik, sabır ve kararlılık gibi üstün sıfatlara sahip idi; öğünmekten kaçınan, ağırbaşlı, namuslu ve adaletli idi; bütün sıfat ve hareketleriyle saygı ve övgüye layıktı. Bilerek ve anlayarak hareket edebilmek için gerekli olan sentez ve analize yetenekli, ölçü ve hesabında önder, olgun bir ruh taşıyordu. Güç ve yetisi gök kadar genişti. Bunlar kendisinde gizli kaynaklar fışkıran denizin dibi gibi çok derin idi. Bunun içindir ki, şöhreti Vasat İmparatorluğu'nun her tarafına, hatta barbar kavimler arasına yayılabildi. Gemilerin, arabaların gittiği, insan sanatlarının girdiği her yerde, yeryüzünün temel olduğu, göğün gölgelendirdiği her yörede, güneşin ve ayın aydınlattığı, kırağı ve çiğın düştüğü mahallerde yaşayan ve teneffüs edenlerin

hepsi onu samimiyetle seviyor, tazim ediyorlar. Bunun içindir ki o, faziletlerinin kendisini Gök'ün katına yükselttiğini söylemiştir.⁷

Kong-Tse'nin şu övgüye ne derece layık olduğunu takdir edebilmek için, bu hakimin kitaplarını ve özellikle Mister Legge tarafından tercüme edilen "Felsefi Konuşmalar"ını görmek yeter. Kong-Tse'nin bu kitapta görülen bazı sözleri, diğer bir tabirle, hatırlattığı bazı aksiyomlar, tanımlar saf ve anlaşılır bir biçimde, yüksek bir ruhun inceliklerini çok güzel ifade edebiliyor. Kong-Tse'nin: "Yüksek insan yalnız kendi taraftarlarına değil, herkese karşı yumuşak davranan ve hayır yapandır" sözü ne kadar doğru bir hakikati dile getirir.

Kong-Tse'nin şu sözünde ise, mert ve yumuşak bir kalbin hasaslığı görülüyor: "Bir şeyin iyi olduğunu görüp de onu yapmamak cesaretin noksanlığındandır."

Hristiyanlar arasında pek yaygın olan "Size yapılmasını istemediğiniz şeyi, siz de başkasına yapmayınız" hikmetinin bile Hz. İsa'dan birkaç asır önce Kong-Tse tarafından hemen aynen söylenmiş olduğunu görüyoruz: Gerçekten Kong-Tse'nin felsefi konuşmalarında, "İnsanların bana yapmalarını istemediğim şeyi, ben de başkalarına yapmayı istemem" sözü aynen vardır.

İnsan zekasının sınırı dışındaki konular hakkında Kong-Tse'nin beyanları o kadar açık değildir. Doğu filozoflarının dini metafiziğin derinliklerine atılmak için göstermiş oldukları tehlike karşısında Kong-Tse'nin ihtiyatı elden bırakmaması dikkat çekicidir. Felsefi sohbetlerinde görülen şu konuşma, bu açıdan çok önemlidir:

"Ki-Lou ölümlerin ruhlarına nasıl hizmet etmelidir diye sordu? Üstad, bu soruya karşı henüz insanlara hizmet edecek bir halde değil iken onların ruhlarına nasıl hizmet edilebilir!" cevabını verdi.

Ki-Lou "ölüm hakkında bir açıklamada bulunmak isterim" dedi. Üstad, buna da "madem ki hayat bilinmiyor, o halde ölüm nasıl bilenebilir şeklinde karşılık verdi."

Şu kısa konuşma, Kong-Tse'nin her şeyi insani çerçevede gördüğünü ne kadar bir açıklıkla anlatıyor. Bu hakime göre, metafizik ve ilahiyatla uğraşmak faydasız bir çalışmadır. Her şeyi fizik ve insanlık çerçevesinde aramalıdır ki insanlığa hizmet edilmiş olsun. Kong-Tse, bu kanaatini şu sözleri ile özetliyor: "Dünya nasıl yaratılmış? Bunda bizim için önemli bir şey yoktur. Bizce en önemli olan şey, yaratılmış olan dünyayı nasıl tertip ve tanzim edebileceğimizin belirlenmesidir."

⁷ Max Müller, *Essais sur l'Histoire des Religions*, p.122-123.

Çin hakiminin metafizikle uğraşmaktan men için: “Akıllı olan, dalgalı bir denizin sakin kenarında oturup deniz dalgaları hakkında uzun uzun düşünüp karar vermekle vakit geçirir; gafiller ise kendilerini dalgalar arasına atarlar ve çoğu zaman da yok olurlar” sözlerini daima tekrar etmiş olduğu görülür.

Kong-Tse, eski edebiyatı toplayarak Kingleri meydana getirmiş olduğu gibi, eski adet ve örfleri de ihya etmiştir. Bu hususta kendisini bir yenileyici gibi değil, eski hikmetin bir savunucusu gibi göstermiştir. Ananeleri yerleştirmiş ve yüceltmiş, eski imparatorlardan Yao ve Chun ile üçüncü sülale kurucularını hayatın değişmez modelleri, faziletin örnek ve ideali gibi tasvir etmiştir. Bununla beraber, Kong-Tse, geçmişin tam manasıyla yansıtıcısı değildir. Ananeler arasında bir seçme yapmış, çok önemli kısımlarını seçerek toplamış, Kingleri meydana getirmiştir. Dini inancı hakkındaki durumu dikkat çekicidir. Mezhep ve ibadet törenlerine büyük bir istekle katılıyordu. Anlaşıldığına göre çocukluğundan beri törenle kesilen kurbanlara ait eşyayı kullanmaktan zevk alıyordu. Büyüdükten sonra derin bir istekle büsbütün tapınaklara sokuldu, törenin (300) hükmüne olduğu gibi edep ve rükunlarının (3000) kaidesine de noktası noktasına itaati tavsiye ediyordu. Ruhlara, hazırmışlar gibi törenle kurban kesmek gerektiğini söylüyor, tören ve ayinlerin yerine getirilmesi hususunda gayet itinalı görünüyordu. Araştırmalarında eski dine dayanıyordu. Mesleğinin en önemli konularından biri, göğün düzenini bilmektir. Gök hakkında zaman zaman düşünmeye girişmek, felaket zamanlarında ona teselli veriyordu. Fakat ilahiyat meseleleri ile uğraşmayı hiç istemiyordu. Teolojiyi faydasız bir uğraş sayıyordu. Mevcut bir alem ve onun nizamı olduğunu bilmek onun için yeterli idi. Bu alemin kim yaratmış, nasıl yaratmış, bunların Kong-Tse nazarında o kadar önemi yoktu. “Madem ki insanlar hakkında bilgimiz yoktur, o halde ruhlar nasıl bilinebilir? Madem ki hayat hakkında bilgimiz yoktur, o halde ölüm nasıl izah edilebilir?” sözleri felsefesinin esasını teşkil ediyordu. Ruhlar ve ölümler hakkında kendisine sorulan sorulara daima kapalı cevaplar veriyordu.

Kısaca Kong-Tse, gizli (sırrî) konulardan kaçıyor, ancak ahlâka önem veriyor. Ahlak hakkındaki görüşünü şu esasa dayandırıyor: Âlem, var olduğu gibi âlemin içinde insanın da bir varlığının olduğu muhakkaktır. İnsani halleri tanzim ve ıslah için bu ikisini tanımak gerekir. Dünya tabiat kanununa aykırı hareket etmediği için, insanların onu tertip ve düzene sokmasına muhtaç değildir. Tabiat kanunundan daima uzaklaşan insandır. İnsanı tabiat kanunu hükümlerine uymaya zorlayacak şey de ahlaktır.

Ahlak, belirli bir şart ve faydaya göre değil, Gök’e ait kanun ile eski filozoflar model kabul edilerek oluşturulmalıdır. Kong-Tse diyor ki: “Ahlak ve örf hususunda on çift göz bize bakıyor, on parmak bize işaret

ediyormuş gibi hareket etmelidir. Kabahatlerimizi örtme ve inkar hüner değildir. Hüner, hiçbir kabahat işlememektir.”

Çin hakimi, insanı olduğu gibi değil, olacağı gibi görüyordu. Burada ideal insanı, var olan insana karşılık faziletli bir kahraman gibi temsil ediyor ve yüceltiyordu. Kong-Tse'nin tasavvur ettiği asıl insan, her şeyden önce hayatını ilme vakfeden bir hakimdir. O saygılı, hür, alçak gönüllü, lütufkâr, adaletli, kısaca bütün faziletlerin bir modelidir. İdeal insan aynı zamanda faziletin de aşığıdır. Hem kendi disiplini elden bırakmaz, hem de kendi kendini denetim altında tutar. Daima karşılıklı muamele kuralına uyar, kendine yapılmasını istemediği şeyi, kendisi de başkalarına yapmaz.

Kong-Tse, ideal insan için bir çok vasıf ve şartlar saymak suretiyle sıradan insanın kötülüğünü kabul etmiş, ancak insan tabiatının, mahiyeti itibariyle iyi olduğu kanaatine varmıştır. Gerçekten bu hakime göre fazilet, kolay ve insan için tabii olan bir şeydir. Doğru yoldan sapmamak için insanın tabii eğilimini takip etmesi yeterlidir. Öyle ise, insan tabiatında asıl olan şer değil, hayırdır.

Kong-Tse yalnız fertler ve şahısların faziletli olmalarını öğretmekle kalmamış, toplumun da ihyasıyla uğraşmıştır. Ta-Hio'nun baş taraflarında, faziletin gelişimi bir silsile ile temsil olunmuştur. Bu fazilet, ailede ve hükümette güçlü olmayı ve huzur içinde yaşamayı zorunlu kılıyor. Faziletin gayesi, imparatorluğun refah ve saadeti oluyor.

Toplumsal görevler, bir biriyle ilişkili beş dereceden doğar: İlişkinin en yüksek derecesi -ki Çin'in ahlakına hakim olan fikirdir- çocuğa şefkat göstermektir. Çocuklar hayatlarında ana-babalarına hürmet ve itaat etmeye, vefatlarında ise onlar için kurban kesmeye mecburdur. Kendisinin ve eşinin hareket tarzını, ana-babasının rızasına göre düzenler. Anababanın borçlarından sorumlu olan, çocuklarıdır.

İlişkinin ikinci derecesi kardeşliktir: Küçük kardeşin görevi, büyüğüne itaat etmektir. Kadın da aynı şekilde kocasına mutlak itaatle yükümlüdür. Kadın, anne olmadıkça muhterem sayılmaz. Ancak o zaman çocuğa şefkat gösterme hukukuna erişir. Boşama kolaydır. Çok sayıda evliliğe -özellikle erkek nesil temini için- müsaade vardır. Kadın kocasına ancak dostça uyarıda bulunur. Çünkü alt derecedekinin üst derecedekine saygı göstermesi tabiidir.*

* Metnin orijinalinde ilişkinin üçüncü ve dördüncü derecesine yer verilmemiş, yazar doğrudan ilişkinin beşinci derecesi olan "Dostluk"a geçmiştir. (sadeleştiren)

İlişkinin beşinci derecesi dostluktur. Bu ilişki bir birlerine karşı minnettar olan aynı derecedeki insanlar için geçerlidir. Bunlar arasında asıl görev doğruluktur.

Kong-Tse bu ilişkiyi daha çok genişletmiş, hükümdar Chang-Ti ve halk arasında bir babalık-evlatlık ilişkisi aramış, buna göre de neticeler çıkarmıştır: İmparator, milletin babasıdır, bundan dolayı hürmet ve saygıya hak kazanmıştır; yine İmparator Gök'ün oğlu olduğundan dolayı da babasının rızasına uygun hareket etmek zorundadır.

Kong-Tse'nin eserlerinde siyasi bilgiler de yok değildir: Halkı mutlu olmaları için eğitim ve öğretime tabi tutmak gerekir. Amirler halkın geçimine özen göstermeye, orta direği iyi bir halde tutmaya, onlara güven ve emniyet aşılamaya mecburdur. Hükümdar, hakiki hükümdar; bakanlar, hakiki bakanlar; baba, hakiki baba; çocuk, hakiki çocuk olursa hükümet iyi idare edilmiş demektir. İktidar makamına geçmiş insanlar ceza ile değil, iyi örnekler göstererek halkı idare etmelidirler. Kong-Tse, tasavvur ettiği bu tür kişi ve hükümetlerin daha önce varolduğuna inanıyordu. Dolayısıyla Kong-Tse'ye göre hal ve istikbali kurtarmak için maziye dönmek gerekir.

Kong-Tse'nin öğrencilerinin bir grup oluşturmadıkları anlaşılıyor. Bunların çoğu günlük hayata karışmışlardı ve üstadın derslerine ancak fırsat buldukça gidiyorlardı. Düzenli olarak üstadın yanında bulunan öğrencilerin çok az, yani üç dört kişi olduklarını görüyoruz. Şüphesiz, üstad yetenekleri düzenli olarak gelişmiş öğrenciler bulamamıştı. O, zeka düzeyi orta olan insana da tesadüf etmemişti. Sonuçta, ya keskin zekalı ve hakikati kolayca zapteden öğrenciler veya fenalıktan sakınan temkinli insanlarla yetinmeye mecbur olmuştu.

Kong-Tse'nin öğretisi, hayatı ve kutsal kitapları bir araya getirişi Çinliler üzerinde büyük bir etki bırakmıştır. Dini, ilmi kültürle birleştirmiş, ediplere, bugün Çin'de kavuştukları nüfuzu temin etmiştir.

Tchin sülalesi hükümdarlarından Çin-Si-Houang-Ti, Çin'de bütün teşkilatı değiştirmek ve her şeyin koyucusu (vazı) kendisi olduğunu göstermek maksadıyla bütün eski eserleri yaktığı zaman, Kong-Tse'nin yazılmış eserleri de yanmıştı. Fakat, Hanlar iktidarı ele geçirince, Kingler yeniden ortaya çıkarılmış, bununla da yetinilmeyerek Kong-Tse'nin şahsına ait bir ayin bile tesis olunmuştur. Kong-Tse ayini, o zamandan beri ortadan kalkmamış aksine gelişmiştir.

Kong-Tse, önce prens ünvanıyla yüceltilmiş, ondan sonra "Mükemmel Hakim" ve "Tahtsız Hükümdar" namıyla kutsanmış ve Çin'de kendi adına tapınaklar inşa edilmiştir. Adına kurbanlar kesiliyor ve ken-

disinden yardım isteniyor. Öğretisi hükümetin temeli, şahsiyeti ise milletin en yüksek idealinin temsilcisidir.

Kong-Tse'nin yazılarının geniş Çin ülkesinde sahip olduğu nüfuz cidden hayret vericidir. Çin'de pek çok ihtilaller meydana gelmiş, memleket kuzeyli kavimler tarafından defalarca zabt ve istila edilmiş olduğu halde, Kingler hiçbir şekilde değer kaybetmemiş, Konfüçyüs'ün manevi nüfuzu sarsılamamıştır. Eski ve modern felsefe tarihi bunun bir misalini daha gösterememektedir.

Çinliler, Kong-Tse için her ilkbahar ve sonbaharda, kendi adına kurulmuş olan binbeşyüzden fazla mabette, tantanalı ayinler, ibadetler yaparlar. Çinlilerin Kong-Tse'ye gösterdikleri hürmet o kadar derindir ki içlerinden Hristiyanlaşanlar bile bu ayine devamdan kendilerini alamazlar.

Hatta bu mesele, Çin'de Hristiyanlığı yaymak için giden misyonerlerden Cizvitlerle Dominikenler arasında çok büyük ihtilaf ve münakaşaya sebep olmuştur. Dominikenler Kong-Tse'ye yapılan ayin ve yüceltmeyi bir nevi putperestlik saymış, Hristiyanlaşan Çinlileri kesinlikle bu ayinlere katılmaktan men etmişlerdir. Halbuki Cizvitler, bu ayinleri tamamiyle medeni bir ikramdan ibaret görmüş, katılanların Hristiyanlığına bir zarar vermeyeceği görüşünü savunmuşlardır.

Kong-Tse için yapılan bu merasim esnasında kraliyet memuru, diğer memurların önüne geçerek, üzerine büyük harflerle Kong-Tse ismi yazılmış olan Tablet'e doğru ilerler. Kong-Tse'ye şöyle dua eder:

"Kong-Tse! Büyükler, hayret uyandıranlar ve mukaddesler sizin faziletlerinizdir. Her şeyde tecelli eden bu faziletler en üstün övgü, saygı ve ikrama layıktır. Eğer hükümdarlar halkı mesud edecek bir şekilde işleri yürütüyorlarsa, onlar bu güzel idarelerini sizin fazilet ve tecellilerinize borçludurlar. Herkes sizi rehber tanıyor, size kurbanlar sunuyor ve sizden tecelli bekliyorlar. Bu hep böyle ola gelmiştir. Size sunduğumuz her şey temizdir, lekesizdir, boldur. Ruhunuz bize gelsin, mukaddes varlığı ile bize şeref versin!"

Her evde, her okulda Kong-Tse'nin hatıralarını ihya için bir salon vardır. Öğrenciler buraya giderek saygı görevini yerine getirirler. Öğrencilerin kazandıkları dereceler, bu salonda ve seçkinler huzurunda öğrenciliğe yakışır bir şekilde gösterime sunulur.

Çin'e giden ilk misyonerlerden Le T. Comte'in Kong-Tse hakkında yazdığı satırlar, bu hakimın sadece Çinliler üzerinde değil, Çin'e giden yabancılar üzerinde de ne kadar derin bir etki bıraktığının açık bir delilidir. Le T. Comte diyor ki: "Kong-Tse'nin ne hamîyyet ve taassubuna, ne de samimiyet ve temizliğine hiçbir şey ilave edilemez. Bu kişi,

tabiat kanununun akışı içinde büyümüş bir adamdan çok, yeni bir kanundan söz eden bir hakim gibi görünüyor. Sözlerinde asla yalan ve riya yoktur. İşleri ve hareketleri, hiçbir zaman ortaya koyduğu kaideleri yalanlamamıştır. Halkla münasebette gösterdiği ağırbaşlılık, yumuşak huy-luluk, saygınlık, servet ve paralara gösterdiği nefret, işlerini daima kontrol altında tutması, alçak gönüllülük ve fedakarlık, kısaca eski hakimlerde sıkça görülen üstün nitelikler, bu kişinin sadece akıl ile bu mevkiye ulaşmış bir filozof değil, aksine tam olarak yetişmesi için Tanrı'dan ilham alan yeni bir alim olduğuna hükmettiriyor.”

C. TAOİZM

a) Lao-Tse'nin Hayatı

Çin'de halk arasında çok yaygın olan Taoizm'in kurucusu Lao-Tse'dir. Bu esrarengiz filozofun hayatı hakkındaki doğru bilgi, Kong-Tse'ye oranla çok azdır. Bu iki Çin filozofu çağdaş idiler. Fakat M.Ö.604 yılında doğmuş olan Lao-Tse, Konfüçyus'tan daha yaşlı idi.

Eski Yunan filozoflarından Tales, Aneksimandros ve Pisagor ile de çağdaş olan Lao-Tse, bazı yönlerden bu filozoflara benzer. Çin'in ilk tarihçisi Se-ma-Thsian İsa (A.S)'dan yüz sene önce yazdığı Sse-ki, yani "Tarihi Anılar" adlı eserinde Lao-Tse'nin Ngan-Hoei eyaletinin Khio-jin köyünde doğduğunu haber veriyor. Gerçi bu eserde Lao-Tse'nin doğum tarihini gösterir hiçbir kayıt yoktur. Fakat bazı tarihi kayıtlara bakılınca, bu filozofun M.Ö. (604) yılında Tchou hanedanından İmparator Ting-Vang devrinde dünyaya geldiği tahmin ediliyor.

Çin'in meşhur yazarlarından Ma-Touan-lin "Eski Edebiyat Abideleri Üzerine Derin Araştırmalar" adlı eserinde Lao-Tse'nin Tcheou'lardan Ping-Vang'ın imparatorluğunun 42. yılında doğduğunu kabul ediyor. Buna göre, doğum tarihinin M.Ö. 729 olması gerekiyor. Fakat, daha önce de ifade edildiği gibi, çoğu tarihçi Lao-Tse'nin doğum tarihini M.Ö. 604 olarak tesbit etmek istemiştir.

Camiu't-Tevarih müellifi Reşidu'd-Din de, Tai-Chanc-Lai Kien'in Tcheou hanedanının 20. hükümdarı Tin-Vang devrinde doğmuş olduğunu haber veriyor. Çince, "azametli eski sultan" manasına gelen Tai-chanc-lai Kien ismi, tabileri tarafından Lao-Tse'ye verilen bir lâkap-tır. Görülüyor ki Reşidü'd-Dîn, Lao-Tse'nin İmparator Tin-Vang zamanında doğmuş olduğuna kabul ediyor. Camiu't-Tevarih müellifi, Shakyamouni yani Buda gibi Lao-Tse'nin de Kıtaylarca bir peygamber kabul edildiğini haber veriyor.

Lao-Tse'nin hayat menkıbesi efsanelerle doludur. Bu efsaneler o kadar çok yayılmıştır ki, İlhanlılar veziri Reşidü'd-Dîn bile bunlardan bazılarını zikretmekten kendini alamamıştır. Sema-Thsian'in kaydettiği

bir efsaneye göre Lao-Tse'nin annesi "Nur"dan hamile kalmış ve hamileliği yetmişiki yıl sürmüştür. Bu kadar uzun süre ana rahminde kalan Lao-Tse, doğduğunda saçları bembeyaz olduğu için, kendisine ihtiyar çocuk manasına gelen Lao denilmiş. Yine aynı tarihe göre bu filozofun aile ismi Li, kendi ismi ise Eulh imiş; halk arasında da Pe-Yang adıyla anılmış.⁸ Vefatından sonra, kendisine uyanlar ona Tan mahlasını vermişlerdir.

Lao-Tse, Tcheou sülalesinin tarihçisi ve kütüphane muhafızı (memuru) idi. Çin tarihçilerinden bir çoğu, Lao-Tse bu görevde iken, Tcheou'lar baş şehrini ziyaret eden Kong-Tse'nin, kendisini ziyaret etmiş olduğunu haber veriyorlar. Güya bu konuşma esnasında Kong-Tse, insanın hayatta takip edeceği yol hakkında sual sormuş, Lao-Tse tarafından da şöyle bir cevap verilmiştir: "Sözünü ettiğiniz insanlar, kemikleri gibi, uzun zamandan beri çürüyorlar. İnsanlar çürür; çürümeyen sadece sözleridir. Öyle ise akıllı olan zaman ve zemini müsait görünce yükselme fırsatını kaçırmamalıdır. Ne var ki zaman ve zemini müsait görmeyince kadere teslim olarak kendini hayatın akışına bırakır. "Zengin tüccar, fakir görünmek için servetini saklar", sözünü çok işittim. Faziletli bir filozof da zeka ve ırfandan mahrum sıradan bir insan gibi görünmeyi sever. Siz, kendinizi egemenliği altına alan kibirli bir ruhtan arınmaya, sizi eğlendiren zevklerden kaçınmaya başlıyorsunuz. Öyle ise hal ve davranışlarınızın yansıttığı isteklerle meşgul olmayı bırakınız. Çünkü bunlar sizin hiçbir işinize yaramaz. İşte size diyebileceğim şeyler..."

Çin tarihçilerine göre bu konuşma Kong-Tse üzerinde çok derin tesir bırakmış, konuşmayı müteakip arkadaşlarına bu ihtiyar filozoftan söz ederken hakkındaki kanaatini şu şekilde açıklamıştır: "Biliyorum ki, kuş uçmak, balık yüzmek, ayaklı hayvanlar koşmak güç ve yetisine sahip bulunuyorlar. Koşanları iple, yüzenleri ağla, uçanları da okla yakalamak mümkündür. Fakat Dragon'a gelince bu mahlukun nasıl uçtuğunu, rüzgara veya bulutlara mı binerek semaya çıktığını bilemiyorum. Bugün Lao-Tse'yi gördüm, o bir Dragon'a benziyor."⁹

Lao-Tse ile Kong-Tse'nin hayatları ve neşrettikleri dinler arasında çok önemli farklar vardır. Birincisi, hayatına bakılınca adeta efsanevi şahsiyetler sınıfına sokulmuş olup, yaydığı din ise maddi hayatla yeteri kadar ilişkili değildir. Çin tarihçisi Se-ma-Thsian diyor ki: "Lao-Tse, fazilet ve yüce gayelerin elde edilmesine dalmış olduğundan hayatını dağ-dağalardan uzak ve sade bir surette geçirmiştir. Genellikle Tcheou hane-

⁸ Çince (Li) erik ağacı, (Eulh) kulak, (Pe-Yang) da semavi nur manasını ifade etmektedir.

⁹ Dragon: Eskilerin ejderha ve tenin dedikleri mevhum bir canavarın ismidir. Tarihte uçabilen bir tür Hint kertenkelesine de Dragon denilir.

danına bağı kalarak yaşamış ve sarayda kütüphane memurluğu görevini görmüştür. Fakat bu hanedanın yıkılmaya yüz tuttuğunu görünce, memleketi terk ederek batıya doğru bir seyahate çıkmıştır. Havanan geçidine geldiği zaman derbent muhafızı bulunan Yin-Hi,¹⁰ madem ki memleketi terk ederek inziva hayatına çekilmek istiyorsunuz, nasıl hareket etmem gerektiği hakkında bir kitap yazmak lütfunu esirgemeyiniz.” şeklinde bir ricada bulundu. Bunun üzerine Lao-Tse bir süre orada kalarak Tao-Te isimli meşhur kitabını yazdı. Kitabı Yin-Hi’ye vererek yoluna devam etti. “Se-ma-Thsian’ın şarihlerinden birine göre Lao-Tse bu defa, bir kara öküz binmiş ve batı taraflarına doğru gitmiştir.”¹¹ Lao-Tse hakkında eski Çin tarihçilerinin verdikleri bilgiler bundan ibarettir. Bu filozofun Havanan geçidinden sonra nereye gittiğine ve akıbetinin ne olduğuna dair kesin tarihi bilgiler yoktur. Fakat, Lao-Tse’nin tabileri, bu seyahatin, Hazar denizi sahiline ve Basra havalisine kadar devam ettiğini söylerler. Hatta içlerinden bazılarının Lao-Tse’nin Hindistan’a kadar giderek orada Buda mezhebini tesis etmiş olduğunu iddia etmek gibi garip fikirlerde bulunmuş oldukları bile görülür. Fakat bu iddiada gerçek payı yoktur.

Acaba Lao-Tse neşrettiği dinin esaslarını nereden almıştır? Meşhur müsteşrik Abel Remusat Taoizmin menşeyini İbranilere kadar götürmek istemiştir.¹² Fakat bu iddianın gerçek payı olmadığı şüphesizdir. Çünkü Lao-Tse’nin İbranilerle temas ettiğine dair hiçbir tarihi vesika yoktur. Batıya doğru yaptığı seyahatin Belh havalisine kadar devam ettiği hakkındaki rivayet de esasen o kadar kuvvetli değildir. Bu rivayetin gerçeğe uygun olduğu kabul edilse bile, yine Abel Remusat’ın iddiası teyit edilmiş olmaz. Çünkü Lao-Tse’nin kitabını Çin’den çıkmadan önce yani Havanan geçidinde yazmış olduğu muhakkaktır. Demek ki Çin filozofunun Hz. Musa (S.A)’nın öğretmiş olduğu dinden haberdar olması ve Tao-Te kitabını bu esasa binaen yazmış bulunması ihtimali yoktur.

Şu halde Lao-Tse’nin fikirleri ve ortaya koyduğu mezhep ya sırf kendi dehasının mahsulüdür veya Tcheou hanedanının kütüphane memuru olması itibarıyla eski kitaplar hakkında yaptığı inceleme ve araştırmanın bir ürünüdür.

Lao-Tse’nin vefatından 400 sene sonra mevcut vesikalara dayanarak hayatını yazan Se-ma-Thsian’ın filozofun Tao-Te kitabını Tcheou’lar ülkesini terk etmeden önce kaleme aldığı hususundaki açıklaması, üçüncü görüşü iptal ediyor. En kuvvetli ihtimaller ikinci görüş

¹⁰ Havanan geçidi muhafızı olan (Yin-Hi), Çinlilerin (Kouan-yin-tse) dedikleri filozoftur.

¹¹ Çinlilerin (Lao-Tse)’nin resim ve heykellerini siyah bir öküz binmiş olarak tasvir etmeleri bu rivayete müstenit olmalıdır.

¹² Abel Remusat, *Notice sur Lao-Tse*.

etrafında toplanıyor. Çünkü Lao-Tse'nin, kütüphane memuru olduğundan, oradaki kitapları araştırarak eski din ve felsefeler hakkında geniş bilgiler elde etmiş olması son derece normaldir. Nitekim, Lao-Tse'nin çağdaşı olan Kong-Tse de aynı şeyi yapmıştır. İmparatorlara ait kütüphane de başka milletlere ait kitapların bulunması da uzak bir ihtimal değildir.

Mösyö Potier, "Description de La Chine" adlı eserinde açıkladığı üzere Çin imparatorlarından Mou-Wang, İsa (A.S)'nın doğumundan bin sene önce Batı Asya'ya seyahat etmiş, dönüşünde o yörenin sanat adamlarının bir çoğunu beraberinde Çin'e götürmüştür. Bundan başka Lao-Tse'nin yaşadığı asırda Batı Asya'nın Persepolis, Babil, Belh gibi medeni şehirleriyle Çin arasında ipek ve fagfur ticareti çok yaygınlaşmıştı. Bu suretle gerçekleşen ilişki ve temaslar neticesinde batı havalisine ait dini ve felsefi bazı fikirlerin de Çin'e nüfuz etmiş olması pek de inkar edilemez.

Bununla beraber, Lao-Tse mezhebinde, bu yabancı tesirlerden ziyade, Çin'in eski dininin apaçık izleri pek güzel seçilebiliyor. Bu filozofun, Kingler'in mütaalasından edindiği bilgileri, şahsi fikirleriyle meczederek mezhebinin tesis etmiş olması iddiası hakikate daha çok uygun görünüyor.

Çinliler arasında yaygın bir rivayete göre, Lao-Tse, Batıya yaptığı seyahatte Haten şehrine uğramış, ahalisine, neşrettiği dini kabul ettirmiş ve orada vefat etmiştir. Hatta Haten şehri civarındaki bir türbe de, Lao-Tse'nin kabri imiş. Fakat, tarihsel açıdan Lao-Tse'nin nerede ve ne zaman vefat ettiği bilinmiyor. Her halde bu filozof Çin'den çıktıktan sonra bir dahâ vatanına dönmemiştir.

Lao-Tse'nin fikirleri ile Buda'nın fikirleri arasındaki benzerliği nazar-ı dikkate alanlar Buda'nın Çin filozofundan ilham aldığı iddiasında bulunuyorlar. Doğum tarihlerine bakılınca bu iddia yalanlanamaz. Çünkü (Buda), yirmi yaşında iken Lao-Tse de kırk yaşında bulunuyordu. Aradaki yirmi yıllık fark, öncekinin ikincinin fikirlerinden haberdar olmasını mümkün kılar. Fakat o asırda Çin'le Hint arasındaki münasebet ve temasın ne kadar az ve ne derece zor olduğu düşünülürse bu iddiaya o kadar önem vermemek gerekir.

Lao-Tse'yi Kong-Tse ile mukayese edenler ikincisini birincisinden daha az büyük olarak vasıflandırıyorlar. Kong-Tse çok şey biliyordu, fakat henüz hakiki hikmeti elde edememişti. Dünyevi menfaatler takip ediyor, hayaller peşinde koşuyordu. Kung-Tse'nin kendisinin de, Lao-Tse'nin üstünlüğünü kabul ettiği görülüyor. Lao-Tse'yi bulutlar ve rüzgarlarla yetiştirilmesi imkansız bir makama yükselmiş bir dragona benzetmesi, bu kanaatini pek güzel gösteriyor. Konfüçyus, yaşayan pratik bir

insandır. Lao-Tse ise ruhun derin ihtiyaçlarını sezmiş, bir vecd ve istiğrak içine dalmıştı.

Bununla birlikte Lao-Tse'nin hayatı sönük geçmiştir. Bu filozof çağına damga vurabilmek için hiç uğraşmamış, Kong-Tse gibi hayata atılmamış, hatta özel bir okul bile kurmamıştır. Esasen bu hareket tarzı "kanaat felsefesi"nin mahsulüdür. Çünkü Lao-Tse'ye göre insan, ancak manevi faziletleriyle insandır. Faziletlerin en aşağı derecesi de tevazudan ibarettir. İnsan için lazım olan şey, tevazu göstermek, kendi fikir ve isteklerini başkalarına kabul ettirmeye çalışmamak, her şeyi hoş görmek, her hale kendini uydurmak, kısaca dünya işleriyle hemen hemen hiç meşgul olmamaktır.

b) Tao-Te-King

Lao-Tse'nin Tao-Te ismini verdiği bu kitap, anlaşılması çok zor olan eserlerden biridir. Çinlilerce mukaddes olan bu King, çoğu kısa olmak üzere (81) bab'dan mürekkep olup Tao ile Te'den bahseder. Tao-Te-King'in özünü ve anlatmak istediği asıl ilkeyi çağrıştıran "Tao" kelimesinin zaman zaman gerçek, zaman zaman da mecaz anlamda kullanıldığı anlaşıyor. Gerçek anlamına göre Tao, bütün varlıkların izlediği yoldur. Mecaz manasına göre ise kainatın ilk ilkesi demektir. Sinologlar Tao'nun aynı zamanda her iki anlamını ifade edecek bir tabir bulmakta güçlük çekmişler ve bu kelimeyi değişik anlamlara gelecek şekilde tercüme etmişlerdir. Mösyö Remusat, vaktiyle Tao'yu akıl, gerçek neden ve doğru manalarına gelen "raison" kelimesiyle tercüme etmiştir. Meşhur sinologlardan Stanislaw Julyen ise, yol ve metod manalarına gelen "voie" kelimesi ile tercümeyi tercih etmiştir. Mösyö "Legge" tercümesinde Tao kelimesini aynen kullanmıştır. Fakat, "Tao-Te-King" de bu kelimenin yol ve metod manasına geldiğini ayrıca zikretmiştir.

"Te" kelimesine gelince, bunun tercümesinde hiç ihtilaf edilmemiş, bütün sinologlar tarafından "fazilet" anlamına geldiği açıkça ifade edilmiştir. Buna göre Lao-Tse'nin adı geçen eseri fazilet ile metodundan bahseden bir kitaptır.

En tanınmış sinologların ihtilafı, Tao kelimesinin, kendisine yüklenen bütün anlamları içerdiğini gösteriyor. Bir karşılığını aramak boşunadır. Tao, yapısı ve taşıdığı öz gereği, tapınılması gereken mutlak varlıktır. Alem-i ma'kûl (düşünülen evren) ve manevi insandır. Tao kavramında hakim olan düşünce ahlaktır. Bu itibarla Brahman'dan ayrılmaktadır. Çünkü Brahman kavramındaki hakim düşünce yaratmadır. Tao da ilke, evren düzeni ve mükemmel yol anlamları vardır. Başlangıcı yoktur. Chang-Ti'den daha eskidir. Varlığı mutlaklıktır. Kanunu kendindedir. Tao'ya göre gök düzen gerektirir. Tao zatında değişiklik olmaksızın her şeye nüfuz eder. Bütün varlıkların süt anası ve süt babasıdır.

Tao'ya atfedilen şu nitelikler, yüksek tasavvufi düşünce dikkate alınmadıkça anlaşılabilirler. Bu niteliklerden anlaşılıyor ki, Tao, mutlak akıl, evrensel akıl, öncesiz ve sonrasız olan tarafından tayin olunmuş bir metottur. Başlangıcı yoktur. Her varlığın çıktığı ilke odur. Aslı fazilet olup kainatta var olan düzendir. Bu düzeni, değerli olduğundan, insanlara yaymak gerekir. Beşeri eylemler kainat düzeni gibi mükemmel olmadıkça insanlar mutlu olamazlar.

İşte Lao-Tse, Tao-Te'sinde insanlığı saadete götürecektir bu fazilet yolunu göstermeye çalışmıştır. Tao-Te'nin (81) babdan oluştuğunu söylemiştik. İlk üç bab "Tao-Te" de hakim olan fikirleri açıklıyor. Dördüncüden 37. baba kadar olan kısımlar her şeyin temel ilkesinden bahsediyor. 38. babdan 52. baba kadar ahlak, 53. den 80. baba kadar da siyaset konuları açıklanıyor. 81. bab ise kitabın eki durumundadır.

Bir çok alim, Tao mezhebinin menşeiini Hind'de aramak gerektiğine kani olmuştur. Gerçi Lao-Tse'nin batıya doğru seyahat ettiğine dair nakledilen efsane böyle bir düşünceye uygundur. Fakat araştırmacı Douglas'a göre, Tao ve Brahman'daki esas fikirlerin bir çoğu bir birlerine benziyorsa da bu benzerlik bunların menşe'lerinin aynı olmalarını gerektirmez. Çünkü bu fikirlerin hem Çin'de hem de Hindistan'da bir birlerinden tamamiyle ayrı gelişebilmiş olmaları mümkündür. Evet, Tao'da Hind'den alınmış bazı fikirler bulunması muhal değildir. Fakat görülen benzerliğin Lao-Tse'nin "Brahman"dan ilham aldığı kanaatini verecek bir mahiyette olmadığı da bir gerçektir. Esasen ruh nazariyecilerinin bir noktada birleşmeleri çoğu zaman bir vakıadır. Tao ile Brahman'daki benzerliklerin de böyle olması muhtemeldir. Tao mezhebinin derin köklerinin Çin'in eski derinliklerine kadar uzandığı görülmüyor. Bu kökler, Tao mezhebinin menşeiinin Hind'de olduğu hakkındaki nazariyeyi çürütecek kuvvetli bir delildir.

Tao'daki fikirlerin bir çoğu tezat şeklinde ortaya konulmuştur. Bu yoldaki önemli prensiplerden birisi, fakirlik ve yoksulluğun mal ve zenginlikten, alçak gönüllülüğün kibirden, ruhun cesetten, evrenin, içindeki yaratıklardan iyi olduğu şeklindedir. Bu ilkenin içeriğindeki tezat son derece açıktır. Fakirliğin zenginlikten, tevazuun kibirden iyi olduğu düşüncesi, zenginliğin fakirlikten, kibrin tevazudan iyi olduğu düşüncesine oranla çok daha üstün olduğu kabul edilse bile halkın ve özellikle cahil kesimin bu derin tasavvufu kolay kolay anlamasının mümkün olmadığı ortadadır. Nitekim Çin'de de böyle olmuş, Tao'nun bu yüksek ilkeleri hükümsüz kalmıştır.

Tao-Te'nin ilk cümlesi ezeli Tao ile belirli ve sınırlı Tao arasında bir fark ortaya koymakla başlıyor. Kitapta müsbet ve menfi formüller iç içe bulunuyor.

Bir taraftan Tao isimlidir, özü bilinemez, boştur, kesinlikle belirsizdir, buna göre her şey yoktan var olmuştur; diğer taraftan Tao, yaratıcı güce sahiptir, bir ismi vardır, üzerlerine hükümler olmak istemeksizin her şeyi besliyor, her şeyi yapıyor, bununla birlikte, bir etkisi yoktur.

Bütün yaratıkların büyüüp kemale ermesi için, bir devir tayin edilmiştir. Zamanla bu yaratıklar eskiyor, ihtiyarlıyor ve bulundukları ilk konumlarına geri dönüyorlar. Tao-te'deki bazı hikmetli sözlerden hareketle Tao'yu bilmeye çalışanların, ölümle yok olmadıkları anlaşıyor.

Kong-Tse ile Lao-Tse mezhepleri arasında benzerlikler bulunduğu gibi çok büyük farklar da vardır. Lao-Tse de maziden çok bahsediyor. Kitabının önemli bir bölümü ata sözleri ile doludur. Fakat Kong-Tse'nin yaptığı gibi eski imparatorlar arasında yücelttiği Yao ve Şun değildir. Lao-Tse'ye göre en çok yüceltilmesi gereken ve kutsal olan imparator sarı Hoang-Ti'dir. Ama bu isim Kong-Tse'nin kitaplarında mevcut değildir.

Kung-Tse'nin Gök ve Yer düşüncesi aynen Tao-Te-King'de de mevcuttur. Lao-Tse'nin bazı ifadelerinde, var olanların ilk ilkesi'nin bir şeklinin bulunduğunu düşünenler de vardır. Tao kelimesi, Kong-Tse'nin kitaplarında Lao-Tse'nin eserinde olduğu kadar geniş ve farklı anlamlar içermiş olmamakla birlikte yine de çok önemli bir kelimedir.

Kong-Tse ile Lao-Tse'nin ahlâklarında da aynı benzerlikler vardır. Lao-Tse de insanın temel öz ve hakikatının gelişimini fazilette görüyor. Fakat Tao'yu bilmek -ki Lao-Tse'ye göre ahlâkın ilkesidir- Kong-Tse'nin istediği hikmeti arama ile aynı şey değildir. Kong-Tse'ye göre hikmeti aramak için kitapları ve eski gelenekleri incelemek ve onlara vakıf olmak gerekir. Halbuki, Lao-Tse'ye göre, Tao'yu bilmek için, kendimiz ile öz varlığı bilmek yeterlidir.

Lao-Tse çok bilgili olmayı kötü görüyor. Bakışını daima dış varlıklardan çevirerek, iç hayata yöneltiyor. Fakat bununla hayattan kesinlikle el etek çekerek ruhbanlığa atılmayı tavsiye etmiyor. Onun istediği ruhen aleminden kurtulmaktır.

Lao-Tse'ye göre vicdanı bozan ve yıpratıcı şey, maddi ve somut zorunluluklardır. İnsan, aleme karışmayarak kendi başına kalacak olursa, Gök'ün yolunu pek kolay öğrenebilir. Merhamet, iktisat ve tevazu Tao-Te'nin üç hazinesidir.

Lao-Tse, Moğol ırkı arasında en yüksek ahlâk anlayışını idrak eden kimsedir. Kötülüğe karşı iyilikle mukabele etmek, bu filozofun ilk ilkesidir. Bu ilkeyi şu şekilde izah ediyor: "Bana iyilik edenlere ben de iyilik ederim. Bana iyilik etmeyenlere de ben yine iyilik ederim. Bu şekilde hareket edilirse herkes iyi olur."

Lao-Tse, eski eserlere yeteri kadar değer vermiyor. Hatta Kong-Tse'nin zihnini meşgul edenler arasında çok önemli bir yeri olan âdab ve erkânla bile alay ediyor. Tao-Te-King'de siyaset hakkında bir takım özel düşünceler görülüyor. Fakat bu düşünceler de ahlâkla yeteri kadar bağlantılıdır. Tao'yu bilen faziletli insan, en iyi bir hükümdardır. Fakat ki-tapta hakim olan düşüncelere göre, devletin yapmak zorunda olduğu görevleri yoktur. Lao-Tse harbe karşıdır. Maddi ilerlemeye kesinlikle değer vermiyor. Kanunların bir çoğunu gereksiz görüyor. Devletin Tao'su olmalıdır. Herkes sessizce ve yalnızmış gibi yürümelidir. Vatandaşların ilk görevi itidâl ve sukûnettir. İş başında bulunanlar, halkın hırs ve arzusunu mümkün olduğu kadar az tahrik etmelidir. İstek ve arzuları tahrik ve teşvikten kaçınmak gerekir. İyi bir hükümdarın görevi, ister şahsi ve isterse icraat yoluyla olsun halkta servet ve şöhrete karşı bir küçümseme duygusu uyandırmalıdır.

Görülüyor ki Lao-Tse'nin siyaseti, olumlu bir amaca, üstün bir ideale ulaşmak için azimle çalışmak değil, aksine kalbi serbest bırakarak Tao'yu bilmeye zemin hazırlayacak sukûnet ve huzuru bulmaya ve oluşturmaya çalışmaktan ibarettir.

Tao-Te-King'in öğrettiği mezhep bir tür vahdet-i vücûd(panteisme absolute)'dur. Lao-Tse, varlıkların ilkesi ve çıkış noktasını açıklamak için temelde bir ilk neden, hareket noktası olarak da, bir ilk birlik(L'unité Primordiale) kabul etmiştir. Çin filozofuna göre bütün noksanlık ve kötülüklerin sebebi, madde alemidir. İnsanoğlu madde aleminde, bütün varlıkların ilkesi olan en büyük Varlık'ın, "Büyük Birlik"in yansıması ve süreksiz bir varoluşu gibidir.

Tao-Te-King'in baş taraflarında, Tao'nun yani ilk ilkenin mutlak niteliklerinin tesbitine, nitelikli ile niteliksizin, sınırlı ile sınırsızın, ölümlü ile ölümsüzün arasındaki sınırın tesbitine çalışıldığı görülüyor. Lao-Tse'ye göre, Tao'nun, yani ilk ilkenin, biri üstün, diğeri kötü olmak üzere iki tür varlığı vardır. Bu iki varlık, öncesizlikte bir değildi. Bunlardan birincisi, ikincisinden öncedir. Alemde belirli, sınırlı ve ölümlü olan her şey, Tao'nun, bu ilk ilkenin varlığıyla ilgilidir. Belirsiz, sınırsız ve ölümsüz olanlar ise, Tao'nun üstün varlığına aittir.

İlk neden hakkında insanın tam ve mükemmel bir fikir edinebilmesinin mümkün olmadığını, bu nedenin özünü anlamak için sarfedilen çalışmanın acizlik ve güçsüzlüğü isbattan başka bir şeye yaramayacağını, eski filozoflar arasında ilk defa iddia eden Lao-Tse olmuştur.

Bu filozofa göre, hareket kanununa tabi olan her şey, varlığı mümkün, hareketli ve ölümlüdür. Öyle ise, mutlak hareketsiz olan ve bir maddi şekil gerektirmeyen şey, varlığı mümkün ve ölümlü olamaz. Görülüyor ki Lao-Tse'ye göre cisimsizlik ve mutlak hareketsizlik, öncesiz

kemalin ölümsüz mucizesidir. Varlığı mümkün olmak, varlığın ölümlü oluşundan başka bir şey değildir. Varlık, şekilden ayrılır ayrılmaz aslına döner. Lao-Tse İlk Neden için maddi olmayan bir öz ve yücelik ile maddi olan bir öz ve kötülük kabul ettiği gibi, insanda da bir maddi ilke bir de aydınlatıcı ilkenin var olduğunu düşünmüştür. Aklî neden, Lao-Tse'ye göre, sadece araçtır. Ruhun veya maddi olmayan ilkenin özü ve kaderi (=La destinée) hakkında, Lao-Tse'nin düşüncesi yeterince açık değildir. Tao-Te-King'in bir yerinde öldükten sonra ruhun kendi kişiliğini hissettiğini söylüyor. Bir yerinde ise, Yüce Neden'e geri döndüğünü ifade ediyor. Özellikle hayatta iken iyi işler yapanların, ölüm sonrası Yüce Neden'e kavuştuklarını iddia ediyor.

Bazı Felsefe tarihçileri, Lao-Tse'nin ahlakını Yunan filozoflarından Epicure'un ahlakına benzetmek istemişlerdir. Ancak bu iddia yanlış ve gerçek dışıdır. Lao-Tse'yi bu hususta mutlaka Yunan filozoflarından birine benzetmek gerekiyorsa, Çin filozofunun ahlâkını, ahlâki doktrini çok katı olan Zenon'a benzetmek daha doğru olur. Çünkü Lao-Tse'nin tabiat ve insan hakkındaki düşünceleri, Revâkiyyûn(Stoicians)'un fizyoloji ve psikolojisi ile daha çok benzerlik gösterir.

Nasıl ki Zenon mesleği, eski sosyetenin kötülüğüne karşı bir tür protesto ise, Lao-Tse'nin ahlâki kaideleri de zamanındaki insan topluluklarının bozulmasına karşı bir tür protestodur. Lao-Tse toplumun ve bireyin iyiliğini, faziletin sıkı ve devamlı bir surette yayılma ve yaşatılmasında görüyor. Çin filozofuna göre yüce fazilet, iyi ve kötü olan hayat ve hareketlerin varlığının nedeni konumundaki Yüce Neden'e uymaktan ibarettir. Çünkü bunların kanunu, yüce neden'dir. Yüce Neden'den başka ahlak, Yüce Neden'den başka kanun ve Yüce Neden'den başka bilgi yoktur.

İnsan ölümsüz olan cisimsizliğe kavuşmak için var gücüyle bu maddi şekilden ayrılmaya çalışmalıdır. Ancak bu şekilde Yüce Neden ile birleşebilir. İnsan mümkün olduğu kadar arzularını frenlemeye, kendisine hor bakmaya ve böylece bütünüyle sessiz ve hissiz kalmaya çalışmalıdır. İnsan ancak böyle yaparsa Yüce Neden'e kavuşabilir.

Lao-Tse'nin ahlaki esaslarını dayandığı bu Hareketsizlik(Non agir) inancı, mezhebine bağlı olanlar tarafından oldukça kötü yorumlara uğratılmıştır. Taoizm müntesiplerinin inziva kaideleri ve son derece aşırı bir ruhbani hayata atılmaları, Lao-Tse'nin ahlak felsefesinin kötü yorumlanması bir ürünüdür.

Lao-Tse'ye göre insanın biri cismani, diğeri manevi iki özü olduğu gibi, biri iyiliğe, diğeri kötülüğe yönelik iki de yetisi vardır. İyilik yetisinin gelişmesine çalışmak insanın en önemli görevidir. Lao-Tse, ortaya koyduğu ilkelerin bağlayıcılığı neticesinde, halkın ilim öğrenmesi-

ni tercih etmiyor. Çünkü ortaya koyduğu ilkelere bakılınca, bütün arzular, bütün kötülükler ilmin zorunlu bir sonucudur. İnsan cahil kalmalıdır ki, saf yaratılışını koruyabilsin.

Lao-Tse'nin mezhebine bağlı olan Çin filozofları arasında Kouan-Yun-Tse birinci dereceyi kazanmıştır. Bu filozof, hocasının düşüncelerini anlaşılır bir biçimde açıklamak amacıyla çok önemli bir kitap yazmıştır. Lao-Tse'nin öğrencileri ve mesleğine bağlı olan filozoflar tarafından daha bir çok kitap yazılmıştır.¹³ Fakat, bu kitaplarda Lao-Tse'nin oldukça karışık ve çok yüksek bir tasavvufi renge bürünmüş olan mezhebi tam olarak açıklanamamış, daha kapalı ve içinden çıkılmaz bir hale sokulmuştur.

Lao-Tse'nin mezhebi Çin'de çok büyük etki yapmamıştır. Evet Çin'de milyonlarca insan Lao-Tse'yi takdis ediyorlar ve Taoizme mensup bulunuyorlar. Fakat bu dinin, Tao-te-King'in öğrettiği ilkelerle ilgisi çok azdır. Bu nedenle Tao-Te King ile Taoizm arasında esaslı bir bağ kurmak mümkün olamıyor. Tao-Te'nin öğrettiği yüksek ve saf felsefe, Taoistlerin elinde rengini kaybetmiş, kimya ve astroloji safsataları ile bu yüksek meslek, âdi bir putperestlik hurafesine boğulmuştur.

c) Taoizm

Taoizm, Lao-Tse'nin kurduğu dinin adıdır. Fakat bu dinin daha önce ayrıntılı olarak açıklanan ilkeleri ile bugün Çinlilerden önemli bir kitlenin bu ad altında bağlı oldukları inanç ilkeleri arasında çok önemli farklar vardır. Bugün Çin'de önemli bir din olan Taoizm, Tao-Te King'in ihtiva ettiği prensibe ancak uzaktan uzağa bağlıdır. Hatta bu iki sistem arasındaki ilişkinin mahiyeti bile meçhuldür. Taoizmin büyüklü sisteminin köklerini Tao-Te de aramak boşunadır. Ahlakında da Lao-Tse'nin ahlakındaki derinlik yoktur. Kan-Ying-Pien yani "Mükafat ve Mucâzât" isimli kitap onbeşinci asırdan beri Taoistlerin en önemli kitabı olmuştur. Bu kitaptan sonra da, Çin'deki bütün dinlerce kabul edilmiş olan "Takdis-i Hafi" kitabı gelir. Lao-Tse'nin, yaşadığı asrı aşan dini tasavvufu, materyalist Çinlilerin elinde kısa zamanda sihirbazlığa dönüşmüştür. Bu iki kitap istihale devrinin yadigarıdır. İhtimal ki, Lao-Tse'nin, "İnsan ancak ahlakla ölümsüzlüğe ulaşır." şeklindeki düşüncesi bu istihaleyi hazırlamış, sonunda ahlaklı oluş sihirbazlık olarak yorumlanmıştır. Çünkü Lao-Tse'nin kitabında sihre ilişkin hiç bir kelime yoktur.

Tao-Te'nin ölümsüzlüğe ulaşma düşüncesi maddi olarak yorumlanacak olursa, bir insanın ölümsüzlük iksiri araması ve bu şekilde ölüml-

¹³ Lao-Tse, mezhebinin en büyükleri arasındaki önemli kişiler şunlardır: (Yun-Wen-Tse), (Kia-Tse), (Han-Fei-Tse), (Lie-Tse), (Tchouang-Seu), (Ho-Kouan-Tse), (Hoai-Nan-Tse)

süz bir hayat temin etmeye çalışması son derece normal bir şeydir. Nitekim İsa (A.S)'dan üç asır önce, Çin'in en meşhur imparatorlarından biri olan Shi-Hoang-Ti ruhların bolca hayat iksiri sundukları bahtiyar atalarını bulmak için bir filo göndermişti.

Lao-Tse, insanlara dünya işlerine dalmadan her şeyi hoş görmeyi, her hâle uymayı, çalışmayı bırakıp itaatkarlığı öğrettiği halde, Taoizmi yayma ve öğretme görevini üstlenenler, bu öğreti ve emirlere aykırı olarak, dünya hayatına fazlasıyla bağlanmışlar, hayatın lezzetlerini elde etmek için el-Kimya öğrenmişler, kurşunu gümüş, bakırı altın yapmak, civayı gümüşe döndürme gayreti sonuçta Taoistler arasında el-Kimya'ya sarılanların sayısını çokça artırmıştır. Tsin ve batılı Han'lar devrinde yani M.Ö.255 tarihinden M.S. 25 tarihine kadar devam eden zaman zarfında imparatorlardan, halktan her bir ferde varıncaya kadar her Çinli, ölümden kaçmak, fakirlik ve muhtaçlıktan kurtulmak hayalleri arkasında koşmaya başlamış, bu suretle asıl vazifelerini ihmal etmişlerdir. Bu yüzden ahlâki yaşantıları da çökmüştür.

Sihirbazlar, kendilerinin bütün tabiat kuvvetlerine hakim olduklarını göstermek için muska ve tılsım satmak yolunu tutmuş, halk da bu gibi şeylere aşırı düşkünlük göstermiştir. Taoist mabetleri vaaz, nasihat ve murakabe yeri olmaktan çıkmış, şarlatanlık ve sihirbazlık yeri olmuştur. Lao-Tse'nin sistemi tamamıyla bozulmuş, sihirbazlık ve kehanet düşkünlüğünün bir sonucu olarak naturalizm ve Millî Kahramanlar mezhebi onun yerini almıştır. Genel olarak diyebiliyoruz ki, Taoizm ismi verilen bu din, bir çeşit naturalizm (tabiata tapma) dini olmuştur. Halbuki Konfüçyanizm etik (ahlâki), Budizm ise metafizik bir mahiyettedir. Tao-Te'nin ahlâki çok önemli olmakla beraber, Taoizm ile hiç bir ilişkisi yoktur. Dünyadan alakayı kesmeyi va'z eden Lao-Tse mabetlerinde, uzun ömür ve servetü sâman (zenginlik) tanrılarının türemesi, Tao-Te mezhebi ile Taoizm arasındaki derin uçurumu çok güzel anlatmaktadır. Taoizm tanrılarının listesi de, mezhebin menşesindeki çelişkiyi açıkça gösteriyor. Taoist mabetlerden birine girecek ziyaretçi kendisini San-Ching'in üç büyük putu, yani üç saf ve mukaddes varlığı önünde bulur. Bu tanrılar, Lao-Tse'yi temsil eden bir teslisten başka bir şey değildir. San-Ching denilen bu üç "Put", budistlerin üç putu taklit edilerek yapılmıştır. Budistlerin bu üç putundan biri Buda'yı, ikincisi Buda'nın yaydığı dini, üçüncüsü ise toplumu yani, Buda'nın ümmetini temsil ettiği gibi Taoistlerin bu üç büyük putu da Lao-Tse'yi, dinini ve ümmetini temsil etmektedir.

Taoist mabedinde bu üç puttan başka You-Hoang-Chang-Ti denilen büyük bir put daha vardır. Kıymetli bir taştan yapılmış olan bu put, bu yüce tanrı dünyanın bütün işlerini yürütür. Halbuki Lao-Tse'nin üç heykeli —bu üç saf vücut- derin tefekkür halinde bulunmaktadır.

Taoist'ler bir taraftan Lao-Tse ile Rablerin en yücesi olan You-Hoang-Chang-Ti arasında ulûhiyet açısından hiçbir fark olmadığına; diğ-
er taraftan, tanrının Shang ailesine mensup bir sihirbaz olduğuna ve M.
7. asırda yaşadığına inanıyorlar.

Taoizm dininde bazı yıldızlara da tapıyorlar. Beş unsurun yani, maden, ağaç, su, ateş ve toprağın ruhları veya cevherleri vardır. Bu ruhlar semaya yükselerek beş gezegeni oluşturuyor ve bu oluşum altında tanrılar sırasına giriyorlar. Şimşek tanrısı şekilden şekle giriyor.

Su, muhtelif şekiller altında, ejderhalar hükümdarı olarak somutlaştırılmış, adına, göller, nehirler kenarında bir çok mabetler yapılmıştır. Tabiat hadiselerinin meydana gelmesi çoğu zaman bu tanrıya isnat ediliyor. Yılan bu mabudun tenasühle girdiği cesetlerden biridir. Bu sebepten baharda yılanı dua ve ibadet edilir.

Taoistlerin ilkbaharda icra ettikleri meserret (mutluluk) bayramındaki merasim, bunlar arasında güneşe tapınmanın hâlâ yaşadığını gösteriyor. Şöyle ki, ilkbaharda bu bayram zamanı gelince, bir yerde büyük bir ateş yakılıyor, yarı çıplak Taoist rahipleri, ateşe bir miktar pirinç ve tuz attıktan sonra, yalınayak etrafında koşarak tavaf ediyorlar. Bu arada vecde gelerek yanaklarına küçük bıçaklar saplıyorlar. Bu ateş tercihen tenasül tanrısına mahsus mabedin önünde yakılıyor.

Tenasül ve tevellüd ilahı şerefine de bir takım merasimler icra ediliyor, debdebeli fener alayları düzenleniyor. Alayın önünde etrafı ağaç dallarıyla süslenmiş arabalar diziliyor. Bunları, üzerleri cezaya çarptırılmış yaralıların kanlarıyla boyanmış olan rahipler takip ediyor.

Efsanelerde ayın, bazı yaratıklar, bütün kurbağalar, tavşan, bu kalemun ve bir oduncu ile olan ilişkisi gösteriliyor. Akasya, söğüt, çam ve şeftali ağaçlarına mukaddes bitkiler nazarıyla bakılıyor.

Taoistlerin bir çok da evcil tanrıları vardır. Bunların heykelleri evlerin büyük kapılarının önünde bulunan ağız açık bir sandık içine konuluyor. Evcil tanrılar, yer, mevki, vazife ve şahsi zevklere göre değişiyor. Ancak, her Çinlinin evinde mutlaka mutfak tanrısının heykeli ile atalarının ruhlarına mahsus Tabletler mevcuttur. Öncelikle bir ateş tanrısı olması muhtemel olan mutfak tanrısına isnat edilen görev çok önemlidir. Güya bu tanrı, nezareti altında bulunan şahısların fiil ve hareketleri hakkında her sene büyük ilaha rapor vermekle yükümlüymüş.

Bizde her sanatın ve mesleğin Pîr'i olduğu gibi, Çin'de de koruyucu bir mabudu vardır. Tahsilde bulunan talebenin tapındığı tanrı Wan-Chang'dır. Wan-Chang edebiyat tanrısıdır. Çokça övülen bu ilah Tcheou hanedanı memurlarından birinin ruhundan başka bir şey değildir. Wan-Chang'ın bazen büyük ve meşhur alimlerin bedenlerine girdiğine inanı-

yorlar. Resmi Wan-Chang mezhebi, Kong-Tse mezhebinin rakibidir. Bu tanrıya mahsus olan mabedler çoğu kez Yüksek Okullar civarında inşa olunuyorlar. Yalnız Canton şehrinde on kadar Wan-Chang mabedi vardır.

Askerlerin taptıkları Kvan-Ti harp ilahıdır. Kvan-Ti, İsa (A.S.)'nın doğumundan iki asır önce (Han) sülalesi zamanında yaşamış bir macera adamıdır. Bunun resmen tanrı ilan edilmesi daha yenidir. Güya Kvan-Ti'nin ruhu 1828 tarihinde çıkan savaşta imparator orduları lehine hile ve girişimlerde bulunmuş, bu nedenle kendisinin tapınmaya layık bir tanrı olduğu ilan edilmiştir. Servet tanrısı olan Tsai-Shin tüccarlar tarafından kutsal sayılıyor ve her sene sonu şerefine bayram yapılıyor.

Saydığımız bu tanrılardan başka bir sürü de ruh vardır. Çin'in orta sınıf halkı gece gündüz bu hayaletlerin korkusuyla huzursuz olurlar. Şerlerinden kurtulmak için ev ve dükkanlarını put ve tasvirlerle doldururlar.

Sinizm ve Konfüçyanizm'de papazlar yoktur; ama Taoizm'de bir din adamları teşkilatı vardır. Taoizm bu bakımdan tamamen Budizm'e benzemektedir. Nitekim, Budizm gibi Taoizm'de de hem keşişler ve papazlar sınıfı, hem de bunların üstünde bir papa vardır. Bu papazların en önemli görevi, sihir ve efsunlarla kötü ruhları kovarak, insanlara kötülük etmelerine engel olmaktır. Bundan başka rahipler bir takım muska ve tılsımlar yaparlar. İnsanlar, hastalıktan kurtulmak için, bunları tam bir itina ile kapılarına asarlar. Eyalet tanrılarına karşı yapılan ayinleri icra konusunda da genellikle Budist papazlarla aynı görüşü paylaşırlar. Tao papazları evlenirler. Fakat papazlık, babadan oğula veraset yoluyla intikal etmez. Papaz olacaklar aşağı sınıf halk arasından seçilir.

Taoist keşişler Lao-Tse'ye benzemek için evlenmezler. Bekar kalır, inzivaya çekilip derin düşüncelere dalarak hayatlarını geçirirler.

Miladi birinci asırdan beri Taoist papaları, Shiang-Hsi eyaletindeki Loung-Hou dağında otururlar. Taoistler, papalarını Shang lakabı ve hüdâvend-i semâvî ünvanı ile anarlar. Büyük Lama gibi Chang'lar da bu mevkiyi verasetle elde ederler. Taoistlerin inancına göre Chang'ın ruhu, sürekli insanların bedenlerine geçer. Ve böylece onlar da hüdâvend-i semâvî olurlar. Fakat Dalay Lama, Budistlerin, hem ruhani hem de cismanî önderidir; ama Hüdâvend-i semâvîlerin ne cismanî önderlikleri, ne de siyasi etkileri vardır.

Taoizm, özellikle "Mükafat ve Mücazat" adlı eserde açıklanmıştır. Bugün bu kitap Taoizm'in en önemli mukaddes metinlerini içerir. Çünkü Takdis-i Hâfî, Çin'deki diğer iki dine mensup olanlar arasında da ortak saygı gören bir kitaptır.

Mükafat ve Mücazat Kitabı yüzoniki hikmetli söz ve emir içerir. Bu kitaba göre her insan işlediği iyi ve kötü fiillerin mutlaka mükafat ve cezasını görecektir. Bu mükafat ve cezayı da yer ve gök ruhları verecektir. nasıl ki, gölgeler ait oldukları cisimleri takip ediyorsa, mükafat ve ceza da iyi veya fena davranışta bulunanları öyle takip eder. Bir insan büyük bir günah işlerse hemen hayatından oniki sene eksilir. Küçük günahlar için de ömründen yüz gün kaybeder. Güzel ameller ise aksine derecesine göre insan ömrünü uzatır. Bir taraftan eksilme, bir taraftan uzama gösteren hayat günleri, bu hesaba göre, eğer bitmiş ise o insan vefat eder. Vefat anında şayet cezasız kalmış günler varsa onlar da oğullarının ve kızlarının hayat süresinden kesilir.

Mükafat ve ceza hakkındaki bu inanç Taoizmde özgüdür. Fakat ahlaka ilişkin tabii bir kanunun kabulü Sinizm'de de vardır. Chu-King'de görülen "eğer bir insan davranışlarında adil ve samimi olursa, bu davranıştan, yaşarken yalnızca kendisi istifade etmiş olmaz, aynı zamanda kendinden sonrakilere de güzel bir örnek bırakmış olur." şeklindeki hüküm tabii bir kanun özelliği taşır.

Sinizm ve Konfüçyanizm gibi Mükafat ve Mücazat Kitabı da ölüm sonrası insanın cezalandırılması konusunda kesinlikle bir şey söylemez. Sinizm ile Konfüçyanizm, ölüm sonrası mükafattan da bahsetmemiştir. Fakat, Taoizm fazilete karşılık verilecek mükafat olarak ölümsüzlüğü vaad eder. Mükafat ve Ceza kitabında şöyle deniyor: "Uhrevî ölümsüzlüğü kazanmak için, bin üçyüz güzel amel işlemeli; dünyevi ölümsüzlüğü kazanmak için de üç yüz güzel amel yapmalıdır." Bu uhrevî hayatın süresi hakkında Çin kitaplarında hiçbir bilgi yoktur.

Taoistlerde, kaba bir tenasüh düşüncesine ek olarak âraf ve cehennem inancı da görülüyor. Fakat bu düşünce ve inançlar, Taoistlere, Budistlerden geçmiştir.

Mükâfat ve Cezâ kitabının en büyük bölümü ahlaki yasaklara tahsis olmuştur. Bu emirler ve nehiylerin çoğu hayata ve halka aittir. Evlilik ahlakına gelince, bu da şu ilkelere dayanmaktadır:

1-Kocayı, karısından ayırmayınız! Onlar etin kemikle birleşmesi gibi bir birleriyle birleşmişlerdir.

2-Eşinle daima iyi geçin.

3-Kadınlar! Kocalarınıza hürmet ediniz.

Taoizmde cariyeliğe de izin verilmemiştir. Kadının konumu, şu hüküm ile belirlenmiştir:

"Eşinin ve cariyelerinin sözüne kulak asma! Babanın ve annenin sözlerini dinle ve ona göre hareket et!"

Bu dinde fuhşun yasaklığına ilişkin bir bilgi yoktur. Herkesin yeni yeni içtihatlarla bulunması yasaktır. Bu hususta şu hüküm gerçekten önemlidir: “İmparator hükümlerinde olduğu zamanda yeni hüküm ve içtihatlar yoktur.” Ceza ve Mükafat kitabında var olan hükümlerden biri, eski Arapların kız çocuklarını öldürdükleri gibi, vaktiyle Çin’de de öldürme âdetinin olabileceği kanaatini doğuruyor. Gerçekten de bu kitapta şu hüküm aynen vardır: “Çocuklarını ne doğduktan sonra ne de doğmadan önce öldürme”.

Mükafat ve Ceza kitabının emirleri arasında yüksek bir ahlak öğreten hükümler de yok değildir. Bu hükümlerin özeti şudur: “Kendini onların yerine koyarak, başkalarının eriştiği saadete sevin, uğradıkları felakete de üzül!” Bu, en önemli ahlak ilkelerinden biridir. Fakat Taoist papazların ahlakı oldukça bayağıdır. Edebiyatçılar, bunlardan iğreniyor, rahiplere mahsus olan manastırlara da genellikle fuhuş yuvası gözüyle bakıyorlar.

Taoizm, Budizm’den çok şey almıştır. Lao-Tse hakkındaki efsaneler, hayvanlara karşı güzel davranmaya ilişkin emirler, ibadetler ve mezhep-merasimlerine ait ayin kitabı, bekarlık, ruhbanîyet ve cehennem inancı Budizm’den alınmış şeyler arasında sayılabilir.

Miladi 500 tarihine doğru, imparator Tai-Ho ilk olarak Taoizme ait tapınak ve manastır inşasına müsaade etmiştir. Fakat, Çin’de rakip dinlerin ayinleri arasındaki benzerlik, çoğu zaman bu dinlere mensup olanlar arasında büyük çatışmaların çıkmasına neden olmuştur.

Taoistlerin Feng-Schoui dedikleri kum falcılığı hakkında da bir kaç söz söylemek gerekir. Taoistler inşa edecekleri evlerin ve özellikle mezarların yerlerini belirlemek için daima kum falına müracaat ederler. Mezarların yeri mutlaka Taoist bilginler tarafından belirlenmelidir. Çünkü ölümlerin, gömüldükleri yerde tam bir huzur bulabildiklerinden ve yaşayanlardan intikam alma girişiminde bulunmayacaklarından kesin emin olmadıkça Taoistler için rahat ve huzur yoktur. Bu güven, mezar yerlerinin Taoist bilginler tarafından belirlenmiş olmasına bağlıdır. Bazen mezar yeri kolay kolay belirlenemez. O zaman ceset uzun zaman defnedilmeden kalır. Bazen de ölünün defnedildiği mezar uygun görülmez; o zaman da daha uygun bir yere defnedilmek üzere tekrar mezardan çıkarılır. Ölünün defnedileceği mezarın uygun olduğuna hükmedebilmek için kum falında mıknaş cereyanları, mavi dragon ve beyaz kaplanın üst üste gelmesi, mevkiin kuru ve rutubetsiz olması, etrafta beyaz karıncaların bulunmaması şarttır.

Taoist Kong-Chui’lere, yani kum falcılarına müracaat edenler, yalnız bu dine inanan Çinliler değildir. Bunlara aynı zaman da Kong-Tse ve Buda dininde bulunan Çinliler de müracaat ederler. Bilgin ve edebi-

yatçılar bile Taoist kum falcılarından yardım beklerler. Çinliler Kong-Chui'lere o kadar bağlıdır ki, Katolik dinini kabul edenler bile bu eski bağlılıktan ayrılamamışlar, misyonerler bu konuda kendilerine izin vermek zorunda kalmışlardır.

Bugün Çin'in resmi dini Konfüçyanizm'dir. Miladi 17. yüzyıl sonlarına doğru imparator Kang-Hi halkta görülen ahlaki çöküntüyü durdurmak amacıyla, Kong-Tse mezhebini onaltı noktada özetlemiş, bunları Çin'in her tarafına yaymıştı. O zamandan beri Konfüçyanizm hem resmi mahiyetini, hem de aydın tabaka arasındaki yüksek yerini gereği gibi korumuştur. Gök mezhebi sürekli olarak imparatorların mezhebi olmuş, atalar mezhebi ise her zaman halk dininin özünü oluşturmuştur. Konfüçyanizm'e ait kitaplar ise, Çinlilerin klasik kitaplarıdır. Fakat Konfüçyanizm'in yanında iki din daha vardır ki, bunlar da resmen hükümet tarafından tanınmış ve koruma altına alınmıştır. Bunlardan biri sözünü ettiğimiz Taoizm, diğeri ise Budizm'dir. Bununla birlikte, bu üç din tamamıyla bir birlerinden ayrı bir konumda değil, aksine iç içedirler. Çinlilerin, bu üç dinden özellikle birine girme arzuları yoktur. Bir Çinli, her üç dine ait merasime katılır, her bir dinden işine geleni almada hiç bir sakınca görmez.

Ancak özellikle edebiyatçılar, Konfüçyanizm'e bağlıdır. Eğitim görmüş aydın kesim, Budist ve Taoistlerin bâtıl inançlarına katılmazlar. Onlarla alay ederler. Çin'de en aydınlar, hatta bütün dinlere şüphe ile bakanlar bile, Kong-Tse'yi takdis etmeden kendilerini alamazlar. Kong-Tse ismi, bunlara göre de, tüm çağdaş dinleri özünde barındırmaktadır.

D. ÇİN'DE BUDİZM

Çin'de hakim olan üç esaslı dinden birisi de Budizm'dir, Kaynağı Hindistan olan Budizm'in mahiyeti Hind dinleri arasında ortaya konacağından, burada yalnızca Çin'e nasıl ve ne zaman girdiği hususu kısaca açıklanacaktır.

Budizm'in Çin'e ne zaman girdiği kesin olarak belli değildir. Fakat M.Ö.3. asırdan itibaren bir grup Budistin Çin'e girdiği anlaşılıyor. Fakat bu devirde Budizm, Çin'de yayılamamıştır. Budizm, Çin'de ancak imparator Ming-Ti devrinde ve miladi 61 tarihinde resmi bir din olarak tanınmıştır.

Ming-Ti, bu dini kabul eden bir grup halkın güvenini kazanmak için, Budizm'e ait kutsal kitapları getirtmek üzere Hindistan'a bir elçi göndermiştir. Bu elçi, miladi 75 tarihinde beraberinde bir Budist rahip, Buda'nın bir heykeli ve Budizm'in mukaddes kitapları ile Çin'e dönmüştür. Bu tarihten sonra Çin'den Hind'e koşan dindarların sayısı art-

mıştır. Mukaddes kitapları elde etmek üzere bir çok heyet ve bir çok seyyah Hindistan'a gitmiştir. Fakat bütün bu gayrete rağmen Çinliler Budistlere ait mukaddes kitapların tam bir koleksiyonunu ancak Miladi (1410) tarihinde tamamlayabilmişlerdir.

Budizm, Çin'den, önce Kore'ye (M.372) sonra da Japonya'ya (552)de geçmiştir. Moğolistan ve Mançurya'ya nüfuzu ise Tibet kanalı ile gerçekleşmiştir. Bugün Budizm, Çin'de özellikle aşağı ve orta sınıf arasında iyice yayılmış, Taoizm ile karışarak Konfüçyüs dinini edebiyatçılara ve hanedana özgü bir hale getirmiştir.

Çindeki Budist rahipler, en aşağı sınıftan oldukları için cahil, son derece pis ve bayağı insanlardır. Bunlar Çin'deki Budizm'in temsilcileri oldukları halde, bu dinin tarihinden hem bütünüyle habersizdirler, hem de Sanskritçeye vakıf değildirler. Dahası, Budizm'e ait dini kitapları da bilmez ve anlamazlar. Bu durum yalnız Budizm'e özgü değildir. Çin'e dıştan gelen diğer dinler de aynı durumdadır. Kai-Foung-Tou'daki Yahudiler, İbraniceyi, Kan-Sao'daki Müslümanlar da Arapça'yı bilmezler.

Eski Çin Budistleri, orta Asya tarihinin aydınlatılmasında, bilim dünyasına çok önemli hizmetlerde bulunmuşlardır. Budizme ait mukaddes kitapları elde etmek amacıyla Hindistan'a gidenler bu sayede Tataristan, Türkistan ve Afganistan taraflarını dolaşmış, buralara yerleşmiş olan kavimler hakkındaki düşüncelerini seyahatnamelerinde yazmışlardır. Böylece Eski Türk tarihinin sonsuza dek meçhul kalacağı kesin olan bir çok nokta aydınlatılmıştır.

Özetle, Miladi 4. asır sonunda Çin'den kalkarak Tataristan ve Afganistan yoluyla Hindistan'a giden Fan-Hian isimli bir Budist, Fo-Touo-Ki isimli bir eser yazmıştır. Bu kitap Abel Remusat tarafından Fransızca'ya tercüme edilmiş ve 1821 tarihinde yayınlanmıştır.

Miladi 6. asırda yine aynı yolla Hindistan'a giden meşhur Hiouen-Tsang'ın hatıraları ise tarihi açıdan çok önemlidir. Hiouen-Tsang Hindistan'a gitmek için Batı Türk hakanlığı ülkesinden geçmiş, gerek yöre halkına gerekse Türk hanına ilişkin çok önemli bilgiler vermiştir. Bilinen sinologlardan Stanislaw Julyen bu Çin seyyahının hatıralarını "Hiouen-Tsang'ın Hayat Hikayesi"(L'Histoire de la Vie de Hiouen-Tsang) adı altında tercüme etmiş ve 1853 tarihinde Paris'te yayınlanmıştır. Stanislaw Julyen (1851-1858) tarihinde de "Batiya İlişkin İzlenimler"(Les Mémoires sur les Contrées Occidentales) adlı eserini yayınlamıştır."

NITY OF SELF-CONSCIOUSNESS IN KANT'S PHILOSOPHY

Dr. Burhanettin TATAR*

TÜRKÇE ÖZET

Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi adlı eserinde, kendini bilme (algının birliği) sorunu son tahlilde bilginin en yüksek ilkesi olduğu için merkezi bir öneme sahiptir. Onun bilen özne ile bilinen nesne arasında bir bağlantı noktası olduğu göz önüne alındığında, bu noktaya nüfuz etmenin hem bilen özne hem de bilinen nesneyi aynı anda kavramak anlamına geleceği ortaya çıkar. Ne var ki, tabiatları açısından özne ile nesne arasında aşılabilir görünen bir mesafe söz konusu ise, bunlar insan zihninde nasıl bir birlik teşkil edebilirler? Daha açık olarak söylersek, burada ortaya çıkan sorun, "basit ve haddi zatında tamamen boş bir 'ben'in tezahürü" (A 346/B 404)¹ ile duyu verileri arasındaki boşluğun nasıl aşılacağı ile ilgilidir. Bu çalışmamızda, Kant'ın felsefesi açısından, özne ile nesne arasındaki boşluğun, algılanan verileri (manifold) terkip ederek nesneye kendi tümel özdeşliğini veren özne tarafından aşıldığını göstermeye çalışacağız.

Duyu verilerinin (manifold) terkihi (synthesis), aynı anda nesnenin özdeşliğini temsil eden yeknesak öznenin kendiliğinden (spontaneous) aktı ile gerçekleşir. Buna ilaveten, nesnenin özdeşliği bağımsız olan öznenin özdeşliğine bağımlı olduğu için, bu iki özdeşlik öznenin yargı aktı içinde birleştirilir. Buna göre, özne ve nesne arasındaki mesafe anlamının kendiliğinden aktı aracılığı ile aşılmaktadır. Bu gerçek şöyle ortaya çıkar: Özne ve nesne tabiatları açısından birbirlerine zıt olmakla birlikte, özne kural koyucu olarak eylemde bulunduğu ve nesne bu kurala uyduğu için, onlar, diğer taraftan, birbirlerini tamamlamaktadır. Sonuç olarak, nesne olmaksızın özne kendi özdeşliğinin farkına varamaz ve özne olmaksızın nesne tümel bir özdeşliğe sahip olamaz.

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi

¹ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1965).

In Kant's *Critique of Pure Reason*, the problem of self-consciousness (unity of apperception) is of central importance by reason of being, in the last analysis, the highest principle of knowledge. In view of the fact that it is the nexus between knowing subject and object known, to penetrate this crucial point suggests to grasp both subject and object at the same time. However, given that there is a seemingly insurmountable gap between subject and object in respect to their different natures, how can they constitute a unity in the human mind? Said more clearly, the confusing problem here is how the gap between "the simple, and in itself completely empty representation 'I'" (A 346/B 404) and the data of sensibility can be bridged. This paper hopes to show that the gap between subject and object can be bridged by the subject, which gives the object a universal aspect of its identity, through combining the manifold in intuition.

First of all, it would be appropriate to establish a starting point for inquiring the self-consciousness. We discern basically three elements in the unity of apperception: a) The knowing subject, b) the object known, and c) the act of knowledge. The act of knowledge witnesses the relationship between intelligent subject and intelligible object, that is to say, it represents the sphere belonging to consciousness. But let us recall that, according to Kant, since we cannot know the object in itself, the sphere of consciousness is confined to the object as it is given to us, which is given to us as "appearance" (A 20/B34).

From this viewpoint, we should determine the nexus where the unity of subject and object is constituted as a starting point. We realize that this starting point is at the same time a final point. In other words, accepting it as a starting point means that it is a dividing line between subject and object; in contrast, affirming it as a nexus is to place it as the unifying point between subject and object. It is manifest, therefore, that this subject matter should be taken into account from two different points. In that context, Kant says:

It (synthetic unity of apperception) is not merely a condition that I myself require in knowing an object, but is a condition under which every intuition must stand in order *to become an object for me*. For otherwise, in the absence of this synthesis, the manifold would *not* be united in one consciousness. (B138)

If the subject stands in a position diametrically opposed to object, then the sphere of consciousness is divided into two parts: One belongs to the intelligent subject, and the other appertains to the intelligible object.

So we can surmise that subject and object are in a relationship of sameness and otherness, and of oppositeness and completeness to each other at one and the same time. If this is the case, what is that which provides subject and object with their dual, or rather dyadic natures? We intimated above the irreducible natures of subject and object on the presupposition that if there was a real identity between subject and object in self-consciousness, the subject would never have been said to be really conscious of any object. So they both should have their own identities.

When analyzing the dual, or dyadic, nature of the "identity" of any object, we realize that it has a both universal (necessary) and individual (contingent) structure. To speak more clearly, owing to its unchangeable and universal character, it can be *subject* to our knowledge, while by virtue of its individual disposition, it can be *object* of our knowledge.

Consequently, because of their identities, the knowing subject and the object known constitute a dyadic scheme in our consciousness. On this level, the problem we are faced with is what the universal and the individual conditions of intelligibility of an object are. In other words, from where can an object obtain its unchangeable and necessary character, and its singular and contingent quality? On this point, it would be proper to recall Kant's saying: "If the object with which our knowledge has to deal were things in themselves we could have no a priori concepts of them" (A 129).

It seems that a priori or universal character cannot stem from the object itself.² However, how will we explain "the conceptualizability"² of objects, and their ability to belong "to a contentually interconnected system of mental states"?³ We know that our a priori concepts, since they are universal and necessary, cannot bestow the individuality upon the object. Referring to this fact, Kant says that "an a priori concept which did not relate to experience would be only the logical form of a concept, not the concept itself through which something is thought" (A 96). Accordingly, there must be in the object such a disposition that it both gives the object its individuality and enables it to unite with a priori concepts, and, so to speak, to thus gain its universal character.

This disposition must be the actual existence of the object in the subject knowing, which is called 'intuition'. As this actuality of the object in the subject constitutes a contingent, or non-analytical part of identity of

² Thomas Powell, *Kant's Theory of Self Consciousness* (Oxford :Clarendon Press, 1990), p. 60.

³ Patricia Kitcher, "Kant's Real Self," *Self and Nature in Kant's Philosophy*, ed. Allen W. Wood (Ithaca: Cornell University Press, 1984), p. 117.

the object, Kant refrains from arguing that the universal or a priori part of identity springs from object itself. For instance, when he examines the unchangeability of object, he notes:

If cinnabar were sometimes red, sometimes black ...if a man changed sometimes into this and sometimes into that animal form... my empirical imagination would never find opportunity when representing red color to bring to mind heavy cinnabar. Nor could there be an empirical synthesis of reproduction, if a certain name were sometimes given to this, sometimes to that object... independently of any rule to which appearances are in themselves subject" (A 101).

After that, he does not slow in accounting for the source of this regularity. In his opinion, "the order and regularity in the appearances... we ourselves introduce. We could never find them in appearances, had not we ourselves, or the nature of mind, originally set them there" (A 125). If this the case, which role can the actual existence of intuition in the subject play, for the sake of obtaining its universality through a priori concepts?

As far as an intuition is grasped, it has submitted to the a priori rules of understanding in order to become the object known. As has been said above, Kant ascribes all a priori and universal conditions to the knowing subject, and he is very careful to analyze the nature of intuitions in terms of their submission to the rules of understanding. He takes the intuitions themselves as mere 'passive receivers'. "In original apperception every thing must necessarily conform to the conditions of the thoroughgoing unity of self-consciousness" (A 112).

This conformity of intuitions to the understanding is required, apparently, because "in me they can represent something only in so far as they belong with all others to one consciousness, and therefore must be at the least capable of being so connected" (A 116)

We clearly realize that even though an object in the knowing subject has an indeterminable and non-analytic existence, it cannot fully deserve as properly the appellation of 'object' insofar as it remains only as an actual intuition. "It must be possible for the 'I think' to accompany all my representations; for otherwise something would be represented in me which could not be thought at all" (A 132). In other words, when it is unified through a priori concepts of understanding, it enters into the realm of consciousness, and therefore, into the relationship of sameness and otherness with the knowing subject.

Accordingly, there are two necessary conditions for the intelligibility of an object: a) Its actual existence in the knowing subject

and b) its unification under the a priori concepts of the understanding. Now it will be right to ask this question: How can an object acquire the universal aspect (part) of its identity, and therefore its intelligibility through concepts?

It seems logical to think that there must be a necessary relationship between concepts and intuition. But, from where does this necessary relation spring? To ascribe this necessary relation either to concepts or to intuition does not seem satisfactory, because the universality of concepts cannot account for the individuality of intuition, nor can intuition explain the universality of concepts. Thus, the necessary relation must testify the contributions of both concepts and intuitions at one and the same time.⁴ In other words, the nature of this necessary relation must include both the analytical necessity of the disposition of concepts and the actual necessity of the existential structure of intuition.

This fact is expressed by Kant as follows: "Thoughts without content are empty, intuitions without concepts are blind" (A 51/B 75). This mutual relationship draws our attention to the point that "the categories ... are the conditions of thought" and "they are fundamental concepts by which we think object for appearances" (A 111). For they are "original and pure concepts" (B 116), they are "not derived from experience, but subjective dispositions of thought, implanted in us from the first moment of our existence" (B 167). So it follows that in order for an object to have 'whatness,' the a priori concepts of understanding are required.

Apparently, Kant wants us to recall this crucial point: Sensibility cannot give us the universal part of identity of an object. If objects have an "orderly character" (A 127), that is, if they have whatness, this is possible only because concepts prescribe laws a priori to appearances, and therefore to nature, "the sum of all appearances" (B 163). However, this opinion may mislead us at first glance. It should not be understood as if we constitute the particular qualities of all individuals. Thus understood, it would be very difficult for Kant to answer Russell's following question: "Why, for instance, do I always see people's eyes above their mouths and not below them?"⁵ Kant would probably reply to

⁴ J. Lear says that "for Kant...the conforming objects of knowledge must be "appearances": Empirical knowledge is possible only if it is partially but significantly constituted by a contribution of the human mind. Thus it is very much *our* knowledge to which objects must conform." See Thomas De Koninck "Aristotle on God as Thought Thinking Itself" *The Review of Metaphysics* XLVII, 3 (1994), p. 509.

⁵ Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy* (New York: 1945), p. 715

him as follows: Since a concept "universally and adequately expresses such a formal and objective condition of experience" (A 96), there is a conformity of the concept in its most general sense with the actual existence of intuition.

If this reflects the real thought of Kant, we can't help saying that intuition covers over, so to speak, the particular attributes of an object. So, we conclude that when concepts prescribe laws a priori to appearances, they, in a manner, reveal or uncover the specific qualities of individuals.

In this point, Kant may be trying to intimate that there is a big difference between the relationship of form and matter in Aristotelian metaphysics and the relationship of concepts and intuition in Kantian epistemology. In Aristotelian metaphysics, matter (as potential) requires form in order for a composite object to be actual and intelligible. Therefore, matter in itself has no sense. However, in Kantian epistemology, intuition given to knowing subject has its own actuality. It is in need of concepts if it is to be known as intelligible. Hence, in Aristotelian philosophy, forms represent the efficient cause of actuality and intelligibility of the object in itself when united with matter, but in Kantian philosophy, concepts represent the necessary conditions of the intelligibility of object when united with intuitions. Taken by themselves, they are empty. In this context, Kant remarks:

They [concepts] are mere forms of thought, without objective reality, since we have no intuition at hand to which the synthetic unity of apperception, which constitutes the whole content of these forms, could be applied, and in being so applied determines object. Only our sensible and empirical intuition can give to them body and meaning (B 148).

Now, we can better understand that the nature of thought is merely analytic⁶ if it is without intuition, that is, it merely contains the a priori and universal concepts. "[T]he thinking 'I'...does *not* know *itself* through the categories, but knows the categories" (A 402). However, an individual being can only be thought through the understanding's universal concepts. In other words, no particular thing can provide itself with its own intelligibility. Rather, it has to be a *subject* to the a priori concepts of understanding in order to be an intelligible *object*.

⁶ Edward Caird, *The Critical Philosophy of Immanuel Kant*, vol. 1 (Amsterdam: 1969), p. 262.

Evidently, to know an object has a wider content or sense than to think an object. While to know embraces to think, to think does not include to know in its general sense, since to know is related with both thought and intuition. "We cannot think an object save through categories; we cannot know an object so thought save through intuitions corresponding to these concepts" (B 166). This fact indicates also the dividing line between dreaming and waking.

A crucial question now arises in our minds: What is the condition for constituting the relationship between concepts and intuitions? Logically thinking, since the universal aspect of the identity of any object has to be analytic, there must be some necessary relation between identity and analyticity. But we know that in Kantian epistemology, even though the universal aspect of identity of any object is constituted by analytic concepts, nonetheless the analytic concepts cannot give to an object the universal aspect of its identity, merely as concepts. This is so because, without actuality, concepts only represent the possible intelligibility of any object, so far as it is concerned with our subject matter.

Therefore, we have to admit for this condition that since it is both actual and analytic (transcendental) one, it must synthesize the representations through concepts. To acknowledge the actuality and transcendental nature of this condition amounts to saying that it is, in its real sense, identical with itself. Thus we have reached a junction in the road: One road leads to the identical condition, or the 'I', which "in fact exists as a conscious subject."⁷ Kant does not enter this way. He argues that "we don't have, and cannot have, any knowledge whatever of any subject (A 350). When looking at the other way which Kant presents to us, we immediately realize that the 'I' represents the whole dual, or dyadic nature of self-identity. To put this more clearly, even though the 'I' is actual and transcendental, that is intelligible, nonetheless it is in need of an object in order to be a knowing *subject*.

Consequently, while in the former way, to be an intelligible subject is to be the efficient and the necessary condition of being a knowing subject, in the latter, however, this case refers only to the necessary condition. Thus, in order to know itself, the 'I' has to know its object at the same time. This is to say that the 'I,' in order to be conscious of its own identity, has to be conscious of an object's identity. However, at this point we should be careful not to admit of two kind of

⁷ Hubert Schwyzer, *The Unity of Understanding: A Study in Kantian Problems* (Oxford: Clarendon Press, 1990), p. 83.

consciousness, respectively related to the 'I' and the object. Otherwise, we would undermine the identity of self-consciousness.⁸

Thus, the relation of sameness and otherness between subject and object shows the relation of oppositeness and completeness in self-consciousness at the same time. In this context, Kant says:

We are conscious a priori of the complete identity of the self in respect of all representations which can ever belong to our knowledge, as being a necessary condition of possibility of all representations. For in me they can represent something only in so far as they belong with all others to one consciousness (A 116).

It seems that the intelligibility or the identity of object necessarily depends on the identity of subject. Nonetheless, the problem, asked in the beginning of this paper, arises again: How can these two identities unite in one consciousness?

Apparently, the solution to this problem, after all, seems to be possible through an analysis of the relationship between the subject and the manifold of intuition, which is called 'synthesis.' Kant says, "By synthesis, in its most general sense, I understand the act of putting different representations together, and of grasping what is manifold in them in one cognition" (A 77/B 103). Let us first of all take up "the act" of combining different representations. Kant describes this act as spontaneous: "But the combination of a manifold is an act of spontaneity" (B 130). Spontaneity refers in Kantian epistemology to the originality of an act of understanding, that is, it is "not derivative from what is given."⁹ Accordingly, its originality stems from the self-identity of the knowing subject. In other words, since the knowing subject does not borrow either actual or transcendental parts (aspects) in order to constitute its identity, which is to say that it does not borrow its intelligibility from another being, its act is spontaneous.

This spontaneous act provides the subject with knowledge of an object. "The second is the power of knowing object through these representations (spontaneity [in the production] of concepts)" (A 50/B 74). Therefore, there is a necessary relation between this spontaneous act of understanding and the concepts. "Concepts are based on the spontaneity of thought" (A 68/B 93).

We have seen that when intuitions are unified with concepts, objects receive the universal aspect of their identities. In this case, the

⁸ Schwyzer, *Ibid*, p. 90.

⁹ Schwyzer, *Ibid*, p. 89.

concept is the nexus between the spontaneous act of subject and the manifold. "The thinking 'I'...knows the categories, and through them all objects" (A 402). However, in order to be conscious of both its identity and the object's, it has to unite the manifold in one consciousness. "Only in so far, therefore, as I can unite a manifold of given representations in one consciousness, is it possible for me to represent to myself the identity of the consciousness in [i.e., throughout] these representations" (B 133).

It seems that to unite a manifold of given representations is to give the object the universal aspect of its identity. Since after being combined through concepts an intuition deserves the title of representation or object,¹⁰ "it is not the consciousness of many things outside it, but the consciousness of the existence of itself only, and of other things merely as its representations" (A 404).

In this situation, "objects of this kind are, therefore, nothing more than the transference of this consciousness of mine to other things, which in this way alone can be represented as thinking beings" (A 374/B 405). Kant also describes the act of giving the necessary identity of manifold as an act of judgment. When the subject synthesizes the manifold, it judges it as an object.

In conclusion, the synthesis of the manifold can take place only by a spontaneous act of unitary subject, which at the same time represents the identity of an object. In addition, since the identity of an object is conditioned by the unconditioned identity of the subject, these two different identities unite in one act of the subject's judgement. Therefore, the gap between subject and object can be bridged by the spontaneous act of understanding. This fact springs, in a manner, from this reality: While subject and object are opposite each other in respect of their natures, they are on the other hand complementary, because the subject acts as a rule-giver and the object submits to this rule. Without an object, no subject can know its own identity, while without a subject no object can have a complete (universal) identity.

¹⁰ In other words, after being synthesized, it can be intelligible to us. Therefore, as Todes remarks, "experience is intelligible to us because we know what we think merely by thinking it, and experience is in part what we think." See, Samuel Todes, "Knowledge and The Ego: Kant's Three Stages of Self-Evidence" in *Kant: A Collection of Critical Essays*, ed. R. Aul Wollf (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1968).

Works Cited

- Caird, Edward. *The Critical Philosophy of Immanuel Kant*. Vol. I. Amsterdam, 1969.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Trans. Norman Kemp Smith. New York: St. Martin's Press, 1965.
- Kitcher, Patricia. "Kant's Real Self" in *Self and Nature in Kant's Philosophy*. Ed. A. W. Wood. Ithaca: Cornell University Press, 1984.
- Powell, C. Thomas. *Kant's Theory of Self-Consciousness*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Russel, Bertrand. *A History of Western Philosophy*. New York: 1945.
- Schwyzler, Hubert. *The Unity of Understanding: A Study in Kantian Problems*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Todes, Samuel J. "Knowledge and the Ego: Kant's Three Stages of Self-Evidence" in *Kant: A Collection of Critical Essays*. Ed. Robert Paul Wolff. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1968

KUR'ÂN'DA "FUHŞ" KAVRAMI

Dr. Ahmet YÜKSEL*

Kur'ân-ı Kerîm'de insanı inancı, sözü, fikir ve davranışı yönüyle anlatan, niteleyen ve değerlendiren kavramların ön plana çıktığı görülür.¹ Kur'ân'ın daha iyi anlaşılabilmesi için bu kavramların ve özellikle bazı anahtar terimlerin hangi anlamlara geldiği titiz bir şekilde incelenmeli ve ortaya konmalıdır. İşte bu yazımızda insanı davranışı açısından anlatan, niteleyen ve değerlendiren bir kavram olarak "*fuhş*" sözcüğünü ele alacağız.

F-H-Ş (ف ح ش) kökünden türemiş olan "*fuhş*" sözcüğü ve türevleri Kur'ân-ı Kerîm'de 25 yerde kullanılır. Bu sözcük ve türevleri Câhiliye dönemi Arap Literatüründe de yaygın olarak kullanılan sözcükler arasında yer alır. Arap dilcilerine göre "*fuhş*" sözcüğü; bir işin, bir davranışın, bir sözün veya bir kadının çirkin, kötü ya da kaba olduğunu ifade etmek için kullanılır.² Ancak er-Râgıb el-İsfahânî "*fuhş*" sözcüğü ve türevlerinin çirkinlik, kabalık ya da kötülüğün aşırılığını ifade etmek için kullanıldığını belirtir.³ İbnü'l-Esîr'e göre ise bu sözcük; çoğunlukla "*zinâ*" anlamında kullanılır.⁴ Nitekim *zinâ*, çoğu zaman "*el-fâhişe*" olarak isimlendirilir. Ayrıca "*fâhişe*" kelimesi "*ister söz isterse fiil olsun, genel olarak insan davranışlarından kötü olanlar*"⁵ 1 nitelemek için kullanılır. Bunun dışında "*hakka ve doğru ölçüye uymayıp normal ölçü ve sınırları aşan her şey*" fâhiş olarak nitelendirilir. Örneğin, fâhiş fiyat sözünde olduğu gibi.⁵ Bu anlam dâiresi içerisinde "*fuhş*" sözcüğünün bir türevi olan "*el-fahşâ*"nın "*cimrilik*" anlamında kullanıldığı da görülür.

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi.

¹ Izutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, A.Ü.I.F.Y., Ankara, 1975, s.26.

² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Kahire, Dârü'l-Meârif, 1119, V, 3356. ("f-h-ş" mad.).

³ er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul, 1984, s.562.

⁴ İbn Manzûr, *a.g.e.*, V, 3356.

⁵ et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Mısır, 1338, IV, 94.

Nitekim Câhiliye dönemi şâirlerinden Tarefe'nin bir şiirinde "el-fâhiş" kelimesini "cimri" anlamında kullandığı görülmektedir.⁶

Özetle ifâde edecek olursak, "fuhs" sözcüğü ve türevleri lügat anlamı itibâriyle iki ayrı anlam için kullanılır:

a) Bir işin, bir davranışın, bir sözün ya da bir nesnenin aşırı derecede çirkin, kötü ya da kaba olduğunu ifâde etmek için,

b) Normal ölçü ya da sınırları aşan her tür fazlalık ve aşırılığı ifâde etmek için.

Şimdi "fuhs" kelimesi ve türevlerinin sözcük anlamlarını ve Arap Dili literatüründe hangi anlamlarda kullanıldıklarını inceleyelim:

Kur'ân'da "fuhs" sözcüğü ve türevlerini içeren ayetleri öncelikle iki ana grupta toplayabiliriz. Bunlardan biri lügat anlamını açıklarken de belirttiğimiz gibi, davranışları aşırı derecede kötü, çirkin ve kaba olarak nitelendiren ayetler, diğeri ise belirli bir eylem ve davranışı nitelendirmek için kullanan ayetlerdir.

A- Genel olarak çirkinlik ve kötülük anlamında kullanan ayetler:

Bu ayetler, lügat anlamını açıklarken de ifâde edildiği gibi "fuhs" sözcüğünün her türlü çirkin ve kötü iş anlamında kullanıldığı ayetlerdir. Örneğin zinâ eylemi bunlardan biri ve başlıcasıdır. Nitekim nekre olarak kullanılan "fâhişe" kelimesiyle ilgili olarak, değişik rivâyetlerde, birbirinden ayrı olarak zinâ, âdî ve çirkin sözler söylemek, serkeşlik ve aşırı çıplaklık gibi değişik eylemlerin "fâhişe" olarak nitelendirilmesi bu görüşü destekler mâhiyettedir. Şimdi "fâhişe" kelimesinin sözünü ettiğimiz anlamlarda kullanıldığı ayetleri görelim:

﴿ لَا تَخْرُجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مَبِينَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ ﴾ "Onlar'ı evlerinden çıkarmayın. Kendileri de çıkmasınlar. Ancak apaçık bir edepsizlik (zina) yaparlarsa o zaman başka. İşte bunlar Allah'ın koyduğu ölçülerdir."⁷

﴿ يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مَبِينَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ ﴾

"Ey Peygamber hanımları! Sizden kim apaçık bir edepsizlik yaparsa, ona iki kat ceza verilir."⁸

⁶ İbn Manzûr, a.g.e., V, 3356; Şiir için bkz: Bu makale, s. 8.

⁷ Talâk (65), 1.

⁸ Ahzâb (33), 30.

﴿ وَلَا تَعْضَلُوهُمْ لَتَذْهَبُوا بَعْضُ مَا أَتَيْتُمُوهُمْ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مَبِينَةٍ ﴾
" Açık bir edepsizlik (zina) yapmadıkça, onlara verdiklerinizin bir kısmını geri almak için onları zorlamayın ve onlarla iyi geçinin. " ⁹

﴿ فَإِذَا أَحْصَيْنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ﴾

"(Câriyeleriniz) evlendikten sonra bir edepsizlik (zina) yaparlarsa, onlara hür kadınlara verilen cezânın yarısı verilir." ¹⁰

﴿ وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنْ كَانَ اللَّهُ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ ﴾
"Onlar bir kabalık / çirkinlik yaptıkları zaman "bâbalarımızı bu yolda buldukl. Bunu bize Allah emretti " derler. De ki : Allah kötülüğü emretmez. " ¹¹

Mücâhid, Saîd b. Cübeyr, Şa'bî, Süddî ve İbn Abbâs'dan gelen rivâyetlerden öğrendiğimize göre bu âyet, kadınlar da dâhil olmak üzere, bazı Arapların Kâbe'yi çıplak olarak tavaf etmeleri üzerine nâzil olmuştur. ¹²

﴿ وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ ﴾

"Bir kabalık / çirkinlik yaptıkları ya da kendilerine zulmettikleri zaman, Allah'ı hatırlayarak hemen günahlarının bağışlanmasını dilerler." ¹³

Taberî'den gelen rivâyette buradaki "fâhişe " kelimesi Allah'ın izin verdiği şeylerin dışında kalan kötü fiiller ve davranışlar olarak nitelendirilmektedir. ¹⁴

﴿ وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا ﴾
"Geçmişte olan hariç, artık babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin. Çünkü bu son derece kaba ve iğrenç bir davranış ve çirkin bir yoldur." ¹⁵

⁹ Nisâ (4), 19.

¹⁰ Nisâ (4), 25.

¹¹ A'râf (7), 28.

¹² et-Taberî, a.g.e., VIII, 154.

¹³ Ali-İmrân (3), 135.

¹⁴ et-Taberî, a.g.e., III, 94.

¹⁵ Nisâ (4), 22.

Yine Taberî'den öğrendiğimize göre; Câhiliye döneminde bazı kimseler üvey annelerine vâris oluyorlardı. Bazı annelerin bu durumdan şikâyetçi olmaları ve durumu Resûlullah'a götürmeleri üzerine bu âyet nâzil olmuştur.¹⁶

﴿و لا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة و سوء سبيلاً﴾

"Zinâya yaklaşmayın. Çünkü o son derece kaba ve çirkin bir davranıştır. Bu yol gidilecek bir yol değildir."¹⁷

Ayetten de açıkça anlaşıldığı gibi buradaki "fâhişe" kelimesi "zinâ"yı niteleyen bir sıfat olarak kullanılmıştır.

﴿إنما يامرکم بالسوء و الفحشاء و أن تقولوا علی الله ما لا تعلمون﴾

O size dâima kötü, son derece kaba ve çirkin davranışta bulunmanızı ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyler söylemenizi emreder."¹⁸

﴿إن الله یامر بالعدل و الاحسان و ایتاء ذی القربى و ینهى عن الفحشاء و المنکر و البغی﴾ "Allah, adâleti, iyiliği ve yakınlarla yardımı emreder. Her türlü kabalığı, fenâlık ve azgınlığı ise yasaklar."¹⁹

﴿یا ایها الذین آمنوا لا تتبعوا خطوات الشیطان و من يتبع خطوات الشیطان فإنه یأمر بالفحشاء و المنکر﴾ "Ey inananlar! Şeytanın adımlarını takip etmeyin (şeytana ayak uydurmayın). Kim şeytana ayak uydurursa, o ona kabalığı ve çirkinliği emreder."²⁰

"Fuhs" sözcüğünün lügat anlamı kapsamında bulunan bu eylemleri sıraladığımızda; toplumca da çirkin sayılan zinâ vb. gayri meşrû cinsel ilişkilerin "fuhs" basamaklarının en yüksek kısmını teşkil ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim bu sözcüğün bazı ayetlerde yer alan çoğul kullanımları (fevâhiş / فواحش) bu görüşümüzü te'yîd etmektedir.

Bu âyetler şunlardır:

﴿و لا تقربوا الفواحش ما ظهر منها و ما بطن﴾
"Ahlaksızlıkların açığına da kapalıısına da yaklaşmayın."²¹

¹⁶ ct-Taberî, a.g.e., IV, 317-319.

¹⁷ İsrâ (17), 32.

¹⁸ Bakara (2), 169.

¹⁹ Nahl (16), 90.

²⁰ Nûr (24), 21.

²¹ En'âm (6), 151.

﴿ قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها و ما بطن و الإثم و البغي ﴾

"De ki : Rabbim ahlaksızlığın açığını da kapalıısını da haram kılmıştır. Günahı ve azgınlığı da."²²

﴿ و الذين يمتنعون كبائر الإثم و الفواحش و إذا ما غضبوا هم يغفرون ﴾

"Onlar büyük günahlardan ve gayri meşrû cinsel ilişkilerden kaçınırlar. Kızdıkları zaman da affederler."²³

﴿ الذين يمتنعون كبائر الإثم و الفواحش إلا اللمم ﴾ "Onlar bazı küçük günahlar hâriç, büyük günahlardan ve çirkin işlerden kaçınırlar."²⁴

İlk iki ayette "fevâhiş" kelimesinin gizli ve açık olan kısımlarından söz edildiğini görmekteyiz. Bunlarla ilgili rivâyetler incelendiğinde "fevâhiş" in açık olanının "üvey annenin nikâhlanması, bir kişinin iki kız kardeşi de kendi nikâhı altında bulundurması ve Kâbe'nin çıplak olarak tavâf edilmesi" olarak nitelendirilirken, gizli olanının ise; "bazı kimselerin bir odalık (metres) edinerek onunla gizlice buluşması ve - güncel tâbiriyle - dost hayatı yaşaması" şeklinde nitelendirildiğini görmekteyiz. Son iki ayetle ilgili olarak rivâyetlerin ortak noktası ise "fevâhiş" sözcüğünün "zinâ ve benzeri işler" olarak nitelendirilmesidir.²⁵

B- Belirli bir eylem ya da davranışı "fuhs" sözcüğüyle nitelendiren ayetler:

a) Lûtilik ya da diğer bir deyimle homoseksüellik:

"Fâhişe" kelimesinin bu anlamda kullanıldığı ayetlerde "el-fâhişe" şeklinde belirlilik takısı aldığı ve "el-fâhişe" kelimesiyle ne kastedildiğinin daha sonra açıklandığını görmekteyiz.

Bu ayetler şunlardır:

﴿ و لوطا إذ قال لقومه أتأتون الفاحشة و أنتم تبصرون أنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء بل أنتم قوم تجهلون ﴾ "Lût'u da gönderdik. Kavmine demişti ki: Siz bile bile o ahlaksızlığı yapıyorsunuz ha! Siz kadınları bırakıp erkeklere yaklaşıyorsunuz ha! Yok canım! Siz gerçekten câhil kimselersiniz."²⁶

²² A'râf (7), 33.

²³ Şûrâ (42), 37.

²⁴ Necm (53), 32.

²⁵ et-Taberî, a.g.e., VIII, 83 -. XXVII, 64 .

²⁶ Neml (27), 54-55.

﴿ و لوطا إذ قال لقومه أتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من أحد من العالمين أنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء بل أنتم قوم مسرفون ﴾

"Lût'u da gönderdik. Kavmine şöyle demişti: Siz, daha önce dünyada kimsenin yapmadığı o ahlâksızlığı / rezâleti yapıyorsunuz ha! Siz kadınları bırakıp erkeklere yaklaşıyorsunuz ha! Yok canım! Siz gerçekten haddini aşan (taşkın) kimselersiniz." ²⁷

﴿ و لوطا إذ قال لقومه إنكم لتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من أحد من العالمين أنكم لتأتون الرجال وتقطعون السبيل و تأتون في ناديكُم المنكر ﴾

"Lût'u da gönderdik. Kavmine dedi ki : Demek siz daha önce dünyada hiç kimsenin yapmadığı bir ahlaksızlığı yapıyorsunuz. Siz erkeklere gidiyorsunuz, yol kesiyorsunuz ve toplantılarınızda ahlaksızca şeyler yapıyorsunuz ha!" ²⁸

Bu ayetlerden başka "el-fâhişe" kelimesine (هـ) zamiri ile göndermede bulunularak Nisâ sûresinin 16. ayetinde de homoseksüellikten söz edildiği görülmektedir.

﴿ و الذان يأتيانها منكم فأذوهما فان تابا و أصلحا فأعرضوا عنهما ﴾

"İçinizden iki kişi o ahlâksızlığı (homoseksüellik) yaparsa, onlara eziyette bulunun. Eğer pişmân olur ve düzelirlerse artık onları serbest bırakın." ²⁹

Mekke'de nâzil olduğu bildirilen yukarıdaki ilk üç ayet Lût peygamber ile kavmi arasında geçen konuşmaları hikâye ederken, Medine'de nâzil olduğu belirtilen bu son âyette ise (فأذوهما) ifâdesi ile bu çirkin davranışta bulunanlarla ilgili bir takım cezâî hükümlerin getirildiği hemen ayetin devamında açıkça görülmektedir. İbn Bahr ve Mücâhid'in آية الأذى في اللواط : "işkence ayeti livâta (homoseksüellik) içindir" şeklindeki açıklamaları da bu görüşü destekler mahiyettedir. ³⁰

b) Lezbiyenlik :

Bununla ilgili âyet şöyledir:

﴿ و التي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفيهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا ﴾

²⁷ A'râf (7), 80-81.

²⁸ Ankebût (29), 28-29.

²⁹ Nisâ (4), 16.

³⁰ en-Nesefî, Ebû'l- Berekat Abdullâh b. Ahmed b. Mahmud, *Tefsîrû'n-Nesefî*, Dâru İhyâ'î'l- Kütübî'l- Arabiyye, I, 214.

"Kadınlarımızdan fuhş (lezbiyenlik) yapanlar hakkında içinizden dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, o kadınları ölünceye ya da Allah onlar için bir yol gösterinceye kadar evlerde tutun. (dışarı çıkarmayın/ hapsedin). " ³¹

Ayetin, her ne kadar zina edenlerle ilgili olduğu söylene de buradaki *fuhş* kelimesini kadınlar arasında bir tür gayri meşru cinsel ilişki olan *lezbiyenlik* olarak anlayanlara da rastlamaktayız. ³² Ayette geçen (والتى) ism-i mevsûlüyle kadınların kastedildiği ve İslâm hukukunda zinâ edenlere verilen cezâ recm cezâsı iken, Lûtîlik (homoseksüellik) ve lezbiyenlik (sevicilik) yapanlara verilen cezânın hapis ve ta'zir cezâsı olması ³³ ve bir sonraki âyette geçen (فاذوهما) ifâdesinin de bu cezâyı öngörmesi, ayette kastedilen eylemin lezbiyenlik (sevicilik) olduğu görüşünü akla getiren dayanaklardandır. Ayrıca bir sonraki ayette (و الذان) ismi mevsûlüyle erkekler arasındaki gayri meşru bir cinsel ilişki olan lûtîlikten sözedilmesi de bu kanaati destekler niteliktedir.

Kısacası; ister zina, isterse lezbiyenlik olarak kabul edilsin, burada bizim için önemli olan; *fuhş* kelimesinin *lezbiyenlik* anlamına da geldiğidir.

c) Zinâ:

Bununla ilgili ayetler şunlardır:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾
"İnananlar arasında zinanın yayılmasını isteyenler için dünyada da âhirette de şiddetli bir azap vardır." ³⁴

﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهٖ كَذٰلِكَ لَتَصْرِفَ عَنْهٗ السُّوءَ وَالْفَحِشَآءَ إِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾
"Kadın onu o da kadını arzu etmişti. Rabbinin doğruyu gösteren delilini görmeseydi.... Böylece biz kötülüğü ve zinayı O'ndan uzaklaştırmak istedik. Çünkü O, ihlâsa erdirilmiş (temiz) kullarımızdandır." ³⁵

³¹ Nisâ (4), 15.

³² İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Dârü'l-Fikr, Mısır, 1972, I, 354; er-Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, ts., IX, 231.

³³ Geniş bilgi için bkz. Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletühû*, Dârü'l-Fikr, Dimaşk, 1989, VI, .66 .

³⁴ Nûr (24), 19.

³⁵ Yûsuf (12), 24.

İlk ayetin ifk hâdisesi ile ilgili olarak Hz. Âişe'nin zinâ ettiği yolundaki söylentileri kendi aralarında konuşan bazı kimseler hakkında nâzil olması³⁶ burada kullanılan "*el-fâhişe*" sözcüğünün zinâ anlamına geldiğini açıkça göstermektedir. İkinci âyet ise Yûsuf (A.S.) hakkındaki kıssa ile ilgili olup buradaki "*fahşâ*" kelimesi ile Yûsuf (A.S.) ile vezirin eşi arasında cereyan etmesi muhtemel olan zinâ eylemi kastedilmektedir.

d) Cimrilik:

Bununla ilgili ayet şöyledir:

﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا﴾

"Şeytan sizi fakirlikle korkutur ve size cimriliği emreder. Allah ise size bağışlanma ve cömertlik vâdeder."³⁷

Ayetin başkalarına yardım etmenin tavsiye edildiği ve bu konuyla ilgili anlatımların sıralandığı bir bağlamda yer aldığı (*siyâk-sibâk ilişkisi*) dikkate alındığında "*el-fahşâ*" kelimesinin "*cimrilik*" anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Öte yandan gerek Zemahşerî³⁸ gerekse Neseffî'nin³⁹ ayette geçen (الفحشاء) kelimesini (البخل : cimrilik) kelimesiyle tefsir etmeleri de aynı görüş doğrultusunda yapılan açıklamalardan sayılır. "*Fuhş*" kelimesinin bu anlamda kullanımına Câhiliye dönemi Arap şiirinde de rastlamaktayız. Yazımızın başında da belirttiğimiz gibi Tarefe b. el-Abd el-Bekrî'nin bir şiirinde (الفاحش) kelimesi (البخيل) "*cimri*" anlamında kullanılmaktadır.

أرى الموت يعتام الكرام و يصطفى
عقيلة مال الفاحش المتشدد .

"Görüyorum ki ölüm dâima değerli kimseleri (içimizden) seçip alıyor ve malı elinde sıkı sıkı tutan cimrinin de en iyi malını seçiyor, yok ediyor."⁴⁰

³⁶ Tahsin Emiroğlu, *Esbâbü'n-Nüzûl*, Konya, 1984, VIII, 160.

³⁷ Bakara (2), 268.

³⁸ ez-Zemahşerî, Ebû'l -Kâsım Cârullâh Mahmud b. Ömer el Havârczmî, *el-Keşşâf an Hakâika't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, ts., I, 396.

³⁹ en-Neseffî, *a.g.e.*, I, 315.

⁴⁰ et-Tibrîzî, *Şerhu'l-Kasâidi'l-Aşr*, nşr. Abdüsselâm el-Hûfî, Beyrut, 1405/1985, s. 108; ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Muallakâti's-Seb'*, Beyrut, 1382/1963, s. 62; İbn Manzûr, *a.g.e.*, V, 3356; *Yedi Aska* (el-Muallakâtü's-Seb'), Çev. Şerâfeddin Yaltıkaya, İst. 1985, metin, s.16, trc.,s. 44.

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı gibi, "*fuhş*" sözcüğü ve türevleri, Kur'ân-ı Kerim'de, sözlük anlamı ve Arap Dilindeki kullanım şekilleri doğrultusunda değişik anlamlarda kullanılmıştır. Sözcüğün o günkü Arap toplumunda kullanılan anlamlarına uygun olarak bazı genel anlamları, yer yer de toplumun çirkin karşıladığı bazı ahlak dışı tutum ve davranışları nitelediği anlaşılmaktadır.

HZ. EBÛ BEKR DÖNEMİNDE İÇ SİYÂSET VE İDARE

Arş. Gör. İsrail BALCI*

GİRİŞ

Bu makalede Hz. Peygamber'in (a.s.) vefatından sonra (11/632) ortaya çıkan ve giderek artan siyasî karışıklıklara değinilecek ve bu dönemde devlet başkanı seçilen Hz. Ebû Bekr'in (11-13/632-34), bazı karar ve uygulamalarından örnekler verilecektir. Böylece Hz. Ebû Bekr'in başkanlığındaki İslâm toplumunun hangi süreçten geçtiğine ve bu geçiş sürecinde onun oynadığı role dikkat çekilecektir.

Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte müslümanlar arasında kısa süre de olsa bir kargaşa yaşandı. Bu kargaşanın merkezinde "devlet başkanlığı" (emîr, imâmet)¹ tartışmaları yer alıyordu. Hz. Peygamber'in ye-

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

¹ Hz. Peygamber'den sonra onun yerine geçen ve özellikle siyasî ve idarî konularda ona vekâlet eden devlet başkanına halîfe (imâm) denilmiştir. Bu söz ilk kez Sakîfe toplantısında kullanılmıştır. Ashâb başlangıçta Hz. Ebû Bekr'e Halîfetü'llâh (Allah'ın Halîfesi) denilmesini uygun bulmuş, fakat halîfe bu sıfatı doğru bulmamış ve kendisine Halîfetü Rasûlillâh (Rasûlüllâh'ın Halîfesi) denilmesini istemiştir. Hz. Ömer'den itibaren devlet başkanına Emîru'l-Mü'minin (Mü'minler'in Emîri) ünvanı verilmiştir. İlk önce Ashâb Hz. Ömer'e "Halîfetü Halîfeti Rasûlillâh (Rasûlüllâh'ın Halîfesi'nin Halîfesi) ünvanını vermemiştir. Fakat ileriye doğru halîfelerin sayısı artacağından bu isim uygun bulunmamış, devlet başkanına Emîru'l-Mü'minin diye hitap etmeye başladılar ve giderek bu ünvan yaygınlaştı. Bak. El-Belâzûrî, *Ensâbü'l-Esrâf*, thk. Süheyl Zekkâr-R. Ziriklî, Beyrût, 1996, II, 187; El-Maverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, Kahire, 1973, 15; es-Süyûtî, *Tarîhu'l-Hulefâ*, thk. M.M. Abdulhamîd, Misir, 1952, 78; Ibn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludag, İstanbul, 1982, I, 545-6; El-Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idariyye*, Beyrût, t.y. I, 2-4; Mustafa Fayda, "Emîru'l-Mü'minin", *DIA*, İstanbul, 1995, II, 156.

Ehl-i Sünnet ile Sia arasındaki ayrılığın temelinde imâmet yer alır. Sia devlet başkanına imâm demeyi tercih etmiştir ve onlara göre imâm masumdur. Hz. Peygamber'den sonra zahiren imâm Hz. Ebû Bekr ise de, batinen gerçek imâm Hz. Ali'dir. Sia zamanla bu görüşünü bir inanç doktrini haline getirmiş ve 'Kirtâs' olayı

rine her hangi bir kimseyi aday göstermemesi, Kur'ân'ın bu konuda bir belirlemede bulunmaması, Ensâr ve Muhâcirleri devlet başkanlığı konusunda hararetli tartışmaların içine soktu.² Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn adlı eserinde konuyla ilgili şu açıklamaya yer verir: “*Rasûlüllâh'ın vefatından sonra halk bir çok konuda ayrılığa düştü ve farklı görüşler etrafında toplandı. Ayrılığa yol açan ilk mesele 'imâmet' konusu idi. Ancak, İslâm tümünü bir araya topladı.*”³ Bu konu Hz. Ebû Bekr'in başkan seçilmesi ve halkın bazı istisnalar dışında özgür iradesiyle ona bey'at etmesiyle son buldu. Bey'atini geciktirenler de, bir süre sonra bu saflara katıldılar.⁴ Zîra onların bey'atlerini geciktirmeleri toplum üzerinde olumsuz bir duruma yol açmadığı gibi, Hz. Ebû Bekr'in güttüğü siyaset herkesi yumuşattı. Eş'arî'nin yukarıda ifâde ettiği gibi müslümanlar İslâm bayrağı altında bir araya toplandılar. Öyle ki, bey'atte direnen Sa'd b. Ubâde (öl.15/637) bile kavmi tarafından yalnız bırakıldı.⁵

Ensâr, “Sakîfetu Benî Sa'ide” diye bilinen Sa'ide Oğulları Çardağı'nda devlet başkanını belirlemek üzere toplandı. Bu gelişmeden başlangıçta Muhâcirler'in haberinin olmadığı anlaşılmaktadır. Zîra Muhâcirler toplantıya Evs Kabilesi'nden Mâ'an b. Adîy ve Uveyym b. Said'in⁶ haber vermesi üzerine katılmışlardır. Bu haberden sonra Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer ve Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh (öl.18/639) tartışmaların yapıldığı Benû Sa'ide gölgeliğine geldiler. Onlar toplantıya iştirak ettikleri sırada Ensâr, Hazreç Kabilesi'nden Sa'd b. Ubâde'yi başkan seçmek üzere anlaşmışlardı. Ensâr kendilerinin İslâmı ilk kabul edenler olduklarını, Kureys'in Hz. Peygamber'e büyük eziyetler yaptığı sırada ona sahip çıkıp yurtlarına aldıklarını, İslâm'ın gelişmesine büyük hizmetlerinin geçtiğini,⁷ Kur'ân-ı Kerîm'in kendilerinden yardım-

ile bunu temellendirmeye çalışmıştır. Dolayısı ile Ehl-i Sünnet ve Sia arasındaki bu ihtilaf yüz yıllar boyu sürmüs ve bu görüş ayrılığı günümüzde de halâ devam etmektedir. Bak. Ethem Ruhi Figlali, “Hariciliğin Dogusuna Tesir Eden Bazı Sebepler”, *A.Ü.I.F.D.* c.XX,1975, 220 vd.; Aynî Müellif, “Mezheplerin Dogusuna Tesir Eden Sebepler” *A.Ü.I.F.D.* c.XXIII,1980,127 vd.; Süleyman Uludag, “Halîfe” *DİA*. İstanbul, c.XV,1997,300; Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, çev. Kemal Kuşçu, Ankara, 1963, 87. Genis bilgi için bak. Ibn Haldun, I, 558 vd.

² El-Vâkidî, *Kitâbü'r-Ridde ve Nebezetün min Fütûhi'l-Irak*, thk. M. Hamidullah, Paris, 1989, 21 vd.; M. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. S. Tug, İstanbul, 1993, II, 1105-1110

³ Es'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. H. Ritter, Wiesbaden, 1980, I, 1-2

⁴ Ibn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrût, 1966, VI, 301-2; Hüseyin Algül, *İslâm Tarihi*, İstanbul, 1997, II, 212, 215

⁵ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 1110

⁶ Ibn Sa'd, *et-Tabâkâtü'l-Kübrâ*, Beyrût, t.y. IV, 310

⁷ Et-Taberî, *Tarîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, Beyrût, t.y. IV,207

cılar (vezîrler) olarak söz ettiğini,⁸ Hz. Peygamber'in Ensâr hakkında övücü sözlerinin bulunduğunu,⁹ dile getirerek başkanlığın kendilerinin hakkı olduğunu iddia ediyordu.

Karşılıklı müzakereler devam ederken Hz. Ebû Bekr söz aldı. Ensâr'ın ileri sürdüğü gerekçelerin hepsinin doğru olduğunu, buna hiç kimsenin itirazının olamayacağını özellikle belirtti. Sonra Ensâr'ın dile getirdiği gerekçelere karşı Muhâcirler'in görüşlerini sıralamaya başladı. Konuşmasında Kur'ân-ı Kerîm'in kendilerinden de övgüyle söz ettiğini,¹⁰ şayet Hz. Peygamber'den sonra onun yerine başkanlık iddiasında bulunulacaksa bu hakkın daha çok Muhâcirler'e ait olması gerektiğini, zîra Hz. Peygamber'in kendi aralarından çıkan bir kimse olduğunu ve ona ilk inananların Muhâcirler olduğunu, Hz. Peygamber'in Kureyş'ten olduğunu, bu kabilenin Araplar arasındaki konumuna dikkat çekerek, Araplar'ın Kureyş haricinde çıkacak bir başkanın etrafında toplanamayacaklarını,¹¹ daha da önemlisi Hz. Peygamber'in "İmâmlar Kureyş'tendir."¹² sözünü hatırlatarak konuşmasını tamamladı.

Bu sözlerden sonra, Ensâr'ın hilâfet konusundaki ısrarı giderek azalmaya başladı ve başkanlığın Muhâcirler'e ait olduğu fikri yavaş yavaş ağırlık kazandı. Bu arada Ensâr, Muhâcirler'e "bir emîr sizden bir emîr de bizden" teklifini önerdi. Bu fikrin sakıncalı olduğu uygun bir dille ifâde edildi ve bunun imkânsızlığına dikkat çekildi. Ensâr'ın iki başkanlı teklifine Muhâcirler "emîrler bizden vezîrler sizden olsun" önerisini getirdi. Müzakereler giderek yoğunlaştı. Bir ara Hz. Ömer ile Sa'd b. Ubâde arasında karşılıklı sataşmalar oldu.¹³ Neticede Hz. Ömer'in araya girmesi ve Hz. Ebû Bekr'e "uzat elini sana bey'at edeyim" demesi ve bey'at etmesiyle anlaşmazlık çözüme kavuşturuldu.¹⁴

El-Ahkâmü's-Sultaniyye'nin müellifi el-Mâverdî, "İmâmlar Kureyş'tendir." hadisinden hareketle devlet başkanının Kureyş'ten olması gerektiğini savunmuştur. Hatta Ensâr'ın, bu sözü duyduktan sonra başkanlık iddiasından vazgeçtiğini belirtmektedir.¹⁵ Bu hadisi ve bu hadise bağlı olarak cereyan eden hilâfet tartışmalarını değerlendiren M.S. Hatiboğlu yerinde tesbit ve değerlendirmeleriyle konuya açıklık getirmiş

⁸ Kur'ân, Tevbe 9/ 100, 117

⁹ Ibn Hisâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Sakkâ ve dgl. Beyrût, t.y. IV, 300; el-Belâzürî, *el-Ensâb*, II, 219

¹⁰ Kur'ân, Hasr 59/ 8, Tevbe 9/ 119

¹¹ Ibn Hisâm, IV, 310; el-Vâkidî, *Kitâbü'r-Ridde*, 21 vd.; et-Taberî, IV, 208-9; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 1108

¹² El-Buhârî, *es-Sahîh*, Dimask 19990, Kitâbu'l-Menakib, 65/2, II, 1290, nr.:1309

¹³ Et-Taberî, IV, 210

¹⁴ Et-Taberî, IV, 209

¹⁵ El-Mâverdî, 6

ve bu sözün devlet başkanlığı ile ilgisinin olamayacağını açıkça ortaya koymuştur.¹⁶

Ensâr'ın halife adayı Sa'd b. Ubâde bilindiği gibi Hazreç kabilesine mensuptu. Ensâr'ın diğer önemli kolu Evs kabilesi geçmişte Hazreç ile aralarında anlaşmazlıklar olduğundan, tercihini Muhâcirler'den yana kullanınca, Sa'd azınlakta kaldı. Bu durum seçimin Muhâcirler lehine neticelenmesinde önemli rol oynadı. Nitekim Ensâr'ın hilâfet tartışmalarına başladığını Mhâcirler'e ilk haber veren de Evsliler idi. Konu ile ilgili Hamidullah şu açıklamada bulunuyor: "Kendilerini Hz. Ebû Bekr lehine hazırlayıp kararını vermiş bazı Ensâr mensupları ona bu toplantıdan bahsetmek üzere geldiler ve geç kalıp da bir oldu bittiye maruz kalmamak için bu meseleye el atmasını kendisinden istirham ettiler."¹⁷

Sakîfe toplantısında her ne kadar Hz. Ebû Bekr başkan seçilip müslümanlar arasındaki anlaşmazlık bir ölçüde çözüldü gibi gözükse de, aslında bunun kısmi bir çözüm olduğu görülmektedir. Zîra Ehl-i Sünnet ve Şia arasındaki devlet başkanlığı ile ilgili anlaşmazlığın temeli, bu toplantıya kadar dayandığı bilinmektedir. Yine başkanlığa karşı başlangıçta farklı görüş ve kanaatteki müslümanların olduğu bilinmektedir. Muhâcirler'in bir kısmı ve Ensâr'ın Evs kolu Hz. Ebû Bekr'in başkan olmasını isterken, başta Haşimîler olmak üzere Ebû Zerr el-Ğifârî (öl.32/653), Ammâr b. Yâsîr (öl. 370/657) ve Ebû Eyyûb el-Ensârî (öl.49/669) gibi müslümanlar, Hz. Ali'nin halife olmasını istiyorlardı. Aynı şekilde Ensâr'ın Hazreç kolunun adayı Sa'd b. Ubâde idi. Bir kısım müslümanlar da hilâfet tartışmaları sırasında bir kenara çekilip gelişmeleri izlemekteydiler. Bu gurubun liderliğini Abdullâh b. Ömer (öl. 73/692) yapmaktaydı.¹⁸

Hilâfet tartışmalarının baş aktörlerinden olan Hz.Ömer'in bu toplantıda ümmetin içinde bulunduğu durumu ifâde eden şu sözleri oldukça dikkat çekicidir: "Yemîn olsun o gün, içinde bulunduğumuz durumda Hz. Ebû Bekr'den başkasına bey'at etmekten daha hayırlısı yoktu. Şayet bey'at gerçekleşmeden oradan ayrılacak olsaydık onlar (Ensâr) kendi içlerinden birisine bey'at edeceklerdi ki, bundan endişe ettik. Bu durumda ya biz onlara istemeyerek bey'at edecektik veya muhalif kalacaktık. Bunun sonu ise anarşi idi."¹⁹ Bu sözlerden müslümanların devlet başkanlığı seçimi sırasında ciddî bir süreçten geçtiği ve bu süreci büyük

¹⁶ Bak. Mehmet Said Hatiboglu, "İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureysiligi", *A.Ü.I.F.D.* c. XXIII, Ankara, 1980, 121 vd.

¹⁷ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 1105; krs. Hatiboglu, 159

¹⁸ Figlali, *Mezheplerin Dogusu*, 128 vd.

¹⁹ Ibn Sa'd, II, 269; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, Beyrût, 1972, V, 4441, nr.9758; krs. Hatiboglu, 159-60

ölçüde Hz. Ebû Bekr'in birleştirici özelliği sayesinde başarıyla atlattığı söylenebilir.²⁰

Tarih kaynaklarının pek çoğu Sakîfe toplantısı adı verilen başkanlık seçimi müzakerelerinden bir şekilde bahsetmişler²¹ ve bu toplantıda Hz. Ebû Bekr'in başkan seçildiği konusunda ittifak etmişlerdir. Unutmamak gerekir ki, bu toplantıya sınırlı sayıda sahabî katılmıştır. Pek çok önde gelen müslüman, toplantıda yer almamıştır. Zîra başkanlık müzakereleri devam ederken Hz. Peygamber'in mübarek na'sı henüz defn edilmemiştir. Müslümanlar'ın pek çoğu, Hz. Peygamber'in vefatı nedeniyle büyük bir sarsıntı geçirdiği sırada, Ensâr alelacele devlet başkanını belirlemek için, üstelik Muhâcirler'e haber vermeden toplanmıştı. Başta Hz. Ali olmak üzere, müslümanların pek çoğu Hz. Peygamber'in Mübarek na'sının yanından ayrılmamışlardı.²² Dolayısıyla toplantı sınırlı sayıdaki müslümanlar arasında cereyan etmiştir ve Hz. Ebû Bekr orada bulunanlarca başkan seçilmiştir.²³ Onun başkanlığının halk tarafından onaylanması ertesi gün gerçekleşmiştir.²⁴

Yeni devlet başkanı halîfeliğinin hukûkîliğini tescil ettirmek amacıyla halka danışma gereksinimi duymuş, onları camiye davet ederek genel kabullerine başvurmuştur. Bu, günümüz ifâdesi ile bir referandum olarak değerlendirilebilir. Çünkü burada, alınan bir kararın uygulamaya konmadan önce halkın görüşüne sunulması olayı söz konusudur. Bu yönüyle onun hilâfete getirilmesi demokratik usûllerle gerçekleşmiş bir seçimdir diyebiliriz. Hz. Ebû Bekr, camîde toplanan halktan umûmî bey'at aldı. Burada halk hiçbir zorlamaya maruz bırakılmadı. Halk kendi özgür iradesiyle Hz. Ebû Bekr'e bey'at etti. Bu bey'at onun devlet başkanlığının halk tarafından onaylanması demektir. Bir başka ifâde ile o umûmî bey'atten sonra hukuken devlet başkanı olarak göreve başladı.

Hz. Ebû Bekr'in devlet başkanı seçilmesinde, Hz. Peygamber'e hicret esnasında yol arkadaşlığı yapması ve Kur'ân'ın bu olaya işâret ederek "ikisinden biri" diye ondan bahsetmesi,²⁵ hastalığı sırasında

²⁰ Sakîfe toplantısındaki hilâfet tartismları ile ilgili geniş bilgi için bak. Ibn Sa'd, III, 181; El-Vâkidî, *Kitâbü'r-Ridde*, 21 vd.; el-Belâzürî, *el-Ensâb*, II, 259 vd.; et-Taberî, III, 207 vd.; el-Ya'kubî, *et-Tarîhu'l-Ya'kubî*, Beyrût, ty. II, 123; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 1110 vd.

²¹ 20 no'lu dipnotta belirtilen eserlere bak.

²² El-Vâkidî, *Kitâbü'r-Ridde*, 21; el-Belâzürî, *el-Ensâb*, 262-64.

²³ El-Belâzürî, *el-Ensâb*, II, 260; Hizmetli, Sabri, *İslâm Tarihi*, (Baslangıçtan İlk Dört Halîfe Sonuna Kadar), Ankara, 1995, 321

²⁴ Ibn Hisâm, IV, 311; el-Belâzürî, *el-Ensâb*, II, 263-4; Hatiboglu, 159; Algül, II, 210

²⁵ Kur'ân, Tevbe 9/40

Rasûlüllâh'ın onu namaz kılmakla görevlendirmesi,²⁶ ilk müslümanlardan olması, sürekli Hz. Peygamber'in yakınında bulunması ve İslâm'a büyük hizmetlerinin geçmiş olması,²⁷ Hz. Peygamber'in onun hakkında pek çok övücü sözlerinin bulunması,²⁸ gibi amillerin etkili olduğu kaynaklarda zikredilmektedir.

Hz. Peygamberden sonra devlet başkanı seçimi ile ilgili bir husûsu göz ardı etmemek gerekir. Her ne kadar başkanlık problemi Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte ortaya çıkmış gibi gözükse de, aslında bu işin henüz Rasûlüllâh vefât etmeden önce müslümanların kafasında bir soru işareti uyandırdığı anlaşılmaktadır. Hastalığı sırasında amcası Abbâs b. Abdulmuttalib (öl. 32/653) Rasûlüllâh'ı ziyaret etmiş; yanından ayrıldıktan sonra Hz. Ali'nin yanına uğramış ve aralarında geçen konuşmada Abbâs, Hz. Ali'ye şu sözleri söylemiş²⁹: “Üç gün sonra elinde sopa bulunan birisine itaat etmek zorunda kalacaksın. Ben Rasûlüllâh'ın yüzünde ecel alametleri sezinledim. Yanına gidelim ve yerine kimin geçeceğini öğrenelim. Şayet başkanlık (Haşimîleri kast ederek) bizde kalacaksa bunu öğrenmiş oluruz. Aksi halde bu iş bize düşmeyecekse, bizim aracılığımız ile bir vasiyette bulunmuş olur.”

Hz Ali amcasına, “Hayır asla bunu yapmam. Yemîn olsun o bunu şimdi bize vermeyecek olursa, ileride hiç kimse asla bu işi bize bırakmaz.” sözleriyle karşılık vermiştir.

El-Belâzürî bu konu ile ilgili verdiği tamamlayıcı bilgide, Abbâs'ın şu sözleri söylediğini nakledilmektedir: “Ey Ali, gel ben sana herkesin huzurunda bey'at edeyim. Böylece kimse sana karşı çıkamaz.” Hz. Ali cevabi konuşmasında, “Bizim başkanlık konusunda sahip olduğumuz hakları inkâr edecek biri mi var?” sözleriyle amcasının bu teklifini geri çevirmiştir. Hz. Ebû Bekr'in başkan seçilmesinden sonra Abbâs üzüntülü bir şekilde Hz. Ali'nin yanına varmış ona “Seni daha önce uyarmamış mıyım? Ey Ali” sözleriyle tepki göstermiştir.³⁰

Aynı şekilde Ensâr'ın da henüz Rasûlüllâh hayatta iken devlet başkanlığı konusunu aralarında düşündükleri anlaşılmaktadır. Zîra henüz Peygamber'in mübarek na'sı ortada iken Ensâr'ın alelacele hilâfet tartışmalarına başlaması, bu işin daha önceden düşünüldüğü izlenimini akla

²⁶ Ibn Hisâm, IV, 301-2; Ibn Sa'd, II, 215vd. III, 183; el-Belâzürî, *el-Ensâb*, II, 229 vd.

²⁷ El-Belâzürî, *el-Ensâb*, II, 267; Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Megamiz, İstanbul, 1976, I, 79; el-Kettanî, I, 19-20

²⁸ Ibn Sa'd, II, 176; el-Belâzürî, *el-Ensâb*, II, 207 vd.

²⁹ Ibn Hisâm, IV, 304; el-Buhârî, Kitâbü'l-Megazî, 67/78, IV, 1616, (nr. 4182); el-Belâzürî, *el-Ensâb*, II, 240

³⁰ El-Belâzürî, *el-Ensâb*, II, 265.

getirmektedir. Her ne kadar başkanlık konusunda ilk atağı Ensâr yapmışsa da, daha sonra insiyatif Muhâcirler'in eline geçmiştir. Bir başka ifâde ile Ensâr başlangıçta etken durumda iken daha sonra edilgen konuma düşmüştür.

Hız. Ebû Bekr'in devlet başkanlığına karşı bakışını, hangi şartlar altında hilâfeti kabul ettiğini yansıması bakımından kaynakların aktardığı bilgiler dikkat çekicidir. Benû Saide Çardağı'nda bey'at edildikten sonra, Ensâr'dan Hubâb b. Münzîr, kendilerinin önünün kesildiğini ve ileride çocuklarının zulme maruz kalabileceği endişesini dile getirdiğinde, Hız. Ebû Bekr ona, "Şayet bu endişeniz gerçekleşirse o takdirde emîrlik size geçer ve bize itaat etmeniz gerekmez"³¹ karşılığını vermiş, bu endişesinin yersiz olduğunu belirtmiş ve hilâfetin kendi tekelinde olmadığını altını çizmiştir. O, ümmetin içine düşeceği fitneden korktuğundan dolayı hilâfeti kabul etmek zorunda kaldığını şu sözlerle dile getirmiştir: "İnsanlar ihtilafa düştüler. Onların felakete sürüklenmesinden korktum. Beni bu işe teşvik ettiler, bir gerekçe bulamadım ve kabûl etmek zorunda kaldım."³² Aynı şekilde "Yemîn ederim hiçbir zaman idareci olmaya özenmedim. Gizli veya aşikâr böyle bir şeyi Allah'dan istemedim."³³ sözleri, onun başkanlık konusundaki düşüncesini ortaya koyması bakımından önemlidir. Bu tehlikenin ortadan kalkmasından sonra şayet insanlar memnun olmazlarsa, bu işin kendisi dışında daha çok sevdikleri birisine tevdi edilebileceğini söyleyerek³⁴ insanların rızasına saygı duymuş ve onların isteklerini kendi devlet başkanlığının üstünde tutmuştur. Hatta Belâzürî'nin verdiği bilgiye göre o, halktan umûmî bey'at aldıktan sonra üç gün süreyle Medîne sokaklarında, "Bey'atlerinizde serbestsiniz. Şayet benden hoşlanmıyorsanız, sevdiğiniz birini hilâfete getirebilirsiniz."³⁵ şeklinde ilan yaptırmıştır.

A. HZ. EBÛ BEKR'İN DEVLET BAŞKANI OLDUĞU DÖNEMDEKİ SİYASÎ DURUM

Rasûlüllâh'ın vefatıyla birlikte, kendilerinin yükümlülükten kurtulduklarını sanan Arap kabileleri, yani yerel idareler, ya tamamen veya kısmen irtidât etmişlerdir. Bunların bir kısmı namaz kılacaklarını, fakat

³¹ Ibn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, thk. T. M. Zeynî, Kahire, t.y., I, 16-17; el-Büstî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ*, thk. S. Aziz Beg ve dig., Beyrût, 1987, 423-24; Hasen İbrahim Hasen, *Siyasî, Dini, Sosyal, Kültürel İslâm Tarihi*, çev. I. Yigit-S.Gümüş, İstanbul, 1987, II, 13

³² El-Vâkidî, *Kitâbü'l-Megazî*, thk. M. Jones, Beyrût, 1986, II, 272-3

³³ Ibn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 302

³⁴ El-Büstî, 426; Cemal Abdülhâdî Mes'ud- Vefâ Muhammed Cum'a, *İstihlâfû Ebî Bekr es-Siddîk*, Dârul-Vefâ, 1989, 170; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 1112

³⁵ El-Belâzürî, *Ensâbü'l-Esrâf*, II, 270

zekât vermeyeceklerini belirtmek üzere, Halife'ye temsilci gönderirken, bir kısmı da sahte peygamberlere tâbi olmuşlar ve Medîne hükümeti ile tamamen bağlarını koparmışlardır. Öte yandan Medîne'deki Yahudî ve Hristiyanlar, Rasûlüllâh'ın ölümü nedeniyle içten içe seviniyorlardı. Bazı Arap kabileleri ise, durumun ne olacağını merakla izliyor ve etraftaki kabilelerin tutumuna göre hareket etmek üzere tereddüt içinde bekliyorlardı.³⁶ Böylece Medîne'de gizlenmiş olan ihtiraslar tekrar alevlenme eğilimi göstermeye başlamıştı.³⁷

Arabistan'ın her tarafından isyân ve irtidât sesleri yükseliyordu.³⁸ Yemen, Bahreyn, Umman gibi değişik bölgelerdeki vâliler, yani devletin resmi temsilcileri can güvenlikleri olmadığı için kaçıp Medîne'ye geldiler. Devlet başkanına bölgelerindeki gelişmeler hakkında bilgi verdiler. Hz. Ebû Bekr onları gayet soğukkanlılıkla dinlemiş ve "*Diğer vâli ve başkanlardan, sizin getirdiğinizden daha kötü haberlerin gelmesini bekleyiniz.*" sözleriyle durumun ne derece ciddî boyutlara vardığına işaret etmiştir.³⁹

Hz. Ebû Bekr iktidara geldiği zaman irtidât ve isyân hadiseleri başta olmak üzere Üsâme ordusunu gönderilmesi gibi problemlerle karşı karşıya bulunuyordu. Rasûlüllâh'ın defnedilmesinden sonra yeni devlet başkanının ilk ve önemli icraatı, Üsâme ordusunu göndermek olmuştur. Fakat bu sanıldığı kadar kolay gerçekleşmedi.

B. DEVLET İDARESİ

Devlet başkanı seçildikten sonra Hz. Ebû Bekr kendisine bey'at eden halka bir konuşma yaptı. Bu konuşma İslâm toplum düzeninin ilkelerini belirlemesi, o günkü müslümanların sahip olduğu yönetim anlayışını yansıtmaları ve yeni devlet başkanının idarede takip edeceği umumî siyasetin ipuçlarını vermesi bakımından dikkat çekiciydi. Hz. Ebû Bekr, Allah'a hamd ve senâdan sonra şu konuşmayı yaptı:

"Ey insanlar! Sizin içinizde en iyiniz olmamama rağmen, sizin başkanınız olarak seçilmiş bulunuyorum. Bu durumda şayet ben iyi hareket edecek olursam bana yardım ediniz, şayet kötü hareket edecek ve davranışta bulunacak olursam beni doğrultunuz. Gerçekten doğruluk, itimat ve emniyettir, yalan ise emniyet ve itimada karşı bir suistimaldir.

³⁶ El-Vâkidî, *Kitâbü'r-Ridde*, 19 vd.; et-Taberî, III, 222; Ibn Kuteybe, *el-İmâme*, I, 22 vd.; es-Süyûtî, 73; M.G.S. Hodgson, *İsâm'ın Serüveni*, İstanbul, 1995, 138-139

³⁷ Carl Brockelmann, *İslâm Uluşları ve Devletleri Tarihi*, çev: Neset Çagatay, Ankara, 1992, 36

³⁸ Julius Wellhausen, *İslâm'ın En Eski Tarihine Giriş*, çev. F. Isiltan, İstanbul, 1960, ss. 4-33

³⁹ Et-Taberî, III, 222, 264

İmdi sizin içinizde zayıf olan (zulme uğramış, mazlûm) kimse, onun namına hakkını alıncaya kadar o, benim nazarımda kuvvelidir. Ve sizin içinizde (zulüm yapan, zalim) olan kimse, hakkı ondan koparıp alıncaya kadar benim nazarımda zayıftır, inşaallah. Dinleyiniz (bilmiş olunuz ki), Allah uğrunda mücadele ve mücahede etmeyi ihmal eden hiç bir millet yoktur ki, Allah tarafından hakir ve zelil bir duruma düşürülmemiş olsun; ahlaksızlık bir millet içinde yayılıp umumîleşmeye görsün! Allah onları umumî bir felaket ve belaya düçâr eder. Ben Allah'a ve onun Rasûlü'ne itaat ettiğim müddetçe siz de bana itaat ediniz. Allah'a ve onun Rasûlü'ne isyânda bulunmamı müteakip artık bana hiç bir surette itatta bulunmanız gerekmez. Haydi şimdi namaza kalkın ki Allah size rahîm olsun!''⁴⁰

Yeni devlet başkanı yaptığı bu konuşma ile müslümanları hangi esaslara göre yöneteceği konusunda oldukça önemli mesajlar vermiştir. Bunları kısaca şöyle özetleyebiliriz:

1-O, kendisini halktan üstün görmemiş, onlardan birisi olduğunu açıkça vurgulamıştır. Bu göreve sadece kendisinin değil, kendisi dışında birçok kişinin de layık olduğunu ifâde etmiştir.

2-Halkına karşı sorumluluk bilinci içinde olduğunu belirtmiştir.

3-Halkına halifeyi denetleme, sorgulama fırsatı tanımıştır. "Denetime açık yönetim" sergileyeceğini ifâde etmiştir.

4-Doğrudan ayrılmadığı sürece desteklenmesini isteyerek, yapılacak icraatların halk tarafından tasvip edilip edilmediğini gözleyebilme zemini oluşturmuştur.

5-Yönetiminin adâlet ve eşitlik ölçülerine dayanacağını belirtmiştir.

6-Yanlış yaptığı zaman sorgulama kapısını açık tutmuş, eleştiriye açık olduğunu, müstebit bir idareden yana olmadığını beyan etmiştir. Allah ve Rasûlü'ne itaat ettiği sürece kendisine itaat edilmesini isteyerek, idare anlayışını Kur'ân ve Rasûlüllâh'ın belirlediği ölçüye oturtacağını belirtmiştir. Yine bu ölçüden ayrıldığı takdirde kendisine itaatin yersiz olacağını açıkça ilan etmiştir. Bu ifâdelerde "hukuk devleti" anlayışının sergilendiğini görmekteyiz. Çünkü o dönemde hukukun iki kaynağı

⁴⁰ Bu tercüme için bak. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 1112; Hitâbenin asil metni için krs. Ibn Hisam, IV, 311; Ibn Sa'd, III, 172-3; el-Vâkidî, *Kitâbü'r-Ridde*, 30; el-Belâzürî, *el-Ensâb*, II, 2273-4; Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, Kahire, 1975, 12; et-Taberî, III, 210; el-Ya'kubî, II, 127; Ibnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. C.J. Tornberg, Beyrût, 1965, II, 304; es-Süheylî, *er-Ravdu'l-Ünûf*, thk. A. Vekîl, Kahire, 1967, VII, 556; Mevlana Siblî, *Asr-i Saadet*, çev. Ö. Rıza Dogrul, İstanbul, 1928, VI, 51

Kur'an ve Sünnettir. Bunlara uyulduğu takdirde hukuka uygun icraat yapılmış olacaktır.

8-Mazlûmun hakkını koruyacağını, herkesin kanun önünde eşit olduğunu belirtmiştir.

9-Kendisinin tek otorite olmadığını, Allah ve Rasûlü'nün belirlediği ölçülerin uygulayıcısı olduğunu hatırlatmıştır.

10-Adâletle hükmedilmediği takdirde devlet başkanının bundan sorumlu olduğunu, gerekirse idareyi daha liyakatli birisine verebileceğini açıkça ortaya koymuştur.

11-Müslümanların izzet ve şerefle yaşamaları için cihâdın zorunlu olduğunu hatırlatmıştır. Burada cihattan maksat devletin dış saldırılara karşı korunması ve İslâmî öğretinin hür ve özgür bir ortamda sürdürülmesidir. Buna tebliğ veya davet de diyebiliriz.

O, idarede takip edeceği siyaseti şu sözleriyle özetlemiştir: "*Yemin ederim ki, Allah Rasûlü'nün yaptığı her işi yapacağım.*" Onun icratlarının esası, Hz Peygamber'in uygulamalarının tamamlayıcısı ve devamı niteliğini taşımaktadır. Zîra kendisinin söylediği "*Ben bid'atçı değil, ancak uyucuyum.*"⁴¹ sözleri de bu düşüncesini doğrulamaktadır. Çağdaş bir araştırmacı olan Tâhâ Hüseyin'in onun devlet idaresi hakkında şu tespiti dikkat çekicidir: "*Hz Hz. Ebû Bekr ve Ömer'in devlet idaresinde esas aldıkları temel, mümkün olduğunca Hz Peygamber'in yolunu takip etmek olmuştur.*"⁴²

O,devlet idaresinde yeni bir yönetim anlayışı ve prensibi ortaya koymamıştır.⁴³ Hz. Peygamber'in karar ve uygulamaları onun için en önemli örnek olmuştur. Yine o, devlet içinde yeni bir yapılanmaya gitmemiştir. Zîra hilâfetteki ömrünün büyük bir bölümünü sürekli savaş ve mücadele ile geçiren halîfenin bu tür bir yapılanmayı gerçekleştirmeye fırsatı bile olmamıştır. Kaldı ki, onun dönemindeki ihtiyaçlar yeni bir yapılanmayı gerekli kılacak kadar değişme ve gelişmeye uğramamıştır. Bu yüzden, Hz. Ebû Bekr dönemini, Hz Peygamber döneminin bir devamı niteliğinde olduğunu söylemek mümkündür.

Hz. Ebû Bekr idarî konularda ciddi bir karar alacağı zaman, sahâbenin seçkin kişilerine danışmayı prensip edinmiştir.⁴⁴ Onun yanında

⁴¹ Et-Taberî, III, 224.

⁴² Tâhâ Hüseyin, *el-Fitnetü'l-Kübrâ*, Misir, ty. 1, 10.

⁴³ F. Buhl, "Hz. Ebû Bekr", *M.E.B.I.A.* İstanbul, 1977, IV, 13; Not: Milli Eğitim Bakanlığına ait İslâm Ansiklopedisi, M.E.B.I.A. kısaltmasıyla, Diyanet İslâm Ansiklopedisi de DIA kısaltmalarıyla kaynak gösterilmiştir.

⁴⁴ Ibn Asâkir, *Târîhu Dimask*, Beyrût, 1987, I, 127; Abbas Mahmûd el-Akkâd, *Hz. Ebû Bekr'in Sahsiyeti ve Dehâsi*, çev: Ali Özek, İstanbul, 1974, 124

sürekli danışacağı re'y (görüş ve bilgi sahipleri) topluluğu her zaman bulunmuş ve onların görüşlerine son derece önem vermiştir. Kaynakların verdiği bilgiye göre bu heyete (danışma kurulu) danışılacak bir mevzu söz konusu olduğunda Ensâr ve Muhâcirleri de davet ederek, bu kurul ile istişarede bulunuyordu. Onun istişare heyetinde Hz. Ömer (13-23/634-644), Hz. Osman (23-35/644-656), Hz. Ali (35-40/656-661), Zeyd b. Sâbit (öl. 33/655), Abdurrahmân b. Avf (öl. 32/654), Mu'az b. Cebel (öl. 18/639) gibi seçkin ilim ve fıkıh ehli yer almıştır. Bunların hepsi o dönemde fetva veren insanlardı.⁴⁵ O, önemli gördüğü işlerde meşveret meclisinden çıkan kararlara büyük önem vermiştir. Onların kararlarına riayet etmiş, yürürlüğe koymuştur.⁴⁶ Büyük ölçüde bu kuruldaki kararlar halife için bağlayıcı olmuştur. Fakat onların görüşlerinde İslâm'ın ve müslümanların aleyhine bir durum gördüğünde her türlü riski göze alarak doğru bildiği yolda ilerlemiştir. Yani, bu konuda kendi ictihadına göre hareket etmiştir.⁴⁷ Bir başka ifâde ile kurulun üzerinde anlaşılamadığı, tereddüt ettiği, önemli ve acele karar verilmesi gereken hususlarda kendi re'yine göre hareket etmiştir. Burada başkanlığın kendisine verdiği yetkileri bir devlet adamı sorumluluğu ve ciddiyeti içinde kullanmıştır.

O, İslâm ümmetinin korunması ve devamı bakımından siyasî gücün önemini her şeyin üstünde tutmayı kendisine ilke edinmiştir. Bu yüzden merkezî otoriteye baş kaldıranlara karşı amansız bir mücadele başlatmıştır.⁴⁸ Hatta müslümanlara öncülük ederek bizzat ordunun başına geçmiş ve Medîne'ye karşı yapılan saldırıların püskürtülmesinde müslümanları harekete geçirmiştir.⁴⁹

O, isyâncılarla mücadele ederken kesinlikle herhangi bir kabileden yardımını almayı düşünmemiştir.⁵⁰ Böyle bir girişim müslümanların acziyetini ortaya koyacağı gibi, bazı tavizler vermeyi de gerektirecekti. Halbuki halife, isyâncılara karşı sürekli devletin güçlü olduğu izlenimini hissettirmek istemiştir. Ayrıca böyle bir girişim müslümanları moral açısından umutsuzluğa düşürecekti.

O, idarî politikasını Hz. Peygamber'in uygulamalarına dayandırmıştır.⁵¹ Kur'ân ve Sünnet, müslim ve gayr-i müslim teba arasındaki iliş-

⁴⁵ Ibn Asâkir, I, 127 vd.; el-Ya'kûbî, II, 133; Ibn Hubeys, *Gazâvâtü Ibn Hubeys*, thk. Süheyl Zekkâr, Beyrût, 1992, I, 143 vd.; Algül, II, 238

⁴⁶ Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, Kahire, 1975, 239

⁴⁷ Ibn Sa'd, III, 178

⁴⁸ A. Ahmed Ebû Süleymân, *İslâm'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, çev. Fehmi Kuru, İstanbul, 1985, 64-5.

⁴⁹ İbnü'l-Esir, II, 344.

⁵⁰ Et-Taberî, III, 264.

⁵¹ Ebû Ubeyd, 713; Büstî, 425.

kilerde daima başvuru son merci olmuştur.⁵² Rasûlüllâh'ın görevlendirdiği vâli ve bürokratları aynı şekilde görevde bırakmaya azami önem göstermesi onun devlet idaresindeki bir başka özelliğini yansıtır. Örneğin, Bizans İmparatorluğu ile savaş kararı kesinleşince Hz. Peygamber'in Umman'da görevlendirdiği Amr b. el-As'ı (öl.43/664) Filistin bölgesinde görevlendirmek istediğini gayet nazik bir dille Amr'a iletmış, eğer uygun görürse kendisini bu bölgeye göndermeyi düşündüğünü bildirmişti.⁵³ Amr, halîfenin bu nazik talebini severek kabul ettiğini bildirince Hz. Ebû Bekr onu Filistin'e göndermiştir.⁵⁴

Hz. Ebû Bekr'in devlet idaresindeki dikkat çekici özelliklerinden birisi, ülkeyi çeşitli vilâyetlere ayırarak, her vilâyete bir vâli tayin etmesidir. Görevlendirdiği bu vâlilere halka namaz kıldırmanın yanı sıra, adlî-kazâî, idarî ve askerî sorumlulukları da yüklemiştir. Onun dönemindeki vilâyetler ve bunları idare eden vâliler şunlardır:⁵⁵

Mekke: Attâb b. Esîd (öl. 13/634)

Tâif : Osmân b. Ebî'l-Âs (öl. 51/671)

San'a' : Muhâcir b. Ebî Ümeyye (öl. 12/633)

Hadramavt: Ziyâd b. Lebîd (öl. 41/661 ?)

Havlân: Ya'lâ b. Ümeyye

Cened : Muâz b. Cebel

Bahreyn: Alâ b. el-Hadramî (öl. 21/642)

Rim'a' ve Zebid: Ebû Mûsa el-Eşarî (öl. 42/662-3)

Bunların dışında Cerîr b. Abdillâh'ı (öl. 51/671) Necrân'a, Abdullâh b. Sevr'i Cüraş'a, İyâd b. Ğanm'i (öl. 20/641) Dûmetü'l-Cendel'e göndermiştir. Şam'a ordu sevk etme kararı aldığı anda, Ebû Ubeyde'yi Hıms'a , Amr b. el-As'ı Filistin'e, Yezîd b. Ebî Süfyân'ı (öl. 18/639) Dımaşk'a ve Şurahbîl b. Hasene'yi (öl. 18/639) de Ürdün'e tayin etmiştir.⁵⁶ Bu komutanlar gittikleri bölgelerin aynı zamanda vâlileri olarak görev yapmışlardır.⁵⁷ İdareci ve komutanların aynı anda iki işi yürütmele-

⁵² M. Sâlih Ari, *Hz. Ebûbekir ve Ridde Savaşları*, İstanbul, 1996, 59

⁵³ Et-Taberî, IV, 29; Ibn Asâkir, I, 132.

⁵⁴ El-Belâzürî, *Fütûhu'l-Buldân*, Beyrût 1978, 116; çev: M. Fayda, *Fütûhu'l-Buldân (Ülkelerin Fethi)*, Ankara, 1978, 157

⁵⁵ Et-Taberî, IV, 50; İbnü'l-Esîr, II, 420-21; el-Hudari Bek, *Muhâdarât Tarîhu'l-Ümemi'l-İslâmiyye*, Misir, t.y., I, 291-2; I. Muhammed Kutub,, *es-Siyâsetü'l-Mâliye li-Ebî Bekr*, el-Hey'etü'l-Misriyye, 1990, 60

⁵⁶ El-Vâkidî, *Fütûhu's-Sâm*, Misir, 1935, I, 4 vd.

⁵⁷ Et-Taberî, IV, 50; Diyarbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, Beyrût, t.y., II, 222-3; el-Ya'kûbî, II, 138; İbnü'l-Esîr, II, 211; Ibn Asâkir, I, 131; el-Hudari, I, 285-6.

rinin sebebi, o dönemde henüz askerî idareyle sivil idarenin birbirinden ayrılmamış olmasından kaynaklanmaktadır.

Halife bu komutanlara, “*Şayet birlikte savaşırsanız, savaşın olduğu bölgenin vâlisi aynı zamanda komutanınızdır*”⁵⁸ şeklinde talimat vermiş ve komutanların düşebileceği ihtilafın önünü kesmiştir. Daha sonra Hâlid b. Velîd, Şam bölgesindeki komutanların üzerine umûmî komutan ve vâli atanmıştır.⁵⁹

Hız. Ebû Bekr, komutanlarla irtibatını hiç kesmemiştir. Sürekli onlara talimatlar göndermiş, bölgelerinde olup bitenler hakkında bilgi almıştır. Herhangi bir bölgede fetihten önce veya sonraki gelişmeler hakkında sürekli bilgi edinmiştir. Zaman zaman komutanlarına uyarıcı yazılar göndermiş veya onları Medîne’ye çağırıp sorgulamış, şayet önemli bir durum yoksa tekrar görevlerine yollamıştır.⁶⁰ Eğer atadığı komutan yetersiz ise onu görevden almış, yerine daha liyakatlisini getirmiştir.⁶¹ Bunların yanı sıra o, deneyimsiz vâli ve komutanların icraatlarına bakmış, onları başarılı bulmuşsa ödüllendirmiş ya da daha üstün görevlere atamıştır. Nitekim Ebû Süfyan’ın oğlu Yezîd’i komutan tayin ederken “*Seni deniyorum, başarılı olursan daha yüksek görevlere gelirsin. Şayet vazifeni gereği gibi yapamazsan azlolunursun.*”⁶² sözleri bunu göstermektedir.

Vâli ve komutanlar bu şekilde görevlendirilirken, hükümet merkezinde de bazı idarî taksimat yapılmıştır. Buna göre, Hız. Ömer kazâî işlere, Ebû Ubeyde Şam’a gönderilmeden önce mâlî işlere bakıyordu. Hız. Ali, Hız. Osmân ve Zeyd b. Sâbit de Halife’nin kâtipliğini yapmaktaydılar.⁶³ Ayrıca Abdullah b. Erkam, Hanzala b. Rebî’ (öl. 45/665) onun kâtipleri arasında bulunuyordu.⁶⁴

Hilâfeti süresince onun akrabalarından hiç birisine vâlilik görevi vermemesi, kabilesinden kimseyi bürokraside görevlendirmemesi dikkat

⁵⁸ El-Belâzürî, *Fütûh* 117; çev. 157; et-Taberî, IV, 32.

⁵⁹ El-Belâzürî, *Fütûh*, 122; çev. 167; Ibn Asâkir, I, 131; el-Ya’kubî, II, 133.

⁶⁰ El-Vâkidî, *Kitâbü’r-Ridde*, 81 vd.; et-Taberî, III, 254; Ibn Hubeys, I, 92; Ibn A’sem, *Kitâbü’l-Fütûh*, Beyrût, t.y. I, 44; el-Kilâî, *el-Hilâfetü’r-Râside ve’l-Butûletü’l-Hâlîde fî Hurûbî’r-Ridde*, thk. A.Ganm, Kahir 1979, 163 vd.; Hamidullah, *el-Vesâikü’s-Siyâsiyye*, Beyrût, 1985, 352.

⁶¹ El-Belâzürî, *Fütûh*, 117; çev. 157.

⁶² Ibnü’l-Esir, II, 404; Algül, II, 238

⁶³ Et-Taberî, IV, 50; Ibn Habîb, *Kitâbü’l-Muhabber*, Beyrût, t.y., 337; Ibn Abdi Rabbih, *Kitâbü’l-İkdü’l-Ferîd*, thk. A. Emîn ve dig. Kahire, 1926, IV, 225; el-Hudârî, I, 292; Kutub, 59.

⁶⁴ Ibn Abdi Rabbih, IV, 163; Cehsiyârî, *Kitâbü’l-Vüzerâ ve’l-Küttâb*, thk. Mustafa Sakkâ ve dig. Misir, 1980, 15

çekici özellikleri olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶⁵ O bürokraside görevlendirdiği kişilerde ehliyetten başka hiçbir ölçü aramamıştır. Hilâfeti zamanında Kureyş'ten olmayan, bazı yüksek dereceli bürokratların bulunması bunun en açık göstergesidir.⁶⁶ Ayrıca, Araplar'ın henüz içlerinden atamadıkları, kabîle asabiyeti gerçeğini göz önünde bulundurursak, bürokraside görev dağılımı yaparken, kabileler arası dengeyi gözeterek, hiçbir kabileyi devlet ile karşı karşıya getirmemesi, bu konuda herhangi bir kargaşaya meydan vermemesi onun ne derece maharetli bir devlet adamı olduğunu ortaya koyması bakımından önemlidir.

Hiz. Ebû Bekr atadığı vâli veya komutanlara her türlü idarî işlerin yanında andlaşma yapma, onları onaylama ve yürürlüğe koyma, ganimetleri paylaşırma gibi görevler de vermiştir. Komutan ve idarecilerin yaptıkları andlaşmaları yürürlüğe koyan Halife, andlaşmaların hükümlerine de aynen riayet etmiştir.⁶⁷ Yine o, idarecilerini başıboş bırakmamış, yeri geldiğinde onların icraatlarını denetlemiştir. Nitekim, Rasûlullâh vefat ettiğinde Yemen'de bulunan Muâz b. Cebel'e Ammâr b. Yâsir ile bir yazı göndermiş ve Medîne'ye gelmesini istemiştir.⁶⁸ Muâz, Medîne'ye geldiğinde, halife onu, "Hesabımı ver" diye sorguya çekince, Muâz, bu duruma sinirlenmiş ve "Ben hem Allah'a hem de sana mı hesap vereceğim." diye tepki göstermiştir. Hatta bundan sonra halîfenin vereceği hiçbir görevi kabûl etmeyeceğini belirtmiştir.⁶⁹

O, zaman zaman halka idarecilerden rahatsız olup olmadıklarını sormuş, bürokratlarını denetlemiştir. Örneğin, h.12.yılı hac mevsiminde Mekke'ye geldiği zaman halka, buradaki vâlisi Attâb b. Esîd'den memnun olup olmadıklarını sormuş, halkın hiçbir şikayette bulunmaması halîfeyi memnun etmiştir.⁷⁰

Hiz. Ebû Bekr'in önemli icraatlarından birisi ilk kez "Beytü'l-Mâl" müessesesini, yani maliyeyi kurmasıdır.⁷¹ Halife bu müessesenin başına Ebû Ubeyde'yi getirmiştir. Fakat onun zamanında Devlet Hazinesi'nin boş olması dikkat çekmektedir. Çünkü o malların hazinede birikti-

⁶⁵ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ-i ve'n-Nihâl*, thk. M.I. Nasr ve dig., Beyrût, t.y., IV, 141.

⁶⁶ Hatiboglu, 149

⁶⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, Kahire, 1396 159; Serahsî, *Serhu Kitabi's-Siyeri'l-Kebîr*, thk. S. Müneccid, Kahire, 1991, I, 39; Dogustan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul, 1989, II, 60.

⁶⁸ El-Büstî, 427-8.

⁶⁹ İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, Kahire, 1925, I, 60.

⁷⁰ İbn Sa'd, 187.

⁷¹ Es-Süyûtî, 23.

rilmesini doğru bulmamış ve ihtiyaç sahiplerine dağıtmıştır.⁷² Halka "atâ" (maaş) uygulamasını başlatmıştır.⁷³

Hız. Ebû Bekr Medîne'ye hicret ettikten bir müddet sonra, şehre bir mil uzaklıkta bulunan ve kenar bir mahalle olan Sunh'ta ikamet etmiştir. Halife olduktan sonra da altı ay kadar yine burada kalmış, fakat idarî işlerin yoğunluğu nedeniyle Medîne'ye, yani devletin başkentine gelme zorunluluğu doğmuştur. Halife Sunh'ta bulunurken evinin bir odasını Beytü'l-Mâl olarak kullanmıştır. Medîne'ye taşındıktan sonra aynı şekilde evin bir bölümünü devletin hazinesi olarak tahsis etmiştir.⁷⁴

Komutanlar tarafından elde edilen ganimetlerin beşte biri Medîne'ye gönderilmiş, Beytü'l-Mâl'de toplanmıştır. Hız. Ebû Bekr zamanında malîyenin başlıca gelir kaynakları, zekât ve sadaka malları ile harplerde elde edilen ganimetlerin beşte birinden ayrılan paylardan oluşuyordu.⁷⁵

Halife ve devlet memurlarının maaşları Beytü'l-Mâl'den ödeniyordu. Devlet başkanı başlangıçta hazineden maaş almıyordu.⁷⁶ O, devlet idaresi yanında eski mesleği olan ticaretini sürdürerek ailesinin geçimini temin ediyordu. Fakat işlerinin yoğunluğu artınca ticarete vakit ayıramaz olmuş ve maddî yönden zor duruma düşmüştür. Onun bu durumunu fark eden Hız. Ömer, kendisine hazineden maaş bağlanmasını önermiş ve birlikte malîye bakanı Ebû Ubeyde'ye giderek kendisine maaş tahsis edilmiştir.⁷⁷ Halife bundan sonra vefatına kadar hazineden maaş almaya devam etmiş ve vefatına yakın kendisine ait bütün malların Beytü'l-Mâl'e devredilmesi için kızı Aîşe'ye vasiyette bulunmuştur.⁷⁸

Hız. Ebû Bekr Beytü'l-Mâl'de toplanan malları hak sahiplerine dağıtırken eşitlik ilkesini göz önünde bulundurmıştır. Aynı zamanda bu ilkeye bütün uygulamalarında riayet ettiğini görüyoruz. O, köle ile efendisine eşit miktarda mal vermiş ve insanlar arasındaki sınıf farkını orta-

⁷² Ibn Sa'd, III, 213; Menazir Ahsen, "Beytü'l-Mâl ve İslâm Ekonomisinde Rolü", çev. M.Erkâl, *Atatürk Ü.I.F.D.* s. 6, Erzurum, 1986, 220; Not: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesine ait dergilerdeki makaleler, Atatürk Ü.I.F.D. şeklinde, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine ait dergilerdeki makaleler de, A.Ü.I.F.D. kısaltmalarıyla gösterilmiştir.

⁷³ Abdüazîz Durî, *İlk Dönem İslâm Tarihi Bir Önsöz*, çev. Hayrettin Yücesoy, İstanbul, 1991, 100

⁷⁴ Ibn Sa'd, III, 186, 213; et-Taberî, IV, 50; İbnü'l-Esîr, II, 421; el-Kettânî, I, 126; Salih Tug, *İslâm Vergi Hukuku'nun Ortaya Çıkışı*, Ankara, 1963, 22, 40-1.

⁷⁵ Kutûb, 81 vd.

⁷⁶ El-Hudârî, I, 292 vd

⁷⁷ Ebû Ubeyd, 330; el-Kettânî, I, 415; el-Hudârî, I, 293; C. Abdülhâdî Mes'ûd, 115 vd.

⁷⁸ Ibn Sa'd, I, 193; Ebû Ubeyd, 340.

dan kaldırmıştır.⁷⁹ Halîfe, insanlara mal dağıtırken, onların zekâta tâbi mallarının olup olmadığını sormuş ve ondan sonra haklarını vermiştir.⁸⁰

Hiz. Ebû Bekr, Beytü'l-Mâl'de toplanan at, deve, silâh gibi savaş malzemelerini, Allah yolunda cihâd maksadıyla kullanmıştır. Bunların dışındaki malları insanlara eşit dağıtmasını bazı sahabiler uygun bulmamışlar ve onu bu konuda uyarmışlardır. Halîfe onlara, "*Bu, dünya geçimdir ve bunda eşitlik tercihten daha hayırlıdır.*"⁸¹ karşılığını vererek bu isteklerini uygun bulmamıştır. Bahreyn'den toplanan vergiler Medîne'ye gönderildiğinde, haîfe öncelikle halka Rasûlüllâh'ın kendilerine mal vereceğine dair söz verdiği kişileri çağırarak, onların hakkını vermiş, kalan malları halka eşit miktarda dağıtmıştır.⁸² Halîfe'nin Bahreyn'den gelen malları dağıtırken bile Hiz. Peygamber'in vasiyetini göz önünde bulundurması, bu kişilere öncelik tanınması, onun Rasûlüllâh'ın karar ve uygulamalarına ne derece bağlı kaldığının bir başka göstergesidir.

Hiz. Peygamber'in zamanında olduğu gibi, onun döneminde de askerlik hizmetleri gönüllülük esasına dayanıyordu. Ordunun maaşını bizzat komutanlar savaşta elde edilen ganimetlerden veriyorlardı.⁸³ Yine askere maaş dağıtılırken eşitlik ilkesine riayet ediliyordu.⁸⁴

Devlet idaresinde tamamen eşitlik ve adâleti ön planda tutan Hiz. Ebû Bekr'in yönetimi hakkında Tâha Hüseyin şöyle övgüyle söz eder: "*İnsanlık tarihi geçirdiği deneyim ve ulaştığı kalkınma, sahip olduğu yönetim şekilleri ve egemenlikteki düzenlemelere rağmen, şimdiye kadar Hiz. Ebû Bekr ve Ömer'in gerçekleştirdiği sosyal adâlet ve siyasal eşitliğe ulaşacak bir yönetim modeli ortaya koyamamıştır.*"⁸⁵

C. HİZ EBÛ BEKR'İN BAZI ÖNEMLİ SİYASÎ KARARLARI

1- Üsâme Ordusu:

Bilindiği gibi Hiz. Peygamber, Mûte savaşına bir misilleme amacıyla bu savaşta şehid edilen Zeyd b. Hârise'nin (öl. 7/629) oğlu Üsâme komutasında bir ordu hazırlıyordu. Ordunun karargahı Medîne yakınlarındaki Curf denen yerdeydi. Orduda Hiz. Ebû Bekr, Ömer gibi

⁷⁹ İbn Sa'd, III, 213; Ebû Ubeyd, 309.

⁸⁰ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*, çev. A.M. Büyükkınar ve dig., I, 314; Ebû Ubeyd, 504.

⁸¹ Ebû Yûsuf, 45-6; Ebû Ubeyd, 335-37; el-Kettânî, I, 224-25.

⁸² Ebû Yûsuf, 81

⁸³ Mustafa Zeki Terzi, *Hiz. Peygamber ve Hulefâ-i Râsîdîn Döneminde Askerî Teskilât*, Samsun, 1999, 22.

⁸⁴ El-Hudârî, I, 293.

⁸⁵ Hüseyin, I, 5-6

sahabîler bulunuyordu. Bu hazırlıklar yapılıyorken, Raûlüllâh'ın vefat etmesiyle ortaya çıkan belirsizlikten ordu dağılmıştı.⁸⁶ Defîn olayının tamamlanması ve Hz. Ebû Bekr'in başkan seçilmesinden sonra, ordunun ne olacağı konusu kafalarda önemli bir soruydu. Ashabın hemen hemen tamamı ülkenin içinde bulunduğu nazik durumu dikkate alarak bu seferin iptal edilmesinden yana idi. Çünkü onlar güç bakımından zayıf oldukları kanaatinde idiler ve düşmana karşı çaresiz kalacaklarına inanmışlardı.⁸⁷

Hz. Ebû Bekr bu girişimin Hz Peygamber tarafından başlatıldığını, dolayısıyla onun başlattığı bir işi yarım bırakamayacağını öne sürmüş, ordunun sevk edilmemesine yönelik bütün uyarı ve engellemelere karşı direnmişti. Bu konudaki kanaatini şu kararlı sözlerle ifade etmiş ve olaya son noktayı koymuştur: “*Onun bağladığı düğümü ben asla çözemem*”⁸⁸

Bu sözler, yeni devlet başkanının kendisinden önceki icraatları devam ettireceğini ortaya koyduğu gibi, devlet idaresinde takip edeceği siyaset açısından da önemli idi. Bunun yanında o bu orduyu göndermekle idarede başkanlığın kendisine verdiği yetki çerçevesinde tek otorite olduğunu göstermiştir. Bazı kişilerin arzu ve emellerine göre hareket etmeyen, her istenilene boyun eğmeyen kararlı bir devlet adamı portresi çizmiştir. Yine o, Peygamber'in seçtiği komutan Üsâme'yi tayin etmekle, henüz Arapların içlerinden atamadıkları üstünlük hırslarını kökünden kazıdı. Ordunun gönderilmesine engel olamayanlar bu sefer, Üsâme'nin değiştirilmesini istemişlerdi. Bu isteklerini Hz Ömer vasıtasıyla halîfeye bildirmişler⁸⁹ fakat sonuç alamamışlardı.⁹⁰ Hz. Ebû Bekr, “*Vaktiyle siz, babasına da aymı itirazda bulunmuştunuz.*” diyerek bu talebi reddetmiş ve derhal karargâhta toplanmalarını emretmiştir. Kendisi de karargâhın bulunduğu yere (Curf) giderek orduyu sevk etmiştir 1 Rebiulâhîr 11 (26 Haziran 632). Üsâme'yi uğurlarken kullandığı “*Sana Rasûlüllâh'ın emrettiğinden başka bir tavsiyede bulunmuyorum*”⁹¹ sözleri oldukça anlamlıdır.

Bu ordunun gönderilmesinin hem müslümanlar ve hem de devlete isyân eden veya tereddüt içinde bekleyen Arap kabileleri arasında önemli siyasî etkisi olmuştur. Çünkü ordunun sevk edildiğini görenler, şayet müslümanlar güçlü olmasalardı bu orduyu gönderemezlerdi gibi bir hisse kapılmışlar⁹² ve bu şekilde tereddüt içinde bekleyen bir çok kabile Medîne'ye temsilcilerini göndererek devlete bağlılıklarını bildirmişlerdir.

⁸⁶ Ibn Sa'd, II, 248-50; Ibnü'l-Esîr, II, 317-18; el-Ya'kûbî, II, 113; es-Süyûtî, 74; F.K. Hitti, *Siyasî Kültürel İslâm Tarihi*, çev. S.Tug, İstanbul, 1980, I, 223-24

⁸⁷ El-Vâkidî, 31.

⁸⁸ El-Akkâd, 173.

⁸⁹ Et-Taberî, III, 212, 226; Siblî, VI, 70-71.

⁹⁰ Mustafa Fayda, “Hz. Ebû Bekr” *DİA*, İstanbul, 1994, X, 103.

⁹¹ El-Ya'kûbî, II, 127.

⁹² Ibnu'l-Esîr, II, 336.

Ayrıca bu ordunun yaklaşık 1.5-2 aylık bir süreden sonra hiçbir kayıp vermeden ve önemli sayılabilecek ganimetlerle dönmesi⁹³ müslümanlar için hem maddî hem de manevî yönden önemli moral kaynağı olmuştur. Halîfenin bu ilk icraatı, önemli bir siyasî-diplomatik başarı olarak değerlendirilebilir.

2-İsyân ve İrtidât Edenlerle Mücadele

Devlete karşı isyân ve irtidât faaliyetlerinin giderek artması, müslümanları oldukça tedirgin etmişti. Müslümanlar her an bir saldırının gerçekleşeceği endişesi içinde idiler. Hz. Ebû Bekr ise halkı askeri bakımdan hazırlayarak silahlı birlikler haline getirmiş,⁹⁴ olası bir saldırıya karşı savaşa hazır halde tutmuştur. Ayrıca o, Medîne'ye muhtemel bir saldırıyı dikkate alarak, şehrin giriş noktalarındaki önemli mevkilere Hz. Ali, Talha (öl.36/656), İbn Mes'ud gibi ileri gelen sahabîleri yerleştirmiştir. Bu uygulama ile o, ani bir baskına maruz kalmamak için devletin başkentini güvenlik altına almayı amaçlamıştır.⁹⁵ Onun ileriye görerek almış olduğu bu tedbirin haklılığı, üç gün gibi kısa bir süre sonra Medîne'ye yapılan saldırılarla ortaya çıkmıştır.⁹⁶

Hz. Ebû Bekr, devletin bütünlüğünü korumayı, gerekirse tek başına bile kalmayı göze alarak esas gaye edinmiştir. Bu maksatla, henüz hilâfete geldiğinin ilk günlerinden itibaren, merkezî otoriteye karşı isyân eden, müslümanların birlik ve bütünlüğünü bozan unsurlara karşı savaşma kararı almıştır. İçlerinde Hz. Ömer'in de bulunduğu bazı sahabîler bunun doğru bir uygulama olmayacağını savunmuşlardır. Çünkü onlar, Hz. Peygamber'in (a.s) "*İnsanlarla Lâ İlâhe İllallah deyinceye kadar savaşmakla emr olundum. Bunu söyleyen herkes bizim kardeşimiz olur.*"⁹⁷ sözünü delil getirmişler ve özellikle de, zekât vermeyenlere karşı savaşmanın doğru bir karar olmayacağını düşünmüşlerdir. Bu sebeple halîfenin kararına karşı çıkmışlardır.

Hz. Ebû Bekr, bu tür itirazlara hiç bir zaman boyun eğmemiş, "*Şayet Rasûlüllâh'a verdikleri hayvanın yularını bile benden esirgerlerse, yine de onlarla savaşırım*"⁹⁸ sözleriyle, bu konudaki kararlılığını ortaya

⁹³ Et-Taberî, II, 213

⁹⁴ İbnü'l-Esir, II, 336.

⁹⁵ El-Kettanî, I, 294.

⁹⁶ Et-Taberî, II, 223.

⁹⁷ El-Vâkidî, *Kitâbü'r-Ridde*, 31; el-Belâzürî, *Fütûh*, 113; çev. 136; Ebû Yûsuf, 194; ez-Zehebî, *Tarîhu'l-Islâm ve Mesahîru'l-A'lâm (Ahdu Hulefâ-i Rasidîn)* thk. A. Et-Tedmürî Beyrût, 1987, 27; el-Maverdî, 49;

⁹⁸ El-Vâkidî, *Kitâbü'r-Ridde*, 31; el-Belâzürî, *Fütûh*, 103; çev. 136; Buhârî, 30/2-3, II, 507 (nr. 1335); el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Haydarabad, 1344, IX, 182; el-Maverdî, 49; Ebû Yûsuf, 194; en-Nesâî, *es-Sünen*, Misir, 1964, K. Zekât, V,

koymuştur. Çünkü devlete zekât (vergi) vermekten imtina etmek, aynı zamanda onun hukûkî varlığını tanımama anlamı taşımaktadır. Bu yaklaşımla üstelik toplumsal bir eyleme dönüştürerek, mevcut hukûkî düzene cephe alma apaçık bir isyândır. Unutulmamalıdır ki, tebaası sırf müslümanlardan oluşan devletin o dönemdeki en büyük gelir kaynağı halktan zekat adı altında toplanan vergilerdi. Bilindiği gibi vergi toplama bir hükümet fonksiyonudur. Buna karşı gelme bu fonksiyonu inkar anlamına gelecektir. Dolayısıyla merkezî otoriteye karşı başlatılan isyânı kuvvete dayanarak bastırmak, kuşkusuz devletin en tabii hakkıdır. Hatırlatmakta fayda var ki, Hz. Ebû Bekr, merkezî otoriteye son derece önem vermiş ve devletin üstünlüğünü sürekli ön planda tutmuştur. Bunlara ilaveten zekât vermeyenlere göz yummak bir anlamda bunu verenle vermeyenler arasında imtiyazlı bir sınıfın doğmasına zemin hazırlamak anlamına gelecektir. Doğabilecek bu olumsuz duruma fırsat vermeme endişesi, Halîfeyi bu konuda ciddî kararlar almaya sevk etmiştir.

Mürtedlerle savaşmasına sıra gelince, bilindiği gibi mürtedler o dönemde ortaya çıkan bir kısım sahte peygamberlerin peşine takılmışlar ve devlete apaçık cephe almışlardır. Yani kendi dinî kanaatlerini toplumsal alana taşıyarak siyasî eyleme dönüştürmüşlerdir. Bu şekilde mürtetlerin eylemleri, devleti tehdit edecek boyuta ulaşmıştır. Bu durum, yeni devlet başkanını askerî güç kullanmak zorunda bırakmıştır. Hz. Ebû Bekr bu yüzden güç kullanılmasını istemeyenlerin uyarı ve engellemelerini dikkate almamış, onlarla istişareden sonra tercihinin bu yönde kullanmıştır. Fakat, unutmamak gerekir ki, mürtetlerle savaş kararı alan Hz. Ebû Bekr'in amacı, onları yeniden dine döndürmek değil, dinî kisve altında devletin bütünlüğüne yönelik siyasî eylemlerinin önüne geçmektir. Dolayısıyla irtidât savaşlarını Sabri Hizmetli'nin de belirttiği gibi, Medîne Hükümeti'ni tanımayan isyâncılara, devlet otoritesini kabul ettirmek için yapılan dinî-politik savaşlar olarak değerlendirmek gerekmektedir.⁹⁹

Hz. Ebû Bekr'in mürtetlere karşı tutumunda ne derece haklı olduğunu daha sonra anlayan Hz. Ömer, "*Yemin ederim ki, mürtetlere karşı kararlı tutumuyla Allah, Hz. Ebû Bekr'in ferâsetini artırmıştır*"¹⁰⁰ sözleri ile onun kararında isabetli davrandığını itiraf etmiştir.

O, idaredeki mahareti ve kararlı tutumuyla Hz. Peygamber'in vefatından sonra neredeyse yok olmakla karşı karşıya kalan Medîne Hükümeti'ni sağlam temeller üzerine oturtmayı başarmıştır. Başlangıçta dev-

10-11; es-Süyûtî, 74-5; el-Büstî, 430; Mustafa Fayda, *Hâlid b. Velîd*, İstanbul, 1990, 249; Bahriye Üçok, *İslâm'dan Dönenler ve Yalancı Peygamberler*, Ankara, 1967, 56; Kutub, 110

⁹⁹ Hizmetli, 323.

¹⁰⁰ En-Nesâî, K. Zekât, V, 11; el-Mâverdî, 58; Ibn Kesîr, VI, 311; es-Süyûtî, 74

letin içine düştüğü bunalım ve kargaşaya son vererek, devletin bütünlüğünü korumadaki oynadığı rol nedeniyle, hilâfete ne derece ehil olduğunu ortaya koymuştur. Bu uğurda çektiği sıkıntı ve çileyi kızı Aîşe şöyle dile getirmiştir: *"Babamın karşılaştığı zorluklar sağlam dağlara yüklenseydi, onları paramparça ederdi. Medîne 'de nifak hakimdi. Araplar irtidât etti. Yemîn olsun babam, insanların ihtilafa düştüğü her hususu, dindeki önemine göre en acil şekilde çözüme kavuşturdu."*¹⁰¹ Aynı şekilde İbn Mes'ud da, *"Rasûlüllâh'ın vefatından sonra, şayet Allah başımıza Hz. Ebû Bekr'i ihsan etmemiş olsaydı, bizler öyle kararlar almıştık ki, az kalsın mahvolacaktık. O bizleri birleştirdi. Devlete baş kaldıran tüm isyân bölgelerine gidip ölünceye kadar mücadele etmemizi emretti. Allah Hz. Ebû Bekr'e isyâncılara karşı savaşma azmi ve kararlılığı ihsan etmişti."*¹⁰² şeklinde açıklamada bulunarak, Hz.Ebû Bekr'in devlet idaresinde ve bu devletin bütünlüğünü korumada oynadığı rolün önemine dikkat çekmiştir. O, Arabistan'ın büyük bir sarsıntı geçirdiği sırada başkan olmuş, devleti denetimi altına almayı başarmış, merkezî otoriteyi yeniden hakim kılmıştır. Başkanı olduğu hukûkî düzeni Rasûlüllâh'dan devraldığından itibaren zayıflamasını önleyici ve kuvvetli duruma gelmesini sağlayıcı bütün tedbirleri alarak daha güçlü bir konuma getirmiştir. Daha sonra da etrafa ordular göndermek suretiyle, bu devletin siyasal varlığını koruyarak sınırlarının genişlemesine vesile olmuştur.

3-Fedek Arâzisi Meselesi

Hz. Ebû Bekr'in devlet idaresinde oldukça isabetli kararlar aldığı ve icraatlarının tamamen Hz Peygamber'in uygulamalarına dayandığı söylene de, bu onun kararlarının sorgulanamaz olduğu anlamına gelmez. Kaldı ki o, bir devlet başkanıdır ve bazı icraatlarında hata yapması mümkündür. Biz bu araştırmamızda, Hz. Ebû Bekr'in ne derece önemli bir devlet adamı olduğunu elimizdeki verilerle ortaya koymaya çalıştık. Bunu yaparken objektif olmayı göz ardı etmemeye gayret ettik. Bilindiği gibi kaynaklarda farklı ve çelişkili bilgiler yer almaktadır. Bu durum araştırmacının işini hayli zorlaştırdığı gibi, hele hele aynı din mensubu bir araştırmacının objektiflik iddiası, her zaman tartışmaya açık bir husustur. Dolayısıyla, araştırmacı ne kadar objektif ve gerçekleri dile getirmede açık yürekli olsa da, ortaya koyacağı eser önyargıdan uzak olmayacaktır. Biz bu gerçekleri göz önünde bulundurarak mümkün olduğunca yansız, eldeki malzemeye göre makul ve tutarlı ölçüler içerisinde değerlendirmede bulunup bir sonuca varmaya çalıştık. Bunu yaparken Hz. Ebû Bekr'in bazı icraatları ve siyasî kararlarının elbette ki tartışmaya açık olabileceği-

¹⁰¹ El-Belâzürî, *Fütûh*, 104; çev. 138

¹⁰² İbnü'l-Esîr, II, 342.

ni, yapılacak eleştiri ve yorumların, onun devlet adamlığına gölge düşüremeyeceği gerçeğinden hareket ettik.

Hız. Peygamber vefât ettiğinde, geriye kişisel eşyalarının yanı sıra, deve, koyun ve keçilerden olmak üzere bir miktar hayvan, bir gümüş mühür, silah ve bir miktar arâzî bırakmıştı. Hız. Ebû Bekr devlet başkanı olunca Hız. Peygamber'in katırı ile silahlarını Hız. Ali'ye vermiş, ve geriye kalanların sadaka olduğunu belirtmişti. Hayber fethedildiğinde buradaki Fedek arazisinin geliri Hız. Peygamber'e bırakılmıştı. O buranın gelirlerinin bir kısmını ailesinin nafakasına tahsis ederken, geriye kalanını yolculara ve fakirlere veriyordu. Hız. Ebû Bekr, Rasûlüllâh'ın belirlediği şekilde hareket etmeyi tercih etmişti. Kaynakların pek çoğu, Rasûlüllâh'ın kızı Fâtıma (öl. 11/632) ile Hız. Ebû Bekr arasında Fedek arâzisinin mîrası yüzünden bir anlaşmazlığın yaşandığından söz etmektedir. Rasûlüllâh vefat ettiği zaman Fâtıma, geliri babasına ait olan Fedek arâzisinin mîrasını istemişti. Hız. Ebû Bekr, Rasûlüllâh'ın "*Biz Peygamberler mîras bırakmayız. Bizim bıraktığımız ancak sadakadır.*"¹⁰³ sözünü hatırlatarak bu talebini reddetmişti. Fâtıma bu karara itiraz ettiyse de sonuç değişmemiştir. Kaynakların verdiği bilgiye göre, Fâtıma oldukça sinirlenmiş olacak ki, halîfeye, "*Sen öldüğünde vârisin kim olacak?*" diye tepki göstermiş, Hız. Ebû Bekr ona "*Çocuklarım ve eşim...*" karşılığını vermiştir. Bu sözlere Fâtıma "*Bu ne demek oluyor, sen vâris oluyorsun da, biz neden olamıyoruz?*"¹⁰⁴ sözleri ile itirazını sürdürmüş ve ölünceye kadar da Hız. Ebû Bekr'le konuşmamıştır.¹⁰⁵

Unutulmamalıdır ki, Hız. Peygamber bir insandır¹⁰⁶ ve bu yönüyle diğerlerinden bir farkı yoktur. Onun diğer insanlardan farkı Allah ile olan vahiy münasebetidir.¹⁰⁷ Bunun haricinde onun beşer yönü ile diğer insanlar arasında ayırım söz konusu değildir. Bu durum Peygamber çocuğu olmanın ne bir üstünlüğü ve ne de bir ayrıcalığı olmayacağını akla getirmektedir. Dolayısıyla Hız. Fâtıma haklı olarak babasının mîrasını istemişti, fakat bu durum halîfe tarafından Fâtıma'nın düşündüğü gibi yorumlanmamıştır. Meseleye bu açıdan bakıldığında Hız. Fâtıma'nın bu hakkı devlet başkanı tarafından engellenmiş gibi gözükmektedir.

¹⁰³ Müslim, *es-Sahih*, thk. Muhammed Fuad Abdulkakî, Dâru İhyai Kütübü'l-Arabiyye, 1955, K. Cihad, No: 1758, XII, 71-76; İbn Sa'd, II, 314; et-Taberî, II, 208; Ya'kûbî, II, 127; Bustî, 429.

¹⁰⁴ İbn Sa'd, II, 314-15; el-Belâzürî, *Fütûh*, 44; çev. 44; Zehebî, 25

¹⁰⁵ İbn Sa'd, II, 315.

¹⁰⁶ Kur'an, Fussilet, 41/6.

¹⁰⁷ Kur'an, Kehf, 18/110; Bu konuda geniş bilgi için bak. Hâbil Sentürk, "Hız. Peygamber'in Diğer İnsanlardan Farkı" *D.E.Ü.İ.F.D.* İzmir, 1986, ss.181-186; Not: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesine ait dergilerdeki makaleler D.Ü.İ.F.D. kısaltmasıyla gösterilmiştir.

Hiz. Ebû Bekr'in Fâtîma'ya karşı bu tavrı, onun herkese eşit davrandığı ve Peygamber çocuğu bile olsa farklı muamelede bulunmadığı şeklinde yorumlanabilir. Fakat Halîfe'nin bu kararını meşru bir temele dayandırmak için yapılacak bu tür yorumlar meselenin halli için yeterli gözükmemektedir. Bu konuyu değerlendiren Ahmet Akbulut, Peygamberin yukarıdaki sözünün maddi mîras için mi yoksa risâlet görevi için mi söylendiğine dikkat çekmiş ve Hiz. Ebû Bekr'in kararının hatalı olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁸ Fakat risâlet görevinin ilk bakışta sadaka ile ilgisinin olmayacağını akla gelmektedir. Dolayısıyla bu sözün risâlet görevi ile ilgili olabileceği yönündeki yaklaşım ciddî bir tahlile tabi tutulmalıdır ki, bu bizim konumuzun sınırlarını aşmaktadır. Halîfenin bu kararını, eleştiriden ziyâde, dönemin şartları içerisinde değerlendirmek gerekmektedir. Dolayısıyla Hiz. Ebû Bekr, devlet başkanlığının kendisine verdiği yetkiye dayanarak böyle bir karar almıştır. Buradan öteye yapılacak eleştirilerin, spekülâtif bir konudan öteye geçmeyeceği ortadadır. Kaldı ki, Hiz. Peygamber'in bu sözü hangi maksatla söylediğini bilecek en iyi kişi de, sürekli onunla birlikte olan Hiz. Ebû Bekr olsa gerekir.

Hiz. Ebû Bekr'in bu uygulaması, Abbâsî Halîfesi Harun er-Reşîd (el-Me'mûn) zamanına (170-193/786-809) kadar devam etmiş; halîfe bu uygulamanın muhtemelen haksızlık olduğuna inanmış olacak ki, Medîne vâlisine verdiği talimatta, fedek arâzisinin mîrasını, Hiz. Fâtîmâ'nın soyuna verilmesini emretmiştir.¹⁰⁹

4-Hiz. Ömer'in Hilâfete Aday Gösterilmesi

Hiz. Ebû Bekr'in önemli siyasî kararlarından birisi Hiz. Ömer'i hilâfete tayin etmesidir. Bu konu sahabenin önde gelenlerinin bir kısmı tarafından ihtiyatla karşılanmış,¹¹⁰ Hiz Ali, Talha, Zübeyr b. Avvâm (öl. 36/656) gibi bazı sahabîler tarafından eleştirilmiştir.¹¹¹ Hiz Ömer'in hilâfete gelişinin usûle uygun olmadığını ileri süren Tâhâ Hüseyin "Hiz. Ebû Bekr'in istişare olmadan ve oldu bitti ile iktidara geldiğini ileri sürerek beğenmeyen Ömer, kendisine meşveretsiz bey'at edilmesine ses çıkarmamıştır." yorumuyla Hiz Ömer'in atanmasını ve hilâfete getirilmesini eleştirmiştir.¹¹² Bu eleştiriyi haksız ve insafsızca bulduğumuzu belirtmeliyiz. Öncelikle Hiz. Ebû Bekr'e sayıları birkaçı geçmeyen müslümanların dışında, herkesin özgür iradesiyle bey'at ettiğini ve onu devlet başkanı olarak tanıdığını unutmamak gerekir. Zîra Sakîfe toplantısındaki uzunca

¹⁰⁸ Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkisi*, İstanbul, 1992, 134-35.

¹⁰⁹ El-Belâzürî, *Fütûh*, 46; cev. 46

¹¹⁰ Ibn S'âd, III, 199-200; Ibn Kuteybe, *el-Me'ârif*, Beyrût, 1975, 87.

¹¹¹ Ibn S'âd, III, 274 vd.; İbnü'l-Esîr, II, 292.

¹¹² Hüseyin, T., II, 31-32.

müzakereler ve ertesi gün Mescîd'de yapılan bey'at, bu isnada göre hangi şekilde îzâh edilecektir? Bu isnad ancak doğrudan sahabîyi lekelemek, onların üstün ahlâk ve kişiliklerine gölge düşürmeye yönelik olabilir. Böyle bir yaklaşımı ortaya koymada, sahabînin eriştiği üstün ahlâk ve olgunluğu, onların yaşadıkları dönemdeki ruhu anlayamamanın önemli bir etkisi olduğu söylenebilir.

Hiz. Ebû Bekr hastalığı sırasında Abdurrahmân b. Avf'ı yanına çağırıp, Hiz. Ömer hakkındaki düşüncesini sordu. Abdurrahmân Hiz. Ömer'in biraz sert mizaçlı olduğunu hatırlattıktan sonra, "Siz daha iyi bilirsiniz." dedi. Ebû Bekr, hilâfete geldiğinde onun yumuşayacağını söyledi. Abdurrahmân yanından ayrılırken, halîfe ondan aralarında geçen konuşmaları kimseye anlatmamasını istedi. Sonra Hiz. Osmân'ı çağırdı ve aynı soruyu ona sordu. Hiz. Osmân "Onun içi dışından daha hayırlıdır. Onun benzeri aramızda yoktur." dedi ve Hiz. Ömer'in hilâfete lâyık olduğunu söyledi.¹¹³ Bu görüşmeden sonra Halîfe, Hiz. Omân'a şu vasiyeti yazdırdı: "Benden sonra, size başkan olarak Ömer b. Hattâb'ı öneriyorum. Adil davranacağını ümîd etmekteyim. Şayet zulmederse ben gaybı bilemem. Ben sizin için hayırlı olanını tavsiye ediyorum."¹¹⁴

Hiz. Ebû Bekr bu vasiyetin halka tebliğ edilmesini istedi. Bu talep yerine getirilince, yanında bulunan halka, "Size halîfe olarak seçtiğim kişi benim akrabam değildir. Ömer b. Hattâb'ı kabul ediyor musunuz?" deyî sordu. Hepsî bir ağızdan "evet" cevabını verdiler. Hiz. Ebû Bekr, "O zaman onu dinleyin ve ona itaat edin." dedi.¹¹⁵

Hiz. Ömer'in sert mîzaca sahip olduğunu ileri sürerek bu karara karşı çıkan bazı sahabîler, "Böyle bir sorumluluk altına girmekle yarın Allâh'ın huzurunda ne cevap vereceksin?" diyerek Halîfe'ye eleştiride bulunmuşlardır. Bu eleştirenlere Hiz. Ebû Bekr, "Ya Rab! Senin yaratıklarının üzerine onların en iyisini halîfe tayin ettim derim."¹¹⁶ diye karşılık verdi. Sonra ellerini havaya kaldırarak, "Ey Rabbim! Bu kararım la ben sadece onların düzelmesini arzu ettim."¹¹⁷ dedi.

Unutulmamalıdır ki devlet başkanlığı kamuyu ilgilendiren bir husustur. Hiz. Ebû Bekr, bu hususta kamu adına kendi reyine göre hareket

¹¹³ Ibn Sa'd, III, 199; el-Ya'kubî, II, 137; Ibn Kuteybe, *el-Imâme*, I, 23-4; Ibn Abdî Rabbîh, IV, 267

¹¹⁴ Ibn Sa'd, III, 200; Ibn Kuteybe, *el-Imâme*, I, 23-5; es-Süyûtî, 82; Ibn Abdî Rabbîh, IV, 267; el-Bakillânî, *et-Temhîd fî'r-Reddî ale'l-Mulhidetî'l-Muattıla ve'r-Rafıza ve'l-Havâriç ve'l-Mu'tezile*, Kahire, 1947, 197; Himdullâh, *el-Vesâik*, 405

¹¹⁵ Ibn Sa'd, III, 200; es-Süyûtî, 82.

¹¹⁶ Ibn Sa'd, III, 199, II, 212; Ibnü'l-Esîr, II, 292; el-Bakillânî, 197

¹¹⁷ Es-Süyûtî, 82

etmiş ve kararında isabetli davranmıştır. Hz. Ebû Bekr'in müslümanların menfaatini düşünerek böyle bir yolu seçtiği ortadadır. Fakat bu, fertlerin toplum adına siyasî kararlar alabileceği ve bunun haklı bir gerekçe olabileceği anlamına gelebilir mi?¹¹⁸ Buradan Hz. Ömer'in hilâfetine meşru olmadığı anlamı çıkarılmamalıdır. Her ne kadar o atanmışsa da, halkın bey'atı ile göreve gelmiştir. Unutulmamalıdır ki bey'atin en önemli fonksiyonu hilâfete hukûkî bir statü kazandırması, yani hilâfeti tamamlayan bir unsur olmasıdır. Zîra, İslâm toplumunda devlet başkanlığı seçimi müslümanların rızasıyla gerçekleşir. Rıza olmadan bu makama birisinin geçmesi veya geçirilmesi, hukûken bir anlam ifâde etmeyeceği ortadadır.

Hz. Ebû Bekr'in bu kararı almasında, şüphesiz kendi başkanlığının seçimi zamanında ümmetin parçalanma noktasına gelmiş olmasının, böyle bir tecrübe yaşanmasının önemli bir etkisi olmuştur. Müslümanların tekrar aynı tehlike ile karşı karşıya kalmasını istememesi onu bu kararı almaya zorlamıştır.

5-Yapılmasını İsteyip Gerçekleştiremediği Bazı Olaylardan Duyduğu Pişmanlık

Tartışılması gereken bazı siyasî kararların yanı sıra o, bazı kararlarında hatalı davrandığını, bundan pişmanlık duyduğunu veya gerçekleştirmek isteyip muvaffak olamadığı bazı hususlardan duyduğu rahatsızlığı dile getirmiş, bu konudaki ezikliğini sürekli vurgulamıştır. Onun pişmanlık duyduğu hususları kaynaklar kendi ağzından şöyle aktarmaktadır:

a) "*Eş'as b. Kays*¹¹⁹ (öl. 40/661) bana getirildiğinde onu öldürmeliydim. Çünkü o, bende herhangi bir kötülük görürse ona koşan ve yardım eden bir kimse intibamı bırakmıştı."¹²⁰ Hz. Ebû Bekr'in onun hakkında bu tür bir kanaat beslemesinin isyân olaylarını bastırmada ken-

¹¹⁸ Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Akbulut, 137-144.

¹¹⁹ Bu zat, Kinde kabilesinin önde gelenlerindedir. Arap kabilelerinin İslâm'a girmeye başlamasıyla o da Medîne'ye gelmiş ve Hz. Peygamber'e bağlılığını bildirmiştir. Peygamberle görüşmesi sırasında muhtemelen akrabalık ilişkilerini geliştirmek maksadıyla Es'as'ın kız kadesi Kuteyl bnt. Kays ile Rasûlüllâh'in evliliği konusulmuş; Es'as yurduna döndüğünde kadesini Medîne'ye getireceğini kararlaştırmıştı. Yine muhtemelen bu görüşmeler sırasında Hz. Ebû Bekr'in kız kadesi Ummü Ferve ile Es'as'ın evliliği gündeme gelmiş ve bu konuda ona Peygamber tarafından söz verilmisti. Es'as yurduna dönüp, kadesini Medîne'ye getirirken, Peygamber'in vefat haberini duyunca geri döndü ve irtidât etti. İsyân olaylarını bastırması sırasında Hz. Ebû Bekr'i hayli uğrattı. Daha sonra yakalanarak Medîne'ye getirildi. Burada halife tarafından affedilerek kız kadesi ile evlendirildi. Bkz. Ibn Sa'd, I, 328; el-Vakîdî, *Kitâbü'r-Ridde*, 95 vd.; Ibn Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd*, thk. S.Arnaud-A.Arnaud, Beyrût, 1979, III, 617 vd; Ibn Kesîr, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. M.Abdulvahid, Beyrût, 1966, IV, 140 vd.

¹²⁰ El-Beîzü'rî, *Fütûh*, 112; çev. 151.

disini aşırı uğraştırmasının yanı sıra¹²¹ Eş'as'ın daha önce Peygamber ile evlendireceği kız kardeşini Muhâcir b. Umeyye ile evlendirmesinin önemli etkisi olmuştur. Hz. Ebû Bekr, bu olayı duyunca oldukça öfkelenmiş ve Muhâcir ile Kuteyl'in öldürülmesi gerektiğini söylemiş, Hz. Ömer araya girerek bu olayı engellemiştir.¹²²

b) Hz. Ebû Bekr'in "*Hâlid'i Şam'a gönderdiğim zaman Ömer'i Irak'a gönderseydim. Böylece Allah yolunda sağ ve sol kollarımı açmış olurum*"¹²³ söylediği bunu gerçekleştirememenin ezikliği içinde olduğu kaynaklarda yer almıştır. Bunların yanı sıra halifenin zaman zaman "*Keşke devlet başkanı olmasaydım, keşke Ömer veya Ebû Ubeyde'den birisi devlet başkanı olsaydı da ben onardan birisinin yardımcısı olsaydım*" diye düşündüğü nakledilmektedir.¹²⁴

SONUÇ

Yaklaşık iki yıl üç ayı biraz aşkın devam eden Hz. Ebû Bekr'in iktidar süresinin önemli bir kısmı savaş ve mücadele ile geçmiştir. O, İslâm'ın ilk günlerinden itibaren olduğu gibi Hz. Peygamber'in vefatı sırasında onun defnedilmesinden devlet başkanı seçimindeki tartışmalara kadar müslümanların sığınacağı bir merci olmuştur. İnsanlar onu çare olarak görmüşlerdir. Devleti ciddî manada tehdit eden isyân hadiselerinde sürekli müslümanların birlik ve bütünlüğünü korumaya yönelik önlemler almış ve bu konuda oldukça başarılı olmuştur.

Başkanlıktaki liyâkati, ilmi, ferâseti, vakârı, ileriye görme kabiliyeti, onu ön plana çıkaran yöneticilik vasıflarıdır. Devlet idaresinde mutlak kendi dediğini yapan birisi olmadı. İstişareye büyük önem verdi. Sürekli yanında ilim-irfanda ilerlemiş insanlardan oluşan bir danışma kurulu bulundurdu. Onların fikirlerinden, görüşlerinden yararlandı. Bu kuruldan çıkan kararları yürürlüğe koydu. Fakat kurulun bile tereddüt ettiği ciddî ve erken karar verilmesi gereken hususlarda hiç beklemeden oldukça radikal kararlar aldı.

Hz. Peygamber'in vefatıyla ortaya çıkan irtidât adı altındaki devlete isyân hadiselerini önlemede büyük hizmetleri geçti. Bir anlamda ümmetin parçalanmasını önledi. Herkesin tereddüt içinde olduğu bir sıra-

¹²¹ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. İsrail Balci, *Hz. Ebû Bekir Döneminde Diplomatik Münasebetler ve Andlaşmalar*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun, 1996, 158-166.

¹²² Ibn Sa'd, VIII, 147 vd.; Ibn Habîb, 94 vd.; Ibn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 298; el-Ya'kûbî, II, 85.

¹²³ El-Belâzürî, *Fütûh*, 112; çev.151; Ibn Abdi Rabbih, IV, 268-69.

¹²⁴ El-Ya'kûbî, II, 137; Mes'ûdî, *Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*, thk. M. M. Abdulhamîd, Kahire, 1964, II, 308; Ibn Abdi Rabbih, 268-69.

da isyâncılarla mücadele etmek üzere halkına önderlik etti. Kısaca Rasûlüllâh'ın vefatından sonra ortaya çıkan belirsizlikte ve müslümanların Peygambersiz bir hayata intibak sağlamalarında önemli bir köprü görevi gördü. Ayrıca o, idarede güttüğü siyasetle başlangıçta kendisine muhalif olanları tekrar topluma kazandırdı.

O, oldukça güç şartlarda iktidara geldi. Bilgisi, tecrübesi, idaredeki mahareti, cesareti gibi bir çok âmil, bu zor şartları atlatmasında etkili oldu. Devletin güçlenmesinde İslâm toplumunun birlik ve beraberliğinin sağlanmasında önemli katkıları oldu.

Askerî ve siyasal alanda aldığı hayati kararlarla ümmeti parçalanmaktan kurtardı. Bozulan dengeleri yerli yerine tesis etti. Kendisinden sonra devlet başkanı olan Hz. Ömer'e sorunsuz bir devlet, sağlam temeller üzerine oturmuş siyasî bir düzen ve iyi bir yöneticilik örneği bıraktı. Bundan da öte azimli, dirayetli, kararlı, sorumlu bir devlet adamı modeli oldu.

BİBLİYOGRAFYA

- ABDÜRREZZÂK, Ebû Bekr b. Hemmâm, (öl. 211/826), Ebû Bekr b. Hemmâm, (öl. 211/826), *el-Musannef*, I-XI, Beyrût, 1972.
- AHSEN, Menazır, "*Beytü'l-Mâl ve İslâm Ekonomisinde Rolü*", çev. M.Erkâl, *Atatürk Ü.İ.F.D.*, s.6, Erzurum, 1986.
- AKBULUT, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelamî Problemlere Etkisi*, İstanbul, 1992.
- EL-AKKÂD, Abbas Mahmûd, *Hz. Ebû Bekr'in Şahsiyeti ve Dehâsı*, çev. Ali Özek, İstanbul, 1974.
- ALGÜL, Hüseyin, *İslâm Tarihi*, I-IV, İstanbul, 1997.
- ARI, M. Salih, *Hz. Ebîbekir ve Ridde Savaşları*, İstanbul, 1996.
- EL-BAKILLANÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Ali et-Tayyib (öl. 403/1012), *et-Temhîd fî'r-Reddî ale'l-Mulhideti'l-Muattıla ve'r-Rafıza ve'l-Havaric ve'l-Mu'tezile*, Kahire, 1947.
- BALCI, İsrâfil, *Hz. Ebû Bekir Döneminde Diplomatik Münasebetler ve Andlaşmalar*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sam-sun, 1996.
- EL-BELÂZÜRÎ, Ahmed b. Yahyâ, (öl. 279/892), *Ensâbu'l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr-R.Ziriklî, I-XIII, Beyrût, 1996.
- , *Fütûhu'l-Buldân*, Beyrût 1978; çev. Mustafa Fayda, *Fütûhu'l-Buldân (Ülkelerin Fethi)* Ankara, 1978.
- EL-BEYHAKÎ, Ebu Bekr Ahmed b. Hasan b. Ali, (öl. 458/1079), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Haydarabad-Dekkan, 1344.
- BROCKELMANN, Carl, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, Ankara, 1992.
- EL-BUHARÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, (öl. 256/870), *es-Sahih*, I-VI, Dımaşk, 1990.
- BUHL, F., "*Hz. Ebû Bekr*", *M.E.B.İ.A.*, İstanbul, 1977.
- EL-BÜSTÎ, Muhammed b. Ahmed et-Temîmî, (öl. 354/968), *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ*, thk. S. Aziz Beg ve diğ., Beyrût, 1987.
- EL-CEHŞİYÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed, (öl. 310/922), *el-Vüzerâ ve'l-Küttâb*, thk. Mustafa Sakkâ ve diğ. Mısır, 1980.
- ED-DİYARBEKRÎ, Hüseyin b. Muhammed el-Hasan, (öl. 990/1582), *Târîhu'l-Hamis fî Ahvâli Enfesi'n-Nefs*, I-II, Beyrût, t.y.
- ED-DURÎ, Abdülaziz, *İlk Dönem İslâm Tarihi - Bir Önsöz*, çev. Hayrettin Yücesoy, İstanbul, 1991.

- EBÛ SÜLEYMÂN, A. Ahmed, *İslâm'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, çev. Fehmi Kuru, İstanbul, 1985.
- EBÛ UBEYD, Kâsım b. Sellâm, (öl. 223/803), *Kitâbu'l-Emvâl*, Kahire, 1975.
- EBÛ YÛSUF, Y'akub b. İbrahim, (öl. 182/798), *Kitâbu'l-Harâc*, Kahire, 1396 .
- EL-EMÎN, Ahmed, *Fecrü'l-İslâm*, Kahire, 1975.
- EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail, (öl. 324/936), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. H. Ritter, I-IV, Wiesbaden, 1980.
- FAYDA, Mustafa, *Hâlid b. Velîd*, İstanbul, 1990.
- , "Hz. Ebû Bekr" *DİA*, İstanbul, 1994.
- , "Emîru'l-Mü'minin", *DİA*, İstanbul, 1995.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi, "Hariciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler", *A.Ü.İ.F.D.* c.XX, Ankara, 1975.
- , "Mezheblerin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler", *A.Ü.İ.F.D.* c.XXIII, Ankara, 1980.
- HAMİDÜLLAH, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, I-II, İstanbul, 1993.
- , *el-Vesâiku's-Siyasîyye li'l-Ahdi'n-Nebeviyye ve'l-Hilâfetü'r-Raşide*, Beyrût, 1985.
- , *İslâm'da Devlet İdaresi*, çev. Kemal Kuşçu, Ankara, 1963.
- HASEN, İbrahim Hasen, *Siyasî, Dinî, Sosyal, Kültürel İslâm Tarihi*, çev. İ. Yiğit-S.Gümüş, I-VI, İstanbul, 1987.
- HATİBOĞLU, Mehmet S. d, "İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşiliği", *A.Ü.İ.F.D.* c.XXIII, Ankara, 1980.
- HİTTİ, F. K. *Siyasî Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, I-IV, İstanbul, 1980.
- HİZMETLİ, Sabri., *İslâm Tarihi*, (Başlangıçtan İlk Dört Halîfe Sonuna Kadar), Ankara, 1995.
- HODGSON, M.G.S, *İslâm'ın Serüveni*, çev. Komisyon, I-III, İstanbul, 1995.
- EL-HUDARİ Bek, *Muhadarat Tarihi'l-Umemi'l-İslâmiyye*, Mısır, t.y.
- HÜSEYİN, Tahâ, *el-Fitnetü'l-Kübrâ*, I-II, Mısır, t.y.
- İBN ABDİ RABBÎH, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî, (öl.327/939), *Kitâbü'l-Ikdü'l-Ferîd*, thk.Ahmed Emîn ve diğ. I-VII, Kahire, 1926.

- İBN ASÂKİR, Takıyyüddin Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibbetullah, (öl. 572/1175), *Târîhu Dimaşkı'l-Kebîr*, thk. Ahmed Emîn, ve diğ. I-VII, Beyrût, 1987.
- İBN A'SEM, Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Kûfî, (öl. 314/926), *Kitâbü'l-Fütûh*, I-II, Beyrût, t.y.
- İBN HABÎB, Ebû C'afer Muhammed, (öl. 245/859), *Kitabü'l-Muhabber*, Beyrût, t.y.
- İBN HALDUN, Abdurrahmân b. Muhammed el-Mağribî, (öl. 808/1405-6), *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, I-II, İstanbul, 1982.
- İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, (öl. 456/1064), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ahvâ-i ve'n-Nihâl*, thk. M.İ. Nasr ve diğ. I-IV, Beyrût, t.y.
- İBN HİŞÂM, Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Hımyerî, (öl. 213/828), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Sakkâ ve diğ. I-IV, Beyrût, 1936.
- İBN HUBEYŞ, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Muhammed, (öl. 584/1188) *Ğazâvatu İbn Hubeys*, thk. Süheyl Zekkâr, Beyrût, 1992.
- İBN KAYYÎM EL-CEVZÎYYE, Ebû Abdillâh Muhammed, (öl. 751/1372), *Zâdü'l-Me'âd*, thk. Ş.Arnaud-A.Arnaud, I-V, Beyrût, 1979.
- İBN KESİR, Ebû'l-Fida' İmâmüddin İsmail el-Hâfız b. Ömer ed-Dimaşkî, (öl. 774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV, Beyrût, 1966.
- , *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. M.Abdulvahid, I-IV, Beyrût 1966.
- İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim ed-Dîneverî, (öl. 276/889), *el-İmâme ve's-Siyâse*, thk. Tahâ Muhammed ez-Zeynî, I-II, Kahire, t.y.
- , *el-Me'arif*, Beyrût, 1975.
- , *Uyûnu'l-Ahbâr*, I-IV, Kahire, 1925.
- İBN SA'D, Ebû Abdillâh Muhammed, (öl. 230/845), *et-Tabâkâtü'l-Kübrâ*, I-VIII, Beyrût, t.y.
- İBNÜ'L-ESİR, İzzüddin Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed, (öl. 630/1312), *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. C.J. Tornberg, Beyrût, 1965.
- EL-KETTANÎ, Ebû'l-Es'ad Abdülhay el-İdrisî, *Nizamü'l-Hukumeti'n-Nebeviyye el-Müsemma et-Terattibü'l-İdariyye*, I-II, Beyrût, t.y.

- EL-KİLÂÎ, Ebû'r-Rebi' Süleymân b. Mûsâ, (öl. 634/1237), *el-Hulâfetü'r-Râside ve'l-Butûletü'l-Hâlîde fî Hurûbi'r-Ridde*, thk. A.Ganm, Kahire, 1979.
- KOMİSYON, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I-XIV, İstanbul, 1989.
- EL-KUTUB, İbrahim Muhammed, *es-Siyâsetü'l-Mâliye li-Ebî Bekr*, el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1990.
- MÂLİK B. ENES, *el-Muvatta*, çev. A.M. Büyükçınar v. diğ. I-II, İstanbul, 1982.
- EL-MÂVERDÎ, Ebû'l-Hasen Ali b. Habîb, (öl. 450/1058), *el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve'l-Velâyetü'd-Diniyye*, Kahire, 1973.
- MES'ÛD, Cemal Abdülhâdi, Vefa Muhammed Cuma, *İstihlafu Ebî Bekr*, Daru'l-Vefâ, 1989.
- EL-MES'ÛDÎ, Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali, (öl. 346/957), *Mürûcu'z-Zeheb ve Me'adinü'l-Cevher*, thk.M. M. Abdulhamid, I-IV, Kahire, 1964.
- MÜSLİM, Ebû'l-Hasen Müslim b. Haccâc, (öl. 261/874), *es-Sahih*, thk. M. Fuad Abdülbakî, I-V, Dâru İhyai Kütübü'l-Arabiyye, 1955.
- EN-NESÂÎ, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb, (öl. 303/924), *es-Sünen*, I-VIII, Mısır, 1964.
- ŞENTÜRK, Habil, "Hz. Peygamber'in Diğer İnsanlardan Farkı", *D.E.Ü.İ.F.D.* İzmir, 1986.
- ES-SERAHSÎ, Muhammed b. Ahmed, (öl. 483/1104), *Şerhu Kitabı's-Siyerü'l-Kebîr*, thk. Salahuddin Müneccid, I-V, Kahire, 1971.
- ES-SÜHEYLÎ, Abdurrahmân, (öl. 581/1139), *er-Ravdü'l-Unûf*, thk. A. Vekil, I-VII, Kahire, 1967.
- ES-SÜYÛTÎ, Clâlüddin Abdurrahmân, (öl. 911/1532), *Târîhu'l-Hulefa*, thk. Muhammed Muhiddin Abdulhamîd, Mısır, 1952.
- EŞ-ŞİBLÎ, Mevlana, *Asr-ı Saadet*, çev. Ö. Rıza Doğrul, I-VII, İstanbul, 1928.
- ET-TABERÎ, Ebû C'afer Muhammed b. Cerîr, (öl. 310/922), *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, I-XII, Beyrût, t.y.
- TERZİ, Mustafa Zeki, *Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Askerî Teşkilat*, Samsun, 1999.
- TUĞ, Salih, *İslâm Vergi Hukuku'nun Ortaya Çıkışı*, Ankara, 1963.
- ULUDAĞ, Süleyman, "Halîfe", *DİA*, İstanbul, 1997.
- ÜÇÖK, Bahriye, *İslâm'dan Dönenler ve Yalancı Peygamberler*, Ankara, 1967.

- EL-VÂKIDÎ, Ebû Abdurrahmân b. Ömer, (öl. 207/882), *Fütûhu's-Şâm*, Mısır, 1935.
- , *Kitâbü'r-Ridde ve Nebezetün min Fütûhi'l-Irak*, thk. M. Hamidullah, Paris, 1989.
- , *Kitâbü'l-Meğazî*, thk. Marsden Jones, I-III, Beyrût, 1984.
- WELLHAUSEN, Julius, *İslâm'ın En Eski Tarihine Giriş*, çev. Fikret Işıltan, İstanbul, 1960.
- EL-YA'KUBÎ, Ahmed b. İshâk b. C'afer b. Vehb, (öl. 284/807), *Tarih*, I-II, Beyrût, 1960.
- EZ-ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Şemsuddin Muhammed b. Ahmed, (öl. 748/1369), *Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtu Meşahiri'l-A'lâm (Ahdu'l-Hulefa)*, thk. A. et-Tedmürî, I-XX, Beyrût, 1987.
- ZEYDÂN, Corci, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Meğamiz, I-IV, İstanbul, 1976.

ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN DİNİ YASAKLARLA İLGİLİ TUTUMLARI

Araş.Gör. Halil APAYDIN*

I-GİRİŞ

A-PROBLEM VE AMAÇ

Modern Psikolojinin en büyük bulgularından biri şudur: Bir kimse mutlu ve huzurlu yaşayabilmek için bir kısım istek ve arzularını frenlemeli, kendini disiplin altına sokabilmelidir. Yalnız kendini ve kendi çıkarlarını düşünmek, ferdi isteklerin peşinden koşmak insanı bencillığe ve öñü alınamaz arzuların peşine düşmeye götürür.¹ Din ise insanın bu arzu ve isteklerini belli ölçüde sınırlayan ve disiplin altına alan temel bazı emir ve yasaklar getirmiştir. Bu olguyu kabul eden bir insan veya toplumun kendi üstünde ve kendisine muhtaç olduğu bir kudreti kavrayıp kabul etmesi² beklenir. Çünkü bu kudret genel olarak Ahiret'e ait meselelerle dünyaya ait meseleler arasındaki sınırı din vasıtası ile insanlara bildirmiştir.³

Bütün dinler, bazı mukaddes unsurlar ve yüksek fikirler ihtiva eder. Fakat bu, hiçbir dinin sadece birtakım tasavvur ve fikirlerden ibaret olduğu manasına gelmez. Dinler, hiçbir zaman bir görüş, bir tefekkür meselesi, bir idrak konusundan ibaret kalmamış, aksine daimî bir duygu, iradeli bir davranış ve sistemli bir aksiyon olarak ortaya çıkmıştır.⁴

Dinin bizzat kendisinin bilimsel bir şekilde açıklanamayacağı tabii bir şeydir. Kavramların tanımının doğası gereği olarak bilim, dinsel hayatın bütün sırlarını keşfedemez. Din, özü itibariyle bilimsel bir şekilde incelenemez. Bilimsel ya da rasyonel bir yaklaşımla incelenebilecek olan

* O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü

¹ Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, 3. Basım, İstanbul 1982, s.38.

² Necip Taylan, *İlim-Din (İlişkileri-Sahaları-Sınırları)*, Çağrı Yay., İstanbul 1979, s.101.

³ Taylan, a.g.e., s.97.

⁴ Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, Çev.: Turgut Kalbsüz, Ankara 1964, s.38.

dinin sonuçlarıdır.⁵ Dinin toplum yaşamındaki düzensizlik ve çatışma eğilimlerine bir düzen getirme çabası ile ilişkilendirilmesi⁶ ve bu yönünün inceleme alanına alınması da bunun göstermektedir.

Din, insanlığın kopmaz bir parçası olarak her zaman varola gelmiştir. Aynı zamanda fertler ve toplumlar için en büyük bir ihtiyaçtır. Acaba, insandaki bu din ihtiyacı tabii ve zaruri bir ihtiyaç mıdır, yoksa bazı iddialarda yer aldığı gibi ilim ve tekniğin ilerlemesiyle insanlar bu ihtiyacı duymayacaklar mıdır? Gerçekte böyle bir soruya verilecek cevap aklî olacaksa, yapılan araştırmalar dinin tabii ve zarurî bir ihtiyaç olduğunu ortaya koymaktadır.⁷

İnsanın ferdi ve sosyal hayatında dinî inanç ve tutumların önemli bir yeri olduğu gerçeğini görmemek mümkün değildir.⁸ Bülüğdan itibaren kişi, çocukluk çağındaki pasif durumdan sıyrılıp kurtulmaya başlar. Bülüğ dönemine girmiş bir gençten, dine inanmayı ya da inanmamayı gerektiği şekilde düşünce ve davranışlarında göstermesi beklenebilir. Ancak bu belirli bir seviyede olacaktır. Üniversite ise daha farklı bir ortamda farklı inançlar ve görüşlerle karşılaşınca kendi dinî görüşlerini daha objektif olarak yeniden gözden geçirmek zorunda kalacaktır. Okuduğu çeşitli dersler ve kitaplar, insanların gerçeği bulmak için nasıl çaba gösterdiklerini ve bu konuda bir çok farklı görüşlerin ortaya çıktığını anlamasına yardım edecektir.⁹ Böylece dinî inanç ve kanaat bakımından da belli bir seviyeye ulaşmış olacaktır. Ulaşılan bu seviye ile kimileri dindardır ve ibadetlerini muntazaman yaparlar. Kimileri de inançlı fakat emir ve yasaklara karşı lâkayttırlar. Kimisinin ise bu konularla ilgili tereddütleri vardır. İçlerinden bazıları da, toplumun her kuralına olduğu kadar, dinin emir ve yasaklarına da bir türlü uyum sağlayamamışlardır.¹⁰ Bunun sebebi ise üniversite çağının ergenlikten yetişkinliğe geçişin ger-

⁵ Elisabet Özdalga, "Din Din midir Yoksa Başka Bir Şey midir?" Dinsel Fenomenleri İndirgeyici (Redüksiyonist) Yaklaşımların Bir Ön Eleştirisi", **İslamî Araştırmalar Dergisi**, C.III, Sayı:2, 1989, s.38.

⁶ **Ana Britannica**, Ana Yayıncılık ve Sanat Ürünleri Pazarlam A.Ş., C.VII, İstanbul 1987, s.281.

⁷ Pazarlı, a.g.e., s.37.

⁸ *Psychology and Religion, Eight Points of View* by Andrew Reid Fuller University Press of America, First Edition 1977, Second Edition 1988, pp.272, çev.: Talip Küçükcan, **Diyanet Üç Aylık İlmî Dergi**, C.XXIX, Sayı:3, 1993, s.125.

⁹ Erdoğan Fırat, **Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusunun Din Psikolojisi Açısından Araştırılması**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 1977, s.38-39.

¹⁰ Mustafa Öcal, **Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1990, s.145.

çekleştirdiği bir dönem olmasıdır.¹¹ Yine bu dönemde içerisine girilen yeni sosyal çevre, arkadaş grubu ve anne-baba denetiminden uzakta bulunma, genci nasıl hareket edeceği konusunda kararsızlığa sevk eder. Önceden öğrenilen ya da yeni kazanılan dinî bilgilerin yaşanan dünya ile bağdaşmaması gençlerin dinsel öğretileri gereksiz bulması sonucuna yol açabilir.¹² Yine, dinî değerler insanı bağımlı kılıp özgür davranmayı sınırladığı için genç, bir ölçüde bağımlı olma ile bağımsız kalma arasında bir çatışma yaşayabilir.¹³ Bütün bu olumsuzluklara rağmen gençlik çağı dinle ilgili inanışların bilimsel sonuçlara dayandırılarak araştırıldığı bir dönemdir.¹⁴ Gençte görülen sürekli inceleme, şekillenmek üzere olan kişiliğini ve dinle ilgili tutumunu belirlemektedir.

Gençlik çağı; anne-babadan ya da kendine bakan diğer büyüklerden kopma ve bağımsızlık duygusunun oluşma dönemi olmasının yanında aynı ve karşıt cins gruplarla etkili bir sosyal ilişkinin başladığı, değeri olan bir iş, bir uğraş için hazırlanmanın olduğu bir dönemdir. Bütün bu değişimlerin üstesinden gelebilmek için genç, yavaş yavaş bir yaşam felsefesi, bir dünya görüşü ve basit, ama asıl ve "tartışılmaz" ahlâk ve inançlar geliştirmek durumundadır.¹⁵ Diğer taraftan ise, aile ve içinde yaşanan çevrenin etkisi ile artık çocukça alışkanlık ve davranış şekillerinden kurtulması gerekmektedir. Ondan hayatın daha ciddi meselelerini düşünmesi, yetişkinler gibi hesaplı ve temkinli davranması beklenir.¹⁶ Yukarıda sayılan değişimleri yaşayan gencin dine dayanan bir hayat felsefesine ihtiyacı vardır. Çünkü din, hayatta yapılması gereken diğer uumlara (ait olma, emniyet duygusu) katkıda bulunur.¹⁷

İşte bu sebeplerle bu araştırmada üniversite öğrencilerinin dinî yasaklarla ilgili tutumları ve bu tutumları etkileyebileceğini düşündüğümüz bazı değişkenlerin etki dereceleri incelenmektedir.

¹¹ Hasan Zafer Doğan, "Üniversite Gençliğinin Sorunları", **Uluslararası Terörizm ve Gençlik Sempozyumu Bildirileri**, (24-26.4.1985), Cumhuriyet Üniversitesi Yay., s.169.

¹² Mualla Selçuk, **Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2. Baskı, Ankara 1991, s.38.

¹³ Ali Rıza Aydın, "Dini İnkârın Psiko-Sosyal Nedenleri", (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1995, s.37.

¹⁴ Sabahattin Erdener, **İnsan ve Eğitim**, Ayyıldız Matbaası A.Ş., Ankara 1967, s.69.

¹⁵ Haluk Yavuzer, **Çocuk Psikolojisi**, Remzi Kitabevi, 9. Basım, İstanbul 1993, s.304.

¹⁶ Belma Özbaydar, **Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma**, Baha Matbaası, İstanbul 1970, s.61; Fatma Varış, **Ergenin Gelişimine Etki Yapan Kültürel Faktörler**, Ankara 1968, s.105.

¹⁷ Mitat Enç, **Ruh Sağlığı Bilgisi**, İnkılap ve Aka, 8. Basım, İstanbul 1979, s.107.

Böylece bu araştırma ile bazı bağımsız değişkenlerin dinî yasaklarla ilgili olarak öğrencilerin tutumlarını nasıl etkilediğini ortaya koyarak bu yönde yapılması gerekli olan çalışmalara katkıda bulunmak amaçlanmaktadır.

B-TANIMLAR

1-Din:İslam Dini.

2-Dinî Yasaklar:İslam Dininin ortaya koyduğu bütün yasakları değil;günümüz toplum hayatını, özellikle üniversite gençliğinin dine bakışını etkileyebileceğini düşündüğümüz; kumar, içki, faiz, domuz eti ve kadın-erkek ilişkilerindeki bazı sınırlamaları ifade etmektedir.

3-Tutum:(alm. Haltung; fr. Ve ing. Attitude) Herhangi bir uyaran karşısında gösterilen az ya da çok heyecansal öğrenilmiş tepki.¹⁸ Diğer bir tanım ile tutum, kişinin objektif bir durum karşısında o durum ile ilgili düşünce, duygu ve davranışlarını düzenli bir biçimde belirleme tarzıdır.¹⁹

Derinlik ve yoğunluk itibari ile tutumların muhtelif dereceleri vardır. Tutumlar ait oldukları konuya, akla ve mantığa yakınlık derecelerine göre iyi de olabilir kötü de.²⁰ Çünkü tutumlar ,bir bilişsel (düşünceyle ilgili),bir duysal ve bir de davranışsal öğelerden oluşan yapılar olarak düşünülmektedir.²¹ Tutumların düşünceye ilişkin unsuru, ferdin, o tutumuna konu teşkil eden objeye dair bilgi ve inançlarıdır (lehte-aleyhte, iyi-kötü, arzu edilen-arzu edilmeyen). Tutumun ihtiva ettiği duygu unsuru, kişinin o objeden hoşlanması veya hoşlanmaması, onu sevip sevmemesi durumudur. Tutumun davranışa yönelik ögesi ise, tutumla münasebette bulunan her nevi davranışa hazır olma temayülünü ihtiva eder.²²

Tutumlar oldukça uzun süreli dirler. Geçici olarak bireyin gösterdiği bazı eğilimleri, o bireyin tutumu olarak görmemek gerekir. Bu eği-

¹⁸ O.A. Gürün, **Psikoloji Sözlüğü**, İnkılap Kitabevi,İstanbul 1991, s.154.

¹⁹ Hüseyin Peker, **Din Psikolojisi**, Sönmez Matbaa ve Yayınevi, Samsun 1993, s.87; Çiğdem Kağıtçıbaşı, **İnsan ve İnsanlar**, Evrim-Basım-Yayım-Dağıtım, 7. Basım, İstanbul 1988,s.84; Amiran Kurtkan, **Genel Sosyoloji**, Filiz Kitabevi, 4.Baskı, İstanbul 1986, s.22.

²⁰ Meharet Ersin, **Eğitimde Psikolojinin Yönü**, Milli Eğitim Basımevi, C:II, İstanbul 1981,s.78

²¹ J.L.Freedman-D.O.Sears-J.M.Carlsmith, **Sosyal Psikoloji**, Çev:Ali Dönmez,İmge Kitabevi, 2.Baskı,Ankara 1993, s.342;Krş.: Peker, a.g.e., s.87.

²² Peker, a.g.e.,s.87.

limlerin tutum olabilmesi için, bireyin o eğilimleri oldukça uzun süreli olarak göstermesi gerekir.²³

4-Dinî Tutum: “Dinî tutum, kişinin dinle ilgili düşünce, duygu ve davranışlarını belirleme tarzıdır.” Yani kişinin dine dair bilgi ve inançları, dinin bütününden ya da herhangi bir esasından hoşlanması veya hoşlanmaması ve dinle ilgili davranışları, yani lehte ve aleyhteki birtakım faaliyetleri onun dinî tutumunu oluşturur.²⁴

İnsanların diğer konularda olduğu kadar dinî konularda da bir tutum içerisinde olması beklenir. Bu tutum olumlu olabileceği gibi olumsuz da olabilir. Birey, olumlu ya da olumsuz bir dinî tutuma; ailesi, arkadaş çevresi, okuduğu okul, kitle iletişim araçları, dindarların tutum ve davranışları vb. faktörler ile kendi zihinsel gelişiminin değişik derecedeki etkileri ile ulaşır. Bu etkilerle birlikte, bireyin fizikî yapısının da dinî tutumunu etkileyen faktörler arasında olduğunu söyleyebiliriz.

Dinî tutumlar, gerek tek tek unsurları itibari ile, gerekse bütünü ile birbirinden farklı özellikler gösterirler.²⁵

5-Anne-baba tutumu:

7.1-Demokratik anne-baba: Çocuklarını seven ve benimseyen, ilişkileri sevgi ve saygıya dayanan, sorunları konuşup danışarak çözümlen, çocuklarına söz hakkı veren anne-babadır.²⁶

7.2-Otoriter anne-baba: Çocuğu sürekli kontrol altında tutan, kurallara sıkı sıkıya uymasını bekleyen,²⁷ kişiliği hiçe sayan,²⁸ durum ve koşullara bakmaksızın çocuğun kendilerine uymasını bekleyen anne-babalaradır.²⁹

7.3-Koruyucu anne-baba: Çocuğa büyük bir sevgiyle bağlanmış, çok kollayıcı olan ve tüm yaşamlarını çocuğa göre düzenlemiş anne-babalaradır.³⁰

7.4-İlgisiz anne-baba: Çocuğa karşı ilgisiz, maddî ve manevî ihtiyaçlarına karşı duyarsız, sevgi ve şefkâti yetersiz, kontrolü gevşek olan anne-babalaradır.³¹

²³ Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, 3. Basım, İstanbul 1992, s.521.

²⁴ Peker, a.g.e., s.88.

²⁵ Dinî tutumlardaki bazı özellikler ve farklılıklar için bkz.: Peker, a.g.e., s.89-92.

²⁶ Atalay Yörükoğlu, *Gençlik Çağı*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 4.Baskı, Ankara 1987, s.140.

²⁷ Yörükoğlu, *Gençlik Çağı*, s.135.

²⁸ Haluk Yavuzer, *Ana-Baba ve Çocuk*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, s.29-30.

²⁹ Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, Özgür Yay., 18. Baskı, İstanbul 1993, s.199.

³⁰ Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, s.133.

C- GEREKÇE VE ÖNEM:

Gençlik döneminde gözlenen durumlar sonraki evrelerin ara değişkeni niteliğindedir.³² Gençlik çağı yaşamda bir yön ve amacın arandığı, meslekî ve ailevî rollerin üstlenilmesi için gerekli kişilik ve becerilerin kazanıldığı, bireyin daha bağımsız ve sorumlu bir kimse olarak hareket etmeye başladığı bir yetişkin yaşama hazırlanma dönemidir.³³ Bu dönemin psikolojik özelliklerinden olan bir kimliğe sahip olma, yaşam amacı oluşturma ve sorumluluk duygusuna sahip olma gibi konularda, kişinin bağlı bulunduğu dinî inanç ve değerlerin, emir ve yasakların önemli bir etki kaynağı olduğunu görmek zor değildir.

Gençler, çocukluktan yeni çıkmış, hayatı değerlendirmeye yeni başlamışlardır. Bakışlar henüz tazedir, olumsuzluklarla yılğınlaşmamışlardır. Onlar her şeyi daha iyi, daha güzel kılıp, hayatı daha çok yaşamaya değer hale getirme çabalarında ümitlidirler, idealisttirler. Hayatı bir bütün olarak gözlemlemeye çalıştıkları için, bir gün gelip yaşanacaklarını da hesaba katabilmektedirler.³⁴ Diğer bir yönden çocukluktan gençliğe geçişte bedenî olgunlaşmanın yanında düşünce, davranış ve tutum biçimlerinde de karmaşıklık görülmektedir.³⁵ Bu karmaşıklık, gencin toplumda rol ve yer sağlaması, kimliğini bulması³⁶ ile sona erer. Diğer yandan ergenliğin son döneminde genel olarak dinî arayışlar, bocalamalar, şüphe ve kararsızlıklar yatıştır ve bir sonuca ulaşır. Çünkü zihni ve duygusal olgunluğa ulaşmış olur. Bu devrede din ile ilgili kesin tercihler ve kararlar kendini gösterir.³⁷

Farklı gençlik kesimleri vardır. Ancak bilinmelidir ki, toplumda gençlik kesimlerini ayırarak belirtmek, biçimsel bir ayırım yapmak, anlatım kolaylığı açısından yararlıdır. Gençlik kesimleri kesin olarak birbirin-

³¹ Yörükoglu, **Çocuk Ruh Sağlığı**, s.138.

³² Aytaç Açıkalın, "Gençlik Araştırmalarında Yöntem ve Uygulama Sorunları", **Uluslar arası Terörizm ve Gençlik Sempozyumu** (Bildiriler), Cumhuriyet Üniversitesi Yay., Sivas 1985, s.125.

³³ Hasan Zafer Doğan, **a.g.m.**, s.170.

³⁴ Beyza Bilgin, "Gençliğin Gözü İle Ailede Kuşaklar Arası İletişim", **Din Öğretimi Dergisi**, Sayı:28, Mayıs-Haziran 1991, s.81.

³⁵ Birsen Gökçe, "Türkiye'de Gençliğin Konumu", **Uluslararası Terörizm ve Gençlik Sempozyumu** (Bildiriler), s.209

³⁶ Yıldırım Aktuna, "Gençlik Döneminde Toplumsallaşma ve Kuşak Çatışması", **II. Millî Gençlik Kongresi** (Tebliğler), Selçuk Üniversitesi Yay., Konya 1986, s.28-29.

³⁷ Hayati Hökelekli, **Din Psikolojisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1993, s.280.

den ayrılmamakta, iç içe bir özellik taşımaktadır.³⁸ Çalışmamızda üniversite öğrencilerini seçmemizin sebebi ise, bu kesimin, gençliğin en kolay ulaşılabilir kesimi olması ve bilimsel çalışmalara daha çok konu olmasındandır.³⁹

Araştırma, üniversite öğrencilerinin dinî yasaklarla ilgili tutumlarının çeşitli değişkenler açısından ele alınması dolayısıyla önemlidir. Diğer yandan üniversite gençliği üzerine konuyla ilgili yapılan çalışmalara katkısı dolayısıyla da önemli görülmektedir.

Ayrıca, hızlı bir toplumsal değişimin yaşandığı ülkemizde toplumu şekillendirmede en büyük etkiye sahip olan üniversite gençliğinin dinî yasakları algılamadaki farklılığı ortaya koyması açısından da önemlidir.

D-KAPSAM VE ÖRNEKLEM

Bu araştırma, 1994-95 öğretim yılında Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi'ne bağlı Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği ve Tarih Bölümü, Tıp Fakültesi, Ziraat Fakültesi Zootehni ve Tarla Bitkileri Bölümü ile Fen-Edebiyat Fakültesi Biyoloji ve Kimya bölümlerinde okuyan 1. ve 4. sınıf öğrencilerini kapsamaktadır. İlahiyat Fakültesi öğrencilerini, sonuçları çok fazla etkileyeceği ve araştırmanın objektifliğini zedeleyeceği için; diğer fakülte ve yüksekokulları ise araştırma yapılan fakültelerin kapsamı için yeterli olacağını düşünerek araştırmamıza almadık.

Araştırmamıza 1. ve 4. sınıfları almamızın sebebi ise, henüz orta-öğretimden gelen 1. sınıf öğrencilerinin dinî yasaklarla ilgili tutumlarını öğrenmek, 4. sınıflar ile de üniversite öğrenimi boyunca geçen zamanın öğrencilerin dinî yasaklarla ilgili tutumlarında bir farklılık meydana getirip getirmediğini ortaya çıkarmaktır.

Araştırma örneklemini, araştırmanın evreninde belirlenen fakültelerin ilgili bölümlerinin 1. ve 4. sınıflarından seçkisiz (random) örnekleme yöntemiyle seçilen 470 öğrenciden oluşmaktadır. Araştırma örneklemine giren öğrencilerin 238'i 1. sınıf, 232'si ise 4. sınıf öğrencileridir.

Araştırmamızın genel kapsamına giren öğrenci sayısı 1429'dur. Örneklem ise 470 öğrenciden oluşmaktadır. Örneklem grubumuz kapsam

³⁸ Faruk Kocacık, "Cumhuriyet Üniversitesi Öğrencilerinin Sorunları Üzerine Uygulamalı Bir Araştırma", *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı:9, Sivas 1987, s.5.

³⁹ Aytaç Açıkalın, a.g.m., s.127.

grubunun % 32.89'nu içermektedir. Bu oran araştırmamızın sağlıklı bir sonuca ulaşmasını sağlayacak niteliktedir diyebiliriz.⁴⁰

E-BİLGİLERİN ANALİZİ:

Öğrencilerden toplanan anket formlarının hepsi değerlendirmeye alınmış, puanlama elle yapılmış ve her öğrencinin dinî yasaklarla ilgili tutum puanı bulunmuştur.

Daha sonra ise puanlar bağımsız değişkenlerdeki gruplara göre listelere yazılmıştır.

İstatistiksel işlemlerden sonra, bağımsız değişkenlerin öğrenci sayıları (n), dinî yasaklarla ilgili tutumun puan ortalamaları (x), standart sapmaları (S) ve varyansları bulunmuştur.

Denencelerin test edilmesinde tek yönlü varyans analizi (F Testi) tekniği kullanılmıştır. Varyans analizi sonucu F değerinin önemli bulunduğu durumlarda t-Testi ile farkın hangi gruplar arasında önemli olduğu ortaya konmuştur. Gruplar arası anlamlılığın test edilmesi sırasında önem kontrolü için en çok .05 hata payı kabul edilmiştir.

II-BULGULAR VE YORUM:

A-Öğrencilerin Genel Olarak Dinî Yasaklarla İlgili Tutumları:

Tablo-1

Öğrencilerin Genel Olarak Dinî Yasakları Benimseme Durumlarına Göre Dağılımları

DİNİ YASAKLARI BENİMSEME DURUMU	SAYI	%
Arzu ve istekle benimsiyorum	161	34.26
Genellikle benimsiyorum	174	37.02
Bazı şüphelerim var.	85	18.09
İlgilenmiyorum	34	7.23
Dini bütünüyle gereksiz ve çağ dışı görüyorum	12	2.55
Başka	3	0.64
Boş	1	0.21
TOPLAM	470	100

⁴⁰ Araştırmada kullanılan "Dinî Yasaklar Tutum Envanteri" ve Kişisel Bilgi Anketi" araştırmacı tarafından hazırlanmıştır. İlgili anketlerin nasıl hazırlandığı ve uygulandığı konusunda bkz.: Halil APAYDIN, "Üniversite Öğrencilerinin Dinî Yasaklarla İlgili Tutumları", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1996, s.21-23. Ayrıca anket soruları için bkz.:Apaydın, adı geçen tez, s.118-124.

Tablo-1’de görüldüğü gibi, öğrencilerin % 71.28’i dinî yasakları “arzu ve istekle benimsiyorum” diyenlerle, “genellikle benimsiyorum” diyenlerden oluşmaktadır. % 18.09’luk bir oran ise, konu ile ilgili “Bazı şüphelerim var” seçeneğini işaretlemiştir. Dinî yasaklarla ilgilenmediğini, dinî bütünüyle gereksiz ve çağdışı gördüğünü belirtenlerin oranı ise % 9.78’dir. “Başka” seçeneğini işaretleyen üç öğrenci ise şunları yazmışlardır: “Dinî yasakları, insanlara baskı yapmak, boyun eğdirmek, korkutmak için konulmuş kurallar olarak görüyorum. İnsanlar bu anlamsız yasaklardan kurtulmalıdır.” “Karşı çıkmıyorum ve özellikle bazılarını çok uygun buluyorum.” “Benimsemiyorum.”

B- Öğrencilerin Dinî Yasakların Akla-Uygun Olup-Olmadığı İle İlgili Tutumları:

Tablo-2

Dinî Yasakların Akla Uygunluğu İle İlgili Tutumlar

	I. SINIF				IV. SINIF			
	E	%	K	%	E	%	K	%
K. Katılıyorum	104	71.63	52	53.60	67	67.67	74	55.65
Katılıyorum	16	11.35	26	26.80	18	18.19	34	25.57
Kararsızım	10	7.09	5	5.16	3	3.03	9	6.76
Katılmıyorum	5	3.55	6	6.19	4	4.04	12	9.02
K. Katılmıyorum	9	6.38	7	7.22	4	4.04	4	3
Cevapsız	-	-	1	1.03	3	3.03	-	-
TOPLAM	141	100	97	100	99	100	133	100

“Dinin yasakları akla uygundur” şeklindeki cümlemize öğrencilerin verdikleri cevaplardan şu sonuçlara ulaşmak mümkün görünmektedir.

1.sınıf erkek öğrencileri (% 82.98) aynı sınıf bayan öğrencileriyle (% 80.40) birbirine yakın oranda olumlu bir tutuma sahiptirler. Olumsuz bir tutum açısından ise, bayanların oranı daha yüksektir (Erkek: % 9.93; Kız: % 15.41). Kararsızlıkta ise, erkekler (% 7.09) kızlara (% 5.16) göre daha kararsız bir tutum sergilemektedirler.

4.sınıf erkek (%85.86) öğrencilerle kız (% 81.22) öğrencilerin oranları birbirine yakın olmakla beraber, erkek öğrencilerin daha olumlu bir tutum içerisinde oldukları söylenebilir. Olumsuz bir tutuma sahip

olma açısından kız öğrencilerin oranı (% 12.02) erkek öğrencilerin oranından (% 8.08) daha yüksektir. Kararsızlık durumu ise erkek öğrenciler lehinedir (Erkek: % 3.03; Kız: % 6.76).

Görüldüğü gibi olumlu ve olumsuz bir tutuma sahip olma açısından önemli bir farkın olmadığı anlaşılmaktadır. Kararsızlık durumu açısından ise, 1.sınıfların daha kararsız oldukları görülmektedir.

C- Öğrencilerin Sınıflara Göre Dinî Yasaklarla İlgili Tutumları:

Tablo-3

Öğrencilerin Sınıflara Göre Dinî Yasaklarla İlgili Tutumları

SINIF	SAYI	%	X	S
1. Sınıf	238	50.64	23.19	20.95
4. Sınıf	232	49.36	16.34	21.90
TOPLAM	470	100		

F=11.99

SD=1

P<0.001 (Önemli)

Tablo-3'te görüldüğü gibi sonucun önemli ve 1.sınıflar lehine olduğu görülmektedir. Yani 1.sınıf öğrencilerinin dinî yasaklarla ilgili tutumu daha olumludur. 1.sınıfların henüz üniversite öğreniminin başında oldukları, anne-babalarından yeni ayrıldıkları ve sosyal çevre olarak rahat hareket edebilecekleri üniversite ortamında henüz yeni olduklarından, bu ortamın olumsuzluklarına girmedikleri göz önünde bulundurulunca çıkan sonucun normal bir sonuç olduğu söylenebilir.

4.sınıf öğrencileri ise, yaşama bakışları açısından daha rasyonel bir düşünce içerisinde olmaları, anne-baba baskısından kurtulma ve yerleşik çevre baskısının olmaması nedeniyle daha rahat ve serbest davranma özgürlüğüne sahip oldukları için dinî yasaklar konusunda daha olumsuz bir tutum içerisinde olmaları beklenen sonuçlar arasındadır.

D- Öğrencilerin Yaşlara Göre Dinî Yasaklarla İlgili Tutumları:

Tablo-4

Öğrencilerin Yaşlara Göre Dağılımı

YAŞ	SAYI	%	X	S
17-19	141	30.	23.95	19.13
20-22	196	41.71	20.46	21.73
23-25	111	23.67	15.42	21.77
26 ve Yukarısı	22	4.68	10.36	28.66
TOPLAM	470	100		

F=4.82

SD=3

P<0.01 (Önemli)

Yaşlara göre yığılmanın daha çok 17-19 yaşları ile (% 30) 20-22 yaşları (% 41.71) arasında olduğu görülmektedir. 23-25 yaş arasında % 23.61, 26 ve yukarı yaş diliminde ise sadece % 4.68 oranında öğrenci yer almaktadır. Fırat'ın çalışmasında da 20-22 yaşları arasında yer alan öğrenciler (% 52.5), araştırma örnekleminin yarısını içermektedir.⁴¹

Tablo-4'teki sonuca göre öğrencilerin yaşları bakımından dinî yasaklarla ilgili puan ortalamaları arasında P değeri olarak 0.01 düzeyinde önemli bir farkın olduğu görülmektedir. 17-19 yaşları ile 20-22 yaşları arasındaki, 20-22 yaşları ile 26 ve yukarı yaşlar arasındaki ve 23-25 yaşları ile 26 ve yukarıları arasındaki öğrencilerin dinî yasaklarla ilgili puan ortalamaları farkının önemsiz⁴²; 17-19 yaşları ile 23-25 yaşları arasındaki, 17-19 yaşları ile 26 ve yukarıları arasındaki ve 20-22 yaşları ile 23-25 yaşları arasındaki öğrencilerin dinî yasaklarla ilgili puan ortalamaları arasındaki farkın ise önemli olduğu görülmektedir.⁴³

Tablo-4'teki puan ortalamalarına göre öğrencilerin yaşı ilerledikçe dinî yasaklarla ilgili tutumları olumsuz yönde artmaktadır. Özellikle 26 ve yukarı yaş grubu içerisinde yer alan öğrencilerin dinî yasaklarla ilgili tutumlarının daha çok olumsuz olduğu söylenebilir.

E- Öğrencilerin Cinsiyetlerine Göre Dinî Yasaklarla İlgili Tutumları:

Tablo-5
Cinsiyete Göre Dinî Yasaklarla İlgili Tutumlar

CİNSİYET	SAYI	%	X	S
Kız	230	48.94	16	20.86
Erkek	240	51.06	22.94	22.25
TOPLAM	470	100		

P < 0.01 (Önemli)

Örneklemin % 48.94'ü kız, % 51.06'sı ise erkek öğrencilerden oluşmaktadır.

⁴¹ Fırat, a.g.e.,s.48.

⁴² Bkz. Apaydın, a.g.t.,s.45.

⁴³ Apaydın, a.g.t., s.45.

Cinsiyete göre tutumların arasında önemli bir farkın olduğu ve bu farkın anlamlı olduğu görülmektedir. Daha önceden, kız öğrencilerin dinî yasaklarla ilgili tutumlarının daha önemli olacağı düşünülmüştü. Bu düşünceye ise, daha önce yapılan araştırmalarda kızların erkeklere göre daha az şüpheli⁴⁴ olmaları ve duygusal olguların ağırlıklı olduğu (din vb.) alanlarda daha olumlu bir tutum içerisinde olabilecekleri göz önünde bulundurulurarak varılmıştır.

Daha önceden tahmin edilenin aksine, dinî yasaklarla ilgili tutumlarda erkek öğrencilerin daha olumlu tutum içerisinde oldukları görülmüştür. Bir diğer araştırmada ise, kızların erkeklere göre kararsızlık ve inançsızlıkta daha olumsuz bir tutum içerisinde oldukları görülmektedir.⁴⁵

F- Öğrencilerin Hayatlarını Geçirdikleri Yerlere Göre Dinî Yasaklarla İlgili Tutumları:

Tablo-6
Üniversiteden Önce Hayatlarının Çoğunluğunu Geçirdikleri Yerlere Göre Dağılımları

YAŞANILAN YER	SAYI	%	X	S
Köy (2000 ve daha az)	36	7.66	26.77	21.92
Kasaba (2001-20.000)	45	9.58	26.17	17.92
Küçük Ş. (20.001-200.000)	169	35.94	21.60	20.31
Büyük Ş. (200.000 ve yukarı)	220	46.82	15.63	22.82
TOPLAM	470	100		

F=5.78

SD=3

P< 0.001 (Önemli)

Tablo-6 incelendiğinde öğrencilerin büyük çoğunluğunun (% 82.76) fakülteye başlamadan önce hayatlarının çoğunluğunu büyük şehirlerde (% 46.82) ve küçük şehirlerde (% 35.9) geçirdikleri görülecektir. Küçük kasabalarda % 9.58 ve köylerde % 7.66'dan daha az öğrencinin kümeleştiği anlaşılmaktadır.

Kaya (1988) tarafından O.M.Ü.'ne bağlı Eğitim, Fen-Edebiyat, İlahiyat, Tıp ve Ziraat fakültelerinde yapılan araştırmada öğrencilerin yaklaşık 2/3'ünün hayatlarının çoğunluğunu büyük şehir ve küçük şehir-

⁴⁴ Özbaydar, a.g.e.,s.15.

⁴⁵ Fırat, a.g.e., s.76.

de, geri kalan kısmının da birbirine yakın oranlarla köyde ve kasabada geçirdikleri belirlenmiştir.⁴⁶

Fırat tarafından yapılan araştırmada da öğrencilerin % 40'ının büyük kentte, % 28'inin kentte, % 15'inin kasabada ve % 18'inin de köyde hayatlarını geçirdikleri belirlenmiştir.⁴⁷

G- Öğrencilerin Sosyo-Ekonomik Durumlarına Göre Dinî Yasaklarla İlgili Tutumları:

Tablo-7

Öğrencilerin Ailelerini Sosyo-Ekonomik Durumları İtibariyle Değerlendirmelerine Göre Dağılımları

SOSYO-EKONOMİK D.	SAYI	%	X	S
Fakir	12	2.55	34.25	17.39
Ortanın altı	44	9.37	20.70	23.08
Orta	316	67.24	22.24	20.21
Ortanın üstü	71	15.10	11.23	21.19
Zengin	16	3.40	-1.43	29.46
Cevapsız	11	2.34		
TOPLAM	470	100		

F=9.96

SD=4

P< 0.001 (Önemli)

Tablo-7'de görüldüğü gibi öğrencilerin % 67.24'ü ailelerini sosyo-ekonomik olarak orta sınıfta değerlendirmektedir. Daha sonra ise ortanın üstü (% 15.10) ve ortanın altı (% 9.37) gelmektedir.

Tablo-7'deki sonuçlara göre, ailesinin sosyo-ekonomik durumu "fakir" olan öğrencilerin dinî yasaklarla ilgili tutumları, ailesi "ortanın altı", "orta", "ortanın üstü" ve "zengin" olanlardan daha olumludur. Ailesinin sosyo-ekonomik durumu "ortanın altı" olan öğrencilerin tutumları, ailesi "ortanın üstü" ve "zengin" olanlardan daha olumludur. Ailesi "orta" refah düzeyinde olan öğrencilerin tutumları ise, ailesi "ortanın üstü" ve "zengin" olanlardan daha olumludur.

⁴⁶ Mevlüt Kaya, "Ondokuz Mayıs Üniversitesi Öğrencilerinin Benlik Tasarımı", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), O.M.Ü.S.B.E., Samsun 1988,s.73.

⁴⁷ Fırat,a.g.e., s.50.

Sosyo-ekonomik durumu düşük olan aileler içerisinde yetişen öğrencilerin zorlukları aşmak için birlikte hareket etme, aynı duygu ve düşünceleri taşıma ve aynı değer yargılarına sahip olma durumlarının daha kuvvetli olacağı; sosyo-ekonomik açıdan herhangi bir sorunu olmayan, ekonomik zorlukları aşmış ve bağımsız hareket edebilme ortamının var olduğu aileler içerisinde yer alan öğrencilerin ise daha olumsuz bir tutum içerisinde olmaları beklenebilir.

H- Anne-Baba Tutumuna Göre Öğrencilerin Dinî Yasaklarla İlgili Tutumları:

Tablo-8

Anne-Baba Tutumuna Göre Öğrencilerin Dinî yasaklarla İlgili Tutumları

ANNE-BABA TUTUMU	ANNE TUTUMU				BABA TUTUMU			
	Sayı	%	X	S	Sayı	%	X	S
Demokratik	220	46.81	17.65	23.79	275	58.51	18.84	22.40
Otoriter	16	3.41	22.68	14.95	40	8.51	10.62	22.21
Koruyucu	211	44.89	20.47	19.79	134	28.52	23.15	19.58
İlgisiz	10	2.13	32	12.56	11	2.34	25.18	17.73
Başka	8	1.70	30	24.61	8	1.70	33.75	20.42
Boş	5	1.06	20.21	15.54	2	0.42	25.10	23.18
TOPLAM	470	100			470	100		

F=1.90 SD=4 P>.05 (Önemsiz)

F=3.78 SD=4 P<.01 (Önemli)

Tablo-8'deki sonuçlara göre, öğrencilerin dinî yasaklarla ilgili tutumlarını incelediğimizde ortaya çıkan sonucun önemli olmadığını görmekteyiz. Yani, anne tutumuna göre öğrencilerin tutumlarında bir değişimin olmadığını söyleyebiliriz. Fakat, baba tutumuna göre, öğrencilerin dinî yasaklarla ilgili tutumlarına baktığımızda karşımıza şu sonuçlar çıkmaktadır: Babası "demokratik olan öğrencilerin babası "otoriter" olan öğrencilerden daha olumlu bir dinî tutuma sahip oldukları; ba-

bası koruyucu olan öğrencilerin babası “otoriter” olan öğrencilerden daha olumlu bir tutum içerisinde oldukları görülmektedir.⁴⁸

I- Öğrencilerin Dinî Bilgileri Aldıkları Yerlere Göre Dinî Yasaklarla İlgili Tutumları:

Tablo-9

Dinî Bilgileri Aldıkları Yer Bakımından Öğrencilerin Dinî Yasaklarla İlgili Tutumları

	SAYI	%	X	S
Anne-baba	145	30.84	21.42	20.08
Kur'an K. (Yaz K.)	63	13.40	19.55	16.83
İlk-orta-lise	151	32.13	15.29	22.60
Fakülte	23	4.89	28.13	19.18
Dinle İlgili Eğitim Almadım	20	4.26	-6.05	24.29
Başka	65	13.83	30.64	19.37
Boş	3	0.64	-	-
TOPLAM	470	100		

F=12.28

SD=5

P< 0.001 (Önemli)

Tablo-9'daki sonuçlara göre: Dinle ilgili eğitimini; anne-baba, Kur'an Kursu, ilk-orta ve lise öğrenimi sırasında, fakülte ve “başka” seçeneğinde belirttiği yerde alan öğrencilerin dinî yasaklarla ilgili tutumları, dinle ilgili eğitim almayan öğrencilerin tutumlarından daha olumludur. “Başka” seçeneğinde belirttikleri yerlerden alan öğrencilerin tutumları, diğer yerlerden alan öğrencilerin tutumlarından daha olumludur. Fakülte yıllarında çeşitli vesilelerle dinle ilgili eğitim alan öğrencilerin tutumları ise tüm seçeneklerde yer alan öğrencilerin tutumlarından daha olumludur.

⁴⁸ Anne-baba tutumunun öğrencilerin dinî yasaklarla ilgili tutumlarına etkisi konusunda ayrıca bkz.: Apaydın, a.g.t., 68-71.

III-BAZI YASAKLARLA İLGİLİ TUTUMLAR:

A-Az İçki İçmekle İlgili Tutumları:

Tablo-10

Öğrencilerin İçki İle İlgili Tutumları

	I. SINIF				IV. SINIF			
	E	%	K	%	E	%	K	%
K. Katılıyorum	6	4.26	21	21.65	20	20.20	24	18.05
Katılıyorum	9	6.38	7	7.20	5	5.05	16	12.03
Kararsızım	17	12.06	8	8.25	8	8.08	8	6.01
Katılmıyorum	13	9.22	13	13.40	8	8.08	28	21.05
K. Katılmıyorum	96	68.08	49	50.50	54	54.54	57	42.86
Cevapsız	-	-	-	-	4	4.05	-	-
TOPLAM	141	100	97	100	99	100	133	100

“Az içki içmenin dince bir zararı olmasa gerek” şeklindeki cümleye öğrencilerin genel bakışı şöyledir:

1.sınıf öğrencileri içerisinde erkekler daha olumlu bir dinî tutuma sahiptirler (Erkek: % 77.30; Kız: % 63.90). Olumsuz bir tutuma sahip olan öğrenciler açısından ise, kız öğrencilerin daha olumsuz bir tutuma sahip oldukları görülmektedir (Erkek: % 10.64; Kız: % 28.85). Kararsız olanların oranı ise, Erkek: % 12.06; Kız: % 8.25’dir.

4.sınıf öğrencileri arasında ise, erkek öğrencilerle kız öğrencilerin dinî tutumlarının olumluluk oranı birbirine yakındır (Erkek: % 62.62; Kız: % 63.91). olumsuz bir dinî tutuma sahip olma açısından erkekler lehine bir orantı söz konusudur. Yani, kız öğrenciler erkek öğrencilere oranla daha olumsuz bir tutum içerisindeyler (Erkek: % 25.25; Kız: % 30.08). Kararsızlık durumu erkek öğrencilerde % 8.08; kız öğrencilerde ise % 6.01 oranındadır.

Bu sonuçlara göre, 1.sınıf erkek öğrencilerin (% 77.30) 4.sınıf erkek öğrencilerden (% 62.62) daha olumlu bir tutum içerisinde oldukları söylenebilir. Olumsuz tutum açısından ise yine 1.sınıf erkek öğrenciler 1.sınıf kız ve 4.sınıf kız ve erkek öğrencilerden daha olumlu bir tutuma sahiptirler.

B- Öğrencilerin Kumar Yasağı İle İlgili Tutumları:

Tablo-11

Öğrencilerin Kumar İle İlgili Tutumları

	I. SINIF				IV. SINIF			
	E	%	K	%	E	%	K	%
K. Katılıyorum	107	75.9	68	70.12	78	78.9	92	69.17
Katılıyorum	8	5.65	8	8.24	6	6.05	27	20.30
Kararsızım	8	5.67	4	4.12	2	2.02	3	2.26
Katılmıyorum	4	2.84	3	3.08	3	3.03	2	1.50
K. Katılmıyorum	9	6.39	9	9.28	5	5.05	9	6.77
Cevapsız	5	3.55	5	5.16	5	5.05	-	-
TOPLAM	141	100	97	100	99	100	133	100

“Dinin kumarı yasaklamasını normal karşılıyorum” şeklindeki cümleyi deneklerin verdikleri cevaplar açısından incelersek; gerek 1.sınıf öğrencileri (Erkek: % 81.55; Kız: 78.25) gerekse 4.sınıf öğrencileri (Erkek: % 84.85; Kız: % 89.47)’nin olumlu bir tutum içerisinde oldukları görülmektedir. Olumsuz tutuma sahip olanlar ise, 1.sınıf erkek: % 9.24, kız % 12.38; 4.sınıf erkek: % 8.08, kız % 7.82 oranındadır. Kararsız tutum oranları ise şöyledir: 1.sınıf erkek: % 5.67, kız % 4.12; 4.sınıf erkek: % 2.02, kız % 2.26’dır. Bu sonuçlara göre öğrencilerin kumar ile ilgili dinin yasaklamasına bakışı itibarıyla kızlar-erkekler ve 1.-4.sınıf öğrencileri arasında bir farklılığın olmadığı anlaşılmaktadır. Görüldüğü gibi, kumarın somut toplumsal zararlarının bireyler tarafından daha sıklıkla yaşantı içerisinde yer alması, onun dince de yasaklanmasının onaylanması ve dinin bu yasağının olumlu karşılanmasına sebep olmaktadır. Anlamli olan diğer bir durum ise, diğer yasaklar konusunda erkek öğrencilerden daha olumsuz bir tutuma sahip olan kız öğrencilerin kumar yasağı konusunda erkeklerle aynı oranda hatta daha fazla bir oranda olumlu bir tutum içerisinde olmalarıdır.

C- Öğrencilerin Faiz Yasağı İle İlgili Tutumları:

Tablo-12

Öğrencilerin Faiz yasağı İle İlgili Düşünceleri

	I. SINIF				IV. SINIF			
	E	%	K	%	E	%	K	%
K. Katılıyorum	21	14.89	20	20.62	13	13.13	39	29.33
Katılıyorum	6	4.26	11	11.35	11	11.11	19	14.28
Kararsızım	16	11.36	16	16.49	9	9.09	21	15.78
Katılmıyorum	17	12.06	9	9.28	7	7.07	12	9.03
K. Katılmıyorum	80	56.73	41	42.26	57	57.57	42	31.58
Cevapsız	1	0.7	-	-	2	2.03	-	-
TOPLAM	141	100	97	100	99	100	133	100

“Dinin faizi yasaklamasını doğru bulmuyorum” şeklindeki cümleye karşı verilen cevaplar incelendiğinde 1.sınıf erkek öğrencilerinin (% 68.79) olumlu tutum açısından kız öğrencilerden (% 51.54) daha olumlu bir tutuma sahip oldukları söylenebilir. Olumsuz tutum açısından yine kız öğrencilerin (% 31.97) erkek (%19.15) öğrencilerden daha olumsuz bir tutum içerisinde oldukları görülmektedir. Şüphe açısından da kız öğrencilerin (% 16.49) erkek (% 11.36) öğrencilerden daha şüpheli oldukları söylenebilir.

4.sınıf öğrencileri açısından ise şunlar söylenebilir:

Olumlu tutum erkek öğrencilerde % 64.64, kız öğrencilerde % 40.61 oranındadır. Bu oranlara göre erkek öğrencilerin daha olumlu bir tutum içerisinde oldukları görülmektedir. Kız öğrencilerin olumsuz tutum açısından (% 43.61) erkek öğrencilerden (% 24.24) daha olumsuz bir tutuma sahip oldukları söylenebilir. Kararsızlık durumu da kız öğrencilerde (% 15.78) erkek öğrencilerden (% 9.09) daha yüksek bir orana sahiptir.

4.sınıf öğrencilerinin -özellikle kız öğrencilerin tutumları göz önünde bulundurulacak olursa- daha olumsuz bir tutum içerisinde oldukları söylenebilir. Kararsızlık açısından sınıflar arası bir fark olmamakla beraber kız öğrencilerin erkek öğrencilerden daha kararsız bir tutum içerisinde oldukları görülmektedir.

D- Öğrencilerin Domuz Eti İle İlgili Tutumları:

Tablo-13
Domuz Etinin Yasaklı İle İlgili Tutumları

	I. SINIF				IV. SINIF			
	E	%	K	%	E	%	K	%
K. Katılıyorum	15	10.64	8	8.25	21	21.21	16	12.03
Katılıyorum	2	1.42	5	5.15	1	1.01	8	6.01
Kararsızım	12	8.51	18	18.56	9	9.09	22	16.54
Katılmıyorum	18	12.76	10	10.31	5	5.05	12	9.02
K. Katılmıyorum	89	63.12	56	57.73	57	57.58	75	56.40
Cevapsız	5	3.55	-	-	6	6.06	-	-
TOPLAM	141	100	97	100	99	100	133	100

“Domuz etinin yasaklanması bilimle bağdaşmıyor” şeklindeki cümleye verilen cevaplar incelendiğinde 1.sınıf erkek (% 63.12) öğrencilerinin dinin bu hükmü ile ilgili olarak olumlu tutumlarının kız (% 57.73) öğrencilerden daha olumlu olduğu söylenebilir. Olumsuz tutumları arasındaki fark (erkekler % 12.08; kızlar % 13.40) önemli gözükmemektedir. Şüphe (kararsızlık) açısından; kızların (% 18.56) erkeklerden (% 8.51) daha şüpheli oldukları söylenebilir.

4.sınıf öğrencilerinden elde edilen sonuçları incelediğimizde; olumlu tutum açısından erkek öğrencilerle (% 57.58) kız öğrenciler (% 56.40) arasında önemli bir farkın olmadığı gözlenmektedir. Olumsuz tutum açısından ise, erkek öğrencilerin (% 21.21) kız öğrencilerden (% 12.03) daha olumsuz bir tutuma sahip oldukları anlaşılmaktadır. Kararsızlık açısından; 1.sınıfta olduğu gibi 4.sınıflarda da kız öğrenciler (% 16.54) erkek öğrencilerden (% 9.09) daha şüphelidirler.

Genel olarak ise, dinin domuz etini yasaklamasına karşı takınılan tutum açısından hem 1.sınıf erkek (% 75.58) hem de kız öğrencilerin (% 68.04) çoğunlukla olumlu bir tutuma sahip oldukları söylenebilir. 4.sınıf öğrencilerinin oranları da bu oranlara yakın sayılır.

E- Kadının Örtünmesi İle İlgili Tutumları:

Tablo-14

Kadının Saçlarını Göstermemesi İle İlgili Tutumları

	I. SINIF				IV. SINIF			
	E	%	K	%	E	%	K	%
K. Katılıyorum	29	20.57	29	29.90	22	22.22	43	32.33
Katılıyorum	9	6.38	7	7.22	7	7.07	18	13.53
Kararsızım	10	7.09	11	11.34	11	11.11	15	11.28
Katılmıyorum	13	9.22	8	8.24	8	8.08	16	12.03
K. Katılmıyorum	77	54.61	40	41.24	51	51.52	41	30.83
Cevapsız	3	2.13	2	2.06	-	-	-	-
TOPLAM	141	100	97	100	99	100	133	100

“Din kadınların saçlarını göstermelerini yasaklamıştır” fikrini kabul etmiyorum şeklinde ifadelendirdiğimiz; kadınların saçlarını kendilerine nikahı düşecek durumda olan erkeklerin yanında kapalı tutmalarını zorunlu kılan dinin emri ile ilgili öğrencilerin genel tutumları şöyledir:

1.sınıf öğrencileri içerisinde erkek öğrencilerin (% 63.83) kız öğrencilerden (% 49.58) daha olumlu bir tutum içerisinde oldukları söylenebilir. Olumsuz tutum oranları ise şöyledir: Erkek öğrenciler % 26.95; kız öğrenciler % 37.12. Kararsız tutum kız öğrencilerde (% 11.34) erkek öğrencilerden (% 7.09) daha yüksek bir orana sahiptir.

4.sınıf öğrencileri içerisinde ise, yine erkeklerin (% 59.60) kız öğrencilerden (% 42.86) daha olumlu bir tutum içerisinde oldukları görülmektedir. Olumsuz tutumlar ise şöyledir: Erkek öğrenciler % 29.29; kız öğrenciler % 35.88. Kararsız tutum oranları birbirine yakındır: Erkek öğrenciler % 11.11; kız öğrenciler % 11.28.

1.ve 4.sınıf öğrencileri arasında bir karşılaştırma yapacak olursak; olumlu-olumsuz tutum düzeylerinin gerek erkek ve gerekse kız öğrenci karşılaştırmalarında oranların birbirine yakın olduğu görülmektedir. Kararsız tutum açısından 1.sınıf erkek öğrencilerinin daha az kararsız bir tutum içerisinde oldukları gözlenmektedir.

Elde edilen sonuçlarda dikkati çeken diğer bir husus ise, 1.ve 4.sınıf (1.sınıf: % 63.83; 4.sınıf: % 59.66) erkek öğrencilerinin 1.ve

4.sınıf (1.sınıf: % 49.58; 4.sınıf: % 42.86) kız öğrencilerden daha olumlu bir tutum içerisinde olmalarıdır.

F-Kapalı Bir Mekanda Kadınla Erkeğin Tek Başlarına Kalmaları İle İlgili Tutumlar:

“Dinen evlenmeleri yasak olmayan bir bayanla bir erkeğin yalnız olarak kapalı bir mekanda bulunmaları uygun değildir” şeklinde ifadelendirildiğimiz durumla ilgili öğrencilerin tutumu şöyledir:

Tablo-15

Kapalı Bir Mekanda Birbirlerine Nikahı Düşen Kadın ve Erkeğin Yalnız Başlarına Bulunmamaları İle İlgili Tutumları

	I. SINIF				IV. SINIF			
	E	%	K	%	E	%	K	%
K. Katılıyorum	70	49.64	28	28.86	41	41.41	35	26.32
Katılıyorum	23	16.31	12	12.38	14	14.14	23	17.30
Kararsızım	19	13.48	9	9.28	9	9.09	8	6.01
Katılmıyorum	12	8.51	17	17.53	13	13.13	29	21.80
K. Katılmıyorum	17	12.06	29	29.89	17	17.17	38	28.57
Cevapsız	-	-	2	2.06	5	5.06	-	-
TOPLAM	141	100	97	100	99	100	133	100

1.sınıf erkek öğrencilerinin (% 65.95) kız öğrencilerden (% 41.24) daha olumlu bir tutum içerisinde oldukları görülmektedir. Olumsuz tutum olarak da kızların oranı (% 47.42) erkek öğrencilerin oranından (% 20.57) yüksektir. Kararsızlık durumu açısından ise, erkek (% 13.48) öğrencilerin kız (% 9.28) öğrencilerden daha kararsız oldukları görülmektedir.

4.sınıf öğrencileri arasında da yine erkeklerin (% 55.45) kızlardan (% 43.62) daha olumlu bir tutum içerisinde oldukları görülmektedir. Olumsuz tutum oranları ise, erkek öğrencilerde % 30.30 ve kız öğrencilerde % 50.37'dir. Kararsızlar da ise, erkek (% 9.09) öğrencilerin oranı, kız (% 6.01) öğrencilerin oranından yüksektir.

Bu sonuçlardan; 1.sınıf erkek öğrencilerinin 4.sınıf erkek öğrencilerinden daha olumlu bir tutum içerisinde oldukları görülmektedir (1.sınıf: % 65.95; 4.sınıf: % 55.45). Kız öğrencilerin olumlu tutumları sınıflara göre farklılık göstermemektedir (1.sınıf: % 41.24; 4.sınıf: 43.62). Olumsuz tutum açısından ise, gerek erkek öğrencilerde (1.sınıf: % 20.57; 4.sınıf: 30.30) gerekse kız öğrencilerde (1.sınıf: 47.42; 4.sınıf: 50.37) 4. Sınıf öğrencilerinin daha olumsuz bir tutum içerisinde oldukları görülmektedir.

Kararsızlık oranı ise 4.sınıflarda düşük düzeydedir: 1.sınıf erkek % 13.48; 4.sınıf erkek: 9.09/ 1.sınıf kız % 9.28; 4.sınıf kız % 6.01.

SONUÇ

- 1- Ondokuz Mayıs Üniversitesine bağlı fakültelerde öğrenim gören öğrencilerin belirlenen bazı dinî yasaklarla ilgili tutumları genelde olumludur.
- 2- 1.sınıf öğrencilerinin dinî yasaklarla ilgili tutumları, 4.sınıf öğrencilerinin tutumlarından daha olumludur.
- 3- Öğrencilerin yaşları ilerledikçe dinî yasaklarla ilgili tutumları olumsuz yönde artmaktadır.
- 4- Erkek öğrencilerin dinî yasaklarla ilgili tutumları kız öğrencilerden daha olumludur.
- 5- Hayatının çoğunu köyde, küçük kasabalarda ve küçük şehirlerde geçiren öğrencilerin dinî yasaklarla ilgili tutumlarının, hayatının çoğunluğunu büyük şehirlerde geçiren öğrencilerin tutumlarından daha olumlu olduğu anlaşılmaktadır.
- 6- Ailesinin sosyo-ekonomik düzeyi düşük olan öğrencilerin dinî yasaklarla ilgili olarak, ailesinin sosyo-ekonomik düzeyi yüksek olan öğrencilerin tutumlarından daha olumlu bir tutuma sahip oldukları görülmektedir.
- 7- Anne tutumunun öğrencilerin dinî yasaklarla ilgili tutumunu etkilemediği; babası "otoriter" olan öğrencilerin tutumlarının olumsuzluk açısından daha yüksek bir ölçüğe sahip olduğu söylenebilir.
- 8- Din eğitimi almamış öğrencilerin dinî yasaklarla ilgili olumsuz bir tutuma sahip oldukları görülmektedir.

İSLAM HUKUKU AÇISINDAN ZİLYEDLİĞİN OLUŞUMUNDA İRÂDENİN YERİ

Araş. Gör. Şevket TOPAL*

I- GENEL OLARAK

Klasik kaynaklarında takip edilen metot bakımından kazuistik, bir başka ifade ile varolan problemlere pratik çözümler üreten bir karaktere sahip olan İslam hukukunun, özellikle klasik kaynakları bakımından günümüzdeki mevcut gerek İslam coğrafyasındaki gerekse Batı dünyasındaki çağdaş hukuk çalışmalarından farklı bir karaktere sahip olduğu aşikardır. Bu sebeple eşyalar üzerindeki fiili hakimiyetin hukuki ifadesi demek olan zilyedlik kavramı klasik İslam hukuku eserlerinde oldukça farklı bölümler içerisinde ele alınmış, bununla da doktriner bir yaklaşımdan çok konuyla ilgili problemlerin çözülmesi hedeflenmiştir. İşte bu çalışma boyunca da eşsiz derecede kıymetli bilgileri bizlere sunan klasik fıkıh eserlerindeki bu bilgiler ve örnekler temel alınacaktır. Ancak gerek günümüzde yapılan saha ile ilgili çalışmaların takip ettiği metot bakımından gerekse mukayeseye imkan sağlaması açısından çeşitli hukuk sistemlerine de atıflarda bulunulacaktır.

Zilyedlikle ilgisi kurulan irade konusu klasik fıkıh eserlerinde daha çok mübah malların elde edilmesi ile ilgili hükümler ortaya konurken ya da gasp fiilinin tanımı ve bir kısım hükümleri verilirken ele alınmıştır.¹ Biz de bu sebeple örneklerimizi büyük ölçüde bu gibi kısımlardan seçtik ve "İslam hukuku açısından zilyedliğin oluşumunda iradenin yeri" başlığını taşıyan bu makaleyi hazırlarken de temelde iki gayeyi güttük. Bunlardan ilki İslam hukuku, zilyedliğin oluşumunda irade unsurunu gerekli görmekte midir? Gerekli görmekte ise bu konuda yeknasak bir görüşe mi sahiptir? İkincisi irade unsuru şayet gerekli ise bu ne şekilde ortaya konacaktır? Bundan sonraki aşamalarda bu soruların cevabı verilmeye çalışılacaktır.

* O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

¹ Bu konudaki örnekler için bkz.: İbn Kudâme, el-Makdisî, eş-Şerhu'l-Kebîr alâ Metni'l-Muğnî, (el-Muğnî ile beraber)V, 376.

İslam hukukunda, herkes tarafından kolaylıkla bilinebileceği gibi, şahısların özel mülkiyet edinmelerini ve bu amaçla mal² sahibi olmalarını kısıtlayıcı bir hükmün bulunmadığı bilinen bir gerçektir. Bunun elde edilme yolları ise çok çeşitlidir. Şöyle ki, kişi bir eşya üzerinde mutlak ya da mahdud bir ayni hak veya şahsi bir hak sebebiyle fiili hakimiyet oluşturabilir. Sözgelimi bu amaçla yapılan mübah mallara el koyma, ölü araziye ihya etme, satış, ariyet vedia, hibe... gibi işlemler böyledir. Öte yandan başkasına ait eşya üzerinde gasp, hırsızlık gibi herhangi bir hakka dayalı olmayan fiili hakimiyetler de kurulabilir. Durum ne olursa olsun İslam hukuku açısından bunlardan bazıları hakiki anlamda, bazıları da görünüşte zilyedlik olarak değerlendirilmektedir.³ Bununla birlikte İslam hukuku bir malın kişinin fiili hakimiyet alanına giriş şeklinin hakka dayanması gerektiğini de kesin bir dille ifade etmiştir. Nitekim onun birinci derecedeki kaynağını oluşturan Kur'an-ı Kerim, bu konudaki beyanında kişilerin başkasının mallarına haksız şekilde sahip olmasını yasaklanmış,⁴ ve gerçek hak sahibinin hakkının korunması esasını getirmiştir. Hakikat böyle olması gerekirken, "maddî şeyler üzerinde fiilî hakimiyet"⁵ demek olan zilyedlik bakımından eşya üzerindeki bu fiilî hakimiyetin hakka dayanıp dayanmadığı dikkate alınmamıştır.⁶ Ancak her fiili hakimiyet zilyedlik olarak değerlendirilecek midir? Bu konuda İslam hukuku sahasındaki mezheplerin tek bir görüşe sahip olmamaları yanında, Avrupa'nın değişik hukuk sistemlerinde de farklı yorum ya da hükümler benimsenmiştir. Bu ise daha çok iradenin bir unsur olarak zilyedliğe dahil edilip edilmemesiyle alakalıdır.

Zilyedliğin tanımı konusunda açık bir tanım vermemekle birlikte zilyedin tanımını yapan Mecelle maddesi şu şekildedir: "Zilyed bir ayne bilfiil vaz-ı yed eden yahut tasarrufu müllâk ile tasarrufu sabit olan kimsedir."⁷ Bu tanıma göre zilyedlik, bir eşyaya fiili el koyma ya da onun üzerinde malik gibi tasarrufta bulunma halidir. Görüldüğü üzere bu mad-

² Mal kavramının çeşitli tanımları için bkz.: Ebû Zehra, *el-Emvâl ve Nazariyyetü'l-Akd*, s. 47 vd.; Mahmasani, Subhî, *en-Nazariyyetü'l-Âmm ve li'l-Mücebât ve'l-Uqûd*, I, 8-10; Musa, M. Yûsuf, *el-Emvâl ve Nazariyyetü'l-Akd*, s. 126; Zerka, *el-Medhalü'l-Fıkhi'l-Âmm*, I, 241-242; Zeydan, *el-Medhal*, s. 183; Zuhayli, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhu*, IV, 56.

³ Ali Haydar, *Dürerü'l-Hükkâm*, IV, 373.

⁴ "Mallarınızı aranızda haksız sebeplerle yemeyin. Kendiniz bilip dururken, insanların mallarından bir kısmını haram yollardan yemeniz için o malları hakimlere (idarecilere veya mahkeme hakimlerine) vermeyin." Bakara, 2/188.

⁵ Karafî, *el-Furûk*, IV, 78; *Mecelle mad. 1679*; Ali Haydar, *Dürerü'l-Hükkâm*, IV, 372-373; Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 144; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, III, 208.

⁶ Heyet, *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye*, XVIII, 275.

⁷ *Mecelle, mad. 1679*.

de de açık bir şekilde irade unsurundan söz edilmemekte; bir şeye fiili olarak el koyma ve malik gibi tasarrufta bulunma durumları ise zilyedliğin unsurları olarak tanımlanmaktadır. Esasında her iki unsuru da teknik anlamda zilyedliğin fiili unsurları olarak kabul etmemiz kanaatimce daha doğru olacaktır. Zira her ikisi de doğrudan bir eşya üzerinde gerçekleşmektedir. Buradan hareketle irade unsurunun durumunu tespit etmemiz oldukça zordur. Dolayısıyla irade unsuru ile ilgili tespitlerimizin dayanak noktasını daha önce de belirttiğimiz gibi klasik fıkıh eserlerinin özellikle av, mübah malların ihrazı, gasp gibi bölümlerindeki bilgiler oluşturacaktır. Bu konuya geçmeden önce ele aldığımız konuya biraz da mukayese imkanı sağlar düşüncesiyle Türk Medeni Kanununun ve Avrupa'nın değişik hukuk sistemlerinin yaklaşımını vermeyi uygun görmekteyiz.

Türk Medeni Kanununun zilyedliği tarif eden 887. maddesi fiili unsurdan (corpus'tan) bahsetmekle birlikte, irade unsuru konusunda herhangi sarıh bir ifade kullanmamaktadır. Bu sebeple konu ile ilgili bazı müellifler bu hususu aydınlatmak için Türk Medeni Kanunu'nun kaynağı olan İsviçre Medeni Kanununa bakarak bir hükme varmaya çalışmışlardır. Buna göre İsviçre Medeni Kanunu'nda da konu münakaşa edilmiş; iradeyi gerekli görenler yanında, irade olmadan da zilyedlik olabileceğini kabul edenler olmuştur. Ancak Homberger tarafından ortaya konan görüşe göre zilyedlikte fiili hakimiyet unsurunun yanında bir de irade unsurunun bulunması şarttır.⁸ Tuor ise, "her ne kadar Roma hukukunun savunduğu şekliyle bir iradeye gerek yoksa da, bir eşya üzerinde fiili kudret kurma arzusu lüzumludur" şeklinde görüşünü açıklamıştır. Tuor irade unsurunun mahiyeti konusundaki bu düşüncesiyle, yani irade unsurunun "fiili kudreti kullanma arzusu" şeklindeki tanımıyla Homberger'le aynı doğrultadır. Dahası Homberger'e göre pek de sıkı olmayan maddi unsur ile iradi unsur arasındaki rabıta, Tuor'a göre oldukça sıkı ve birbirinden ayrılmaz bir karakter arz eder. Bu mütalaa İsviçre Medeni kanununda uzlaştırıcı ve genel kabul gören en son görüştür.⁹

Avrupa'daki diğer hukuk sistemlerinin konuya yaklaşımına gelince, her şeyden önce şunu belirtmeliyiz ki, bu hukuk sistemleri büyük ölçüde Roma hukukunun mülkiyet kurallarından etkilenmiştir. Zira Roma hukukunun uzun süreçler içerisinde elde ettiği gelişmeler ve ulaştığı sonuçlar özellikle XIX. ve XX. yüzyılda yayınlanan Kara Avrupası kanunlarında belirgin olarak etkisini göstermiş, adeta bunlara kaynaklık etmiştir. Kara Avrupası mülkiyet sistemlerini de bu çerçevede ele almak gere-

⁸ Saymen/Elbir, *Türk Eşya Hukuku*. 37.

⁹ Saymen/Elbir, *Türk Eşya Hukuku*. 38-39.

kir.¹⁰ Sözelimi bu hukuk sistemlerinde biraz da Roma hukukunun etkisiyle mülkiyet hakkı eşya ile ilgili bir hak sayılmış, taşınır ve taşınmaz şeyler mülkiyetin konusunu oluşturmuştur. Buna karşılık Kara Avrupası hukukundan farklı özellikler içeren İngiliz hukuk görüşü, mülkiyet hakkını; taşınır ve taşınmaz mallar üzerindeki haklar yanında, fikir hakları ve alacak haklarını da kapsayan bir haklar demeti şeklinde algılamıştır.¹¹ Bütün bu yaklaşımların sonuç itibarıyla zilyedliğe bir şekilde etkisi olmuştur. Zira bu dönemde mülkiyet hakkı tabii bir kavram olarak karşımıza çıkmakla birlikte, onunla yakın ilgisi bulunan ancak farklı bir kavram olan zilyedlik, ilk dönemlerde özellikle Kara Avrupası ve İngiliz hukuk sistemlerinde müstakil bir kavram biçiminde ele alınmamış ve mülkiyetten ayrı bir şey olarak düşünülmemiştir. Batıdaki hukukî gelişim sürecine paralel olarak ise zamanla mülkiyet ile zilyedlik arasında bir ayırımın olması gerektiği kabul edilmiş; Kara Avrupası hukuku yanında İngiliz hukuku da zilyedliğin mülkiyet için bir ön şart olabileceğini, bunların her ne kadar birbiri ile yakın ilişkili olsa da farklı kavramlar olduğu düşüncesini benimsemiştir.¹² Bütün bu anlattıklarımızdan yola çıkarak Avrupa hukuk sistemlerinin konuya yaklaşımlarının büyük ölçüde benzerlik arz ettiğini söyleyebiliriz. Bütün bu tartışmalar iki unsur etrafında cereyan etmektedir. Çünkü bir eşya üzerindeki fiili hakimiyetin hukuken zilyedlik sayılabilmesi için maddi (fiili hakimiyet) ve manevi (iradi) unsurun bir arada bulunması gereğinden söz edilmiştir. Fakat zilyedlik bakımından iradenin bir unsur olarak gerekli olup olmadığı hukuk sistemlerinde ittifaklı değildir.

Avrupa hukuk sistemlerinde, zilyed olma isteğinin zilyedliğin bir unsuru olup olmadığı hususundaki görüşleri iki grupta toplayabiliriz:

1- İradî unsurun gerekmediğini savunan görüş:

İradî unsurun gerekmediği görüşünü savunanlara göre zilyedlik için fiili hakimiyetin dışında ayrıca herhangi bir iradeye gerek yoktur. Almanya'da İhering, İsviçre'de Ostertag ve Wieland gibi hukukçular bu görüşü savunmuşlardır. Bunların düşüncesine göre, zilyedlikte önemli olan şahıs ile eşya arasındaki maddî münasebettir. Bu münasebet ise eşyanın iktisadi tahsis gayesine ve fonksiyonlarına uygun olarak kullanılması durumunda mevcuttur.¹³ İş münasebetleri ve hayatın akışı açısından tenkit edilen bu görüş, ayrıca zilyedlik kavramıyla da bağdaştırılmamıştır. Sözelimi bu görüşe göre, dağıtımını yaptığı paketi yanlış kapı önüne bırakan postacının, bu paketi geri almak istemesi zilyedliğe bir tecavüz-

¹⁰ Güriz, **Hukuk Başlangıcı**, s. 115-116.

¹¹ Güriz, **Hukuk Başlangıcı**, s. 119.

¹² Güriz, **Hukuk Başlangıcı**, s. 119-120.

¹³ Akipek, **Eşya Hukuku**, I, 146.

dür. Şahıs, bu durumda postacıya karşı zilyedliğin korunması tedbirlerine başvurabilir.¹⁴

2- İradî unsurun gerektiğini savunan görüş:

Hukukçuların büyük çoğunluğu iradî unsurun gereğinden söz ederler. Onlara göre ancak bilerek, istenilerek icra edilen fiilî hakimiyetler zilyedlik olabilir.¹⁵

Roma hukukunda zilyedliğin iktisabı ve elde tutulması için iki unsurun varlığı gerekli görülmüştür. Bunların birincisi, mal üzerindeki fiilî hakimiyetin herkesin görebileceği şekilde tesis edilmesini ifade eden maddî unsur (corpus),¹⁶ diğeri ise zilyedliğin kazanılması ve devam etmesi için gerekli olan zilyed olma iradesi ya da niyetidir (animus).¹⁷ Savigny'den itibaren hakim olan görüşe göre, Roma hukukunda eşya üzerinde fiilî hakimiyetle yetinilmemiş, manevî bir etken olan kendi hesabına malik olma niyetinin de varlığı zorunlu görülmüştür.¹⁸ Buna karşılık Cermen hukukunda ise zilyedlik, bir şeyi sadece elde tutmaktan ibaret olmayıp, aynı zamanda semerelerinden istifade etmek ve de kiralarnı toplamaktır. Eski Alman hukukuna göre ise menkullerde bir şeyi muhafaza eden, gayrimenkullerde de kullanan kimse zilyedir.¹⁹ Böyle bir zilyedliğin ise, alenen ya da zımnen iradeye dayandığı aşıkardır.

II- İSLAM HUKUKUNDA:

Zilyedlikle ilgili kavram ya da hükümler İslam hukukunun klasik kaynaklarında birden fazla bölümde ve daha çok ikili insan ilişkilerinden doğan problemleri çözme amacıyla ele alınmıştır.²⁰ Bu sebeple kaynaklarda zilyedliği tanıtmaya yönelik bilgiler tanımdan çok birer açıklama niteliğindedir. Aşağıda zilyedliğin oluşumu açısından irade unsurunun yerini tespit etmek amacıyla vereceğimiz zilyedlik tanımlarında kısmen bu hususun göz önünde bulundurulması gerekir.

¹⁴ Akipek, *Eşya Hukuku*, I, 147.

¹⁵ Akipek, *Eşya Hukuku*, I, 147-148; Reisoglu, *Türk Eşya Hukuku*, s. 26.

¹⁶ Dı Marzo, *Roma Hukuku*, s. 332; Erdoğan, *Roma Eşya Hukuku*, s. 22.

¹⁷ Dı Marzo, *Roma Hukuku*, s. 332; Erdoğan, *Roma Eşya Hukuku*, s. 21-22.

¹⁸ Olgaç/Karahasan, *Zilyedlik Gayrimenkullerin Zilyedlik Esasına Dayanan İktisap ve Tescilleri*, s. 10.

¹⁹ Olgaç/Karahasan, *Zilyedlik Gayrimenkullerin Zilyedlik Esasına Dayanan İktisap ve Tescilleri*, s. 10.

²⁰ Örnek için bkz.: İbn Kudâme Muvaffakuddin, *el-Muğnî*, VI, 179; İbn Kudâme, *el-Makdisî, eş-Şerhu'l-Kebîr alâ Metni'l-Muğnî*, (el-Muğnî ile beraber), VI, 178-179; İbn Cüzey, *el-Kavâninü'l-Fıkhiyye*, s. 261-262; Suyûtî, *el-Eşbah ve'n-Nezair*, s. 390, 534, 536.

A- ZİLYEDLİĞİN TANIMI:

İslam hukuku ile ilgili eserlerde zilyedliği ifade edebilecek çeşitli tanımlar mevcuttur. Bunlardan bazıları şu şekildedir:

Zilyedlik: bir şeye el koyup, onun üzerinde hakimiyet kurmaktır.²¹

Şafiî fukahâsından Kavâidü'l-Ahkâm adlı eserin müellifi İzzüddîn b. Abdisselâm (ö.660/1262) zilyedliği ifade etmek üzere kullandığı yed kavramını şu şekilde tarif etmiştir: "Yed, (bir şeye olan) bitişiklik ve yakınlıktan ibarettir. (Bir şeyle) bitişik ve yakın olmanın da dereceleri mevcut olup, delalet bakımından bazıları bazısına göre daha kuvvetlidir..."²²

Maliki fukahâsından Karafî'nin (ö. 684/1285) el-Furûk adlı eserindeki tanımda yukarıdakinin benzeridir: "Yed, (bir şeye olan) bitişiklik ve yakınlıktan ibarettir. Bunun en büyük derecesini, insanın üzerindeki elbisesi oluşturur. Daha sonra sırasıyla bunu, kişinin üzerinde oturduğu örtü, bindiği hayvan, sürdüğü hayvan... takip eder."²³ Görüldüğü üzere burada doğrudan zilyedliğin bir tanımını bulmak yerine, daha çok onun ne olduğu ile alakalı açıklamalara rastlamaktayız.

Kanunlaştırılması sırasında Hanefî mezhebinin hükümleri esas alınan Mecelle'nin 1679. maddesinde ise zilyedin tanımı yapılmıştır: "Zilyed bir ayn'e bilfiil vaz-ı yed eden yahut tasarrufu müllâk ile tasarrufu sabit olan kimsedir."²⁴ Buna göre zilyedlik bir şeye el koyup, malik gibi tasarruf etmektir.²⁵

Mecelle şerhi Dürerü'l-Hük'âm'da yer alan zilyed tanımı ise şöyledir: "Zilyed, sözlükte el sahibi demektir. Şer'an bir ayn'a muhakeme halinde veya muhakemeden önce bilfiil vaz'ı yed eden, yahut bir ayn'da tasarrufu müllâk²⁶ ile tasarrufu ve ayn'dan faydalanması sabit olan kimse-dir"²⁷

Buraya kadar zilyedlikle ilgili değişik tanımlar vermiş bulunmaktayız. Ancak mevcut tanımlar gerçek anlamda zilyedliği ifade et-

²¹ Düsuki, *Haşiyetü'd-Düsûkî ale's-Şerhi'l-Kebir*, IV, 233.

²² İzzüddîn b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-Ahkâm*, s. 291.

²³ Karafî, *el-Furûk*, IV, 78.

²⁴ Mecelle, mad. 1679.

²⁵ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, III, 208; Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 144..

²⁶ Tasarruf-u müllâk: Müllâk, malikin cem'i olup, malikler ve sahipler anlamına gelir. Tasarruf-u müllâk ise bir ayn'da malik olarak tasarrufta bulunmadır. Bkz.: Ergüney, *Türk Hukukunda Lügat ve İstilahlar*, s. 444.

²⁷ Ali Haydar, *Dürerü'l-Hükkâm*, IV, 372-373.

mekten uzaktır. Bununla birlikte, yukarıda verilmiş olan tanımların genel karakterleri de dikkate alınarak şu şekilde bir zilyedlik tanımı yapılabilir: “Zilyedlik; fiilî olarak menkul veya gayrimenkul bir malı malik sıfatı ile ya da o şeyde mutasarrıf olarak elde tutmaktır.”²⁸

Buna göre bir ayn'ı/şeyayı fiilî olarak malik olma ya da tasarruf sahibi olma vasfıyla elde bulundurmak zilyedliktir. Tanımda geçen “fiilî olarak” ifadesi eşya üzerindeki maddî hakimiyeti ifade etmektedir. “Malik sıfatıyla” ifadesi kişinin haklı olan zilyedliğini, “mutasarrıf olarak” ifadesi ise hakka dayansa da dayanmasa da, eşya üzerinde tesis edilen zilyedliği ifade etmektedir. Bir şahsın bir şeyayı fiilî kudretinde bulundurması, eşya üzerinde hakimiyet icra etmesi zilyed sayılması için yeterlidir. Ayrıca kişinin tasarrufta bulunmasına gerek olmayıp, fiilî olarak tasarruf kudretinin bulunması yeterlidir.²⁹

Zilyedlik ile ilgili yapılan tanımların hemen hepsinde, zilyedliğin maddî mallar³⁰ üzerinde fiilî hakimiyet esasına dayandırıldığı görülür. Ancak bu maddî hakimiyetin temelinde zilyedin iradesinin (niyet) gerekip gerekmediği hususu açık değildir. Bu konuda İslam hukukunun yaklaşımını zilyedliğin unsurları bağlamında şu şekilde açıklayabiliriz:

B- ZİLYETLİĞİN UNSURLARI:

Bir eşya üzerindeki fiilî hakimiyetin, hukuken zilyedlik sayılabilmesi için birtakım unsurları bünyesinde barındırması gerekir. Şayet zilyedliği oluşturan unsurlar mevcut değilse, bu durumdaki fiilî hakimiyet, zilyedlik olarak vasıflandırılmaz. Bunlardan birisi maddî unsur veya bir başka deyişle fiilî kudret; diğeri ise iradî (manevî) unsurdur. Bunları şu şekilde açıklayabiliriz:

²⁸ Madde ile ilgili olarak Mecelle Şerhi Dürerü'l-Hükkâm'da şu açıklamalar yer almıştır: “Bilfiil vaz'ı yed menkulde olur. Bir kimsenin koynunda bulunan saat, giydiği elbise, bindiği hayvan gibi... Tasarrufu müllak ile tasarruf dahi hem menkulde hem de gayri menkullerde olur. Tarlayı ziraat, hanede sakin olmak, arsada inşaat yapmak, ormandan ağaç kesmek, hayvana binmek ve hayvanı sağlamak... gibi. Hanenin zilyedi onda sakin olandır, yoksa odalardan birinin anahtarını elinde bulunduran değildir...” Dolayısıyla hem menkul mallarda hemde gayrimenkul mallarda zilyedliğin cârî olacağı belirtilmiştir. Ali Haydar, *Dürerü'l-Hükkâm*, IV, 372-373.

²⁹ Behûfî, *er-Ravzu'l-Mürbi'*, s. 251; Sehlânî, *el-Yedü fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, s. 105.

³⁰ Hanefîlerin dışındaki müctehidlere göre, menfaatler de mal sayılmaktadır. (Ayrıntılı bilgi için bkz.: Serahsî, *Mebcut*, XI, 78; Tantâvî, *el-Medhal ilâ Fıkhi'l-İslâmî*, s. 233; Zeydan, *el-Medhal*, s. 332; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, IV, 42.) Buna göre İslam hukuku bakımından, menfaatler üzerinde de zilyedliği kabul etmek gerekir.

1- Fiilî (Maddî) Unsur:

Fiilî hakimiyet, zilyedliğin maddî unsurunu oluşturur. Mecelle'nin 1679. maddesindeki zilyed tanımında³¹ iki unsurun ön planda olduğu görülür. Bunların ilki, bir eşya üzerinde fiilî hakimiyet kurmak, diğeri ise o eşya üzerinde malik gibi tasarrufta bulunmaktır. Bunların her ikisi de zilyedliğin maddî unsuru olarak nitelendirilebilir.

“Eşya üzerinde fiilî olarak tasarrufta bulunmak” tabiriyle; bir şahsın, kendisine ait mülkiyet hakkına veya sahip olduğu sınırlı aynî bir hakka dayalı olarak ya da olmayarak bir şey üzerinde icra edebileceği fiilî kudreti kastedilmektedir. Zira “zilyedliğin sübûtu mülkiyetin sübûtunu gerektirmediğinden”³², bir eşyayı mülkiyet hakkına dayalı olarak elinde tutanların yanında, ariyet alan, kiracı, rehin alan, emanet alan veya bir şeyi gasbeden kimse de zilyed kabul edilir.³³

İslam hukukunun klasik kaynaklarında, kavram olarak maddî unsura rastlamamakla birlikte, bir takım hükümlerden ve bunlarla ilgili örneklerden hareketle, böyle bir unsurun varlığını tespit etmemiz mümkündür. Sözgelimi mülkiyet sebeplerinden olan mübah mallara el koyma, avlanma, dağlardan odun toplama, ölü araziye ihya etme... bunlara örnek olarak verilebilir. Zira İslam hukukunda özellikle mübah mallar üzerinde tesis edilen zilyedlik, doğrudan mülkiyet doğurucu bir sebep olarak kabul edilmiştir.³⁴

İslam hukukunda, eşya üzerindeki fiilî hakimiyet tesisi belli şekillere bağlanmamış, bu konu, daha çok eşyanın özelliklerine göre düzenlenmiştir. Zira her eşyanın kendine has özellikleri olabileceğinden, onlar üzerindeki zilyedlik de farklı olabilir. Bu yüzden kişinin zilyed sayılabilmesi için fiilî kudreti altında bulunan şeye istediği anda erişebilme ve tasarrufta bulunabilme gücüne sahip olması yeterlidir.³⁵ Sözgelimi yer altından su çıkarmak için kuyu kazmak, ölü araziye elde etmek için ihya etmek, av hayvanına sahip olmak için onu avlamak, madene sahip olmak için onu yeraltından çıkarma işlemini yapmak, zilyedliği elde etmede maddî, aynı zamanda fiilî bir davranıştır. Kişi bunları her an maddî anlamda elinin altında bulundurma imkanına sahip değildir. Ancak bu durum onun zilyed olmadığı anlamına gelmez. Çünkü istediği anda bunlardan istifade etme ve tasarrufta bulunma imkanına sahiptir. Dolayısıyla zilyedlik bakımından eşya ile insan arasındaki bağın dışı dönük tezahür

³¹ “Zilyed, bir ayne bilfiil vad'ı yed eden yahut tasarrufu müllak ile tasarrufu sabit olan kimsedir.” *Mecelle mad. 1679.*

³² Ali Haydar, *Dürrü'l-Hükkâm*, IV, 596

³³ Ali Haydar, *Dürrü'l-Hükkâm*, a.y.

³⁴ İzz. b. Abdisselam, *Kavaid*, II, 292.

³⁵ Sehlani, *el-Yedü*, s. 104-105.

şekilleri farklı olabilir.³⁶ Aynı şekilde, seyahate çıkan bir kimse her ne kadar seyahat esnasında uzakta olsa da, evinde bulunan kitapların zilyedir. Buna karşılık çalınan veya gasp edilen mal onun fiilî hakimiyet alanından çıktığından, o şeyde mâlik olduğu halde zilyed değildir.³⁷

Bir eşya üzerinde bir kimsenin zilyedliği söz konusu ise, bu gibi durumlarda kişinin eşya ile arasında kurulan maddî bağın süreklilik arz etmesi gerekir. Kısa süreli ve süreklilik intibai vermeyen fiilî hakimiyet görüntüsü zilyedlik olarak değerlendirilemez. Dolayısıyla bir kimse yabancıya ait olan ve bir şekilde kendi bahçesine düşen eşyanın, çay bahçesinde oturmuş olduğu sandalyenin veya orada çay içtiği bardağın zilyedi kabul edilemez. Çünkü bu tür fiillerde süreklilik vasfı ve malik olma arzusu yoktur. Böylesi durumlarda şahsın o malla olan ilişkisi ancak emanet hükümleri çerçevesinde değerlendirilebilir. Yani kişi başkasının malına kasti bir zarar vermedikçe tazminle yükümlü olmaz.³⁸ Fakat herhangi bir şahıs sözgelimi, kendi bahçesine düşen başkasına ait bir malı veya çay bahçesinde oturduğu sandalyeyi malik olma arzusuyla fiilî kudreti altına aldığı kabul edilirse, bu durumda o şahıs malı gasbetmiş olur ve tazminle yükümlü olarak gasbettiği malın zilyedi kabul edilir.³⁹

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, zilyedliğin maddî unsuru; eşyanın özelliklerine, kişinin hakimiyet alanına giriş şekillerine ve ondan faydalanmalarına göre değişiklikler gösterse de, bütün bu fiillerin ortak noktası, maddî hakimiyet unsurunun mevcut oluşudur.

2- İradî (Manevî) Unsur:

Sözlükte, bir şeyi dilemek, istemek⁴⁰ anlamlarına gelen irâde, klasik deyimlerle niyet lafzı ile de ifade edilir. Niyet ise, bir şeyi yapmayı kasdetmek ya da kalbin bir şeyi yapmaya azmetmesi⁴¹ anlamlarına gelir. Burada ise iradî unsurla kastedilen şey, kişinin bir şeyi mülk edinme niyeti ya da arzusudur.⁴² Böyle bir unsurun zilyedlik bakımından gerekli olup olmadığı konusu aşağıda etraflıca incelenecektir.

Zilyedlik bakımından iradî unsurun harice karşı sözlü ifade, yazı veya işaretle açıklanması gerekli olmayıp, bir şeyde faydalanma veya onu mülk edinme isteğini ortaya koyacak genel bir iradenin varlığı yeterli

³⁶ Değişik örnekleri için bkz.: İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VI, 179, 180 vd.

³⁷ Gasbın tanımı ile ilgili bkz.: Kasaî, *Bedaiu's-Sanai*, VII, 143.

³⁸ İbn Nüceym, *el-Eşbah*, s. 329; İbn Abidin, *Haşiyetü Redd'ül-Muhtar*, V, 662.

³⁹ Kasaî, *Bedaiu's-Sanai*, VII, 143 vd.; İbn Nüceym, *el-Eşbah*, s. 339.

⁴⁰ Heyet, *Mu'cemü'l-Vesîf*, s. 381

⁴¹ Suyûtî, *el-Eşbah ve'n-Nezâir*, s. 9 vd.; Ebû Ceyb, *Kamusu'l-Fıkhi*, s. 364; Kalacî, *Kanîbî*, *Mu'cemü'l-Lügati'l-Fukahâ*, s. 490.

⁴² Abdulcevad Muhammed, *el-Hiyaze ve't-Tekâdüm fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, s. 58.

görülmüştür.⁴³ Ancak zilyedliğin tesisinde fiilî hakimiyet tek başına yeterli midir? yoksa bunun yanında zilyed olmak için ayrıca bir iradeye gerek var mıdır? soruları karşısında kuşkusuz, zilyedlikte bir unsur⁴⁴ olarak iradenin yer alıp almaması gerektiği konusu önem arz etmektedir.

Zilyedlik bakımından iradî unsurun gerekli olup olmadığı konusu doğuracağı hukuki sonuçlar bakımından da önemlidir. Bu husus, mübah malların zilyedliğe dayalı olarak mülk edinilmesi hususunda açıkça görülür. Sözelimi bir kimsenin belli bir yere koymuş olduğu herhangi bir kapta yağmur suyu birikse, biriken bu yağmur sularını da bir başkası alsın, böyle bir durumda yağmur suyunun kime ait olduğu kap sahibinin iradesine göre tespit edilir; kişi, tası yağmur suyu biriktirmek için oraya koymuşsa bir başkası o suya sahip olamaz. Ancak böyle bir niyetle koymamışsa oradaki yağmur suyu mübah sayılacağından, zilyedlik yoluyla başkaları da onu mülk edinebilir.⁴⁵ Burada iradî unsurun gerekli olup olmadığı noktasında, zilyedliğin hükmi ya da hakiki olması da⁴⁶ önemlidir. Çünkü bir şeye hükmen el konulması durumunda, eşya üzerinde doğrudan bir hakimiyet kurulmadığından, elde edilen şeyin mübah mallardan ayrıldığını beyan için iradenin açıklanması gerekir. Aksi halde başkalarının da ondan istifade etmesi mümkün olur. Örneğin, bir kimse ihtiyacını temin etmek için bir kuyu kazsa ancak ona sahip olma niyetini beyan etmese, bu durumda onun mülkiyetini elde edemez. Çünkü gerçekte onun niyeti mülkiyet elde etmek değil, ihtiyacını gidermektir.⁴⁷

Zilyedliğin oluşumunda iradenin gerekli olup olmadığı konusu fıkıh mezhepleri arasında ihtilafli bir mesele olup, bunların önemli bir kısmı iradeyi gerekli görmüştür. Ancak bazen hangi durumlarda iradenin var sayılacağı konusunda farklı ölçüler gündeme gelmiştir. Sözelimi çoğunluk, fiilin zilyedliğe delaletini iradenin varlığı için yeterli saymıştır. Bu görüş Hanefî,⁴⁸ Malikî,⁴⁹ Hanbelî⁵⁰ ve Zahirîler⁵¹ tarafından savunul-

⁴³ Sehlani, *el-Yedü*, s. 107-108.

⁴⁴ Unsur, bir şeyin bütününe meydana getiren parçalardır. Bu parçalarda eksiklik olursa bütünlük meydana gelemez. Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usulü*, s. 140

⁴⁵ *Mecelle*, mad. 1250; Ali Haydar, *Dürrü'l-Hükkâm*, III, 526-527.

⁴⁶ Bu ayırımı Mecelle'nin taksimatı esas alınmıştır. "Esbab-ı temellük üçtür. Birincisi, bey' ve hibe gibi mülkü bir malikden diğer malike nakildir. İkincisi irs gibi, bir kimesnenin diğere halef olmasıdır. Üçüncüsü maliki olmayan bir mübah şey'i ele geçirmektir. Bu dahi ya hakiki dir ki, ol şey'e hakikaten vaz-ı yed eylemektir, yahut hükmidir ki, yağmur suyu biriktirmek için kab koymak ve av için tuzak kurmak gibi sebebini tehyie (hazırlama) ile olur." Mecelle, mad. 1248.

⁴⁷ Düsûkî, *Haşiyetü'd-Düsûkî ala's-Şerhi'l-Kebîr*, IV, 70.

⁴⁸ Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, III, 322.

⁴⁹ Huraşî, *Muhtasarü Seyyidî Halil*, VII, 74-75.

⁵⁰ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-Kebîr alâ Metni'l-Mugnî*, VI, 179.

⁵¹ İbn Hazm, *el-Muhalla bi'l-Asar*, VI, 160.

muştur. Buna karşılık Şafî mezhebinde zilyetlik için ayrıca iradî unsura gerek görülmeyerek, fiilî hakimiyet yeterli bulunmuştur.⁵² Ancak fıkıh kitaplarında yer alan örnekleri incelendiğinde bütün mezheplerin, sarîh ya da zımnî olarak, iradeyi kabul ettiklerini söyleyebiliriz. Zira konuya ilişkin mevcut ayrılıklar, daha çok şekli bir ihtilafın varlığını çağrıştırmaktadır. Sözelimi iradeyi bir unsur olarak gerekli görenler, bazı mübahların elde edilmesinde bu şartı aramazlar. Çünkü yapılan bu işlem niyeti ortaya koyacak niteliktedir. Örneğin yer altından maden çıkarma, ölü araziye ihya gibi.⁵³ Çünkü kişi bunları genellikle malik olma arzusuyla yapar.

İslam hukukunda zilyedlik bakımından iradeyi gerekli görüp görmeyenleri de, kesin çizgilerle birbirinden ayırmak mümkün değildir. Kanaatimizce bu durum konunun özelliğinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple biz, mezheplerin hangi fıkri savunduklarından çok, bu fikirlerini temellendirmede kullandıkları deliller üzerinde duracağız. Bunları şu şekilde verebiliriz:

a- İradî Unsurun Varlığını Gerekli Görenler:

İradî unsurun gerekliliğini savunanlar, iradeyi mülkiyet elde etmenin bir gereği olarak kabul etmişlerdir. Bu görüşü kabul edenlere göre zilyedlik şayet iradeye dayanmıyorsa, bu durumda kişinin bir şeyden faydalanması veya bir yeri ihya etmesi zilyedlik olarak değerlendirilmez. Bu görüş başta Hanefî,⁵⁴ Malikî,⁵⁵ ve Zahiri mezhebi⁵⁶ olmak üzere bir çok fakih nazarında kabul görmüştür. Bu konuda Malikî mezhebine ait eş-Şerhu'l-Kebîr adlı eserde şöyle bir örnek yer almaktadır: "Bir kimse kendi ihtiyaçlarını temin etme veya hayvanlarını sulama kastıyla bir kuyu kazsa, bu kuyu hakkında zilyedlik ihdas ettiğini beyan etmedikçe bununla ihya gerçekleşmez. Şayet bu niyetini yani mülkiyetine sahip olmak arzusuyla zilyed olduğunu beyan ederse, bu durumda ihya gerçekleşir ve oranın mülkiyetine sahip olur."⁵⁷ Bir başka örnekte de şöyle geçmektedir: "Bir kimse kuyu kazma esnasında malik olma niyetini beyan etmezse, salt kuyu kazmakla ihya gerçekleşmez. Zira bu durumda onun niyeti, ihtiyacını temin etmektir. Ancak, kuyu kazma esnasında zilyed olma iradesini bir şekilde ortaya koyacak olursa, bu durumda baş-

⁵² Şirbinî, , Muğni'l-Muhtac, IV, 278; İbn Kudâme, eş-Şerhu'l-Kebîr, V, 376.

⁵³ İbn Kudâme, eş-Şerhu'l-Kebîr alâ Metni'l-Mugnî, VI, 173-172; Kasânî, Bedaiu's-Sanai, VI, 193-194.

⁵⁴ Molla Hüsrev, Dürerü'l-Hükkam, I, 306.

⁵⁵ Düsûkî, Haşiyetü'd-Düsûkî ala's-Şerhi'l-Kebîr, IV, 70.

⁵⁶ İbn Hazm, el-Muhalla bi'l-Asar, VI, 160 vd.

⁵⁷ Derdir, eş-Şerhu'l-Kebîr, IV, 70.

kalarını men etme veya bedel karşılığı faydalandırma hakkı doğar. Çünkü bu, zımnen de olsa ihyanın var olduğunu gösterir.”⁵⁸

Zahirî mezhebi de zilyedliğin tesisinde iradenin varlığını gerekli görmektedir. İbn Hazm (ö.456/1063) av ile ilgili hükümlerden bahsederken şöyle demektedir: “Bir kimsenin av yakalamak niyeti olmaksızın kurmuş olduğu tuzağa bir av düşecek olsa, bu av, onu tuzaktan kurtarıp alanın olur. Aynı şekilde bir kimse avlama niyeti ile bir tuzak kurmuşsa, mülkiyetini elde etmeyi istediği tuzaktaki avların zilyedi ve mâliki olur. Ancak avlanmak niyeti ile tuzak kurmamışsa, oradaki avlar mübah kapsamına girer ve öncelikle kim ona sahip olmaya niyet ederse onun zilyedliğine dahil olur.”⁵⁹ Bu açıklamalara dayalı olarak Zahirî mezhebini de iradî unsurun varlığını gerekli gördüğü ifade edilebilir.

İradî unsurun gerekliliği konusunda Hanefî mezhebinin görüşüne gelince; genel olarak, bu mezhepte iradî unsurun kabul edildiği söylenebilir. Hanefî mezhebinin görüşlerini esas alarak kanunlaştıran Mecelle’nin, 1250. maddesinde şöyle geçmektedir: “İhrazın kasta makrun olması lazımdır. Binaenaleyh bir kimse yağmur suyu almak kasdı ile bir mahalle bir kap koydukda ol kab içinde toplanan yağmur suyu ol kimsenin malı olur. Kezalik su biriktirmek için inşa olunan havuz sarnıçtaki su sahibinin malıdır. Amma bir kimsenin bi gayr-ı kasdın bir mahalle vaz’ettiği kab derununda biriken yağmur suyu kendisinin malı olmaz. Başka bir kimse anı ahz ile istimlak edebilir.”⁶⁰

Bu görüşü savunanlara göre, bir şey üzerinde zilyedlik tesis edilebilmesi için iradenin varlığı zorunludur. Zira irade, insanın eşya ile olan ilişkisinin hangi maksada dayandığını tespitte önemli bir ölçüdür. Bunun yanında vurgulanması gereken önemli bir başka nokta da şudur: Mülkiyet edinme niyetinden yoksun, salt (mücerret) zilyedliğin mülkiyet sebebi olduğunu söylemek güçtür. Belki zilyedliğin niyetle birlikte bulunmasını bir mülkiyet veya zilyedlik sebebi olarak ele almak daha doğru olur.⁶¹

b- İradî Unsurun Varlığını Gerekli Görmeyenler:

Şafiî mezhebinin bir kısım fakihleri, zilyedlikte iradî unsurun varlığını gerekli görmemişlerdir. Avlanma ile ilgili olarak Şafiî mezhebinde yer verilen “mülk edinme niyeti olmasa da, insan elinin hakimiyet kurmasıyla birlikte av, mülk edinilir”⁶² hükmü de bunu ifade etmektedir.

⁵⁸ Derdir, eş-Şerhu’l-Kebir, IV, 70; Düsûkî, Haşiyetü’l-d-Düsûkî ala’s-Şerhi’l-Kebir, IV, 70.

⁵⁹ İbn Hazm, el-Muhalla bi’l-Asar, VI, 160.

⁶⁰ Mecelle mad. 1250; Ali Haydar, Dürerü’l-Hükkâm, III, 526-527.

⁶¹ Bu konuda benzeri görüşler için bkz.: Sehlani, el-Yedü, 113

⁶² Şirbinî, Muğni’l-Muhtac, IV, 278.

Bunun yanında Şafiilerin özellikle gasp ile ilgili tanımları incelendiğinde burada da gasp fiilinin, bir başka ifade ile gasp eden kişinin haksız zilyedliğinin oluşması açısından iradesi gerekli görülmemiştir. Zira onlara göre bir kimsenin başkasının arazisine ya da evine izinsiz olarak hatta kendi mülkü zannıyla girmesi durumunda gasp gerçekleşir. Burada kişinin oraya izinsiz olarak girmesiyle malik aleyhine haksız bir zilyedlik gerçekleşmiş sayıldığından oraya giren kimsenin niyeti dikkate alınmamıştır.⁶³ Burada malikin haklarının aşırı bir şekilde korunduğu görülmektedir. Bu ise, özellikle iyi niyetli zilyedleri ağır tazminat yükü altına sokması bakımından ağır bir sorumluluktur.

Zilyedlikte iradî unsurun varlığını gerekli görmeyenlerin mülkiyeti, ayrıca iradeye gerek olmaksızın zilyedliğin zorunlu bir sonucu olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Bu görüşlerini ise, “Sahibi olmayan bir araziye kim ihya ederse, bu araziye herkesten ziyade o hak kazanır...”⁶⁴ veya “Kim ölü (mevât) bir araziye duvarla çevrelerse, burası onun olur.”⁶⁵ şeklindeki hadisleri mutlak anlamda ele alarak temellendirmişler; bunların mülkiyet niyeti ile kayıtlanmadığını, hatta böyle bir niyetin bulunmadığını savunmuşlardır.⁶⁶ Dolayısıyla bu görüşü savunanlara göre, zilyedlikte ayrıca zilyedin iradesine ihtiyaç yoktur.

İradî unsurun gerekip gerekmediği konusunda her iki görüşü uzlaştıran bir metodu benimseyen, fakat esasında birinci grupta yani iradeyi gerekli görenler içerisinde değerlendirebileceğimiz bir görüşten daha bahsetmek istiyorum.

Bu görüşe göre iradî unsur, zilyedlik tesis edilen eşyanın özelliği ve zilyedlik tesis etme şekline göre değişmektedir. Bilindiği gibi zilyedlik hakiki veya hükmi olarak tesis edilebilmektedir.⁶⁷ Bu görüşü savunanların daha çok bu ayırmadan hareket ettikleri anlaşılmaktadır.

Mübah bir mal üzerinde hükmen zilyedlik tesis edilmesi durumunda zilyedlik iradesi zorunlu olur. Ancak bu iradenin tezahür şekilleri farklı olabilir. Örneğin, kişinin bir mahalde ihtiyacını gidermek için kazdığı bir kuyuda onun aynı zamanda malik olma arzusunun bulunduğu bilinmiyorsa veya böyle bir irade bir şekilde dışa vurulmamışsa, burada iradenin varlığından söz etmek mümkün değildir. Bu durumda mülk edinme ancak niyetle desteklenirse mülkiyete şamil olur. Aynı şekilde av aleti sayılmayan bir şeyle yaralanan bir hayvan, şayet bu alet onu avlama niyetiyle kendisine atılmamışsa mübah bir mal olma özelliğini korur ve

⁶³ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, V, 376.

⁶⁴ Buhârî, *Hars ve'l-Müzaraat*, 41/15.

⁶⁵ Ebu Dâvud, *Harac*, 14/37, r. 3077.

⁶⁶ Sehlani, *el-Yedü*, s. 109

⁶⁷ *Mecelle mad.* 1248.

onu ilk önce kim ele geçirirse onun mülkü olur.⁶⁸ Ancak zilyedlik mübah bir mal üzerinde hakiki olarak tesis edilmişse, yani mal tamamen elde edilmişse veya zilyedin yetki alanına girmişse, bu durumda mülkiyet tahakkuk ettiğinden ayrıca zilyedlik iradesine gerek yoktur.⁶⁹ Aslında bu görüş, iradenin gerekliliğini savunanlar kapsamında değerlendirilebilir. Çünkü burada ya iradenin açıklanması zorunluluğu vardır ya da yapılan işin sonucu olarak buna gerek kalmamıştır. Bu da, gerçekte iradenin var olduğu anlamına gelmektedir.

Buraya kadar, zilyedlikte bir unsur olması bakımından iradenin gerekli olup olmadığı konusundaki farklı görüşlerden söz ettik. Bu mülahazalardan hareketle söz konusu görüşlerin, mutlak anlamda iradeyi dışladıkları sonucuna varılamaz. Hatta farklı şeyleri ifade ediyor gibi görünseler de, alenen veya zımnen iradeyi gerekli gördüklerini söylemek daha doğru olur.

İradeyi bir unsur olarak gerekli görmeyenler, bunu fiilî hakimiyet unsuru kapsamında değerlendirmişlerdir. Bunu böyle kabul etsek dahi, bize göre yine de iradenin ayrı bir unsur olarak kabul edilmesi gerekir. Çünkü iradenin bir unsur olarak kabul edilmemesi durumunda kişi, iradesi dışında zilyedliğine dahil olan olumsuz durumlardan dolayı sıkıntıya düşebilir. Basit bir örnek verecek olursak, kanunen yasaklanmış uyuşturucu vb. bir madde başkaları tarafından bir şahsın eşyası içerisine konsa ve güvenlik güçleri tarafından o şahsın zilyed olup olmadığı sorulmaksızın yakalansa, bu durumda o kişi gerçekte suçsuz olduğu halde suçlu duruma düşecektir ki, bu durum şüphesiz suçun şahsiliği prensibine aykırıdır.⁷⁰ Halbuki zilyedlikte iradenin gerekli bir unsur olduğunu kabul etmemiz halinde, o şahısta fiilî hakimiyet unsuru yanında zilyed olma iradesi de aranacağından, bir kimse kendi isteği haricinde zilyedliğine dahil olan şeylerden sorumlu tutulamayacaktır.

Zilyedlik iradesinden maksat, eşya üzerinde maddî bir sonucun elde edilmesidir. Burada fiilî, hukukî neticeler elde etmeye yönelik olması gerekmez. sözgelimi hırsız çalmış olduğu mala malik olamamakla birlikte yine de o malın zilyedidir. Çünkü hırsız çalmak suretiyle zilyedi bulunduğu malın sahibine karşı; şayet mal mevcutsa malı iade, mevcut değilse bedelini tazmin sorumluluğu vardır.⁷¹ Bu itibarla zilyedlikte, kişinin tam ehliyet sahibi olması da şart değildir. Zilyed olmanın anlamını ve pratik neticelerini kavrayabilecek durumda olan herkes zilyed olma iradesine sahiptir. Örneğin, İslam hukukuna göre küçük çocukların ve tasar-

⁶⁸ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm*, I, 275

⁶⁹ Heyet, *Mevsuatü'l-Fıkhi'l-İslami*, VIII, 210-212;

⁷⁰ Udeh, *Mukayeseli İslam Hukuku ve Beşerî Hukuk*, II, 204.

⁷¹ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm fî Şerhi Ğureri'l-Hükkâm*, II, 83.

rufları kısıtlanan kimselerin (mahcurların) kendi lehlerine olan tasarrufları geçerli olduğundan, bunlar üzerinde de zilyed olma ehliyetini kabul etmek gerekir. Ancak tasarruf ehliyeti bulunmayan deliler, çocuklar vb. zilyed olamazlar.⁷²

Sonuç olarak şunu ifade edebiliriz ki, İslam hukuku genel olarak içtihadî bir karakter arz eden zilyedliğin oluşumunda iradenin yeri konusunda yeknasak bir görüşe sahip olmamakla birlikte, kendi içerisinde baskın olan görüşe göre onun gerekli bir unsur olduğu fikrini kabul etmiştir. Ancak böyle bir unsura gerek olmadığını ifade eden görüşlerin var olduğu da bilinmelidir. Bu durum, her türlü ihtiyacı doğrudan karşılayabilecek karakter ve özelliğe sahip İslam hukukunun aynı zamanda bir zenginliğidir. Fakat yine de ifade edelim ki, İslam hukukunun iradeyi gerekli görmediği bazı durumların varlığı daha çok, yapılan fiilî iradeye delalet ettiği yerlerdedir. Böylesi durumlarda zaten ortaya konulan zilyedlik fiilînin, zımnen iradeyi içerdiği söylenebilir.

⁷²Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-Enhur*, II, 421-422.

BİBLİYOGRAFYA

- MUHAMMED, Abdulcevad Muhammed, **el-Hiyaze ve't-Tekâdüm fi' Fıkhî'l-İslâmî**, Mısır, 1978.
- AKİPEK, **Eşya Hukuku**, Ankara, 1972.
- ALİ HAYDAR, **Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'-Ahkam**, Dersaadet Yay., İstanbul, ty.
- ANSAY, Sabri Şakir, **Hukuk Tarihinde İslam Hukuku**, Ankara, 1954
- ATAR, Fahrettin, **Fıkıh Usulü**, İstanbul, 1988.
- BEHÛTÎ, Mansur b. Yûsuf, **er-Ravzu'l-Mürbi'**, thk. Saîd Muhammed el-Lehhâm, Mekke, 1990.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, **es-Sahih**, İstanbul, 1992.
- DI MARZO, Salvatore, **Roma Hukuku**, (ç. Ziya Umur) İstanbul, 1959.
- DERDİR, Ebu'l-Berekât Seyyidî Ahmed, **eş-Şerhu'l-Kebir** (Haşiyetü'd-Düsûkî ile beraber), Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, yy., ty.
- DÛSÛKÎ, Şemsüddin Muhammed, **Haşiyetü'd-Düsûkî ala's-Şerhi'l-Kebîr**; Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, yy., ty.
- EBU DÂVUD, Süleyman b. Eş'as, **es-Sünen**, İstanbul, 1992.
- EBÛ ZEHRA, Muhammed, **el-Emvâl ve Nazariyyetü'l-Akd, Darü'l-Fikri'l-Arabî**, y.y., t.y.
- ERDOĞMUŞ, Belgin, **Roma Eşya Hukuku**, İstanbul, 1989.
- ERGÜNEY, Hilmi, **Türk Hukukunda Lugat ve İstılahlar**, İstanbul, 1973.
- GÜRİZ, Adnan, **Hukuk Başlangıcı**, Ankara, 1987.
- HEYET, **el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye**, Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, ty
- HEYET, **Mecelle-i Ahkam-ı Adliye**, İstanbul, 1985.
- HEYET, **Mu'cemü'l-Vesît**, İstanbul, 1980.
- HURAŞÎ, Ebu Abdullah Muhammed, **Muhtasarü Seyyidî Halil**, Beyrut, 1317.
- İBN ABİDİN, Muhammed Emin b. Ömer, **Haşiyetü Reddû'l-Muhtar**, İstanbul, 1984.

- İBN CÜZEY, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed, **el-Kavânînü'l-Fıkhiyye**, Darü'l-Fikr, Beyrut, ty.
- İBN HAZM, **el-Muhalla bi'l-Âsâr**, (thk. Abdulğaffar Süleyman el-Bendari), Darü'l-Fikr, Beyrut, ty..
- İBN KUDÂME, Ebu Muhammed Muvaffakuddin Abdullah, **el-Muğnî**, Beyrut, 1994.
- İBN KUDÂME, Şemsüddin Ebi'l-Ferec Abdirrahman, b. Ebî Ömer Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, **eş-Şerhu'l-Kebîr alâ Met-ni'l-Muğnî**, (el-Muğnî ile beraber), Beyrut, 1994.
- İBN NÜCEYM, Zeynüddin b. İbrahim, **el-Eşbah ve'n-Nezair**, Dimeşk, 1983.
- İZZÜDDÎN b. Abdisselâm, **Kavâidü'l-Ahkâm**, Beyrut, 1990.
- KALACÎ, Muhammed Ravas/Kanîbî, Hamid Sadık, **Mu'cemü Lügati'l-Fukahâ'**, nşr. İdaretü'l-Kur'an, Karaçi, ty.
- KARAFÎ, Şihabüddîn Ebi Abbas Ahmed b. İdris, **el-Furûk**, Alimü'l-Kütüp, Beyrut, ty.
- KARAMAN, Hayreddin, **Mukayeseli İslam Hukuku**, İstanbul, 1987.
- KÂSÂNÎ, Alaüddîn Ebu Bekr b. Mes'ud, **Bedâiu's-Sanâî**, Beyrut, 1974.
- MAHMASÂNÎ, Subhî, **en-Nazariyyetü'l-Âmme li'l-Mücebât ve'l-Uqûd**, Beyrut, 1983.
- MOLLA HÜSREV, **Dürerü'l-Hükkâm fî Şerhi Ğureri'l-Hükkâm**, İstanbul, 1979.
- MUSA, M. Yûsuf, **el-Emvâl ve Nazariyyetü'l-Akd**, y.y., Daru'l-fikri'l-Arabî, 1987.
- OLGAÇ, Senai, **Zilyedlik Gayrimenkullerin Zilyedlik Esasına Dayanan İktisap ve Tescilleri**, İstanbul, 1956.
- REİSOĞLU, Safa, **Türk Eşya Hukuku**, Ankara, 1965.
- SAYMEN, Ferit H./ELBİR, Halid K., **Türk Eşya Hukuku**, İstanbul, 1954.
- SCHACHT, Joseph, **İslam Hukukuna Giriş**, (çev. Dağ, Mehmet/Şener, Abdulkadir), Ankara 1986.
- SEHLANÎ, Fadıl Muhammed Cevâd, **el-Yedü fi'l-Fıkhi'l-İslâmî Sebeben li'l-Mülkiyyeti ve Delilen Aleyhâ**, Beyrut, 1990.
- SEMERKANDÎ, Alaüddîn, **Tuhfetü'l-Fukahâ**, Beyrut, 1993.

- SENHÛRÎ, Abdurrezzak, **Mesâdiru'l-Hak**, Beyrut, 1953-1954.
- SERAHSÎ, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed, **Mebûsû**, İstanbul, 1983.
- SUYÛTÎ, Celalüddin Abdurrahman , **el-Eşbâh ve'n-Nezâir**, Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, yy., ty.
- SUYÛTÎ, Celüddîn, **el-Eşbah ve'n-Nezâir**, Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, yy., ty.
- ŞEYHZÂDE, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman, **Mecmau'l-Enhur**, yy., Matbaatü'l-Âmira, 1301.
- ŞİRBÎNÎ, Muhammed el-Hatib, **Muğni'l-Muhtac**, Daru'l-Fikr, yy., ty.
- TANTÂVÎ, Mahmud Muhammed, **el-Medhal ilâ Fıkhi'l-İslâmî**, Mektebetü Vehbe, yy., 1987.
- UDEH, Abdulkadir, **Mukayeseli İslam Hukuku ve Beşerî Hukuk**, (Ter. Ali Şafak), Rehber Yayıncılık, Ankara, ty.
- ZERKÂ, Mustafa Ahmed, **el-Medhalü'l-Fıkhi'l-Âmm**, Dımeşk, 1967-1968.
- ZEYDAN, Abdülkerim, **el-Medhal**, Beyrut, 1990.
- ZUHAYLÎ, Vehbe, **el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhu**, Dımeşk, 1984.

HÂRICÎ DÜŞÜNCESİNİN GELİŞİMİ

Arş. Gör. Harun YILDIZ*

İlk dönem İslâm toplumunda ortaya çıkan akımlardan biri ve belki de en önemlisi, Hâricîler'dir. Hâricîler, siyasal bir grup olarak ilk kez, Sıffin Savaşı'nın sonucunda gerçekleşen Hakem Olayı'ndan sonra müslüman toplumun gündemine yeni bir takım sorular getirerek, tarih sahnesine çıkmışlardır. Onlar, Hz. Osman'a yönelik isyan hareketinden Hz. Ali'nin şehadetine kadar geçen dönemde müslümanların takındıkları farklı tavırların doğruluk ve yanlışlığını tartışmışlar, düşünce sistemleri de siyasî boyutu böylesine öne çıkan tartışmalar çerçevesinde gelişmiştir.

Hemen hemen bütün tarihçiler, Hâricîler'in doğuşunu Sıffin Savaşı, Hakem Olayı'nın kabulü ve bunların sonucunda Hz. Ali'nin ordusunun bölünmesine bağlamışlardır. Bu konuda eski ve bazı yeni tarihçiler, hemen hemen aynı görüşü paylaşırlar.

Hâricîler'in doğuşunun böyle bir olaya bağlanması, ilk anda isabetli gibi görünürse de tahkim'den çok önce Hz. Osman'ın hilâfetinin son yıllarında vuku bulan sosyal ve siyasî çalkantılar nedeniyle müslümanların zihinlerini meşgul eden bazı fikir ve olaylar göz önünde tutulduğu takdirde, onların tahkim olayı üzerine birdenbire varlık kazanmış bir fırka olmadığı anlaşılır.¹ Zira tarihsel süreç içerisinde cereyan eden toplumsal ve dinî hareketler, bir gecenin ürünü olmayıp, her oluşumun tarihi bir arka planı vardır. Toplumsal sarsıntılar, yalnızca patlama anlarında ortaya çıkmazlar; onları bir hazırlık dönemi önceler ve bu dönemde gerekli koşullar ortaya çıkar. Bu süreçte şikayet ve hoşnutsuzluklar mey-

* O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

¹ Gerçekte ise tahkim, çağdaş bir araştırmacı olan Ammar Tâlibî'nin belirttiği gibi Hâricîliğin zâhiri bir nedenidir. Bkz., Ammar Tâlibî, *Ârâu'l-Havârici'l-Kelâmiyye*, Cezayir, 1978, I, 81; Selim Nuaymî, "Zuhûru'l-Havâric", *Mecelletü'l-Mecma'î'l-İlmiyyi'l-İrâkî*, XV, Bağdat, 1967, s. 10.

dana gelip, kin ve nefret gibi faktörler devreye girer, artık olayların ortaya çıkışı için uygun bir zemin oluşmuş olur.²

Bu bağlamda Hâricî fikrinin de ilk kez Hz. Osman aleyhtarı fitne- den önce ortaya çıktığı ve bu isyan sırasında da eyleme dönüştüğü söyle- nebilir. İlk Hâricîler'in bir kısmının da bu isyana katılanlar arasında gö- rülmesi, bu düşüncüyü teyit etmektedir. Zira Kûfe ve Basra'da bu karışık- lıkları çıkaranlar arasında ilk hâricî reisleri olan *Zeyd b. Husayn et-Tâî*, *Şureyh b. Evfâ el-Absî*, *Abdullah b. el-Kevvâ' el-Yeşkûrî el-Bekrî* ile *Hurkûs b. Züheyr es-Sa'dî* gibi isimlerin bulunduğunu görmekteyiz.³

Üstelik Hâricîler, daha sonraları "*Osman'ı hepimiz öldürdük*" di- yerek bu olaya sürekli sahip çıkmışlar ve kendilerinin de Hz. Osman'ın katlinden sorumlu ihtilalcî unsurların devamı olduklarını ileri sürmüşler- di.⁴

Ancak daha önce Hz. Osman'ın siyasetini benimsemeyerek diğer muhalif gruplarla bir araya gelen bu Hâricî kitlenin bir zümreleşme faali- yeti ile ilk defa Sıffin savaşı sonrasında siyasal bir grup olarak tarih sah- nesine çıktıkları ve bundan sonra kitleselleştikleri görülür.

a) İlk Dönemlerde Hâricî Düşüncesi

İlk dönemlerinde Hâricî hareketin temel özelliklerinden biri, akrabalık ve soy bağlılığına değil de; belli dinî ve siyasi ilkelere bağlılığa dayanmasıydı. Onlar, başlangıçta "*Hüküm, yalnız Allah'ındır*" diye haykırışlar ve çoğunlukla da hakem olayına dayandıkları için "*Muhakkime*" şeklinde adlandırılmışlardı. İslâm toplumundaki genel eğilim Allah'ın emir ve yasaklarına uymama yönünde olursa, bunun mücadelesini ölüm pahasına bile olsa verme düşüncesinde idiler. Bu yüzden de müslüman toplumun Kur'an ve onun ilkelerine dayandırılması gerektiğini söylüyorlardı. Hâricîliğin özü de, doğrudan ilahi vahye uyan bir top- luluk, ideal ümmet anlayışydı.⁵

İlk Hâricîler'in yerleşim bölgeleri, yetişme tarzları ve sosyo- kültürel yapıları incelendiğinde, çoğunlukla kültürel seviyesi düşük in- sanların içlerinde bulundukları görülmektedir. Bu yüzden davranışlarına

² Abdülaziz Durî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, (Çev. Hayrettin Yücesoy), Endülüs Yay., İstanbul, 1991, s. 95-96.

³ Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrut, Trz., V, 85,180; Belâzurî, *Ensâ - bâ'l-Eşraf*, Ed., S. D. F. Goitein, Jarsusalem, 1936, V, 40-41.

⁴ Taberî, VI, 40; Ebû Ammâr, *el-Mûcezz*, Thk., Ammâr Tâlibî, Cezayir, 1398/ 1978, II, 241.

⁵ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, İstanbul, 1928, s. 19; W. Montgomery Watt, "Khariji- te Thought in The Umayyad Period", *Der Islam*, XXXVI, Berlin, 1961, s. 3.

olaylara dar açıdan bakan bir düşünce şekli hakim olmuştu. Bunların hepsi “katıksız bedevî Araplardı”.⁶ Toplumsal temellerini de esasen alt sosyal/ekonomik tabakalar oluşturmaktaydı. Bu sosyo-ekonomik yapıyı, şehir kenarları veya ticaret yollarında geçinmeye çalışan çiftçiler, çamışırıcı, duvarcı ve demirci gibi şehir zanaatkarları, fakir bedevîler ve müs-lüman kölelerle zimmîler olmak üzere sosyal ve ekonomik bakımdan en mahrum sınıflar meydana getirmekteydi.⁷ Hâricî hareket de doğal olarak bunların taleplerini ifade ediyor ve tepkisel bir dil kullanıyordu.

Ayrıca Hâricîler, yoksul bir kitle oldukları için İslâm’a girdikten sonra da maddi durumlarında ciddi bir değişiklik olmamıştı. Fakir ve muhtaç durumda olmaları, onları bir çeşit zühd anlayışına sürüklemiş; çölün zor ve sıkıntılı şartları da onları haşin ve sert mizaçlı, uyumsuz kimseler haline getirmişti. Basit çöl hayatının sathilik karakterini dindarlıklarına da yansıtan bu insanlar dinin inceliklerini anlamada güçlük çekmelerinden dolayı böyle bir tutum içine girmişlerdi.⁸

Kültürel yapılarında kabîle değerlerinin ve göçebe yaşam tarzının önemli etkisi bulunmaktaydı. Onlar, tüm yetişkin erkeklerin eşit olup, kabîle işlerinde söz sahibi olduğu eşitlikçi göçebe geleneğinden geliyorlardı. Onlara göre bir insanın hayatı cemaate mensubiyetle anlam kazanmaktaydı. Cemaat/Kabîle ise anlamlılığı temsil eden değerlerin taşıyıcısı olup, bu anlamlılığı mensuplarına aktarırdı. Kur’an’ı da bedevî kültürlerinin ışığında yorumlayan Hâricîler, kendi gruplarını bir kabîle gibi algılayıp, kendilerinden olmayanlara iyi gözle bakmıyor; hatta onları potansiyel birer düşman olarak görüyorlardı. Onlar, dinî düşüncelerini bu kabîle taassubunun etkisi altında ve sertlik temayülü içinde nasların zahirine dayandırıyorlardı.⁹

Zaten sosyo-psikolojik açıdan da birey ve toplumların, eski inançlarını tamamen bırakıp yeni bir inancı benimsemesi, kabul edilen yeni inançların gerektirdiği düşünce ve davranışları hayata yansıtması ve bu arada bilinç altlarına ve sosyal hayatın önemli bir bölümüne yerleşmiş olan düşünce ve gelenekleri bir çırpıda terk etmesi oldukça zordur.¹⁰ Bu yüzden Hâricîler’in de bu geleneksel yapıyı İslâm’a girdikten sonra sürdürmeleri normal karşılanmalıdır.

⁶ Nâyif Ma’rûf, *el-Havâric fi’l-Asrı’l-Ümevî*, Beyrut, 1981, s. 27.

⁷ Müberred, *el-Kâmil fi’l-Lüğa*, Thk., M. Ebû’l-Fadl İbrâhîm, Kahire, Trz, III, 314-317; Hamid Dabaşı, *İslâm’da Otorite*, (Çev. Süleyman Gündüz), İnsan Yay., İstanbul, 1995, s. 210.

⁸ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev. E. Ruhi Fiğlalı), Ümran Yay., Ankara, 1981, s. 13-14.

⁹ Watt, *a.g.e.* s. 52-53.

¹⁰ Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1991, s. 126-127.

Hâricîler, bu dönemde ilk can alıcı sorularını hakem olayının hemen ardından gündeme getirmişlerdir; "*Acaba İslâmın dinî ve siyasi lideri, nasıl oluyor da buyruğu altında olduğu halde ona boyun eğmeyen biri ile arasında hakemlerin hakemliğini kabul ediyordu? Acaba Hz. Ali, gücünden şüphe mi ediyordu? Muâviye daha çok silah ve insan gücüne sahip olduğu için, acaba Hz. Ali'den daha mı haklı idi?*"¹¹ Onların ilk gündeme getirdikleri problemler, siyasi idi ve bu sorular aracılığıyla taraftar toplamaya, kitleselleşmeye başlamışlardı.

Görüldüğü gibi müslüman toplum içinde ilk dinî ve politik tartışmaların başlamasında Hâricîler'in önemli bir rolü vardı. Yine onlar, müslüman toplum içinde siyasal otorite ve müslüman bireyle ilgili "*Müslüman kimdir?*", "*Müslüman toplumu nasıl bir toplumdur?*", "*Müslüman toplumunun haklı lideri kimdir ve otoritesi nasıl, hangi yolla gerçekleşmelidir?*" ve "*Günahkâr bir file karşı bu toplumun tepkisi nasıl olmalıdır?*" gibi temel soruları gündeme getirerek, toplumun siyasal adalet gibi önemli bir konudaki tavrını ortaya koymasını talep etmişlerdir.¹²

Artık İslâm toplumunda gelişen olaylar neticesinde yalnızca Hâricîler değil tüm müslümanlar, bu soruları cevaplama zarureti ile karşı karşıya kalmışlardı. Böylece bu sorulara verilen cevaplar ile geliştirilen çözümler, zamanla itikâdileşip, sistemleşme yoluna giden ve başlangıçta da siyasî boyutu ön planda olan akımların doğmasına neden olmuştu.¹³ Yine onların çıkışlarıyla *siyasal otorite/egemenlik problemi*, ilk kez gündeme getirilmiş ve iktidar sorunu da yeni bir biçimde ortaya konulmuştu. *Hilâfet meselesi* ile ilgili ilk net tavrı da onlar sergilemiş olup, hilâfetin Kureyş dışında olan hür ve adil her müslümanın hakkı olduğunu ve bunun da yalnızca ümmetin seçimi ile gerçekleşeceğini söylüyorlardı.¹⁴

Hâricîlerin bu dönemde seçim konusunu gündeme getirmeleri ise, *Kureyş iktidarı* olarak gördükleri Hz. Osman, Hz. Ali ve Muâviye dönemleri ile yakından ilişkilidir; çünkü onlar, söz konusu dönemlerde Kureyş'in dışında diğer kabîlelerin tasfiye edildiğini ve yönetimin de adil bir şekilde paylaştırılmadığını düşünmektedirler. Hâricîliğin ilk dönem-

¹¹ Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, Thk., Ahmed b. Seûlâ es-Siyâbî, Umman, 1987, I, 47-48; Nuaymî, 31.

¹² Macid Hadduri, *İslâm'da Adalet Kavramı*, (Çev. Selahattin Ayaz), Pınar Yay., İstanbul, 1991, s. 42; W. Madelung, "The Shiite and Khâri-jite Contribution to Pre-Ash'arite Kalâm", *Islamic Philosophical Theology*, Ed., Parviz Morewedge, Albany, 1979, s. 120.

¹³ Ahmet Akbulut, "Hâricîliğin Siyasi Görüşlerinin İtikâdileşmesi", *A.Ü.İ.F. D.*, XXXI, Ankara, 1989, s. 340.

¹⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Thk., M. Seyyid Kılânî, Beyrut, 1975, I, 116; Bağdâdî, *Usûl*, s. 275.

lerinden itibaren daha çok mevâlî tarafından sahiplenilmesi ve savunulmasında da bu prensip ile bakış tarzının önemli bir yeri olduğu söylenebilir.¹⁵

Hâricîler, hakem olayındaki tutumlarından dolayı Hz. Ali'nin yanında Muâviye ile her iki tarafı tekfir ettikleri için de *Küfür meselesini* tartışmaya açmış oldular. Küfür, İman'ın karşısı olduğundan bu durumda İman'ın ne anlama geldiği de belirlenmeliydi. Doğal olarak bu da siyasal bir tutumu içermektedir.¹⁶

Onların ele almış oldukları anahtar kavramların iki yanı vardı; *Politik ve dinî*. Onlar için dinî kavramlar, mevcut siyasi ve toplumsal yapıyla ilgiliydi. Görüşlerinin sebep olacağı tehlikeleri çok iyi bildikleri halde sorunu tam anlamıyla siyasetle örtüştürmüyorlar ve bu yüzden de sürekli dinin tehlikede olduğunu vurguluyorlardı.

Bu bağlamda onlar, öncelikle "İman nedir?, Küfür nedir?" diye sordular. Onlar "*Kim kâfir?, Kim mü'min? Kokuşmuş ve karışmış bu toplumdan kimler atılmalıdır?*" şeklinde sorular soruyorlar ve bunlara şöyle bir cevap veriyorlardı: "Bu olaylara katılıp Hz. Ali ile Muâviye'nin tarafında olanlar ve tahkim olayını kabul edenler İslâm toplumundan dışlanmalıdır." Görüldüğü gibi kendi görüşlerine dinî bir renk katarak, siyasî görüş ve politikalarını onaylamadıkları kimseleri dışlıyorlardı. Bu garip yaklaşım da değişik bir renk kazanarak -seçmecî ve bireysel bir tutumla- isyan etmeyi her an canlı tutuyordu. Bundan dolayı *Hâricî düşüncesinde kâfir kavramı, mü'min kavramının oynadığı rolden daha önemli bir role sahipti*. Dolayısıyla *İman sorununa* tabiri caizse ters yönden hareketle yapılan bu yaklaşım, onların siyasetle bağlantıları göz önünde bulundurulurken ele alınmalıdır.¹⁷ Yalnız onların dar kafalılıkları ve zora başvurma yöntemleri bir yana bırakılırsa son derece dindar ve sadelik taraftarı oldukları görülür.

Böylece görülmektedir ki, büyük ölçüde siyasal olaylar sonucunda ortaya çıkan Hâricîler, dinî nasları siyasi kanaatleri doğrultusunda yorumlamışlardır. Onlar davranışlarının doğruluğunu ayetlerle destekleyerek sürekli haksızlıklara karşı çıktıklarını söylemişlerdir.¹⁸ Siyasi kanaatlerin Kur'an ve hadislerle temellendirilmesi, ayrılıkların itikâdî alana

¹⁵ Bkz., Taberî, V, 86-88; Muhammed Ebû Zehra, *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâ-miyye*, Kahire, Trz., I, 74; Ma'rûf, 25-28.

¹⁶ M. Âbid Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, (Çev. Vecdi Akyüz), İz Yay., İstanbul, 1997, s. 596.

¹⁷ Toshihiko İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, Pınar Yay., (Çev. Selahattin Ayaz), İstanbul, 1984, s. 14.

¹⁸ Hâricîlerin sürekli gündeme getirdikleri ayetler şunlardır; En'am (6), 57; Yusuf (12), 40, 67; Mâide (5), 44, 45, 47.

taşınması sonucunu doğurarak, başlangıçtaki ihtilafların da kurumlaşmasına neden olmuştur.

Göz ardı edilmemesi gereken bir şey de onların öncelikli hareket noktalarının, müslüman toplumun temiz olmadığı ve saf olmayan unsurlar taşıdığı düşüncesi idi. Artık doğal olarak bu bağnaz topluluğun mücadelesi de kâfirlere yönelik değil, müslümanlara yönelik olacaktı; çünkü onların problemi, müslüman olanlar ile olmayanlar arasında değil, İslâm toplumu içindeki sahteler ve sahte olmayanlar, yani "*saf mü'minler ile saf olmayanlar*" arasındaki çelişkiydi. Bu şekilde de küfür misyonunu Müslüman toplum içine getirmiş oldular ve toplumla hesaplaşma yoluna gittiler.¹⁹ Görüldüğü gibi onlar, iman-küfür sorunu üzerindeki tartışmaları soyut koşullarda, subjektif bir tarzda ve dinin temel çerçevesinin dışına çıkarak yapmaktaydılar. Bu durum da biraz onların haşin, asi ve çevresine uyum sağlamayan bir gelenekten gelmelerinden kaynaklanıyordu.

Onların başlattığı tekfir faaliyeti, küfür kavramının iman dairesine taşınması anlamına geldiğinden kavramlar arasındaki sınır da bulanmıştı ve bu durum pek çok zihinde istifhama yol açıyordu. Acaba "*Bir mü'min içten inandığı halde dıştan kâfir ilan edilebilir miydi?*" ve "*İman bir kalp meselesi değil de bir amel meselesi miydi?*". Bu tür sorular da Hâricî düşüncesinin evrim geçirip, itikâdî bir boyut kazanmasını sağlıyordu.

Hâricîlere göre yalnızca kalbin tasdiki, sahibini mü'min yapmaya yetmemekteydi; çünkü Hâricî bakış açısına göre insan, yalnızca işlemiş olduğu fiillerinden dolayı mü'min ya da kâfir olur.²⁰ Hâricîler, bu bakış açısından hareketle büyük müslüman kitleyi tekfir etmek suretiyle de kendilerine karşı nefret duyulmasına neden oldular. Böylece Hz. Peygamber'e isnad edilen hadislerle de Hâricîlik tel'in edilmiş oldu.²¹

Onlar bir yandan bu soruları sorup tartışırken, öte yandan da Müslüman toplumun Kur'an üzerinde temellendirilmesi gerektiğine inanıyorlardı; ne

¹⁹ İzutsu, 19.

²⁰ Hâricîler, bu görüşlerini İblis kıssası ile temellendirirler. Onların yorumuna göre "*İblis, Allah'ı bilmekte ve O'na inanmaktaydı ama secde etmediği için de büyük günah işledi ve bu nedenle kâfir oldu*" demektedirler. Bkz., Tâlibî, I, 134.

²¹ Bu bağlamda Hz. Peygamber'den rivayetle "*Hâricîler, cehennem ehlinin köpekleridir*", "*Kiblemi benimseyenlerin şerlisi Havâriç ve Ravâ- fız'dır*" gibi hadisler nakledilmiştir. Bu çeşit rivayetleri, müslüman toplumun onlara duyduğu tepki ve nefretin bir tezahürü olarak değerlendirmek gerekir. Bu rivayetler için bkz., Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Thk., A. Muhammed Şâkir, Beyrut, Trz., 61/Kitâbü'l-Menâkıb, III, 1321-1322; 88/İstitâbetü'l-Mürteddîn, IV, 2539-2541; İbn Hanbel, *el-Müsned*, Thk., A. Muhammed Şâkir, Mısır, 1949, I/92, IV/382; İbn Mâce, *es-Sünen*, İst., 1981, I, 59-62.

var ki, bunun hangi somut kurumsal düzen içinde formüle edileceği konusunda ise yetersiz kalıp, acze düşüyorlardı.²²

Artık görülmektedir ki, büyük ölçüde siyasal hadiselerin sonucunda ortaya çıkan Hâricîliğin önce pratiği yapılmış, daha sonra ise nazarıyesi oluşturulmuştur. Bundan dolayı İlk Hâricîler de kuramcı olmayıp, daha çok eylemci idiler. Gündeme getirdikleri kavramlarla teorik düzeyde ilgilenmeyip, siyasi bağlantılardan hareketle değerlendirmelerde bulundular.²³

Onların ilahi öğretilerinin merkezinde, kullarından doğruluk ve adalet isteyen adil bir Allah inancı vardı. İmam bile ilâhi kanuna tabi idi ve bu kanuna itaat etmezse azledilmeye mahkumdu.²⁴ İslâm düşünce hayatına getirdikleri en önemli hususlardan birisi, Peygamber de olsa Allah'tan yani Kur'an'dan başka otorite tanımaz olmalarıdır.²⁵ Bu da öyle görünüyor ki, daha çok onların psikolojisinden ileri gelmekteydi; mutlak ve taviz kabul etmez bir eşitlik fikri ve yalnız Allah'ın emirleri karşısında sorumlu olma duygusu, tutum ve davranışlarının ruhunu meydana getirmekte olup, diğer bütün esaslar bu ruhtan kaynaklanmaktaydı. Bundan dolayı onlar, Kur'an'ın müslümanlara bir görev olarak verdiği "İyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama" yükümlülüğünün yerine getirilmesi üzerinde ısrar etmişlerdi.²⁶ Bu noktada da fiillerin imanın bir parçası olduğu hususundaki ısrarları, kaçınılmaz olarak onları *özgür irade problemi* ile karşı karşıya getirmişti.²⁷

Görüldüğü gibi Hâricîler, ilk dönemler davranışlarında kendilerine yön veren anlayışlarını bir sistem, bir ekol haline getirme imkanı bulamamışlardı. Ancak yine de onların belirginleşen bir takım inanç esasları vardı. Bunları ise şöyle sıralayabiliriz;

a) *Kitap ve sünnete uygunluğu dolayısıyla ilk iki halife ile Hz. Osman'ın ilk altı yılı ve Hz. Ali'nin tahkimden önceki yıllarını kabul etmekle birlikte; Hz. Ali, Hz. Osman, Cemal Savaşı'na katılanlar ile iki hakemi ve onların kararını kabul eden herkesi tekfir etmek.*

b) *Adaletsiz hükümdara karşı başkaldırıyı bir görev olarak görmek.*

²² Dabaşî, 208, 219.

²³ İzutsu, 11-12; Akbulut, 338-339.

²⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, Thk., M. Muhyiddîn Abdülhamîd, Kahire, 1950, I, 189; Tâlibî, I, 115-116.

²⁵ İsa Doğan, *Mürcie ve Ebu Hanife*, Samsun, 1992, s. 9.

²⁶ Fazlur Rahman, *Islam*, Chicago, 1966, s. 169

²⁷ W. Thomson, "Khârijitism and The Khârijites", *The MacDonald Presentation Volume*, Princeton, 1933, s. 387.

c) *Büyük günah işleyen herkesi tekfir etmek*.²⁸

Bu görüş ve yorumlarının temelinde de isyan ve siyasi kanaatlerini meşrulaştırma amacı yatmaktaydı. Yukarıda da görüldüğü gibi Kur'an'da geçen dinî kavramlara farklı ve ilgisiz anlamlar vererek, korkunç uygulamalarda bulunuyorlardı.

Görüldüğü gibi Hâricî akım, böylesi bir fikir ve inanç temeline dayanmıştır. Onların düşünceleri, devrimci bir nitelik, eşitlik ve sosyal adalete çağrı gibi kitlelere cazip gelen özelliklere sahip olduğu için yayılmaya başladı ve Nehrevân savaşıdan sonra da Arap olmayan unsurların kendilerine katılmalarıyla zenginleşti.²⁹

b) *Hâricî Düşüncesinin İkinci Dönemi*

Bu dönem onlar için bir dönüm noktası anlamına gelmekte ve yeni bir dönemin sayfalarını açmaktaydı. Onların isyan ve terörist cinayetlerle dolu ve ciddi anlamda düşünsel tartışmaların olmadığı bu ilk safhalarından sonra aralarında ilmi tartışmaların başladığı, özellikle entellektüel merkezleri olan Basra'da Hâricî nazariyatçıların temsil ettiği ikinci safhaları başlar.

Onlar arasındaki *ilk kapırdanmalar ve doktrinel tartışmalar* da, 61/681 yılından sonra yine Basra'da bu dönemde görülmüştür. Burada yaşayan Hâricîler, diğer toplum kesimleriyle yakın ilişkiler içinde olduklarından³⁰ başta hilâfet olmak üzere pek çok konu üzerinde tartışmışlardır. Onlar, “Çocuk ve kadınları öldürmek hukukî mi, değil mi?”, “Kendilerinden olmayanların çocuklar müslüman mı değil mi?”, “Ayrıca onları çocuk olarak mı yoksa düşman olarak mı görmek gerekmektedir?”, “Hâricî olmayan biriyle evlenilebilir ve ondan miras alınabilir mi?”, “Tanınmayan bir kişinin arkasında namaz kılınabilir mi?”, “İnanmayanları korumak zorunlu mu, değil mi?”, “Eğer zorunlu ise nerede (hangi bölgede)?”, “Bilgisizlik hata olarak kabul edilebilir mi?” gibi soruları birbirlerine sorup, tartışmışlar³¹ ve ilk olarak aralarındaki görüş ayrılıklarından dolayı çeşitli gruplara ayrılmışlardır. Bu aşamada artık daha sistemli bir şekilde siyasî tutumlarını ilahiyatla ilgili meselelerle özdeşleştirmeye ve bunları itikâdî alana taşıyıp, bir inanç meselesi haline getirmeye başlamışlardı.

²⁸ Eş'arî, I, 189-190; Bağdâdî, *Usûl*, s. 286-287.

²⁹ Nevin A. Mustafa, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, (Çev. Vecdi Ak-yüz), İz Yay., İstanbul, 1990. s. 205.

³⁰ Örneğin, kendi alimleri olan Abdullah b. Yezîd, Şîî olduğu söylenen kelâmcı Hişâm b. Hakem ile iş ortaklığı yapmaktaydı. Yine ünlü Şîî kelâmcısı Ali b. Rabâb'ın kardeşi Yemân b. Rabâb da bir Hâricî/İbâdî idi. Bkz., Ziyaüddin Rayyis, *İslamda Siyasî Düşünce Tarihi*, (Çev. İbrahim Sarıms), Nehir Yay., İstanbul, 1995, s. 93-94; Madelung, 127-128.

³¹ Eş'arî, I, 189-191; Thomson, 385-386.

Bu dönemde dinî bakımdan meşru göstermek zorunda kaldıkları en önemli tutarsızlık, Hâricî olmayan bir toplumda yaşama sorunu idi. Bu bağlamda da doğal olarak müslüman olmayanlar ile diğer mezhep mensuplarına nasıl davranmaları gerektiğini tartışıyorlardı. Kimisi kendilerini “*Tek-tanrıcuların bölgesi*” nde yaşıyor mülhaza etmeyi yeğlerken; kimisi yaşadıkları toprakları “*Karışık bölge*” olarak niteliyordu.³² Tüm bunların yanında Hâricîlerin Basra’daki sosyal ve politik yaşamda oynadıkları rolün teferruatı hakkında ayrıntılı bir bilgiye sahip değiliz, fakat o dönemde Basra’da vuku bulan, daha sonraları da itikâdî gelişmelerin kaynağını teşkil edecek tartışmalarda yer aldıkları anlaşılıyor.³³

Abdullah b. Zübeyr (73/692)’in Emevîler’e karşı olan isyanına destek olmak üzere Mekke’ye gitmeleri ve ardından onunla anlaşamamaları üzerine tekrar Basra’ya dönmeleri onlar arasındaki ilk ayrılıkların başlangıcı anlamına gelmekteydi. Burada *Nâfi’ b. el-Ezrak* (65/684)’ın başını çektiği bir grup Hâricî Basra’dan ayrılarak Ehvaz’a gittiler (Şevvâl 64/Mayıs 684). Ayrılıklarının nedeni “*dine davet ve bu uğurda şehit olma arzusu*” idi. Amaçları Emevî iktidarına karşı aktif bir muhalefet yapmaktı.³⁴ Basra’da kalanlara Hâricî literatürde isyana katılmayıp, aktif muhalefet yapmadıkları için “*Kâidûn (Oturanlar)*”; Nâfi’ ve arkadaşlarına ise “*Kâimûn (İsyan edenler)*” dendi.³⁵

Böylece eylemsel boyutlarını ön plana çıkaran siyasi görüşleri açısından Hâricîleri iki ana gruba ayırabiliriz. Şöyle ki;

1) *Radikal Hâricîler*: Ezrakîler

2) *İlmî Hâricîler*: İbâdîler, Sufîler, Necdîler.

Bunların ilki, radikal tutum içinde olan ve problemlere katı çözümler öneren gruptur. Tipik temsilcileri olan *Ezrakîler*, ilahi kanunun yüceliği ve üstünlüğü anlayışını çok aşırı bir dereceye ulaştırmışlardır. Öyle ki, kendilerine muhalif olan müslümanları müşrik olarak görmüş, yine onların kadın ve çocuklarını da aynı şekilde değerlendirip, öldürülmeleri gerektiğini ifade ederek, Hâricî düşüncesinin daha sert bir görünüm kazanmasına neden olmuşlardır. Bu yüzden Emevîler devrinde uzun bir süre hem devlet güçleriyle hem de halkla savaşmışlar, anarşi çıkarmışlardır.³⁶ Ezrakîlerin görüşlerinde bedevî yaşam tarzının etkileri olduğu gözlenmektedir.

³² Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, 1985, s. 10-11.

³³ Watt, *Teşekkül Devri*, s. 34.

³⁴ Şehristânî, I, 119-120; Tâlibî, I, 116.

³⁵ Şehristânî, I, 121-122.

³⁶ Şehristânî, I, 121-122; Keith Lewinstein, “The Azâriqa in Islamic Heresiology”, *B.S.O.A.S.*, 57, 1994, s. 258-260; ayrıca onların düzensiz ve başıboş isyanları ile masum halka karşı işledikleri cinayetler, hem Sünnî liderlerin

Çoğunluğu teşkil eden ikinci grup ise daha mutedil bir tavır içindedir. İlahi kanun kavramı onların düşüncesinde hâlâ önemli olmakla birlikte, muhalefetlerini daha çok meşru zeminlerde yapma eğiliminde olup, mecbur kalmadıkça isyan etmeyi uygun görmüyorlardı. Diğer Hâricî firkalarına göre uzlaşmaya ve fikir alışverişine açıktılar. Bu grubun öncüsü sayılan *Abdullah b. İbâd* (86/705), *Nâfi' b. Ezrak*'ın isyan teklifine müslümanlarla savaşmak istemediği için karşı çıkmış ve bu isyana katılmamış, Ezrakîlerin aşırı görüşlerini de benimsememiştir. Bu bağlamda onun *Abdülmelik b. Mervân*'a mektup yazması önemlidir.³⁷ Yine onların bir diğer ılımlı kolu olan *Necedât*'ın lideri *Necde b. Âmir*'in (73/692) *Nâfi' b. Ezrak*'a yazdığı mektuplar da bunun göstergesidir.³⁸ Ayrıca Hâricîler'in diğer bir kolu olan *Sufriyye*'de ılımlı gruplar arasındaydı. Bunlar, getirdikleri yorum ve yaklaşımlarla Hâricî düşüncesinin daha esnek bir düzlemde gelişip, yeni boyutlar kazanmasını sağlamışlardır.³⁹

Ayrıca aralarındaki bu ayrılık, onların eylemlerine de yansımıştı; bundan dolayı isyanlarında aynı tavırları sergilemediklerini görmekteyiz. Bazıları masum insanları bile rahatlıkla öldürebilirken; yine bazıları insanların haklarına tecavüz etmemeye azami derecede özen gösteriyorlardı.⁴⁰

Bu ılımlı grup içinde *Necde b. Âmir*'in görüşleri de onların esnekliğinin boyutlarını gösterebilir, şöyle ki; Necde, dinde temel meselelerle, ikinci derecede esaslar arasında bir ayırım yapmıştı. Allah ve Rasulünü bilmek, Allah'tan gelenlerin bütününe inanmak ve müslümanların mallarının ve canlarının dokunulmazlığını kabul etmek, temel meseleler kategorisine giriyordu ve bunlarda bilgisizlik mazur görülemezdi. Ama Kur'an'da açık hükmü bulunmayan konularda ise bilgisizlik mazur görülebilirdi.⁴¹

Necde b. Âmir, büyük günah problemi ile ilgili olarak da, hırsızlık ve zina işleyenlerin tekfir edilmemesi gerektiği düşüncesindedir; çünkü ona göre böyle münferit fiiller, işleyenlerini "Cehennem ehli" yapmaz ama bunlardan

hem de geniş kitlelerin statüko ile uzlaşmasına yardımcı olmuştur. Bkz., Fazlur Rahman, 169.

³⁷ Tâlibî, I, 197-201; E'ûset, *Dirâsât İslâmiyye fî'l-Usûli'l-İbâdiyye*, Kahire, 1408/1988, s. 19-22; A. D. Motylinski, "Abdullah b. İbâz", *M.E. B.İ.A.*, I, İstanbul, 1978, s. 33.

³⁸ Bkz., Müberred, III, 184-189.

³⁹ Böylece Hâricîler, 65/684 yılında *Ezrakiyye*, *Necdiyye*, *Sufriyye* ve *İbâdiyye* olmak üzere dört ana gruba ayrılmış oldu. Bkz., Eş'arî, I, 157- 170; Şehristânî, I, 121-136; Adnan Demircan, "Hâricî Firkaları", *Yeni Haran Çevresi Der.*, V-VI, İstanbul, 1994, s. 76-77; Lewinstein, 251-268.

⁴⁰ Bkz., Taberî, VI, 46; Mâlâtî, *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Hevâ ve'l-Bid'a*, Nşr., M. Zâhid Kevserî, Beyrut, 1968, s. 47,51.

⁴¹ Eş'arî, I, 163; Şehristânî, I, 123.

daha hafif günahlarda ısrar eden kimse müşrik olarak kabul edilir.⁴² Necde'nin görüşlerinde Hâricî toplumunun geçirmiş olduğu yeni tecrübelerin hatta yerleşik hayata geçişin etkileri olduğu hemen sezilmektedir.

Hâricîler, -özellikle Necdîler grubu- bu yeni dönemde fiili hayatın karmaşıklığının farkına vararak, Kur'an'ın zahirinin bütün pratik ihtiyaçları karşıladığı şeklindeki klasik görüşlerini de bırakma eğilimine girdiler. Bu yüzden de Kur'an esaslarının özel bir takım koşullara uygulanmasında ictihada duyulan ihtiyacı kabul ettiler. Hatta ictihad hatasından dolayı müctehidin azaba uğramasından korkanın kâfir olduğunu söylediler.⁴³

Bu ılımlı Hâricîlerin içinde olan diğer iki grubun (İbâdîler ve Sufîler) daha farklı bir özellikleri vardı. Bu da onların kendi esaslarını bütün teferruatı içinde paylaşmayan bir idarecinin hükmü altında yaşamaya hazırlanmış olmaları idi. Bu demektir ki, onların Kur'an'ın ilkelerinin yönettiği ve kendileri gibi dine inananlardan oluşan bir topluluk hedefi, şimdi her ne kadar uzak vadede bir ideal olarak kalıyorsa da, hemen uygulanabilir bir şey olmaktan çıkıyordu.⁴⁴

Yine bu ılımlı grup içinde **İbâdîler**, büyük günah probleminden hareketle küfür kavramına farklı bir yaklaşım getirmişler, Hâricî literatürüne "**küfr-ü ni'met**" kavramını kazandırmışlardır. "**Küfr-ü nimet**"; Allah'ın verdiği nimetlerin değerini bilmeyip, nankörlük etmek, yani nimetin küfrüdür. Mutlak anlamda kafir olanları da bunlardan ayırmak için "**küfr-ü şirk**" veya "**küfr-ü millet**" gibi tanımlamalar yapmışlardır.⁴⁵

Ayrıca büyük günah problemiyle bağlantılı olarak İbâdîler, muhaliflerini müşrik değil kafir olarak gördüklerinden onlarla her türlü toplumsal ilişkiyi meşru görmüş, ve onlar tarafından yönetilen yerlerden hicret etmenin gerekmediğini ileri sürmüşlerdir.⁴⁶ İbâdîlerin bu düşüncesi de, Hâricî düşüncesi içinde başlı başına bir devrim olarak kabul edilebilir.

Hatta daha sonraları kendilerine **Vâkıfîler** denen bir grup Basra'lı Hâricî, bir hayli yumuşamış ve günah işleyen kimselerin cezalandırılması fakat toplundan dışlanmaması gerektiğini düşünmüşlerdi.⁴⁷ Öyle görünüyor ki, artık Hâricîler, günahkârları kendi topluluklarından sürüp çıkarmanın imkansızlığını

⁴² Eş'arî, I, 163; Şehristânî, I, 124.

⁴³ Eş'arî, I, 163.

⁴⁴ E. Ruhi Fırlıklı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1983, s. 85.

⁴⁵ Şehristânî, I, 135; Tâlibî, I, 132-133.

⁴⁶ Eş'arî, I, 171.

⁴⁷ Eş'arî, I, 173, 175; Watt, *Teşekkül Devri*, s. 39-40.

farketmişlerdi. Bunda da muhtemelen devletleşmeye ve şehir hayatına geçişlerinin rolü bulunmaktaydı.

Yine biz onların bu yönünü *hilâfet/devlet başkanlığı konusundaki görüşlerinde* de görmekteyiz. İlk dönemler hür ve adil her Arab'ın halife olabileceğini savunurlarken, daha sonraları pek çok yabancı ırk mensubu onlara katılınca Araplık ve hürriyet şartlarından vazgeçtiler, sadece ilim ve adalet şartlarıyla yetindiler.⁴⁸

Burada onların aşırı kollarının sürekli isyan hareketlerine teşebbüs etmesi bir takım ilintili şeyleri akla getirmektedir. İsyanlarının çok olmasında kendi anlayışlarının yanında iktidardakilerin onları kazanmak için ciddi politikalar üretmemelerinin de payı olabileceği söylenebilir. Büyük çaplı isyanlarının Emevîlerin en çalkantılı dönemlerinden biri olan Haccâc döneminde olması ve onun sert politikalarına rağmen şiddetini artırarak devam etmesi onlarla ilgili gözlemlenebilecek ilginç bir durumdur.

Görüldüğü gibi başlangıçta siyasi görüş ayrılığından doğarak dinî bir mahiyet kazanan Hâricî düşünce, siyasal, sosyal ve ahlaki alanlarda farklılaşarak bir ekol haline gelmiştir.⁴⁹

Kültürel merkezleri olan Basra'da kendi alim ve kelâmcılarını da yetiştirmişlerdir.⁵⁰ Burada -yukarıda görüldüğü gibi- bir takım kelâmî meseleleri tartışarak, hem kendilerini İslâm toplumunun çoğunluğundan ayıran sivri özelliklerini terk edip yumuşamışlar; hem de böylece İslâm düşüncesinin gelişmesine katkıda bulunmuşlardır.

Bu arada bazı itikâdî akımları etkilerken, bazılarından da -Basra ve çevresinde o dönemde Mu'tezilîler etkin oldukları için Mu'tezile'den- etkilennmişlerdir. Tevhid, Adalet, el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu ani'l-Münker ve büyük günah gibi önemli kelâmî konularda Mu'tezile ve Zeydiyye'yi etkilemişler ve özellikle Mu'tezilî düşüncüler de daha sonra bunları geliştirmişlerdir.⁵¹ Öte yandan Kur'an'ın mahluk olması, şefaât kavramının kapsamının daraltılması, keramet inkarı ve Allah'ın Cennette görülmeyeceğine dair görüşlerinde de

⁴⁸ Nevin A. Mustafa, 200.

⁴⁹ Tâlibî, I, 15.

⁵⁰ Hâricîler, Câbir b. Zeyd, Yemân b. Rabâb, İkrime, Mücâhid, Amr b. Dînâr, Ebû Ubeyde Ma'mer b. El-Müsennâ, Abdullah b. Yezîd, Heysem b. Adiy, Sa'lebî gibi alimler yetiştirmişlerdir. Daha geniş bilgi için bkz., Eş'arî, I, 186; İbn Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut, Trz., s. 258-259; Şemmâhî, I, 64-75; Tâlibî, I, 189-193.

⁵¹ İhtiyatla söylenebilir ki, iman-amel ilişkisi ve büyük günah sahibinin durumu gibi konularda temel taşları konulan akademik tartışmaların Hâricî çizgisini Mu'tezile devam ettirmiştir. Bkz., Tâlibî, I, 140-148; Made-lung, 125-127.

Mu'tezile'den etkilenmiş oldukları gibi buradaki Hâricî eğilimlerin ilk Mu'tezile'nin politik görüşleriyle de uyum halinde olduğu görülmektedir.⁵² Ayrıca Hâricîler, benzer konularda da karşı teorilerin ortaya atılmasını sağlamışlardır. Böylece *Madelung*'un ifadesiyle Hâricîlerin gelişen anti-antropomorfist teolojilerinin⁵³ Mu'tezile kelâmından tam bağımsız olmadığı hatta aynı paralelde olduğu söylenebilir. Tüm bunlardan dolayı da sanıldığı gibi Hâricîliğin alim ve düşünürlerden tamamen yoksun bir cereyan olduğu söylenemez.

Onların bazı özelliklerinin ise tüm müslüman toplumları etki altına aldığı görülmektedir; özellikle siyaset konusundaki isabetli fikirlerinin diğer İslâm fırkalarını etkilemesi gerekirken; sosyal meselelerdeki bağnaz yaklaşımları ve ibadet konusundaki aşırılıklarının müslüman toplumları etki altına aldığı görülmektedir. Özellikle onların radikal ruhu, açıkça olmasa da hem geçmiş dönemlerde ortaya çıkan bazı akımları hem de yakın bir zamanda ortaya çıkmış olan *Vehhâbilik* akımı⁵⁴ etkilemiştir. Ayrıca Hâricîliğin günümüz İslâm dünyasında ki bazı akımlarla da önemli bir takım benzerlikleri vardır.

Hâricîler, sahip oldukları kültürel yapıyı yeni meselelere çözüm getiremediklerinden geliştirememiş ve dolayısıyla da kurumsallaşamamışlardır. İleri sürdükleri bazı görüşler, aslında yaşadıkları dönemde değerli görüşler olduğu halde taassup, dar görüşlülük ve bilgisizliğin tabii sonucu olarak işlenip, geliştirilememiştir.⁵⁵ Biraz da gerek Emevîler gerekse daha sonraki dönemlerde onlara karşı izlenen sert politikalar neticesinde müslüman toplumun ana merkezlerinden uzaklaşıp; Umman, Kuzey Afrika gibi⁵⁶ devletin hakimiyetinin tam pekişmediği bölgelere yayılmış, kültürel miraslarını böylesi yerlerde kapalı cemaat halinde

⁵² Eş'arî, I, 189; Tâlibî, I, 140-141, 183-184; Madelung, 138.

⁵³ Madelung, 127.

⁵⁴ *Vehhâbilik*, 18. yüzyılda Muhammed b. Abdilvehhâb (1206/1792)'ın öncülüğünde Arap yarımadasında ortaya çıkan ve Hâricîler'le benzer özelliklere sahip olan aşırı nasçı, yeniliklere açık olmayan katı bir akımdır. Bkz., A. Vehbi Ecer, *Osmanlı Tarihinde Vehhâbî Hareketi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 1976, s. 49-101; Y. Ziya Yörükkan, "Vehhâbilik", *A.Ü.İ.F.D.*, I, Ankara, 1953, s. 51-67.

⁵⁵ Fırlalı, 140.

⁵⁶ Özellikle Kuzey Afrika'da II/VIII. yüzyılda Hevvâre, Zenâte, Miknâse ve Lemâya gibi pek çok Hâricî kabilenin bir araya gelerek kurduğu *Rüstemîler Devleti*, Hâricîler için önemli bir sığınma merkezi haline gelmişti. Bundan dolayı da İslâm dünyasının diğer bölgelerinde sıkıntı içinde yaşayan Hâricîler, Rüstemîler devletinin başkenti Tahert'te toplanmaya başlamışlardı. Gelen bu insanların içinde ilim adamları olduğu gibi tüccar ve zanaatkarlar da bulunuyordu. Bu devleti İsmâîlî dâîilerden Ebû Abdullah eş-Şîî 297/909 yılında Tahert'i ele geçirerek ortadan kaldırmıştır. Bkz., Reşîd Abdullah el-Cemîlî, "Er-Rüstemîyyûn fî Tahert 162-297 Hicrî İntişârü'l-İbâdiyye fî'l-Mağrib ve Eseruhu fî Kıyâmi'd-Devleti'r-Rüstemîyye", *Mecelletü'l-Müerrihi'l-Arabiyyi*, X XXIV, Bağdat, 1987, s. 186-188; Fırlalı, 102-103.

sürdürmüşlerdir.⁵⁷ Özellikle içlerindeki radikal gruplar, tutucu oldukları ve yenilikçi bir özellikleri bulunmadığı için daha kısa sürede yok olurken; ana konular-daki inançlara bağlılıkla birlikte, kendileri dışında kalan müslümanlarla sosyal hayatlarını devam ettirmeyi başarabilen ve akıp giden asırların kendilerini geniş İslâm topluluğunun içine aldığı *İbâdîler*⁵⁸ gibi ılımlı kolları varlıklarını sürdürmüşlerdir.

Görüldüğü gibi Hâricî düşüncesi erken devirlerde gelişmiş ve bazı istisnalarla son şeklini III/IX. yüzyılda almıştır. Ayrıca sert, fanatik bir yapıda olmadıkları ve İslâm toplumlarının genel özelliklerini taşıdıkları için İbâdîler gibi içlerindeki ılımlı kolları ise varlıklarını günümüze kadar sürdürmüşlerdir.

⁵⁷ Watt, *Teşekkül Devri*, s. 33-34, 42.

⁵⁸ İbâdîler için bkz., Eş'arî, I, 170-176; Şehristânî, I, 134 -136; Vârgelânî, *Kitâbü's-Sîre ve Ahbâru'l-Eimme*, Thk., Abdurrahman Eyyûb, Tunus, 1405/1985, s. 41-90; E'ûşet, 14-87; Roberto Rubinacci, "The Ibadis", *Religion in The Middle East*, Ed., A. J. Arberry, Cambridge, 1969, II, 302-317; Fırlı, 53-139.

MUVAFFAKUDDİN el-KEVÂŞÎ

ve

et-TELHÎS TEFSİRİ'NDEKİ METODU

Araş. Gör. Mustafa ÖZTÜRK*

Allah'ın insanlığa son hitabı olan Kur'an-ı Kerim'in, dünya tarihinde başka hiçbir kitaba nasip olmayan bir ilgi ve teveccühe mazhar olduğu müsellem bir hakikattir. Nitekim müslüman alimler, Kur'an üzerinde tefekkür ve tedebbür etmenin ilâhî bir teklif olduğu bilincinden hareketle, nâzil olduğu zamandan bu yana, kesintisiz bir süreçte, Allah'ın insana yönelik hitabının doğru anlaşılması ve anlatılması noktasında çok büyük çabalar sarfetmişler ve bu sayede sonraki nesillere emsalsiz bir ilmî ve kültürel miras bırakmışlardır. İşte bu ilmî ve kültürel mirasın ortaya çıkmasındaki kişisel katkı ve çabaları anılmaya değer alimlerden biri de özellikle müfessir kimliğiyle ön plana çıkmış olan **Ebü'l-Abbâs Muvaffakuddîn el-Kevâşî**'dir. Müfessir Kevâşî, tefsir tarihinde çok meşhur "bir şahsiyet olmamakla birlikte, özellikle "Tabsiratü'l-Mütezekkir" adlı hacimli tefsirinin bir özeti niteliğinde olan "et-Telhîs" isimli tefsirinin, başta meşhur Celâleyn Tefsiri olmak üzere, birçok kaynak eserin referansları arasında yer alması, kanaatimizce onun anılmaya değer önemli bir alim olduğu hususunda yeter sebep olarak kabul edilebilir.

İşte bu mülahazalardan hareketle, anılan müfessirin yaşadığı dönemin siyasi ve ilmî yapısını, hayatını, eserlerini, ilmi kimliğini, kendisinden sonraki alimlere etkilerini ve et-Telhîs isimli tefsirinin özelliklerini ana hatlarıyla tanıtmakta fayda umuyoruz.

I- MÜFESSİR KEVÂŞÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEMİN SİYASİ ve İLMÎ DURUMUNA GENEL BİR BAKIŞ

İslam tarihiyle ilgili kaynaklarda kaydedilen bilgilere göre, Müfessir Kevâşî'nin yaşamış olduğu dönemin (590/1194-680/1281),¹ İslam

* O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü

coğrafyasında istilaların, iktidar mücadeleleri ve istikrarsızlıkların yaşandığı, siyasal yapısı oldukça karışık bir zaman dilimi olduğu anlaşılmaktadır. Hicrî VI. (miladi XII.) asrın sonuyla, VII. asrın son çeyreğine tekâbül eden bu dönemde bir yandan Abbâsî hilâfetine her geçen gün siyasî nüfuz ve istikrarını kaybetmesi, diğer yandan batıdan gelen Haçlı saldırılarıyla, doğudan gelen Moğol istilası İslam dünyasını alt-üst etmiş, anılan sebeplerden dolayı ortaya çıkan otorite boşluğu, İslam coğrafyasının hemen her bölgesinde siyasal kargaşalara, iktidar mücadelelerine ve dolayısıyla merkezi otoriteden bağımsız birçok beyliğin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Kuşkusuz bu kaotik durum İslam medeniyetinin sahip olduğu maddî manevî tüm birikimlerin de büyük ölçüde yok olmasına sebep teşkil etmiştir. Nitekim, Moğolların 1258 senesinde Bağdat'ı kuşatıp, tüm şehri yağmalamaları, eşine az rastlanır bir cinayet örneği olarak tarihe geçmiştir.²

İslam dünyasının maruz kaldığı bu yıkım, olumsuz etkilerini o dönemin ilmî yapısı üzerinde de göstermiştir. Geçmişteki parlak dönemlerini yitiren ve duraklama dönemine giren İslam dünyasında bu asırdan sonra ortaya konulan eserlerin, daha ziyade önceki nesle ait eserleri taklid, şerh ve ta'likten ibaret olduğu görülmektedir.³ Bununla birlikte sözü edilen dönemde de ilmî çalışmalar tamamıyla durmamış, kişisel planda da olsa özellikle İslâmî ilimler alanında değerli alimler yetişmiştir. Sözelimi, kelim ve usûl-i fıkıh sahasında Seyfeddin el-Amidî (ö. 631/1233), fıkıhta İzz b. Abdisselâm (ö. 660/1262), hadiste İmâm-ı Nevevî (ö. 676/1277), biyografi ve İslam tarihinde İbnü'l-Esir (ö. 630/1233) ve Sıbt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256) bu dönemde yetişen alimlerden bazılarıdır.⁴ Ayrıca bu dönemde, aralarında Ebû Abdillâh el-

¹ Bkz. Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifin*, Beyrut, 1957, II, 259; Nüveyhiz, Adil, *Mu'cemü'l-Müfessirîn*, Beyrut, 1983, I, 83; Zirikli, Hayrettin, *el-A'lâm Kâmusu Terâcim*, Beyrut, 1969, I, 259.

² Dönemin siyasal yapısı hakkında daha geniş bilgi için bkz. İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut, 1986, XII, 220 vd; Honigmann, E., *"Musul"* md., İA, M.E.Basımevi, İstanbul, 1993, VIII, 739-740; Spuler, Berthold, *İran Moğolları*, (çev. Cemal Köprülü), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1957, s. 384; Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, (çev. Salih Tuğ), İstanbul, 1989, III, 767 vd.; Yıldız, Hakkı Dursun, *"Abbasiler"* md., DİA, İstanbul, 1988, I, 37; Yuvalı, Abdülkerim, *İlhanlılar'ın Anadolu Politikası*, XI.Türk Tarih Kongresi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1994, s. 599 vd.

³ Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Düşünce Yay., İstanbul, 1997, s. 27.

⁴ Dönemin ilmî yapısı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Yıldız, *"Abbasiler"* md., DİA, I, 40; Şeşen, Ramazan, *"Eyyûbiler"* md., DİA, xii, 26-27; Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, IV, 1106; Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul, 1969, s. 259.

Kurtûbî (ö. 671/1273) ve Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286)'nin de bulunduğu bazı ünlü müfessirlerin yetiştiğini görmekteyiz.⁵

Hicrî VII. asra damgasını vuran bir diğer önemli olgu da, daha sonraki dönemlerde de tesir ve nüfuzunu devam ettirecek olan Kübreviyye, Sühreverdiyye, Ekberîyye ve Mevlevîyye gibi tarikatlerin teessüs edip gelişmesidir.⁶ Tasavvufun bu dönemde çok hızlı bir gelişme göstermesinde, kuşkusuz Bağdat'taki Abbâsî halifelerinin maddî ve manevî nüfuzunun zaafa uğraması, güçlü bir merkezi otoritenin bulunmayışı ve İslam coğrafyasındaki anarşi ve sosyal düzenin bozulması gibi olumsuz faktörlerin büyük ölçüde etkisi olmuştur.⁷

II-HAYATI

Müfessir Kevâşî'nin hayatı hakkında pek çok kaynakta bilgi bulunmakla birlikte, maalesef bu bilgiler onun hayatını yeterince aydınlatmamaktadır. Kaldı ki mevcut bilgilerin birçoğu da tekrardan ve kendisine izâfe edilen menkıbe niteliğindeki birtakım rivayetlerden ibarettir.

Tabakât kitaplarında nakledilen bilgilere göre Müfessir Kevâşî'nin asıl adı, **Ahmed b. Yûsuf b. Hasen b. Râfî b. Hüseyin b. Suveydan el-Kevâşî**'dir. Ancak müfessir, doğum yerine izâfeten "el-Kevâşî" nisbesiyle meşhur olmuştur.⁸ Öte yandan, hayatı hakkında bilgi veren kaynakların hemen hepsinde müfessir, "Ebû'l-Abbâs" künyesi ve "Muvaffakuddîn" lakabıyla birlikte zikredilmiş olup, ayrıca fıkıhta Şâfiî mezhebine mensup olduğu için "eş-Şâfiî" diye de anılmıştır. Bütün bunların yanı sıra kendisine el-imâm, el-allâme, el-mukrî, el-muhakkik, el-fakîh, muvasavvîf kişiliğinden ötürü ez-zâhidü'l-kebîr ve ölümünden on

⁵ Müfessir Kevâşî'nin çağdaşı olan diğer müfessirler ve kısa biyografileri için bkz. Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yay., İstanbul, 1974, II, 496 vd.

⁶ Yılmaz, Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar neşriyat, İstanbul, 1994, s. 136.

⁷ Köprülü, M. Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB Yay., Ankara, 1991, s. 195-196.

⁸ Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Ma'rîfetü'l-Kurrâi'l-Kibâr* (thk., Beşâr Avvâd Ma'rûf ve diğerleri), Beyrut, 1984, II, 685; a. mlf., *el-İber fî Ahbâri men Ğaber*, Kuveyt, 1960, V, 325; Sübkî, Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali Tâceddîn, *Tabakâtü's-Sâfi'îyyeti'l-Kubrâ*, Beyrut, ts., V, 18; Dâvûdî, Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakâtü'l-Müfessirîn* (thk., Ali Muhammed Ömer), Kahire, 1972, 99-100; İbnü'l-İmâd, Abdülhayy b. Ahmed, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, Beyrut, ts., V, 366.

veya yirmi yıl önce gözlerini kaybetmesi münasebetiyle de “ed-darîr” lakabı nisbet edilmiştir.⁹

Kaynaklarda, Müfessir’in doğumuna ilişkin farklı iki tarih verilmiştir. Bazı kaynaklarda Müfessir’in doğum tarihi hicrî 590/1194 olarak belirtilirken,¹⁰ bazılarında ise 591/1195 olarak kaydedilmiştir.¹¹ Müfessir Kevâşî, o tarihlerde Musul’a bağlı mustahkem bir kale olduğu bildirilen Kevâşe’de¹² doğmuştur. Doğum yeri ve tarihi hakkında verilen bu bilgilerin dışında, yetişme dönemi ve gençliği hakkında kaynaklarda kayda değer bir bilgi mevcut olmadığı gibi ailesi hakkında da herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte bazı kaynaklarda, Kevâşî’nin, tahsil hayatına babasından Kur’an dersleri alarak başladığına dair bir kayda rastlamaktayız.¹³ Müfessir, babasından Kur’an dersleri almasının ardından Ebü’l-Hasen Ali b. Ebî Bekr b. Rûzebe’nin (ö. 633/1235)¹⁴ derslerine katılmış ve ondan hadis dinlemiştir.¹⁵ Daha sonra Şam’a giden Kevâşî, burada ünlü alim Ali b. Muhammed Alemüddin es-Sehâvî’nin (ö. 643/1245)¹⁶ öğrencisi olmuş ve kendisinden Kur’an ve hadis başta olmak üzere muhtelif dersler almıştır. Bu arada bazı kaynaklarda, Kevâşî’nin Şam’da bulunduğu süre zarfında başkalarından da ders aldığı kaydedilmiş; ancak bu konuda isim zikredilmemiştir.¹⁷

⁹ Hansârî, Muhammed Bâkır, *Ravzâtü’l-Cennât fi Ahvâlî’l-Ulemâ ve’s-Sâdât*, Tahran, 1390, I, 304; İbnü’l-Cezerî, Ebü’l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *Ğâyetü’n-Nihâye fi Tabakâtü’l-Kurrâ* (nşr., G. Bergstraesser), Mısır, 1932, I, 151; İbn Kâdî Şühbe, Ebü Bekr Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtü’s-Şâfi’iyye*, Beyrut, 1987, II, 130, Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedîyyetü’l-Arifîn*, İstanbul, 1951, I, 98; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu’cemü’l-Müellifîn*, II, 259; Zirikli, Hayreddin, *el-A’lâm*, I, 259; Nüveyhiz, Adil, *Mu’cemü’l-Müfessirîn*, I, 83; Brockelmann, Carl, *Geschichte Der Arabischen Litteratur*, Leiden, 1943, I, 529.

¹⁰ İbnü’l-Cezerî, *Ğâyetü’n-Nihâye*, II, 130; Zirikli, *el-A’lâm*, I, 259; Nüveyhiz, *Mu’cem*, I, 83.

¹¹ Brockelmann, *GAL*, I, 737; Kehhâle, *Mu’cemü’l-Müellifîn*, II, 259.

¹² İbnü’l-Esîr, Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi’t-Târîh*, Beyrut, 1957, XII, 341; Hamevî, Ebü Abdillâh Yâkut, *Mu’cemü’l-Büldân*, Beyrut, 1957, IV, 486.

¹³ Safedî, Ebü’s-Safâ Selahaddîn Halil b. Aybek, *Nektü’l-Himyân fi Nüketi’l-Umyân*, yy, ts., I, 116; a. mlf., *el-Vâfi bi’l-Vefeyât*, Beyrut, 1971, VIII, 291.

¹⁴ İbn Rûzebe’nin hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Zehebî, Ahmed b. Muhammed, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, Beyrut, 1985, XXII, 387; İbnü’l-İmâd, *Şezerât*, V, 160.

¹⁵ Safedî, *Nektü’l-Himyân*, I, 116; Zehebî, *Ma’rifetü’l-Kurrâ*, II, 685.

¹⁶ Sehâvî’nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Zehebî, *Ma’rifetü’l-Kurrâ*, II, 631; a. mlf., *el-İber*, V, 178; Zirikli, *el-A’lâm*, V, 154; Kehhâle, *Mu’cem*, VII, 209; Dâvûdî, *Tabakâtü’l-Müfessirîn*, I, 425-428.

¹⁷ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü’s-Şâfi’iyye*, II, 131; Dâvûdî, *Tabakâtü’l-Müfessirîn*, I, 99; Safedî, *Nektü’l-Himyân*, I, 116.

Şam'daki öğrenimini tamamlamasının ardından hacca giden Kevâşî, bu arada Mescid-i Aksâ'yı da ziyaret etmiştir. Bu seyahatlerini müteakiben, memleketi olan Musul'a geri dönmüş ve vefatına kadar orada yaşamıştır. Musul'da kaldığı süre içerisinde "el-Câmiu'l-Atik"te ika-met ettiği bildirilen Kevâşî, bu süre zarfında insanlardan uzak, uzlet içinde kendisini ibadete vermek, eser telif etmek ve öğrenci yetiştirmek suretiyle tam bir zühhd hayatı sürmüştür.¹⁸

Birçok öğrenci yetiştirdiği kaydedilen Müfessir Kevâşî'nin öğrencileri arasında yalnızca Ebû Bekr b. el-Müşeyyâ Takıyyüddin el-Mikassatî (ö. 713/ 1313)¹⁹ ile İbnü'l-Harûf nisbeşiyle meşhur olan Muhammed b. Ali el-Mavsîlî(ö. 727/1328)'nin²⁰ ismi tasrih edilmiştir.

Vefatından on yıl,²¹ bir rivayete göre de yirmi yıl²² kadar önce gözlerini kaybeden Müfessir, hicrî 680 senesi cumâde'l-âhire ayının on yedinci günü (milâdi takvim itibariyle eylül-ekim 1281) Musul'da vefat etmiş ve orada defnedilmiştir.²³

III- İLMİ KİŞİLİĞİ ve KENDİSİNDEN SONRAKİLERE TESİRLERİ

Müfessir Kevâşî'nin eserleri incelendiğinde onun daha ziyade tefsir ve kıraat ilmiyle meşgul olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte özellikle Arap dili alanında da temayüz ettiği belirtilmiştir. Nitekim Yûnînî, Kevâşî'nin, tefsir ve kıraat alanlarında "yed-i tûlâ" sahibi yani otorite olduğunu belirtmiş,²⁴ öte yandan İbn Tağriberdi de, Müfessirin telif etmiş olduğu gerek Tabsiratü'l-Mütezekkiri, gerekse et-Telhîs Tefsiri'ni, en değerli tefsirlerden iki tanesi olarak nitelemiştir.²⁵

¹⁸ İbn Tağriberdi, Ebû'l-Mehâsin Cemâleddin Yûsuf, *en-Nücûmü'z-Zâhire fi Mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, Kahire, 1963, VII, 348-349; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, V, 18.

¹⁹ Mikassatî'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ*, II, 725-726; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, I, 183; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, I, 99; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 32.

²⁰ İbnü'l-Harûf'un hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ*, II, 726; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, II, 206; Safedî, *el-Vâfi*, IV, 229; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VI, 78.

²¹ İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 366; Hansârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, I, 304.

²² Safedî, *Nektü'l-Himyân*, I, 117.

²³ İbn Tağriberdi, *en-Nücûmü'z-Zâhire*, VII, 349; Safedî, *Nektü'l-Himyân*, I, 117. Yûnînî, Müfessir Kevâşî'nin ölüm tarihini receb ayının on yedisi olarak kaydetmektedir. Bkz. Yûnînî, Kutbeddin Musa b. Muhammed, *Zeylû Mir'âti'z-Zamân*, yy, 1961, IV, 104.

²⁴ Yûnînî, *Zeylû Mir'âti'z-Zamân*, IV, 104.

²⁵ İbn Tağriberdi, *en-Nücûmü'z-Zâhire*, VII, 348.

Kevâşî'nin, Arap dili ve kıraat alanlarında uzman olduğunu et-Telhîs Tefsiri'ndeki üslûbundan da anlamak mümkündür. Ayrıca, Tabsiratü'l-Mütezekkîr adlı tefsirinde daha detaylı bir şekilde ele aldığı fikhî meselelere getirmiş olduğu tevcihler, onun fıkıh ilminde de yetkin bir şahsiyet olduğunu göstermektedir. Kaynaklarda çok yönlü bir âlim olduğu belirtilen Kevâşî'nin, hadis ve tasavvuf ilmiyle de yakın bir ilişkisi vardır. Nitekim hadisle ilgili olarak telif ettiği klasik bir kırk hadis risalesi niteliğindeki "Hadîsü'l-Erbaîn" adlı eserine aldığı tüm hadisleri tamamen işârî bir tarzda şerh etmiştir.²⁶

Müfessir Kevâşî'nin et-Telhîs Tefsiri'nden ve bu tefsirinin girişinde yer verdiği tefsir usûlü ile ilgili bazı görüşlerinden, kendisinden sonra gelen meşhur alimler faydalanmışlar ve söz konusu görüşleri Kevâşî'nin ismini tasrih etmek suretiyle eserlerinde nakletmişlerdir. Bedreddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî (ö. 794/1392),²⁷ Celâleddin el-Mahallî (ö. 864/1460), Celâleddin es-Suyûtî (ö. 911/1505) ve Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerim el-Üşmûnî,²⁸ Kevâşî'nin görüşlerini referans olarak kullanan alimler arasında yer almaktadır.

Öte yandan Suyûtî, Kevâşî'nin et-Telhîs Tefsiri'ni meşhur Celâleyn Tefsiri'nin temel kaynakları arasında göstermekte ve bu bağlamda şöyle demektedir:

"Celâleddin Mahallî, tefsirini yazarken Kevâşî'nin et-Telhîsi'ni esas almıştır. Bu tefsirin tamamlanmasında Beyzâvî, Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr ve (Vâhidî'nin) el-Vecîz tefsirlerinden yararlanmakla birlikte ben de Kevâşî'nin et-Telhîs Tefsiri'ni esas aldım."²⁹

Yine Suyûtî, Tefsir usûlünün temel kaynakları arasında yer alan meşhur el-İtkân adlı eserinde de Kevâşî'nin bazı görüşlerini nakletmiş-

²⁶ Bkz. Kevâşî, Ahmed b. Yûsuf, *Hadîsü'l-Erbaîn*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr., 3687/5, vr. 94 vd., (Yazma).

²⁷ Zerkeşî'nin, Kevâşî'den yaptığı nakiller için bkz. Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmî'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), Beyrut, ts., I, 186, 331, 339, 466; II, 150, 277, 290; III, 351; IV, 162, 272. Zerkeşî'nin Kevâşî'den yaptığı bu iktibaslar için ayrıca bkz. Kevâşî, *et-Telhîs fî Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 45, (Yazma), vr. 1b, 74b, 263b.

²⁸ Üşmûnî'nin Kevâşî'ye yaptığı atıflar için bkz. Üşmûnî, Ahmed b. Muhammed, *Menâru'l-Hüdâ fî Beyâni'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, Mısır, 1983, s. 73-74.

²⁹ Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Buğyetü'l-Vuât fî Tabakâtî'l-Lüğaviyyîn ve'n-Nuhât* (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), Mısır, 1965, I, 401.

tir.³⁰ Keza çağdaş müelliflerden Muhammed Hüseyin Zehebî de, tefsirle te'vil arasındaki farklara ilişkin yaptığı açıklamalarda Kevâşî'nin ilgili konudaki görüşüne atıfta bulunmaktadır.³¹

IV- ESERLERİ

Kaynaklarda, Müfessir Kevâşî'nin muhtelif ilim dallarına dair te'lif etmiş olduğu on üç eserinden söz edilmektedir. Ne var ki, bunlardan birkaçı dışında diğer eserlerinin yazma nüshalarını yurtiçindeki kütüphanelerde tespit edemedik. Bu kütüphanelerdeki mevcut eserlerinden de yalnızca üçü orijinal eser hüviyetinde olup bunlar, müellifin "et-Telhîs fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm" ve "Tafsîratü'l-Mütezekkîr ve Tezkiretü'l-Mütebassır"³² isimli iki tefsiriyle, "Hadîsü'l-Erbain"³³ adlı kırk hadis risalesidir. Bu üç eserin dışında tespit ettiğimiz "Tefsîru'l-Kevâşî alâ Süreti'l-Fâtîha"³⁴ ve "Risâletün fî Tefsîri Ayeti'l-Kürsî"³⁵ adlı eserler, aynıyla et-Telhîs Tefsiri'nden iktibas edilmiş olup, başkaları tarafından derlenen kitapların birer cüz'ünü teşkil etmektedir.

Bunların dışında Kevâşî'ye nisbet edilen ancak bizzat elde etme imkanı bulamadığımız diğer eserleri de şunlardır:

a- Keşfü'l-Hakâik fî't-Tefsîr,³⁶

b- el-Mevâkîf fî'l-Kur'ân,³⁷

³⁰ Bu konuya dair örnekler için bkz. Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, ts., I, 107, 109; II, 142, 222, 230, 239.

³¹ Bu konuda bkz. Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Beyrut, ts., I, 15.

³² Bu eser, müellifin et-Telhîs'ten önce kaleme aldığı ve kaynaklarda "Kevâşî'nin büyük tefsiri" şeklinde nitelenen, yazma nüshaları IV veya V ciltten müteşekkil bir tefsirdir. Yurtiçindeki muhtelif kütüphanelerde 10 civarında yazma nüshası vardır. Yazma nüshaları ve eserin özellikleri hakkında bkz. Öztürk, Mustafa, *Muvaffakuddin el-Kevâşî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun, 1998, s. 33-36.

³³ Bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli bölümü 3687/5 numarada kayıtlı olup, tamamı 107 varaktan müteşekkil derleme bir kitabın içerisinde yer almaktadır. Eser 8 varaktan ibarettir.

³⁴ Bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizâde bölümü, 665/4 numarada kayıtlı olup, ilk sayfasında Seyyid Süleyman Kasıdecizâde'nin temellük kaydı bulunan ancak yazarı belirtilmemiş, tamamı 44 varaktan ibaret derleme bir kitabın 33b-36a varakları arasında yer almaktadır.

³⁵ Bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa 121/63 numarada kayıtlı olup, Ahmed b. Süleyman b. Kemal tarafından tahrir edilen ve tamamı 364 varaktan müteşekkil bir kitabın 318-319. varakları arasında yer almaktadır.

³⁶ Katip Çelebi, Mustafa b. Abdillâh, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Funûn* (nşr. Kilisli Rifat Bilge- Şerafettin Yaltkaya), M. E. Basımevi, İstanbul, 1971, II, 1489; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-Müfessirîn*, I, 84.

c- el-Mevâkıf fi'l-Kıraat,³⁸

d- et-Tabsıra fi'n-Nahv,³⁹

e- el-Metâli fi'l-Mebâdi ve'l-Mekâtı,⁴⁰

f- Kitâbu Müteşâbihi'l-Kur'an,

g- Ravzâtü'n-Nâzır ve Cennâtü'l-Menâzır,

h- Kitâbu Adedi Ahzâbi'l-Kur'an.⁴¹

Kevâşî'nin eserleri arasında en meşhur olanı kuşkusuz “et-Telhîs fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm” isimli⁴² tefsiridir. Müfessir'in daha önce yazmış olduğu “Tabsiratü'l-Mütezekkir” ismini taşıyan hacimli tefsirinin bir özeti niteliğindeki bu tefsirin yalnızca Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcut kırkı aşkın yazma nüshası olup, yurtiçi ve yurtdışındaki muhtelif kütüphanelerde bulunan diğer yazma nüshalarıyla birlikte bu sayı altmışa ulaşmaktadır.⁴³

Katip Çelebi'nin bildirdiğine göre Müfessir, et-Telhîs'i hicrî 649 senesi Rebûlâhîr ayının 23. günü tamamlamış,⁴⁴ daha sonra da tefsirinin birer nüshasını Mekke, Medine ve Kudüs'e göndermiştir.⁴⁵

et-Telhîs, adından da anlaşılacağı gibi Tabsiratü'l-Mütezekkir'in bir özeti olmakla birlikte, söz konusu tefsirler karşılaştırıldığında aralarında bazı farklılıklarının bulunduğu göze çarpmaktadır. Sözgelimi, Müfessir, et-Telhîs'te Kur'an'daki vakıfları “tam, hasen ve kâfî” olmak üzere üç kategoride incelemişken, Tabsiratü'l-Mütezekkir'de bu üçüne “sâlih,

³⁷ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifîn*, I, 98.

³⁸ Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II, 1894.

³⁹ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, II, 209.

⁴⁰ Kehhâle, a.g.e., II, 209.

⁴¹ Brockelmann, bu eserlerden *el'Metâli*'nin Kahire, I, 62 ve 203 numarada; *Ravzâtü'n-Nâzır*'ın Berlin Kütüphanesi 563'de; *Kitâbu Adedi Ahzâbi'l-Kur'an*'ın da yine Berlin Kütüphanesi 423 numarada kayıtlı birer nüshasının bulunduğunu belirtmektedir. Bkz. Brockelmann, *GAL*, I, 529.

⁴² et-Telhîs Tefsiri, muhtelif yazma nüshalarında müteaddit isimler altında zikredilmiştir. Mesela Süleymaniye kütüphanesi Pertev Paşa 45 numarada kayıtlı bulunan nüshada “*et-Telhîs fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*” adını taşıyan bu eser, diğer bazı nüshalarında da “*et-Telhîs fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîz*” (Bkz. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1114); “*Telhîsü Tabsiratü'l-Mütezekkir*” (Bkz. Süleymaniye Ktp., Yeni Camii, nr. 92-93)” ve “*Tefsîru'l-Kevâşî*” (Bkz. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 153-154)” şeklinde kaydedilmiştir.

⁴³ et-Telhîs Tefsiri'nin yazma nüshaları hakkında bkz. Öztürk, *a.g.tez*, s. 41-51.

⁴⁴ Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 480.

⁴⁵ Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, I, 401; Safedî, *Nektü'l-Himyân*, I, 117.

mefhûm ve câiz" vakıfları da ilave etmiş;⁴⁶ öte yandan et-Telhîs'te vakıfların gerekçelerini açıklamasına karşın Tabsıra'da yalnızca vakfın türünü belirtmekle yetinmiştir. Yine et-Telhîs'te dirayet yönüne ağırlık verilmişken, Tabsıra'da daha ziyade rivayete ağırlık verilmiştir. Bu bağlamda et-Telhîs'te i'rab konusuna çok geniş yer verildiği halde Tabsıra'da i'rabla ilgili izahlara çok az temas edilmiştir. Bütün bunların yanısıra et-Telhîs, bir özet tefsir olma özelliği taşıdığı içindir ki, kiraatlerin yalnızca mütevatir ya da şazz oldukları belirtilmekle yetinilmiş; buna karşın Tabsıra'da söz konusu kiraatlerin kimlere ait oldukları tasrih edilmiştir. Yine bu çerçevede, et-Telhîs'te nakledilen görüşler çoğu zaman sahipleri zikredilmeksizin "ev/ veya" lafzıyla aktarılmışken, aynı görüşler Tabsıra'da sahiplerine nisbet edilmek suretiyle nakledilmiştir.

et-Telhîs Tefsiri üzerinde yurtiçi ve yurtdışında bazı tez çalışmaları da yapılmıştır. Ne var ki, biri dışında⁴⁷ bizzat inceleme imkanı bulamadığımız bu çalışmaların hiçbirisi, eserin tamamını incelemeye yönelik olmayıp, yalnızca bir bölümü üzerinde yapılmış tahkik çalışmalarından ibarettir.⁴⁸

V- et-TELHÎS TEFSİRİ'NİN KAYNAKLARI

A-Tefsir Kaynakları

Müfessir Kevâşî'nin tefsiri mukayeseli olarak incelendiğinde, kendisinin özellikle Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) el-Keşşâf'ı ile Beğavî (ö.516/1122)'nin Meâlimü't-Tenzîl'inden büyük ölçüde istifade ettiği

⁴⁶ Bkz. Kevâşî, *Tabsiratü'l-Mütezekkir ve Tezkiretü'l-Mütebassır*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 224, vr. 2a, (Yazma).

⁴⁷ Bizim yaptığımız çalışma dışında et-Telhîs üzerine yurtiçinde yapılan tek çalışma olma ünvanına sahip olan ve bizim de bizzat inceleme imkanı bulduğumuz çalışma, 1991 yılında İzmir'de Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir-Hadis Ana Bilim Dalı'nda Zeki Özkaya'nın hazırlamış olduğu "*Kevâşî Tefsiri'nden Alu İmrân Suresinin Tahkik ve Tahlîli*" adlı yüksek lisans tez çalışmasıdır. Bu tez çalışması iki ana kısımdan müteşekkil olup; ilk kısımda, girişten sonra Müfessir'in yaşadığı dönem, hayatı ve eserleri hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Daha sonra Al-i İmrân suresi çerçevesinde Müfessir'in tefsirdeki metodu incelenmeye çalışılmıştır. Tek sure üzerinde çalışılmasından ötürü tezin bu bölümü oldukça sınırlı tutulmuş olup, tabiatıyla eserin tümünün metodolojik özellikleri hakkında tam bir fikir vermekten uzaktır. İkinci bölümde ise yine Al-i İmrân suresi çerçevesinde dört nüsha üzerinde tahkik çalışması yapılmıştır.

⁴⁸ et-Telhîs üzerinde yurtdışında yapılan çalışmalar hakkında bkz. Serinsu, Ahmet Nedim, "*Suudi Arabistan Üniversiteleri (1969-1989, kısmî eklerle) ve Kahire Üniversitesi Dâru'l-Ulûm Fakültesi'nde (1950-1993) Kur'an-ı Kerim, Tefsir Ussûlü, Tefsir Tarihi ve Tefsir Alanlarında Yapılmış Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri Bibliyografyası*", İslâmî Araştırmalar, Ankara, 1996, Cilt: IX, Sayı: 1-2-3-4; s. 252.

anlaşılmaktadır. Öyle ki, et-Telhîs'te dirâyet kategorisine giren dil ve belâgat, fikhî görüşler, ayetlerden hüküm istinbâtı ve şâzz kiraatlara ilişkin açıklamaların birçoğu, aynıyla ya da kısmî bazı tasarruflarla birlikte "el-Keşşâf'tan; rivayetle ilgili bilgiler de yine aynı yöntemle Meâlimü't-Tenzîl'den iktibas edilmiştir. Bu durum, hemen her ayetin tefsiri için söz konusudur. Ancak Müfessir Kevâşî, Zemahşerî'den yaptığı iktibaslarda çok titiz bir seçicilik örneği göstermiş ve özellikle Kelam'da tartışma konusu olan müteşâbih ayetlerin tefsirlerinde anılan müfessirin i'tizâlî fikirlerine hiç yer vermemiş, hattâ zaman zaman, üstü kapalı bir şekilde Mu'tezile Mezhebi'ni eleştirmiştir.

Öte yandan, az önce de ifade ettiğimiz gibi tefsirinde nakletmiş olduğu rivayetlerin hemen hepsini, çoğu yerde aynıyla bazen de önemsiz sayılabilecek bazı tasarruflarla birlikte Beğavî'nin Meâlimü't-Tenzîl'inde bulmak mümkündür. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, et-Telhîs'in tenkide açık yönlerinden belki de en önemlisini teşkil eden isrâiliyyât rivayetlerinin tamamına yakın bir kısmının da yine aynı tefsirden iktibas edilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Hal böyle olmakla birlikte Müfessir, Zemahşerî'nin ismini yalnızca birkaç yerde tasrih etmiş, Beğavî'nin ismine ise hiç atıfta bulunmamıştır.

B- et-Telhîs'te Görüşlerine Atıfta Bulunulan Alimler

Müfessir Kevâşî tefsirinde, başta Sahabe olmak üzere, Tâbiin ve sonraki nesillerden birçok alim, dil bilgini ve mezhep imamlarının görüşlerinden nakiller yapmıştır. Tefsirinde ismini tasrih ederek görüşünü naklettiği sahabe'nin başında Abdullah İbn Abbas (ö. 68/687) gelmektedir. Yaklaşık iki yüz civarında görüşüne atıfta bulunduğu İbn Abbas'tan sonra özellikle Abdullah İbn Mes'ûd (ö. 32/652), Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661), Aişe binti Ebî Bekr (ö. 58/678)'in görüşlerine yer vermiştir.

et-Telhîs'te, görüşlerine en fazla yer verilen Tâbiin alimleri ise, Hasen el-Basrî (ö. 110/728), Mücahid b. Cebr (ö. 100/718), Katâde (ö. 117/737)'dir. Bu isimlerin dışında ayrıca Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830), Sîbeveyh (ö. 180/796), Zeccâc (ö. 311/923), Halil b. Ahmed (ö. 170/786), Ferrâ (ö. 207/ 823) gibi dil alimleriyle birlikte, başta Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Şâfiî (ö. 204/819) olmak üzere diğer mezhep imamlarının ve fıkıh alimlerinin görüşleri de nakledilmiştir. Eserde dikkati çeken bir başka isim de Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 250/854)'dir. Müfessir, vakf ve ibtidâ ile ilgili yaptığı açıklamaların birçoğunda anılan şahsın ismini tasrih etmek suretiyle görüşlerine atıfta bulunmuştur.

VI- et-TELHÎS TEFSİRİ'NİN RİVAYET, DİRAYET ve ULÛMÜ'L-KUR'AN (KUR'AN İLİMLERİ) AÇISINDAN AYIRDEDİCİ ÖZELLİKLERİ

Klasik bir dirayet tefsiri niteliği arzietmekte olan et-Telhîs'te, azımsanamayacak ölçüde rivayete de yer verilmiştir. Nitekim tefsirin bazı bölümleri tipik bir rivayet tefsiri gibi naklî yoğunluk taşımaktadır.

Tefsirinde rivayet ve dirayet metodunu bir arada tatbik etmiş olan Müfessir, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, rivayetle ilgili konularda Beğavî'nin Meâlimü't-Tenzîl'inden, dirayet yönü itibarıyla da Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ından büyük ölçüde faydalanmıştır. Nitekim bir karşılaştırma yapıldığında, adı geçen iki tefsirden yapılan alıntılara hemen her ayetin tefsirinde rastlamak mümkündür.

Tefsir ilminde en sağlam ve en muteber metod olarak kabul edilen Kur'an'ı Kur'an'la ve Kur'an'ı sünnetle tefsir etmeye özel bir önem atfeden Müfessir, ilgi kurabildiği ölçüde ayeti başka bir ayetle ya da ayetlerle izah etmeye gayret göstermiştir.⁴⁹ Yine bu bağlamda Hz. Peygamber (s.a.v.)'nin bir çok hadisine de yer vermiştir.⁵⁰ Ne var ki, tefsirinin bir özet tefsir niteliğinde olması hasebiyle, naklettiği hadislerin senetlerini hazfetmiş ve hadisleri genellikle **"kâle sallallâhu aleyhi ve sellem"** sigasıyla nakletmeyi tercih ederken; zaman zaman da **"fî'l-hadîs"** ve **"anhû sallallâhü aleyhi ve sellem"** sigalarıyla nakletme yoluna gitmiştir. Müfessir'in tefsirinde nakletmiş olduğu hadislerin çoğunluğu Kütüb-ü Sitte'de sahih olarak nitelenen hadislerdir. Ancak bununla birlikte eserde, az da olsa zayıf hadis kategorisine giren hadislerin mevcudiyeti de göze çarpmaktadır.

İsrâiliyyât konusunda pek titiz davranmadığı anlaşılan Müfessir, tefsirinin hacmine oranla fazla sayılabilecek miktarda asılsız rivayete yer vermiştir ki, Müfessir'in, özellikle İslam'ın temel inanç ilkelerine aykırı olan Hârut-Mârut kıssası gibi isrâiliyyât rivayetleri karşısındaki bu kayıtsız tutumu⁵¹, kanaatimizce tefsirinin en önemli zaaf noktasını teşkil etmektedir.⁵²

Öte yandan, bilgi, görüş ve değerlendirme itibarıyla fıkıh konusu, et-Telhîs'in en güçlü olduğu sahalardan biridir. Fıkıh konu içeren ayetlerin tefsirinde daha ziyade Şâfiî ve Hanefî mezheplerinin görüşlerini zik-

⁴⁹ Bkz. Kevâşî, *et-Telhîs*, vr. 48a, 74a, 88b, 146b, 240a, 284a.

⁵⁰ Bkz. Kevâşî, *et-Telhîs*, vr. 66a, 76b, 114b, 149b, 168a, 193a, 198a, 273a, 291a, 317b.

⁵¹ Hârut-Mârut kıssası hakkında bkz. Kevâşî, *et-Telhîs*, vr. 17a.

⁵² et-Telhîs'te yer alan diğer isrâiliyyât rivayetlerine örnek olarak bkz. Kevâşî, *et-Telhîs*, vr. 78a, 128b, 140a, 161a, 173b, 198b.

reden Müfessir,⁵³ fıkhıta Şâfiî mezhebine mensup olmasına karşın, bu konuda mezhep taassubuna düşmemeye özen göstermiş, çoğu yerde bu iki mezhebin görüşlerini yorumsuz bir üslup içerisinde sunmaya çalışmıştır. Bu arada yeri geldikçe “münderis” (mensubu kalmamış) mezhep imamlarının görüşlerine de atıfta bulunmuştur. Bütün bunların yanı sıra Müfessir, fikhî konularda sadece nakilde bulunmakla yetinmemiş, çeşitli meselelerde tahkik, tenkit ve tercihler yapmak suretiyle kendi görüşünü de ortaya koymuştur.⁵⁴

Kelâm, genel muhtevası içinde tefsirin en sığ alanlarından biridir. Kelâm’a konu olan ayetlerin izahlarında klasik mezhep tartışmalarına girmeyen Müfessir, söz konusu ayetleri Sünnî anlayışa göre tefsir etmekle yetinmiştir.⁵⁵ Ayrıca Ehl-i sünnet mezhepleri arasında belli bir ekol tercihinde bulunmamış, yerine göre bazen Selefiyye, bazen Eş’ariyye, bazen de Mâtûrîdiyye üslûbu kullanmıştır. Bu arada kelâm ilmine konu olan bazı ayetlerden de hükümler çıkarmıştır.⁵⁶

et-Telhîs Tefsiri’nin ağırlık noktasını hiç kuşkusuz dil, i’rab ve kıraat konuları oluşturmaktadır. Tefsirde, özellikle i’rabla ilgili izahlara geniş yer verilmiştir. Nitekim, Celâleyn Tefsiri’nde et-Telhîs’ten yapılan nakillerin büyük bir kısmının da bu konularla ilgili olduğu görülmektedir.⁵⁷ Müfessir, ayetlerin i’rablarını yaparken, belâğat incelikleriyle birlikte lügavî izahlarda da bulunmuş ve bu bağlamda ayet, hadis ve Arap şiirinden şahitler getirmiştir.⁵⁸ Bu arada meşhur dil alimlerinin görüşlerine atıfta bulunmuş; ayrıca Kûfe ve Basra dil ekolleri arasındaki görüş farklılıklarına da işaret etmiştir.⁵⁹ Bütün bunların yanısıra Müfessir, ayetlerin tefsirlerine ilişkin gerekli izahları yapmasının ardından hemen her ayette, çoğu zaman “telhîsuhû / özetle...”; bazen de “el-ma’nâ / ayetin anlamı...” lafızlarını kullanmak suretiyle ayette kastedilen manayı özet muhteva halinde vermiştir.

Arap dili ve kıraat ilmi konusunda geniş bir bilgi birikimine sahip olduğu anlaşılan Müfessir, ayetlerin kıraat vecihleri hususunda da oldukça detaylı i’rab izahlarına girmiştir.⁶⁰ Müfessir Kevâşî, “el-kırâatü” ifa-

⁵³ Bkz. Kevâşî, *et-Telhîs*, vr. 18b, 34a, 78b, 149a.

⁵⁴ Bkz. Kevâşî, *et-Telhîs*, vr. 67b, 109b, 116b, 124b, 142b, 190b.

⁵⁵ Bkz. Kevâşî, *et-Telhîs*, vr. 17a, 68a, 157b.

⁵⁶ Bkz. Kevâşî, *et-Telhîs*, vr. 101a, 119a, 253a, 273a.

⁵⁷ Söz konusu iki tefsir karşılaştırıldığında, Celâleyn’in üslup ve ibare açısından et-Telhîs’le çok büyük ölçüde örtüştüğü görülmektedir.

⁵⁸ Bkz. Kevâşî, *et-Telhîs*, vr. 3b, 9b, 14a, 23b, 41a, 60a, 66a, 80a, 88b, 95b, 101b, 104a, 117a, 121b, 145b, 186a, 194b, 195b, 199a, 209a, 210a, 212b, 231b, 233a, 235a, 245a, 273a, 297b, 311b.

⁵⁹ Bkz. Kevâşî, *et-Telhîs*, vr. 9b, 162b, 230a, 295a, 298b.

⁶⁰ Bkz. Kevâşî, *et-Telhîs*, vr. 190b, 197a, 236a.

desiyle sunduğu kiraat-i seb'a'nın yanı sıra "kurie" lafzıyla da şazz kiraatlere yer vermiş;⁶¹ ancak Tabsiratü'l-Mütezekkîr tefsirinin aksine bu tefsirinde söz konusu kiraatlerin kimlere ait olduğunu belirtmemiştir.

et-Telhîs'in en belirgin özelliklerinden biri, Kur'an'daki tüm vakıfların rumuzlarla tek tek gösterilmiş olmasıdır. Müfessir, Kur'an'daki vakıfları "tam, hasen ve kâfi" olmak üzere üç kısımda değerlendirmiş⁶² ve bu konuda da yine i'raba başvurmak suretiyle söz konusu vakıfların sebep ve gerekçelerini belirtmeye çalışmıştır. Vakf ve İbtidâ konusunda sık sık Ebû Hâtîm es-Sicistânî'nin görüşlerine atıfta bulunmuş;⁶³ yeri geldikçe kendi görüş ve tercihlerini de gerekçeli bir şekilde ortaya koymuştur.⁶⁴

Hayatı hakkında bilgi veren bazı eserler Müfessir'in mutasavvıf bir kimliğe sahip olduğunu belirtmelerine⁶⁵ karşın, et-Telhîs'te tasavvuf ve işârî yorumla ilgili izahlara Nur Suresi, 24/35⁶⁶ ve Ankebut Suresi 29/69⁶⁷ ayetlerinin dışında hemen hemen hiç yer vermemiştir. Kaldı ki, Müfessir'in bu ayetlerin izahları çerçevesinde zikrettiği işârî nitelikli yorumlar da kendisine ait olmayıp, önemsiz sayılabilecek bazı tasarruflarla birlikte yine Beğavî'nin Meâlimü't-Tenzîl'inden iktibas edilmiştir.⁶⁸

et-Telhîs'te, siyer ve meğâzî ile ilgili bilgilere de rastlamak mümkündür. Müfessir, bu cümleden olmak üzere ilgili ayetlerin tefsirlerinde, Nebi (s.a.v.)'ye suikast girişimi, Mescid-i Dırâr'ın inşâsı⁶⁹ gibi asr-ı saadet'te vuku bulan bazı önemli olayların yanı sıra, Nebî (s.a.v.)'nin savaşlarına dair özlü bilgiler vermiştir.⁷⁰

Ulûmü'l-Kur'ân açısından et-Telhîs Tefsiri'nin sahip olduğu özelliklere gelince; bunları şu şekilde özetlememiz mümkündür:

⁶¹ Müfessir'in bu konuda takip ettiği yöntem hakkında bkz. Kevâşî, *et-Telhîs*, vr. 1b.

⁶² Müfessir'in bu konu hakkında değerlendirmesi için bkz. Kevâşî, *et-Telhîs*, vr. 1b.

⁶³ Ebû Hâtîm'den yaptığı nakillere örnek olarak bkz. Kevâşî, *et-Telhîs*, vr. 50a, 121b, 146a, 168b, 216b, 220b, 221a, 228a, 229b, 239a, 239b, 265a, 283b.

⁶⁴ Bkz. Kevâşî, *et-Telhîs*, vr. 204b, 222a, 253a.

⁶⁵ Zehebî, *Ma'rîfetü'l-Kurrâ*, II, 686; İbn Tağrıberdi, *en-Nücûmü'z-Zâhire*, VII, 349.

⁶⁶ Bkz. Kevâşî, *et-Telhîs*, vr. 193b-194a.

⁶⁷ Bkz. Kevâşî, *et-Telhîs*, vr. 218b.

⁶⁸ Krş., Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd, *Meâlimü't-Tenzîl* (thk. Hâlid Abdurrahman el-Akk- Mervân Suvâr), Beyrut, 1995, III, 346-347; Kevâşî, *et-Telhîs*, vr. 193b-194a.

⁶⁹ Bkz. Kevâşî, *et-Telhîs*, vr. 120b-121a.

⁷⁰ Bkz. Kevâşî, *et-Telhîs*, vr. 44a, 48a, 52a, 110a, 111b, 113b, 116b, 218b, 225a, 226a.

Müfessir Kevâşî, ayetlerin nüzul sebeplerini belirtme hususuna özel bir önem atfetmiş, bu konuda kendisine ulaşan hemen bütün rivayetlere tefsirinde yer vermek suretiyle ayetlerin nüzul sebeplerini belirtmeye çalışmıştır. Nüzul sebeplerini nakletme hususunda Müfessir farklı yöntemler kullanmış; bazen, ayetlerin inişlerine sebep teşkil eden olayları detaylarıyla nakletmiş, bazen de özetle zikretme yolunu tercih etmiş; bu arada bazı ayetler hakkında da birden fazla sebep-i nüzul nakletmiştir. Nüzul sebeplerini naklederken “nezele; fe nezele; ve nezele” kalıplarını kullanmayı tercih eden Müfessir, birkaç istisnası dışında nüzul sebeplerini herhangi bir tenkit ve değerlendirmeye tabi tutmamış, sadece bu konuya ilişkin kendisine ulaşan rivayetleri nakletmekle yetinmiştir.⁷¹

Müfessir Kevâşî, Kur'an'da neshin gerçekleştiğini kabul etmesinin⁷² ötesinde, mensuh ayetlerin sayısını hayli çoğaltmıştır. Öyle ki, Kur'an'ın elliyi aşkın ayetinde nesh gerçekleştiğine işaret eden Müfessir, mensuh kabul ettiği ayetlerin büyük bir kısmının da “seyf ayeti” olarak bilinen Tevbe Suresi 5. ayetiyle nesh edildiğini belirtmiştir.⁷³

Mensuh ayetler hususunda genellikle kendi görüşünü ifade eden Müfessir, kendi kanaatini belirtmediği yerlerde ise “**çoğunluğa göre; bazılarına göre bu ayet mensuhtur**” kaydını düşmüş, bazen de neshe dair Sahabe ve Tâbiin'den nakledilen rivayetlere yer vermiştir. Bu arada gerek gördüğü yerlerde söz konusu rivayetlerden bazılarının hükümlerine katılmadığını belirtmeyi de ihmal etmemiştir.⁷⁴

Müfessir Kevâşî, Muhkem-Müteşâbih konusuna Al-i İmrân Suresi 7. ayetinin tefsirinde temas etmiş ve bu bağlamda özellikle tefsir usûlü kitaplarında yer verilen bildik görüşlerin dışında farklı ve kendine ait özgün bir fikir ortaya koymamıştır.⁷⁵ Müfessir, özellikle Allah'ın sıfatlarıyla ilgili müteşâbih ayetleri, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 1085) ve müteahhir alimlerden bir gruba nisbet edilen Halef Ehl-i sünnet mezhebinin⁷⁶ anlayışları doğrultusunda Allah'ın zâtına uygun bir çerçevede te'vil etme yoluna gitmiştir.⁷⁷

⁷¹ Bu konuyla ilgili örnekler için bkz. Kevâşî, *et-Telhîs*, vr. 18b, 45b, 152a, 218b, 224b, 271b, 292b, 321a.

⁷² Bkz. Kevâşî, *et-Telhîs*, vr. 18b.

⁷³ Müfessir'in seyf ayeti'yle mensuh kabul ettiği ayetlere örnek olarak bkz. Kevâşî, *et-Telhîs*, vr. 38b, 45a, 75a, 108b, 109b, 114a, 132b, 143b, 148a, 149a, 153b, 156b, 177b, 190a, 199b, 213a, 222b, 227b, 231b, 234b, 257b, 259a, 264b, 275a, 279a, 299a.

⁷⁴ Bkz. Kevâşî, *et-Telhîs*, vr. 279b.

⁷⁵ Bkz. Kevâşî, *et-Telhîs*, vr. 43b.

⁷⁶ Subhi es-Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dersaadet Kitabevi, İstanbul, ts., s. 284.

⁷⁷ Bkz. Kevâşî, *et-Telhîs*, vr. 81b, 87b, 173b, 313b, 282b, 105b.

Hurûf-u mukatta'a konusunda kelimcilerin tarafında yer alan Müfessir, bu harflerin harf olarak isimlendirilmesinin mecâzî olduğunu ileri sürerek söz konusu harflerin birer isim olduğunu kabul etmiştir. Bu konuyla ilgili görüşlerini Bakara Suresi'nin ilk ayetinde oldukça geniş şekilde izah eden Müfessir,⁷⁸ diğer Hurûf-u Mukatta'a'nın bir kısmına kısaca temas etmiş, bir kısmını da hiç yorumlamadan Bakara suresinin ilk ayetinde yapmış olduğu açıklamalara göndermede bulunmakla yetinmiştir.⁷⁹

Müfessir, Müşkilü'l-Kur'ân problemine ilişkin olarak Nisâ Suresi 82. ayetini tefsir usûlündeki açıklamalar çerçevesinde yorumlamış⁸⁰ ve bu bağlamda söz konusu probleme örnek teşkil eden bazı ayetleri izah etmek suretiyle Kur'an'da herhangi bir çelişkinin bulunmadığını ispata çalışmıştır.⁸¹

Tefsir ilminde belki de en fazla istismar edilen konuların başında gelen Mübhemâtü'l-Kur'ân konusuna da değinen Müfessir, ayetlerde mübhem bırakılan noktaları tayin etmeye özen göstermiş, bu konuya ilişkin izahlarında bazen Sahabe ve Tâbiin'in görüşlerine atıfta bulunmuş, bazen de sahibinin ismini belirtmeksizin yalnızca rivayeti aktarmakla yetinmiştir.⁸² Ne var ki, dikkatli bir mukayese yapıldığında, Müfessir'in tefsirinde naklettiği diğer rivayet örneklerinde olduğu gibi bu konudaki rivayetleri de büyük ölçüde Beğâvî'nin anılan tefsirinden aktarmış olduğu anlaşılmaktadır.

Müfessir, mesel ihtiva eden ayetleri çok yönlü bir şekilde tefsir etme yoluna gitmiş ve bir meselin yorumunda kendi fikrini serdetmesinin yanısıra başkalarına ait müteaddit görüşlere de yer vermiştir.⁸³

Tefsirde istismara konu olan, ayrıca hadis tenkitçilerinin de çoğunluğunu uydurma olarak gördükleri Fedâilü'l-Kur'ân'la ilgili rivayetlere ilişkin Müfessir Kevâşî'nin titiz ve seçici davrandığını söyleyebiliriz. Müfessir, tefsirinde yalnızca Bakara Suresinin son iki ayeti,⁸⁴ Kehf Suresinin ilk on ayeti⁸⁵ gibi belli başlı ayetler ile Fatiha,⁸⁶ İhlas⁸⁷ gibi hakkında

⁷⁸ Bkz. Kevâşî, *et-Telhîs*, vr. 2b.

⁷⁹ Bkz. Kevâşî, *et-Telhîs*, vr. 167b, 200b, 236a.

⁸⁰ Bkz. Kevâşî, *et-Telhîs*, vr. 66b.

⁸¹ Müfessir'in bu bağlamda Tâhâ suresi, 20. ayeti ile Rahmân suresi 14. ayetine getirdiği izahlar için bkz. Kevâşî, *et-Telhîs*, vr. 173a, 282a.

⁸² Bkz. Kevâşî, *et-Telhîs*, vr. 32a, 51a, 148a, 196b, 209b.

⁸³ Emsâlü'l-Kur'ân'la ilgili yorumlarına örnek olarak bkz. Kevâşî, *et-Telhîs*, vr. 142b, 243b, 272a.

⁸⁴ Bkz. Kevâşî, *et-Telhîs*, vr. 43b.

⁸⁵ Bkz. Kevâşî, *et-Telhîs*, vr. 167b-168a.

⁸⁶ Bkz. Kevâşî, *et-Telhîs*, vr. 3a.

⁸⁷ Bkz. Kevâşî, *et-Telhîs*, vr. 321a.

sahih hadis bulunan muayyen sûrelerin faziletlerine dair hadis nakletmekle yetinmiş olup, bu bağlamda naklettiği hadislerin hemen bütünü sahih hadis kitaplarında mevcuttur.

et-Telhîs Tefsiri'nde yer yer ayetler ve sûreler arasındaki münasebet yönüne de işaret edilmiştir. Müfessir'in bu konu çerçevesinde Zümer Suresi 10. ayetine getirmiş olduğu yorum,⁸⁸ Zerkeşî ve Suyûtî tarafından da aynıyla iktibas edilmiştir.⁸⁹

et-Telhîs Tefsiri'nin özelliklerine dair buraya kadar aktardığımız bilgileri özetlemek gerekirse, bu eser mevcut tefsir kaynaklarından çok farklı bir yöntem ve üsluba sahip olmamakla birlikte gerek rivayet gerekse dirayetle ilgili birçok hususu gayet özlü bir şekilde bünyesinde barındıran vecîz bir tefsirdir. Kaldı ki, söz konusu tefsirin, ait olduğu dönemin ilmî anlayışı göz önünde tutulduğunda çağdaşlarından çok farklı bir üsluba sahip olması da beklenemez. Zira geçmiş döneme ait herhangi bir tefsiri değerlendirirken, günümüz tefsir anlayışının öngördüğü normlardan hareket etmek yerine, söz konusu tefsirin te'lif edildiği dönemin ilmî, sosyo-kültürel tüm şartlarını hesaba katmak suretiyle bir değerlendirmede bulunmak, kanaatimizce daha doğru bir yaklaşımdır. Keza bu tutum, yalnızca tefsirle sınırlı olmayıp, değişik ilim dallarına ait tüm eserler için de geçerli olmak durumundadır. Bu itibarla, et-Telhîs Tefsiri'nin, maksadı aşan gereksiz ayrıntılar içermemesi, gerek rivayet ve gerekse dirayetle ilgili birçok özelliği kısa ve özlü bir biçimde bünyesinde toplaması ve ibaresinin açık ve anlaşılır olması hasebiyle daha sonraki dönemlerde, özellikle ilim çevrelerinde kabul görmüş olduğunu söyleyebiliriz. Her ne kadar günümüz tefsir literatüründe tanınmamış olsa da, muhtelif kütüphanelerde elliye aşkın yazma nüshasının bulunması; öte yandan yüzyıllar boyu medreselerde bir ders kitabı olarak okutulan meşhur Celâleyn Tefsiri'ne kaynaklık etmiş olması da bizim bu kanaatimizi desteklemektedir. Hasılı, zikrettiğimiz bu özelliklerinden ötürü böyle bir eserin neşredilmek suretiyle ilim dünyasının hizmetine sunulmasının, en azından İslam ilim geleneği ve kültür mirasının günümüze aktarılması noktasında değerli bir katkı sağlayacağı kuşkusuzdur.

⁸⁸ Bkz. Kevâşî, *et-Telhîs*, vr. 248a.

⁸⁹ Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 166; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 142.

BİBLİYOGRAFYA

- BİLMEN, Ömer Nasuhi, **Büyük Tefsir Tarihi**, Bilmen Yay., İstanbul, 1974.
- BROCKELMANN, Carl, **Geschichte Der Arabischen Litteratür**, Leiden, 1943.
- DÂVÛDÎ, Muhammed b. Ali b. Ahmed, **Tabakûtü'l-Müfessirîn** (thk., Ali Muhammed Ömer), Kahire, 1972.
- HAMEVÎ, Ebû Abdillâh Yâkut, **Mu'cemü'l-Büldân**, Beyrut, 1957.
- HANSÂRÎ, Muhammed Bâkır, **Ravzâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât**, Tahran, 1390.
- HİTTÎ, Philip K., **Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi**, (çev. Salih Tuğ), İstanbul, 1989.
- HONİGMANN, E., **"Musul"** md., İA, M.E.Basımevi, İstanbul, 1993.
- İBN KÂDÎ ŞÜHBE, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed, **Tabakâtü's-Şâfi'iyye**, Beyrut, 1987.
- İBN KESİR, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, Beyrut, 1996.
- İBN TAĞRİBERDÎ, Ebü'l-Mehâsin Cemâleddin Yûsuf, **en-Nücûmü'z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l-Kâhire**, Kahire, 1963.
- İBNÜ'L-CEZERÎ, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, **Ğâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ** (nşr., G. Bergstraesser), Mısır, 1932.
- İBNÜ'L-ESİR, Ali b. Muhammed, **el-Kâmil fî't-Târîh**, Beyrut, 1957.
- İBNÜ'L-İMÂD, Abdülhayy b. Ahmed, **Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb**, Beyrut, ts.
- KATİP ÇELEBÎ, Mustafa b. Abdillâh, **Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'i'l-Kütüb ve'l-Funûn** (nşr. Kilisli Rifat Bilge- Şerafettin Yaltkaya), M. E. Basımevi, İstanbul, 1971.
- KEVÂŞÎ, Ahmed b. Yûsuf, **Hadîsü'l-Erbâîn**, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr., 3687/5, vr. 94 vd., (Yazma).
- , **Tabıratü'l-Mütezekkir ve Tezkiretü'l-Mütebassır**, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 224, (Yazma).
- , **et-Telhîs fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm**, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 45, (Yazma), vr. 1b, 74b, 263b.

- KÖPRÜLÜ, M. Fuad, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, DİB Yay., Ankara, 1991.
- NÜVEYHİZ, Adil, **Mu'cemü'l-Müfessirîn**, Beyrut, 1983.
- ÖZTÜRK, Mustafa, **Muvaffakuddîn el-Kevâşî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun, 1998.
- SAFEDÎ, Ebû's-Safâ Selahaddîn Halil b. Aybek, **Nektü'l-Himyân fî Nüketi'l-Umyân**, yy, ts.
- SERİNSU, Ahmet Nedim, **"Suudi Arabistan Üniversiteleri (1969-1989, kısmî eklerle) ve Kahire Üniversitesi Dâru'l-Ulûm Fakültesi'nde (1950-1993) Kur'ân-ı Kerim, Tefsir Usûlü, Tefsir Tarihi ve Tefsir Alanlarında Yapılmış Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri Bibliyografyası"**, İslâmî Araştırmalar, Ankara, 1996, Cilt: IX, Sayı: 1-2-3-4
- SPULER, Berthold, **İran Moğolları**, (çev. Cemal Köprülü), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1957
- SUBHÎ ES-SÂLİH, **Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Dersaadet Kitabevi, İstanbul, ts.
- SUYÛTÎ, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, **Buğyetü'l-Vuât fî Tabakâti'l-Lügaviyyîn ve'n-Nuhât** (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), Mısır, 1965.
- SÜBKÎ, Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali Tâceddîn, **Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ**, Beyrut, ts.
- ŞEŞEN, Ramazan, **"Eyyûbiler"** md., DİA, İst., 1995.
- ŞİMŞEK, M. Said, **Günümüz Tefsir Problemleri**, Düşünce Yay., İstanbul, 1997.
- TURAN, Osman, **Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti**, Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul, 1969.
- ÜŞMÛNÎ, Ahmed b. Muhammed, **Menâru'l-Hüdâ fî Beyâni'l-Vakf ve'l-İbtidâ**, Mısır, 1983.
- YILDIZ, Hakkı Dursun, **"Abbassiler"** md., DİA, İstanbul, 1988.
- YILMAZ, Hasan Kamil, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, Ensar neşriyat, İstanbul, 1994.
- YÛNÎNÎ, Kutbeddin Musa b. Muhammed, **Zeylû Mir'âti'z-Zamân**, yy, 1961 .

- YUVALI, Abdülkerim, **İlhanlılar'ın Anadolu Politikası**, XI.Türk Tarih Kongresi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1994.
- ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, **el-İber fî Ahbâri men Ğaber**, Kuveyt, 1960.
-, **Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr** (thk., Beşşâr Avvâd Ma'rûf ve diğerleri), Beyrut, 1984.
-, **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, Beyrut, 1985.
- ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, Beyrut, ts.
- ZERKEŞÎ, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh, **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân** (thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim), Beyrut, ts.
- ZİRİKLİ, Hayreddin, **el-A'lâm: Kâmûsu Terâcim**, Beyrut, 1969.

BİR DEVLET KURUMU OLARAK DİVÂNÜ'R-RESÂİL'İN ORTAYA ÇIKIŞI VE İŞLEYİŞİ

Araş.Gör. Metin Yılmaz*

A)Divânü'r-Resâil'in Ortaya Çıkışı:

Geçmişte ve günümüzde, devletler, milletler arasındaki haberleşmenin, anlaşmaların kaydedilmesi ve böylece önemli belgelerin vücuda getirilmesi yazının kullanılmasıyla mümkün olmuştur. Yazı, tarihî derinliklerinde kalmış medeniyetler hakkında bilgi sahibi olmamızı, geçmişle gelecek arasında bağlantı kurmamızı sağlayan en önemli unsurdur. Daha özele incek olursak İslâm medeniyetinin ve müesseselerinin doğuşu ve gelişmesi hakkındaki kesin veya kesine yakın bilgilere sözlü rivayetlerden daha çok yazılı vesikalar sayesinde ulaşmaktayız.

İslâm medeniyet tarihînin vazgeçilmez kurumu olan divanların ortaya çıkışı ve işleyişinde yazının gelişim çizgisinin önemli bir faktör olduğu görülmektedir. Sahih ve güvenilir kaynaklar her ne kadar Cahiliye dönemi hakkında pek az bilgi verse de yazının Hz. Peygamber'in doğumuna yakın dönemlerde Mekke'ye geldiği ve M.525'ten 622'ye kadar olan süre içerisinde Cahiliye dönemine ait sihir, nuzûmiyyet ve hekimlikle ilgili birkaç formülden başka müsbet ilimlerle ilgili bir yazılı vesikanın mevcut olmadığı bilinmekte idi.¹ Belâzûrî, *Futûhu'l-Buldân*'ında

* O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi

¹ Arap yazısının Mekke'ye intikaline kadar geçirmiş olduğu evreler için bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, Kahire, 1813, 376-377 krş. Çev. Süleyman Uludağ, *Mukaddime*, İstanbul, 1983; el-Belâzûrî, *Futûhu'l-Buldân*, Beyrut, 1978, 456-457; İbn Nedîm, *Fihrist*, Beyrut, 1994, 12-17; Mortz, "Arap Yazısı", İAMEB, İstanbul, 1978, I, 498-499; Aktan, "Arap Yazısının Doğuşu Gelişimi ve İslâm Yazısı Haline Gelmesi", İslâmî Araştırmalar, C.II, Sayı:6, Ocak 1998, 62 vd.; Çetin, "Arap Dili", TDVİA, İstanbul, 1991, III, 282 vd.; Hitti, *The History of The Arabs*, London, 1960, 90, krş. *Siyasi Kültürel İslâm Tarihî*, Çev. Salih Tuğ, İstanbul, 1995, I, 136; er-Râfi'î, *Târîhu'l-Edebi'l-Arab*, Lübnan, 1974, I, 47; Çağatay, *İslâm Öncei Arap Tarihî ve Cahiliye Çağı*, Ankara, 1982, 141

Cahiliye döneminde okuma yazma bilen onyedî erkek, yedi kadın yirmi dört kişinin isimlerini vermektedir.²

Araplar, İslâmiyetin hattı ve hitabeti bir ölçüde zorunlu kılan, kullanım sahasını genişleten etkenleri de beraberinde getirmesi sebebiyle kitâbet alanında büyük bir atılım gerçekleştirmişlerdir. Yazının dinî içtimâî sahada tespit, tescil ve neşir vasıtası olarak kullanılması sayesinde, geçmişteki üç asırlık döneminden daha fazla olgunluğa ulaşmış olduğunu, kayda alınan Kur'an sayfeleri, krallara gönderilen mektuplardan ve hadis sayfelerinden anlamaktayız.

Yazının bu denli ani bir çıkış tirendi göstermesinin sebebi Kur'an ayetleri³, Hz. Peygamber'in bilginin yazı ile tespit ve muhafazası, çocuklara okuma yazmayı tavsiye eder mahiyetteki ifadelerdir.⁴

Her ne kadar Rasûlullah döneminde gerek ilmî gerekse diplomasi sahasında kaydedilen dokümanların derli toplu olarak belirli bir mekânda ve organize bir şekilde kaleme alındığına rastlamasak da, Peygamber'in her fırsatta gerekli yazışmaları kayda aldırıldığını görmekteyiz. Kur'an ve hadisler dışında Medine Anayasası,⁵ nüfus sayımı,⁶ bera'atlar,⁷ dini tebliğ maksadıyla gönderilen mektuplar,⁸ Yahudilerle yapılan anlaşmalar,⁹ İslâm'ı kabul eden İranlılar için yapılan Kur'an tercümesi,¹⁰ gibi yazışmaları buna örnek gösterebiliriz.

Hz. Ebû Bekr'in kısa süren hilâfeti döneminde peygamber dönemindeki gelenek aynı şekilde devam etmiştir.¹¹ Kitâbet adına dikkati çeken en önemli faaliyet değişik malzemeler üzerine yazılı bulunan Kur'an-

vd.; Khan, *The Literary and Social, Role of the Arab Amanuenses During The Middle Ages* I.C., 24, 1952.

² el-Belâzûrî, 457 vd.

³ Kur'an, 'Alâk, 99/1-4, Kalem, 68/1, Tûr, 52/1-3, Gâşiye, 87/15-19, İnfitâr, 82/10-12, 'Abese, 80/14-16.

⁴ Buhârî, *Sahih*, İstanbul, 1979, 55/1, III, 186, nr.1.

⁵ Hamidullah, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sâhife-i Hemmâm b. Münebbih*, Çev. Kemal Kuşçu, İstanbul, 1967, 67.

⁶ Buhârî, 56/181, IV, 34, nr.1

⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Sakkâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdulfazl eş-Şelebî, III, 373; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut, ty., II, 166; Hitti, 118; Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye*, Kahire, 1956, No. 43,66.

⁸ Geniş bilgi için bkz. Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye*, 21, 26, 49, 53 nolu vesikalar.

⁹ el-Buhârî, 93/40, VIII, 120, nr.1

¹⁰ es-Serahsî, *Kitâbu'l-Mebsût*, Beyrut, ty., I, 37; Hamidullah, *Hadis Tarihi*, 33.

¹¹ el-Hallâk, *Tâ'rîbu'n-Nukûd ve'd-Devâvîn fi'l-Asri'l-Emevî*, Beyrut, 1986, 87.

1 Kerim'in Zeyd b. Sâbit tarafından bir araya getirilerek sahifeler halinde yazılmasıdır.¹²

Kitâbet dairesinin kurumlaşması Hz. Ömer'in halifelîği ile birlikte başladığı görülmektedir. Devletin bütün kurumlarında yazının bir araç olarak tam teşekküllü bir şekilde kullanılmasına ve ortak bir isim etrafında toplanmasına yardımcı olan unsur bu dönemde kurulan dîvânlardır. Dîvân kelimesinin kökeni hakkında bir çok farklı görüşler öne sürülmesine rağmen, dikkati çekmesi gereken asıl konu dîvânların bir kurum olarak İslâm hükümet teşkilâtına adaptasyonu ve karşılaşılan bir çok güçlüğü ortadan kaldırmada sağladığı kolaylıktır.¹³

Dîvânların kuruluş tarihî bir görüşe göre 15/636, bir diğer görüşe göre 20/641 olarak tespit edilmiştir.¹⁴ Hz. Ömer'in asıl amaç olarak fey gelirlerini dağıtmak maksadıyla kurmuş olduğu dîvânlar, Emevîler'de, bilhassa Abbâsiler döneminde başta askerî ve özellikle malî ve bürokrasi sahasında devlet işlerini organize eden kurumlar halini almıştır.¹⁵ İlk kurulan dîvânlar belirli bir sıraya göre ganimet dağıtılacak kimseleri yazan Dîvânü'l-'Atâ,¹⁶ askerlerin özelliklerine göre isimlerinin kaydedildiği, ordunun idarî malî, kazaî ve diğer işleri üstlenen Dîvânü'l-Ceyş,¹⁷ fethedilen bölgelerdeki haraç gelirlerini sayan devletin gelir kaynaklarını artırmaya yönelik çalışmalar yapan Dîvânü'l-İstîfâ'dır.¹⁸

¹² Buhârî, 66/3, VI, 2nr. 1, 93/37, VIII, 118, 119, nr. 1

¹³ Dîvân kelimesinin kökeni ve ortaya çıkışını etkileyen faktörler için bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, Beyrut, ty., V, 240; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arabî'l-Muhîtt*, Kahire, ty, XIII, 166; el-Kalkaşandî, *Subhu'l-'Âşâ fî Smâ'ati'l-İnşâ*, I, 123-124; el-Mâverîdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve'l-Vilâyetü'd-Diniyye*, Mısır, 1973, 203-204; İbn Haldun, 122 vd; es-Sûlî, *Edebu'l-Küttâb*, thk. Ahmed Hasan Lebbe, Beyrut, 1994, 198; el-Cehşiyârî, *el-Vuzerâ ve'l-Küttâb*, thk. Mustafa Sakkâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdullhâfız eş-Şelebî, 16-17; Ronart, Stephan-Nendy, *"Dîvân"* CEAC; Amsterdam, 1959, 143; ed-Dûrî, *"Dîvân"*, The Encyclopedia of Islâm, Vol: 2, 323; es-Selbî, *Hadâratü'l-İslâmiyye ve'l-Fikri'l-İslâmî*, Kâhire, ty., 109; Borthold, *İslâm Medeniyeti Tarihî*, İzah ve düzeltmelerle Çev. Fuat Köprülü, Ankara, 1984, 115; Ahmed Abdurrezzâk, *el-Hadâratü'l-İslâmiyye fî'l-'Usûri'l-Vustâ*, Kahire, 1990, 560-561.

¹⁴ Et-Taberî, *Târîhu'l-Umem*, Beyrut, ty, IV, 64.

¹⁵ Aykaç, *Abbâsi Devletinin İlk Dönemi İdarî Teşkilâtında Dîvânlar* (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1993, 81.

¹⁶ Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Harac*, Kahire, 1979, 15 vd.

¹⁷ en-Nebrâvî, *Târîhu'n-Nuzum ve'l-Hadâratü'l-İslâmiyye*, Kahire, 1981, 80 vd.; Terzi, *"Abbâsi Kara Ordusunun Merkezî İdaresi Ve Sınıfları"* Türk Tarih Araştırmaları Dergisi İstanbul 1989 sayı:4, 166

¹⁸ en-Nebrâvî, 80.

Hız. Ömer zamanında bu dîvânların dışında kitâbetle ilgili özel bir dîvân kurulmasına rağmen söz konusu bu dîvânların ortaya çıkışı, kayıtların tespit edilmiş bir mekânda tutulmasını her dîvân için ayrı bir kâtibin görevlendirmesini temin ederek ileriki dönemlerde ortaya çıkacak olan kitâbet dîvânının doğuşuna zemin hazırlamıştır. Bu üç dîvânın işleyiş tarzına baktığımızda görevli olan kâtiplerin büyük çoğunluğunun devletin iç ve dış yazışmalarını yürüttüğünü görmekteyiz. Zamanla sınırların genişlemesi, bir çok ülkeyle yakın temasa geçilmesi diplomasi trafiğinin yoğunlaşmasına neden olmuştur. Dolayısıyla bu dîvânlar yeniden yapılanmanın gereği olarak kendi üzerindeki ağır yükü kitâbet dîvân'ına aktarmak durumunda kalmıştır.

Emevîler dönemine gelindiğinde bürokrasi, kitâbet sanatının gelişmesine olabildiğince fazla miktarda fayda sağlamıştır. Bunun da iki sebebi olduğu düşünülebilir: Birincisi, mektupları ve belgeleri yazanların fesâhat ve beyan ilminde zirvede olmaları; ikincisi ise, Dîvânü'r-Resâil'in kurulması ve burada bizzat bu işle görevli resmî kâtiplerin görev almalarıdır.¹⁹

Emevîler'in, daha önce mevcut olan dîvânları bünyesinde muhafaza ederek Bizans ve Sâsâni etkisiyle yeni dîvânlar kurma yoluna gittiğini görmekteyiz. Kitâbet sanatını daha iyi disiplin altına almak ve geliştirmek amacıyla Mu'âviye b. Ebî Sufyân tarafından (hl.41-60/661-680) kitâbet dairesinin organik bir biçimde ortaya çıkmış şekli olan Dîvânü'r-Resâil kuruldu. Mu'âviye daha sonra mektup veya dokümanın orijinalini kontrol edilip mühürlenerek gönderilmesinden sonra bir kopyasının çıkartılıp saklanacağı yer olarak Dîvânü'l-Hâtem'i tesis etti.²⁰ Muaviye bunların dışında daha sonra Abdülmelik b. Mervân tarafından yeniden ele alınıp düzenlenecek olan Dîvânü'l-Berîd'i, giderlerin tutulduğu Dîvânü'n-Nafâkât'ı, zekat ve öşürleri tâyin için Dîvânü's-Sadâkât'ı, gayri menkulleri denetlemek için Dîvânü'l-Mustegallât, sancakların ve bayrakların yapım ve bakımından sorumlu Dîvânü't-Tirâz'ı kurdu.²¹

Yeni kurulmasına rağmen resâil dîvânı'nın tüm bu zikrettiğimiz dîvânlar içinde halifenin en fazla içli dışlı olduğu, personeli ile sürekli ikili ilişkiler içinde bulunduğu seçkin dîvânların en başında geldiğini müşahade etmekteyiz. Hilâfet Merkezî teşkilâtında bu denli öneme sahip olan Dîvânü'r-Resâil'in fonksiyonları ve işleyişi hakkında daha detaylı bilgi vermek yerinde olacaktır.

¹⁹ ed-Dayf, *el-Fenn ve Mezâhibuhû fi Nesri'l-Arab*, Dâru'l-Me'ârif, ty., 99.

²⁰ el-Yâkûbî, *Târîhu'l-Yâkûbî*, Beyrut, ty., II, 202; et-Taberî, VI, 184; el-Cahşiyârî, 24-25; el-Hatâmile, *el-Bünyetü'l-İdâriyye li Devleti'l-Arabiyye fi Karni's-Sâlis*, yy., 1985, 564.

²¹ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târik*, Beyrut, 1965-1966, IV, 13.

B) Dîvânu'r-Resâil'in Gelişimi ve Devlet İdaresindeki Fonksiyonları:

Resâil dîvânının kapsam alanını ve işlevlerini daha iyi anlayabilmek için dîvân kelimesinin sözlük ve ıstılah anlamı üzerinde kısaca durmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Dîvân, Batı dillerine olduğu gibi Arapça'ya da Farsça'dan geçmiş bir kelimedir.²² Kelimenin aslının Farsça olduğu noktasındaki görüş ağır basmakla birlikte farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bazıları kelimenin yabancı kökenli olduğunu savunurken diğer bazıları da Arapça asıllı olduğunu ispata çalışmışlardır.²³ Kelimenin Arapça olduğunu iddia edenler İbn Hanbel'in Müsned'inde yer alan ve içerisinde "Hesap Defteri" anlamında dîvân kelimesi geçen hadisi örnek göstermişlerdir.²⁴

Dîvân kelimesinin aslı "Divvân"dır. "Vav"ın biri hafzedilerek onun yerine "Yâ" geçmiştir. Cemisi, "Devvâvîn"dir. Kâtiplerin oturduğu yer anlamında "Dâl"ın kesresiyle okunur. Fetha olarak okuyanlar da vardır. Ancak Kalkaşandî'nin ifadesine göre bu okuyuş yanlıştır.²⁵

Dîvân, ıstılah olarak devlet idaresindeki muhtelif idarî, askerî ve malî hizmetlerin yerine getirilmesinde kullanılan defterlere, bunların ve devlet memurlarının bulundukları yere verilen isimdir.²⁶ Dîvân kelimesinin ortaya çıkış nedeni üzerinde bir çok tartışma yapılmakla birlikte²⁷ netice olarak "dîvân" mefhumunu genişleterek, önce malîye dairesi manasını daha sonra da bütün devlet dairelerini ve devlet teşkilâtını ifade eden bir ıstılah hüviyetini kazanmıştır. Asırlardır bütün İslâm ve Türk devletlerinin ve hatta onlarla münasebette bulunan bazı orta doğu devletlerinin idarî ıstılahları arasında da yer alan bu kelime, ayrıca İslâm dünyasında bir şairin manzumelerini klasik nazım şekillerine göre bir tertip dahilinde içine alan mecmualara verilen bir isim halini almıştır.²⁸

Yukarıda izaha çalıştığımız tariflerden de anlaşıldığı gibi divanların devletin idarî, malî, askerî teşkilâtlarının düzenli bir şekilde işlemlerini sağlayan, amacına ulaşmak için de kitâbet sanatından yararlanan ve onun tüm inceliklerini kullanan bir kurum olduğu göze çarpmaktadır. Emevîler dönemine kadar kurulan tüm dîvânlarda yazının kullanımı esas olmakla

²² Ronart, Stephan-Nendy, 143.

²³ ed-Dûrî, Vol.2, 323.

²⁴ İbn Hanbel, VI; 240.

²⁵ el-Kalkaşandî, I, 123-124.

²⁶ ed-Dayf, 422.

²⁷ el-Kalkaşandî, I, 123-124; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*, Kahire, ty., VIII, 195-196.

²⁸ Borthold, 115; ed-Dûrî, "Dîvân", IX, 380.

birlikte resâil dîvânının kurulması bu döneme kadar olan edebî üslubu yabancı kaynaklardan da yararlanarak bir disiplin altına almıştır.

Resâil dîvânının isim olarak olmasa da, icra ettiği faaliyetler açısından ortaya çıkışıyla ilgili olarak kaynaklarda yer alan bilgiler, hemen hemen bir birinin aynısı gibi görülmektedir. İslâm'ın ilk dönemlerinde Hz.Peygamber'in seriyyelerin başında görevlendirdiği komutanlara mektup yazan katiplerin, Habeş, Fars ve Bizans krallarına mektup yazan Amr b. Umeyye, Abdullah b. Huzâfe, Dihye el-Kelbî, vahiy kâtipliği yapan ve anlaşmaları yazan Ali b. Ebî Tâlib ve Zeyd b. Sâbit gibi kâtiplerin yapmış olduğu bu çalışmalar resâil dîvânının kurulmasında ilk adım olarak kabul edilebilir.²⁹

Resâil dîvânının Emevîler döneminde ortaya çıkışı kesin olmakla birlikte hangi halife döneminde kurulduğu tartışmalıdır. Cahşiyârî ve Taberî gibi İslâm alimleri ortaya çıkış olarak halife Abdülmelik zamanını (685-705) göstermelerine rağmen çoğunluğun görüşü Muaviye b. Ebî Sufyan döneminde ortaya çıktığı noktasındadır.³⁰ Dîvânlarla ilgili bu tür ihtilaflara sık rastlanmasının farklı sebepleri vardır. Bunlar, dîvânlarla ilgili bilgi veren müelliflerin çok fazla ayrıntıya girmemeleri, Merkezi idare ile taşra yönetiminin yetki ve sorumluluklarını ayrı ayrı ortaya koymamalarıdır. Ayrıca dîvânların yürürlükte bulunduğu zamanlarda, tatbikatla ilgili kayıtların bulunmayışı da sık sık ihtilaflara yol açmaktadır.³¹ Mesela, Resâil dîvânının Muâviye döneminde değil, Abdülmelik döneminde ortaya çıktığını savunan çağdaş müelliflerden Muhammed Abdullatif ve Nebrâvî³² bu yargıya Cahşiyârî ve Taberî'nin Muâviye dönemini anlatırken resâil dîvânından bahsetmemesinden yola çıkarak varmaktadır. Oysa Cahşiyârî ve Taberî, resâil dîvânının içerisinde yer alan Dîvânu'l-Hâtem'in Muâviye döneminde kurulduğundan açık bir şekilde bahsetmektedir.³³ Günümüz açısından düşünecek olursak Millî Eğitim Bakanlığını yok sayıp, Bakanlık Personel Daire Başkanlığının varlığından bahsetmek ne kadar yersizse o da o kadar yersiz olacaktır. Bizim bu tartışma ile ilgili kanaatimiz de, çoğunluğun görüşü doğrultusunda olup, resâil dîvânının Muaviye b. Ebî Sufyan döneminde kurulduğu noktasındadır. Resâil dîvânının kurulması hususunda Abdülmelik döneminde ısrarla durulmasının sebebi olsa olsa ileride daha detaylı biçimde

²⁹ el-Kalkaşandî, I, 125; Abdülatif, *'Âlemu'l-İslâmiyye fî'l-'Asri'l-Emevî*, yy., 1984, 83-84; el-'Âzâmî, *Küttâbu'n-Nebî*, Riyad, 1981, 140; en-Nebrâvî, 91

³⁰ Abdullatif, 83-84.

³¹ Aykaç, 81.

³² Abdullatif, 83-84; en-Nebrâvî, 91.

³³ et-Taberî, IV, 184; el-Cehşiyârî, 24-25.

açıklayacağımız gibi bu dönemde dîvânların Arapçalaştırılarak özgünlük kazanmasından kaynaklanmaktadır.

Muâviye'nin hilâfetiyle birlikte düzenli bir muhaberat teşkilâtının kurulması, valilere gönderilen talimatların, teba ile ilgili bildirilerin, tüm yazı ve mektupların kaleme alınması kısaca devlet adına merkez, eyalet ve yurt dışı yazışmalarının belirli merkezden yürütülmesi resâil dîvânının ortaya çıkmasını sağlamıştır diyebiliriz.³⁴

Bu dîvânın yapmış olduğu en önemli görev, gönderilecek bir yazı (risâle) yazmak olduğu için Dîvânü'r-Resâil ismi verilmiştir. Aynı zamanda devletin resmî yazışmalarını yürüttüğü için de Dîvânü'l-Mukâtebât olarak isimlendirilmiştir. Abbâsiler'in son dönemine kadar bu isimle meşhur olmuştur.³⁵

Resâil Dîvânının görevi sadece iç ve dış yazışmalardan ibaret olmayıp aynı zamanda bu dîvânı devletin dış ilişkilerini düzenleyen, dış ülkelere gönderilecek elçileri seçen, dışardan gelen elçilerin ağırlandırmasını, ikametlerini ve rehberlik görevini üstlenen, devlet tarafından alınan kararların yapılan tayinlerin, kayıt ve tespiti ile meşgul olan bir icra organıdır. Dolayısıyla bu dîvânı, İslâm devletinin muasırı olan devletlerle ilişki kuran ve bu ilişkileri yürüten mülkî dîvân olarak da düşünebiliriz.³⁶

Tüm bürokratik icaplara göre yollanması gereken iç ve dış yazışmalarla ilgili her vesikanın çıktığı resâil dîvânının bünyesinde yarı müstakil diyebileceğimiz Hâtem ve Tevkî dîvânları mevcuttur.³⁷ Dîvânü'l-Hâtem, Resâil dîvânından çıkan evrakların sahtecilik ve tehlikeden korunması için kurulan bir dîvândır.³⁸ İslâm'da ilk mühür kullanma usulünü başlatan Hz. Peygamber'in bizzat kendisidir. Resûlullah, Bizans İmparatoruna mektup yazmak istediğinde kendisine "Onlar yalnızca mühürlenmiş mektupları okurlar" denilmiş. Bunun üzerine Resûlullah gümüşten bir mühür hazırlatarak üzerine "Muhammedu'r-Resûlullah" ibaresini kazdırmıştır. Ebû Bekr, Ömer ve Osman da bu mührü kullanmışlardır. Hz. Osman mührü kuyuya düşürmek suretiyle kaybetmiş ve yenisinden mühür yaptırmıştır.³⁹

³⁴ İmâmuddîn, *Arap Muslim Adminisration*, New Delhi, ty., 56-57; ed-Dayf, 423; Ahmed Abdurrezzâk, 565-566.

³⁵ el-kalkaşandî, I, 124; Mumin Muhyiddîn, *The Development of Muslim Chancellery and Secreterial Art in Persia and Central Asia*, Bulleti of Institute of Islâmîc Studies, Munhy University, Hipok No.4, 1960, 46-49.

³⁶ İbn Haldun, II, 280; Ahmed Abdurrezzâk, 568, Borthold, 115.

³⁷ Borthold, 120.

³⁸ el-Ceşşiyârî, 24-; el-Kalkaşandî, I, 481.

³⁹ el-Belâzûrî, 458; İbn S'ad, I, 258.

Daha öncede belirttiğimiz gibi Muaviye'nin Hâtem Dîvanını ku-
ruşundan Abbâsî döneminin ortasına kadar hâtem ile resâil dîvânı bir-
likteliğini sürdürdü. Daha sonra bu dîvânın görevini vezir ve sultanlar
üstlendi.⁴⁰

Resâil Dîvânıyla iç içe olan diğer bir dîvân da tevkî dîvânı idi.
Halifeyi ilgilendiren her hangi bir yazı, nereden gelirse gelsin önce resâil
dîvânına gelir, bu yazılarla ilgili resâil dîvân kâtibi kendi görüşünü belir-
tir ve yazıyı gerekli işlemlerden sonra vezire intikal ettirirdi. Vezir -
vezirlik kurumunun tesisinden önce ise halife- de gerekli araştırmayı
yapar, elde ettiği neticeyi ilgili yazıya eklerdi. Yazışmanın bu safhadan
sonraki seyrini dîvân reisi tâkip ederdi. Vezirin görüş ilave ettiği yazıları
sâhib-u dîvânı'-t-tevkî halifeye sunardı. Halifenin kendisine arz edilen bu
yazılara verdiği cevabı ve diğer talimatı bahsedilen bu dîvân reisi tarafın-
dan huzurda kaydedilir ve çok kısa veciz ifadelerden oluşan bu notlar
temize çekilmek üzere aynı dîvânın kâtiplerine havale edilirdi. Resâil
dîvânı ile tevkî dîvânı arasındaki bu devir- daim, bu şekilde devam edip
giderdi.⁴¹

Resâil dîvânı ve yukarda bahsettiğimiz diğer alt dîvânlar devlet i-
daresindeki hizmetlerinin dışında pek çok kimseye kitâbet sanatını öğ-
renmeye ve bu alanda başarılı olma maharetini göstermek için çaba sarf
etmeye sevk etti. Nitekim bu dîvânlarda başarı gösteren kişi çok geçme-
den çalıştığı dîvâna başkan olarak atanır dı. Daha sonra da bütün dîvânla-
rın başkanlığı, eyalet valiliği, hatta vezirlik gibi görevlere getirilmekteydi.
Bununla birlikte çeşitli mertebelere yükselmek için bir köprü durumunda
bulunan resâil dîvânı kâtibi olmak kolay bir iş değildi. Bir yandan halka
hitap etmesi nedeniyle, risâlelerin üslup bakımından anlaşılır olması öte
yandan halife, vezir ve komutanlar adına yazılması nedeni ile üstün bir
sanatsal güzelliğe sahip olması gerektiğinden bu mesleğe yönelen kim-
selerin belâgat ve lisânî ilimleri iyi bilmesi gerekmektedir.⁴²

Hız. Peygamber döneminden Velid b. Abdülmelik'e (hl.86-
96/705-715) gelinceye kadar siyasî ve idarî yazışmalar sade bir üslup
içerisinde gayet kısa ve maksadın anlaşılmasından ibaretken Velid'le
birlikte normal yazışma üslubunun dışında edebî sanat ilk plana çıkmış-
tır.⁴³ Edebî sahada, son Emevî halifesi Mervan b. Muhammed'in (hl.127-
132/744-750) resâil kâtibi olan ve H.II./ M.VIII: asrın en meşhur risâle

⁴⁰ es-Selbî, *Târîhu'l-Hadârati'l-İslâmiyye*, kahire, ty., s. 111-112.

⁴¹ es-Surûr, *Târîhu'l-Hadârati'l-İslâmiyye fî's-Şark min Ahdi Nufûzi'l-Etrâk
ilâ müntesifi'l-Karni'l-Hâmisi'l-Hicrî*, Kahire, ty., 121; Mumin Muhyiddin,
49; el-Belâzûrî, 450.

⁴² Demirayak, *Abbâsî Edebiyatı Tarihî*, Erzurum, 1998, 151-154.

⁴³ el-Kalkaşandî, I, 187; el-Cehşiyârî, 407.

yazarı, klasik risale tarzının esaslarını ve kaidelerini yeniden düzenleyip yeni bir sanat haline getiren Abdulhamid Yahyâ b. Sa'd (öl. 132/750) ile daha da ilerleme sağlanmıştır.⁴⁴

Resâil dîvânının ve İslâm kitâbetinin gelişmesinde rol oynayan önemli faktörlerden biri de dîvânların Arapçalaştırılması hadisesidir. Hz. Ömer döneminde, özellikle Hilâfet Merkezinde idarî işlerde gayri müslim kâtiplere müslüman olmadığı sürece görev verilmemesine rağmen Muaviye ile birlikte bu politika değişerek fetih ile İslâm devleti yönetimine dahil olan bölgelerde dîvânlar, o bölgenin bu işleri bilen yerlileri tarafından kendi dillerinde tutuluyordu. mesela Muaviye Sercûn b. Mansûr ve onun oğlu Mansûr b. Sercûn'u eski görevlerinden azletmeye- rek Şam malî dîvânları sorumluluğuna getirmiştir. Gayri müslimlerin özellikle dîvânlarda söz sahibi olmasının temel sebebinin kullanılan dilin Farsça, Rumca, Kıptça ve Yunanca olmasından kaynaklandığı göze çarpmaktadır. Bazı bölgelerde ise iki dîvândan biri Arapça olarak yazılmakta idi. Örneğin Şam'daki dîvânlardan biri Arapça, diğeri Rumca idi. Emevîler'in bu ilk dönemlerinde dîvânların kullandığı dillere göre dağılımına bakacak olursak Şam (Suriye) bölgesinde Rumca, Irak-İran bölgesinde Farsça, Mısır'da Kıptça kullanılıyordu. Resâil ve diğer dîvânlardaki bu yabancı hakimiyeti Abdülmelik b. Mervan'ın Hilâfetine kadar devam etti.⁴⁵

Abdülmelik b. Mervân (81/700) hilâfete gelince toplum bedevîlikten yerleşik hayata, ümmîlikten yazı sanatının inceliklerini kavrayacak duruma gelmişti. Böylece, Arap ve mevâlî arasında yazı ve hesap işinde mâhîr kimseler ortaya çıkmıştır.⁴⁶ Yazı sanatında Arapların belli seviyeye geldiğini ve eski usullerle tutulan defterlerde bir çok karışıklığın ortaya çıktığını gören Abdülmelik b. Mervan dîvânların Arapçalaştırılması emrini verdi.⁴⁷

İlk olarak (70/697)'de Haccâc'ın emri ile Irak dîvânları Arapçalaştırıldı. Aile boyu kâtip olan Zâdân Ferrûh'un elinden dîvân baş kâtipliği alınarak Sâlih b. Abdurrahman'a verildi.⁴⁸ Abdülmelik ikinci olarak

⁴⁴ İbn Nedîm, 149; el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, 1964, III, 363; İbn Kuteybe, *Üyûnu'l-Ahbâr*, Kahire, 1925, I, 62; İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-Âyân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, thk., İhsan Abbas, Beyrut, ty., III, 228; Mumin Muhyiddin, p. 62; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, Beyrut, ty., IV, 106; Ergin, "Abdülhamid el-Kâtib", TDVİA, I, 225.

⁴⁵ el-Mâverdî, 202; el-Hallâk, 103 vd.

⁴⁶ İbn Haldun, 217; İbn Nedîm, 201.

⁴⁷ ed-Dûrî, "Dîvân", III, 378.

⁴⁸ el-Mâverdî, 202-203.

(81/700)'de Ürdün valisi olan Süleyman b. Sa'd'a Suriye dîvânının ve defterlerinin Arapçaya nakledilmesini emretti. O da bu işi bir yıl içerisinde tamamladı.⁴⁹ Mısır dîvânları ise (87/706)'da Abdullah b. Abdulmelik'in emri ile Kiptça'dan Arapça'ya çevrildi.⁵⁰ Son olarak da Hişam b. Abdulmelik döneminde (105-124/724-743) Horasan dîvânları Arapçaya çevrildi. Burada dikkat çekilmesi gereken husus, yabancı dillerde tutulan dîvânlar malîye ve hesap işleriyle ilgilenen dîvânlardı. Dîvânü'l-Cund ve Dîvânü'r-Resâil gibi diğer dîvânlar Arapça tutuluyordu.⁵¹ Şüphesiz devlet içi yazışmaların Arapça dışında bir dilde yazılması düşünülemezdi. Her ne kadar bu Arapçalaştırma faaliyeti resâil dîvânını direk olarak ilgilendirmese de sonuç bakımından oldukça büyük etkisi olmuştur. Arapça dîvân dili ve daha geniş anlamda devletin resmî dili haline gelmişti. Böylece zimmilerin yönetimdeki ağırlığı ortadan kaldırılmış, önemli makamlar müslüman Arapların eline geçmiştir. Dîvânların Arapçalaştırılması kültürel açıdan da önem taşımaktadır. Arapça'nın dîvân dili haline gelmesiyle birlikte Rumca ve Farsça bir çok ıstılah Arapça'ya geçmiş, buna bağlı olarak bu dönemden sonra kitap te'lif tedvîn faaliyetleri ortaya çıkmıştır. Bütün bunların dışında en önemli gelişme ise İslâm devletinin ekonomisi yabancı devletin boyunduruğundan kurtarılmıştır.⁵²

Emevîler döneminde resâil dîvânının yukarda izaha çalıştığımız gelişim dönemi Abdulhamid el-Kâtib'in koymuş olduğu bazı kâide ve prensipler sayesinde, ayrıca konjonktürel yapının bir sonucu olarak gelebileceği en üst seviyeye gelmiştir.⁵³

Abbasîler'in iktidarıyla birlikte devlet teşkilâtında bazı yeni müesseseler ortaya çıkmıştır. Bunların başında Sâsânilerden alınan vezirlik gelmektedir. Merkezî idaredeki dîvânların başına vezir getirilerek sayıları artırıldı. Bu dönemle birlikte kitâbet dîvânı ve Arap edebiyatı altın çağına ulaşmış oldu. Kitâbette yeni şekiller ve özellikler gelişti. Böylelikle Bağdat, Şam'ın ulaşamadığı kadar edebî hayatın Merkezî haline geldi.⁵⁴

⁴⁹ İbn Haldûn, 217; İbn Nedîm, 201.

⁵⁰ el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitât ve'l-Âsâr*, Kahire, ty., I, 98.

⁵¹ el-Hadârîbek, *Muhâdârâtü Târihi'l-Umemi'l-İslâmiyye ed-Devletü'l-Emevîyye*, Mısır, 1969, I, 218.

⁵² es-Selbî, 113; Dîvânların Arapçalaştırılmasıyla ilgili geniş bilgi için bkz., Ali Hallâk, *Tâ'rîbu'n-Nukûd ve'd-Devâvîn fi'l-Asri'l-Emevî*, Beyrut, 1986 103-126.

⁵³ Demirayak, 154.

⁵⁴ Yıldız, (*Abbasîler*) TDVİA, İstanbul, 1998, I, 40; Şâhid, "Literature", The Cambridge History of İslâm, Ed. Pm. Hold, Aks Lambton, B: Lewis, Cambridge University, 1970, Vol. 2B, p. 262, krş., Çev., Kemal Kahraman, "Edebiyat", İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti, İstanbul, 1989, IV, 212.

Resâil dîvânı Abbasîler döneminde de Emevîlere oranla daha fazla kitâbetin ve nesir edebiyatının gelişimine katkıda bulunan bir merkez haline gelmiştir. Emevîler dönemindeki dîvân sistemi geliştirilip, yaygınlaştırılarak vezâret makamı aracılığıyla merkezî bir bürokratik yönetim mekanizması sağlanmıştır.⁵⁵

Resâil dîvânı bazen vezirin himayesine, bazen de seçkin bir kâti-bin himayesine verilirdi.⁵⁶ Dîvân baş katibi vezirin statüsü ile aynı haklara sahip olup, siyasî mektupların muhafazasında halifeden sonra en fazla güvenilen kimse konumunda idi. Baş kâtip, halifeyle birlikte kaza meclislerinde görev yapar, çıkan hükümleri halifenin mührüyle mühürler, sonra da belgenin aslını arşivde korurdu.⁵⁷ Dîvân reisinin halife ile aynı mekânda çalışacak derecede halife nazarındaki yerinin yüksek olmasının sebebi, devlet sırlarından ve günlük işlerden haberdar olmasından kaynaklanıyordu.⁵⁸ Resâil dîvân reisinin ortaya attığı makul görüşler ülke meseleleri ile ilgili problemleri çözmekteydi.⁵⁹ Emevîlerde olduğu gibi Abbasîlerde de resâil dîvân katibine “Sâhib-i Dîvânü’r-Resâil”, “Mütevellî Dîvânü’r-Resâil”, bazen de “Sâhib-i Dîvânü’l-Mükâtebât” denilmiştir.⁶⁰

Abbasîlerin ilk dönemlerinde Dîvânü’r-Resâil’in bir bölümü olan Dîvânü’l-Fed mektupları ve belgeleri alır, açar ve tasnif eder, muhtevalarına ait açıklamaları arkasına koyarak vezire verirdi. Bu dîvân aynı zamanda belgelerin kayıtlarını da tutardı. (305/905) yılında fed ve hâtem dîvânı bir dîvân içerisinde toplandı.⁶¹ Hâtem dîvânı ise bu dönemde de Emevîlerde olduğu gibi merkezde halifenin, taşrada ise vali ve diğer emirlerin yazdıklarını mühürlemekte ve bir suretini ise dîvânda alıkoymakta idi. Abbasî halifeleri ilk halife Seffah’tan başlayarak her birisi kendilerine has resmî mühür kullanmış ve mühürlerin üzerine de çeşitli ibareler yazdırmışlardır.⁶²

Resâil dîvânının bir bölümünü teşkil eden tevkî dîvânı daha önce de bahsettiğimiz gibi Emevîler ve Abbasîler’in ilk dönemlerinde müstakil değildi. Buna rağmen, tevkî dîvânı resâil dîvânı içerisinde küçük bir birim olarak işlevini sürdürüyordu. Harun Reşid zamanında (170-193/776-

⁵⁵ ed-Dûrî, IX, 380.

⁵⁶ en-Nebrâvî, 397.

⁵⁷ H.İ. Hasan-A.İ. Hasan, *Nüzûmu’l-İslâmiyye*, Kahire, ty., 141.

⁵⁸ el-Mes’ûdî, IV, 676.

⁵⁹ el-Kalkaşandî, I, 139. 163.

⁶⁰ el-Mes’ûdî, IV, 276; el-Kalkaşandî, I, 137.

⁶¹ ed-Dûrî, IX, 380.

⁶² Aykaç, 92-93.

808) resâil dîvânından ayrılarak görevlerini müstakil olarak yerine getirmeye başladı.⁶³

Emevîler dönemindeki işlevselliğini bir kat daha artırarak, Abbasîler'de varlığını sürdüren resâil dîvânı, Büveyhiler döneminde (945-1055) artık yavaş yavaş çehre değiştirerek toplamış olduğu birikimi Arap edebiyatını zirveye ulaştıran edebiyatçı ve kâtipler sayesinde devletin gizli işlerini ve muhaberatını tek elinde toplayan güzel ve sanatkârane yazı yazmak anlamına gelen inşâ dîvânına dönüşmüştür.⁶⁴

Resâil dîvânının, inşâ dîvânı olarak değiştiği dönemlerde vezirlik makamıyla inşâ dîvânı yöneticiliği bir birinden ayrıldı. Artık inşâ dîvânı hem iç işleri hem de bugünkü anlamda dış işleri bakanlığı görevini üstlenmekte idi.⁶⁵ İnşâ dîvânının devlet kademesinde tüm kitâbet işlerini tek elinde toplayan ve artık resâil, hâtem, tevkî dîvânları içerisinde gizlenmiş olan isminin iyice ortaya çıkıp netleştiği, Abbasîlerin bu son dönemlerinde meşhur kâtiplerin yetişmiş olduğunu görmekteyiz.⁶⁶

Abbâsî Hilâfeti boyunca resâil dîvânı sorumluluğuna getirilen kâtipleri şöyle sıralayabiliriz:

Ebû Seleme el-Hallâl, Ebân b. Sadaka, Ebû Ubeydullah Muâviye b. Ubeydullah Rebî' b. Yûnus, Ömer b. Bezî, Yahyâ b. Hâlid, İsmail b. Sabih, Yahyâ b. Süleym, 'Amr b. Mes'ade, Fazl b. Sehl, Hasan b. Sehl, Ahmed b. Ebû Hâlid, Ebî Ca'fer, Ahmed b. Yûsuf, İbnu'l-Âmîd, Ebû İshâk es-Sebî.⁶⁷

Abbâsî imparatorluğunun çöküşü sonucu ortaya çıkan hanedanlıklar arasında Samanoğlu ve Gazneliler'de dîvânı'l-inşâ ile birlikte dîvânı'r-resâilin bir arada zikredilmesi kanaatimizce isim olarak tam bir ayrışmanın yapılmamasından kaynaklanmaktadır.⁶⁸ Selçuklularla birlikte özellikle Mısır'da kurulan devletlerde artık inşâ dîvânından başka herhangi bir kitâbet dîvânından bahsedilmemektedir. Zaten Mısır dîvânı dendiğinde akla gelecek ilk dîvân, inşâ dîvânı olmuştur. Çünkü inşâ dîvânının düzenleme, görev çeşitliliği, her bir görevin kendi içinde ihtisas-

⁶³ Mez, *el-Hadâratu'l-İslâmiyye fî Karnî'r-Râbû'l-Hicrî*, Çev. Muhammed Abdulhâdî, Beyrut, 1967, I, 153.

⁶⁴ Abdullatîf, 83-84; ed-Dûrî, II, 326; "İnşâ" kelimesinin terim ve ıstılah anlamı için bkz. İbn Manzûr, IV, 4418; Selim, *el-İnşâ ve Dîvânü'l-İnşâ*, Mecelletu'l-Ezher, sayı, 7, XXVII, 731-735.

⁶⁵ Zeydan, *Medeniyet-i İslâmiyye Tarihî*, Çev. Zeki Megâmiz, İstanbul, 1328, I, 229.

⁶⁶ el-Kalkaşandî, I, 127.

⁶⁷ el-Cehşiyârî, 124, 167, 266, 277, 289; el-Kalkaşandî, I, 127; el-Hıyârî, *ed-Devâvîn min Kitâbi'l-Harac ve Sinâ'atî'l-Kitâbe*, Ürdün, 1986, 62-67.

⁶⁸ Mumin Muhyiddîn, 50 vd

laşması ve gelişmesi bakımından Mısır'da ulaştığı seviyeye hiçbir İslâm ülkesinde ulaşmadığını görmekteyiz.⁶⁹

İnşâ dîvânı Tolunoğlu, Fâtımî, Eyyûbî, Memlûklü Devletleri döneminde gelişim çizgisini sürdürdü. Osmanlı imparatorluğunun Hilâfeti ele geçirmesiyle birlikte aynı isimde inşâ dîvânı varlığını korumuştur.⁷⁰

C) Sâhib-i Dîvân-ı Resâil'in Görevleri ve Özellikleri

Böylesine önemli bir vazifeyi üstlenmiş devletin idarî, malî, askerî tüm işlerinde halife ve vezirden sonra en yetkili kişisi olan dîvân mütevellisinin genel durumu hakkında bilgi sahibi olmak incelediğimiz dîvânın daha iyi anlaşılmasına bir kat daha yardımcı olacaktır. Hz. Peygamber döneminden itibaren seçkin bir zümre olarak temayüz etmiş kâtiplerin bugünün bakanlık, müsteşarlık, genel müdürlük makamlarına tekâbül ettiğini söyleyebiliriz. Şüphesiz devletin en yüksek kademesinde görev yapan memurların belirli bir disiplin altında çalışmalarını sürdürmesi gerekmektedir.

İslâm siyasî tarihî içerisinde kâtibin görevi, alt kademe devlet sekreterliğinden başlayarak Abbâsilerde Halife Seffah (hl.132-136/743-754) tarafından vezirlik kurumunun inşâsıyla birlikte üst kademe devlet yöneticiliğine kadar uzanmaktadır. Vezirlik müessesesi kuruluncaya kadar kâtipler halifelerin yardımcılığını fahrî olarak sürdürmekte ve onların yazıcıları olarak görev yapmaktaydı. Bu az sayıdaki kâtipler özel bir eğitimden geçerek her biri değişik görevlere atanmakta idi.⁷¹

Resâil kâtibi, sekreterlik Merkezini yani resâil dîvânını ve vergileri kontrol ederdi. Bu görevlerinden dolayı azil ve tayin yetkileri mevcuttu. Halife ile olan samimiyetinden dolayı politik gücünü hanedanlık yönetimi ve vergi memurları üzerinde kullanırdı.⁷² Kâtibin en temel görevine gelince halife ile temas içinde olmak ve yazışma işleriyle ilgilenmekti. Bu yazışmalar, konusuna ve mahiyetine göre farklılık arz etmekte idi. Kâtip, yazışma mektuplarını açar, sonunu mühürler, halifenin bildirilmesini gerekirse ona bilgi verirdi. Eğer baş kâtip herhangi bir gerekçe ile mektubu gözden geçiremezse yardımcısına bu görevi verirdi. Kâtipler önemli olayları içeren ve kronolojik bir sırada kaydedilen resmî kayıtlara sahipti. Ayrıca özel atamalar yapmakta ve kendilerine ünvan verilen kişilerin kayıtlarını da tutmakta idi.⁷³ Onlar sadece iç yazışmalar

⁶⁹ el-Kalkaşandî, I 129 vd.

⁷⁰ Mısır'da inşâ dîvânının tarihsel süreci için bkz. Keskiner, *Arap Edebiyatında İnşâ Sanatının Gelişmesi* (Basılmamış Doktora Tezi), Samsun, 1996.

⁷¹ el-Kalkaşandî, I, 93.

⁷² Mumin Muhyiddin, 58 vd.

⁷³ Khan, 191, vdd; el-Hatâmî, 88-89.

veya eyaletlerle olan yazışmalarla ilgilenmeyip, yabancı devletlerle olan diplomasiyi de kontrol ederlerdi. Ayrıca Hilâfet Merkezine gelen elçileri karşılar ve ağırlandmasını sağlardı.⁷⁴

Resâil kâtibinin aslî görevlerinin dışında mesleğiyle ilgili olma-
yan bazı görevleri de üstlendiğini görmekteyiz. Mesela Abbasî halifesi
Me'mun'un kâtibi Ahmed b. Yûsuf'un, resâil dîvân kâtipliğine görevlen-
dirildiğinde şöyle dediği rivayet edilir: "Emîru'l-Mu'minîn Ramazan
gecelerinde tüm şehirlerdeki mescidlerde mevcut olan kandillerin fazlası-
nı yazmamı emretti. Böyle bir talepte daha önce kimse bulunmamıştı. Bu
da gösteriyor ki, divan katibinin görevi halifenin yüklediği her işi yap-
maktı. Kudâme b. Ca'fer, kâtiplerin görevlerini sıralarken, Kitâbu'l-
Harâc'ında kadı, imam, ordu komutanlığı, posta memuru tayiniyle ilgili
görevleri esnasında uyması gereken şartları içeren ahidnâmelerle ilgili
örnekler vermiştir. Bu ahidnâmeleri yazanlar şüphesiz resâil kâtipleri
idi.⁷⁵

Edebî sahada ise Arap nesrinin yerleşmesini sağlamış ve onun i-
lerlemesine yardımcı olmuştur. Sanat anlayışı içinde ihtiyacı olan teknik
terimleri ve kelimeleri icad ederek çok sayıda kelimeyi bir araya getir-
miştir. Kâtipler daha sonra mektup yazımı ve Arap nesrinin farklı bir
branşını teşkil eden "makâmât" gibi nesir tarzlarını ortaya çıkarma göre-
vini de üstlenmişlerdir.⁷⁶

Devletin gerileme gösterdiği dönemlerde toplumun ıslah edilme-
sinde kâtiplere büyük görevler düşmüştür. Kendi ilmî seviyelerini yük-
seltme aşkı devlet kademesinde görev aldıktan sonra da devam etmiştir.
Onlar edebiyat öğreniminin canlanması için ellerinden gelen çabayı gös-
termişlerdir.⁷⁷

Netice olarak kâtiplerin görevlerini şu şekilde özetleyebiliriz.
Kanunları koruma, bir takım vazifeleri yapma, ihtilâfları çözme, amirle-
rin/valilerin hesap defterlerine bakma, devlet memurunun yapacağı işleri,
kanunun yapması gerekli görevleri tespit, halk ile dîvân memurları ara-
sındaki ihtilâfları çözmek.⁷⁸

Böylesine ağır görevleri üstlenmiş, devletin iç ve dış tüm sırlarına
vakıf, kazâ meclislerinin vazgeçilmez üyesi olan kâtibin sıradan bir insa-
nın sahip olduğu özelliklere sahip olması beklenemez. Kâtiplerin geniş
bir kültür hazinesine sahip olmaları ve bulundukları makam nedeniyle

⁷⁴ Ahmed Abdurrezzâk, 565-566; el-Hadârîbek, I, 218-219.

⁷⁵ el-Hiyârî, 62-67.

⁷⁶ Khan, 202.

⁷⁷ İbn Miskeveyh, I, 119, vd.

⁷⁸ el-Mâverdi, 215

toplumun sosyal durumunu, Arap dilini, dinî ilimleri, felsefeyi, coğrafyayı ve tarihî iyi bilmeleri gerekmektedir. “Kâtiplerin Edebi” olarak zikredilen “edeb” kelimesi İslâm’ın ilk dönemlerinde güzel ahlâkî içermektedir. Daha sonraları dil, şiir, Arap günleri ve Arap tarihine vâkıf olma bu kelimenin mânâ alanına dahil oldu. Emevîler döneminde bu anlam biraz daha genişleyerek Arap ve Fars kültürünü de kapsadı. Abbasîler döneminde ise “edeb” on bölüme ayrıldı. Bunlardan üçü oyunlarla ilgili olarak “ud çalma, satranç oynama, çevgen oyunu oynama”, diğer üçü; “tıp, matematik, binicilik”, diğer üçü ise Arapça ile ilgili “şiir, neseb ve meşhur günleri bilmek”, sonuncusu da “gece sohbetlerini yapabilme yeteneğine sahip olmaktır.”⁷⁹

Daha öncede bahsettiğimiz Emevî döneminin meşhur kâtibi Abdulhamîd el-Kâtib meslektaşları için yazmış olduğu risâlesinde onlarda bulunması gereken özellikleri şöyle sıralamakta:

“Yumuşak huylu, ince zekâlı, haya sahibi, âdil ve ölçülü olmak, sözünde durmak, sır saklamak, gerektiği yerde gayretli ve cesaretli, gerektiğinde sâkin davranmak” sakınması gereken davranışları da şöyle sıralar: “Hakkı olmayan bir şeye göz dikmek, gıybet yapmak, kibirlenmek, büyülenmek, kabalık vbi. gibi diğer davranışlar.” Daha sonra ise Abdulhamîd onlara şu şekilde tavsiyede bulunur: “İlim ve edebiyatta bir birinizle yarış edin, dini anlayın, önce Allah’ın Kitabından başlayın, ferâizi öğrenin, sonra Arapçanın inceliklerini kavrayın, yazınızı güzel yazın, Arapların ve Arap olmayanların/acemlerin tarihini okuyun, hesap ilmini bırakmayın. Bu ilim harac kâtipliği için gereklidir.”⁸⁰

Bu risâlesinde temel noktalar üzerinde duran Abdulhamîd, kâtibin ilmin tüm temel branşlarıyla ilgili bilgileri elde etmek zorunda olduğunu, ayrıca eğitimin bel kemiğinin Kur’an ilmi ve “ilmu’l-âdâb” yani insaniyet perverlik olduğunu vurgulamaktadır.⁸¹

Her ne kadar kesin çizgilerle bir birinden ayrılmasa da kâtipte bulunması gereken din dışı sahayı ilgilendiren vasıflar/şartlarla dinle ilgili şartları ayrı kategoride incelemek daha belirleyici olacaktır.

a)Kâtipte Aranılan Dinî Özellikler

1) Müslüman olmak: Gayri müslimlerin sadakatsizliği nedeniyle devlete ait gizli belgelerin teşhir edilmesi endişesi, kâtipte müslüman olma şartının aranmasını gerekli kılmıştır.⁸²

⁷⁹ Ahmed Emin, *Duha’l-İslam*, Beyrut, 1933, I, 171.

⁸⁰ el-Ceşiyârî, 74-77.

⁸¹ Mumin Muhyiddin, 58 vd.

⁸² İbn Hallikân, I, 283; el-Kalkaşandî, I, 93-94.

2)**Erkek olmak:** Özellikle Şaî mezhebi, adliye kâtibinin erkek olma şartını getirmesine rağmen, İslâm tarihinde Hz. Aîşe, Me'mûn'a kâtiplik yapan Mes'ade⁸³ ayrıca 'Âide b. Mahd, el-Cuhniyye ve Suhûde el-Kâtibe gibi bayan kâtiplere rastlamak mümkündür.⁸⁴

3)**Hür olmak:** Kâtiplerin sürekli dîvânda hazır bulunmaları gerekmektedir. Esir veya köle olan birinin kâtiplik yapması mümkün değildir.

4)**Reşid olmak:** Özellikle adaletle ilgili veya devletin güvenliğini ilgilendiren bir konu ile ilgili yazılacak yazının çocuğa emanet edilmesi mantık dışı bir durum olsa gerektir.

5)**Âdil olmak:** Eğer kâtip, fâsık bir kimse olup tam kelimeyi eksik yazar veya onu gizler ya da lafzı kendine göre te'vil ederse, hak sahibini zarara uğratar, zarara uğraması gerekeni de haklı çıkarır.⁸⁵

6) **Belagat sahibi olmak:** Kâtip belîğ oluşuyla en üstün mertebeye yükselirdi. Çünkü o, halifenin konuşan dili, yazar eli idi. Belîğ oluştuktan maksat, yazdıklarının zenginlik taşıması yani yerine göre yazıyı uzatması gerekiyorsa uzatmalı, kısaltması gerekiyorsa kısaltmalıdır. İfadelerin en güzelini yazmalıdır.⁸⁶

Bu özelliklerinin dışında kâtipte üstün bir akla ve hayal gücüne sahip olma,⁸⁷ güçlü nüfûz sahibi ve kararlı olma,⁸⁸ yeterli olma, şerî hükümleri ve edebî sanatları bilmek⁸⁹ gibi değişik özellikler de aranmakta idi.

b)Kâtibin Örfî Özellikleri

İbn 'Abdi Rabbih, Muhammed Şeyban'dan rivayetle kâtiplerin örfî özelliklerini şöyle sıralamıştı: "Kâtip orta boylu, küçük kafalı, düzgün çeneli, sık sakallı, hisleri doğru, mezhebi temiz, şekli göze hoş gelen, mimikleri güzel, elbisesi temiz olandır. Bu nedenle, bazı aristokrat aileler çocuklarına 'kâtiplerin giyindiği gibi giyin' demişlerdir. Onlarda meliklerin edebi, halkın tevazusu vardır. Çalıştığı mekan temiz olan, güzel kokular sürünen, zihni ince, izahatı güzel, dili düzgün, isti'are sanatını iyi

⁸³ el-Kalkaşandî, I, 97.

⁸⁴ İbn Hallikân, I, 283.

⁸⁵ en-Nüveyrî, IX, 2 vd.

⁸⁶ el-Kalkaşandî, I, 98; İbn 'Abdirabbih, IV, 171 vd.

⁸⁷ el-Kalkaşandî, I, 99.

⁸⁸ Mumin Muhyiddin, 58 vd.

⁸⁹ el-Kalkaşandî, I, 99.

bilen, geçmişî temiz, terkipleri yerinde kullanan kimsedir. Bütün bunlarla birlikte bedence şişman olmayan, bütün uzuvları yerli yerinde olandır.”⁹⁰

Yapmış olduğumuz bu alıntı, kâtiplerin toplumda ne denli önder vasfı taşıyan kimseler olduğunu göstermektedir. Saç yapısından giyim kuşamına kadar halk tarafından model kabul edilmeleri, onların sosyal statülerini gözler önüne sermektedir. Resâil dîvân kâtibinin dinî ve örfî özelliklerinin yanında sahasında otorite olması, ileride vezirlik makamının bir numaralı adayı konumuna gelebilmesi için sahip olması gereken bir kısım özelliklerinin de olması gerekir.

Kâtip, sürekli Kur'an okuyarak, onun içeriğiyle ahlakî yönünü zenginleştirmeli, başından geçen her olayda Kur'an'ı şahid göstermelidir.⁹¹ İbarelerini genişletmek için elfâz kitaplarını sahabe ve daha sonra gelenlerin kitaplarını, tartışmalarını, müracaat ettikleri kayaklarını ve yazışmalarını bilmelidir.⁹² Sürekli yazı ile içli dışlı olmasından dolayı yazısının güzel olması gerekir. Çünkü lâfızların okunamayacak kadar kötü olması ve hata yapılması kesinlikle affedilemez.⁹³ Ayrıca kağıdı düzenli kullanma sanatını iyi bilmelidir. Kağıt düzeninden kasıt ise giriş, gelişme bölümlerini tam yerinde kullanmasıdır. O zaman bu yazı gönülleri hoş tutar. Kâtip ne kadar çok İslâmî ve beşerî ilimleri bilirse bilsin kağıt düzenini iyi kullanmadığı takdirde, kâtipliğinin hiçbir önemi yoktur.⁹⁴

Kâtipler bu özellikleri ile üstün bir konuma namzet gösterilse de statülerini halifelerin verdikleri destekle kazanırlardı. Onlar toplumun elit tabakası olmalarına rağmen hiçbir dönemde rakipsiz kalmamışlardır. Özellikle Emevîler'de “kalem ehli” ile “kılıç ehli” arasındaki yoğun rekabet askerlerin üstünlüğü ile sonuçlanmıştır. Abbasoğullarının Hilâfeti ellerine geçirmesi ile birlikte sivil bürokrasi, askerîyenin önüne geçmiştir. Bu çetin mücadele, vezirlerin uzlaşmacı yaklaşımları ile tatlı bir rekabete dönüştürülmüştür.⁹⁵

Sonuç olarak, İslâmiyetin doğuşu ile başlayıp, Abbâsiler'in son dönemine kadar kitâbet sanatının zirveye ulaşması, onun mümessillerinin gerek siyasi gerekse sosyal sahada söz sahibi oluşları ve elde etmiş oldukları kazanımları resâil dîvânının işlevselliği sayesinde olmuştur. Günümüzde Dış İşleri Bakanlığı veya ona bağlı olan Genel Müdürlüklerin yüklenmiş olduğu görevi üstlenen Dîvânü'r-Resâil, toplumun aristokrat

⁹⁰ İbn Abdi Rabbih, IV, 171 vd.

⁹¹ en-Nüveyrî, VII, 30; Khan, 130.

⁹² en-Nüveyrî, VII, 30; İbn 'Abdi Rabbih, IV, 171 vd.

⁹³ Mumin Muhyiddin, 58.

⁹⁴ el-Hâsımî, Nizâmu'l-Hükûm fi's-Şerîa ve't-Târîhi'l-İslâmî, Beyrut, 1987, II, 399.

⁹⁵ İbn Haldun, 227 vd.

kesimini kendi bünyesinde barındırarak adeta halifelik makamı dışındaki, vezirlik makamı da dahil olmak üzere, tüm birimlere müdür, genel müdür hazırlayan bir kurum olarak gözümüze çarpmaktadır. Özellikle Abbâsiler döneminde resâil dîvânı siyasî yapıda olduğu kadar kültürel sahada da belirleyici bir rol üstlenmiştir. Tedvin ve tercüme hareketlerinin ortaya çıkışı, Arap edebiyatı sahasında geleceğe ışık tutacak olan dil bilimcilerin yetişmesi resâil dîvânının idarî görevi dışında bir eğitim Merkezî gibi çalıştığını da göstermekte idi.

Resâil kâtipliği, toplumda seçkin şahısların canla başla çalışarak ulaşmak istedikleri bir makam halini almıştı. Bu kâtipler, hilâfet ve eyâlet merkezlerinde idarî müesseseleri idari müesseseleri yöneten beyin konumunda olduğu için gerek halife ile gerekse valilerle idari hususlarda sık sık müzakerede bulunarak onların kararlarında etkili olmuşlardır. Böylesine önemli bir dîvânda çalışan görevlilerde devrin şartlarına göre bulunması gereken üstün özellikleri aramak tabii idi. Bu özelliklerin bir kısmı zamana ve zemine göre değişse de bazı temel hususlar onların seçiminde belirleyici unsur olmuştur.

İncelemeye çalıştığımız resâil dîvânı, Abbâsiler'in son dönemlerinde isim değiştirmiş ve özellikle Mısır'da "inşâ dîvânı" ile yetkilerini daha da genişleterek Osmanlılar'ın son dönemlerine kadar varlığını sürdürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

- ABDULLATİF, Abdussâfi Muhammed, *‘Âlemü’l-İslâmiyye fî’l-‘Asri’l-Emevîyyîn*, Kahire 1984.
- AHMED, Ahmed Abdurrezzâk, *el-Hadâratü’l-İslâmiyye fî’l-‘Usûri’l-Vustâ*, Kâhire 1990.
- AKTAN, Ali, *“Arap Yazısının Doğuşu Gelişimi ve İslâm Yazısı Haline Gelmesi”*, İslâmî Araştırmalar, C.II, Sayı:6, Ocak 1998.
- AYKAÇ, Mehmet, *Abbâsî Devletinin İlk Dönemi İdarî Teşkilâtında Dîvânlar*, İstanbul 1993.
- EL-‘ÂZAMÎ, *Küttâbu’n-Nebî(S.A.V)*, Riyad 1981
- EL-BELÂZÜRÎ, *Futûhu’l-Buldân*, Beyrut 1978.
- BARTHOLD, W. *İslâm Medeniyeti Tarihi*, İzah ve düzeltmelerle Çev. Fuat Köprülü, Ankara 1984
- EL-BUHÂRÎ, Ebû Abdullah İsmail b. İbrahim el-Cû’fî, *Sahih-i Buhârî*, I-VIII, İstanbul 1979,
- EL-CEHŞİYÂRÎ, Muhammed b. Abdûs b. Abdillâh el Kûfî, (öl.331/943), *Kitâbu’l-Vuzerâ ve’l-Küttâb*, thk. Mustafa Sakkâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdilhâfız eş-Şelebî, Kahire 1980.
- ÇAĞATAY, Neşet, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara 1982.
- ÇETİN, Nihat M., *“Arap Dili”*, İATDV, İstanbul 1991, III, 276-309.
- EMİN, Ahmed, *Duha’l-İslâm*, I-III, Beyrut 1933.
- DEMİRAYAK, Kenan, *Abbâsî Edebiyatı Tarihi*, Erzurum 1998
- EBÛ YUSUF, *Kitâbu’l-Harac*, Kahire 1979.
- ed-DAYF, Şevki, *el-Fenn ve Mezâhibuhû fî Nesri’l-Arab*, Dâru’l-Me’ârif, ty.
- ED-DÛRÎ, *“Dîvân”*, The Encyclopedia of Islâm, Leiden, 1965, II, 323-327
----- *“Dîvân”*, İATDV, İstanbul, 1994, IX, 377-381.
- ERGİN, Şakir, *“Abdülhamid el-Kâtib”*, İATDV, İstanbul 1988, I, 225.
- HADARÎ, Muhammed, *Muhâdârâtü Târihi’l-Umumi’l-İslâmiyye ed-Devletu’l-Emevîyye*, Mısır 1969
- EL-HALLÂK, Ali, *Tâ’ribu’n-Nukûd ve’d-Devâvîn fî’l-Asri’l-Emevî*, Beyrut 1986

- HAMİDULLAH; Muhammed, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye li 'Ahdin-Nebeviyye ve'l-Hilâfeti'r-Râside*, Kahire 1956.
- Muhtasar Hadis Tarihi ve Sâhife-i Hemmâm b. Münebbih*, Çev. Kemal Kuşçu, İstanbul 1967.
- HASAN, Hasan İbrahim-Ali İbrahim, *Nüzûmu'l-İslâmiyye*, Kahire ty
- EL-HATÂMİLE, Abdulkerim Abduh, *el-Bünyetü'l-İdâriyye li Devleti'l-'Arabiyye fî'l- karni's-Sâlis*.yy,1985.
- EL-HİYÂRÎ, Mustafa, *ed-Devâvîn min Kitâbi'l-Harac ve Sınâ'ati'l-Kitâbe*, Ürdün 1986
- HİTTÎ,Philippe K. *The History of The Arabs*, London, 1960, krş. *Siyasi Kültürel İslam Tarihi*, Çev. Salih Tuğ,I-IV, İstanbul 1995.
- İBNU'L-ESÎR, İzzüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed eş-Şeybânî (öl.630/1232),*el-Kâmil fî't-Târih*,I-XIII, Beyrut 1965-1966..
- İBN HALDÛN Abdurrahmân Muhammed el-Mağribi (öl.808/1452) *Mukaddime*, Kahire 1813.krş. Çev. Süleyman Uludağ, Mukaddime,I-II, İstanbul 1983.
- İBN HALLİKÂN Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed B. Ebî Bekr,(öl.681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, thk., İhsan Abbas,I-VIII, Beyrut ty.,
- İBN HANBEL, Ahmed b. Muhammed,(öl.241/855) *Müsned*,I-VI Beyrut, ty.
- İBN HÎŞÂM,Abdumelik b. Hişâm b. Eyyûb el- Himyerî,(öl.213/828) *es-Sîretü'n-Nebeviyye*,I-IV, thk. Mustafa Sakkâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdulhâfız eş-Şelebî,Beyrut ty.
- İBN KUTEYBE, Ebû Abdullah Muhammed b. Müslim ,(öl.276/889), *'Uyûnu'l-Ahbâr*, I-IV, Kâhire, 1925.
- İBN MANZÛR,Cemaleddîn Mhuammed b. Mülkerrem,(öl.711/1311), *Lisânu'l'Arabi'l-Muhît*,I-VI, Kahire ty.
- İBN NEDÎM, Muhammed b. İshâk (öl. 438/1047) *Fihrist*, Beyrut 1994.
- İBN SA'D, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b.Men'î ez-Zührî (öl. 238/845) *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*,I-VIII, Beyrut ty.
- İMÂMUDDÎN, S.M., *Arap Muslim Adminisration*, New Delhi ty
- KEHHÂLE,Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Muellifin*,I-XV, Beyrut ty

- EL-KALKAŞANDÎ, Ebu'l-'Abbas Ahmed b.Ali,(öl.821/1418) *Subhu'l-Â'sâ fî Sınâ'ati'l-İnşâ*, I-XV, Beyrut1987.
- EL-KÂSİMÎ, *Nizâmu'l-Hükm fî's-Şerîa ve't-Târîhi'l-İslâmî*, Beyrut 1987.
- KESKİNER, Osman, *Arap Edebiyatında İnşâ Sanatının Gelişmesi* (Basılmamış Doktora Tezi), Samsun 1996.
- KHAN, M.A Muid, *The Literary and Social, Role of the Arab Amanuenses During The Middle Ages* I.C., 24, 1952
- EL-MAKRÎZÎ, Takiyyüddîn, Ahmed b. Ali, (öl.845/1442) *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hutât ve'l-Âsâr*, I-II, Kahire ty...
- EL-MÂVERDÎ, Ebû'l-Hasan Habib (öl.450/1058) *el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve'l-Vilâyetü'd-Diniyye*, Mısır 1973.
- EL-MES'ÛDÎ, Ebû'l-Hasan Ali b.Hüseyin,(öl.346/957),*Murûcu'z-Zeheb ve m'adinü'l-Cevher*,I-V thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire 1964.
- MEZ, Adam, *el-Hadâratu'l-İslâmiyye fî Karni'r-Râbî'i'l-Hicrî*, Çev. Muhammed Abdulhâdî,I-II Beyrut, 1967
- MORTZ, B. "*Arap Yazısı*", İAMEB, İstanbul 1978, I, 498-499
- MUHYİDDÎN, Mumin *The Development of Muslim Chancellery and Secreterial Art in Persia and Central Asia*, Bulleti of Instutite of Islâmic Studies, Munhy University, Hipok No.4, 1960,pp.47-59
- EN-NEBRÂVÎ,Fethiyye *Târîhu'n-Nuzum ve'l-Hadâratu'l -İslâmiyye*, Kahire 1981.
- EN-NÜVEYRÎ,Şihâbuddîn Ahmed b. Abdilvahhâb, (öl.733/1332), *Nihâyetü'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*,I-XVIII, Kahire ty.
- ER-RÂFÎ'Î,Mustafa Sâdık, *Târîhu'l-Edebi'l-Arab*, Lübnan 1974
- RONART, Stephan-Nendy, "*Dîvân*"CEAC; Amsterdam, 1959,pp.143-144.
- ES-ŞELBÎ,Ebû Zeyd, *Târîhu'l-Hâzâratu'l-İslâmiyye*, Kahire ty
- ES-SERAHSÎ, Muhammed Ahmed (öl.483/1104) *Kitâbu'l-Mebsût*,I-XXX Beyrut ty..
- ES-SÛLÎ, Ebû İshak Muhammed b. Yahya b. Abdillan(335/946) *Edebu'l-Küttâb*, thk. Ahmed Hasan Lebce, Beyrut 1994.

- ES-SURÛR, Muhammed Cemaleddin *Târîhu'l-Hadârâti'l-İslâmiyye fî's-Sark min 'Ahdi Nufûzi'l-Etrâk ilâ Müntesifi'l-Karni'l-Hâmisi'l-Hicrî*, Kahire ty.
- SELİM, Mahmut Rezzâk, *el-İnşâ ve Dîvânü'l-İnşâ*, Mecelletu'l-Ezher, Kâhire 1956, sayı, 7, XXVII, 731-735.
- ŞÂHİD, İrfan "*Literature*", The Cambirdge History of Islâm, Ed. Pm. Hold, Aks Lambton, B: Lewis, Cambiridge University, 1970, Vol. 2B, p. 262, krş., Çev., Kemal Kahraman, "*Edebiyat*", *İslâm Tarihî Kültür ve Medeniyeti*, İstanbul 1989.
- ET-TÂBERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir, (öl.310/922), *Târîhu'l-Umem ve'l-Mülûk* I-VI, Mısır ty.
- TERZİ, Mustafa Zeki, *Abbâsi Kara Ordusunun Merkezî İdâresi Ve Sınıfları*, Türklük Araştırmaları Dergisi, İstanbul 1989, sayı:4, 166-177
- ÜÇOK, Bahriye *İslâm Tarihî Emevîler ve Abbasîler*, Ankara 1968.
- EL-YÂKÛBÎ, Ahmed b.Ebî Yâkûb b.Cafer b.Vehb, (öl.284/807) *Târîhu'l-Yâkûbî*, I-II Beyrut 1960.
- YILDIZ, Hakkı Dursun "*Abbasîler*" İATDV, İstanbul 1998, I, 31-48.
- ZEYDAN, Corci, *Medeniyet-i İslâmiyye Tarihî*, I-V, Çev. Zeki Megâmiz, I-V, İstanbul, 1328..