

İÇİNDEKİLER

DİNİN GEREKLİLİĞİ VE DİNDE REFORM SORUNU
Prof.Dr. Osman ZÜMRÜT 9

ALGILAMA AÇISINDAN KUR'AN MEALLERİ
Prof. Dr. Mehmet ÇAKIR 25

İLKÖĞRETİM ve ORTAÖĞRETİM ÖĞRENCİLERİNİN DİN KÜLTÜRÜ VE
AHLAK BİLGİSİ DERSİNE KARŞI TUTUMLARI
Doç.Dr. Mevlüt KAYA 43

İNSANIN EGZİSTANSİYAL İHTİYAÇLARI VE
DİNİN PERENNİYAL CEVAPLARI
Doç. Dr. Cafer Sadık YARAN 79

"BAHRU'L-HAKÂİK" TEFİRİ VE MÜELLİFİ ÜZERİNE
Yrd. Doç. Dr. Mehmet OKUYAN 97

O.M.Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİNE DEVAM EDEN YABANCI UYRUKLU
ÖĞRENCİLERİN FAKÜLTE HAKKINDAKİ DÜŞÜNCE, SORUN VE
BEKLENTİLERİ
Yrd. Doç. Dr. Mustafa KÖYLÜ 131

İBRAHİMÎ DİNLERDEKİ MÜŞTEREK DİNİ PRATİKLERİN
YORUMLANMASI SORUNU
Yrd.Doç.Dr. Osman GÜNER 155

HADİS VERİLERİNE GÖRE HZ.PEYGAMBER'İN İLK KIBLESİ:
BEYT-İ MAKDİS
Yrd. Doç Dr. Yavuz ÜNAL 189

KUTSAL KİTAB OLARAK KUR'AN: ÇAĞDAŞ BİR HİRİSTİYAN
DEĞERLENİRMESİ (Wilfred Cantwell Smith Örneği)
Yrd.Doç.Dr. Mahmut AYDIN 213

ALİŞAH B. HACI BÜKE EVBEHİ VE MÜSİKİ NAZARİYATÇILIĞI
Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÇAKIR 235

MU'TEZİLÎ AHLÂK NAZARİYESİNDE BİLGİ-DEĞER
MÜNÂSEBETİNE BİR BAKIŞ
Yrd.Doç.Dr. Fethi Kerim KAZANÇ 241

HANS-GEORG GADAMER VE "HAKİKAT VE YÖNTEM"
(WAHRHEİT UND METHODE) ADLI ESERİ
Dr. Burhanettin TATAR 277

**HEGEL'İN ZİHİN FENOMENOLOJİSİ'NDE "ARZU" (DESİRE)
KAVRAMI ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER**
Dr. Burhanettin TATAR 307

AİLE İÇİ İLETİŞİMİN ÇOCUĞUN DİNSEL GELİŞİMİNE ETKİSİ
Araş. Gör. Halil APAYDIN 319

**HZ. EBÛ BEKİR DÖNEMİ DIŞ POLİTİKASINDAN SİYASÎ VE AHLAKÎ
YANSIMALAR**
Araş. Gör. İsmail BALCI 339

MUHÂSİBÎ'NİN BİLGİ KAYNAKLARINA BAKIŞI
Araş. Gör. Ali BOLAT 363

**KUR'ÂN FİLOLOJİSİYLE İLGİLİ ÜÇ İLİM DALI
(Garîbü'l-Kur'ân, Meânî'l-Kur'ân, İ'râbu'l-Kur'ân)
VE BU DALLARDA ESER VEREN MÜELLİFLER (Hicrî İlk Üç Asır)**
Araş. Gör. Ali BULUT 391

İSLÂMÎ ÇOCUK EDEBİYATI
Araş. Gör. Adem ÇALIŞKAN 409

"MÜBHEMÂTÜ'L-KUR'ÂN" ve İMÂMİYYE ŞİASİ
Araş. Gör. Mustafa ÖZTÜRK 437

**"SADAKA" KAVRAMININ KUR'AN'DAKİ ANLAM ÇERÇEVESİ
-SEMANTİK BİR TAHLİL DENEMESİ-**
Araş. Gör. Mustafa ÖZTÜRK 457

İSLÂM HUKUK METODOLOJİSİNDE İSTİSHÂB
Osman ŞAHİN 489

**İSLAM HUKUKU AÇISINDAN SATIŞ SÖZLEŞMELERİNDE MÜLKİYETİN
DEVİRİNE YÖNELİK ENGELLER**
Araş. Gör. Dr. Şevket TOPAL 517

**İSLÂM TARİHİNİN İLK ÜÇ ASRINDA HAPİSHANELERE VE
MAHKUMLARIN DURUMLARINA İNSAN HAKLARI BAĞLAMINDA
GENEL BİR BAKIŞ**
Araş. Gör. Metin YILMAZ 539

TARİHSEL HADİS BİLİNCİNİN REHABİLİTASYONU
Dr. Burhanettin TATAR 583

DİNİN GEREKLİLİĞİ ve DİNDE DEĞİŞİM SÜRECİ

Prof.Dr. Osman ZÜMRÜT*

ÖZET

Tarih, belirli dönüşüm sağlayan olaylarla somutlaşmış veya simgeleşmiş bir kurumdur. Biz insan olarak bu olayları veya eserleri yapan veya yaratan etkin kişileriz.

Tarihsel dönüşümü sağlayan olayları biz uzun veya kısa süreçte gerçekleştirebiliriz. Bazen bu yüzyılları kapsayabilir. Sözcüğümlü, İstanbul'un Fethi ve Amerika'nın keşfi Yeni Çağ, Fransız Devrimi Yakın Çağ başlatan olaylardı. 9 Kasım 1991 Berlin Duvarı'nın yıkılışı, Sovyetler Birliği'nin yıkılışının bir simgeydi ve Soğuk Savaş Dönemi'nin bitişiydi.

Din ise, tarihsel gelişimiyle bir kurum olarak karşımıza çıkıyor. Din, tarihin en etkin toplumsal ve kültürel kurumlarından biridir. Yapılan kazılarda karşımıza çıkan idoller, putlar, Tanrı ve Tanrıça heykelleri bizlere tarihte dinin etkin olduğunu fazlasıyla anlatıyor.

Günümüzde herkes hayatının bir bölümünde kişisel istek, beklenti ve toplumsal zorunluluk ya da baskı nedeniyle "din" içinde istese de istemese de bir şekilde kendini bulur. Bu kaçınılmaz olgu ve kural, tarihten günümüze kadar canlılıkla sürmektedir.

Kuşkusuz din geçmişte ve şu anda etkin bir kurum olduğu gibi, gelecekte de etkin bir kurum olacaktır. Bu nedenle Atatürk, din konusunun Türkiye Cumhuriyeti'nin yurttaşlarının kutsal ve vicdanî bir meselesi olduğunu kabul etmekle birlikte, **din hizmetini bir kamu hizmeti** olarak görüp devlet kurumları içinde Diyanet İşleri Reisliği kurumuna yer vermiştir.

Bedenimiz için gıda ve beslenme ne ise, manevî yapımız için din, inanç ve ibadet aynı işlevi görür ve zorunludur. İnsanın dünya yaşamını tutarlı ve verimli sürdürebilmesi için, her ikisi de karşılanması gerekli ve zorunlu ihtiyaçlardır.

Dinlerden, içinde yenileşmeye, değişime yer veren dinler yaşayan dinler olarak kalırlar. Onun için, dinler, değişime uğramak zorunda kalmışlardır. Yahudilik ve Hıristiyanlıkta olduğu gibi, İslâm da değişime uğramıştır. Kuşkusuz buradaki değişimden, zamanın etkisiyle insanların dini anlayışlarındaki değişiklik kastedilmektedir. Dinlerin özündeki değişiklik söz konusu olamaz. Çünkü onu ancak Allah'ın kendisi değiştirir. İnsanlar dinde değişim yapmadıklarını iddia etseler bile bu akıştan kendilerini kurtaramamışlardır. Değişmez olarak gösterdikleri her şeyin en azından uygulama biçimi değişmiştir.

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi ve Dekanı

Aslında bu üç büyük din, tek olan yüce Allah'tan peygamber (insan) düzeyine inerken, bir değişime zorunlu olarak uğruyor. Arkasından peygamberler dini, toplumun ihtiyaçlarını karşılama durumuna göre açıklıyor, yani, bir anlamda değiştiriyor. İnananlar da peygamberden aldıklarını bilerek veya bilmeyerek uygularken, ellerinde olmayan nedenlerle, değiştirme durumuna düşüyorlar. Kısacası, her hangi bir din Allah'tan indirildiği saflığı ile değişmez bir halde kalma şansına sahip değildir. Kur'an'da değişmezlik ilkesi yüce Allah'ın otoritesi (yetkesi) için geçerlidir. Çünkü, İslâm'ın ana kitabı Kur'an değişimi savunuyor.

Sonra İslâm dini sadece Allah, Hz. Muhammed ve Kur'an'dan mı ibarettir? Bunlar temeldir. Ancak, din bilginlerinin ictihatları, yorumları ve açıklamaları, İslâm'ın kitlelere daha da yaygınlaşarak uygulanmasını sağlayarak, tarihte bir İslâm uygarlık ve kültürü geliştirmiştir. Şimdi İslâm dinini sadece Allah, peygamber ve Kur'an'dan ibaret sayarak, tarihe mal olmuş Müslüman kitleleri, İslâm uygarlık ve kültürünü yok saymak mümkün müdür? Çağlar ve değişen zamanlar İslâm dininin akışına ve yaşayışına etkin yön vermiştir. Bizzat yüce Allah, değişim sürecini de kendisi yaratmıştır. Onun için Allah, bir peygamber yerine birçok peygamberleri, insan türünden seçerek göndermiştir.

Tarihçi ve filozof A. J. Toynbee'ye göre, "medeni bir topluluk başka bir medeniyetin karşısında tehlikeli bir duruma düşerse, ya Kuzey Afrika'nın Sünuşileri ve Orta Arabistan Vahhabileri gibi, kendi kabuğu içine çekilip taşkın bir biçimde ve taassup içerisinde bağlılıkla geleneklerine sarılır; ya da Türkiye'deki Mustafa Kemal Paşa'nın yaptığı gibi, kendini savunabilmesi için düşmanın maddî ve manevî silahlarını kullanır.

Yüce Allah'ın "değişim" sürecinde insanların görev ve sorumluluklarını yerine getirme istemi ve buyruğu namaz kılarken hem de "Rûku'da iken vahiy indirilerek "Kible'nin değişimiyle" tüm insanlara belirgin biçimde duyurulmuştur. İslâm'ın en temel ibadeti olan namazda Allah, yön değiştirme emrini vererek, değişimin kaçınılmazlığını vurgulamıştır.

Sonuç olarak, yüce Allah'ın Hz. Muhammed'in Kur'an ayetlerini yorumlamasına ve açıklamasına izin vermesi, tüm insanlığa örnek insan Hz. Muhammed'i örnek alacak müslümanların kendi zamanlarındaki koşulları ve gereksinimleri göz önünde tutarak, Kur'an ayetlerini yorumlama ve açıklama olanağı sağlamaktadır. Bu da değişimin ta kendisidir. Çünkü değişim, dinî anlayışı yıkmak ve bozmak asla değildir; aksine değişim, dinin anlaşılmasını ve benimsenmesini sağlamak ve dini tebliğ yöntem ve çabalarının iyileştirilmesinin tümüdür.

Kurtuluş yepyeni çalışmalarda ve yepyeni eserler üretmektedir. İslâm'ın engin rahmet ve bereket kaynağını yepyeni açılımlarla pınarlardan akan sular gibi insanlığın kana kana içmesine sunmaktır. Bunun adına ister "yeniden yapılanma", ister "değişim", ister "ıslahat" ne denirse densin bu, zamanımızda yapılmak zorundadır. Eğer bunu yapmazsak, çağımızın insanlarını İslâm bilgisinden, aydınlığından ve rahmetinden yoksun bırakmış oluruz.

“Tarih” geçmiştir, bize ne yararı olur diye algııarsak ve ona çöpe atılacak bir şey gibi bakarsak, bizim varlığımız da bir gün gelecek çöpe atılacaktır. Çünkü, biz de bir gün, “geçmiş”in içinde yer almakla karşı karşıya kalacağız. Bu ise bizi insan olarak tutarlı ve bilimsel anlayışa götürmez.

Tarih, belirli dönüşüm sağlayan olaylarla somutlaşmış veya simgeleşmiş bir kurumdur. Biz insan olarak bu olayları veya eserleri yapan veya yaratan etkin kişileriz.

Tarihsel dönüşümü sağlayan olayları biz uzun veya kısa süreçte gerçekleştirebiliriz. Bazen bu yüzyılları kapsayabilir. Sözelimi, İstanbul’un Fethi ve Amerika’nın keşfi Yeni Çağı, Fransız Devrimi Yakın Çağı başlatan olaylardı. 9 Kasım 1991 Berlin Duvarı’nın yıkılışı, Sovyetler Birliği’nin yıkılışının bir simgesi idi ve Soğuk Savaş Dönemi’nin bitişiydi.

Sonra küreselleşme gündeme geldi. Arkasından kamu kurumlarını özelleştirme başladı.

Şu an konumuz DİN. İsterseniz, zihnimizdeki sorulara şöyle bir göz atalım:

1. Din karın doyurmuyor ve para vermiyor, neyimize yarıyor?
2. Dinî kurum ve kuruluşlar doğrudan gelir getirmediğine göre, insanları itaate, bir anlamda köleliğe alıştırarak din, insan özgürlüğüne zarar vermiyor mu?
3. Din adına yapılan savaşlar tarihin çirkin yanını sergilediğine göre, bundan hareketle dinin insanlığa yararlı olduğunu söylemek doğru olur mu?
4. Biz iş adamıyız bize ekonomi ve para, döviz getirecek şeyler lazımken, din bizim neyimize demek daha doğru olmaz mı?

Bu gibi sorular dine ilgisiz kalanların zihninde yer alan sorular gibi görünse de, aslında her birimizin böyle sorularla kimi zaman meşgul olduğumuzu kolaylıkla söyleyebiliriz. Hepimiz hayatımızdaki girişimlerimizde “inşallah işim iyi giderse kazanacağım, başaracağım” veya “az kalsın gidiyordum Tanrı korudu” gibi temenni ve yakarışlarla yüce güce sığınmak zorunda kalmışızdır. Bu durum dinin sunduğu yüce varlık inancından başka bir şey değildir. İnsanlara “mutlaka inanın” diye zor kullanamayız. Ama “bir dine, özellikle İslâm dinine inanmasını” öneririz. Aslında yüce Allah da zorlamıyor.

O zaman bu denli bizi kuşatan din nedir ?

Dinin birçok tanımlarından yararlanarak ulaştığımız din tanımından başlayalım.

“İnsanlık tarihi öncesi (yaratılıştan önce), insanlık tarihi süresince (insanın ve insanlığın yaşamı süresince) ve insanlık tarihi sonrası (ölüm sonrası) hakkında yapılan açıklamalara ve bu açıklamalara dayalı uygulamalara DİN diyoruz.”¹

Din, insan için zorunlu olup tarih boyunca Allah ve insan tarafından kurum olarak oluşturulmuştur.

“Din” sözcüğü Kur’an’da 93 yerde geçiyor ve insanların gereksinimi olduğu açıkça ifade ediliyor.

DİN NİÇİN GEREKLİDİR?

İnsanlık tarihine bakınca, dinsiz bir toplum göremiyoruz. Bunu sadece bize ulaşan eserler kanıtlamıyor, aynı zamanda arkeolojik kazılar sonucu yer altından çıkan dini eserler de kanıtlıyor. Demek ki, geçmişteki insan yaşamı din tarafından sıkı biçimde kuşatılmıştır. Din o kadar etkin bir fonksiyona sahip ki, yeri kazıyorsunuz, Tanrı ve Tanrıça simgeleriyle idol ve putlarla karşılaşıyorsunuz. Kültür tarihinin altın eserlerini okuduğumuz zaman bu gerçeği yeniden yaşıyoruz.

Din tarihsel gelişimiyle bir kurum olarak karşımıza çıkıyor. Tarihin en etkin toplumsal ve kültürel kurumlarından biri “din”dir. Yapılan kazılarda karşımıza çıkan idoller, putlar, Tanrı ve Tanrıça heykelleri bizlere dinin etkinliğini anlamaya fazlasıyla yetiyor.

Geçmiş insanlık tarihi bize “dinsiz bireylerin” olabildiğini, ama “dinsiz toplumların” olmadığını göstermektedir. Arkeolojik kazılardan çıkan kalıntılarda da asla “dinsiz bir toplum” olmadığı belgelenmektedir.

Günümüzde ise, herkes hayatının bir bölümünde kişisel istek, beklenti ve toplumsal zorunluluk ya da baskı nedeniyle “din”in içinde istese de istemesse de bir şekilde kendini bulur. Bu kaçınılmaz olgu ve kural, tarihten günümüze kadar canlılıkla sürmektedir.

Sözgelimi toplumda “ben dinsizim” diyen kaç kişi vardır? Ateistler halen yaşadığımız dünyada toplum oluşturamamışlardır. Her toplumda din adamlarını beğenmeyenler, kendince seçtiği bir din anlayışını benimseyerek yaşamlarını sürdürenler vardır.

Buna göre, ateistlerin din ve dinle ilgili hiçbir söylemlerine katılmam, ama madem ki Tanrı onları yaşıyor ve bizim yaşadığımız dünyayı paylaşarak birlikte yaşam sürmemizi istemiş, o halde ben de onlarla insanî ve uygar ilişkilerle yaşamı paylaşabilirim. Onların yaşama haklarına saygıyı kutsal görev bilirim. Seçme olanağım varsa ki olduğunu düşünüyorum. O zaman çağdaş dindar ile yaşamak ilk seçeneğim olacaktır.

¹ Osman Zümrüt, *Din-Müslümanlık-Şeri’at-Laiklik-Yurttaşlık*, Ankara, 1997, s. 25

Kuşkusuz din geçmişte ve şu anda etkin bir kurum olduğu gibi, gelecekte de etkin bir kurum olacaktır. Bu nedenle Atatürk, din konusunun Türkiye Cumhuriyeti'nin yurttaşlarının kutsal ve vicdanî bir meselesi olduğunu kabul etmekle birlikte, **din hizmetini bir kamu hizmeti** olarak görüp devlet kurumları içinde Diyanet İşleri Reisliği kurumuna yer vermiştir.

Günümüzdeki dinî eserlerin yaygınlaşması, dinî hareketler ve dinler arası çabaları somutlaştıran diyalog toplantılarının artması, dinin günümüzde etkinliğinin azalmadığını gösteriyor.

Geçmişte ve şu an dinin etkin olması ve insanların gelecek beklentileri içinde dinin fazlaca yer tutması, dinin gelecekte de etkin olacağını gösteriyor.

Geçmişte ve şu an dinin etkin olması ve insanların gelecek beklentileri içinde dinin fazlaca yer tutması, dinin gelecekte de etkin olacağını gösteriyor.

O halde, biz insanlar için dini bu denli etkin kılan nedir?

Bu sorunun en inandırıcı yanıtı şu olabilir. Bilindiği gibi, insan maddî ve manevî olmak üzere iki yapıdan oluşuyor. İnsanın maddî yapısı gıda vb beslenme ile doyurulduğu gibi, manevî yapısı da din ile doyurulmaktadır. İnsanlığın deneyimi ile kanıtlanmıştır ki, din kadar hiçbir şey, insanın manevî yapısını üç boyutlu (geçmiş, şu an ve geleceği) olarak doyuramıyor. Kısacası insanın manevî yapısını ancak din doyuruyor. Müzik ve benzerleri insanın manevî yapısını üç boyutlu olarak doyuramıyor.

Din, ilkel de olsa, insanın manevî yapısını doyuruyor. Bize göre çok yanlış, çok akıl dışı görünen din de inanan insana acımasız yaşam mücadelesinde pek yaman güç ve moral vermektedir. Hala bazı insanlar toteme inanarak yaşamlarında güvenle hareket ediyor ve mutlu oluyorlar. Kısacası, çağa ve gerçeklere uymayan ilkel dinler de insanın manevî boşluğunu doldurmaktadır. Kuşkusuz bu doyum, Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslâmiyet'te doruk noktasına çıkmaktadır. O nedenle XXI. yüzyılın çağdaş insanı için de din zorunlu bir gereksinim olmaya devam edecektir. Çünkü çağlar geçtikçe, dinin etkinliği azalmak yerine artmaktadır.² Buna ek olarak akıl da bazen kavga etmesine rağmen, inancın insan yaşamına katkısını kabul etmekte ve dine hak vermektedir.³

Bedenimiz için gıda ve beslenme ne ise, manevî yapımız için din, inanç ve ibadet aynı işlevi görür ve zorunludur. İnsanın dünya yaşamını tutarlı ve verimli sürdürebilmesi için, her ikisi de karşılanması gerekli ve zorunlu ihtiyaçlardır.

² V. L. Allen, *Social Analysis: A Marxist Critique And Alternative*. London-New York, 1975, ss. 231-232.

³ E.I. Allen, *From Plato To Nietzsche*, Sixth Fawcett Premier Printing, New York, 1970, s. 103.

İnsanın maddî yapısı dengeli biçimde doyurulmadığı takdirde şişmanlık vb. rahatsızlıklar nedeniyle yaşamını verimli ve sağlıklı sürdüremediği gibi, manevî yapısı çağa uygun, tutarlı ve dengeli bir din anlayışıyla doyurulmadığı takdirde de yine yaşamını verimli ve sağlıklı sürdüremez. Bu durumu tarihteki örnekleriyle görmek mümkündür. Ülkemizdeki dinî sorunlar ve sıkıntılar dinin çağdaş ve günümüz ihtiyaçlarını karşılayacak biçimde anlaşıl-mamasından veya anlatılamamasından kaynaklanmaktadır. İşte bu nedenle “Dinde Değişim” konusu ve dinsel sorunların çözüme kavuşturulması ülkemizin çıkarları ve geleceği açısından acil önem taşımaktadır.

Bugün T.C. yurttaşı olarak karşımızda duran ülkemizin önemli sorunlarından birinin din istismarcılığı olduğunu söyleyebiliriz. Din istismarcılığı sadece dindarları rahatsız etmekle kalmıyor, herkesi rahatsız ediyor. Bu sorunun uzun vadede çözümü, “uluslararası düzeyde din eğitimi” ile yurttaşları aydınlatmaktır.

Bazı dostlarımız ve bazı aydınlarımız şöyle düşünebilirler: “Din bizim neyimize, vicdanî bir sorun, Tanrı ile kul arasında olan bir sorun. Bizi ilgilendirmez.” Yurdumuzda din istismarcılığı hükûmetleri değiştirecek boyuta ulaştığı ve devletin en güvenilir yetkilileri ve kaynakları tarafından irtica tehlikesinin acilen önüne geçilmesi gereği ifade edildiği zaman, Türk aydınlarının hiçbir şey yapmamaları mümkün mü? Bu sorumluluktan kaçabilirler mi? Din istismarcılığının yaygınlaştığı bir ülkede “biz bu işe bulaşamayız, bizi ilgilendirmez” diyebilirler mi? Hayır. Dememeleri ve çözüm aramaları gerekir. Çözüm ise, yurttaşlarımızın uluslar arası düzeyde din kültürü almalarıdır. Eğer insanımıza çağdaş, iyi ve tutarlı bir bilgi verirsek, kimse insanımızı istismar edemez. Böylece barış ve huzur içerisinde yaşayabiliriz. Mevlânâ’ların, Hacı Bektaş Velî’lerin, Ahmed Yesevî’lerin, Yunus Emre’lerin torunlarına yaraşır barışçıl din anlayışına ancak din istismarını kaldırarak ulaşabiliriz. Yunus’un deyişiyle “Yaradılanı hoş gör yaradandan ötürü” anlayışını doruk noktasına yükseltecek din anlayışını ve insanlığı kucaklayan laik anlayışı ve çağdaş anlayışı hakim kılmakla toplumsal barışa daha kolay ulaşırız.

Peki, bu nasıl olacak?

İslâm’ın özüne bağlı, tutarlı yeni görüşlere açık bir din eğitimi ile olabilir. Toplumsal gerçeklerden uzak, İslâm’ın özünüyle bağdaşmayan, insanlarımızın dinî ihtiyaçlarını karşılamayan ve uygulama şansı olmayan bir din eğitimi anlayışı ile insanlık adına bir yere ulaşamayız. Mutlaka yüce Allah’ın koyduğu değişim ve yeniliklere yönelmek zorundayız. Masa başında yapılmış ve hizmet alanı ile uygulama şansı olup olmadığı belli olmayan bir eğitim anlayışı ile olamaz. Mutlaka yeni görüşlere açık bir anlayışa yönelmek gerekir.

Bazılarımızın ateistler gibi davranma tarafı çeşitli nedenlerden dolayı ağır basabilir ve bir ateist gibi davranmanın doğru olduğunu bir an için düşü-

nebiliriz. Ama unutmayalım ki, yüce Rabbimiz, ateistleri ve dindarları birlikte yaşamak üzere yarattığını bütün kutsal kitaplarda ve Kur'an'da açıkça bildirmektedir. O zaman ateist olanın dindarın inancına, insanî yönden saygılı davranması bir insanlık borcudur. Ateistlerin din sorunu olmadığına göre, din sahibi öteki insanların yüce kabul ettiği değer yargılarına saygılı olmaları insancıl ilkeler gereğidir.

Bazılarımızca din ve dince kutsal sayılan şeyler, o kadar kötü istismar edildi ki, "din" dendiği zaman alerji duyulur hale geldi. Din adına bir söylem duymak istemeyen insanlar oldu. Ancak tüm bunlara rağmen, din milenyumlara rağmen varlığını korumuştur. Bundan böyle de din, varlığını etkin biçimde sürdürüleceğe benzetilmektedir.

Dinin gerekliliğine değindikten sonra, şimdi, "reform" kavramına kısaca yer verelim.

"**Reform**" İngilizce bir sözcük olup, Türkçe'mizde "yeniden yapılanma veya biçimlenme" anlamına gelir. Bu kavram, Osmanlı döneminde "ıslahat" sözcüğü ile karşılanan bir kavramdır. "Bir şeyin önceki biçimini değiştirerek yeniden biçimlendirme" için kullanılan "reform" kavramı "**değişim**" üzerine kurulur.

Reform, "daha iyi hale getirme, bir hususu daha iyi duruma getirmek işi" olarak algılanmıştır.⁴ Ancak biz burada "reform"un dayandığı ve reformla eşanlamlı bir kavram olan "**değişim**" kavramını kullanacağız.

"**Değişim**", Yahudilik ve Hıristiyanlıkta olduğu gibi, İslâm'da da olmuş mudur?

Gerçekten bu üç büyük din, tek olan yüce Allah'tan peygamber (insan) düzeyine inerken, bir değişime zorunlu olarak uğruyor. Arkasından peygamberler, dini, toplumun ihtiyaçlarını karşılama durumuna göre açıklıyor, yani, bir anlamda değiştiriyor. İnananlar da peygamberden aldıklarını bilerek veya bilmeyerek uygularken, ellerinde olmayan nedenlerle, değiştirme durumuna düşüyorlar. Kısacası, her hangi bir din Allah'tan indirildiği saflığı ile değişmez bir halde kalma şansına sahip değildir. Kur'an'da değişmezlik ilkesi yüce Allah'ın otoritesi (yetkesi) için geçerlidir. Çünkü, İslâm'ın ana kitabı Kur'an değişimi savunuyor. Oysa İslâm Tarihi boyunca, "dinin görünen biçimlerine bağlılık, toplumun ibadet biçimleri (rituals) ve kurumları, kişisel değişimden daha önemli bir hale gelmişti."⁵ "Eski İslâm kendini, üyeliğin temeli olan birkaç pratik ve ayinsel emirle birlikte, Allah'a ve Peygambere teslimiyet ikrarı ile tatmin etmişti".⁶

⁴ Ejder Yılmaz, *Hukuk Sözlüğü*, Seçkin Kitabevi, 3. Baskı, Ankara, 1986, s. 600.

⁵ Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslâm: Eleştirisel Bir Yaklaşım*, Vadi Yayınları, Ankara, 1991, s. 185.

⁶ Max Weber, *Economy And Society*, II. 462.

İslâm dini deyince, herkes kendine göre bir İslâm anlayışına sahip olduğunu var sayarak dini konulara yaklaşıyor. Bu da yetmiyor, dini konuda bilgisiz duruma düşmeyi dini zayıflık, inanç yokluğu olarak algıladığı için, dini konu gündeme gelince, yalan yanlış, hemen bilgiçlik taslama durumuna geçiyor ve İslâm'ı koruma şövenliğine soyunuyor. Aslında bütün toplumlarda ve ülkemizde dinî rahatsızlıkların kaynaklarında kişilerin bu tutumu takınmaları yatmaktadır. Din istismarının beslenip geliştiği kaynak da budur.

Sonra İslâm dini sadece Allah, Hz. Muhammed ve Kur'ân'dan mı ibarettir? Bunlar temeldir. Ancak, din bilginlerinin içtihatları, yorumları ve açıklamaları, İslâm'ın kitlelere daha da yaygınlaşarak uygulanmasını sağlayarak, tarihte bir İslâm uygarlık ve kültürü geliştirmiştir. Şimdi İslâm dinini sadece Allah, peygamber ve Kur'an'dan ibaret sayarak, tarihe mal olmuş müslüman kitleleri, İslâm uygarlık ve kültürünü yok saymak mümkün müdür? Çağlar ve değişen zamanlar İslâm dininin akışına ve yaşayışına etkin yön vermiştir. Bizzat yüce Allah, değişim sürecini de kendisi yaratmıştır. Onun için Allah, bir peygamber yerine birçok peygamberleri, insan türünden seçerek göndermiştir. Öyleyse, İslâm dendiğinde, sadece Allah, Peygamber, Kur'ân vb. kutsal kavramlar anlaşılmalıdır. Bu günün inanan insanlarını ve onların ihtiyaçlarını da kapsayan tüm İslâm kültür ve uygarlığı kapsamında olan her şey anlaşılmalıdır. Bu bağlamda İslâm dini zamanları kapsayacak "değişim" üzerine kurulmuştur

"Değişim, beğenilmeyen bir durumdan, daha iyi bir duruma geçiş demektir".⁷ Yüce Tanrı'nın kurduğu düzen değişim ve hareketliliğe dayanır. Eğer Allah, değişim istemeseydi, Hz. Adem'den sonra yeni peygamberler ve sayfalar ve kitaplar göndermezdi.

Değişimin evrensel ve doğal akışını, M.Ö. V. yüzyılda yaşayan Heraklitos, şu meşhur sözleriyle vurgulamıştı:

"Bir ırmakta iki defa yıkanılmaz".⁸

Günümüzde sınırlarımız dışındaki değişim de bizleri korkunç bir şekilde etkilemektedir. Sözelimi, Körfez Savaşı'na fiilen katılmamış olan Türkiye, Kerkük-Yumurtalık boru hattının kapatılması ile çok büyük zarar gören bir ülke konumuna düşmüştü.⁹ Batı dünyasının veya gelişmiş teknolojilerin ve kültürlerin yıkıcı etkilerine maruz kalan "bütün geleneksel kültürlerde, "yeni dinî hareketler" denilen dinî canlanma olayları ve gelişmeleri, zamanımızda bu konulara eğilen araştırmacıların dikkatinden kaçmamakta ve hatta araştırmacılar olayları dikkatle gözlemleyerek gelişmeleri anlamaya ve onları kuramsal bir

⁷ Cevdet Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişimin Yasaları*, çev. İlhan Kutluer, İstanbul, 1994, s. 23.

⁸ Selahaddin Hilav, *Dişalektik Düşüncenin Tarihi*, İstanbul, 1993, s. 17.

⁹ Necip Torumtay, *Değişen Stratejilerin Odağında Türkiye*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1996, s. 77.

çerçeve de açıklamaya çalışmaktadırlar. Bilimsel veriler bize, temelinde çoğulcu (pluralist), değişken ve uçarı karakterli toplumların, yeni dinî hareketlerin ortaya çıkışı ve gelişmesi için uygun bir ortam oluşturduğunu haber veriyorlar”.¹⁰

Tarihçi ve filozof A. J. Toynbee'ye göre, “medenî bir topluluk başka bir medeniyetin karşısında tehlikeli bir duruma düşerse, bu tehdide iki türlü cevap verir. Biri “zélostime”dir: Tehdide uğrayan topluluk kendi kabuğu içine çekilip taşkın bir bağlılıkla geleneklerine sarılır. Kuzey Afrika'nın Sünusîleri ve Orta Arabistan Vahhabîleri, işte böyle, tarihlerine ve geleneklerine taassupla bağlılıktan başka silahları olmayan “zélot”lardır. İkinci yol, tehdide uğrayan topluluğun kendini savunabilmesi için düşmanın maddî ve manevî silahlarını kullanmasıdır. Toynbee'nin “hérodianisme” adını verdiği bu hareketin de iki örneği vardır: Biri Türkiye'de Mustafa Kemal Paşa'dır. İngiliz tarihçisine göre, “hérodianisme”, üstün bir yabancı kuvvet karşısında yararlanılabilecek savunmaların en etkilisidir. “Zélot” başını kuma sokan devekuşu gibi geçmişte bir sığınak arar.”¹¹

“Değişim”, önce insan zihninde ve aklında başlar. Sonra uygulamaya geçer. Onun için kültürel açıdan değişime hazır olmayan toplumun değişmesi olanaksızdır. Bireyler kafa yapılarını değişime hazır tutmalıdırlar ki, değişim olabilsin. Bireyler yeni kültürel kavramlar ve düşünsel etkinlikler tarafından devrimci veya atılımcı geçişlere götürülerek iyi yönde değişime uğrar.¹²

İslâm, “değişim”i öncelikle kabul eder. Çünkü, kendisi bizzat Yahudilik ve Hristiyanlık dininin bazı hususlarını değiştirip geliştirdiğini Kur'an belirliyor. Konuyu uzatmamak için İslâm'da değişimi ve tartışmaya yer bırakmayacak biçimde kantlayıcı Kible'nin değiştirilmesi üzerinde durarak konumuzu noktalayalım.

Yüce Allah'ın “değişim” sürecinde insanların görev ve sorumluklarını yerine getirme istemi ve buyruğu namaz kılarken hem de “Rüku”da iken vahiy indirilerek “Kible'nin değişimiyle” tüm insanlara belirgin biçimde duyurulmuştur. İslâm'ın en temel ibadeti olan namazda Allah, yön değiştirme emrini vererek, değişimin kaçınılmazlığını vurgulamıştır.

Sonuç olarak, yüce Allah'ın Hz. Muhammed'in Kur'an ayetlerini yorumlamasına ve açıklamasına izin vermesi, tüm insanlığa örnek insan Hz. Muhammed'i örnek alacak müslümanların kendi zamanlarındaki koşulları ve gereksinimleri göz önünde tutarak, Kur'an ayetlerini yorumlama ve açıklama olanağı sağlamaktadır. Bu da değişimin ta kendisidir. Çünkü değişim, dinî

¹⁰ Ünver Günay-A. Vehbî Ecer, *Toplumsal Değişim, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*, Kayseri, 1999, ss. 25-26.

¹¹ Peyami Safa, *Doğu Batı Sentezi*, Yağmur Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul, 1976, ss.20-21.

¹² Theda Skocpol, *Social Revolutions In The Modern World*, Cambridge University Press, New York, 1994, s. 199.

anlayışı yıkmak ve bozmak asla değildir; aksine değişim, iyileştirme çabalarının tümüdür. Ancak “değişim” çok tepki toplayan bir kavram olarak algılandığından İslâm dini için “değişim”den değil, “değişim süreci”nden söz edebiliriz.

Değişime karşı çıkanların bu çabalarını irdeleyelim:

Değişime karşı olanlar, gerekçe olarak şu görüşleri ileri sürmektedirler:

1. İnançsızlık suçlaması:

Değişime karşı olanlar, İslâm’ı yeniden yorumlayanları inançsızlık ile suçlamak için Osmanlı şeyhülislamlarından Mustafa Sabri’den alıntı yaparlar. Onlar, Mustafa Sabri’nin şu sözlerine koşut (paralel) düşünceler ortaya atmaktadırlar:

“... Her şeyden evvel bu değişim sürecine katılanlar bir noktanın tayinini istemek ve bu hususta kendilerinden kati bir söz almak lüzumu hissediyoruz. İslam dinine hakikaten inanıyorlar mı inanmıyorlar mı? Kendileriyle konuşma ve tartışmamızın ciddi ve samimi bir durum değerlendirmesi biçiminde olmasını istediğimiz için biraz küstahça görünen bu sorunun cevabını istemeye mecburuz.”¹³

“Demek ki bu değişim sürecine katılanlar, dinin aslı olduğuna hakiki bir itaat ile inanmadıkları halde insanların ahlâkını korumak ve dünyalarını geliştirmek için dine ihtiyaç bulunduğuna yani toplumun yararlı ve güvenilir bir bireyi olabilmek üzere insana kesinlikle din gerekli olduğunu söylerler ki, bunun anlamı, dine dünya için gerekli olması hesabıyla inanmak demektir. Dinin kendi sınırları içinde aslı olmamakla birlikte, ahlâkın din kadar sağlam bir yaptırımı olamayacağından, kesin olduğu kadar da tuhaf bir zaruretle dine inanılacak ve bu inanmak, yalancılıktan olduğu halde, fiilî yaptırım görevini hakkıyla yerine getirebilmek üzere aslı olduğu suretteki inanmaktan asla aşağı kalmamak şartı bulunacaktır.”¹⁴

Bu sorunun cevabına ve konunun genel değerlendirmesine ilişkin görüşümüz şudur:

Gerçekten bilimsel anlayış ve yöntemle hareket eden değişim sürecine katılanlar, çağın gelişen sorunlarına çözüm bulabilmek ve İslâm dinine veya müslümanlara dinamizm kazandırmak için araştırmalarını ve görüşlerini sürdürürler. Bu araştırma ve görüşlerini sunarken inançlı olanlar olabileceği gibi, inançsız olanlar, hatta başka dini inanca sahip olanlar da bunu yapabilirler. Doğal olarak kötü ve art niyetli olanlar da olabilir. Bu her şey için geçerlidir. Bu tür tutum ve davranışları hiç kimse doğru bulmadığı gibi, biz de doğru

¹³ Mustafa Sabri, *Dini Müceddütler (Reformcular)*, Sebil Yay., İstanbul, 1969, s. 15.

¹⁴ Sabri, *a.g.e.*, s. 22.

bulmuyoruz. Ama bunun için değişim sürecine katılanlardan art niyetli olanlar çıkıyor diye, iyi niyetli, inançlı ve dindar bir anlayışla inancı gereği dine hizmet edecek olanları suçlayarak engellemek, tamamen yanlış bir tutumdur. İslâm dinini küçük düşürmek isteyenler, değişim sürecine katılanlar içerisinde sızarak bu kötü niyetlerini gerçekleştirmek isteyenler olabilir. Bu art niyetler kuşkusuz ile tümüyle gerekli olan değişim çalışmalarını din dışı göstermek ve bunu yapanların hepsini inançsız ve art niyetli olarak nitelenecek çok yanlış olacaktır. Buna ne dinimiz, ne bilim, ne de ahlâk izin verir. Unutmayalım ki, şimdi gelenekçi bulduğumuz İmâm-ı Âzâm'ın görüşlerinin birçoğu, kendi döneminde oldukça modernist ve karşı çıkılan ve hemen kabul görmeyen görüşler olarak algılanmıştı.

Öte yandan insanları inançlarına göre değerlendirme hakkı ve yetkisi Hz. Muhammed'e bile yüce Allah tarafından verilmemişken, biz insanların bu yetkiyi kullanma yetki ve hakkı hem dini açıdan, hem de bilimsel açıdan yoktur. Kısacası bir kimsenin "kim inançlı, kim inançsız" değerlendirmesini yapması İslâm'a göre hemen hemen olanaksız ve yasaktır. İslâmı savunduğunu ve koruduğunu iddia eden bu değişim karşıtı olan Mustafa Sabri ve ardılları, kimin ne kadar imanını olduğunu ölçecek ölçü aletlerini Allah'tan nasıl aldılar? Allah'ın onlara bu yetkiyi verdiğine dair delilleri yoktur. Onların iddiaları ve görüşleri İslâmı asla bağdaşmayan kendi kurgularına dayanmaktan öteye geçemez.

Sonuç olarak, bu konuda değişim karşıtlarının ileri sürdüğü bu sav tutarsız ve yanlıştır. Onlara katıldığımız bir görüş var; o da, değişim sürecine katılanlar arasında art niyetlilerin sızabileceği ihtimalidir. Bu tür davranışları biz de zaten doğru bulmuyoruz.

2. Dinde değişim karşıtları, değişimi, "İslâm dinini değiştirmek ve yenileştirmek" olarak algılarlar.

Değişim sürecine katılanlar arasında gerçekten İslâm'ini bozmak ve tahrif etmek isteyenler sızabilir. Ama bu, yapılması gereken yenilik ve değişimleri engelleyemez ve de engellememelidir. Çünkü bu sızma istenen, onaylanabilecek ve normal bir davranış değildir. Yanlışlar yapıldı diye doğru davranıştan geri durabilir miyiz? Asla duramayız. Kaldı ki, yukarıda değişim ve yenileşmenin İslâm'ın temeli olduğunu, hatta en temel ibadetlerden namaz içerisinde Kiblenin değişiminin Allah tarafından ortaya konduğunu belirttik. O nedenle değişim karşıtlarının bu iddia ve görüşleri hem İslâm dini hem de bilimsel açıdan tutarsız ve yanlıştır.

3. Değişim sürecine katılanlar müslümanlıkla ilgisi olmayan fakat müslüman kisvesinde görünen kişiler olarak nitelenir. Değişim Sürecine katılanları değerlendiren değişim karşıtı bir ilahiyat bilgininin görüşlerine göz atalım:

“ ... Onların İslâm dini ile samimi bir alakaları olmadığı halde müslüman görünerek kendi silahımızla bize hücum etmeleri büyük bir haksızlık ve ayplanmayı gerektiren bir küçüklük oluşturur... O adam bizim dinimizle oynamasın. Fakat o adamın, şimdiye kadar dinimizin alametlerinden saydığımız hüküm ve esaslarını tenkit ve tartışma yerine koymağa kalkıştığını görürsek, artık bizim için de kendisinin mezhebinin mahiyetini ve husûsi kanaatini araştırmak ve tartışmak, değil bir hak, belki bir vazife haline gelir.”¹⁵

Başkalarının inançlarını kontrol altına alma görevini, Allah, peygambere bile vermemişken, değişim karşıtları, Allah adına kişilerin inançlarını değerlendirmeye yelteniyorlar ve çok gülünç duruma düşüyorlar.

“Değişim sürecine katılanların meslekî hakkında kuşkumuzu çağırıştıran ikinci ve daha mühim sebep de bunların insan ahlâkını korumak için din kadar emniyet ve güven vererek bir kuvvetlendirici yaptırım bulunamayacağını ve hatta hiçbir milletin dinsiz yaşayamayacağını söyleyerek dine tam bir hararetle taraftar göründükleri halde eserlerinin gizli noktalarında kalemlerinden dökülen parolalı anlatımlara göre, kendilerinin gizliden gizliye dine inanamakta olmalarıdır.”¹⁶

Diğer cevaplarda da belirttiğimiz gibi, değişim sürecine katılanlar arasına yanlış davranışta bulunabilecek kişilik yapısına sahip veya art niyetli insanların sızabileceği açıktır. Ancak bu tür insanlar her yere sızabiliyor; bunlar değişim karşıtlarının içine de sızabilirler. Bu sızma, değişim görüşlerinin ve çalışmalarının tutarsızlığını ve yanlışlığını göstermez. Onun için bu, tutarsız bir iddiadan başka bir şey olamaz.

Yine İslâm dinine göre, bir insanın bir işi inançlı veya inançsız olarak yaptığını kim bilebilir? Yukarıda belirttiğimiz gibi, kişilerin inançlarını bilme hak ve yetkisini, yüce Allah, Hz. Muhammed’e vermemişken, bu hak ve yetkiyi yaşadığımız dünyada hiç kimse kullanamaz. Kullanır da, İslâm dinine göre hareket ettiğini iddia ederse, çok yanlış ve de gülünç olur.

4. Değişim sürecine katılanları İslâm dinine saldırgan bir tutum izleyenler olarak tanımlıyorlar. Yine değişim karşıtı görüşe bir göz atalım:

“Şurasına pek ziyade şaşılır ki, “müslümanım” diyen bazı adamlar bütün basının gözü önünde müslümanlığın kanunlarını küçük düşürerek dinden çıktığını suç saymaz da, dinden çıktığının kendisine söylenmesini suç ve kabalık sayar. Dine saldırılacak, fakat “dine saldırdın” denilmeyecek. Ne insaflica bir mantık (!)... Din itirazdan masum değil, dine saldırı itirazdan masum (!)... O derecede ki, bu saldırı en normal, en mantıklı bir dil ile eleştiri yerine koymak, “taassub”, “cehalet”, “gericilik”, “kabalık”, “tekfir” adlarıyla

¹⁵ Sabri, *a.g.e.*, s. 16.

¹⁶ Sabri, *a.g.e.*, s. 21.

yasaklar altında!... Dine saldırı ise, "Bilinçlilik-irfan", "ilericilik-terakki", "aydınlık-münevverlik" gibi parlak ve özendirici adlarla tamamen serbest."¹⁷

Değişime karşı olanlar, doğal olarak kendi görüşlerinin dışındaki görüşlerin ortaya çıkmasıyla kendi görüşlerinin silinebileceği veya etkisinin azalacağı endişesini taşıyorlar. Bu doğrudur. Yeni, tutarlı ve insanların ihtiyaçlarını karşılayan görüşler, öteki görüşleri unutturabilir. Bu yüce Allah'ın doğaya yerleştirdiği kuraldır. Yeni görüşler ortaya atmayı ve bu görüşleri İslâm'a ve dine saldırı olarak nitelenmek oldukça yanlıştır. Ancak yukarıda da değindiğimiz gibi, değişim sürecine katılanlar arasında bazı saldırgan ve yanlış tutumlar sergileyebilecek kişiler girmiş olabilir. O nedenle değişim karşıtlarının bu iddia ve görüşleri de tutarlı değildir. En azından her iki yönden de bu tür saldırılar nezaket ve ahlâk dışıdır.

5. Değişim karşıtları, İslâm'a sonradan eklenen ve şu an eskiyen yorum ve görüşlerin bugün tutarsızlığını ve geçersizliğini ortaya koyarak insanların ihtiyacımızı karşılayacak yorum yapan İslâm din bilginlerinin çalışmalarını, "İslâm dinini bozmak" olarak niteleniyor. Bu konudaki değişim karşıtı görüşün özeti şöyledir:

"İslâm dininin geçici hüküm süren ve bir süre sonra hükümden sakıt olan(düşen) her yeni (düşünce) akımına uyarak gel geç bir oyuncak haline konulmasına izin vermeyen bizlerin durumunu, karşıtlarımızın, en hafif deyim olarak 'muhafazakarlık-korumacılık', 'özgürlük' aleyhtarlığı biçiminde görmeleri doğru değildir. Çünkü, İslâmiyet'in bir programı var. Bu programın esas maddelerini bozmak, 'İslâm dinini bozmak' olacağından, İslâm'ı kabul edenler, bu maddelere saygı duymayı ve bunları bozmaya ve tanımamaya kalkışmamayı taahhüt etmişler demektir. Liberallik, özgürlüğü sevmek ise, taahhütlere saygısızlık demek değildir. Bir taraftan da bu taahhüt, gerek ilk kabulünde ve gerek ondan sonra daima ihtiyarî bir haldedir. Yani istemeyen, İslâmiyet taahhüdü altına girmez ve isteyen bu taahhüt altında kalmaktan memnun olmazsa ilgisini keser, çıkar. Daha ne özgürlük istiyorlar? Onların buna ek olarak istedikleri, artık özgürlük değil, belki, İslâm'ın programını kabul etmemek sonucu olarak İslâmiyet'ten çıkmış oldukları halde çıkmamış görünmek, yani, 'riya' ve 'iki yüzlülük-münafıklık'tır ki, işte biz, buna engel oluyoruz. Onlar da bizim şu hareketimizi yani 'riyakarlık' ve 'münafıklık'ı ele alışımızı özgürlük aleyhtarı sayıyorlar. Fakat, bilmem ki, hakları var mı?"¹⁸

Yukarıdaki cevaplar bu görüş ve iddialar için de geçerlidir. Kısacası hiç kimse Allah'ın indirdiği dini sadece kendisinin temsil ve denetleme yetkisi ve hakkının olduğunu iddia edemez, ederse bu İslâm'ın temelinden başlayarak tüm ilkelerine terstir. Hiçbir kimsenin, sadece kendisi gibi İslâm'ı anlayanların iyi müslüman ve inançlı olduğunu, İslâm'ı başka türlü anlayanların fasık, sa-

¹⁷ Sabri. a.g.e., s. 17.

¹⁸ Sabri. a.g.e., ss. 17-18.

pık, kâfir ve günahkâr olduklarını iddia etmesini İslâm kabul etmez ve yasaklar. Çünkü bu, düpedüz ruhbanlıktır. Ruhbanlık ise, İslâm dininde yoktur.

6. Değişim sürecine katılanların çabalarının dini önemsiz gösterme çabası olduğunu söylüyorlar.

“Bir vakitler Batı’nın her türlü yeniliklerini bize kopya ettirmek isteyen aydınlarımız, ‘Dinimizi ya üstü örtülecek bir suç gibi, hiç kaale almazlar (söz etmeye değer bulmazlar), yahut altında kıvranılacak bir yük gibi ağır görmekten geri kalmazlardı.’”¹⁹

Değişim karşıtlarının kasıtlı ve art niyetli suçlaması olan bu iddia, o kadar tutarsızdır ki, değişim sürecine katılanların çıkış amaçlarını görmezlikten gelmeleri veya inkâr etmeleri sonucunu doğuruyor. Aksine değişim sürecine katılanların, dinde değişim konusuna eğilmeleri ve bu çalışmalarını yoğunlaştırmaları, dinin insanların ihtiyaçlarını kolayca karşılamasını sağlamak için yeni açılımlar ve görüşler ortaya sunmaktır. Bunun anlamı ise açıktır. “Dinin daha da önemsenmesi, yüceltilmesi yani yerli yerine oturtulmasıdır.” Durum bu iken bu gerçeği tersyüz etmek ancak kasıtlı olanlara ve kendi boş iddiasında direnenlere yakışan bir tutumdur.

Sonuç olarak, günümüz İslâm din bilginleri gelişmeler ve kaçınılmaz değişim karşısında adına yenilik, değişim vb ne dersiniz deyiniz, kalkındırıcı ve çağı yakalayacak bir çaba yapmazsak, yeni görüşler ve buluşlar ortaya sunmazsak, yüce Allah dini koruyacaktır, ama, Müslümanlar sömürülmeye ve ezilmeye mahkûm olacaklardır. Yenileşmelere karşı çıkarak, kısır çekişmeleri dini korumak mücahitliği olarak göstermekle bir yere varmamız mümkün görünmemektedir. Hedefimiz akla, bilime ve dürüst çalışmaya ve inanca dayanmalıdır. Kurtuluş yepyeni çalışmalarda ve yepyeni eserler üretmektedir. İslâm’ın engin rahmet ve bereket kaynağını yepyeni açılımlarla pınarlardan akan sular gibi insanlığın kana kana içmesine sunmaktır. Bunun adına ister “yeniden yapılanma”, ister “değişim”, ister “ıslahat” ister “reform” ne denirse densin bu, zamanımızda yapılmak zorundadır. Eğer bunu yapmazsak, çağımızın insanlarını İslâm bilgisinden, aydınlığından ve rahmetinden yoksun bırakmış oluruz.

¹⁹ Sabri, *a.g.e.*, s. 18.

ABSTRACT

History is an concrete and systematic institution which provides us certain radical changes. As humanbeings we create or make all these events. We can do this in a short or long term periods. For example, while the conquest of Istanbul and the discovery of America represented the beginning of the new age, the French revolution was the begining event of the Near age. The collopse of the Berlin wall on the 9th of November 1991 was the sign of the collopse of the Soviet Union and the end of the cold war.

The religion, too, is an establishment which came out as a result of its historical developments. It is the most effective and socio-cultural institution. Indeed, the idols and god and goddess statues which have been found as a result of some archaeological excavations show us that the religion has always been effective in the life of individuals as well as the life of societies. In our modern day, everyone finds himself or herself in the sphere of religion whether he/she wants to be in it or not because of social necessity or individual expectations. This inevitable situation still continues today as it happened in the past.

Just as the religions was and is the effective institution, it will also be like that in the future. For this reason, although Atatürk regarded the religion as the sacred and conscience issue of the citizens of the Modern Turkish Republic, he considered the religious service as a public service and established the Presidency of Religious Affairs as one among the other state establishments. Just as the food and other nourishments are necessary for our body, the same way the religion, faith and worship are for our spiritual developments. For, both of them are necessary in order to have a useful and fruitful live.

Among the religions those who give place to update themselves and make its dogmas intelligible for all the times can keep itself alive and stay as a living religion. For that reason the religions need to reform themselves. Just as in Judaism and Christianity, there have also been some changes in Islam. By changes here, we mean the changes which happened in the understandings of religious people in the light of the condition of their times. Since there is no changes in the belief system of Islam. Because only God can make changes in the belief system.

In fact the three big religions while coming down to us through the prophets there happened some compulsory changes in them. Later, the prophets explained and proclaimed the revelation according to the in the light of his community. By doing this we can say that the prophet changed it in one sense. While the believers are observing whether knowing or unknowing those who take from their prophets they can make some changes according to their needs. So as a conclusion we can say that any religion cannot stay in its purity as it was revealed from God. The unchangebleness of the Kur'an is valid the authority of God. For, the sacred book of Islam, the Qur'an, defends change.

Islam does not consist of only the Qur'an and the Prophet Muhammad. These are the main body of Islam. But the agreements and the views of Islamic scholars has produced a great civilisation and culture in the course of Islamic history. So, it seems to us that it is not possible to take the Qur'an and the Prophet Muhammad by leaving aside the Muslim civilisation and the Muslim umma which came out the views and interpretations of the Muslim reserarchers. The ages and the times gave an impressive direction to the flowing of Islam. The process of change has been started by God himself. Because of this reason, he had sent not only one prophet but also many ones.

According to the great historian A.J. Toynbee "if a civilised community falls in dangerous situation, just as the Sünusies of the north Africa or Vahhabies of Saudi Arabia either stay within their boundaries and entangle its tradition by fanaticism or as the Mustafa Kemal did it uses the weapons of its enemies in order to defend itself.

The duties and responsibilities of people in the process of reform and change has been informed by God to change worshipping direction from the Kudus to the Mekka while the Muslim were praying God. It seems to us that Allah emphasised the necessity of reform and change by ordering to change the worshipping direction in the moment of worship.

As a conclusion, by giving permission to the Prophet Muhammed to interpret and explain in the light of the needs of his community, God informs us that we need to interpret the Qur'an'ic verses in the light of the examples of the prophet Muhammed and the needs of our own societies. So to us, this is reform itself. For, reform does not aim to destroy or distort the origin of religion but to make religion and its institutions intelligible for every age and for every time. Shurtly, according to us, in order to understand Islam anew we need to do some new research in the libgt of modern scientific methods. Because the liberation of our society depends on this kind of studies. Whether we call all these studies "reform" or "reconstruction" or "change" or "improvement" we need to do them in order to make Islam intelligible for our time. If we do not this, we will leave our people deprived from the light and the grace of Islam.

ALGILAMA AÇISINDAN KUR'AN MEALLERİ

Prof. Dr. Mehmet ÇAKIR*

ÖZET

Bir ifade okunur okunmaz anlaşılır olmalıdır. Anlaşılamayan ifadeler, algılayanda maddi ve manevi hasarlara sebep olmaktadır. Anlaşılamayan Kur'an tercümelemleri samimi müslümanları derinden etkilemektedir. Meselenin temelinde bulunduğu mütercim Arapça'dan ziyade, Türkçe bilmediği anlaşılmaktadır. Türkçe çeviriler, Arapça dil mantığına göre değil, Türkçe dil mantığına göre yapılmalıdır. Tercümelerde bilimsel yanlışlıklar da var. Mütercimlerin hem Türkçe hem Arapça açısından kendilerini yenilemeleri gereklidir.

Yazıya dökülen Türkçe bir eser, konusu ne olursa olsun, normal eğitimli bir Türk vatandaşı tarafından okunur okunmaz anlaşılmalı ve algılanmalıdır..

Bizim, algılama açısından bir takım ölçülerimiz vardır. Bunlar eserin sanatlı sanatsız oluşuna göre değişir:

Okunur okunmaz algılanan, sanatsız eserler için: “düzgün. arı. duru. sade, yalın, açık, seçik, anlaşılır...”; **edebi sanatlı yazılar için:** “akıcı. hoş, iyi, güzel, etkili, çarpıcı, büyüleyici. harika, şahane...” gibi olumlu terimlerimiz vardır.

Sanatlı olsun, sanatsız olsun okunur okunmaz anlaşılamayan eserler hakkında da olumsuzluk ifadesi olarak: “bozuk, dolaşık, çepreşik, ağdalı, kapalı, saçma, deli saçması...” ya da: “kötü, çirkin, bayağı, bayat, buruk, berbat...” sözcüklerini kullanırız.

* OMÜ İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı Başkanı ve Öğretim Üyesi

ALGILAMA MERKEZİ, ALGILAMA MALZEMESİ ve SÜRESİ

Algılamanın merkezi beyin, malzemesi söylenen her şeydir. Bu merkez ve malzeme ilişkisini basitçe değirmen ve tahıl ilişkisine benzetebiliriz.

Herkes bilir ki, kına gibi bir un elde etmek için tahılın sade, yani yabancı maddelerden ayıklanması gerekir. Sert buğday yumuşak buğdayla karışıkça değirmen biraz yavaşlar. Buğdayla mısır karışıkça değirmen biraz daha yavaşlar. Fakat buğdayın içinde çakıl taşları ve maden parçaları varsa un, un olmaktan çıktığı gibi icabında değirmeni durdurabilir. Taş kaldırılır, yeniden dişenir / diş açılır, velhasıl iş uzar da uzar. Ancak, istersek önceden tedbirimizi alır, bütün bunlara meydan vermeyebiliriz.

Ağzımızdan kulaklara, kulaktan beyinlere dökülen cümleler de böyledir. Sözler, sade ve anlaşılır olursa beyin bunları kına gibi öğütüp hazmedebilir. Şayet sözler yabancı buruk, anlamsız ve anlaşılamayan kelimeler içeriyorsa, duruma göre algılama yavaşlar, ya da az veya çok gecikmeli olur.

Gecikmeli algılamanın ise gecikme süresiyle orantılı olarak, öğretim hayatında **maddî manevî** bir takım **hasarlara** sebep olacağı inkar edilemez.

MADDİ HASAR

Bu hasarı ölçmek için altı cümleli basit bir çizelge hazırladık. Bundan maksadımız kimseyi sınamak değildir. Bilakis söylediklerimize birazcık bilimsel bir görüntü vermektir.

Algılama Olayında Maddî Hasar Tespit Çizelgesi

	Cümleler ¹	Tahmini Algılama Süresi		
		1 - 5 saniye	6 - 12 sn.	sözlüğe bak: 60 sn
	Aşağıdaki beş cümlenin her biri kaç saniyede algılanmalıdır?			
1.1	Hamd ... Allah'adır. (mhy)			Bozuk
1.2	Hamd Allah'a mahsustur (yn)			İkilemli
1.3	Hamdolsun Allah'a, (hbç)			
1.4	Allah'a hamdolsun (sa)			
1.5	Şükür Allah'a (mç)			

¹ Tercüme yapıları simgeledik: Mehmet Çakır (mç) ve diğerleri

2.1	Alemlerin Rabbi'ne, (müşt)			
2.2	Kainatı çekip çevirene, (mç)			

3.1	Bu, o kitaptır ki, kendisinde şüphe yoktur. (hbç)			Bozuk ifade
3.2	İşte o kitap, kendisinde hiç şüphe yoktur. (sa)			
3.3	İşte o kitap, onda hiç şüphe yoktur. (sk)			
3.4	Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır. (mhy)			
3.5	Bu kitapta şüphe yoktur.(ad)			
3.6	Sadece bu kitapta, şüphe yoktur. (mç)			

4.1	Siz zulmolunmazsınız (ad)			Yanlış
4.2	Size Zulmedilmez.			
4.3	Size haksızlık edilmez. (mç)			

5.1	Konsensüs sağlanamadı			Yabancı
5.2	Uzlaşma sağlanamadı.			
	TOPLAM SÜRE	5 x 1 = 5. sn. ?	5 x 6 = 30 sn.?	5 x 60 = 300 sn.?

Yukarıda verilen seçenekli cümleleri iki şekilde şöyle sıralayabiliriz:

a. Şükür Allah'a, kainatı çekip çevirene. Sadece bu Kitap'ta, şüphe yoktur. Size haksızlık edilmez. konsessüs sağlanamadı.

b. Hamd, Allah'a mahsustur. Alemlerin Rabbine. Bu, o kitaptır ki kendisinde hiç şüphe yoktur. Siz zulmolunmazsınız. Uzlaşma sağlanamadı.

Bunlardan

a sıralaması 6 saniyede okunabiliyor. Ancak sözlüğe bakmamız gereken konsessüs yabancı kelimesi yüzünden süre, 60 saniye oluyor.

b sıralamasını ise en az 10 saniyede okuyabiliyoruz. İçerisinde sözlüğe bakmamızı gerektiren hiçbir yabancı kelime yok. Fakat cümlelerde Türk dil zevkine uymayan yapı bozuklukları ve okuyucuyu rahatsız eden burukluklar var, ayrıca bazıları insanı ikilemde bırakıyor: hamdi, biz mi yapacağız Allah mı? " o kitaptır ki kendisinde " İfadesiyle ne demek istiyor acaba? diye düşünüyoruz. Düzeltme yapmamız gerekenler de var: " siz

zulmolummazsınız " ifadesiyle, herhalde *size zulmedilmez*. demek istiyor diye düşünüyoruz. Özetlersek, b sıralamasında maddi hasardan çok, manevi hasar var, ama yine de maddi hasar, 120 saniyeden az değildir, 300 saniyeye kadar çıkabilir.

Yani okuyucu, normal olarak 6 saniye içerisinde okuyup algılaması gereken bu beş cümleyi, bir kelime yüzünden, sözlüğe bakarak anlamaya çalışacaksa. 10 misli fazla zaman harcayacak demektir (6 sn. x 10 sn.= 60 sn). Bu, ne demektir? Bu şu demektir:

Şayet, her 6 saniyelik bir iş için 60 saniye vakit kaybedilecek olursa,

6 dakika yerine,	60 dakika.	= bir saat
6 saat yerine,	60 saat.	= iki buçuk gün
6 gün yerine,	60 gün.	= iki ay
6 ay yerine, (iki yarıyıl = 170 iş günü)	60 ay.	= beş yıl (yüksek tahsil süresi)
6 yıl yerine	60 yıl.	= ortalama bir ömür harcanır.

Sonuç

Bu önermeden hareketle 1 yıla mukabil 10 yıl, 10 yıla mukabil 100 yıl gibi korkunç bir rakam ortaya çıkar ki bu, ilk okuldan üniversiteye kadarki öğrenimi için 16 yıllık bir zaman ayırmış bir genci iki kere ömür boyu hapse mahkum etmek demektir. Şayet okunup algılanması gereken **metnin 6 saniyelik her satırında, sadece bir kelime için**, hakikaten sözlüğe bakmak gerekse idi, sonuç gerçekten böylesine korkunç olacaktı. Bereket versin okunan metnin her satırı böyle çok bilinmeyenli olmaz. Bu da kazayı biraz daha hafif sıyrıklarla atlatmamızı sağlar.

Sonuç olarak: öğretimdeki **maddi hasar (mh)**, metinde geçen yabancı kelime sayısının (yks) sabit **10** rakamıyla çarpımına eşittir diyebiliriz.

$$(mh = yks \times 10)$$

MANEVİ HASAR

Manevî hasarların fizikî olarak ölçülemeyeceği herkesin malumdur. Lakin doğurduğu ve doğuracağı sonuçları dikkate alındığında boyutları, maddi hasarı kat kat aşabilir.

Bizim insanımız, okuduğu Türkçe bir metni, içindeki yabancı ve anlamsız kelimeler; bozuk, buruk ve berbat ifadeler yüzünden doğru algılayamaz ise, metnin yazarını değil, öncelikle kusuru kendisinde bulur, zekasından şüphelenir, içinde soğuk bir rüzgar eser. Bu esinti, giderek fırtınaya, boraya ve kasırgaya dönüşür, dengesi bozulur, sendeler, yıkılır, yataklara düşer... Manevî hasarın sonu gelmez artık...

Bu nedenle hiçbir yazar, yerine kullanabileceği anlamı açık Türkçe basit bir kelime varken, kullandığı yabancı kelime ve berbat ifadeler yüzünden okuyucunun içinde kopardığı fırtınanın hasarını asla tazmin edemez.

Şayet bunu bilerek ya da hava atmak maksadıyla yaparsa çok büyük suç / kebair işlemiştir. Çünkü milyonların vebali sözkonusudur. Çünkü bir kişiyi öldüren bütün insanlığı öldürmüş gibidir. Çünkü bazan ortalığı velveleye vermek öldürmekten beterdir.

Bilinmeyen Muhterem, Bilinen Sıradan

Bazıları, yabancı, cafcaflı ve anlamsız kelimeleri, bir şeyler öğretmek için değil, gündemde kalmak, saygın ve önde olmak için kullanırlar. Bu gibilerin halk içindeki saygınlığı, sanki kullandıkları yabancı kelime sayısı ile doğru orantılı gibidir. Bunlara gelip geçici duygular demek de mümkün değil. Çünkü yavuz misafir gibi giderek çörekleşiyor: Matematik, fizik, kimya, psikoloji, biyoloji ders kitaplarındaki yabancılık sevdası daha kitapların adından başlıyor. Artık adı yabancı olanın içeriğini varın siz hesap edin. Tıp, eczacılık, ziraat, hukuk fakülteleri ise tamamen yabancı kelimelerin esiri olmuş durumundalar. İlahiyat fakültelerinde ise anlamsız terimlerden adın atacak yer yok.

Bazıları da, daha çok öğretmek daha iyi yetiştirmek amacı ile konuları basite indirgedikçe sıradanlaşırlar, önemsenmezler, hatta Kristof Kolomb gibi horlanırlar. Hatta bir öğrenci, konuyu çok iyi kavramışsa bunu, kendi yetenek ve zekasına bağlar, kendisine öğretenin yetenek, beceri ve yöntemini hiç aklına bile getirmez. Onun değeri olsa olsa ölümünden sonra konuşulabilir. Karacaoğlan, Yunus Emre kendi sağlıklarında horlandıkları halde ölümünden sonra dillerden düşmez olmuşlardır. Şayet, Mevlana Türkçe yazsaydı, etkisi on misli artardı. Divan şairleri ne güzel olurdu, halkın dilini kullansalardı. Bütün bu olumsuz durumlar, bilhassa bize ve doğu kültürüne has bir eğitim hastalığıdır tedavisi gerekir.²

Hangisi doğru?: a. Hoşafın yağlısını isteyen mi, b. hoşafı yağlı yapan mı³, c. En Doğrusu, Sade Bir Türkçe'de Birleşmektir.

Şayet söylediklerimizin derhal anlaşılıp algılanmasını istiyorsak, şayet eğitimdeki kayıpları sıfırlayıp ülke ekonomisini düze çıkarmak istiyorsak, şayet verimli, üretken, bunalımsız bir nesil yetiştirmek istiyorsak, sade ve

² Halife el-Me'mun'un şairi Ebu'l-Atâhiyye, dil olarak, Şeyh Gâlib'e benzer. Yazar, basit sade ve anlaşılır ifadelerinden dolayı sağlığında çok sık eleştirilmiştir. Bkz. ed-Dıvan, s.197.

³ Gerçek bir olaydır. Yeniçeri aşçısı, pilav kazanında hoşaf pişirdiği için hoşafı yağlı oluyormuş. Bir ara aşçı değişmiş. Hoşafı temiz kazanda pişmeye başlamış. Hoşafı yağ görmeye alışmış olan Yeniçeriler: " hoşafın yağlısını isteriz " diyerek kazan kaldırmışlar / ayaklanmışlar.

anlaşılır bir Türkçe ile yazmalıyız, konuşmalıyız, caddeleri, sokakları, dükkanları, hatta yüzde yüz yerli ürünleri, kaçak kelime esaretinden mutlaka kurtarmalıyız.

Türkçe'de Karşılığı Yok mu !!

36 yıllık meslek hayatımda çok duydum bu *Türkçe'de karşılığı yok* lafını. Bu gibilerin Türkçe'den habersiz olduklarını bildiğim için sözlerini önemsemiyorum. Ancak, ülkesi ıssız dağ başlarına kadar yabancı kelime istilasına uğramış bir vatandaş olarak endişelerim var. Hepimiz bu vatana sahip olmak zorundayız. Demem o ki, tarımdan sanayie, basından eğitime, her kesimden eli kalem tutan herkes, *kendi kesimine girmeye çalışan her yabancı kelimeye karşı tavır almaya ve uygun bir karşılık bulmaya çalışmalıdır*. Bunu başkalarından beklemek beyhudedir. Bunu yapmak zorundayız, yoksa yok oluruz.

Türkçe, asırlardır süren onca olumsuzluklara rağmen hayatta kalabilmiş son derece güçlü, mükemmel bir dildir. Benim bildiğim Fransızca, Farsça ve Arapça'ya oranla kelime türetme gücü son derece yüksektir.⁴

Eğitim ve öğretimden sorumlu olanlar, yalnız Türkçe'nin genel özelliklerini değil, aynı zamanda sağlıklı yapım ve türetme kurallarını da bilmeli, gerektiğinde yabancı bir kelime yerine derhal Türkçe bir kelime üretip önerebilmelidirler. " *Uydurma* " diyenlere hazır cevap olmak üzere aşağıdaki türetme cetvelini yanında hazır bulundurmalıdır.

Türkçe'de türetme, aşağıda görüleceği gibi:

- a. Fiilden **fiil** türetme,
- b. İsimden **fiil** türetme;
- c. Fiilden **isim** türetme,
- d. İsimden **isim** türetme olmak üzere dört şekilde yapılır.

⁴ Altmışlı yıllarda YİE'de öğrenci iken fırsat buldukça İÜ' Ed. Fakültesinde Yabancılar İçin Türkçe derslerine dinleyici olarak katılır, ya da Türkologların Türk Dili ile ilgili konferanslarını dinlerdim. Birkaç defa da öğrenci kantininde, mükemmel Türkçe'si ve doyumsuz sohbetleri ile, hocalardan öğrencilere herkesin saygı duyduğu Milliyetçi Çin'li mistir Çu'yu? Dinleme fırsatım oldu. Benim Türkçe aşkım buralarda başladı.

A. FİİL TÜRETME

1. FİİLDEN FİİL TÜRETME: fiil tabanı + ek + mek: (23 ad.)⁵
Fiil tabanına, ses uyumuna göre yapım ekleri getirmekle yapılır.

Fiil Tabanları	Türetme Ekleri	Yapım	Örnekler	Az işlemler
Yaz - mak kökünden yazdır-, yazış-, yazı-, yazala-, yazın-, yazıl-, yazıt-, yazık- tır-, yazıkça-, yazımsa- yazışla-, yazmalamak. Üretilir:	-a, -akla, -ala, -ar, -arla-		tık a-, it ekle-, dur ala-, iç er-, yuv arla-	-a = -ga: bul ga = bul a
	-dir, -gın, -ı, -ık, -ıksa-		sön dür-, yut kun-, kaz ı-, kan ık-, kan ıksa-	-ık
	-ıktır, -ıl, -ımsa, -ın, -ır-		çiz ıktır-, sök ül-, gül ümse-, kaç ım-, taş ır-	-ıktır
	-ırğa, -ış, -işle, -iştir-		kas ırğa-, vur uş-, çek işle-çek iştir-,	-ırğa
	-it, -mala, -maş, -ne-		ak it-, sar mala-, sar maş-es ne-	-ne

2. İSİMDEN FİİL TÜRETME: isim + yapım eki (19 adet)

Yapım ekleri	Örnekler	Yapım ekleri	Örnekler
-de mek	şakır da-, gümbür de-...	-e mek	kan a-, boş a-, göz e-...
-el-	az al-, çoğ al-, dar al-, düz el- genc el-, kart al-, din el-...	-en-	güc en-, ut an-, öz en-, in an-, üş en-, in an-, il en-, güv en-...
-er-	yeş er-, bec er-, ev er-, suv ar-, yaş ar-, ağ ar-...	-eş-	gür eş-, yan aş-, sav aş-, sarm aş-, kam aş-, ül eş-...
-et-	göz et-, yön et-, il et-, don at-	-i-	kaş ı-, taş ı-, kor u-, kür ü-...
-ik-	bir ik-, gec ik-, ac ik-, kan ik-	-imse-	az ımsa-, küç ümse-, benimse-
-ir-	köp ür-, del ir-, bel ir-...	-irge-	yad ırğa-, es ırge-, taş ırğa-...
-kir-	püs kür-, luç kır-...	-le-	söz le-, sabah la-...
-len-	Yağ lan-, ak lan-, kül len-	-leş-	pek leş-, taş laş-...
-re-	şak ra-, kük re-, tit re-...	-se-	su sa-, boğa sa-, çocuk sa-...
-si-	yad sı-, yabancı sı-, çiğ si-...	-si-(n)	yük sü + n-, az sı n-... (dönüşlü)

⁵ Tahsin Banguoğlu, Türkçe'nin Grameri, s. 274-94.

B. İSİM TÜRETME

1. KÖK FİLDEN İSİM TÜRETME: kök + ek (49' ad.)

İsim Ekleri:

-ce: düşünce, sakınca	-eç: sayaç, büyü-teç	-ek: kaçak, durak, bıçak	-el: çatal, doğal
-elek: çökelek, yatalak	-em: dönem, kuram	-emeç: dönemeç	-emek: basamak, kaçamak
-enek: görenek, yetenek	-ge: bilge, kavur-ga, süpürge	-geç: süzgeç, yüzgeç	-gi: algı, övgü, burgu
-giç: dalgıç, sorguç	-i: yapı, çatı, doğu, batı	-ici: satıcı	-iç: çekici, tıkaç
-il: çakıl, güdül, okul, ağıl	-im: doğum, ölüm, kalım	-in: ekin, akın, sorun	-inç : sev inç
-ingiç: patlangıç, başlangıç	-inti: akıntı, bulantı	-ir: katır, çakır	-it: geçit, umut
-meç: sıkmaç	-mik: kıymık, kusmuk	-tır: kızartı, bunaltı	(27 adet)

b. Sıfat ve Zarf Ekleri : kök fiil + ek (22)

-en, ecek, ir, miş, dık (fiilimsiler : 5 adet)	: tanı y an, tanı y acak, tanı r, tanı mış, tanı dık, adam
-eğin, eri, esi, gel, gen, gin, (sürekli sıfatlar: 6 adet)	: ol ağan, uç arı, ol ası, piş gel, piş gen, piş kin
-ik, ili, inç, iz, mez, nez (sürekli sıfatlar : 6 adet)	: sil ik, çiz ili, kork unç, kütel ez, ürk mez, kur naz.
-dikçe, e. erek, ince, mece, (zarf ekleri : 5 adet)	: kes dikçe, kes e kes e. kes erek, kes ince, kes mece

2. İSİMDEN İSİM TÜRETME: isim + yapım eki (53)

-ce: akça, pakça, Düzce, Sapanca	-ce: (zrf.) Türkçe, çokça, gereğince, önce, yavaşça,	-cek: yavrucak, sağlıcak-la, Kuyucak	-ci: demirci, yalan-cı, pilavcı, temsilci
-cik: gelincik, bademcik, incecik, minicik	-cil: balıkçıl, evcil, insancıl, hayvancıl, öncül	-cin: güvercin, bildür-cin, kaşıkçın	-çil: (sft.) akçıl, kırçıl, artçıl
-de: (zrf.) önde, aslında, üzerinde	-dek: kıkırdak, ışıl-dak, Zonguldak	-dem: erdem, gün-dem (güneşli), yor-dam	-den: (zrf.) hepten, yoktan, candan, şakadan
-deş: karındaş, yoldaş	-dirik: boyunduruk, çiğindirik	-e: (zrf.) öne, arkaya, özge, başka	-eç: topaç, bakraç, kıraç, kulaç, ataç
-edek: (zrf.) patta-dak, cuppadak, tartadak	-eği: yapağı, buzağı, kuzağı (kuzey, u-zay,..)	-ek: başak, topak, yolak	-elek: kozalak, topalak, yatalak
-en: oğlan, kızan, tümen, sapan, köken	-eri: (zrf.) içeri, yukarı, ileri	-ez: çerez, kepez, göğez	-i: (zmr.) biri, başkası, geceleri, sırası ile
-il: usul, kırtıl, dişil, tekil	-im: hanım, begüm	-imsen: iyimsen, kötümser, karamsar	-imsi: yeşilimsi, tatlımsı

-imtlik: saruntuk, bozumtuk	-imtrak: yeşilimtrak, mayhoşumtrak	-in: (zrf.) yazın, kuşın, güzün, dizin, için için	-in: yeğün, üstün, kalın, evin
-in: kayın, yalın	-iş: Aliş, Memiş	-it: yaşıt, yiğit, ağıt, çapıt, boyut, somut, soyut ?	-iz: ikiz, üçüz, geniz, beniz
-ki: şimdiki, önceki	-le: zorla, sırayla, böyle, şafakla	-lek: evlek, gömlek, otlak, dişlek,	-leme: dikleme. (dikey), yassılama (yatay)
-ler: mantarlar, -giller yumuşakçalar.	-leyin: (zrf.) geceleyin	-lez: haylaz, oflaz, üflez	-li: analı, tatlı, Asyalı
-lik: yazlık, başlık, yolluk, gençlik, Türklük	-men: değirmen, göçmen, karaman, öğretmen	-re: içre, taşra, sonra, üzre	-rek: kısrak, öğrek, cayrak cayrak
-sek: ersek, kursak	-sı: erkeksi, kadınsı	-sık: yüksük, sümsük	-sız: anasız, tatsız
-ti: elti, tortu, hırılı,	(54. -sel: kumsal, uysal, küresel, zihinsel : Bu eki. Banguoğlu benimsemiyor.)		

Etkili Eserler

Tahsil hayatımın ilkokul, lise ve yüksek okul dönemlerinde yerli yabancı birçok Türkçe. telif ve tercüme kitap okudum.⁶

Bütün bu okuduklarım içerisinde dil ve edebiyat yönünden beni en çok etkileyen, kusursuz Türkçe'si ile Sefiller⁷ ve Otello olmuştur. Hatta Otello'yu okuduğumda " acaba İngilizce'si bu kadar güzel mi ki " diye merak etmişimdir. Hint'li Beydaba'nın fikirleri ise beni adeta büyülemiştir. Ancak bu kitabı okuyunca, "bu kadar güzel bir fikir, bu kadar berbat mı ifade edilir " diye çok hayıflanmışımdır.⁸

⁶ Yerli : Tahir ile Zühre, Yusuf İle Zeliha, Kerem İle Aslı, Mai ve Siyah, Çalıkluşu, Safahat, Kazan Töreni, Han Duvarları, Dokuzuncu Hariciye Koğuşu, Büyük Kapı. İnce Memed. Kaynana, Kaynana Münevver Hanım, Nutuk:

Yabancı : Değirmeninden Mektuplar, Sefiller, Söz Söylemek ve İş Başarmak Sanatı, Beyaz Zambaklar Ülkesi, Otello, İnsan Bu Meçhul, Yabancı, Simyacı, Gülistan. Bostan. Beydaba, Ey Çocuk, Yedi Askı.

Dini alanda ise, başta İslam Tarihi olmak üzere, birçok Kur'an ve Hadis tercümesi okumuşumdur.

⁷ Halen Bursa İlh. Fak. Öğr. Üyesi Doç. Dr. A. Lütfi Kazancı, benim Y.İ.E'de dört yıllık vatılı ve sıra arkadaşım idi. Hafızdı. Bizlere Arapça çalıştıracak kadar da bilgili idi. Akşam mütalaa- larında ders çalışmak yerine, ya hanımı için şiirler yazar, ya da Tom Miks... gibi resimli macera romanları okurdu. Bir gün kendisine Sefilleri önerdim. Gece gündüz demeden, Sefilleri bir solukta okudu. 1964'de Çorum İ.H.O.'da tekrar beraber olduk. İkimiz de stajyer öğre- mendik. İstiklal marşı için toplandıkları bir sırada öğrencilere sesleniyordu: " çocuklar!! di- yordu, Kur'an ve Hadisten Sonra size mutlaka okumanız gereken bir kitap tavsiye edi- yorum. Sefiller." Ben kütüphaneden sorumlu idim. O yıl Sefiller en çok okunan kitap ol- makla kalmadı, kitaplık kolu olarak satın aldığımız on takımın onu da hurdaya çıktı. Kazancı, bilahere Sefillere nazire romanlar yazdı. Ben ilk romanı, Kaynana Münevver Hanım'ı okuyabildim.

⁸ Beydaba: Hint Kültürünün muhteşem bir ürünü olan bu eser. Harun Reşit zamanında İbni Mukaffâ tarafından Arapça'ya, Kilisli Muallim Rifât Bilge Tarafından Cumhuriyet dönemin-

Türk romanları içerisinde, yalın ve kıpır kıpır Türkçe'si ile İnce Memed'i çok beğenmiştir.

KUR'AN MEALLERİ

Kur'an meallerine gelince, bunların Türkçe'si hakkında: "mükemmel" demek mümkün değil. Okunur okunmaz algılanmak şöyle dursun, hemen hepsinde çekingenlik, ürkeklik, korkaklık biraz da yetersizlik hakim. Bu da ister istemez okuyucuya yansıyor ve onun içinde, fırtınalar estiriyor, burukluklar ve eziklikler meydana getiriyor, belki de onulmaz yaralar açıyor.

Ara sıra gördüğümüz güzel örnekler yüreğimize su serpse de derde deva olmuyor. Sadece : "istense yapılabilirmiş" diye hayıflanıyoruz.

Bizim halkımız, büyük oranda müslümandır. Arapça bilmez. Bilmesi de gerekmez. Ancak, Kuran'ın fasahat ve belağati / dil ve edebiyatı ile ilgili olarak sağlam, olumlu duyuları ve kesin kanaatleri, bütün bunlara bağlı olarak da büyük hayalleri vardır. Bu nedenle bir Türk okuyucu, Türkçe olduğu halde anlamadığı ya da kulağını rahatsız eden bir Kur'an tercümesi ile karşılaştığı zaman ister istemez bir takım olumsuz duygulara kapılır. Ancak, az önce arz etmeye çalıştığım yapısı gereği, kusuru kendinde bulur ve kabuğuna çekilir. Halbuki kusur, kendi zekasında ve algılama gücünde değildir. Hele Kur'anda ve Türkçe'de hiç değildir.

Dünya alem şunu bilmelidir ki Kur'an, dil ve edebiyat açısından ne kadar kusursuz ve muhteşem ise Türkçe dahi o kadar kusursuz ve muhteşemdir.

Sözün özü, kusur, ne Kuran'da, ne dilde, ne de okuyucudadır; kusur bizde yani **bilenler kesimindedir**. Kur'an muhteşemdir. Tercümesi de Kur'an kadar muhteşem olmalıdır. Ancak, mevcut meallerin bu ihtişamı yansıtamadığı ortadadır. **Eserin ilahi kaynaklı olması**, Güzel Türkçe için bir mazeret⁹ olmamalıdır. Mütercim için, tercüme ettiği her eser kutsaldır. Bu eser, Orhun Yazıtları da olabilir, Beydaba da olabilir, Şekspir'in bir tiyatrosu da olabilir, Kuran da olabilir. Mütercimin görevi, yazarının demek istediği şeyi, okuyucusuna, -yorum katmadan, parantez açmadan- aslına en yakın şekilde, günlük bir Türkçe ile aktarmak olmalıdır, mazeret beyan etmek değil.

de Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Lafonten'den Masallar adıyla da batı düşüncesine uyarlanmıştır.

⁹ Bkz. Hasan Hüsnü Erdem, Kur'anı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meal), Birinci Baskının Önsözü, s.VII, yedinci paragraf, 1983, Ankara

Algılama Açısından Türkçe Meallerde Rastlanan Ortak Sorunlar

Türkçe meallerde rastladığımız ortak sorunlar, biri kişisel, diğeri bil-
gisel olmak üzere iki sebebe bağlanabilir:

Kişisel sebebin özünde korku, endişe ve sorumluluktan kaçma vardır. Bu yapıda olanlar, tercümelerinde Arapça kelimelere çokça yer verir-
ler. Endişelerinin bir ifadesi olarak da çokça parantez açarlar:

Allah'ı anmak demezler, **Allah'ı zikretmek** derler; Allah'ın bilmesi demezler, Allah'ın ilmi derler; Allah'ın yaratması demezler, halk etmesi der-
ler. Allah'ın vermesi, demezler, Allah'ın rızıklandırması derler. Allah'ın sor-
gulaması çabuktur demezler, Allah, hesabı seri olandır derler. Şükür Allah'a demezler, Hamd Allah'a mahsustur deyip bütün sorumluluğu Arapça kelime-
lere yüklerler.

Bilgisel sebebin özünde ise Türkçe ve klasik Arapça Eğitimi'ndeki **yetersizlik** yatmaktadır. Bu eğitim anlayışıyla yetişenler, Arap dil zevkinin Türkçe'de dahi aynen devam ettiğini zannederler. Türkçe'yi ve Türk okuyucu-
sunu hiç umursamazlar. Hatta onlara göre ayetin manası öyle muhteşemdir ki, bunun karşılığını Türkçe gibi yetersiz bir dil ile ifade etmek asla mümkün değildir. Yani, kabahat kendisinde değil, yetersiz olan Türkçe'dedir. Yetersiz-
liklerini ise " *Türkçe ihmal edildi, ya da tercüme harfi yapıldı* " gibi ifadelerle hafifletmek isterler.

Birkaç örnek:

a. ait / kendi zamirli cümlelerde

2/1. ذلك الكتاب لا ريب فيه .	<i>Sadece bu kitapta, şüphe yoktur</i> şeklinde tercüme edilmesi gereken ayeti.
	<i>Bu, o kitaptır ki, kendisinde hiç şüphe yoktur. HBC.</i> Şeklinde tercüme edebilirler.

Neden böyle tercüme ediyorlar? Elbette kendilerince haklı sebepleri vardır.

Onlara göre:

1. Ayetteki ذلك الكتاب Arapça'da mübtedadır / özne. Türkçe'ye de özne olarak yansıtılması gerekir.
2. Ayetteki فيه mecrurunda / zarf tümleci mübtedaya dönen bir ait / kendi dönüş zamiri vardır. Bunun da aynen yansıtılması gerekir.
3. Ayet bir isim cümlesi olduğu için, biraz da te'kitli tercümesi gere-
kir.

Halbuki ayet, Sibeveyh'in beşinci formülü *عمرٌ ضربه زيدٌ Zeyd sadece Amrı dövdü* şeklinde söylenmiş son derece basit bir isim cümlesidir. Tercüme açısından ikinci formüle *إياك نعبد sadece sana kulluk ederiz'e* benzer.

Sonuç olarak, ayetteki *Kitap*, aslında mecrurdur / zarf. Arapça'da edebî / baskılama maksadıyla özne konumunda söylenmiştir.¹⁰

Nitekim Arapça'da mefuller ve mecrurlar, edebî maksatlarla mübteda yapılıncı, (5. Formül) **kendi / dönüş zamirinin** söylenmesi Arapça'da vacip / vacibü'z-zikr iken,¹¹ Türkçe karşılığı olan baskılı ve sıfatlı cümlelerde gizlenmesi vaciptir / **vacibü'l-istitar'**.¹² Bu tercümenin sahibi Merhum H. B. Çantay, ayetin sanki fotoğrafını çekercesine Arapça'da vacibü'z-zikr olan dönüş zamirini, aynen Türkçe'ye yansıtmış, fakat Türkçe'de gizlenmesi vacip / mutlaka gerekli olduğu halde Türk dil mantığı ve zevkini dikkate almadan yaptığı tercüme, görüldüğü gibi son derece kulak tırmalayan bir tercüme olmuştur.

b. Dönüş zamirinin gizlendiği baskılı ayetlerde de benzer yanlışlıklar halâ tekrarlanmaktadır. Aşağıdaki ayette, *الله* lafzı aslında bir isim tamlamasının **belirteni / muzafun ileyh** *الله سريع* olduğu ve sırf sanatlı olması için geçici olarak mübteda yapıldığı halde, sanki gerçek özne imiş gibi,

2/202. <i>والله سريع الحساب.</i>	a. <i>Allah, hesabı seri olan</i> dır şeklinde tercüme edilebilmektedir.
	b. <i>Allah'ın sorgulanması çabuktur.</i>

Bereket ait **zamiri**, izafet dolayısıyla **gizlenmiştir**. Şayet gizlenmesinde ayet, ait zamirli olarak *الله سريع حسابته* şeklinde olsaydı, muhtemelen tercüme: *Allah, kendisinin hesabı seri olan*dır şeklinde yapılacaktır.

c. Fail / özne konumlu, (en / ecek) **sıfat ve sıla cümlelerinin** tercümelerinde giderek bir düzelme göze çarpmakla beraber, meful konumlu (dık / eceği) sıfatlarda rahatsızlıklar devam ediyor.

5/54. <i>...A فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه.</i>	a. <i>Allah, sevdiği ve onların O'nı sevdiği... bir millet getirecek. Dİ:</i>
	b. <i>Allah öyle bir kavim getirecek ki, Allah onları, onlar da Allah'ı sevecekler. AD.</i>
	c. <i>Allah, sevdiği ve de Kendisini seven bir millet getirecektir. MÇ.</i>

¹⁰ Aslında *sadece* 'ye gerek yoktur. Herkes baskının nereye yarılaçağını bilemeyebilir düşünceyiyle ilave ettik.

¹¹ Dr. Mehmet Çakır, Sibeveyh Öğretim Yöntemi ve Koyduğu Bazı Nahiv Kuralları, s. 111. Anadolu Mat. 1994, İzmir.

¹² El-Kavaninü'l-Külliyeye li Dabtu'l-Lügati't-Türkiyye, s. 86. Terc. Doç. Dr. M. Çakır, Özkan Mat. 1999, Ankara.

2/185... شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى... B	<p>a. Ramazan ayı ki onda Kur'an ... indirildi. Dİ.</p> <p>b. Ramazan ayıdır ki, bu ayda Kur'an ... indirildi.</p> <p>c. Kur'an. ... Ramazan ayında indirilmiştir. (M.Ç.) zan, baskılı</p>
--	--

Aa. onların O'nu sevdiği tercümesinde يحبونه deki zamir, meful zamiri olduğu halde ait zamiri imiş gibi **dık'lı** tercüme edilmiş, halbuki ait, يحبهم deki çoğul zamiridir. Tercüme Ac. örneğindeki gibi özne konumlu en ile yapılmıydı.

B ayetinde ay, mecrur / zarf konumludur. İyelik zamiri ise haber / yüklem konumludur. Tercüme c 'deki gibi Ramazan'ın **zan**'ı baskılanarak yapılmalıdır.

d. Dolaylı cümleler: (-diğini / -eceğini söylemek, bil-, san-...)

Dolaylı cümlelerde, özellikle mastar harfi elif nun / -dığı, -eceği maddesinin tercümelerinde de giderek iyileşme var. Ama cümlelerdeki zan hükmüne rağmen bir bağlaç olan mastar harfi halâ **şüphesiz** esaretinden tam olarak kurtulmuş değil:

53/40 أم لم يتبا... أن سعيه سوف يرى	a. Onun çalışması şüphesiz görülecektir. Dİ
*	b. Emeğinin pek yakında semere vereceği ...
و الأثرز وازرة و زر الخرى	a. Kimsenin, başkasının günahını çekmeyeceği ... MÇ.

e. Edilgen / meçhul fiiller:

Arapça meçhûl fiillerin tercümelerinde yapılan hatalar, Türkçe fiil yapısının Arapça mantığına uydurulmak istenmesinden kaynaklanıyor. Türkçe'de hiçbir fiil, iki ve üç nesne almaz. Arapça'da ise 6 adet fiil, üç meful: 200 kadar fiil de çift meful alır. Dolayısıyla bunların çoğu, Türkçe dil mantığı ve zevkine uymaz.

Ayrıca Arapça'da meful alsın almasın Türk dili zevkine uymayan 500 kadar fiil vardır.¹³ Dolayısıyla bu tür fiillerin meçhul yapısını Türkçeye uydurmaya çalışmak manâsız olur.

Burada yapılması gereken, Arapça'yı Arapça mantığına; Türkçe'yi de Türkçe mantığına göre değerlendirmektir:

¹³ Bkz. Dr. Abdurrahman Özdemir, Kur'anda Geçişlilik Bakımından Türkçe'ye Uymayan Fiiller 1999.

(Basılmamış doktora tezi).

و أنتم لا تظلمون	a. Siz zulmolummazsınız. AD.
	b. Size zulmedilmez. MÇ.

Görüldüğü gibi أنتم / siz, Arapça'da özne; Türkçe'de tümleçtir. Çünkü bu fiil, Arapça'da geçişli, Türkçe'de geçişsizdir. Meçhul yapısı da elbet farklı olacaktır.

f. İsm-i fail / fiilimsi: -en, dık, mış, ecek, ır, ıcı.

sıfat-ı müşebbehe / isimler: -ı, ık, ge, gen, gin...(50'den fazla)

Türkçe'de sıfat fiil türeten 6 ek olduğu halde, Kur'an mütercimleri bunlardan en çok en ve ıcı'yı kullanırlar. Diğerlerine de çeşni olarak yer verilmelidir:

عالم الغيب، ذائقة الموت، سميع الدعاء، تواب رحيم	a. Gaybı bilendir / bilicidir. Ölümü tadandır / tadıcıdır. Duaları işitendir / işiticidir...
	b. Gaybı bilir. Ölümü tatmıştır / tadar / tadacaktır. Duaları işitir....

Elli küsur isim kalıbından ise ya pek azını kullanırlar ya da hiç kullanmazlar, çoğunlukla Arapça aslını tercih ederler. Birkaç örnek, birkaç öneri:

عزيز / حكيم / غني / حليم / رؤف / غفور / ذو الفضل واسع / عليم...	a. Aziz / hikmetli, hikmet sahibi / müstağni / halim / raûf / gafûr / fazilet sahibi / geniş / bilen, bilir...
	b. güçlü / egemen / zengin, varlıklı / nazik / hassas / af canlısı / erdemli / kapsamlı / bilge

g. Bilimsel yanlışlıklar:

Tercümelelerde bilime ters düşen mantığı zorlayan yanlışlıklar da oluyor:

حتى إذا بلغ مطلع الشمس وجدها تطلع على قوم لم نجعل لهم من دونها سترا. 18/90	a. sonunda güneşin doğduğu yere ulaşıncı, güneşi, kendilerini elbise, bina gibi şeylerle örtmediğimiz bir millet üzerine doğuyor buldu. (Dİ. Heyet)
	b. Sonunda güneşin doğduğu yere ulaşıncı, onu güneşten başka bir şeyle örtmediğimiz bir kavim üzerine doğar buldu. (ÖRD)
	c. Sonunda hepten günlük güneşlik bir yere vardı ve güneşin yöre halkı üzerinden hiç eksik olmadığını gördü.. (MÇ)

Bîrûnî'nin verdiği bilgiler doğrultusunda¹⁴ tercümenin, c örneği gibi yapılması gerekir.

Bu ayetten, seyahatin doğuya değil, kuzey kutbuna doğru olduğu anlaşılıyor. Nitekim **Bîrûnî**'nin sözünü ettiği Yakut / Ye'cûc? Türkleri Kuzey Sibiry'a da yaşarlar.

Sonuç:

Güzel tercüme eserin asıl sahibine olduğu kadar, okuyucuya da saygı ifade eder. Yapılan tercüme ile namaz kılacak değilsek buruk bir çeviri yapmanın ve okuyucuyu soğutmanın ne gereği var? Güzel çeviri, metnin anlamını, yorum katmadan açık, anlaşılır söz ve sözcüklerle aktarmak olmalıdır. Maksudumuz, kimseyi incitmek ve eleştirmek değildir. Bildiklerimizi hayatta iken ortaya koymaktır.

Bu ülkeyi muasır medeniyet seviyesine ulaştırıp düze çıkarmak istiyorsak, ileri ülkelerin 6 saniyede yaptığını 60 saniyede değil, 4 saniyede yapmak zorundayız.

Bizler, bin bir türlü mahrumiyetler içerisinde mecburen klasik yetiştik, yapabildiğimiz kadar kendimizi yenileyip güncelleştirebildik. Gençlerin bizlere göre çok iyi durumda olduklarının farkındayız. Artık onlar Arapça'yı matematiksel olarak öğreniyorlar. Bir on yıl sonra onların yapacağı Kur'an tercümelerinin en az Kur'an kadar muhteşem olacağından eminim. Bunu görür gibi olduğum için de çok mutluyum.

¹⁴ Arapça'da *mef 'ul* ve *mef 'al* kalıplarının, eylemden mastar, zaman ve yer ismi olmak üzere üç farklı anlamı vardır. Mesela doğmak fiilinden a. *doğuş* eylemi; b. *doğum*, bu eylemin zamanını; c. *doğu* ve *doğak* ise eylemin meydana geldiği yeri ifade eden isimlerdir. Ayetteki *math'u* ismine, doğu anlamı verilirse, yapılan tercümede görüldüğü gibi hata kaçınılmaz olur. *M* yapım ekli *doğum* ismi ise başka manâları yanı sıra anlak bir eylemi değil, *ekim*, *kasım*, *katım*, *kırkım* isimlerinde olduğu gibi, bir aydan üç aya kadar değişen daha uzun bir süreci ifade eder. Bilindiği gibi kutublarda güneş üç ay doğum / güneşlik; bir üç ay da batım halindedir. Zülkarneyn muhtemelen Yakutlar / Ye'cûc'ler ülkesine güneşin batmadığı, hep doğum halinde / erken kuşluk / yani hepten günlük güneşlik olduğu bir dönemde varmıştır.

Dünyaca ünlü Türk Coğrafya ve Astronomi bilgini **Bîrûnî** (965-1048) Gazneli Mahmut'un sarayında bulunduğu bir sırada, Bir gurup **Yakut** Tüccarı, ticarî takas maksadıyla Başkent Gazne'ye gelirler. Sultan'a yaptıkları nezaket ziyaretinde ülkelerinde güneşin altı ay hiç batmadığını söyleyince Sultan köpürür, hatta sınır dışı edilmelerini emreder. Fakat, **Bîrûnî**, yukarıda tercümesini verdiğimiz, 18/90. ayetini yorumlayarak Sultan'ı teskin eder. Ayrıntı için bkz. Süleyman Feyyaz, el- **Bîrûnî**, Alimü'l-Coğrafya el-Felekiyye, Kahire, 1992, s. 43.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ	1.	Esirgeyip bağışlayan Allah adıyla
الحمد لله	2.1.	Şükür Allah'a,
ربّ العالمين	2.2.	Kainatı çekip çevirene,
الرحمن الرحيم	3.0.	Esirgeyip bağışlayana.
مالك يوم الدين	4.0.	Kıyamet gününün sahibine.
إياك نعبد	5.1.	Ya Rab! Sadece sana kulluk ediyor.
وإياك نستعين	5.2.	Sadece senden yardım istiyoruz.
إهدنا الصراط المستقيم	6.0.	Bizlere de nasib et doğru yolunu!
صراط الذين أنعمت عليهم	7.1.	Başına tac ettiğin kulların yolunu.
غير المغضوب عليهم ولا الضالين (أمين)	7.2.	Şöyle, azıp sapmadan, öfkene muhatap etmeden! (N'olur!)

Bu bir örnektir.

KAYNAKÇA

- Ateş, Süleyman**, (SA) Kur'ânı Kerim ve Yüce Meâli. İst. 1998.
- Banguoğlu, Tahsin**. Türkçenin Grameri, Bahâ Matbaası. İst. 1974.
- Çakır, Mehmet**. (MÇ)
- Sibeveyh Öğretim Yöntemi ve Koyduğu Bazı Nahiv Kuralları, Anadolu Matbaası, İzmir, 1994.
 - El- Kavânînü'l-Küllîyye li Dabt'l-Lügati't-'Türkiyye. Tahkîk, Kilisli Muallim Rifat Bilge, Takdim. Prof. Dr. Fuad Köprülü, Tercüme ve Düzenleme Doç. Dr. Mehmet Çakır, Özkan Matbaası, Ankara, 1999.
 - El-Cümletü'r-Riyâziyye fi'l-Lügati'l-'Arabîyye, Özkan Matbaası, Ankara, 1999.
- Çantay, Hasan Basri**, (HBÇ) Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm. İst. 1979.
- Davudoğlu, Ahmed**, (AD) Kur'ân-ı Kerim ve İzahlı Meâli (Türkçe Anlamı). İst. 1981.
- Diyanet İşleri Başkanlığı**, (Dİ) Kur'anı Kerim ve Türkçe Anlamı. Heyet: (Lutfi Doğan: Hasan Hüsnü Erdem: Yusuf Ziyaeddin Ersal: Hüseyin Atay: Yaşar Kutluay: Mahir İz: Osman Keskioglu; M. Ziya Bilgin; Mehmet Hatipoğlu). Ankara, 1983.
- Doğrul, Ömer Rıza**, (ÖRD)Tanrı Buyruğu. İst. 1943.
- Ebü'l-'Atâhiyye**, el-Envâru'z-Zêhiye fi Dîvânî Ebî '-l-'Atâhiyye, Beyrut, 1887.
- Kaya, Selahaddin**, (SK) Tefsirli Kur'ânı Kerîm Meâli. İst. 1998.
- Öztürk, Yaşar Nuri**, (YNÖ) Kur'an-ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri. İst. 1999.
- Sibeveyh, el- Kitâb**, I-II. Tahkîk, Abdü's-Selâm Hârûn, I-V, Kahire, 1988.
- Süleyman Feyyaz**, el-Bîrûnî. Alimü'l-Coğrafiya ve'l-Felekiyye, el-Kahira, 1992.
- Yazır, Muhammed Hamdi**, (MHY)Hak Dini Kur'ân Dili. İstanbul. 1971.

Qur'anic Translations in Terms Perceptions

ABSTRACT

Text must be understood when it is read. Ununderstood expressions cansive conplete and spiritual damages to those who try to perceive them. Ambiguous Qur'anic translations can affect sincere muslims deeply. Essantially, in this kind of situations, it is obvious that the translator does not know enough Turkish rather than Arabic. Turkish translations of the Qur'an must be done according to not the Arabic mentality, but Turkish mentality. There are scientific mistakes in the translations. Those who want to translate the Qur'an into Turkish must renew themselves in both Arabic and Turkish.

İLKÖĞRETİM ve ORTAÖĞRETİM ÖĞRENCİLERİNİN DİN KÜLTÜRÜ ve AHLAK BİLGİSİ DERSİNE KARŞI TUTUMLARI

Doç.Dr. Mevlüt KAYA*

ÖZET

Araştırmada, ilköğretim ve ortaöğretim öğrencilerinin bazı bağımsız değişkenler açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine karşı tutumları incelenmiştir. Araştırmanın örneklemini, Samsun ilindeki ilköğretim ve ortaöğretim düzeyinde değişik okullardan tesadüfi olarak seçilen 944 öğrenci oluşturmuştur. Araştırmada bilgi toplamak amacıyla "kişisel bilgi anketi" ile "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Tutum Ölçeği" kullanılmıştır. 20 maddelik Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Tutum Ölçeğinin Cronbach Alpha güvenirlik katsayısı 0.93 ve ölçeğin maddelerinin birinci faktör yükleri 0.51- 0.76 arasında bulunmuştur. Bu ölçüler, ölçeğin güvenilir ve geçerli olduğunun kanıtı sayılmıştır. Anket ve ölçek yoluyla toplanan veriler "varyans analizi" ile değerlendirilmiştir. Araştırma sonucunda, ilköğretim ve ortaöğretim öğrencilerinin büyük çoğunluğunun (%86'sının) Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine karşı tutumlarının olumlu olduğu anlaşılmıştır. Ayrıca, öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine karşı tutumları ile bazı bağımsız değişkenler arasında önemli bir ilişki olduğu görülmüştür. Bu bağımsız değişkenlerden bazıları şunlardır: Öğrencilerin okul düzeyi, anne-babanın öğrenim ve dindarlık düzeyi, annenin çocuğa karşı tutumu, ailenin çocuğuna dinî bilgi vermek isteyip istememesi, öğrencinin okul dışında dinî eğitim almış olup olmaması, öğrencilerin ders kitaplarını beğenip beğenmemesi, öğrencilerin derste yeterli bir dinî bilgi alıp alamadığını algılaması, öğrencilerin derste başarı düzeyi, öğrencilerin ders öğretmenini sevip sevmemesi, ders öğretmenlerinin öğrencilerine karşı tutumları, öğrencilerin öğretmenin ders işleme yöntemini beğenip beğenmemesi.

GİRİŞ

Din, insanla birlikte doğmuş ve onunla devam eden bir kurumdur. Tarihin hiçbir döneminde dinden uzak bir insan toplumu gösterilemez.¹

"Din eğitimi tarihin her döneminde ve her toplumda bir ihtiyaç olarak görülmüştür. Din eğitimi, toplumlarda önceleri aile ve dinî kurumlarda yapılırken, daha sonraları okul programlarına girmiştir. Osmanlı döneminde, Din

* O.M.Ü.İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

¹ Osman Cilâcı, "Günümüzde Din İhtiyacı ve Din Eğitimi" *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:3, Konya, 1990, s.191.

dersleri daha çok medrese ve sıbyan mekteplerinde okutulmuştur. Bu okulların programlarının ağırlığını Dinî dersler oluşturmuştur.²

Cumhuriyet döneminde, genel eğitim veren okulların programlarında 1924 yılında Din derslerine yer verilmiştir. Ancak, 1939-1948 yılları arasında Din dersleri okul programlarında yer almamıştır. 1949 yılından itibaren ilk ve orta öğretim programlarına tekrar giren Din dersleri 1982 yılına kadar isteğe bağlı olarak okutulmuştur. 1974 yılında ise, okullarda Ahlak dersi okutulmaya başlanmıştır.³

1982 Anayasasının 24.maddesinin “Din kültürü ve ahlak öğretimi ilk ve ortaöğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır.” hükmü gereği⁴, Din dersi ve Ahlak dersi birleştirilerek Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi adı altında 1982 yılından bu yana ilköğretim okullarında haftada 2 saat ve ortaöğretim okullarında haftada 1 saat olarak okutulmaktadır.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programında ilk ve ortaöğretimde bu dersin genel amacı, Türk Milli Eğitiminin amaç ve ilkeleri doğrultusunda “Öğrencilere İslam Dini ve ahlak ile ilgili yeterli temel bilgi kazandırmak, iyi ahlaklı ve faziletli insanlar yetiştirmek; vatan ve millet sevgisi kazandırarak milli birlik ve beraberliği sağlamak”⁵ şeklinde belirtilmiştir.

Din ve ahlak öğretiminin amaçları arasında bilişsel davranışlar yanında duyuşsal davranışlar da yer almaktadır. Bilişsel davranışlar bilgiler, duyuşsal davranışlar ise tutumlarla ilgilidir. Duyuşsal davranışlardan olan tutumlar, insanın duygularını içeren davranışlardır.⁶ Din ve ahlak eğitiminde, ahlaki davranışları benimsemek ve dine karşı olumlu tutum içinde olmak, dinî ve ahlakî bilgilere sahip olmak kadar önemlidir.

Genel olarak, okullardaki derslerin öğretim programlarında duyuşsal amaçların bilişsel amaçlara göre daha az yer aldığı görülmektedir. Okullarda ele alınan konuların çok azı duygu seviyesinde işlenebilmektedir. Okullarda yapılan çalışmaların çoğu bilgi alanına dönüktür.⁷ Bu durumun en önemli nedenleri olarak, duyuşsal amaçlara ulaşmanın ve bunların somutlaştırılmasının zor olması, alışılmış öğretim yöntemleriyle kazandırılmasının ve değerlendirilmesinin güçlükleri sayılabilir.⁸ Duyuşsal davranışlar muğlak olduğu için açıkça tanımlanamamaktadır. Örneğin “İslâmın ve imanın şartlarını say-

² Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, A.Ü.Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayını, Ankara, 1989, s.80.

³ Hüseyin Peker, *Din ve Ahlak Eğitiminin Psikolojik ve Metodik Esasları*, Samsun, 1991, s.20.

⁴ *Türkiye Cumhuriyeti Anayasası*, Tarih:18.10.1982, Kanun No:2709, Madde:24.

⁵ *İlköğretim ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Programı*, Milli Eğitim Bakanlığı Tebliğler Dergisi, Tarih:29.03.1982.

⁶ Hasan Bacanlı, *Duyuşsal Davranış Eğitimi*, Nobel Yayınları, Ankara, 1999, s.7.

⁷ Beyza Bilgin ve Mualla Selçuk, *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri*, Gün Yayın-cılık, Ankara, 1997, s.124.

⁸ Bacanlı, *a.g.e.*, s.8.

ma” davranışına göre, “Erdemli ve ahlaklı olma” davranışı daha fazla muğ-
laktır.

Duyuşsal davranışların önemli bir kısmını oluşturan tutum, bir kimse-
nin herhangi bir objeye karşı olumlu ya da olumsuz davranış göstermedeki
duygusal eğilimidir. Tutum objesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi oldu-
ğunda; bu derse karşı bir öğrencinin tutumu henüz gelişmemiş ise tutumu
“nötr”, bu dersi beğenmiyor ve reddediyor ise tutumu “olumsuz”, bu dersi
seviyorsa tutumu “olumlu”dur. Genellikle bir derse karşı olumlu tutum, derste
başarılı olma, dersin konularına ilgi duyma, konuların önemini görebilme
sonucunda oluşur.⁹

Eğitim ve öğretimde tutum iki açıdan önem taşımaktadır. Birincisi,
öğrencinin okula, derse ve öğretmene karşı geliştirdiği tutum öğrencinin başa-
rısını etkilemektedir. Bu nedenle, öğrencinin yeteneği ve ilgisi kadar tutumu-
nun da bilinmesi gerekir. İkincisi ise, eğitimin önemli amaçlarından biri ola-
rak, öğrencilerin belli kurum, değer ve faaliyetlere karşı olumlu tutum ile
yetiştirilmesidir.¹⁰ Din ve ahlak eğitiminin amacı, öğrencilere dinî ve ahlakî
davranışlara karşı olumlu tutumlar kazandırmaktır.

Dine karşı tutum ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ve bu dersin
öğretmenine karşı tutum arasında yakın bir ilişki vardır.¹¹ Din Kültürü ve
Ahlak Bilgisi dersi öğretmenini seven ve olumlu tutum içinde olan öğrenci, bu
dersi genellikle sevmekte ve olumlu tutum geliştirebilmektedir. Din Kültürü
ve Ahlak Bilgisi dersine karşı olumlu tutum geliştiren öğrencinin giderek dinî
tutumu da olumlu yönde oluşabilmektedir.

Öğrencilerin derslerle ilgili duygusal özellikleri (derslere karşı olan ilgi,
tutum ve özgüven), öğrencilerin dersteki başarısının dörtte birini (%25’ini)
açıklayabilmektedir.¹² Bir başka ifade ile, öğrencinin derslere karşı geliştirdiği
duygusal özelliklerinin öğrenme düzeyine etkisi, yaklaşık olarak toplam et-
kenlerin dörtte biri (%25’i) kadardır. Öğrencilerin duygusal özellikleri ile
başarısı arasında önemli bir ilişki bulunmaktadır. Başarı ile duygusal özellikler
karşılıklı olarak birbiriyle etkileşmektedir. Yani, başarı duygusal özellikleri,
duygusal özellikler de daha sonra başarıyı etkilemektedir. Bir dersteki başarı
ya da başarısızlık sonuçta öğrencinin bu derse karşı nasıl bir tutuma sahip
olduğunu ve onun bu konuda daha çok öğrenmeye istek duyup duymadığını
belirleyen başlıca etken olmaktadır. Öğretmen, öğretimin kalitesini artırarak
duygusal özelliklerin etkisini olumlu yönde değiştirebilir. Bunun için, öğren-
ciye başarı zevki tattırılmalı ve tatmin olma fırsatı verilmelidir.¹³

⁹ M.Fuat Turgut, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme Metotları*, Ankara, 1984, s.155.

¹⁰ Cemal Yıldırım, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, ÖSYM Eğitim Yayınları, Ankara, 1983, s.51.

¹¹ Mevlüt Kaya, *Din Eğitiminde İletişim ve Dinî Tutum*, Etüt Yayını, Samsun, 1998, s.167.

¹² Benjamin S.Bloom, *İnsan Nitelikleri ve Okulda Öğrenme*, Çev.:D.Ali Özçelik, Millî Eğitim Basımevi, Ankara, 1979, s.102.

¹³ Nurettin Fidan, *Okulda Öğrenme ve Öğretme*, Alkım Yayını, Ankara, 1985, s.205.

Öğrenci Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine olumlu tutum geliştirirse, bu dersle ilgili ödevleri yapar, derse istekli çalışır. Aksine, derse olumsuz tutum geliştirirse derse girmek istemez, derse katılmaz, ödevlerini yapmada çatişmaya girebilir.¹⁴ Bir derse karşı öğrencinin olumlu tutuma sahip olması; onun karşılık verme isteği göstermesi, karşılık vermekten tatmin olması, olumlu bir yönü, bir değeri olduğunu kabullenmesi ve bir değer olarak kabulüne taraftar olması demektir.¹⁵ Öğrencilerin sevdikleri bir derse çalışma eğilimleri ve başarılı olma arzuları, sevmedikleri derse göre daha fazla olduğu görülür. Derse karşı tutumun olumlu olduğu derslerde motivasyonu da yüksektir.

Öğrencilerin hoşuna giden yaşantılar sağlayan öğretmenlerin dersi genel olarak sevilir ve o derse karşı olumlu bir tutum gelişir. Bu nedenle öğretmenler derslerini zevkli hale getirmeli, kendilerini öğrencilere sevdirmeli, öğrenciye iyi örnek olmalı, cezadan kaçınmalı ve ödüllü cömertçe kullanılmalıdır.¹⁶ Öğretmenler öncelikle bilgiyi öğretmeyi değil, dersi ve bilgiyi sevmeyi öğretmelidir. Öğrenciye bilgi sevdirecek olursa, öğrenciler bilgiyi bulur ve öğrenirler.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine karşı olumlu tutum geliştiren öğrenciler, bu dersin çalışmalarına daha istekle katılır ve başarıları artar. Bu nedenle, derslerde bilgi ve beceriyle ilgili davranışlara ağırlık verirken, dersin duygu ve tutum boyutu ihmal edilmemelidir. Çünkü din, ahlak ve karakter eğitiminin duyuşsal yönü, bilişsel yönüne göre daha fazla önem taşımaktadır.

Bir ders, konu, öğrenme ve benzeri şeylere yönelik tutum ile başarı arasındaki ilişkileri belirlemek amacıyla yurt içinde ve yurt dışında araştırmaların arttığı ve önem kazandığı görülmektedir. Ancak, ülkemizde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine yönelik öğrencilerin tutumunu araştıran bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu araştırmada, ilk ve ortaöğretim öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine yönelik tutumlarını etkileyen etmenleri belirlemek amaçlanmıştır. Öğrencilerin DKAB dersine karşı geliştirdikleri tutumlarının ve bu tutumları etkileyen etmenlerin bilinmesi, derse karşı olumlu tutum geliştirme ve olumsuz tutumların olumlu yönde değiştirilmesi açısından önemli görülmektedir.

Bu araştırmada öğrencilerin sınıf ve öğrenim düzeyi, cinsiyeti, yaşı, yerleşim yeri, ailesinin ekonomik durumu, anne-babanın öğrenim düzeyi ve mesleği, anne-babanın çocuğuna karşı tutumu ve dindarlık düzeyi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersindeki başarısı ve bu dersin öğretmenini sevip sevmemesi, bu dersin işleniş yöntemi gibi değişkenler bakımından öğrencilerin

¹⁴ Gülten Ülgen, *Eğitim Psikolojisi*, Ankara, 1994, s.81.

¹⁵ Durmuş Ali Özçelik, *Eğitim Programları ve Öğretim*, ÖSYM Eğitim Yayınları, Ankara, 1989, s.109.

¹⁶ Mevlüt Kaya ve Aşkın Asan, "Dini ve Ahlakî Bilgi, Beceri ve Tutum Öğretiminin Etkili Yolları" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:9, Samsun, 1997, s.182.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine karşı tutumlarının farklılık gösterip göstermediği incelenmiştir.

Hipotezler

Araştırmanın hipotezleri aşağıdaki şekilde düzenlenmiş olup, bu hipotezler bulgular bölümünde test edilmeye çalışılmıştır.

1. Cinsiyete göre öğrencilerin DKAB (Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi) dersine karşı tutumları arasında önemli bir fark yoktur.
2. Sınıf, okul ve yaş düzeyi yükseldikçe, öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutum düzeyi düşmektedir.
3. Yerleşim yerine göre, kırsal kesim öğrencilerinin DKAB dersine ilişkin tutumu, şehirlerde yaşayan öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumundan daha olumludur.
4. Ailenin ekonomik durumu yükseldikçe, öğrencilerin DKAB dersine karşı tutum düzeyi düşmektedir.
5. Anne ve babanın öğrenim düzeyi yükseldikçe, öğrencilerin DKAB dersine karşı tutum düzeyi düşmektedir.
6. Anne ve babanın mesleğine göre öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumları arasında önemli bir fark yoktur.
7. Anne ve babanın çocuklarına karşı tutumunu demokratik olarak algılayan öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumları, anne-babanın tutumlarını otoriter ve ilgisiz olarak algılayan öğrencilerin tutumlarına göre daha olumludur.
8. Anne ve babanın dindarlık düzeyi yükseldikçe, öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutum düzeyi olumlu yönde artmaktadır.
9. Çocuğuna okulda veya okul dışında daha fazla dinî bilgi vermek isteyen ailelerin çocuklarının DKAB dersine ilişkin tutumu, istemeyen ailelerin çocuklarının DKAB dersine ilişkin tutumuna göre daha olumludur.
10. Okulda DKAB dersini almadan önce ailede veya camide din eğitimi alan öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumu, almayan öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumundan daha olumludur.
11. DKAB ders kitaplarını beğenen öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumu beğenmeyen öğrencilere göre daha olumludur.
12. DKAB dersinde istediği düzeyde yeterli bir din ve ahlak bilgisi alabildiği görüşünde olan öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumu, yeterli bir din ve ahlak bilgisi alamadığı görüşünde olan öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumuna göre daha olumludur.
13. DKAB dersinde başarılı olan öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumu, bu derste başarısız olan öğrencilerin tutumuna göre daha olumludur.

14. Okulda diğer derslerdeki genel başarı düzeyi yüksek olan öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutum düzeyi daha yüksektir.
15. DKAB dersi öğretmenlerini seven öğrencilerin DKAB dersine ait tutumları, DKAB dersi öğretmenlerini sevmeyen öğrencilerin-bu derse ilişkin tutumlarından daha olumludur.
16. DKAB dersi öğretmenlerinin öğrencilere karşı tutumunu demokratik olarak algılayan öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumları, öğretmenin tutumlarını otoriter ve ilgisiz algılayan öğrencilerin tutumlarına göre daha olumludur.
17. DKAB dersi öğretmenlerinin ders işleme yöntemini beğenen öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumları, beğenmeyen öğrencilerin tutumlarına göre daha olumludur.
18. Arkadaşlarının dine karşı tutumu olumlu olan öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumları, arkadaşlarının dine karşı tutumu olumsuz ve ilgisiz olanlara göre daha olumludur.
19. Televizyondaki dinî içerikli programları çoğunlukla izleyen öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumları, bu programları ara sıra izleyen ve hiç izlemeyen öğrencilere göre daha olumludur.

YÖNTEM

Evren ve Örneklem

Bu araştırmanın evrenini, Samsun ili ve ilçelerinde bulunan ilköğretim ve ortaöğretim okullarında 1998-1999 öğretim yılında kayıtlı bulunan öğrenciler meydana getirmektedir.

Araştırmanın örneklemini ise, Samsun ili ve ilçeleri ilköğretim okullarından 381 öğrenci ve ortaöğretim okullarından 563 öğrenci olmak üzere tesadüfi örnekleme yoluyla seçilen toplam 944 öğrenci oluşturmuştur. Örneklem seçiminde, okullarda her sınıf düzeyinden ve yerleşim yeri olarak da büyük şehir, kasaba ve kırsal kesimden öğrencilerin alınmasına çalışılmıştır.

Öğrencilerden bir kısmı anketteki bazı soruları cevaplandırmadıkları için "Bulgular ve Yorumlar" bölümündeki tabloların bazılarında genel toplam 944 sayısından daha düşük bulunmuştur.

Araştırmanın örneklemini oluşturan öğrencilerin ilköğretim ve ortaöğretim okullarına ve sınıflara göre dağılımı aşağıdaki tabloda verilmiştir:

İlköğretim Okulları	Sınıf	Sayı
Samsun 23 Nisan	6	43
Bafra Dedeoğaç	6	12
Ladik Atatürk	6	41
	Top.:	96
Samsun 23 Nisan	7	97
Bafra Dedeoğaç	7	17
Ladik Atatürk	7	32
	Top.:	146
Samsun 23 Nisan	8	41
Samsun G.S.Kefeli	8	64
Ladik Atatürk	8	34
	Top.:	139
	G.Top	381

Ortaöğretim Okulları	Sınıf	Sayı
Samsun N.Kemal L.	9	87
Bafra Anadolu L.	9	36
Ladik Çok Prog.L.	9	47
	Top.:	170
Samsun N.Kemal L.	10	55
Samsun End.Mes.L.	10	34
Bafra Anadolu L.	10	64
Ladik Akpınar A.Ö.L.	10	64
	Top.:	217
Samsun N.Kemal L.	11	48
Samsun End.Mes.L.	11	24
Bafra L.	11	55
Ladik Çok Prog.L.	11	49
	Top.:	176
	G.Top	563

Bilgi Toplama Araçları

1. Kişisel Bilgi Anketi:

Araştırmanın bağımsız değişkenlerini belirlemek amacıyla hazırlanan ankette 20 tane kapalı uçlu soru bulunmaktadır. Ankette öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumunu etkileyebileceği düşünülen ve DKAB dersine ilişkin tutum ile ilişkili olabileceği varsayılan 20 bağımsız değişken belirlenmiştir. Öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumunu etkileyebileceği düşünülen faktörler seçenekli soru haline getirilerek ankete konulmuştur. Anketin ön denemesi yapılarak, gerekli düzeltmeler yapılmıştır.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) Dersi Tutum Ölçeği:

Araştırmanın bağımlı değişkeni olan “öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumu” araştırmacı tarafından geliştirilen “DKAB Dersi Tutum Ölçeği” ile ölçülmüştür. DKAB Dersi Tutum Ölçeğinin hazırlanmasında başka dersler için geliştirilen tutum ölçeklerinden yararlanılmıştır.¹⁷

“DKAB Dersi Tutum Ölçeği”ni geliştirmek amacıyla önce 64 tutum maddesi tesbit edilmiştir. Hazırlanan bu listedeki maddelerin DKAB dersine karşı ilköğretim ve ortaöğretim öğrencilerinin tutumunu ne derece ölçebileceği, 1998-1999 öğretim yılı yaz yarı yılında “Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme” dersini alan Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi üçüncü sınıf öğrencilerinden 106 öğrenciye yazılı olarak sorulmuştur. Öğrenciler her maddeyi DKAB dersine karşı tutumu “iyi ölçer”, “kısmen ölçer”, “ölçemez” ve “kararsızım” seçeneklerinden birini işaretleyerek görüşlerini belirtmişlerdir. Her maddenin frekansları ve yüzdeleri bulunmuştur. “İyi ölçer” ve “ölçer” seçeneklerinin yüzde toplamı %90’nın üzerinde olan maddeler seçilerek 45 maddelik yeni bir taslak “DKAB Dersi Tutum Ölçeği” listesi oluşturulmuştur.

Hazırlanan 24 olumlu ve 21 olumsuz toplam 45 maddelik taslak “DKAB Dersi Tutum Ölçeği” ilköğretim ve ortaöğretimden örneklem olarak alınan 944 öğrenciye uygulanmıştır. Her bir madde, “Kesinlikle katılıyorum, Katılıyorum, Kararsızım, Katılmıyorum, Kesinlikle katılmıyorum” şeklinde Likert tipi eşit aralıklı ölçek üzerinde cevaplandırılmıştır.

“DKAB Dersi Tutum Ölçeği”ne öğrencilerin verdiği cevapların puanlanmasında olumlu maddelerde “Kesinlikle katılıyorum” seçeneğine 5,

¹⁷ Petek Aşkar, “Matematik Dersine Yönelik Tutumu Ölçen Likert Tipi Bir Ölçeğin Geliştirilmesi” *Eğitim ve Bilim Dergisi*, Cilt:11, Sayı:62, TED Yayını, Ankara, 1986, s.35; Gray Berberoğlu, “Kimyaya İlişkin Tutumların Ölçülmesi”, *Eğitim ve Bilim Dergisi*, Cilt:14, Sayı:76, TED Yayını, Ankara, 1990, s.23-25; Petek Aşkar, H.Yavuz, M.Köksal, “Bilgisayar Destekli Öğrenmeye Yönelik Tutum Ölçeği” *Eğitim ve Bilim Dergisi*, Cilt:15, Sayı:81, TED Yayını, Ankara, 1991, s.32; Nilgün Köklü, “Araştırmaya Yönelik Bir Tutum Ölçeğinin Geliştirilmesi” *Eğitim ve Bilim Dergisi*, Cilt:16, Sayı:86, TED Yayını, Ankara, 1992, s.34-36; Nilgün Köklü, “Bir İstatistik Tutum Ölçeğinin Güvenilirlik ve Geçerliliği” *Eğitim ve Bilim Dergisi*, Cilt:18, Sayı:93, TED Yayını, Ankara, 1994, s.44-45.

“Katılıyorum” seçeneğine 4, “Kararsızım” seçeneğine 3, “Katılmıyorum” seçeneğine 2 ve “Kesinlikle katılmıyorum” seçeneğine 1 puan verilmiştir. Olumsuz maddelerde ise puanlama olumlu maddelerin ters yönünde yapılmıştır. Öğrencinin her maddeden aldığı puanların toplamı, onun DKAB dersi-ne ilişkin toplam tutum puanını ortaya çıkarmıştır.

SPSS bilgisayar istatistik paket programında öğrencilerin ölçeğe verdikleri cevaplar değerlendirilmiş; madde puanları ile toplam puan korelasyonu bulunmuş ve faktör analizi yapılmıştır. Madde puanları ile toplam puan korelasyon katsayısı ve faktör analizinde 1. Faktör yükü yüksek bulunan 20 adet madde (11 olumlu ve 9 olumsuz madde) seçilerek araştırmanın verilerini veren “DKAB Dersi Tutum Ölçeği” oluşturulmuştur.

“DKAB Dersi Tutum Ölçeği”nden alınabilen en yüksek puan ($20 \times 5 = 100$), en düşük puan ise ($20 \times 1 = 20$)’dir.

“DKAB Dersi Tutum Ölçeği” maddelerinin madde-toplam puan korelasyon katsayıları ve birinci faktör yükleri aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) Dersi Tutum Ölçeği Maddeleri	1.Fak. Yüğü	M.-P. Korel.
1. DKAB çok sevdiğim bir derstir.	0.71	0.71
2. DKAB ders kitaplarını ilgiyle okurum.	0.62	0.62
3. DKAB ders konularını okumak benim için zevkli bir iştir.	0.63	0.63
4. DKAB dersi konularını öğrenmeye merak duymam.	0.51	0.52
5. DKAB dersi benim için gereksizdir.	0.58	0.58
6. DKAB dersi benim için ilgi çekici değildir.	0.68	0.68
7. DKAB dersi ile ilgili daha çok şey öğrenmek isterim.	0.60	0.60
8. DKAB dersi ile ilgili ödevleri yapmak bana zevk verir.	0.66	0.66
9. DKAB dersi konularını çalışırken zamanım zevkli geçer.	0.65	0.65
10. DKAB dersi konularını öğrenmek bana güven verir.	0.62	0.62
11. DKAB dersi seçmeli olsa, bu dersi seçmem.	0.63	0.63
12. DKAB dersi, benim için sıkıcı bir derstir.	0.76	0.76
13. DKAB dersinde mutlu olamam.	0.69	0.69
14. DKAB dersinden hoşlanırım.	0.68	0.67
15. DKAB dersine ayrılan ders saatlerinin fazla olmasını isterim.	0.65	0.66
16. DKAB dersine çalışmak hoşuma gitmez.	0.69	0.68
17. DKAB dersine çok önem veririm.	0.69	0.69
18. DKAB dersine girmekten hiç zevk almam.	0.69	0.68
19. DKAB dersinde derse katılmaktan mutluluk duyarım.	0.67	0.66
20. DKAB dersleri genellikle bıktırıcı olur.	0.66	0.66

Tabloda görüldüğü gibi, “DKAB Dersi Tutum Ölçeği” maddelerinin birinci faktör yükleri 0.51-0.76 arasında; maddelerin puanları ile ölçeğin toplam puanı arasında bulunan korelasyon katsayıları ise 0.52-0.76 arasında değişmektedir. Ayrıca, faktör analizinde ölçeğin birinci faktörle açıklanabilen varyans oranı %42.86, birinci faktör özdeğeri (eigenvalues) 8.57, ölçeğin KMO (Kaiser-Meyer-Olkin) değeri 0.95 ve Bartlett test değeri 8493.10 olarak bulunmuştur.

“DKAB Dersi Tutum Ölçeği” puanları üzerinde yapılan faktör analizi sonucu, maddelerin faktör yüklerinin birinci faktörde toplanması ve yüksek olması; madde puanları ile toplam tutum puanı arasında korelasyon katsayılarının önemli düzeyde yüksek bulunması “DKAB Dersi Tutum Ölçeği”nin geçerlik özelliğine sahip olduğunu göstermektedir. Ölçekteki her bir maddenin öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumunu ölçebildiği, dolayısıyla hazırlanan ölçeğin amacına hizmet ettiği ve geçerli olduğu söylenebilir. Ölçekteki tutum maddelerinin faktör analizi sonucu birinci faktör ile açıklanan varyans oranının %42.86 olarak bulunması, “DKAB Dersi Tutum Ölçeği”nin tek boyutlu bir ölçek olduğunun da göstergesidir.

“DKAB Dersi Tutum Ölçeği”nin Cronbach Alpha güvenlik katsayısı 0.93, tek ve çift maddelerin test-yarı test güvenilirlik katsayısı 0.89, ölçeğin ilk ve son yarısına ait test-yarı test güvenilirlik katsayısı ise 0.86 olarak bulunmuştur. Test-yarı test güvenilirlik katsayılarından, testin bütününe ait güvenilirlik katsayısı (Spearman-Brown formülü $r = 2r_y / 1+r_y$ ile) 0.89 olarak ortaya çıkmıştır. Çeşitli yollardan elde edilen güvenilirlik katsayılarının yüksek olması, DKAB Dersi Tutum Ölçeğinin güvenilir olduğunu göstermektedir.

Bilgilerin Toplanması

Araştırmanın bilgilerini toplamak amacı ile hazırlanan “Kişisel Bilgi Anketi” ve “DKAB Dersi Tutum Ölçeği” ilköğretim ve ortaöğretim öğrencilerine 1999 yılı Mayıs ayı içinde uygulanmıştır. Anketler Samsun merkez okullarında araştırmacının bizzat kendisi tarafından, Bafra ve Ladik ilçelerindeki okullarda ise DKAB öğretmeni olmayan farklı branştan iki öğretmen tarafından uygulanmıştır. Anketlerin bir sınıfta uygulanması yaklaşık 15-20 dakika almıştır.

Bilgilerin Analizi

“Kişisel Bilgi Anketi” ve “DKAB Dersi Tutum Ölçeği” yoluyla toplanan bilgiler SPSS bilgisayar istatistiksel paket programında işlenmiş ve istatistiksel analizleri yapılmıştır.

Bilgilerin analizinde, bağımsız değişkenlere göre öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumları incelenmiştir. Bağımsız değişken gruplarına düşen öğrencilerin sayıları (N), toplam grup içindeki yüzdeleri (%), gruplara düşen öğrencilerin DKAB dersi tutum puan ortalaması (X) ve standart sapmaları (S) hesaplanmıştır. Hipotezlerin test edilmesinde varyans analizi (ANOVA-F

Testi) ve t-testi kullanılmıştır. Çoklu karşılaştırmalarda ise Scheffe testinden yararlanılmıştır.

Hipotezlerin test edilmesinde en çok 0.05 hata payı kabul edilmiştir. Önemlilik düzeyleri 0.05'den büyük bulunduğu durumlarda, bu sonuçlar da ($p < 0.01$) veya ($p < 0.001$) olarak gösterilmiştir.

Bilgilerin istatistiksel analizi sonucu elde edilen sonuçlar "Bulgular ve Yorumlar" bölümünde tablolastırılarak verilmiştir.

BULGULAR ve YORUMLAR

Bu bölümde, araştırmada elde edilen bulgular sunulmuş ve bunlara dayalı olarak bazı yorumlar yapılmıştır.

1. Cinsiyete Göre Öğrencilerin DKAB Dersine Karşı Tutumları

Tablo-1: Cinsiyete Göre Öğrencilerin

DKAB Dersi Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Cinsiyet	N	%	X	S	SD	t	p
1. Erkek	582	62.6	77.4	15.1			
2. Kız	348	37.4	75.5	15.1	928	1.87	$p > 0.05$
Genel Toplam	930	100.0	76.7	15.1			Önemsiz

Anket uygulanan öğrencilerin %62.6'sı erkek, %37.4'ü kız öğrencidir. Kız öğrencilerin DKAB dersine karşı tutum puan ortalaması ($X=75.5$), erkek öğrencilerin tutum puanlarının ortalaması ise ($X=77.4$) olarak bulunmuştur. Kız ve erkek öğrencilerin DKAB dersi tutum puanları ortalaması arasında t-testi sonucu ($p > 0.05$) düzeyinde önemli bir fark görülmemiştir. Dolayısıyla, "Cinsiyete göre öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumları arasında önemli bir fark yoktur" hipotezi kabul edilmektedir.

Cinsiyet bakımından, ilköğretim ve ortaöğretim kız ve erkek öğrencilerinin DKAB dersine karşı tutumlarında bir farklılaşma olmadığı görülmektedir. Cinsiyet değişkeninin, öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumu üzerinde bir etkisinin olmadığı anlaşılmaktadır.

2. Okul, Sınıf ve Yaş Düzeylerine Göre Öğrencilerin DKAB Dersine Karşı Tutumları

Tablo-2: Okul Düzeylerine Göre Öğrencilerin

DKAB Dersi Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Okul Düzeyi	N	%	X	S	SD	t	p
1. İlköğretim	381	40.4	78.6	14.3			
2. Ortaöğretim	563	59.6	75.2	15.7	942	3.36	$p < 0.01$
Genel Toplam	944	100.0	76.6	15.2			Önemli

Anket uygulanan öğrencilerin %40.4'ünü ilköğretim, %59.6'sını orta-öğretim (lise) öğrencileri oluşturmuştur.

İlköğretim öğrencilerinin DKAB dersine ilişkin tutum puan ortalaması ($X=78.6$), ortaöğretim öğrencilerinin tutum puan ortalamasından ($X=75.2$) daha yüksek olarak bulunmuştur. İlköğretim ve ortaöğretim öğrencilerinin DKAB dersi tutum puan ortalamaları arasındaki farkın t-testi sonucu önemli olduğu görülmüştür.

İlköğretim öğrencilerine göre ortaöğretim öğrencilerinin DKAB dersine karşı tutum düzeyinin düşmesinin birçok nedeni bulunmaktadır. Bu nedenlerin birinin "din" kurumuna karşı yapılan olumsuz propagandaların olması, değişik basın-yayın yoluyla gençlerin bu iletişimle etkileşmesidir. Lise çağındaki öğrenciler, yaşantıları sonucu kendi kişiliklerine uygun bir felsefe ve düşünce sistemi oluşturur. Felsefi düşüncenin önemli bir kısmı, siyasî ve dinî tutumdur. Kişilik yapısının belirginleşmesi ile "din" kurumuna ve dolayısıyla DKAB dersine karşı gelişen olumlu ya da olumsuz yöndeki tutumun gücü de artar.

Tablo-3: Sınıf Düzeylerine Göre Öğrencilerin DKAB Dersi Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Sınıf Düzeyi	N	%	X	S	1	2	3	4	5	6
1. İlköğretim 6	96	10.2	76.0	15.8	.	-	-	-	-	-
2. İlköğretim 7	146	15.5	81.3	12.5	-	.	-	-	*	*
3. İlköğretim 8	139	14.7	77.6	14.8	-	-	.	-	-	-
4. Ortaöğretim 9	170	18.0	79.6	14.2	-	-	-	.	*	*
5. Ortaöğretim 10	217	23.0	73.6	16.2	-	*	-	*	.	-
6. Ortaöğretim 11	176	18.6	73.0	15.5	-	*	-	*	-	.
Genel Toplam	944	100.0	76.6	15.2						
S.D.=5/983	F=8.19	p<0.001	Önemli							*p<0.05

Tablo-3'de, anket uygulanan öğrencilerin %10.2'si ilköğretim 6.sınıf, %15.5'i 7.sınıf, %14.7'si 8.sınıfta, %18'i ortaöğretim 9.sınıf, %23'ü 10.sınıf ve %18.6'sı 11.sınıfta bulunmaktadır.

Sınıf düzeyleri bakımından öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumlarının değişip değişmediğine varyans analizi ile bakılmış ve ($p<0.001$) düzeyinde ortalamalar arasında önemli bir fark ortaya çıkmıştır. Çoklu karşılaştırmada, ortalamalar arasındaki farkın ilköğretim 7.sınıf ile ortaöğretim 10. ve 11.sınıflar arasında, ayrıca ortaöğretim 9.sınıf ile ortaöğretim 10. ve 11.sınıflar arasında önemli olduğu anlaşılmıştır. Ortaöğretim 10 ve 11.sınıflarda öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutum düzeylerinin düştüğü görülmektedir.

Tablo-4: Yaş Düzeylerine Göre Öğrencilerin DKAB Dersi Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Yaş Düzeyleri	N	%	X	S	1	2	3	4	5
1. 11-12 yaş	85	9.0	76.8	15.7	.	-	-	-	-
2. 13-14 yaş	248	26.3	79.0	13.9	-	.	-	*	-
3. 15-16 yaş	283	30.0	78.9	14.0	-	-	.	*	-
4. 17-18 yaş	292	30.9	72.5	16.1	-	*	*	.	-
5. 18 yaş ve büyük	36	3.8	74.0	18.3	-	-	-	-	.
Genel Toplam	944	100.0	76.6	15.2					
S.D.=4/939 F=9.08 p<0.001	Önemli				*p<0.05				

Tablo-4'de yaş düzeylerine göre öğrencilerin %9'u 11-12 yaş, %26.3'ü 13-14 yaş, %30.9'u 17-18 yaş ve %3.8'i 18 yaş ve üstünde dağılım göstermiştir.

Öğrencilerin DKAB dersi tutum puanları ortalamaları arasındaki fark, 17-18 yaş grubu ile 13-14 yaş ve 15-16 yaş grubu arasında önemli bulunmuştur.

Tablo-2, Tablo-3 ve Tablo-4'deki veriler birlikte ele alındığında "Sınıf, okul ve yaş düzeyi yükseldikçe öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutum düzeyi düşmektedir" şeklinde düzenlenen hipotezin büyük ölçüde doğrulandığı görülmektedir.

Bu araştırmada, ilköğretimden ortaöğretime doğru öğrencilerin sınıf ve yaş düzeyleri yükseldikçe öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutum puan ortalamalarının düşmesi ile başka bir araştırmada öğrencilerin matematik ve fen derslerine karşı tutumlarının ilkökul 5.sınıftan lise ve dengi okulların son sınıflarına doğru sürekli olarak olumsuz yönde değişmesinin gözlenmesi benzerlik göstermektedir.¹⁸

Gerek okul ve sınıf düzeyi, gerekse yaş düzeylerine göre öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumlarının olumsuz yönde değişmesinde, lise yıllarında soyut ve eleştirel düşünceye geçişin, arkadaş, kitle iletişim araçları ve eğitim gibi değişkenlerin etkisinin olduğu düşünülebilir.

¹⁸ Yaşar Baykul, *İlkokul Beşinci Sınıftan Lise ve Dengi Okulların Son Sınıflarına Kadar Matematik ve Fen Derslerine Karşı Tutumda Görülen Değişmeler ve Öğrenci Seçme Sınavındaki Başarı İle İlişkili Olduğu Düşünülen Bazı Faktörler*, ÖSYM Yayını, Ankara, 1990, s.42.

3. Yerleşim Yeriine Göre Öğrencilerin DKAB Dersine Karşı Tutumları

Tablo-5: Yerleşim Yeriine Göre Öğrencilerin DKAB Dersi Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Yerleşim Yeri	N	%	X	S	1	2	3
1. Köy	183	19.4	79.1	14.9	.	*	-
2. Kasaba-İlçe	283	30.1	73.0	15.7	*	.	*
3. Şehir-İl	475	50.5	77.8	14.7	-	*	.
Genel Toplam	941	100.0	76.6	15.2			
S.D.=2/983 F=11.98 p<0.001 Önemli					*p<0.05		

Yerleşim yerine göre öğrencilerin %19.4'ü köylerde, %30.1'i kasabalarda ve %50,5'i şehirlerde hayatının çoğunluğunu geçirdiği Tablo-5'de görülmektedir.

Hayatının çoğunluğunu geçirdiği yerleşim yerine göre, öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumlarının farklılaştığı varyans analizi sonucundan anlaşılmaktadır. Yerleşim yerine göre en düşük tutum puan ortalamasına sahip olarak kasabalarda yaşayan öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumu, köy ve şehirlerde yaşayan öğrencilerin DKAB dersine karşı olan tutum puanı ortalamasından farklılık göstermektedir.

Elde edilen bu sonuçlar, "Yerleşim yerine göre, kırsal kesim öğrencilerinin DKAB dersine ilişkin tutumu, şehirlerde yaşayan öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumundan daha olumludur." hipotezini kısmen doğrulamaktadır. Kasabalarda yaşayan öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumunun, şehirlerde yaşayan öğrencilerin tutumundan düşük bulunması ilginç bir sonuç olarak görülmektedir. Araştırmada elde edilen bu sonucun, bu konuda yapılacak başka araştırma sonuçları ile birlikte değerlendirilmesi daha sağlıklı yargılar ortaya çıkarabilir.

4. Ailenin Ekonomik Durumuna Göre Öğrencilerin DKAB Dersine Karşı Tutumları

Tablo-6: Ailenin Ekonomik Durumuna Göre Öğrencilerin DKAB Dersi Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Ekonomik Durum	N	%	X	S
1. Yüksek	90	9.6	75.2	16.7
2. Orta	816	86.9	76.7	14.9
3. Düşük	33	3.5	74.3	19.5
Genel Toplam	939	100.0	76.6	15.2
S.D.= 2/936 F= 0.88 p>0.05 Önemsiz				

Öğrencilerin %9.6'sı kendi algılamalarına göre ailelerinin ekonomik durumunu yüksek, %86.9'u orta ve %3.5'i düşük olarak görmektedir.

Ailenin ekonomik durumunu yüksek, orta ve düşük olarak algılayan öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumları arasında varyans analizi sonucu önemli bir fark görülmemiştir. Bu sonuca göre, “Ailenin ekonomik durumu yükseldikçe, öğrencilerin DKAB dersine karşı tutum düzeyi düşmektedir” hipotezi doğrulanmamaktadır.

Ekonomik durum ile din değişkenleri arasında bazı araştırmalarda bir ilişki olduğu gözlenmektedir.¹⁹ Ekonomik durum farklılıklarının bu araştırmada öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumunda önemli bir fark ortaya çıkarmamış olması, üniversite öğrencilerinin dinî tutumları ile ilgili başka bazı araştırma sonuçlarıyla benzerlik göstermektedir.²⁰

5. Anne ve Babanın Öğrenim Durumuna Göre Öğrencilerin DKAB Dersine Karşı Tutumları

Tablo-7: Annenin Öğrenim Durumuna Göre Öğrencilerin DKAB Dersi Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Annenin Öğrenimi	N	%	X	S	1	2	3	4	5
1. İlkokula gitmemiş	125	13.4	79.0	15.2	.	-	-	*	*
2. İlkokul	491	52.6	77.3	14.6	-	.	-	*	-
3. Ortaokul	114	12.2	76.0	13.7	-	-	.	-	-
4. Lise	141	15.1	73.0	16.5	*	*	-	.	-
5. Yüksekokul	63	6.7	71.5	18.2	*	-	-	-	.
Genel Toplam	934	100.0	76.6	15.3					
S.D.=4/929 F=5.23 p<0.001 Önemli					*p<0.05				

Tablo-7’deki sayısal bilgilere göre, öğrencilerin annelerinin %13.4’ü ilkokula gitmemiş, %52.6’sı ilkokul mezunu, %12.2’si ortaokul mezunu, %15.1’i lise ve %6.7’si yüksekokul mezunu olduğu görülmektedir.

Annenin öğrenim durumuna göre, öğrencilerin DKAB dersi tutum puan ortalamaları arasında varyans analizi sonucu ($p<0.001$) düzeyinde önemli bir fark bulunmuştur. Annesi lise ve yüksekokul mezunu olan öğrenciler ile annesi ilkokula gitmemiş olan, ayrıca annesi lise mezunu olan öğrenci-

¹⁹ Erdoğan Fırat, *Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), A.Ü. İlahiyat Fakültesi, Ankara 1977, s.81; Kayhan Mutlu, “Bir Dindarlık Ölçeği” *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt:3, Sayı:4, Ankara, 1989, s.197; M.Emin Köktaş, *Türkiye’de Dini Hayat*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1993, s.97; N.Voltan Acar ve diğ. “Bireylerin Dindarlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi” *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Sayı:12, Ankara, 1996, s.50.

²⁰ Suat Anar, “Üniversite Öğrencilerinin Bazı Özellikleriyle Değerleri Üzerine Bir Araştırma” *Uluslararası Terörizm ve Gençlik Sempozyumu*, (24-26 Nisan 1985), Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas, 1986, s.141; Kaya, a.g.e., s.122.

ler ile annesi ilkökul mezunu olan öğrencilerin DKAB dersi tutum puan ortalamaları arasındaki fark önemli görülmüştür.

Tablo-8: Babanın Öğrenim Durumuna Göre Öğrencilerin DKAB Dersi Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Babanın Öğrenimi	N	%	X	S	1	2	3	4	5
1. İlkokula gitmemiş	30	3.2	78.2	13.7	.	-	-	-	-
2. İlkokul	315	33.8	78.9	14.6	-	.	-	-	*
3. Ortaokul	193	20.7	77.3	13.2	-	-	.	-	-
4. Lise	236	25.4	75.6	14.9	-	-	-	.	-
5. Yüksekokul	157	16.9	72.5	18.5	-	*	-	-	.
Genel Toplam	931	100.0	76.6	15.2					
S.D.=4/926 F=5.13	p<0.001 Önemli				*p<0.05				

Anket uygulanan öğrencilerin babalarının %3.2'si ilkökula gitmemiş, %33.8'i ilkökul, %20.7'si ortaokul, %25.4'ü lise ve %16.9'u yüksekokul mezunudur.

Babanın öğrenim durumuna göre öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutum düzeyi, babanın öğrenim düzeyi yükseldikçe düşmektedir. Babası yüksekokul mezunu olan öğrenciler ile babası ilkökul mezunu olan öğrencilerin DKAB dersi tutum puan ortalamaları arasındaki fark önemli görülmektedir.

Tablo-7 ve Tablo-8'de görülen anne-babanın öğrenim düzeyi ile ilgili sonuçlar, "Anne ve babanın öğrenim düzeyi yükseldikçe, öğrencilerin DKAB dersine karşı tutum düzeyi düşmektedir." hipotezini kısmen doğrulamaktadır.

Bu konuda yapılan araştırmaların önemli bir kısmında, anne-babanın öğrenim durumu ile dinî inanç ve tutumlar arasında, bu araştırmamızın hipotezi doğrultusunda bir ilişki görülmüştür.²¹ Yükseköğrenimli anne-babaların dinî tutumlarının düşük düzeyde öğrenimli olanlara göre daha olumsuz görülmesinden hareketle, yükseköğrenimli anne-babalar çocuklarının DKAB dersine karşı tutumunu da olumsuz yönde etkilemiş olduğu söylenebilir.

²¹ Kaya, a.g.e., ss.125-128.

6. Anne ve Babanın Mesleğine Göre Öğrencilerin DKAB Dersine Karşı Tutumları

Tablo-9: Annenin Mesleğine Göre Öğrencilerin DKAB Dersi Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Annenin Mesleği	N	%	X	S
1. Memur	79	8.5	71.6	17.3
2. İşçi	46	4.9	74.4	14.9
3. Çiftçi	21	2.3	83.3	12.5
4. Serbest meslek	15	1.6	77.2	15.4
5. Ev kadını	760	81.5	76.9	15.0
6. Başka	12	1.3	81.4	13.0
Genel Toplam	933	100.0	76.6	15.2
S.D.=5/927 F=3.04 p>0.05 Önemsiz				

Örneklemler olarak alınan öğrencilerin annelerinin çoğunluğunun (%81.5) ev kadını olduğu görülmektedir. Annelerinin mesleğine göre öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumları arasında önemli bir fark görülmemiştir.

Tablo-10: Babanın Mesleğine Göre Öğrencilerin DKAB Dersi Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Babanın Mesleği	N	%	X	S
1. Memur	258	27.6	75.2	16.3
2. İşçi	250	26.7	78.1	14.3
3. Çiftçi	78	8.3	77.7	13.8
4. Serbest meslek	294	31.5	76.3	15.6
5. İşsiz	4	0.4	84.5	5.5
6. Başka	51	5.5	75.2	14.0
Genel Toplam	935	100.0	76.6	15.2
S.D.=5/929 F=1.31 p>0.05 Önemsiz				

Öğrencilerin babalarının %31.5'i serbest meslek, %27.6'sı memur, %26.7'si işçi ve %8.3'ü çiftçidir. Babalarının mesleğine göre öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumlarının varyans analizi sonucu ($p>0.05$) değişmediği görülmüştür.

Tablo-9 ve Tablo-10'da görülen, anne-babanın mesleği bakımından öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumları ile ilgili sonuçlar, "Anne ve babanın mesleğine göre öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumları arasında önemli bir fark yoktur." şeklinde kurulan hipotezi doğrulamaktadır.

Bu araştırma sonuçlarına göre, anne-babanın mesleği ile öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumları arasında önemli bir ilişki olmadığı ortaya çık-

maktadır. Anne-babanın farklı mesleklerden olmasının, çocukların DKAB dersine karşı tutumu üzerinde önemli bir etkisi olmadığı ileri sürülebilir.

7. Anne ve Babanın Tutumuna Göre Öğrencilerin DKAB Dersine Karşı Tutumları

Tablo-11: Annenin Tutumuna Göre Öğrencilerin DKAB Dersi Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Annenin Tutumu	N	%	X	S	1	2	3	4
1. Otoriter	84	9.0	78.8	13.6	.	-	*	*
2. Demokratik	806	86.1	76.9	14.9	-	.	-	*
3. İlgisiz	12	1.3	65.3	19.1	*	-	.	-
4. Başka	34	3.6	68.4	20.2	*	*	-	.
Genel Toplam	936	100.0	76.6	15.2				
S.D.=3/932 F=6.36 p<0.001 Önemli					*p<0.05			

Öğrencilerin %86.1'i annelerinin kendilerine karşı tutumunu demokratik, %9'u otoriter ve %1.3'ü ilgisiz olarak algılamıştır.

Öğrencilerin annelerinin kendilerine karşı olan tutumlarını algılayışına göre, DKAB dersine ilişkin tutumları arasında varyans analizi sonucu önemli bir fark görülmüştür. Bu farkın ilgisiz anne tutumu ile otoriter anne tutumu arasında olduğu anlaşılmaktadır.

Tablo-12: Babanın Tutumuna Göre Öğrencilerin DKAB Dersi Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Babanın Tutumu	N	%	X	S
1. Otoriter	86	9.3	76.7	15.6
2. Demokratik	780	84.7	77.1	14.8
3. İlgisiz	30	3.3	74.2	15.2
4. Başka	25	2.7	70.5	17.8
Genel Toplam	921	100.0	76.8	15.0
S.D.=3/917 F=1.88 p>0.05 Önemsiz				

Öğrencilerin %84.7'si kendilerine karşı babalarının tutumunu demokratik, %9.3'ü otoriter ve %3.3'ü ilgisiz olarak algılamıştır.

Babalarının kendilerine karşı tutumlarını algılayışına göre öğrencilerin DKAB dersi tutum puanları ortalamaları arasındaki fark varyans analizi sonucu önemsiz bulunmuştur.

Tablo-11 ve Tablo-12'deki sonuçlara göre "Anne ve babanın çocuklarına karşı tutumunu demokratik olarak algılayan öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumları, anne-babanın tutumlarını otoriter ve ilgisiz olarak algılayan

öğrencilerin tutumlarına göre daha olumludur." şeklinde ifade edilen hipotezin doğrulanmadığı görülmektedir.

Babanın tutumuna göre öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutum puan ortalaması ilgisiz tutumda düşük olmakla birlikte, istatistiksel anlamda fark önemli görülmemiştir. Öğrencilerin DKAB dersine karşı tutum puan ortalaması en düşük ($X=65.3$) olarak ilgisiz tutuma sahip olan annelerin çocuklarında olduğu görülmüştür. Annenin çocuğuna karşı ilgisiz davranması çocuğun davranışları üzerinde olumsuz yönde etkili olmaktadır. Anne-babanın ilgisiz tutumu, diğer kişilik özelliklerini olumsuz etkilediği gibi, öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutum düzeyinin de düşmesine neden olmaktadır.

8. Anne ve Babanın Dindarlığına Göre Öğrencilerin DKAB Dersine Karşı Tutumları

Tablo-13: Annenin Dindarlığına Göre Öğrencilerin DKAB Dersi Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Annenin Dindarlığı	N	%	X	S	1	2	3
1. Çok dindar	406	44.4	81.0	14.2	.	*	*
2. Biraz dindar	485	53.1	73.6	14.8	*	.	*
3. Dindar değil	23	2.5	65.9	19.6	*	*	.
Genel Toplam	914	100.0	76.7	15.2			
S.D.=2/911 $F=34.11$ $p<0.001$ Önemli					* $p<0.05$		

Öğrencilerin %44.4'ü annelerinin çok dindar olduğunu, %53.1'i biraz dindar olduğunu, %2.5'i de dindar olmadığını ifade etmiştir.

Annelerinin çok dindar olduğunu ifade eden öğrencilerin DKAB dersi tutum puan ortalaması ($X=81$), annelerinin biraz dindar olduğunu belirten öğrencilerin ortalaması ($X=73.6$) ve annelerinin dindar olmadığını belirten öğrencilerin ortalaması da ($X=65.9$) olarak bulunmuştur.

Annenin dindarlık düzeyi bakımından öğrencilerin DKAB dersi tutum puan ortalamaları arasındaki farkların varyans analizi sonucu ($p<0.001$) düzeyinde önemli olduğu görülmüştür.

Tablo-14: Babanın Dindarlığına Göre Öğrencilerin DKAB Dersi Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Babanın Dindarlığı	N	%	X	S	1	2	3
1. Çok dindar	328	36.4	81.9	13.8	.	*	*
2. Biraz dindar	523	58.0	74.6	14.5	*	.	*
3. Dindar değil	50	5.6	64.3	19.2	*	*	.
Genel Toplam	901	100.0	76.7	15.2			
S.D.=2/898 F=44.94	p<0.001	Önemli					*p<0.05

Öğrencilere göre, babalarının %36.4'ü çok dindar, %58'i biraz dindar, %5.6'sı da dindar değildir.

Babanın dindarlık düzeyine göre, öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumları incelenmiştir. Babasının çok dindar olduğunu ifade eden öğrencilerin DKAB dersi tutum puan ortalaması ($X=81.9$), babasının biraz dindar olduğunu ifade edenlerin ortalaması ($X=74.6$), babasının dindar olmadığını belirten öğrencilerin ortalaması ise ($X=64.3$) olarak bulunmuştur. Öğrencilerin DKAB dersi tutum puan ortalaması arasındaki farkın önemli olup olmadığına varyans analizi ile bakılmış ve üç grubun ortalamasının birbirinden farklı olduğu görülmüştür.

Tablo-13 ve Tablo-14'deki anne-babanın dindarlık düzeyi ile ilgili sonuçlara bakıldığında "Anne ve babanın dindarlık düzeyi yükseldikçe öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutum düzeyi olumlu yönde artmaktadır." hipotezinin doğrulandığı görülmektedir.

İslâm Dininde evlenecek eşlerde aranan özelliklerden önemli birisi dindarlıktır. Hz.Muhammed, "Kadın dört özelliği için nikahlanır; malı, soyu, güzelliği ve dini için. Sen dindar olanı seç."²² buyurmaktadır. Anne-babanın dindarlık durumu, çocuklarının dindarlık özelliğini de etkilemektedir. Anne-babanın dindarlık düzeyi ile çocuklarının dinî tutum düzeyi arasında bir ilişki olduğu gibi,²³ anne-babanın dindarlık düzeyi ile öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumları arasında da önemli bir pozitif ilişki bulunmaktadır.

²² Buhari, *Nikah*, 15.

²³ Kaya, *a.g.e.*, s.237.

9. Ailenin Çocuğuna Dinî Bilgi Vermek İsteyip İstememesine Göre Öğrencilerin DKAB Dersine Karşı Tutumları

Tablo-15: Ailerin Çocuğuna Okulda ve Okul Dışında Daha Fazla Bilgi Vermek İsteyip İstememesine Göre Öğrencilerin DKAB Dersi Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Seçenek	N	%	X	S	1	2	3
1. Evet, ister	564	60.2	81.2	13.1	.	*	*
2. Hayır, istemez	69	7.4	59.7	16.6	*	.	*
3. Bilmiyor	304	32.4	72.1	14.3	*	*	.
Genel Toplam	937	100.0	76.7	15.2			
S.D.=2/934 F=100.51 p<0.001 Önemli					*p<0.05		

Öğrencilerin %60.2'si ailelerinin okulda ve okul dışında kendilerine daha fazla dinî bilgi vermek isteyeceğini, %7.4'ü ailelerinin kendilerine okulda ve okul dışında daha fazla dinî bilgi vermek istemeyeceğini, öğrencilerin %32.4'ü de bu konuda ailelerinin fikirlerini bilmediğini ve kararsız olduğunu ifade etmiştir.

Ailelerin çocuklarına daha fazla din eğitimi vermek isteyip istememelerine göre, öğrencilerin DKAB dersi tutum puan ortalamaları arasında varyans analizi sonucu ($p<0.001$) düzeyinde önemli fark görülmüştür. Öğrencilerin DKAB dersi tutum puanı ortalaması en yüksek ($X=81.2$) olarak çocuğuna daha fazla din eğitimi vermek isteyen ailelerde, en düşük ortalama ($X=59.7$) ise çocuğuna daha fazla din eğitimi vermek istemeyen ailelerin öğrencilerinde ortaya çıkmıştır.

Elde edilen sonuçlar, "Ailenin çocuğuna okulda veya okul dışında daha fazla dinî bilgi vermek isteyen ailelerin çocuklarının DKAB dersine ilişkin tutumu, istemeyen ailelerin çocuklarının DKAB dersine ilişkin tutumuna göre daha olumludur." hipotezini doğrulamaktadır.

Çocuğuna okulda ve okul dışında daha fazla dinî bilgi vermek isteyen anne-babaların dine karşı tutumunun olumlu, çocuğunun dinî bilgi almasını istemeyen anne-babaların ise olumsuz bir dinî tutuma sahip olduğu söylenebilir. Anne-babanın olumlu bir dinî tutuma sahip olması ve ibadetlerini sıklıkla yapması, çocuğun dinî tutumunu da olumlu olarak etkilemektedir. Bu durumun tersi ise, çocuğun dinî tutumunu olumsuz yönde değiştirmektedir.²⁴ Öğrencinin dinî tutumu olumlu olduğunda, DKAB dersine karşı tutumunun da olumlu, dinî tutumu olumsuz olduğunda ise DKAB dersine karşı tutumunun olumsuz olma ihtimali yüksektir. Çünkü, din kurumu ile DKAB dersi birbiriyle yakından ilişkilidir.

²⁴ Kaya, a.g.e., s.237.

10. Ailede veya Camide Dinî Bilgi Alıp Almadığına Göre Öğrencilerin DKAB Dersine Karşı Tutumları

Tablo-16: Okulda DKAB Dersini Almadan Önce Öğrencilerin Ailede veya Camide Dinî Bilgi Alıp Almadığına Göre Öğrencilerin DKAB Dersi Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Seçenek	N	%	X	S	SD	t	p
1. Evet, aldı	742	79.4	78.3	14.1			
2. Hayır, almadı	192	20.6	70.0	17.5	932	6.88	p<0.001
Genel Toplam	934	100.0	76.4	15.3			Önemli

Öğrencilerin %79.4'ü okulda DKAB dersini almadan önce ailede veya camide dinî bilgi aldığını, %20.6'sı ise almadığını belirtmiştir.

Okuldaki DKAB dersini almadan önce dinî bilgi aldığını belirten öğrencilerin DKAB dersi tutum puan ortalaması ($X=78.3$), dinî bilgi almadığını belirten öğrencilerin ortalaması ise ($X=70$) olarak bulunmuştur. İki ortalama arasındaki fark t-testi sonucu önemli görülmüştür. Dolayısıyla, elde edilen bu sonuç ile "Okulda DKAB dersini almadan önce ailede veya camide din eğitimi alan öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumu, almayan öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumundan daha olumludur." hipotezi kabul edilmektedir.

Öğrencilerin okul dışında ailede ve camide din eğitimi almış olması, ailesinin ve kendilerinin dinî tutumlarının olumlu olduğunun bir göstergesidir. Dinî tutumlarının olumlu olması ise, bu öğrencilerin DKAB dersine karşı olumlu bir tutuma sahip olduğunu ve bu dersi sevdiğini göstermektedir.

11. DKAB Ders Kitaplarını Beğenip Beğenmediğine Göre Öğrencilerin DKAB Dersine Karşı Tutumları

Tablo-17: Öğrencilerin DKAB Ders Kitaplarını Beğenip Beğenmediğine Göre Öğrencilerin DKAB Dersi Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Seçenek	N	%	X	S	1	2	3
1. Evet, beğeniyor	463	49.4	81.0	12.7	.	*	*
2. Kısmen beğeniyor	347	37.0	73.7	14.5	*	.	*
3. Hayır, beğenmiyor	128	13.6	69.3	19.3	*	*	.
Genel Toplam	938	100.0	76.7	15.1			
S.D.=2/935 F=44.71 p<0.001 Önemli					*p<0.05		

Öğrencilerin %49.4'ü DKAB ders kitaplarını beğenmekte, %37'si kısmen beğenmekte, %13.6'sı ise beğenmemektedir. DKAB ders kitaplarını beğenmeyen öğrencilerden bazıları, kitapların yeteri kadar ayrıntılı olmaması ve dinî bilgilere yeterince yer vermemesi gibi gerekçeler belirtmişlerdir.

DKAB ders kitaplarını beğenen öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutum puanlarının ortalaması ($X=81$), kısmen beğenen öğrencilerin ortalaması

($X=73.7$) ve DKAB ders kitaplarını beğenmeyen öğrencilerin ortalaması ($X=69.3$) olarak bulunmuştur.

DKAB ders kitaplarını beğenip beğenmemelerine göre öğrencilerin DKAB dersi tutum puan ortalamaları arasında varyans analizi sonucu ($p<0.001$) düzeyinde önemli bir fark ortaya çıkmıştır. Bu sonuç ile, “DKAB ders kitaplarını beğenen öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumu, beğenmeyen öğrencilere göre daha olumludur.” hipotezi doğrulanmaktadır.

Öğrencilerin DKAB ders kitaplarını beğenmesi, bu derse karşı öğrencilerin olumlu tutum geliştirmesinden de ileri gelebilir. Öğrenci DKAB dersini sevmiyorsa, bu durum dersin kitaplarını da beğenmemesine neden olabilir. Ayrıca, bir dersin kitabının baskı, içerik, ve dil açısından öğrenciler tarafından beğenilmesi, onların dersi sevmesine neden olabilir.

12. DKAB Dersinde İstedığı Düzeyde Yeterli Bir Din ve Ahlâk Bilgisi Alıp Almadığına Göre Öğrencilerin DKAB Dersine Karşı Tutumları

Tablo-18: DKAB Dersinde İstedığı Düzeyde Yeterli Bir Din ve Ahlâk Bilgisi Alıp Almadığına Göre Öğrencilerin DKAB Dersi Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Seçenek	N	%	X	S	1	2	3
1. Evet, alıyor	424	45.2	78.8	13.8	.	*	*
2. Kısmen alıyor	349	37.2	75.0	15.2	*	.	-
3. Hayır, alamıyor	165	17.6	74.8	17.2	*	-	.
Genel Toplam	938	100.0	76.7	15.2			
S.D.=2/935 F=7.52 p<0.001 Önemli					*p<0.05		

Öğrencilerin %45.2’si DKAB dersinde istediği düzeyde yeterli din ve ahlak bilgisi aldığını belirtirken, öğrencilerin %37.2’si kısmen din ve ahlak bilgisini alabildiğini, %17.6’sı da yeterli din ve ahlak bilgisi alamadığını belirtmiştir.

DKAB dersinde istediği düzeyde yeterli bir din ve ahlak bilgisi alamadığını belirten öğrencilerin bazıları; ders saati sayısının az olduğunu, derslerin yüzeysel işlendiğini, dinî bilgilere ağırlık verilmediğini ve seviyenin altında verildiğini ifade etmişlerdir.

DKAB dersinde istediği düzeyde yeterli bir din ve ahlak bilgisi alıp almadığını ifade edenlere göre öğrencilerin DKAB dersi tutum puan ortalamaları arasında varyans analizi sonucu önemli fark görülmüştür. DKAB dersinde yeterli bir din ve ahlak bilgisi aldığını belirten öğrencilerin DKAB dersi tutum puan ortalamasının ($X=78.8$), kısmen aldığını ve yeterli alamadığını belirten öğrencilerin puan ortalamasından yüksek olduğu anlaşılmaktadır.

Elde edilen bu sonuç ile “DKAB dersinde istediği düzeyde yeterli bir din ve ahlak bilgisi alabildiği görüşünde olan öğrencilerin DKAB dersine

ilişkin tutumu, yeterli bir din ve ahlak bilgisi alamadığı görüşünde olan öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumuna göre daha olumludur.” hipotezi doğrulanmaktadır.

DKAB dersinde yeterli bir din ve ahlak bilgisi almaına ile bu derse karşı tutum puanının düşük bulunması arasındaki ilişkide karşılıklı bir etkileşim görülebilir. Dersi sevmeyen öğrenci o derste yeterince öğrenme sağlayamayacağı gibi, derste yeterli öğrenme sağlayamayan öğrenci dersi de sevmeyebilir.

13. DKAB Dersindeki Başarı Durumuna Göre Öğrencilerin DKAB Dersine Karşı Tutumları

Tablo-19: DKAB Dersindeki Başarı Durumuna Göre Öğrencilerin DKAB Dersi Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Başarı Durumu	N	%	X	S	1	2	3	4
1. Çok iyi	337	36.1	79.3	15.1	.	*	*	*
2. İyi	455	48.7	75.6	14.9	*	.	-	*
3. Orta	126	13.5	74.3	13.7	*	-	.	-
4. Zayıf	16	1.7	64.1	23.3	*	*	-	.
Genel Toplam	934	100.0	76.6	15.2				
S.D.=3/930 F=8.98 p<0.001 Önemli					*p<0.05			

Öğrencilerin %36.1'i DKAB dersindeki başarı durumlarının çok iyi, %48.7'si iyi, %13.5'i orta ve %1.7'si zayıf olduğunu ifade etmişlerdir.

DKAB dersindeki başarı durumuna göre, en yüksek tutum puan ortalaması (X=79.3), başarısı “çok iyi” olan öğrencilere aittir. Varyans analizi sonucu DKAB dersi tutum puan ortalamaları arasındaki fark, başarıları “çok iyi” olan öğrenciler ile başarıları iyi, orta ve zayıf olan öğrenciler arasında görülmüştür. Ayrıca, başarıları “iyi” olan öğrenciler ile başarıları “zayıf” olan öğrencilerin DKAB dersi tutum puan ortalaması arasındaki fark önemlidir.

Bu sonuçlar “DKAB dersinde başarılı olan öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumu, bu derste başarısız olan öğrencilerin tutumuna göre daha olumludur.” şeklinde kurulan hipotezi doğrulamaktadır. DKAB dersine karşı tutum ile başarı arasında pozitif yönde önemli bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır.

Bir derse karşı tutum ile bu derste başarı arasında karşılıklı bir etki ve ilişki olduğu çeşitli araştırmalarda ortaya konmuştur. Bloom, geliştirdiği “Tam Öğrenme” modelinde okulda öğrenmeyi etkileyen önemli etkenin öğrencinin duyuşsal giriş özelliklerinin olduğunu değişik dersler için yaptığı makro ve mikro düzeydeki araştırmalarla vurgulamıştır.²⁵ Özgüven, üniversite öğrencilerinin başarılarını etkileyen zihinsel olmayan faktörlerle ilgili yaptığı

²⁵ Bloom. a.g.e., s.74, 96.

araştırmada, duyuşsal faktörlerin başarıyı etkilediğini ifade etmiştir.²⁶ Ayrıca Gülgün, İngilizce dersi tutumu ile başarı,²⁷ Oruç, fen tutumu ile başarı,²⁸ Bulut ve Ersoy, olasılık dersi tutumu ile başarı,²⁹ Hotoman, GATA Hemşirelik Bölümü öğrencilerinin tutumları ile akademik başarıları,³⁰ Pehlivan, eğitim bilimine giriş dersi tutumu ile başarı³¹ konusunda yaptıkları araştırmalarda, öğrencilerin derslere karşı tutumu ile başarı arasında önemli ilişki olduğunu belirtmişlerdir.

14. DKAB Dersi Dışındaki Diğer Derslerdeki Başarı Durumuna Göre Öğrencilerin DKAB Dersine Karşı Tutumları

Tablo-20: DKAB Dersi Dışındaki Diğer Derslerdeki Başarı Durumuna Göre Öğrencilerin DKAB Dersi Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Başarı Durumu	N	%	X	S	1	2	3	4
1. Çok İyi	116	12.3	74.2	18.0	.	-	*	-
2. İyi	475	50.5	76.0	15.0	-	.	-	-
3. Orta	323	34.3	78.8	13.7	*	-	.	-
4. Zayıf	27	2.9	70.4	19.0	-	-	-	.
Genel Toplam	941	100.0	76.6	15.2				
S.D.=3/937 F=5.07 p<0.001 Önemli					*p<0.05			

Anket uygulanan öğrencilerin %12.3'ü DKAB dışındaki diğer derslerde gösterdikleri başarı durumlarının çok iyi olduğunu, %50.5'i iyi olduğunu, %34.3'ü orta ve %2.9'u zayıf olduğunu belirtmişlerdir.

Diğer derslerdeki başarı durumu bakımından DKAB dersine ait tutum puan ortalaması farkı, başarı "çok iyi" olan öğrenciler ile başarı "orta" olan öğrenciler arasında önemli bulunmuştur. Orta düzeyde başarılı öğrencilerin tutum puan ortalamasının, çok başarılı olanlara göre daha yüksek olduğu görülmektedir.

Bu sonuca göre, "Diğer derslerdeki genel başarı düzeyi yüksek olan öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumu daha yüksektir." hipotezi doğrulanmamaktadır.

²⁶ İ.Ethem Özgüven, *Üniversite Öğrencilerinin Akademik Başarılarını Etkileyen Zihinsel Olmayan Faktörler*, H.Ü.Basımevi, Ankara, 1974, ss.84-89

²⁷ Hande Gürel, *Yabancı Dil Olarak İngilizce Öğrenme Başarısı ile Öğrencilerin Akademik Benlik Tasarımı ve Tutumları Arasındaki İlişki*, (Yayınlanmamış Yük.Lis.Tezi), H.Ü.SBE, Ankara, 1986, s.80.

²⁸ Meral Oruç, *İlköğretim Okulu II.Kademe Öğrencilerinin Fen Tutumları ile Fen Başarıları Arasındaki İlişki*, (Yayınlanmamış Yük.Lis.Tezi), H.Ü.FBE, Ankara, 1993, s.40.

²⁹ Safure Bulut ve Yaşar Ersoy, "Olasılık Tutum Ölçeği", *Eğitim ve Bilim Dergisi*, Cilt:19, Sayı:98, TED Yayını, Ankara, 1995, s.66.

³⁰ Davut Hotoman, *Gütlüane Askeri Tıp Akademisi Sağlık Meslek Yüksek Okulu Hemşirelik Bölümü Öğrencilerinin Tutumları ile Akademik Başarıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, (Yayınlanmamış Yük.Lis.Tezi), H.Ü.SBE, Ankara, 1995, s.51.

³¹ Zeki Pehlivan, "Eğitim Bilimine Giriş Dersine Yönelik Öğrenci Görüşleri ve Eriş Düzeyi", *Çağdaş Eğitim Dergisi*, Sayı:229, Ankara, 1997, s.32.

DKAB dersi dışında diğer derslerdeki başarıları yüksek olan öğrencilerin üst okulların giriş sınavlarında daha çok soru çıkan matematik, fen ve sosyal bilgiler derslerine daha fazla önem verdiği düşünülebilir. Orta düzeyde başarılı olan öğrenciler ise, üst okullar için fazla iddialı olmadıkları için, diğer derslerde çok başarılı olan öğrencilere göre, DKAB dersine yönelik daha olumlu bir eğilim göstermiş olabilirler.

15. DKAB Dersi Öğretmenlerini Sevme Durumlarına Göre Öğrencilerin DKAB Dersine Karşı Tutumları

Tablo-21: DKAB Dersi Öğretmenlerini Sevme Durumlarına Göre Öğrencilerin DKAB Dersi Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Seçenek	N	%	X	S	1	2	3
1. Evet, sever	691	73.3	79.3	14.0	.	*	*
2. Kısmen sever	201	21.3	71.2	14.0	*	.	*
3. Hayır, sevmez	51	5.4	60.6	19.7	*	*	.
Genel Toplam	943	100.0	76.6	15.2			
S.D.=2/940 F=58.17 p<0.001 Önemli					*p<0.05		

Öğrencilerin %73.3'ü DKAB dersi öğretmenini sevdiğini, %21.3'ü kısmen sevdiğini ve %5.4'ü sevmediğini ifade etmiştir.

DKAB dersi öğretmenini sevmediğini belirten öğrencilerin bazıları; öğretmeninin baskıcı, dayakçı, otoriter, aşırı sinirli, vurduymaz, ilgisiz, çocukları fazla sevmeyen, yorumlarında yanlı olduğunu belirtmişlerdir.

DKAB dersi öğretmenini sevip sevmediğine göre öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumları incelenmiş ve her üç grup tutum puan ortalamaları arasında varyans analizi sonucu önemli bir fark görülmüştür. Dolayısıyla "DKAB dersi öğretmenlerini seven öğrencilerin DKAB dersine ait tutumları, DKAB dersi öğretmenlerini sevmeyen öğrencilerin bu derse ilişkin tutumlarından daha olumludur." hipotezi doğrulanmaktadır.

Öğrencilerin dersin öğretmenini sevmesi ile o dersi sevmesi arasında yakın bir ilişkinin olduğu elde edilen bu sonuçlarda görülmektedir. Öğrenciler, DKAB öğretmenini seviyorsa, DKAB dersini de sevmektedir. Öğrenciler özdeşim kurdukları öğretmenlerin tutum ve davranışlarını benimser ve onlar gibi olmaya çalışır. Dersinin öğrenciler tarafından sevilmesini isteyen öğretmen, öncelikle kendisini öğrencilere sevdirmeyi başarabilmelidir. Bunu başarabilmenin yolu da, öğretmenin öğrencilerini sevmesi ve onlarla yakından ilgilenmesidir.

Bu konuda Öcal'ın yaptığı bir çalışmada, ilköğretim 8.sınıf öğrencilerinin çoğunluğu (%54.6) DKAB öğretmenlerinin en sevilen öğretmenler olduğunu belirtirken, lise 3.sınıf öğrencilerinde bu oran %29'a düşmüştür.

Lise öğrencilerinin %54'ü DKAB dersi öğretmenini herhangi bir öğretmen-
den farklı görmemişlerdir.³²

Sönmez tarafından yapılan bir araştırmada ise, sevginin işe koşulduğu
öğretim durumundaki öğrencilerin öğrenme düzeyi, sevginin olmadığı öğre-
tim durumlarındaki öğrencilerin öğrenme düzeyine göre yüksek bulunmuş-
tur.³³ Yani, sevgi öğretim ortamında önemli bir değişken olmaktadır. Bu ne-
denle, öğretmen sevgi değişkenini sınıf içi etkinliklere katmalıdır.

16. DKAB Dersi Öğretmenlerinin Öğrencilere Karşı Tutumuna Göre Öğrencilerin DKAB Dersine Karşı Tutumları

Tablo-22: DKAB Dersi Öğretmenlerinin Genel Olarak
Öğrencilere Karşı Tutumunu Algılayışına Göre
Öğrencilerin DKAB Dersi Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Öğretmen Tutu- mu	N	%	X	S	1	2	3	4
1. Otoriter	69	7.4	65.3	15.5	.	*		
2. Demokratik	747	80.5	79.2	13.6	*	.	*	*
3. İlgisiz	64	6.9	67.3	17.8		*	.	
4. Başka	48	5.2	70.8	18.1		*		.
Genel Toplam	928	100.0	76.9	15.0				
S.D.=3/924 F=34.00 p<0.001 Önemli					*p<0.05			

Anket uygulanan öğrencilerin %80.5'i DKAB dersi öğretmenlerinin
kendilerine karşı olan tutumlarını demokratik olarak, %7.4'ü otoriter olarak,
%6.9'u ilgisiz olarak algılamışlardır.

DKAB dersi öğretmenlerinin öğrencilere karşı tutumunu demokratik
olarak algılayan öğrencilerin DKAB dersi tutum puan ortalaması (X=79.2),
diğer puan ortalamalarından daha yüksek bulunmuştur.

Bu sonuç ile, "DKAB dersi öğretmenlerinin öğrencilere karşı tutumu-
nu demokratik olarak algılayan öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumları,
öğretmenlerinin tutumlarını otoriter ve ilgisiz olarak algılayan öğrencilerin
tutumlarına göre daha olumludur." hipotezi doğrulanmaktadır.

Demokratik tutuma sahip öğretmenler, öğrenci merkezlidir. Öğrenci-
leri sever, benimser ve onların görüşlerine yer verir. Öğrencilerle ilişkileri
sevgi ve saygıya dayanır. Öğrencilerine karşı hoşgörülü ve anlayışlıdır. Her
şeyden önce, öğrencilerinin öğretmeni olduğunu bilir. Böyle bir tutuma sahip

³² Mustafa Öcal, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Ulaşılması Gereken Hedefler ve Gerçekleşme Oranları", *Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Din-Öğretiminin Problemleri*, İBAV Yayını, Kayseri, 1998, s.121.

³³ Veysel Sönmez, *Sevgi Eğitimi*, Adım Yayıncılık, Ankara, 1990, s.136.

öğretmenler, öğrencileri tarafından sevilir. Dolayısıyla, bu öğretmenlerin derslerine karşı öğrenciler olumlu bir tutum geliştirebilirler.

17. DKAB Dersi Öğretmenlerinin Ders İşleme Yöntemlerini Beğenip Beğenmemelerine Göre Öğrencilerin DKAB Dersine Karşı Tutumları

Tablo-23: DKAB Dersi Öğretmenlerinin Genel Olarak Ders İşleme Yöntemlerini Beğenip Beğenmemelerine Göre Öğrencilerin DKAB Dersi Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Seçenek	N	%	X	S	1	2	3
1. Evet, beğeniyor	574	61.0	80.1	13.4	.	*	*
2. Kısmen beğeniyor	286	30.4	72.8	14.6	*	.	*
3. Hayır, beğenmiyor	81	8.6	65.0	19.5	*	*	.
Genel Toplam	941	100.0	76.6	15.2			
S.D.=2/938 F=53.77 p<0.001 Önemli					*p<0.05		

Öğrencilerin %61'i DKAB dersi öğretmenlerinin ders işleme yöntemlerini genel olarak beğendiklerini, %30.4'ü kısmen beğendiğini ve %8.6'sı ise öğretmenlerin ders işleme yöntemlerini beğenmediklerini belirtmişlerdir.

DKAB dersinde ders işleme yöntemlerini beğenmeyen bazı öğrenciler; genel olarak öğretmenin sürekli ders anlatması, monoton ve sıkıcı olması, otoriter olması ve derste soru sorulamaması, kitaba fazla bağlı olması, dikkat ve ilgiyi çekememesi gibi olumsuzluklara dikkat çekmişlerdir.

DKAB dersi öğretmenlerinin ders işleme yöntemini beğenen, kısmen beğenen ve beğenmeyen öğrenci gruplarının DKAB dersine ait tutum puan ortalamaları arasında varyans analizi sonucu ($p<0.001$) düzeyinde önemli fark görülmüştür. DKAB dersi öğretmenlerinin ders işleme yöntemini beğenen öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutum puan ortalaması ($X=80.1$), kısmen beğenenlerin ortalaması ($X=72.8$), beğenmeyen öğrencilerin ortalaması ise ($X=65$) olarak bulunmuştur.

Bu sonuçlar ile "DKAB dersi öğretmenlerinin ders işleme yöntemini beğenen öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumları, beğenmeyen öğrencilerin tutumlarına göre daha olumludur." hipotezi kabul edilebilmektedir.

Öğrenciyi merkez alan, öğrencinin katılımı ve aktifliğine yer veren öğretim yöntemleri öğrenmede başarıyı artırdığı gibi, dersin sevilmesine de neden olmaktadır. Örneğin, öğretimde yaratıcı drama yönteminin, öğrencilerin "Vatandaşlık ve İnsan Hakları Eğitimi" dersine yönelik tutumları üzerindeki etkisi, geleneksel öğretim yöntemlerine göre daha olumlu olmuştur.³⁴

³⁴ Tülay Üstündağ, *Vatandaşlık ve İnsan Hakları Eğitimi Dersinin Öğretiminde Yaratıcı Dramanın Erişime ve Ders Yönelik Öğrenci Tutumlarına Etkisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), H.Ü. SBE, Ankara, 1997, s.84.

18. Arkadaşlarının Genelde Dine Karşı Tutumlarını Algılayışına Göre Öğrencilerin DKAB Dersine Karşı Tutumları

Tablo-24: Arkadaşlarının Genelde Dine Karşı Tutumlarını Algılayışına Göre Öğrencilerin DKAB Dersi Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Arkadaş.Dinî Tutumu	N	%	X	S	SD	t	p
1. Olumlu	530	57.2	78.6	13.9	925	4.6	p<0.001 Önemli
2. Olumsuz ve ilgisiz	397	42.8	74.0	16.4			
Genel Toplam	927	100.0	76.6	15.2			

Öğrencilerin %57.2'si arkadaşlarının genelde dine karşı tutumlarını olumlu, %42.8'i olumsuz ve ilgisiz olarak algılamışlardır.

Arkadaşlarının dine karşı olan tutumlarını olumsuz ve ilgisiz olarak algılayan öğrencilerin DKAB dersi tutum puan ortalaması ($X=74$), arkadaşlarının dine karşı tutumlarını olumlu olarak algılayan öğrencilerin ortalamasından ($X=78.6$) düşük olarak bulunmuş ve aralarındaki fark t-testi sonucu ($p<0.001$) düzeyinde önemli olduğu görülmüştür.

Bu sonuçlara göre, "Arkadaşlarının dine karşı tutumu olumlu olan öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumları, arkadaşlarının dine karşı tutumu olumsuz ve ilgisiz olanlara göre daha olumludur." hipotezi doğrulanmaktadır.

Arkadaş gruplarının davranış ve tutumları, kişi için önemli bir referans kaynağıdır. Hz.Muhammed (s.a.v.) "Kişi sevdiği ile beraberdir."³⁵ buyarak, sevilen kişinin diğer kişinin tutum ve davranışlar üzerindeki etkisine dikkat çekmiştir. Yine, "Üzüm üzüme baka baka kararır." ve "Arkadaşını söyle, kim olduğunu söyleyeyim." atasözleri de arkadaşların etkisini özlü olarak anlatmaktadır. Arkadaşlık kurulacak kimsenin dikkatle seçilmesi gerekir. İslam alimleri tarafından, iyi özelliklere sahip arkadaş seçimi kişilik ve karakter gelişimi açısından önemli görüldüğü gibi, özel olarak dinî tutum gelişimi açısından da önemli görülmektedir.³⁶

19. Televizyondaki Dinî Programları İzleme Durumuna Göre Öğrencilerin DKAB Dersine Karşı Tutumları

Tablo-25: Televizyondaki Dinî Programları İzleme Durumuna Göre Öğrencilerin DKAB Dersi Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Seçenek	N	%	X	S	1	2	3
1. Çoğunlukla izler	98	10.4	86.2	11.6	.	*	*
2. Bazen izler	703	74.8	78.4	13.4	*	.	*
3. Hiç izlemez	139	14.8	60.7	15.2	*	*	.
Genel Toplam	940	100.0	76.6	15.2			
S.D.=2/937 F=127.52 p<0.001 Önemli					*p<0.05		

³⁵ Buhari, *Edep*, 96.

³⁶ M.Faruk Bayraktar, *İslâm Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Mîtnasebetleri*, M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayını, İstanbul, 1984, s.316; Kaya, *a.g.e.*, s.179.

Öğrencilerin %74.8'i televizyondaki dinî programları bazen izlediğini, %10.4'ü çoğunlukla izlediğini ve %14.8'i televizyondaki dinî programları hiç izlemediğini ifade etmiştir.

Televizyondaki dinî programları izleme durumuna göre öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumları farklılaşmaktadır. Televizyondaki dinî programları çoğunlukla izleyen öğrencilerin DKAB dersi tutum puan ortalaması bazen izleyen ve hiç izlemeyenlerin ortalamasından, bazen izleyenlerin ortalaması da hiç izlemeyen öğrencilerin ortalamasından daha yüksek bulunmuştur.

Televizyondaki dinî programları izleme bakımından elde edilen bu bulgular, "*Televizyondaki dinî içerikli programları çoğunlukla izleyen öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumları, bu programları ara sıra izleyen ve hiç izlemeyen öğrencilere göre daha olumludur.*" hipotezini doğrulamaktadır.

Tutumlar doğrudan gözlenemeyen, fakat bir durum karşısında belli davranışlar göstermeye yönelten duygusal eğilimlerdir. Tutum, davranış öncesinde hangi yönde davranılacağını belirler. Dinî tutumları olumlu olan ve DKAB dersi konularını seven öğrenciler de televizyonda daha çok dinî programları izleme eğilimindedir. Dinî tutumu olumlu kişiler, dinî programları izledikçe dinî tutumları daha da güçlenir. Dinî tutumu olumsuz olanlar ise, televizyonda dinî programlar yerine, başka programları tercih ederler. Psikolojik bir gerçektir ki, kişi tutum ve ilgileri doğrultusundaki televizyon programlarını izler ve yayınları okur.

SONUÇ ve ÖNERİLER

İlk ve ortaöğretim öğrencilerinin DKAB dersine karşı tutumlarını belirlemek amacıyla yapılan bu çalışmada elde edilen başlıca sonuçlar şunlardır:

1. Anket uygulanan ilk ve ortaöğretim öğrencilerinin (N=944), DKAB dersine yönelik tutum puan ortalaması ($X=76.6$) ve standart sapması ($S=15.2$) olarak bulunmuştur. Öğrencilerin DKAB dersi tutum puanları 20 ile 100 arasında dağılmıştır. Öğrencilerin %14'ünün puanı, genel ortalamanın bir standart sapma eksiği olan ($76.6-15.2=61.4$)'ün altına düşmüş, %86'sının puanı ise 61.4'ün üstüne düşmüştür. Yani, öğrencilerin %14'ünün DKAB dersine karşı tutumu olumsuz, %86'sının ise olumlu olduğu söylenebilir. Bu sonuçlara göre, ilk ve ortaöğretim öğrencilerinin DKAB dersine ilişkin tutumlarının genel olarak olumlu yönde olduğu anlaşılmaktadır. Bir başka çalışmada, öğretmenlerin çoğunluğunun (%97.35'inin) görüşüne göre de, ilkökul öğrencilerinin DKAB dersine karşı ilgilerinin çok yüksek ve orta derecede olduğu görülmektedir.³⁷

³⁷ Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*, TDV Yayını, Ankara, 1990, s.126.

2. Öğrencilerin cinsiyetine göre DKAB dersine karşı tutumları farklılık göstermemiştir. Kız ve erkek öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumlarının birbirine benzer olduğu görülmüştür.
3. Öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumları ilköğretim okullarında, ortaöğretime göre daha olumlu yönde olduğu anlaşılmaktadır. 17-18 yaşlarındaki öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumları, 13-16 yaşlarındaki öğrencilerin tutumlarına göre daha düşük bulunmuştur.
4. Hayatının çoğunluğunu kasabalarda geçiren öğrencilerin DKAB dersine karşı tutum düzeyi, köy ve şehirlerde hayatının çoğunluğunu geçiren öğrencilerin tutumuna göre daha düşük bulunmuştur.
5. Ailelerinin ekonomik durumunu algılayışına göre öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumlarında bir farklılaşma görülmemiştir.
6. Anne-babanın öğrenim düzeyi yükseldikçe öğrencilerin DKAB dersine karşı tutum düzeylerinde bir azalmanın olduğu kesin olarak söylenememekle beraber, özellikle anne-babası yüksek öğrenimli olan öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutum düzeyleri daha düşük bulunmuştur.
7. Anne-babanın meslekleri bakımından, öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumlarında önemli bir fark görülmemiştir.
8. Anne-babanın çocuklarına karşı olan tutumları açısından özellikle ilgisiz tutuma sahip annelerin çocuklarının DKAB dersine karşı tutum düzeyi düşük bulunmuştur.
9. Anne-babanın dindarlık düzeyleri arttıkça, öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutum düzeyinin de yükseldiği gözlenmiştir.
10. Çocuğuna daha fazla dinî bilgi vermek isteyen ailelerin çocuklarının DKAB dersine ilişkin tutum düzeyi, çocuğuna daha fazla dinî bilgi vermek istemeyen aile çocuklarının DKAB dersine ilişkin tutum düzeyine göre daha yüksek olarak ortaya çıkmıştır.
11. Okulda DKAB dersini almadan önce, ailede veya camide dinî bilgi alan öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumları, ailede veya camide dinî bilgi almayan öğrencilerin göre daha olumlu bulunmuştur.
12. DKAB ders kitaplarını beğenen öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutum düzeyi, kısmen beğenen ve beğenmeyenlere göre daha yüksek olarak gözlenmiştir.
13. DKAB dersinde istediği düzeyde yeterli bir din ve ahlak bilgisi aldığı algılayan öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumu, istediği düzeyde yeterli bir din ve ahlak bilgisi alamadığını belirten öğrencilere göre daha olumlu bulunmuştur.
14. Öğrencilerin DKAB dersindeki başarısı yükseldikçe, DKAB dersine yönelik tutum düzeyinin de yükseldiği görülmüştür. DKAB dersinde başarısı yüksek olan öğrencilerin bu dersi daha fazla sevdiği anlaşılmaktadır.

15. DKAB dersi dışındaki derslerde başarı durumunu orta düzeyde algılayan öğrencilerin DKAB dersine karşı tutum düzeyi, diğer derslerdeki başarısını yüksek olarak algılayanlara göre daha yüksek olduğu görülmüştür.
16. DKAB dersi öğretmenlerini seven öğrencilerin bu derse karşı tutumları, DKAB dersi öğretmenlerini sevmeyen öğrencilerin tutumlarına göre daha olumlu bulunmuştur. DKAB dersi öğretmenini seven öğrencilerin bu dersi de sevdiği görülmektedir.
17. DKAB dersi öğretmenlerinin tutumlarını demokratik olarak algılayan öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumlarının, öğretmenlerinin tutumlarını otoriter ve ilgisiz algılayan öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumlarından daha olumlu olduğu görülmüştür. Buna göre, demokratik tutuma sahip öğretmenlerin derslerinin öğrenciler tarafından daha çok sevildiği ileri sürülebilir.
18. DKAB dersi öğretmenlerinin ders işleme yöntemini beğenen öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumu, DKAB dersi öğretmenlerinin ders işleme yöntemini beğenmeyenlere göre daha olumlu olarak ortaya çıkmıştır.
19. Arkadaşlarının dine karşı tutumunu olumsuz ve ilgisiz olarak algılayan öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutum düzeyi, arkadaşlarının dine karşı tutumunu olumlu olarak algılayan öğrencilerin tutum düzeyinden düşük bulunmuştur.
20. Televizyondaki dinî programları çoğunlukla izleyen öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutum düzeyi, bazen izleyen ve hiç izlemeyenlere göre daha yüksek olarak bulunmuştur.

Araştırmada elde edilen bu sonuçlara dayanarak aşağıdaki öneriler yapılabilir:

1. Öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumlarını bir çok faktörün etkilediği görülmektedir. Bu çevre faktörlerinin ailede anne-baba, okulda ise bu dersin öğretmenleri üzerinde odaklaştığı anlaşılmaktadır. Öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumunu olumlu yönde etkileyen faktörler bilinerek, bu faktörlerin gereklerinin yerine getirilmesi önem taşımaktadır. Dersin öğretiminde etkililik ve verimliliğin artırılabilmesi için, öğrencileri DKAB dersine karşı olumsuz tutuma sevk eden faktörlerin de olumlu hale çevrilmesi gerekmektedir. Öğretmenler DKAB dersinde öğretilen bilgileri ölçtüğü gibi, zaman zaman bu derse yönelik öğrencilerin tutumlarını da ölçmelidir. Öğrencilerin bu derse yönelik olan tutumu tanınmalıdır. Öğretmen böylece kendine geribildirim sağlar. Derse karşı olumsuz tutum geliştiren öğrencilerle daha yakından ilgilenebilir.
2. İnsan, varlığından haberdar olmadığı bir objeye karşı bir tutum geliştiremez. Şayet, bir kimse herhangi bir obje hakkında kulaktan dolma bilgilere sahipse, o objeye karşı ön yargılı bir tutum geliştirir. DKAB dersine ve dolayısıyla dine karşı öğrencilerin doğru ve sağlıklı bir tutum geliştirebil-

mesi için, din ve ahlak konularında doğru ve objektif bilgilerin verilmesi gerekir. Doğru ve bilimsel olmayan yanlış dinî bilgiler verildiğinde, öğrencilerin dine ve DKAB dersine karşı olumsuz ya da sağlıksız bir tutum takınmaları kaçınılmaz olur. İlköğretim ve ortaöğretim düzeyinde görev alacak DKAB dersi öğretmen adayları hizmet öncesinde branş ve pedagojik yönlerden, bu okullar düzeyindeki öğrencilerin yaş, zeka, ahlak ve duyu gelişimlerine uygun olarak yetiştirilmelidir.

3. Tutumlar da diğer davranışlar gibi genellikle klasik ve edimsel şartlanma, gözlem ve taklit yoluyla öğrenilir. Bu nedenle, öğretmenler öğrencilere olumlu pekiştireçler vermeli, övgü ve sevgi ön planda olmalıdır. Dersler öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçlarına göre düzenlenmelidir. Dersler ilginç ve zevkli hale getirilmeli, monotonluktan kurtarılmalıdır. Derslerde öğrencilerin katılımı sağlanmalıdır. Aynı zamanda, öğretmenler, öğrenciler için iyi bir model oluşturmalıdır. İyi bir öğretmende bulunması gereken özellikleri üzerinde taşınmalıdır. Sevimli ve görevini iyi yapan bir öğretmen olmalıdır. Sert, cezalandırıcı ve otoriter davranışlardan uzak durmalıdır.
4. Başarı ile tutum arasında sıkı bir ilişki vardır. Öğrencilerin DKAB derslerindeki başarıları artırılmalıdır. Başarı arttıkça, öğrenci başarmanın hazzına varacak ve derse karşı tutumu olumlu yönde değiştirecektir. Öğretmen, öğretim hizmetinin kalitesini artırmalıdır. Sözel öğretim yöntemlerinin yanında, görsel öğretim yöntemlerini de kullanmalıdır. Sunuş ve buluş yoluyla öğrenme stratejileri işe koşulmalı, öğrenci düşünmeye sevk edilmelidir. Eleştirel düşünce geliştirilmelidir. "Neler" sorusu ile birlikte, "neden, niçin, nasıl" soruları da dikkate alınmalıdır. Öğrenilen bilgiler, kavrama, uygulama, analiz, sentez ve değerlendirme düzeylerine çıkarılmaya çalışılmalıdır.

KAYNAKÇA

- Acar N.Voltan ve diğ. "Bireylerin Dindarlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi" **Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi**, Sayı:12, Ankara, 1996.
- Akyüz Yahya, **Türk Eğitim Tarihi**, A.Ü.Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayını, Ankara, 1989.
- Anar Suat, "Üniversite Öğrencilerinin Bazı Özellikleriyle Değerleri Üzerine Bir Araştırma" **Uluslararası Terörizm ve Gençlik Sempozyumu**, (24-26 Nisan 1985), Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas, 1986.
- Aşkar Petek, "Matematik Dersine Yönelik Tutumu Ölçen Likert Tipi Bir Ölçeğin Geliştirilmesi" **Eğitim ve Bilim Dergisi**, Cilt:11, Sayı:62, TED Yayını, Ankara, 1986.
- Aşkar Petek, H.Yavuz, M.Köksal, "Bilgisayar Destekli Öğrenmeye Yönelik Tutum Ölçeği" **Eğitim ve Bilim Dergisi**, Cilt:15, Sayı:81, TED Yayını, Ankara, 1991.
- Bacanlı Hasan, **Duyuşsal Davranış Eğitimi**, Nobel Yayınları, Ankara, 1999.
- Baykul Yaşar, **İlkokul Beşinci Sınıftan Lise ve Dengi Okulların Son Sınıflarına Kadar Matematik ve Fen Derslerine Karşı Tutumda Görülen Değişmeler ve Öğrenci Seçme Sınavındaki Başarı İle İlişkili Olduğu Düşünülen Bazı Faktörler**, ÖSYM Yayını, Ankara, 1990.
- Bayraktar M.Faruk, **İslâm Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri**, M.Ü.İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayını, İstanbul, 1984.
- Berberoğlu Giray, "Kimyaya İlişkin Tutumların Ölçülmesi", **Eğitim ve Bilim Dergisi**, Cilt:14, Sayı:76, TED Yayını, Ankara, 1990.
- Bilgin Beyza ve Mualla Selçuk, **Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri**, Gün Yayıncılık, Ankara, 1997.
- Bloom Benjamin S., **İnsan Nitelikleri ve Okulda Öğrenme**, Çev.:D.Ali Özçelik, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1979.
- Buhari, **Nikah**, 15.
- Buhari, **Edep**, 96.
- Bulut Safure ve Yaşar Ersoy, "Olasılık Tutum Ölçeği", **Eğitim ve Bilim Dergisi**, Cilt:19, Sayı:98, TED Yayını, Ankara, 1995.
- Cilâcı Osman, "Günümüzde Din İhtiyacı ve Din Eğitimi" **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:3, Konya, 1990.
- Erdoğan Fırat, **Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), A.Ü. İlahiyat Fakültesi, Ankara 1977.
- Fidan Nurettin, **Okulda Öğrenme ve Öğretme**, Alkim Yayını, Ankara, 1985.
- Gürel Hande, **Yabancı Dil Olarak İngilizce Öğrenme Başarısı ile Öğrencilerin Akademik Benlik Tasarımı ve Tutumları Arasındaki İlişki**, (Yayınlanmamış Yük.Lis.Tezi), H.Ü.SBE, Ankara, 1986.
- Hotoman Davut, **Gülhane Askeri Tıp Akademisi Sağlık Meslek Yüksek Okulu Hemşirelik Bölümü Öğrencilerinin Tutumları ile Akademik Başarıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi**, (Yayınlanmamış Yük.Lis.Tezi), H.Ü.SBE, Ankara, 1995.

İlköğretim ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Programı, Milli Eğitim Bakanlığı Tebliğler Dergisi, Tarih:29.03.1982.

Kaya Mevlüt, **Din Eğitiminde İletişim ve Dinî Tutum**, Etüt Yayını, Samsun, 1998.

Kaya Mevlüt ve Aşkın Asan, "Dinî ve Ahlakî Bilgi, Beceri ve Tutum Öğretiminin Etkili Yolları" **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:9, Samsun, 1997.

Köklü Nilgün, "Araştırmaya Yönelik Bir Tutum Ölçeğinin Geliştirilmesi" **Eğitim ve Bilim Dergisi**, Cilt:16, Sayı:86, TED Yayını, Ankara, 1992.

Köklü Nilgün, "Bir İstatistik Tutum Ölçeğinin Güvenirlik ve Geçerliği" **Eğitim ve Bilim Dergisi**, Cilt:18, Sayı:93, TED Yayını, Ankara, 1994.

Köktaş M.Emin, **Türkiye'de Dini Hayat**, İşaret Yayınları, İstanbul, 1993.

Oruç Meral, **İlköğretim Okulu II.Kademe Öğrencilerinin Fen Tutumları ile Fen Başarıları Arasındaki İlişki**, (Yayınlanmamış Yük.Lis.Tezi), H.Ü.FBE, Ankara, 1993.

Öcal Mustafa, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Ulaşılması Gereken Hedefler ve Gerçekleşme Oranları", **Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Din-Öğretiminin Problemleri**, İBAV Yayını, Kayseri, 1998.

Özçelik Durmuş Ali, **Eğitim Programları ve Öğretim**, ÖSYM Eğitim Yayınları, Ankara, 1989.

Özgüven İ.Ethem, **Üniversite Öğrencilerinin Akademik Başarılarını Etkileyen Zihinsel Olmayan Faktörler**, H.Ü.Basımevi, Ankara, 1974.

Pehlivan Zeki, "Eğitim Bilimine Giriş Dersine Yönelik Öğrenci Görüşleri ve Erişi Düzeyi", **Çağdaş Eğitim Dergisi**, Sayı:229, Ankara, 1997.

Peker Hüseyin, **Din ve Ahlak Eğitiminin Psikolojik ve Metodik Esasları**, Samsun, 1991.

Selçuk Mualla, **Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler**, TDV Yayını, Ankara, 1990.

Sönmez Veysel, **Sevgi Eğitimi**, Adım Yayıncılık, Ankara, 1990.

Turgut M.Fuat, **Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme Metotları**, Ankara, 1984.

Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, Tarih:18.10.1982, Kanun No:2709.

Ülgen Gülten, **Eğitim Psikolojisi**, Ankara, 1994.

Üstündağ Tülay, **Vatandaşlık ve İnsan Hakları Eğitimi Dersinin Öğretiminde Yaratıcı Dramanın Erişiyeye ve Derse Yönelik Öğrenci Tutumlarına Etkisi**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), H.Ü. SBE, Ankara, 1997.

Yıldırım Cemal, **Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme**, ÖSYM Eğitim Yayınları, Ankara, 1983.

*The Attitudes of the Students in Middle and High Schools
Towards the Course of Religious Culture and Ethics*

ABSTRACT

The main purpose of this study is to examine the attitudes of the students attending primary, middle, and high schools towards the course of the religious culture and ethics in terms of some independent variables. The sample of the study consisted of 944 students who were chosen by random technic in various schools in Samsun. Two methods were used to gather data which might help achieve the objectives of the study: the questionnaire of personal questions and "the attitude inventory," 20 items, towards the course mentioned. The reliability coefficients of Inventory was found 0.93 and factor 1 was found between 0.51-0.76. These coefficients were accepted as reliable and validity. The data gathered by the questionnaire and Inventory were evaluated by using "analysis of variance."

It was understood that most of the students (86 percent) had positive attitudes towards the course. In addition, it was seen that there was significant relationship between the attitudes of students towards the course and some independent variables. Some of the independent variables were as follows: the school level of students, the level of religiosity and education of parents, mother's attitude towards her children, the situation of whether the parents were giving religious knowledge to their children or not, of the students in terms of taking religious education out of school or not, of the students of liking the books or not, of taking adequate religious knowledge or not, the level of succession on the courses, of the students of loving their teacher or not, the attitudes of teachers towards the students, and teaching methods.

İNSANIN EGZİSTANSİYAL İHTİYAÇLARI VE DİNİN PERENNİYAL CEVAPLARI

Doç. Dr. Cafer Sadık YARAN*

ÖZET

Modern (veya postmodern) insanın, hâlâ dine ihtiyacı var mıdır? İnsanın ihtiyaçları çeşitlidir. Bu makale, yukarıdaki soruyu insanın sadece egzistansiyel ihtiyaçları bağlamında ele almaktadır. Bunların en temel olan üçü, aklımızın evreni “anlama” ihtiyacı, kalbimizin hayatta “anlam” bulma ihtiyacı, ve davranışlarımıza yön veren irademizin “arınma” ihtiyacıdır.

Dinin insan ihtiyaçlarına verdiği cevaplar da çeşitlidir. Bu yazı, dinin sadece perenniyal, yani tarihsel ve yerel olanı bir ölçüde aşan, kalıcı ve kapsayıcı cevapları ile ilgilenmektedir. Dinin, insanın egzistansiyel ihtiyaçlarına tekabül eden, perenniyal cevapları, “Allah”, “âhiret” ve “ahlak” kavramlarına dayanmaktadır.

Dinin perenniyal cevapları, alternatifsiz değildir. “Bilinçli” ve “özgür” bir varlık olan insan, alternatif cevaplar arasında, en “mâkûl” ve en “makbûl” olanı bulmaya ve bilgece bir yaşam sürmeye çalışmalıdır.

Bu açıdan bakıldığında, dinin, anlama ihtiyacına Allah ile, anlam ihtiyacına âhiret ile, ve arınma ihtiyacına ahlak ile verdiği cevaplar, günümüz insanı için de, eleştirel akılcı veya sağduyulu bir gözle bakıldığında ve bilgece yorumlandığında, kendi içinde tutarlı olduğu gibi alternatifleri arasında da hem entelektüel açıdan daha mâkûl hem de etik açıdan daha makbûl gözükmektedir.

Bu başlığın belirttiği konuda bir yazı kaleme almanın nedeni, “modern insanın artık dine ihtiyacı olup olmadığı” şeklinde bir sorunun, birçok kişi gibi bu satırların yazarına da, farklı zaman ve zeminlerde, birçok kez sorulmuş olmasıdır. Din, insanın doğasından gelen aslî ve fitrî ihtiyaçlarından bir ihtiyaca karşılık gelmekte midir? Eğer bu sorunun cevabı “evet” ise, birinci olarak, bu ihtiyaçların belli başlı olanları nelerdir? İkinci olarak, dinin bu ihtiyaçları karşılaması, zaman içinde ve zemine göre ortadan kalkabilecek ya da din dışı kaynaklarca karşılanabilecek salt tarihsel ve kültürel bir olgu mudur yoksa o, bu yönleri de inkar edilemez olmakla birlikte, perenniyal bir kalıcı öze sahip midir? Son olarak, insanın egzistansiyel ihtiyaçları ile dinin

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

perenniyal ilgileri ve cevapları arasındaki bir kaynaşmanın doğuracağı potansiyel sonuçlar, ya da kazanımlar nelerdir?

İnsanın nasıl bir varlık olduğu, insanla ilgili bilimlerin kendilerine özgü teknik tanımları bir yana, hemen herkes tarafından genel olarak bilinir. Felsefi antropolojinin konusu olarak, belirgin genel özellikleri dikkate alındığında insan; “bilen”, “yapıp-eden”, “değerleri duyan”, “tavır takıman”, “önceden gören”, “önceden belirleyen”, “isteyen”, “özgür olan”, “tarihsel olan”, “ideleştiren”, “kendisini bir şeye veren”, “çalışan”, “eğiten ve eğitilebilen”, “devlet kuran”, “inanın”, “sanat yaratıcısı olan”, “konuşan”, “biyopsişik bir varlık” olarak tasvir edilebilmektedir.¹ Bu özelliklerin çoğu, klasik mantık terimleriyle belirtmek gerekirse, insanın yakın cinsi ile yakın ayırımıya dayalı özelliklerdir.² İnsanın, hayvanlar ve bitkiler gibi yakın cinsleri ile ortak olan, ama onu zorunlu varlıktan ayırıp zorunsuz yahut mümkün varlıklar arasına katan ayırddedici özelliklerinden biri, onun, kendi varlığının sebebini kendi içinde taşıyabilen zorunlu bir varlık değil, varlığını kazanıp koruyabilmek ve varoluşunu sürdürebilmek için kendi dışındaki varlıklara “ihtiyaç duyan” bir varlık olmasıdır. Şu halde, insan, öteki zorunsuz varlıklarla birlikte, her şeyden önce ve her şeyden önemli olarak, ihtiyaçları olan bir varlıktır.

İhtiyaç, bir şeyin o şey olabilmesi, o şey olarak kalabilmesi ve olduğundan daha üstün bir konuma yükselebilmesi için karşılanması gerekli veya yararlı olan eksikliklerdir. Hayvanlar ve insanlar gibi her zorunsuz varlık, sınırlı ve eksiktir; dolayısıyla çeşitli ihtiyaçlar içindedir. Ancak ihtiyaç içinde olan varlıkları ikiye ayırmak mümkündür. Bir tarafta ihtiyaç içinde olduğunu bilinçli olarak hissetmeyen varlıklar, öbür tarafta ise ihtiyaç içinde olduğunu salt içgüdüsel olarak değil bilinçli olarak hisseden, düşünen ve bilen varlıklar. Doğal olarak insan ikinci gruba girmektedir; ve bu özellik insanı, en yakın cinsi sayılan hayvandan da ayırmaktadır. Buna göre insan, ihtiyaçları olan, ve ihtiyaçları olduğunun da bilinçli olarak farkında olan bir varlıktır.

İnsanın ihtiyaçları çok çeşitlidir.³ Yine de bunları iki ana gruba ayırmak mümkündür: varlıksal ve varoluşsal (egzistansiyal) ihtiyaçlar. Varlıksal ihtiyaçlar, insanın, biyopsişik varlığını devam ettirebilmesi için, başka bir deyişle, ölmeden yaşamını sürdürebilmesi için karşılanmasına gerek duyduğu ihtiyaçlardır. İnsanın, canlı varlığını sürdürmek için duyduğu, yeme-içme, giyinme, barınma ve benzeri gibi doğal ve ağırlıklı olarak bedensel ihtiyaçlar,

¹ Geniş bilgi için bkz. Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988), ss. 61-230.

² Geniş bilgi için bkz. Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), ss. 24-28, 36-42. İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık* (İstanbul ve Bursa: Kitabevi & Asa, 1999), ss. 79-83, 92-104.

³ Örneğin, Abraham Maslow’un hiyerarşik ihtiyaçlar kuramına göre, insanın 5 çeşit ihtiyacı vardır. Birincisi, yeme, içme, cinsellik gibi fizyolojik ihtiyaçlar, ikincisi emniyet hissi, üçüncüsü ait olma ve sevgi, dördüncüsü saygı ya da itibar, beşincisi kendini gerçekleştirme ihtiyacıdır. Geniş bilgi için bkz. Jeffrey S. Turner ve Donald B. Helms, *Lifespan Development* (Chicago: Holt, Rinehart and Winston, 1991), ss. 60-61.

varlıksal ihtiyaçlar grubuna girer. Özellikleri itibarıyla bakıldığında, bu ihtiyaç türünün, insanın en “doğal” ihtiyaçlarını kapsadığı, ve varlığın devamı için, karşılanmasının “zorunlu” olduğu görülür. Ayrıca, bu ihtiyaçlar, insanların büyük ölçüde hayvanlarla “ortak” olduğu ihtiyaçlardır. Bir bütün olarak söylemek gerekirse, varlıksal ihtiyaçlar, insanın “temel” ihtiyaçlarıdır. Fakat birçok insan, beslenme, birleşme, barınma gibi temel ihtiyaçları tamamen kendi istediği biçimde karşılanmış bile olsa, bunu tüm ihtiyaçlarının karşılanmış olması ile bir görmez. İnsanın, karşılanması gereken başka ihtiyaçları da vardır.

İnsanın, kendisini belirgin bir biçimde hayvanlardan ayırıp insan yapan, anlayıp açıklayabilen bir bilinç sahibi olma, seçip uygulayabilen bir özgürlüğe sahip olma, kendi çabasıyla erdem ve mutluluğu arayarak kendi dünyasını kurabilme gibi ruhsal özellikleri, ve bunların gerektirdiği kendine özgü ihtiyaçları vardır. Bunlara da varoluşsal, egzistansiyal ihtiyaçlar denilebilir. İnsanın varlıksal boyutunun ihtiyaçları olduğu gibi, varoluşsal, boyutunun da ihtiyaçları vardır ve bunların sağlıklı bir biçimde giderilmesi gerekir. Yukarıda varlıksal ihtiyaçların temel özellikleri olarak, hayvanlarla ortak olmayı ve karşılanmasının yaşamı sürdürmek için zorunlu olduğunu söylemiştik. Aynı açıdan bakıldığında varoluşsal ihtiyaçlar ise, tersine, birinci olarak, insanın, hayvanlardan farklı olan ihtiyaçları arasındadır; ikinci olarak da, karşılanması her birey için aynı ölçüde zorunlu sayılmayabilen ihtiyaçlardır.

Egzistansiyal ihtiyaçları doğuran sebep, insanın temel bedensel gereksinimleri değil, onun, özellikle bilinçli ve özgür bir varlık olmasının getirdiği ve gerektirdiği, epistemik bir arayış ve etik bir sorumluluk bilincidir. Bilinçli ve özgür olmanın getirdiği bahtiyarlık kadar, gerektirdiği bir bedel de olmalıdır. Bilinç sahibi bir varlık olmanın bedeli, bilgi veya bilgelik aramak; özgür olmanın bedeli, sorumluluklarının gereğini yerine getirmektir. Bu durumda, egzistansiyal ihtiyaçlar, yaşamsal olarak zorunlu olmayan, fakat insan olma bahtiyarlığının gereklerini ellerinden geldiğince yerine getirmekten de kaçmama yürekliliğini gösterecek olan insanlar için, epistemik ve etik açıdan zorunlu görülebilecek olan ihtiyaçlardır.

A. İnsanın Egzistansiyal İhtiyaçları

Şu halde insanın egzistansiyal ihtiyaçları ile kastedilen ihtiyaçlar, genel bir ifadeyle, “insanın kendi varoluşunu kavramasına ilişkin (anlayış)”⁴ ile ilgili ihtiyaçlardır. İnsan, kendisinin de içinde bulunduğu varlığı nasıl anlamlı ve kendi içindeki sınırları aşip kendi varoluşunu nasıl gerçekleştirmelidir? Bu egzistansiyal soru(n)lar ve onların karşılanmasının gerektirdiği ihtiyaçlar, çok çeşitli olabilir. Bununla birlikte, bu yazıda sadece, bunların en önemlilerinden olduğunu düşündüğümüz üç tanesi üzerinde kısaca durulmaya ve bunların din ile ilişkisi gösterilmeye çalışılacaktır. Bunlar, insanın bilincinin ya da aklının gerektirdiği “**anlama**” ihtiyacı, gönlünün ya da duygularının aradığı

⁴ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri sözlüğü* (Ankara: Savaş Yayınları, 1984), s. 190.

“**anlam**” ihtiyacı, ve bilinç altının gerektirip vicdanının arzuladığı “**arınma**” ihtiyacıdır. Bunlar aslında somut insanın parçalanmamış bütünlüğünün birbiriyle bağlantılı temel varoluşsal ihtiyaçlarıdır. Burada insanın boyutlarının ve ihtiyaçlarının ayrı kavramlarla belirtilmesi, soyut ve parçalanmış bir insan anlayışını çağrıştırmak değil, serdedilen fikirlerin daha açık ve seçik ifadesini sağlamak içindir.

1. Anlama ihtiyacı

İnsan, bilinç sahibi bir varlıktır. Bu sayede düşünmekte ve konuşmakta, bunlar da onun en temel ayrımlarını oluşturmaktadır. Düşünen insan, yaşadıkları, gözlemledikleri ve öğrendikleri üzerinde muhakemede bulunan, sorular soran ve böylece onları anlamaya ve açıklamaya çalışan insandır. İnsanın düşüncesi, soruları ve cevapları, sadece varlıksal ihtiyaçlarının sınırları içerisinde kalmamakta, varoluşsal alana taşmaktadır. Varlıksal ihtiyaçları tatmin olan ya da olmayan hemen her insan, kendisine bunları aşan sorular da sormakta, kendisini ve evreni anlamaya ve açıklamaya çalışmaktadır.

İnsanın egzistansiyal anlama ve/veya açıklama⁵ ihtiyacının başında, insanın kendisinin ve özellikle de bir parçası olduğu topyekün evrenin kaynağının ve amacının ne olduğunu anlama, bu konuda doğru bir açıklama veya en azından doğru olması daha muhtemel olan doyurucu bir anlayış sahibi olma ihtiyacı gelir. Evren ve içindeki bizler nereden geldik, nereye gidiyoruz? Neden, yok değil de varız? Yok olmamız daha kolay, daha ekonomik, daha olası olduğuna göre, var olan bu varlık, nasıl olup da ortaya çıktı? Varlık bilmece-sine ilişkin bu sorularla ilgili olarak öne sürülen çeşitli anlayışlardan hangisi gerçeğe daha yakın ve daha kabule şayan? Varlık bilmece-sini, çözmek belki mümkün olmasa da, bir dereceye kadar da olsa onu anlama ihtiyacı, insanın daha çocukken karşılaştığı, gençlik çağında ciddi ciddi sorun edindiği, ve nihayet sağlıklı bir karara bağlanıp rahatlatma sağlanmazsa, hayatın her aşamasında gerilim ve tedirginlik kaynağı oluşturabilen ihtiyaçlardan biridir. Huzurlu bir hayat, sağlıklı bir evren anlayışı ya da dünya görüşü sahibi olmakla yakından ilişkilidir. O halde, içindeki bizlerle birlikte evrenin nereden geldiğini anlama ihtiyacımıza tatmin edici bir karşılık bulunmalıdır.

2. Anlam ihtiyacı

Bilinçli olduğu kadar duygulu da bir varlık olan insanın, ikinci önemli varoluşsal ihtiyacı, “evren ve özellikle içindeki bizler niçin varız ve nereye gidiyoruz?” sorusuna, başka bir deyişle, “yaşadığımız hayatın bir anlamı var mı?” sorusuna cevap bulma ihtiyacıdır. Varlığımızın bir değeri, yaşadığımız anların bir anlamı var mıdır? Bu soru da, insan aklının cevap aradığı bir sorudur; ancak burada aklın yanında, onunla beraber, belki ondan daha fazla bu soruyu soran boyutumuz, yüreğimizdir, kalbimizdir. İhtiyaç duyduğumuz şey,

⁵ Anlama ve açıklama kavramları arasındaki farklar ve ilişkiler konusunda geniş bilgi için bkz. Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik* (İstanbul: Alfa, 1998), ss. 121-132.

doğru bir cevapla düşünce evrenimizi tatmin etmek kadar, doyurucu bir cevapla duygu dünyamızı da teskin etmektir.

Bu kısa yaşamımızın, daha uzun ufuklara açılan bir anlamı var mıdır ki, inanacağımız bu “anlam” bize bir “amaç” gösterebilir ve biz de bu amaç doğrultusunda her anı anlamlı ve değerli bir hayat yaşayalım? İnsanın, kendi özünü kendi özelliklerine uygun bir biçimde gerçekleştirmiş bir birey olan “insan” olabilmesi için, anlam sorununun doğurduğu ihtiyacı da tatminkar bulunduğu cevaplarla karşılamış olması gerekir. Kısacası, hayatın devamı ve, dolayısıyla, anlamı var mı sorusu da, anlamlı bir cevap gerektiren varoluşsal ihtiyaçların başında gelmektedir.

3. Arınma ihtiyacı

İnsanın, varoluşunu gerçekleştirmiş bir “olgun insan” olabilmesi için hissettiği ihtiyaçlardan biri de, varlığın şimdiki ve buradaki evresinde kendisine açık olan iyilik ve kötülük seçenekleri karşısında neyi seçmesi ve nasıl yaşaması gerektiği sorusunun cevabına duyduğu ihtiyaçtır. Zira insan, doğuştan salt egoist veya salt özgeci olmayıp,⁶ antropolojik bir ifadeyle disharmonik, Kant’ın kullandığı benzer bir ifade ile, antagonist niteliklerle donatılmış bir varlıktır. Yani “insan hem iyi hem de kötü niteliklerle donatılmış olarak dünyaya gelir.” Bu da insanın başarıları ve yeteneklerinin gelişmesinde en önemli etkenlerden biridir. Öyle ki, “insan, kendisini disharmonik bir varlık olarak yarattığı için doğaya [(!)] teşekkür etmelidir.”⁷

Belki her insan içinde iyiliğe de kötülüğe de açılacak kapıların olduğunu hisseder. Bununla birlikte belki yine her normal insan, içindeki kötü eğilimlerin, dış dünyada tezahürüne izin vermediği gibi, bilinç düzeyine çıkmasını, hatta bilinç altının derinliklerinde saklı kalmasını dahi önlemenin yollarını arar. İnsan, doğasında var olan eğilimlerini tamamen yok edemeyeceğini bilmekle birlikte, onları arındırabileceğini bilir ve arındırması gerektiğini hisseder. Kötü eğilimlerin arındırılması, iyi eğilim ve yeteneklerin artırılması, tek başına anlık hazlar elde etmeyi ve hatta tek başına mutlu olmayı yeterli görmeyip, erdemli bir mutluluğu önemseyen insanlar için, doğal fakat kötü olan eğilimlerinden nasıl arınacağını ve böylece olgun insan olma yolundaki asgarî şartı nasıl gerçekleştireceğini bilmek, her yaşta insanın karşılanmak için âzamî gayret göstermesi gereken ihtiyaçların başında gelir.

İnsanlık tarihi dikkate alındığında, insanın egzistansiyal ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik cevaplar veya rehberlikler, daha sonra bazı felsefi doktrinler buna alternatif olmaya çalışmışlarsa da, öncelikle din tarafından karşılanmaya çalışılmıştır; ve bugün de birçok insan, bilim ve sanatın dolaylı ilişkililiği ile birlikte, daha doğrudan cevabı bu ilk iki kaynaktan birinde aramaktadır. Bununla birlikte, bu cümleden, din ve felsefenin, her zaman birbiri-

⁶ Bu konuda Hobbes’un ve Shaftesbury’nin karşıt görüşleri ile ilgili kısa bilgi için bkz. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985), s. 368-70.

⁷ Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 289.

ne karşıt ya da alternatif cevaplar verdiği anlaşılmalıdır. Aksine, bilhassa bu yazıda ele alınan “anlama”, “anlam” ve “arınma” konularında, ilk anda akla gelebilecek büyük filozofların, örneğin Sokrates, Eflatun, Aristo, Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd, Descartes, Kant, Hegel gibi filozofların hiçbiri özü itibarıyla dinin cevaplarına aykırı cevaplar savunmamışlardır.⁸ Dinin cevaplarına kökten karşı olup ona alternatif anlayışlar sunan materyalizm, nihilizm ve hedonizm gibi felsefi doktrinleri savunanlar, felsefe tarihi içinde sanıldığından da az bir yer tutmaktadır. Yine de bunlar elbette dikkate alıp üzerinde düşünmeye değer dünya görüşleri ve yaşam felsefeleridir. Daha rasyonel ve etik görünen yaklaşım, eleştirel akılcı bir tavırla, egzistansiyal ihtiyaçlarımıza yönelik cevap önerilerinin hepsini gözden geçirmeye ve sonuçta evrensel bir geçerlilik ve matematiksel bir kesinlik beklememekle birlikte mâkul ve mâkul olana göre bir karara varmaya çalışmak olsa gerektir.

B. Dinin Perenniyal Cevapları

Burada, ele alacağımız konunun sınırları içine girmeden, birkaç genel hususun belirtilmesinde yarar vardır. Ne insanın boyutları, ne ihtiyaçlarının çeşitleri, ne de dinin insan ihtiyaçlarına verdiği cevapların alanı, bizim burada sözünü ettiğimiz şeylerle sınırlıdır. İnsanların bazıları varoluşsal ihtiyaçlarını pek önemsemeden yaşayabildikleri gibi, önemseyenler de bunları dinin dışındaki farklı bazı yollar ile de karşılayabilmektedir. Ayrıca dinin cevap verdiği insanî ihtiyaçlar da sadece tek kelimeyle egzistansiyal dediğimiz entelektüel ve etik ihtiyaçların yahut anlama, anlam ve arınma ihtiyaçlarının karşılanmasından ibaret değildir. Fert ve toplum hayatında dinin karşıladığı birçok ihtiyaç, getirdiği birçok çözüm vardır. Örneğin, İmam Mâtürîdî, insanın psikolojik yanına vurguyla, dinin, insanlarda fitraten bulunan “boyun eğme”, “itaat etme”, “teslim olma”, “inanma ve bağlanma” gibi duygulara karşılık olduğunu belirtir.⁹ İbn Sina, daha sosyolojik bir vurguyla, dinin, toplumsal düzen ve adaletin tesisindeki vazgeçilmez rolü gibi konulara değinir.¹⁰ İbn Haldun ise aynı konuya devlet ve siyaset boyutuyla bakar; ve dinin, büyük devletlerin kurulması, büyümesi ve kuvvet kazanması açısından önemini ve işlevini anlatır.¹¹

Burada ismi zikredilen İslam filozofları ve kelimacıları bir yana, önceki tüm dinleri reddeden Fransız sosyolog Auguste Comte’un pozitivizminde bile, dinsiz olunamayacağı vurgulanarak, bunun gereği şöyle belirtilir: “Gele-

⁸ Din-felsefe ilişkisi konusunda geniş bilgi için bkz. Cafer Sadık Yaran, “Tarihsel ve Eleştirel bir Yaklaşımla Felsefe-Din İlişkisi,” *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi* içinde, der. Cafer Sadık Yaran, (Samsun: Etüt Yayınları, 1997), ss. 3-50. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Hüsameddin Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti* (Konya: Sebat Ofset Matbaacılık, 1997).

⁹ Bkz. Özcan, *Mâtürîdî’de Dîni Çoğulculuk*, ss. 20, 79.

¹⁰ Bkz. Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994), ss. 207-10.

¹¹ İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev. Zakir Kadîrî Ugan, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), ss. 401-05.

nekleri koruyan dindir. Dirilerin ve ölümlerin birliğini sadece anlaşılır değil aynı zamanda hissedilir kılan dindir. Din olmasaydı ruhi güç de olmayacaktı. Dinin varlığı, bağımsızlığı gibi her toplumun zarurî şartıdır. Bütün ahlâkî disiplin, bütün kural, bütün adalet onun kaybolmasıyla silinir.¹² Her halde bunlar ve benzeri işlevlerinden dolayı olsa gerektir ki, Bergson'un dediği gibi, "Geçmişte olduğu gibi, bugün de ilimsiz, sanatsız, felsefesiz cemiyet vardır, fakat dinsiz bir cemiyet, asla..."¹³

İnsanın ihtiyaçlarının, dinin de cevapları veya işlevlerinin aslında çeşitliliğini ve çokluğunu kısaca belirttikten sonra, ihtiyaçlar arasında egzistansiyal olanlarını vurguladığımız gibi, dinin cevapları arasında da, psikolojik veya sosyolojik içerikli olanlar değil, egzistansiyal ihtiyaçlara tekabül eden ve perenniyal diye nitelendirilebilecek olanlar üzerinde durmak istiyoruz. Perenniyal kavramının çağrıştırdığı niteleme, evrensel kavramının ki kadar iddialı olmayan ama yerel ve tarihsel kavramlarının çağrışımlarından da açıkça daha iddialı olan bir kavramdır. Perennial, zamana ve değişikliklere rağmen hayatta kalmayı başaran, her zaman önemli (permanently significant) olan, ve kapsayıcı olan demektir.¹⁴ Bunu kısaca, zaman itibarıyla *kalıcı* ve mekan itibarıyla *kapsayıcı* (yahut kuşatıcı) olan diye belirtmek mümkündür. O halde, egzistansiyal ihtiyaçlarımız olan anlama, anlam ve arınma ihtiyaçlarımıza, dinin perenniyal, kalıcı ve kapsayıcı, yani geçmişte ve şurada olduğu gibi günümüzde ve burada da geçerli olan cevapları nelerdir? Yahut, tersinden sorduğumuzda, dinin perenniyal ilgileri ya da iddiaları, egzistansiyal ihtiyaçlarımıza doyurucu bir cevap oluşturmakta mıdır?

a. Anlama ihtiyacı

Dinin, evreni anlama ile ilgili varoluşsal soruya getirdiği cevap, çok sadedir. Bu fiziksel evren, varlığının kaynağını ve devamını, fizik ötesi bir varlığa borçludur. Tek bir kudret ve hikmet sahibi yaratıcı, bu evrenin var olmasına neden olmuş; ve onun varlığını, koyduğu yasalar ve sağladığı güç ile sürdürmektedir. Evrenle ilgili dinî anlayış, evrenin nihai kaynağının Tanrı olduğu, ve onun, Tanrının verdiği güç ve koyduğu genel yasalar ve sınırlar çerçevesinde varlığını sürdürdüğüdür. Tanrı, evreni yaratacak güç (kudret) ve bilgi (ilim) gibi ontolojik ve epistemolojik sıfatlara sahip bir varlık olduğu gibi, iyilik ve irade gibi etik ve zâtî sıfatlara da sahip olan bir Yüce Gerçekliktir. Kısacası, evren Tanrı'nın yarattığı bir varlıktır.

¹² Bkz. Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), s. 33.

¹³ Bergson, *Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı*, çev. Mehmet Karasan, (İstanbul: Millî Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, 1986), s. 137.

¹⁴ Philip P. Wiener, ed., *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1973), c. III, s. 457. Ayrıca bkz. Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy* (Glasgow: Fontana Books, 1961), s. 9.

Kur'an'da, bu hususu belirten ayetlerden biri şöyledir: “Biz, gökleri, yeri ve ikisinin arasında bulunanları, ancak **gerçek üzere** ve **belirli bir süre için** yarattık; ...” (Kur'an, 46 (Ahkaf) 3).

Bu ayette hem bu evrenin gerçek değil görünüşler evreni olduğunu iddia eden bazı idealist filozoflara ve hem de bu evrenin belli bir süre için yaratılmış değil ezeli ve ebedî olduğunu iddia eden bazı materyalist filozoflara karşıtlık içinde, sağduyu, akl-ı selim ve bilimsel anlayış açısından bakıldığında, en uygun evren anlayışının sunulduğu görülmektedir. Bu evren, ideaların gölgesi durumundaki sanal bir evren değil, sabit özellikleri ve yasaları tespit edilebilecek olan gerçek bir evrendir. Bununla birlikte bu gerçeklik, öncesiz ve sonrasız mutlak bir gerçeklik de değildir. Bu evren, sanal değil, gerçektir; fakat bu gerçeklik de, öncesiz ve sonrasız salt madde yığından ibaret bir gerçeklik değil, bir yaratıcının var kılması ve ayakta tutmasına bağlı bir gerçekliktir. Dolayısıyla, yukarıdaki ayet, evrenin yapısı ile ilgili gerçeği, inanmış akıl bir yana, genel sağduyu akli ve hatta bilimsel akıl açısından bakıldığında bile, alternatif sayılabilecek bazı idealist ve materyalist evren anlayışları ile ilişki içinde bakıldığında, en doğru ve en sade bir biçimde belirtmektedir.

Sağduyu ve akl-ı selim sahibi normal insan, evrenin kendine özgü bir “gerçek üzere” olduğunu, sorgulama ihtiyacı hissetmeden, temel bir inanç ve hatta bilgi konusu olarak görür. Bilim açısından bakıldığında da, evrenin varlığının ve onda görülen yasalılığın nesnelliğini yahut “gerçek üzere” olduğunu kabul etmek en yaygın anlayıştır. Örneğin, Einstein, dış âlemin sadece görünüşlerden ibaret olduğu ve onunla ilgili algılarımızın aklımızın ortaya koyduğu subjektif keyfiyetler olduğu şeklindeki bazı idealist evren anlayışlarına katılmayarak, evrenin ve orada görülen yasalı düzenliliğin “gerçek üzere” var olduğunu savunmaktadır. Zira, ona göre, “aklımızın ortaya koyacağı düzen, bir dilin alfabesi gibi bir düzen olurdu; Newton’un yerçekimi yasasıyla gösterdiği gibi bir düzen değil. Eğer objektif dünyada *a priori* bir düzen olmasaydı, insan hangi teoriyi kurabilirdi?”¹⁵ Max Planck da, Einstein gibi, evrenin ve kanunların objektif gerçekliği fikrine sahipti; ve hatta buradan dinî inanca giden yolu izliyordu. Ona göre, ilâhî kanunlar, âlemde tecelli etmektedir. Bu kanunları biz zihnimizde icâd etmiyoruz; şartlar bizi onları keşfetmeye mecbur ediyor.¹⁶

Bu fiziksel evrenin, “belirli bir süre için” yaratıldığına ilişkin dinî anlayış da, aksini iddia eden materyalist evren anlayışından, yine hem sağduyu düzeyinde düşünüldüğünde, hem de bilimsel açıdan bakıldığında daha doğrudur. İnsan, sağduyu ile etrafındaki en yakın varlıklara baktığında, bunların hepsinin dün yok iken bugün var olan, yarında da yok olabilecek olan varlıklar olduğunu görür. İnsanın kendisi böyledir; varlığını sürdürmek için kendi-

¹⁵ A. Einstein, *Letteres a Maurice Solovine*, Paris, 1956, s. 114-115; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (Ankara:Selçuk Yayınları, 1992), s. 272'den naklen.

¹⁶ P. K. Feyerabend, “Planck, Max”, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, New York, 1967; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 273'den naklen.

sine dayandığı hayvanlar ve bitkiler böyledir. Bunların da dayandığı dünyanın ve güneş sisteminin öteki göksel cisimlerinin varlıkları da böyledir. Kısacası, insanın, bu fiziksel evrende tanıdığı her şeyin başı ve sonu vardır; bu durumda fiziksel evrenin salt sağduyu gözlemi ile ulaşamayacak olan kalan kısmının da aynı elementlerden oluşmuş olması hasebiyle, aynı özellikleri taşıyor olması daha akla yatkındır. Etrafımızda gördüğümüz ve özelliklerini bildiğimiz tüm varlıklar, öncesiz ve sonrasız değil, başı ve sonu olan varlıklar ise, bunlarla aynı özellikleri taşıyan elementlerden oluşmuş olan fiziksel evrenin tamamı da, başı ve sonu olmakta, bizim gözlem alanımızdaki varlıklarla aynı kaderi paylaşıyor olmaları daha akla yatkındır. O halde fiziksel evrenin tamamının da, bizim kendi etrafımızda ve dünyamızda gördüğümüz parçaları gibi, başı ve sonu olan, “belirli bir süre için” var olan bir varlık olması gerekir.

Modern bilimin daha güçlü görülen ve daha yaygın olarak kabul edilen bazı kozmolojik kuramları ve bazı yasalarının yorumları da, açıkça, evrenin öncesizliğini savunan materyalizmi değil, onun “belirli bir süre” önce var olduğunu belirten perenniyal dinî anlayışı tasdik eder mahiyettedir. Her bilimsel kuram gibi eleştiriye ve hatta birgün terkedilmeye açık olmakla birlikte, yirminci yüzyılın ilk çeyreğinden başlamış olup, bugün hâlâ en geçerli bilimsel evren kuramı, büyük patlama adı verilen kuramdır. Buna göre, “Evren 15 milyar yıl önce gerçekleşen şiddetli bir patlamayla başladı.”¹⁷

Bu kurama giden yol, 1929 yılında Edwin Hubble’ın bir dönüm noktası olan gözlemini gerçekleştirmesiyle açıldı: Hangi yöne bakarsak bakalım uzak yıldız kümeleri hızla bizden uzaklaşıyorlardı. Başka bir deyişle, evren genişliyordu. Bu buluş, evrenin başlangıcı sorusunu, din ve felsefenin yanında, en sonunda bilimin alanına da soktu. “Hubble’ın gözlemleri evrenin sonsuz küçüklükte ve sonsuz yoğunlukta olduğu Büyük Patlama denilen bir anın varlığını gösteriyordu.”¹⁸ Bu durumda, sağduyulu saf düşünce kadar, bilime dayalı kuramsal düşüncenin de, evrenle ilgili dinî düşünceye, yani evrenin Tanrı tarafından yaratıldığı anlayışına, daha fazla uygunluk içinde olduğu gözükmektedir.

Dinin, evreni anlama ihtiyacı ile ilgili cevaplarından biri de, onun başlangıcından bugüne ilâhî bir düzen içinde varlığını sürdürdüğüdür. Evrenin sadece şimdiki hali değil, bilinen her anı, rastgelelik ihtimalini çok zayıf gösterecek bir nizam ve intizam sergilemektedir. Örneğin, Kur’an’daki bu hususlara değinen ayetlerden birinde şöyle denilmektedir: “... *Rahmân’ın yaratmasında bir düzensizlik bulamazsın. Gözünü bir çevir bak, bir çatlak görebilir misin? Bir aksaklık bulmak için gözünü tekrar tekrar çevir bak; ama göz umduğunu bulamayıp bitkin ve yorgun düşer.*” (Kur’an, 67 (Mülk), 3,4).

¹⁷ Joseph Silk, *Evrenin Kısa Tarihi*, çev. Murat Alev, (Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 1997), s. 1.

¹⁸ Stephen W. Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi: Büyük Patlamadan Kara Deliklere*, çev. Sabit Say ve Murat Uraz, (İstanbul: Milliyet yayınları: 1991), ss. 24-25.

Uzun zaman, maddeci, tanrıtanımaz anlayış, etrafımızda görülen aşikar düzenliliği, ya görünüşteki bir takım düzensizliklere dikkat çekerek örtmeye, ya da psikolojik olanı, biyolojik olana, biyolojik olanı kimyasal olana, kimyasal olanı da fiziksel olana indirgeyerek, evrenin fiziksel geçmişinde ve derinliklerinde buharlaştırmaya, gözden kaybetmeye çalışmıştır. Ancak, insanı ve evreni tanıdıkça ortaya çıkan sonuçlar, maddeci, tanrıtanımaz anlayışı desteklemek şöyle dursun daha da zor durumda bırakmıştır.

Zira, dünyada ve insan davranışlarında gösterilebilen bir takım düzensizlik, musibet yahut kötülük örnekleri, birinci olarak, evrende galip olan yapısal özellikler değil, istisnâî özelliklerdir. İkinci olarak da, bunlar, insanın bilinçli, özgür, ahlaklı vb. özellikler taşıyan varlıklar olarak gelişebilmeleri için gerekli olan şeylerdir. İnsan ve yaşadığı dünyanın, belli ölçüde disharmonik yapısı, gerçekte insanın ve dünyasının genel düzenine ve amacına katkıda bulunan özelliklerdir. Bazen, Tanrı anlayışına, tanrıtanımaz itirazların belki en güçlüsü olarak, şöyle bir soru sorulabilmektedir. Tanrı bizi kayırsaydı, bize karşı sevecen davransaydı ve her şeyi bize çalışmaya, didinmeye gereksinimimiz olmadan, hazır olarak verseydi, daha iyi olmaz mıydı? Tanrı, eğer varsa, ona yakışan bu değil midir? Başka birçok düşünür gibi, örneğin Kant'a göre, "Böyle bir soruyu olumsuz yanıtlamak gerekir. Çünkü böyle bir durumda bugünkü anlamda insan olamazdık, başka bir tür hayvan olurduk."¹⁹ Demek ki, insanın dünyasında ve davranışlarında görülen bir takım düzensizlik örnekleri, evrensel düzen ile ilgili yargıyı ortadan kaldırmakta, adeta ona katkıda bulunan bir özellik oluşturmaktadır.

Etrafımızda görülen düzenliliği, biyolojik, kimyasal, fiziksel olarak geriye doğru indirgemek, daha uzak astro-fiziksel alanda bulandırmak ve buharlaştırmak da artık pek ikna edici bir yol olarak gözükmemektedir. Çünkü artık bu fiziksel evrenin, bir ölçüde kuramsal düzeyde de olsa, daha ilk saniyeleri üzerinde bile bilgi sahibi olduğumuz söylenebilmekte; ve bu ilk saniyeler de, bir kaos ve keşmekeş değil, olağanüstü kritik bir denge ve düzen sergilemektedir. Nitekim, günümüzün bilimsel evren tablosunda "bir takım önemli sorular yanıtsız kalıyor" diyen Stephen Hawking'in sorularından biri, bu durumu açıkça göstermektedir: "Evren, niçin çöken modellerle sonsuza dek genişleyen modelleri ayıran kritik hıza çok yakın bir hızla genişlemeye başladı, öyleki şimdi, on milyar yıl sonra bile, hâlâ kritik hıza yakın bir hızla genişlemekte? Büyük patlamadan bir saniye sonraki genişleme hızı, yalnızca yüz bin milyarda bir oranında az olsaydı bile, evren daha bugünkü büyüklüğüne erişmeden çökmüş olurdu."²⁰

Şu halde, evreni anlama ihtiyacına karşılık gelen perenniyal dinî anlayış, sağduyulu bir akıl ile önyargısız bir bilimsel bilgi yorumu ile bakıldığında, idealist, materyalist, yahut ateist anlayışlara göre, çok daha doğru ve son

¹⁹ Mengüsoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 289'dan naklen.

²⁰ Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s. 159.

derece sade bir anlayıştır - ki sadelik de aslında ayrı bir doğruluk ölçütü olarak kabul edilmektedir. Evreni Tanrı yaratmıştır ve düzenli bir şekilde de yürümesini sağlamaktadır. Şu ayet, evreni anlama ihtiyacına verilen dini cevabı, sade bir şekilde ortaya koymaktadır:

“Ey Muhammed! De ki: “Gökten ve yerden size rızık veren kimdir? Kulak ve gözlerin sahibi kimdir? Diriyi ölüden çıkararak, ölüyü de diriden çıkaran kimdir? Her işi düzenleyen kimdir? Onlar: “Allah’tır!” diyecekler. ...” (Kur’an, 10 (Yunus) 31).

b. Anlam ihtiyacı ve Ahiret inancı

İnsanın, hayatın anlamı ile ilgili varoluşsal ihtiyacına dinin verdiği perenniyal cevap, tam anlamıyla pozitif bir cevaptır. Dine göre hayat anlamlı, hem de çok anlamlıdır. Yaşanan her saniye, son derece değerlidir ve değerli amaçlar gözetilerek değerlendirilmelidir. Dinin, hayatın anlamına bağladığı nihâî esas, tek kelimeyle belirtilmek gerekirse, “Ahiret” inancıdır. Eğer bu, iki kelimeyle açılmak istenirse, din, hayatın anlamı sorununu, birinci olarak hayatın “devam”ına ikinci olarak da hayatın “hesab”ına bağlı olarak açıklamakta ve anlamlandırmaktadır.

Dine göre, ölüm, insan hayatının sonu, yahut insan için yokluk anının başlangıcı demek değildir. Hayat, en uzun yaşayan insanın yaşadığı süre bile son derece kısa olan, bu bir kerelik ömürden ibaret değildir. Bunun bir devamı vardır, olmalıdır. Eğer yoksa bu kısa hayatta anlam bulmak, en iyimser görüşle ve en iyi yaşanan bir hayat dikkate alındığında, ancak açmadan solan bir gülün hayatının anlamı ne kadarsa o kadar olabilir. Oysa dinin telkin ettiği inanca, teşvik ettiği düşünceye, temsil ettiği ümide göre, hayat ölümle son bulmayacak, hayatın anlamı da ölüm gerçeğine rağmen solmayacaktır. Çünkü hayatın devamı olacak, yeniden diriliş vukû bulacak ve sürdükçe sürecektir. Nitekim Kur’an’ın belirttiğine göre, “Kıyamet günü mutlaka gelecektir. Bunda şüphe yoktur, ...” (Kur’an, 40 (Mü’min) 59).

Din açısından bakıldığında, hayatın anlamı, devamına bağlı olarak kurulduğu gibi, “hesab”ına bağlı olarak da pekiştirilir. Hayat devam edeceği için değerlidir. Çünkü yaşadığımız güzel anılar, paylaştığımız mutluluklar, geliştirdiğimiz sağlam ahlaki bilinç ve alışkanlıklar, biriktirdiğimiz engin bilgi ve tecrübeler, kurduğumuz candan dostluklar, sevgiler, beraberlikler, kısa süre sonra “yok” olmayacak, “boşa” gitmeyecekler, dolayısıyla anlamını koruyacaklardır. Fakat hayatı anlamlı kılan salt devamı değil, belki bundan daha fazla, bunun bir hesabının verilecek olmasıdır. İnsan bu hayatta yaşadıklarının hesabını verecek, ve karşılığını görecekler. Bu karşılık, bu hayatta kazanılmış olanlara bağlı olarak, kesintisiz sürececek olan bir tam mutluluk olabilecektir.

Nitekim Kur’an’da belirtildiğine göre: “İşlediklerinden ötürü herkesin bir derecesi vardır. Herkese işlediklerinin karşılığı ödenir. Kendilerine haksızlık yapılmaz.” (Kur’an, 46 (Ahkaf) 19). O halde hayatın her anı çok anlamlı ve değerli olmalıdır. Çünkü bu hayatta, “Kim salih amel işlerse kendi lehine-

dir. Kim kötülük işlerse kendi aleyhinedir. Rabbin, kullara karşı zalim değildir.” (Kur’an, 4, (Fussilet) 46). En açık ve anlamlı ifadeyle, devamı ve hesabı olan, dolayısıyla çok anlamlı olan bu hayatta, “Kim zerre kadar iyilik yapmışsa onu görür. Kim zerre kadar kötülük yapmışsa onu görür.” (Kur’an, 99 (Zilzal) 7-8). Hayatın her anına ve her olayına, bundan daha çok ve bundan daha değerli anlam yükleyen bir ifade olabilir mi?

Şu halde, din, insan hayatını çok anlamlı bulmakta, çok değerli bir amaca yönelik görmekte, ve insana bu anlamlılık ve amaçsallığı her zaman gözetmesini telkin etmektedir. İnsanın anlam arayışına dinin cevabı, tamamen olumludur. Hayatın, mutlulukları ve acıları ile birlikte, özgürlük ve sorumluluk bilinci içinde, mükemmel ve mesut insan olma yolunda “iki günü eşit olmayacak şekilde” hep daha iyiye doğru yaşanması gerektiğini, çünkü bunun bir devamının ve hesabının da olacağını belirtmektedir.

Görüldüğü gibi, anlam ihtiyacına dinin cevabı, her türlü kötümser bakış ve olumsuz yorumdan uzaktır. Ama pesimist bir bakışla hayatın anlamsızlığını savunanlar da yok değildir. Örneğin nihilizme (hiççiliğe) ve egzistansiyalizmin bazı yorumlarına göre, hayat tamamen boş, saçma ve anlamsızdır. Nietzsche tarafından temsil edilen ve aslında birden çok biçimi olan nihilizm, “değerlerin yokluğunun ve varoluşun amaçsızlığının kötümser bir kabullenimi,” yahut “anlamsız evrenin bir reddedilişi olarak görünür.”²¹ Bu anlayış, daha sonra Sartre ve benzeri egzistansiyalist filozoflarca savunulmaya devam edilmiştir. Nitekim G. Marcel’in bir kitabının adı, *Kırılmış Saat*’tir; ve burada dünya, kulağına götürdüğünde ses vermeyen bir kırık saate benzetilir. Sartre’in ilk romanının adı da, *Bulantı*’dır. Romanın kahramanı, hayatı bulantı verici, tiksindirici bulduğunu söyler.

Ne var ki, hayatı anlamsız bulan bu pesimist anlayışlar, bazı dönemlerde bazı insalara bir gerçeğin doğru ve yararlı bir ifadesi imiş gibi gözükse de, çoğu insan, hayatı anlamsız bulmayı, ne doğru ne de yararlı bulur. Bilhassa büyük acılarla karşılaşıldığında, hayatı anlamlı bulmak ve bu konuda söylenenleri anlamak zor olsa da, insanın, hayatın anlamını anlayamamakla onu anlamsız bulmayı birbirine karıştırmayı doğru değildir. Hayatın anlamının anlaşılabilir görüldüğü zamanlarda bile, doğruya daha yakın olan, ve sosyopsikolojik açıdan daha yararlı olan, anlamlılık yönünde bir tercihte ısrarlı olmaktır. Çünkü anlamın anlaşılmadığı yerde, anlamsızlık da, daha anlaşılır ve daha çok fayda sağlar bir tutum değildir. Böyle durumlarda, Viktor Frankl’in belirttiği üzere, “İnsandan istenen şey, bazı varoluşçu felsefecilerin savunduğu gibi yaşamın anlamsızlığına katlanmak değil, yaşamın koşulsuz anlamlılığını ussal terimlerle kavrama yetkisinden yoksun oluşuna dayanmaktadır.”²²

²¹ Frederick Copleston, *Nihilizm ve Materyalizm*, çev. Deniz Canefe, (İstanbul: İdea, 1998), ss., 165, 178.

²² Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak, (Ankara: Öteki, 1998), s. 112.

Zaten, hayatın yokluk denizinde boş bir köpük olduğunu savunan Sartre'ın bile, kendisini bu düşüncelere hayatının sonuna dek kaptırmadığı anlaşılmaktadır. Sartre, ölümünden kısa bir süre önce yayımlanan bir diyalogda, eski dostu Simone de Beauvoir başta olmak üzere, bütün arkadaşlarını ve Sartre'cuları şaşkına çevirdiği belirtilen şu sözleri söyler: “Şans eseri olduğumu, evrendeki bir toz zerreciği olduğumu değil; aksine, beklenen, hazırlıkları yapılmış, önceden tasarlanmış biri olduğumu hissediyorum. Kısacası, sadece Tanrı'nın buraya koyabileceği bir varlık olduğumu hissediyorum”.²³

Bu durumda, öyle görünüyor ki, hayatın anlamı sorusuna dinin verdiği cevap, uzun süre bunun karşıtını savunanlara dahi, sonuçta daha doğru ve daha doyurucu gözükmektedir. O halde, sonuç olarak tekrar etmek gerekirse, din, bu dünyayı, insan için geçici ama güzel bir yurt olarak anlamlı bulurken, insanın buradaki yaşam evresini de, Ahiret hayatı ve ebedi saadet amacı açısından son derece anlamlı ve değerli bulur. Dine göre hayatın her anı anlamlıdır; çünkü, bu her anın insanın hem bu dünyadaki gelecek mutluluğu ve hem de ölüm sonrası bir hayattaki ebedi mutluluğu ile ilişkisi olacaktır. Hayat anlamlıdır; çünkü, yaratanın bahşdır, ahlaki ve manevi gelişime imkan sağlamaktadır; kazanımları devamsız, iyilikleri mükafatsız, sıkıntıları telafisiz kalmayacaktır. İnsan oluşun, insan-ı kamil oluşun, ilahi hoşnutluğu ve sonsuz mutluluğu kazanmanın yolu, bu anlamlı hayattan geçmektedir.

c. Arınma ihtiyacı ve Ahlak ilkeleri

İnsanın, iyiye de kötüye de eğilimli, disharmonik bir yapıda olduğununun, Kant ile birlikte felsefede savunulduğunu ve çağdaş felsefi antropolojinin de aynı yöne işaret ettiğini daha önce belirtmiştik. Aslında insanın bu yapısal özelliği, Kur'an'da çok açık bir biçimde belirtilmiş olan bir husustur.

Kur'an, insanın çeşitli özelliklerini anlatır.²⁴ Bununla birlikte, denebilir ki, insanlar arasındaki farklı özellikler değil de, insanoğlunun genel özündeki doğasını en açık seçik ve kapsayıcı tarzda tasvir eden ayetler, Şems sureesindeki ayetlerdir. Bu ayetler, insanın ne melek gibi salt iyi, ne şeytan gibi salt kötü olacak tarzda değil, hem iyilik hem de kötülüğe kabiliyetli olarak yaratıldığını belirtmektedir:

“Kişiyi ve onu şekillendirene, sonra da ona iyilik ve kötülük kabiliyeti verene and olsun ki: Kendini arıtın saadete ermiştir. Kendini fenalıklara gömen kimse de ziyana uğramıştır.” (Kur'an, Şems, 7-10).

Bu türlü bir yaratılış, insanın, sınırlı da olsa özgür olmasının hem şartı hem de sonucudur. Zira özgür olmak demek, iyiyi de kötüyü de seçebilmek demektir. Bu seçme yeteneğinin varlığı, yukarıdaki ayetten anlaşılabilirliği

²³ National Review, 11 June 1982, s. 677'den naklen. Bkz. N. L. Geisler, The Collapse of Modern Atheism, *Din ve Bilim*, der. Cafer Sadık Yaran, (Samsun: Sidre, 1997), s. 131.

²⁴ Bu özellikleri bir arada görmek için bkz. Şerafeddin Gölcük, *Allah, Kur'an, İnsan* (Konya: Esra Yayınları, 1990), ss. 7-26.

gibi, başka birçokları yanında, şu ayetten de anlaşılmalıdır: “De ki: “Gerçek, Rabbinizdendir.” Dileyen inansın, dileyen inkar etsin. ...” (Kur’an, 18 (Kehf) 29). Şu halde, iyilik ve kötülük açısından bakıldığında, “İnsanın içinde her iki potansiyel de vardır; hangisinin gerçekleşeceği koşullara değil, kararlara bağlıdır.”²⁵

İnsan iyi yöne karar verirken, aklı ve vicdanı ona rehberlik edecektir. Ama onların da geliştirilmeye, güçlendirilmeye ve desteklenmeye ihtiyacı vardır. Bu ihtiyaca cevap veren de, genelde ahlak, özelde de dini ahlaktır. Zira din, ahlakı, varlığının temel sebeplerinin başında sayacak kadar önemsemektedir. Nitekim, hemen herkesin bildiği gibi, Hz. Muhammed (s.a.v.) “Ben ancak güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim”²⁶ buyurmuştur. Dine göre insanın, kendisine bahşedilen özgürlük imkanını, kötü ve zararlı yönde değil, özgürlükle birlikte giden bir sorumluluk bilinci içinde, iyi, erdemli ve yararlı olan yönde kullanması beklenir. Kur’an’da belirtildiğine göre, “Kendini arıtan saâdete ermiştir. Kendini fenâlıklara gömen kimse de ziyâna uğramıştır.” (Kur’an, 91 (Şems), 9-10).

Din, insana kötü eğilimlerden arınmanın ve iyi olanlarıyla donanmaya çalışmanın sadece gerekliliğini belirtmekle kalmaz; bunun, her düzeyde insanın anlayacağı tarzda yollarını göstererek, iman ve amel öğeleriyle te’yid ederek, gelip geçici davranışlar olmak yerine kalplere yerleşmesini, ve geniş kitleleri kuşatacak derecede yaygınlaşmasını sağlamaya çalışır. “Çünkü ahlâkî doğrunun bilgisine sahip olan insanların, sık sık ahlâkî yanlış işledikleri görülür. Doğru davranışın ne olduğunu bildiği halde, ahlâkî yanlış seçen insanların varlığı da gösterir ki, doğru olan şeyin bilgisi, onu yerine getirmek için gerekli olsa da yeter sebep değildir. İşte ahlâkın dinî temelinin önemi, kendisini apaçık olarak burada gösterir.”²⁷

Din ve ahlak konusunu ele alan sayısız kitaplar yazılmıştır²⁸. Burada, sadece örnek olarak birkaç ayet sunulabilir. Örneğin Kur’an’da insanlar, ölçsüz, aşırı davranışlardan kaçınmak, bunun yerine ölçülü, ılımlı, orta yolda davranışlar ve yaşam biçimi geliştirmek konusunda uyarılır. “Elini boynuna bağlayıp cimri kesilme, büsbütün de açıp tutumsuz olma, yoksa pişman olur, açıkta kalırsın.” (Kur’an, 17, (İsrâ), 29). Bir başka örnek olarak, zulüm, Kur’an’da şiddetle kınanan özellikler arasında gelmektedir. “İnsanlara zulmedenlere, yeryüzünde haksız yere taşkınlık edenlere karşı durulmalıdır. İşte, can yakıcı azab bunlardır.” (Kur’an, 42 (Şûrâ), 42). Kötü özelliklerini arındıran insan, nötr halde kalmamalı, artı değerler kazanmalı, iyi olmalı ve iyilik etmelidir. Kur’an’daki benzer birçok ayetten birinde şöyle buyrulur: “İyilik

²⁵ Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, s. 125.

²⁶ Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, (Mısır, 1313), c. II, s. 381.

²⁷ Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), s. 162.

²⁸ İki örnek kitap için bkz. Ali Turgut, *Kur’ân-ı Kerim’e Göre Ahlâk Esasları* (İstanbul: Şâmil Yayınevi, 1980. Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*.

ediniz. Çünkü Allah, iyilik ve ihsanda bulunanları sever.” (Kur’an, 2, (Bakara), 195).

Yukarıda savunulan görüşlerden ve sunulan ayetlerden anlaşıldığına göre, insanlığın arınma ihtiyacını, perenniyal düzeyde, yahut başka bir deyişle, zaman ve mekan itibarıyla en kapsayıcı bir biçimde karşılayacak olan dini ahlakıdır. Zaten arınma ihtiyacını ve ahlaki gerçek anlamda önemseyen ve ana ilkeleriyle tüm insanlar üzerinde her zaman geçerli olması için çaba sarfedenin de daha ziyade din olduğu gözükmemektedir. Dinden bağımsız olarak geliştirilmeye çalışılan Antikçağın hazcı (hedonist) ve Yeniçağın yararçı (utilitarist) ahlak felsefelerinin durumu bir yana, günümüzün postmodern yazarlarının bazıları artık etik dönemin bittiğini bile telaffuz edebilmektedir. Nitekim “Postmodern ahlâk yaklaşımı nosyonu, fazlasıyla sık olarak etik olanın ölümünün, etiğin yerini estetiğin almasının ve bunu izleyen nihai kurtuluşun kutsanmasıyla ilişkilendirilmiştir. Etiğin kendisi de, artık çürümüş ve tarihin çöp sepetine gitmeye mahkûm olan tipik modern kısıtlamalardan biri olarak yerilmekte ya da alaya alınmaktadır”.²⁹

Bu etik karşıtı tutumun, gittikçe daha da artan bir değerler erozyonuna ve anarşisine yol açmayacağına hiçbir garantisi gözükmemektedir. Oysa bireylerin, toplumların, ve tüm insanların, daha kötünden daha iyiye doğru arınmaya ve gelişmeye ihtiyacı olduğu açıktır. Dünya tarihi, maalesef insanlığın iyiyeye doğru ilerlediğini düşünen, yahut düşünmek isteyen, optimistleri açıkça haklı gösterecek deliller sunmamaktadır. Günümüzde de insan hakları ihlalleri, terörizm ve savaşlar, gelir dengesizlikleri ve açlıklar, tacizler ve cinayetler, ve benzeri başka kötülükler, insanın arınma eğitimi ihtiyacının, belki her dönemdekinden daha fazla olarak, geniş kapsamlı ve kurumsal olarak yapılmasını gerektirmektedir.

Ahlak erozyonunu önemseyen kaç büyük etkinlik vardır? Bilimin asıl işi, olgusal ve nicelikselleştirilebilirlik özelliklerini aşan değerler alanı değildir. Felsefenin son çözümü, post-modernizm ifadesi altında İlkçağ sofizminin bireyselci epistemolojik görececiliği ve etik faydacılığından daha farklısını veya fazlasını vâdediyor gibi görünmemektedir. Bu durumda arınma ihtiyacını karşılayacak en tatminkar yerin, yine dîni ahlak olduğu anlaşılmaktadır. Zira benzer kurumlar arasında en fazla din, insanın arınma ihtiyacını önemsemekte, buna ahlak ilkeleri ile cevap vermekte ve bunu pratik uygulamalar ve uhrevî uyarmalarla destekleyerek özü itibarıyla her dönemin tüm insanları için benimsenmiş ve içselleştirilmiş kılmayı ana gayelerinin başında saymaktadır.

²⁹ Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, (İstanbul: Ayrıntı, 1998), ss. 10-11. Hedonist ve utilitarist ahlak felsefeleri için bkz. Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı* (İstanbul: İnkilâp, 1998), ss. 97-109, 168-174.

Sonuç

Yukarıda belirtmeye çalıştığımız gibi, insanın varoluşsal ihtiyaçlarını din de karşılamaya çalışmaktadır, başka bazı dünya görüşleri ve yaşam tarzları da. Sözgelimi, yukarıda kısaca gördüğümüz gibi, evreni anlama ihtiyacına, din yanında, materyalizm ve idealizm, hayatın anlamı sorununa, nihilizm ve egzistansiyalizm, arınma ihtiyacı konusuna da hedonizm ve utilitarizm gibi görüşlerin de cevapları olmuştur. Ne var ki, bu konularda dinin cevapları, perenniyal cevaplardır; çünkü gibi bugünün insanının ihtiyaçlarını da, alternatiflerinden çok daha mâkûl ve daha makbul bir biçimde karşılamaktadır.

Sözgelimi, evreni anlama ihtiyacını, dinin Allah inancı etrafındaki izahları ile karşılamak, yukarıda tartıştığımız üzere daha mâkûl olduğu gibi, daha makbuldür de; zira insana entellektüel açıdan bakıldığında aşkınlık, dinî açıdan bakıldığında hidayet sağlar. İnsanın düşünceleri, bilgi ufku, umutları, arayışları, bu fiziksel evrenle ve bu dünyadaki kısa süreli yaşamla sınırlı olmayı aşar. Böylece maddesellik ve nicelikselliğin dar ve kuru kalıpları kırılmış ve aşılmış, dinî bir inanç ve ifadeyle, en temel “hakikat” bulunmuş olur. Benzer şekilde, anlam ihtiyacını, dinin âhiret haberi etrafındaki inançlarla gidermek, insan hayatına, sonsuzca değerli ve asla değişmez bir büyük anlam ve amaç sağlar; daha dinî bir ifadeyle, “hidayet” sağlar. Başka anlamlar ve amaçlar belki sadece dünya mutluluğu sağlayabilirlerken, dinî anlam ve amaç, her iki dünya mutluluğunu ve kurtuluşunu vâdeder. Arınma ihtiyacını gerçekten benimsenmiş ve içselleştirilebilmiş bir dinî ahlak ile karşılamak ise, insana arınmış bir kalp, mutmain bir ruh, ve bitmeyecek bir “huzur” sağlar.

KAYNAKÇA

- Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, (Mısır, 1313).
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Savaş Yayınları, 1984).
- Akarsu, Bedia, *Mutluluk Ahlakı* (İstanbul: İnkilâp, 1998).
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1992).
- Bauman, Zygmunt, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, (İstanbul: Ayrıntı, 1998).
- Bergson, *Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı*, çev. Mehmet Karasan, (İstanbul: Millî Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, 1986).
- Copleston, Frederick, *Nihilizm ve Materyalizm*, çev. Deniz Caneffe, (İstanbul: İdea, 1998).
- Einstein, A., *Letteres a Maurice Solovine*, Paris, 1956.
- Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık* (İstanbul ve Bursa: Kitabevi & Asa, 1999).
- Erdem, Hüsameddin, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti* (Konya: Sebat Ofset Matbaacılık, 1997).
- Feyerabend, P. K., "Planck, Max", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, New York, 1967.
- Frankl, Victor E., *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak, (Ankara: Öteki, 1998).
- Geisler, N. L., *The Collapse of Modern Atheism*, *Din ve Bilim*, der. Cafer Sadık Yaran, (Samsun: Sidre, 1997).
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985).
- Gölcük, Şerafeddin, *Allah, Kur'an, İnsan* (Konya: Esra Yayınları, 1990).
- Hawking, Stephen W., *Zamanın Kısa Tarihi: Büyük Patlamadan Kara Deliklere*, çev. Sabit Say ve Murat Uraz, (İstanbul: Milliyet yayınları: 1991).
- Huxley, Aldous, *The Perennial Philosophy* (Glasgow: Fontana Books, 1961).
- İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev. Zakir Kadiri Ugan, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990).
- Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*.
- Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dinî Temeli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992).
- Korlaeçi, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986).
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988).
- National Review, 11 June 1982.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986).
- Özcan, *Mâtürîdî'de Dinî Çoğulculuk*, ss. 20, 79.
- Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik* (İstanbul: Alfa, 1998).
- Silk, Joseph, *Evrenin Kısa Tarihi*, çev. Murat Alev, (Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 1997).
- Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994).
- Turgut, Ali, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Ahlâk Esasları* (İstanbul: Şâmil Yayınevi, 1980).
- Turner, S. Jeffrey ve Helms, B. Donald, *Lifespan Development* (Chicago: Holt, Rinehart and Winston, 1991).
- Wiener, Philip P, ed., *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1973).
- Yaran, Cafer Sadık, "Tarihsel ve Eleştirel bir Yaklaşımla Felsefe-Din İlişkisi," *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi* içinde, der. Cafer Sadık Yaran, (Samsun: Ettüt Yayınları, 1997).

Existential Needs of Human Beings and Perennial Responses of Religion

ABSTRACT

Are modern (or postmodern) human beings still in need of religion?

Needs of human beings are various. This article deals with the question above only in the context of existential needs of them. The three most fundamental of these are the needs of “understanding” of the universe, finding a “meaning” in life, and “purification” of our will.

The responses of religion to the needs of human beings are also various. This article deals only with the perennial responses of religion. These responses which correspond to the existential needs of human beings are based on the concepts of God, immortality and morality.

The perennial responses of religion are not without alternatives. Human beings who have consciousness and freedom should try to find the most reasonable and the most acceptable ones among them.

The responses of religion to the needs of human beings mentioned above are really perennial ones, that is to say, cover the needs of human beings living in the modern or post modern time and society. Because they are still more reasonable and acceptable than their alternatives when they are evaluated from a critical rationalist perspectives and interpreted wisely.

“BAHRU’L-HAKÂİK” TEFSİRİ VE MÜELLİFİ ÜZERİNE

Yrd. Doç. Dr. Mehmet OKUYAN*

GİRİŞ

Bu yazımızda, İşârî tefsirlerin önemli örneklerinden biri olan tasavvufî alanda oldukça orijinal sayılabilecek yorumlara sahip Necmuddîn Dâye'nin kaleme aldığı Bahru'l-Hakâik adlı tefsiri tanıtmayı ve onun hakkında yapılan çeşitli değerlendirmeleri inceleyerek söz konusu bu eserin kamuoyunda daha iyi tanınıp bilinmesine çalışacağız. Geçmiş dönem ilim adamlarının bize bıraktıkları en önemli mirasları olan kitaplar, günümüz insanının ilgi alanına girmediği için genellikle kütüphane raflarında tozlanmaya terk edilmişlerdir. Ayrıca zaman zaman söz konusu bu eserleri inceleyen bazı araştırmacılar da kendilerinden önce yapılan bir takım hataları aynen tekrarlayarak sonraki dönem okuyucularının, bu çok değerli kültür miraslarını yanlış değerlendirmelerine neden olmuşlardır.

İşte bu çalışmamızda ele alacağımız tefsir de bu tür yanlışlıkların yapıldığı eserlerin arasında yer almaktadır. Yaşadıkları dönem ve coğrafya, aralarındaki hoca-talebe ilişkisi ve isim benzerliği gibi nedenlerden dolayı eserleri değişik isimlerle anılan bu iki müfessire nispet edilen tefsir bu çalışmamızın konusunu oluşturmaktadır. Bu tefsir, hicrî 647 yılında kaleme alınmış olan *Bahru'l-Hakâik ve'l-Ma'ânî fî Tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî* adlı tefsirdir. Aşağıda da görüleceği üzere bu tefsir, *Aynu'l-Hayât*, *Te'vîlât-ı Necmiyye* ve *et-Tefsîrun-Necmî* gibi değişik isimlerle bazen Necmuddîn Dâye'ye, bazen Necmuddîn Kübrâ'ya, bazen de bunlardan daha sonra yaşayan Simnânî'ye nispet edilmiştir. Şimdi yazma nüshaların ilk sayfalarında veya kapak bilgilerinde ya da buldukları kütüphanelerin kataloglarında farklı isimlerle kaydedilen bu tefsiri ve nüshalarını daha yakından tanıya çalışalım.

a) Bahru'l-Hakâik ve Nüshaları:

Anadolu'da yaşamış olan ve diğer pek çok eseri gibi tefsirini de bu topraklarda kaleme alan Necmuddîn Dâye'nin¹ bu eseri, tâbâkât kitaplarında,

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

kütüphane kataloglarında ve eserin yazma nüshalarının ilk sayfalarında farklı şahıslara nispet edilmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi'nin değişik bölümlerinde bu eserin otuzdan fazla nüshası mevcuttur. Söz konusu bu nüshalardaki eser muhteva olarak aynı olmasına rağmen, onların yazarları ve adları genellikle karıştırılmıştır. Bu nüshalardaki bilgiler şu şekildedir:

1. Süleymaniye Kütüphanesi Hasan Hüsnü Paşa 37 numaradaki nüsha. (252*170), 180*130mm, 332 yk, 21st, nesih, Abdülmelik b. Mehmed 647h.)

İstinsah tarihi Hicrî 647 yılı olan bu nüsha, Fâtîha'dan Bakara suresinin 252. âyetine kadardır ve toplam 332 varaktır. Bu nüshanın kapak sayfasında şu bilgiler vardır:

"الاول من كتاب بحر الحقائق والمعان في تفسير القران والسبع المثاني من تاليف الشيخ العالم الربان نجم الدين أبو بكر الرازي صاحب المرصاد رحمة الله عليه"

"Bu eser, Mîrsâd (adlı eser)in müellifi olan, şeyh, rabbânî alim Necmuddîn Ebû Bekir er-Râzî'nin yazdığı *Bahrü'l-Hakâik ve'l-Ma'ânî fî Tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî* adlı kitabın ilk cildir". Kitabın adı ve yazarıyla ilgili olan bu bilgilerden başka daha sonra hicri 1160 yılında Halebî İsmail Asım tarafından yazıldığı anlaşılan şu ifadeler de eserin kapağında yer almaktadır:

"Kitapçıların ellerinde bu tefsirin, tıpkı Kâşânî'nin te'vilâtı gibi, te'vilât konusunda gerektiği zaman kısa veya uzun te'viller içeren ve Kur'an'ın sonuna kadar devam eden özetlerinin bulunduğunu gördüm." İşte bu bilgi de bu tefsirin özeti durumunda olan pek çok nüshanın o günlerde kitapçılarda bulunduğunu ortaya koymaktadır.

Bu nüshanın son varakında ise şu bilgilere yer verilmektedir:

"صح السماع والنقل حرره الفقير ابو بكر محمد بن شاهوار الاسدي الرازي في سابع عشر المحرم سنة خمسين وستمائة"

"Sema (dinleme) ve nakil sahihtir. Bunu, fakir Ebû Bekir Muhammed b. Şâhâvâr el-Esedî er-Râzî hicrî 650 yılının 17 Muharreminde yazdı." Bu ifadeden başka yine aynı varakta şu bilgilere de yer verilmiştir:

"تم تفسير الجزء الاول والثاني من كتاب بحر الحقائق والمعان في تفسير السبع المثاني. وقد وقع الفراغ من استنساخه في يوم الاربعاء حادى ربيع الاول لسنة سبع واربعين وستمائة لمدينة تستر على يد العبد الضعيف عبد الملك بن محمد مظفر الضيار التستري"

"*Bahrü'l-Hakâik ve'l-Ma'ânî fî Tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî* adlı kitabın birinci ve ikinci cüzünün tefsiri tamamlandı. Bu kitabın istinsah işini, 647 yılının Rebî'u'l-Evvel ayının birinde Çarşamba günü, Abdülmelik b. Muhammed Muzaffer et-Tayyâr et-Tüsterî, Tüster şehrinde bitirmiştir."

¹ Necmuddîn Dâye'nin hayatı ve eserleri ile görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Okuyan, *Necmuddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsîri*. Doktora tezi. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1994.

2. Süleymaniye Kütüphanesi Hasan Hüsnü Paşa 37 numaradaki diğer bir nüsha. (Necmuddîn Kübra, Tefsîru Necmuddîn, 197*115mm, 215yk..) İstinsah tarihi belli olmamasına rağmen bu nüsha'yı buraya almamızdaki gaye, bu numarada genellikle sadece bu nüshanın bulunduğu zannını ortadan kaldırmaktır. Bu tefsir, Yûsuf Suresi'nden Şu'arâ Suresi'nin sonuna kadardır. Kart bilgisinde eser önce: "الجزء... من تفسير الشيخ العارف المحقق نجم الدين كبر" ifadesiyle Necmuddîn Kübrâ'ya, ardından da: "نجم الدين ابي بكر الرازى المعروف بداية" ifadesiyle Dâye'ye atfedilmiştir.

3. Süleymaniye Kütüphanesi Fâtih 231 numaradaki nüsha. (250*180, 200*110mm, 255yk, 25st, Muhammed Ahmed el-Hüseyin Mahmud el-Talhânî, 693h.)

İstinsah tarihi itibarıyla (693h) Dâye'ye en yakın olan ikinci nüshadır. Daha sonraki nüshalara göre bu nüshada işârî manalar daha genişçe ele alınmıştır ve bu manalar Süleymaniye Kütüphanesi Hasan Hüsnü Paşa 37 numaradaki nüshanın özeti mahiyetinde olduğu için onunla tam bir uyum halindedir. Bu nüshanın baş tarafında şu bilgilere yer verilmektedir:

بحر الحقائق والمعاني في تفسير السبع المثاني الاول من كتاب بحر الحقائق وثقفة الخلاق المنتخب من كتاب

من تصانيف الشيخ الامام شيخ مشايخ الاسلام نجم الملة والدين عماد الاسلام والمسنين وارت الانبياء والمرسين ابو بكر محمد شهاور الاسدي الرازى قدس الله روحه

"Bu kitap, şeyh. imâm. İslam şeyhlerinin şeyhi, milletini ve dinin yıldızı. İslam'ın ve Müslümanların direği, nebilerin ve resüllerin varisi Ebû Bekir Muhammed b. Şahâvar el-Escdî er-Râzî'nin eserlerinden biri olan *Bahru'l-Hakâik ve'l-Ma'ânî fî Tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî* den özetlenmiş. *Bahru'l-Hakâik ve Tuhfetu'l-Halâik* adlı eserin ilk cildir. Allah ruhunu yüceltsin."

Bu nüshanın son yaprağındaki bilgi ise şöyledir:

"تمت المجلد الاول من كتاب بحر الحقائق والمعاني في تفسير السبع المثاني في الخامس من شهر المبارك شوال سنة ثنت

وتسعين وستمائة على يد العبد المذنب المحتاج الى عفو الله تعالى محمد احمد الحسين محمود الطالحان"

Bahru'l-Hakâik ve'l-Ma'ânî fî Tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî kitabının ilk cildi. 693 yılının Şevval ayının beşinde Muhammed Ahmed el-Hüseyin Mahmud et-Talhânî tarafından yazılıp bitirilmiştir." Bu bilgi de eserin Dâye'ye ait olduğunu ifade etmektedir.

4. Üsküdar Hacı Selimağa Kütüphanesi Hüdâî Efendi 71 numaradaki nüsha. (245*176, 190*123mm, 193yk, 23st, nesih, Abdüsselam b. Türkman Lâzik, 738h.)

Bu nüshanın ilk sayfasında şu bilgiler yer almaktadır:

"تفسير القرآن العظيم من الحج الى النجم للشيخ الكامل نجم الملة والدين المعروف بنجم داية"

"Necm Dâye diye bilinen ve dinin yıldızı, olgun şeyhin Hacc suresinden Necm suresine kadarki Kur'an-ı Azîm tefsiri." Hicrî 738 yılında istinsah edilen bu nüsha da, müellife yakın sayılabilecek bir tarihte yazılmış ve her hangi bir tekmileye eserde yer verilmemiştir.

5. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Arapça Yazma Eserler Bölümü 3265 numaradaki nüsha. (260*180. 180*110mm, 360yk, 21st, Ali b. Mahmud b. İsmail. 739h.)

Bir önceki nüsha ile aynı sayılabilecek bir tarihte (Hicrî 739) kaleme alınan bu nüshada eserin adı *Bahru'l-Hakâik* diye belirtilmiştir. Eser Yûsuf suresinden Necm suresinin sekizinci ayetine kadarki ayetlerin tefsirini ihtiva etmektedir. Nüshanın ilk bölümü bulunamadığı için tefsirde müellifin kimliği hakkında bilgi verilmemiş, ancak kataloglarda müellif Kübra diye ifade edilmiştir.

6. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Arapça Yazma Eserler Bölümü 576 numaradaki nüsha. (295*225, 205*150mm, 195yk, 29st, Hüseyin b. Ahmed et-Tebrîzî, 764h.)

Hicrî 764 yılında yazılan bu nüshanın ilk sayfasında şu bilgiler vardır:

"تفسير بحر الحقائق والمعاني في تفسير السبع المثاني لنجم الدين ابو بكر عبد الله بن محمد الاسدي الشهير بداية"

Bu bilgilere göre eser, Dâye diye meşhur olmuş Necmuddîn Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Esedî'nin *Bahru'l-Hakâik ve 'l-Ma'ânî fî Tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî* adlı tefsiridir.

7. Nûruosmaniye Kütüphanesi 236/328 numaradaki nüsha. (267*180, 200*127mm, 560yk, 31st, nesih, Ahmed Karahisârî, 881h.)

Hicrî 881 yılında yazılan bu nüshada "تفسير نجم الدين الكرى المسمى بعين الحياة" şeklindeki bilgilerde müellif Necmuddîn Kübra, eser de 'Aynu'l-Hayât adıyla kaydedilmiştir ve Tûr suresinin sonuna kadardır. Her hangi bir tekmile yoktur.

8. Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Beşir Ağa 58 numaradaki nüsha. (270*178. 190*120mm, 464yk, 27st, nesih. Mustafa b. İshak, 907h.)

"تفسير نجم الدين داية" Eser hakkındaki bilgi sadece bu kadar olması nedeniyle Dâye'ye nispet edilen ancak kitap ismi belirtilmeyen ve hicrî 907 yılında yazılan bu nüsha Fâtîha'dan Tûr suresinin sonuna kadardır. Tûr suresine kadarki işârî manalar diğerleriyle aynıdır. Sonraki kısımda Nûr suresi 35, fâtır suresi 32 ve Muhammed suresi 19. ayeti tefsir edilmiş, ardından Necm suresinin tefsirine başlanmıştır. Necm suresine kadarki bölüm ise diğer nüshalardan farklı, tipik bir rivayet tefsiri niteliğindedir. Bu tekmile, esere yapılan tekmilelerden olan Simnânî'nin tekmilesinden de, Fâtih 233'dekinden de farklıdır. Bu kısım tipik bir rivayet tefsiri üslubuyla kaleme alınmıştır.

9. Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Bölümü 233/1,2'deki nüsha. (250*172, 205*120mm, 528yk, 25st, 907h.)

Bu nüshada şu bilgilere yer verilmiştir:

"تفسير عين الحياة للشيخ نجم الدين الرازي تلميذ نجم الدين الكري (الى سورة والنجم ومنه الى اخر القرآن

علاء الدولة السمان)"

Bu bilgilerden hareketle tefsir, adı *Aynu'l-Hayât* olarak, Kübrâ'nın öğrencisi Necmuddîn Dâye'ye nispet edilmiş. Dâye'nin, Necm suresine kadar yazdığı, kalan kısmı ise Simnânî'nin tamamladığı belirtilmiştir. Ancak Zâriyat suresinin 19. ayetinin tefsirinde kenar bilgisi olarak, bu ayetin tefsirinde müsannifin öldüğü, devamını ise eseri, şeyhin talebesi olan Dâye'nin tamamladığı ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu bilgidен hareketle tefsirin, Kübrâ'ya nispet edildiği anlaşılmaktadır. Ancak tekmile denen kısmın sonunda ise bu kısmın:

"تمت نجم القرآن من مؤلفات قدوة المحققين علاء الدولة السمان سنة سبعة وستمائة"

ifadesi gereği, Simnânî'nin *Necmu'l-Kırân*² adlı eseri olduğu ve eserin (*Necmu'l-Kırân*) hicrî 907 yılında yazıldığı ifade edilmiştir. Bu çelişkinin nedeni kanaatimizce istinsah edenlerin hatalı bilgi vermesi ve bu bilgileri başkalarının da dilediği gibi kullanmasıdır. Eserin istinsah işi tek elden olsaydı metin kısmıyla kenar bilgileri arasında veya tekmilelerle esas metin arasında fark olmaması gerekirdi. Bu nüshada ise diğerlerinden farklı olarak bu defa Zâriyat suresinin 19. ayetinden 60. ayetine kadarki kısım yoktur.

10. Süleymaniye Kütüphanesi Turhan Hacı Vâlîde 14 numaradaki nüsha. (185*123, 127*80mm, 530yk, 27st, nesih, 933h.)

Tamıncı bilgisinde sadece: "كتاب تفسير بحر الحقائق" ifadelerine yer verilen bu nüsha Hicrî 933 yılında yazılmış ve ismi *Bahru'l-Hakâik* olarak ifade edilmiş olmasına rağmen müellifi hakkında onun 330 yılında doğup 412 yılında öldüğü bilgisinden başka her hangi bir ayrıntıya girilmemiştir. Esasında verilen bu tarihler de yanlıştır.

² Asıl adı *Necmu'l-Kırân fî Te'vilâti'l-Kur'ân* olan bu eser, değişik kütüphanelerdeki nüshalarda *Matla'u'n-Nukat ve Mecme'u'l-Lukat* olarak kaydedilmiştir. Örnek için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa 165; Turhan H. Vâlîde 14; Kılıç Ali 92; Hacı Hayri ve Hacı Abdullah 162; Dâru'l-Mesnevî 53 ve Bâyezid Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü 536; Dâmâd İbrahim Paşa 153; Kahire Dâru'l-Kütüb 2890;... Ancak Simnânî'nin *Matla'u'n-Nukat* adlı eserine ait yedi batında tefsir yapabilmek için gerekli bilgilerle diğer hususları içine alan on üç yapraklık bir kısım, bu eserin baş tarafına konmuştur. Bütün bu nüshaların hepsi Tûr suresinden Nâs suresinin sonuna kadar olan Kur'an tefsirini ihtiva ederler. Nazif Şahinoğlu bu tefsirin de başka adlarla anıldığını ifade ederek bu konuda net bilgiye ulaşmanın zor olduğunu belirtmiştir. (Geniş bilgi için bkz. Nazif Şahinoğlu., *Alâuddevle es-Simnânî: Hayatı, Eserleri, Kelam Telakkisi, Tasavvufî Yeri ve Tasavvufî Görüşleri*. Doktora Tezi. İstanbul. 1966.)

Fâtiha suresinden Nâs suresinin sonuna kadar olan bu nüshada, Tûr suresinin sonunda bir kesiklik mevcuttur. Buradan itibaren 451b-530a varakları arasında Simnânî'nin: "كتاب نجم القرآن" "Necmu'l-Kırân" adlı tekmilesine yer verilmiştir. Bu tekmile'de de önce bir Fâtiha tefsiri, ardından Tûr suresinin Simnânî'ye ait ayrı bir tefsirine yer verilmiş, daha sonra nüsha Nâs suresiyle sona ermiştir.

11. Topkapı Müzesi Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü A.92 numaradaki nüsha. (255*180, 120*120mm, 429yk, 25st, Sefer b. Fakih Ahmed, 934h.)

Eserin tanıtım bilgisinde

"عين الحياة تاليف الشيخ الامام العارف بالله ولي الله حق الولاية المنقوب بنجم داية قدس الله سره العزيز" ifadelerinden hemen sonra: "وهو نجم الدين الكرى" şu bilgilerine yer verilmiştir. Hicrî 934 yılında yazılmış olan bu nüshanın ilk sayfasında eser *Aynu'l-Hayât* adıyla Dâye'ye nispet edilmiş, ancak Dâye'nin aslında Necmuddin Kübrâ olduğu ifade edilmiştir ki bu bilgi, mevcut karışıklıklardan biri durumundadır. Bu ifade belki de Dâye, Kübrâ'nın öğrencisi diye tanıtılacakken bu şekilde bir hata yapılmış ve müstensih "tilmîz=öğrenci" kelimesini yazmayı unutmuştur. Buradaki nüsha Tûr suresinin sonuna kadardır ve tekmile yoktur. Bu kütüphanedeki eserlerin tanıtıldığı eserde ise bu tefsirin müellifinin Kübrâ olduğu ifade edilmiştir.³

12. Konya Yûsuf Ağa Kütüphanesi 7378 numaradaki nüsha.

Bu nüsha Hicrî 957 yılında, 274 varak halinde Abdülmecid b. Karahasana el-Mardîni tarafından kaleme alınmıştır. İstinsah tarihi itibariyle eski sayılabilecek olan bu nüsha, Fâtiha suresinden Tevbe suresinin sonuna kadardır. İşârî manaların, diğer nüshalara oranla daha fazla bulunduğu bu nüshada tefsirin adı بحر الحقائق والمعاني في تفسیر السبع المثاني *Bahru'l-Hakâik ve'l-Ma'ânî fi Tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî* olarak ve müellifi de Necmuddîn Dâye olarak kaydedilmiştir.

13. Süleymaniye Kütüphanesi Fâtih 233 numaradaki nüsha. (310*210, 255*123mm, 206yk, 35st, ncsih, Muhammed el-Behdânî, 963h.)

Hicrî 963 yılında yazılan bu nüsha, İsrâ suresinden Nâs suresinin sonuna kadardır.

14. Süleymaniye Kütüphanesi Fâtih 232 numaradaki nüsha. (270*195, 190*120mm, 327yk, 25st,..)

Yûnus suresinden Necm suresinin sekizinci ayetine kadar olan bu nüshanın, yazılış tarihi ve istinsah edeni belli değildir. Ancak yazı

³ Fehmi Ethem Karatay, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu, İstanbul, 1962, I, 489-490.

karakterinden, bu nüshanın da oldukça eski olduğu anlaşılmaktadır. Fâtih 233 ile bu Fâtih 232 numaradaki nüshanın kütüphane tanıtım kartlarında ve ilk sayfalarında eserin adı ve yazarı hakkında bilgi verilmemiştir. Ancak bu nüshalar da *Bahru'l-Hakâik*'in işârî anlamlarından oluşmaktadır. Bu iki nüshanın, Fâtih 231 numaradaki nüshadan, yazılış tarihi olarak oldukça sonra olduğu, yazı karakteri bakımından anlaşılmaktadır.

Fatih 231 numaradaki nüsha Fâtihâ'dan Mâide'nin sonuna kadardır. Fatih 232'deki nüsha Yûnus'tan Necm'in sonuna kadar, Fatih 233'deki nüsha ise İsrâ'dan Nâs'ın sonuna kadardır. Görüleceği üzere Mâide Suresi'nden Yûnus Suresi'ne kadarki bölüm burada mevcut değildir. Dolayısıyla nüshalar arasında yazılış tarihleri bakımından bir aynılık olmadığı ve nüshalar birbirlerinin devamı durumunda olmadıkları için aradaki bazı surelerin tefsirlerine ulaşılamamaktadır.

15. Murad Molla Kütüphanesi 130 numaradaki nüsha. (275*210, 180*130mm, 356yk, 41st. nesih. 965h.)

Hicrî 965 yılında istinsah edilen bu nüsha: "عين الحياة للكبرى" *Aynu'l-Hayât* adıyla Kübrâ'ya nispet edilmiştir.

16. Bâyezid Kütüphanesi Nâdide Eserler Bölümü 532 numaradaki nüsha. (275*195, 240*180mm, 300yk, 43st, 966h.)

Hicrî 966 yılında istinsah edilen bu nüsha kütüphanenin katalog kartında: "عين الحياة لنجم الدين الكبرى" *Aynu'l-Hayât* adıyla Kübrâ'ya nispet edilmiştir. Fâtihâ suresinde Zâriyat suresinin 19. ayetine kadardır. Burada da müellifin öldüğü, kalan kısmı öğrencisi Dâye'nin tamamladığı bildirilmekte, ancak her hangi bir tekmileye eserde yer verilmemektedir.

17. Bâyezid Kütüphanesi Nâdide Eserler Bölümü 531 numaradaki nüsha. (260*175, 190*120mm, 586yk, 27st.)

"بحر الحقائق والمعاني في تفسير السبع المثاني" *Bahru'l-Hakâik ve 'l-Ma'ânî fî Tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî* adıyla Necmüddîn Ebû Bekr 'Abdullah İbn Muhammed el-Esedî (Dâye)'ye nispet edilmiştir. Ancak bu nüshanın istinsah tarihiyle ilgili her hangi bir bilgi eserde yoktur. Tam tefsir ebadında olan bu nüshada Necm suresinden sonraki kısım farklı bir üslupla kaleme alınmış, ancak bu kısım hakkında her hangi bir bilgi verilmemiştir.

18. Süleymaniye Kütüphanesi Hâmidîyye 83 numaradaki nüsha. (245*175, 150*105mm, 568yk, 33st, nesih, 1009h.)

Hicrî 1009 yılında istinsah edilen bu nüshanın ilk sayfasında şu ifadelerle yer verilmektedir:

"هذا التفسير عين الحياة من تأليف نجم الداية"

"Bu tefsir Necm-i Dâye'nin teliflerinden *Aynü'l-Hayât*'tır. Bu nüshanın ilk sayfasında da eserin adı *Aynü'l-Hayât* olarak ifade edilmiştir. Tamtım kartı bilgisinde ise bu nüsha Kübrâ'ya atfedilmiştir. Bu tefsir Fâtiha suresinden Nâs suresinin sonuna kadardır. Zâriyât suresinin 18. ayetinde ise diğer nüshalardan farklı olarak şu bilgilere yer verilmektedir:

"انتهى المصنف الى هنا وتوفى رحمه الله وكمناه علاء الدولة تلميذ الشيخ رحمة الله جميعا..."

"Musannif burada öldü. geri kalanını şeyhin talebesi Alâu'd-Devle (es-Simnânî) tamamladı. Allah hepsine rahmet etsin." Bu nüshada eseri tamamlayan kişi Simnânî olarak belirtilmiş, dolayısıyla eserin yazarının da Dâye olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Simnânî'nin hocaları arasında Kübra'nın bulunması mümkün değildir.

19. Süleymaniye Kütüphanesi Hâlet Efendi Bölümü 18 numaradaki nüsha. (240*149, 187*95mm, 637yk, 25st, ta'lik, Muhammed Hüseyin, 1085h.)

"تفسير بحر الحقائق حضرة نجم الدين الرازى"

Hicrî 1085 yılında istinsah edilen bu nüshada tefsirin adı *Bahru'l-Hakâik*. yazarı Necmuddîn Râzî (Dâye) diye ifade edildikten sonra hemen yazının altında bu defa tefsir. bir başkası tarafından:

"هذا التفسير المسمى بعين الحياة للشيخ العلامة المحقق... نجم الدين الكبرى"

ifadeleriyle *Aynü'l-Hayât* olarak ve yazarı da şeyh, allame, muhakkik... Necmuddîn Kübrâ diye isimlendirilmiştir. Dolayısıyla tefsir. iki isimle iki farklı kişiye nispet edilmiştir. Bu nüshada Zâriyat suresinin 21. ayetinden 52. ayetine kadarki kısmın tefsiri yoktur. Zâriyat suresinin 19. ayetinin kenarında ise, bu eserin bazı nüshalarında Kübrâ'nın buraya kadar yazdığı. ölümü nedeniyle geriye kalan kısmı talebesi Dâye'nin tamamladığı ifade edilmiştir. Ancak yine bu nüshada Tûr suresinin bitimindeki şu bilgiler de çok ilginçtir:

"قد تم المجلد الثان من كتاب بحر الحقائق والمعان من تصنيفات الشيخ الفاضل العالم الكامل شيخ نجم الدين الرازى"

سنة 1085

"Faziletli. şeyh, âlim, kâmil Necmuddîn er-Râzî (Dâye)'nin eserlerinden olan *Bahru'l-Hakâik ve'l-Ma'ânî* adlı kitabın ikinci cildi tamamlandı." İşte bu bilgi de eserin Dâye'ye ait olduğu gerçeğini destekleyen delillerden biridir. Çünkü bu bilgi bu nüshanın kapak sayfasında verilen bilgilerden çok farklıdır. Burada eserin adı *Bahru'l-Hakâik*, yazarı da Necmeddin Râzî (Dâye) olarak ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu nüshanın kapak bilgilerinin tamamen aynı olan Dâmâd İbrahim Paşa 153 numaradaki nüshanın bilgileri de Tûr suresinde verilen bu bilgi ile çelişmektedir.

20. Bâyezid Kütüphanesi Nâdide Eserler Bölümü 536 numaradaki nüsha. (308*220, 248*127mm, 399yk, 31st, 1174h.)

Hicrî 1174 yılında istinsah edilen bu nüshâ katalog kartında *Aynu’l-Hayât* adıyla Necmuddîn Kübrâ’ya nispet edilmiştir. Bu nüshada da Zâriyat suresinin 18. ayetinde müstensih, müellifin vefat ettiğini, kalan kısmı ise şeyhin talebesi olan Simnânî’nin tamamladığını belirtmiştir. Bu tekmlenin baş tarafında Simnânî’nin, bazı istilahları izahı yer almış, ardından da Fâtiha suresinin tefsirine başlanmıştır. Ancak Fâtiha suresinin tefsirinin giriş cümlelerinden önce kendisinin: “اللقط ومجمع النقط مطلع” adında hacimli bir eserinin olduğunu, bu eserin mevkıf (durak)ları hariç 28 cilt olduğu, mevkıflerinin tefsirinin ilham ile yazılanlara kıyasla birer şerh mesabesinde olduğu, bunların 131 bin 131 olduğunu, toplam ciltlerinin 3465, her cildin kırk forma, her formanın on varak olduğunu belirtmiştir.⁴ Simnânî hakkında doktora yapan Nazif Şahinoğlu bu konuda şunları belirtmiştir:

“...Biz ne 28 ciltlik, ne de 3465 ciltlik eserine rastlayabildik, hatta hacmi bu kadar büyük eserinin var olup olmadığını, hayatından bahseden ilk kaynaklarda görmek mümkün değildir. Ancak Amme cüzünün ve Fâtihanın bâtinî manalarındaki tefsirleriyle Tûr suresinden Kur’an’ın sonuna kadar olan kısmının tefsirinden dokuz nüsha tespit edildi. Bu kısmın tefsiri de o kadar uzun ve tafsilatlı değil, aksine pek çok yerleri “Celâleyn” gibi kısadır...”⁵

Yine bu nüshada bir öncekinden farklı olarak bu defa Tûr suresinin 18. ayetiyle 32. ayeti arasındaki tefsiri yoktur.

21. Kahire Dâru’l-Kütübi’l-Misriyye 2890 numaradaki nüsha. Hicrî 1286 yılında istinsah edilen bu nüsha beş mikrofilm halindedir. Burada eserin adı: “التاويلات النجمية” olarak verilmiş, yazarı da Necmuddîn Kübrâ olarak ifade edilmiştir. Bu nüshanın 1286 yılında Muhammed Hâşim b. Dâvud Arif b. Ahmed tarafından istinsah edildiği bilgisi de burada mevcuttur.

Buraya kadar tanıttığımız nüshaların istinsah tarihleri ya eserlerin ilk sayfasında veya kapağında ya da tanıtım kartlarında bu şekilde verilmiştir. Bundan sonra sayacaklarımızın ise istinsah tarihleri belli değildir.

1. Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya 179 numaradaki nüsha. (182*135, 140*100mm, 209yk, 18st, nesih.)

Bu nüshada eserin adı:

⁴ Bkz: Hacı Hayri-Hacı Abdullah, vr. 21a; Şehid Ali Paşa, vr. 222b.

⁵ Nazif Şahinoğlu, *Alfûddevle es-Simnânî*, s. 133. Simnânî’nin böyle bir eseri olup olmadığı hakkında benzer bir değerlendirme için bkz, Süleyman Ateş, “Üç Müfessir Bir Tefsir”, A.Ü.İ.F.Dergisi, XVIII, 1970, ss. 96-97.

"جلد اول من تفسیر القرآن المجید المسمى ببحر الحیا"

Bahrü'l-Hayâ olarak ifade edildikten ve bu nüshanın da ilgili tefsirin ilk cildi olduğu belirtildikten sonra başka birisi tarafından eserin ilk sayfasına şu bilgiler eklenmiştir:

"كتاب عين الحیاة) جلد اول من اربعة مؤلف هذا الكتاب نجم الدایة"

Bu bilgilerden hareketle eserin, Dâye`ye ait olduğu ve admın da dört ciltlik *Aynu'l-Hayât* adlı eserin birinci cildi olduğu anlaşılmaktadır.

2. Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa 92 numaradaki nüsha. (290*200, 220*100mm, 563yk, 33st, ta'lik.)

Bu nüshanın kapağında eser hakkında önce:

"الجلد الاول من تفسیر بحر الحقائق" "*Bahrü'l-Hakânk* tefsirin ilk cildi" ifadesi kullanılmış. ardından bunu destekler mahiyette: "تفسیر بحقائق لنجم دایة" eserin adının "*Hakânk*" ve yazarının da Dâye olduğu ifade edildikten sonra ilk sayfada tefsirin Kübrâ`ya ait olduğu bilgisine de yer verilmiştir. Bu nüshanın 478b-563a arasında Simnânî'nin *Necnu'l-Kırân* adlı eseri vardır.

3. Süleymaniye Kütüphanesi Murat Buhârî Bölümü 12 numaradaki nüsha. (300*195, 225*115mm, 175yk, 27st, En`âm suresine kadar.)

Bu nüshada da eser: "تفسیر نجم دایة المسمى بحقائق الحقائق" ifadeleriyle *Hakânkü'l-Hakânk* adıyla Dâye`ye nispet edilmiştir.

4. Süleymaniye Kütüphanesi Dâmâd İbrahim Paşa Bölümü 153 numaradaki nüsha. (295*192, 220*120mm, 540yk, 35st, nesih.)

Bu nüshada eser:

"هذا كتاب التفسیر المسمى بعین الحیاة للشیخ العلامة المتحقق السالك الناسك الكامل المكمل الربی المسلك بحر المعارف والعوارف نجم الدین الكبرى"

ifadeleri gereği *Aynu'l-Hayât* adıyla Kübrâ`ya nispet edilmiştir. "İşte bu nüshanın kapak sayfasında yukarıdaki bilgilere devamla eserin ilk sayfasında Kübra'nın, Mekke, İskenderiye, İsfahan ve Hemedan'da değişik hocalardan hadis öğrendiği, çok ibadet ehli olup pek çok yerde müridinin olduğu, Şâfiî mezhebini benimsediği, Tatarlar 618 yılı Rebî'u'l-Evvel ayında Havarizm (Harizm) şehrine geldiğinde Moğol istilasında öğrencileriyle birlikte savaştığı, bu savaşta şehid düştüğü, 12 ciltlik bir tefsirinin olduğu, bu tefsirin ise savaş nedeniyle Necm suresinde yarım kaldığı, eseri, öğrencisinin tamamladığı ifade edilmektedir.

Yine aynı sayfada bu tefsirin Dâye`ye ait olduğu şeklinde bir iddianın da var olduğu ifade edilmiştir ki bizim kanaatimize göre Kübra'nın ölüm tarihi 618 yılı olduğu için yarım kalan tefsir onun değil Dâye`nindir. Çünkü bu tefsiri tamamlayanlardan biri olan Simnânî, eserin müellifinin Dâye olduğunu açıkça

ifade etmektedir. Kaldı ki bu nüshada verilen kapak bilgileri, 1085h. de yazılan Halet Efendi 18 numaradaki nüshanın aynısı olduğu ve burada da Tûr suresinde bu tefsirin Dâye’ye ait olduğu bilgisi yer aldığı için bu nüshalardaki kapak bilgilerinin gerçeği yansıtmadığını düşünmekteyiz. Bu nüshanın istinsah tarihi belli olmadığı, yazı karakterinin de diğer nüshalara göre daha sonraki dönemlere ait olabileceği ve kapak bilgileri de 1085h. yılında yazılan Halet Efendi nüshasıyla aynı olduğu için orada yapılan hatanın burada da tekrar edildiği kanaatini taşımaktayız.

Bir de bu nüshanın yazıldığı dönemlerde bile tefsirin müellifi hakkında tartışmalar olduğu anlaşılmaktadır ki kapak bilgilerinin arasında tefsir Dâye’ye de nispet edilmiştir.

Bütün bunlardan ayrı olarak bu tefsirdeki bilgilerin tamamen işâri yorumlar olduğu ve bu yorumların *Bahru’l-Hakâik*’te aynen var olması da bu nüshanın özet olduğunu, tefsirin tamamı olmadığını açıkça göstermektedir.

Bu nüshanın metin kısmında ise Zâriyat suresinin 18. ayetinde tefsirin kenarında bu tefsirin müellifinin öldüğü, kalan kısmın da Dâye tarafından tamamlandığı ifade edilmiştir. Ancak tıpkı Cârullah nüshasında olduğu gibi burada da Simnânî’nin tekmilesine (*Necmu’l-Kırân*) yer verilmiştir. Bu alıntının hem başında hem de sonunda bu tekmilenin Simnânî’ye ait olduğu belirtilmesine rağmen tekmileyi Dâye’nin yazdığı bilgisine de bu gibi nüshalarda kenar bilgisi olarak rastlanmaktadır.

5. Süleymaniye Kütüphanesi Mahmûd Efendi 31/1,2’deki nüsha. (I. cilt; 300*195, 210*110mm, 304yk, 33st, ta’lik.); (II. cilt 290*196, 210*110mm, 255yk, 33st, ta’lik. İsra’dan Zâriyata kadar.)

Bu nüshanın kart bilgisinde eser: “تاويلات النجمية في تفسير القرآن” “Te’vîlâtü’n-Necmiyye” adıyla Kübrâ’ya nispet edilmiştir ve eser Kehf suresinin sonuna kadardır. Aynı yerdeki ikinci nüsha da *Tekmiletü’t-Te’vîlâti’n-Necmiyye* diye kaydedilmiştir ve Kehf suresinden Nâs suresine kadardır. Eserin tanıtım kartında ise bu bilgi İsra suresinden Zâriyat suresine kadar şeklindedir. 171b-255a varakları arasında *Necmu’l-Kırân* yer almaktadır. Bu nüshaların ilk sayfalarında eseri tanıtıcı her hangi bir bilgi yoktur.

6. Süleymaniye Kütüphanesi Dâru’l-Mesnevî 46 numaradaki nüsha. (275*175, 205*120mm, 171yk, 25st, ta’lik.)

“تفسير عين الحياة لنجم الدين الرازي” المتوفى سنة 610

Kehf suresinden Necm suresine kadar olan bu nüshada tefsir *Aynu’l-Hayât* adıyla Necmuddîn Râzî(Dâye)’ye nispet edilmiş ancak Râzî’nin ölüm tarihi h. 610 diye verilmiştir. Bu tarih Dâye’nin değil, Kübrâ’nın ölüm tarihidir. Dolayısıyla eserin müellifi hakkındaki karışıklık burada da hissedilmektedir.

7. Süleymaniye Kütüphanesi Kılıç Ali Paşa, 92 numaradaki nüsha. (290*200, 220*100mm, 563yk, 33st, ta'lik.)

Bu nüshada eser "تفسير حقائق النجم الداية" "Hakâik" adıyla Dâye'ye nispet edilmiştir. Bu nüshada da Zâriyât suresinin 19. ayetinde:

"انتهى المصنف الى هنا وتوفى رحمه الله وكمله علاء الدولة تلميذ الشيخ رحمه الله جميعا..."

ifadesine yer verilmiş ve bundan sonraki kısma 482. varaktan itibaren Simnânî'nin sözü edilen eserinin (Matla'u'n-Nukat) ilk kısmı ve tekmilesi (Necmu'l-Kirân) eklenmiştir.

8. Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Hayri ve Hacı Abdullah Paşa 180 numaradaki nüsha. (240*165, 170*100mm, 492yk, 21st, nesih.)

Bu nüshada eser:

"هذا كتاب التفسير المسمى بعين الحياة للتشيخ العلامة المحقق... نجم الدين الكبرى" *Aynu'l-Hayât* adıyla Kübrâ'ya nispet edilmiştir.

9. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Arapça Yazma Eserler bölümü 1799 numaradaki nüsha. (265*196, 210*115mm, 554yk, 29st.)

Bu nüsha *Aynu'l-Hayât* adıyla Kübrâ'ya nispet edilmiş, diğer nüshalarda olduğu gibi Zâriyat suresinin 19. ayetinde müellifin öldüğü, kalan kısmı Simnânî'nin tamamladığı bilgilerinden sonra Kamer suresinin dokuzuncu ayetinde eser sona ermiştir.

10. Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi 545 numaradaki nüsha. (264*154, 186*99mm, 2+629yk, 27st, Hüseyin b. Ahmed b. Ali el-İskilîbî.)

"تفسير بحر الحقائق والمعاني في تفسير السبع المثاني لنجم الدين ابى بكر عبد الله بن محمد الاسدى"

Bahru'l-Hakâik ve'l-Ma'ânî fî Tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî şeklindeki tam adıyla Necmuddîn Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Esedî (Dâye)'ye nispet edilmiştir.

11. Kahire Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye 408 (6240) numarada bulunan mikrofilmdeki nüsha. Bu nüshada eser, *Aynu'l-Hayât* adıyla Necmuddîn Kübrâ'ya nisbet edilmiştir. Yûsuf suresinden itibaren Hicr suresinin 87. ayetine kadar devam etmektedir. İstinsah tarihi ve müstensihi hakkında bilgi verilmemiştir.

12. Yine aynı kütüphanenin 1073 numarada kayıtlı olan bir başka nüshada 46536 numaralı mikrofilmdeki nüsha. Bu nüshada eserin adı *et-Te'vîlâtü'n-Necniyye* diye verilmiş, yazarı da Simnânî olarak ifade edilmiştir. Tevbe suresinin 115. ayetinden Lokman suresinin sonuna kadarki kısmı içeren bu nüshanın adı, Simnânî'nin eseriyle karıştırılmış ve eser yanlışlıkla Simnânî'ye nispet edilmiştir.

13. Kahire el-Ezher Üniversitesi Kütüphanesi Yazmalar Bölümü 1524 numaradaki nüsha *Aynu'l-Hayât* adıyla kayıtlıdır ve “Bahru'l-Hakâik”ın Fâtiha Suresi'nin işârî tefsirinden ibarettir. Bu nüsha Necmuddîn Kübra'ya nispet edilmiştir.⁶

14. Süleymaniye Kütüphanesi Keşîdecizâde 665/1 numaradaki nüsha. (189*136, 142*83mm, 22yk, 21st, nesih.)

Bu nüshada bulunan beş Fatiha tefsirinden ilki Dâye'nindir. Buradaki nüsha, *Bahru'l-Hakâik*'in Fâtiha tefsirinin işârî kısımlarından oluşmaktadır.

15. Süleymaniye Kütüphanesi Hekimoğlu 54 numaradaki nüsha. (270*187, 190*132mm. 102yk, 25st.)

Bu nüsha, Dâye'nin tefsirine Simnânî'nin yaptığı ve 758h. de istinsah edilen *Necmu'l-Kırân fi Te'vilâti'l-Kur'ân* adlı tekmiledir. Bu nüshanın başında ise esas eserin adının:

“تفسير نجم الدين الكبري المسمى بالعوارف” “el-‘Avârif” olduğu ve müellifinin de Kübrâ olduğu bilgisi mevcuttur.

16. Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Hayri ve Hacı Abdullah Efendi 162 numaradaki nüsha. (176*130, 148*100mm, 299yk, 21st.)

Bu nüsha, Dâye tefsirine Simnânî'nin yaptığı tekmiledir ve *Necmu'l-Kırân fi Te'vilâti'l-Kur'ân* adını taşımaktadır ve istinsah tarihi de 905h. dir.

17. Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa 20 numaradaki nüsha. Bu nüsha Osmanlıcadır. Katalogda adı “en-Necmiyye” olan bu nüsha Kübra'ya nispet edilmiştir.

18. Süleymaniye Kütüphanesi Serez 182 numaradaki nüsha. Bu nüsha da Osmanlıcadır ve adı: “الجلد الثاني من تفسير عين الحياة” “Aynu'l-Hayât” tır. Tevbe suresinin 94. ayetinden Ankebût suresinin 45. ayetine kadardır.

19. Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü 33 ve 124 numaralardaki nüshalar:

“تفسير عين الحياة للشيخ نجم الدين الكبري” “Aynu'l-Hayât” adıyla Kübrâ'ya nispet edilmişlerdir ve bu nüshalar Osmanlıca olarak kaleme alınmışlardır. Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü 124 numaradaki nüsha Ankebût suresinin 46. ayetinden Nâs suresinin sonuna kadardır. Bu Osmanlıca eserin tamamının 12 cilt olduğu bilgisine de eserde yer verilmiştir.

İşte bu son dört nüshanın, Kübrâ'ya ait olduğu ifade edilen on iki ciltlik tefsirin⁷ tercümesi olma ihtimali söz konusudur. Fakat Dâye, *Bahru'l-*

⁶ Davut el-Mavsîfî, adı *Aynu'l-Hayât* olup Kübrâ'ya nispet edilen ve bir de tekmilesi bulunan tefsirden söz etmektedir ki bu nüsha da Damat İbrahim Paşa No: 153'teki nüshanın aynıdır. Bu bilgi için bkz. Davut el-Mavsîfî, *Mahtûâtü'l-Mavsîl*, Kahire, ts., s. 193.

Hakâik adlı tefsirinin mukaddimesinde hocalarıyla ilgili bilgi verirken Kübrâ'dan da söz etmesine rağmen onun böyle bir eserin olup olmadığına hiç değinmemiştir.⁸ Dönemine kadar yazılan bazı eserler hakkında bilgi vermesine rağmen Kübrâ'dan bahsederken böyle bir tefsirin varlığına işaret etmemesi de bu eserin varlığı hakkında şüpheler doğurmaktadır. Neticede mevcut Osmanlıca nüshalar Dâye'ye ait *Bahru'l-Hakâik*'in tercümesi değildir. İşin bu kısmının yeni bir araştırmayı zorunlu kılmakta olduğu kanaatindeyiz.

Ayrıca Brockelmann, tefsirin Meşhed, III, 6/14 ve Bankipor, XV, 1455'te de nüshalarının bulunduğunu ifade etmiştir.⁹

Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Beşir Ağa 19 numaradaki nüshadaki Alâaddîn es-Semerkandî'nin *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm* adlı eseri de hataen Dâye'ye nispet edilmiştir.

Sözünü ettiğimiz ve ayrıntılı bilgi verdiğimiz nüshalarda da açıkça görüleceği üzere gerek kütüphane kataloglarında, gerekse kitapların kapak ya da ilk sayfalarında hem eser, hem de onun müellifi hakkında birbirini tutmayan ve birbiriyle çelişen pek çok bilgi vardır. Bütün bu çelişki ve farklılıkların temel kaynağı kanaatimizce bu nüshaları istinsah edenlerin açık bilgi vermemeleri, sonra gelenlerin de bu bilgileri yeterince sorgulamadan onları tekrar etmeleridir. İstinsah tarihi daha eski olan nüshalar ile (Fatih 231) sonrakiler arasında bu çelişik bilgiler çok daha net olarak görülmektedir.

Bütün bu nüshalar hakkında verdiğimiz bu bilgiler ışığında Süleymaniye Kütüphanesi Hasan Hüsnü Paşa 37 numaradaki nüshanın mevcut nüshaların en eski tarihli olduğu anlaşılmaktadır. Bu nüshanın ilk sayfasında bulunan "Bu eser "Mîrsâd"ın sahibi Necmüddîn Ebû Bekr er-Râzî'nin *Bahru'l-Hakâik ve'l-Ma'ânî fi Tefsîri'l-Kur'ân ve's-Seb'i'l-Mesânî* kitabının birinci cildidir." şeklindeki ifade, bu kitabın asıl yazarının Dâye olduğunu açıkça göstermektedir. Ayrıca yine bu bilgiden eserin birden fazla cildinin olduğu anlaşılmaktadır. Diğer nüshalarla işârî manaları aynı olan bu nüsha Abdülmelik b. Muhammed b. Muzaffer tarafından, müellifin kendi el yazması nüshasından istinsah edilip Dâye'ye okunduğu ve icazetinin bulunduğu şu şekilde belirtilmiştir:

"Semâ' (dinleme) ve nakil sahihtir. Bunu fakir Ebû Bekr Muhammed İbn Şâhâvar el-Esedî er-Râzî h. 650 yılının 17 Muharrem'inde yazdı."¹⁰

⁷ Ebû Nasr Abdulvehhâb, es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, Beyrut, V, 12; Şemseddin Ebû Abdillâh ibn Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, Beyrut, ts., 1984, XII, 11, 113; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Beyrut, ts., II, 34.

⁸ Ebû Bekir ibn Abdillâh ibn Muhammed ibn Şâhâvar Necmeddin Dâye, *Bahru'l-Hakâik ve'l-Ma'ânî fi Tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî*, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 37, vr. 4ab.

⁹ Carl Brockelmann, *Supplementhand*, Leiden, 1937-1942, I, 804. Bir de Milli Kütüphane'de 082 kodla kayıtlı 2274/1 numarada bulunan *Mecmû'a Feyâid ve Eş'âr* adlı eserde *Te'vilât-ı Necmiyye*'den olduğu iddia edilen bir parçadan söz edilmektedir.

Aynı yerde bu cildin yazılış tarihi konusunda da şu bilgilere yer verilmiştir: "Bu *Tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî* adlı kitabın birinci tamamlandı. Bu kitabın istinsah işini 647 yılının Çarşamba günü Abdülmelik İbn Muhammed Muz Tüster şehrinde bitirmiştir."¹¹

Bu ifadelerden anlaşıldığına göre eserin ilk 650'de Dâye'ye okunmuş, aynı yıl ondan izin alınmıştır. *Hakâik* adlı tefsirin Necmüddîn Dâye'ye ait olduğu, *Ayn Necmiyye* diye isimlendirilen nüshaların da Dâye tefsirin olduğu kanaatindeyiz.

Süleymaniye Kütüphanesi Fatih 231 numaradaki "Bu eser, Şeyhulimâm Ebû Bekr Muhammed İbn Şahâvar es eserlerinden biri olan *Bahru'l-Hakâik ve'l-Ma'ânî fî Tefsîri* adlı kitabından seçilmiş *Bahru'l-Hakâik ve Tuhfetu'l-Hal* birinci cildir." bilgisi de bu kanaatimizi desteklemektedir. Çünkü 693'te yazıldığı için mevcut diğer nüshalara göre müellife daha y. bu nüshadaki işârî tefsirler, daha sonraki dönemlerde kaleme alın daha geniş durumdadır.

Ayrıca Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi 545 numaralı nüshanın 560b varağındaki şu bilgi de böyle bir özeti varlığını gösterir:

ان الله ان تصيف هذه الخلاصة وصل تأليفه الى سورة والنجم واشتهر تأليفه الى هنا والفقر على بن حزام الدين الشهير بالمتقى... من كتاب بحر الحقائق فليعلم.

"Allah sana rahmet etsin! Bil ki bu hulasanın (özeti) yazılması Suresi'ne kadar ulaşmıştı. (Esas eserin) telifi de buraya kadardı. Muttakî meşhur fakir Ali b. Husâmüddîn, (bu eseri) *Bahru'l-Hakâik* adlı kitapta özetledi, bu böyle bilinsin." İşte bu bilgi, eserin gerçek yazarının Dâye olduğunu gerçeğini ifade etmesinin yanında bu eserin Necm suresinde yarım kaldığını da göstermektedir.

Yukarıda sözü edilen nüshaların tamamını mukayeseli bir şekilde incelememiz bize gösterdi ki Hasan Hüsnü Paşa 37 numaradaki nüshanın bizzat müelliften icazet alınarak yazılmasından dolayı Dâye'nin *Bahru'l-Hakâik* adlı tefsirinin daha sonra bazı müstensihler tarafından sadece işârî kısımları derlenerek *Te'vîlât* veya *Aynu'l-Hayât* adıyla isimlendirilmiştir.

b) Bahru'l-Hakâik Tefsiriyle İlgili Olarak Yapılan Değerlendirmeler:

Tümü, eserin Me'ânî rûlûk giriş ait olduğuyetindeki orijinal rinde bu Suresi'nin bu eser nüshadîye'ye nüshadîye'ye ölümür'etinde tamam Necm'hangi ş ve kanâk'ın Dâye'ska değ tek yu ölen u el. b

¹⁰ Dâye, *Bahru'l-Hakâik*, Hasan Hüsnü Paşa, vr. 332a.

¹¹ Dâye, *Bahru'l-Hakâik*, Hasan Hüsnü Paşa, vr. 332a.

Hakâik adlı tefsirinin mukaddimesinde hocalarıyla ilgili bilgi verirken Kübrâ'dan da söz etmesine rağmen onun böyle bir eserinin olup olmadığına hiç değinmemiştir.⁸ Dönemine kadar yazılan bazı eserler hakkında bilgi vermesine rağmen Kübrâ'dan bahsederken böyle bir tefsirin varlığına işaret etmemesi de bu eserin varlığı hakkında şüpheler doğurmaktadır. Neticede mevcut Osmanlıca nüshalar Dâye'ye ait *Bahru'l-Hakâik*'in tercümesi değildir. İşin bu kısmının yeni bir araştırmayı zorunlu kılmakta olduğu kanaatindeyiz.

Ayrıca Brockelmann, tefsirin Meşhed. III, 6/14 ve Bankipor, XV, 1455'te de nüshalarının bulunduğunu ifade etmiştir.⁹

Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Beşir Ağa 19 numaradaki nüshadaki Alâaddîn es-Semerkindî'nin *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm* adlı eseri de hataen Dâye'ye nispet edilmiştir.

Sözünü ettiğimiz ve ayrıntılı bilgi verdiğimiz nüshalarda da açıkça görüleceği üzere gerek kütüphane kataloglarında, gerekse kitapların kapak ya da ilk sayfalarında hem eser, hem de onun müellifi hakkında birbirini tutmayan ve birbiriyle çelişen pek çok bilgi vardır. Bütün bu çelişki ve farklılıkların temel kaynağı kanaatimizce bu nüshaları istinsah edenlerin açık bilgi vermemeleri, sonra gelenlerin de bu bilgileri yeterince sorgulamadan onları tekrar etmeleridir. İstinsah tarihi daha eski olan nüshalar ile (Fatih 231) sonrakiler arasında bu çelişik bilgiler çok daha net olarak görülmektedir.

Bütün bu nüshalar hakkında verdiğimiz bu bilgiler ışığında Süleymaniye Kütüphanesi Hasan Hüsnü Paşa 37 numaradaki nüshanın mevcut nüshaların en eski tarihlisi olduğu anlaşılmaktadır. Bu nüshanın ilk sayfasında bulunan "Bu eser "Mirsâd"ın sahibi Necmuddîn Ebû Bekr er-Râzî'nin *Bahru'l-Hakâik ve'l-Ma'ânî fi Tefsîri'l-Kur'ân ve's-Seb'i'l-Mesânî* kitabının birinci cildir." şeklindeki ifade, bu kitabın asıl yazarının Dâye olduğunu açıkça göstermektedir. Ayrıca yine bu bilgiden eserin birden fazla cildinin olduğu anlaşılmaktadır. Diğer nüshalarla işârî manaları aynı olan bu nüsha Abdülmelik b. Muhammed b. Muzaffer tarafından, müellifin kendi el yazması nüshasından istinsah edilip Dâye'ye okunduğu ve icazetinin bulunduğu şu şekilde belirtilmiştir:

"Semâ' (dinleme) ve nakil sahihtir. Bunu fakir Ebû Bekr Muhammed İbn Şâhâvar el-Esedî er-Râzî h. 650 yılının 17 Muharrem'inde yazdı."¹⁰

⁷ Ebû Nasr Abdulvehhâb es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ*, Beyrut, V, 12; Şemseddin Ebû Abdillâh ibn Ahmed ez-Zehbî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, Beyrut, ts., 1984, XII, 11, 113; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Beyrut, ts., II, 34.

⁸ Ebû Bekir ibn Abdillâh ibn Muhammed ibn Şâhâvar Necmeddin Dâye, *Bahru'l-Hakâik ve'l-Ma'ânî fi Tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî*, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 37, vr. 4ab.

⁹ Carl Brockelmann, *Supplementband*, Leiden, 1937-1942, I, 804. Bir de Milli Kütüphane'de 082 kodla kayıtlı 2274/1 numarada bulunan *Mecmû'a Fevâid ve Eş'âr* adlı eserde *Te'vilât-ı Necmiyye*'den olduğu iddia edilen bir parçadan söz edilmektedir.

Aynı yerde bu cildin yazılış tarihi ve kim tarafından yazıldığı konusunda da şu bilgilere yer verilmiştir: “*Bahru’l-Hakâik ve ‘l-Ma’ânî fî Tefsîri’s-Seb’i’l-Mesânî* adlı kitabın birinci ve ikinci cüzünün tefsiri tamamlandı. Bu kitabın istinsah işini 647 yılının Rebûlevvel ayının birinde Çarşamba günü Abdülmelik İbn Muhammed Muzaffer et-Tayyâr et-Tüsterî, Tüster şehrinde bitirmiştir.”¹¹

Bu ifadelerden anlaşıldığına göre eserin ilk cildi 647’de yazılmış, 650’de Dâye’ye okunmuş, aynı yıl ondan izin alınmıştır. Dolayısıyla *Bahru’l-Hakâik* adlı tefsirin Necmuddîn Dâye’ye ait olduğu, *Aynu’l-Hayât* ve *Te’vîlât-ı Necmiyye* diye isimlendirilen nüshaların da Dâye tefsirinin işârî manalarından oluştuğu kanaatindeyiz.

Süleymaniye Kütüphanesi Fatih 231 numaradaki nüshanın başındaki “Bu eser, Şeyhulimâm Ebû Bekr Muhammed İbn Şahâvar el-Esedî er-Râzî”nin eserlerinden biri olan *Bahru’l-Hakâik ve ‘l-Ma’ânî fî Tefsîri’s-Seb’i’l-Mesânî* adlı kitabından seçilmiş *Bahru’l-Hakâik ve Tuhfetu’l-Halâik* adlı kitabın birinci cildir.” bilgisi de bu kanaatimizi desteklemektedir. Çünkü bu nüsha da 693’te yazıldığı için mevcut diğer nüshalara göre müellife daha yakındır. Bir de bu nüshadaki işârî tefsirler, daha sonraki dönemlerde kaleme alınan özetlerden daha geniş durumdadır.

Ayrıca Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi 545 numarada bulunan nüshanın 560b varagındaki şu bilgi de böyle bir özeti varlığını göstermektedir:

“اعلم رحمك الله ان تصيف هذه الخلاصة وصل تأليفه الى سورة والنجم واشتهر تأليفه الى هنا والفقيه على بن حزام
الدين الشهير بالمتقى... من كتاب بحر الحقائق فليعلم.”

“Allah sana rahmet etsin! Bil ki bu hulasanın (özeti) yazılması Necm Suresi’ne kadar ulaşmıştı. (Esas eserin) telifi de buraya kadardı. Muttakî diye meşhur fakir Ali b. Husâmuddîn, (bu eseri) *Bahru’l-Hakâik* adlı kitaptan özetledi. bu böyle bilinsin.” İşte bu bilgi, eserin gerçek yazarının Dâye olduğu gerçeğini ifade etmesinin yanında bu eserin Necm suresinde yarım kaldığını da göstermektedir.

Yukarıda sözü edilen nüshaların tamamını mukayeseli bir şekilde incelememiz bize gösterdi ki Hasan Hüsnü Paşa 37 numaradaki nüshanın bizzat müelliften icazet alınarak yazılmasından dolayı Dâye’nin *Bahru’l-Hakâik* adlı tefsirinin daha sonra bazı müstensihler tarafından sadece işârî kısımları derlenerek *Te’vîlât* veya *Aynu’l-Hayât* adıyla isimlendirilmiştir.

b) Bahru’l-Hakâik Tefsiriyle İlgili Olarak Yapılan Değerlendirmeler:

¹⁰ Dâye, *Bahru’l-Hakâik*, Hasan Hüsnü Paşa, vr. 332a.

¹¹ Dâye, *Bahru’l-Hakâik*, Hasan Hüsnü Paşa, vr. 332a.

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'ne *Bahru'l-Hakâik ve'l-Me'ânî* maddesini yazan Hamit Algar, eserin, bu tefsirin Necmuddîn Dâye'ye ait olduğunu söylemiştir.¹² Ancak maddedeki iki mikro film resmi Dâye'nin orijinal eserine ait değildir. Buradaki nüsha Yûsuf Suresi'nden Şu'arâ Suresi'nin sonuna kadar işârî manaları içeren ve müstensihleri farklı olan bir nüshadır. Halbuki esas nüsha, Hasan Hüsnü Paşa 37 numaradaki bir diğer nüshadır. Algar, bir başka yazısında ise tefsire Kübrâ'nın başladığını, ölümünden sonra bir başka Kubrevî olan 'Alâuddevle Simnânî tarafından tamamlandığını ifade etmiş, ardından bu tefsiri Dâye'nin, Bakara Suresi'nden Necm Suresi'ne kadar yeniden ele aldığını belirtmiştir.¹³

Algar'ın bu son değerlendirmesi, ilk değerlendirmesinden farklıdır ve kanaatimize göre hatalıdır. Çünkü burada tefsirin müellifinden söz ederken Dâye'nin adını zikretmemektedir. Kaldı ki eseri yazarken ölen müellif de Kübrâ değil, Dâye'dir. Kübra ise Moğol istilasında(618/1221) şehid edilmiştir. Esere tekmile yazan Simnânî de eseri yazarken ölen müellifin Necmuddîn Dâye olduğunu açıkça ifade etmiştir.¹⁴

Fritz Meier eser hakkında şu değerlendirmeyi yapmıştır: Tefsirdeki esas metnin içerisinde Zâriyât sûresinin 17-18. ayetlerine kadar Kübrâ gelmiş, burada vefat etmiş devamını ise öğrencisi Dâye yazmıştır. Dâye'nin bu çalışması Necm Sûresinden itibaren bir ciltlik ek halinde esere alınmıştır. 51. sûre ile 53. sûre arasını pek çok kişi tamamladığı için veya ellerinde bir düzen olmadığı için farklı tefsirler meydana gelmiş ve bunun üzerine Simnânî 51. sûrenin 17. ayetinden yeniden başlayarak bir ek yazmıştır. Neticede Kübrâ'nın yazdığı esas metinle Dâye'nin yaptığı ek *Bahru'l-Hakâik ve'l-Ma'ânî fi Tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî* adını almıştır.¹⁵

Meier'i bu değerlendirmesinde yanıltan noktalardan biri bazı nüshalardaki farklı bilgiler ve eserin müellifine en yakın tarihte yazılmış olan nüshayı görmemiş olmasıdır. Eserin 51. surede yarım kaldığı iddiası da doğru değildir. Çünkü eser, Necm suresi tefsir edilirken yarım kalmış, dolayısıyla Tûr Suresinin sonuna kadar gerçekte herhangi bir kesiklik söz konusu değildir. Kaldı ki Simnânî'nin tekmiyesi de Zâriyât17'den değil, Fâtihâ ile başlayıp Tûr suresinden itibaren Nâs suresine kadar devam edip son bulmuştur.

Bahru'l-Hakâik'la ilgili bilgi veren William Shpall, eserin Hasan Hüsnü Paşa, 37 numaradaki en eski tarihisini ele alarak bu cildin Râzî (Dâye) tarafından 647'de dinlenerek onaylandığını ve bir takım yazım hataları ve

¹² Hamit Algar, "Bahru'l-Hakâik ve'l-Ma'ânî" md., T.D.V.İ.A., İstanbul, 1991. IV. 515.

¹³ Algar, "Nadjm al-Din Râzî Dâya" md, *The Encyclopedia of Islam*, New Edition Laiden, New York, 1993, VII. 871.

¹⁴ Dâye, *Bahru'l-Hakâik*. Halet Efendi. 18. vr. 564ab.

¹⁵ Fritz Meier, "Stambuler Handschriften Dreier Persischer Mystiker: 'Ain al-qudat al-Hamâdani, Nağm ad-dîn al-Kübrâ. Nağm ad-dîn ad-Dâja". *Der Islam*, XXIV, 1937, ss. 10-15.

müstensihten kaynaklanan farklılıkları Dâye'nin düzeltip imzaladığını, eserin Dâye'nin ölümünden 4 yıl önce kaleme alındığını, ilk 60 sayfalık giriş kısmında kendi hal tercümesi ile ilgili bilgileri ve tefsirin girişi mahiyetindeki mukaddimeyi içerdiğini ve özellikle *İstanbul ve Tahran kütüphanelerinde bu çeşit bilgileri içeren başka hiçbir nüshanın bulunmadığını*, dolayısıyla bu eser ve müellifi hakkında pek çok spekülasyonun yapıldığını ifade etmiştir.¹⁶ Shpall'in de belirttiği üzere *Bahru'l-Hakâik*'in orijinali Necmuddîn Dâye'ye aittir. Fâtihâ Suresi ile başlayan bu nüsha Bakara Suresi'nin 252. ayetinde sona ermiştir ve bu nüsha bütün Kur'ân'ın ilk iki cüzünü içermektedir.¹⁷

Brockelmann da G. I 440'da Kübrâ'nın eserlerini sayarken herhangi bir tefsirinden söz etmemiş. S. I 787'deyse *Aynu'l-Hayât*'ı zikretmiş ve Kübrâ'ya atfetmiştir. Dâye'nin eserlerini sayarken de *Bahru'l-Hakâik*'in Kur'ân'ın 19. suresine kadarki kısmının tefsiri olduğunu belirtmiş.¹⁸ bir başka yerde de *Bahru'l-Hakâik*'in Fâtihâ tefsiri olduğunu ifade etmiştir.¹⁹

Bu değerlendirmesinde Brockelmann da kanaatimize göre konuyu karıştırmıştır. Çünkü o da Meier'in dediklerinin benzerlerini söylemiş, ilaveten bir de *Bahru'l-Hakâik*'in 19. sureye kadar bir tefsir olduğunu söylemiştir ki bu da hatalıdır. Görebildiği nüsha veya nüshalar belki de 19. sureye kadar idi. Ayrıca eserin Fâtihâ suresi'nin tefsiri olduğunu söylemesi de aynı nedenlerle hatalı olsa gerektir. Zira biraz önce Shpall'in de vurguladığı gibi Dâye Fâtihâ'dan itibaren başlayarak tefsirini yazmaya çalışmış, Necm suresi'ne gelince de vefat etmiştir.*

Zehebî, bu tefsiri *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye* adıyla Dâye'ye ve Simnânî'ye nispet etmiştir.²⁰ Zehebî'nin bahsettiği bu nüshayı Kahire Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye kütüphanesinde bularak inceledik. Ancak eserin tanıtım kartında ve ilk sayfasında yazar veya eser hakkında herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Aynı kütüphanenin yazma eserler bölümü 408 numarada kayıtlı bulunan 6240 no'lu mikrofilmdeki *Tefsîru 'Ayni'l-Hayât* ile 46536 no'lu mikrofilmde bulunan, Tevbe Sûresinin 115. ayetinden başlayıp Lokman Suresinin sonuna kadar devam eden ve Simnânî'ye nispet edilen *Te'vîlât-ı Necmiyye*'den hiç söz etmemesi de bu karışıklığı tekrarlamamak amacıyla olsa gerek.

Ömer Nasuhi Bilmen, *Te'vîlât-ı Necmiyye*'yi Kübrâ'ya atfetmiş, ayrıca onun 12 ciltlik bir başka tefsirinin daha olduğu yönünde bir başka

¹⁶ William Shpall, "A Note on Najm al-Dîn al-Râzî And The Bahr al-Haqâiq", *Floria Orientalia*, XXII, 1981-1984, ss. 69-71.

¹⁷ Shpall, a.g.mk., s. 76.

¹⁸ Brockelmann, S., I, 804.

¹⁹ Brockelmann, GAL (Geschichte Der Arabischen Literatur), I, 448.

²⁰ Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Mısır, 1976, II, 393-394.

rivayeti daha zikretmiştir.²¹ Eserinin fihristinde ise *Bahru'l-Hakâik*'i Dâye'ye, *Aynu'l-Hayât*'i Necmuddîn Râzî'ye nispet etmiştir. İşte bu son nispet hatalıdır. Çünkü Necmuddîn Râzî ile Necmuddîn Dâye aynı kişidir ve ölümü de 654/1256'dır. Bilmen, *Te'vîlât*'ı atfettiği Kübrâ'yı da, *Aynu'l-Hayât*ı atfettiği Necmuddîn Râzî'yi 618/1221'de öldü diye vermiştir.²² Dolayısıyla Bilmen, bu eseri ve müellifini kataloglardaki karışıklıktan dolayı birbirine karıştırmıştır.

Kâtip Çelebi, *Aynu'l-Hayât*ı Kübrâ'ya²³, *Bahru'l-Hakâik*'i Dâye'ye nispet etmiştir.²⁴ Çelebi, bu eserler veya müellifleriyle ilgili ayrıntılı bilgi vermediği için sözünü ettiği *Aynu'l-Hayât*'ın *Bahru'l-Hakâik* ile aynı eser olup olmadığı konusunda bir fikre sahip olamadık.

Simnânî hakkında doktora çalışması yapan Nazif Şahinoğlu bu konuda şu bilgileri vermiştir:

“İstanbul ve bazı Anadolu kütüphanelerinde gerek Necmuddîn Kübrâ'ya isnat edilen *Aynu'l-Hayât*, gerekse Necmuddîn Dâye'nin olan ve adı geçen *Bahru'l-Hakâik* ve te'vîlâtı'n-Necmiyye hep aynı eserdir kanaatindeyiz. Zaten Hasan Hüsnü Paşa 37'de bulunan nüshanın dışındakilerde, müellif tarafından hiçbirisinin adı ve kime ait olduğu tespit edilmemiştir. Okuyucular veya fihrist yapanlar, söz konusu nüshalara bir ad koyarak şuna buna isnat etmeye gayret etmiş benziyorlar....

“...Simnânî, işaret edildiği gibi Necmuddîn Dâye'nin dokuz ciltlik tefsirini on cilde tamamladığını, Dâye de Kübrâ'ya mürit olduğunu, ona hizmette bulunduğunu, tefsirini kaleme alırken bir çok kimseden ve bu konudaki tefsirlerden istifade ettiğini zikreder. Kübrâ'nın tasavvufi manada bir tefsiri olduğu, ondan ve müellifinden bu hususta faydalandığını söylemez. Bunlardan başka adı ne olursa olsun her iki Necmuddîn'e isnat edilen mevcut nüshaların çoğunun Necm Suresi'ne kadar olması, bir kısmının Simnânî veya başkaları tarafından ikmal edilmesi, adı geçen eserlerin Necmuddîn Dâye'ye aidiyetini teyid eder.”²⁵

Son bir değerlendirme olarak da Süleyman Ateş, Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan bazı nüshaları inceleyip şu sonuca varmıştır: “Süleymaniye Kütüphanesi kısımlarına ait kataloglarda *Aynu'l-Hayât* Kübrâ'ya, *Bahru'l-Hakâik* Dâye'ye atfedilir. Halbuki *Aynu'l-Hayât*, *Bahru'l-Hakâik*'in özetidir. *Bahru'l-Hakâik*'ta hem zahir hem batın mana üzerinde

²¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul, 1974, II, 498.

²² Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 802, 828.

²³ Mustafa İbn Abdillâh Hacı Halîfe Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn 'An Esmâi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*. İstanbul, 1971, II, 1181.

²⁴ Çelebi, *Keşf*, I, 224.

²⁵ Nazif Şahinoğlu., *Alâuddevle es-Simnânî: Hayatı, Eserleri, Kelam Telakkisi, Tasavvufteki Yeri ve Tasavvufî Görüşleri*. Doktora Tezi. İstanbul, 1966. 133-134.

durulur. *Aynu'l-Hayât*'ta zahir manalar ayıklanmış, yalnız batın manalar kalmıştır. Eser aynı eserdir. Sonra aynı eser bazı yerde *Aynu'l-Hayât*, bazı yerde *Bahru'l-Hakâik* diye gösterilmiş, birbirine karışmıştır. *Bahru'l-Hakâik*'in Dâye'ye ait olduğunda hiç şüphe yoktur.²⁶

c) Tefsirin Dâye'ye ait olduğunun delilleri:

Bütün bu değerlendirmelerden sonra şimdi de eserin Dâye'ye ait olduğunun delillerini incelemeye geçiyoruz. Dâye eserinin başında bu tefsiri yazma nedenini anlatırken özetle şunları söylemektedir:

Dâye, Kur'an'ın, Hz. Peygamber'in ahlakı olduğunu; yaşadığı döneme kadar bütün ayetlerin ince ve sınırsız anlamları içine alan bir kitap yazılmadığını; sadece Sülemî'nin, *Hakâik* adlı tefsirinde bazı surelerin belli bazı ayetlerindeki hakikatleri önceki ilim adamlarından naklederek yazdığını, Kuşeyrî'nin bazı ayetleri inceleyen özet bir kitap yazdığını, ayrıca Gazzâlî'nin de İhyâ adlı eserinde kısmî bilgiler verdiğini, ancak bütün bunların pek çoğunu Hâris-i Muhâsibî ve Ebû Tâlib-i Mekkî'nin eserlerinde nakledilmiş olduğunu, buna rağmen hepsinin de kısa olduğunu ifade etmiş, eserlerin daha geniş olmama nedenlerini de hemen hemen her şehirde bu bilgilere sahip pek çok kişinin bulunması diye belirtmiştir. İşte bu ilim adamlarından bilgi öğrenmek üzere çok çeşitli şehirlere gidip çeşitli hocalardan dersler aldığını ve Kur'an'ı doğru te'vil edebilmek için tam kırk yıl çalıştığını²⁷ belirttikten sonra Tatar istilasının ardından halkın, yanına gidip fikir danışacağı pek kimse kalmadığı için Kur'an'ın hakikatlerini açıklayan, tüm ayet ve sureleri içeren bir tefsir yazmaya karar verdiğini, bu yönde kendisine manevî hazine kapılarının açıldığını, Kur'an denizinin hakikatleriyle rızıklandırıldığını, kendisine, hiçbir gözün göremeyeceği, hiçbir kulağın işitemeyeceği, hiçbir kalbin hissedemeyeceği nimetlerin verildiğini, bütün bunların sonucunda bir tefsir kitabı yazmaya karar verdiğini, bu eserin Kur'an'ın zâhirî ve bâtinî yönüyle ilgili ilimlere sahip olacağını, çünkü Kur'an'ın hem zâhir hem de bâtininin olduğunu belirttikten sonra²⁸ bu eserinin hem tefsiri hem de te'vili içereceğine de dikkat çekmiş, dolayısıyla bu eseri okuyanın bu konuda başka bir esere ihtiyaç hissetmemesini arzuladığını, bu amaçla özellikle rivayete dayalı açıklamalarını Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-Beyân*'ından ve Vâhidî'den seçtiğini; te'vile dayalı olanları ise pek çok eski meşhur müellifin kitaplarından aldığını ve sırası gelince her alıntıda onların isimlerini zikrettiğini, bu arada sınırsız anlamların tamamını kapsayamama durumunu da itiraf ederek kendisiyle ilgili olan mükâşefe, müşâhede ve ilhamlarla da yorumlarda bulunduğunu belirtmiş,

²⁶ Ateş. "Üç Mütessir Bir Tefsir" s. 87.

²⁷ Dâye. *Bahru'l-Hakâik*. Hasan Hüsnü Paşa, No: 37, vr. 2b-5a.

²⁸ Dâye. *Bahru'l-Hakâik*. Hasan Hüsnü Paşa, No: 37, vr. 8a-8b.

böylece Kur'an'ın hem şeriat hem de hakikat yönünü bir araya getirme amacını da dile getirip en sonunda şu ifadelere yer vermiştir:

"...وعلى الله أن يوفقني لإتمام ما نويت ويعينني عن الخطأ والخلل ويعفو عني السهو والزلل بجوده وكرمه وفضنه ونعمه وسبحته بحر الحقائق والمعاني في تفسير السبع المثاني فالمسؤول من كرم الطاف الناظرين في كتابي هذا ان ينظروا فيه بعين الرضا وان وجدوا فيه سهوا او غلطا او خطأ وخللا يصلحوه وينبهوا عليه ويوضحوه حائزين بذلك مني شكرا حميلا ومن الله احرا حزيبا والله الموفق والمعين"

"...Yüce Allah, niyetlendiğim bu işi bitirmeye beni muvaffak kılsın; hata işlememe noktasında bana yardım etsin; ihsanı ve keremiyle beni hatamdan dolayı bağışlasın. Bu kitaba *Bahru'l-Hakânk ve'l-Ma'ânî fî Tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî* adını verdim. Kitabımı okuyanlardan istirhamım, (Allah) rızası için onu okuyup incelemeleri; bir hata veya yanılma bulurlarsa onu düzeltmeleri, ona dikkat çekmeleri ve bir katkı olarak onu açıklamalarıdır. Bu nedenle onlara teşekkür ediyor, Allah'tan da bol ecir diliyorum. Allah, başarıya ulaştırın ve yardım edendir."²⁹

Bahru'l-Hakânk adlı tefsirin Dâye'ye ait olduğunu gösteren en önemli delillerden biri de bu tefsire bir tekniile yazan Alâuddevle es-Simnânî'nin: "Dâye'nin bu tefsiri, kendi el yazması halinde Necm suresine kadardır ve dokuz cilttir." şeklindeki sözüdür.³⁰

Bahru'l-Hakânk adlı tefsirin Dâye'ye ait olduğunu gösteren bir diğer delil de Dâye'ye ait olduğunda her hangi bir şüphe bulunmayan *Menârâtu's-Sâirîn* adlı tasavvufî eserdeki bilgilerin aynen tefsirde bulunmasıdır. Bunlara ait birkaç örnek vermekle yetinelim:

Bakara suresinin 30. ayetinin tefsirinde şu ifadeler yer almaktadır:

"واذ قال ربك للملكة ان جاعل في الارض خليفة. والاشارة في تحقيق الاية ان الله تعالى انما قال ان جاعل في الارض خليفة وما قال خالق لعنين احدهما ان الجاعلية اعم من الخالقية فان الجاعلية هي الخالقية وشيء آخر وهو ان يخلقه موصوفا بالصفة الخالقية اذ ليس لكل مخلوق هو الاختصاص كما قال تعالى يا داود انا جعلناك خليفة في الارض ابي خلقناك مستعدا للخلافة فاعطيناها والثاني ان للجعلية اختصاصا بعالم الامر وهو الملكوت وهو ضد عالم الخلق لانه هو عالم الاجسام والمخسوسات..."

"Hani Rabbin meleklere: 'Ben yeryüzünde bir halife kılacağım' demişti." Bu ayetin anlamındaki işaret şudur: Yüce Allah'ın: 'Ben yer yüzünde halife kılacağım' deyip 'halife yaratacağım' dememesinin nedeni şu iki anlamından dolayıdır: İlki: 'câiliyyet' yani 'kılmak', 'hâlikîyyet' yani 'yaratmak'tan daha geneldir. Câiliyyette hem yaratma vardır hem de başka bir eylem vardır ki o da yaratacağı insanı hilafet sıfatıyla mevsuf olarak yaratmasıdır. Çünkü her mahlukta bu özellik yoktur. Nitekim Yüce Allah: 'Ey

²⁹ Dâye, *Bahru'l-Hakânk*, Hasan Hüsnü Paşa, No: 37, vr. 10b-11a.

³⁰ Alâuddevle es-Simnânî, *Necmu'l-Kırân*, (Tekniile), vr. 564a.

Dâvûd, biz seni yer yüzünde halife kıldık` demiştir. Yani seni halifelîğe yetenekli yarattık, sana hilafet verdik. İkincisi de, Câilîyyet, emir alemine aittir. Emir aleminin halk aleminin zıddı olan melekût alemidir. Çünkü bu alem, cisimlerin ve hissedilenlerin alemidir...³¹

Tefsirdeki bu yorumun bir benzeri de *Menârât* adlı eserinin, insana halifelîğin verilmesi konusunun işlendiği bölümünde şu şekilde yer almaktadır:

"... و انما قال ان جاعل في الارض خليفة ولم يقل خالق لمعنيين احدهما لان الجاعلية اعم من الخلقية فان الجاعلية هي الخلقية وشيء آخر وهو ان يخلقه موصوفا بصفة الخلافة اذ ليس لكل مخلوق اختصاص بالخلافة كما قال تعالى يا داود انا جعلناك خليفة في الارض اى خلقناك مستعدا للخلافة فاعطيناك مرتبتها والثاني للجنسية اختصاص بعالم الامر وهو الملكوت وهو ضد عالم الخلق لانه هو عالم الاحسام والحسوسات..."

"Yüce Allah'ın: 'Ben yer yüzünde halife kılacağım` deyip 'halife yaratacağım` dememesinin nedeni şu iki anlamından dolayıdır: İlki: 'câilîyyet` yani 'kılmak', 'hâlikîyyet` yani 'yaratmak`tan daha geneldir. Câilîyyette hem yaratma vardır hem de başka bir eylem vardır ki o da yaratacağı insanı hilafet sıfatıyla mevsuf olarak yaratmasıdır. Çünkü her mahlukta bu özellik yoktur. Nitekim Yüce Allah: 'Ey Dâvûd, biz seni yer yüzünde halife kıldık` demiştir. Yani seni halifelîğe yetenekli yarattık, sana hilafet verdik. İkincisi de, Câilîyyet, emir alemine aittir. Emir aleminin halk aleminin zıddı olan melekût alemidir. Çünkü bu alem, cisimlerin ve hissedilenlerin alemidir..."³²

Bir başka örnek Âl-i İmrân suresinin 31. ayetinin tefsirinde şu bilgiler vardır:

"والإشارة في تحقيق الآية ان الله اودع محبة للمؤمنين في متابعتة محبوبه عليه السلام وقال قل ان كنتم تحبون الله فاتبعون يحبكم الله والسر فيه ان المؤمن من يكون اشد حبا لله عما سواه..."

"Bu ayette şuna işaret vardır: Yüce Allah mü`minlerin gönlüne kendi sevgisini, sevgilisine tabî olmak şekline koydu da: 'Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin` demesini Habibine emretti. Bunun sırrı şudur: Mü`min, Allah'ı her şeyden daha çok sevmelidir..."³³

Peygamber`i sevmenin gereği konusunu işlerken de *Menârât*'ta şu ifadeleri kullanmıştır:

"...ومحبة الله لنعبد مودعة في متابعة الخويوب. وقال قل ان كنتم تحبون الله فاتبعون يحبكم الله والسر فيه ان المؤمن من يكون اشد حبا لله عما سواه..."

"Allah'ın bir kulu sevmesi, onun mahbubuna (sevdiğine) uyulmasına bağlanmıştır. Çünkü Yüce Allah: 'Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki

³¹ Dâye, *Bahru'l-Hakâik*, Halet Efendi, No: 18, vr. 23b-24a.

³² Necmuddîn Dâye, *Menârâtü's-Sâirine illellâh ve Makâmâtü't-Tâirine billâh*, Kahire Dâru'l-Kütübü'l-Mısıriyye, No: 1366, vr. 56b-57a.

³³ Dâye, *Bahru'l-Hakâik*, Halet Efendi, No: 18, vr. 98a.

Allah da sizi sevsin` demesini Habibine emretti. Bunun sırrı şudur: Mü'min, Allah'ı her şeyden daha çok sevmelidir...³⁴

Bir başka örnek de İsrâ suresinin 85. ayetindeki şu tefsirdir:

"...يشير الى ان الروح من عالم الامر فان الله تعالى خلق العوالم كثيرة كما جاء في الخبر بروايات مختلفة فقال في بعض الروايات خلق ثلثمائة وستين الف عالم ولكنه جعلها محصورة في عالين اثنين وهما الخلق والامر كما قال الاله الخلق والامر تبارك الله رب العالمين...وهذه احدى اسرار قوله عليه السلام ادم ومن دونه تحت لوائى يوم القيمة..."

"Burada ruhun emir aleminden olduğuna işaret ediliyor. Çünkü Yüce Allah pek çok alem yaratmıştır. Bu konuda değişik rivayetler gelmiştir. Bazı rivayetlere göre 360.000 alem vardır. Ama (Allah), bütün bu alemleri iki aleme sığdırmıştır. Bunlar da halk ve emir alemleridir. Nitekim Yüce Allah: 'Dikkat edin; halk (yaratma) ve emir O'na aittir, alemlerin Rabbi yücedir' buyurmuştur... İşte Hz. Peygamber'in: "Adem ve ondan sonra gelenler, kıyamet günü sancağımın altında olacaklardır" sözünün sırrı da budur..."³⁵

Rûhla ilgili bilgi verirken de *Menârât*'ta şu ifadelere yer vermiştir:

"...وذلك ان الله تعالى خلق العوالم كثيرة كما جاء في الخبر بروايات مختلفة فقال في بعض الروايات خلق ثلثمائة وستين الف عالم...ولكنه جعلها محصورة في عالين اثنين وهما الخلق والامر كما قال الاله الخلق والامر تبارك الله رب العالمين...وهذه احدى اسرار قوله عليه السلام ادم ومن دونه تحت لوائى يوم القيمة..."

"...Çünkü Yüce Allah pek çok alem yaratmıştır. Bu konuda değişik rivayetler gelmiştir. Bazı rivayetlere göre 360.000 alem vardır...Ama (Allah), bütün bu alemleri iki aleme sığdırmıştır. Bunlar da halk ve emir alemleridir. Nitekim Yüce Allah: 'Dikkat edin; halk (yaratma) ve emir O'na aittir, alemlerin Rabbi yücedir' buyurmuştur... İşte Hz. Peygamber'in: 'Adem ve ondan sonra gelenler, kıyamet günü sancağımın altında olacaklardır' sözünün sırrı da budur..."³⁶

Bu konudaki örnekleri daha da çoğaltmak mümkündür. Dolayısıyla bütün bu değerlendirmeler ve verilen bilgiler ışığında şu sonucu rahatlıkla söyleyebiliriz: *Bahru'l-Hakâik* Necmuddîn Dâye'nin eseridir. *Aynu'l-Hayât* veya *Te'vilât-ı Necmiyye* onun işârî manalarının derlendiği özeti durumundadır. Süleymaniye Kütüphanesi Hasan Hüsnü Paşa 37 numaradaki nüsha, müelliften izin alınarak ve onun icazetiyle yazılmış en eski nüshadır. Diğer bütün nüshalar bu nüshadan yapılan özetlerdir. Fatih 231 ve Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesindeki nüshalarda da bu durum ifade edilmiştir. Hoca talebe ilişkisi ve isim benzerliği bu eserin farklı kişilere farklı isimlerle nispet edilmesine neden olmuştur.

³⁴ Necmuddîn Dâye, *Menârâtü's-Sâirine ilellâh ve Makâmâtü't-Tâirine billâh*, vr. 44b.

³⁵ Dâye, *Bahru'l-Hakâik*, Halet Efendi, No: 18, vr. 341a-342b.

³⁶ Necmuddîn Dâye, *Menârât*, vr. 94b-97a.

Dâye'nin eserleri hakkında müstensihlerin veya tabakat kitabı yazarlarının yaptığı birkaç yanlışa daha burada temas etmek istiyoruz. Dâye'nin *Mirsâdu'l-İbâd* adlı eseri Mısır Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye Tasavvuf-Tal'at No: 17 ve Süleymaniye Kütüphanesi Fâtih 2841 numarada İmam Gazzâlî'ye nispet edilmiştir.

Yine *Mi'yâru's-Sıdk* adlı eseri kaynaklarda *Kemâl-i Aşk ve Kemâl-i Akl*, *Aşk ve Akl*³⁷ *Risâle-i Akl ve Aşk*,³⁸ *Şerhu Kavli Ebi'l-Hasan el-Hurkânî*³⁹, *Risâletü'l-Aşık ile'l-Ma'yûk fî Şerh-i Kelimeti es-Sûfî Gayru Muhlûk*⁴⁰ adlarıyla kaydedilmiştir.

Taşköprüzâde, "Sûfî Lisâniyla Yazılmış Tefsirler" başlığıyla verdiği listede Dâye'nin *Tefsîr-i Beşîr* adında bir tefsirinden söz etmektedir.⁴¹ Halbuki Dâye'nin böyle bir tefsiri yoktur. Belki *Bahru'l-Hakâik*'in, kolay anlaşılır bir tefsir olmasından dolayı *Tefsîr-i Yesîr* diyecek yerde *Tefsîr-i Beşîr* demiş olabilir.

Aynı şekilde Dâye'ye *Keşfu'l-Hakâik ve Şerhu'd-Dekâik* adında bir başka eserden daha söz edilmektedir.⁴² Halbuki bu eser *Keşfu'l-Hakâik ve Hallu'd-Dekâik fî Menâzili's-Sâirîn* adıyla Muhammed Neseî'nindir ve Süleymaniye Kütüphanesi Rşd, 1295/22'de mevcuttur. Belki de bu yanlışlık, Dâye'nin tefsiri ile Menârât adlı eserlerinin isimlerindeki kelimeler birbirine karıştırılarak oluşmuştur.⁴³

Bahru'l-Hakâik'in baş tarafında şu bilgiler vardır:

"الحمد لله الازلى الابدى بلا زوال ابد الابد وازل الازال السرمدى بلا انتقال من حال الى حال الذى صفته قل هو الله احد لم يزل ولا يزال احد بالكبرياء والعظمة والجلال الله الصمد العلاء والعزة ولم يولد تنزها عن الابداد والاشكال ولم يكن له كفوا احد فى والجمال لم يلد مقدسا عن الشبهة والمثال التبرى عن وصمة الحدوث ونقص الزوال والمفرد فى ذاته وصفاته بالقدم والكمال..."

"Ebedîlerin ebedîsi, ezelfilerin ezelfisi, bir halden başka bir hale intikali olmayan. "De ki o Allah birdir" âyeti gereği kibriya, azamet ve celaliyle tek olan: "Allah samettir" ifadesi gereği yücelik, büyüklük ve güzellik sahibi olan: "doğurmamıştır" kavli gereği benzer ve misalden uzak olan: "doğrulmamıştır"

³⁷ Zebihullâh Safâ, *Târîh-i Edebiyât-ı Der İran*, Tahran, 1946, III, 1194-95; Sa'îd Nefîsi, *Târîh-i Nazm ve Neşr Der İran ve Der Zebân-i Fârisî*, İran, ts., I, 141.

³⁸ Brockelmann, S. I, 803-804; Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi, 454 numara.

³⁹ Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullâh, 2061/34.

⁴⁰ Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Buhârî, 318/3.

⁴¹ Ahmed İbn Mustafâ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Sa'âde ve Mısbâhu's-Siyâde fî Mevdû'âtî'l-Ülûm*, Kahire, ts., II, 123.

⁴² Muhammed Emin İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Ârifin Esmâu'l-Müclifin ve Âsârü'l-Musannifin*, İstanbul, 1951-55, I, 461; Muhammed Ali Tebrîzî, *Reyhânetü'l-Edeb*, IV, 170; Şemseddîn Sâmî, *Kâmûsü'l-A'lâm*, İstanbul, 1888-1898, VI, 4567.

⁴³ Dâye'nin eserleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Okuyan, *Necmüddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 54-93.

ayeti gereği ortak ve şekilden münezze olan: "onun dengi yoktur" kavli gereği de sonradan meydana gelme ve yok olma eksikliğinden berî olan: öncelik ve olgunluk konularında zatı ve sıfatlarında tek olan Allah'a hamd olsun..."⁴⁴

20 sayfa kadar süren ve diğer özet olduğunu söylediğimiz nüshalarda bulunmayan⁴⁵ bu tür giriş bilgilerinden sonra Fâtiha suresinin tefsiri olarak da şu ifadelere yer vermiştir:

و مدنية وهى سبع آيات وتسعة وعشرون كلمة ومائة وثلاثة سورة فاتحة الكتاب مكة وقيل مكة
واربعون حرفا قلت سميت فاتحة لمعنيين احدهما يعنى ان الله تعالى بها فتح ابواب خزائن الحقائق
التي ما فتح قبلها لاحد من العالمين على حبيبه ونبيه ورسوله صلى الله عليه وسلم فى هذا الكتاب بعد
ان اودع فيه حقائق جوامع الكلم التي انزلها على جميع انبيائه ورسله صلوات الله عليهم اجمعين يدل
على هذا المعنى قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين والثانى انها هى فاتحة فتوحات هذا
الكتاب بان الله تعالى ضمن فيها حقائق مراتب الامور الدنيوية ومراتب الامور الاخروية التي هذا
الكتاب مشتمل عليها مستجمع دقائق معانيها فمراتب الربوبية عشرة."

"Fâtiha suresi Mekki'dir. (Bununla birlikte) hem Mekki hem de Medeni olduğu söylenmiştir. Sûre, yedi ayet; 29 kelime ve 143 harftir. Bu sureye Fâtiha denmesinin iki nedeni vardır: İlki; Allah bu sureyle daha önce hiç kimseye açmadığı hakikatler hazinelerinin kapılarını, habibi, nebisi ve rasûlüne, tüm peygamberlere indirdiği tüm hakikatleri toplayıp koruduğu işte bu kitapta açmıştır. Bunun delili: "...Yaş ve kuru hiçbir şey yoktur ki apaçık bir kitapta olmasın"⁴⁶ ayetidir. İkincisi de bu sure, bu kitabın (çeşitli konulardaki) açıklımalarının anahtarıdır. Yüce Allah bu surede dünyevî işlerle uhrevî işlere ait mertebelerin hakikatlerini ve anlam derinlikleriyle inceliklerini içerik olarak bulundurmıştır. O halde rububiyet mertebeleri on tanedir..."⁴⁷

İşte bu ifadeler diğer özet nüshaların tamamında mevcuttur. Örnek olarak Hâlet Efendi 18 numaradaki nüshanın başlangıç ifadelerini verelim:

"الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد واله الاكرمين

قلت سميت فاتحة لمعنيين احدهما يعنى ان الله تعالى بها فتح ابواب خزائن الحقائق التي ما فتح قبلها
لاحد من العالمين على حبيبه ونبيه ورسوله صلى الله عليه وسلم فى هذا الكتاب بعد ان اودع فيه
حقائق جوامع الكلم التي انزلها على جميع انبيائه ورسله صلوات الله عليهم اجمعين يدل على هذا
المعنى قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين والثانى انها هى فاتحة فتوحات هذا الكتاب
بان الله تعالى ضمن فيها حقائق مراتب الامور الدنيوية ومراتب الامور الاخروية التي هذا الكتاب
مشتمل عليها مستجمع دقائق معانيها فمراتب الربوبية عشرة."

⁴⁴ Dâye, Bahru'l-Hakâik, Hasan Hüsnü Paşa, vr. 1a.

⁴⁵ Bu nüshalardan Turhan H. Valide 14 (h. 933'te istinsah edilmiş); Konya Yûsufâğa kütüphanesi 7378 (h. 975'te istinsah edilmiş) ve Topkapı Müzesi Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü A. 92 (h. 934'te istinsah edilmiş) numaradaki nüshalarda bu giriş ifadelerinin bir bölümüne yer verilmiştir. İstinsah tarihlerinden de anlaşılabilceği gibi bu nüshalar, diğerlerine göre esas nüshaya daha yakın nüshalardır.

⁴⁶ En'âm, 6/59.

⁴⁷ Dâye, Bahru'l-Hakâik, Hasan Hüsnü Paşa, vr. 11a.

Bu ifadeler, tamamıyla Hasan Hüsnü Paşa 37 numaradaki en eski nüshadan alınmış, özet bilgilerdir. Bu bilgilerin çok daha geniş kısmı Hasan Hüsnü Paşa 37 numaradaki nüshada mevcuttur. Bizim burada özellikle vurgulamaya çalıştığımız konu, farklı isimlerle farklı kişilere nispet edilen bu tefsirin nüshalarının, en eski nüshadan yapılmış birer özet olduğu gerçeğini söylemektir.

d) Tefsirin Yarım Kalmışlığı Meselesi:

Tefsirin yarım kalmışlığı meselesine gelince; bu konuda nüshalar arasında bir fikir birliği yoktur. En eski nüsha olan Hasan Hüsnü Paşa 37’deki eser. Kur’an’ın sadece ilk iki cüzünü ihtiva ettiği ve geri kalan cüzlere ulaşamadığımızdan dolayı onunla ilgili sağlıklı değerlendirme yapma imkanına sahip değiliz. Mevcut nüshaların bazısına göre tefsir, Zâriyât Suresi 18. ayette⁴⁸; bazısına göre bu surenin sonunda⁴⁹; bazısına göre Tûr Suresi’nin sonunda⁵⁰; bazısına göre de Necm Suresi’nin sekizinci ayetinde⁵¹ yarım kalmış, daha sonra Simnânî veya başka yazarlar tarafından tamamlanmıştır.

Elimizdeki nüshalardan Süleymaniye Kütüphanesi Fatih 232’deki nüsha ile İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Yazmalar Bölümü 3265 numaradaki nüsha ve Ali b. Mahmud b. İsmail tarafından hicrî 739 yılında istinsah edilen bir diğer nüshada, Simnânî’nin de ifade ettiği bilgiler doğrultusunda *Bahru’l-Hakâik* tefsirinin Necm Suresi’nin sekizinci ayetine kadar kesintisiz bir şekilde devam ettiğini göstermektedir ki bizim kanaatimize göre de Dâye’nin vefatı nedeniyle eserin yarım kaldığı yer burasıdır. Yani eser Zâriyât Sûresinin 17 veya 18. ayetinde ya da bu sûrenin başında değil, Necm Sûresi’nin ilk ayetlerinde sona ermiş olmalıdır. Çünkü esere bir tekmile yazan Simnânî, Kamer Sûresi’nin altıncı ayetini tefsir ettikten sonra şu bilgileri vermiştir:

... Bu hali ve sâlike başlangıçta zuhur eden duyuş ve müşahedeleri yazmaktan maksadım şudur: Allah’ın tevfiğine erişmiş şeyh Necmuddîn Dâye el-Esedî (Allah çalışmasını değerli kılsın), Kur’an’ın başından ve’n-Necmi Sûresine kadar bir tefsir yazmıştır. Necm Sûresine gelince: ‘Ve’n-Necmi’ye başlayıp onu tamamlayabilmem için Allah’ın bana izin vermesi

⁴⁸ Zâriyât Suresi 18. ayette biten nüshalar için bkz. Bâyezid Kütüphanesi, Nadide Eserler Bölümü, No: 532. 536; Süleymaniye Kütüphanesi, Hâmidîyye. 83; Hâlet Efendi, 18; Dâmâd İbrahim Paşa, 153; Hacı Mahmûd Efendi, 31/2; Şehid Alı Paşa, 92 ve Kılıç Ali Paşa, 92 No’daki nüshalar.

⁴⁹ Zâriyât Suresi’nin sonunda biten nüsha için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi Cârullâh, 233 No’daki nüsha.

⁵⁰ Tûr Suresi’nin sonunda biten nüshalar için bkz. Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, 71; Nûruosmâniye . 236/328; Topkapı Müzesi Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü, A.92; İstanbul Üniversitesi, Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü, 1799; Bâyezid; Kütüphanesi Nadide Eserler Bölümü, 531. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, 58; Turhan H. Valide, 14; Dâru’l-Mesnevî, 46 No’daki nüshalar.

⁵¹ Bu nüshalar için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi Fâtih, 232 ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü, 3265’deki nüshalar.

acayıptır' demiş ve ve'n-Necmî'ye başlayınca hastalanıp parlak yıldızı beşeriyet arzından tanrılık göğüne çıkmıştır. O'nun *Tefsîru'n-Necmî* adlı tefsirini tamamlamayı Allah bana ilham etti. Kendi şerefli hattıyla yazdığı tefsiri dokuz cilttir. *Necmu'l-Kur'an* adını taşıyan bu zeyl de bir cilt yapılmıştır ki eser on cilde tamamlansın...⁵²

Simnânî'nin verdiği bu bilgilerden Dâye'nin, Necm Sûresinin tefsirine başladıktan sonra vefat ettiğini, eserin bir adının da et-Tefsîru'n-Necmî olduğunu, müellifin kendi el yazması şeklindeki orijinal nüshanın dokuz cilt olduğunu ve Simnânî tarafından yapılan ekle eserin on cilde tamamlandığını anlamaktayız.

Bu tekmilenin baş tarafında Simnânî'nin, bazı istilahları izahı yer almış, ardından da Fâtiha tefsirine başlanmıştır. Fâtiha tefsirinin giriş cümlelerinden önce kendisinin: "القط ومجمع النقط مطلع" adında hacimli bir eserin olduğunu, bu eserin mevkıf (durak)ları hariç 28 cilt olduğu, mevkıflerinin tefsirinin ilham ile yazılanlara kıyasla birer şerh mesabesinde olduğu, bunların 131 bin 130 olduğunu, toplam ciltlerinin 3465, her cildin kırk forma, her formanın on varak olduğunu belirtmiştir.⁵³ Simnânî hakkında doktora yapan Nazif Şahinoğlu bu konuda şunları belirtmiştir:

... Biz ne 28 ciltlik, ne de 3465 ciltlik eserine rastlayabildik, hatta hacmi bu kadar büyük eserin var olup olmadığını, hayatından bahseden ilk kaynaklarda görmek mümkün değildir. Ancak Amme cüzünün ve Fâtihanın bâtını manalarındaki tefsirleriyle Tûr suresinden Kur'an'ın sonuna kadar olan kısmının tefsirinden dokuz nüsha tespit edildi. Bu kısmın tefsiri de o kadar uzun ve tafsilatlı değil, aksine pek çok yerleri 'Celâleyn' gibi kısadır...⁵⁴

Bu konuda değerlendirmelerde bulunan Süleyman Ateş de Simnânî'nin, adı geçen cilt sayısının bir eserin bulunmasının akla uygun olmadığını, bu tür bilgilerin başka yerden karışmış olabileceğini, çünkü Simnânî'nin, tefsire

⁵² Dâye, *Bahru'l-Hakâik*. Halet Efendi, 18. vr. 564ab. Tefsire tekmile yazan Simnânî, kamer suresinin dokuzuncu âyetinin izahında ("Kulumuzu yalanladılar ve: "cinlenmiştir" dediler ve o (tebliğden) menedildi") nefsin kuvvelerinden biri olan mecnunluğa işin başında şahit olduğunu, kendi annesi, amcası, tüm yakınları ve sevdikleri ona delilik isnad ettiklerini, ardından geçirdiği mertebeleri anlattıktan sonra başlangıçta sâlikte görünen bu hali yazma maksadının da şu olduğunu ifade etmiştir: "Şeyh Necmuddîn Dâye el-Esedî er-Râzî'nin yazdığı ve Kur'an'ın başından Necm suresine kadarki kısmının tefsiri olan ve adına "et-Tefsîru'n-Necmî"(Necmüddîne ait tefsir) denen tefsire zeyl (ek) olarak *Necmu'l-Kirân* adındaki eseri yazdım. Şeyh Necmuddîn Necm suresine kadar ulaşınca: "Necme başlamak için Allah'ın bana izin vermesi ilginçtir" demiş, bu surenin tefsirine başlayınca hastalanıp aydınlatan yıldızı, beşeriyet toprağından Rubûbiyet göğüne ulaşmıştır. O'nun tefsirini tamamlamayı Allah bana ilham etti. Şerefli hattıyla yazdığı tefsir dokuz cilttir, bu zeylin de tek cilt olması, tefsiri on cilde tamamlamaktır." Bkz: Dâye, *Bahru'l-Hakâik*, Halet Efendi, 18. vr. 564a-565b.

⁵³ Bkz. Hacı Hayri-Hacı Abdullah, vr. 21a; Şehid Ali Paşa, vr. 222b.

⁵⁴ Şahinoğlu, *Alâuddevle es-Simnânî*, s. 133. Simnânî'nin böyle bir eseri olup olmadığı hakkında benzer bir değerlendirme için bkz: Ateş, "Üç Müfessir Bir Tefsir", ss. 96-97.

yaptığı eklemenin adını Necmu'l-Kırân olarak verdiğini, *Matla'u'n-Nukat* adlı bir tefsirinin olmasının muhtemel olduğunu, ancak bu noktanın mübhem kaldığını belirtmiştir.⁵⁵

Şimdi bu farklılığa işaret eden örnekler zikretmek istiyoruz. Tefsirin Zâriyat suresini 18. ayetinde veya bu surenin sonunda, ya da Tûr suresinin sonunda bitmiş olduğu iddiaları doğru olamaz. Çünkü bu ayetlerin tefsirinde bazı nüshalarda her hangi bir kesiklik söz konusu değildir. Örnek vermek gerekirse Süleymaniye Kütüphanesi Fâtih 233 numaradaki nüsha ile 232 numaradaki nüshada adı geçen surelerin tefsirlerinde her hangi bir kesinti olmamış, tefsir Necm suresini ilk ayetlerine kadar devam etmiştir. İşte Zâriyat suresinin 18. ayetinde kullanılan ifadelerden bazıları:

"(وفى مواظم حق الإية) يشير الى ما اتيمم الله من فضله من المقامات والكمالات انه فيها حق للظالمين الصادقين اذا قصدوهم من اطراف العالم في طلبها اذ عرفوا قدرها والمحروم من لم يعرف قدر تلك المقامات والكمالات..."

"(Onların mallarında hak vardır) ayeti Allah'ın, onlara fazlından verdiği makam ve olgunluklara işaret etmektedir. Malların kıymetini bilmedikleri için dünyanın her tarafından isteyemeye gelen sadıkların bu mallarda hakkı vardır. Gerçek mahrum kişi ise, bu makam ve olgunlukların kıymetini bilmeyendir..."⁵⁶

Tefsirin Tûr suresinin son ayetinde de aynı üslupla şu tefsir yapılmıştır:

"(ومن الليل فسبحه وادبار النجوم) يشير الى مداومته على الذكر وملازمته له بالليل والنهار والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب"

"(Gecenin bir kısmında ve yıldızların ardından da O'nu tesbih et.) Bu ayet, gece-gündüz zikre devam edip ona yapışmaya işaret etmektedir. Allah, doğruyu en iyi bilendir ve dönüş de O'na olacaktır."⁵⁷

Artık Necm Sûresinde yarım kaldığında şüphemiz olmayan bu esere yapılan tekmilelerin de birden çok olduğunu burada belirtmekte yarar vardır. Çünkü Süleymaniye Kütüphanesi Fatih 233; Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Beşir Ağa 58; İstanbul Üniversitesi Yazmalar Bölümü 3265; aynı kütüphane

⁵⁵ Ateş. "Üç Müfessir Bir Tefsir", s. 96-97.

⁵⁶ Dâye, *Bahru'l-Hakâik*, Fatih, 233, vr. 153b. Bu şekilde ifâdelere sahip olan yani tefsir metni her hangi bir kesintiye uğramadan devam eden diğer nüshalar için bkz: Üsküdar Hacı Selimağa Kütüphanesi, 71 numaradaki nüsha; İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Yazmalar Bölümü, 3265, 1799 ve 576 numaralardaki nüshalar; Nûruosmaniye Kütüphanesi, 236/328 numaradaki nüsha; Süleymaniye Kütüphanesi, Hacıbeşirağa, 58 numaradaki nüsha; Yurhan H. Valide 14 numaradaki nüsha; Topkapı Müzesi Kütüphanesi, Yazmalar Bölümü A. 92 numaradaki nüsha; Süleymaniye Kütüphanesi Hâlet Efendi 18 numaradaki nüsha; Süleymaniye Kütüphanesi Dârü'l-Mesnevî, 46 numaradaki nüsha; Bayezid Kütüphanesi, Nadide Eserler Bölümü 531 numaradaki nüsha; Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi 545 numaradaki nüsha.

⁵⁷ Dâye, *Bahru'l-Hakâik*, Fatih, 233, vr. 155b.

576 ve Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi 545 numaradaki nüshalarda tekniler diğerlerinden farklıdır. Yani bu nüshalarda Simnânî'nin tekimilesinden farklı bir teknil yapılmıştır. Bu nüshalarda Necm suresinin ilk ayetinin tefsiri şöyledir:

"(والنجم اذا هوى) قال الاخفش النجم نبت لا ساق له فيكون هويه سقوطه على الارض..."

"(Aşağı kayan yıldızın yemin olsun ki.) Ahfeş'e göre necm, gövdesiz bir bitkidir; dolayısıyla onun kayması da yerin üzerine düşmesidir..."⁵⁸

Bu nüshalardan farklı olarak Hacıbeşirağa 58 ve Bayezid Kütüphanesi Nadide Eserler Bölümü 531 numaradaki nüshalarda ise aynı ayetinin tefsiri şu şekildedir:

"(والنجم اذا هوى) قال ابن عطا اقسام بنجوم المعرفة وضياها وتجليها ونورها والاهتداء بما وسكون العارفين الى انوارها وسلوكها بالاهتداء بما..."

"(Aşağı kayan yıldızın yemin olsun ki.) İbn 'Atâ şöyle demiştir: (Allah), ma'rifet yıldızlarına, onların ışıklarına, tecellilerine, nurlarına, onlarla yol bulmaya, ariflerin o nurlarla huzur bulmasına, onlar sayesinde buldukları yolu takip etmelerine...yemin etmiştir."⁵⁹ Bu iki nüshada Necm suresinden sonraki kısımda İbn 'Atâ, Ca'fer, Vâsıtî ve Sehl gibi alimlerden sıkça nakillerde bulunulmuştur.

Görüldüğü gibi *Bahru'l-Hakâik* tefsirinin müellifinin öldüğü Necm suresinin ilk ayetlerinden sonraki kısım için bizim ulaşabildiğimiz nüshalarda, biri Simnânî'nin olmak üzere üç farklı teknil söz konusudur. Bu durum, tefsirin farklı kişiler tarafından tamamlandığı gerçeğinin bir ispatı durumundadır.

e) Dâye'nin Etkileri:

Dâye'nin yazdığı bu tefsir, kendisinden sonraki bazı müfessirleri etkilemiştir. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1- Alâüddevele es-Simnânî (736/1335). Bahru'l-Hakâik'i, Dâye'nin ölümünden sonra tamamlayanlardan biridir. Bazı yazmalarda Simnânî, Dâye'nin öğrencisi olarak ifade edilmişse de bu doğru değildir. Çünkü Dâye'nin ölüm tarihi 654/1256 iken Simnânî'nin doğum tarihi 569/1260'tır. Simnânî'nin, eserini tamamladığı kişinin etkisinde kalmış olması muhtemeldir. Bu konuda çok kesin yargıya varmak zordur. Ancak tefsir üslubu olarak ondan yararlandığını düşünmekteyiz. Ayetleri izah ederken genellikle meseleyi üçe ayırması, Dâye'nin, meseleyi izahta takip ettiği metoda çok benzemektedir. Çünkü O da her hangi bir konuyu açıklarken, onu çeşitli bölümlere ayırır, iddialarına delil olabilecek ayet ve hadisleri sıralar, böylece konunun daha

⁵⁸ Dâye, *Bahru'l-Hakâik*, Fatih. 233. vr. 155b.

⁵⁹ Dâye, *Bahru'l-Hakâik*, Bayezid Kütüphanesi. 531, vr. 548ab.

kolay anlaşılmasını sağlar. Özellikle tasavvufî metinlerin izahında Simnânî bu metoda sıkça başvurmuştur.⁶⁰

2- Yûsuf b. Ahmed el-Mevlevî (1080/1669). Mevlânâ'nın Mesnevî'sini şerh edenlerden olan bu müellif, *el-Menhecu'l-Kavî* adlı eserinde *Bahru'l-Hakâik'ten* alıntılar yapmış, ancak bu alıntılarda Necmüddin Kübra'nın adını vermiştir. Bakara 61 ve 189; En'âm 11; İbrahim 24-25 ve Sâd suresinin 26. ayetleriyle ilgili bilgi verirken Kübra'ya nisbet ederek yaptığı alıntılarının tamamı *Bahru'l-Hakâik'tandır*.⁶¹

3- İsmail Hakkı Bursevî (1137/1725). İsmail Hakkı Bursevî, yazdığı *Rûhu'l-Beyân* adlı tefsirinde Dâye'den oldukça fazla görüş nakletmiştir. Bu alıntılarında farklı başlıklar kullanarak bazen Dâye'nin,⁶² bazen Kübrâ'nın⁶³ adını zikretmiş, bazen sadece Necmüddin demiş,⁶⁴ genellikle de tefsirin adını⁶⁵ söylemekle yetinmiştir. Ancak tefsirin adını verirken devamlı olarak “et-Tevîlât” adını kullanmış, *Aynu'l-Hayât* ya da tefsirin asıl adı olan *Bahru'l-Hakâik* ismini hiç yazmamıştır. İşte buradan hareketle Bursevî'nin de mevcut karışıklıkları tekrarladığını ve eserin asıl sahibinin Dâye olduğu gerçeğini diğer müstensihler gibi karıştırdığını veya eseri hatalı olarak Kübrâ'ya nispet etme yanlışlığına düştüğünü belirtmek istiyoruz.

Bursevî, Te'vîlât'tan yaptığı bütün alıntılarda herhangi bir eklemeye veya değerlendirmeye bulunmamıştır. Durum böyle olunca Bursevî'nin, özellikle işârî yorumlar yaparken Necmüddin Dâye'yi benimsediğini söyleyebiliriz. Bursevî'nin tefsirinde alıntılarda bulunduğu tek kişi şüphesiz Dâye değildir. Ancak Dâye'den yaptığı alıntılar diğerlerine göre çok daha fazladır.

Asıl adını belirtmemesine rağmen bu tefsirden çokça alıntılar yapan İsmail Hakkı Bursevî de tefsirin yarım kalması konusundan etkilenmiş olmalıdır ki farklı tekmilelerin kime ait olduğunu belirtmemiş, Tûr Suresi'nin iki farklı tefsirinde, Dâye'nin yazdığı tefsiri esas alarak alıntılarda bulunmuştur.⁶⁶ Zira Tûr Suresi pek çok nüshada iki defa bulunmaktadır. Bursevî'nin. Necm Suresi'nden sonraki kısımda Te'vîlât'tan yaptığı alıntılar önceki kısma göre çok daha azdır ve bu alıntılar Simnânî'nin tekmlisinden

⁶⁰ Örnek için bkz: Dâye. *Bahru'l-Hakâik*, Halet Efendi, 18, vr. 552b-553b.

⁶¹ Bu alıntılar için bkz: Yûsuf b. Ahmed el-Mevlevî. *el-Menhecu'l-Kavî*, Mısır. 1872, I, 48-49; 309; 538; 539-540; 542. Bu alıntıların karşılaştırması için bkz: Dâye. *Bahru'l-Hakâik*, Halet Efendi, 18, vr. 31ab; 60b; 61a.

⁶² Örnek için bkz. İsmail Hakkı Bursevî. *Rûhu'l-Beyân*, Beyrut. 1985, I, 44; 81.

⁶³ Örnek için bkz. Bursevî. *Rûhu'l-Beyân*, II, 4-5; 64; 69; 100-101; 105; 117; 128; 188; 201; 205;...

⁶⁴ Örnek için bkz. Bursevî. *Rûhu'l-Beyân*, II, 65; IX, 227.

⁶⁵ Örnek için bkz. Bursevî. *Rûhu'l-Beyân*, I, 16; 19; 22; 23; 31; 33; 36; 39; 42; 46; 47; 50; 53; 57; 58; 61; 66; 69; 73; 78; 84; 89; 91; 95; 102;...

⁶⁶ Bu alıntılar için bkz. Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-Beyân*, IX, 188; 208; 224; 225.

değil, Süleymaniye Kütüphanesi Fâtih 233 numaradaki tekmiledendir.⁶⁷ Bu alıntılardaki azlığın sebebi Necm Suresi'nden sonraki tekmilelerdeki bilgilerle Bursevî'nin fazla fikir uyumu bulunmaması olabilir.

Bursevî'yi yanılta nedenlerden birisinin de onun, Kübrâ'ya ait olan üç tasavvufî eseri (*Usûl-ü 'Aşere*, *Risâle ile'l-Hâim* ve *Fevâihu'l-Cemâl*)⁶⁸ Osmanlıca'ya çevirip şerhetmesi olabilir. Çünkü Kübrâ'nın "Usûl-ü 'Aşere" adlı küçük eserini de içeren bu çalışmada bu eserin aynısını, Dâye'nin eseri olan Menârât'ta görmüşse bu hataya rahatlıkla düşmüş olabilir. Zira Dâye, bu küçük eseri aynen müellif adı vermeden "ariflerden biri" diyerek Menârât'ın sonuna eklemiştir. Bu eserin Kübrâ'ya ait olduğunu bilen Bursevî ve diğer müellifler, Dâye'nin diğer kitaplarının da Kübrâ'ya ait olduğunu zannetmiş olabilirler.

Bizim bu çalışmayı yapmaktaki amacımız, İsmail Hakkı Bursevî'nin de tefsirindeki kaynaklarından biri olan *Te'vîlât-ı Necmiyye* adlı eser hakkında var olan bir takım tartışmaları ve bazı bilgi karışıklıklarını gündeme getirip bu konuda yapılacak yeni çalışmalara ışık tutmaktır.

İsimlerini saydığımız bu üç müellifin yanında Abdürrezzâk Kâşânî'nin de Dâye'den etkilendiği söylenmişse de⁶⁹ her halde bu bilgi, her iki tefsire bakılmadan verilmiştir. Çünkü Kâşânî'nin eserinde Dâye'nin etkisinde kaldığını gösteren her hangi bir bilgiye rastlamadık. Her iki tefsire de "Te'vîlât" denilmesi, bir başka karışıklığa neden olmuş olabilir.

SONUÇ

Kendisinden sonra bazı ilim adamlarını etkilediği anlaşılan, tefsir ve tasavvuf alanlarında önemli eserler veren, Arapça ve Farsça'yı çok iyi bildiği eserlerinden anlaşılan Necmuddîn Dâye, işârî tefsirler içerisinde önemli bir yer tutan *Bahru'l-Hakâik ve'l-Ma'âni fî Tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî* adını verdiği, tasavvufî yorum içeriği yönünden zengin, ancak lafzî ve zahîrî anlam yönünden de oldukça geniş izahlar verdiği tefsirini kaleme almıştır. Necm suresinin ilk ayetlerine geldiğinde vefat etmiş, bu sureden sonrasını başta Simnânî olmak üzere değişik kişiler tamamlamıştır. Bu eserin orijinal nüshası Simnânî'nin ifadesine göre dokuz cilttir. Yapılan eklemelerle tefsir on cilde tamamlanmıştır. Elimizdeki nüshaların içerisinde bu orijinal nüshanın, Kur'an'ın sadece ilk iki cüzünü içeren ilk cildi bulunduğu için eserin yarım kalmışlığı veya nerede yarım kaldığı konusunda çok net bilgilere sahip değiliz. Ancak mevcut nüshalarda birden çok tekmile bulunduğu için bu tefsirin, başkaları tarafından

⁶⁷ Bu alıntılar için bkz. Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-Beyân*, IX, 224-225; IX, 227, 233, 354, 432, 505, 534; X, 33, 39, 42, 111, 208, 233, 239, 311, 399, 506. Bu alıntılar Süleymaniye Kütüphanesi Fâtih 233'teki nüsha ile aynıdır.

⁶⁸ Bu çalışmaları Mustafa Kara "Tasavvufî Hayat" adıyla yayına hazırlayıp neşretmiştir.

⁶⁹ Bu konuda bkz. Algar, "Bahru'l-Hakâik ve'l-Ma'âni" md., TDVİA, İstanbul, 1991, IV, 515.

tamamlandığı anlaşılmaktadır. Necmuddîn Dâye, Necmuddîn Kübra'nın öğrencisi olduğu, iki müellifin de değişik pek çok eseri bulunduğu, aralarında hocalık-talebelik ilişkisi mevcut olduğu ve her ikisinin de isminde Necmuddîn kelimesi bulunduğu için, daha sonraki dönemde bu eserleri istinsah edenler eserlerin adlarını ve yazarlarını birbirine karıştırmışlardır. Bu karışıklığın en önemli örneklerinden biri de işte *Bahru'l-Hakâik* adlı tefsirdir. Biz bu tefsirin kırktan fazla nüshasını inceleme fırsatını bulduk. Bu incelemelerimizde tefsirin ilk nüshasındaki tasavvufî izahların daha sonra özetlenerek yeni bir isimle kaydedildiğini müşahede ettik. Yaptığımız karşılaştırmalar ve incelemeler sonucunda tefsirin müellifinin Dâye olduğunu, bunun dışındaki bilgilerin yanlışlar içerdiğini ifade etmek istiyoruz. Tefsirin orijinal nüshası, müellife okunarak kaleme alınan, Süleymaniye Kütüphanesi Hasan Hüsnü Paşa 37 numaradaki nüshadır. Diğer nüshalar ise bundan yapılan alıntılardan oluşmaktadır.

KAYNAKÇA

- Algar, Hamit. "Bahru'l-Hakâik ve'l-Ma'ânî" md.. T.D.V.İ.A., İstanbul, 1991.
- _____, "Nadjm al-Din Râzî Dââyâ" md., The Encyclopedia of Islam, New Edition
Laiden, New York, 1993.
- Ateş, Süleyman. "Üç Müfessir Bir Tefsir", A.Ü.İ.F.Dergisi, Ankara, 1970, sayı.
XVIII,
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul, 1974,
- Brockelmann, Carl. *Supplementband*, Leiden, 1937-1942,
_____, *GAL (Geschichte Der Arabischen Literatur)*, Leiden, 1937-1942.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, Beyrut, 1985.
- Dâye, Necmeddin. Ebû Bekir ibn Abdillâh ibn Muhammed ibn Şâhâvâr,
Bahru'l-Hakâik ve'l-Ma'ânî fî Tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî, Hasan Hüsnü Paşa. no:
37,
- _____, *Bahru'l-Hakâik*, Fatih, no: 233.
- _____, *Bahru'l-Hakâik*, Halet Efendi. no: 18.
- _____, *Menârâtu's-Sâirîne ilellâh ve Makâmâtut-Tâirîne billâh*, Kahire Dâru'l-
Kütübi'l-Mısriyye. no: 1366.
- İsmail Paşa. Muhammed Emin, *Hediyetu'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsârü'l-
Musannifin*, İstanbul, 1951-55,
- Karatay, Fehmi Ethem. *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar
Katalogu*, İstanbul, 1962.
- Kâtip Çelebi, Mustafa ibn Abdillâh Hacı Halife. *Keşfu'z-Zunûn 'An Esmâi'l-
Kütüb ve'l-Fünûn*, İstanbul, 1971,
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-Müellifin*, Beyrut, ts.,
- Mavsîfî, Davut. *Mahtûtâtü'l-Mavsîl*, Kahire, ts.,
- Meier, Fritz. "Stambuler Handschriften Dreier Persischer Mystiker: 'Ain al-
qudât al-Hamâdâni, Nağm ad-dîn al-Kübrâ, Nağm ad-Dîn ad-Dâja",
Der Islam, Berlin, 1937.
- Mevlevî. Yûsuf b. Ahmed. *el-Menhecu'l-Kavî*, Mısır, 1872,
- Nefîsî. Sa'îd. *Târîh-i Nazm ve Neşr Der İnan ve Der Zebân-i Fârisî*, İnan, ts.,
- Okuyan, Mehmet. *Necmuddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsîri*, Doktora tezi, Samsun,
1994.
- Safâ, Zebîhullâh, *Târîh-i Edebiyât-ı Der İnan*, Tahran, 1946,
- Sâmî. Şemseddîn. *Kâmûsu'l-A'lâm*, İstanbul, 1888-1898,
- Shpall, William. "A Not on Najm al-Dîn al-Râzî And The Bahr al-Haqâuq",
Floria Orientalia, sy. XXII, 1981-1984,

- Simnânî, Alâuddevle, **Necmu'l-Kırân**, (Tekmile), Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi no: 18,
- Subkî, Ebû Nasr Abdulvehhâb, **Tabakâtu's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ**, Beyrut, ts.,
- Şahinoğlu, Nazif, **Alâuddevle es-Simnânî: Hayatı, Eserleri, Kalam Telakkisi, Tasavvuftaki Yeri ve Tasavvufî Görüşleri**, Doktora Tezi, İstanbul, 1966,
- Taşköprüzâde, Ahmed İbn Mustafa, **Miftâhu's-Sa'âde ve Mısbâhu's-Sıyâde fi Mevdû'âti'l-'Ulûm**, Kahire, ts.,
- Tebrîzî, Muhammed Ali. **Reyhânetu'l-Edeb**, İran, 1912,
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, Mısır, 1976,
- Zehebî. Şemseddin Ebû Abdillâh ibn Ahmed. **Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ**, Beyrut, ts., 1984.

O.M.Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİNE DEVAM EDEN YABANCI UYRUKLU ÖĞRENCİLERİN FAKÜLTE HAKKINDAKİ DÜŞÜNCE, SORUN VE BEKLENTİLERİ

Yrd. Doç. Dr. Mustafa KÖYLÜ*

ÖZET

Makalenin amacı Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde okumakta olan yabancı uyruklu öğrencilerin, fakülte hakkındaki düşünce, sorun ve beklentilerini tespit ederek, uygun çözümler ortaya koymaktır. Bu amaçla 1999-2000 akademik yılında fakülteye kayıtlı olan 68 öğrenciye anket uygulanmıştır. Ancak ankete sadece 39 kişi cevap vermiştir.

Uygulanan anket sonucu öğrencilerden büyük bir kısmının Türkiye'ye ilk geldiklerinde dil, bürokrasi, uyum ve ekonomik problemlerle karşılaştıkları ortaya çıkmıştır. Türkiye hakkında da iyi bir imaja sahip olmamışlardır. Arkadaşlarıyla olan ilişkilerinden memnun olduklarını belirtirken, fakülte ve hocalar hakkında bir takım problemlerinin olduğunu dile getirmişlerdir. Her şeyden önce gelecekleri açısından fakültede aldıkları dersleri çoğunlukla faydasız ve yetersiz bulmaktadırlar. Metot olarak da genellikle eğitimin pasif olduğundan şikayet etmektedirler. Hocalardan da biraz kendilerine daha toleranslı davranılmasını istemektedirler. Makale daha kaliteli bir din eğitimi için bir takım öneriler sunmuştur. Bunları da kaliteli hoca, derslerde okutulan materyalin zenginleştirilmesi, toplumun ihtiyaçlarına cevap verebilecek konu ve derslerin okutulması, araştırma ve incelemeye dayalı daha aktif bir eğitim metodu ve yabancı öğrencilere ilişkin bir danışmanlık bürosunun kurulması oluşturmaktadır.

A- Problem ve Amaç

Gelişmiş ya da gelişmekte olan günümüz ülkelerinin pek çok ahlakî, sosyal, kültürel ve siyasî problemlerle karşı karşıya olduğu herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Elbette bu sorunların çeşitli nedenleri olabilir. Ancak bu problemlerin özünü dinî değerlerin yaşanıp yaşanmaması sorunu oluşturur. Eğer toplumlarda varolan bu tür sorunların çözülmesi isteniyorsa, dinî inanç ve değerlere önem vermek gerekir. Bu konuyla ilgili olarak Batılı bir düşünür R. S. Johnson "Din sihirlî bir değnek gibi dünyanın tüm önemli sorunlarını anında çözecek kısa süreli çözümler sunmaz. Ancak sorgulanamaz bir şekilde dünya problemlerinin tek ve son çözümünü sunacak olan da dindir, fakat o

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fak. Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

uzun-sürelî bir çözümdür” diyerek, dinin, bireysel ve toplumsal rolünü açık bir şekilde dile getirmektedir.¹

Meseleye eğitim açısından baktığımızda, toplumun temel esasını teşkil eden sosyal adalet ve barış konusuna hiç bir akademik disiplinin din eğitimi kadar katkısı olamayacağını söyleyebiliriz. Zira toplumun barış ve adaletini ilgilendiren tüm alanlar, örneğin, yaşam tarzı, değerler, toplumsal seçim ve kararlar, gruplar arası ilişkiler, güç ve zenginliğe karşı tutumlar, şiddet ve sefaletle karşı tepkiler, tüm bunlar din ve inanca bağlı olan hususlardır.² Bu bireysel ve toplumsal değerlerin en mükemmelini ve zirvesini ise, İslam Dini oluşturmaktadır.³

Bu gün İslam ülkelerine baktığımızda iki çeşit eğitimin varlığını görmekteyiz. Bunlardan birincisini kendisini klasik İslam bilgileriyle sınırlandırılan *geleneksel eğitim*, diğerini ise, şekil ve içerik yönüyle Batıdan İslam ülkelerine ithal edilmiş olan *modern* ya da *laik* eğitim oluşturmaktadır. İlk eğitim sistemi geleneksel İslami ve kültürel değerleri korumaya çalıştığından dolayı önemlidir. Ancak yeni bilgi türleriyle çağdaş eğitim ve öğretim metotlarına yer vermediğinden ve günümüz Müslüman toplumlarının ihtiyaçlarını karşılayamadıklarından dolayı da yetersizdir. Bunun en güzel örneğini bu gün El-Ezher Üniversitesi göstermektedir. Javaid Saeed’in belirttiğine göre, dünyanın en eski İslam dünyasının da en önde gelen bir üniversitesi olarak kabul edilen bu üniversitede hürriyet, eşitlik ve demokrasi gibi fikirlere ya hiç yer verilmemekte ya da son derece yüzeysel işlenmekte, sonuç olarak da hala kölelik müessesesi eleştirisiz olarak kabul edilmektedir. Daha da kötüsü kölelere nasıl muamele edilmesi gerektiğini belirten hadisler üzerine çalışılmaktadır. Ayrıca insan hakları kavramından hiç bahsedilmezken, hizmetçi bir sınıfın neden toplumda var olması gerektiği konusuna önemli derecede yer verilmektedir.⁴ Elbette böyle bir anlayışa dayanan eğitimin, Müslüman toplumları kalkındırması ve yeni dünya şartlarına ayak uydurmasına imkan tanınması pek düşünülemez.

İkinci tür, yani modern ya da laik eğitim şekline gelince, geleneksel eğitime kıyasla yeni bilgi ve metotlara daha açık olmasına rağmen, dine gereken yeri vermediğinden, bu da Müslüman ülke insanların ihtiyaçlarını kar-

¹ R. C. Johnson, “The Influence of Religious Teaching as a Factor in Maintaining Peace,” *Paths to Peace: A Study of Wars Its Causes and Prevention*, ed. Victor H. Wallace (New York: Books for Libraries Press, 1970), s. 349.

² Monika K. Hellvig, “Religious Studies,” *Justice and Peace Education: Models for College and University Faculty*, ed. David M. Johnson (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1986), s. 15.

³ Bkz. Bayraktar Bayraktılı, “Kur’an’da İnsan Hakları,” *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* sayı 5, 1998, ss. 9-18; Riffat Hassan, “On Human Rights and the Qur’anic Perspective,” *Muslims in Dialogue: The Evolution of a Dialogue*, ed. Leonard Swidler (Lewiston, Edwin Mellen Press, 1992), ss. 445-463. Roger Garaudy, “Human Rights and Islam: Foundation, Tradition, Violation,” *The Ethics of World Religions and Human Rights*, ed. Hans Küng and Jürgen Moltman (London, SCM Press, 1990), ss. 46-59.

⁴ Javaid Saeed, *Islam and Modernization: A Comparative Analysis of Pakistan, Egypt and Turkey* (Westport, Conn.: Praeger, 1994), s. 139.

şilayamamakla yargılanmaktadır. Bu ikilem aşağı yukarı tüm İslam ülkelerinde yaşanmaktadır.⁵

İşte böyle bir ortamda ülkemizdeki İlahiyat Fakültelerinin İslam aleminde önemli bir yere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Zaten bu durumu Fazlur Rahman da diğer İslam ülkelerindeki yüksek seviyede din eğitimi ve öğretimi veren kurumlarla kıyaslayarak Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinin ayrıcalıklı bir yere sahip olduğunu belirtmektedir.⁶

Elbette İlahiyat fakültelerinin kendilerinden beklenen misyonlarını yerine getirilebilmeleri için bir takım şartlar vardır. Bunların başında da hoca gelmektedir. Rahman'ın ifadesiyle, "İslamî çalışmalardaki temel problem hocadır." Ona göre bu İslam eğitim kurumlarındaki hocalar modern bilgiye, eleştirel ve analitik bir zihniyete sahip olmadıklarından, sadece klasik ilahiyat bilgilerini öğretmekte ve sonuç olarak da topluma hasta eğitilmiş, hasta bilgili din adamları yetiştirmektedirler.⁷ Neticede böyle bir eğitim de, Müslümanlarda ne dini, ne ekonomik, ne de sosyal bir şuuruluk geliştirmektedir.

Meseleye kendi açımızdan bakarsak laik olan ülkemizde toplumun din eğitimi ihtiyacını en yüksek seviyede karşılayan İlahiyat Fakültelerinin rolü daha iyi anlaşılmaktadır. Zira biz de toplum olarak dinin hiç, ya da doğru olarak öğretilmediği geçmiş dönemlerde ne tür problemlerle karşılaştığımızı tecrübe ettik.⁸ İşte böyle bir ortamda dinin yeterli, sağlıklı, emin ellerde ve doğru bir şekilde öğretilmesi sorunu gündeme gelmektedir.

Ancak kaliteli bir eğitim verebilmek için sürekli olarak kendimizi yenilemeye, değişen dünya şartlarından haberdar olmaya ve öğrencilerimizin ilgi ve isteklerini dikkate almaya ihtiyacımız vardır. Bu da mevcut sorunların çözümü için yeterli çalışmaların yapılmasını gerekli kılmaktadır. Zira gerek bu alanda yapılan araştırmalarda, gerekse sınıflarda zaman zaman öğrencilerle olan sohbetlerimizde birçok öğrencinin bu fakülteye büyük ideal ve hedeflerle geldiklerini, ancak burada hayal kırıklığına uğradıklarını belirttiklerine şahit olmaktadır.

İlahiyat Fakülteleri arasında O.M.Ü. İlahiyat Fakültesini daha önemli hale getiren bir faktör vardır, o da bünyesinde çeşitli Türk Cumhuriyetlerinden ve Doğu Avrupa ülkelerinden gelen öğrencileri barındırmasıdır. Fakülte özellikle bu öğrenciler için son derece önemli bir görevi ifa etmektedir. Zira bu öğrenciler kendi ülkelerinde yeterli bir din eğitimi alamadıklarından ve mezun olup gittiklerinde de hem ülkemizi tanıtacaklarından, hem de kendi

⁵ Syed S. Husain and Syed Ali Ashraf, *Crisis in Muslim Education* (Sevenoaks, England: Hodder and Stoughton; Jeddah, Saudi Arabia: King Abdulaziz University, 1979), ss. 16-17; Saeed, *Islam and Modernization*, ss. 104-105; 141-42; 199.

⁶ Bkz. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), ss. 92-98.

⁷ Rahman, *Islam and Modernity*, ss. 111-118.

⁸ Bkz. Beyza Bilgin, "Münih'te 'Türkiye'de İslam' Semineri," *Din Öğretimi Dergisi*, sayı 14 (Ocak-Şubat-Mart, 1988), ss. 16-21.

halklarının dinî ihtiyaçlarını karşılayacaklarından, burada en iyi şekilde yetişmeleri bir zarurettir.

İşte çalışmamızın temel amacı yabancı ülkelerden gelerek İlahiyat Fakültesinde eğitimini devam ettiren öğrencilerin fakülte hakkındaki görüşlerini, düşüncelerini, sorun ve beklentilerini ortaya koyarak, bu sorun ve beklentileri doğrultusunda kapsamlı çözümler üretmeye çalışmaktır.

B- Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu araştırma Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesine devam eden yabancı uyruklu öğrencilere uygulanan anketin sonuçlarını ihtiva etmektedir. Dolayısıyla bu araştırmadan ortaya çıkacak sonuçlar sadece bu fakülte öğrencileri ve ankette sorulan sorularla sınırlıdır.

C- Araştırmanın Evren ve Örnekleme

Araştırmanın evrenini daha önce de belirttiğim gibi O.M.Ü. İlahiyat Fakültesine devam eden yabancı uyruklu öğrenciler oluşturmaktadır. Toplam yabancı uyruklu öğrenci sayısı 76'dır. Ancak bunlardan 8'inin ders kaydı bulunmamaktadır. Araştırma sadece yabancı uyruklu öğrencileri kapsadığından ve sayıları da az olduğundan örnekleme hepsi dahil edilmiştir. Kaydını yaptıran 68 öğrenciden, 39'u kendilerine verilen anketi doldururken, geri kalan öğrenciler kendi ülkelerinden çekindiklerinden anketi cevaplamak istememişlerdir. Böylece toplam yabancı öğrenci sayısından % 57'sinin araştırmamıza katıldığını ve bu öğrencilerin de yeterli derecede evreni temsil ettiklerini söyleyebiliriz.

D- Araştırmada Yöntem

Araştırmada ankete dayalı olarak bilgi toplama yöntemi tercih edilmiştir. Ancak anket soruları oluşturulmadan önce, son sınıfa devam eden yabancı uyruklu öğrencilerle bir araya gelinerek konuşulmuş, fakülte hakkındaki duygu ve düşünceleri dinlendikten sonra sorular oluşturulmuştur. Ankete son şekil verilmeden önce son sınıf öğrencilerinden 8 öğrenciye anket soruları uygulanarak bir takım değişiklikler yapılmıştır. Anketler 1999-2000 öğretim yılı kış döneminde uygulanmış, toplanan anketler bilgisayarda SPSS Programında değerlendirilerek yüzdeleri bulunmuş ve tablolar halinde sunulmuştur.⁹ Açık uçlu sorulara verilen cevaplar ise araştırmacı tarafından okunarak, mümkün olduğunca orijinalliği bozulmadan bilgisayara aktarılmıştır.

E- Bu Alanda Yapılan Diğer Çalışmalar

Her ne kadar yabancı uyruklu öğrencilere ilişkin araştırmalar mevcut değilse de, Türkiye'nin çeşitli İlahiyat fakültelerinde bir takım araştırmalar yapılmıştır. Konumuza ışık tutacağını ümit ederek kısaca bunlara değinmek istiyoruz. Yapılan bu araştırmaları yılları itibariyle aşağıdaki şekilde sıralayabiliriz.

⁹ SPSS Programında bir takım karşılaştırmalar ve analizler yapmak istedik. Ancak sayı az olduğu için bunu yapamadık. Böylece sadece yüzdelerini vermekle yetindik.

Köylü (1992) O.M.Ü. İlahiyat fakültesinde okuyan 327 öğrenci üzerine yaptığı araştırmasında, öğrencilerden % 70'inin İlahiyat Fakültesini umdukları gibi bulmadıklarını; bunun en önemli nedeninin de müfredat programındaki derslerin mesleğe ve hayata hazırlayıcı nitelikte olmayıp, çoğunun faydasız ve gereksiz olduğunu; İlahiyat Fakültesini bitirdiklerinde şartları uygun olduğu takdirde % 56.69'unun tekrar başka bir fakültede okumak istediklerini; açık uçlu sorulara verdikleri cevaplarda da yeterli seviyede hoca-öğrenci ilişkilerinden pek memnun olmadıklarını, çeşitli sosyal ve kültürel faaliyetlerin bulunmadığını, derslerin çoğunlukla monoton ve zevksiz geçtiğini ve bu yüzden de liseden bir farkı olmadığını, belirttiklerini ortaya koymuştur.¹⁰

Ay (1998) U.Ü. İlahiyat Fakültesinde 246 öğrenci üzerine yaptığı araştırmasında, öğrencilerin öğretim elemanlarından bekledikleriyle buldukları arasında bir mukayese yaptıklarında, genellikle olumsuz bir bakış açısına sahip olduklarını, hoca-talebe diyalogu noktasında arzu edilen yeterlikte bir diyalogun olmadığını, yine öğrencilerin hocalarının kişilik ve karakterini çok önemsedikleri ve fakülteden beklentileri ve hocalarla diyalogları hususunda onların kişilik ve karakterlerinin önemli derecede rol oynadığını belirttiklerini ortaya koymuştur.¹¹

Mehmedoğlu (1998) M.Ü. İlahiyat Fakültesinde 319 öğrenci üzerine yaptığı araştırmasında, ankete katılan öğrencilerden büyük çoğunluğunun (% 82.4) İlahiyat Fakültesindeki eğitim ve öğretim faaliyetlerini yeterli bulmadıklarını, öğrencilerden önemli bir kısmının (% 64.26) fakülteyi düşündükleri gibi bulamadıklarını, % 67'sinin derslere aktif olarak katılmadıklarını, sonuç olarak da öğrencilerden % 63'ünün kendilerinin ilahiyatçı vasfına sahip olduklarını belirttiklerini ortaya koymuştur.¹²

Köylü (1998) O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinden geçirdikleri beş yılın olumlu ve olumsuz açıdan değerlendirmesine ilişkin yaptığı araştırmasında, öğrencilerin çoğunluğunun fakülte yılları boyunca birçok gereksiz dersler okuduklarını, hocaların öğrencilere, öğrencilerin de hocalara güvenmediklerini, derslerinin pek çoğunun araştırma yerine ezbere dayalı olduğunu, derslerin çok pasif geçtiğini, uygulanan yanlış metotların öğrencileri zamanla pasifliğe ittiğini, derslerin zevksiz bir hale geldiğini, hocaların kendi yazdıkları kitaplara her hangi bir bilgi eklemeksizin sadece kendi eserleriyle yetindiklerini, hocaların kendilerini hiç yenilemediklerini hep basma kalıp ifadelerle dersleri geçirdiklerini, seçmeli derslerde hocaların gerekli ciddiyeti göstermediklerini, bazı derslerde sınıfların karma olması dikkate

¹⁰ Mustafa Köylü, "O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Bu Fakülteyi Seçme Nedenleri ve Fakülte Hakkındaki Düşünceleri," Yayınlanmamış bir çalışma, Samsun 1992.

¹¹ Mehmet Emin Ay, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretim Elemanlarından Beklentileri (Bursa U.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma)," *Gençlik Dönemi ve Eğitimi* (İstanbul, Ensar Neşriyat, 2000), ss. 73-120.

¹² Yurdagül Mehmedoğlu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eğitim ve Öğretim Beklentileri (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)" *Gençlik Dönemi ve Eğitimi* (İstanbul,

alınmaksızın açık seçik konuşulmasını bu durumun da kızları rencide ettiğini, hocaların öğrencileri tanıma hususunda ilgisiz davrandıklarını, dersleri geçmek için çok çalışmaya gerek kalmadığını, sadece sınav akşamı çalışınca bunun yeterli olduğunu, sınavların adil değerlendirilmediğini, bunca yıl okumalarına rağmen aldıkları derslerin ve eğitimin kendilerini meslekî hayata hazırlamadığını; bütün bunlara rağmen bazı olumlu yönlerinin de olduğunu belirttiklerini ortaya koymuştur.¹³

F- Araştırma Bulguları

1. Ankete Katılan Öğrencilerin Geldiği Ülkeler

Ankete katılan öğrencilerin geldikleri ülkeleri şunlardır: Bosna-Hersek, Doğu Türkistan, Makedonya, Karadağ, Yunanistan, Yugoslavya, Başkurdistan, Azerbaycan, Ukrayna/Kırım, Rusya, Kırgızistan, Bulgaristan, Tataristan, Türkmenistan, Rusya/Karaçay-Çerkez Cumhuriyeti, Romanya.

Görüldüğü gibi ankete katılan öğrencilerin büyük kısmını Türk Cumhuriyetleri oluşturmakla birlikte, Doğu Avrupa ülkelerinden de bazı öğrenciler bulunmaktadır. Elbette bu hem Ülkemiz, hem de İlahiyat Fakültelerimiz adına oldukça önemli bir gelişmedir. Zira burada hem ülkemizi tanıma fırsatı elde etmekte, hem de dini en asli kaynaklarından doğru olarak öğrenme imkanı elde etmektedirler.

2. Türkiye’de Bulunma Süreleri

Tablo 1. Öğrencilerin Türkiye’de Buldukları Süreye İlişkin Dağılımları

Kalma Süresi	Sayı	Yüzde
2 ve daha az	10	25.6
3-4 yıl	9	23.1
5-6 yıl	9	23.1
7 ve daha fazla	11	28.2
Toplam	39	100.0

Kendi ülkeleri dışında öğrenim yapan öğrencilerin karşılaştıkları en ciddi problemlerin başında “dil öğrenimi” gelmektedir. Yeterli derecede dil bilme sadece akademik başarıda değil, aynı zamanda içinde yaşadığı topluma ayak uydurmada da önemli bir etkidir. İşte bu münasebetle öğrencilere ne kadar süreden beri Türkiye’de bulduklarını sorduk. Bu soruya öğrencilerden % 25’i iki ya da iki yıldan daha az süredir Türkiye’de bulduklarını belirtirken, diğer kalan % 75’lik bölümünün üç yıl ya da daha fazla süredir Türkiye’de buldukları anlaşılmaktadır. Bu da öğrencilerin büyük kısmının her hangi bir iletişim probleminin olmadığını göstermektedir. Özellikle bunu sınıflardaki konuşma dilinde daha açık bir şekilde görmekteyiz.

¹³ Mustafa Köylü, “İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerine Göre Geçen Beş Yıl,” Yayınlanmamış bir çalışma. Samsun, 1998.

3. Türkiye'de Öğretime Başladıkları Eğitim Kademeleri

Tablo 2. Öğrencilerin Türkiye'de Eğitimine Başladığı Okullara Göre Dağılımları

Başlanılan Okul	Sayı	Yüzde
İlköğretim	-	-
Lise	12	30.8
Üniversite	27	69.2
Toplam	39	100.0

Yine öğrencilerin başarılarını doğrudan etkileyeceğine inandığımız bir başka etmen de onların Türkiye'de hangi eğitim kademesinden öğretimlerine başladığıydı. Tabloda da görüldüğü gibi, ankete katılan öğrencilerden % 30.8'i liseden başlarken, geri kalan yaklaşık % 70'inin de üniversiteden başladığı görülmektedir.

4. Öğrencilerin Devam Ettikleri Sınıflar

Tablo 3. Öğrencilerin Okudukları Sınıflara Göre Dağılımları

Okudukları Sınıf	Sayı	Yüzde
Birinci Sınıf	7	17.9
İkinci Sınıf	13	33.3
Üçüncü Sınıf	7	17.9
Dördüncü Sınıf	12	30.8
Toplam	39	100.0

Ankete katılan öğrencilerin okudukları sınıflara ilişkin dağılımlarına baktığımızda en fazla yığılmanın ikinci sınıf ile (%33.3), son sınıfta (% 30.8) olduğu görülmektedir. Son sınıftaki öğrenci sayısının fazla olması bize onların bu fakülteyi başarıyla bitirebilecekleri ümidini vermektedir.

5. Öğrencilerin Cinsiyetleri

Tablo 4. Öğrencilerin Cinsiyetine Göre Dağılımları

Cinsiyet	Sayı	Yüzde
Erkek	35	89.7
Bayan	4	10.3
Toplam	39	100.0

Ankete katılan öğrencilere cinsiyet açısından baktığımızda önemli bir farkın olduğu hemen dikkati çekmektedir. Erkekler oran olarak % 89.7'yi oluştururken, kızların oranı sadece % 10.3'ü teşkil etmektedir. Elbette bunda diğer faktörlerin yanında, kızların eğitim aldıkları yerin yabancı bir ülke olması önemli bir faktör olabilir. Zira yabancı bir ülkede eğitim yapmak birçok

zorlukları da beraberinde getireceğinden, kız sayısının az olması normal karşılanabilir.

6. Türkiye'ye Gelmeden Önceki Dini Bilgi Durumları

Tablo 5. Öğrencilerin Türkiye'ye Gelmeden Önceki Dini Bilgi Durumlarına İlişkin Dağılımları

Dini Bilgi Durumları	Sayı	Yüzde
Hiç bir bilgim yoktu	3	7.7
Biraz bilgim vardı	22	56.4
Yeterli bilgim vardı	14	35.9
Toplam	39	100.0

Merak ettiğimiz hususlardan birisi de Fakülteye gelen öğrencilerin dinî bilgi durumuydu. Zira bilindiği gibi bu günkü Türk Cumhuriyetlerinin yer aldığı Sovyetler Birliği döneminde din eğitimi belki yok denecek kadar azdı. Ancak tabloya baktığımızda öğrencilerden sadece % 7.7'si Fakülteye gelmeden önce hiç dinî bilgilerinin olmadığını belirtirken, % 56.4'ü biraz dinî bilgileri olduğunu, % 35.9'u da yeterli dinî bilgiye sahip olduklarını belirtmişlerdir. Elbette sahip oldukları dinî bilgiler akademik dinî bilgi olmayabilir. Ancak bütün kısıtlamalara rağmen hala dini bilgilere sahip olmaları da dinin ve din eğitiminin hangi şartlarda olursa olsun devam ettirileceğini göstermesi açısından önemlidir. Bu ankete ilave olarak yaptığımız mülakatlardan da bazı öğrencilerin kendi ülkelerinde daha çok bizim eski medrese tipini andıran dinî eğitim müesseselerine sahip olduklarını anladık.

7. Öğrencilerin İlahiyat Fakültesini Seçme Nedenleri

Tablo 6. Öğrencilerin İlahiyat Fakültelerine Gelmedeki Amaçlarına İlişkin Dağılımları

İlahiyat Fakültesine Gelme Nedenleri	Sayı	Yüzde
Dinî bilgileri artırmak	34	87.2
Bir fakülte mezunu olmak	3	7.7
Türkiye hakkında bilgi sahibi olmak, Türkçe öğrenmek	-	-
Başka	2	5.1
Toplam	39	100.0

Yabancı uyruklu öğrencilerle ilgili olarak merak ettiğimiz temel hususlardan birisi de onların İlahiyat Fakültesini seçme nedenleriydi. Bu amaçla onlara bu fakülteyi tercih nedenlerini sorduk. Tabloda da görüldüğü gibi, ankete katılan öğrencilerden büyük çoğunluğu (% 87.2) dinî bilgilerini artırmak amacıyla yani din eğitimi ve öğretimi için geldiklerini belirtirlerken, geri kalan % 7.7'lik bir kısmı da sadece bir fakülte mezunu olmak için geldiklerini ifade etmişlerdir. Elbette bu durum oldukça önemlidir. Ancak bundan da önemli olan husus, fakültenin bu öğrencilerin isteklerini karşılayıp karşılayamadığı meselesidir.

8. Türkiye’de Karşılaştıkları Ciddi Problemler

Türkiye’ye geldiklerinden şu ana kadar karşılaştıkları ciddi problemleri öğrenmek amacıyla sordüğümüz açık uçlu soruya aşağıdaki şekilde cevap vermişlerdir.

Öğrencilerden pek çoğu başlangıçta karşılaştıkları en büyük problem olarak dil olduğunu bunu sırasıyla, maddi problemler, bürokrasi ve aile özleminin izlediğini ifade etmişlerdir. Bunun dışındaki problemleri ise aşağıdaki şekilde sıralayabiliriz:

“Türkiye’ye geldiğimde vize almak çok zor oldu. 200 dolar verdim. Türkiye’ye geldiğimizde bize sahip çıkan olmadı. Kalacak yer bulma konusunda çok zorluk çektik.”

“Parasızlık, normal bir hayat yaşama ve halkın zihniyetini anlama ve ona uyma imkansızlığı.”

“Bizim bursumuz sadece 40 milyon. Bu parayla nasıl geçinebiliriz?”

“Hastanelerin içindeki sıra bekleyişlerim ve gün ayırtmaktır. Ayrılan güne kalmadan kendi kendime hastalığımı gidiyor, iyileşiyorum... Devlet resmi işleri çok yavaş gidiyor. Bir imza bile çok zaman alıyor. Burada zamana hiç önem verilmiyor.”

“Türkiye’ye geldikten sonra buranın eğitim programına uyum gösterdim. Ancak elimde kalan sadece sınıfta pasif öğrenciliktir. Yani sınıfta öğretmenin öğrenciden fazla konuştuğunu, daha doğrusu hep öğretmenin konuştuğunu görünce ister istemez tembelleştim ve sadece sınav dönemleri ders çalışır, kitap açar oldum. Bu da benim en önemli problemim oldu ve hala devam ediyor.”

Yukarıda ifade edilen görüşleri özetlersek, yabancı uyruklu öğrencilerin Türkiye’de, özellikle ilk yıllarda karşılaştıkları en ciddi problemin dil konusunda olduğu görülmektedir. Ancak bu problemi büyük ölçüde hallettiklerini söyleyebiliriz. Bunu hem sınıflardaki derse katılımlarından hem de yazılı kağıtlarından görmekteyiz. Dil probleminin çözümünde Türk arkadaşlarının yakın ilişki ve dostluklarının da önemli katkısı olduğu bir gerçektir.

İkinci problem olarak ekonomik durumları gelmektedir. Bilindiği gibi kendi ülkelerinde de ekonomik durumları iyi olmadığından sadece devletin verdiği burslarla yetinmek zorunda kalmaktadırlar. Bu miktar da onların belirttiği gibi yeni artışla birlikte 40 milyon liradır ki (yaklaşık 70 dolar), elbette bu paranın yeterli derecede ekonomik ihtiyaçlarını karşılayacağı söylenemez. Ancak kendilerinin belirtmediği bir takım avantajlı yanları da, örneğin ücretsiz yurttaki kalmaları ve bedava belediye ulaşım hizmetlerinden yararlanma imkanları da vardır. Bunu da göz ardı etmemek gerekir.

Üçüncü ciddi bir problem olarak da Türkiye’deki bürokratik işlerin çok yavaş işlediğinden şikayet etmektedirler ki, gerçekten bu sadece onların değil, Türkiye’de yaşayan herkesin ortak problemidir.

9. Türkiye Hakkındaki İmajları

Acaba yabancı uyruklu öğrenciler ülkemize gelmeden önce onu nasıl hayal ediyorlardı? Ülkemiz ve halkı dışarıdan nasıl görünüyordu? Bu önemli bir husustu, zira ülke hakkındaki genel imaj sadece onların ülke hakkındaki görüşlerini değil, aynı zamanda alacakları eğitimi de olumlu ya da olumsuz açıdan etkileyecektir. Bu konuyla ilgili olarak yazdıkları şunlardır:

“Türkiye’ye gelmeden önce burasını bir İslam devleti olarak tasarlıyordum. Uçaktan inerken şok oldum. Çünkü bizi mini etekli bayanlar karşılamıştı. Sonra Türkiye’nin dinî bir ülke olmadığını anladım.”

“Gelmeden önce beklentilerim daha yüksekti. Fakat gördüm ki, sadece eğitim alanında değil, her yerde de eksiklikler mevcut.”

“Gelmeden önce halkın bu kadar cahil olduğunu bilmezdik.”

“Türkiye’ye gelmeden önce bura hakkındaki imajım şuydu: Dinin mükemmel şekilde yaşandığını, herkese eşit şekilde davranıldığını ve haksızlık yapılmadığını düşünüyordum. Bunlar sadece benim düşüncelerim değil, burayı görmeyen birçok kimsenin de düşüncesi budur. Ancak Türkiye’nin durumu ortada, yazacak bir şey bulamıyorum.”

“Türkiye’ye gelmeden önce şimdikinın tam tersine bir Türkiye imajım vardı. Ama Türkiye hakkında şimdiki düşüncem çok kötü. Bir an evvel beni bu Türkiye’de bağımlı kılan okulu bitirip memleketime gitmek istiyorum.”

“Bu kadar kapitalist olduğunu bilmiyordum. Çoğu insanların Müslüman’ım dedikleri halde dinle hiç ilgilenmediklerini gördüm.”

“Büyük hayal kırıklığına uğradım. Türkiye’yi böyle görmek istemedim.”

“Önce Türkiye’yi demokratik-laik, özgür bir ülke olarak, hiç kimsenin hakkına karışılmaz olarak biliyordum. Bu gün ise Türkiye sadece laiktir, demokratik bulmuyorum.”

“Milleti daha dindar bekliyordum. Televizyonda izlediğim programlardan Türkiye’yi rahat ve gelişmiş bir ülke sanıyordum.”

“Gelmeden önce, Türkiye’yi farklı hayal ediyordum. Her yer cami dolu, herkesi dindar biliyordum. Belki hayal ettiğim gibi olmadı, ama Türk insanının sıcaklığı ve misafirperverliği beklediğim gibi oldu. Bunu başka bir yerde bulmak zor.”

“Türkiye’ye gelmeden önce tam anlamıyla bir İslamî yaşantısı olduğunu düşünüyordum. Geldikten sonra tam zıddını gördüm.”

“... Birçok dindar dediğimiz insanlar çok ön yargılı. Sadece kapanmakla veya dindar gözükmeyle her şeyi hallettiklerini düşünüyorlar. Fakat her şeyden önce kalplerini temizlemeyi unutmuşlar.”

“Hem teknolojik hem de dinî açıdan geri gördüm.”

"Gelmeden önce Türkiye'yi çok farklı düşünüyordum. Demokrasiye, düşünce ve din özgürlüğüne sahip bir ülke düşüncesindeydim. Türkiye'ye geldikten sonra bunlardan hiç birine sahip olmadığını gördüm ve hayal kırıklığına uğradım. Keşke ülkemde İslam eğitimini verecek orta ve yüksek öğretim kurumları olsaydı."

"Beklediğimin tam tersini buldum. Bu da her halde yakın Türkiye tarihinden pek fazla haberdar olmamamdan kaynaklanmaktadır. Önceki görüşümde Türkiye denildiğinde aklıma Osmanlı, yani bir İslam ülkesi geliyordu."

Yukarıdaki ifadelerden yola çıkarak Türkiye hakkındaki imajlarını şu şekilde özetleyebiliriz: Hemen hemen deneklerin tamamı buraya gelmeden önce Türkiye'yi, Cumhuriyet öncesi dine dayalı bir Osmanlı ülkesi olarak imaj ederlerken, geldiklerinde umduklarının aksine laik bir ülkeyle karşılaştıklarını belirtmişlerdir.

Buna ilave olarak bazıları buraya gelmeden önce Türkiye'nin siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel açıdan oldukça gelişmiş bir ülke olarak imaj ettiklerini, ancak durumun böyle olmadığını, birçok alanlarda geri kalmış bir ülke olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Birçokları da Türkiye'nin demokratik yapısını eleştirerek, umdukları şekilde inanç ve ifade özgürlüğünün olmadığını ifade etmişlerdir. Sonuç olarak birçok açıdan umduklarıyla bulduklarının bir olmadığından hayal kırıklığına uğradıklarını belirtmişlerdir.

10. Arkadaşlarıyla Olan İlişkileri

Tablo 7. Arkadaşlarıyla Olan İlişkilerine Göre Dağılımları

Arkadaşlarla Olan İlişkiler	Sayı	Yüzde
Oldukça iyi ilişkiler	20	51.3
Normal ilişkiler	17	43.6
İyi ilişkiler yok	2	5.1
Toplam	39	100.0

Bir eğitim ve öğretim kurumundaki en önemli hususlardan birisi de şüphesiz orada eğitim ve öğretim gören öğrenciler arasındaki ilişkilerdir. Bu durum yabancı uyruklu öğrenciler için daha çok önem arz etmektedir. Bunun da nedeni onların ülkemizi, buldukları Fakülte çevresini yeterince tanımalarını, sürekli birilerinin yardımına ihtiyaçlarının olmasıdır. Bu yardımın da başında dil bilgisini geliştirme ve uyum problemi gelmektedir. İşte bu münasebetle arkadaşlarıyla olan ilişkileri hakkındaki sorduğumuz soruya öğrencilerden % 51.3'ü, oldukça iyi ilişkiler içinde olduklarını belirtirken, % 43.6'sı normal ilişkiler içinde olduklarını, geri kalan az bir kısmı da (% 5.1) iyi ilişkiler içinde olmadıklarını belirtmişlerdir. Sonuçların büyük ölçüde olumlu olduğu söylenebilir. Ancak az da olsa arkadaşları arasındaki ilişkilerden memnun olmayan öğrenciler de vardır. İşte bu memnun olmama durumlarını

öğrenmek amacıyla açık uçlu bir soru sorduk. Bu soruya ise aşağıdaki cevapları vermişlerdir:

“İlişkilerim iyi sayılır. Fakat buradaki arkadaşlar herhalde vatanından hatta şehirlerinin dışına çıkmayı denemedikleri için mi bilmiyorum ama içten arkadaşlık, dostluk ilişkisi kurmuyorlar.”

“Türkiye'nin durumuna baktığımızda siyasî parti ve başka nedenlerden dolayı gruplaşmayı görüyoruz. Dolayısıyla nesiller taraflı olarak yetişiyorlar. Bundan dolayı arkadaşlar kendilerine taraftar toplamak amacıyla veya başka amaçlarla yaklaşıyorlar. Ancak iyi olanlar da vardır.”

Özetle ankete katılan öğrenciler arkadaşlarının bir kısmının belli bir dinî grup ya da cemaat sempatisi olduklarını, kendilerine de hep bu açıdan yaklaştıklarını, onlara yanaşmayınca da samimî bir diyalog içine giremediklerini belirtmişlerdir.

11. Dersleri Değerlendirme Durumları

Tablo 8. İlahiyat Fakültesindeki Ders Çeşitlerini Değerlendirmelerine İlişkin Dağılımları

Dersleri Değerlendirme Biçimleri	Sayı	Yüzde
Oldukça faydalı ve gerekli	10	25.6
Biraz faydalı ve gerekli	26	66.7
Faydasız ve gereksiz	3	7.7
Toplam	39	100.0

İlahiyat Fakültesine devam eden öğrencilere ilişkin olarak merak ettiğimiz en önemli hususlardan birisi de onların fakültede aldıkları derslere ilişkin görüşleriydi. Zira Tablo 6'da da gördüğümüz gibi, Fakülteye gelen öğrencilerden büyük çoğunluğu dinî bilgilerini artırmak amacıyla gelmişlerdi. Ancak tablo verilerine baktığımızda derslerden pek memnun olmadıkları anlaşılmaktadır. Zira ankete katılan öğrencilerden sadece % 25.6'sı dersleri oldukça faydalı ve gerekli bulurken, % 66.7'si biraz faydalı ve gerekli, geri kalan % 7.7'si de tamamen faydasız ve gereksiz bulmaktadırlar. Dersleri niçin faydasız ya da gereksiz bulduklarına dair görüşlerini ise, açık uçlu olarak sordüğümüz bir başka soruya şu şekilde cevap vermişlerdir:

“İlahiyat Fakültesi öğrencisi olarak, mesleki derslere daha çok önem verilmesi gerekirken, tam aksi diğer derslere daha çok yer veriliyor. Örneğin bana göre bir ilahiyatçı açısından 1) Arapça, 2) Tefsir, 3) Hadis ve 4) Siret dersleri yok denecek kadar az. Bu dersler bana göre son sınıfa kadar devam ettirilmelidir.”

“Şimdiye kadar bana gerçekten faydası dokunan derslerin sayısı oldukça az. Yani derslerin çoğuna sadece geçmek için çalışıyorum. Bir de dinî bilgi adına pek bir şey verilmiyor. Memlekette bize bilgili olarak bakılıyor. Ama ben kimse soru sormasın diye yatıp kalkıp dua ediyorum. Bu kadar yıla, masrafa yazık diyorum sadece.”

“Çünkü dört veya beş sene İlahiyat Fakültesinde okuyoruz. Fakat hiçbir Arapça dinî kitabı elimize alıp okuyamıyoruz. Sonra da geçmişteki Yunan filozoflarını öğretiyorlar. Bizde Müslüman filozof hiç mi olmamış. Hocalar zıt fikirli. Bizi gerçek hayata hazırlamıyorlar. Çevremizden sorulan sorularda afallayıp kalıyoruz, cevap veremiyoruz.”

“İlahiyatçı imajına yakışık ders yok. Sadece kendi bildiklerine puan veren hocalar, kendi içlerinde barışık olmayan Müslüman kitle.”

“Faydasız dersler olduğu gibi, faydasız hocalar da var.”

Dersler konusundaki düşüncelerini özetlersek, öğrenciler birinci olarak meslekî derslere yeterince yer verilmediğini, birçok dersin gereksiz ve faydasız olduğunu, derslere sadece sınıf geçmek için çalıştıklarını, dört-beş yıl okula devam etmelerine rağmen, aldıkları birçok dersin günümüz toplumunun problemleriyle ilgili olmadığını, dinî konularda sorulan sorular karşısında yeterli cevap veremediklerini dile getirdiklerini söyleyebiliriz.

12. Eğitim ve Öğretim Metotlarını Değerlendirme Durumları

Tablo 9. Eğitim ve Öğretim Metotlarını Değerlendirmelerine İlişkin Dağılımları

Eğitim ve Öğretim Metotları	Sayı	Yüzde
Oldukça iyi ve faydalı	8	20.5
Biraz iyi ve faydalı	29	74.4
Hiç faydasız	2	5.1
Toplam	39	100.0

Bir önceki soruya ilişkin olarak sorduğumuz bir başka soru da, eğitim ve öğretimde uygulanan metotlara ilişkin görüşleriydi. Tablo 9’da da görüldüğü gibi, aşağı yukarı bir önceki soruya paralel olarak, öğrencilerden % 20.5’i fakültede uygulanan metotların oldukça iyi ve faydalı olduğunu belirtirken, % 74.4’ü biraz iyi ve faydalı olduğunu, geri kalan % 5.1’i ise, hiç faydasız olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu iki sorudan sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, öğrencilerden büyük çoğunluğu hem derslerden hem de derslerde uygulanan metotlardan pek memnun değildir.

13. Hoca-Öğrenci İlişkilerini Değerlendirme Durumları

Tablo 10. Fakülte Hocalarıyla Olan İlişkilerini Değerlendirmelerine Göre Dağılımları

Hocalarla Olan İlişkilerden	Sayı	Yüzde
Oldukça memnunum	21	53.8
Biraz memnunum	15	38.5
Hiç memnun değilim	3	7.7
Toplam	39	100.0

Bilindiği gibi bir eğitim ve öğretim kurumundaki en önemli unsurlardan birisi hocalardır. Bu durum yabancı öğrenciler için daha çok önem arz etmektedir. Bunun da en önemli nedenlerinden birisi kendileriyle daha ciddi ve

samimi bir şekilde ilgilenilmelerini istemeleridir. Aslında bu durum onların akademik başarılarını da olumlu ya da olumsuz açıdan etkileyecektir. İşte bu münasebetle hoca öğrenci ilişkisini öğrenmek için bir soru yönelttik. Yukarıdaki tabloda da görüldüğü gibi, öğrencilerden % 53.8'i oldukça iyi bir hoca-öğrenci ilişkileri içerisinde olduklarını, % 38.5'i hoca-öğrenci ilişkilerinden biraz memnun olduklarını, geri kalan % 7.7'si, hiç memnun olmadıklarını belirtmişlerdir.

Sonuç olarak öğrencilerden büyük bir kısmının hoca-öğrenci ilişkisinden memnun olduklarını söyleyebiliriz. Ancak bununla birlikte hocalardan bir takım beklentileri de vardır ki, bu beklentilerini daha sonraki sorulara verdikleri cevaplarda dile getireceğiz.

Gelecek Mesleki Hayatları Açısından Aldıkları Dersleri Değerlendirme Durumları

Tablo 11. İlahiyat Fakültesinde Aldıkları Eğitimi Gelecek Mesleki Hayatları Açısından Değerlendirmelerine İlişkin Dağılımları

Aldıkları Eğitime İlişkin Görüşleri	Sayı	Yüzde
Oldukça faydalı ve yeterli	9	23.1
Biraz faydalı ve yeterli	24	61.5
Faydasız ve yetersiz	6	15.4
Toplam	39	100.0

Bir bakıma önceki eğitim ve öğretimle ilgili soruların bir değerlendirilmesi niteliğinde olarak, öğrencilere İlahiyat fakültesi yıllarında aldıkları eğitimin faydalı ve yeterli olup olmadığını sorduk. Bu soruya öğrencilerden % 23.1'i "oldukça yeterli ve faydalı" şeklinde cevap verirken, % 61.5'i "biraz faydalı ve yeterli," % 15.4'ü de "faydasız ve yetersiz" şeklinde cevap vermişlerdir. Son üç soruyu (Tablo 8, 9 ve 11) birlikte değerlendirirsek, ortalama olarak öğrencilerden sadece dörtte birinin ders ve uygulanan metotlardan memnun olduklarını ve alınan bu derslerin kendilerini gelecek meslekî hayata hazırlaması açısından yeterli ve faydalı bulduklarını, belirttiklerini söyleyebiliriz.

Mezun Olduktan Sonraki Yapacakları İşler

Tablo 12. Mezun Olduktan Sonra Yapmayı Düşündükleri İşlere İlişkin Dağılımları

Geleceğe İlişkin Düşünceleri	Sayı	Yüzde
Din eğitimi alanında görev yapmak	24	61.5
Serbest meslekte çalışmak	4	10.3
Hentüz kararı yok	11	28.2
Toplam	39	100.0

Ankete katılan öğrencilere son olarak sorduğumuz soru, mezun olduktan sonraki yapmayı düşündükleri görevdi. Tabloda da görüldüğü gibi, öğren-

cilerden % 61.5'i din alanında hizmet yapmayı düşünürken, % 10.3'ü serbest meslekte çalışmak istediklerini, geri kalan % 28.2'si de henüz bir karara sahip olmadıklarını belirtmişlerdir.

Elbette bu durum bize öğrencilerin fakülteden tam beklediklerini bulamadıkları konusunda bir ip ucu vermektedir. Nedeni de Tablo 6'da öğrencilerden % 87'si bu fakülteye dinî bilgilerini artırmak için geldiklerini belirtirken, Tablo 12'de dinî alanda çalışmayı hedefleyenlerin oranı % 61'e düşmektedir. Kanımca bunun en önemli nedenlerinden birisi de kendilerini mesleki açıdan yeterli hissetmemeleridir.

Fakülte Hakkındaki Beklentileri

Öğrencilere yukarıdaki sorulara ilave olarak açık uçlu soru şeklinde, hem kendileri hem de gelecekte diğer arkadaşlarının başarılı ve huzurlu olmaları için İlahiyat Fakültesi hocaları, idaresi ve arkadaşlarından ne gibi beklentileri olduğunu sorarak yazmalarını istedik. Aldığımız cevapları gruplar halinde şu şekilde sunabiliriz:

A. Hocalardan Beklentileri: "Hocalar üniversite hocaları gibi ders anlatmayı bilmiyor. Zaten çoğu yeterli bilgiye sahip değiller. Kendilerine de güvenmiyorlar. Onlardan çok fazla bir şey öğrenemeyiz."

"Kaynak eksikliği. Hocaların kendi yazdığı kitapları bize almayı mecbur tutmamalarını istiyoruz."

"Hocaların öğrencilere daha çok ilgi göstermelerini istiyoruz. Hocalar derslerini para almak için değil, öğrencilerine faydalı olmaları için anlatmalılar."

"Burada İslam'la ilgili bir şey öğrenmek istiyoruz!!!"

"Devamlı kendilerini yetiştirsinler."

"Pek fazla bir beklentim yok. Çoğu dürüst, adaletli davranmıyor."

"Hocalardan beklentilerim, dersleri daha güncelleştirerek anlatmaları ve robot gibi ders anlatmamaları. öğrenciyi sınıfta küçük duruma sokmamalarını rica ediyorum."

"Bizlerle ilgilenmeleri, bir aile gibi davranmaları, sıkıntıları varsa çözüme yardımcı olmaları, ilme ve araştırmaya teşvik etmeleri."

"Lütfen biz yabancılarla Türk öğrencileri aynı değerlendirmesinler."

"Daha fazla bilgili olmaları, kişilik açısından daha olgun olmaları ve nihayet *tam hoca* olmaları."

"Hocalarımızdan beklentilerimiz; kendi sorumluluklarını güçleri yettiği kadar yapmaya gayret etmelerini ve mümkün olduğu kadar öğrencilerine fiilen örnek olmaya çalışmalarını ve kötü örnek olmaktan kaçınmalarını istiyorum."

“Hocaların yabancı uyruklu öğrencilere daha özel ilgi göstermelerini ve daha çok yardımcı olmalarını isterim. Bunun nasıl olabileceğini ve yabancı bir ülkede eğitim sürdürmenin ne kadar zor olduğunu siz daha iyi bilirsiniz.”

“Bazı hocalar dersi isteksiz isteksiz anlatıyorlar ve öğrenciler de bu derslerden sıkılıyorlar. Hoca sanki maaş için çalışıyormuş gibi kendini gösteriyor.”

“Hocalarımız arkadaşlarla daha fazla ilgilenin, bizi yönlendirsinler. Arapça, fıkıh ve hadis konularında bize özel dersler düzenlesinler. İkimizden zannedersen bunu arzu etmeyen çok az olacaktır.”

“Hocalarımızın, öğrencileri ezbercilikten kurtarıp onları araştırmaya yönleltmeleri gerekir. Ayrıca sadece öğrencilerin değil de kendilerinin de yeni araştırmalar yaparak her yıl ayrı şeylerin anlatılmasını istiyorum. Ancak araştırmaların yapılabilmesi için masa tenisine biraz ara vermek gerekir.”

“Bizi ezbercilikten kurtarıp araştırmacı olmamıza yardım etmelerini, eski zihniyetteki (at gözlü) tek taraflı bakıştan kurtulup ufukumuzu genişletmeye yardımcı olmalarını istiyoruz.”

“Sadece sınavlarda sormak yeterli değildir. Ders vaktinde de öğrencilerin katkısı olması lazım ve böylece bilgilerimiz daha kalıcı olur.”

“Hocalarımız bizim yabancı uyruklu öğrenci olduğumuzu düşünerek ister test ister klasik imtihanlarda olsun, bizim yabancı bir dille öğrenim gördüğümüzü hiç unutmazlar.”

“Derslerde hocalar lisedeki gibi yoklama alıyorlar ve derslerin 10-15 dakikası buna gidiyor. Burası üniversite olduktan sonra biraz serbest olmalı. Öğrenci dersi geçmek isterse derslere katılır.”

“Hocalardan beklentim şu: Lütfen kendileri dün öğrenciyken hocalarından ne bekliyorlardıysa, o özelliklerinden olduğu kadarınca kendilerinde buldursunlar.”

B. İdareden Beklentileri: “Yabancı uyruklu öğrencilerle zaman zaman toplantı yapılsın. dertleri dinlesin, zaman zaman şehir dışına gezi düzenlensin. Bizi ülkemiz hakkında seminer veya konferans vermeye, yurdumuzu tanıtmaya teşvik etsin. Bu bizim için de fakültemiz ve üniversitemiz için de iyi olacaktır.”

“Bizimle biraz fazla ilgileninler. Ama sadece ceza ya da uyardırma değil.”

“İdareden beklentim, kaliteli bir eğitim için çaba gösterilmesi, eğitim seviyesinin yükseltilmesi ve günümüz şartlarına uygun eğitimin verilmesidir.”

“Fakültede ortaya çıkan eğitim eksikliklerinin giderilmesi için sürekli denetim yapılması gerektiğini düşünüyorum.”

“Yabancı öğrencilerle ilgilenen özel bir danışman olmalı.”

“Dekanlığın, okulun muhtelif yerlerine bir takım uyarıların altına imzasını atmaktan başka ismini ne görebiliyoruz ne de duyabiliyoruz. Dolayısıyla

sıyla dekanlığın konferans, seminer, gezi gibi çeşitli faaliyetlerin yapılmasında daha aktif olmasını istiyoruz.”

“Dekanın ara sıra sınıfları dolaşıp öğrencilerin ihtiyaçlarını sormasını bekliyorum. Çünkü öğrenciler okulun eksikliklerini en iyi şekilde görebilirler.”

C. Arkadaşlarından Beklentileri: “Dünyaya daha çok açılmalarını ve daha serbest düşünmelerini istiyorum.”

“Her ne kadar dinimiz, kültürümüz aynı olsa da, yetiştiğimiz ortam farklı olduğu için, arkadaşların daha hoşgörülü davranmalarını, bizleri anlamaya çalışmalarını ve hemen kızmamalarını istiyorum.”

“Birbirleri arasındaki diyaloglarını yoğunlaştırmalarını, çeşitli gruplara bölünmemelerini, sınıfta bir şey yapacakları zaman ortak karar almalarını, dayanışma içinde bulunmalarını ve ahlaklı olmalarını isterim.”

“Özellikle İlahiyat Fakültesinde okuyan arkadaşların sürekli birbirleriyle kaynaşması, siyasi farklılıkları bırakarak fakülte ve sosyal hayatta diğer insanlara örnek olması (olmamız) gerektiği görüşündeyim.”

“Belli grupların düşüncelerinin tesirinde kalmamaları gerektiğini düşünüyorum.”

“Muhtelif yerlerden gelip de yüksek öğrenim kurumu altında toplanan arkadaşlarımdan, belli grupların ideolojilerine kapılmamalarını istiyorum.”

Yukarıdaki yazılan ifadeler ışığında hocalar ve idareden beklentilerini özetlersek şunları söyleyebiliriz. Hocalarla ilgili olarak onlar her şeyden önce onları bir üniversite hocası gibi bulmadıklarını belirtmektedirler. Bunun da nedeni çoğu hocanın her sene aynı şeyleri anlatması, bilgilerine yeni bir şeyler eklememeleri ve bunun sonucu olarak da derslerin monoton ve sıkıcı geçmesidir.

Dersleri hep hocalar anlattığından, bu durumun kendilerini pasifleştirdiğini, hatta tembelleştirdiğini ileri sürmektedirler. Dolayısıyla hocalardan böyle pasif bir metot ve ezbercilik yerine, öğrencileri araştırmaya sevk edici metotların uygulanmasını, sadece sınavlarla yetinilmeyip, ders zamanlarında da öğrenci katılımını dikkate almalarını istemektedirler.

Hocalardan kendilerinin daima yabancı öğrenci olduklarını göz önüne almalarını, yine kendileriyle sadece sözlü olarak değil, gerçek anlamda ilgilenmelerini, kendilerine daha hoşgörülü davranmalarını istemektedirler.

Sonuç olarak hocalarının *tam hoca* olmasını, bunun için de daha fazla bilgili, kişilik ve şahsiyet sahibi birer kişi olarak örnek olmaları gerektiğini belirtmişlerdir.

İdareden olan isteklerine gelince, dekanlığın zaman zaman kendileriyle bir araya gelerek problemleriyle ilgilenmesini, kendi ülkeleri hakkında seminer ve konferans vermek suretiyle kendi ülkelerini tanıtmaya teşvik edilmesini istemektedirler. Ayrıca idareden eğitimin kalitesinin yükseltilmesini,

bunun için de sürekli denetimin yapılmasını, zaman zaman sınıflara gelinerek öğrencilerin sorun ve dertlerinin dinlenmesini, bir takım sosyal faaliyetlere yer verilmesini tavsiye etmektedirler.

H. Tartışma ve Yorum

Bulgular kısmında her hangi bir değişiklik yapmadan, yabancı uyruklu öğrencilerin Ülkemiz ve devam ettikleri İlahiyat Fakültesi hakkındaki duygu ve düşüncelerini aynen sunmaya çalıştık. Belki bazı konuları çok abarttıkları söylenebilir. Hatta bazı iddia ya da şikayetleri gerçekleri yansıtmıyor da olabilir. Ancak eğer bir özeleştirici yapacak olursak, bu gün fakültelerimizde nitelikli ve kaliteli bir eğitim ve öğretim faaliyeti yaptığımızı da söyleyemeyiz. İşte makalenin bu bölümünde yabancı uyruklu öğrencilerin de dile getirdikleri eksiklikleri dikkate alarak daha kaliteli bir eğitim ve öğretimin yapılabilmesi için bazı hususlara değinmek istiyorum.

Birinci olarak bu gün fakültelerimizde çoğunlukla hakim olan metot, tek yönlü bir iletişime, yani daha çok hocanın aktif, öğrencininse pasif olduğu bir metoda dayanmaktadır. Söz konusu metot daha çok az gelişmiş ülkelerin eğitim şekli olan. Brezilyalı eğitimci Paul Freire'in ifadesiyle "bankacı eğitim modelidir" (the banking concept of education). Bu eğitim sisteminin hakim olduğu durumlarda genellikle aşağıdaki öğretmen-öğrenci ilişkisi hakimdir.

1. Öğretmen öğretir, öğrenci öğrenir,
2. Öğretmen her şeyi bilir, öğrenci ise hiçbir şey bilmez,
3. Öğretmen düşünür, öğrenci ise kendisi hakkında düşünülür,
4. Öğretmen konuşur, öğrenci ise sessizce dinler,
5. Öğretmen disiplin eder, öğrenci disiplin edilir,
6. Öğretmen seçer ve seçtiğini zorlar, öğrenci ise onu tatbik eder,
7. Öğretmen konuyu belirler, öğrenci ise onu izler,
8. Öğretmen öğrenme sürecinde özne iken, öğrenci sadece bir nesnedir.¹⁴

Dolayısıyla böyle bir modelde, öğretmenin görevi mümkün olduğu kadar zihinlere bilgi yığmak, öğrencinin görevi ise, her hangi bir yorum, ekleme ve çıkarma yapmadan verilen bu bilgileri alıp, ezberlemek ve gerektiğinde aynen tekrarlamaktır. Zannediyorum bizim İlahiyat Fakültelerinin büyük ölçüde yaptığı budur.

Fazlur Rahman da aynı konuya değinerek, İslam ülkelerinde gerçek anlamda ilim adamının yetiştirilememesinin ve halkın bilinçsiz olmasının bu yanlış eğitim sistem ve metotlarından kaynaklandığını belirtmektedir. Ona göre bu ülkelerdeki yüksek eğitim kurumlarında sadece "bilginin kazandırıl-

¹⁴ Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, translated by Myra B. Ramos (New York: Herder and Herder, 1970), s. 59.

masına" ağırlık verilmekte, bu da zihinsel bir gayreti gerektiren yaratıcı bir metot yerine, gerçeklere ilişkin bazı *statik* bilgileri içermektedir. Böyle bir eğitimin sonucu ise dinî, siyasî ve ekonomik anlamda bilinçsiz bir insan kitesinin yetişmesidir.¹⁵

O halde halihazırda izlenen bu metot problemiyle ilgili olarak ne yapılabilir? Biz kendi İlahiyat Fakültelerimizdeki özel duruma geçmeden, yine yukarıda Freire'nin "bankacı eğitim modeli"ne karşı alternatif olarak sunduğu "problem çözme metodu"na değinelim. Bu modelde öğretmenin görevi, öğrencilerin bir problem üzerinde çalışmalarını sağlayarak, onların keşfetme, düşünme, araştırma ve karar verme kabiliyetlerini geliştirmektir. Bu modelde artık öğretmen sadece öğreten değil, üzerinde çalışılan problemlerle uğraşan ve öğrencilerle birlikte öğrenen biridir. Öğrenciler de artık sadece kendilerine bilgi ve malumat aktarılan kişiler olmaktan çıkıp, öğretime aktif bir biçimde katılan kişiler durumuna gelmiştir. Bu yaklaşımda, öğretmen ve öğrenciler sürekli olarak gelişimin yaşandığı bir sürecin içindedirler. Bu süreçte karşılıklı öğrenme ve paylaşma vardır.¹⁶ Ayrıca bu modelde öğretmen öğrencisinin karşısına bir otorite iddiasıyla değil, sadece o alanda yetişmiş, eksikliklerinin de olabileceği bir insan olarak çıkar.

O halde öğrencileri sırf alıcı konumundan kurtarmak ve daha aktif bir hale getirebilmek için eğitim ve öğretim metodumuzda "bankacı eğitim modeli" yerine, "problem çözme metodunu" benimsememiz gerekmektedir. Bunun için de yapmamız gereken başka bir husus vardır.

Gördüğüm kadarıyla fakültelerimizdeki ikinci bir eksiklik derslerde okutulan materyalin azlığıdır. Bilindiği gibi mevcut sistemde genel olarak bir dersten bir kitap (250-300 sayfalık) takip ediliyor. Öğrenci de gerektiğinde bu kitabı ezberleyip sınıfını geçebiliyor. Dolayısıyla öğrencinin her hafta ders çalışmasına ya da derslere katılmasına pek gerek kalmıyor ya da imkan tanınmıyor. Yalnızca vize haftaları ders notlarına çalışmak yeterli olabiliyor. Aslında böyle bir metot sadece öğrencileri pasifliğine itmeye kalmıyor, aynı zamanda eğitimin kalitesini de son derece düşürüyor. Bunu matematiksel olarak şu şekilde izah edebiliriz. Örneğin her dönem beş temel ders olsa, bir yılda on ders olacak, öğrenci de sınıf geçmek için bir kitabı kaç kere tekrar ederse etsin, sadece on değişik kitap okumuş olacaktır. Bunu dört yıla yayarsak, bir öğrenci dört yıl boyunca sadece 40 kitap okumuş olacaktır. Durum böyle olunca bu ders ve kaynaklarla tatmin olmayan öğrenci diğer dinî grup ya da cemaatların verdikleri kitapları okuyarak bu boşluğu doldurmaya çalışacaktır. Sonuç olarak kanaatimce, ne fakülte hocalarının fazla bir etkinliği kalıyor, ne de öğrenciler arası-- yabancı uyruklu öğrencilerin de belirttiği gibi--birleşme ve kaynaşma sağlanabiliyor.

¹⁵ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), s. 111.

¹⁶ Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, ss. 72-74.

İşte hem eğitimin kalitesini artırmak, hem öğrencilerin derslere katılımını sağlamak, hem de fakülte dışı bir takım dinî grup ya da cemaatların yönlendirici tesirlerinden kurtarmak için, derslerin muhteviyatını zenginleştirmek ve artırmak gerekmektedir. O halde önceki metot yerine, öğrenci her bir derste takip edilen kitabı üç-beş kere okuyacağı yerde, sadece bir kere de olsa değişik beş kitap okuyup onlardan sorumlu tutulabilir. Bunu böyle hesap ettiğimiz takdirde, bir öğrenci bir dönemde 25, bir yılda ise 50 kitap okuyacak demektir. Toplam olarak da mezun olana kadar 40 kitap yerine, 200 kitap okuyacak demektir. Şimdi bir tarafta çeşit olarak sadece 40 kitap okuyarak mezun olan öğrenciyi, diğer tarafta ise değişik 200 kitap okuyarak mezun olmuş öğrenciyi düşünelim. Elbette durum çok farklı olacaktır. Aslında böyle bir metot uygulandığı takdirde, fakülte gerçek anlamda bir fakülte, öğrenci de gerçek anlamda bir fakülte öğrencisi olacaktır. Artık öğrenci derslerine sadece sınav akşamları değil, tüm dönem boyunca çalışacak, dersler tekdüzelikten kurtulacak, öğrenci çok okuduğundan dolayı derse iştirak edecek, buna bağlı olarak da hocanın ders anlatma yükümlülüğü ve sorumluluğu önemli ölçüde azalacaktır. Böyle bir modelin imtihanı da elbette farklı olacaktır. Sadece belirli yerlerden *maddeli sorular* sorma yerine, öğrencinin o alanla ilgili genel bilgisi ölçülecek, daha esnek, ama daha detaylı ve geniş bilgiye sahip olunacaktır. Kısacası biz bu modeli $5 \times 1 = 5$ yerine $5 \times 5 = 25$ olarak açıklayabiliriz. Yani bir kitabı beş kere okuyarak ezberlemek yerine, beş ayrı kitabı bir kere okumak suretiyle daha geniş bilgiye sahip olmak.

Üçüncü bir husus öğrencilerin, fakülte yıllarında edindikleri bilgileri kullanma sorunudur. Bu da gerçekten en ciddi problemlerden birisidir. Öğrencilerimizin haklı olarak sorduğu soru şudur: “Biz aldığımız bu bilgileri niçin alıyoruz, bize ne kazandıracak, pratik bir faydası var mıdır ve en önemlisi de bu aldığımız bilgileri nerede kullanacağız? Acaba biz öğrencilerimize gerçekten ne öğretiyoruz? Öğrettiğimiz bu bilgileri öğrencilerimiz nerede ve nasıl kullanacaklar? Onların pratik hayatta bir değerleri var mıdır? Toplumun sorunlarını karşılayacak nitelikte midir? Öğrenciye yeni ufuklar açabiliyor mu? Geleceğe yönelik bir takım yeni projelerin oluşturulmasında her hangi bir katkısı oluyor mu? Mezun olan bir öğrenci kendi kendine bağımsız olarak bilimsel bir dergide yayınlanabilecek bir makale yazma düzeyine gelebiliyor mu? Toplum önünde sıkılmadan, dinî ya da her hangi bir konu hakkında rahat bir konuşma yeteneği kazanabiliyor mu? Yeni ortaya çıkan sosyal, kültürel, toplumsal, global konulara ne derece çözümler getirebiliyor? Öğrenciler aldıkları bu bilgileri değerlendirebilecek bir ortam bulabiliyorlar mı? Bu soruları daha da çoğaltmak mümkündür. Ancak üzülererek ifade edelim ki, fakültedeki derslerin pek çoğu yukarıdaki kriterlerden oldukça uzak, pratik hiç bir değeri olmayan, ilk ve orta çağ döneminin toplumsal ve kültürel bilgi birikimini aktarmaktan başka bir şeye yaramayan dersler niteliğindedir. Burada ben “Orta Çağ” derken, kesinlikle o dönemi küçümsediğim anlamına gelmez. Ancak nasıl ki, İbn Sina'nın Avrupa üniversitelerinde 600 senedir okutulan *el-Kanun fi 'l Tıp*'i artık okutulmuyorsa, bizim de hala M.Ö. yaşamış filozofların

fizikî alemle ilgili düşüncelerini, Farabi'nin südur nazariyesini, hiç bir müntesibi kalmamış din ve mezheplerin fikir ve inançlarını, ibadetlerini, ya da günümüz düşünce akımlarına ve yaşam tarzlarına cevap vermekten oldukça uzak kelamî ve felsefî konuları okutmamızın hatta ezberletmemizin ne anlamı vardır? Bunun yerine günümüz Müslümanlarının problemleriyle ilgili olarak İslam'ın ışığında daha çağdaş ve faydalı konulara yer verilemez mi?

Dördüncü olarak öğrencilerimizin de belirttiği gibi, bazı hocaların kendi çalışmalarını bir dönem boyunca öğrencilere okutmalarıdır. Elbette yapılan her çalışmanın bilimsel bir değeri vardır. Ancak bu kitap ya da araştırma o derste okutulacak tüm konuları kapsamakta mıdır? Ya da yukarıda belirttiğimiz gibi öğrenciler açısından ne derece önemi vardır? Dolayısıyla böyle "bu kitabı ben yazdım, ben okuturum" mantığı yerine, gerçekten o dersin muhtevasını hangi kitaplar, makaleler, araştırmalar kapsıyorsa onların da dahil edilmesi gerekmez mi? Aslında bunun hem hocanın bilgi seviyesini artıracığını, hem de dersleri monotonluktan kurtaracağını düşünüyorum.

Beşinci ve son olarak da, değerlendirmeye gereken önemin verilmesi gerektiği kanaatındayım. Burada değerlendirme derken öğrencilerin değil, hocaların değerlendirilmesini kastediyorum. Bunun için de her ders dönemi sonunda anket ya da açık uçlu sorular sormak suretiyle öğrencilerin ders ve hocası hakkındaki görüşleri, eleştirileri ve tavsiyeleri alınabilir. Belki öğrencilerin tamamının objektif davranmayacakları ileri sürülebilir. Ancak yapılan hatalar ya da beğenilmeyen davranışlar da böyle düzeltilebilir. Şunu unutmamak gerekir ki, değerlendirmesiz bir eğitim eksik bir eğitim demektir. Yüksek öğrenimde de en iyi müfettiş öğrencilerdir. Bu bakımdan kendimizi daha da geliştirmek için, bu meseleyi kişisel bir problem haline getirmeksizin, öğrencilerin eleştirilerine açık olmalıyız.¹⁷

Buraya kadar sıralanan hususlar genel olarak tüm öğrencileri kapsar niteliktedir. Öyle görüyor ki, bu tavsiyelerin yerine getirilmesi ile, yabancı öğrencilerin de birçok istekleri karşılanmış olacaktır. Ancak bütün bunlara ilave olarak yabancı öğrencilerle ilgili ayrı bir danışmanlık kurularak birinci elden, onların problemleriyle ilgilenilmesinin son derece yararlı bir hizmet olacağı kanaatındayım.

İ. Sonuç

Araştırmamız yabancı uyruklu öğrencilerin İlahiyat Fakültesi hakkındaki duygu, düşünce, sorun ve beklentileriyle ilgiliydi. Bulgular kısmında da görüldüğü gibi, Fakültede çeşitli ülkelerden gelen öğrenciler bulunmaktadır. Karşılaştıkları en ciddi problem olarak öğrenciler dil, memleket hasreti, maddî problemler ve ülkedeki bürokratik engelleri belirtmektedirler. Ancak, her ne

¹⁷ Biz bunu Fakülte olarak iki yıldır uyguluyoruz. Bu amaçla hoca ve dersler hakkında 22'si kapalı, biri de açık uçlu olmak üzere toplam 23 soru hazırlanmıştır. Her dönem sonunda geliştirilen bu anket öğrencilere uygulanarak, hocaların aldıkları puanlar hesaplanmaktadır. Sadece Fakülte dekanının bilgi sahibi olduğu bu sonuçlar, daha sonra ilgili hocalara dağıtılmaktadır.

kadar yabancı uyruklu öğrenciler maddî durumlarından şikayet etseler de, birçok Türk öğrencisinin maddî durumundan daha iyi olduğu bir gerçektir. Zira burs olarak aldıkları para az olsa da, üniversitenin kendilerine sundukları bir takım önemli ekonomik avantajlar vardır. Meseleye eğitim ve öğretim açısından bakıldığında, öğrencilerin genellikle ders programı ve metotlarından pek memnun olmadıkları görülmektedir. Ayrıca idare, hoca ve arkadaşlarından daha toleranslı ve anlayışlı davranmalarını beklemektedirler.

Gerek bu araştırma gerekse diğer araştırmalar ışığında, İlahiyat fakültelerinde daha kaliteli bir eğitim ve öğretim için, köklü bir takım değişikliklerin yapılması gerektiğini söyleyebiliriz. Bunun da başında yetmişmiş kaliteli öğretim elemanları gelmektedir. Ayrıca derslerdeki okutulan materyalin hem miktarı çoğaltılmalı, hem de içerik olarak öğrenci ve toplumun ihtiyaçları göz önünde bulundurularak, ezbere dayalı pasif ve tek yönlü bir eğitim ve öğretim yerine, okumaya, araştırmaya ve incelemeye dayalı daha aktif bir eğitim ve öğretim metodu takip edilmelidir. Ayrıca sadece yabancı uyruklu öğrencilerin problemleriyle ilgilenecek ayrı bir danışmanlık kurulmalıdır.

Thoughts, Problems and Expectations of Foreigner Students at the Faculty of Divinity, Ondokuz Mayıs University.

ABSTRACT

The main purpose of this article are to examine the thoughts, problems and expectations of the foreigner students pursuing their education at the Faculty of Divinity, Ondokuz Mayıs University, and to develop appropriate solutions. For this purpose a questionnaire was used to 68 students who attended the Faculty in the academic year of 1999-2000. However, out of 68, 39 students replied those questionnaires.

It was understood that most of the students met the language, adaptation bureaucracy, and economic problems in the first days of Turkey. They did not have a good imagine concerning Turkey. While they had a good relationships with their friends, they had some problems related to their faculty and faculty members. First of all, they saw most of the courses which they took as useless and unnecessary for their future. They also criticized the methods used at the courses as passive. They wanted their professor to be much tolerable for them.

The article presented some suggestions concerning the quality of religious education offered by the faculty. These suggestions consisted in the quality of teaching, the richness of teaching material, the courses meeting of individual and social needs, active teaching methods based on examining and research, and establishing a guidance office for foreigner students.

İBRAHİMÎ DİNLERDEKİ MÜŞTEREK DİNİ PRATİKLERİN YORUMLANMASI SORUNU

Doç. Dr. Osman GÜNER*

ÖZET

İslam'a göre, insanlık tarihi boyunca gönderilen bütün peygamberler, aynı inanç esaslarını tebliğ etmişlerdir. Buna paralel olarak, her ne kadar uygulamada bir takım farklılıklar olsa da, taharet, namaz, oruç, hac, kible ve kurban gibi temel dinî pratiklerin İbrahîmî dinlerde ortak birer payda teşkil ettikleri görülmektedir. Bu durum, yüce Allah'ın insanlığa gönderdiği dinin, tek bir kaynağa dayalı olduğunu ve dilleri kültürleri, örf ve adetleri farklı olsa da her toplum için "aynı veya benzer" prensipleri içerdiğini göstermektedir. Dolayısıyla İbrahîmî dinler arasında mevcut inanç ve ibadet şekillerinde görülen bu tür paralellikler ve benzerlikler, esasen böyle bir anlayışın doğal bir sonucudur. Ancak bu ortak özelliklere ve benzerliklere bakarak, bunları, bir kültür transferi, kültürel etkileşim, ödünç alma ya da taklit sonrasında oluşmuş orijinallikten yoksun bir yapılanma olarak anlamamak gerekir. Bu unsurlar ancak, aynı kaynaktan beslenen kutsal kültürel mirasın "birbirini tasdik eden" tezahürleri olarak değerlendirilmelidir.

Giriş

Din ya da dinî tecrübe, insanlık tarihinin derinliklerine kadar uzanan oldukça eski, köklü ve uzun bir tarihî geçmişe sahiptir. Hatta din bir yaşam tarzı olarak değerlendirildiğinde, tarihte dinî inançtan yoksun bir toplum düşünebilmek hemen-hemen imkansızdır. Bununla birlikte, insanlar arasında yaygın dinî inanç ya da dinî yaşantıda bir tekdüzelik/ yeknesaklığın olmadığı da bir gerçektir. Nitekim farklı toplumsal, coğrafî ve etnik yapılanmalara paralel olarak dini algılayış ve yaşayışta da benzer farklılıkların mevcut olduğu görülmektedir. Ancak bazen de aksine, farklı etnik kimlikler taşımalarına rağmen, kimi toplumların dinsel norm ve uygulamalarında bir paralellik, bir benzeşme ve hatta kimi zaman şeklen de olsa bir aynılık göze çarpmaktadır.

Bu durum, dinler arası ilişkilerle yakından ilgilenen araştırmacıların (özellikle Batıda İslâmî İlimlerle ilgili araştırmalar yapan Oryantalistlerin) dikkatinden kaçmamıştır. Bunlar dinî-hukukî normların *farklılığı* ya da *paralellliğini* çeşitli

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

şekillerde yorumlamışlardır. Buna göre *paralellik* yani *benzeşme* kimi zaman dinî kültürlerin etkileşimi, kültür transferi ya da zaman itibariyle önce gelenin sonrakini etkisi altına alıp ona kaynaklık etmesi şeklinde yorumlanırken; *farklılık* ise, ya kendine özgünlük/orijinallik ya da diğer kültürlerle rekabet adına benimseymiş “millileşme” temayülü olarak görülmüştür. İslam hukukçularının “*شـرع من قبلنا*” (geçmiş *şeriatlar*) diye tanımladıkları ve Hz. Muhammed’den @ önce yaşamış peygamberlerin uygulamalarından kalma dinî normların, İslam şeriatında ya da Kuran ve Sünnette yer almasının nasıl yorumlanacağı konusu, oldukça önemli bir konudur. İslam alimlerinin yanı sıra, özellikle Müsteşriklerin bu konuda yoğun bir mesai sarf ettikleri görülmür. Zira İslam kültüründe yer alan bu tür unsurlar, kimi Batılı araştırmacıların değerlendirmelerine göre, İslam’ın kaynağı ve dayanaklarını tespit konusunda önemli ipuçları vermektedir. Kısacası kimilerine göre bu benzerlikler, İslam öncesi kültürlerin İslam’ı etkilemesi ya da ona kaynaklık etmesi şeklinde yorumlanmak suretiyle İslam’ın özgün bir niteliğe sahip olmadığı iddiasında bulunulmuştur.

Bu makalede amacımız, bazen önyargılı oldukları konusunda hiç kuşkuya yer olmayan bu tür iddia sahiplerine cevaplar yetiştirmek ve savunmacı bir tavır takınmak değildir. Şüphesiz onların yanlıgılarının dile getirilmesi son derece önemlidir: ancak daha da önemlisi, bizlerin İslam kültürünün bir parçası olan bu tür unsurları nasıl anlamamız ve yorumlamamız gerektiğidir. Dolayısıyla burada ele alacağımız konular arasında, geçmiş şeriatlar kavramı, Peygamber @’ın geçmiş şeriatlara ilişkin bilgi kaynakları ve onların tespiti, Kuran ve sünnette bulunmakla birlikte geçmiş şeriatlarda da yer alan hükümlerden örnekler vererek bunların nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığı, nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiği konuları üzerinde olacaktır.

“Şeriat” Kavramının Mahiyeti

Dinin beşer hayatındaki en belirgin tezahürü, fonksiyonel niteliğidir. İnsan hayatını az ya da çok etkisi altına almamış dinî ya da hukukî normlardan yoksun bir inanç sisteminden bahsetmek imkansızdır. Zira insanın yaratılışının en önemli özelliklerinden biri, doğasında var olan medenî bir yaşantıyı kabule istidatlı olmasıdır. Dolayısıyla peygamberlerin ve dinlerin gönderilmesinin bir amacı da, insanların sosyal yaşantılarını tanzim etmektir.¹ Bu açıdan baktığımızda, önemle üzerinde durulması gereken kavram hiç şüphesiz “*şeriat*” kavramıdır.

“Şeriat” (الشريعة) kelimesi etimolojik açıdan incelendiğinde, “uzunlamasına açılmak, bir doğrultuda uzanmak” anlamına gelen² (شـرع) köktünden türetilmiş bir kelimedir. Lügatteki anlamı ise, “yol, cadde, açık ve doğru yol” şeklindedir.³ Başka bir deyişle, “hayatın kaynağına giden yol” demektir.⁴ Aynı kökten gelen “التشريع” kelimesi de, “yolu açık ve geniş yapmak, davarı su içilecek suvata götürmek ve

¹ Bkz. Haşr. 57/25.

² İbn.Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II/299; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, VI/394.

³ Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s.258; İbn.Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II/ 299.

⁴ Fazlur Rahman, *İslam*, s.140.

zahmetsiz su içirmek" gibi anlamlara gelir.⁵ Nitekim modern Arapça'da, çok şeritli büyük bulvarlara, geniş ve önu açık caddelere "شارع" denilmesi de kelimenin halen eski anlamını yitirmediğini gösterir.

Kuran-ı Kerim'deki kullanımına baktığımızda, "شرع" kökünden türetilen üç ayrı kelimenin ayrı ayrı yerlerde farklı anlamlarda kullanıldığını görmekteyiz:

* "Ve son olarak (ey Muhammed!) *Seni de buyruğ(umuzdan) bir yola koyduk*: O halde bu (yolu) izle ve (hakikati) bilmeyenlerin boş arzu ve heveslerine uyma!"⁶ buyurulmaktadır. Müfessirler genellikle, buradaki "şeriat" kelimesinin, "yol, açık ve doğru yol" manasına geldiğini belirtmişlerdir.⁷ Muhammed Esed, "şeriat" teriminin "su kaynağına giden yol" şeklindeki kelime anlamına vurgu yaparak, suyun organik hayat için vazgeçilmez bir unsur olması sebebiyle, bu terimin de zamanla insana ruhî tatmin ve sosyal refah yolunu gösteren ahlakî ve pratik "kurallar sistemi" anlamına gelmeye başladığını, dolayısıyla "şeriat"ın, en geniş anlamıyla "dini kurallar" demek olduğunu ifade etmiştir.⁸

** "Dini ayakta tutun ve onda ayrılığa düşmeyin" diye Nuh'a tavsiye ettiğini, sana vahyettiğimizi, İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya tavsiye ettiğimizi, *Allah size şeriat'din kılmuştur...*"⁹ buyrulur. Burada "*din konusunda şeriat koymak*"tan maksat, dinin değişmeyen, neshe uğramayan ve Hz. Muhammed'le @ birlikte diğer peygamberlere de öğütlenen ve vahyedilen ortak temel prensipleri yani itikadî ilkeridir.¹⁰

*** "Ey Muhammed! Sana da kendinden önceki Kitabı doğrulayıcı ve onu kollayıp koruyucu olarak bu Kitab'ı indirdik...*Her biriniz için bir şeriat (yol) ve bir yöntem belirledik*: eğer Allah dileseydi sizi bir tek ümmet yapardı, fakat bu, verdikleriyle sizi denemesi içindir..."¹¹ buyrulur. Ayette geçen "شريعة" kelimesi de "şeriat" anlamındadır ve alimlerin ittifakla bu kelimededen anladıkları mana: 'her peygamberin getirmiş olduğu ve kendi yaşadıkları zaman ve ortama göre farklılık arz eden, değişken amelî ve ayrıntılı hükümlerdir.'¹²

Dolayısıyla "şeriat" kavramının birbirinden farklı anlamlarda kullanıldığı bu üç ayetten ilkinde, şeriatın daha çok kelime anlamına yani "yol ve gidişat" anlamına vurgu yapılırken; son iki ayette şeriatın "amelî ya da itikadî hükümler" şeklinde terim manasının kastedildiği görülmektedir. Nitekim Tahânevî bu bağlamda şeriatı şöyle tanımlamaktadır: "Şeriat, herhangi bir peygamberin Allah tarafından insanlara getirdiği hükümlerdir. Bunlardan fonksiyonel değeri olanlara, fer'î ve

⁵ Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, III/302; Hüseyin Atay, *İslam Hukuk Felsefesi*, s.49.

⁶ Câsiye 45/18: "... ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها

⁷ Râgıb, *Müfredât.*, s.259; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXV/146; Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XVI/109; M.Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, VII/88.

⁸ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, III/1021.

⁹ Şûrâ 42/13: "... شرعوا لهم من الدين..." ifadesi de aynı anlamdadır.

¹⁰ Taberî., *Câmi'u'l-Beyân*, XXV/14-5; Kurtubî, *Câmi*, XVI/9.

¹¹ Mâide 4/48: "... لئلا جعلنا منكم شرعة ومنهاجا

¹² Bkz. Kurtubî, *Câmi*, VI/137; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II/63.

amelî hükümler; inançla alakalı olanlara ise, itikadî ve aslî hükümler denir.”¹³ Görüldüğü gibi, bu tanıma göre ister amelî isterse itikatla ilgili olsun, “insan hayatını yönlendiren bütün dinî değerler” şeriat kapsamına girmektedir. Bu anlamda şeriat, din ile özdeş bir kavram haline gelmektedir.

Bununla birlikte yaygın kullanımıyla şeriat kavramı, insan yaşamında pratik değer içeren bir kavramdır. O, Allah tarafından belirlenmiş bir yoldur. İnsan ilahî iradeyi gerçekleştirmek için hayatını ona göre tanzim eder. Ancak bunun ötesinde o, bütün beşerî davranışları - ruhî, zihnî ve fizikî davranışları - da içine alır. Dolayısıyla hem iman, hem de amel onun kapsamına girer. Nitekim bir olan Allah'ı kabul etmek veya ona inanmak, tıpkı namaz, oruç ve zekat gibi dinî vecibeler türünden şeriatın bir parçasıdır. Ayrıca bütün ferdî davranışlar kadar hukukî ve sosyal ilişkiler de “hayatı tanzimin en kapsamlı ilkesi” olarak şeriatın sayılır.¹⁴

O halde şeriat, her ne kadar daha çok normatif ya da pratik işlevi ağır basan bir kavram olarak algılsa da, Kuran'ın vurguladığı gibi, bu anlamın dışında “amelî ya da itikadî olarak insan hayatını yönlendiren dinî ilkeler ve değerler bütünü” diye mahiyet itibariyle dinle özdeş olabilecek daha genel ve kapsamlı bir tanıma sahiptir. Ancak dinin şeriatın daha genel ve kapsamının daha geniş olduğunu vurgulamak gerekir. Şeriatı bu şekilde tanımladıktan sonra, “geçmiş şeriatlar” kavramından ne kastedildiğine geçebiliriz.

Yüce Allah, tarih boyunca insanları ilahî iradenin buyrukları doğrultusunda yönlendirmek amacıyla her topluma peygamberler göndermiş¹⁵ ve her peygambere de hayatı tanzim etmek üzere ilahî yasalar ve prensipler indirmiştir.¹⁶ Peygamberlerin getirdiği bu prensiplerin en temel niteliği, aynı kaynaktan gelmiş olmalarıdır. Dolayısıyla bütün peygamberler temelde aynı mesajı insanlara sunmuşlardır.¹⁷ İşte Hz. Muhammed @ öncesi dönemde gerek amelî gerekse itikadî düzeyde Allah'ın Elçileri vasıtasıyla insanlığa aktardığı tüm dinî değerler “geçmiş şeriatlar” kapsamındadır. Ancak burada geçmiş şeriatların tespiti yani hangi değerlerin bu kavramın kapsamına girip girmediği konusu önemli bir konudur. Hemen belirtmeliyiz ki, bu konudaki tespitlerimiz, İslam'ın iki temel kaynağı durumundaki Kurân ve sünnetin belirleyiciliğine dayanmaktadır. Nitekim bu tür bazı hükümlerin, geçmiş şeriatlarda mevcut olduğuna, Kuran ve sünnette açıkça işaret edilmektedir.¹⁸ Ancak burada geçmiş şeriatlara ilişkin belirlediğimiz örneklemeleri daha çok pratik yönü bulunan ve fer'î ya da amelî denilen ibadet ve muamelatla alakalı konularından seçtiğimizi ayrıca belirtmeliyiz.

¹³ Muhammed Ali et-Tahânevî, *Keşşâfı Istılahâtı'l-Funûn*, I/759; tanım için ayrıca bkz. Ömer Nasûhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmîyye ve İstılahât-ı Fıkıhyeye Kâmilu*, I/14.

¹⁴ Fazlur Rahman, *İslam*, s.141.

¹⁵ Yûnus, 10/47; Hicr, 15/10; Nahl, 16/43; Rûm, 30/47; Mü'min, 40/78.

¹⁶ Haşr, 57/25; Mâide, 5/48; Şûrâ, 42/13.

¹⁷ Enbiyâ, 21/25; Zuhruf, 43/45; Nahl, 16/36.

¹⁸ Bkz. En'âm, 6/146; Mâide, 5/45; Bakara, 2/183 vd.

Hız Peygamber'in Geçmiş Şeriatlar Hakkındaki Bilgi Kaynağı

Peygamber'in @ birlikte yaşadığı Arap toplumu ümmî bir toplumdur¹⁹ ve aralarında okuma-yazma bilenlerin sayısı oldukça sınırlıydı. Rivayete göre, Kureyşliler arasında yazı yazmasını bilenler yalnızca on yedi kişiydi.²⁰ Hz.Peygamber de bu toplumda yetiştiği için okuma-yazma bilmeyenler arasında yer alıyordu.²¹ O bir vesileyle, kendisinin ümmî bir topluma gönderildiğini açıkça belirtmiş;²² ayrıca Ramazan orucunun kaç gün olduğunu açıklarken de, Arapların ümmî oluşlarından bahsederek ince hesaplar bilmediklerini: "Biz Araplar ümmî bir toplumuz; ne yazı yazmasını bilir ne de (yıldız) hesabından anlarız. Ay bazen şöyledir, bazen böyle..."²³ demek suretiyle bunu açıkça dile getirmişti.

Kuran-ı Kerim, onun bu özelliğine şöyle işaret etmektedir:

"(Ey Muhammed) sen bundan önce ne bir kitap okur, ne de onu elinle yazardın. Öyle olsaydı, batıla uyanlar kuşku duyarlardı."²⁴ "Yine onlar dediler ki: '(Bunlar,) onun başkasına yazdırıp da kendisine sabah-akşam okunmakta olan, önekilere ait masallardır'"²⁵

Bu ayetler, Hz.Peygamber'in risalet öncesi dönemde okuma-yazma bilmediğine işaret etmektedir. Özellikle ikinci ayette, onun ümmî olduğunun kendi toplumunca da bilindiği belirtilerek, kendilerine Allah'tan vahyedilmiş olarak anlatıklarının aslında başkalarına yazdırarak okuttuğu ve ezberlemeye çalıştığı şeyler olduğu iddia edilmektedir. Dolayısıyla bu da onun okuma-yazma bilmediğini göstermektedir.²⁶ Ayrıca bir başka ayette, Hz. Muhammed'in @ ümmî bir peygamber olduğu şöyle vurgulanmaktadır:

"Yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları o elçiye, o ümmî peygambere uyarlar... De ki: 'Ey insanlar, gerçekten ben sizin hepinize (gönderilmiş)...Allah'ın bir Elçisiyim. Öyle ise Allah'a ve ümmî peygamber olan Elçisine inanın ve O'na uyun ki, doğru yolu bulasınız.'"²⁷

Ayette geçen ümmî kavramı, her ne kadar - sayıları az da olsa - bazı müfessirlerce "kutsal bir kitaba muhatap olmamış kimse" şeklinde anlaşılmış olsa da,²⁸ doğrusu çoğu alimlerce bu kavramdan anlaşılan mananın 'okuma-yazma bilmeyen kimse'

¹⁹ Bkz. Cum'a. 62/2; Âl-i İmrân. 3/20.

²⁰ Belâzurî. *Futûhu'l-Buldân*, s.580.

²¹ İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî*, IV/151.

²² Tirmizî. *es-Sünen*, Fedâilü'l-Kur'ân. 9; Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*, VI/132.

²³ Buhârî. *el-Câmi'u's-Sahîh*, İstanbul. 1981. Savm.13; Müslim. *es-Sahîh*, İstanbul. 1981. Sıyâm.15; Ebû Dâvud. *es-Sünen*, İstanbul. 1981. Savm. 4; Nesâî. *es-Sünen*, İstanbul. 1981. Sıyâm, 17; Ahmed b.Hanbel, III/122; İbn Hacer. *Fethu'l-Bârî*, IV/151.

²⁴ Ankebût. 29/48.

²⁵ Furkan. 25/5.

²⁶ İbn Kesîr. *Tefstîr*, III/299.

²⁷ Arâf. 7/157-158. "Ümmî peygamber" ifadesinin geçtiği hadisler için bkz. Müslim. İman. 131 (1/86); Ebû Davud. Melâhim, 15 (IV/505); Nesâî, Eymân. 19 (VIII/116); Ahmed b. Hanbel, I/257, II/172, 212, IV/119; Dârimî. *es-Sünen*, Rikâk. 84 (s.723).

²⁸ İzzet Derveze. *Sîretü'r-Resûl*, I/50.

olması gerektiği açıkça ifade edilmiştir.²⁹ Yukarıda söz konusu ettiğimiz ayet ve hadislerle bir bütün olarak değerlendirildiğinde, bu mananın diğerine göre daha tercihe şayan olduğu anlaşılmaktadır.

Ancak belirtmek gerekir ki, sıradan insanlar hakkında kullanıldığında 'okuma-yazma bilmeyen kimse' anlamına gelen *ümmî* deyimini, ilmî yüceliği ve olgunluğu insanları aciz bırakan bir peygamber hakkında kullanıldığında, 'hiç bir çaba göstermeksizin Allah tarafından ilahî bilgiler ve vehbî ilimlerle donatılmış fitrî bir yüceliğe sahip olmak' manasını taşımaktadır. Böyle bir özellik, peygamberin getirdiği kutsal metinler hakkındaki her türlü şüpheyi ortadan kaldırarak onun doğrudan doğruya Allah'tan geldiğini ispat eden üstün bir vasıf olmaktadır.³⁰

Dolayısıyla Hz.Peygamber'in ümmîliği dikkate alındığında, onun peygamberliğinden önce gönderilmiş kutsal kitapları okuyarak onların muhtevasından yararlandığı iddiasını kabul etmek mümkün değildir. Ancak bu durum, onun onlarla hiç bir zaman, hiç bir yerde ve hiç bir şekilde görüşüp konuşmadığı, en azından onlar hakkında halk nazarında yaygınlık kazanmış sıradan bilgileri dahi edinmediği şeklindeki bir düşünceyi de doğrulamaz. Bu konuda müsteşrik M.Watt, Hz.Peygamber'in okuma-yazma bildiğini kabul etmekle birlikte, Kuran'daki Yahudilik ve Hıristiyanlıkla ilgili bilgileri Kutsal Kitapları okuyarak değil, "Mekke'nin aydın çevresinden" edinmiş olabileceği iddiasındadır³¹. Watt, bu ifadesiyle muhtemelen Varaka b.Nevfel gibi Mekke'de yaşayan ve vahiy geleneğinden haberdar olan bazı kimselere işaret etmiş olmalıdır. Zira o bir başka eserinde, Hz.Muhammed'in @ özellikle "önceki vahiylerle ilişkisinin çoğunlukla Varaka'nın fikirleriyle şekillenmiş olabileceğinden" bahsetmektedir³². Watt ve diğer bazı müsteşriklerin, Hz. Peygamber'e Varaka gibi bazı muvahlid kimselerin akıl hocalığı ya da danışmanlık yaptığı şeklindeki görüşlerinin tarihî gerçeklerle bağdaşmadığını söylemek mümkün olmakla birlikte³³, aslında onun gerek risalet öncesi, gerekse risalet sonrası dönemde kitabî kimselerle hiç görüşmediğini söylemek de mümkün değildir. Zira onun bu gibi kimselerle görüştüğüne dair Kuran'da bazı işaretler yer almaktadır:

"Biz onların, 'ona bir insan öğretiyor' dediklerini biliyoruz. Hakk'tan saparak kendisine yöneldikleri *kimsenin* dili yabancıdır (أعجمي), bu (Kuran) ise gayet açık bir Arapça'dır."³⁴

"İnkâr edenler: 'Bu (Kuran), yalandan başka bir şey değildir. (Muhammed) onu uydurdu, başka bir topluluk da bu hususta kendisine yardım etti' dediler de kesin bir haksızlığa ve iftiraya vardılar."³⁵

²⁹ Kurtubî. *Câmi.*, VII/190; Yazır, *Hak Dini*, IV/146.

³⁰ Bkz. Yazır. *Hak Dini*, IV/146.

³¹ M.Watt. *Hız.Muhammed*, s.44-6; ayrıca bkz. Watt, "Muslims and Christians after the Gulf War", *Islam-ochristiana*, sayı: 17, s.42.

³² Watt, *Hız.Muhammed Mekke'de*, s.59.

³³ Bu konudaki açıklamalar için bkz. Reşid Rıza, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, s.72-3.

³⁴ Nahl. 16/103.

³⁵ Furkan. 25/4.

Bu ayetlerde görüldüğü gibi, Mekkeli müşrikler, yabancı birinin Peygamber'e @ bazı şeyler öğrettiği iddiasında bulunmuşlar, Allah da onların bu iddialarını reddetmiştir. Esasen bu ayetlerden, Hz.Peygamber'le yabancı biri ya da birileri arasında olması muhtemel bir ilişkinin reddedilmediğini anlamak da mümkündür. Zira eğer müşrikler, onu Mekke'deki azınlıklardan biriyle konuşurken ya da görüşürken görmemiş olsalardı, böyle bir iddiada bulunmazlardı. Kaldı ki bazı müfessirler, Hz.Peygamber'in Mekke'de demircilikle uğraşan ve adının Cebr ya da Bel'âm olduğu kaydedilen Hıristiyan birinin yanına gidip geldiği, onun okuduğu kitaplara kulak verdiği ve onlara Kuran okuduğuna dair bazı rivayetler de naklederler.³⁶ Peygamber'in @, risalet öncesi ilişki kurduğu bu kimselerle peygamberlik sonrası da bu ilişkisini sürdürmüş olması ve kendisine bir şeyler öğrettiği söylenen bu kimsenin ona iman edip elçiliğini tasdik etmiş olması uzak bir ihtimal değildir.³⁷ Nitekim Mekke'de inmiş pek çok ayet buna işaret etmekte ve Peygamber'in @ risaletinin doğruluğuna onları şahit göstermesi istenmekte,³⁸ ayrıca onların ona Allah tarafından gönderilen ayetlerle ferahladıklarını³⁹ ve iman ettiklerini bildirmektedir:

“Önceden kendilerine kitap verdiklerimiz, o (Kuran)a da iman ederler. Onlara Kuran okunduğu zaman: ‘Ona iman ettik. Çünkü o, Rabbimizden gelen bir hakikattir. Esasen biz daha önce de Müslüman idik’ derler.”⁴⁰

Hız.Peygamber'in, yetiştiği çevre, yaptığı seyahatler ve devrin kültürel birikimlerinden yararlanarak geçmiş şeriatlara ait bazı bilgilerden, kıssalardan ve dinî bazı uygulamalardan haberdar olduğunu ifade etmek mümkün olmakla birlikte, bu bilgilerinin hangi düzeyde olduğunu tespit etmek oldukça zordur⁴¹.

Şunu açıklıkla belirtmek gerekir ki, onun geçmiş peygamberler, toplumları ve onlara gönderilen ilahî yasalarla alakalı pek çok konudaki bilgi kaynağının vahye dayandığı çok açıktır. Zira Peygamber @, hem kendisinin hem de kavminin bilgi sahibi olması mümkün olan ya da olmayan pek çok şeyi vahiy yoluyla öğrenmiştir. Nitekim Kuran, Tevrat'ta da geçmekte olan⁴² Nuh ve Yusuf kıssalarını naklettikten sonra şu ifadelere yer vermektedir:

“(Resûlüm!) İşte bunlar sana vahyettiğimiz (Nuh hakkındaki) *gayb haberlerindendir*. Bundan önce onları ne sen biliyordun, ne de kavmin. O halde sabret...”⁴³

³⁶ Bkz. Taberî. *Câmiu'l-Beyân*, XIV/178; Kurtubî. *Câmi*, XI/116-7; İbn Kesîr. *Tefsîr*, III/567; Zemahşerî. *el-Keşşâf*. II/429; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, II/33-4.

³⁷ Derveze. *Sîretü'r-Resûl*, s.40.

³⁸ Ra'd. 13/43; Yûnus. 10/94; Nahl. 16/43.

³⁹ Ra'd. 13/36.

⁴⁰ Kasas. 28/52-53; ayrıca bkz. İsrâ. 17/107-109.

⁴¹ Fazlur Rahman, peygamberliğinin ilk yıllarında Hz. Peygamberin, kendinden önceki kutsal kitaplar hakkında çok az veya hiç bilgisi olmadığını belirtmektedir, bkz. *Ana Konularıyla Kuran*, s.272.

⁴² Tekvin. 6-8.bablar.

⁴³ Hûd. 11/49.

“İşte bu (Yusuf hakkındaki) *gayb haberlerindedir*. Onu sana vahyedyoruz. Onlar hile yaparak işlerine karar verdikleri zaman sen onların yanında değildin (ki bunları bilesin).”⁴⁴

Ayetlerde, daha önceki kutsal kitaplarda nakledilmesi dolayısıyla, toplumun ya da en azından toplumda kitabî olan bazı şahısların bilmesi mümkün bu tür haberler hakkında, Hz. Peygamber'in ve kavminin bilmediği “*gayba ait bilgiler*” deyiminin kullanılmasını şu şekilde yorumlamak mümkündür: Burada söz konusu edilen gayba ait bilgiler, topluma eksik ya da yanlış aktarılmış olan geçmişe dair haberlerdir ki, bunlarda yer alan eksiklikler, sonradan yapılan eklemeler ya da yanlış aktarılmışsa olayların gerçek yüzü, ancak Peygamber'e @ gönderilen vahiy yoluyla bildirilmiştir.⁴⁵ Ayrıca Kuran, özellikle Ehl-i Kitab'ın o gün yaygın olan inanç esasları ve ibadet anlayışları hakkındaki gerçek bilgilere, Hz. Peygamber'in ancak vahiy yoluyla ulaşabildiğini vurgulamaktadır:

“...İşte (İsa hakkındaki) gerçek haberler bunlardır. Allah'tan başka ilah yoktur. Şüphesiz Allah, evet O, mutlak güç ve hikmet sahibidir.”⁴⁶

Bununla birlikte Kuran, Hz. Peygamber'in risalet öncesi dinî konulardaki bilgi düzeyine işaret etmek amacıyla, onun, vahye muhatap olmadan önce kendisine ne bir risalet ne de bir kitap verileceği konusunda hiç bir beklentisinin olmadığını da ifade etmiştir:

“Sen, Kitab'ın sana bırakılacağını ummuyordun. Ancak Rabbinden bir rahmet olarak (bu Kitap sana indirildi). O halde sakın kafirlere arka çıkma.”⁴⁷

“İşte sana da enrimizden bir ruh (Kuran) vahyettik. Sen, kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat biz onu, kullarımızdan dilediğimizi doğru yola ilettiğimiz bir nur kıldık...”⁴⁸

Bütün bu açıklamalardan, Hz. Peygamber'in, geçmiş şeriatlara ilişkin halk arasında yaygınlık kazanmış, doğruluğu şüpheli bazı bilgilere sahip olabileceğini söylemek mümkün olsa da, onun bu konulardaki gerçek bilgi kaynağının vahye dayandığını kesin olarak belirtmek gerekir. Ancak şunu da ifade etmeliyiz ki, Hz. Peygamber'in vahiy yoluyla almış olduğu bu bilgilerin, onların bütün inanç esaslarını ve ibadet anlayışlarını tüm ayrıntılarıyla içerdiğini söylemek mümkün değildir. Bu bilgiler çoğu kez, onların tarihte yapmış oldukları hatalı tutum ve davranışlarını, peygamberlere ve onların getirdikleri dinî esaslara karşı gösterdikleri duyarsızlıkları ve dinde yaptıkları tahrifatı gözler önüne sermek amacıyla, hem onların hem de müminlerin uyarılmasına ve bunlardan öğüt almalarına yönelik bilgilerdir.

⁴⁴ Yûsuf, 12/102. Hz. Meryem kıssası anlatıldıktan sonra da aynı ifadeler kullanılmıştır; bkz. Al-i İmrân, 3/44.

⁴⁵ Mehmet S. Hatiboğlu, *Emevîlerin Sonuna Kadar Siyasî-İctimaî Hadiselerle Hadis Münasebeti*, (Basılmamış Doçentlik Tezi) s.6; Derveze, *Sîretü'r-Resûl*, I/45; Süleyman Ateş, *Yüce Kuran'ın Çağdaş Tefsiri*, IV/312.

⁴⁶ Al-i İmrân, 3/62.

⁴⁷ Kasas, 28/86.

⁴⁸ Şûrâ, 42/52; ayrıca bkz. Yûnus, 10/16.

Dinî Pratiklerin Geçmiş Şeriatlardaki Tezahürleri

Şeriat kavramını açıklarken, insanlık tarihi boyunca gönderilen bütün peygamberlerin getirdiği dinin/şeriatın tek ve aynı kaynağa dayandığına ve aynı inanç ilkelerini içerdiğine değinmişik. Buna paralel olarak şeriatın ibadet ya da muameleatla alakalı konularında, her ne kadar kısmen farklı uygulama ve hükümler vaz' edilmiş olsa da⁴⁹, esasen taharet, namaz, oruç, hac ve kurban gibi temel dinî pratiklerin/ibadet tarzlarının büyük ölçüde korunduğu anlaşılmaktadır. Burada Hz.Muahammed'in @ şeriatında yer almakla birlikte öncekilerle benzeşen, paralellik ya da aynılık arz eden bu tür uygulamalar hakkındaki yaklaşımları izaha çalışacağız.

a) Tahâret:

Allah'a yakınlık, itaat ve ta'zim kasdıyla yapılacak herhangi bir ibadete başlamadan önce *tahâret yapmak* (*abdest ya da gusl almak*), ibadete has zorunlu bir hazırlık aşamasıdır. İslamî kaynaklarda yer alan bazı ifadeler, tahâret uygulamasının daha önceki şeriatlarda de mevcut olduğunu göstermektedir. Kuran'da yüce Allah'ın, Hz.İbrahim'e Kabe'yi, namaz kılanlar ve tavaf edenler için temiz tutmasını emrettiği bildirilir⁵⁰. Bu ayetten, Hz. İbrahim döneminde namaz ve tavaf ibadetlerinin bulunduğu açıkça anlaşıldığı gibi, aynı zamanda bu ibadetler için bir de tahâret yapılması gerektiği düşünülebilir⁵¹. Nitekim bir rivayete göre Hz.Peygamber, abdest azalarını üçer defa yıkayarak abdest almış ve: "Bu, abdestin en mükemmelidir, bu benim ve İbrahim Halilullah'ın (bir rivayete göre de önceki peygamberlerin)⁵² abdestidir"⁵³ buyurmuştur. Ayrıca Kuran'da, İsrail oğullarına ve Hz. Meryem'e de, "namaz" kılmalarının emredildiği bildirilmektedir.⁵⁴ Bir rivayette de, Hz.Meryem'in her gece namaz kılmak için guslettiğinden bahsedilir.⁵⁵ Bu durum muhtemelen, onların namazdan önce *abdest* almaları gerektiğine de işaret etmektedir.

Konuyla ilgi Tevrat'ta yer alan ifadelerde, Toplanma çadırına girildiğinde veya ibadet maksadıyla mezbaha yaklaşıldığında, su kullanmak suretiyle elleri ve ayakları yıkamanın nesiller boyunca ebedi kanun olacağı vurgulanır.⁵⁶ İbadet öncesinde *abdest* diye nitelendirilebilecek bu uygulamanın dışında Tevrat'ta, cünüplük, hayız, loğusalık ve özürülülük durumlarında *guslü* andıran bir tahâretin emredildiğini de görmek mümkündür. Yahudi inancına göre, cünüp, loğusa, hayız ve özürül olanların manen *kirli* (*necis*) oldukları kabul edilmektedir. Bu durumdaki kimsele-
rin tapmağa girmeleri, mukaddes bir şeye dokunmaları, başkalarıyla ilişki kurmalara

⁴⁹ Mâide, 5/48; Şûrâ, 42/13.

⁵⁰ Bakara, 2/125; Hacc, 22/26.

⁵¹ Kurtubî, Câmi., II/78; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I/164.

⁵² İbn Mâce, *es-Sünen*, Tahâret,47 (I/145-6); Ahmed b. Hanbel, II/98.

⁵³ İbn Mâce, Tahâret, 47 (I/145).

⁵⁴ Bakara, 2/43; Al-i İmrân, 3/43.

⁵⁵ İbn Kesîr, *Tefsîr*, I/343.

⁵⁶ Çıkış, 30/17-21.

rı ve mukaddes şeylerden yiyip-içmeleri yasaklanmıştır.⁵⁷ Bunlar ancak, bu hallerin sonunda yıkanarak temizlenmek suretiyle murdarlıktan kurtulabileceklerdir.⁵⁸ Hz.Peygamber dönemindeki Yahudilerin de, Tevrat'ın bu hükmünden dolayı hayızlı bir kadınla bir arada bulunmadıkları, birlikte yemek yemedikleri ve onları bu durumda iken evden çıkardıkları nakledilir. Hz.Peygamber'e bu durumun sorulması üzerine şu ayet nazil olmuştur:

“Sana kadınların ay halini sorarlar. De ki: 'O, bir ezâ (rahatsızlık)tır. Bu nedenle hayız zamanı kadınlarla cinsel temasta bulunmayın ve temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri zaman da Allah'ın size emrettiği yerden yaklaşın.”⁵⁹

Bunun üzerine Hz.Peygamber: “Cima' hariç, her şeyi yapın (yani her türlü ilişkiye girebilirsiniz)”⁶⁰ buyurmuştur. Ayrıca Peygamber @, hanımları hayızlı iken onlarla bir arada bulunmuş, pişirdiklerinden yemiş,⁶¹ kullandıkları eşyaları kendisi de kullanmış, aynı yatakta yatmış⁶² ve hatta onlara dokunduğu halde Kuran okumuştur.⁶³ Kısaca, cinsî münasebet hariç beşerî ilişkilerini sürdürmekten kaçınmamıştır.⁶⁴

Şunu ifade etmek gerekir ki, *manevî kirlilik (necâset)* anlayışı, Tevrat'ta üzerinde önemle durulan ve pek çok hükmün üzerine bina edildiği bir anlayıştır. Hz.Muhammed @ ise, “Allah'a iman etmiş mü'min bir kimsenin asla necis (kirlili) olmayacağını”⁶⁵ belirtmiş ve bu durumdaki kimselerin sadece, temizleninceye kadar⁶⁶ namaz kılmaları, oruç tutmaları, Ka'be'yi tavaf etmeleri, Kuran'a dokunmaları ve mescidlere girmeleri gibi taabbudî davranışlarda bulunamayacaklarını vurgulamıştır.⁶⁷

Yeni Ahit'te de sık sık “ayakları yıkama” ritüeline yer verilmiştir. Hatta Hz.İsa'nın, havarilerinin ayaklarını yıkadığından bahsedilmektedir.⁶⁸ Buradaki temizlenme hijyenik maksatlı bir temizlenme değil, tümüyle manevi bir arınma

⁵⁷ Levililer, 12/2-4, 15/1-24, 22/4-7.

⁵⁸ Levililer, 15/10-13, 16-18, 21, 27 vd.

⁵⁹ Bakara, 2/222.

⁶⁰ *Müslim*, Hayz, 16 (I/246); *Ebû Davud*, Tahâret, 103 (I/177-8); *Nikah*, 47 (174-5); *Tirmizî*, Tefsîr, sûre 3, (V/ 214-5); *Nesaî*, Tahâret, 181 (I/152); Hayz, 8 (I/187); *İbn Mâce*, Tahâret, 125 (I/211).

⁶¹ *Müslim*, Hayz, 14 (I/245-6); *Ebû Davud*, Tahâret, 103 (178); *Tirmizî*, Tahâret, 100 (I/240); *Nesaî*, Tahâret, 177 (I/148).

⁶² *Buharî*, Hayz, 5 (I/78); *Müslim*, Hayz, 1 (I/242); *Muvatta'*, Tahâret, 95 (I/58) vd..

⁶³ *Buharî*, Tevhîd, 52 (VIII/215); *Ebû Davud*, Tahâret, 103 (I/179); *Nesaî*, Hayz, 16 (I/191).

⁶⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. G.Wajda, *Juifs et Musulmans Selon le Hadît*, s.68-69.

⁶⁵ *Buhârî*, Gusl, 23-4 (I/74-5); *Müslim*, Hayz, 115-6 (I/282); *Ebû Davud*, Tahâret, 91 (I/156); *Tirmizî*, Tahâret, 89 (I/207-8); *Nesaî*, Tahâret, 171 (I/145-6); *İbn Mâce*, Tahâret, 80 (I/178); *Ahmed b. Hanbel*, III/235, V/384, 402.

⁶⁶ Bu kimselerin temizlenmelerinin gerektiği hakkında bkz. Mâide, 5/6.

⁶⁷ *Buharî*, Hayz, 20 (I/421); *Müslim*, Hayz, 15 (I/265); *Tirmizî*, Tahâret, 94 (I/220), 111 (I/274); *Ebû Davud*, Tahâret, 94 (I/60), 113(I/80); *Nesaî*, Tahâret, 171(I/144); *Muvatta'*, Tahâret, 20 (I/49).

⁶⁸ Yuhanna, 13/1-17; I. Timoteyus, 5/9-10.

amacını taşımaktadır. Bu uygulama, her ne kadar bütün Hıristiyan mezheplerinde olmasa bile. Hıristiyan din adamlarının rahipliğe giriş törenlerinde, sembolik olarak rahip adaylarının ayaklarının yıkanması tarzında halen sürdürülmektedir.⁶⁹ Hıristiyanlıkta aslî günahtan arınmak ve Tanrının bağışlamasından yararlanmak amacıyla uygulanan *vaftiz* ise⁷⁰, temelde abdest ya da gusle benzer bir ritüel değildir. Vaftizin cünüplük, hayız ve nifas gibi durumlardan dolayı gerekmediği göz önüne alınırsa, abdest ya da gusülle doğrudan ilişkili olmadığını anlamak mümkündür.

b) Namaz:

İslamî kaynaklarda, namaz ibadetinin daha önceki peygamberlere ve ümmetlerine de farz kılındığı hakkında bilgiler yer almaktadır. Kuran'ın çeşitli ayetlerinde, Hz. İbrahim ve İsmail'in namaz kıldıkları ve kendilerine tabi olanlara da namaz kılmalarını emrettiklerinden bahsedilmektedir.⁷¹ Ayrıca Hz. İbrahim'in: "Rabbim, beni ve soyumdan gelenleri namaz kılanlardan eyle!..."⁷² diye dua ettiği bildirilmektedir. Hatta daha da önemlisi, namazın edasıyla alakalı kıyam, ruku ve secde gibi rükünlere de işaret edilerek Hz. İbrahim'in bu şekliyle namaz ibadetini ifâ ettiği vurgulanmaktadır:

"Bir zamanlar İbrahim'i, 'Bana hiç bir şeyi ortak koşma ve tavaf edenler, ayakta duranlar, ruku' ve secde edenler için evimi temiz tut' diye Beyt (Ka'be'n)in yanına yerleştirmiştik."⁷³

Ayrıca bazı tarihî kaynaklarda da, İbrahim'in @ Makam-ı İbrahim'i kible edindiği, kapı yönünden oraya doğru namaz kıldığı, İsmail'in @ de aynı uygulamayı devam ettirdiği kaydedilmektedir.⁷⁴

Kuran'da ayrıca, Hz. İshâk ve Ya'kûb'a da namaz kılmalarının emredildiği,⁷⁵ Hz. Şuayb'ın da namaz kıldığı ve kavminin bu yüzden kendisiyle alay ettikleri belirtilmektedir.⁷⁶ Bununla birlikte İbrahim ve Ya'kûb peygamberlere ve nesillerine namazın emredildiği, ancak daha sonra namazı terk ederek duygularının esiri olmuş bir neslin yetiştiği bildirilmektedir.⁷⁷

Yine Kuran, Allah'ın, Musa'ya @ da *Tuvâ* vadisinde iken, namaz kılmasını emrettiğini,⁷⁸ İsrail oğullarından da bu konuda söz aldığını bildirmektedir.⁷⁹ Nitekim hadislerde geçen bazı ifadelerden de, İsrail oğullarına namazın emredildiği

⁶⁹ G.M.Mackie. "Foot". *Dictionary of the Bible*, II/1899.

⁷⁰ Pavlus'un Romalılara Mektubu, 3/25; Markos, 16/16.

⁷¹ Bakara. 2/125; İbrahim. 14/37; Meryem. 19/54-55.

⁷² İbrahim. 14/40.

⁷³ Hac, 22/26.

⁷⁴ Ebu'l-Velîd el-Ezrakî. *Ahbârü Mekke*, II/30; İbn İshâk, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, s.79-80; Taberî. *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mulûk*, I/262.

⁷⁵ Enbiyâ. 21/72-73.

⁷⁶ Hûd. 11/87.

⁷⁷ Meryem. 19/58-59.

⁷⁸ Tâhâ. 20/11-14.

⁷⁹ Bakara. 2/83; Mâide. 5/12.

açıkça anlaşılmaktadır.⁸⁰ Bir rivayete göre Hz. Peygamber, bütün yeryüzünün kendisi ve ümmeti için mescid kıldığını, kendinden öncekilerin ise yalnızca kilise ve havralarda namaz kıldıklarını bildirmiş,⁸¹ Hz. Aişe de, geçmişte Yahudilerin kadınları mescide gitmekten men ettiklerini haber vermiştir.⁸² Ayrıca Hz. Peygamber, Yahudilerin kabirleri üzerine mescid yaptıklarını,⁸³ mest ile namaz kılmadıklarını,⁸⁴ Müslümanların selamına ve namazda 'âmin' demelerine haset ettiklerini belirtmiş ve onlara bu konularda muhalefet edilmesini emretmiştir.⁸⁵ Esasen Kitab-ı Mukaddes'te yer alan bazı ifadeler de, İsrail oğulları arasında bu tür bir ibadet tarzının mevcut olduğuna işaret etmektedir: "Sabahleyin erken kalktılar ve Rabbin önünde secde kıldılar...";⁸⁶ "...ve orada Rabbe secde kıldı."⁸⁷

Ayrıca Kuran'da Lokman'ın@ oğluna namaz kılmasını emrettiği,⁸⁸ Davud'un @ da namaz kıldığı bildirilmektedir.⁸⁹ Hz. Peygamber Sâd suresini okurken secde etmiş ve: "Davud tevbe etmek amacıyla secde etmişti, biz de şükretmek amacıyla secde ediyoruz"⁹⁰ buyurmuştur. Bir başka hadiste de: "...Allah'a en sevimli olan (nafîle) namaz Davud'un namazı'dır. O, gecenin yarısına kadar uyur, üçte birinde namaz kılar, sonra tekrar altıda birinde uyurdu"⁹¹ buyurmaktadır.

⁸⁰ Konuyla ilgili bir rivayete göre, Hz. Peygamber, Mi'rac gecesi kabrinde namaz kılarken (kıyam esnasında) Hz. Musa'nın yanına uğradığından bahsetmektedir (bkz *Nesâî*, Kıyâm'u'l-Leyl, 15 (III/215-6)). Bu türden bir başka rivayete göre ise, Hz. Musa Mi'rac gecesi Hz. Peygamber'e: "İsrail oğullarına günde iki vakit namazın farz kıldığını, fakat bunu bile yapamadıklarını" söyleyerek, beş vakit olarak farz kılınan namazın daha da azaltılması için Rabbine yalvarmasını tavsiye etmiştir (bkz. *Buhârî*, Bed'ü'l-Halk, 6 (IV/78); Menâkıbu'l-Ensâr, 42 (IV/250); *Müslim*, İman, 259 (I/147); *Tirmizî*, Salât, 159 (I/417); *Nesâî*, Salât, 1 (I/217-23); *Ahmed b. Hanbel*, VI/143.)

⁸¹ *Buhârî*, Teyemmüm, 1 (I/86); Salât, 56 (I/113); *Müslim*, Mesâcid, 3-5 (I/370-1); *Ebü Davud*, Salât, 24 (I/328); *Tirmizî*, Siyer, 5 (IV/123); *Nesâî*, Gusl, 26 (I/210); *İbn Mâce*, Tahâret, 90 (I/88); *Dârimî*, Salât, 111 (s.323); Siyer, 28 (s.620); *Ahmed b. Hanbel*, I/250, 301, II/222, 240, 250, III/304, IV/416, V/145, 148; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I/521-2; Kastalânî, *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I/671.

⁸² *Buhârî*, Ezân, 163 (I/210-1); *Müslim*, Salât, 144 (I/329); *Ebü Davud*, Salât, 53 (I/383); *Tirmizî*, Cum'a, 36 (II/420); *Muvatta'*, Kible, 15 (I/198); *Ahmed b. Hanbel*, VI/91, 193, 235.

⁸³ *Buhârî*, Salât, 48 (I/110), 54-5 (I/112); Cenâiz, 62 (II/91); Enbiyâ, 50 (IV/144); Libâs, 19 (VII/41); *Müslim*, Mesâcid, 16-23 (I/376-7); *Ebü Davud*, Cenâiz, 76 (V/558); *Nesâî*, Mesâcid, 13 (II/40-1); Cenâiz, 106 (IV/95-6); *Muvatta'*, Câmi', 17 (II/ 892); *Ahmed b. Hanbel*, I/218, II/366, 396.

⁸⁴ *Ebü Davud*, Salât, 88 (I/427).

⁸⁵ *İbn Mâce*, İkâmetü's-Salât, 14 (I/278-9).

⁸⁶ I. Samuel, I/19.

⁸⁷ I. Samuel, I/28.

⁸⁸ Lokman, 31/17-18.

⁸⁹ Sâd, 38/24-25.

⁹⁰ *Nesâî*, İftitâh, 48 (II/159).

⁹¹ *Buhârî*, Enbiyâ, 38 (IV/134); Teheccüd, 7 (II/44); *Müslim*, Sıyâm, 188-201 (I/816-8); *Nesâî*, Sıyâm, 69 (III/ 214-5); *İbn Mâce*, Sıyâm, 31 (I/546); *Dârimî*, Savm, 42 (s.416); *Ahmed b. Hanbel*, II/160, 206.

Aynı şekilde Hz. Peygamber'den nakledilen bir rivayete göre, Hz. Süleyman bir dua esnasında, Mescid-i Aksâ'ya yalnızca namaz kılmak için gelen kimse-lerin bağışlanarak analarından doğduğu gün gibi günahsız olarak yurtlarına döndürülmelerini istemişti.⁹² Bir başka rivayete göre de, Hz. Süleyman'ın annesi, ona geceleyn çok uyumamasını tavsiye ederek (ve gecenin bir kısmını ibadetle geçirmesini ima ederek) geceleyn çok uyumanın insanı kıyamet günü fakir bırakacağını söylemişti.⁹³ Bu rivayetler Hz. Süleyman'ın da namaz ibadetiyle yükümlü olduğunu ve Mescid-i Aksâ'da namaz kıldığını göstermektedir.

Kuran, Hz. Zekeriyâ ve Meryem'in de mabette namaz kıldıklarını bildirmektedir.⁹⁴ Rivayete göre, Hz. Meryem, ayakları şişinceye kadar namazda kıyama durur⁹⁵ ve her gece namaz kılmak için guslelerdi.⁹⁶ Kuran'ın bildirdiğine göre, Hz. İsa'ya da namaz kılması emredilmişti:

“(Çocuk yani İsa dedi ki): ‘Ben Allah'ın kuluyum, (O) bana Kitap verdi, beni peygamber yaptı. Beni bulunduğu her yerde insanlara yararlı kıldı. Sağ olduğum sürece bana *namaz kılmayı, zekat vermeyi emretti!*”⁹⁷

Kurtubî'nin de belirttiği gibi bu ayet, namaz kılmak, zekat vermek ve ana-babaya iyilik etmek gibi ibadetlerin geçmiş ümmetlere de farz kılındığını göstermektedir.⁹⁸ Hadis kaynaklarında geçtiğine göre, Cebrail @, Ka'be'nin yanında Hz. Peygamber'e imam olarak beş vakit namaz kıldırması ve: “Ey Muhammed, Senden önceki peygamberlerin (namaz) vakti budur” demişti.⁹⁹ İbnü'l-Arabî, bu hadisi yorumlarken, bu vakitlerde kılınan namazların daha önceki peygambere de farz kılındığını belirtmektedir.¹⁰⁰

Namazın geçmiş şeriatlarda da farz kılındığı hakkında Kuran ve hadislerde geçen bu ifadeler, Batılı araştırmacılarca da doğrulanmaktadır. M. Rodinson, namazın Hıristiyanlıkta da mevcut olduğunu, özellikle Doğu Hıristiyanları'nın bunu uyguladıklarını ve bu ibadete '*salât*' adını verdiklerini ve İslam'daki namazın da onlardan esinlenerek tanzim edildiğini ileri sürmektedir.¹⁰¹ F. Buhl da, Hz. Muhammed'in @ gece ibadetini Hıristiyanlardan, orta namazını (*es-salâtu'l-vustâ'ı*) da Yahudilerden aldığı iddia etmektedir.¹⁰² Gerek Rodinson'un, gerekse Buhl'un İslam'daki namazın menşei konusundaki iddiaları her ne kadar asılsız olsa da, namazın diğer milletlerde de uygulandığını tespit açısından oldukça dikkat çekicidir. A.J. Wensinck ise, '*salât*' kelimesinin daha önceki dillerde de yer aldığını belirterek namazla, Yahudi ve Hıristiyanların dinî ayinleri arasında bir takım ben-

⁹² *İbn Mâce*, İkametü's-Salât, 196 (I/451-2); *Ahmed b. Hanbel*, VI/120, 122.

⁹³ *İbn Mâce*, İkametü's-Salât, 174 (I/422).

⁹⁴ Al-i İmrân, 3/38-39, 42-43; İbn Kesîr, *Tefsîr.*, I/341.

⁹⁵ Kurtubî, *Câmi*, IV/54-5; İbn Kesîr, *Tefsîr.*, I/343.

⁹⁶ İbn Kesîr, *Tefsîr.*, I/343.

⁹⁷ Meryem, 19/30-31.

⁹⁸ Kurtubî, *Câmi*, XI/70.

⁹⁹ *Tirmizî*, Salât, 1 (I/279-80); *Ebû Davud*, Salât, 2 (I/278); *Ahmed b. Hanbel*, I/333-4.

¹⁰⁰ Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-Ahvezî bi Şerhi Sahîhi't-Tirmizî*, I/257.

¹⁰¹ M. Rodinson, *Hız. Muhammed*, s.143.

¹⁰² F. Buhl, *Das Leben Muhammeds*, s.314-5; "*Muhammed*" md., *İ.A.*, s.462.

zerlikler olduğundan bahseder.¹⁰³ Ayrıca Cahiliye dönemi Arapları arasında da namaz ibadeti şeklinde bir uygulamanın varlığından söz edilmektedir. Rivayete göre, Ebû Zerr'in Cahiliye döneminde üç yıl kadar, Kuss b. Sâide'nin de bir müddet aynı şekilde namaz kıldığı belirtilmektedir.¹⁰⁴

Görüldüğü gibi bu tespitler, namazın İslam şeriatında olduğu gibi daha önceki şeriatlarda da emredildiği şeklindeki anlayışı açıkça doğrulamaktadır. Fakat namaz ibadetinin geçmiş milletlerde nasıl uygulandığına dair fazla bir malumata sahip değiliz. Bununla birlikte İslamî kaynaklar, namaz ibadetinin çok önceden beri uygulanmakta olan, köklü bir ibadet tarzı olduğunu açıkça kabul etmektedir.

c) Kible:

İbadet maksadıyla kutsal sayılan bir yöne ya da mekana doğru yönelmek, insanlık tarihi kadar eski bir tarihî geçmişe sahiptir. Hatta kible geleneğinin, insanlık tarihi boyunca var olduğunu bile söyleyebiliriz.¹⁰⁵ Ancak Kuran'ın ve sahih hadislerin kesin olarak bildirdiğine göre, bu gün Müslümanların namaz ibadeti için yöneldikleri Ka'be, kible mahalli olmak üzere Hz. İbrahim ile oğlu Hz. İsmail tarafından inşa edilmiştir. Kuran bundan şöyle bahsetmektedir:

“Biz Beyt'i (Kabe'yi) insanlara sevap kazanılacak bir toplantı ve güven yeri yaptık. Siz de İbrahim'in makamından bir namaz yeri edinin (orada namaz kılın). İbrahim ve İsmail'e: 'Tavaf edenler, ibadete kapananlar, rüku ve secde edenler için Ev'imî temizleyin!' diye emretmiştik...İbrahim, İsmail'le beraber Ev'in temellerini yükseltiyor: 'Rabbi'imiz, bizden kabul buyur, şüphesiz sen işitensin, bilensin' (diye dua ediyorlardı).”¹⁰⁶

“Doğrusu insanlara (ma'bed olarak) ilk kurulan ev, Mekke'de olandır. Alemlere uğur, hareket ve hidayet kaynağı olarak kurulmuştur. Onda apaçık ayetler var, İbrahim'in makamı var...”¹⁰⁷

Hz. İbrahim'in Ka'be'yi inşa edişi, Buhârî'nin naklettiği bir rivayette uzun bir şekilde anlatılmaktadır. Buna göre Hz. İbrahim, karısı Hacer ve oğlu İsmail ile birlikte meskun bir mahal olan Mekke'ye gelir. İlahî emir gereği oğlu ve karısını Ka'benin bulunduğu yere bırakır ve geldiği yere geri döner. Zaman zaman gelip onları ziyaret etmektedir. Hz. İsmail otuz yaşına geldiğinde, babası İbrahim, Allah'ın kendisine bir mabed yapmasını emrettiğini söyler ve ondan kendisine yardımcı

¹⁰³ A.J.Wensinck. “Salât” md., *İ.A.*, s.112. Müsteşriklerin bu konudaki yaklaşımları hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Adetleri*, s.50-1.

¹⁰⁴ *Müslim*, Fedâilü's-Sahâbe, 132 (IV/1920): Muhammed İbn Habîb, *Kitâbu'l-Muhabber*, s.171-2; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, IV/220; Şah Velîyullah ed-Dihlevî, *Huccetullahi'l-Bâlîğa*, I/124-5.

¹⁰⁵ Dihlevî, *Huccetullah*, I/550. Bazı tarihî kaynaklara göre, Hz. Adem, yer yüzüne gönderilmesiyle birlikte Ka'be'yi de inşa etmiştir (Bkz. Ezrakî, *Ahbârü Mekke*, s.37; İbn İshâk, *Sîre*, s.72; Kurtubî, *Câmi*, IV/89). Ancak bu rivayett, İslam alimlerinde yaygın kabul edilmiştir (bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, I/164. 362; Kamil Miras, *Tecrid-i Sarîh Terc.*, VI/13).

¹⁰⁶ Bakara, 2/125-127.

¹⁰⁷ Al-i İmrân, 3/96-97; ayrıca bkz. Hacc, 22/26.

olmasını ister. Ve birlikte Ka'be'yi inşa ederler.¹⁰⁸ İbn Kesîr'in de belirttiği gibi, bu rivayetler, Ka'benin menşeinin Hz. İbrahim'e kadar dayandığını açıkça göstermektedir.¹⁰⁹ Dolayısıyla Hz. İbrahim'in ibadet esnasında Ka'be'ye doğru yöneldiğini söylemek mümkündür.

Samî kavimleri tarih boyunca ibadet ve dua esnasında belli bir yöne, özellikle de doğuya doğru yönelirlerdi.¹¹⁰ Nitekim İsrail oğullarının da ibadetlerinde Doğu'ya (Misrah'a) yani Kudüs'e doğru yöneldikleri bilinmektedir.¹¹¹ Yahudi dinî literatüründe yer alan bazı metinler ibadet esnasında kibleye doğru yönelmek gerektiğine işaret etmektedir.¹¹² Ayrıca Danyal'ın @ da günde üç defa Kudüs'e doğru dua ettiği nakledilmektedir.¹¹³

Tarihî kaynaklar da, Hz. İbrahim ve oğlu İsmail'in yöneldiği Ka'be'nin, Kudüs'ten daha önce inşa edildiğine işaret etmektedir. Nitekim Hz. Peygamberden nakledilen bir rivayete göre Ka'be, Mescid-i Aksâ'dan önce inşa edilmiştir.¹¹⁴ Bununla birlikte Hz. Peygamber'in kible konusundaki tutumu, bu konuda çeşitli yorumların yapılmasına neden olmuştur. Rivayete göre, Hz. Peygamber Mekke'de iken ya sadece Ka'be'ye doğru yöneliyor,¹¹⁵ ya da Ka'be'yi yanına alarak Mescid-i Aksâ'ya doğru yöneliyordu.¹¹⁶ Ancak Medine'ye hicret ettiği zaman 16 ya da 17 ay boyunca yalnızca Mescid-i Aksâ'ya doğru yönelmişti. Özellikle Yahudilerin İslam'a karşı olan muhalefetleri arttıkça, Hz. Peygamber, kiblenin Kudüs'ten Ka'be'ye doğru çevrilmesini arzuluyordu¹¹⁷. Kuran'ın da ifade ettiği gibi, çok geçmeden Ka'be'ye doğru yönelmesi emredildi:

..Biz. Peygamber'e uyanı, ökçesi üzerinde geriye dönenden ayırılım diye, eskiden yöneldiğin Ka'be'yi kible yaptık...(Ey Muhammed), biz senin yüzünün göe doğru çevrilip durduğunu (gökten haber beklediğini) görüyoruz.

¹⁰⁸ *Buhârî*, Enbiyâ, 9 (I/113); İbn Hacer. *Fethu'l-Bârî*, VI/456-9; Kastalânî. *İrşâdu's-Sârî*, VII/ 335-6.

¹⁰⁹ İbn Kesîr. *Tefsîr*, I/164, 362; ayrıca bkz. T.Koçyiğit-İ.Cerrahoğlu. *Kuran-ı Kerim Meal ve Tefsiri*, I/230; Ateş. *Yüce Kuran'ın Çağdaş Tefsiri*, I/235; Muhammed Hamidullah. *İslam Peygamberi*, I/30. II/797.

¹¹⁰ Wensinck. "Kible" md.. *İ.A.*, s.666.

¹¹¹ Hayrullah Örs. *Musa ve Yahudilik*, s.402. 406; Ekrem Sarıkcıoğlu. *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, s.201; Wensinck. "Kible" md.. s.666.

¹¹² I.Krallar, 8/44-45.

¹¹³ Daniel, 6/10.

¹¹⁴ *Buhârî*, Enbiyâ, 10 (I/117). 40 (I/136); *Müslim*, Mesâcid, 2 (I/370).

¹¹⁵ Kurtubî. *Câmî*, II/102; İbn Hacer. *Fethu'l-Bârî*, I/599; Kastalânî. *İrşâdu's-Sârî*, II/68-9; M.Seyyid et-Tantâvî. *Benû İsrâîl fi'l-Kur'ân ve's-Sünne*, s. 161.

¹¹⁶ *Ahmed b.Hanbel*, I/325; İbn Sa'd. *Tabakât*, I/243; İbn Kesîr. *Tefsîr*, I/180; Nüreddin el-Heysemî. *Mecme'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid*, II/15; Hz.Peygamber'in Mekke'de iken hangi yöne doğru yöneldiği konusundaki görüş ayrılıkları ve değerlendirmeler için bkz. Wensinck. "Kible" md.. VI/666-7.

¹¹⁷ *Buhârî*, İmân, 30 (I/15); *Tefsîr*. sûre 2, 11 (V/151); Ahbârul-Ahâd, 1 (VIII/134); *Müslim*, Mesâcid, 11-15 (I/374-5); *Ebû Davud*, Salât, 28 (I/348); *Tirmizî*, Salât, 255 (I/169-70); *Tefsîr*, 3 (V/207); *Nesâî*, Kible, 1 (II/60-1); *İbn Mâce*, İkâmetü's-Salât, 56 (I/322-3); *Muvatta'*. Kible, 7 (I/196); İbn Sa'd. *Tabakât*, I/ 241-2.

(Merak etme) elbette seni, hoşlanacağın bir kibleye döndüreceğiz. (Bundan böyle) yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir..."¹¹⁸

Hz.Peygamber'in belli bir müddet Kudüs'e doğru yöneldikten sonra, Ka'be'yi kible edinmesi, ayette de belirtildiği gibi,¹¹⁹ Yahudi toplumunun tepkisine neden olmuş ve onun bu tavrı, daha önceki peygamberlerin kiblesini redde yönelik, kabulü imkansız bir tavır olarak görülmüştü.¹²⁰ Kuran, onların bu tepkisinin peygamberlerin atası Hz.İbrahim'in kible konusundaki tutumuyla bağdaşmadığını belirtilerek bunun, "Peygamber'e uyanla, ökçesi üzere dönenleri birbirinden ayırmaya" yönelik bir imtihan olduğunu ve işte bu nedenle Peygamber'in @ onların kiblesine uymaması gerektiğini vurgulamaktadır¹²¹.

Hz.Peygamber'in bu tutumu, bazı müsteşriklerce, onun Yahudiler tarafından Medine'de hayal kırıklığına uğratılmasının bir sonucu olarak değerlendirilmiş ve bir ibadet yönü (kible) olarak Kudüs'ü terk edip Ka'be'ye doğru yönelmenin dinin millileştirilmesi/ Araplaştırılması yönünde atılmış önemli bir adım olduğu iddia edilmiştir.¹²²

Fazlur Rahman'ın da belirttiği gibi, Hz.Peygamber'in, Medine'ye hicretten sonra çok geçmeden Yahudilerle dinî ve siyasî yönden çatışmaya girdiği tarihî bir vakıadır. Ancak Batılı araştırmacıların bu konularda Yahudilerle olan ilişkileri ve gelişmeleri olduğundan daha fazla abarttıkları ve sebeple sonucu yeterince birbirinden ayıramadıkları görülmektedir. Nitekim onların, Hz.Peygamber'in Medine'ye hicretten sonra sırf onların gönlünü kazanmak için Kudüs'ü kible edinmiş olduğu iddiası gerçeği yansıtmamaktadır. Kiblenin Mekke'de iken Kudüs olarak belirlenmiş olması, büyük bir ihtimalle Mekke'de baskı altında bulunan Müslümanların namazlarını açıkça eda edemedikleri ve Ka'be'ye giremedikleri bir sırada uygulamaya konulmuş olmalıdır. Ayrıca Medineliler de dahil, bütün Arapların kutsal beldesi ve dinî faaliyet merkezi Kudüs değil, Mekke'dir. O halde Mekke'de Kudüs adına yapılan değişikliğin esas amacı, Müslümanlarla müşrikler arasındaki ayrımı belirlemektir.¹²³ Şayet Hz.Peygamber Kudüs'ü devamlı kible yapmayı düşünmüş olsaydı, dinî anlamda Kudüs'ü Yahudilikten ayırmak suretiyle bunu yapabilirdi. Nitekim Hz.İbrahim'in ve diğer peygamberlerin Yahudi ve Hıristiyan olmadıkları vurgulanmak suretiyle bu yola başvurulmuştu.¹²⁴

¹¹⁸ Bakara, 2/143-144.

¹¹⁹ Bakara, 2/142.

¹²⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-Me'âd*, III/67; Tantâvî, *Benû İsrâîl*, s.160.

¹²¹ Bakara, 2/136-145; İbn Kayyim, *a.g.e.*, III/68.

¹²² J. Wellhausen, *Das Arabische Reich und Sein Sturz*, s.13; Buhl, *Das Leben Muhammads*, s.217; "Muhammed" md., s.462-3; Wensinck, *a.g.md.*, VI/667; Sarıçioğlu, *"Batı Dinler Tarihinde İslam"*, *Uluslararası İslam Araştırmaları Sempozyumu*, s.223-4. Watt ise, siyasî bir tavır olarak gördüğü kible değişimini, her ne kadar Yahudilerle ilişkilerin kesildiği bir dönüm noktası olarak değerlendirmiş olsa da, başlangıçta Kudüs'e doğru yönelme olayında etkin faktörün Yahudi unsuru olarak görülemeyeceği kanaatini taşımaktadır, bkz. *Muhammed at Medina*, s. 119, 199.

¹²³ Derveze, *Sıretü'r-Resûl*, II/152; Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s.84.

¹²⁴ Al-i İmrân, 3/67; Bakara, 2/135-36; Fazlur Rahman, *İslam*, s.26-7

Kuran'da Ka'be'nin, Hz. İbrahim ve İsmail tarafından inşa edilmiş, temiz ve güvenli bir yer olduğunun vurgulanması,¹²⁵ gücü yeten kimselere orayı ziyaretin bir ibadet olarak farz kılınması¹²⁶ ve Mescid-i Aksâ'ya nispetle daha eski ve köklü bir tarihî geçmişe sahip olması,¹²⁷ Mescid-i Haram'ın kible konusundaki önceliğine açıkça işaret etmektedir. Hz. İbrahim'le birlikte önemli bir dinî niteliğe kavuşmuş olan Ka'be'nin kible olarak kabul edilmesi de, İbrahîmî geleneğe olan bağlılığın açık bir sembolü sayılmalıdır. Başlangıçta Kudüs'ün ilk kible olarak benimsenmesi ise, buranın geçmiş şeriatlarda olduğu gibi İslam şeriatında da önemli bir kutsal belde olarak görülmesi temeline dayanmaktadır.

d) Cuma Günü:

Câhiliye dönemi Arapları, daha önceleri *cum'a* kelimesi yerine Aramî kökenli olan ve Süryanice'de 'rahmet' anlamına geldiği belirtilen *arûbe* kelimesini kullanırlardı.¹²⁸ *Arûbe*, Yahudilerin *cumartesi*'ne hazırlık yaptıkları ve bu nedenle Medine'de sabahtan öğleye kadar pazar kurdukları bir gündü. *Arûbe* yerine *cum'a* deyiminin ne zaman kullanıldığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazıları, Kureyş'in atalarından Ka'b b. Lüeyy'in kavmini toplayarak kendilerine nasihat ettiği arûbe günü için "toplama günü" anlamına gelmek üzere *cum'a* denildiğini ileri sürerken, bazıları da, hicretten sonra Medinelî Müslümanların bir araya gelecek, Yahudilerin ve Hıristiyanların haftada bir kez toplandıkları özel günlerine (*yevmü's-sebt ve yevmü'l-ahad*) nazire olmasını istedikleri için arûbe gününde toplandıkları ve bu güne "toplantı ve ibadet günü" anlamında *cum'a* dediklerini belirtirler.¹²⁹

Cum'a ve *arûbe* hakkında nakledilen bu bilgiler, her iki kavramın da İslam öncesi dönemde kullanıldığını göstermektedir. Bununla birlikte Kuran'da *cum'a* adının verildiği süre ve "Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında hemen namaza gidin ve alış-verişi bırakın..."¹³⁰ mealindeki ayet, cumanın ancak İslam'la yerleştiğini ve ancak İslamî dönemde gerekli önemi kazandığını göstermektedir.

Konuyla ilgili hadislerden anlaşıldığına göre, *cuma*, haftalık bir ibadet günü olarak daha önce Yahudi ve Hıristiyanlar için tayin ve takdir edilmiş, fakat onlar bu konuda ihtilafa düşerek Yahudiler *cumartesi*'yi Hıristiyanlar da *pazar*'ı haftalık toplantı günü olarak benimsemişler; bunun üzerine yüce Allah da *cuma* gününü Müslümanlar için bir bayram ve toplantı günü olarak tayin etmiştir.¹³¹

¹²⁵ Bakara. 2/125-129; Hacc. 22/26-27; Al-i İmrân. 3/96-97; Mâide. 5/97.

¹²⁶ Al-i İmrân. 3/97.

¹²⁷ *Buhârî*, Enbiyâ. 10 (I/117). 40 (I/136); *Müslim*, Mesâcid. 2 (I/370).

¹²⁸ İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*, IV/2868; Kurtubî. *Câmi*, XVIII/64; İbn Kesîr. *Tefsîr*, IV/365; İbn Hacer. *Fethu'l-Bârî*, II/411; Ahmed Naîm. *Tecriid-i Sarih Terc.*, III/4.

¹²⁹ Kurtubî. *Câmi*, XVIII/64; İbn Kesîr. *Tefsîr*, IV/365; İbn Hacer. *Fethu'l-Bârî*, II/411; Ahmed Naîm. *Tecriid-i Sarih Terc.*, III/4; Tahir M. Olgun. *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, s.41.

¹³⁰ Cum'a. 62/9.

¹³¹ *Buhârî*, Cuma. 1 (I/211-2); Enbiyâ. 54 (IV/153); *Müslim*, Cuma. 19-22 (II/586); *Nesâî*, Cuma. 1 (III/86); *İbn Mâce*, İkâmetü's-Salât. 78 (I/344); İbn Kayyim, *Zâdu'l-Me'âd*, I/365; Kurtubî. *Câmi*, XI/131; İbn Kesîr. *Tefsîr*, II/572.

Kuran, Yahudilerin cumartesi konusundaki ihtilaflarına açıkça işaret etmektedir:

“Cumartesi (gününe saygı, onu yalnız ibadet günü yapmak), onda ayrılığa düşen (Yahudi)lere (farz) kılındı. Rabb'in elbette ayrılığa düştükleri şey hakkında kıyamet günü aralarında hükmünü verecektir.”¹³²

Müfessirlerin yaptığı açıklamaya göre, yüce Allah, Yahudilere cumayı haftalık ibadet günü olarak farz kılınca, onlar hemen Musa'ya@ gelerek Allah'ın cumartesi günü bir şey yaratmadığını ve o gün boş kaldığını belirterek cumartesiyi kendilerine mübarek bir gün olarak tahsis etmesini istemişler; bunun üzerine Musa @ da o günü onlara tahsis etmişti.¹³³

İslam'da haftalık toplu ibadet günü olarak tayin edilen cuma gününün, Hz. Peygamber tarafından en hayırlı gün olduğu, zira Hz. Âdem'in o gün yaratılıp cennete o gün girdiği, o gün cennetten çıkarıldığı ve kıyametin de ancak o gün kopacağı belirtilerek günün önemine açıkça işaret edilmiştir.¹³⁴ Ayrıca cumanın bir bayram günü olduğu,¹³⁵ Allah'ın cennette cuma gününe rastlayan ve 'yevmü'l-mezîd' denilen bir günde kendisini ziyaret etme fırsatı vereceği¹³⁶ ve bu günde duaların kabul edileceği bir anın bulunduğu¹³⁷ hadislerde açıkça bildirilmiştir.

Bu bilgiler, yüce Allah'ın her millet için haftanın belli bir gününü toplantı ve ibadet günü olarak tayin ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla Cuma gününü de, Müslümanlara tahsis edilmiş İbrahimî geleneğin bir uzantısı olarak değerlendirmek mümkündür. Ancak Batılı bazı araştırmacılar, kible konusunda olduğu gibi, cuma gününün seçimi konusunda da Yahudi etkisinin önemli bir payı olduğunu savunurlar.¹³⁸ Hz. Peygamber'in Yahudilikteki cumartesi geleneği yerine cumayı tercih etmesini, dinin millileştirilmesi yönünde atılmış önemli bir adım olarak görürler.¹³⁹

Doğrusu, Müsteşriklerin bu iddiası da gerçeği yansıtmamaktadır. Zira Hz. Muhammed'in @ getirdiği din, kendisine ve aynı zamanda bütün peygamberlere indirilen mesajların özünü (tevhidi) içermektedir. O'nun: “Yahudilerin ibadetlerine hazırlık yaptıkları günde Cuma namazı kılın!”¹⁴⁰ buyurmuş olması, o günün Yahudi geleneğiyle ilişkilendirilmesi değil, İbrahimî geleneğe uygun olarak belirlenmesi amacını taşımaktadır. O halde bu tespiti, sıradan bir taklid ya da dini millileştirme

¹³² Nahl. 16/124.

¹³³ Taberî. *Câmi'u'l-Beyân.*, XIV/193; Kurtubî. *Câmi.*, X/131; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî.*, II/411; Kastalânî. *İrşâdu's-Sârî.*, II/611; Muhyiddîn en-Nevevî, *Sahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî.*, VI/143; Ahmed Naîm. *Tecrid-i Sarîh Terc.*, III/4.

¹³⁴ *Müslim.*, Cuma. 18 (II/585); *Ebû Davud.*, Salât. 207 (I/634-5); *Tirmizî.*, Cuma. 1-2 (II/359); *Nesâî.*, Cuma. 4-5 (III/91-2); *İbn Mâce.*, İnkâmetü's-Salât. 79 (I/344); *Muvatta'.*, Cuma. 16 (I/108) *Ahmed b. Hanbel.*, II/272. 327. III/430. IV/8; el-Hâkim en-Nisâbüfî. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn.*, I/277-9; İbnü'l-Cevzî. *Zâdu'l-Meâd.*, I/366-8.

¹³⁵ Ebû Bekr el-Beyhakî. *es-Sünenü'l-Kübrâ.*, III/243; İbn Kayyım, *Zâdu'l-Meâd.*, I/369.

¹³⁶ İbn Kayyım, *Zâdu'l-Meâd.*, I/369-70; Heysemî. *Mecme'u'z-Zevâid.*, II/163-4.

¹³⁷ *Buhârî.*, Cuma. 37 (I/224); Talâk. 24 (VI/175); Da'vât. 61 (VII/166); *Müslim.*, Cuma. 13 (II/583-4); *Muvatta'.*, Cuma. 15 (I/108); *Nesâî.*, Cuma. 45 (III/115-6).

¹³⁸ Watt. *Muhammad at Medîna.*, s.198; Hz. Muhammed, s.104-5.

¹³⁹ Buhl. *Das Leben Muhammeds.*, s.214; Wellhausen. *Das Arabische Reich.*, s.12.

¹⁴⁰ İbn Sa'd. *Tabakât.*, III/118.

temayülü olarak değil, İbrahîmî geleneğin bir uzantısı olarak görmek gerekir.

e) *Oruç İbadeti:*

Allah'a ta'zim kastıyla belli bir süre içerisinde yemek, içmek ve cinsel ilişkide bulunmak gibi bazı fiillerden kaçınmak anlamına gelen *oruç (savm) ibadeti-* nin¹⁴¹, daha önceki toplumlara emredildiği Kuran'da açıkça ifade edilmektedir:

“Ey iman edenler, *oruç*, sizden öncekilere farz kılındığı gibi (günahlardan) korunmanız için size de sayılı günlerde farz kılındı...”¹⁴²

Buna göre, oruç ibadetinin çok eski ve köklü bir ritüel olduğu ve eskiden beri Allah'a yaklaşma vasıtası olarak tanındığı anlaşılmaktadır. O halde oruç, sayısı, şekli ve zamanı milletlere göre farklılık arz etse de, belli bir toplum ya da risâlete has özel bir ibadet türü değil, genel ve köklü bir ilahî kanundur.¹⁴³ Nitekim Hz.Meryem'in “Ben Rahman'a oruç adadım: bu gün hiç kimseyle konuşmayacağım”¹⁴⁴ diye seslenmesi, onun yaşadığı toplumda, *susma (sumt) orucu*'nun meşrû olduğunu göstermektedir.¹⁴⁵ Ayrıca Nuh'un @ bayram günlerinin dışında bütün yılı oruçlu geçirdiği,¹⁴⁶ Hz.Davud'un da gün aşırı oruç tuttuğu bildirilmektedir.¹⁴⁷

Yahudilikte emredilen oruç,¹⁴⁸ bazen nefsi kırma, bazen cefa vasıtası, bazen de Tanrıya yaklaşma vesilesi olarak kabul edilmiştir.¹⁴⁹ Yahudiler tarih boyunca, başlarına bir belâ geldiği, Tanrının kendilerine gazap ettiğine inandıkları, kıtlık, yoksulluk ve vebâ gibi felaketler kendilerini tehdit ettiğinde ya da bir kâhin kendini ilhâma hazırladığında oruca başvururlardı.¹⁵⁰ Oruç, Hıristiyanlıkta da kilisenin üçüncü emri olarak benimsenmiş bir ritüeldir. Ancak daha çok perhiz gibi mütalaa edilmiştir: maksat, vücuda belirli zamanlarda eziyet etmek, nefsanî arzularını kırmak, işlenmiş bazı günahların cezasını bu dünyada çekmektir.¹⁵¹ İncillerde Hz. İsa'nın oruç tuttuğu ve nasıl tutulması gerektiğine dair bazı açıklamalarda bulunduğu nakledilmektedir.¹⁵²

Günümüz Yahudilik ve Hıristiyanlığında uygulanmakta olan oruç ibadeti- nin, dinin bir çok hükmü gibi değişikliğe uğradığı ve peygamberlerden kalma saflığını koruyamadığı anlaşılmaktadır. Zira Yahudiler, çeşitli siyasî ve tarihî olaylara

¹⁴¹ Râgıb, *Müfredât*, s.428; el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, s.141; Yazır, *Hak Dini*, I/516.

¹⁴² Bakara, 2/183-184.

¹⁴³ Mahmûd Şeltût, *el-İslâm, Akîde ve Şer'at*, s.107; Yazır, *Hak Dini*, I/515-6.

¹⁴⁴ Meryem, 19/26.

¹⁴⁵ Kurtubî, *Câmi.*, XI/67. Günümüz Yahudiliğinde de *sukût orucu* diye bilinen bir oruç vardır ki, buna göre, nefsi terbiye amacıyla oruca niyet eden kimse, sabahtan akşama kadar hiç konuşmayıp susmak zorundadır, bkz. G.Tümer- A.Küçük, *Dinler Tarihi*, s.231.

¹⁴⁶ *İbn Mâce*, Sıyâm, 32 (I/547).

¹⁴⁷ *Buhârî*, Savm, 55-9 (II/245-6); Enbiyâ, 38 (IV/134); *Müslim*, Sıyâm, 182-6 (III/812-8); *Tirmizî*, (III/140-1) *Nesaî*, Sıyâm, 76-9 (198-214); *İbn Mâce*, (I/546); *Ahmed b. Hanbel*, II/189, 194-5; Olgun, *İbadet Tarihi*, s.112.

¹⁴⁸ Çıkış, 34/18.

¹⁴⁹ Mezmurlar, 35/13, 69/10, 109/24; Daniel, 9/3.

¹⁵⁰ Tümer- Küçük, *Dinler Tarihi*, s.456; Olgun, *İbadet Tarihi*, s.104.

¹⁵¹ Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s.456.

¹⁵² Matta, 6/16-8, 9/14-7; Markos, 2/18-22; Luka, 5/33-8.

binaen bazen kendi arzu ve istekleri doğrultusunda oruç ihdas etmişler, bazen de mevcut oruç ibadetinin gününü azaltmak suretiyle değişiklik yapmışlardır. Hıristiyanlar da, orucun şeklini değiştirip perhiz haline sokmuşlar ve gününü artırma yoluna gitmişlerdir.¹⁵³

Oruç konusunda Hz.Peygamber ile geçmiş şeriatlar arasındaki ilişkiler daha çok *aşûrâ orucu* hakkında yoğunlaşmaktadır. Aşûrâ'nın menşei hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazılarına göre aşûrâ, Hz. Musa ve kavminin Firavn'un zulmünden kurtuldukları günün anısına, oruçlu geçirmekle mükellef oldukları bir gündür. Rivayete göre, Hz. Peygamber Medine'ye geldiğinde Yahudilerin aşûrâ günü oruç tuttuklarını görmüş ve bunu niçin yaptıklarını sormuştu. Bunun üzerine Yahudiler de; "Bu gün, Allah'ın İsrâil oğullarını düşmanlarından kurtardığı iyi bir gündür. Musa Peygamber de bu gün oruç tutmuştur" demişlerdi. Resûlullah @: "O halde biz Musa'ya sizden daha lâyiğiz" diyerek o günü oruçlu geçirmiş ve ashabına da bu orucu tutmalarını emretmişti.¹⁵⁴

Bazılarına göre ise aşûrâ, Hz.Nuh'tan itibaren bütün Samî dinlerinde mevcut olan ve Câhiliye devri Arapları arasında da Hz.İbrahim'den beri oruç tutulan bir gündür. Bu son görüş Hz.Aişe'nin şu rivayetine dayanmaktadır:

"Aşûrâ, Kureyş'in Câhiliye devrinde oruç tuttuğu bir gündü. Resûlullah @ da bu güne riayet ediyordu. Medine'ye hicret edince de bu oruca devam etmiş ve ashabına da emretmişti. Fakat Ramazan orucu farz kılınınca, kendisi aşûrâ gününde oruç tutmayı bırakmış, o günden sonra Müslümanlar arasında dileyen bu orucu tutmuş, dileyen de terk etmiştir."¹⁵⁵

Bu da gösteriyor ki, esasen Hz.Nuh'dan itibaren bütün Samî dinlerde kutsal sayılan aşûrâ gününde oruç tutmak Yahudilere de emredilmişti. Onlar, yedinci ay olan Tışrin'in 15. gününe rastlayan aşûrâyı bayram telakki ederek, bir takım merasimler icra ederler ve bir yıllık günahlardan temizlenmek maksadıyla oruç tutarlardı. Bu oruç Yahudilikte, 'Çardaklar' anlamına gelen meşhur '*Sukkot*' orucudur.¹⁵⁶ Sukkot, İsrail Oğullarının Mısır'dan çıktıktan sonra çölü geçişleri sırasında Tanrının kendileriyle birlikte olduğunun anısına düzenlenen bir sevinç ve ibadet günüdür.¹⁵⁷

Hz.Aişe'nin naklettiği bu rivayetten; Aşûrâ'nın Câhiliye devri Araplarınca kutsal sayıldığı açıkça anlaşılmakta ve Hz.Aişe'den nakledilen ve Arapların aşûrâ günü Ka'be'nin örtülerini değiştirdikleri anlatılan bir başka rivayet de bunu doğru-

¹⁵³ Kurtubî. *Câmi*, XI/67; Yazır, *Hak Dini*, I/516-7: Ateş, *Yüce Kuran'ın Çağdaş Tefsiri*, I/300.

¹⁵⁴ *Buhârî*, Savm. 68 (II/251); Enbiyâ, 24 (IV/126); *Müslim*, Sıyâm, 127-30 (II/796); *Ebû Davud*, Savm. 64 (II/818); *İbn Mâce*, Sıyâm, 4 (I/552-3); İbn Kayyim, *Zâdu'l-Meâd*, II/66; Heysemî. *Mecme'u'z-Zevâid*, III/187-91.

¹⁵⁵ *Buhârî*. Savm. 1 (II/226). 68 (II/250); *Müslim*, Sıyâm, 113-21 (II/792-3); *Ebû Davud*. Savm. 64 (II/817); *Tirmizî*, Savm. 49 (III/127); *Muvatta'*, Sıyâm, 33 (I/299); *Ahmed b. Hanbel*, II/57. 143. VI/29-30; İbn Kayyim, *Zâdu'l-Meâd*, II/70.

¹⁵⁶ Çıkış, 35/22; Tesniye, 16/13-17.

¹⁵⁷ Sarıçoğlu. *Dinler Tarihi*, s.201; Örs. *Musa ve Yahudilik*, s.418-9.

lamaktadır.¹⁵⁸ Arapların, aşûrâ günü doğduğu rivayet edilen¹⁵⁹ ve Ka'be'yi inşa etmiş olan ataları İbrahim'in @ hatırasına hürmeten bu günü önemli saymaları uzak bir ihtimal değildir.¹⁶⁰ Hz.Musa ile İsrail oğullarının Firavn'un elinden aşûrâ günü kurtulduklarını ve Hz.Nuh'un gemisinin Cûdî dağına aynı gün oturduğunu söyleyen Yahudileri Hz.Peygamber'in tekdiz etmemesi ve hatta "Biz Musa'ya sizden daha lâyiğiz" diyerek bu günde oruç tutmayı emretmesi,¹⁶¹ Aşûrâ'nın Nuh'dan @ itibaren semâvî dinlerde önemli bir yer işgal ettiğine işaret etmektedir.¹⁶²

Müsteşriklere göre, Aşûrâ ve Ramazan orucu, İslamî ibadetlerdeki yabancı unsurların en belirgin göstergesi sayılır. Caetani, aşûrâ orucunun Yahudi kaynaklı olduğunu ve Hz.Peygamber'in Yahudilerle aralarının bozulması üzerine bunu terkedip Ramazan orucunu farz kıldığını açıkça dile getirmektedir.¹⁶³ Buhl da, aşûrâ orucunu ibadetlerde Yahudileri taklidin ve onlara olan bağımlılığın bir uzantısı olarak görmektedir.¹⁶⁴ Watt ise, daha ihtiyatlıdır; ona göre, en azından Medinelî Ensâr, Yahudilerle bozuşmadan önce onların 'Keffâret orucu(Yôm Kippur)'u tutmuşlar; ancak bunun yerine 624 Şubat ya da Mart'ında Ramazan orucu farz kılınmıştır.¹⁶⁵

Görüldüğü gibi Müsteşriklerin bu iddiaları da, diğerlerinden farklı değildir. Zira daha önce de belirtildiği gibi, İbrahîmî geleneğe dayalı aşûrâ orucunun Cahiliye Araplarınca uygulandığı, Hz. Peygamber'in de bi'setten önce bu orucu tuttuğu sahih rivayetlerle sabittir. Hatta Hz. Muhammed @, Musa'nın @ mesajlarını tahrif etmekle suçladığı Yahudileri taklit etmemek ve hurafelerinin İslam bünyesine karışmasını engellemek için Müslümanları uyarılmış ve sadece aşûrâ günü değil, Muharrem'in 9., 10. ve 11. günlerinde de oruç tutmak,¹⁶⁶ ayrıca sahura kalmak¹⁶⁷ ve iftarda acele etmek¹⁶⁸ suretiyle Yahudilere muhalefet edilmesini tavsiye etmiştir. O'nun bu tutumu, Yahudileri taklit etmek değil, aksine onların Hz. Musa'dan kalma ibadet şekillerini tahrif ettiklerini vurgulayarak gerçeğe işaret etmek, dolayısıyla onları tenkit etmektir.

¹⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, VI/244.

¹⁵⁹ Bedrüddin el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, XI/118; Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, VI/140.

¹⁶⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV/291; Yusuf Ş. Yavuz, "Aşûrâ" md., *T.D.V.İ.A.*, s.25.

¹⁶¹ Ahmed b. Hanbel, II/359-60; İbn Kesîr, *Tefsîr.*, II/428; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV/291; Kastalânî, *İrşâdu's-Sârî*, IV/649.

¹⁶² Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XI/117-8.

¹⁶³ Leon Caetani, *İslam Tarihi*, III/207-8.

¹⁶⁴ Buhl, *Das Leben Muhammeds*, s.213-4; "Muhammed" md., s.462.

¹⁶⁵ Watt, *Muhammad at Medîna*, s.199; Hz.Muhammed, s.120. Müsteşriklerin orucun menşeiyle ilgili iddiaları hakkında daha geniş bilgi için bkz. A.O.Ateş, *Oryantalistlerin Hz. Peygamber İle İlgili İddialarına Cevaplar*, s.243-93.

¹⁶⁶ *Müslim*, Sıyâm, 133 (II/797); *Ebü Davud*, Savm, 65 (II/819); *Tirmizî*, Savm, 50 (III/128); Ahmed b. Hanbel, I/241; İbn Kayyim, *Zâdu'l-Meâd*, II/69.

¹⁶⁷ *Müslim*, Sıyâm, 46 (II/771); *Ebü Davud*, Savm, 17 (III/88).

¹⁶⁸ *Ebü Davud*, Savm, 20 (II/763); *Tirmizî*, Savm, 13 (III/82).

f) Hac:

Arap dilinde, "kasdetmek, bir yere gitmeğe veya bir işi yapmağa yönelmek, ziyaret etmek"¹⁶⁹ anlamlarına gelen "الحج" kelimesi, Samî dillerinde mevcut çok eski bir kavramdır. Bu kelimenin İbranice'deki karşılığı ise "bir şeyin etrafında dönmek, dolanmak" manasına kullanılan "h-v-g" kökünden türetilmiş "bayram" anlamındaki "hag" kelimesidir. Kelime Arapça ve İbranice'nin dışında Aramca ve Mandence'de de aynı şekilde kullanılmaktadır.¹⁷⁰ Buna göre kelimenin öncelikle, Samî dillerinde ortak bir kullanıma sahip, oldukça eski ve köklü bir geleneğe tercüman olduğunu söylemek mümkündür.

Dince kutsal sayılan mekanları ibadet maksadıyla ziyaret etmek anlamına gelen haccın temelinde, ulûhiyetin kutsanan bir yerde tecelli ettiği inancı yatmaktadır. Kutsal mekan anlayışı ve bu tür yerlerin ziyareti, tarih boyunca bütün inanç sistemlerinde var olan temel bir ritüeldir. Hac mekanları, Yakın Doğu'da M.Ö.2000'li yıllardan itibaren özellikle vahâlarda ve şehir kültürünün bulunduğu yerlerde teşekkül etmiştir. M.Ö. 2300'lü yıllara ait Akadça tabletlere göre, Asur'daki Ninova, Babilonya'daki Ur, Nippur, Susa, AnŞan, Adamdun ve Sabu gibi yerleşim merkezlerinde bulunan çeşitli kutsal mekanlar birer hac merkezi olarak kullanılmıştır.¹⁷¹ Mari tabletlerinden de anlaşılıyor ki, M.Ö. XVIII. y.y.da Harran'daki Sin ve Qatna şehirlerine ait Bellit-Ekalli tapınakları meşhur ziyaret yerleri olarak kabul edilmektedir.¹⁷² Aynı şekilde Hititler'de, Eski Çin'de, Hinduizm'de, Budizm'de, Japon ve Mısır dinlerinde de kutsal sayılan ziyaret mekanlarının ya da mabetlerin varlığı dikkati çekmektedir.¹⁷³

Hac, Sâmi dinlerinde de temel bir ibadet tarzıdır. Nitekim Tevrat, Yahudilere yılda üç kez Kudüs'de Yahve'nin huzurunda bulunmayı bir vecibe olarak addeder:

"...Beni tebcil için yılda üç defa *Hag* ayini icra edeceksiniz..."¹⁷⁴ "...Ve aranızdan bütün erkekler yılda üç defa, Rab Yahova'nın yüzünü göreceklerdir..."¹⁷⁵

Ayrıca Tevrat bunların Fısıh (Paskalya, Mayasız ekmek), Şavuot (Pentekost, Haftalar) ve Sukkot (Çardaklar) bayramları (*hag*) olduğunu da açıklar.¹⁷⁶ Bu bayramların İbranice'de *hag* diye nitelendirilmesi oldukça dikkat çekicidir.

Yeni Ahid'de haccın önemi ve anlamı her ne kadar çok açık değilse de, sinoptik İncillerden Luka'ya göre İsa'nın on iki yaşında iken ebeveyniyle birlikte

¹⁶⁹ İbn.Manzûr. *Lisânu'l-Arab*, II/778.

¹⁷⁰ Ömer F. Harman, "Hac" md., TDVİA., XIV/382 (DBS (Dictionnaire de la Bible: Suplément) VII/568'den naklen).

¹⁷¹ T.G.Pinches, "Pilgrimage (Babylonian)", ERE (Encyclopaedia of Religion and Ethics), X/12-3.

¹⁷² Harman, "Hac" md., XIV/382 (DBS., VII/568'den naklen).

¹⁷³ Harman, "Hac" md., XIV/382-3 (DBS., VII/570-77'den naklen).

¹⁷⁴ Çıkış, 23/14.

¹⁷⁵ Çıkış, 23/17, 34/23.

¹⁷⁶ Tesniye, 16/16-17; II.Tarihler, 8/13.

Kudüs'teki Mabedi ziyarete gittiği,¹⁷⁷ Yuhanna'daki ifadelerden de, onun hac me-rasimlerine düzenli olarak katıldığı anlaşılmaktadır.¹⁷⁸

İslamî kaynaklara göre, Allah'ın elçileri tarafından ibadet maksadıyla yer-yüzünde ilk kurulan mabet Mekke'deki Mescid-i Haram (Beyt-i Atîk)'tir.¹⁷⁹ Ku-ran'ın açık ifadelerine göre, Ka'be Hz. İbrahim ile oğlu İsmail tarafından inşa edilmiştir:

“İbrahim ve İsmail, Kabe'nin temellerini yükseltiyor ve: ‘Rabbimiz! Yap-tığımızı kabul buyur, şüphesiz ki; Sen hem işittir, hem de bilirsin’ diyorlar-dı.”¹⁸⁰

Kuran'da ayrıca, yüce Allah'ın, “Hz.İbrahim'i Mekke'ye yerleştirdikten” sonra,

“...‘İnsanları hacca çağır; yürüyerek veya binekler üstünde uzaklardan sana gelsinler...Hayvanları belli günlerde kurban ederken O'nun adını an-sınlar...Sonra kirlerini giderip temizlensinler. Adaklarını yerine getirsinler. Ka'be'yi tavaf etsinler”¹⁸¹

diye emrettiği belirtilir. Buna göre, haccetmek üzere Mekke'ye ilk kez Hz.İbrahim'in insanları davet ettiği anlaşılmaktadır. O, haccın menâsikini tespit ederek Ka'be'nin her yıl ziyaret edilmesini sağlamış ve ondan sonra gelen pey-gamberler ve toplumları da onun bu geleneğini sürdürmüşlerdir. Nitekim Hz.İshâk annesi Sâre ile birlikte Mekke'ye gelerek haccetmiştir.¹⁸² İbn İshâk'ın kaydettiğine göre, Salih ve Hûd peygamberin dışındaki bütün peygamberler Ka'be'yi ziyaret etmişlerdir.¹⁸³ Hatta İbn Abbas, Hz.Peygamber'den bunların da Ka'be'yi ziyaret ettiklerini nakletmiştir.¹⁸⁴

Dolayısıyla İslam'ın doğuşu sırasında putperest Araplar tarafından uygu-lanmakta olan hac geleneğinin Hz.İbrahim'e kadar dayanan oldukça eski bir gele-

¹⁷⁷ Luka, 19/28-40; ayrıca bkz. Matta, 21/1-11; 15/17; Markos, 11/1-10.

¹⁷⁸ Yuhanna, 2/13; 6/4; 7/2; 10/22; 11/55. Tarihte ve günümüzde Yahudilik ve Hristiyanlığın kutsal sayılan ziyaret mekanları ve uygulamaları hakkında daha fazla bilgi için bkz. L.D.Agate, “*Pilgrimage (Christian)*”; X.Popper, “*Pilgrimage (Hebrew and Jewish)*”. *ERE X/18-24*; Harman, “*Hac*”, XIV/383-86.

¹⁷⁹ Al-i İmrân, 3/96: “إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين” (Doğrusu insanlara (mabed olarak) ilk kurulan ev, Mekke'de, o, kutlu ve bütün insanlar için hidayet olan (Kabe)dir.): *Buhârî*, Enbiyâ, 10 (II/1040); *Müslim*, Mesâcid, 1 (I/340); *Ahmed b.Hanbel*, VI/150,160. Bir kısım İsrailiyat kaynaklı rivayetlere göre, aslında Ka'be, Hz.Âdem döneminde inşa edilmiştir. Ka'be'yi önce melekler tavaf etmiş, daha sonra da Hz.Âdem Allah'ın izniyle Mekke'ye giderek Arafat'ta Havva ile buluşmuş, bu sırada kendisine Ka'be'nin etrafındaki hacca ilgili mukaddes yerler gösterilmiş ve meleklerin rehberliğinde haccetmiştir. (bkz. Hamidullah, “*İslam'da Hac*”, (trc.M.Akif Aydın), *İ.T.E.D.*, VIII/123-27.) Ancak İbn Kesir, bu rivayetlerin güvenilir olmadığını ve itibar edi-lemeyeceğini belirtir. (*Tefsîr*, I/362; K.Miras, *Tecrid-i Sarih Terc.*, VI/13.)

¹⁸⁰ Bakara, 2/127.

¹⁸¹ Hacc, 22/26-29.

¹⁸² Ezrakî, *Ahbârü Mekke*, s.68; Miras, *Tecrid-i Sarih Terc.*, VI/21.

¹⁸³ İbn İshâk, *Sîre.*, s.73.

¹⁸⁴ *Ahmed b.Hanbel*, I/232.

nek olduğu anlaşılmaktadır. Ancak putperest Araplar, haccın bazı rükünlerini aslına uygun bir şekilde korumakla birlikte, bazılarını da kendi putperest kültürleriyle karıştırmak suretiyle tahrif etmişlerdi. Nitekim hac ibadeti için ihram, telbiye, vakfe, tavaf, istilam, sa'y, cemreleri taşıma ve kurban takdimi geleneğini sürdürmüş olmanın yanında, bunlara bazı şirk unsurları karıştırmayı da ihmal etmemişlerdi.

Sözgelimi, ihram geleneği, Medinelilerin Menat putunu telbiye etmeleri, bazı kabilelerin de İsaf ve Nâile adlı putlara ta'zim etmeleri şeklinde icra edilirdi.¹⁸⁵ Peygamberlerin telbiye geleneğine de¹⁸⁶ açıkça şirk unsuru içeren sözler katmışlardı. Nizar kabilesinin şöyle telbiye ettiği nakledilir:

“ لَيْكَ اللَّهُمَّ لَيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ إِلَّا شَرِيكَ هُوَ لَكَ تَمَلَّكَهُ وَمَا مَلَكَ
emrine amadeyim: Senin ortağın yoktur. Ancak bir ortağın vardır: Sen ona ve onun sahip olduklarına hükmedersin.)¹⁸⁷

Bir rivayete göre, Hz. Peygamber Arapların böyle bir telbiye ile tavaf yapmalarına tepki gösterip onları bundan menetmiştir.¹⁸⁸ Yine vakfe geleneği de Araplarca imtiyazlı bir uygulama haline dönüştürülmüştü. Buna göre, “Hilleliler” (yani Kureyş ve mütefiklerinin dışındakiler) Arafat'ta vakfe yaparken, “Humsular” (yani Kureyş ve erkani) ise, kendilerini Hz. İbrahim'in evlatları olarak gördüklerinden, Arafat'ta diğer insanların arasında durmayıp yalnızca Müzdelife'de vakfe yapmak suretiyle hacda kendilerine bir ayrıcalık tanımışlardı.¹⁸⁹ Onların bu uygulaması, Kuran'da: “sonra insanların sel gibi akın ettiği yerden siz de akın edin!”¹⁹⁰ ifade-siyle ilgâ edilmiştir.

Ka'be'yi tavaf da, Cahiliye Araplarının dinî yaşantılarında önemli bir yer işgal ederdi. Ancak bu İbrahimî geleneğin özünü koruyamamışlar ve ona politeist unsurlar karıştırmışlardı. Nitekim putlarla dolu Ka'be'yi tavaf esnasında şiir okuyup kurban kesmek suretiyle, Ka'be ile birlikte putları da tazim ederlerdi. Kaynaklarda ayrıca onların Ka'be'yi çıplak tavaf ettiklerinden de bahsedilir. Geleneğe göre Hums'un dışındakiler yani Hille'ye ait olanlar, Hums'tan ödünç ya da ücretle elbise alamadıkları takdirde Ka'be'yi çıplak tavaf etmek durumunda kalırlardı.¹⁹¹ Hz. Peygamber onların bu çirkin uygulamasını yasaklamış ve H.9. yılda: “Artık bundan böyle ne bir müşrik haccetsin, ne de çıplak biri Ka'be'yi tavaf etsin...” diye

¹⁸⁵ *Buhârî*, Umre, 10 (II/203); *Müslim*, Hâcc, 260 (I/928-9); *Ebû Dâvud*, Menâsik, 55 (III/452-4).

¹⁸⁶ Hz. İbrahim ve diğer peygamberlerin telbiye uygulamaları hakkında bkz. İbn İshâk, *Sîre*, s.72-3; Taberî, *Târîh*, I/261; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, s.73

¹⁸⁷ İbnü'l-Kelbî, *Kitâbu'l-Esnâm*, s.6; İbn Habîb, *Kitâbu'l-Muhabber*, s.311; Dihlevî, *Huccetullahi'l-Bâlîğa*, II/148.

¹⁸⁸ İbn İshâk, *Sîre*, s.100; *Müslim*, II/843. Arap kabileleri arasında farklı sözcüklerle dile getirilen telbiyeler hakkında daha fazla bilgi için bkz. A.O.Ateş, *Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Adetleri*, s. 144-6.

¹⁸⁹ İbn Hişam, *Sîre*, I/211-2; Miras, *Tecrid-i Sarih Terc.*, XI/56; Dihlevî, *Huccetullahi'l-Bâlîğa*, I/148.

¹⁹⁰ Bakara, 2/199.

¹⁹¹ İbn İshâk, *Sîre*, s.75; *Buhârî*, II/175; *Müslim*, II/894.

ilan ettirmişti.¹⁹²

İslam'ın temel bir rükünü olarak ilk kez Hz. İbrahim tarafından tebliğ edildiği anlaşılan hac ibadeti, geçmişte oluşturulan tevhid dışı unsurlardan tamamen arındırıldıktan sonra, Hz. Muhammed'in @ risaleti döneminde de temel bir ibadet tarzı olarak kabul edilmiştir. Ancak geçmiş şeriatlarda yer alan diğer hükümlerde olduğu gibi, müsteşrikler burada da benzer ölçütleri dikkate alarak haccın menşei- ni tespite çalışmışlardır. Sözelimi A.J. Wensinck'in iddiasına göre, hacdaki ihram giyme geleneği Yahudilik'te de mevcut çok eski bir Samî geleneğidir; İslam, bu çıplak ayaklı ve dikişsiz beyaz elbise ile ihrama girme adetini muhtemelen bu dinlerden almış olmalıdır.¹⁹³ Yine aynı yazar, vakfenin kaynağını da Yahudilikte arar ve onu, Yahudilerin Tanrıyı ta'zim kastıyla cinsi münasebetten uzak durup elbiselerini yıkamak suretiyle icra ettikleri¹⁹⁴ Tûru Sinâ'daki konaklama adetine benzerdir.¹⁹⁵ Fr. Buhl da tavafın kesin olarak Hz. İbrahim'den kaldığını kabul etmekle birlikte, ayrıca İranlılar, Hindular, Budistler ve Romalılarda da böyle bir geleneğin varlığına dikkati çeker.¹⁹⁶ Müsteşriklerin haccın rükünlerine ilişkin iddiaları bunlarla da sınırlı değildir. Ka'be'yi yedi kez tavaf ve Hacerü'l-Esved'i istilamın da birer müşrik adeti olduğunu¹⁹⁷ iddia etmişlerdir.

Müsteşriklerin bu ifadelerinden, onların İslamî rükünlerin kaynağını tespit ederken, İslam'ın evrensel boyutunu göz ardı ettikleri, kültürler arasındaki en küçük benzerlikleri dikkate alarak menşei tespite çalıştıkları ve kaynağı tespite çalışılan dinî yapının kendi iç dengelerine ve bütünlüğüne bakmaksızın, öncekinin sonrakini etkilediği şeklinde tarihsel bir yargıya vardıkları anlaşılmaktadır. Oysa ki, İslam kendisini, daha önce gönderilmiş Elçilerin mesajlarıyla hiçbir bağlantısı olmayan bir din olarak değil; aksine önceki mesajların bir devamı ve tamamlayıcısı olarak takdim etmektedir. Dolayısıyla ibadet şekillerinde görülen bu benzerliklerin, Allah'ın insanlık tarihi boyunca gönderdiği kutsal mesajların yeni bir tezahürü olarak anlaşılması gerekir.

Genel Değerlendirme

* Buraya kadar örneklemeye çalıştığımız taharet, kible, namaz, oruç, zekat, hac ve kurban gibi ritüellerin, geçmiş şeriatlarda da mevcut olduğu kabul edilmekle birlikte, bunların bütün şeriatlarda mahiyet itibariyle aynı şekilde uygulandığı iddia edilemez. Zira dinin pratiğe yönelik bu tür temel prensiplerin uygulanışında, insanların içinde buldukları sosyal şartlar, benimsedikleri toplumsal telakkiler, gizli inançlar ve toplumda iyice özümsemiş örf ve gelenekler doğal olarak bir takım farklılıkları da beraberinde getirmiştir.¹⁹⁸ Mesela oruç, bir ibadet

¹⁹² *Buhârî*, II/164; *Müslim*, II/982; *Nesâî*, VI/234.

¹⁹³ Wensinck, "İhram", *İ.A.*, V-II/943.

¹⁹⁴ Çıkış, XIX/10, 14-15.

¹⁹⁵ Wensinck, "Hacc", *İ.A.*, V-I/16.

¹⁹⁶ Buhl, "Tavaf", *İ.A.*, XII-I/65.

¹⁹⁷ A.O.Ateş, *Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Adetleri*, s. 159, 162-165.

¹⁹⁸ Dıhlevî, *Huccetullahi'l-Bâliğa*, I/264 (trc. I/335).

tarzı olarak Nûh'un kavmine de emredilmiş ancak, mizaç itibarıyla güçlü ve sert bir yapıya sahip olduklarından, onlara sürekli oruç tutma yükümlülüğü konulmuştur.¹⁹⁹ Muhtemelen böyle bir yükümlülüğün hikmeti, onların nefsanî arzû ve isteklerinin ancak bu şekilde kontrol altına alınabilecek olmasıdır. Oysa Hz. Muhammed'in ümmeti için vaz' edilen İslamî prensiplerin, öncakilere nispetle "kolaylaştırılmış" olduğu,²⁰⁰ dolayısıyla oruç ibadetinin de yalnızca yılda bir kez bir ay olmak üzere emredildiği anlaşılmaktadır.²⁰¹ Dolayısıyla oruç, her iki topluma da farz kılınmış olmakla birlikte, toplumsal şartların farklılığı uygulamada da bir takım farklılıkları beraberinde getirmiştir.

Aynı şekilde toplumda mevcut örf ve adetler dikkate alınmak suretiyle İsrail oğullarına deve eti ve sütü haram kılındığı halde,²⁰² bunların İslam ümmetine helal sayıldığı görülür. Buna göre, bir peygamberin şeriatında yer alan hükümler belirlenirken, mevcut toplumsal ve kültürel yapının tümüyle değiştirilmesi yerine, muhatapların halleri ve geleneklerinin dikkate alınması önemli bir esas olmuştur. Zira peygamber göndermenin temel hedeflerinden biri de, insanlığın ihtiyaç duyduğu toplumsal kurum ve kuruluşların ıslah edilmesidir. Bu durumda, yüce Allah'ın murad ettiği istisnâî haller dışında, getirilecek hükümlerde maslahâta binaen alışlagelmiş kalıpların dışına çıkılmaması ilahî hikmetin bir gereği olmuştur.²⁰³

Bu temel prensip, aynı kaynaktan beslenen ve peygamberlerin büyük mücadeleleri sonrasında oluşturulan mevcut dinî altyapının sürekliliğinin sağlanması amacıyla matuftur. Nitekim Kuran, "...O halde hanîf (muvahtid) olarak İbrahim'in dinine uyun!..."²⁰⁴, "Yusuf dedi ki: 'Atalarım İbrahim, İshak ve Yakub'un dinine uydum...'"²⁰⁵ ve "Şüphesiz İbrahim de o (Nûh)'un milletinden"i"²⁰⁶ derken bu köklü sürece işaret etmektedir. Buradan anlaşılan o ki, bir peygamberin getirmiş olduğu dinî hükümler toplumda iyice yerleşip kabullenildikten sonra, başka bir peygamberin gönderiliş amacı ancak, toplumda zamanla yerleşmiş bulunan yanlış dinî telakkileri ortadan kaldırmak, dinden olmayan şeyleri ayıklamak, bozulanları düzeltmek, hali hazırda mevcut bulunan hükümleri denetlemek, eklenmesi gerekenler varsa eklemek ve kısaca onu tekrar ihya etmektir. Bu nedenle yeni bir peygamber çoğu kez, insanlardan kendi getirdiği hükümlere uymalarını isterken, daha önceki peygamberlerden kalma esasları nübüvvetine bir delil olarak kullanmıştır.²⁰⁷ Onun bu tutumundan dolayı, kendisi hakkında: "Bu peygamber, falanca peygamberin milletinden (din)dir, onun yolundadır" gibi nitelermeler yapılmıştır.²⁰⁸

* İnanç ilkeleri başta olmak üzere bir kısım İslamî prensiplerin, geçmiş şe-

¹⁹⁹ *İbn Mâce*, Sıyâm, 32 (I/547).

²⁰⁰ Bakara, 2/185, 286; Hâcc, 22/78; *Buhârî*, İman, 29; *Ahmed b. Hanbel*, I/236.

²⁰¹ Dıhlevî, *Huccetullahi'l-Bâliğa*, I/262 (trc. I/333).

²⁰² Bkz. En'âm, 6/146; Levililer, 11/4; Tesniye, 14/7.

²⁰³ Dıhlevî, *Huccetullahi'l-Bâliğa*, I/262 (trc. I/333).

²⁰⁴ Âl-i İmran, 3/95; bkz. Nîsa, 4/125; Nahl, 16/123.

²⁰⁵ Yusuf, 12/38.

²⁰⁶ Saffât, 37/83.

²⁰⁷ Yûnus, 10/94; Nahl, 16/43; Zuhuruf, 43/45: "...رأسال من أرسلنا من قبلك من رسلنا..."

²⁰⁸ Dıhlevî, *Huccetullahi'l-Bâliğa*, I/265 (trc. I/338).

riatlarda yer alan hükümlerle “parelilik” ya da “benzerlik” arz etmesi, bilindiği gibi konunun farklı şekillerde yorumlanmasına neden olmuştur. Nitekim daha önce konuya ilişkin örnekler verirken Batılıların bu konulardaki yaklaşımlarına temas etmiştik. Doğrusu böyle bir konuyu, İslam’ın temel niteliklerini, geçmiş kültürlerle olan bağlantısını ve geleceğe yönelik hedeflerini, kendi temel kaynaklarının belirlediği doğrular çerçevesinde ve bir bütünlük içerisinde değerlendirmek gerekir. İslamî prensiplerden olduğu bilinmekle birlikte önceki dinî kültürlerde/şeriatlarda da mevcut bir uygulama hakkında, İslam’ın geçmiş kültürlerle nasıl baktığını, geçmişle bağlantısını nasıl kurduğunu dikkate almadan bir değerlendirmeye girişmek - müsteshriklerin yaptığı gibi - son derece ciddi hataların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Zira böyle bir tutum, bir dinin kendisini nasıl tanımladığına bakılmaksızın, onun doğrularını ve kendi iç tutarlılığını dikkate almaksızın yapılmış, bilimsellik ve objektiflikten uzak bir iddia olmaktan öte geçmeyecektir.

Bu bağlamda öncelikle İslam’ın bir tanımının yapılması gerekir. Buna göre İslam, insanın bizzat kendi hür iradesiyle Allah’a boyun eğmesi ve teslim olması demektir.²⁰⁹ Bu, doğal olarak Allah’tan başka herhangi bir şeye kulluk yapmaktan kaçınma ve her konuda O’nun hükümranlığını kabul etme esasını içermektedir. Bu tür bir boyun eğiş veya teslim oluş, vahye dayalı bütün şer’î yasaların temelini oluşturmuştur. Bu anlamda İslam, geçmişten-geleceğe uzanan tüm zamanları kuşatan “evrensel” niteliğe sahip, gerçek ve yegane dindir.²¹⁰ Kuran bunu, “Allah yanında (yegane) din İslam’dır”²¹¹, “Kim İslam’dan başka din ararsa, (bilsin ki,) kendisinden böyle bir din asla kabul edilmeyecektir...”²¹² şeklinde açıkça ifade etmektedir. Yine Kuran’ın ifadesine göre, geçmişte bir çok peygamber kendi müntesiplerini “İslâm olanlar” diye isimlendirmiştir.²¹³ O halde İslam, tarih boyunca peygamberlerin ve tebliğlerinin kesiştiği yegane ortak paydadır.²¹⁴

Evrensel İslam kültürünün temelini, peygamberlik ve vahiy geleneği oluşturur. İlk insan ve ilk peygamber Hz. Adem’den beri gönderilen bütün peygamberler ve getirdikleri vahiyler, İslam kültürünün ayrılmaz bir parçasıdır. Hz. Muhammed @ ve getirdiği Kuran da, bu kültürel mirasın son halkasıdır. Zira o, İslam’ın son elçisidir;²¹⁵ ondan önce de insanları ilahî iradenin buyrukları doğrultusunda yönlendirmek amacıyla sayısız İslam peygamberleri gönderilmiş,²¹⁶ ilahî yasalar ve prensipleri içeren kutsal kitaplar ve vahiyler indirilmiştir.²¹⁷ Nitekim Kuran, “Muhammed de ancak bir peygamberdir; ondan önce de nice Elçiler gelip

²⁰⁹ Zâriyât, 51/36; Hacc, 22/78; Yazır, *Hak Dini*, III/331; Reşid Rıza, *Tefsîr.*, I/469.

²¹⁰ Reşid Rıza, *Tefsîr.*, III/257; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/603.

²¹¹ Âl-i İmrân, 3/19.

²¹² Âl-i İmrân, 3/85.

²¹³ Bakara, 2/131-3; Âl-i İmrân, 3/67; Nîsâ, 4/125 vd.

²¹⁴ Bu konudaki değerlendirmeler için ayrıca bkz. Osman Güner, *Resûlüllah’ın Ehl-i Kitap’la Münasebetleri*, s.129-30.

²¹⁵ Ahzâb, 33/40.

²¹⁶ Fâur, 35/24; Yûnus, 10/47; Hicr, 15/10; Nahl, 16/43; Rûm, 30/47; Mü’min, 40/78.

²¹⁷ Haşr, 57/25; Mâide, 5/48; Şûrâ, 42/13.

geçmiştir..."²¹⁸ derken bu gerçeğe açıkça işaret etmektedir. O halde İslam, genel anlamda tek bir peygamber ve tek bir vahiyle sınırlı bir din değildir. Hz.Muhammed ve ondan önceki bütün peygamberler ve getirdikleri mesajlar, istisnasız İslam'ın birer kutsalıdır. Dolayısıyla peygamberlik ve vahyin bölünmezliği ve devamlılığı esastır.²¹⁹ Nitekim peygamberler arasında herhangi bir ayrıma gidilmemesi, itikadî bir ilke olarak Kuran'ın vurguladığı en temel prensiplerden biridir:

"Deyin ki: 'Biz Allah'a, bize indirilene, İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Ya'kub'a ve torunlarına indirilene, Musa ve İsa'ya verilene ve (diğer) peygamberlere Rableri tarafından verilene inandık, *onlar arasında bir ayırım yapmayız*. Biz Allah'a teslim olanlarız."²²⁰

"...De ki: 'Ben Allah'ın indirdiği *her Kitaba inandım*...Allah bizim de Rabbimiz, sizin de Rabbinizdir..."²²¹

Ayrıca İslam peygamberleri, dinin temelini teşkil eden esaslarda görüş birliği etmişlerdir. Özellikle Allah'ın varlığı ve birliğine, emirlerini harfiyyen yerine getiren meleklerinin bulunduğu, elçiler gönderip kitaplar indirdiğine, kıyametin, öldükten sonra dirilmenin, cennet ve cehennemin hak olduğuna iman gibi Tevhid dininin temelini oluşturan itikadî konularda tam bir birlik oluşturmuşlardır.²²² Nitekim Kuran'da şöyle buyrulur:

"... 'Dini ayakta tutun ve onda ayrılığa düşmeyin' diye Nuh'a tavsiye ettiğini, sana vahyettiğimizi, İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya tavsiye ettiğimizi, Allah size *din kılmıştır*..."²²³

"(Ey Muhammed!) Senden önce hiç bir peygamber göndermedik ki ona: 'Benden başka tanrı yoktur, ancak bana kulluk edin' diye vahyetmiş olmalıydım"²²⁴

Buna göre, Allah'ın insanlara dini tebliğ etmekle görevlendirdiği elçilerin, birbirini tekzip etmesinin ya da insanlara birbirinden farklı mesajlar vermelerinin mümkün olmadığı, aksine birbirini doğrulayan, tasdik eden ve birbirine paralel mesajlar getirmelerinin gerektiği son derece açıktır.²²⁵ Bu durum, '*dinde birliğin*' kaçınılmaz bir sonucudur. Tabiatıyla ilâhî kitapların da bu birliği sağlayacak ve sürdürecektir. Nitekim Kuran'ın da çok açık bir şekilde dile getirdiği gibi, Hz. Âdem'e gelen vahiylerle Tevrat,²²⁶ İncil ve Kuran'ın temel prensiple-

²¹⁸ Âl-i İmrân, 3/144.

²¹⁹ Fazlur Rahman. *Ana Konularıyla Kuran*, s.167.

²²⁰ Bakara, 2/136: "... لا تفرق بين أحد منهم ..."; ayrıca bkz. Âl-i İmrân, 3/84.

²²¹ Şûrâ, 42/15.

²²² Dıhlevî, *Huccetullahi'l-Bâliğa*, V2... (trc. V/326).

²²³ Şûrâ 42/13; bkz. Şûrâ 42/21; Bakara, 2/136-137; Nîsâ, 4/163-164.

²²⁴ Enbiyâ, 21/25; bkz. Zuhruf, 43/45; Nahl, 16/36.

²²⁵ Bakara, 2/97: "... مصدقا لما بين يديه..."; Al-i İmrân, 3/3; En'âm, 6/92; Yûsuf, 12/111.

²²⁶ Kuran'da geçen Tevrat ve el-Kitâb kelimelerinin, Hz.Musa'ya gönderilen kitaba delalet edip etmediği hakkında ileri sürülen bir iddia için bkz. Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, s.41-5.

rimin birbirinden farklı olmadığı görülür: Yüce Allah Hz.Musa ve İsa'ya gönderilen Tevrat ve İncil'i bazen "hidayet ve nur", bazen "rahmet ve önder" ve bazen de "hak ve batılı ayırt eden bir kılavuz" olarak nitelendirmiştir.²²⁷ Hatta bunların dışında, Kuran'ın, Tevrat'ta geçen bazı hükümlere bizzat işaret ederek onları birer İslâmî prensip olarak aynen naklettiği görülür:

"O (Tevrat'da) onlara, cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, diş diş ve yaralara karşılıklı kısas (misli ile cezalandırma) yazdık...Ve kim Allah'ın indirdiğiyle hükmetmezse, işte zalimler onlardır."²²⁸

"Tevrat indirilmeden önce, İsrail'in kendisine haram kıldığı şeyler dışında, İsrail oğullarına bütün yiyecekler helaldi. De ki: 'Doğru iseniz, Tevrat'ı getirip okuyun'."²²⁹

"Andolsun Tevrat'tan sonra Zebur'da da: 'Arza mutlaka iyi kullarım varis olacak (bu yer onların eline geçecek)' diye yazmıştık."²³⁰

Esasen Hz.Muhammed @ da, Kuran'ın önceki peygamberlere işaret etmeye başladığı ilk dönemlerden itibaren, kendi tebliğinin öncekilerin bir devamı, hatta onların yeniden bir canlanması olduğunun farkındaydı.²³¹ Zira Kuran, daha Mekke'de nâzil olan surelerin birinde, "İbrahim ve Mûsa'nın sahifelerinden" bahsederken,²³² bir diğerinde de bunlarda yer alan prensiplerden övgüyle söz etmektedir:

"...Yoksa kendisine haber verilmedi mi, Mûsa'nın sahifelerinde ve çok vefalı İbrahim'in sahifelerinde bulunan şu gerçeklerden?: Hiç bir günahkar, başkasının günah yükünü yüklenmez. İnsana çalışmasından başka bir şey yoktur..."²³³

Ayrıca Hz.Peygamber de kendi konumunu şöyle dile getirmiştir:

"Ben Meryem oğlu İsa'ya dünya ve ahirette insanların en yakınım. Esasen Peygamberler, anaları ayrı babaları bir kardeşlerdir, *dinleri ise aynıdır*."²³⁴

"Benimle, benden önce gelen peygamberlerin durumu, tıpkı bir bina yapan, onu güzelce süsleyen, fakat bir tuğlasını eksik bırakan bir adamın durumu gibidir...İşte onun eksik bıraktığı kerpiç benim ve ben aynı zamanda *peygamberlerin de sonucusuyum*."²³⁵

²²⁷ Bkz. Enbiyâ, 21/48; İsrâ, 17/2; En'âm, 6/91; En'âm, 6/154; Mâide, 5/44; Hüd, 11/17; Mâide, 5/46; Al-i İmrân, 3/3-4.

²²⁸ Mâide, 5/45. Tevrat'ta buna uygun ifadeler için bkz. Çıkış, 21/23-25; Levililer, 24/19.

²²⁹ Al-i İmrân, 3/93. Tevrat'ta buna karşılık olan hüküm için bkz. Tekvin, 32/33.

²³⁰ Enbiyâ, 21/105. Bu hüküm için ayrıca bkz. Mezmurlar, 37/29.

²³¹ Ahkâf,46/9:"قل ما كنت بدعا من الرسل" Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kuran*, s.271.

²³² A'lâ, 87/19.

²³³ Necm, 53/33-39.

²³⁴ *Buhârî*, Enbiyâ, 48 (IV/142); *Müslim*, Fedâil, 143-5 (II/1832).

²³⁵ *Buhârî*, Menâkıb, 18 (IV/162-3); *Tirmizî*, Emsâl, 2 (VI/147); Menâkıb, 1 (V/586). Ayrıca konuyla ilgili başka hadisler için bkz. *Buhârî*, Husûmât, 1 (III/88); Enbiyâ, 33 (IV/131); Tevhîd, 31 (VIII/ 192); *Müslim*, Fedâil, 159-63 (II/1844-5); *Ebû Dâvud*, Sünnet, 14 (VI/401-2); *Tirmizî*, Tefsîr, 41 (VI/ 373); *İbn Mâce*, Zühd, 33 (II/1428-9).

Sonuç

Neticede bütün bunlar, yüce Allah'ın tarih boyunca insanlığa tek bir din gönderdiği ve bu dinin, tek bir kaynağa dayalı olduğu, dilleri, kültürleri, örf ve adetleri farklı olsa da her toplum için "aynı veya benzer" prensipleri içerdiğini göstermektedir. İslam şeriatıyla geçmiş şeriatlar arasında mevcut itikadî ya da fer'î (pratiğe yönelik ve özellikle ibadet şekillerinde görülen) paralellikler ve benzerlikler, esasen böyle bir inanç ve anlayışın bir tezahürüdür. Zira farklı dönemlerde ayrı ayrı toplumlara gönderilen Elçilerin getirmiş oldukları ilahî mesajların kaynağı aynıdır. Farklılık yalnızca şekildedir; temelde bir farklılık yoktur. Ancak bu tür ortak özelliklere ve benzerliklere bakarak, - bazı çevrelerin ve özellikle müsteşriklerin yaptıkları gibi - bunları, bir kültür transferi, kültürel etkileşim, ödünç alma ya da taklit sonrasında oluşmuş orijinallikten yoksun bir yapılanma olarak görmemek gerekir. Bu unsurlar ancak, aynı kaynaktan beslenen kutsal kültürel mirasın 'birbirini tasdik eden' tezahürleri olarak değerlendirilmelidir.

KAYNAKÇA

- Agate, L.D., "*Pilgrimage (Christian)*", ERE (Encyclopaedia of Religion and Ethics), Edinburgh, 1979-80.
- Ahmed b.Hanbel. *el-Müsned*, İstanbul,1981. V/132.
- Asım Efendi. *Kamus Tercümesi*, İstanbul, 1304-5.
- Atay, Hüseyin. *İslam Hukuk Felsefesi*, Ankara, 1985.
- Ateş, Ali Osman, *İslam'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Adetleri*, İstanbul, 1996
- Oryantalistlerin Hz. Peygamber İle İlgili İddialarına Cevaplar*, İstanbul, 1996.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kuran'ın Çağdaş Tefsir*, İstanbul, 1989.
- Aynî. Bedrüddin û Muhammed b.Ahmed. *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut. trz.
- Belâzurî. Ebu'l-Hasen Ahmed b.Yahyâ. *Futûhu'l-Buldân*, Kahire, 1956.
- Beyhakî. Ebû Bekr Ahmed b.Hüseyin, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Haydarabad. 1347.
- Bilmen. Ömer Nasûhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılahât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, İstanbul. trz.
- Buhârî. Ebû Abdullah Muhammed b.İsmail. *el-Câmi'u's-Sahîh*, İstanbul, 1981.
- Buhl, Fr., "*Muhammed*" md., İ.A.
- Das Leben Muhammeds*, Leipzig, 1930.
- Caetani, Leon, *İslam Tarihi*, İstanbul, 1924.
- Cilacı, Osman. *İlahi Dinlerde Oruç, Hac ve Kurban*, İzmir. 980.
- Cürçânî. Ali b.Muhammed, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Beyrut, 1990.
- Dârimî. Ebû Muhammed Abdullah b.Abdirrahman, *es-Sünen*, İstanbul, 1981.
- Davudoğlu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul, 1980.
- Derveze, Muhammed İzzet, *Sîretü'r-Resûl*, Kahire, 1965.
- Dihlevî. Şah Veliyyullah. *Huccetullahi'l-Bâliğa*, Kahire, trz.
- Ebû Dâvud. Süleyman b.el-Eş'âs es-Sicistânî, *es-Sünen*, İstanbul, 1981.
- Ezrakî, Ebu'l-Velîd Muhammed b.Abdillah. *Ahbâru Mekke ve mâ câe mine'l-Asâr*, Mekke. 1979.
- Fayda, Mustafa. "*Arûbe*" md., T.D.V.İ.A.
- Fazlur Rahman. "*İslam*", mad., *Encyclopedia of Religions*.
- Ana Konularıyla Kuran*, (trc.A. Açıkgenç), Ankara. 1987. s.272.
- İslam*, (çev. M.Aydın-M.Dağ). Ankara, 1992, s.140.
- Güner, Osman, *Resûlüllah'ın Ehl-i Kitap'la Münasebetleri*, Ankara, 1997.
- Hamidullah, Muhammed, "*İslam'da Hac*", (trc.M.Akif Aydın), İTED (İstanbul Üniversitesi İslam Tedkikleri Enstitüsü Dergisi).
- İslam Peygamberi*, İstanbul, 1980.

- Harman, Ömer Faruk, "*Hac*" md., TDVİA.
- Hatiboğlu, Mehmet Said, *Emevîlerin Sonuna Kadar Siyasî-İctimaî Hadiselerle Hadis Münasebeti*, (Basılmamış Doçentlik Tezi) Ankara, 1967.
- Heysemî, Nûreddin Ali b.Ebî Bekr, *Mecme'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid*, Beyrut, trz.
- İbn Habîb. Ebû Ca'fer Muhammed, *Kitâbu'l-Muhabber*, Haydarabad, 1942.
- İbn Hacer, Ahmed b.Ali el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Kahire, 1986.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Mısır, 1971.
- İbn İshâk, Muhammed, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Konya, 1981.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b.Yezid, *es-Sünen*, İstanbul, 1981.
- İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Beyrut, 1968.
- İbn.Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b.Mükerrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, trz.
- İbnu'l-Kayyim el-Cevzî. Muhammed b. Ebî Bekr, *Zâdu'l-Me'âd fî Hedyi Hayri'l-İbâd*, Beyrut, 1987.
- İbnu'l-Kelbî, Hişam b.Muhammed, *Kitâbu'l-Esnâm*, Ankara, 1969.
- İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed. *Çrizatü'l-Ahvezî bi Şerhi Sahîhi't-Tirmizî*, Beyrut, trz.
- Kamil Miras-Ahmed Naîm, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Ankara, 1983.
- Karaman, Hayreddin, "*Cum'a*" md., T.D.V.İ.A.
- İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul, 1981.
- Kastalânî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed, *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut, 1990.
- Koçyiğit, T.-Cerrahoğlu, İ., *Kuran-ı Kerim Meal ve Tefsiri*, Ankara, 1985.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b.Ahmed, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1988.
- Mackie. G.M., "*Foot*", *Dictionary of the Bible*, Newyork. 1899, II/1899.
- Mâlik b.Enes. *el-Muvatta'*, İstanbul, 1981.
- Muhammed Ali b.Ali, *Keşşâfu Istilahâtı'l-Funûn*, İstanbul, 1984.
- Müslim, b.Haccâc el-Kuşeyrî, *es-Sahîh*, İstanbul, 1981.
- Nesâî, Ahmed b.Şuayb, *es-Sünen*, İstanbul, 1981.
- Nevevî, Muhyiddîn. *Sahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, Beyrut, trz.
- Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Beyrut, trz.
- Olgun, Tahir Mevlevî, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, İstanbul, 1963.
- Örs, Hayrullah, *Musa ve Yahudilik*, İstanbul, 1966.
- Pinches, T. G., "*Pilgrimage (Babylonian)*", *ERE (Encyclopaedia of Religion and Ethics)*, Edinburgh, 1979-80.
- Popper, X., "*Pilgrimage (Hebrew and Jewish)*", *ERE (Encyclopaedia of Religion and Ethics)*, Edinburgh, 1979-80.

- Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'ân*, Kahire, trz.,
Reşid Rıza, Muhammed, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, Kahire, 1960.
Rodinson. Maxime. *Hız.Muhammed*, İstanbul, 1968.
Sarıkcıoğlu. Ekrem, *"Batı Dinler Tarihinde İslam"*, **Uluslar Arası I. İslam Araştırmaları Sempozyumu**, İzmir, 1985.
-**Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi**, İstanbul, 1983.
Şeltût. Mahmûd. *el-İslâm Akîdetün ve Şerîatün*, Kahire, 1992.
Taberî. Ebû Ca'fer Muhammed b.Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Ayi'l-Kur'ân*, Mısır, 1968.
-**Târîhu'l-Ümem ve'l-Mulûk**, Kahire, 1967.
Tantâvî. M.Seyyid. **Benû İsrâîl fî'l-Kur'ân ve's-Sünne**, Kahire, 1987.
Tirmizî. Ebû İsa Muhammed b.İsa, *es-Sünen (el-Câmi)*, İstanbul, 1981.
Tümer. Günay-Küçük. Abdurrahman, **Dinler Tarihi**, Ankara, 1988.
Wajda. G.. **Juifs et Musulmans Selon le Hadit**, Paris, 1937
Watt, M.. *"Muslims and Christians after the Gulf War"*, **Islam-ochristiana**, sayı: 17, Roma, 1991.
-**Hız.Muhammed Mekke'de**, (trc.M.R.Ayas-A.Yüksel), Ankara, 1986.
-**Hız.Muhammed: Peygamber ve Devlet Kurucu**, (trc.Hayrullah Örs), İstanbul, 1963.
-**Muhammad at Medina**, Oxford. 1956.
Wellhausen. J., **Das Arabische Reich und Sein Sturz**, Berlin, 1960.
Wensinck. A.J., *"Salât"* md., İ.A.
Yavuz. Yusuf Şevki, *"Aşûrâ"* md.. T.D.V.İ.A.
Yazır. Muhammed Hamdi, **Hak Dini Kuran Dili**, İstanbul, 1992.
Zebidî. Muhammed Mürtezâ el-Hüseynî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Kahire, trz.
Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b.Ömer, *el-Keşşâf an Hakâikü't-Tenzil*, Beyrut, trz.

*The Question Of The Interpretation Of Common Religious Practices
In The Abrahamic Religions*

ABSTRACT

According to Islam, all the prophets sent to the human beings communicated the same principles of belief. In accordance with this, although there are some differences in practice, such basic religious practices as cleanliness, prayer, fasting, pilgrimage, religious direction of worship, and sacrifice are common in essence in the Abrahamic religions. This indicates that the religion which Allah sent to the human beings is based on the one source and includes "the same or similar" principles for every society though their languages, cultures, usage and customs are different. In that case, the similarities of belief and practices among the Abrahamic religions are the natural result of this fact. However, on the occasion of these common features and similarities, one should not understand these as constructions without having an originality which came into existence as a result of cultural transformation, interaction, borrowing and imitation. These common elements should only be evaluated as appearances of the sacred cultural heritage which is fed by the same source and 'confirm each other'.

HADİS VERİLERİNE GÖRE HZ.PEYGAMBER'İN İLK KIBLESİ: BEYT-İ MAKDİS

Yrd. Doç Dr. Yavuz Ünal*

ÖZET

Farzlarından biri olması nedeniyle namazla birlikte kiblenin tayin edilmiş olması gerekmektedir. Bilindiği üzere namaz, hicretten önce Mekke'de miraçla birlikte farz kılınmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Medine'ye hicret edişinden 16-17 ay sonra kiblenin Kabe'ye değiştirildiği görülmektedir. Medine'de geçen bu süre zarfında Beyt-i Makdis kible olarak kabul edilmiştir. Ancak bundan önceki dönem yani risaletin Mekke dönemiyle alakalı bir belirsizlik hakim durumda. Çalışma konumuzla alakalı temel soru şu: O dönemde Kabe mi yoksa Beyt-i Makdis mi kible olarak kullanılmakta idi? Bu sorunun cevabı, Bakara suresi 143. ayetindeki "ökçesi üzeri geri dönenler" ifadesiyle kimin ve "üzerinde bulunduğun" ifadesiyle de neyin kastedildiğini de ortaya koyacaktır. Bu amaçla biz, rivayetlerin ve tarihi bilgilerin ışığı altında konuyu irdelemeye çalışacağız.

Arap dilinde yön ve cihet manasına gelen kible kelimesi, ıstılahta özellikle namaz için yönü belirten bir kavram olarak kullanılmaktadır.¹ Günlük hayatımızda ise, sadece namazla ilişkili bir kavram olarak kalmamış; aksine dua ederken, ihrama girerken, mevtayı kabre koyarken, hayvanı boğazlarken, hatta tuvaletlerin inşasında bile dikkate aldığımız bir şiar ve alem haline gelmiştir. Kavramın bu çok yönlülüğünün bir sonucu olarak da halk arasında "*kiblesi belli değil*" özdeğişiyile, neye inandığı ve kime hizmet ettiği belli olmayan bir tip kastedilmeye başlanmıştır.² Aslında gerek ibadetlerde, gerekse bazı özel durumlarda belli bir yöne dönmek, sadece İslam'a has bir uygulama değildir. Zira bazı inanışlarda, ibadetlerde belli bir yöne dönmenin yanında, bizzat yönlerin kutsanması bile dikkat çekmektedir. Mesela Danyal'ın günde üç defa Kudüs

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi.

¹ Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, "Kible" mad., *Lisanü'l-Arab*, Kahire, trs.. c.3, s.14: "Kible" mad., *el-Müncid fi'l-Luga ve'l-A'lâm*, Beyrut, 1986, s.606; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âtisi ve Tefsiri*, Sentez Yay., İst., 1996, c.1, s.136.

² Okyanus Ansiklopedik Sözlük, Cem Yay., İst., 1985, s.1530.

istikametine doğru dua ettiğiinden bahsedilmektedir.³ Bütün Sami kavimlerin ve Suriye Hıristiyanlarının doğu yönüne, Essenilerin ise doğan güneşe yönelerek⁴ ibadet ettikleri belirtilmektedir.⁵

Konumuzla doğrudan ilişkisi olmadığı için diğer dinleri ve bu dinlerdeki yönlerin kutsanması⁶ bir kenara bırakıp İslam'ı esas aldığımızda, namazın şartlarından biri olan 'kibleye yönelmek' doğal olarak namazın farz kılınmasıyla birlikte başlamış olmalıdır. Zaten Hz. Peygamber'in doğduğu toplumda, öteden beri bilinen, yani Hz. İbrahim ve İsmail'e dayanan bir kible geleneği de mevcut idi. Zira İbrahim (a.s.), oğlu İsmail (a.s.) ile birlikte Beyt'in temellerini yükseltmiş;⁶ ve bu beyt, insanlar için kurulan ilk mabet olma vasfını kazanmıştır.⁷ İşte Hz. Peygamber (s.a.v.) bu kültürel mirasın varisi olan bir toplumda dünyaya gelmiştir.

Başlangıçtan beri kible geleneğine sahip olan tevhidi bir dinin mümessili olan Hz. Peygamber'den yüzünü Mescid-i Haram'a çevirmesi istenmiştir:

"Her nereden (yola) çıkarsan, yüzünü Mescid-i Haram'a doğru çevir. Nerede olursanız yüzünüzü o yana çevirin ki, insanların aleyhinizde (kullanabilecekleri) bir delili olmasın. Yalnız haksızlık edenler başka. Onlardan çekinmeyin. benden çekinin ve (o yana dönün ki) size olan nimetimi tamamlayayım. böylece doğru yolu bulmuş olabilirsiniz."⁸

Bu ayetle belirlenen kible, Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Müslümanlar açısından nihai olmakla birlikte, bu konudaki ilk uygulama veya emir değildir. Nitekim bir başka ayette Hz. Peygamberin arzu ettiği bir yönün yani Kabe'nin kible olarak tayin edildiği belirtilmekte, ancak bu hükmün bildirilmesinden önce onun bir beklenti içinde olduğu vurgulanmaktadır. Hatta üzerinde bulunduğu yönün kible olarak tayin edilmesinin temel nedeni olarak da *Peygamber'e uyanları ökçesi üzere geri döneceklerden ayırt etmek* gösterilmektedir.

"İşte böylece sizi mutedil bir ümmet yaptık ki, diğer insanlara şahit olasınız. Peygamber de size şahit olsun. Üzerinde bulunduğu (Beytü'l-Maksdis'i) kible yapmamız, başka değil ancak Resulüallah'a tabi olanla ökçeleri üzeri geri dönenleri bilmeniz içindir. Gerçekten bu Allah'ın hidayete erdirdiklerinden başkalarına ağır gelir... (Ey Muhammed), biz senin yüzünün göğe doğru çevrilip durduğunu görüyoruz. Elbette seni hoşlanacağın bir kibleye

³ Kitap-ı Mukaddes, Kitap-ı Mukaddes Şirketi., İst., 1993. Danyal, 6, 10.

⁴ A. Dupont-Sommer. *The Essene Writings from Qumran*. translated by G. Vernes. Ohio. 1962. s.28; Josephus. *The Jewish War*. translated by G.A. Williamson. Aylesbury. 1960. s.372.

⁵ Geniş bilgi için bkz. A.J. Wansinck, "Kible" mad., İslam Ansiklopedisi, trc. Fatih Gökmen. MEB, İstanbul. 1977. c.6. s.666; Muhammed b. Muhammed el-Ammâdî Ebu's-Suûd, *İrşâdu Aklî's-Selîm ilâ Mezâyâ el-Kur'ânî'l-Kerîm*, Beyrut. trs., c.1. s.175.

⁶ Bakara. 2/127.

⁷ Al-i İmran, 3/96

⁸ Bakara. 2/150.

döndüreceğiz: Bundan böyle yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir. Nerede olursanız, yüzlerinizi o yöne çevirin. Kitab verilenler, bunun Rableri tarafından bir gerçek olduğunu bilirler. Allah onların yaptıklarından habersiz değildir."⁹

Zikretmiş olduğumuz ayetlerin Medine'de indiği bilinmektedir. Yani söz konusu olan kible değişimi, Medine'de gerçekleşmiştir. Oysa ki namaz, risaletin Mekke döneminde farz kılınmış, dolayısıyla namazın şartlarından biri olan kiblenin de burada belirlenmiş olması gerekmektedir.

Ayetlerde o döneme ait, ne bir emir, ne de o dönemdeki uygulamayı gösteren açık bir delil bulabilmekteyiz. Sadece Bakara suresi 143. ayetindeki "üzerinde bulunduğın" ifadesi o anda mevcut kibleye bir atıfta bulunmakta, ancak bununla neyin kastedildiği konusunda da farklı değerlendirmelere kapı aralamaktadır. Bu durum ayetin farklı kişiler tarafından yapılan meallerine bakıldığında açıkça görülebilmektedir. Mütercimler tarafından söz konusu ayetin tercümesinde iki farklı yaklaşım ortaya konulmuştur. Bunlardan biri: "Daha önce üzerinde bulunduğın yani Kabe'yi kible yapmamız" şeklinde yapılan tercümedir.¹⁰ Diğeri ise "Şu an üzerinde bulunduğın (Beytü'l-Makdis'i) kible yapmamız" ifadeleriyle aktarılmaktadır.¹¹ Bunlara ilave olarak söylemek istediğini açıkça ortaya koymaksızın "Seni bu kibleye, Resule uyanı, topukları üzeri dönenlerden ayırılım diye yönelttik." şeklinde genel bir ifade.¹² ya da "Senin (arzulayıp da şu anda yönelemediğin) kibleyi (Kabe'yi) biz ancak Peygamber'e uyanı ökceleri üzeri geri dönenlerden ayırt etmek için kible yaptık..." şeklinde istikbale matuf bir ifade kullananlar dikkat çekmektedir.¹³

Küçük bir ayrıntı gibi gözükse de bu husus ayetin devamındaki imtihana tabi tutulanlar konusunda da belirleyici olmaktadır. Zira kastedilen Beytü'l-Makdis ise, imtihana tabi tutulanlar, atalarından miras olarak devraldıkları ve müşrikler tarafından bile kutsal kabul edilen Kabe'yi, yani cahiliye döneminde getirdikleri kutsalı bırakıp bırakamayacakları konusunda Müslümanlar olacaktır. Kastedilenin Kabe olduğunu kabul edersek bu durumda imtihana tabi tutulanlar, kendi kiblelerini terk pahasına Resule ittibalarını sürdürmeleri konusunda Ehl-i Kitab olacaktır. Bu nokta, gerçekten sınanacak kadar iman eden Ehl-i Kitab, özellikle de Yahudi var mıydı? sorusuyla birlikte düşünülmelidir.

⁹ Bakara 2/143-144.

¹⁰ Bkz. Elmahlı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Meali*, Haz. Heyet, Eser Neş. İst., trs.; Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*, Yeni Ufuklar Neş., İstanbul; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, Yeni Boyut, İst., 1998, s.34; Ahmed Davudoğlu, *Kur'an-ı Kerim ve Meali*, Timaş, İst., 1993; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı -Meal-Tefsir-*, İşaret Yay., İst., 1999, c.1, s.39.

¹¹ Abdülvehhab Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Meali*, Emek Of. Mat. ve Yay., Ank., 1998.

¹² Mustafa Hizmetli, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, Birleşik Yay., İst., 1997.

¹³ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Türkiye Diyanet Vak. Yay., Ank., 1997.

Ayetin tercümesine de ışık tutacak olan bu meseleyi irdelemek istediğimizde bir takım sorularla karşılaşmaktayız: Hz. Peygamber ve Müslümanlar Mekke döneminde yani ilk kible olarak nereyi benimsemişlerdi? İçinde yaşadıkları toplumun kutsal saydığı ve bazı ibadetlerinde yöneldikleri, Hz. İbrahim ve İsmail'in de kiblesi olan Kabe'ye mi, yoksa Medine dönemindeki kibleleri olan Beytü'l-Makdis'e mi yönelmişlerdi? Hz. Peygamber, Mekke döneminde Kabe'ye yöneldiyse, neden ve ne zaman Beytü'l-Makdis'e yöneldi? Buraya yönelişi kendi istek ve içtihadıyla mı, yoksa ilahî bir emirle mi olmuştu? İşte Kur'an-ı Kerim'de cevabını bulamadığımız bu soruların, tarihî bir vesika olarak kabul ettiğimiz rivayetlerin ışığı altında değerlendirmesini yapmaya çalışacağız.

Rivayetleri daha rahat guruplandırabilmek için öncelikle bu konudaki görüşleri belirtmek ve buna göre bir sınıflandırma yapmak istiyoruz. Kurtubî'nin belirttiğine göre bu konuda iki farklı görüş bulunmaktadır.¹⁴

1-Namaz Beytü'l-Makdis'e doğru farz kılınmış ve Medine'de de 16 veya 17 ay böylece devam etmiştir. Sonra Allah kibleyi Kabe'ye çevirmiştir.

2-Namaz önce Kabe'ye doğru farz kılınmış ve Hz. Peygamber Mekke'de kaldığı sürece atası İbrahim ve İsmail'in kiblesi olan Kâbe'ye doğru namaz kılınmıştır. Medine'ye geldiğinde 16 veya 17 ay Beytü'l-Makdis'e doğru namaz kılınmış; sonra da Allah onu Kabe'ye çevirmiştir. Kurtubî, iki görüşten en sahihinin ikincisi olduğunu belirtmektedir.

Kurtubî'nin sahih kabul ettiği ve bizde de genel kabul görmüş olan bu görüşü esas aldığımızda, bir takım sorularla karşılaşmaktayız. Problemin daha açık bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olabilecek bu sorulardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

- Hz. Peygamber Mekke'de atalarının kiblesi olan Kabe'ye yöneliyorsa, Medine'ye geldiğinde O'nu Beytü'l-Makdis'e yönelten ne idi?

- Beyt-i Makdis'e kendi içtihadıyla yöneldiyse,¹⁵ O'nu gözünü semaya dikip Allah'a yalvarmaksızın,¹⁶ kendi görüşünü kendisi nesh edip istediği kibleye dönmekten alıkoymayan ne idi?

- Gerçekten Mekke döneminde Kabe, Medine döneminde de Beytü'l-Makdis kible olarak benimsendiyse, bu çok önemli bir olaydır. İslam tarihinin, özellikle de Hz. Peygamber'in risalet dönemi aşağı yukarı bütün teferruatıyla bilinmesine, yani nakdedilmiş olmasına rağmen böylesine önemli bir olayın kaynaklarda yer almaması nasıl açıklanabilir? Genellikle herkesin bildiği ve kabul ettiği olağan şeyler, değişiklik arz etmediği sürece, kayda geçmeyebilir. Oysa ki bu çok önemli bir olay, hatta bir dönüm

¹⁴ Muhammed b. Ahmed el-Ensari el-Kurtubî, *el-Camiu'l-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Kütübî'l-Mısır, Mısır, 1967, c.2, s.150.

¹⁵ Kurtubî, a.g.e., c.2, s.151.

¹⁶ Bakara, 2/144: Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buharî, *Sahihu'l-Buharî*, Çağrı Yay., İst., 1992, Salat, 31 (c.1, s.104); İman, 30 (c.1, s.15).

noktası.¹⁷ Böyle bir olayın, satır aralarının dışında, kayda geçmemesi mümkün mü?

Bu sorulara cevap bulabilmek için, öncelikle tarihi değere sahip olan rivayetleri görmek gerekmektedir. İşte bu noktada biz, mevcut görüşlerle birlikte onlara delil teşkil edebilecek olan rivayetleri verip; onların doğru olma ihtimali üzerinde duracağız; sonra da genel bir değerlendirme yapmaya çalışacağız.

Kurtubî'nin yukarıdaki tasnifine bugünkü değerlendirmeleri de eklediğimizde, Hz. Peygamber'in ilk kiblesi hakkında ortaya çıkan dört farklı görüşü şöyle sıralayabiliriz:

I- Mekke Döneminde Hz. Muhammed'in kiblesi yoktur.

Bu görüşü savunan Watt, Hz. Peygamber'in Mekke döneminde muhtemelen kiblesinin bulunmadığını, hicretten önce Kudüs'ün Medine'li Müslümanlar tarafından ve Medine'li Müslümanlardan alınarak Hz. Peygamber tarafından kible olarak kabul edilmiş olabileceğini ileri sürmektedir.¹⁸

Bu fikrin hakim olduğu çevrelerde, Mekke'de iken Kudüs'e dönme düşüncesinin son zamanlarda ortaya atılmış bir fikir olarak değerlendirildiğini görmekteyiz. Buna gerekçe olarak da '*hıristiyanlığın ve ilk islamin ibadetleri arasındaki muvafakat*' veya '*yahudi-hıristiyan an'anesi*'ne tabiiyet gösterilmektedir.¹⁹

Bu görüşü rivayetlerle desteklemek mümkün değildir. Zira hem diğer dinlerde, hem de cahiliye döneminde müşrik Arapların bile bir kiblesinin bulunduğu bilinmekte; ayrıca kible konusundaki bütün rivayetlerde, Kabe veya Beytül-Makdis, bir kiblenin vurgulandığı görülmektedir. Dolayısıyla söz konusu değerlendirmenin önyargılarla ulaşılan bir sonuç olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle üzerinde durmaya değmediğini düşünmekteyiz.

II- Hz. Peygamber'in Mekke'de kiblesi önce Kabe olup, son üç yılda Kudüs'e çevrilmiştir.

Bu görüşün en önemli belki de tek delili, İbn Cüreyc'ten nakledilen şu hadistir:

"Resulüllah önce Kabe'ye doğru namaz kıldı. Sonra Beytül-Makdis'e çevrildi. O zaman Hz. Peygamber Mekke'deydi. Böylece 3 yıl namaz kıldı.

¹⁷ İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, Ekin Yay., İstanbul, 1998, c.5, s.145; Kadir Canatan, "*Gelenek, Din ve Mondernite*", Bilgi ve Hikmet, Kış 1995, sy.9, s.29..

¹⁸ M. Watt, *Muhammed at Medine*, Great Britain, 1956, ss.198-199.

¹⁹ Bkz. Wensinck, a.g.m., s.667.

Sonra hicret etti. Medine'ye geldikten sonra da 16 ay oraya doğru namaz kıldı. Sonra Allah O'nu Kabe'ye çevirdi.²⁰

Bu rivayete göre Hz. Peygamber'in kiblesi, namaz farz kılındığında Kabe idi, ancak Mekke'den henüz ayrılmadan Beytü'l-Makdis'e yöneltildi. Böylece üç yıl namaz kıldı. Medine'de de bu durum 16 ay boyunca devam etti. En sonunda Kabe tekrar kible olarak tayin edildi.

Kible ile ilgili rivayetlerin hemen hiç birinde Mekke'de iken yapılan bir kible değişikliğinden bahsedilmemektedir. Mesela İbn Abbas'tan nakledilen ve ricalinin sahih olduğu belirtilen bir rivayette Resulü Allah'ın Mekke'de ve Medine'ye hicretten sonra da 16 ay kadar Beyt- Makdis'e yöneldiği daha sonra tahvilin gerçekleştiği vurgulanmaktadır.²¹ Sadece İbn Cüreyc'ten nakledilen rivayette Mekke'de bir, Medine'de de bir olmak üzere iki tahvilden bahsedilmektedir ki, bu durum diğer rivayetlerin ortaya koyduğu genel bilgiye aykırılık arz etmektedir. Yine rivayete ilgili başka bir noktaya daha dikkat çekmek gerekmektedir. Rivayete göre Hz. Peygamber, Mekke döneminde 3 yıl kadar namaz kılmıştır. Namaz da Miraç'ta farz kılınmıştır. Bu durumda Mirac'ın zamanı rivayete ışık tutacaktır.

Miracın ne zaman gerçekleştiği konusunda bir takım tartışmalar yaşanmış hatta Hz. Peygamber'e risalet verilmeden önce bile olduğunu söyleyenler çıkmıştır. Ancak hicretten 12, 14 veya 16 ay önce gerçekleştiğini söyleyenlerin görüşleri kabul görmüştür.²² Bu noktaları dikkate aldığımızda rivayetin bizzat kendisinin problemlili olduğu anlaşılmaktadır.

III- Hz. Peygamber'in kiblesi Mekke'de Kabe, Medine'nin ilk 16-17 ayında Beytü'l-Makdis, sonra yine Kabe olmuştur.

Zemahşerî,²³ Sâvî,²⁴ Bilmen²⁵ vb. bir çok müfessirin benimsediği; Kurtubî'nin de sahih olarak nitelediği bu görüşün farklı rivayet ve argümanlarla desteklendiğini görmekteyiz. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

Bu konudaki önemli rivayetlerden biri Ali b. Ebi Talha-İbn Abbas kanalıyla gelmiştir:

"Resulü Allah Medine'ye hicret ettiğinde yöre halkının çoğu Beytü'l-Makdis'e yönelen Yahudilerdi. Allah da Peygamberin oraya yönelmesini emretti. Hz. Peygamber, oraya 17 ay yöneldi, ancak Allah Resulü kiblenin Kabe olmasını

²⁰ Şemsüddin Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Fethu'l-Bari Şerhi Sahihî'l-Buharî*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1301, c.1, s.421; İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Akçağ, Ankara, 1988, c.3, s.259.

²¹ Ali b. Ebu Bekr el-Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, Beyrut, 1406, c.2, s.15.

²² Daha fazla bilgi için bkz. E. Sankıoğlu, Ş. Gündüz, Y. Ünal, *Dinlerde Yükseliş Motifleri*, Vadi Yay. Ank. 1995, ss. 91-92.

²³ Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Keşşâf an Hakâiku't-Tenzîl ve Uyûnu'l-Te'vîl*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, trs., c.1, s.65.

²⁴ Ahmed es-Sâvî el-Malikî, *Haşiyetü Celâleyn*, Eser Neş., İstanbul, trs., c.1, s.65.

²⁵ Bilmen, a.g.e., c.1, s.136.

istiyordu. Çünkü Yahudiler, 'Muhammed bize muhalefet ediyor, ama kible-mize uyuyor' diyorlardı. Bunun üzerine ayet indi.²⁶

Bu rivayetten anlaşıldığına göre Kudüs'e yönelik hicretten sonradır. Yani Mekke döneminde Kabe kible olarak kabul edilmiş; Medine'ye gelindiğinde Beytü'l-Makdis kible olarak tayin edilmiştir.

Hicretten sonra Hz. Peygamber'in Kudüs'e yönelmesinde temel neden olarak, ora halkının çoğunluğunu Yahudilerin oluşturması, dolayısıyla onlara bir jest olarak onların kiblesinin esas alındığı belirtilmektedir.²⁷ Mesela merhum Elmalılı Hamdi Yazır bu konuda şu ifadeleri kullanmaktadır:

"Resulullah efendimiz Mekke'deyken Kabe'ye müteveccihen namaz kıları. Medine'ye hicretten sonra Sahra'ya yönelerek namaz kılmakla emrolundu, ki bunda Yahudileri İslam'a bir nev'i te'nis vardır."²⁸

Süleyman Ateş de aynı görüşü benimsemekte ve konuyla ilgili olarak şu açıklamayı yapmaktadır:

"Allah Resulu Mekke'deyken Kabe'ye doğru yönelip namaz kıları. Medine'ye gelince Kudüs'teki Sahra'ya doğru yönelerek namaz kılmaya başladı. 16 veya 17 ay kadar böyle namaz kıldı. Bundan maksadı Yahudileri İslam'a ısındırmak, onların İslam'a yönelmelerini sağlamak, aslında Allah'tan gelen bütün dinlerin özde bir olduğunu anlatmaktır. Fakat gönlü Kabe'nin kible olmasını istiyordu. ... Bundan dolayı da önce her üç dinin temellerini koymuş olan Hz. İbrahim'in yaptığı Kabe'ye yönelerek ibadet eden Allah Rasülü, yine oraya dönmek için Allah'ın buyruğunu bekliyordu. Nihayet Bedir gazasından iki ay önce bu emir geldi."²⁹

Bu görüşü benimseyen kimselerin önemli dayanaklarından birini de, Hz. İbrahim ve İsmail'in kiblelerinin de Kabe olması³⁰ dolayısıyla Arap müşriklerinin oraya yönelmesi ve Peygamber'in de, kible konusunda onlara muhalefet etmeyeceği düşüncesi oluşturmaktadır.

Bu görüşü değerlendiren Aynî, Mekke'deyken kiblenin Kabe, Medine'de ise Kudüs olduğunu belirten görüşü zayıf bulmakta ve bunun doğru kabul edilmesi durumunda neshin iki defa gerçekleştiğini kabul etmek zorunda olduğumuzu beyan etmektedir.³¹

²⁶ İbn Hacer, c.1, s.421; Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim el-Muberekfûri, *Tuhfetü'l-Ahvezî bi Şerhi Camiü't-Tirmizî*, Beyrut, trs., , c.8, s.240.

²⁷ Ebu Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Muhammed es-Sadık el-Kambavî, Beyrut, 1985, c.1, s.105.

²⁸ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neş., İst, 1979, c.1, ss.526,527;

²⁹ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neş., İst., 1988, c.1, s.250.

³⁰ Ebü'l-Fidâ İsmail İbn Ömer İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Mektebetü'l-Meârif, Beyrut, trs., c.2, s.240; el-Cessâs, a.g.e., c.1, s.105.

³¹ Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdu'tü'l-Kari fi Şerhi Sahihi'l-Buharî*, İstanbul, 1308, c.1, s.279.

IV- Hz. Peygamber'in kiblesi Mekke'de ve Medine'nin ilk 16-17 ayında Beytü'l-Makdis olup daha sonra Kabe'ye çevrilmiştir.

Bu görüşün delilleri:

1- Ma'bed b. Kâb b. Malik'den rivayet edilen şu hadistir:

"Müşrik olan kavminizin hacılarıyla beraber çıktık; biz ve imamımız namaz kıldık. Berâ b. Ma'rûr da bizimle beraberdi. Yola çıkıp Medine'den ayrıldığımızda Berâ bize dedi ki:

-Ey cemaat ben bir reye varmış bulunuyorum. Bu konuda bana katılıp katılmayacağımızı da bilmiyorum. Biz: 'nedir' dedik: Berâ:

-Vallâhi şu binayı, yani Kabe'yi arkama almayacağım. Ona doğru namaz kılacağım' dedi. Ona:

-Vallahi Peygamber'in Şam'a doğru namaz kıldığından başka bir haber almadık. Biz ona muhalefet etmeyi istemiyoruz, dedik. Berâ:

-Ben ona doğru namaz kılacağım' dedi. Biz:

-Fakat biz bunu yapmayacağız' dedik. Namaz vakti geldiğinde biz Şam'a doğru namaz kılıyorduk, o ise Kabe'ye doğru namaz kılıyordu. Nihayet Mekke'ye geldik. Onu yaptığından ötürü ayıplıyorduk. O ise bir türlü kabul etmiyor ve öyle kalmayı istiyordu. Mekke'ye ulaştığımızda bana dedi ki:

-Ey kardeşimin oğlu. Resulüllah'a gidelim ve ondan bu durumu soralım. Çünkü içime bir şüphe düştü. Buna muhalefet ettiğinizi görüyorum. İkimiz birlikte Resulüllah'a gittik... Berâ şöyle dedi:

-Ey Allah'ın Resulu, yola çıktım. Allah beni İslam'a hidayet etti. Ben bu binayı yani Kabe'yi arkama almamayı hak gördüm. Ona doğru namaz kıldım. Arkadaşlarım ise bu konuda bana muhalefet ettiler; dolayısıyla içime bir şüphe düştü. Ya Resulüllah bunu nasıl görürsün? Bunun üzerine Allah Resulu (s.a.v.):

-Sen bir kible üzerindeydin, onda sabretseydin ya' dedi. Bundan sonra Berâ, Resulüllah'ın kiblesine döndü ve bizimle beraber Şam'a doğru namaz kıldı.³²

2-Ibn Abbas'tan rivayet edilmiştir:

"Resulüllah Mekke'de iken Kudüs'e doğru namaz kılıyordu. Kabe de aralrındaydı. Böylece ikisini birleştirmek mümkün oluyordu. Hicret ettiğinde ise Beytü'l-Makdis'e doğru namaz kılmakla emrolundu."³³

³² Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, c.3, s.461; Süleyman b. Ahmed b. Eyyub et-Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, Musul, 1404/1983, c.19, ss.87-88; Muhammed b. İshak b. İbn Huzeyme, *Sahih-i İbn Huzeyme*, Beyrut, 1390/1970, c.1, s.223; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye* c.3, s.157; Muhammed b. Ahmed ez-Zehabi, *Siyer-i A'lami'n-Nübela*, Beyrut, 1413, c.1, s.268; Yusuf İbn Abdilber, *ed-Dürer fi İhtisari'l-Meğâzî ve-Siyer*, Kahiré, 1403, c.2, s.70.

³³ İbn Hacer, a.g.e., c.1, s.421; el-Muberekfürî; a.g.e., c.8, s.240; Ebu Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *Tabakatu'l-Kübrâ*, Daru's-Sadr, Beyrut, trs., c.1, s.243. Bu rivayetin senedindeki ravilerin sika olduğu belirtilmektedir. Bkz. Ali b. Ebu Bekr el-Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, Beyrut, 1406, c.2, s.15.

Osman İbn Hanif'ten de Resulullah'ın Mekke'deyken kiblesinin Beytü'l-Makdis olduğu, hicretten sonra Beytü'l-Haram'ın Beytü'l-Makdis'le değiştirildiği yani nesh edildiği rivayet edilmekte ve o dönemde, amelsiz iman söz konusu olduğu için, problem görmemektedir.³⁴ Ancak bu rivayetin ravilerinden biri olan Sa'd b. İmran'ın metruk olması nedeniyle hadis sahih kabul edilmemektedir.³⁵ Yine Bera b. Âzib tarafından nakledilen bir rivayette de Berâ, kendisinin Resulullah'la beraber 18 ay Beyt-i makdis'e doğru namaz kıldığını, hicretten iki ay sonra da kiblenin değiştirildiğini anlatmaktadır.³⁶ Bu rivayet zayıf kabul edilmektedir.³⁷ Zira meşhur Berâ hadislerinin bütün varyantlarıyla çelişmektedir. Buna göre Berâ, hicretten önce Resulullah'la birlikte 16 ay namaz kılmış olmalı. Oysa ki kendisi Hz. Peygamber'in Medine'ye gelişinden sonra onunla birlikte namaz kılmış; kiblenin değiştirilmesi de hicretten 2 ay sonra olmamıştır.³⁸

İbn Humeyd ve İbnü'l-Münzir'in Katade'den yaptıkları bir rivayetle de bu bilgi teyit edilmiştir. Buna göre Allah Resülü'nün Medine'ye gelmesinden önce iki yıl kadar Medine'li Müslümanlar Beyt-i Makdis'e doğru namaz kılmışlardır. Resulullah (s.a.v.) Medine'ye geldikten sonra da 16 ay kadar bu uygulama sürmüştür; kible değişikliği daha sonra gerçekleşmiştir.³⁹

Resulullah'ın hicretten önceki durumunu değerlendirirken, 'O Mekke'de iki kibleyi birleştirirdi, dolayısıyla insanlar onun Mekke'den çıkışına kadar Beyt-i Makdis'e döndüğünü fark etmediler' şeklinde İbn Abbas'ın değerlendirmesi aktarılmaktadır.⁴⁰

Ancak şartlarından biri kibleye dönmek olan namaz, her müslüman için günde beş kez olmak kaydıyla, zorunlu bir ibadettir. Söz konusu olan yorumun doğru kabul edilebilmesi için bütün namazların aynı mekanda ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in arkasında cemaatla kılınmış olması gerekir. Aksi takdirde insanlar nereye dönmeleri gerektiğini araştırmak zorunda kalacaklardır. Bu durumda insanların Beyt-i Makdis'e yöneldiklerini fark etmemeleri mümkün müdür? Dolayısıyla böyle bir yorumun, -her ne kadar rivayetlerle uyum içersinde olsa bile- pek uygun olmadığı anlaşılmaktadır. Zira yaklaşık olarak 1,5 yıl Mekke'de namaz kılınmış, bunun özellikle Mekke şartlarında her zaman cemaatle kılındığını düşünemeyiz. Namazlar tamamen cemaatle kılınmış olsa, Hz. Peygamber'in arkasında olmaları için, insanların asıl yönlerini fark etmemeleri mümkün olabilirdi. O zulmün altında ve bireysel olarak yaşanan bir

³⁴ Heysemî. a.g.e., c.2, s.17.

³⁵ Heysemî, a.y.

³⁶ İbn Mace, İkametü'-Salat, 56 (c.1, s.322).

³⁷ Muhammed Nasiruddin el-Elbâni, *Zaifu Sünen-i İbn Mace*, Beyrut, 1988, s.76.

³⁸ İbn Mace, İkametü'-Salat, 56 (c.1, s.322) dipnot: 1010; Haydar Hatipoğlu, *Sünen-i İbn Mace Tercemesi ve Şerhi*, Kahraman Yay., İst., 1982, c.3, s.310.

³⁹ Abdurrahman İbn Ebu Bekr es-Suyufî, *ed-Durru'l-Mensur fi Tefsiri'l-Me'sur*, Beyrut, 1414, c.1, s.347; Heysemî. a.g.e., c.2, s.17.

⁴⁰ İbn Seyyidinnas, *Uyûnu'l-Eser fi Funûni'l-Meğâzi ve's-Şemâil ve's-Siyer*, Beyrut, trs., c.1, s.237.

ortamda. üstelik günde beş kez yapılan bir ibadette, zorunlu olan kible yönünün fark edilmemesi çok uzak bir ihtimal olarak görülmektedir.

Bu durumda Medine dönemi açıkça anlatılırken Mekke döneminin uygulamasının bazı rivayetlerde vurgulanmadığı düşünülebilir. Nitekim kible konusundaki rivayetlerin önemli bir kısmında Resulüllah'ın hicretten sonra 16 veya 17 ay kadar Beyt-i Makdis'e doğru namaz kıldığı, sonra kiblenin değiştirildiği anlatılmakta; bundan önceki döneme pek değinilmemektedir.⁴¹ Mesela Berâ hadisinin farklı varyantlarında bile, Mekke'deki duruma değinilmemiş; sadece Medine'de 16 veya 17 ay kadar Kudüs'e doğru namaz kıldığı belirtilmiştir.⁴² Şüphesiz bunun farklı nedenleri olabilir. Böyle bir bilgi, sorulmadığı, fiilen ihtiyaç duyulan bir şey olmadığı veya Yahudilerin psikolojik olarak üstünlüğünü ortaya koyduğu için vurgulanmamış; ya da anlamaları dikkatlerine bağlı olması nedeniyle Resulun Mekke'de namaz kıldığını gören ravilerden bir kısmı, onun görünüşte önündeki kiblesine bakıp, onun Kabe olduğunu söylemiş, olayın iç yüzünü görebilen, İbn Abbas gibi raviler ise her ne kadar Kabe'ye dönülse de asıl kiblenin Beytü'l-Makdis olduğunu, Kabe'nin sadece ortaya alındığını belirterek, o anla alakalı farklı ve daha kuşatıcı bir yorum yapmış olabilir.

Ravilerin içine düştükleri bu yorum kargaşasına değinen Aynî şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Resulüllah'ın Mekke'deyken yöneldiği taraf konusunda ulema ihtilaf etmiştir. İbn Abbas ve diğerleri 'Resulüllah Kudüs'e doğru namaz kıları, fakat Kabe'yi arkasına almaz, bilakis kendisiyle Kudüs arasına alacak şekilde namaza dururdu' demekte ve en sahih rivayetin de bu olduğunu belirtmektedir.⁴³ Öte yandan Mekke'de iken kible, bizzat Kabe olsaydı, o takdirde Berâ b. Ma'rur hadisinin pek anlamı kalmazdı. Zira orada Bera'nın Mekke'ye dönme arzusu vurgulanırken, *'sen bir kible üzerindeydin onda sabretseydin ya'* ifadesiyle fiili durum da ortaya konulmuştur.

Bu tarz rivayetleri dikkate alan müfessirler de bütün peygamberlerin kiblesinin Kudüs olduğunu, hiçbir peygamberin kible konusunda diğerine muhalefet etmediğini belirtmekte; dolayısıyla İslam'da ilk neshin kible konusunda yaşandığını ve bu konuda da icmanın olduğunu beyan etmektedirler.⁴⁴ Mesela el-Merağî şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

⁴¹ Bkz. Buhârî, Salat, 31 (c.1, s.104); İman, 30 (c.1, s.15); Ebu'l-Huseyn İbnü'l-Haccac el-Kuşeyrî el-Müsim, *es-Salih*, Çağrı Yay., İst., 1992, Mesâcid, 11, 12, 15 (c.1, ss. 374-375); Ahmed İbn Hanbel, Müsned, c.4, s.283; Malik b. Enes, *el-Muvatta*, Çağrı Yay., İst., 1992, Kible, 7, (c.1, s.196); Heysemî, a.g.e., c.2, s.16.

⁴² Ahmed b. Şuaib Ebu Abdurrahman en-Nesâî, *Sünenü'l-Kübra*, Beyrut. 1411, c.6, s.291; Ahmed b. el-Hüseyn Ali b. Musa Ebu Bekir el-Beyhakî, *Sünen-i Beyhakî*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mekke. 1994, c.2, s.2; Ali b. Ömer ed-Darekutnî, *Sünen-i Darekutnî*, Beyrut. 1966, c.1, s.273; İbn Hişam, Siret, c.2, s.286.

⁴³ el-Aynî, a.g.e., c.1, s.279.

⁴⁴ Kurtubî, a.g.e., c.2, s.151; el-Cessâs, a.g.e., c.1, s.105. Neshle ilgili daha fazla bilgi için bkz. Ali Osman Koçkuzu, *Hadiste Nasih-Mensuh*, İFAV, İst., 1985, s.234.

"Resulü Allah Mekke'deyken Benû İsrail peygamberlerinin yaptığı gibi namazda sahraya yönelirdi. Ancak o Kabe'ye dönmeyi arzuluyor ve Allah'ın kendisini oraya yönelmesi için dua ediyordu. Bundan dolayı Sahra ile Kabe'yi birleştirip Kabe'nin güneyinde, Kuzeyine doğru namaz kılardı. Medine'ye hicret ettiğinde ikisine birlikte yönelme imkanı kalmadığı için yalnız Beyt-i Makdis'e yönelerek namaz kıldı. Bu hal üzere 16 ay kaldı. Namazda Kabe'yi kible yapması için Allah'a dua ediyordu. Çünkü o babası İbrahim'in kiblesi idi."⁴⁵

Ancak bütün peygamberlerin dolayısıyla da insanların kiblesinin Kabe mi yoksa Beyt-i Makdis mi olduğu konusunda da farklı görüşlerin ortaya çıktığını görmekteyiz. Ulemanın bir kısmına göre Kabe, yeryüzündeki insanların kiblesi olarak tayin edilmiştir.⁴⁶ Nitekim İbn Sa'd'ın bu konuda naklettiği rivayet oldukça ayrıntılı bilgi vermektedir:

"Hiçbir nebi diğerine kible konusunda muhalefet etmemiştir. Ancak Resulü Allah'ın Medine'ye gelişinden itibaren 16 ay Beyti Makdis'e yönelmesi hariç."⁴⁷

Zuhri ise, Adem'in yeryüzüne indirilmesinden sonra bütün peygamberlerin kiblesinin Beyt-i Makdis olduğunu söylemektedir.⁴⁸

Bu tartışmada, Kabe'nin Hz. İbrahim tarafından Mescid-i Aksa'dan önce inşa edildiği,⁴⁹ bu nedenle kible olması için zaman önceliğine sahip olduğu iddia edilmektedir. Kitab-ı Mukaddes, Mescid-i Aksa'nın Hz. Musa'dan yaklaşık 450 yıl sonra Hz. Süleyman tarafından yaptırıldığını⁵⁰ ve O'nun krallığı döneminde kible olarak kabul edildiğini belirtmektedir.⁵¹ Oysa ki Kabe'nin Hz. İbrahim tarafından Hz. Musa'nın gelişinden yaklaşık 900 yıl önce yapıldığı kabul edilmektedir.⁵²

İnşası açısından Kabe'den sonra olmasına rağmen Beyt-i Makdis, Yuşa b. Nûn'dan, Resulü Allah'ın hicretine kadar bütün peygamberlerin kiblesi olarak kabul edilmektedir. Hicretten sonraki 16-17 ay boyunca da durum bu şekilde devam etmiş; sonra Hz. Peygamber, Hz. İbrahim'in Kiblesi olan Kabe'ye çevrilmiştir.⁵³

⁴⁵ Ahmed Mustafa el-Merağî, *Tefsîru'l-Merâğî*, Mısır, 1969, c.2, s.4.

⁴⁶ Muhammed b. Ali eş-Şevkanî, *Fethu'l-Kadir*, Mısır, 1964, c.1, s.155; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, c.2, s.212; Ebu'l-Ferec Nureddin Ali el-Halebî, *es-Siretü'l-Halebiyye*, Daru'l-Meârif, Beyrut, 1980, c.2, s.355; İbn Seyyidinnas, a.g.e., c.1, ss.233-237.

⁴⁷ İbn Sa'd, a.g.e., c.1, s.243; İbn Seyyidinnas, a.g.e., c.1, s.236.

⁴⁸ el-Halebî, a.g.e., c.2, s.355.

⁴⁹ Kabenin inşası ve tarihi hakkında geniş bilgi için bkz. Yılmaz Can, *İslam'ın Kutsal Mabetleri*, Sidre Yay., Samsun, 1999, ss.19-23.

⁵⁰ I Krallar, 6:1.

⁵¹ I Krallar, 8:29-30.

⁵² Buharî, Enbiya, 60/10 (c.4, s.117); Müslim, Mesacid, 5/2 (c.1, s.370); Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İst, 1992, Mesacid, 8/3 (c.2, s.32); Ebu'l A'la Mevdudî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, İnsan yay., İst., 1986, c.1, s.245.

⁵³ İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, c.1, s.308.

Ebu Aliye'ye atfedilen bir rivayet ise bu görüşün tamamen aksini iddia etmektedir. Bu rivayete göre Hz. Musa (a.s.) Sahra'nın yanında Beyt-i Haram'a dönerek namaz kılmış, yani Sahra önünde iken Kabe'ye yönelmiştir. Salih (a.s.) ve Zülkarneyn'in (a.s.) kıblesi de Kabe'dir.⁵⁴

Hz. Musa, Salih ve Zülkarneyn'in Kabe'ye yönelerek namaz kılmaları mümkün görülmektedir. Zira Kabe çok daha eski bir geçmişe sahip, hatta Hz. İbrahim ve İsmail'in kıblesi olma vasfına haizdir. Ancak tarihi kabullerle olaya bakıldığında Hz. Musa İsrailoğulları'nı Ken'an'a (Arz-ı Mev'ûd) götürmek üzere Mısır'dan çıkarmış; oraya girmeden de kendisi vefat etmişti.⁵⁵ Hz. Musa'nın yanında bulunan Yûşâ b. Nûn ise, Hz. Musa'dan sonra 27 yıl İsrailoğulları'na önderlik yapmış ve 120 yaşında iken vefat etmiştir.⁵⁶ Yine Yuşa b. Nûn'un, Eriha'yı Hz. Musa'nın ölümünden sonra kuşatarak aldığı,⁵⁷ daha sonra da civar şehirleri ele geçirmeye çalıştığı kaydedilmektedir.⁵⁸ Buna rağmen, emredilen bütün yerleri de fethedememiştir.⁵⁹ Bu durumda Hz. Musa'nın Sahra'yı önüne alarak Kabe'ye dönme ihtimali söz konusu bile edilemeyecektir.

Hiçbir nebinin sünnet ve kible konusunda diğerine muhalefet etmeyeceği,⁶⁰ hatta geçmiş kitaplarda, vaat edilen Hatemü'l-Enbiya'nın vasıfları arasında kibleyi Kabe'ye tahvil edeceği hakkında delalet ve işaretlerin bulunduğu da kabul edilmektedir.⁶¹ Buna göre kimden başladığı konusunda bir ihtilaf olsa bile, hicretten sonra Beyt-i Haram'a tahvil edilinceye kadar, bütün peygamberler aynı kibleye yönelmiştir.

Zaman zaman farklı şahıslar tarafından dile getirilse bile, kaynaklara bakıldığında, hicretle birlikte bir kible değişikliğinden sahih hadislerde pek bahsedilmemektedir. Daha açık bir ifadeyle Hz. Peygamber'in Medine'ye gelişinden itibaren 16-17 ay Beytü'l-Makdis'e yöneldiği, daha sonra kiblenin değiştirildiği anlatılırken, önceki uygulamaya değinilmemektedir. Mesela siyer alanında önemli kaynaklardan biri olan Siret'te İbn Hişam, "*Kible Resulullah'ın Medine'ye gelişinden 18 ay sonra, Şaban ayında değiştirildi...*"⁶² şeklinde bilgi vermekte; bu eserin şerhinde Süheylî ise şu açıklamayı yapmaktadır:

⁵⁴ İbn Seyyidimas, a.g.e., c.1, s.237.

⁵⁵ Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'-Cevzi, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmî't-Tefsîr*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1987, II, 326; Ebü'l-Fidâ İsmail İbn Ömer İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1983, c.2, s.40; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, thk. Hâlid Abdurrahman el-Akk-Mervan Suvar, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1995, c.2, s.26.

⁵⁶ Beğavî, a.g.e., c.2, s.28.

⁵⁷ Yeşu, 1-27.

⁵⁸ Yeşu, 7, 8, 9, 10, 11, 12.

⁵⁹ Yeşu, 1-33.

⁶⁰ İbn Sa'd, a.g.e., c.1, s.243.

⁶¹ Yazır, a.g.e., c.1, s.537.

⁶² Ebu Muhammed İbn Hişam, *Siret-i İbn Hişam*, Kahire, 1963, c.2, s.337.

"Hadiste Resulullah Mekke'deyken Beyt-i Makdis'e doğru namaz kıldığına dair delil vardır. Bu İbn Abbas'ın sözüdür. Bir grup ise, Resulullah'ın Medine'ye gelişinden itibaren 16 veya 17 ay Beyt-i Makdis'e doğru namaz kıldığını ileri sürmektedir. Bu durumda biri sünnetin sünnetle, diğeri sünnetin Kur'an'la olmak üzere iki nesh olmalı. İbn Abbas'ın hadisi bu konudaki ihtilafın kaynağını açıklamaktadır."⁶³

Hz. Peygamberin ilk kiblesi olarak Beyt-i Makdis'i kabul edenler oraya yönelme nedenini de açıklamaya çalışmışlardır. İşte bu noktada Hz. Peygamber'in ve Müslümanların başlangıçta Beyt-i Makdis'e yönelerek namaz kılmaları ile Kabe'nin özel durumu arasında ilişki kurulduğunu görmekteyiz.⁶⁴ Diğer bir ifade ile Kabe putlarla dolu olduğu için böyle bir uygulamaya gidilmiştir. Mesela Hüseyin Algül konuyla ilgili olarak şu açıklamayı yapmaktadır:

"Hz. Muhammed Mekke döneminde ve Medine'ye hicretten sonra belirli bir süre namaz kılarak Kudüs'e dönerdi. Kudüs, ehl-i kitabın kiblesi idi. Bu süre içinde Kudüs'e dönmesine sebep olarak, Kabe'nin Kureyşli putatapıcılarca da kible edinilmiş olması, içini dışını putlarla doldurmuş olmaları ve inkarcıların hakimiyetlerinde bulunması, Müslümanların ise henüz siyasi bir teşkilatlanmaya gidememiş olmaları gibi hususlar gösterilir."⁶⁵

Bu değerlendirme ilk bakışta makul gibi gözükmektedir. Ancak kiblenin tahvili esnasında yani yaklaşık olarak hicretin ikinci yılında da Kabe'nin konumu değişmemiştir. Yine müşriklerin elindeydi ve içi putlarla doluydu. Bu nedenle söz konusu değerlendirme isabetli bir yorum olarak kabul edilemez.

Bu genel açıklamalardan sonra yukarıda özel olarak vurguladığımız soruların cevaplarını bulmaya çalışalım.

-Hz. Peygamber Mekke'de atalarının kiblesi olan Kabe'ye yöneliyorsa, Medine'ye geldiğinde onu Beyt-i Makdis'e yönelten ne idi?

Bu soruya genellikle Yahudilerle uzlaşma çabaları, onları İslam'a ısındırma, onlara dinlerin özde bir olduğunu gösterme uğraşısı şeklinde cevap verilmektedir.⁶⁶

Böyle bir tavır, Yahudilerin kalplerinin İslam'a ısınmasına sebep olabilir miydi? İslam'ı kabullenmelerini bir tarafa bırakalım, Müslümanlarla siyasi platformda olsun uzlaşmalarına yol açabilir miydi? Bu sorunun cevabı bizzat Kur'an-ı Kerim tarafından açık bir şekilde verilmektedir:

"Sen kitap verilenlere her türlü ayeti (mucizeyi, delili) getirsen yine onlar senin kiblene uymazlar, sen de onların kiblesine uyacak değilsin. Onlar bir-

⁶³ Ebu'l-Kasım Abdurrahman es-Süheylî, *er-Ravdu'l-Unuf fi Şerhi Sireti'n-Nebeviyye l'ibni Hişam*, Kahire, 1389, c.4, ss.113-114; İbn Seyyidinnas, a.g.e., c.1, s.236.

⁶⁴ "Kible" mad., Risale Masa Ansiklopedisi, Risale Yay., İst, 1988.

⁶⁵ Hüseyin Algül, *İslam Tarihi*, Gonca Yay., İst., 1986, c.1, s.347.

⁶⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.1, ss.526,527; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, c.1, s.250.

birlerinin kiblelerine de uymazlar. Sana gelen ilimden sonra onların keyiflerine uyarсан, o takdirde sen mutlaka zalimlerden olursun.”⁶⁷

Konuyla ilgili bir açıklama yapan Seyyid Kutub, şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Mesele nasıl olursa olsun her iki halde de Yahudileri İslam’a girmekten alıkoyma amillerden birisi de Müslümanların Yahudilerin kiblesi olan Beyt-i Makdis’e doğru dönmeleri idi. Hatta Yahudiler dillerini daha da uzatarak Hz. Peygamber’in beraberindekilerle namazda Kudüs’e dönmelerini kendi dinlerinin, kiblelerinin ve milletlerinin asaletlerinin bir delili olarak kabul ediyorlardı. Bu münasebetle Hz. Muhammed (s.a.v.) ve beraberindekiler Yahudileri İslam’a davet edeceklerine, kendilerinin Yahudiliğe girmeleri gerektiğini söylüyorlardı.”⁶⁸

Fazlur Rahman da Hz. Peygamber’in Medine’ye varışında Yahudilere kur yapmak için Kudüs’ü kible olarak kabul etmiş olma ihtimalini reddederek, Kudüs’ün kible olarak kabul edilmesinin sebebini şöyle izah etmektedir:

“Mekke’de büyük bir ihtimalle, baskı altında bulunan Müslümanların namazlarını açıkça eda edemedikleri ve ibadet için Kabe’ye giremedikleri bir sırada bu kabul uygulama alanına konulmuştur. Mekke’de Kudüs lehine ilk değişikliğin yapılması bir zaruretin neticesi olduğu gibi, amacı da müşriklerle Müslümanlar arasındaki bir ayrımı, Kur’an’ın bize bildirdiği de budur.”⁶⁹

“Kible konusundaki devamsızlık Kabe ile değil, Kudüs ile olmuştur. Peygamber’in Kudüs’ü kible seçmesi Medine’de değil uzun yıllar önce Mekke’de olmuştur. Ancak öyle bir şekilde yöneliyordu ki zaten Kabe’yi karşısına almış oluyordu. Bu da gösteriyor ki Kudüs’ün önceden kible seçilmesinin Yahudilikle hiçbir ilgisi yoktur. Belki de bu seçime Kur’an’ın Hz. Musa’ya verdiği büyük önem sebep olmuştur. Fakat daha kuvvetli bir ihtimal Mescid-i Haram’da ilk yıllar Müslümanların ibadet etmesine izin vermeyen ve Müslümanlara işkence yapan Mekkelileri protesto etmektedir.”⁷⁰

Bu anlamdaki değerlendirmeleri, Yahudilere atfedilen “*bizim dinimiz olmasaydı Muhammed nereye döneceğini bilemeyecekti*”⁷¹ gibi sözler de desteklemektedir. Öte yandan beşer fitratı açısından meseleye bakıldığında da böyle bir yaklaşımın, kalp ısındırmaktan ziyade kibirlenmeye sevk edeceği rahatlıkla düşünülebilir. Bu nedenle Yahudilerin kalplerini İslam’a ısındırmak için Hz. Peygamber’in böyle bir değişikliğe gitmiş olabileceği pek makul gelmemektedir.

Bununla birlikte yukarıdaki soruya cevap olabilecek nitelikteki bir açıklama Celal Yıldırım tarafından yapılmaktadır:

⁶⁷ Bakara, 2/145.

⁶⁸ Seyyid Kutub, *Fi Zılâli'l-Kur'an*, Beyrut, trs., c.1, ss.172-173.

⁶⁹ Fazlur Rahman, *İslam*, Great Britain, 1966, s.23.

⁷⁰ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, trc. Yrd.Doç.Dr. Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yay., Ankara, 1987, s.288.

⁷¹ Merağî, a.g.e., c.2, s.9.

"Hz. Peygamber Mekke'deyken Kudüs'e yönelmiş olsaydı Kabe'ye fazlasıyla bağlı bulunan Mekke müşrikleri O'nu bu hususta kınayacak hatta İslam'a bu yüzden girmek istemediklerini ileriye süreceklerdi. Medine'ye hicret ettiğinde de Kudüs'e yönelmesi Yahudilerin böyle bir itirazına meydan vermemek içindi."⁷²

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Mekke ve Medine'deki toplumsal ve psikolojik şartları dikkate alarak kiblesini belirlediğini kabul ettiğimiz takdirde şu sorunun cevabını vermemiz gerekmektedir: Beklentisinin gerçekleşmediğini hatta kendisi için sıkıntıya yol açtığını gördüğü zaman, kendi tercihini neden yine kendisi değiştirmede de bu konuda vahiy beklemeye, gözünü semaya dikip Allah'a yalvarmaya başladı? Yine böyle bir açıklama, "üzerinde bulunduğun yönü kible yapışımızın nedeni Resule tabi olanlarla. Ökçesi üzeri dönenleri ayırt etmek içindi"⁷³ ayetiyle bağdaştırılabilir mi? İmtihana tabi tutulanlar iman etmeyen müşrikler mi, yoksa imanında sebat etmeleri beklenen Müslümanlar mıydı? Ayet, tarihi gelişimle birlikte değerlendirildiğinde ikincisinin olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu düşünceyi savunanların haklı olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.

Konuyu siyasi açıdan değerlendiren Mevdudi ise farklı bir yaklaşım sergilemektedir:

"Kible değişikliğini bekleyen Hz. Peygamber'in bu nedenle dua ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber de İsrailoğullarının liderliğinin sona erdiğini ve Kudüs'ün merkez niteliğini kaybettiğini düşünüyordu."⁷⁴

Ancak ne Beyt-i Makdis'in kible olarak benimsenmesinde, ne de terk edilmesinde Yahudilerin liderliğinden bahsetmek bir hayli güç görülmektedir. Nitekim bu noktada oldukça farklı bir yaklaşım ortaya koyan oryantalist araştırmacılar, Hz. Peygamber'in kiblesini değiştirmesini, iman etmedikleri gibi, kendisini peygamberler halkasına da dahil etmeyen Yahudilere olan kızgınlığına bağlamışlardır.⁷⁵

İddialar ve delilleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde Hz. Peygamber ve ashabının Mekke'de iken Kudüs'e doğru namaz kıldıkları; Medine'ye geldikten sonra 16-17 ay kadar da bu durumun devam ettiği anlaşılmaktadır.⁷⁶ Bu süre zarfında Allah, müminleri takva ve kendi emrine teslimiyet konusunda imtihan etmiş; daha sonra onları arzu ettikleri kibleye yani Kabe'ye yöneltmiştir. Zira onlar için, Kabe'nin çok özel bir yeri ve kutsiyeti vardı. Bu nedenle, kiblenin Kudüs'e doğru çevrilmiş olması onlara ağır geldi.

⁷² Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yay., İzmir, 1986, c.1, ss. 376-377.

⁷³ Bakara, 2/143.

⁷⁴ Ebu'l-A'la el-Mevdudi, *Tefhîmu'l-Kur'an*, trc. Heyet, İnsan Yay., İst., 1986, c.1, s.109.

⁷⁵ Bu konudaki değerlendirmeler için bkz. Ekrem Sarıkoğlu, "Batı Dinler Tarihinde İslam", Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Semp., İzmir, 1985, ss.223-224.

⁷⁶ El-Halebi, a.g.e., c.2, s.173.

Ancak onlar 'işittik ve itaat ettik' dediler ve bağlılıklarını ortaya koydular. Böylece ayette vurgulanan ökçesi üzere geri dönenlerle, dinde sebat edenlerin birbirinden ayrışması da mümkün oldu.

Bu durumda söz konusu ayetteki "üzerinde bulunduğu" ifadesini o anda dönülmekte olan Beyt-i Makdis,⁷⁷ sına tabi tutulanların da atalarının da kutsal saydığı Kabe'yi terk pahasına bile olsa Allah Resulüne bağlılıklarını sürdürüp sürdürmeyecekleri noktasında Müslümanların olduğu anlaşılmaktadır.

Kudüs'e Yönelişin Nedeni Veya İlk Kiblenin Subutu

Beyt-i Makdis'in hicretten önce veya sonra kible olarak kabul edildiği, hemen hemen bütün rivayetlerde ittifakla belirtilmektedir. Ancak Beyt-i Makdis'in kible olarak benimsenmesinin nedeni araştırıldığında; birbirinden oldukça farklı düşüncelerin ortaya çıktığı görülmektedir.

Bu noktada Kabe'nin özel konumu yani putlarla dolu olması, dolayısıyla oraya yönelmenin uygun görülmemesi; Medine'ye hicret ettikten sonra, ora halkının çoğunluğunu Yahudilerin oluşturması nedeniyle onların kalbini İslam'a ısındırmak için Hz. Peygamber tarafından yapılan bir tercih olduğu; ya da oraya yönelmesinin emredilmiş olması vb. düşünceler ileri sürülmektedir. Bu görüşleri esas itibarıyla Hz. Peygamber'in kible tayinini kendi içtihadı ile yaptığı ya da vahiyle yönlendirildiği şeklinde özetlemek mümkündür.

Kendi içtihadıyla oraya yöneldiğini kabul eden alimler bunun için, yukarıda da zikrettiğimiz, Yahudilerin imana gelmelerini ümit etmesi; Mekke müşriklerini denemek istemesi veya Kabe'nin putlarla dolu olması gibi farklı gerekçeler ileri sürmektedirler. Hz. Peygamber'in oraya yönelmesinin, kendisine gelen bir vahyin sonucu olduğunu beyan edenler ise doğal olarak herhangi bir neden araştırma ihtiyacı hissetmemektedirler.

Alimlerin bu konudaki görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkün olmaktadır:⁷⁸

1- Hz. Peygamber'in Beyt-i Makdis'e yönelmesi kendi içtihadıyla olmuştur. Hasan, İkrime ve Ebu'l-Aliye bu görüştedir.

2- Allah Resulu Kabe ile Beytül-Makdis arasında muhayyer bırakılmış; ancak O, Yahudiler imana gelir ümidiyle Kudüs'e yönelmeyi tercih etmiştir. Taberi bu görüştedir.

3- Kabe'ye alışık olan ve orayı kendileri için mukaddes kabul eden Mekke müşriklerini denemek için Kudüs'e yönelmeyi tercih etmiştir. Bu Zeccac'ın görüşüdür.

⁷⁷ Muhammed İbn Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli âyi'l-Kur'an*, Mısır, 1968, c.2, s.11; Prof. Dr. T. Koçyiğit- Prof. Dr. İ. Cerrahoğlu, *Kur'an-ı Kerim Meal ve Tefsiri*, Diy.İş. Baş. Yay., Ank., 1984, c.1, s.253.

⁷⁸ Kurtubî, a.g.e., c.2,s.150; Yıldırım, a.g.e., c.1, ss.376-377.

4- İbn Abbas ve Cümhur'un benimsediği görüşe göre ise Hz. Peygamber'in her iki kibleye yönelişi de vahiyle olmuştur.

Konuyla ilgili bilgi verirken Kurtubî, "Resulullah Beyt-i Makdis'e doğru namaz kıldı. Bu konuda ayet yoktu, hüküm stinnetle konuldu; sonra Kur'an'la nesh olundu"⁷⁹ açıklamasını yapmaktadır.

Kudüs'e yönelişin vahiy kaynaklı olduğunu düşünenler, bunun Kur'an dışı bir vahiy olduğunu ya da bizzat ayete dayandığını ileri sürmektedirler. Nitekim, Katade'den rivayet edildiğine göre, "Doğu da batı da Allah'ındır. Her nereye dönerseniz işte ora Allah'ın vechidir"⁸⁰ ayeti, "Her nereden (yola) çıkarsan, yüzünü Mescid-i Haram'a doğru çevir."⁸¹ ayeti ile nesh edilmiştir.⁸²

İbn Abbas'tan bu konuda gelen rivayet biraz daha ayrıntılı görülmektedir:

"Kur'an'da ilk nesh olunan şey kibledir. Allah-u Teala Doğu da batı da Allah'ındır. Her nereye dönerseniz işte ora Allah'ın vechidir" buyduğunda Allah Resülü Beyt-i Atik'i terk edip Beyt-i Makdis'e doğru namaz kılmaya başlamış, ancak insanlardan ayak takımı olanlar üzerinde buldukları kiblelerinden onları döndüren nedir? demeye başladıklarında Allah-u Teala onları Beyt-i Atik'e çevirmiş ve "Her nereden (yola) çıkarsan, yüzünü Mescid-i Haram'a doğru çevir..." buyurmuştur."⁸³

Bu rivayetlere göre Beyt-i Makdis'e yönelişin nedeni ayettir ve bu uygulama daha sonra da yine ayet tarafından nesh edilmiştir. Zira Resulullah Medine'ye hicret ettiğinde ora halkın çoğunluğunu Yahudiler oluşturduğu için Allah Beyt-i Makdis'e yönelmesini emretmiştir.⁸⁴

Zikredilen ayetlerin böyle bir iddiayı ne kadar destekleyeceği tartışmalıdır. Bu nedenle ilk kiblenin sübutunu değerlendiren alimlerden önemli bir kısmı, başlangıçta kible değişikliğinin Kur'an'da yer almayan bir vahiy sonucu gerçekleştiğini söylemektedir.⁸⁵

Kur'an dışında vahiy, diğer peygamberler için olduğu kadar, Hz. Peygamber için de mümkün görülmektedir. Namazın kılınışı veya eşi tarafından ifşa edilen bir sırrın bildirilmesi bizzat Kur'an'dan gösterilebilecek delillerdir. Ayeti kerimede namazla alakalı olarak şu açıklama yapılmaktadır:

"Namazları ve orta namazı koruyun, gönülden bağlılık ve saygı ile Allah'ın huzuruna durun. Eğer (bir tehlikeden) korkarsanız, yaya yahut binitli olarak

⁷⁹ Kurtubî, a.g.e., c.2, s.151.

⁸⁰ Bakara, 2/115.

⁸¹ Bakara, 2/150.

⁸² Tirmizi, Tefsiri'l-Kur'an, 44/2 (c.5, s.206).

⁸³ Beyhaki, a.g.e., c.2, s.12.

⁸⁴ Beyhaki, a.g.e., c.2, s.12; el-Mubarekfünî, a.g.e., c.8, s.240.

⁸⁵ Derveze, a.g.e., c.5, s.146.

kılım: güvene kavuştuğunuz zaman ise bilmediğiniz şeyleri size öğrettiği şekilde Allah'ı anın."⁸⁶

Ayeti kerimede güvene kavuşulduğunda öğretilen şekilde namazın edası istenmekte, ancak Kur'an'ın herhangi bir yerinde böyle bir eğitim dikkat çekmemektedir. Hadislere baktığımızda ise bu bilginin kaynağının Kur'an dışı bir vahiy olduğu görülmektedir:

"Cibril indi ve bana imam oldu; ben de onunla beraber namaz kıldım. Sonra onunla beraber namaz kıldım, sonra onunla beraber namaz kıldım, sonra onunla beraber namaz kıldım, sonra onunla beraber namaz kıldım. Resulüllah bunu söylerken birer birer beş vakit namazı sayıyordu."⁸⁷

Bu hadisin farklı bir varyantında açıklama yaptıktan sonra Hz. Peygamber, "işte bununla emrolundum" ifadesini kullanmaktadır.⁸⁸

Tahrim suresi 3. ayetinde de eşi ile kendi arasındaki bir sırrın, eşi tarafından ifşa edildiği Hz. Peygamber (s.a.v.) bildirilmiştir. İfşa ettiği şeylerden bir kısmını söylediğinde eşinin şaşkınlığı şöyle anlatılmaktadır:

"Peygamber eşlerinden birine gizli bir söz söylemişti. Fakat eşi o sözü başkalarına haber verdi. Allah da onun bu davranışını peygamberine açıklayınca, Peygamber, hanımına bu söylediklerinden bir kısmını bildirmiş, bir kısmından da vazgeçmişti. Peygamber bunu haber verince eşi: 'bunu sana kim söyledi?' dedi. O da 'her şeyi bilen ve haber alan Allah bana söyledi' dedi."

Kur'an'ın hiçbir yerinde Peygamber'e bildirilen bu sır görülemediği için, onun Kur'an'da olmayan bir vahiyle gerçekleştiği düşünülmektedir. Bu ve benzeri örneklerin de desteklediği Kur'an dışı vahyin imkan dahilinde olması,⁸⁹ hatta zorunluluğu düşüncesi, ilk kıblenin tayininde de kendisini göstermektedir. Zira ilk kible, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in içtihiadı ile belirlenmiş olsaydı, gözünü semaya dikip beklemeksizin, kendi kararını yine kendisi değiştirmek yani nesh etmek suretiyle istediği yönü kendisine kible olarak tayin edebilirdi. Bu durumda ister Mekke'de isterse Medine'de olsun, ilk kibleye yönelişin bir vahiyle olması gerektiği düşünülmektedir.

Sonuç

İddialar ve delilleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde Hz. Peygamber ve ashabının Mekke'de iken Kudüs'e doğru namaz kıldıkları; Medine'ye geldikten sonra 16-17 ay kadar da bu durumun devam ettiği, daha sonra kible değişikliğinin gerçekleştiği dikkat çekmektedir.

⁸⁶ Bakara, 2/238-239.

⁸⁷ Buharî, Bedü'l-Halk, 59/6 (c.4, s.81); Müslim, Mesacid, 5/166 (c.1, s.425).

⁸⁸ Müslim, Mesacid, 5/167 (c.1, s.425).

⁸⁹ Daha fazla bilgi için bkz. Nihat Hatipoğlu, "Hz. Peygamber'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini Red Düşüncesine Yönelik Bir Alan Taraması", İslami Araştırmalar, Ankara, 1998, c.11, sy.3-4; ss.273-295; Bünyamin Erul, "Hz. Peygamber'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahsil ve Tenkidî" İslamiyât, Ankara, 1998, c.1, sy. 1, ss.53-71; Yavuz Ünal, *Hadisleri Tespitte Yöntem Sorunu*, Etüt Yay., Samsun, 1999, ss.97-104.

Söz konusu ayetteki “*üzerinde bulunduğun*” ifadesini o anda dönülmekte olan Beyt-i Makdis olarak anlamak gerekmekte; sınava tabi tutulanların ise, atalarının kutsal saydığı Kabe’yi terk pahasına bile olsa Allah Resulüne bağlılıklarını sürdürüp sürdürmeyecekleri noktasında müslümanların olduğu anlaşılmaktadır.

İlk kiblenin tayininde, Hatemü’l-Enbiya olan Hz. Peygamber’in kendisinden önceki Peygamberlerin uygulamalarına uyarak kiblesini, kendi içti-hadıyla belirlediğini düşünmek mümkün görülmektedir. Ancak kible değişikliğini arzulayan Hz. Peygamber’in bizzat kendisinin böyle bir değişikliğe gitmemesi; Mekke döneminde, Kabe’yi inşa eden ve onun ilk mabet olmasını sağlayan Hz. İbrahim ve İsmail’e özel bir şekilde atıfta bulunulması, namazın farz kılındığı zaman ve mekanda Hz. Peygamber’e kiblesini gösterecek kadar güçlü bir geleneğe sahip ehl-i kitabın bulunmaması ve Kur’an dışı vahyin imkan dahilinde olması, kiblenin tayininde vahiy unsurunu ön plana çıkar-maktadır.

KAYNAKÇA

- Ahmed İbn Hanbel. **Müsned**, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Algül, Hüseyin, **İslam Tarihi**, Gonca Yay., İst., 1986.
- Ateş, Süleyman, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, Yeni Ufuklar Neş., İst., 1988.
- _____, **Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali**, Yeni Ufuklar Neş., İstanbul:
- Aynî, Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed, **Umdetü'l-Kari fi Şerhi Sahihî'l-Buharî**, İstanbul, 1308.
- Beğâvî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd, **Meâlimü't-Tenzîl**, thk. Hâlid Abdurrahmân el-Akk-Mervân Suvâr, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1995.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyin Ali b. Musa Ebu Bekir, **Sünen-i Beyhakî**, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mekke, 1994.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, **Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâlî Âlisi ve Tefsiri**, Sentez Yay., İst., 1996.
- Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, **Sahihu'l-Buharî**, Çağrı Yay., İst., 1992.
- Can, Yılmaz, **İslam'ın Kutsal Mabetleri**, Sidre Yay., Samsun, 1999.
- Canan, İbrahim, **Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi**, Akçağ, Ankara, 1988.
- Canatan, Kadir Canatan, "Gelenek, Din ve Mondernite", Bilgi ve Hikmet, Kış 1995, sy.9.
- Cessâs, Ebu Bekr Ahmed b. Ali, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhavî, Beyrut, 1985.
- Darekutnî, Ali b. Ömer, **Sünen-i Darekutnî**, Beyrut, 1966.
- Davudoğlu, Ahmed, **Kur'an-ı Kerim ve Meali**, Timaş, İst., 1993.
- Derveze, İzzet, **et-Tefsîru'l-Hadis**, Ekin Yay., İstanbul, 1998.
- Dupont A. -Sommer, **The Essene Writings from Qumran**, translated by G. Vernes, Ohio, 1962.
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed el-Ammâdî, **İrşâdu Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ el-Kur'âni'l-Kerîm**, Beyrut, trs.
- el-Elbânî, Muhammed Nasruddin, **Zaîfu Sünen-i İbn Mace**, Beyrut, 1988.
- Esed, Muhammed, **Kur'an Mesajı -Meal-Tefsir-**, İşaret Yay., İst., 1999.
- Erul, Bünyamin, "Hz. Peygamber'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi" İslamiyât, Ankara, 1998, c.1, sy. 1.
- Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, trc. Yrd.Doç.Dr. Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yay., Ankara, 1987.
- Fazlur Rahman, **İslam**, New York, 1966.
- Halebî, Ebu'l-Ferec Nureddin Ali, **es-Siretü'l-Halebiyye**, Daru'l-Meârif, Beyrut, 1980.
- Hatipoğlu, Haydar, **Sünen-i İbn Mace Tercemesi ve Şerhi**, Kahraman Yay., İst., 1982.

Hatipoğlu, Nihat, "Hz. Peygamber'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini Red Düşüncesine Yönelik Bir Alan Taraması", İslami Araştırmalar, Ankara, 1998, c.11, sy.3-4.

Heysemî, Ali b. Ebu Bekr. Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid, Beyrut, 1406. Hizmetli, Mustafa. Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı, Birleşik Yay., İst., 1997.

İbn Abdilber. Yusuf. ed-Dürer fi İhtisari'l-Meğâzi ve-Siyer, Kahire, 1403.

İbn Hacer. Şemsüddin Ahmed b. Ali. Fethu'l-Bari Şerhu Sahih-i'l-Buhârî, Daru'l-Ma'rife. Beyrut, 1301.

İbn Hişam. Ebu Muhammed. Siret-i İbn Hişam, Kahire, 1963.

İbn Huzeyme. Muhammed b. İshak. Sahih-i İbn Huzeyme, Beyrut, 1970.

İbn Kesir. Ebü'l-Fidâ İsmail İbn Ömer. el-Bidaye ve'n-Nihaye, Mektebetü'l-Meârif, Beyrut, trs.

_____. Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm. Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1983.

İbn Mace, Abdullah Muhammed. Sünen-i İbn Mace, Çağrı Yay., İst., 1992.

İbn Manzur. Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem, "Kible" mad., Lisanü'l-Arab, Kahire, trs.

İbn Sa'd. Ebu Abdullah Muhammed. et-Tabakatu'l-Kübrâ, Daru's-Sadr, Beyrut, trs.

İbn Seyyidinnas. Uyûnu'l-Eser fi Funûni'l-Meğâzi ve's-Şemâil ve's-Siyer, Beyrut, trs.

İbnü'l-Cevzi. Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali. Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1987.

Josephus. The Jewish War, translated by G.A. Williamson, Aylesbury, 1960.

Karaman, Hayrettin, vd., Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, Türkiye Diyanet Vak. Yay., Ank., 1997.

"Kible" mad., el-Müncid fi'l-Luga ve'l-A'lâm, Beyrut, 1986.

"Kible" mad., Risale Masa Ansiklopedisi, Risale Yay., İst, 1988.

Kıtab-ı Mukaddes. Kıtab-ı Mukaddes Şirk., Mütercim yok, İst., 1993

Koçkuzu, Ali Osman, Hadiste Nasih-Mensuh, İFAV, İst., 1985.

Koçyiğit, Prof. Dr. T.- Cerrahoğlu Prof. Dr. İ., Kur'an-ı Kerim Meal ve Tefsiri, Diy.İş. Baş. Yay., Ank., 1984.

el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Ensari, el-Camî' li Ahkâmi'l-Kur'ân, Daru'l-Kütübi'l-Mısır, Mısır, 1967.

Malik b. Enes. el-Muvatta, Çağrı Yay., İst., 1992.

Merâğî. Ahmed Mustafa. Tefsîru'l-Merâğî, Mısır, 1969.

Mevdudi. Ebu'l-A'la. Tefhimu'l-Kur'an, trc. Heyet. İnsan Yay., İst., 1986.

Muberekfûrî. Muhammed Ebdurrahman b. Abdurrahim, Tuhtetu'l-Ahvezî bi Şerhi Camii't-Tirmizî, Beyrut, trs.

Müsim. Ebu'l-Huseyn İbnü'l-Haccac el-Kuşeyrî, es-Sahih, Çağrı Yay., İst., 1992

Nesâî. Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, es-Sünen, Çağrı Yay., İst, 1992.

_____. Sünenü'l-Kübra, Beyrut, 1411.

Okyanus Ansiklopedik Sözlük, Cem Yay., İst., 1985, s.1530.

- Öztürk. Yaşar Nuri. **Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali**, Yeni Boyut, İst., 1998.
- Öztürk. Abdulvehhab, **Kur'an-ı Kerim ve Meali**, Emek Of. Mat. ve Yay., Ank., 1998.
- Sarıkoçlu, Ekrem, "**Batı Dinler Tarihinde İslam**", Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Semp., İzmir, 1985.
- Sarıkoçlu, E., Ş. Gündüz. Y. Ünal. **Dinlerde Yükseliş Motifleri**, Vadi yay. Ank. 1995.
- Sâvî. Ahmed el-Malikî. **Haşiyetü Celâleyn**, Eser Neş., İstanbul, trs.
- Süheylî. Ebu'l-Kasım Abdurrahman. **er-Ravdu'l-Unûf fi Şerhi Sireti'n-Nebeviyye l'ibni Hişam**. Kahire. 1389.
- Suyutî. Abdurrahman İbn Ebu Bekr. **ed-Durru'l-Mensur fi Tefsiri'l-Me'sur**. Beyrut. 1414.
- Şevkanî. Muhammed b. Ali, **Fethu'l-Kadir**, Mısır, 1964.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub, **el-Mu'cemü'l-Kebîr**, Musul, 1404/1983.
- Taberî. Muhammed İbn Cerir. **Câmiu'l-Beyân an Te'vîli âyi'l-Kur'an**. Mısır, 1968.
- Ünal. Yavuz. **Hadisleri Tespitte Yöntem Sorunu**. Etüt Yay., Samsun, 1999.
- Watt. M., **Muhammed at Medine**, Great Britain, 1956.
- Wensinck, A.J., "**Kible**" mad., İslam Ansiklopedisi. trc. Fatih Gökmen, MEB, İstanbul, 1977.
- Yazır. Elmalılı Hamdi. **Hak Dini Kur'an Dili**, Eser Neş., İst. 1979.
- _____. **Hak Dini Kur'an Dili Meali**. Haz. Heyet. Eser Neş. İst., trs.
- Yıldırım. Celal. **İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri**. Anadolu Yay., İzmir, 1986.
- Zehebi. Muhammed b. Ahmed, **Siyer-i A'lami'n-Nübela**, Beyrut, 1413.
- Zemahşerî. Mahmud b. Ömer, **Keşşâf an Hakâiku't-Tenzil ve Uyûni'l-Te'vîl**, Daru'l-Ma'rife, Beyrut. trs.

The First Qibla of Islam: Bayt al Maqdis

ABSTRACT

Daily prayer, known as *salât* or *namâz*, was established as a religious duty when the Prophet ascended to heaven (so called *mi'raj*) during Makka priod. With the establishment of *salât* as a religious duty, the *qibla* (the sacred place where Muslims turn during their prayers) was supposed to be determined. While the *qibla* is told to be *Bayt al-Maqdis* in Jeusalem (*Qudus*) during Makka period, it was changed toward Kaaba (*Ka'ba*) after 16-17 months following the Prophet's escape to Madina. Nevertheless, there is an ambiguity concerning the historical situation with the determination of the *qibla* in Makka period. Hence we are entitled to raise the following question: What was the *qibla* in Makka period: *Kaaba* or *Bayt al-Maqdis*? We assume that the possible answer to the question will help us to determine better the meaning of the Qur'anic verse (Baqara: 143). In the following paper, we will investigate the question of *qibla* in the lights of narratives and historical data.

KUTSAL KİTAB OLARAK KUR'AN: ÇAĞDAŞ BİR HİRİSTİYAN DEĞERLENDİRMESİ (Wilfred Cantwell Smith Örneği)

Yrd.Doç.Dr. Mahmut AYDIN*

ÖZET

Müslümanların inancını ve dini tecrübesinin merkezi olan Kur'an, son dönemlere kadar Hristiyanlar tarafından Allah'ın Hz. Muhammed'e bir vahyi olarak değil de onun kendi yaşamının olaylarının bir ürünü olarak telakki edilmiştir. Ancak özellikle 20.yüzyılın ikinci yarısından sonra bu olumsuz ve önyargılı anlayış yerini daha olumlu ve akademik bir anlayışa bırakmaya başlamıştır. Bu değişimin iki temel nedeni vardır: (1) İslam diniyle ve dolayısıyla da onun en önemli unsuru olan Kur'an ile ilgili artarak yapılan ilmi ve kapsamlı çalışmalar. (2) 1960'lardan itibaren başta Avrupa ve Amerika olmak üzere Hristiyanların yoğun olduğu bölgelerde giderek artan Müslüman nüfus. Bu gelişmelere ilaveten günümüzde mukayeseli dinler tarihi alanında yapılan çalışmalarda çeşitli dinsel geleneklerin kutsal kitapları "bir kutsal kitap onu ilahi olarak kabul edip saygıyla muhafaza eden ve onu kendi dini inanç ve uygulamaları için bağlayıcı olarak görenler için kutsaldır" ilkesi ışığı altında ele alınmaya başlanmıştır. İşte biz bu çalışmamızda bu ilkeyi kendisine düstur edinerek Kur'an'ı anlamaya çalışan Kanadalı Dinler Tarihiçi W. Cantwell Smith'in Kur'an'ın statüsü konusundaki görüşlerini incelemeye çalıştık.

Smith, kendi döneminde kadar Kur'an'la ilgili yapılan batılı çalışmaları eksik ve önyargılı çalışmalar olarak nitelendirerek reddeder. Çünkü ona göre batılı Kur'an araştırmacılarının Kur'an hakkında söylediği hiçbir ifade, Müslümanlar tarafından doğru olarak kabul edilmedikçe doğru değildir. Bu ilke doğrultusunda Kur'an vahyinin statünü değerlendiren Smith, modern bilimsel metotları Kur'an'a uygulayarak onun otantikliğini araştırmakla ilgilenmez. Bunun yerine o, fenomenolojik bakış açısını esas alarak Kur'an'ın ortaya çıkışından itibaren Müslümanların yaşamlarına olan etkisini ve İslam medeniyetinin oluşmasına yaptığı büyük etkiyi dikkate alarak Kur'an'ın Müslümanlar için Tanrının Kelamı olduğu sonucuna varır. Bu sonuçtan hareket eden Smith, genelde tüm Müslüman olmayan araştırmacıları özelden de Hristiyanları fenomenolojik yaklaşımın ışığı altında Kur'an'ı araştırmaya teşvik eder. Bunu yaparak çeşitli bilimsel metotların Kur'an'a uygulanarak onun Tanrının sözü olup olmadığını araştırmannın Hristiyan-Müslüman diyaloguna yardımcı olamayacağını ima eder. Çünkü ona göre bu tarz

yaklaşımlar Hristiyanları, Kur'an'ı bir kutsal kitap olarak değil de sıradan bir kitap olarak algılamaya sevk eder ve dolayısıyla da onun değerini düşürür. Bunun için Smith'e göre sadece Kur'an'ın Müslümanlar üzerindeki etkisini gözlemlemeye dayanan fenomenolojik yaklaşım, Hristiyanların Kur'an'ın anlam ve fonksiyonunu Müslümanlar gibi anlamalarına yardımcı olur. Çünkü Müslüman alim Hasan Askari'nin de altını çizdiği gibi diğer yaklaşımların aksine "fenomenolojik yaklaşım sosyal, ekonomik ve psikolojik paradigmalara dönüştürülemeyen veya indirgenemeyen son derece dini bir fenomenin varlığı kanaati ile işe başlar". Literal metot ve tarihi tenkit metodu gibi metotlarla fenomenolojik metot arasındaki en önemli fark onun yukarıda da belirttiğimiz gibi dini fenomeni olduğu gibi kabul ederek işe başlarken diğerlerinin, dini fenomenin değerini ve kutsallığını azaltarak insanların gözünde onun hakkında şüphe uyandırmaya ve hatta sonunda onu reddetmeye yol açmalarıdır.

Sonuç olarak Smith'in Kur'an'ın metninin lafzının öneminden ziyade onun taraftarlarının kalplerindeki anlamı üzerinde vurgu yapması hem Müslümanları hem de Hristiyanları Kur'an'ın değerini daha olumlu olarak anlamaya götürür. Çünkü, dini çoğulculuğun hakim olduğu günümüz dünyasında, şayet biz birbirimizin kutsal kitaplarının, Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes'in metinlerinden ziyade taşıdıkları mesajı dikkate alırsak, o zaman biz bu kutsal kitapları kendi şartlarımızın ışığı altında daha olumlu olarak inceleyebilir ve tabiiyelerinin hayatları üzerine olan katkılarını daha iyi gözlemleyebiliriz

Bilindiği üzere Kur'an, Müslüman inancının ve dinî tecrübesinin merkezini oluşturur. O, Müslümanların hayatını, düşüncesini ve kültürünü kuşatmak suretiyle doğuşundan günümüze değin, İslam medeniyetini şekillendirmiştir. Müslüman için Kur'an, son peygamber olan Hz. Muhammed'e vahyedilen Allah'ın nihâi kelamını temsil eder. Bu bağlamda o, Müslümanlar için özel hatta eşsiz bir muameleyi gerektiren bir vahiy, bir ilahi açılamdır. Nitekim, İslam ve Hristiyanlığı mukayese eden bazı Hristiyan düşünürler Kur'an'ın Müslümanlar katındaki fonksiyonu İsa'nın Hristiyanlar nezdindeki fonksiyonuyla denk telakki etmektedirler. Öyle ki bu mukayeseyi yapanlar Hristiyanlığın İsa'sız, Hristiyanlık olmayacağı gibi, İslam'ında Kur'an'sız, İslam olmayacağını dolayısıyla da Hristiyanların Kur'an'a yaklaşırken bu noktayı dikkate almaları gerektiğini önemle belirtmektedirler.¹ Çünkü nasıl ki Hristiyanlar İsa'yı Tanrının Kelamı olarak kabul ediyorlarsa aynı şekilde Müslümanlar da Kur'an'ı Allah'ın Kelamı olarak kabul etmektedirler. Yani, bu mukayeseye göre nasıl ki Allah'ın sözü yani Logos

¹ Bkz. Alfred T. Welch, "Qur'anic Studies, Problems and Prospects", *Journal of American Academy of Religion*, 48 (1979), s. 620; Stefan Wild, "We Have Sent Down To Thee The Book With The Truth... Spatial and temporal implications of the Qur'anic cecepts of nûzul, tanzil, and inzâl", S. Wild, ed., *The Qur'an As text* (Leiden: E.J. Brill, 1996), s. 137; Wilfred C. Smith "Some Similarities and Differences Between Christianity and Islam: An Essay in Comparative Religion", J. Kritzeck & R.R. Winder, eds., *The World of Islam* (New York: A Divison and Arno Press, 1980), ss. 47-59; William A. Graham, "Qur'an as Spoken Word: An Islamic Contribution to the Understanding of Scripture", R.C. Martin, ed., *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), ss. 23-41.

Hıristiyanlıkta İsa'nın şahsında yeryüzüne geldi ise aynı şekilde o Logos İslam'da da kitap olarak tecelli etmiştir.²

İşte Müslüman inancının en önemli unsuru hatta olmazsa olmazı olan Kur'an, son zamanlara kadar Hıristiyanlar tarafından Allah'ın Hz. Muhammed'e vahyi olarak değil de onun kendi yaşamında meydana gelen olayların bir ürünü olarak telakki edilmiştir.³ Bu yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise, Kuran'a karşı bu olumsuz ve önyargılı yaklaşımın, yerini daha olumlu ve akademik bir anlayışa bırakmaya başladığına tanık olmuştuk. Bu yeni anlayışı da temelde iki nedene borçluyuz. Birincisi, yeni bilimsel gelişmelerin ışığı altında genelde İslam dini, özelde ise onun en önemli unsuru olan Kur'anla ilgili artarak yapılan bilimsel ve kapsamlı çalışmalar. İkincisi de Batılı Hıristiyan ülkelerde özellikle 1950'lerden sonra artarak devam eden Müslüman varlığı. Zira, Kur'an'la ilgili artarak devam eden bilimsel araştırmalar ve Müslümanların Hıristiyanlar arasında yaşaması Hıristiyanları daha yakından Kur'an'ı tanımaya ve onun Müslümanların üzerindeki etkisini gözlemlemeye sevk etmiştir.

Günümüz çağdaş dünyasında mukayeseli dinler tarihi ile ilgili çalışmalara bir göz attığımızda kendi saygın toplumlarında eşsiz bir yere sahip olan çeşitli dinsel geleneklerin kutsal kitaplarının tartışılan önemli konulardan biri olarak karşımıza çıktığını görmekteyiz.⁴ Kutsal Kitaplarla ilgili kaleme alınan bütün bu çalışmaların üzerinde vurgu yaptığı temel nokta şudur: Bir kutsal kitap onu ilahi olarak kabul edip saygıyla muhafaza eden ve onu dinî inanç ve uygulamaları için bağlayıcı olarak gören bir toplum için "kutsal" dir. İşte bizde bu yazımızda bu vurguyu kendisine ilke edinerek Müslümanların kutsal kitabı olan Kur'an'ı onlar gibi anlamaya çalışan Kanadalı ünlü dinler

² Söz konusu Hıristiyan düşüncüleri tarafından yapılan bu benzetme Müslümanların İsa'yı bizzat vahyin kendisi olarak değil de onun muhatabı olarak kabul etmelerinden dolayı kabul edilir olarak görülmesine de bir Dinler Tarihçisi olarak konuya baktığımızda İsa'nın Hıristiyanlar katındaki rolünü ve fonksiyonunu anlamak için oldukça kabul edilebilir görünmektedir. Zira, mevcut Hıristiyan düşüncesini incelediğimizde ister kabul edelim ister etmeyelim onlar İsa'yı bizim Hz. Muhammed'i gördüğümüz gibi vahyin muhatabı olarak değil de bizzat Tanrının vahyi yani sözü olarak telakki etmektedirler. İşte bu bağlamda yaptıkları söz konusu mukayesede de Kur'an'ın statüsünü İncilerle değil de İsa-Masih'le yapmaktadır. Çünkü onlara göre İnciller ancak Hadis ve Hz. Muhammed hakkında yazılan siyer kitapları mukayese edilebilir.

³ Normann Daniel, *The Arabs and Medieval Europe* (London: Longman, 1979), s. 234; Daniel, *Islam and the West; The Making of an Image* (Oxford: Oneworld, 1993), ss. 53-66; Albert Hourani, *Islam in European Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), ss. 12vd.; Hartmut Bobzin, "'A Treasury of Heresies': Christian polemics against the Koran". S. Wild., ed., *Qur'an As Text*, ss. 157-175.

⁴ Frederick M. Denny & Rodney L. Taylor, eds., *The Holy Book in Comparative Perspective* (Columbia: University of South Carolina Press, 1985); Harold Coward, *Sacred Word and Sacred Text: Scripture in World Religions*, (Maryknoll: Orbis Books, 1988; W. Cantwell Smith & Miriam Levering, eds., *Retinking Scripture: Essays from a Comparative Perspective*. (Albany: State University of New York Press, 1989); W. Cantwell Smith, *What is Scripture: A Comparative Approach*, (London: SCM Press, 1993.

tarihçi W. Cantwell Smith'in Kur'an'ın statüsü konusundaki görüşlerini inceleyeceğiz. Bunu yaparken temel amacımız Smith'in görüşlerinin son dönemlerde önemli ilerlemeler gösteren Müslüman-Hıristiyan diyalogunu ne derece katkısı olduğunu ortaya koymaktır.

1. Cantwell Smith'in Entelektüel Gelişimi

Çağımızın en yetkin dinler tarihçilerinden biri olarak kabul edilen Cantwell Smith, genel olarak dünya dinlerinin, özelde ise İslam'ın Batılılar tarafından nesnel olarak anlaşılması konusunda çok büyük katkılar yapmıştır. Çünkü o, dünya dinleri ve İslam'la ilgili yazdığı yazılarda ve verdiği konferanslarda her zaman şu meşhur ilkesine bağlı kalmıştır. "Bir inanç sahibinin diğer dinler hakkında söylediği hiçbir ifade o dinlerin taraftarlarıncı doğru olarak tasdik edilmedikçe doğru değildir".⁵ İşte onun hem dinî araştırmalar alanındaki bu öneminden ve hem de aşağıda görüleceği üzere Kur'an'ın konumu konusunda sadece batılı araştırmacılara değil, aynı zamanda Müslüman araştırmacılara da önemli bilgiler sunması dolayısıyla bu yazımızda biz onun Kur'an'ın statüsü konusundaki görüşlerini inceleyeceğiz. Ancak onun Kur'an hakkındaki görüşlerini bir bütün olarak gözden geçirip değerlendirmeye tabi tutmadan önce yaşamı ve akademik hayatı ile ilgili kısa bir bilgi vermenin onun görüşlerini daha iyi anlamak için faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Smith, oldukça muhafazakar bir Prespyteryen⁶ ailenin çocuğu olarak Kanada'nın Toronto kentinde 1916 yılında dünyaya gelir. 1938 yılında Toronto Üniversitesinde Arapça ve İbranca alanında lisans eğitimini tamamladıktan sonra İngiltere'nin Cambridge Üniversitesinde teoloji eğitimi görür. Ayrıca bu esnada meşhur oryantalistlerden İslam bilimci Hamilton A.R. Gibb'in gözetimi altında İslam dini üzerine araştırmalar yapar. 1943'de Hindistan'a uluslar arası Hıristiyan misyoneri olarak atanmasından sonra, orada Müslümanlar arasında *Kanada Deniz Ötesi Misyonerlik Teşkilatı*'nın temsilcisi olarak yaklaşık on yıl misyonerlik faaliyetlerinde bulunur. Bu zaman süresince Müslüman, Hindu ve Sihlerle kurduğu arkadaşlık ve dostluk

⁵ Smith, *Towards a World Theology: Faith and Comparative History of Religion* (London: Macmillan, 1981), s. 97.

⁶ *Presbyterianism*: Geveva'da John Calvin ve İskoçya'da John Knox tarafından idare edilen XVI. yüzyıl reform hareketleri sonucunda ortaya çıkan bir reform kilisesi yönetim şeklidir. Bu yönetim şekli yöresel, bölgesel ve millî olmak üzere üç bölümden oluşur. Tüm bu bölümlerde kendilerine büyükler (*elders*) denen kiliseyle ilgilenmekle beraber ruhban sınıfına ait olmayan atanmış kişiler önemli rol oynarlar. İskoçya, İrlanda ve İngiltere'den yapılan göçler ve misyonerlik hareketleri vasıtasıyla bu hareket dünyanın hemen hemen her tarafına yayılma imkanı bulmuştur. (David Crystal, *The Cambridge Encyclopedia*, (London: BCA, 1994, s. 892; Walter Elwell, *The Concise Evangelical Dictionary of Theology* (London: Marshall Pickering, 1991), s.103.

ilişkilerine paralel olarak Smith'in genel olarak Hıristiyan olmayan dinlere özelde de İslam'a yönelik tutum ve davranışları değişmeye başlar ve buna bağlı olarak da mevcut muhafazakar tutumundan rahatsızlık duymaya başlar. Nitekim onun üyeliğini, son derece muhafazakar olan *Kanada Prespiteryan Kilisesinden* daha liberal bir görüntü veren *Kanada Birleşik Kilisesi'ne* nakletmesi bunun en önemli göstergelerinden biri olarak görülebilir. Hindistan'da bulunduğu süre zarfında Smith, çeşitli misyonerlik okullarında İslam Tarihi alanında dersler okutmuştur. Nitekim bu esnada İslam'la ilgili olarak *Modern Islam in India*⁷ (1943) ve *Islam in Modern History*⁸ (1957) adlı eserlerini kaleme almıştır. O, bu eserlerde genel olarak Hindistan'ın bölünmesinden önceki ve sonraki dönemlerdeki dini, politik ve tarihi şartların ışığı altında kendi bakış açısından İslam'ın bir analizini ve tenkidini sunmaktadır.

Smith 1949 yılında Hindistan'dan Kanada'ya geri döner ve McGill Üniversitesinde hem öğrencilerinin hem de öğretim elemanlarının en az yarısının Müslümanlardan oluşmasını arzu ettiği *The Institute of Islamic Studies* adlı altında bir İslam araştırmaları merkezi kurar. Burada 1963 yılına kadar mukayeseli dinler alanında dersler verir ve genel olarak mukayeseli dinler ve özelde de İslam'la ilgili araştırmalar yapar. Bu bağlamda 1962'de büyük dünya dinleri diye adlandırılan Hinduizm, Budizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın mensupları üzerine yoğunlaştırdığı *The Faith of Other Men* (1962)⁹ adlı eserini kaleme alır. Bu eserde Smith, genel olarak Hıristiyanlara diğer inançların taraftarlarının dünyayı nasıl tek bir dünya toplumu haline dönüştürdüklerini anlatmaya çalışır. 1963 yılında ise Smith günümüzde hala modern bir klasik olarak kabul edilen ve takdir gören *The Meaning and End of Religion* (1963)¹⁰ adlı eserini yayımlar. Bu eserin temel argümanına göre dinî araştırmalar alanında kullanılan "din" (*religion*) ve "dinler" (*religions*) terimleri kültürel olarak batılı, tarihî olarak ise son dönemlerde ortaya çıkmışlardır. Smith'e göre sistematik bir varlık olarak din veya inanç ya da rituel sistemler olarak dinler, batı dünyasında 17. yüzyılda başlayan ve polemik (münakaşa kabilinde) ve apolojetiklerin (savunmacı) yaygın olduğu kültürel bir bağlamda gelişen karmaşık sistemleştirilme sürecinin bir sonucu olarak ortaya çıkmışlardır.¹¹ Bu nedenle bu terimler yani "din" ve "dinler" terimleri terk edilip onların yerine daha uygun ve dinamik olan "iman" (*faith*) ve "birikimsel gelenek" (*cumulative tradition*) terimleri benimsenmelidir. Bu şekilde imanı gelenekten ayırmakla Smith, dünyanın tüm dinî sistemlerini kendi farklılıkları içinde tarihi sorgulamaya açmaktadır. Buna göre, birikimsel gelenekler hususi bir dinsel gelenekte imanın hayata

⁷ Smith, *Modern Islam in India: A Sociological Analysis* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1943).

⁸ Smith, *Islam in Modern History* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1959).

⁹ Smith, *The Faith of Other Men* (Toronto: Canadian Broadcasting Corporation, 1962).

¹⁰ Smith, *The Meaning and End of Religion* (Minneapolis: Fortress Press, 1963, 1991).

¹¹ Smith, *The Meaning and End of Religion*, ss. 42-44.

geçirilmeye çalışıldığı kurumlar, adetler, kanunlar, inanç esasları, öğretiler ve teolojik formüller gibi kültürel yapılardır.¹² İman ise insanların yüce varlığa olan mukabelelerinde ifadesini bulur. Yani iman bir kişinin yüce varlık karşısında gösterdiği iç-dinî tecrübesidir.¹³

Smith, 1964 yılında Harvard Dünya Dinleri profesörü olarak Harvard Üniversitesine geçer ve buradaki *Dünya Dinler Araştırmaları Merkezine* (The Centre for the Study of World Religions) müdür olarak atanır ve 1984 yılındaki emekliliğine kadar da bu merkezde eğitim, öğretim ve araştırma faaliyetlerini sürdürür. Bu zaman zarfında o pek çok yazılı ve sözlü materyal üretmiş ve birkaç ay öncesindeki ölümüne kadar da üretmeye devam etmiştir. Bunların en belli başlıları şunlardır. *Questions of Religious Truth* (1967)¹⁴; *Faith and Belief* (1979)¹⁵; *Towards a World Theology* (1981)¹⁶; *On Understanding of Islam* (1981)¹⁷; *What is the Scripture?* (1995)¹⁸.

2. Cantwell Smith'in Metodolojisi

Smith'in Kur'an vahyinin tabiatı ve konumu hakkındaki görüş ve değerlendirmelerine geçmeden önce bu konudaki görüşlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için yaptığı bilimsel çalışmalarda ne tür bir metodoloji izlediğini kısaca belirtmenin daha faydalı olacağı kanaatindeyiz. O, dinî araştırmalarda tabiat bilimlerinin sunduğu nesnel yaklaşımı reddeder. Ancak bunu yaparken de araştırmacıyı temelde bilimsel olmayan öznel bir tutum takınmaya da sevk etmez. Zira o, nesnel ve öznel tutumlara ilaveten "ortak eleştirel öz-bilinçlilik" (*corporate critical self-consciousness*) adını verdiği bir üçüncü tutum geliştirir. O, bu teoriden ne kastettiğini şu şekilde izah eder:

'Ortak eleştirel öz-bilinçlilik' teorisyle, kendileri vasıtasıyla en azından biri araştırılan diğeri araştıran en az iki kişinin, fakat ideal olarak tüm insan ırkının oluşturduğu bir toplumun - herhangi bir insanî halin veya bir durum olarak eylemin ya da bir toplum olarak bizzat eylemin kendisinin farkında oldukları tenkitçi, rasyonel, tümevarımcı öz-bilinçliliği kastediyorum. Ancak bu, bütünü bizzat kendisi olmayıp sadece bir parçasıdır. Yine bu teori hem öznel olarak (kişisel, mevcudiyetçi) ve hem de nesnel (dıştan, tenkitçi, analitik, bir kimsenin bilimsel olarak dediği gibi) olarak toplumun tecrübe ettiği ve eşzamanlı olarak anladığı şekilde onun farkında olur.¹⁹

Görüldüğü gibi, Smith'in "ortak eleştirel öz-bilinçlilik" kuramı, farklı dinî inançlarla ilgili araştırma yapmak isteyenlere araştırmaları esnasında söz

¹² Hick. "Foreword". *The Meaning and End of Religion*, ss.v-xii.

¹³ Smith. *The Meaning and End of Religion*, s. 156.

¹⁴ Smith. *Questions of Religious Truth* (London: Victor Gollancz, 1967).

¹⁵ Smith. *Faith and Belief* (Princeton: Princeton University Press, 1979).

¹⁶ Smith. *Towards a World Theology: Faith and Comparative History of Religion* (London: Macmillan, 1981).

¹⁷ Smith. *On Understanding of Islam* (The Hague: Mouton Press, 1981).

¹⁸ Smith. *What is the Scripture: A Comparative Approach* (London: SCM Press, 1995).

¹⁹ Smith. *Towards a World Theology*, s. 60.

konusu inançlarla ilgili şeylerin doğruluklarını tahkik etmek için önemli bir prensip sunmaktadır. Bu da şudur: Bir dinsel toplumun fertlerinin inancını araştırmada, araştırmacı işe hem o toplumun inancının temeli hem de ifadesi olan birikimsel geleneğin bilgileriyle başlayabilir. Ancak araştırmacı birikimsel geleneğin sunduğu bilgilerle yetinmeyip söz konusu dinî geleneğin taraftarlarını da yakından tanıyarak onlardan da bilgi almaya çalışmalıdır. Çünkü birikimsel geleneğin sunduğu bilgiler ve bu bilgilerin ışığında dış dünyanın sergilediği davranışlar bağlamında o dinî toplumun fertlerinin sergilediği davranışlar araştırmacıya söz konusu o inançların tabiatları konusunda en nesnel ip uçları sunarlar. Smith'in de belirttiği gibi "insanlığın layıkıyla araştırılması ancak delil getirme (istidlal) yoluyla olur".²⁰ Ancak burada kaçınılmaz olarak şu soru akla gelmektedir. "Araştırmacı, yaptığı bu istidlalin araştırdığı kişilerin inancını doğru olarak yansıttığı ve tanımladığından nasıl emin olacaktır?" Smith, bu soruya şu şekilde karşılık verir: "Bir kişinin dini inancı hakkında söylenen bir şeyin ilgili kişi için ne anlama geldiğini öğrenmenin çeşitli yollarından biri de o kişiye sormaktır".²¹ Bu şekilde cevap vermekle o, sadece araştırmacının araştırdığı inancın mensubundan etkili bilgi edinmek için mülakat teknikleri konusunda mahir olması gerektiğini ileri sürmemektedir. Ona göre araştırılan inançla ilgili bilgi sağlayan kişiler mutlaka gereklidir. Ancak söz konusu bu kişiler araştırmacının gayri-şahsi objeleri olarak değil de bizzat gerekli objeleri olarak görülmelidirler. Hatta ve hatta Smith'e göre ideal olan bilgi sağlayan kişilerin araştırmacının arkadaşları, dostları olarak algılanmasıdır. Bu konuda o şöyle demektedir:

Bir dinin mensuplarının o din hakkında konuşmaları gerektiğini kabul etmek şüphesiz ki ileri bir adımdır. Ancak bu da tek başına yeterli değildir. Zira, uzunca zamandır kabul edilmektedir ki, bir inanç ona samimî ve bağlılıkla inanan kişilerce dahi sözlerle tam olarak ifade edilemez. Bu nedenle, bir inanç mensubunun kalbinde olanı anlamak için araştırmacı sadece o inanan kişinin tasdik ettiği şeyleri dinlememeli veya okumamalı aynı zamanda arkadaşlık olarak bilinen çift yönlü kişisel iletişimde ortaya çıkabilecek o inanan kişinin hayatının vasıflarını da öğrenmeye çalışmak zorundadır. Bu, özellikle dinî inanç için doğrudur, ancak bazı ölçülerde tüm insanî söylemlere de uygulanır. Temelde aralarındaki kişisel ilişkiye bağlı olan bir kişinin bakışındaki diğer kişi hakkındaki bilgi o kişiyi tanıma değil yanlış anlamadır. Ben komşumu sevmedikçe onu ancak yüzeysel olarak tanıyabilirim.²²

Görüldüğü gibi, Smith'in ileri sürdüğü "ortak eleştirel öz-bilinçlilik" kuramı, araştırmacıya araştırdığı kişinin inancını anladığı güvenini verir. Zira, Smith'e göre dinler tarihçisinin görevi, dinî konular hakkında iki veya daha fazla toplum tarafından aynen kabul edilebilen ve kolayca anlaşılabilen ifadeler formüle etmektir. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi Smith şu husus

²⁰ Smith, *Questions of Religious Truth*, s. 35.

²¹ Smith, *Questions of Religious Truth*, s. 39.

²² Smith, *Questions of Religious Truth*, s. 39.

üzerinde son derece ısrar etmektedir. Araştırılan dinî toplum hakkındaki hiçbir ifade o toplumun fertleri ve akademik çevre tarafından kolay anlaşılabilir ve kabul edilebilir olmazsa onlar geçerli değildir.

Buraya kadar gördüğümüz üzere, Smith, bir dinler tarihçisi olarak daha çok mukayeseli dinler tarihi alanında uzman olmasına rağmen, zaman zaman yazılarında teolojik konulara da değinmiştir. Bu bağlamda o Hıristiyanlıkla-İslam arasında önemli farklılıkların olduğunu kabul eder. Ancak ona göre bu farklılıklar sadece Tanrı ve dünya ile alakalı olan bir dizi kanaatler anlamında inanç boyutuyla alakalıdır. Buna karşın Hıristiyanlık ve İslam arasında iman boyutunda yani her insanın içinde mevcut olan İlahî Varlığa açıklık anlamında temel bir birlik vardır. İşte Smith'e göre bu iman boyutu esas alınarak Hıristiyanlar, Kur'an'ı öncelikle kutsal bir kitap olarak kabul ederek ona yaklaşmalıdırlar. İşte bu tarz bir metodoloji ışığında Kur'an vahyinin tabiatı ve konumu konusunu ele alan Smith, bu konudaki görüşlerini Kur'an'ın mesajının onu takip edenlerin üzerlerine yaptığı tarihî etkiyi dikkate alarak geliştirir. Çünkü, ona göre ortaya çıktığı şartlara atıfta bulunarak Kur'an'ın ne anlama geldiğini ortaya koyma çabası, günümüz şartları açısından meseleye bakıldığında hiç de uygun bir yaklaşım değildir. Bunun yerine önemli olan asırlardır Kur'an'ın mesajını izleyen milyarlarca Müslüman için onun ne anlam ifade ettiğidir.

3. Kur'an Vahyinin Tabiatı ve Konumu Hakkındaki Görüşleri

Smith'in Kur'an konusundaki hususi görüşlerine geçmeden önce onun İslam'ı nasıl algıladığı hususunu kısaca aydınlatalım. O, kendi nesline kadar gelen İslam'ı kendi çizgisi dışında onunla ilgili olmayan kategorilere yerleştiren çoğu Hıristiyan görüşlerini hem eksik hem de insafsızca yapılmış sınıflandırmalar olarak nitelendirir ve reddeder. Bu bağlamda Smith'in reddettiği Hıristiyan görüşlerini şu üç noktada toplamak mümkündür.

1-Smith'in ilk karşı çıktığı Hıristiyan görüşü 7. yüzyılda bir rahip olan Şamlı Yuhanna²³ ile başlayıp 19. yüzyıla kadar devam eden İslam'ın heretik (itizalci) bir Hıristiyan mezhebi olduğu şeklindeki görüşüdür. Bilindiği üzere İslam hakkında ilk Hıristiyan polemliğini kaleme alan Şamlı Yuhanna, İslam'ı yeni bir din olarak değil de Monofizit ve Nesturiler gibi sapık bir Hıristiyan fırkası olarak görmektedir. Bu bağlamda o, Kur'an'ı Ariusçu bir rahip olan Bahira'nın Hz. Muhammed'e öğrettiğini iddia etmekteydi.²⁴ Smith, İslam'ı bu şekilde algılamayı onun hakkında yeterli bilgi edinmeme, taraftarlarının gözünde onun ne anlama geldiğinden habersiz olma ve hakkaniyet ölçüleri dışında yapılan değerlendirmeler olarak nitelendirerek

²³ İslam literatüründe Yahya b. Dimeskî olarak bilinmektedir. Ancak biz İngilizce literatürü esas alarak isimleri Türkçeleştirme yoluna gittiğimiz için onu da Şamlı Yuhanna olarak vermeyi uygun görüyoruz.

²⁴ Daniel, *Islam and the West*, ss. 13-14.

reddeder. Ona göre "mukayeseli dinler tarihi öğrencilerinin kendilerini daha çok ilerletmek için öğrenmek zorunda oldukları ilk basit ve açık safsatalardan birisi farklı dinlerin temelde aynı sorulara farklı cevaplar verdiği varsayımıdır."²⁵ Kısaca: *Smith'e göre İslam ne bir heretik Hıristiyan mezhebi ne de Hıristiyanlığın bir yanlışıdır.*²⁶

2-Smith tarafından reddedilen diğer bir genel Hıristiyan İslam anlayışı da, İslam'ın sahte bir peygamberlik vakası sonucunda ortaya çıkmış ilahî hakikât içermeyen bir dinsel gelenek olduğu anlayışıdır. Hıristiyan düşüncesine bir göz atıldığında İslam'ın peygamberi olan Hz. Muhammed'in statüsü ve konumunun yani peygamberliğinin İslam'ın doğuşundan itibaren Müslüman-Hıristiyan ilişkilerinin en önemli tartışma konularından biri olduğu görülür. Zira, ilk dönemlerden başlayarak 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar İslam ve Müslümanlarla iletişim halinde olan Hıristiyan yazarların hemen hemen hepsi tüm gayretlerini Hz. Muhammed'in peygamberliğini reddetmeye yöneltmişlerdi. Çünkü onlar şayet Muhammed'in bir peygamber değil de, Hıristiyan rahipler tarafından eğitilen bir heretik ve belli bir dönemin ve bölgenin sosyal ve siyasal şartlarından türeyen Kur'an'ın müellifi olduğunu ispat edebilirlerse, o zaman İslam'ın tümünden başarısız ve dolayısıyla da çöküp gideceğine inanıyorlardı. Bu amacı gerçekleştirmek için pek çok Hıristiyan araştırmacı veya yazarı Hz. Muhammed'in bir peygamber değil de bir kardinal olduğunu ve papa seçilemediğinden dolayı intikam almak için kiliseden ayrılıp Arabistan'a gittiğini iddia etmekteydiler. Bu bağlamda Hz. Muhammed'i hem Hıristiyanların hem de Müslümanların gözünden düşürmek için heretik, sahtekar, şehvet düşkünü gibi en kötü terimlerle vasıflandırmışlardır.²⁷ Smith, Hz. Muhammed hakkındaki bu tarz ifadeleri haksız ve mesnetsiz olarak nitelendirir ve bütün bu iddiaların üzerine dayandığı bir dinin, büyük bir sismik olayla başladığı şeklindeki "big-bank teorisini" reddeder. Çünkü ona göre ne İslam ne de diğer her hangi bir din tek bir kişinin yaratıcılığı tarafından kastî bir uydurma olarak şekillenmiştir.²⁸

Bütün bu orta çağ Hıristiyan imajlarının aksine, Smith, Müslüman toplum üzerindeki etkisini dikkate alarak Hz. Muhammed'in gerçek bir peygamber olduğunu onaylıyor görünmektedir. Çünkü ona göre

Muhammed'in öldüğü yüzyıl içinde onun ismi İspanya'dan Hindistan'a kadar aşk ve şevk ile günde pek çok defa tekrarlanmaktaydı. Yükselen ve çöken büyük imparatorluklar ondan feyz aldıklarını iddia etmekteydiler. Onun öğretisinin bir sonucu olarak diller ve ticaret yolları gibi sosyal hayatın temel unsurları üç kıta üzerinde değişmişti...yüz milyonlarca insan onun eğilimini ve hayatının detaylarını öğrendikten sonra bilinçli olarak, aşkla,

²⁵ Smith, *On Understanding Islam*, s. 236.

²⁶ Vurgu bize aittir.

²⁷ Bkz., Daniel, *Islam and the West*, ss. 88vd.; Hourani, *Islam in European Thought* 12vd.

²⁸ Smith, *Towards a World Theology*, s. 155.

şevkle ve gururla eğilimlerini ve hatta günlük hayatlarını onun öğretisine göre şekillendirmişti.

Geçmişte olduğu gibi şimdi de miskinlik içinde hayatı kararmış günahkarlar, yaratıcı sanatçı veya azizler gibi pek çok insan için Tanrı hakkında bildikleri veya biliyor oldukları, mükemmellik ve özlem uğruna sahip oldukları vizyon, çevrelerinde ve kendilerinde ilahî varlıkla ilgili hissettikleri şeyleri bu adamın (Muhammed'in) hüner ve maharetinin aracılığı ile bildiklerini ve hissettiklerini iddia ederler.²⁹

Görüldüğü gibi Smith sadece Şamlı Yuhanna'dan 20. yüzyılın ilk yarısına kadar gelen tahrif ve tahrif edilmiş İslam ve Hz.Muhammed imajlarını reddetmekle kalmamış, Hz. Muhammed'in Müslümanların yaşamları üzerindeki etkisini dikkate alarak Allah'ın insanlığa gönderdiği hakikî bir elçi olarak kabul etmiştir. Bu bağlamda şu soruyu kendimize sorabiliriz: Eğer Muhammed Allah'ın hakikî elçisi ise, Smith, onun tebliğ ettiği kutsal kitap olan Kur'an'ın konumu hakkında ne söylemektedir? Şimdi bu soruyu detaylı olarak cevaplandırmaya çalışalım.

Smith, Kur'an vahyinin tabiatı ve konumu ile ilgili olarak herhangi bir özel kitap kaleme almamış, ancak yayınladığı eserlerin çeşitli yerlerinde zaman zaman bu konuya değinmiştir. Bu konuyla alakalı olarak onun kayda değer iki temel makalesi vardır. "Is the Qur'an the Word of God? (1967) ve "The True Meaning of the Scripture: An Emprical Historian's Nonreductionist Interpretation of the Qur'an" (1980).³⁰ İşte bizde Smith'in Kur'an vahyinin tabiatı ve konumu hakkındaki görüşlerini incelerken temelde bu iki makaleyi izleyeceğiz, ancak sırası geldiğinde de zaman zaman onun diğer eserlerine atıflarda da bulunacağız.

Fenomenolojik³¹ bir yaklaşım çerçevesinde kaleme aldığı "Is the Qur'an the Word of God?" adlı ilk makalesinde Smith, işe "Kur'an Tanrının sözü müdür?" diye sorarak başlar ve hem Müslümanların hem de Müslüman olmayanların geçmişte ve günümüzde bu soruyu, kendilerine sormadan ve üzerinde düşünmeden "Evet" veya "Hayır" diye cevaplandırdıkları gerçeğinin altını çizer.³² Smith, Müslüman ve gayri-Müslimlerin "Evet" veya "Hayır" olarak verdikleri bu cevapları birer önyargı olarak telakki eder. Çünkü Müslümanlar okumadan ve üzerinde düşünmeden sadece öyle olduğuna

²⁹ Smith, "The Importance of Muhammed", *The Canadian Reform*, 34 (1954), ss. 135-136.

³⁰ Smith, "The True Meaning of the Scripture: An Emprical Historian's Nonreductionist Interpretation of the Qur'an", *International Journal of Middle East Studies*, 2 (1980).

³¹ Fenomenolojik metot dinleri ve onların unsurlarını oldukları gibi yani taraftarlarının yaşamlarında yansımalarını buldukları gibi anlamaya ve incelemeye çalışır. Bu bağlamda bu metot bizim araştırdığımız fenomen hakkında önceden sahip olduğumuz her türlü açık ve gizli varsayımların kastî olarak bir kenara bırakılmasını gerektirir. Kısaca, fenomenolojik metoda göre bir fenomen hakkında "nasıl", "niçin", "nereden" ve "hangi sebeplerden" sorularını sormaksızın o fenomenin ne olduğunu ortaya koymak temel sorundur. (Bkz., Alfred E. Kuenzli, *Phenomenological Problem*, (New York: Harper, 1959).

³² Smith, *Questions of Religious Truth*, ss. 45-48.

inanarak Kur'an'ın harfi harfine Tanrının Kelamı (*the verbatim speech of God*) olduğu konusunda ısrar ederken aynı şekilde Hıristiyanlar da okumadan ve üzerinde düşünmeden ancak kendi vahiy anlayışları ışığında onu değerlendirerek Kur'an'ın Tanrının Sözü olmadığını iddia ederler.³³ Müslüman ve Hıristiyanların birbirlerinden izole edilmiş halde yaşadıkları geçmiş dönemlerin şartlarında bu iki farklı cevap normal karşılanabilirdi. Ancak, küresel bir köy halini alan günümüz dünyasında Müslüman ve Hıristiyan entelektüeller, çağdaş tarihi şartları dikkate alarak Müslüman ve Hıristiyanların birbirlerinden farklı olmaları gerçeğini ortadan kaldırmadan Kur'an konusunda ortak bir anlayışa gelmeleri için yeni cevaplar aramak durumundadırlar.³⁴

Bu sorunun çözüme kavuşturulması için Smith, bu tarz soruların sorulmasına artık son verilmesini ve bunun yerine söz konusu soruya olumlu veya olumsuz cevap verenlerin davranışlarına bakılması gerektiğini savunur. Çünkü ona göre, Kur'an, imanları kendisi vasıtasıyla ifade edilenler için Tanrının mutlak sözü iken, imanları başka bir aracı tarafından gerçekleşenler için Tanrının mutlak sözü olmayabilir.³⁵ Görüldüğü üzere, Smith *Kur'an Tanrı Sözü mü?* diye sorduğu soruya doğrudan "Evet" veya "Hayır" diye cevap vermekten kaçınmaktadır. Bunun yerine *Towards a World Theology* (1981) adlı eserinde yukarıda sorduğu soruyu şu şekilde değiştirerek cevaplandırmaya çalışır. "Asırlardır Tanrı, Kur'an vasıtasıyla Müslümanlarla konuşmuş mudur?"³⁶ Daha sonra ise son zamanlarda kaleme aldığı "Can Believers Share the Qur'an and the Bible as Word of God?"³⁷ adlı makalesinde bu sorudan ne kastettiğini daha açıkça şu şekilde izah eder. "Kur'an Müslümanlar için Tanrının Sözü olmuş mudur?" ve daha somut olarak "Kur'an Tanrının Sözü olarak Müslümanlar arasında hizmet etmiş midir?". Smith, şekli değiştirilmiş bu soruya İslam konusunda yaptığı araştırmalara ve Müslümanlar arasında yaşadığı gözlemlerinin ışığı altında bazı durumlarda "evet" ve bazı durumlarda da "hayır" şeklinde muhtelif cevaplar verir ve ancak şu tip kişilerin bu cevaba itiraz edebileceklerini söyler.

(a) İslam Tarihine aşına olmayanlar ve Müslüman arkadaşı bulunmayanlar; (b) İnsan hayatı ve tarihinin aşkın yönlerini mütalaa etmek için her türlü arzu ve isteği ortadan kaldıran dogmatik önyargılı kişiler; (c) Aşkın varlığı ve bizim ona intisabımızı kabul etmelerine rağmen kendileri teist olmayanlar fakat diğer bazı kavramsal yapılarla o aşkın varlığı düşünen ve onun hakkında konuşanlar...³⁸

³³ Smith, *Questions of Religious Truth*, s. 49.

³⁴ Smith, *Questions of Religious Truth*, ss. 57-58.

³⁵ Smith, *Questions of Religious Truth*, ss. 60-62.

³⁶ Smith, *Towards a World Theology*, s. 164.

³⁷ Smith, "Can Believers Share the Qur'an and the Bible as Word of God", J.D. Gort ve diğerleri (ed.), *On Sharing Religious Experience: Possibilities of Interfaith Mutuality* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), ss. 55-63.

³⁸ Smith, "Can Believers Share the Qur'an and the Bible as Word of God", s. 60.

Görüleceği üzere Smith, bu cevabı verirken ne yazık ki hangi şartlarda Kur'an'ın Müslümanlar arasında Tanrının sözü olarak hizmet ettiğini ve hangi şartlarda da hizmet etmediğine ilişkin gözlemini belirtmez. Bu nedenle kanaatimizce Smith'in Kur'an'ın, Tanrının sözü olup olmamasına yönelik bu soruya verdiği cevap muğlaktır ve daha fazla izaha ihtiyacı vardır. Ancak bu muğlaklığa rağmen hiç kimse Smith'in Kur'an'ı Tanrının sözü olarak onaylamadığı sonucuna varamaz. Çünkü "The True Meaning of the Scripture" adlı makalesinde Kur'an'ın Müslüman olmayanlar tarafından daha iyi anlaşılabilmesi için şu iki öneriyi ileri sürer.

(1) Kur'an, üzerinde çalışılmadan önce yani incelemeden ve araştırılmadan önce her hangi bir kitap olarak değil de ayrı bir kutsal kitap olarak kabul edilmelidir.³⁹ Zira, Smith'e göre bir kimsenin Kur'an'ın konumunu ve insan hadiselerindeki rolünü, kutsal kitabı insan hadiselerinde temel bir etken olarak mütalaa etmeksizin takdir etmesi söz konusu değildir. Yine Kur'an kutsal bir kitap olarak kabul edilmeksizin kutsal kitapla ilgili ilmî bir tasarı geliştirmek de oldukça güçtür.⁴⁰ İşte bu sebeplerden dolayı Smith, İslam'la ilgilenen Müslüman olmayan öğrencileri, şayet onlar Kur'an'ın ayetlerini Tanrının sözleri olarak kabul ettiklerinde bu ayetlerin kendileri için ne anlam ifade ettiklerini sorarak onu dinî bir doküman olarak kabul etmeye teşvik eder. Smith bu konudaki argümanını şu şekilde ifade eder:

Şayet dışarıdaki [yani Müslüman olmayan] bir kimse Kitab'ı [yani Kur'an'ı] alsın ve kendi kendine Müslümanları bunun Tanrıdan geldiğini varsaymaya götüren şeyin ne olduğunu sorarak yoluna devam etse onun yankılayıcı etkisini kaçırmaz. Diğer taraftan, o kimse, Kitab'ı alsın ve onun ifadelerini 'Ben onları Tanrının Sözü olarak kabul ettiğimde onlar bana neyi ifade eder' diye sorsa, o zaman Kur'an'ın Müslüman dünyada asırladır ne anlama geldiğini çok daha etkin bir şekilde anlayabilir.⁴¹

(2) Şayet Müslüman olmayanlar Kur'an'ın konumunu anlamak istiyorlarsa, Kur'an'ın imanları kendisi vasıtasıyla ifade edilen kişilerin yani Müslümanların hayatlarındaki fonksiyonunu dikkate almaları ve onu tıpkı onların kabul ettikleri gibi kabul etmeleri gerekir. Bu konuyla ilgili Smith şöyle der:

... Kur'an, kendisini kullanan veya işiten ya da kendilerine mal edenler için ne anlama geliyorsa o anlama gelmektedir. Kur'an, kendileri için kutsal kitap olan Müslümanlar için ne anlama geliyorsa o anlama gelmektedir. Onun her bölümü şu veya bu yerde şu veya bu zamanda şu veya bu anlama gelmektedir ... Dolayısıyla Müslümanların onun içinde gördükleri hiçbir şeyi biz onun dışında bırakamayız.⁴²

³⁹ Smith, "The True Meaning of the Scripture", s. 489.

⁴⁰ Smith, "The True Meaning of the Scripture", s. 490.

⁴¹ Smith, *Questions of Religious Truth*, s. 50.

⁴² Smith, "The True Meaning of the Scripture", ss. 503-504.

Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Smith hem Müslüman olmayan hem de Müslüman olan Kur'an öğrencilerini Kur'an'ın mutlak anlamda Tanrının sözü olup olmamasının en önemli konu olmadığı gerçeğini takdir etmeye muktedir kılacak vasat bir yaklaşım ileri sürer. Zira, ona göre önemli olan konu, Kur'an'ın asırlardır Müslümanların yaşamlarında Tanrının Sözü olarak iş ve fonksiyon görmesidir. Bu bağlamda *Smith'e göre Kur'an'ın önemi onun arkaplanında ve dünyevi kaynaklarında yatmasına rağmen fiilî tarih söz konusu olduğunda bu önem daha büyük bir oranda onun kendisini kabul eden yüz milyonlarca insanın hayatlarındaki muazzam ve devam edegelen gücünde yatmaktadır. Çünkü asırlardır dünyanın büyük bir bölümünde yaşayan insanlar onun ışığı altında sürekli değişen problemlerine onunla çözüm aramışlar ve karşılaştıkları güçlüklerle onunla karşı koymuşlardır.*⁴³

Kur'an'ı anlamak isteyen gayri-Müslim öğrencilere onu bu iki önerinin ışığı altında anlamaya çalışmalarını tavsiye ettikten sonra, Smith, Kur'an araştırmalarında Yeni Ahit alimlerinin kullandıkları metotların aynısını kullanmaya çalışan Batılı araştırmacıları şu üç noktada tenkit eder.

(1) Smith, bilimsel araştırmalarda kullanılan yeni yaklaşımların bir sonucu olarak ortaya çıkan ve 19.yüzyıldan itibaren Avrupa akademik çevrelerinde Yahudi-Hıristiyan geleneğe uygulanan literal metot gibi modern bilimsel metotları, Kur'an'a ve Hz. Muhammed'e uygulamaya çalışan araştırmacılara Hıristiyanlık ve İslam arasında ortaya koyduğu şu benzetmeyle karşı çıkar.

Şayet bir kimse yapıları bağlanunda iki din arasında paralellikler kurmak istiyorsa, Hıristiyanlıkta Kur'an'a tekabül eden Kitab-ı Mukaddes değil bizzat İsa-Masih'in kendi şahsıdır. Çünkü Hıristiyanlar için Tanrının vahyi bizzat İsa-Masih'tir. İslam da ise Kitab-ı Mukaddes'e (vahyin kaydına) tekabül eden Sünnet (Hadis)tir ...(Bu nedenden dolayı) Kur'an'a tarihi tenkit metodunu uygulamak daha ziyade İsa'nın psiko-analizini yapmakla eşdeğerdir.⁴⁴

Bu pasajda görüldüğü gibi Smith, Kur'an'ın Müslümanlar için statüsünü Kitab-ı Mukaddes'in Hıristiyanlar nezdindeki statüsü gibi gören Hıristiyan düşünürleri haklı olarak tenkit etmektedir. Çünkü, bu tarz bir yaklaşım içinde olan Hıristiyanlar, Kur'an vahyinin anlamını rasyonalizm ve amprisizm üzerine bina edilen çağdaş felsefi düşünce okullarının düşüncelerinin epistemolojik argümanlarının bir sonucu olarak manipüle edilen veya kısmen

⁴³ Smith, "The True Meaning of the Scripture", s. 498; vurgu bize aittir.

⁴⁴ Smith, *Islam in Modern History* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1959), s. 18 ; Smith, "Some Similarities and Differences Between Christianity and Islam", ss. 47-59; Smith'in Kur'an'ın tarihi tenkidinin İsa'nın psiko-analizi ile benzerlik arz ettiği şeklindeki bu tezine karşı Finlandiyalı Kitab-ı Mukaddes araştırmacısı Heikki Reisanen "ne İsa'nın psiko-analizinin ne de İsa-biliminin tamamen mitolojileştirilmesinin Hıristiyan alimler arasında hiç duyulmamış girişimler olmadığını" ileri sürer. (Heikki Reisanen, *Marcion, Muhammad and the Mahatma: Exegetical Perspectives on the Encounter of Cultures and Faiths*, (London: SCM Press, 1996), s. 135).

değiştirilen Hıristiyan vahiy anlayışının ışığı altında değerlendirmektedirler. Bu bağlamda, Kur'an hakkında araştırmalarda bulunan çoğu Batılılar, İslamî kutsal kitap anlayışı hem tenkit etmişler hem de Müslümanları 14 yüzyıl boyunca kendi vahiy ve kutsal kitap anlayışlarının ne kadar-basit ve eksik olduğunu anlayamamakla suçlamışlardır.⁴⁵

Diğer taraftan, bilindiği üzere Batılı Hıristiyan kutsal kitap anlayışı son iki yüzyıldır bazı rasyonel ve amprik araştırma metotlarının Kitab-ı Mukeddes'e uygulanması sonucunda oldukça değişmiştir. Çünkü ileri derecede tenkit (*higher criticism*) diye isimlendirilen bu olay Kitab-ı Mukaddes'in kutsallığını ondan alarak onu bir edebiyat ve tarih kitabı haline getirmiştir. İşte yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Smith, kendi hususi kültürel bağlamları çerçevesinde elde ettikleri bulgularını, tecrübelerini ve metotlarını Kur'an'a uygulamak ve Müslümanlara kendi kutsal kitaplarının gerçekte ne anama geldiğini ve Kur'an'ın gerçek statüsünün ve konumunun ne olduğunu öğretmeye çalışan Hıristiyan İslam bilimcilerini tenkit etmektedir.

(2) Smith, sadece Hz. Muhammed'in psikolojisini, yaşadığı çevreyi, miras aldığı tarihi geleneği ve taraftarlarının sosyo-ekonomik ve kültürel çevresini incelemek suretiyle Kur'an'ı anlamaya çalışanların asla onun gerçek anlamını takdir edemeyeceklerini ileri sürer. Çünkü ona göre, bu tarz bir yol izleyen araştırmacılar asırlardır Kur'an'ın mesajı ile şekillenen Müslüman ümmetin dinî yaşamlarını ve pek çok Hıristiyan ve Yahudi'nin Kur'an'ın mesajını kendi hayat tarzları için bir norm olarak mütalaa ettikleri gerçeğini dikkate almamaktadırlar. O, bu konuda şöyle der:

Şüphesiz ki Kur'an'ın önemi, kısmen geçmişinde ve dünyevi kaynaklarında yatmaktadır. Ancak fiilî tarih söz konusu olduğunda [onun önemi] daha büyük oranda kadın ve erkeklerin [yani Müslümanların] yaşamlarındaki müthiş ve devam edegelen gücünde yatmaktadır. Zira, dünyanın büyük bir kesimi üzerinde, asırlardır Müslümanlar onun ışığı altında kendi değişen problemlerine çözüm aramışlar ve çeşitli bağlamlarda bu değişen olaylara göğüs germişlerdir.⁴⁶

Batılı araştırmacıların kendi kutsal kitaplarına uyguladıkları metotları Kur'an'a uygulamaya çalışmalarının Müslümanların nezdinde ortaya çıkardığı problemlerle alakalı olarak Charles Adams'da batılı Kur'an araştırmacılarına şu uyarıyı yapmaktadır. Kitab-ı Mukaddes'e uygulanan tarihî tenkit metodunun uzlaştırılmaz talepleriyle Müslümanların Kur'an konusundaki duyarlılıkları arasında ciddi bir sorun vardır. Çünkü batılı araştırmacının gözüne Kur'an'a karşı doğrudan bir eleştiri veya tenkit olarak görünen şey

⁴⁵ Bu tarz Hıristiyan tenkitleri için bkz., Kenneth Cragg, *The Event of the Qur'an: Islam in its Scripture* (London: George Allen&Unwin, 1971); Giulio Basetti-Sani, *The Koran in the Light of Christ: A Christian Interpretation of the Sacred Book of Islam* (Chicago: Franciscan Heras'd Press, 1977).

⁴⁶ Smith, "The true Meaning of te Scripture", s. 498.

Müslümanlar tarafından kutsal kitaplarına ve dolayısıyla da tüm dinî yapılarına bir saldırı olarak görülebilir.⁴⁷

(3) Smith, Kur'an'ı bir 7. yüzyıl dokümanı olarak gören araştırmacıların onun sadece bir 7. yüzyıl dokümanı olmayıp aynı zamanda "eşit derecede bir dokuzuncu, onuncu, on dördüncü, on sekizinci ve yirminci yüzyıl dokümanı olduğunu" gerçeğini görmediklerinin altını çizer. Çünkü, Kur'an sadece Arabistan'da değil Orta Asya, Orta Doğu, Afrika, Kuzey Hindistan ve Batı Çin gibi hemen hemen dünyanın her tarafındaki taraftarlarının yaşamlarında son derece etkili olmuştur. Bu anlamda Smith, Kur'an'ın gerçek anlamının dinamik, zengin, yaratıcı olan ve asırlardır pek çok yerde taraftarlarının yaşamlarıyla son derece içice olan tarihinde yattığını vurgulamaktadır. Çünkü ona göre "Kutsal Kitap olarak Kur'an'ın anlamı bizzat metnin kendisinde değil Müslümanların akıllarında ve kalplerinde yatmaktadır".⁴⁸ Bu konuda o şöyle demektedir:

Kur'an, Bagdad'da, Kurtuba'da, Agra'da, Komünist ihtilalden beri Sovyet Rusya'da ve diğer yerlerde felsefeci, köylü, politikacı, ticaret adamı, ev kadını, azizler ve günahkarlar gibi milyonlarca insanın yaşamlarında şekillendirici, dominant, kurtarıcı ve fevkalade bir rol oynamıştır. Bu rolün fark edilmesi ve üzerinde düşünülmesi gerekir. Kur'an'ı anlamaya çalışmak için onun oldukça farklı iklimlerde ve kesin olarak farklılık arz eden asırlarda yüz milyonlarca insanın hayal gücünü nasıl ateşlediğini ve onlara şiiiri nasıl ilham ettiğini, yasakları nasıl formüle ettiğini, coşkunluklara nasıl rehberlik ettiğini ve zekayı nasıl çalıştırdığını, aile ilişkilerini...nasıl düzenlediğini, ve dindarlığı nasıl aşırdığını anlamak gerekir.⁴⁹

Ayrıca Smith, hayatları onunla şekillenen ve şekillenmeye devam edenler için Kur'an'ın önemiyle ilgili argümanını da şu şekilde ifade eder:

Kur'an, aslında sadece tarihî olarak içinde neyi ihtiva ettiğinden dolayı değil de aynı zamanda tarihî olarak ondan sudur eden şeyden, onun insan hayatına yaptığı katkılardan ve onunla ve onun vasıtasıyla Müslümanların yaptıkları şeylerden dolayı önemlidir. Kur'an önemlidir. Çünkü kendinin bir topluma kendisiyle taraftarlarının yaşamlarındaki problemlerin icabına baktıkları ve değişen şartlarda ortaya çıkan olaylara yaratıcı bir şekilde göğüs gerdikleri bir form olarak hizmet etme yeteneğinde olduğunu göstermiştir. Kur'an'ı anlamak için hem onu hem de bunun nasıl olduğunu anlamak gerekir.⁵⁰

Buraya kadar gördüğümüz üzere, Smith'in Kur'an konusundaki görüşlerini incelememizden şu sonuca varabiliriz: O, modern bilimsel metotları Kur'an'a uygulayarak onun otantikliğini araştırmakla ilgilenmez.

⁴⁷ Charles J. Adams, "The History of Religions and the Study of Islam", Joseph M. Kitagawa, ed., *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding*, (Chicago: Chicago Univ. Press, 1967), s. 178.

⁴⁸ Smith, "The true Meaning of te Scripture", ss.504-505.

⁴⁹ Smith, "The Study of Religion and the Study of the Bible", M. Levering, ed., *Rethinking Scripture*, ss. 20-21.

⁵⁰ Smith, "The Study of Religion and the Study of the Bible", s. 21.

Aksine fenomenolojik yaklaşımın ışığı altında o, Müslümanların Kur'an hakkında söylediklerine ve Kur'an'ın Tanrının Kelamı olarak onlara nasıl hizmet verdiği konularına öncelik verir. Nitekim, o, son yıllarda kaleme aldığı "Can the Believers Share the Qur'an and the Bible as Word of God" adlı makalesinde Kur'an konusundaki metodolojisini daha açık olarak şu şekilde izah etmektedir. "Kur'an ve bütün kutsal kitaplar hakkında en önemli mesele onların ilham ürünü olup olmadıkları değil, bilakis onların taraftarları için ilham kaynağı olup olmamalarıdır".⁵¹ Bu argümanı ile o, diğer pek çok Hıristiyan bilgininin aksine Kur'an'ı Müslümanlar için Tanrının Kelamı olarak görür. Ancak bu onayla o sadece "Müslümanlar Kur'an'ı Tanrının Kelamı olarak kabul ederler" anlamında tanımlayıcı bir ifadede de bulunmaz. aynı zamanda o Kur'an'ın gerçekten Müslümanlar için Tanrının Kelamı olduğunu kabul anlamında teolojik bir yargıda da bulunur. Çünkü ona göre Tanrı, gerçekten Kur'an vasıtasıyla Müslümanlarla konuşur. Bu teolojik yargıyla Smith, Kur'an'ın mesajını "onu emreden Tanrıya" imana bir çağrı olarak görür ve böylece "insanların kalplerindeki imana adaletli olarak davranacak"⁵² yolu yani Kur'an'ı Müslümanlar için Tanrının Kelamı olarak kabule kendisini götürecek yolu benimsemeyi tercih eder. İşte bu bağlamda o, Kur'an'ı sıradan bir kutsal kitap değil de öncelikle Müslümanların ve Müslüman toplumun kutsal kitabı olarak görür. William Bijlefeld'in önemle altını çizdiği gibi Kur'an'ı bu şekilde görmek "tarihî tenkit metodunun prensiplerini kabul etmekle Müslümanların duyarlılıkları arasında bir uzlaşma değildir. Aksine Kur'an'ı bu şekilde görmek onun batılı araştırmalar tarafından keşfedilmediği bilakis batı dünyasına sadece onu muhafaza eden değil aynı zamanda kendileri için bir realite olan Müslüman toplum sayesinde ulaştığı gerçeğini kabul etmek ve ciddiyete almak demektir".⁵³ Görüldüğü gibi Bijlefeld'de, Smith gibi Müslüman olmayan Kur'an araştırmacılarına eğer onu anlamak istiyorlarsa onun Tanrının mı yoksa insanoğlunun mu bir eseri olup olmadığı sınıflandırmasını yapmadan onun Müslümanlar için ne anlam ifade ettiğini gözlemleyerek -fenomenolojik bir yaklaşım dahilinde- ona yaklaşımlarını önermektedir. Çünkü Smith gibi ona göre de *Kur'an'ı dinî bir doküman veya Müslümanların kutsal kitabı olarak anlamak isteyenler batılı Hıristiyan araştırmacılar şimdiye kadar sürdürdükleri Kur'an'ın kendinden önceki kaynaklarla veya geleneklerle ilişkisi gibi araştırma alanlarından kaçınmaya çalışmışlardır*.⁵⁴

⁵¹ Smith, "Can Believers Share the Qur'an and the Bible as Word of God", s. 62.

⁵² Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 112.

⁵³ William A. Bijlefeld, "Islamic Studies Within the Perspective of the History of Religions", *The Muslim World*, 62(1972), s. 5.

⁵⁴ Bijlefeld, "Islamic Studies Within the Perspective of the History of Religions", s.6: vurgu bize aittir..

4. Değerlendirme

Buraya kadar gördüğümüz üzere Smith, Kur'an konusunda araştırma yapmak isteyen gayri-Müslim araştırmacıları ilkin onu Müslümanlar gibi Tanrının Kelamı olarak kabul etmeye çağırır. Bunu yaparken de Kur'an'ın tabiatına adaletli davranmak için 19. yüzyıldan itibaren Batı akademilerinde Kitab-ı Mukaddes'e uygulanan literal metot ve metin tenkiti gibi modern çağdaş metotları ona uygulamaktan sakınılması gerektiğini ileri sürer. Bu bağlamda, Smith'in Kur'an vahyinin tabiatı ve konumu konusundaki görüşlerini bir bütün olarak ele aldığımızda Hıristiyanların Müslümanların hayatlarında Kur'an'ın fonksiyonunu geçmiş dönemlerden daha olumlu olarak anlayıp takdir etmelerine yardımcı olacak ve böylece de Müslüman-Hıristiyan ilişkilerine katkıda bulunacak şu üç önemli noktanın altını çizebiliriz:

İlk olarak Smith, genelde tüm Müslüman olmayan araştırmacıları, özelde de Hıristiyanları fenomenolojik yaklaşımın ışığı altında Kur'an'ı araştırmaya teşvik eder. Bunu yaparak çeşitli bilimsel metotların Kur'an'a uygulanarak onun Tanrının sözü olup olmadığını araştırmanın Hıristiyan-Müslüman diyaloguna yardımcı olamayacağını ima eder. Çünkü ona göre bu tarz yaklaşımlar Hıristiyanları, Kur'an'ı bir kutsal kitap olarak değil de sıradan bir kitap olarak algılamaya sevk eder ve dolayısıyla da onun değerini düşürür. Bunun için Smith'e göre sadece Kur'an'ın Müslümanlar üzerindeki etkisini gözlemlemeye dayanan fenomenolojik yaklaşım, Hıristiyanların Kur'an'ın anlam ve fonksiyonunu Müslümanlar gibi anlamalarına yardımcı olur. Çünkü Müslüman alim Hasan Askari'nin de altını çizdiği gibi diğer yaklaşımların aksine "fenomenolojik yaklaşım sosyal, ekonomik ve psikolojik paradigmalara dönüştürülemeyen veya indirgenemeyen son derece dinî bir fenomenin varlığı kanaati ile işe başlar".⁵⁵ Literal metot ve tarihî tenkit metodu gibi metotlarla fenomenolojik metot arasındaki en önemli fark onun yukarıda da belirttiğimiz gibi dinî fenomeni olduğu gibi kabul ederek işe başlarken diğerlerinin, dinî fenomenin değerini ve kutsallığını azaltarak insanların gözünde onun hakkında şüphe uyandırmaya ve hatta sonunda onu reddetmeye yol açmalarıdır.⁵⁶

Hıristiyan-Müslüman anlayışı için bu tarz bir yaklaşımın faydası Smith'in yukarıda sorduğu "Kur'an Tanrının sözü mü?" veya "Kur'an Müslümanların arasında Tanrının sözü olarak O'na hizmet etmiş midir?" sorulara verdiği olumlu yanıtlarda görülebilir. Neil Robinson'un da doğru olarak işaret ettiği gibi bu şekilde olumlu cevap vererek Smith, hem kendini Hıristiyan polemiklerinden kurtarmış hem de Müslüman olmayan Kur'an araştırmacılarını onu daha sempatik ve olumlu bir tavır içinde araştırıp

⁵⁵ Hasan Askari, "Limits to Comparison: New Testament and Qur'an", *Newsletter*, CSIC, 5(1981), ss. 24-28.

⁵⁶ Askari, "Limits to Comparison: New Testament and Qur'an", s. 25.

incelemeye teşvik etmiştir. Yine Smith'in bu olumlu cevabı hem Müslümanları hem de Müslüman olmayanları, kafalarındaki önyargılarla değil de, okuyarak ve inceleyerek ve Müslümanlar üzerindeki etkisini gözlemleyerek Kur'an'a yaklaşmaya sevk eder.⁵⁷

İkinci olarak, Smith'in Kur'an'ın metninin lafzının öneminden ziyade onun taraftarlarının kalplerindeki anlamı üzerinde vurgu yapması hem Müslümanları hem de Hıristiyanları Kur'an'ın değerini daha olumlu olarak anlamaya götürür. Çünkü, dinsel çoğulculuğun hakim olduğu günümüz dünyasında, şayet biz birbirimizin kutsal kitaplarının, Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes'in metinlerinden ziyade taşıdıkları mesajı dikkate alırsak, o zaman biz bu kutsal kitapları kendi şartlarımızın ışığı altında daha olumlu olarak inceleyebilir ve tabiiyelerinin hayatları üzerine olan katkılarını daha iyi gözlemleyebiliriz. Buna göre şayet bir kutsal kitabın mesajı taraftarlarını Tanrıya yaklaştırıyorsa yani ben-merkezcilikten Tanrı-merkezciliğe onları götürüyorsa, o mesajın diğer dinî geleneklere mensup kişilerin manevi veya ruhi yaşamlarının gelişmesine katkıda bulunabileceğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira, John Hick'in de haklı olarak ifade ettiği gibi dini çoğulculuğunu kaçınılmaz bir realite olduğu post-modern dünyamızda kendimizi sadece kendi manevi veya ruhi kaynaklarımızla sınırlamamız için hiçbir neden yoktur.⁵⁸ Bize öyle geliyor ki diyalog sürecinde hem Müslümanlar hem de Hıristiyanlar Smith'in bu teklifi ışığı altında birbirlerinin kutsal kitaplarına yaklaşırlarsa, bu her iki kesim arasında daha iyi ilişkilerin kurulmasına vesile olur.

Kısaca, çağımızın yetiştirdiği en yetkin dinler tarihçilerinden biri olan Cantwell Smith'in, Kur'an'ın daha geniş bir ifade ile bütün kutsal kitapların anlaşılması konusundaki bu olumlu düşüncelerinden dolayı o hem Müslüman hem de Hıristiyanlar tarafından takdir edilen entelektüellerin başında gelmektedir. Mesela, tanınmış Müslüman alimlerden S.H. Nasr onu Kur'an'ı Müslümanlar gibi algılayan birkaç Hıristiyan ilim adamından biri olarak kabul ederken⁵⁹, Hıristiyan alim W. Bijlefeld de Kur'an'a fenomenolojik olarak yaklaştığından dolayı onu övmektedir.⁶⁰

⁵⁷ Neal Robinson, "The Qur'an as the Word of God", A. Linzey & P.J. Wexler, eds., *Heaven and Earth: Essex essays in Theology and Ethics* (West Sussex: Churchman Pub., 1986), ss. 38-54.

⁵⁸ John Hick, *The Rainbow of Faiths* (London: SCM Press, 1995), s. 139.

⁵⁹ S.H. Nasr, "Comments on a Few Theological Issues in the Islamic-Christian Dialogue", Y.Y. Haddad & W.Z. Haddad, eds., *Christian-Muslim Encounters* (Gainesville: University of Florida Press, 1995), ss. 457-467.

⁶⁰ Bijlefeld, "Islamic Studies Within the Perspective of the History of Religions", ss. 1-11.

KAYNAKÇA

- ADAMS. Charles J.. "The History of Religions and the Study of Islam", Joseph M. Kitagawa, ed., **The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding** (Chicago: Chicago Univ. Press, 1967), ss. 168-187.
- ASKARI. Hasan, "Limits to Comparison: New Testament and Qur'an", **Newsletter, CSIC**, 5 (1981), ss. 24-28.
- BASETTI-SANI, Giulio, **The Koran in the Light of Christ: A Christian Interpretation of the Sacred Book of Islam** (Chicago: Franciscan Herasç Press, 1977).
- BIJLEFELD. William A.. "Islamic Studies Within the Perspective of the History of Religions". **The Muslim World** 62 (1972). ss. 1-11.
- BOBZIN. Hartmut "A Treasury of Heresies': Christian polemics against the Koran". S. Wild., ed., **Qur'an As Text**. ss. 157-175.
- COWARD. Harold. **Sacred Word and Sacred Text: Scripture in World Religions**. (Maryknoll: Orbis Books, 1988).
- CRAGG. Kenneth., **The Event of the Qur'an: Islam in its Scripture** (London: George Allen&Unwin, 1971).
- CRYSTAL.David, **The Cambridge Encyclopedia**, (London: BCA, 1994).
- DANIEL, Norman, **Islam and the West; The Making of an Image** (Oxford: Oneworld, 1993).
- DANIEL.Daniel. **The Arabs and Medieval Europe** (London: Longman, 1979).
- DENNY. Frederick M., & TAYLOR. Rodney L., eds.. **The Holy Book in Comparative Perspective**, (Columbia: University of South Caroline Press, 1985).
- ELWELL. Walter, **The Concise Evangelical Dictionary of Theology**, (London: Marshall Pickering, 1991).
- GRAHAM, William A.. "Qur'an as Spoken Word: An Islamic Contribution to the Understanding of Scripture". R.C. Martin, ed., **Approaches to Islam in Religious Studies** (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), ss. 23-41.
- HICK, John. "Foreword". **Smith's The Meaning and End of Religion**. ss.v-xii.
- HICK, John, **The Rainbow of Faith** (London: SCM Press, 1995).
- HOURANI, Albert **Islam in European Thought** (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).
- KUENZLI, Alfred E., **Phenomenological Problem** (New York: Harper, 1959).
- NASR, Seyyed Hossein, "Comments on a Few Theological Issues in the Islamic-Christian Dialogue", Y.Y. Haddad & W.Z. Haddad, eds., **Christian-Muslim Encounters**. (Gainesville: University of Florida Press, 1995), ss. 457-467.
- RAISANEN, Heikki. **Marcion, Muhammad and the Mahatma: Exegetical Perspectives on the Encounter of Cultures and Faiths**, (London: SCM Press, 1996).

- ROBINSON, Neal, "The Qur'an as the Word of God", A. Linzey & P.J. Wexler, eds., **Heaven and Earth: Essex essays in Theology and Ethics** (West Sussex: Churchman Pub., 1986), ss. 38-54.
- SMITH W. Cantwell & LEVERING, Miriam, eds., **Retkinking Scripture: Essays from a Comparative Perspective**, (Albany: State University of New York Press, 1989).
- SMITH. W. Cantwell, "Can Believers Share the Qur'an and the Bible as Word of God". J.D. Gort ve diğerleri eds., **On Sharing Religious Experience: Possibilities of Interfaith Mutuality** (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), ss. 55-63.
- SMITH. W. Cantwell, "Some Similarities and Differences Between Christianity and Islam: An Essay in Comparative Religion". J. Kritzeck & R.R. Winder, eds., **The World of Islam** (New York: A Divison and Arno Press, 1980), ss. 47-59.
- SMITH. W. Cantwell, "The Importance of Muhammed", **The Canadian Reform**, 34(1954), ss. 135-136.
- SMITH, W. Cantwell, **Islam in Modern History** (Princeton: Princeton Univ. Press, 1959).
- SMITH. W. Cantwell, **Modern Islam in India: A Sociological Analysis** (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1943).
- SMITH. W. Cantwell, *Questions of Religious Truth* (London: Victor Gollancz, 1967).
- SMITH. W. Cantwell, **The Faith of Other Men** (Toronto: Canadina Broadcasting Corporation, 1962).
- SMITH, W. Cantwell, **The Meaning and End of Religion** (Minneapolis: Fortress Press, 1963, 1991).
- SMITH. W. Cantwell. **Towards a World Theology: Faith and Comparative History of Religion** (London: Macmillan, 1981).
- SMITH. W. Cantwell, **What is Scripture: A Comparative Approach**, (London: SCM Press, 1993).
- SMITH, W. Cantwell. "The True Meaning of the Scripture: An Emprical Historian's Nonreductionist Interpretation of the Qur'an", **International Journal of Middle East Studies**, 2 (1980), ss. 487-505.
- SMITH, W.Cantwell, "The Study of Religion and the Study of the Bible", M. Levering, ed., **Rethinking Scripture**, ss. 18-28.
- SMITH. W. Cantwell, **On Understanding of Islam** (The Hague: Mouton Press, 1981).
- SMITH. W. Catwell, **Faith and Belief** (Princeton: Princeton University Press, 1979).
- WELCH, Alfred T., "Qur'anic Studies, Problems and Prospects", **Journal of American Academy of Religion**, 48(1979), ss. 620-633.
- WILD, Stefan, "We Have Sent Down To Thee The Book With The Truth...`Spatial and temporal implications of the Qur'anic cocepts of nuzul, tanzil, and inzal". S. Wild, ed., **The Qur'an As text**, (Leiden: E.J. Brill, 1996), ss. 137-153.

Qur'an As The Scripture: A Contemporary Christian Evaluation
(The example of Wilfred Cantwell Smith)

ABSTRACT

The Qur'an which is the centre of Muslim faith and religious experience had been perceived by Christians as the product of the events of the life of the Prophet Muhammad in response particular needs of his own community and not God's revelation to him. But, after the second half of the twentieth century, this negative and prejudiced attitude towards the Qur'an started to leave its place to a more positive and scholarly understanding. There are two significant reasons if this change: (1) The increasing number of scholarly and comprehensive studies on Islam, and specifically on the Qur'an in the light of new scientific developments. (2) The Increasing Muslim presence among Christians in Europe and United States of America from the 1960's. In addition to these developments, in the area of the comparative study of religions has been indicated that a sacred text (book) is sacred for those who regards it divine, keeps it with respect and considers it normative for their religious beliefs and practices. In this article, we have examined the views of Canadian History of Religions W. Cantwell Smith who evaluate the status of the Qur'an according to this principles.

Smith rejects the Western studies on the Qur'an up to his time by considering them as deficient and prejudiced. Since, according to him non of the statements of the Western student of the Qur'an is not right unless it is accepted by Muslims as true. By taking this principle into account, Smith is not interested in searching for the authenticity of the Qur'an by applying the modern scientific methods to it. Instead, in the light of the phenomenological approach, he gives priority to what Muslims say about the Qur'an and how the Qur'an serves them as the Word of God by contributing to shape and to develop the Muslims civilisation. By doing this, unlike many other Christians student of the Qur'an, he regards the status of the Qur'an as the Word of God for Muslims. After arriving this conclusion, Smith calls those who want to study the Qur'an do this in the light of phenomenological approach by acknowledging it as the Word of God for Muslims. Then, he argues that to do justice to the nature of the Qur'an it would be better to avoid using modern scientific methods which have been applied to the Bible in the Western academies in the last three hundred years. To defend the necessity of the phenomenological approach to the Qur'an, the leading Muslim scholar Hasan Askari stresses that unlike the other approaches it starts with the conviction that there are phenomena, strictly religious, which cannot be reduced or turned into merely social, economic and psychological paradigms.

As a conclusion, Smith's stress on the meaning of the Qur'an in the heart of its followers rather than in the literary significance of its text can lead both Christians and Muslims to understand its value more positively. For, in our religiously pluralistic age, if we take into account the conveying message of each other's scripture, the Qur'an and the Bible, rather than its text, we can study that scripture more positively in the light of our own circumstances and observe its contribution to its followers lives.

ALİŞAH B. HACI BÜKE EVBEHÎ VE MÛSİKÎ NAZARİYATÇILIĞI

Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÇAKIR*

ÖZET

Bu makalede önce Alişah b. Hacı Büke Evbehi'nin hayatını ve musiki nazariyatçılığını incelemeye çalıştık.

Alişah XV. Yüzyılda Herat'ta Hüseyin Baykara zamanında yaşamıştır. *Mukaddimetü'l-Usul* adlı nazariyat eseriyle musiki dünyasında şöhret kazanmıştır. Bu eserin şu anki araştırmalara göre dünyada iki nüshası mevcuttur. Bu nüshalardan biri de Hüseyin Sadeddin Arel'in ilk nüshadan istinsah ettiği nüshadır. *Usulü'l-Vusul* veya *Aslî'l-Vusul* adlı başka bir eser daha yazdığı anlaşılan Alişah'ın bu eserinin nerede olduğu hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılammıştır.

Alişah'ın nazariyatçılığının temellerini Farabi, İbn Sina, Kutbüddin Şirazi, Abdülkadir Merağî ve özellikle de Safiyyüddin Urmevi oluşturmaktadır. O, bu kişilerden oldukça istifade etmekle birlikte onları aşmaya, nazariyat çalışmalarını güncelleştirmeye ve daha da ileri götürmeye çalışmıştır. Özellikle bu, yeni makam dizileri icad edilmesinde ve günümüzde yapıldığı gibi mürekkep makam dizilerinin oluşturulmasında somut adımlar atmasında görülmektedir. Usullerin yapılandırılmasında yeni teknikler kullanması ve yeni usul icadı da nazariyata katkılarına başka örneklerdir.

Mûsikî tarihimizde nazariyat çalışmalarıyla ün kazanmış pek çok nadide şahsiyet bulunmaktadır. Bunlardan biri de Alişah b. Hacı Büke Evbehi'dir.¹ 15. yüzyılda yaşadığı bilinen Alişah, Herat'ta Hüseyin Baykara ve Ali Şîr Nevâî'nin himayesinde yetişmiştir. Mûsikî dünyasında daha çok Farsça olarak yazdığı ve Nevâî'ye sunduğu *Mukaddimetü'l-Usûl* adlı eseriyle tanınmaktadır.² Batılı mûsikî araştırmacılarından Owen Wright'a göre, bu eserin dünyada tek nüshası mevcuttur.³ Yaptığımız araştırmalar bu tespiti doğrulamaktadır. Bu nüsha, bugün İstanbul Ün. Eski Eserler Ktp., Farsça Yazmalar Böl., No. 1097'de kayıtlıdır. Ancak H. Sadeddin Arel'in sözü edilen nüshadan istinsah ettiği başka bir nüsha daha vardır ki, o da, bugün İstan-

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

¹ Evbe: Türkistan'da Herat yakınlarında Ubeh adıyla anılan bir köydür. (Bkz., Recep Uslu, *Horasan Tarihi: Hicri I-II. Yüzyıllarda*, Uludağ Ün. Sos. Bil. Ens. (Basılmamış Doktora Tezi), Bursa, 1997, s. 37.)

² *Meydan Larousse*, Meydan Yayınevi, İstanbul, 1969, C. I, s. 325.

³ Owen Wright, "Musiki", *The Encyclopedia of Islam*, Vol. VII, Leiden, New York, 1993, s. 687.

bul Ün., Türkiyat Araştırmaları Ens., Yazmalar Böl., No. 68'de bulunmaktadır.

Alişah'ın *Mukaddimetü'l-Usûl*'de belirttiğine göre *Usûlü'l-Vusûl* veya diğer adı *Aslü'l-Vusûl* olan bir eser daha yazdığı anlaşılmaktadır. Ancak, bu eserin nerede olduğu hakkında elimizde herhangi bir bilgi mevcut değildir. Ali Şîr Nevâî, *Mukaddime*'yi, Alişah'a Kul Mehmet'in⁴ küçük yaşta mûsikî öğrenmesi amacıyla yazdığını belirtmektedir.⁵ *Mukaddimetü'l-Usûl*'ün birçok yerinde ifade edildiği gibi, bu eser *Usûlü'l-Vusûl*'ün özeti mahiyetindedir. Kanaatimizce, Alişah'ın, yazdığı esere *Mukaddimetü'l-Usûl* adını vermesinin nedeni söz konusu eserin *Usûlü'l-Vusûl* ile olan münasebetinden kaynaklanmaktadır.

'Lahin ilmi' ve 'fkâ ilmi' olarak iki ana başlık altında toplanan *Mukaddimetü'l-Usûl*, Fârâbî, İbn Sînâ, Safiyyüddîn Urmevî, Kutbüddîn Şîrâzî ve Abdülkadir Merâğî gibi mûsikî tarihimizin en önemli nazariyatçılarının görüşlerinden istifade edilerek kaleme alınmıştır. Söz konusu eser, diğer nazariyat eserlerine göre oldukça sistemsizdir. Çünkü, ana başlıklardan biri içerisinde anlatılması gereken herhangi bir konu, bazen diğer ana başlık altında da yer almakta ve bir konudan bahsedilirken o konu yarıda kesilip başka bir konuya geçilmekte, hatta konunun devamı, zaman zaman eserin değişik bir yerinde tamamlanmaktadır. Ayrıca, bazı konuların eserin değişik yerlerinde tekrar edilmesi de, bu sistemsizliğin nedenleri arasında sayılabilir.

Bu sistematik düzensizliğine rağmen, eserde, mûsikî ile ilgili aşağı yukarı tüm konulara yer verilmiş, yeni gelişmelerle birlikte müellifin kendi fikir ve icatları da belirtilmiştir.

Alişah'ın yukarıda saydığımız önemli şahsiyetler içerisinde en çok Safiyyüddîn Urmevî'den etkilendiği görülmektedir. Özellikle Urmevî'nin ortaya çıkardığı 17 aralıklı ses sistemini⁶ olduğu gibi almış ve işlemiş olduğu konuları bu sistem içerisinde anlatmaya çalışmıştır. Ancak Alişah, bununla kalmayıp yeni arayışlar içerisine girmiş ve bu bilgileri geliştirmeye çalışmıştır. Bunların başında, makam dizilerini oluşturan dörtlü ve beşlilerin sayıları gelmektedir.

Urmevî'nin 7 tane dörtlü; 12 tane beşli sayısını⁷ Alişah 19'a⁸ ve bu yöntemle Urmevî'nin elde ettiği 84 diziyi⁹ de 133'e çıkarmıştır.¹⁰

⁴ Yaptığımız araştırmalar sonucunda bu şahısla ilgili herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

⁵ Ali Şîr Nevâî, *Hamsetü'l-Mîlletehayyirîn*, Süleymaniye Ktp., Fatih Böl., No. 4056/19, vr. 704^a.

⁶ Bkz., Alişah b. Hacı Büke, *Mukaddimetü'l-Usûl*, İst.Ün., E.E. Ktp., Farsça Yazmalar Böl., No. 1097, vr. 48^a-49^a.

⁷ Urmevî, *Kitâbü'l-Edvâr*, Nuruosmaniye Ktp., No. 3653/1, vr. 11^a-11^b.

⁸ Alişah, *a.g.e.*, vr. 9^b-53^a.

⁹ Urmevî, *a.g.e.*, vr. 18^a-2^a.

¹⁰ Alişah, *a.g.e.*, vr. 55^b-59^a.

Bu dörtlü ve beşlilerden uşşak dörtlüsü ve nişâbürek beşlisi bugün çargâh dörtlüsü ve beşlisi; nevâ dörtlüsü ve beşlisi bugün bûselik dörtlüsü ve beşlisi; bûselik dörtlüsü ve beşlisi bugün kürdî dörtlüsü ve beşlisi; rast dörtlüsü ve pençgâh beşlisi bugün rast dörtlüsü ve beşlisi; nevrûz dörtlüsü hüseyinî beşlisi bugün uşşak dörtlüsü ve hüseyinî beşlisi; irak dörtlüsü ve uzzâl beşlisi bugün hicâz dörtlüsü ve beşlisi,¹¹ nîriz-i sağîr dörtlüsü ve beşlisi bugün nikriz dörtlüsü ve beşlisi; mâhur-ı sağîr beşlisi de bugün pençgâh beşlisi isimlerini almışlar ve bu isimleriyle kullanılmaktadırlar.

Alişah'ın sayısını 133'e çıkardığı dizilerden 15 tanesi, - birçoğunun ismi değişmiş olsa da - günümüzde kullanılan diziler arasında yer almaktadır. Bunlar içerisinde Alişah'ın tertip ettiği rast ve mâhur dizileri de bulunmaktadır.

O dönemde kullanılan dörtlüleri ele aldığımızda bunların günümüzde isimlendirildiği şekliyle bir sınıflandırılmaya tabi tutulmadığını görmekteyiz. Nitekim bugün 'tam dörtlü' ve 'artık dörtlü' diye bilinen dörtlülerin o dönemde sadece 'dörtlü' ismiyle isimlendirildiği kanaatindeyiz. Beşliler ise günümüzde yapıldığı gibi dörtlünün pes veya tiz tarafına bir 'tanini' (T) eklenmesiyle değil de dörtlünün tiz tarafına bir 'tanini' (T) veya bir 'bakiye' (B) eklenmesiyle elde edilmiştir.

Bu dörtlü ve beşlilerin aralıklarını incelediğimizde, 'tanini', 'mücenneb' (C) ve 'bakiye' aralıklarından başka aralık kullanılmadığını görmekteyiz. Bunlardan hicâz dörtlüsünün bugün kullanılan 'artık ikili' (A2) aralığı, tanini ile ifade edilmiştir. Ancak Alişah, bu dörtlü ve beşliler içerisinde olmasa bile, âvâzeler arasında yer alan 'mâyê'den bahsederken, onun ilk aralığını 'kül ve hams' olarak isimlendirmiştir.¹² Söz konusu aralığa bugün kullanılan A2 aralığı karşılık gelmektedir. Bu aralık, günümüzde yapıldığı gibi, bir taniniye bir bakiyenin eklenmesiyle elde edilmiştir.

Alişah, bir oktav olarak meydana getirilmiş 133 dizinin dışında ilk defa 'mürekkebât' adını verdiği üç bileşik dizi daha tertip etmiştir. Alişah, bu düzenlemeyi nasıl elde ettiği konusunda herhangi bir görüş beyan etmezken, bileşik dizilerin nasıl yapılacağı hususunda ise bazı ipuçları vermektedir:

Bu dizilerden birincisi olan aşîran veya nigâr (veya nigârek) adlı dizi, bir oktavı aşmakta olup, pençgâh-ı zâid beşlisine uşşak dörtlüsünün ve bunlara bir tanini eklenmesiyle elde edilmiştir.¹³

İkincisi ise, zengûle dizisine segâh üçlüsü ve pençgâh-ı zâid beşlisinin ilave edilmesiyle elde edilmiş selmek-i kebîr dizisidir.¹⁴

¹¹ Subhi Ezgi bu dörtlü ve beşlinin bugün kullanılmadığını belirtirken, Yalçın Tura da bunların hicaz dörtlüsü ve beşlisi olduğunu söylemektedir. (Bkz., S. Ezgi, *Nazari. Aneli Türk Mûsikîsi*, C. IV, İstanbul, 1940, s. 165; Y. Tura, *Türk Mûsikîsinin Mes'eleleri*, Pan Yay., İstanbul, 1988, s. 77.)

¹² Alişah, *a.g.e.*, vr. 12^a.

¹³ Bkz., *a.g.e.*, vr. 12^b.

¹⁴ Bkz., *a.g.e.*, vr. 13^a.

Üçüncüsü ise, nihâvend dizisidir. Bu dizi, zengûle ve nevâ dizilerinden birer bölümün iç içe girdirilmesi ile oluşan -bu suretle de bir oktavı aşan- bir dizinin çârgâh şûbesine ilavesiyle elde edilmiştir.¹⁵ Bir diziye bir dörtlü veya beşli ekleme ve iki diziye bir araya getirerek yeni bir dizi oluşturma sistemi, günümüzde kullanılan mürekkep diziler için de geçerlidir.

Mukaddimetü'l-Usûl'de Alişah'ın sayısını 133'e çıkardığı dizilere ilaveten mürekkep dizilerin hepsinde de karar seslerinin '1'(A) perdesi (sesi) olduğu görülmektedir. Bu durum, dizilerin gerçek karar seslerinin ne olduğu konusunu karanlıkta bırakmaktadır.

Alişah, eserinde ikâ' konusuna da genişçe yer vermiş, usûllerin meydana getirilmesinde kullanılan sebep, veted ve fasıla gibi kendisinden öncekilerin kullandığı ikâ'î unsurları aynen benimsemiştir. Bununla birlikte Alişah bunlara yeni unsurlar katmıştır: O, 6'lı, 8'li, 10'lu, 12'li zaman birimleri gibi yeni unsurların da usûl oluşturmada kullanılabileceğini söylemiş,¹⁶ hatta evsat usûlünün ilk darbını 16'lı zaman birimiyle şekillendirmiştir.¹⁷

Alişah ve döneminde kullanılan bu unsurların yerlerini -ilk olarak Kantemiroğlu'nun çalışmasında görüldüğü gibi- farklı nitelikteki sesli vuruşlar almıştır.¹⁸ Ayrıca köklerini söz konusu dönem eserlerinde bulduğumuz bir çok usûl günümüze dek gelmiş olup, bunlardan bir kısmının ismi değişikliğe uğramıştır. Nitekim, Alişah'ın eserindeki haffü's- sakîl bugün sofyan; fahtî-i sağîr bugün zafer, türkî-i serî'in yarısı bugün türk aksağı; evfer, haffü'r-remel, hezec-i sağîr bugün yürük semâî; nısf-ı safiy bugün devr-i hindî; sakîl-i sâni ve muhammes-i vasat bugün düyek; türkî-i serî' bugün aksak semâî evferi; nîm çenber bugün yine nîm çenber; remel bugün sengin semâî; düyek bugün sengin semâînin velvelelisi; muhammes-i kebîr bugün çifte düyek; verâşân bugün nîm berefşân; fahtî-i kebîr bugün fahte; nîm sakîl bugün yine nîm sakîl; haffif, sakîl ve darb-ı fetih usûlleri bugün aynı isimlerle varlıklarını devam ettirmektedirler. Bunların içerisinde nısf-ı safiy, Alişah'ın tertip ettiği bir usûldür.

Sonuç olarak, ele aldığımız yönlerinden hareketle, Alişah'ın kendinden öncekilerin nazariyatla ilgili görüşlerini aktaran bir nakilci olmadığını söyleyebiliriz. Hatta o, yalnızca mûsikî nazariyatını sağlam temellere dayandıran bir kişi olmakla kalmamış, aynı zamanda mûsikî nazariyatına yeni teknik bilgiler kazandırmakla ileri görüşlü bir nazariyatçı olduğunu göstermiştir. Bu sebeple de mûsikî tarihimizin önemli halkalarından biri olarak görülmeyi hak etmiştir.

¹⁵ Bkz., *a.g.e.*, vr. 75^a.

¹⁶ *a.g.e.*, vr. 79^b.

¹⁷ Bkz., *a.g.e.*, vr. 83^b.

¹⁸ Yetkin Özer. "Change in the Concept in the Ottoman Period". *Turkish Music Quarterly*. Vol.V. Winter, 1992, s. 1.

KAYNAKÇA

- EZGİ, Subhi., *Nazari, Ameli Türk Mûsikîsi*, C. IV, İstanbul, 1940.
- HACI BÜKE, Alişah b., *Mukaddimetü'l- Usûl*, İst. Ün., E.E. Ktp., Farsça Yazmalar Böl., No. 1097.
- MEYDAN LAROUSSE, Meydan Yayınevi, İstanbul, 1969, C. I,
- NEVAÎ, Ali Şîr, *Hamsetü'l- Mütehayyirîn*, Süleymaniye Ktp., Fatih Böl., No. 4056/19.
- ÖZER, Yetkin, "Change in the Concept in the Ottoman Period", *Turkish Music Quarterly*, Vol. V, Winter, 1992, s. 1-3.
- TURA, Yalçın., *Türk Mûsikîsinin Mes'eleleri*, Pan Yay., İstanbul, 1988.
- URMEVÎ, Safiyyüddin Abdülmü'min, *Kitâbü'l- Edvâr*, Nuruosmaniye Ktp., No. 3653/1.
- USLU, Recep, *Horasan Tarihi: Hicri I-II. Yüzyıllarda*, Uludağ Ün. Sos. Bil. Ens. (Basılmamış Doktora Tezi), Bursa, 1997.
- WRIGHT, Owen, "Musiki", *The Encyclopedia of Islam*, Vol. VII, Leiden, New York, 1993.

Ali Shah b. Haji Buka Awbahî and His Musical Aspect

ABSTRACT

In this paper, we searched for the life and the works of Ali Shah b. Haji Buka Awbahî. He lived in 15. Century at the time of Husayn Bayqara in Herat, the Sultan of Turkistan. Ali Shah got a due reception by the eminent musicians of his time after his works started to circulate among musical masters. His major work, *Muqaddima al-Usûl* has two copies today. Hüseyin Sadeddin Arel as a hand writing manuscript copied one of them. His work, *Usûl al-Vusûl* is completely lost and hence has no copy today.

We find behind his musical background some eminent names like Farabi, Avicenna, Qutbuddin of Shiraz, Abdulqadir Maraghi in general and Safiyyuddin Urmawi in particular. The genius of Ali Shah discloses itself particularly in his scholarly contribution to the works by his predecessors mentioned above. His contribution reaches its peak in his discussion of some theoretical issues on the music of his time. We can see this concretely in his invention of some maqam scales and in his construction of some synthetic (i.e., composed of two maqams scales) maqam scales which is a favorite subject for modern scholars of our time. In addition, he made some contribution to the establishment of new *usûl* (rhythms).

MU'TEZİLÎ AHLÂK NAZARİYESİNDE BİLGİ-DEĞER MÜNÂSEBETİNE BİR BAKIŞ

Yrd.Doç.Dr. Fethi Kerim KAZANÇ*

ÖZET

Mu'tezilî kelâmcıların ortaya attıkları ahlâk nazariyesi Ortaçağ İslâm dünyasında önemli bir yer işgal eder. Bundan dolayı, bu makale bilgi-değer münasebeti sorununa ayrılmıştır. Eş'arî kelâmcıların aksine, Mu'tezilîler, bilgi-değer münasebetinden yola çıkmak suretiyle, din gönderilsin ya da gönderilmesin, iyi, kötü ve zorunlu gibi bazı objektif değer terimlerinin akıl kanalıyla bilinebilirliği tezini öne sürmüşlerdir.

Mu'tezilîler, ahlâkî değerler alanında nesnelciliği savunurlar, ancak onların savunduğu ve zorunluluğunu bütünüyle Tanrı'dan alan bu türden bir nesnelcilik anlayışını, deyim yerindeyse, "ilâhî nesnelcilik" diye nitelendirmek mümkündür. Onlarca, değerler daha başlangıçta hem nesnel âlemine hem de insan anlayışına sadece Tanrı tarafından yerleştirilmiştir.

Mu'tezilîlere göre, hem akıl hem de nakil iyi ve kötü gibi değer kavramlarını bilme hususunda iki asıl kaynaktır. İşte bu nedendir ki, Mu'tezilîlerin savunduğu akıl "kısmî akılcılık" olarak kabul edilebilir.

Sonuç itibarıyla, Mu'tezilîlerin ahlâk sisteminde, insanoğlu daha başlangıçta onu yaratırken Tanrı'nın kendisine bahşetmiş olduğu yetkin aklını (kemâlu'l-'akl) kullanmak suretiyle erdemli ve ahlâkî bir yaşam tarzı sürdürebilir.

Giriş

Mu'tezilî kelâmcıların geliştirdikleri ya da ortaya attıkları *ahlâk nazariyesi* genel ahlâk düşüncesi tarihi içinde önemli bir halkayı oluşturmaktadır ve İslâm düşüncesi tarihi içinde de özel bir yer tutmaktadır. Konumuzu oluşturan bilgi-değer münasebetine¹ ve dolayısıyla da dış âlemde ister tecrübî (olgusal) alanda olsun, ister mantık ve matematik ilkeleri kapsamında olsun, isterse değer içerikli kavramlar kategorisinde olsun, bütün bu konularda nesnel bilgi elde etmenin imkânı bulunduğu ilkesinden yola çıkarak, din gönderilsin ya da gönderilmesin iyi ya da kötü bazı nesnel değerlerin (hakikatlerin) aklen bilinebilirliği tezine büyük bir önem verdikleri dikkati çekmektedir.

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi.

¹ Majid Fahry, *Ethical Theories in Islam*, E.J. Brill, Leiden 1991, s. 31.

İslâm öncesi döneme baktığımızda, Eski Yunan ve Hellenistik ahlâk öğretilerinde vurgulanan öğenin daima mutluluk olduğu göze çarpmaktadır. İlkçağda ahlâk anlayışlarında “en yüksek iyi” diye de tavsif edilen mutluluk amaç edinilmiş, bu amaca ileten ya da götüren araç değerler iyi olarak telakki edilmiştir. Bir başka deyimle, temelinde hazcılık ve faydacılık öğeleri yatan bu ahlâk anlayışında asıl amaç mutlu olmak veya mutluluğa ulaşmaktır.²

Ortaçağ İslâm dünyasında ortaya atılan ahlâk nazariyelerini de her şeyden önce “mutluluk” ahlâkı eksenine oturtmak mümkündür. İslâm kelamcıları arasında tartışma konusu olan ve birbirine karşıt gibi görünen iki nazariyenin geliştirilmesine neden olan temel âmil, mutluluğa ileten ya da götüren birer araç değer olarak, genel bir deyimle iyinin ve kötünün kaynağının Allah’ın emir ya da nehiyelerine dayanıp dayanmaması problemidir. Aslında ahlâk felsefesinin en eski ve en önemli problemlerinden biri olan bu meseleye, ilk kez Platon tarafından Euthyphron adlı gençlik diyalogunda dikkat çekilmektedir³ Öyle görünüyor ki söz konusu tartışmayı kesin bir çözüme kavuşturmadan askıda bırakmakla birlikte, “dindarlık özünde iyi olduğu için, Tanrı onu sevmekte ve beğenmektedir” görüşünü tercih etmiştir. Buna göre, Euthyphron, dindarlığı Tanrıların sevdiği ve beğendiği bir şey; dinsizliği ise Tanrıların sevmediği ve hoşlanmadığı bir şey olarak nitelendirdiğinde, Platon ona, dindarlık, özünde dindarlık olduğu için mi Tanrılar tarafından beğenilir, yoksa o, Tanrılar tarafından beğenildiği için mi dindarlık olur?” şeklinde bir soru yönelir. İşte bir çok filozof ve teologu uğraştıran Platon’un bu sorusundan yola çıkılarak, “bir şey, Allah istediği için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi Allah onu istemektedir?” şeklinde dile getirilebilen Euthyphron dilemması ile başlayan değerlerin mahiyeti (tabiatı) ve özü tartışması, her ne kadar tarihsel açıdan yakın bir münasebet kurabilmek için elimizde kesin ve yeterli deliller olmasa da, İslâm dünyasında İslâm fakîh ve kelâmcıları üzerinde gizli ve üstü örtülü bir biçimde farklı izler ve tesirler bırakmıştır. O halde bir şey özünde / zâtında mı iyidir, yoksa insana yarar sağladığı için mi iyidir? Buna bağlı olarak, işte tam bu noktada Eş’arî kelamcıların değerlerin varlık nedenini tamamiyle Allah’ın iradesine bağladıkları, nesnel dünyasında cevher-araz metafiziğine dayanan süreksizlik, kesintililik ve imkân (cevâz) doktrinlerinin bir ürünü olarak⁴ özünde değişmesi mümkün olmayan hakikatler bulunmadığını ve bunların tümüyle ilâhî adet ile kayıtlı bulunduğunu, bu arada beşerî düzeyde duygu, düşünce, inanç, ilgi, amaç, yarar ve çıkar gibi motifleri sürekli vurgulayarak değerlerin belirlenmesinde kişinin zihnî tutumunun büyük bir rol oynadığını gerekçe gösterdikleri, özellikle bu alanda subjectivist unsurların ön plana geçtiği iddiasını öne sürüp nesnel değerleri kabul etme-

² Bedia Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, ss. 21-22.

³ Platon, *Euthyphron*, çev. Pertev Naili Boratav, Maarif Basımevi, İstanbul 1958, ss. 12-20.

⁴ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak ve Ekrem Demirli, Kitabevi, İstanbul 1999, ss. 254-257.

dikleri halde, Mu'tezilî kelamcılar ve bir ölçüde Mâtürîdîler ise, değerleri varlık nedeninin, ezelde tek başına Allah tarafından hem nesnelere alemine hem de insan zihnine yerleştirilmiş, konulmuş ve ekilmiş olmaları kaydıyla, özlerinden ve tabiatlarından kaynaklandığını savunmuşlar, dolayısıyla bu noktada Eş'arî kelamcılarının aksine, bir şeyin özünde iyi ya da kötü olduğu ilkesinden hareket ederek, değerlerin nesnel hakikatini temellendirmeye ve Allah'ın adâlet ve hikmet sıfatlarıyla⁵ bu nesnel hakikatleri teminat altına almaya gayret göstermişlerdir. O halde Allah'tan kaynaklanması zorunlu olan bu türden bir nesnelciliği, deyim yerindeyse, "ilâhî nesnelcilik" diye tavsif edebiliriz. Dolayısıyla İslâm kelamcılarının değerlerin mahiyeti veya tabiatı problemini - İslâm fıkıh ve kelâmında kendisini gösteren, klasik bir deyimle husûn ve kubuh meselesini - tartışma konusu haline sokmalarını bu anlayış çerçevesinde değerlendirmekte yarar olduğunu ifade edebiliriz.

Ortaçağ İslâm dünyasında fakîhler tarafından kapalı bir biçimde başlatılan, ancak Allah'ın mutlak kudret ve hâkimiyeti ve kulun O'na olan mutlak bağımlılığı ve teslimiyetini Kur'ân'ın birincil ilkesi olarak sayan Eş'arî kelamcılarınınca nazarî temelleri atılan ahlâk nazariyesine "ilâhî öznelcilik" adı verilmektedir. Bu nazariye öznelcidir; çünkü bizâtihi fiillerin karakterinde nesnel olan herhangi bir şeyi inkar ederek, fiillerin değerini arzu etme ve etmeme, emretme ve nehyetme, tasvip etme ve etmeme, beğenme ve beğenme gibi, onları belirleyen bir yargıç ya da gözlemcinin bazı zihnî tutum, davranış, düşünce görüş ve kanılarıyla irtibatlandırır. Bu nazariye, ilâhî (teistik)dir; çünkü değişik türlerden beşerî etkinliğin aksine, bir özne olarak karar veren ve belirleyen varlık, sadece ilâhî varlıktır. Aynı zamanda bu nazariye, alışılmış bir biçimde "ahlâkî seçicilik (ethical voluntarism)" diye de tavsif edilir. Çünkü iyi ve kötü gibi değer kavramlarının Allah'ın irâdesi ve ihtiyârı esas alınarak anlaşılması gerektiğini savunur. Buna göre, iyilik, kötülük, adalet, zulüm gibi bir takım ahlâkî değerlerin Allah'ın irade ettiğinden başka herhangi bir anlamları yoktur. Bir başka deyişle, fiillerin ahlâkî bir değer kazanması, ancak ilâhî irâde ile mümkündür.⁶

Asıl konumuzu ilgilendiren ve yukarıda temel hareket noktaları tavsif edilen ilâhî öznelciliğe karşıt ahlâk nazariyesi ise, Mu'tezile ve bir ölçüde Mâtürîdî mezhebine bağlı kelamcılarının - özellikle Semerkandlıların - geliştirdikleri ahlâkî nesnelciliktir. Mu'tezile alimleri, ilâhî lûtfâ bağlı olarak çalışan aklî bir sezgiyle, Allah'ın varlığı ve birliği de dahil olmak üzere, doğru ve zorunlu olan birçok dinî ve ahlâkî hakikati (değeri) bilebileceğimiz konusundaki ısrarlı tutumlarını sürdürmekte ve genellikle iyi ve kötü vasfını - Allah'ın daha başından itibaren nesnelere özüne yerleştirmiş olması kaydıyla - onları tabiatına (zâtına) atfederler. Aslına bakıldığında, Mu'tezile kelamcılarının dış

⁵ İlhamî Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu: Ehl-i Sünnet'in Allah Tasvuruna Ahlâkî Açıldan Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998, ss. 54-56.

⁶ George F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*, Clarendon Press, Oxford 1971, ss. 12-13.

âlemdaki nesnelere insan zihni arasında bir uyumun ya da eşgüdümün⁷ bulunduğunu öne sürdükleri anlaşılmaktadır. Yani Mu'tezile kelâmcılarının bu noktada dış âlemin hakikatinden hareketle / kalkarak ahlâkî değerlerin nesnellliğini savunmaya çalıştıklarını belirtebiliriz. Çünkü Allah, aynı zamanda görünen âlemdaki nesnelere ilgili iyi ya da kötü değerlerin bilgisini genel bir kanun (ilkâ) olarak insanın zihnine de yerleştirip ekmiştir.⁸ Dolayısıyla iyi ya da kötü değerler, nesnellliğini zorunlu olarak Allah'ın yaratmasından aldığı için, bu tür bir öğretiyi, günümüzde anlaşılan anlamından biraz farklı olarak, tabir yerindeyse, "ilâhî nesnelcilik" olarak nitelendirmenin daha uygun düşeceği kanaatini taşımaktayız. Bu arada hemen şunu belirtelim ki, aynı zamanda Mâtürîdî de, Allah'ın insanı, doğruya ve nesnel hakikate ulaşmasını sağlayacak istidat ve kabiliyetlerle donatarak yarattığı gibi, nesnel dünyasını ya da tabiatı da onun doğruya ve hakikate ulaşmasına vesile olacak delillerle dolu olarak yaratmış olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla dış âlemin üzerinde çok fazla durup, realist bir yöntem izleyen Mâtürîdî'nin de, dış âlemin nesnel hakikatine büyük bir önem verdiği için yola çıkarak, değerlerin nesnellliğini savunduğunu söylememiz mümkündür.⁹

Ortaçağ İslam dünyasında ahlak felsefesi ile ilgili olarak yapılan tartışmalar, büyük ölçüde birbirine bağlı iki sorun üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu sorunlar, "iyi, kötü, adalet, zulüm, doğru sözlülük, yalan gibi ahlâkî değerlerin ontolojik (nesnel ya da öznel) statüleri ile söz konusu ahlâkî değerlerin bilgisinin kaynağı (vahiy ya da akıl) nedir?" sualleridir.¹⁰ Aslına bakıldığında, bu sualler, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Euthyphron tartışması ya da dilemması denilen sualle son derecede yakından ilişkilidir. Biz ise bu çalışmamızda daha çok bilgikuramsal açıdan değerlerin kaynağına ilişkin ikinci sorunun cevabını aramaya çalışacağız.

Mu'tezilî kelâmcıların, Allah'ın mutlak adâlet sahibi bir varlık olduğunu, dolayısıyla Allah'ın asla zulüm işlemeyeceğini, O'nun aslında yalnızca iyi olanı yapacağını ve kötülük işlemekten münezzehtir olduğunu savunmak amacıyla ahlâkî nesnelcilik anlayışına temayül gösterdiklerini belirtmekte fayda vardır. Çünkü onlar, insanların hür iradeleriyle yaptıkları iyi ya da kötü amellerine ve fiillerine bağlı olarak iyiliklerin mükâfatlandırılması ve kötü-

⁷ İnsan zihni ve evrenin eşgüdümü, dolayısıyla da ikisi arasında eşbiçimli bir münasebet bulunduğu konusunda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Peter Klein, "Kategorilerin Gelişimi Üzerine", *Felsefe ve Psikopatoloji*, çev. Özgür Karaçam, der. M. Spitzer / B.A. Maher, Gendaş A.Ş., İstanbul 1998, s. 340-341.

⁸ Beşerî etkinlik alanında ahlâkî fail olarak insana iyi olan ile kötü olanı keşfedebilecek ve bilebilecek tabî'î (fitrî) bir yetinin / yeteneğin bahşedildiği şeklindeki Mutezilî faraziye için bkz. R.M. Frank, "Several Fundamental Assumptions of The Basra School of The Mu'tazila", *Stydia Islamica*, c. XXXIII, G.-P. Maisonneuve-Larose, Paris 1971, s. 7.

⁹ Mâtürîdî'nin bilgi sisteminde realist bir yol izlediği konusunda bkz. Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, ss. 51-53.

¹⁰ George F. Hourani, "Juwayni's Criticisms of Mu'tazilite Ethics", *Reason and Tradition Islamic Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 124.

lüklerin cezalandırılması eyleminin, Allah'ın adâletinin bir gereği olduğunu ve bunun ilâhî lûtfâ mazhar olarak çalışan ya da iş gören sezgici bir akılla (yetkin akılla) zorunlu olarak bilinebileceğini öne sürmektedirler. Böylece Eş'arîlerin aksine, Mu'tezilîler ve Mâturîdîlerin, din gönderilmese bile, Allah'ın daha başından itibaren kendisine verdiği kabiliyet, istidat, kudret, irâde ve seçme gücüyle hür irâdeye sahip bir varlık olarak insanın fiillerinden ötürü sorumlu ve mükellef olduğu tezini temellendirmeye çalıştıkları ve bir eylemin ahlâkî olarak nitelendirilebilmesi için hür irâdenin gerekli ve vazgeçilemez bir koşul olduğunun altını çizdikleri müşahede edilmektedir.

IX. asırda Mu'tezilî kelamcılarının, 'Abdülcebâr ve İslâm mezhepleri tarihçileri tarafından Cebriyye (Deterministler)'ye atfedilen belli bir nazariyeye tepki göstermek suretiyle karşı çıkıp, özel bir kelâmî çerçeveye uygun nispeten deontolojik bir doğru ve yanlış nazariyesi ortaya atmış oldukları görülmektedir.¹¹ Hiç kuşkusuz ahlâk felsefesinde rasyonalist ekolü temsil eden Mu'tezile, ahlâkî hükümleri aklî ilkelere dayandırmayı gerçekleştirmiştir.¹²

Mutezile kelamcıları, İslâm'ın ilk gerçek ahlakçıları olarak addedildiler. Onlar, sadece temel ahlakî sorunlara tutarlı cevapları formüleştirmekle kalmadılar, aynı zamanda özellikle kelâmî çevrelerde daha sonra zuhur edecek tüm ahlâkî gelişmelerin de esasını belirleyici bir rol oynadılar.¹³ Bu bağlamda husûn, kubuh, yarar(nef' ya da menfa'at), salâh, zarar, nimete şükretme, nimete nankörlük etme, sıdk, kizb, adâlet, zülüm gibi değer içerikli birtakım temel ahlâkî kavramların etrafında dönen tartışmalara yön vererek bu kavramların mahiyetini açıklığa kavuşturmaya ve ortaya koymaya çalışmışlardır. Dolayısıyla da ahlâkî nazarîleştirme çabalarında büyük bir rol oynadıkları inkar edilemeyecek bir olgudur. Ehl-i Sünnet Kelamcılarının ise, daha çok ilâhî öznelcilik anlayışına bel bağlayarak Mutezilîlere karşı tez mahiyetinde bir ahlâk nazariyesi geliştirmeye ağırlık verdiklerini ifade edebiliriz. Yani Mutezilîler, İslâm kelamında ilk kez ahlâk felsefesiyle ilgili şumüllü bir taslak sunma başarısını gösterebilmişlerdir. Şu kadar var ki ahlâkî değer kavramlarının tabiatı ile ilgili tartışmaların - Ehl-i Sünnet kelamcılarının eserlerinde de görüldüğü gibi - kelâm kitaplarının içinde yer yer serpiştirilmiş bir vaziyette sunulduğu da dikkatimizden kaçmamaktadır.

Kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid ya da şâhidle gâibe delil getirme (istidlâl) ilkesine¹⁴ sınıksız tutunan Mu'tezilî ahlâk nazariyesi, daima beşerî ve ilâhî düzey / alan arasında gidip gelmektedir. İnsanın ahlâk felsefesi büyük ölçüde

¹¹ Majid Fahry, *Ethical Theories in Islam*, s. 46.

¹² Ahmed Mahmûd Suphî, *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye fî Fikri'l-İslâmî*, Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1992, ss. 41-44.

¹³ Majid Fahry, *Ethical Theories in Islam*, s. 31.

¹⁴ el-Kâdî 'Abdülcebâr, *el-Muhîti bi't-Teklif*, thk. Ömer es-Seyyid 'Azîmî, ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, Kahire 1965, ss. 167-168; Muhammed 'Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akal Yapısı*ss. 208-209.

ilâhî adâlet (theodicy) anlayışı hizmetinde ya da emrine amade olarak geliştirilmiştir. Fakat, Mu'tezile'nin hakkında konuştuğu düzey hep açık / anlaşılır kılınmıştır: öyle ki, beşerî ahlâk felsefesini bizzat kendisiyle doğru olarak yeniden kurmak mümkündür. Ayrıca Mu'tezile, temel ahlâkî terimlerin nesnelliğini savunmak suretiyle, bunları hem beşerî fiillere hem de Allah'ın fiillerine yükleme ve uygulama konusuna büyük bir önem verdikleri müşahede edilmektedir. Bir başka deyişle, Mu'tezilî bir nazariye çerçevesinde değer kavramları insanın fiilleri ile aynı anlamda olmak üzere Allah'ın fiillerine de yüklenebilir ya da izafe edilebilir.¹⁵

Kısaca belirtmek gerekirse, Mu'tezilî kelamcılara göre, iyilik, kötülük, adalet, zulüm, hikmet, sefeh, salah-aslah, sıdk, kizb, övgü (medh), yergi (zemm), sevab, ıkab gibi ahlâkî hakikatler ya da değerler, Allah'ın iradesinden bağımsız, gerçek bir varoluşa sahiptirler. Eylemleri ya da davranışları ahlâken iyi ya da kötü kılan nesnel özellikler ya da nitelikler vardır. Bir eylemin ahlâken iyi veya kötü olması, Allah'ın onu emretmesi ya da nehyetmesiyle değil, o davranışta bulunan faydalı veya zararlı olma gibi birtakım özelliklerden dolayıdır. Hatta Allah'ın bir davranışı emretmesi veya nehyetmesi, yine daha başından itibaren Allah'ın özüne yerleştirdiği söz konusu davranıştaki bu özelliklere bağlıdır. Onlara göre, ilâhî emirler ya da nehiyeler bir şeyin iyiliğini ya da kötülüğünü vâcib kılmaz, ancak bunlara delalet eder. Hatta Mâtûrîdîlerin bile bu noktada Mu'tezile'ye katıldıklarını, ancak onların vacib ya da haram kılma selahiyetini tümüyle ilâhî emirlere ya da nehiyelere dayandırdıklarını belirtebiliriz. Şu halde Allah'ın iradesinden bağımsız, nesnel bir varoluşa sahip olan iyi ya da kötü gibi ahlâkî değerler, Mu'tezilî kelamcılar ve bir ölçüde Mâtûrîdîlere göre, genellikle insan aklı (kemâlü'l-akl) sayesinde bilinirler.

1. Bilginin İmkânı ve Tanımı

Basra ekolüne mensup Mu'tezilîler, Allah'ın dış âlemdeki delillerin bozulmasına, yani fizikî / tabi'î alemde eşyanın varlık alanına çıkış tarzının mutad biçiminin çığnemesine asla müsaade etmeyeceğini iddia eder. Böylece, Mu'tezilî kelamcılar için fizikî gerçekliğin akfî ve bilinmesi mümkün olan tabiatına olan güven ilâhî adâlet ilkesine dayandırılır: Buna göre Descartes'in de belirttiği gibi,¹⁶ Allah akıl dışı (irrasyonel) bir evren yaratmakla kullarını aldatmaz. Bu noktada Mu'tezile, Allah'ın, dışarıdan dikte edilen değil, tümüyle kendi zâtından kaynaklanan akfî yasalara göre etkinlik gösterdiğini savunuyordu.¹⁷ Çünkü onlara göre, "Allah'ın bütün fiilleri, iyidir; Allah ne

¹⁵ George F. Hourani, "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr", *Reason and Tradition Islamic Ethics* içinde, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 101.

¹⁶ Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1998, ss. 204-206.

¹⁷ Richard C. Martin, Mark R. Woodward, Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam*, Atlanta, Georgia 1997, s. 11.

kötülük işler, ne kendisine zorunlu olan vacibi çiğner, ne verdiği haberde yalan söyler, ne verdiği hükümde haksızlık eder, ne babalarının suçlarından ötürü, Müşriklerin çocuklarına azap eder, ne yalancı peygamberlere mucize verir, ne kullarını güç yetiremeyecekleri ve bilemeyecekleri hususlarla mükellef tutar, aksine mükellef kıldığı hususlara onları muktedir kılar ve o hususların niteliğini onlara bildirir, o hususları onlara gösterir (delâlet) ve helak olanın açık bir delille (gözle gördükten sonra) helak olması ve yaşayanın da açık bir delille yaşaması için onlara böyle açıklar. Allah mükellefi yükümlü tuttuğu ve o mükellef yükümlü tutulduğu surette yükümlü olduğu şeyleri ortaya koyduğu zaman, kesinlikle Allah onu mükâfatlandırır...¹⁸

Gerçekten bütün kelamcılar gibi, Basra'lı Mu'tezilîler de, epistemolojik açıdan birer realisttirler. Onlar alemi meydana getiren esas unsurların ideal ve teorik değil, gerçek ve somut varlıklar oldukları kanaatinde idirler. Aynı zamanda onlar, bu alemi teşkil eden varlıklar ve onların özellikleri hakkında gerçek bir bilgi sahibi olmamızın mümkün olduğunu iddia ediyorlardı. Böylesine realist bir bilgi nazariyesi, objeleri aslında / haddizatında oldukları gibi bilmenin imkansız olduğunu öne süren kuşkucu görüşle kelâmı doğrudan doğruya karşı karşıya getirir. Gerçekten kelâmın kuşkuculuğu çürütüşünün özünde, işte bu realist bilgi nazariyesi yatmaktadır.

IV. ve V. / X. ve XI. asırlarda bu bilgi nazariyesinin Mu'tezilî ifadesine, hem "en-nazar ve'l-ma'ârif "e ayrılmış el-Muğnî'nin XII. cildinde 'Abdülcebâr'ın kuşkuculuğu çürütüşünde hem de Allah'ı görmenin bu dünyada mı yoksa öteki alende mi gerçekleşeceğini nazar-ı dikkate almayarak, el-Muğnî'nin IV. cildinin konusunu teşkil eden Allah'ı görmenin (ru'yetullah) imkânını reddinde rastlanmaktadır. Allah'ın asla gözle idrak edilemeyeceğini ileri sürmesi esnasında, 'Abdülcebâr, İlk Çağ'da görsel idrakin ve bu suretle böylesi algının ve geniş bir şekilde / ziyâdesiyle bütün algısal bilginin bir sonucu olarak elde edilen bilginin doğruluğuna karşı kuşkucu kanıtın temelini oluşturmuş bulunan görsel yanılışmaları / aldanmaları tartışmağa sürüklenir. 'Abdülcebâr bu kuşkucu kanıtı çürütüp, güçlü bir biçimde algının doğruluğunu savunur.¹⁹

Kâdî 'Abdülcebâr, özellikle el-Muğnî'nin XII. cildinde, bir süje neye inanırsa, inanılan o şeyin her şeyin hakikati olduğu şeklindeki subjectivist bir bilgi nazariyesinin çürütülmesine tahsis edilen bir bölümde, aşağıda görüldüğü üzere, bu nazariyenin ulaştıracağı birçok saçma / anlamsız sonuca dikkat çekmek suretiyle eleştiriyeye girişir:

1) Her ne zaman aynı nesne hakkındaki iki hüküm birbirini tutmasaydı, o nesne çelişik niteliklere sahip olurdu.

¹⁸ el-Kâdî 'Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. 'Abdülkerîm 'Osmân, Mektebetü Vehbe, Kahire 1408 / 1988, s. 133; Richard C. Martin, Mark R. Woodward, Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam*, s. 21.

¹⁹ Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*, E.J. Brill, Leiden 1994, s. 22.

2) İnsanlar, eşyâ hakkındaki inançlarını değiştirmek suretiyle, o eşyânın niteliklerini değiştirebilirlerdi. Hatta bu bağlamda Allah'ın varlığı ve sıfatları bile inancımıza bağlı olurdu. Oysa bu sonuçların yanlışlığı doğrudan doğruya bilinir. Öyleyse inanç realiteye / gerçeğe tesir etmez.

3) Eğer bir kimse herhangi bir şey hakkında hiç bir şeye inanmasaydı, o şey ne mevcut ne de ma'dûm, ne kadîm ne de hâdis olurdu.

4) Hiç kimse, önceki bütün inançları tanım gereğince doğru olacağından, bir şey hakkında önceleri hata etmiş ya da bilgisiz olmuş olduğunu hiçbir zaman itiraf edemezdi Üstelik, o, başka birinin daima hata etmiş ya da bilgisiz olmuş olduğunu bile iddia edebilirdi. Bu iddiaların yanlışlığı, içgözlem yoluyla bilinir.²⁰

'Abdülcebbar'a göre, algının, algılanan şeyi olduğu gibi göstermemesi mümkün değildir. Bu yüzden algı bir bilgi kaynağıdır. Bu algılanan şeylerin gerçeğe uygunluğu için güçlü bir iddiadır. Gerçekte, Abdülcebbar, bir kimse bir şeyi algıladığında, nesnenin gerçekten tıpkı algıladığı gibi olduğuna kani olduğunu ve onun (veya nefsinin) bu inanç hakkında sükûn içinde olduğunda ısrar eder. İster şüphelerin isterse şeklerin bir sonucu olarak, o kimsenin, nesnenin tabiatı hakkındaki bu inancı kendisinden uzaklaştırması mümkün değildir. Bilginin, nefsin sükûn içinde bulunduğu bir inanç olarak tarifi, Ebû Hâşim tarafından formüle edilmiş ve onu izleyenlerce kabul edilmiştir.²¹

Bilgi şöylece tanımlanmaktadır:

"Şeyhlerimiz (Allah onlara merhamet etsin) bilginin bir tür inanç olduğunu söylerler. İnanç, olduğu gibi (nasılsa öyle) objeyle ilgilidir ve nefis sükûnunu gerektirecek bir tarzda gerçekleşirse, o zaman bilgi olur. İnanç, olduğunun aksine olarak objeyle ilişkili olunca, o inanç bilgisizliktir İnanç objeyi doğrulayacak, ama nefis sükûnunu icâp ettirmeyecek bir tarzda olursa, o zaman o inanç, ne bilgi ne de bilgisizlik olur."²²

Görüldüğü gibi, Mu'tezile'ye göre, bilginin, hakikat olarak gerçeğe uygun olan zihni anlam ile duygusal tatmîn ve nefis güvenliği olmak üzere, hem nesnel hem de öznel spesifik farkları vardır. İşte her iki ayırdedici özellik bilgiyi husûle getirmek için gereklidir.²³

Başta el-Ka'bi (ölm. 319 / 931), Ebû 'Alî el-Cübbâ'î (ölm. 303 / 915) ve oğlu Ebû Hâşim (ölm. 321 / 933) gibi Mu'tezilî kelamcıları bilgiyi bir

²⁰ George F. Hourani, *Islamic Rationalism* s. 19.

²¹ el-Kâdî 'Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, Neşratü's-Şeriketi'l-'Arabiyye li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Kahire 1962, c. IV (ru'yettü'l-Bârî), s. 70; Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm*, s. 22.

²² el-Kâdî 'Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, thk. İbrâhîm Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, el-Mü'essetü'l-Misriyyetü'l-Âmme, Kahire (trç.), c. XII (en-nazar ve'l-ma'ârif), s. 25.

²³ George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, s 17.

inanç olarak telakki edip aralarında hiç bir fark görmemişlerdir.²⁴ Mu'tezilîler bilgiyi bir inanç olarak nitelendirirken, muhtemelen başkalarının otoritesine dayalı imanı ya da taklîdî imânı reddetmeyi amaçladıkları anlaşılmaktadır. Çünkü Mu'tezile mezhebi, taklidi kabul etmez ve taklîdî imânı geçerli saymaz; dolayısıyla başkalarının otoritesine dayalı imanın değerini sorgulayıcı bir tavır sergiler.²⁵

Her ne kadar kelamcılar epistemolojik açıdan birer realist olsalar da, onlar algılanabilir bir obje hakkındaki algısal bilgimizin o objenin görünüşleri ya da onların terminolojisini kullanmak gerekirse, o objenin bazı nitelikleri hakkındaki bir bilgi olduğunu düşünüyorlardı ve dolayısıyla da onlara göre imâen, nesne haddizatında olduğu gibi, tek başına algı yoluyla tamamiyle asla bilinemezdi. İşte bu yüzden kelamcılar, objelerin sıfatları / nitelikleri nazariyesinden hareketle, dış âlemde haddizatında / aslında olduğu gibi (nasılsa öyle) obje ile algının bir ürünü olarak o objenin elde edilmesine dair bilginiz arasında bir bağlantı kurmaya çalışırlar; dolayısıyla da bilginin elde edilme sürecinde objektif ve öznel (psikolojik) unsurların önemli bir rol oynadığını vurgularlar. 'Abdülcebâr'ın ortaya koyduğu üzere, algı sahibinin elde ettiği algı objesi hakkındaki bilgi, o objenin algılanmış tarzına tekabül eder. Buna göre, nesne-özne ilişkisi temelinde bir bilginin doğruluğu, varlık ile zihin arasındaki uygunluk biçimine dayanılarak gösterilmeye çalışılır.²⁶ Algı sahibi kimse, o objeyi, var olduğu zaman, sadece onun en husûsî / spesifik nitelikleriyle algılayabilir, çünkü , o obje var olduğu zaman, niteliklere sahip olmalıdır. Algı, algısal objenin zâtından kaynaklanan sıfatların, meselâ, bir atomun yer işgal etmesi ya da siyah arazın onu öteki objelerden tasvir eden belli gör-sel sûretle tavsif edilmesinden başka, onların hepsi hakkında bilgi elde etmez. Böylece alemdeki algılanabilir objelerin birçok niteliklere sahip olabileceği, ama gerçek algı objesinin bu niteliklerin en spesifik'i olduğu aşıkardır. Diğer bir deyişle, bir objeyi kendisi vasıtasıyla ya da yardımıyla algıladığımız sıfat, bu algısal objenin kendisi vasıtasıyla bütün diğer algısal obje sınıflarından ayırt edildiği sıfattır. Bundan dolayı, bu spesifik sıfat, her husûsî algısal objeler sınıfı için bir tanedir ve bu sınıf için belirleyici sıfattır. Şayet belirleyici sıfatı olmayan bir sıfatla bir objeyi algılayacak olsaydık, o zaman algının doğruluğu / hakikate uygunluğu garanti edilmez ve algı bizi bilgisizliğe letirdi,

²⁴ Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed b. Muhammed el-Mekhulî en-Neseffî, *Tabsiratü'l-Edile fi Usûli'd-Dîn*, thk. Claude Salamé, Dimaşk 1993, c. I, s. 4; Ebû Mansûr 'Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, Matba'tü'd-Devle, İstanbul 1346 / 1928, s. 5; el-Kâdî 'Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XII, s. 13; Ebû'l-Yûsuf Muhammed b. Muhammed 'Abdü'l-Kerîm el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafettin Gölcük, Kayhan Yayınları, İstanbul 1980, s. 14.

²⁵ el-Kâdî 'Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XII, 123; Toshihiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selâhaddin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 1984, ss. 148-150; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Kütübü't-Tevhîd*, neşr. Fethullah Huleyî, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986, Mukaddime, ss. 26-28.

²⁶ Uygunluk (correspondence) kuramı için bkz. Harun Tepe, *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ve Hakikat*, Ark Yayınevi, Ankara 1995, ss. 81-84.

çünkü biz objeyi tanımaya muvaffak olamamış olurduk. Kelamcılar tarafından kullanılan standart bir örnek olan atomun durumunda, bu spesifik sıfat o atomun yer işgal etme niteliğidir. O zaman bundan şu sonuç çıkmaktadır ki, olduğu gibi (her nasılsa öyle) bir obje hakkında herhangi bir daha fazla bilgi vasıtalı bir bilgidir ve bu spesifik ve aslında ayırt edici sıfatın vasıtasız algısından meydana gelen objenin birincil / aslı bilgisinin bir ürünü olarak ikinci derecede elde edilir. el-Kâdî 'Abdülcebâr'ın deyişiyle, "Her ne kadar algı husûsî olarak bu sıfatı temsil etmese de, algının bir sonucu olarak, algılanan objenin var olduğunu biliriz. Bununla birlikte, objenin kendisi vasıtasıyla algılandığı sıfat, objenin varlığı olmaksızın kavranamadığı için, bundan o objenin var olduğunun bilgisini elde etmemiz gerektiği sonucu çıkmaktadır."²⁷

2. Bilginin Çeşitleri

Ehl-i Sünnet kelamcıları gibi, Mu'tezile'ye de göre, bilgi zorunlu (vasıtasız) ve kazanılmış olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır:

2a. Zorunlu (Vasıtasız) Bilgi

Zorunlu bilgi iki şekilde elde edilir:

2aa) Algı (idrak) ile edinilir ki, bu tür bilgi, daima ayrıntılarla ilgilidir. Bu, en açık bilgi türünü ifade eder. Çünkü algı ile bildiğimiz şeyi ispat etmek için delile ihtiyaç duymayız. Bunun bir sonucu olarak, Kelamcılar algısal bilgiyi vasıtasız ya da zorunlu bilgi diye tavsif ettiler. Bu, aslında, Mu'tezilîlerce tanınan bilginin diğer tek sınıfına, yani dolaylı veya kazanılmış bilgiye karşıt bir bilgi türünü ifade eder.

Algı, ya dış alemin nesnelere ya da iç dünyanın ruhî gerçeklerine yönelir. Basra'lı Mu'tezilîler, hem içsel durumlarımız hakkındaki bilgiyi, meselâ, şu anda öfkeli, korkak vb. olmaya ilişkin şuurumuzu, hem de çelişmezlik ilkesiyle ilgili doğuştan bilgimizi, sözgelimi, aynı konuda iki zıttın doğru olamayacağı ya da bir cismin aynı anda iki yerde bulunamayacağını vasıtasız bilgi olarak telakki ederler. Öyle anlaşılıyor ki, algısal bilgi de, her ikisi de vasıtasız ya da zorunlu bilgi sınıfına ait olan veya giren kendi içsel durumlarımız hakkındaki varoluşsal bilgimiz ile çelişmezlik ilkesi gibi mantıkî ilkelerle ilgili önsel bilgimiz kadar değerli bir bilgi türüdür. Basra Mu'tezilesi'nin görüşünü temsil eden 'Abdülcebâr, vasıtasız bilgiyi, kendi çabamızın bir ürünü olmaksızın bizde husûle gelen ve asla hiçbir sûrette inkâr edemeyeceğimiz bilgi olarak tavsif eder.²⁸ Şu halde acı, sıcaklık veya soğukluk hissetmemiz; bir eylemde bulunma veya bulunmama gücünü kendimizde görmemiz, içsel durumlarımızla ilgili gerçekleri yansıtır.

Mu'tezilîler, bilginin zarûrî ve mükteseb diye iki ana gruba ayrılması konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Buna bağlı olarak, Mutezilî kelam-

²⁷ el-Kâdî 'Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XII (en-nazar ve'l-ma'ârif), s. 61.

²⁸ el-Kâdî 'Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, s. 48.

cıların Allah'ın varlığının zorunlu olarak mı yoksa istidlal yoluyla mı bilinebileceği noktasında da aynı fikri paylaşmadıklarını belirtmekte yarar vardır. Sözgelimi. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, Sümâme b. el-Eşras, el-Câhız, Ebû'l-Kâsım el-Belhî gibi kimi Mutezilîler²⁹ dışındaki bütün Mu'tezilîler Allah'ın ancak akıl yürütme yöntemine başvurarak bilinebileceğini savunduklarını müşahede etmekteyiz.

Sözgelimi, insanın Allah hakkındaki bilgisinin doğuştan geldiğini (innate) benimsemiş olmakla tanınmış olan el-Câhız,³⁰ bütün bilgilerin zarûrî olduğunu öne sürmektedir.³¹ el-Kâdî 'Abdülcebâr'a göre ise, bu bölümlemenin ifâde ettiği anlamı, dinî teklifin zarûrî bilgiler kategorisine girmediği halde, kazanılmış bilgilere ait olmasından çıkarmak mümkündür. Bu durumda 'Abdülcebâr, iki tür bilgiyi birbirinden ayırdeden özelliği, zarûrî bilgileri şek ve şüphelerle nefsten uzaklaştırmanın imkânsız oluşu olgusuna bağlamaktadır.³²

Ebû'l-Huzeyl el-Allâf (ölm. 226 / 841 veya 235 / 850), Allah'ın istidlal yöntemine başvurularak bilinebileceği görüşünü benimsemez.³³ Çünkü ona göre, Allah hakkındaki bilgi ve O'nun varlığının delilleri zorunludur. İnsanın akıl sahibi bir varlık olması, onun kendi nefsini bilmesini gerektirir. Bu bilgiyi ise ikinci anda Allah'ın bilgisi izler; eğer böyle olmazsa, o insan kâfirdir. Muhdesin bir Müessire muhtaç olduğunu bilme, zorunlu bir bilgidir. Buna delalet eden husus yüksek bir yapı ve yüksek bir saray gören herkes bunun bir yapıcısının ve sâni'nin olduğunu bilmek mecburiyetinde kalır (ıztırâr), hatta bu binanın bir fail ve kurucusu olmadan yükseldiğini (hudûs) câiz gören herkesin deli olduğuna hükmedilir. Öyleyse bu öncülün apaçık (bedfihî) olduğunu biliriz. Bu bilgiyi elde ettikten sonra, onun tevhit ve adalet konusunda bütün bildiklerine, Yani Allah'ın onlara yüklediği her şeye boyun eğmesi gerekir.³⁴

Sümâme b. Eşres (ölm. 213 / 828)'e göre, iyilik ve kötülük akılca zorunlu olarak bilindiğinden ve Allah iyi olduğundan Allah'ı bilmek akfî bir zorunluluktur. Eger Şerîat olmasaydı ve Allah hakkındaki bilgi peygamberler tarafından getirilmeseydi, O'nu bilmek yine de akıl için zorunlu olacaktı.³⁵

²⁹ el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, ss. 31-32.

³⁰ Bkz. 'Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XII (en-nazar ve'l-ma'ârif), ss. 316-332; Georges Vajda, "Le connaissance naturelle de Dieu selon al-Ġâhiz critiquée par les Mu'tazilites", *Studia Islamica*, XXIV (1996), ss. 316-332.

³¹ el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 32.

³² el-Kâdî 'Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 49; a. mlf., *el-Muhît bi't-Teklîf*, s. 14.

³³ Fâhrü'd-Dîn er-Râzî, *el-Erbâîn fî Usûli'd-Dîn*, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye Kahire 1986, c. I, s. 128; A.S. Tritton, *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1983, s. 142.

³⁴ A.S. Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 88.

³⁵ Mir Velîyuddîn, "Mu'tezile", çev. Altay Ünaltay, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, neşr. M.M. Şerîf, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, c.I, s. 249.

Ebû'l-Kâsım el-Belhî (ölm. 319 / 931)'ye göre, insanın Allah'ı bilmesi zorunludur. Çünkü O'na karşı şükür borçludur. Allah'ın öncesiz / kadîm bir varlık olduğunu bilmek, O'nun Yaratıcı olduğunu bilmenin temelidir. Hadislerin bir yaratıcıya muhtaç olduğunu bilmek zorunludur.³⁶

2ab) Ayrıca zorunlu bilgi, genel hakikatlerin bilgisini veren aklî sezgiyle açık ve seçik olarak (bedâhet) elde edilir. Bu yolla elde edilen zorunlu bilgiye, "Adalet ve doğru sözlülüğün iyi; zulüm, yalan söyleme ve kötüyü istemenin de kötü olduğunun bilinmesi örnek olarak verilebilir. Bu tür bilgi akıl aracılığıyla akıl sahibi herkesçe elde edilir. Çünkü böylesi bir bilgi, akıl yürütmeye değil, tümüyle sezgiye dayalıdır. Zorunlu bilgi, Allah'ı bilmek ve O'na iman etmekten daha önce geldiğinden, vahye dayanmaz. İşte bu nedenledir ki, zorunlu olarak bilinen ahlâkî hakikatler, inansın ya da inanmasın herkes tarafından müştereken onaylanırlar³⁷ ve tüm fırkalar böylesi hakikatler üzerinde görüşbirliği sağlarlar.³⁸ Ancak hemen şunu belirtelim ki, Eş'arî kelamcıları makalemizin ilerleyen sayfalarında da göreceğimiz gibi, bazı gerekçelere dayanarak genel ahlâkî hakikatlerin bilgisini zorunlu bilgi kapsamında değerlendirmezler. İşte bu noktada Mu'tezilî kelamcıların, iyilik ile kötülüğün aklen kavranabileceğine ilişkin birtakım aklî kanıtlar öne sürdükleri müşahede edilmektedir:

2aba) Mu'tezile'nin Ahlâkî Değerlerin Aklen Kavranabileceğine İlişkin Delilleri

Birincisi, Mu'tezile, İslâm toplumunun sınırları dışına çıkarak Kur'ân'ı asla okumamış ve dinlememiş kişiler tarafından bazı doğru ahlâkî yargıların oluşturulduğunu farketmek suretiyle Eş'arî mezhebine karşı oynayabileceği güçlü bir karta sahip olmuştur. Bu amaçla, ne de olsa, İbrahimî gelenek içinde eğitim görmüş ve yetişmiş Hıristiyan ve Yahudileri gözardı etmek zorunluydu. Bu hususta Hint Brahmanlarının seçilen standart örnekler oldukları göze çarpmaktadır. Buna göre, Hint Brahmanlarının, iyiliğe ve kötülüğe dair bazı bilgilere sahip oldukları öne sürülüyordu. Mu'tezilî kelamcıların öne sürdükleri sav uyarınca, onlar Allah'ın kitapları ve peygamberlerinden istifade etmedikleri, yardım ve destek görmedikleri için, bazı ahlâkî hakikatlere ilişkin bu bilgiler, Allah'ın daha doğuştan insan zihnine yerleştirmiş olduğu tabii (fitrî ya da selîm) akıl tarafından elde edilmiş olmalıydı.³⁹

³⁶ A.S. Tritton, İslâm Kelâmı, s. 156.

³⁷ el-Kâdî 'Abdülcebâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, thk. Ahmed Fu'âd el-Ehvânî, el-Mü'essesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Kahire 1382 / 1962, c. VI (et-ta'dîl ve't-tecvîr), ss. 18, 21,63.

³⁸ el-Kâdî 'Abdülcebâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, thk. Ebû'l-Alâ 'Affî, Matba'tü Dâri'i-Kütübî'l-Mısriyye, 1382 / 1962, c. XIII (el-lutt), ss. 301-302.

³⁹ George F. Hourani, "Juwaynî's Criticisms of Mu'tazilite Ethics", s. 129.

İkincisi, Mu'tezile'ye göre, peygamber göndermeden önce insanlar, boğulmakta olan kimseyi sudan çıkarma ve helâk olmak üzere olan kişiyi kurtarmayı güzel görüyorlar ve zulüm ve düşmanlığı ise çirkin görüyorlardı.⁴⁰

Üçüncüsü, akıl sahibi bir kimse, kendisiyle maksada ulaşmada tüm yönleriyle birbirine eşit olacak şekilde yalanla kendisini gidermek mümkün olduğu gibi, doğru sözlülükle de kendisini gidermek mümkün olan bir ihtiyaçla karşı karşıya kalsa, doğru sözlülüğü seçimi yalanı seçiminden daha uygun olurdu. Eğer o kimse nezdinde yalan kendisinden sakınılması gereken bir sıfat taşımamış olsaydı, doğru sözlülüğü yalana tercih etmezdi.

Dördüncüsü, insanlar Şerâatler gelmeden önce daha yüksek bir hakem / merci olarak akla başvuruyorlar ve akıl yoluyla birbirleriyle tartışma yapıyorlardı. Her bir fırkanın düşmanlığının aklın kendisine delâlet ettiği şeyle olması lazım gelirdi. İnsanlar bu konuda sadece eşyadaki zâfî iyilik ve kötülük niteliğine başvuruyorlardı. Eğer zâfî iyilik ve kötülük olmamış olsaydı, burada muhalefet edenlerin birbiriyle çekişmelerine iten bir saik bulunmazdı. Oysa böyle bir şey, sırf (mücerred) adet değil, aynı zamanda kendisi için ilâhî hikmetin vucûbu, bir başka deyimle teklîf vucûbu değil hikmet vucûbundan dolayı, ilâhî hikmette güzel olan bir şey kendisi açısından da güzel olan sarîh aklın bir gereğidir.⁴¹

Beşincisi, eğer fiillerde zâfî husûn ve kubuh olmasaydı, elçiler muarızlarınca delillerle susturulur ve aklın delâleti yoluyla eşyâya incelemeyi (nazar) talep ettikleri için ilâhî davete güç yetiremezlerdi. Eğer davet, şer'a dayanmaksızın bizzât aklın kavrayacağı (idrâk) özünde / zatında güzel olmasaydı, elçilerin kullara karşı bir hüccetleri bulunmazdı, çünkü peygamberlerin mucizeleri hakkında akli inceleme yapmaları (nazar) sadece şer' yoluyla onlara vacib olduğu ve şer' de ancak peygamberlik ve mucize hakkında akli inceleme yapmakla (nazar) yerleştiği / kesinleştiği için, kulların o peygamberleri hüccetle mağlub ettikleri (ilzâm) görüşünü kabul etmek suretiyle elçilere karşı çıkmak ve nebileri susturmak mümkün olur.⁴²

Altıncısı, eğer beşerî fiillerden husûn ve kubuh niteliklerini kaldırsaydık ve onları asıl itibariyle şer'î sözlere döndürseydik, bir fiilin diğer fiile ve bir sözün diğer bir söze kıyas edilmesi mümkün olmayacağı için, kendilerini şer'î asıllardan çıkardığımız (istinbât) akli manalar batıl olurdu. Bu delil gücünü teşrî'in özüyle olan irtibatından alır. Aksi taktirde böylesi bir kaldırma, ictihadın ve şer'î hükümlerin istinbatında aklın rolünün geçersizliğine iletir.⁴³

⁴⁰ el-Kâdî, *el-Muğnî*, c. VI (et-ta'dîl ve't-tecvîr), s. 19.

⁴¹ Ebû'l-Feth Muhammed b. 'Abdilkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî 'İlmî'l-Kelâm*, neşr. Alfred Guillaume, Mektebetü'l-Mütebennâ, Kahire (tr.), s. 374.

⁴² Seyfû'd-Dîn Ebû'l-Hasan 'Alî b. Ebî 'Alî b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûlü'l-Ahkâm*, thk. Ahad el-Efâdîl, b.s.y., 1387 / 1968, c.I, ss. 84-85.

⁴³ Mihrî Hasan Ebû Sa'de, *el-İtticâhü'l-'Aklî fî Müşkileti'l-Ma'rife 'inde'l-Mu'tezile*, Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire 1413 / 1993, s. 304.

Yedincisi, Mu'tezile kelamcıları, vahiy gelmeden önce aklın tek başına iyi ya da kötü ve doğru ya da yanlış değerleri bilebileceğini öne sürerken, Allah'ın bir şeyi nehyetmesinin o şeyin nehyinden önce aklen bizzat "kötü" olduğuna; yine bir şeyi emretmesinin de, o fiil ve davranışın bu emirden önce aklen bizzat "iyi" olduğuna delalet ettiği esasına dayanmaktadırlar.⁴⁴ Hatta bu bağlamda 'Abdülcebbar, Nahl Sûresi (XVI) 90. âyetinden yola çıkarak Mu'tezile'nin tezini temellendirmeye çalıştığını müşahede etmekteyiz.⁴⁵

Son olarak, Mu'tezile'nin ahlâkî değerlerin nesnellliğini temellendirme çabasında Kur'an'ın genel eğilimine daha yakın bir tutum sergilediğini öne süren George F. Hourani'nin belirttiğine bakıldığında, Kur'an birkaç semantik (anlamla ilgili) düzeltme ve yeniliğin dışında İslâm öncesi Câhiliyye çağında zaten bilinen ve yaygın olan değer içerikli kavramlardan oluşan ahlâk dilini olduğu gibi kullanmıştır. Şunu hemen belirtelim ki, Allah, rahmet ve lûtfunun bir gereği olarak Hz. Adem'den itibaren pratik (ahlâkî) yaşamlarında insanoğluna yardımcı olmak ve kolaylık sağlamak üzere pek çok peygamber göndermek suretiyle onlara en fazla tartışmanın ve görüş ayrılığının çıktığı iyi ve kötü değerler alanında daima yol gösterir (hidâyet yada hüddâ) ve böylece toplumlar arasında söz konusu değerler sisteminin yerleşmesini ve nesnelleşmesini sağlar. Dolayısıyla, Kur'an'ın, bütün peygamberlerce getirilmiş ve buna bağlı olarak da Câhiliyye toplumunda zaten nesnel olarak yer etmiş olan temel ahlâkî değerleri telkin etmek ve hatırlatmak suretiyle teyit ettiğini ve ilâhî bir rehberin otoritesine ve yaptırım gücüne dayandığını söylemek mümkündür. George F. Hourani, öne sürdüğü tezini ispatlamak amacıyla, Kur'an'ın nâzil olduğu dönemde merkezî bir yer işgal eden husün (güzellik), kubuh (çirkinlik), hayr (iyilik), şerr (kötülük), berr (doğruluk), (ma'siyet), sulh (barış), zulüm (haksızlık), adalet (hakkaniyet), kıst (eşitlik) vb. gibi birtakım ahlâkî kavramların geçtiği ayetleri bir tahlile tabi tutmak suretiyle, Kur'an'ın söz konusu bu kavramların ahlâkî içeriklerinin insan zihinlerinde nesnel olarak bulunduğunu varsayarak, insanları psikolojik yaptırım gücü bulunan birtakım motiflere başvurmak suretiyle toplumsal hayatta bunları uygulama alanına sokmaya, yerine getirmeye ve kaçınmaya teşvik ederek özendirme ve güdüleme yoluna gittiğini ortaya koymaya çalışır.⁴⁶

⁴⁴ el-Kâdî 'Abdü'l-Cebbâr. *el-Muğnî*, c. VI (et-ta'dîl ve't-tecvîr), ss. 65-66, 102-114; Ahmed Mahmûd Subhî. *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye ft'l-Fikri'l-İslâmî*, Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1992, ss. 128-142; a. mlf., *ft 'İlmi'l-Kelâm: Dirâse Felsefiyye li'Ârâ'i'l-Firaki'l-İslâmiyye ft Usûli'd-Dîn*, Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1405 / 1985, c. I (Mu'tezile), ss. 153-156; Muhammed Ammara. *el-Mu'tezile ve Müşkiiletü'l-Hürriyyeti'l-İnsâniyye*, el-Mü'esasetü'l-'Arabiyye li'-Dirâsât ve'n-Neşr, Kahire 1988, ss. 143-144; Hourani, *Islamic Rationalism*, ss. 55-62.

⁴⁵ el-Kâdî 'Abdülcebbar. *el-Muğnî*, c. VI (et-ta'dîl ve't-tecvîr), s. 113; Subhî, *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye ft'l-Fikri'l-İslâmî*, ss. 128-142; Hasan Hanefî, *Mine'l-'Akîde ila's-Sevra*, Mektebetü Medbûlî, Kahire 1988, c. III (el-'Adl), ss. 456-566.

⁴⁶ George F. Hourani, "Ethical Presuppositions of the Qur'an". *Reason and Tradition Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, ss. 27-37; İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, 36-37.

2abb) Eş'arîlerin Delilleri ve Mu'tezile'nin Bunlara İlişkin Eleştirileri

Eş'arî kelamcılar, bu delilleri eleştiriye tabi tuttular ve bir takım itirazlarla onları çürütmeye çalıştılar. Eş'arîlerin çürütmelerinin esasları iki delile dayanır. Birincisi, eş-Şehristânî'nin ortaya koyduğu üzere, bizzat ahlâk / görgü kurallarını (âdâb) kazanmadan, bir eğitim almadan, bir din kendisine ulaşmadan, daha başından (defaten) fitratı tam, akli yetkin olarak yaratılmış, daha sonra birincisi, "İki birden daha büyüktür" tarzında matematiksel, ikincisi, "Yalan, kendisine bağlı olarak Yüce Allah'tan kınamayı hak etmesi anlamında kabihtir" şeklinde ahlâkî önerme kendisine sunulmuş bir insan düşünelim (takdîr), hiç kuşku yok ki, birinci önermenin anlaşılmasında ve hüküm vermede bu zorunluluğa dayanıldığı halde, ikincisinde ise bundan kaçınılacaktır. Eğer her kim aklına nispetle iki hükmün eşit olduğunu öne sürerse, akli hükümlerin dışına çıkar ve son derecede inatçılık yapar.⁴⁷

Gazzâlî'nin kötü ve iyi görülen ilkelerin bedîhî (açık ve seçik) olarak ve akli zorunlulukla kavranacağına yönelik itirazlarının özü işte budur. Gazzâlî onları meşhûrâtan saymış ve insanların adet, gelenek ve göreneklerine indirgemıştır.⁴⁸ Çünkü el-Gazzâlî'ye göre, bunlar, bir takım nazarî önermeler olup, bütün insanlar ya da insanların büyük bir kısmı tarafından doğru olarak kabul edilmiş yargılardır. Meselâ, "Adalet iyidir", "Zulüm kötüdür" gibi.⁴⁹ Aslında el-Gazzâlî, bu tür önermelerin, milletlere, örf ve adetlere göre değişebilen doğrular olduğundan hareketle, mensûbu bulunduğu Eş'arî mezhebinin genel anlayışını yansıtan iyi ya da kötü ahlâkî değerlerin göreceli olduğu görüşüne bir göndermede bulunmaktadır.

İkinci delile gelince, yalan ve doğru sözlülüğün hakikatinin, birincisinin iyiliği ve diğerinin kötülüğü içermediği / yapısında bulundurmadığı konusunda kendini gösterir. Çünkü, her ne kadar yalan olduğunun aksine herhangi bir hadiseyi / durumu haber vermek olsa da, doğru sözlülük, olduğu gibi herhangi bir hadiseyi haber vermektir. Dolayısıyla doğru sözlülüğün iyi ve yalananın kötü olmasını aklımıza getirmeksizin ikisinden her birinin hakikatini idrak ederiz. İşte bu, iyilik ve kötülüğün, doğru sözlülük ve yalandan her birinin hakikatinden bir parçayı temsil edecek şekilde doğru sözlülük ve yalananın zâfî sıfatlarına girmediğini ve o ikisinden ayrılamaz olmadığını gösterir. Şeyin veya fiilin mahiyeti ve hakikatinin, bir şey olmasıyla ile ona bağlı olarak değer yargısının ayrı bir şey olduğu esasına dayanan Mu'tezile'ye yönelik birtakım itirazlar bu delilden kaynaklanır.

el-Kâfî Abdülcebâr, Eş'arî kelamcısı Gazzâlî'nin yukarıda söz konusu edilen itirazlarının, kötü ve iyi görülen şeylerin ilkelerinin akli bedâhet (açık ve seçiklik)le kavranmış olması tezine gölge düşüremeyeceğini öne

⁴⁷ eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, ss. 371-372.

⁴⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mihakkü'n-Nazar*, neşr. Muhammed Bedruddîn en-Na'sânî, Beyrut 1966, s. 63

⁴⁹ Necip Taylan, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, M.Ü.İ.F. V. Yayınları, İstanbul 1996, s. 135.

sürmek suretiyle onları çürütür. Çünkü ona göre, zulmün daima kötü olduğu görüşünü kabul etme konusunda akıl sahibi hiç kimse fikir ayrılığına düşmez, ancak fikir ayrılığı, zulüm sûretine bağlı olarak vukûa gelen fiillerin, iyi oldukları halde zulümle nitelendirilip nitelendirilemeyeceği konusunda ortaya çıkar. İşte bu durum akfî inceleme (nazar) ve eni konu düşünme (teemmül)ye başvurmaya gerek duyar. İşte bu, Hâricîlerin muhaliflerine ve Hintlilerden bir gurubun kendilerine yönelik hallerinde / tavırlarında karşılaştığımız bir olgudur. Böylesi fiiller zulm suretine bağlı olarak vukua gelirler, ancak bu guruplar, bu fiillerin sıhhati ve iyiliği ile ilgili yanlış inançları sebebiyle, onlara atılmaları itibariyle onlar hakkında tam bir akfî incelemede bulunmadılar. Dolayısıyla onların hucdetleri teemmül ve nazar kaynaklı inançlarıdır. Öyleyse onlar, kendisinden ötürü bu fiillerin çirkin olduğu vechi (yönü) idrak etmediler.⁵⁰

İyilik ve kötülükle vasıflandırılmalarında fiillerin; suretlerin güzellik ve çirkinlikle vasfedilmelerine benzediği ve bunun da fiillerin hükümleri hakkındaki zarûrî ilmi nefyettiği şeklindeki itiraza gelince,⁵¹ Mutezile bunu, zulmün failinin, o fiili bildiği, ona yöneldiği zaman, onu işlemekten ötürü zemme layık olmasıyla savuşturur. Oysa bu, bu konuda akıl sahibi kimseler ihtilaf etseler de, zorunlu olarak bilinir. Akıl sahibi kimselerin ihtilafı, ancak ondan dolayı fiilin güzel olduğu ya da onu bilmenin akfî istidlalle tamam olması itibariyle çirkin olduğu sıfatla ilgili bilgisizliklerinden kaynaklanır. Ancak sıfatla ilgili bilgisizlik husûn ve kubuh ilkelerinin genel olarak zorunlu olarak bilinmiş olmasını nefyetmez. Söz suretler ve cisimlere gelince, akıl sahibi kimseler onların güzelliği ya da çirkinliği üzerinde görüşbirliği etmeyebilirler, hatta aynı şahıs herhangi bir sureti bir vakit hasen, bir başka vakit kabîh görebilir. İşte bu, bu suretin güzelliği ya da çirkinliğinin bizzat bakılan nesneye değil, algılayan (müdrîk) insandan kaynaklandığına bağımlı olmaktadır. İşte bu, fiile güzelliğini ya da çirkinliğini kazandıran bir sıfatla ilgili olan fiilin güzelliği ya da çirkinliğinin aksine bir durumdur.⁵²

Eş'arîlere göre sonuncu delile, yani dinlerin neshinin hükümlerin (ahkâm) değişkenliğine ve iyilik ve kötülük hükümlerinin / niteliklerinin göreceliğini gösteren delile gelince, eş-Şehristânî, Mu'tezile'nin son delilini çürütmek üzere ikinci gerekçe (vecih) olarak bu delili öne sürer. İşte böyle bir şey, Mu'tezile'nin kabul ettiği iyilik ve kötülüğün zâtî mutlak birer sıfat olduğu görüşüne ters düşer.⁵³

Eğer husûn, kubuh, helal, haram, vucûb, nedb, ibâha, hazr (haramlık), kerâhet, tahâret ve necâset, nesnelere (ayân) ve fiillerin zâtî sıfatlarıyla ilgili olsaydı, hem bir Dinin bir şeyi güzelleştirmeyi ve diğerinin ise onu çirkinleştirmeyi ortaya koyması, hem de hazr, ibâha, haram, helal ve tahyîr, vucûb ile

⁵⁰ el-Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. VI (et-tadîl ve't-tecvîr), s. 20.

⁵¹ el-Gazzâlî, *el-İktisâd f'l-İtikâd*, Dâru'l-Kitâbi'l-İmiyye, Beyrut 1403 / 1983 s. 109.

⁵² el-Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. VI (et-tadîl ve't-tecvîr), ss. 19 vd.

⁵³ eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdam*, s. 388.

değiştirilebilmek için, Dinlerin neshi tasavvur edilmezdi. Şehristânî, Hz. Âdem'in Şeriatında ana-baba bir kız kardeşe evlenme uygulamasının, Hz. Muhammed'in getirdiği dinde iki ayrı kız kardeşi birden taht-ı nikahında bulundurma hakkındaki hükmün aksine olduğunu, buna bir örnek olarak verdi.

Oysa Mu'tezile, bu delili iki tür hükmü birbirinden ayırmakla savuşturdu. İşte burada aklı husûn ve kubuhla irtibatlı akıl kanalıyla bilinen aklı hükümler ve Şer'î husûn ve kubuhla irtibatlı Şer' yoluyla bilinen Şer'î hükümler söz konusudur. Böylece Mu'tezile, dinî hükümlerdeki değişebilirliğin ahlâkî değerler alanında söz konusu olamayacağını öne sürerek iyi ve kötü değerlerinin değişmesi mümkün olmayan mutlak ve özünlü nitelikler olduğu genel anlayışının altını çizmektedir.

Mu'tezile'ye göre, akla dayalı hükümler, akıl sahibi kimselerin kendileri hakkında ihtilaf etmediği hükümlerdir, ki onlar önsel (apriori), zorunlu olup, tecrübe yoluyla (aposteriori olarak) elde edilmezler. Öyleyse o hükümlerin güzelliği ve çirkinliği onlara taalluk eden ve onların dışındakilere aynı şekilde taalluk etmeyen sıfatlarla ilgilidir.

Şer'î hükümlerin ise, zamandan zamana, durumdan duruma değişmesi mümkün (câiz) olur, bir başka deyişle bu alanda değerlerin göreceliği esası önemli bir rol oynar ve bu değişebilirlik de, tek bir delalet aslı olan maslahat ilkesinden kaynaklanır. Eğer bu hükümlerdeki maslahat yönü (vech) ile mefsedet yönü bilinirse, akıl yoluyla onların güzelliği ve çirkinliği de bilinir.

Mu'tezile, iyi ya da kötü genel ahlâkî değerlerin kaynağını, Allah'ın insan zihnine yerleştirdiği yeti ve kabiliyetlerle işlevini yerine getiren akıl olarak kabul ederken, dini alanda iyi ve kötüyle alakalı hükümlerin, akla değil de, yine dine dayandığını vurgulamaya çalışır. Öyleyse onlara göre, akıl ya da Din her iki çeşit hükmü birden gerektirmez; çünkü her iki hüküm, fiilin kendisiyle bulunduğu husûn ve kubuhu gösteren delâletten önce gelir.⁵⁴ Mu'tezile kelamcılarının bu bağlamda hem akıl hem de dini iyilik ve kötülüğe delalet eden birer kaynak olarak kabul ettikleri sonucuna varmak mümkündür.

İyi ve kötü değerlerin mahiyetine ilişkin olarak Eş'arîlerle Mu'tezile arasındaki bu aklı tartışmadan sonra, ilâhî adâlet anlayışına bel bağlayan Mu'tezile'nin, ahlâkî değerleri tümüyle dini hükümlere indirgeyen Eş'arîlerin mutlak kudret ve hakimiyet eksenine oturtulan hücumlarını püskürtmeyi / geri çevirmeyi başarmış olduğunu söyleyebiliriz.

Aslına bakıldığında, Mu'tezile'nin akla verdiği bu değer, Ehl-i Sünnet kelamcılarının iddia ettiklerinin aksine, ilâhî kudretin azamet ve şanını asla azaltmaz. Çünkü, ister akıl isterse şer' olsun her birini, son tahlilde aynı kaynaktan gelmeleri itibarıyla, mükellef kimselerin, mükellef tutuldukları vahdâniyyeti ve adliyle Allah'ı bilme ödevini / vucûbunu gerektiği gibi yerine

⁵⁴ el-Kâdî 'Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. VI (et-tadîl ve'-tecvîr), ss. 63-64.

getirebilmeleri için kendilerine yönelik Allah'ın birer lutfu olarak algılamak ve değerlendirmek mümkündür.

2b) Kazanılmış Bilgi

Kazanılmış bilgi ise, ancak nazar (akıl yürütme) yoluyla edinilen bir bilgi türünü ifade eder. Nazarın özü ya da hakikati fikirdir. Çünkü fikir olmaksızın hiç kimse akıl yürütemez. Fikir ise, bir şeyin hali üzerinde düşünmek, o şeyi veya hadiseyi başka şey ve hadiselerle kıyas yapmak anlamına gelir. İnsanda bilgi meydana getiren nazar, sadece delile dayanan bir akıl yürütmedir. Buna göre, kazanılmış bilgi, delillere dayalı (istidlâlî) bir bilgi türüdür ve değişiklik arzetmeyen bir karakteri vardır. Çünkü eğer bütün düşüncüler, tek bir şeyin delili üzerinde aynı tarzda layık vechile akıl yürütürlerse, bu akıl yürütmeden elde edilen bilgi üzerinde görüş ayrılığına düşülemez. Böylece akıl yürütmenin, bazı insanlar için değişmeyen, genel-geçer bir bilgiyi sağlaması doğru olunca, diğer bütün insanlar için de aynı türden bilgiyi hasıl etmesi lazım gelir.

Ancak şunu hemen belirtelim ki, aklî inceleme iki kısma ayrılır: Birincisi hastalıkları tedâvi usulleri, tecrübeler ve deneyimler alanı gibi dünyevî konularda başvurulmuş aklî incelemeyi ifade ettiği halde, ikincisi ise dini konularda kullanılan aklî inceleme yöntemini dile getirir. Mesela, onların görüşüne göre, Allah'ı bilme konusunda baş vurulması aklen zorunlu olan aklî inceleme aklî vâciblerin ilkidir. Şu halde, Allah hakkındaki bilgimiz, nazar yönteminin bir sonucu olarak elde edildiği için, zorunlu (zarûrî) değil de, dolaylı / vasıtalı bir bilgidir.⁵⁵ Dolayısıyla onlara göre, şer'î tekliflerin Allah'ın bilgisi, birliği ve adlinden sonra geldiği konusunda hiç bir kuşku yoktur.⁵⁶

Meselâ, Ebû 'Alî el-Cübbâî (ölm. 235-303 / 850-915)'ye göre, delile dayanan Allah hakkındaki bilgi zorunlu bilgi değildir. Ebû 'Alî el-Cübbâî'ye göre, akıl durduğu müddetçe, teklif de durur; insan Allah'ın bilgisine de, iyilik ve kötülüğün bilgisine de akıl kanalıyla varabilir. İnsanın bilmesi gereken ilk şey, kendisini yaratmadığı hususudur; Allah'ı bilmek onun övevidir, çünkü Allah'ı bilmemek ma'siyettir. Dinî müesseseler ve azâbın ebedîliği sadece vahiy yoluyla bilinir. Peygamber ancak akıl kanalıyla bilinen hakikatleri tasdik edebilir.⁵⁷

Kazanılmış bilginin vahiy yoluyla elde edilen özel bir türü daha vardır. Sadece vahiy kanalıyla bilinebilen ahlakî hükümlere "vahyî (sem'î)" hükümler dendiği halde, akıl aracılığıyla bilinenlere de aklî hükümler denil-

⁵⁵ el-Kâdî 'Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XII (en-nazar ve'l-ma'ârif), ss. 65-66, 67; Marie Bernard, *Le Problème de la connaissance d'après le Muğnî du Cadî 'Abd al-Ğabbâr*, Algiers 1982, ss. 137-141.

⁵⁶ el-Kâdî 'Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 75.

⁵⁷ es-Seyyid eş-Şerîf 'Alî b. Muhammed el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevakif*, Matba 'tü's-Sa'ade, Kâhire 1325 / 1907, c. VIII, ss. 183-184; A.S. Tritton, *İslam Kelâmı*, s. 142.

mektedir.⁵⁸ Vahiy kanalıyla elde edilen ahlakî bilgiler zorunlu değil, kazanılmış bir bilgi türüne girer. Çünkü vahyî bilginin kabulü, vahyin kaynağının aklen kabulünden daha sonra gelir. Bir başka deyişle, vahyî bilgi, akfî delillerle doğrulanmak zorundadır. Vahiy, Kitap ve Sünnet'ten ibarettir. Vahiy ile bilinen hükümlerin doğruluğu, ancak Yüce Allah'ın hakîm ve âdil olduğunun, ahlâken kötü olanı asla işlemeyeceğinin, Kendisine zorunlu olan vacibi çiğnemeyeceğinin, kötülüğü emretmeyeceğinin, iyiliği nehyetmeyeceğinin ve dolayısıyla bütün fiillerinin iyi olduğunun aklen bilinmesiyle mümkün olur.⁵⁹ Çünkü vahiy vahiy ile doğrulamaya kalkışmak ya da girişmek, fasid bir daireye ya da kısır bir döngüye düşmek anlamına gelir.

3. Mu'tezilî Ahlâk Sisteminde Bilgi Objesi Olarak Değerler

Değer deyince, insan için önem taşıyan, onun için geçerli olan, insan hayatında istenilebilir ya da arzulanabilir her şey anlaşılır. Değerler büyük ölçüde ihtiyaçlara bağlıdır.⁶⁰ Buna göre, her nesne istenir, özlenir, bir ihtiyacı karşıladığı ölçüde değerlidir, demek mümkündür. Değeri belirleyen büyük çapta bazı şeylerden mahrum bulunma olgusudur. Meselâ, vaktini boşa harcayan bir kimse iş işten geçtikten sonra zamanın kıymetini daha iyi anlayacaktır.

Değer, bir ölçüt olarak olanla olması gereken ayırımını ihtiva eder ve her zaman iyi, güzel, faydalı gibi olumlu ya da kötü, çirkin, zararlı gibi olumsuz bir şey olarak görünür.

Değerleri genellikle dinî, ahlâkî, hukûkî ve estetik diye kategorilere ayırmak mümkündür.⁶¹ Özellikle ahlâkî davranış konusunda değer, bir kimse- nin çeşitli insanları, insanlara ait nitelikleri, istek ve niyetleri, eylem ve davranışları değerlendirirken kendisine başvurduğu standart bir 'ölçüt', ya da 'mihenk taşı' anlamına gelmektedir. Meselâ, Ali iyi bir insandır. Niçin? Çünkü insanlara elinden geldiğince yardım elini uzatmakta ve beşerî düzeyde insanlara yardım elini uzatmak iyi bir davranış örneği olarak karşılanır.

Düşünce tarihine bakınca, çeşitli felsefî ekollerin ahlâkın dayandırılması gereken temel değerler konusunda farklı görüşler ortaya attıkları görülür. Buna göre, biçimsel (formel) olarak ahlâkî değerleri bilmenin imkânı ve yolu ile ilgili olarak konumuza ışık tutması bakımından düşünce tarihi boyunca başlıca dört tutumun ortaya çıktığı⁶² söylenebilir: 1) Mutlaklık: Ahlâkî değer-

⁵⁸ el-Kâdî 'Abdülcebbar, *el-Muğnâ fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, thk. Tâhâ Hüseyin - Emîn el-Hülî, Matba'attü Dâri'l-Kütüb, Kâhire, 1382 / 1963, c. XVII (eş-şer'ıyyât), ss. 101-102.

⁵⁹ el-Kâdî 'Abdü'l-Cabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, ss. 66, 69.

⁶⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yayınları, Ankara (trç.), s. 218.

⁶¹ Joseph M. Bochenski, *Felsefe Düşünmenin Yolları*, çev Kurtuluş Dinçer, Ark Yayınevi, Ankara 1994, s. 66.

⁶² Bedî Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1994, ss 49-50; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara 1996, s. 124; Erdal Cengiz, "Törebilimde Değer ve Ölçüt Sorunu", *Doğu Batı*, Yıl:1, Sayı: 4, Ağustos-Eylül-Ekim 1998, s. 34. Ahlâk ve değerlerin, düşüncelerimizi, toplumsal ve bireysel davranışlarımızı etkileyen, hatta fizikî nesnelere dünyasına bakışımızda rol oynayan özel bir bilgi türü olması konusunda bkz. Şafak

lerin görelî olmayıp, yani, kişiden kişiye, çağdan çağa ve toplumdan topluma değişmeyip, mutlak, gerçek, değişmez ve ezeli-ebedî gerçekler olduğunu, uymamız ve kesinlikle hayata geçirmemiz gereken mutlak hakikatler ya da doğrular olduğunu, böylesi doğruların tikel durum, koşul, yer ve fertlerden hiç bir sûrette etkilenmediğini savunan bir anlayışı temsil eder. 2) Nesnellik: İyilik, doğruluk, adalet, gibi bir takım değerlerin ya da değer ölçülerinin, dış dünyada insandan ya da onlara ilişkin kavrayışımızdan bağımsız olarak var olduğunu, dış dünyada varolan bu değerlerin, insan tarafından bilinebileceğini, değerlerin insanların ahlâkî yargı ve eylemlerini belirleyen temel ilkeler olarak kullanılma durumunda olduğunu, dış alemde nesnelere eylemlerin, kendi özlğinde insandan bağımsız olarak varolan bir nitelikten ötürü, iyi ya da değerli olduğunu, kişiden kişiye, kültürden kültüre değişmeyen nesnel gerçeklikler ya da hakikatlere karşılık geldiğini dile getirir. 3) Öznellik: İyilik, doğruluk, adalet gibi değerlerin nesnel bir gerçeklikleri bulunmadığını, kişisel duygular, inançlar, kanaatler, tavır ve gerçeklik yorumlarından başka bir şey olmadığını, dolayısıyla bu değerlerin bilinmesinde bilen öznenin öznel zihin hallerinin önemli bir rol oynadığını ve onların dış dünyada nesnel bir temeli bulunmadığını ifade eder. 4) Görecelik: Değerlerin, bir çağdan diğerine, bir toplumdan diğerine farklılık arzettiğini, değerlerin kişinin çevresi, kültürü ve mizacı tarafından belirlenen kişisel ve toplumsal tercihlere görelî olduğunu öne sürer. Ayrıca görecelik, mutlak olana karşıt olarak bir bağıntıdan oluşan, yalnızca bir ilişki sayesinde, ilişkiden dolayı varolabilen bir şey anlamına da gelir.

Şunu hemen belirtelim ki, Eş'arî kelamcılarının ahlâkî alanda değerlerin durumunu açıklamaya çalışırken genellikle öznellikten ve görecelikten hareket ettiğini, Mu'tezile kelamcılarının ise, ahlâkî bilgi objelerini kendi sistemleriyle uyumluluk gösterecek bir biçimde, daha ziyade nesnellik, mutlaklık ve görecelik ekseninde örneklerle izah etme yöntemini tercih ettikleri müşahade edilmektedir.

İnsanların her bir tür ahlâkî önermeyi nasıl bildiklerinin izahlarıyla birlikte, sırasıyla ahlak felsefesinde insanların bilebileceği farklı türden ahlâkî önermeler ve her biriyle bağlantılı daha başka bir kaç alaka noktasının gözden geçirilmesi suretiyle, Mu'tezilî ahlâk nazariyesinin, çok açık bir biçimde ana hatları ya da taslağı çizilebilir.⁶³

Kâdî 'Abdülcebâr'ın, ahlâk alanındaki bilgiye konu olan objeleri yeterince açık bir biçimde üç guruba ayırdığı görülmektedir: Birincisi, değer terimlerinin tanımları. İkincisi, eylem sınıflarının değerleri: a) Değeri belirleyen illetlere sahip bulunan sınıflar, sözgelimi, zulüm, zulüm olduğu için daima kötüdür; adâlet, adâlet olduğu için daima iyidir; yalan, yalan olduğu için daima kötüdür; doğru sözlülük, doğru sözlülük olduğu için daima iyidir.

Ural, "Epistemolojik Açıdan Değerler ve Ahlak", *Doğu Batı*, Yıl:1, Sayı: 4, Ağustos-Eylül-Ekim 1998, ss. 41-44.

⁶³ George F. Hourani, "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr", s. 101.

b)Diğer yönlere mukabil ölçülebilir bir illetin, meselâ ilk bakışta zulüm olan acı çektirmenin kısmî yönleri (vech) olan sınıflar. Üçüncüsü, belirli (hususî) eylemlerin değerleri.⁶⁴

3a.Değer Terimlerinin Tanımları:

Mu'tezilî ahlâk nazariyesinde, en genel değer kavramları, övgü(övgü) ya da yergiyi (zemm) gerektiren terimlerle tanımlanabilen iyilik ve kötülük terimleridir. Mu'tezilî'nin değer terimlerine ilişkin sistemi, adeta hepsi birbirleriyle oldukça düzenli bir biçimde bağlantılı ve ilişkili olan belli başlı değer terimlerinin tanımlarından meydana gelen bir şebekeyi andırır.

Bu tanımların en çarpıcı özelliği, bütün yüklemelerin hak edilen şeyin övgü ya da yergiyle bir ilişkisinden ibaret olmasıdır.

Tanımların bir başka dikkat çekici özelliği de, kötülük kavramının birinci sıradâ yer almasıdır. Bu izlenen usul, gelişigüzel bir tavsif olmayıp, ancak kötülüğün tanımının müsbet bir konu, terkeden değil de, işleyen kimse(fâ'il) ve müsbet bir yükleme sahip olmasına dayanan, Mu'tezilîlerce yaygın olan bir ele alış tarzını yansıtır. 'Abdülcebbar, X. ve XI. asırlarda İbn Sînâ, Miskeveyh ve diğer filozoflarca benimsenen Yeni Eflatuncu sistemde olumsuzluğa / yokluğa bağlı olarak kötülüğün tanımlanmasına karşı çıkar. Çünkü tıpkı Ehl-i Sünnet kelimcileri gibi, Mu'tezilî düşünürler de, kötülüğü dış alemde nesnel bir olgu olarak algırlar. Ancak İslâm kelimcileri arasında ayrılık, dış dünyada vukûa gelen kötülüklerin insana mı yoksa Allah'a mı izâfe edileceği meselesinden kaynaklanmaktadır. Ehl-i Sünnet kelimcilerinin aksine, Mu'tezilîler, beşerî düzlemde kullar tarafından işlenen kötülükleri asla Allah'a isnat etmezler. Dolayısıyla İslâm kelimcilerine göre, nesnelere aleminde hem olumlu hem de olumsuz, bir başka deyimle iyi ya da kötü değer nitelikleri yer almaktadır. Buradan hareketle, Ehl-i Sünnet kelimcileri gibi, Mu'tezilîlerin de nesnelere dünyasındaki kötülükler karşısında gerçekçi bir tutum sergiledikleri, yani onları nesnel gerçekliği olan birer olgu olarak gördükleri sonucuna varabiliriz. O halde Mu'tezilî ahlâk nazariyesinde önemli bir yer tutan kötülüğün anahtar bir kavram olarak sayıldığı belirtmekte yarar vardır.

Kâdî 'Abdülcebbar'ın tanımları tartışma konusu yaparken izlediği yöntemden, onun, sözlük anlamlarıyla ilgilendiği ve bunun söz konusu edilen yönleme pekala uygun olan tanımı bulmak için yaşayan mutad dili kullanma yöntemi olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁵ 'Abdülcebbar, genel olarak zorunlu bir bilgiyle bilindiğini öne sürdüğü iyi ve kötü niteliklerinin tanımlarında övgü, yergi ve layık olma (istihkâk) kavramlarının önemli bir rol oynadığı hususunda şu ifadelerle yer verir:

1.Kötü: Fâilî zemme layık olur.

⁶⁴ George F. Hourani, "Jwaynî's Criticisms of Mu'tazilite Ethics", s. 132.

⁶⁵ George F. Hourani, "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr", ss. 101-102.

2.Hasen: Fâili zemme layık olmaz.

a)Mubah: Fâili ve terkeden kimse medhe ya da zemme layık olmaz.

b)Tafaddul ya da nedb: Fâili medhe layık olduğu halde, terkeden kimse zemme layık olmaz.

c)Vâcib: Tekeden kimse yergiye layık olur.

Kâdî 'Abdülcebbâr, tanımlar hakkında tartışmaya girişirken, yanlış bir tanımın, tanımlama ile aynı saha üzerine uzanmayarak veya apaçık yanlış olan unsurları (ferdleri) içererek (tazammun), söz konusu tanımlamada başvuru olan usûlle nasıl uyuşmadığını göstermek suretiyle yaşayan normal / mutad dilin metinlerine başvurur.⁶⁶ Meselâ, yarar (nef'), haz ya da sevince veya her ikisine birden ileten her şey için kullanılan bir ifadedir. Böylece, yarar onlardan daha geniş bir anlama sahiptir, çünkü bir insan hazlara ve sevinçlere iletildiği takdirde, kendisine doğrudan doğruya zararı dokunan bir şeyden yararlanabilir. Ayrıca bir başka misal vermek gerekirse, şayet kötü, sadece yasaklanmış (mahzûr) anlamına gelseydi, herhangi bir yasak koyan kimse bir eylemi kötü yapar ve Allah tarafından emredilen ve bir insan tarafından yasaklanan bir eylem aynı anda hem vâcib hem de kötü olurdu, bir başka deyişle aynı eylem iki zıt nitelik taşırdı.⁶⁷ Şayet bu itirazı önlemek için kötünün tanımı Allah tarafından yasaklanmış ile sınırlandırılrsa, aynı tipteki diğer itirazlar hala varlığını sürdürür. Bu sebeple, şayet Allah Kendisi için gerçekte kötü olacak olan zulmü işleyecek olsaydı, yine de, O'nun namına Kendisine o zulmü işlemenin yasaklandığını söylemeyiz.⁶⁸ Şayet Allah kula dinî inanç ve bilgiyi veya bir nimet verene şükürü ya da âdil olarak davranmayı yasaklayacak olsaydı, tanıma göre, bütün bu eylemler kötü olurdu. Halbuki böyle bir şey saçma / anlamsızdır.⁶⁹ Öyle görünüyor ki, el-Kâdî 'Abdülcebbâr, genellikle Ortaçağ İslâm dünyasında son derecede yüksek bir mertebede bulunan edebî Arap kültüründe dil hakkında eşine ender rastlanan bir bilgiçlik tavrı ya da örneği sergilemektedir. Öyle ki, sözgelimi, semantik (kelimelerin anlamlarıyla ilgili) gelişmenin farkında oluşu, belli çevrelerde 'yasaklanmış'ın nasıl kötüye denk olarak kullanılmaya başladığını açıkladığı bir metinde örneklerle gözler önüne serilir.⁷⁰ Görüldüğü kadarıyla, Mu'tezilî ahlâk sisteminde tanımlar illetlerden ayırdedilip ele alınmaktadır.⁷¹

3b.Eylem Sınıflarının Değerleri

Eylem sınıflarının değerlerinden bir eylemin doğal cinsleri, öldürme, acı çektirme gibi vb. kastedilmektedir.

⁶⁶ el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. VI (et-ta'dîl ve't-tecvîr), s. 7; George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, ss. 27, 39.

⁶⁷ el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. VI (et-ta'dîl ve't-tecvîr), s. 102.

⁶⁸ el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. VI (et-ta'dîl ve't-tecvîr), s. 28.

⁶⁹ el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. VI (et-ta'dîl ve't-tecvîr), s. 104.

⁷⁰ el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XII (en-nazar ve'l-ma'ârif), ss. 95-96.

⁷¹ George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 29.

a)Mu'tezilî ahlâk felsefesinde ele alınan ikinci tipteki önermeler, tanımlardan ayrı olan genel hakikatler, yani hangi eylem sınıflarının tanımları sağladığı konusundaki ifadelerdir. Mu'tezilî kelimeler, bir tanım ile dille ilgili olmayan gerçeğin genel bir ifadesi, sözgelimi, "İyi"nin, "övgüye layık olan her şey" anlamına gelmesiyle "Adalet daima iyidir" önermesi arasındaki mantıkî ayrılığın farkında bulunmaktadırlar. Her ne kadar bir Mu'tezilî kelamcı olarak 'Abdülcebbar, analitik ve sentetik önermelerle ilgili daha sonraki dönemlerde Batı felsefe geleneğinde görülen⁷² tarzda ayrımlara gitmese de, ikinci önermede adâletin iyinin özü değil, ama bir fiili iyi yapan nedenler (grounds)den sadece biri olduğu halde, birinci önermede konu ve yüklem aynı öze ait olduğunu bildiği söylenebilir.⁷³ Dolayısıyla Mu'tezilî ahlâk kelamında, iyi ve kötü değer kavramlarını analitik a priori olarak vasıflandırmak mümkündür. Daha doğru bir deyişle, 'Abdülcebbar, en yüksek değer terimleri iyi, kötü, vâcib'ten herhangi biriyle onların illetleri adâlet, zulüm, yarar (nef'), nimete şükür vb. nin arasındaki analitik ilişkiyi göstermeye çalışmaz. Ancak akıl sahibi herhangi bir kimse iyi ve kötü değerleri apaçık ya da açık-seçik olarak (bedâhet), yani a priori olarak bildiği halde, "Doğru sözlülük iyidir", "Adalet iyidir", "Yalan kötüdür", "Zulüm kötüdür" gibi böylesi önermeleri sentetik olarak telakki ettiğini söylememiz mümkündür. Aslında hemen belirtmek gerekirse, Mâtürîdî kelamcıları bu türden önermelerin akli bedâhetle bilinebileceği noktasında Mu'tezileden pek de farklı düşünmemektedirler.⁷⁴

Kötü, yergiye layık olma gibi eylemler hakkındaki değer yargılarına göre tanımlanırken, zulmün zarar verme, bir başkasının eşyasını çalma vb. gibi bizzât eylemin karakteristiklerine / özelliklerine uygun olarak tanımlandığı belirtilebilir. Ayrıca, kötü kavramı daha geniş bir anlam taşıdığı halde, zulüm o kötünün illetlerinden sadece birisidir.⁷⁵

'Abdülcebbar, "Zulüm daima kötüdür" gibi genel ahlâkî hakikatleri herkesin doğrudan doğruya sezgisel akılla bilebileceğini defalarca beyan eder.⁷⁶ İşte bunun, bütün ahlâkî hakikatlerin sadece vahiy kanalıyla bilinebileceği yolundaki iddialarında ilâhî öznelciliğe bir Mu'tezilî olarak karşı çıkışında onun için can alıcı bir nokta olduğunu ifade edebiliriz. 'Abdülcebbar, akıl sahibi bir kimsenin zulüm ve nankörlüğün kötülüğü ile adâlet ve minnetin vucûbu gibi doğrudan doğruya bildiği şeyleri, vahiy kanalıyla öğrenmeye

⁷² Kant'ın analitik ve sentetik yargılar ayrımı için bkz. Heinz Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, çev.Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, ss. 74-75; Cemal Yıldırım, *Matematiksel Düşünme*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996, ss. 66-67.

⁷³ George F. Hourani, "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr", ss. 102- 103.

⁷⁴ Bu türden hükümlerin özünde iyi ve kötü olduğu, hiç bir sûrette değişikliğe uğrayamayacağı her iyi olan şeyin aklen iyi ve her kötü olan şeyin aklen kötü olduğu konusunda bkz. el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ss. 100, 178, 200-201.

⁷⁵ el-Kâdî 'Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII (el-lutf), ss. 309-310

⁷⁶ el-Kâdî 'Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. VI (et-ta'dîl ve't-tecvîr), ss. 57-58; c. XIII (el-lutf), ss. 301-302, 308.

ihtiyaç duymadığını söyleyerek, bazan olumlu ve olumsuz bir açıklamayı birleştirir.⁷⁷

“Nesnenin bir niteliğe (kötülüğe) sahip olmasına neden olan şey değişiklik gösterebilir... Yalan söyleme, yalan söyleme kötü olduğundan dolayı kötüdür. zulüm, zulüm kötü olduğu için kötüdür, vb.”⁷⁸

‘Abdülcebbar’ın ahlâk nazariyesine göre, bu tipteki hükümler sırf biçimleriyle gerçekte daima doğru olan mutlak genel önermelerdir. Aslına bakıldığında, Mu‘tezilî genel kanaata göre, bu türden mutlak sûrette genel-geçer önermelerin bazı yer, zaman, şartlara bağlı ve ilintili olarak ihlâl edilmeleri onların iyiliği ya da kötülüğünün özüne hiç bir zaman zarar vermez. Bu sınıfla ilgili olarak zulmu örnek olarak vermek gerekirse, şartlar, fâilin zihni durumu (tutumu), onun içinde yaşamını sürdürdüğü toplumun ahlâkî kuralları, hatta (farazî olarak) vahyin emirleri ne olursa olsun, zulüm hep kötüdür. Yalan söyleme, faydasız / abes eylemler, nimete şükretmeme, bilgisizlik, kötüyü isteme, kötüyü emretme, güç yetirilemeyen şeyleri teklîf etme gibi başka birkaç mutlak kötülük nedenlerinden daha söz edebiliriz. Bunlara mukabil, mutlak iyilik nedenleri arasında genel olarak adl, yarar(nef‘), fayda (salah), doğru sözlülük, iyiyi istemeyi saymamız mümkündür.

Böylesi hakikatler, her akıl sahibi kimsenin doğrudan doğruya bilebileceği akli aksiyomlar (postulatlar) statüsüne dahildir. Aslında anlatılan bu hususların, Mu‘tezilî ahlâk felsefesine bir ölçüde sezgicilik hüviyeti kazandıran şeyler olduğu söylenebilir.⁷⁹

Ancak şunu hemen belirtelim ki, Ortaçağ İslam dünyasında düşünce geleneğine baktığımızda, Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ölm. 226 / 841 veya 235 / 850), İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm (ölm. 231 / 854), Ebû Ca'fer Muhammed b. ‘Abdillâh el-İskâfî (ölm. 240 / 854), Ebû'l-Kâsım ‘Abdullah b. Ahmed el-Belhî el-Ka‘bî (ölm. 319 / 931) gibi bir gurup Mu‘tezile kelamcısının, fiillerin iyiliği ve kötülüğünün, onların zatlarını gerektiren sıfatlardan ötürü değil, o fiillerin sıfatlarından dolayı olduğunu öne sürerler. Onlar hem iyilik hem de kötülükte bunu mutlak surette gerektiren hakikî sıfatları ispat etmeye çalışırlar. Bir başka deyimle, onların, fiillerdeki iyilik ve kötülüğün zâtî bir sıfat olduğunu savundukları görülmektedir.⁸⁰

‘Abdülcebbar da, ahlâkî mutlakçılık (ethical absolutism) anlayışını el-Ka‘bî'nin benimsediğini kaydeder. Bu görüşe göre, öldürme (katl) vb. bazı eylem türleri özlerinde / zâtlarında kötüdürler ve dolayısıyla da bu guruba giren bütün eylemler, şartlar ve durumlar ne olursa olsun, kötüdürler.⁸¹ Bu

⁷⁷ el-Kâdî ‘Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIV (el-aslah), s. 152.

⁷⁸ el-Kâdî ‘Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. VI (et-ta’dil ve’t-tecvîr), s. 61.

⁷⁹ George F. Hourani, “The Rationalist Ethics of ‘Abd al-Jabbâr”, s. 103.

⁸⁰ el-Kâdî ‘Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. VI (et-ta’dil ve’t-tecvîr), s. 31; a. mlf., *el-Muhîr bi’t-Teklîf*, ss. 236-239; Mihri Hasan Ebû Sa‘de, *el-İtticâhü'l-‘Aklî fî Müşkileti'l-Ma‘rife ‘inde'l-Mu‘tezile*, ss. 295-296.

⁸¹ George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 64.

anlayışa göre, bir eylemin kötü oluşu, eylemin kendisi, yani, onun "zâfî sıfat"ı (es-sıfatü 'z-zâtiyye) olan bir öldürme sıfatı olmasından ileri gelir. Katl eyleminde olduğu gibi, haksız (suçsuz) yere adam öldürme ile ölüm cezasında (kısasta) olduğu gibi, meşru bir nedenle (meselâ hak etme gerekçesiyle) adam öldürme arasında özü (zâti) itibariyle hiç bir ayrılık yoktur. Çünkü birer öldürme eylemi olarak her iki fiil de özü itibariyle sert bir takım araçlarla hayatı sona erdirmeyi ifade eder.⁸²

b)Yukarıda tavsif ettiğimiz önermeler, bir eylemin zulüm, abes, yalan, nankörlük olduğunu bildiğimizde, o eylemin kötü olduğunu ve bir eylemin adl. nimete şükretme, nef' ve salâh olduğunda iyi olduğunu bildiğimiz için, değer mahsulü nihâî ve mutlak hükümlerdir. Ancak bu illetlerden bazısı, bil-hassa zulüm, her biri sadece ilk bakıştaki (sûret itibariyle) bir değere sahip olan, husûsî / belirli hallerde bir başka yön tarafından daha ağır basılabilen muhtelif yönlerden (vucûh) mürekkep ve karmaşık bir vaziyette bulunur. Meselâ, bu eylem (zulüm) bir yandan, tek bir eylem vechi olduğu taktirde, kötü olacak olan acı vermedir. öte yandan aynı zamanda hakedilmiş bir cezadır, dolayısıyla da insanların hakedilen şeyi elde etmeleri gerektiği (ilkesi) iyidir. İşte burada hakedilen şey yönü daha ağır basmaktadır, bu yüzden de bütün eylem zulüm olmamaktadır.

Her ne zaman vukua gelirlerse gelsinler, iyi ya da kötü olan birkaç eylem çeşidinden farklı olarak, çoğu durumlarda bir bütün olarak eylemin değerini belirleyebilmeden önce, o eylemin değişik yönlerini (vech) düşünmek zorunda kalırız. Hüküm verme sürecinde atılacak ilk adım, yalın (mücerret) olarak alındığı taktirde, her bir yönün değerini bilmektir. Meselâ, acı ö-zünde, yani, gelecekte elde edilecek yararlaraya yönelik zorunlu bir davranış olmadığı ve zulme karşılık âdil bir ceza olmayıp, sadece yararsız bir acı çekme olduğu taktirde, kötüdür. Bir başka deyimle, Sezgici ahlâk anlayışına göre, "acı ilk bakışta kötüdür", denilebilir.⁸³

'Abdülcebbâr'ın bu bağlamda anlatmak istediği şey, kendilerinde değere uygun birkaç unsurun birden varlığı ve gücüne bağlı olarak, belli eylemlerin bazan iyi, bazan da kötü olmalarıdır. Meselâ, acı, haddizâtında, yani başka herhangi bir ilgili yön olmaksızın sadece yararsız acı çekme olduğu zaman, kötüdür. Hakedilmeksizin acı verilirse, bu, evleviyetle kötüdür; öte yandan acı hakedildiği, bir takım menfaatlar sağladığı veya diğer müsbet şartları sağladığı zaman, iyidir.⁸⁴ Bir başka örnek vermek gerekirse, zulüm, ne kendisinden fazla bir menfaat sağlayan ne kendisinden daha büyük bir zararı defetmeyi amaçlayan, ne hakedilen ne de söz konusu menfaat, zararı defetme, haketme (istihkâk) gibi bir fiili iyi yapan yönlerden herhangi birine sahip olan herhangi bir zarar olarak tavsif edilmektedir.⁸⁵ Böyle bir şey, zararın ilk ba-

⁸² George F. Hourani, "Juwaynî's Criticisms of Mu'tazilite Ethics", s. 131.

⁸³ George F. Hourani, "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr", s. 103-104.

⁸⁴ el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XIII (el-lutf), ss. 229, 284-286.

⁸⁵ el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII (el-lutf), ss. 298, 306, 312-315, 318, 321-323.

kışta zulüm dolayısıyla kötü olduğunu ve gerçek bir zararın ilk bakıştaki dengeleyen yönlerin varlığı ile haklı kılınabileceğini söylemenin bir yoludur.

Bu yönlerden herhangi birinin ilk bakıştaki değerini, meselâ bir adl eyleminin adl olarak iyi olduğunu bilmenin, akıl ve vahiy olmak üzere iki yolu vardır. 'Abdülcebâr'a göre, entellektüel alimler için bilim ve sanatlara yönelik araştırmalarında meşakkat çekmenin iyi olduğunu vasıtasız olarak / doğrudan doğruya biliriz.⁸⁶ Bu olgu, acının bazan iyi olduğunu teyit etmek için zikredilir ve böylece o acı, ilk bakıştaki değerler alanında yer alır. Bu çeşit ahlâkî bilginin vasıtasız olarak elde edilmesi sezgici bir nazariyeden beklenen bir tutumdur. Çünkü bu nazariyede, ikincil derecedeki genel hakikatlerin kendilerinden çıkartılabildiği, faydacılığınkiler gibi, asla birleştirici nitelikte olmayan ilkeler yoktur.⁸⁷

'Abdülcebâr için, böylesi ilk bakıştaki ahlâkî hakikatleri bilmenin mutad yolunun doğrudan sezgicilik vasıtasıyla olduğu görünmektedir. Çünkü kazanılmış bilgi, genel ahlâkî hakikatlerin bilgisiyle hemen hemen aynı tür-dendir.⁸⁸

İkinci tipteki önermelerin ikinci alt başlığına giren belirli / husûsî bir gurup fiil, sadece vahiy kanalıyla elde edilir. Bunlar, namaz, hacc ve oruç gibi taabbüdî / ibadet eylemlerini içerirler.⁸⁹ Beşerî akıl yardım görmemiş ya da yardım almamış olsaydı, onları yararsız ve meşakkat verici bulmuş olurdu. Onları insana yararlı, yani ilk bakışta iyi olarak, diğer şeyleri ise eşit olarak, bilebilmemiz sadece vahiy yoluyla olmaktadır. Onların bu türden iyilik sınıfına sokulmasına, bizzat Kur'ân'ın da bildirdiği ve beyân ettiği gibi, ağır basan meşakkat durumlarında bu normal ve sürekli dinî farîzaların terk edilebileceğini ifade eden zarûret prensibiyle delalet edilmektedir.⁹⁰ Diğer belirli eylem sınıfları gibi, ibâdet eylemleri de, ne kadar istisnâî şartlarca geçersiz kılımlarsa kılınsınlar, ilk bakışta vâcib olma eğilimlerini sürdürürler.⁹¹

Allah'ın varlığını, sıfatlarını ve nübüvvetin akılla ispat edilebileceğini iddia eden Mu'tezile kelamcıları, aklın bilemeyeceği din, ba's ve mucâzât gibi konuların vahiy kanalıyla öğrenilebileceğini savunur. Mu'tezile usûlcülerinden biri olup, 'Abdülcebâr'ın muasırı olan Ebû'l-Hüseyn el-Basrî de, bilgiye konu olan şeylerin (malûmât), ya sadece akılla, ya sadece dinle ya da hem akıl hem de dinle öğrenilebileceğini belirtir. Dinin bildirmesine bağlı bulunan Allah'ın varlığı, sıfatları, kötülük işlemeyeceği gibi konular akılla bilinen meseleler kapsamına girer. Hem din hem de akılla bilinenler, Allah'ın birliği gibi nübüvvetin doğruluğuna bağlı olmayan konulardır. Sadece din kanalıyla

⁸⁶ el-Kâdî 'Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XIII (el-Lutf), s. 281.

⁸⁷ George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 33.

⁸⁸ George F. Hourani, "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr", s. 103-104.

⁸⁹ el-Kâdî 'Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XVII (eş-şer'iyât), s. 95; a. mlf., c. VI (et-a'dil ve t-tecvîr), ss. 64-65; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 566.

⁹⁰ George F. Hourani, "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr", s. 104.

⁹¹ George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 33.

bilinen hususlar ise, biraz daha spesifik olarak algılanabilecek ve değerlendirilebilecek Şer'î maslahatlar ile mefsetetler ve taabbüdî emirlerden oluşur. Namazın vucûbu, beş vakit oluşu, Ramazan ayında oruç tutma, içkinin haram oluşu, vb. meseleler bu kategoride değerlendirilirler.⁹² Aslına bakıldığında, böylesi bir yaklaşım tarzı, daha sonraki kelamcılarca benimsenmiş bir tutumu yansıtır. Özellikle Mâturîdîlerin akıl ve vahyin kaynaklığı konusunda farklı bir tutum sergilemedikleri söylenebilir. Bu anlamda Mu'tezile öncülük edip yolu açmış bulunmaktadır. Mu'tezile'nin akli kullandığı asıl alan tabiat ve insanla ilgili cevher, araz, cisim, nefis, irâde, ihtiyâr, fiil ve istitâ'at gibi meselelerden ibarettir. Akılcılığın öne çıktığı bir diğer alan da, ahlâkî boyutu bulunan eşyâ ve fiillerdeki iyi ve kötü, hayır ve şer nitelikleridir.⁹³ Mu'tezilî anlayışa göre, insan bunları bilme yeti, istidat, kabiliyet ve kapasitesiyle dünyaya gelmiş bir varlıktır. Çünkü Allah, daha doğuştan itibaren insan zihnine iyi ile kötüye ilişkin genel ilkelerin bilgisini yerleştirip, onun zihnini buna uygun bir tarzda techiz etmiştir.

Aklın insanlar için Allah'a şükretmenin zorunlu olduğu sonucuna ileteceği doğrudur, ama bu şükürü gerçekleştirilme vasıtası olan ibadet şeklini (ritual) bilmeye iletmez. Ebû Hâşim'e göre, namaz ve hac gibi ibadet şekli akıl yoluyla değil, sadece vahiy kanalıyla bilinebilir. İbâdet şeklini açıklayan Peygamberdir ve Peygamber neyi söylerse, onun doğru olması gerekir.⁹⁴ Ebû Hâşim'e göre, Peygamberlere ihtiyaç duyulur, çünkü onlar daha genel bir manada aklın bilinebilen hususların ayrıntılarını açıklamaya gelirler.⁹⁵

'Abdülcebâr, akıl dinî ödevin ana hatlarını sezme için kullanılırken, ayrıntıları ve detayları kavrayamayacağını öne sürer.⁹⁶ Gelecekte Kıyamet / Hüküm Günü'nün vuku bulacağını aklın sezebileceği doğru olmasına rağmen, o vakit insanlara verilecek ödül ve cezaların tam tabiatını belirlemeye kabiliyetli değildir. 'Abdülcebâr, bu ayrıntıların sadece vahiy yoluyla bilinebileceği görüşündedir.⁹⁷ Aynı zamanda el-Cübbâ'î'nin fikri de bu doğrultudadır.

Önde gelen Mu'tezilî kelamcılardan takdîm edilen açıklamalar, her şeyin akılla bilinmeyeceği görüşünü teyit etmektedir.⁹⁸ Akıl genel ifadelerle bilinebilen şeylerin ayrıntılarını aydınlık hale getirmek için vahyin yardımına ihtiyaç duyar. Aynı zamanda vahiy, akıl kanalıyla bilinebilen bu şeyleri tasdik

⁹² Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. 'Alî b. et-Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkıh*, thk. eş-Şeyh Halîlu'l-Meys, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût 1403 / 1983, c. II, ss. 227-228.

⁹³ M. Sait Özervarlı, "Mu'tezile Akılcılığı", *Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansları 2*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 25-27 Nisan 1997, ss 105-106

⁹⁴ el-Kâdî 'Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 563; Richard C. Martin, Mark R. Woodward, Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam*, s. 187

⁹⁵ el-Kâdî 'Abdülcebâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, s. 22.

⁹⁶ el-Kâdî 'Abdülcebâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, s. 12, 31.

⁹⁷ eş-Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-Nihal*, neşr. Muhammed Keylânî, Beyrût 1406 / 1986, c. I, 45.

⁹⁸ Kemâleddîn İbnü'l-Hümâm, *Şerhu'l-Müsâyere*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1400 / 1979, s. 153.

etmek, bir başka deyimle, akli vâcibi şer'î vâcib ve akli haramı şer'î haram olarak tesbit etmek için de vahye ihtiyaç duyulur. Ebû Hâşim'e göre, Peygamberler akıl yoluyla bilinebilen şeyi tasdik ederler. Daha doğru bir deyimle Nebvî din akli dini doğrular, tamamlar ve kemâle ermesini (olgunlaşmasını) sağlar.⁹⁹

'Abdülcebbar, vahye dayalı Din ile tabî aklın oluşturduğu ahlâkî yarğular arasındaki olası uyuşmazlık sorununu göz önünde bulundurur. O, bazen Şer'atın getirdiği farzların, tek başına aklın bize bildirdiği ödevlerden ayrıldığını kabul eder. Meselâ, namaz ibâdeti şer'an iyidir, ama zahirde yararsız olarak kötüdür.¹⁰⁰ Dolayısıyla 'Abdülcebbar, Allah'ın, kendisiyle sadece onların gerçek iyiliklerini vahyettiği emirle dinî teklifleri iyi yapmadığını açıklığa kavuşturmakta son derede dikkatli davranır.

Böylece vahiy, beşerî akılla çatışmadan onun eksikliklerini tamamlar. Vahiy, tabiatında kötü olacak şeyi iyi ya da iyi olacak şeyi de kötü yapmaz. Dolayısıyla Mu'tezililerin akıl ile vahyin uyduğu ilkesine büyük bir bel bağladıkları anlaşılmakta ve her iki kaynağın da iyi ve kötü değerlerini elde etmede iki önemli vasıta olduğunun altını çizmektedirler.¹⁰¹

Mu'tezile'ye göre, ahlâk kurallarının tesbiti konusunda vahyin rolü ya aklen bilineni doğrulamak, teyit etmek ve güçlendirmek yahut akla tamamlayıcı bilgiler vermektir.¹⁰²

Ayrıca Mu'tezile'ye göre, ahlâk alanında ahlâkî vazîfeler ve kuralların sosyal hayata geçirilmesinde vahyin, teşvik edici ve yaptırım gücü olan bir fonksiyon icra ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü Allah, ahlâkî vazîfelerini yerine getirenlere ödül ve'd ederken bu vazîfelerin gereğini yapmaktan kaçınanları da ceza ile tehdit etmektedir. Aslında Mu'tezililer, Allah'ın va'd ve va'îdinden asla dönmeyeceği eksenine oturtulan va'd ve va'î ilkelerinden yola çıkarak, vahyin ödül ve ceza motifleriyle teşvik edici bir rol oynadığını vurgulamaya çalışmaktadırlar.¹⁰³

İslam rasyonalistleri olarak, Mu'tezililer, aklın, Allah'ın varlığı ve toplum içinde insanoglunun üzerine düşen ahlâkî vazîfeleri ve sorumluluğu ispat edebileceğini savunmaktadırlar. Aynı zamanda onlar, ilâhî irâdesini vahyetme fiilinde, Allah'ın, Kendisini kabul eden ve Kendi vahyi ve Peygam-

⁹⁹ Albert Nasrî Nâder, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, Matb'atü'r-Râbita, Bağdâd 1951, c. II, s. 42; Hasan Hanefî, *mine'l-'Akîde il's-Sevra*, c. IV, s. 45.

¹⁰⁰ el-Kâdî 'Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. VI (et-ta'dîl ve't-tecvîr), s. 64; George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 33.

¹⁰¹ el-Kâdî 'Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. VI (et-ta'dîl ve't-tecvîr), s. 53.

¹⁰² Recep Kılıç, *Ahlâkî Dinî Temelî*, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, Ankara 1992, ss 99-101.

¹⁰³ Mu'tezile'nin beş temel ilkesinden üçüncüsü olan Va'd ve va'îd hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. el-Kâdî 'Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, ss. 123, 611-514; George F. Hourani, "Divine Justice and Human Reason in Mu'tazilite Ethical Theology", *Ethics in Islam* içinde, neşr. Richard G. Hovannisian, Undena Publications, Malibu, California 1985, s. 75.

berlerinden kanunları ve dinî ayinleri, Kıyamet / Hüküm Gününde Kendisini hoşnut edecek fiillere ittiba etmeyi / sarılmayı öğrenenlere büyük bir menfaat ve yarar sağlayacağı akîdesine bel bağlamaktadırlar. Aslında Mu'tezilîler Allah'ın bütün fiillerinin iyi olduğunu, asla kötülük işlemeyeceğini ve üzerine düşen ödevi / vâcibi ihlal etmeyeceğini, din ve teklifle alakalı hususlarda kullarını onlardan daha iyi gözeten olduğu ilkesinden hareketle, vahyin, Allah'ın var olduğunu bilebilen beşerî aklî yetinin üstünde ve ötesinde ilâhî olarak sağlanmış bir yarar ve salah olduğunu akîdesini ispat ederler.¹⁰⁴

3c.Belirli (Husûsî) Eylemlerin Değerleri

Son olarak üçüncü tipteki ahlâkî önermeler, belli (husûsî) önermelerdir, yani bir kimse tarafından belirli şartlar altında belirli bir zaman ve mekanda yapılan hususiyeti olan, yani özel yanı bulunan eylemin doğru, yanlış ya da vâcib. vb. olması savına dayanır. Bu tipteki önermeler pratik hayatta çok önem taşır. çünkü pratik hayatta verdiğimiz kararların hepsi, belirli anlamda özel ya da husûsî kararlardır.

Kendi bağlamlarında belli eylemlere ilişkin sebepler deyince, haketmeme, bir yarar olmaksızın acı çektirme gibi vb. anlaşılır. Belli bir eylemin değerini göstermek için, ona bağlanabilecek sebepleri belirlememiz, sonra onları birlikte tartmamız gerekir.

Yargı usûlleri, husûsî önermenin altına girdiği alt sınıfın mahiyetine göre, ikinci tipteki önermelerin alt sınıflarından mantikî olarak çıkar. Böylece onlar oldukça kolay bir biçimde açıklanma imkanına kavuşurlar.

(a) Şayet söz konusu husûsî eylem, mutlak kaideler içerisine giren eylemlerden biri ise, bunun için sadece tek bir kıyasa gerek duyarız. Meselâ:

Doğru sözlülük daima iyidir

Bu eylem doğru sözlülüktür.

O halde bu eylem iyidir.

(b)Şayet eylem hiç bir mutlak kural altına girmeyen bir eylem olursa, onun ilk bakışta / etapta değişik yönlerini birlikte tartmak ve ağır basan şeye göre karar vermek zorundayız. Meselâ, bu eylem, bir kimseye doğrudan doğruya çok fazla acı verir ve acı da hak edilmemiş olur, ancak başka pek çok kimseye ise son derecede büyük yarar sağlar. Öyle görünüyor ki, ancak acı ve istihkâk olarak birbirinden tamamen farklı böylesi faktörleri ölçme problemi, sadece sezgiciler için değil, Mu'tezilîler için de güç bir meseledir.¹⁰⁵

Şayet eylem, vahiy kanalıyla emredilen özel (spesifik) türden bir eylem olursa, bu gerçeği öğrenmek için dine başvurmak suretiyle işe başlarız. Yine bu muhtemelen, bize sadece ilk bakışta (sûret itibâriyle) bir değeri verir. Zira aşırı derecede meşakkat veya zarar durumlarında hatta a Kur'ân kaynaklı

¹⁰⁴ el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, ss. 132-133; Richard C. Martin, Mark R. Woodward, Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam*, ss. 12, 92-93.

¹⁰⁵ George F. Hourani, "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr", ss. 105-106.

mükellefiyetlerin ya da farızaların bile kendisiyle askıya alınabileceği zarûret akîdesine / öğretisine göre,¹⁰⁶ eylemin ilk bakışta öteki yönlerini de daima göz önünde tutmak zorundayız. Böylece bu tür durumlarda, vahyin buyruğu dahil, ilk bakışta bütün faktörleri tartmak suretiyle tekrar özel / husûsî bir karar verilir. Sonuçta bu tabî / mutad şartlarda yürürlükte olacak bir durumdur. Meselâ, Kur'ân'dan buna bir örnek vermek gerekirse, Bakara Sûresi (II) 173. ayetinde ölü eti (leş), kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesilen hayvan mutlak surette haram kılınmıştır. Ancak bir kimse elinde olmayan sebeplerle haram olan bir şeyi yemek zorunda kalırsa, açlıkta ölmek ve hayatta kalmak için, başkasının hakkına saldırmamak ve haddi aşmamak şartıyla zarûret miktarınca yiyebilir. Böyle davranmakta dinen bir sakınca ya da beis yoktur, bir başka deyimle bu kimse günah işlemiş sayılmaz. Zaten 'zarûretler mahzurları mubah kılar / ortadan kaldırır' ilkesi de önemli bir kaide olarak fıkıh usûlünde ifadesini bulmuştur.¹⁰⁷

Sonuç

Anlaşıldığı kadarıyla, Eş'arîlerin aksine, Mu'tezilîlere göre, iyi ve kötü değerler, değişmesi mümkün olmayan nitelikler taşırlar. Onlara göre iyi ya da kötü değerlerin mutlak ve nesnel olarak varlık nedeni, kadîm bir varlık olarak sadece Allah'tır. Mu'tezilî kelamcılar, değerlerin varlık nedeninin, ezelde tek başına Allah tarafından hem nesnel âlemine hem de insan zihnine yerleştirilmiş ve konulmuş olmaları kaydıyla, zâtlarından ve tabiatlarından kaynaklandığını ispatlamaya çalışmışlardır.

Mu'tezile'nin ortaya attığı ve zorunluluğunu tamamiyle Allah'tan alınan bu türden bir nesnelcilik anlayışını, "ilâhî nesnelcilik" diye nitelemek mümkündür. Bu bağlamda dış âlemin değerler alanı da dahil nesnel hakikatine sınıksız tutundukları için, Allah'ın âdil ve hikmet sahibi bir varlık olduğunu, dünyevî ve dinî alanda kulları için en iyi olanı yapmak zorunda olduğunu, bütün eylemlerinin iyi olduğunu, asla kötülük işlemeyeceğini ve Kendi Zâtına zorunlu olan vâcibi asla çiğnemeyeceğini, dolayısıyla bizi yanıltmayacağını ve aldatmayacağını öne sürerek nesnelci görüşlerini temellendirmeye ve nesnel hakikatleri bu arada özellikle değerleri güvence altına almaya çabalarlar. İşte bu nedendir ki, ahlâkî nesnelcilik anlayışını, "ilâhî nesnelcilik" diye nitelemek mümkündür.

Sonuç itibarıyla, Mu'tezile mezhebinin bilgi-değer arasında bir münasebet kurarak din gönderilsin ya da gönderilmesin değerler alanında akıl sahibi bir kimsenin (kemâlû'l-akl) birtakım ahlâkî değerleri nesnel olarak bilme imkanı bulunduğunu savunmaktadır. Çünkü onlara göre adâletin iyiliği ve zulmün kötülüğü gibi birtakım değerlerin bir kısmı zorunlu bir bilgiyle genel olarak (mücmel) bilindiği halde, zararlı yalanın kötülüğü ve zararlı doğrunun

¹⁰⁶ George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 33.

¹⁰⁷ Muhammed Ebû Zehra *İslâm Hukûku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, çev. Abdulkadir Şener, Fecr Yayınevi, Ankara 1986, ss. 322-324

iyiliği gibi diğer bir kısmı da kazanılmış bilgiyle ayrıntılı olarak (mufassal) elde edilirler. Zorunlu bilgi vahye dayanmaz, çünkü Allah'ın varlığını ve birliğini bilmekten önce gelmektedir. Bu yüzden zorunlu olarak bilinen ahlâkî hakikatlerin doğruluğu, inansın ya da inanmasın akıl sahibi herkes tarafından müştereken tasdik edilirler. Mu'tezilîler ahlâkî değerleri bilmenin mutlaklık, nesnellik ve görecelik olmak üzere üç yolu bulunduğunu savunmaktadır. İyi ve kötü birtakım değer terimleri (analitik a priori olarak) ile nihâî ve mutlak sûrette "Adalet daima iyidir", "Zulüm daima kötüdür" gibi ahlâkî hükümlerin ya da önermelerin (sentetik a priori olarak) zorunlu bir bilgiyle bilindiği halde, husûsî eylemlerin değerlerinin ancak kazanılmış bir bilgi yoluyla elde edileceğini belirtmektedirdir. Ayrıca Mu'tezilîler Allah'ın varlığına ve birliğine ulaşma ile dinî bilgileri de kazanılmış bilgi kapsamında değerlendirerek vahyin âhîret ahvâli, uhrevî ödül ve cezaların şekli ve müddeti nakle dayalı inanç esasları ve namaz, oruç, hacc vb. ibadetlerle hukûkî hükümler getirdiğini kabul etmekte ve böylece aklın uzanabileceği alana bir sınır getirmektedir. İşte bu nedenledir ki, İslâm akılcıları olarak Mu'tezile'nin savunduğu akli mutlak olarak değil de, kısmî akılcılık olarak değerlendirmekte yarar bulunduğu kanaatindeyiz. Çünkü onlar vahyin akli sadece tamamlayıp olgunlaştırdığı ilkesine sınıksız tutunmaktadırlar.

Mu'tezile'ye göre, iyi ya da kötü değerleri bilmede hem akıl hem de vahiy iki asıl kaynaktır. Daha doğru bir deyişle, bu ahlâk anlayışında, değerler alanının bilinmesinde ve açığa çıkarılmasında akıl ve vahiy ikilisi, önemli birer vasıta olarak telakki edilmektedir. Aklen bilinebilen bazı hakikatleri vahiy sadece doğrulamakta ve teyit etmektedir, aklen bilinmeyen hususları ise açığa çıkarmaktadır.

Sonuç olarak Mu'tezile'ye göre, din gönderilsin ya da gönderilmesin, insan Allah'ın kendisine bahşettiği kabiliyetlerini yerli yerinde ve verimli kullanmak suretiyle yetkin akılla (kemâlî'l-akl) dinî ve ahlâkî birtakım iyilik ve kötülükleri bilebilir. Bu bilgisiyle de ahlâkî değerler sistemi oluşturabilir.

KAYNAKÇA

- ‘ABDÜLCEBBÂR, el-Kâdî, **el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-‘Adl**, c. IV (ru‘yetü’l-Bârî). Neşratü’ş-Şeriketi’l-‘Arabiyye li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr, Kahire 1962.
- ‘ABDÜLCEBBÂR, el-Kâdî, **el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-‘Adl**, c. VI (et-ta’dîl ve’t-tecvîr), thk. Ahmed Fu’ad el-Ehvânî, el-Mü’essesetü’l-Misriyyetü’l-‘Âmme li’t-Te’lif ve’t-Tercemeve’t-Tibâ’a ve’n-Neşr, Kahire 1382 / 1962.
- ‘ABDÜLCEBBÂR, el-Kâdî, **el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-‘Adl**, c. XII (en-nazar ve’l-ma’ârif), thk. İbrâhîm Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, el-Mü’essetü’l-Misriyyetü’l-‘Âmme, Kahire (trç.).
- ‘ABDÜLCEBBÂR, el-Kâdî, **el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-‘Adl**, c. XIII (el-lutf), thk. Ebû’l-‘Alâ ‘Affî. Matba’tü Dâri’i-Kütübi’l-Misriyye. 1382 / 1962.
- ‘ABDÜLCEBBÂR, el-Kâdî, **el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-‘Adl**, c. XIV (el-aslah), thk. Mustafa es-Sekâ, Matba’atü ‘Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurakâ’ih, Kahire 1385 / 1965.
- ‘ABDÜLCEBBÂR, el-Kâdî, **el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-‘Adl**, c. XVII (eş-şer’iyyât), thk. Tâhâ Hüseyin - Emîn el-Hûlî, Matba’atü Dâri’i-Kütüb. Kâhire, 1382 / 1963.
- ‘ABDÜLCEBBÂR, el-Kâdî **el-Muhît bi’t-Teklif**, thk. Ömer es-Seyyid ‘Azmi, ed-Dâru’l-Misriyye li’t-Te’lif ve’t-Terceme, Kahire 1965.
- ‘ABDÜLCEBBÂR, el-Kâdî, **Şerhu’l-Usûli’l-Hamse**, thk. ‘Abdülkerîm ‘Osmân, Mektebetü Vehbe. Kahire 1408 / 1988, s. 48.
- AKARSU, Bedia, **Ahlâk Öğretileri**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.
- AKARSU, Bedia, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1994.
- AMMARA, Muhammed, **el-Mu‘tezile ve Müşkiletü’l-Hürriyyeti’l-İnsâniyye**, el-Mü’essesetü’l-‘Arabiyye li’-Dirâsât ve’n-Neşr, Kahire 1988.
- el-ÂMÎDÎ, Seyfû’d-Dîn Ebû’l-Hasan ‘Alî b. Ebî ‘Alî b. Muhammed, **el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm**, c. I, thk. Ahad el-Efâdîl, b.s.y., 1387 / 1968.
- el-BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr ‘Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed, **Usûlu’d-Dîn**, Matba’tü’d-Devle, İstanbul 1346 / 1928.
- el-BASRÎ, Ebû’l-Hüseyin Muhammed b. ‘Alî b. et-Tayyib, **el-Mu‘temed fî Usûli’l-Fıkh**, c. II, thk. eş-Şeyh Halîlu’l-Meys, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût 1403 / 1983.
- BERNARD, Marie. Le Problème de la connaissance d’après le Muğnî du Cadî ‘Abd al-Ġabbâr. Algiers 1982.
- BOCHENSKI, Joseph M., **Felsefeci Düşünmenin Yolları**, çev Kurtuluş Dinçer. Ark Yayınevi. Ankara 1994.
- el-CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi**, çev. Burhan Koroğlu, Hasan Hacak ve Ekrem Demirli, Kitabevi, İstanbul 1999.
- CENGİZ, Erdal, “Törebilimde Değer ve Ölçüt Sorunu”, *Doğu Batı*, Yıl:1, Sayı: 4. Ağustos-Eylül-Ekim 1998, ss. 25-40.
- CEVİZCİ, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, Ekin Yayınları, Ankara 1996, s. 124.

- el-CÜRCÂNÎ, es-Seyyid eş-Şerîf 'Alî b. Muhammed, **Şerhu'l-Mevakuf**, c. VIII, Matba'tü's-Sa'âde, Kâhire 1325 / 1907.
- DESCARTES, **İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler**, çev. Mehmet Karasan, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1998.
- DHANANI, Alnoor, **The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology**, E.J. Brill, Leiden 1994.
- EBÛ SA'DE, Mihrî Hasan, **el-İtticâhü'l-'Aklî fî Müşkileti'l-Ma'rife 'inde'l-Mu'tezile**, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire 1413 / 1993.
- EBÛ ZEHRÂ, Muhammed, **İslâm Hukûku Metodolojisi (Fıkah Usûlü)**, çev. Abdulkadir Şener, Fecr Yayınevi, Ankara 1986.
- FAHRY, Majid, **Ethical Theories in Islam**, E.J. Brill, Leiden 1991.
- FRANK, R.M., "Several Fundamental Assumptions of The Basra School of The Mu'tazila". **Studia Islamica**, c. XXXIII, G.-P. Maisonneuve-Larose, Paris 1971, ss. 5-18.
- el-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, **Mihakkü'n-Nazar**, neşr. Muhammed Bedruddîn en-Na'sânî, Beyrut 1966.
- el-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, **el-İktisâd fî'l-İtikâd**, Dâru'l-Kitâbi'l-'İmiyye, Beyrut 1403 / 1983.
- GÜLER, İlhamî, **Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu: Ehl-i Sünnet'in Allah Tasvuruna Ahlâkî Açidan Eleştirel Bir Yaklaşım**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998.
- HANEFÎ, Hasan, **Mine'l-'Akide ila's-Sevra**, c. III (el-'adl), IV (en-nübüvve-el-me'âd), Mektebetü Medbûlî, Kahire 1988.
- HEIMSOETH, Heinz, **Immanuel Kant'ın Felsefesi**, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.
- HOURANI, George F., **İslamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr**, Clarendon Press, Oxford 1971.
- HOURANI, George F., "Juwaynî's Criticisms of Mu'tazilite Ethics", **Reason and Tradition Islamic Ethics** içinde, Cambridge University Press, Cambridge 1985, 124-134.
- HOURANI, George F., "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr", **Reason and Tradition Islamic Ethics** içinde, Cambridge University Press, Cambridge 1985, 98-108.
- HOURANI, George F., "Ethical Presuppositions of the Qur'ân", **Reason and Tradition Ethics** içinde, Cambridge University Press, Cambridge 1985, 23-48.
- IZUTSU, Toshihiko, **İslâm Düşüncesinde İman Kavramı**, çev. Selahaddin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 1984.
- İBNÜ'L-HÜMÂM, Kemâleddîn, **Şerhu'l-Müsâyere**, Çağrı Yayınları, İstanbul 1400 / 1979.
- KILIÇ, Recep, **Ahlâkın Dinî Temeli**, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, Ankara 1992.
- KLEIN, Peter, "Kategorilerin Gelişimi Üzerine", **Felsefe ve Psikopatoloji**, çev. Özgür Karaçam, der. M. Spitzer / B.A. Maher, Gendaş A.Ş., İstanbul 1998, ss. 339-363.
- MARTIN, Richard C., WOODWARD, Mark R., ATMAJA, Dwi S., **Defenders of Reason in Islam**, Atlanta, Georgia 1997.

- el-MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, **Kitâbü't-Tevhîd**, neşr. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986.
- NÂDER, Albert Nasrî, **Felsefetü'l-Mu'tezile**, c. II, Matb'atü'r-Râbita, Bağdâd 1951.
- en-NESEFÎ, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed el-Mekhulî, **Tabîratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn**, c. I, thk. Claude Salamé, Dimaşk 1993.
- en-NÎSÂBÜRÎ, Ebû Reşîd, **Dîvânü'l-Usûl**, thk. Abdülhâdî Ebû Rîde, Mısır 1969.
- ÖZCAN, Hanîfî, **Mâtürîdî'de Bilgi Problemi**, M.Ü.İ.F. Vakfî Yayınları, İstanbul 1993.
- ÖZERVARLI, M. Sait, "Mu'tezile Akılcılığı", **Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansları 2**. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 25-27 Nisan 1997, ss 101-107.
- el-PEZDEVÎ, Ebû'l-Yûsuf Muhammed b. Muhammed 'Abdülkerîm, **Ehl-i Sünnet Akaidi**, çev. Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1980.
- PLATON, **Euthyphron**, çev. Pertev Naili Boratav, Maarif Basımevi, İstanbul 1958.
- er-RÂZÎ, Fahrü'd-Dîn, **el-Erba'în fi Usûli'd-Dîn**, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1986.
- SUPHÎ, Ahmed Mahmûd, **el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye fi Fikri'l-İslâmî**, Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1992.
- SUPHÎ, Ahmed Mahmûd, **fi 'İlmi'l-Kelâm: Dirâse Felsefiyye li 'Ârâ'i'l-Firaki'l-İslâmiyye fi Usûli'd-Dîn**, c. I (Mu'tezile), Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1405 / 1985.
- eş-ŞEHRİSTÂNÎ, Ebû'l-Feth Muhammed b. 'Abdülkerîm, **el-Milel ve'n-Nihal**, c. I, neşr. Muhammed Keylânî, Beyrut 1406 / 1986.
- eş-ŞEHRİSTÂNÎ, **Nihâyetü'l-İkdâm fi 'İlmi'l-Kelâm**, neşr. Alfred Guillaume, Mektebetü'l-Mütebennâ, Kahire (tr.).
- TAYLAN, Necip **Mantık Tarihçesi Problemleri**, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul 1996.
- TEPE, Harun, **Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ve Hakikat**, Ark Yayınevi, Ankara 1995.
- TRITTON, A.S., **İslâm Kelâmı**, çev. Mehmet Dağ, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1983.
- URAL, Şafak, "Epistemolojik Açıdan Değerler ve Ahlak", **Doğu Batı**, Yıl:1, Sayı: 4, Ağustos-Eylül-Ekim 1998, ss. 41-49.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Bilgi ve Değer**, Kürsü Yayınları, Ankara (tr.).
- VAJDA Georges "Le connaissance naturelle de Dieu selon al-Gâhiz critiquée par les Mu'tazilites", **Studia Islamica**, XXIV (1996), 19-33.
- VELİYYUDDİN, Mir."Mu'tezile". çev. Altay Ünaltay, **İslam Düşüncesi Tarihi**, c.I, neşr. M.M. Şerif. İnsan yayınları, İstanbul 1990, ss. 235-254..
- YILDIRIM, Cemal, **Matematiksel Düşünme**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996.

*A Look At The Relationship Between Knowledge and Value In The
Mu'tazilite Ethical Theory*

ABSTRACT

The ethical theory that the Mu'tazilite theologians have put forward occupies an important place in the Medieval World of İslam. Therefore, this article was devoted to question of a look at the relationship between knowlwdge and value in the Mu'tazilite ethical thought.

Contyary to Ash'arite theologians, the Mu'tazilite doctors has put forward the thesis of knowable of certain objective values by reason alone, starting out the relationship between knowledge and value in the Mu'tazilite system of ethics, whether religion has been sent or not.

The Mu'tazilites hold objectivism in the spehere of ethical values, but it is possible to qualify this kind conception of an objectivism that they have put forward and entirely obtains its necessity from God, so to speak, "theistic objectivism". Because, in their opinion, values initially have been settled in both the world of objects and the human intellect by God alone.

According to the Mu'tazilites, both reason and revelation are two main sources to know value terms such as good, evil and obligatory. Because, reason that the they have maintained can be regarded as "the partial rationalism".

In the result, human being can continue the manner of virtuous and ethical life, by making use the maturity or full actuality of his intelligence that God has bestowed on him, in initially creating him.

HANS-GEORG GADAMER VE HAKİKAT VE YÖNTEM (WAHRHEIT UND METHODE)¹ ADLI ESERİ

Dr. Burhanettin TATAR²

ÖZET

Heidegger'in önde gelen öğrencilerinden Hans-Georg Gadamer'in *Wahrheit und Methode* adlı eserinin dünya çapında şöhret bulmasına yol açan şey, Onun felsefi hermenötik adını verdiği bir perspektif içinde farklı felsefi yaklaşımları tutarlı ve rasyonel bir biçimde kaynaştırmasıdır. Gadamer önyargı kavramının anlamamın gerçekleşmesi için bir safha olduğunu kabul ederek, ön yargıların ancak metinde bulunan konunun kendisine yönelmek ve konuyu karşılıklı soru soran ve cevap veren katılımcılar arasında gerçekleşen diyalog modeline göre anlamak suretiyle aşılabileceğini ileri sürer. O'na göre, insanın kendisini ve başkasını anlaması daima diyalog tarzında gerçekleşir, zira anlama dil içinde ortaya çıkar: dil ise ancak konuşma (discourse) olayında görüleceği üzere somut ve zamansal olarak varolur. Yani dil, işaretler sistemi değil, temelde varlığın ifşasıdır ve insanın varlığa ait oluş tarzıdır. Anlama hadisesinin gerisinde bulunan tarihsel gelenek dil içinde ortaya çıktığı ve dil daima bir katılım hadisesi olduğu için anlama zorunlu olarak tarihsel ve zamansaldır. Burada zamansallık veya tarihsellik temelde her bir gerçek anlamamın, varlığın ifşa hadisesi olarak, kendi başına diğer anlama hadiselerine indirgenemeyecek nitelikte ortaya çıkışına işaret eder. Tarihe yön veren büyük felsefi düşünceler, bilimsel tezler, mezhepler vs. bu tür anlama olaylarına örnek teşkil ederler. Bunun yanı sıra, anlama her bireyde farklı bir tecrübe olarak ortaya çıktığı için tarihsel ve zamansaldır. Felsefi hermenötik, anlamamın tarihsel sürekliliğini ortaya çıkararak mevcut zamanı hem kendisine özgü önyargılarından kurtarmayı hem de anlamamın geleceğe taşınmasında sahil bir safha haline getirmeyi amaçlar.

¹ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 5th ed. (Tübingen: J. B. Mohr, 1986). Bu eserin Türkçe çevirisi henüz ortaya çıkmadığı için atıflar İngilizce çevirisine yapılacaktır: *Truth and Method*, 2nd rev. ed. Joel C. Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Crossroad, 1989). (Bundan böyle *TM*).

² O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi.

GİRİŞ

Hans-Georg Gadamer'in 1960 yılında emekliliğine yakın bir dönemde yayımladığı *Hakikat ve Yöntem: Felsefi Hermenötüğün Temel Özellikleri* adlı eseri, Heidegger'in *Varlık ve Zaman* (1927) adlı eserinden sonra felsefi hermenötik alanındaki en önemli eser olarak uluslar arası şöhrete ulaşmıştır. *Kleine Schriften*² dışında yayımlanan çalışmalarının toplandığı on ciltlik *Gesammelte Werke*'nin 1. cildi olarak yerini alan ve A. B. D.'nde İngilizce'ye çevrilmiş şekliyle ilk olarak 1975'te, gözden geçirilmiş şekliyle 1989'da ikinci kez yayımlanan bu eser, Gadamer'in zengin ve derin düşüncelerinin kapsamlı ve bir bütünlük içindeki ifadesi olan *magnum opus*tur. Gadamer'in özellikle bu eserde ortaya koyduğu ve diğer çalışmalarında desteklediği düşünceleri, sosyoloji, edebiyat teorisi, tarih, teoloji, hukuk, sanat felsefesi gibi sosyal bilimlerde ve "hatta tabiat bilim felsefesinde"³ gittikçe artan ölçülerde izlerini bırakmaya devam etmektedir. Ne var ki, ülkemizde Gadamer'in adı tümüyle yabancı olmamakla birlikte, hermenötik disiplini üzerine yazdığı makalelerinden birkaçının çevirisi dışında Türk okuruna doğrudan ve kapsamlı olarak hitap etme şansına henüz erişememiştir.

Hermenötik, başlangıçta üç farklı alanda kullanılmaya başlandı. Birinci alanda hermenötik, *technē grammatikē*, gramer tekniği veya sanatı olarak Helenistik filologlar, retorikçiler ve onların hümanist takipçilerinin *philologia* yöntemidir. Her ne kadar hermenötik terimi burada teknik bir terim olarak kullanılmamışsa da, ortaya konan yöntemsel yaklaşımlar daha sonraki hermenötik teorilerini etkilemiştir. İkinci alandaki hermenötüğün ilk safhasında Kilise Babalarının kullandığı ve Ortaçağa özgün olan hermenötik yer alır. Bu ilk safhadaki hermenötik yaklaşım ile ilgili en temel bilgiler Rudolf Gocklenius'un *Lexicon Philosophicum* (1613)'unda ve Thomas Aquinas'ın *Summa Theologiae* adlı eserinin *quaestio 1* bölümünde verilmektedir. İkinci safhada, Flacius'tan Ernesti ve Semler'e kadar uzanan zaman diliminde geliştirilen Biblical (Tevrat ve İncil) hermenötüğü bulunur. Dilthey'a göre, bu gelişim Schleiermacher'ın genel yöntemsel hermenötik projesi için bir hazırlık safhası olmuştur. Üçüncü alandaki hermenötik, genel kanunların karşılaşılan özel sorunlara nasıl tatbik edileceğini yani tümel ile tikel arasındaki boşluğun nasıl aşılacağını araştıran hukuk (legal) hermenötüğüdür. İtalyan hukuk tarihçisi Emilio Betti'nin 1955'te yayımladığı iki ciltlik *Teoria Generale della Interpretazione*⁴ adlı eseri bu alanla ilgili en geniş çaplı çalışmadır. Son olarak

² Gadamer, *Kleine Schriften*, 4 vols. (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1972-79).

³ Joel C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method* (New Haven: Yale University Press, 1985), s. ix. Gadamer'in tabiat bilimleri ve hermenötik arasındaki ilişki hakkındaki düşünceleri için bkz. Gadamer, "Natural Sciences and Hermeneutics: The Concept of Nature in Ancient Philosophy," trans. Kathleen Wright, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, ed. John Cleary, vol. 1 (1986), ss. 53-75.

⁴ Betti bu çalışmasının özeti daha sonra Almanca yazdığı makaleler içinde sunmuştur. Bu makalelerin İngilizce çevirisi için bkz., E. Betti, "Hermeneutics as the general methodology

hermenötik. Dilthey'in tarihsel akla yönelttiği eleştiriler ışığında,⁵ Heidegger ve Gadamer tarafından felsefi bir disiplin haline dönüştürülmüştür.⁶

Bu tarihsel arka plan, farklı bir düşünce iklimi içinde gelişen felsefi hermenötüğün temel kavramlarının, bizlere bir takım "hakikatler"i öğretecek tarzda, içinde bulunduğumuz yorum geleneği içinde yer bulabilmesi ve yaşama devam edebilmesi için gereken kuramsal ve tarihsel alt yapının mevcut olup olmadığı sorununu akla getirmektedir. Fakat—şayet varsa—söz konusu alt yapının, her halükarda, felsefi hermenötüğün temel kavramlarının kendi dil evrenimize aktarımı için bir ön-anlama ya da, Gadamer'in anladığı şekliyle, ön-yargı (*Vorurteil*)⁷ teşkil edeceği söylenebilir. Diğer bir deyişle, söz konusu alt yapı hem farklı bir düşünce geleneği içinde gelişen kavramların algılanmasını mümkün kılan bir zemin olarak olumlu hem de bu kavramların sahip olduğu boyutlardan bir çoğunun görülmesini engelleyen bir ufuk ya da perspektif olarak olumsuz işlev görebilir.

Ancak bu durumdan belli bir perspektifin sınırları içinde bulunmak zorunda kalacağımız sonucu çıkarılmamalıdır. Zira her ne kadar görme ya da anlama hadisesi aynı zamanda görüş ya da anlama alanının sınırlarını fark etmekle gerçekleşse de, Hegel'in dediği gibi, bir sınırı fark etmek zaten o sınırın ötesine gitmektir. Kısacası anlaşılan varlık ile anlama açısı arasındaki diyalektik ilişki, anlamının sabit duran bir ufuk içinde gerçekleşmediğine,

of the *Geisteswissenschaften*" in *Contemporary Hermeneutics*, edit. J. Bleicher (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), ss. 51-94; "The Epistemological Problem of Understanding As an Aspect of the General Problem of Knowing," trans. Susan Noakes. *Hermeneutics: Questions and Prospects*. Edit. Gary Shapiro and Alan Sica (Amherst: University of Massachusetts Press, 1984).

⁵ Dilthey'in tarihsel akla yönelttiği eleştiriler için bkz. Hajo Holborn, "Wilhelm Dilthey and the Critique of Historical Reason" *Journal of History of Ideas* XI No. 1 (January 1950), ss. 93-118; Rudolf A. Makkreel, *Dilthey: Philosopher of the Human Studies* (Princeton, Princeton University Press, 1975).

⁶ Hermenötüğün tarihsel gelişimi hakkında ayrıntılı bilgiler için bkz. J. Bleicher, *Contemporary Hermeneutics* (London: Routledge & Kegan Paul, 1982); Richard Palmer, *Hermeneutics*, (Evanston: Northwestern University Press, 1969).

⁷ Gadamer, Aydınlanma döneminde "ön-yargı" kavramına yüklenen olumsuz anlamın tümüyle gerçeği yansıtmadığını söyleyerek, bu kavramın her anlama hadisesinin gerçekleşmesi için zorunlu olduğunu yani bir tür olumlu işleve sahip olduğunu göstermeye çalışır. Bu olumlu işlevin ne olduğunu göstermek için Heidegger'in, "ön-anlama" veya "anlamının ön-yapısı" kavramlarına başvurur. Heidegger bu kavramlarla, *Dasein* (tarihsel insan)ın bir metni anlama sürecinin daima o metne içinde bulunduğu tarihsel ilişkiler ağının etkisi altında bir ön anlam yüklemesiyle başladığını fakat bu ön anlam ile yetinmenin metin aracılığıyla tezahür edecek varlığın önünde aynı zamanda bir engel teşkil edebileceğini, dolayısıyla ön anlamdan ziyade varlığın kendisine dikkatlerin yöneltilmesi gerektiğini ortaya koymaya çalışır. (Bkz. Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper and Row, 1962), ss. 191-195). Buna göre, "ön-yargı" bir durumu belirleyen tüm unsurlar henüz nihai olarak araştırılmadan önce ortaya atılan yargıdır. Gadamer'in diliyle "bizim yargı gücümüzü önceleyen her şeyi... ön-yargı olarak adlandırıyoruz." (Gadamer, "The Power of Reason," *Man and World* 3, no. 1 (1970), s. 11.) Henüz kesinlik kazanmadığı için bu şekliyle o olumlu veya olumsuz bir diğer arzedebilir. Bkz. Gadamer, *TM*, ss. 265-284.

tam tersine onun daima bir süreç olduğuna işaret eder. Bu açıdan bakıldığında, farklı bir düşünce zemini üzerinde temellenen felsefi hermenötiğin temel kavramlarının dil ve düşünce evrenimize aktarımı hiçbir zaman nihai sınırları belirlenemeyecek bir çeviri ve yorum faaliyeti olacaktır.

Bu çalışma ile, Gadamer'in felsefi hermenötiği temellendirmek için *Hakikat ve Yöntem*'de ortaya attığı veya geliştirdiği bazı anahtar kavramları kendi dil evrenimiz içine aktarmaya teşebbüs edeceğiz. Bu amaç doğrultusunda öncelikle Gadamer'in felsefi hayatına kısaca bir göz atacak daha sonra *Hakikat ve Yöntem*'e Gadamer'in diğer çalışmaları ve Gadamer'e yöneltilen eleştiriler ışığında yaklaşacağız.

GADAMER'İN FELSEFİ HAYATINA KISA BİR BAKIŞ

De nobis ipsis silemus (Kendi hakkında susmak daha iyidir). Gadamer'in doktora tez danışmanı Paul Natorp'un kendi öz geçmişiyle ilgili yazısının başında yer alan bu Latince ifadenin Gadamer için de geçerli olduğunu gösteren belki en önemli kanıt, O'nun, aldığı felsefe eğitimi konusunda 1977'de yayımladığı *Philosophische Lehrjahre* (Felsefi Öğrencilik Yılları)⁸ içinde kendisi hakkında hemen tümüyle sessiz kalırken daha çok hocalarından söz etmesidir. Bununla birlikte araya serpiştirdiği bilgi kıvrıntılarında yola çıkarak kendi felsefi hayatını ana hatlarıyla belirlemek mümkün görünüyor.

1900 yılında Marburg'ta farmatik kimya profesörünün oğlu olarak dünyaya gelen Gadamer, yine aynı şehirde filoloji ve klasik eserler üzerine eğitim aldı. Şair Stefan Georg halkasının derin etkisi altına girdiği yıllarda babasının kütüphanesinde bulduğu ve hemen hiçbir şey anlamadığı Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* okuduğu ilk felsefe kitabı oldu. Felsefeye Natorp aracılığı ile adım attı: Nicolai Hartmann ve Heidegger'in desteğiyle bu alandaki merakını derinleştirdi. 1920'de Max Scheler ile buluşması onun fenomenoloji ile gerçek anlamda tanışmasına yol açtı. Natorp'un son doktora öğrencilerinden biri olarak tezini "İdea" konusunda 1922 yılında tamamladı. Eflatun'un diyalogları üzerinde yapılan bu çalışma O'nun felsefi hermenötiğinin sistematik Batı felsefe geleneği içindeki gelişiminin ilk safhasını teşkil etti. Heidegger'in Aristoteles hermenötiğine giriş mahiyetinde yazdığı bir makalenin nüshasını Natorp'un kendisine vermesi ve bu yazının derin etkisi altına girmesi Gadamer'in felsefi hayatında bir dönüm noktası oldu. 1923'te Freiburg'a Heidegger ile beraber çalışmak için gitti ve orada aynı zamanda Husserl'in seminerlerine iştirak etti.

Bilahare Paul Friedländer'in rehberliği altında Eflatun'un diyalogları ve şiir dili üzerine yeniden eğildi ve klasik filolog oldu. Eflatun üzerindeki çalışmalarını O'nun Heidegger için 1927-28 yılları arasında hazırladığı *Eflatun'un*

⁸ Gadamer, *Philosophische Lehrjahre: Eine Rückschau*, (Frankfurt am Main: Klostermann, 1977); *Philosophical Apprenticeships*, translated by Robert R. Sullivan (Cambridge: The MIT press, 1985).

*Diyalektik Etiği*⁹ başlıklı habilitasyon tezi ile doruğa ulaştı. 1929'da Marburg Üniversitesi'nde asistan, bilahare *privatdozent*¹⁰ ve nihayet 1937'de ordinar-yüs profesör oldu. 1934-1942 yılları arasında yaptığı çalışmalar daha çok felsefeye filolojik ve şiir açısından yaklaşım sorunu ile ilgilidir ve hiç birisi kitap hacminde değildir. Ancak bir başka açıdan bu çalışmalar, ahlaki insanın var olabilmesi için gereken ahlaki bağlam sorunu ile ilgilendiğinden, Sullivan'ın ifadesiyle "siyasi hermenötik" tabiriyle nitelenebilir.¹¹ Yine bu esnada Aristoteles'in *Fizik*'i üzerine bir şerh yazdı.

1938-1947 yılları arasında Leibzig Üniversitesinde öğretim faaliyetleri-nin yanı sıra dekanlık ve rektörlük görevlerini üstlendi. 1947-1949 yılları arasında Frankfurt Üniversitesi'nde öğretime devam etti. Son olarak 1949 yılında Heidelberg Üniversitesi'nde Karl Jaspers'ten boşalan kürsiye atandı ve 1968 yılında emekli oluncaya değin bu kürsiyü işgal etti. Heidelberg'te eğitim konusuna ağırlık vererek "tutkulu bir hoca"¹² oldu. Bu yıllar arasında Aristoteles'in *Metafizik*, *Lamda* kitabını Almanca'ya çevirdi ve Dilthey'in *Tarih felsefesinin Ana Hatları*'nı yeniden neşretti.¹³ 1958-59 yaz tatilinde "Hermenötik"¹⁴ adlı makalesini yazdı.

Grondin'in tahminine göre, Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*'in ilk nüsha-sını¹⁵ 1956'da, yani Louwen'de gerçekleştirdiği "Tarihsel Bilinç Sorunu"¹⁶

⁹ Gadamer, *Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretation Relating to the Philebus*, translated by R. M. Wallace (New Haven: Yale University Press, 1991).

¹⁰ Bu kadro, Türkiye'deki yardımcı doçentlik kadrosuna benzemekle birlikte, daimilik arzetmez ve maaşsızdır.

¹¹ Robert Sullivan, "Translator's Introduction" in *Philosophical Apprenticeships*, s. xvi.

¹² Jean Grondin, *Sources of Hermeneutics*, (Albany: SUNY, 1995), s. 85. Önde gelen Amerikalı filozoflardan Fred Dallmayr, Heidelber Üniversitesinde Gadamer'in derslerine ilk katıldığı andaki izlenimini şöyle aktarır: "Bir hoca olarak Gadamer o zaman (ve hala da öyledir) bana Sokratçı ruhun, içinde tüm sabit durumların çözüldüğü ve dönüşüme uğradığı canlı konuşmalara ısrarla adanan bir ruhun, şahılaşması olarak görüldü—her ne kadar amaçsız bir lakırdı değil, tanımlanmış bir doktrin içinde katılaşmasına izin verilmeyen bir "hakikat"ın ortak olarak atıştırılmasına adanan konuşma olsa da." Bkz. Fred Dallmayr, "Hermeneutics and Justice," in *Festivals of Interpretation: Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*, edit. K. Wright (Albany: State University of New York Press, 1990), s. 92.

¹³ Grondin. *ibid.*, s. 85.

¹⁴ Bu makale Doğan Özlem tarafından Türkçeye çevrilerek *Hermeneutik (Yorunbilgisi) Üzerine Yazılar*; çev. ve der. Doğan Özlem (Ankara: Ark Yayınevi, 1995) içinde yayımlanmıştır.

¹⁵ Normal bir el yazısı ile 80 sayfadan oluşan bu nüsha Gadamer'in 80. doğum günü münasebetiyle Heidelberg Üniversitesi Kütüphanesi'nde 11 Şubat-15 Nisan 1980 tarihleri arasında sergilenmiş ve ilk bölümleri *Dilthey-Jahrbuch*, 8. 1992-1993, ss. 131-42 içinde yayımlanmıştır. *Hakikat ve Yöntem*'in 1960'ta yayımlanan şekline pek fazla farklılık arzetmeyen bu nüsha ile ilgili daha ayrıntılı bilgiler için bkz. Grondin, *Sources of Hermeneutics*, ss. 83-98.

¹⁶ Bu seminerde takip edilen notlar Fransa'da yayımlanmıştır. Bkz. Gadamer *Le Problème de la Conscience historique*. Louvain: Université Catholique, 1963; İngilizce çevirisi için bkz., "The Problem of Historical Consciousness" in *Interpretive Social Science: A Reader*, edited by Paul Rabinow and William M. Sullivan (Berkeley: University of California Press, 1979); Türkçe çevirisi için bkz. "Tarih Bilinci Sorunu," *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, (İstanbul: Hüriyet Vakfı Yayınları, 1990), ss. 79-106.

başlıklı seminer öncesinde yazdı.¹⁷ Son şeklini 1959 yılında alan *Hakikat ve Yöntem*'in 1960'ta yayımlanmasından sonra Gadamer yıllardır kendisini meşgul etmekte olan antik felsefe ile ilgili makale çalışmalarını tamamlamakla uğraştı. 1968'de emekli (*Emeritus*) olduktan sonra özellikle her sonbahar döneminde Boston College (A.B.D.) ve diğer Amerikan üniversitelerinde seminerler ve konferanslar vermeye devam etti.

Gadamer'in "Felsefi Hermenötığın Menşei Üzerine"¹⁸ başlıklı makalesinde belirttiği üzere, anlamaya (*verstehenden*) dayalı bilimler *Hakikat ve Yöntem*'de geliştirilen felsefi hermenötik için hareket noktası teşkil etti. Heidegger'in anlamamanın egzistansiyel (varoluşsal) yapısı ile ilgili derin tahlilleri Gadamer'in Batıdaki idealist ve romantik geleneği eleştirmesi için bir temel sağladı. Bu bağlamda geliştirdiği "oyun" (*des Spieles*) kavramı ile idealizmin öz-bilinç (self-consciousness) ile ilgili illüzyonlarını aşmaya çalıştı. Aristoteles'in *fronesis (ahlaki pratik akıl)* kavramı üzerindeki tahlilleri onu, pratik bağlamdan ayrı olarak teorik doğrulara ulaşmanın bir yanılgı olduğu ve bu pratik bağlamın sosyal bilimler için bir model teşkil edebileceği düşüncesine ilettiler. Eflatun'un eserleri üzerindeki uzun nefesli çalışmaları onda düşünmenin veya anlamamanın daima bir diyalog süreci içinde gerçekleştiği kanaatini ortaya çıkardı. Anlamamanın tarihselliği ve dilselliği ile ilgili araştırmaları bu diyalogun aynı zamanda tarihsel bir varlık tecrübesi olarak ortaya çıktığı ve bu tecrübenin daima dil içinde anlam kazanıp aktarılabilirdiği tezini ortaya atmasını sağladı.

Şimdi felsefi hermenötığın arka planına yönelik bu kısa atıftan sonra Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'de ortaya attığı veya geliştirdiği bazı temel kavramları incelemeye başlayabiliriz.

GADAMER HERMENÖTİĞİNİN BAZI TEMEL KAVRAMLARI

1. Felsefi Hermenötik

19. asrın romantik döneminde Schleiermacher ve Dilthey'in hermenötığı insan bilimleri için genel bir yöntem ve bu bağlamda psikoloji ve sosyolojiyi anlama (*Verstehen*)'ya dayalı disiplinler haline getirme çabalarından sonra, Heidegger *Dasein*'in (tarihsel ortam içindeki insan varlığının) "ifşa (unconcealment) hadisesi" içinde bulunduğunu¹⁹ ve bu hadise açısından anlamamanın gerçekleştiğini belirterek ifşa "hadise"sini hermenötığın temelini

¹⁷ Grondin, *Sources of Hermeneutics*, s. 85.

¹⁸ Gadamer, "On the Origins of Philosophical Hermeneutics" in *Philosophical Apprenticeships*, ss. 177-193.

¹⁹ Heidegger, "zihin ve nesne arasındaki uygunluk" olarak ifade edilen geleneksel hakikat anlayışının "varlığın ifşası veya tezahürü olarak hakikat" anlayışından türemiş olduğunu ileri sürer. Varlığın ifşası *Dasein*'in ifşasına ve *Dasein*'in ifşası varlığın ifşasına bağlı olarak gerçekleşir. Bu anlamda Heidegger şöyle der: "*Dasein* hakikat (ifşa) içindedir." Bkz. Heidegger, *Being and Time*, ss. 257-273.

yerleştirdi.²⁰ Buna göre anlama "öznenin farklı muhtemel davranışlarından sadece biri olmayıp, aksine *Dasein*'in var olma tarzıdır."²¹ Anlamanın ontolojik ve tarihsel yapısından hareketle, Gadamer hermenötiğin insan bilimleri için bir yöntem bulmayı amaçlamadığını söyler. Kant'ın modern bilimi mümkün kılan bilginin şartları ve sınırlarına dair aşkın (transcendental) sorusuna nispeten hermenötiğin temelde şu felsefi soruyu araştırdığını belirtir: "Anlama nasıl mümkündür?"²² Her türlü yöntem düşüncesinden önce gelen bu aşkın (transcendental) soru, hermenötiğin temelde felsefi olduğuna, bu nedenle Kant'ın *quaestio facti* (tasviri, fenomenolojik açıdan) ve *quaestio iuris* (olması gereken) ayırımıyla sınırlanamayacağına işaret eder. Tersine onun, bu ayırımın arka planına yönelerek "istem ve eylemlerimizin üstünde ve ötesinde bize ne olduğu"²³ yani neyin cereyan ettiği ile ilgilendiğini ifade eder.

Bilincin varlığı anlama noktasındaki sınırlılığını ve faniliğini ön plana çıkaran bu yaklaşım ile Gadamer, felsefi hermenötiğin hakikat tecrübesi ile bu tecrübeyi mümkün kılan tarihsel arka plan arasındaki daimi ilişkiyi aydınlatmayı amaçladığını ima eder. O'na göre hakikat tecrübesi en özgün şekliyle felsefe, sanat ve tarih ile ilgili tecrübelerimizde ortaya çıkar. Bu tecrübelerin hepsi için ortak olan anlama "asla mevcut 'nesne' ile öznel bir ilişki değil, aksine onun etki tarihi ile olan bir ilişkidir; diğer bir deyişle anlama anlaşılan şeyin varlığına aittir."²⁴

Anlamanın tarihsel etki altında gerçekleşmesi yani bilincin kendi faniliği yüzünden hakikat tecrübelerinde tarihe borçlu olduğunu anlaması nedeniyle ki, felsefi hermenötik, yukarıda değinildiği üzere, ne yöntem bulmayı amaçlar,²⁵ ne de merkezi konuma yerleştirdiği hakikat kavramını tasvire yeltenir. Bu duruma Risser şöyle atıfta bulunur: "*Hakikat ve Yöntem* adlı bir kitapta hakikat *hakkında* çok az bir şey söylenmiş olması ironik görünüyor."²⁶

²⁰ Theodore Kisiel, "The Happening of Tradition: The Hermeneutics of Gadamer and Heidegger" in *Hermeneutics and Praxis*, edit. Robert Hullinger (Indiana: University of Notre Dame Press, 1985), s. 3.

²¹ Gadamer, *TM*, s. xxx.

²² Gadamer, *ibid*.

²³ Gadamer, *TM*, s. xxviii.

²⁴ Gadamer, *TM*, s. xxxi.

²⁵ Pozitivist bilim anlayışını takip ederek tabiat bilimlerinde olduğu gibi yorum bilimlerinde de yöntemin zorunlu olduğunu iddia eden Hirsch, Gadamer'i yöntem idealini terketmekle suçlar ve O'nun, Schleiermacher, Humboldt, Droysen, Boeckh, Steinthal, Dilthey ve Simmel geleneğinin yerine teklif ettiği yeni hermenötiğinin, ulaştıracağı sonuçlar açısından kendisinin (Gadamer) düşündüğünden daha yıkıcı olabileceğini iddia eder. Hirsch'e göre, anlamayı temelde tarihsel olarak kabul ettiği için, Gadamer'in hermenötik nazariyesi tarihsel bilgi konusunda şüphecilığe (skepticism) düşmektedir. Bkz. Hirsch, "Truth and Method in Interpretation," *Review of Metaphysics* 18, no. 3 (March 1965), ss. 488-490; reprinted as "Appendix II" to Hirsch, *Validity in Interpretation* (New Haven, Con.: Yale University Press, 1967), ss. 245-247.

²⁶ James Risser, "The Imagining of Truth in Philosophical Hermeneutics," in *Phenomenology, Interpretation, and Community*, ed. L. Langsdorf and S. H. Watson with E. M. Bower (Albany: State University of New York Press, 1996), s. 159.

Ne var ki, Gadamer, "Beşeri Bilimlerde Hakikat" ve "Hakikat Nedir?" adlı makalelerinde²⁷ de hakikat sorununu açıkça tartışmaz. Grondin'e göre, Gadamer'in sistemli bir hakikat kuramının olmayışı *Hakikat ve Yöntem*'in mesajının özünü ilgilidir. "Somut [tarihsel] hakikat tecrübesinden kaçınılmaz surette ayrı olan bir hakikat kuramı, hermenötiğin yıkmaya çalıştığı yöntembilimsel yaklaşımı destekleyebilirdi."²⁸ Bu hususu Gadamer şöyle dile getirir: "Araştırmalarımız süresince, bilimsel yöntemleri kullanarak ulaşılan kesinliğin hakikate ulaşmak için yeterli olmadığı ortaya çıkmıştır." Gadamer'e göre, yöntem vasıtasıyla başarılabilen şey, "sorgulama ve araştırma disiplini, hakikati garanti eden bir disiplin aracılığıyla gerçekten başarılabilir."²⁹

Bir çok eleştirmen, Gadamer'in bu görüşlerinin yanı sıra *Hakikat ve Yöntem*'in adına da atıfta bulunarak O'nun hakikat ve yöntemi karşı karşıya koyduğunu iddia eder.³⁰ Bu bağlamda Ricoeur şunları söyler:

Bir taraftan, yabancılaşmaya neden olan mesafe koyma [eylemi] insan bilimlerinde hüküm süren nesneliliğin gerisindeki bir tavrıdır; diğer taraftan, bilimlerin bilimsel konumunu açıklamak için gereken mesafe koyma [eylemi], aynı zamanda temel ve asli ilişkiyi yıkan bir fasıladır—oysa nesne olarak inşa ettiğimizi ileri sürdüğümüz tarihsel gerçekliğe bu ilişki aracılığıyla ait olur ve onu paylaşıyoruz. Böylece, Gadamer'in eseri *Hakikat ve Yöntem*'in adıyla teklif edilen bir alternatifle karşılaşırız: ya yöntembilimsel tavır alır ve üzerinde çalışılan gerçekliğin ontolojik yoğunluğunu yitirir, ya da hakikate yönelir ve insan bilimlerinde nesnellikten vazgeçmek zorunda kalırız.³¹

Ancak Gadamer'in hakikat tecrübesinin yöntemle sınırlanama-yacağı yani yöntemi hakikatin yegane garantörü olarak görmenin bir yanılgı olduğunu ileri sürmesi, Ricoeur'nun iddia ettiği gibi, O'nun insan bilimlerinde nesnellikten vazgeçtiğini gösterir mi? Gadamer insan bilimlerinde yöntem fikriyle mücadele ederken, O'nun gerçekte farklı alanlardaki yöntembilimsel yaklaşıma itiraz etmediğini söyleyebilir miyiz?³² Bu bağlamda, Stueber,

²⁷ Bu makaleler şu eserde bulunmaktadır: *Hermeneutics and Truth*, edit. B. Wachterhauser (Evanston: Northwestern University Press, 1994), ss. 25-32; 33-46.

²⁸ Risser, "The Imagining of Truth," s. 159.

²⁹ *TM*, 490-491; *WM*, 494.

³⁰ Gerçekte, Gadamer bu eleştiriyi reddeder ve şunları söyler: "Bu başlığın [*Wahrheit und Methode*] yöntem sorunu geçersiz olarak gördüğünü düşünenler hatalıdır." Gadamer, "Hermeneutics and Social Science" *Cultural Hermeneutics* 2 (1975), s. 310. Gadamer'in hermenötik yaklaşımını nesnellığe yöneltilmiş en büyük tehlike olarak görenlerin başında Betti ve yukarıda ismini andığımız Hirsch gelir. Betti'nin Gadamer'e yönelttiği eleştiriler ve Gadamer'in verdiği cevaplar için bkz. Emilio Betti, "Hermeneutics as the general methodology of the *Geisteswissenschaften*" in *Contemporary Hermeneutics*, edit. J. Bleicher (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), ss. 76-84; Gadamer, *TM*, ss. 511-513.

³¹ P. Ricoeur, "The Hermeneutical Function of Distanciation," *Philosophy Today* 17 (1973), ss. 129-141. Ayrıca bkz. B. D. Smith, "Distanciation and Textual Interpretation," *Laval Théologique et Philosophique* 43, no. 2 (June 1987), ss. 205-216.

³² Burhanettin Tatar, *Interpretation and the Problem of the Intention of the Author: H.-G. Gadamer vs E. D. Hirsch*, Cultural Heritage and Contemporary Change Series IIA, Islam V

Gadamer'in hermenötiğinde 'yöntem' ve 'yöntembilimsel yaklaşım' arasında ayırım yapar ve ikincisiyle "ister tabiat bilimlerindeki deney isterse tarihi kaynakları sistematik bir biçimde toplama şeklinde olsun, birinin tezini kanıt ileri sürerek ispatlama fikri"ni anlar.³³ Böylece, O'na göre Gadamer 'yöntem' ile Descartes ve Bacon'un eserlerinde ortaya koyulduğu üzere bilimsel araştırmaya eşlik eden epistemolojik tavrı reddeder.³⁴

Gadamer'e göre, yöntem tekrarlayabilme ve doğrulama imkanını sağladığı yani bilgide kesinlik ölçüsünü verdiği için, bilgi ve hakikat düşüncesi 'kesinlik' düşüncesiyle tatmin olmaktadır.³⁵ Ne var ki, kesinlik düşüncesi gerçekte araştırmacının kendisi ile araştırdığı nesne arasında belli bir mesafenin bulunduğunu ve bu mesafenin nesnenin tabiatını (nesnellliğini) zedeleyecek şekilde araştırmacı özne tarafından belirlenen evrensel yöntem ile aşıldığını varsaymaktadır. Böylece özne-nesne ontolojisine dayalı yöntem fikrinin kaynaklanan kesinlik düşüncesi, araştırmacının kendi tarihselliğini göz ardı etmesine ve modern öznelciliğe düşmesine neden olmaktadır.³⁶ Bununla birlikte Gadamer, yöntemin hatalardan kaçınmak için kabul edilmesi gerektiğini söyler.³⁷ Ancak O, "bir filozofun hermenötik ilgisinin hatalardan başarılı bir şekilde kaçınıldığında" yani yöntem kendi işlevini tamamladığında başladığını da ekler. Böylece hakikatin yöntembilimsel faaliyeti aştığını iddia ettiğinde, Gadamer'in Ricoeur'un ileri sürdüğü gibi, hakikat ve yöntemi karşıt kutuplara yerleştirmede yani birbirlerine alternatif hale getirmediği anlaşılıyor. O, yalnızca, yöntemi yanlış anlamayı engelleyecek bir vasıta olarak görünürken, hermenötiği doğru anlamaya veya hakikat tecrübesine ileten bir faaliyet olarak değerlendiriyor.

(Washington, D. C.: RVP, 1998), ss. 14-15; *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, (Ankara: Vadi Yayıncılık, 1999), s. 28.

³³ K. R. Stueber, "Understanding Truth and Objectivity: A Dialogue between Donald Davidson and Hans-Georg Gadamer," in *Hermeneutics and Truth*, ed. B. R. Wachterhauser (Evanston: Northwestern University Press, 1994), ss. 178-179.

³⁴ Tatar, *Interpretation*, s. 15; *Felsefi Hermenötik*, s. 28.

³⁵ Descartes'in yöntemindeki ilk kuralın kesinlik düşüncesinin gerisinde bulunduğu farkedilmektedir: "Şayet kesin bir şey arıyorsam bu şeyler hakkında, açıkça yanlış olanlar üzerindeki daha az olmayacak şekilde tasdikten dikkatle kaçınmalıyım." Bkz. R. Descartes, *Meditations on First Philosophy*, trans. D. A. Cress (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1980), s. 60.

³⁶ Bu bağlamda yöntemi ve dolayısıyla nesnelciliği reddettiği için kendisini relativizm ile suçlayan Bettü'yi eleştirirken, Gadamer şunları kaydeder: O (Bettü)'nun hermenötik sorununu yalnızca yöntem sorunu olarak algılaması, bizim aşmaya çalıştığımız öznelciliğe O'nun sürüklendiğini göstermektedir." Gadamer, *TM*, 512-513.

³⁷ *TM*, xxviii. Yine Gadamer, yöntem konusunda şunları söyler: "O halde yorum sanatı ya da hermenötik çok farklı yöntemleri kullanır, ancak kendisi bir yöntem değildir. Hele bu sanatın nazariyesinin, [yani] felsefi hermenötiğin, bir yöntem olması hiç söz konusu değildir. "Hermenötik yöntem" ifadesiyle neyin kastedildiğini bilmiyorum. Tüm yorumlama yöntemleri hermenötik içinde yer alırlar ve, şiir gibi sanat eserleri yorumlanırken rol oynarlar veya kendilerine rol verilir. Felsefi hermenötiğin görevi bunun nasıl olduğunu açıklamaktır." Gadamer, "A Classical Text," "A Classical Text—A Hermeneutic Challenge" *Revue de l'Université d'Ottawa* (1981), s. 638.

Ne var ki, bizi doğru anlamaya veya hakikat tecrübesine iletecek faaliyetin kendisi belli bir yolu izlemeyecek yani hala bir tür yöntem takip etmeyecek midir? Gadamer, bu soruya cevap olarak bize muhtemelen şu soruları yöneltecektir: Hakikat tecrübesi ile bu tecrübeye ileten yol arasında gerçek anlamda bir ayırım yapmak mümkün müdür? Daha açık olarak, anlama olayı veya hakikat tecrübesi bu olay ve tecrübeyi yaşayan insanı değiştirdiğine³⁸ ve farklı bir görüş açısı kazanmasına yol açtığına göre, bu değişmeyi göz ardı ederek yani kendisini değiştiren şeye dışarıdan bakarak araştırmacının yöntemin sınırlarını belirlemesi nasıl mümkündür? Dahası, ortaya çıkan tarihsel (bireysel) hakikat tecrübesini soyut evrensel yöntem ile açıklamaya çalışmak ya tarihsel tecrübeyi genel ilkelere indirgemek ya da soyut evrensel yöntemi bireysel tecrübe ile sınırlamak (tarihselleştirmek) gibi bir paradoksa yol açmayacak mıdır?

Gadamer, sözgelimi sanat tecrübesinde ortaya çıkan hakikat tecrübesinin kesin bir bilgi içinde her yönüyle ortaya konmasının ve ifade edilmesinin mümkün olmadığını söyler.³⁹ Zira her ne kadar sanat tecrübesi hakikat tecrübesi olsa da, hakikat tecrübesi bizim *sahip olduğumuz* bir şey değildir; hakikat bizim *elde ettiğimiz* ya da yöntembilimsel kesinlik sayesinde *sahip olmaya* başladığımız bir şey değildir. Weinsheimer'ın diliyle, "sanatla ilgili hakikat özneye ait olan bir nesne değildir, aksine öznenin kendisine ait olduğu ve kontrol edemediği bir şeydir. Bu şey bir hadisedir, kendisine ait olacak şekilde bizi yakalayan hakikat hadisesidir."⁴⁰ Bu bağlamda hakikat, dünyanın nasıl tezahür etmekte olduğu ve insan bilincine kendisini nasıl ifşa ettiği ile ilgili bir tecrübedir.⁴¹ Bu durum karşısında yapılacak şey, bir sanat eseri veya metin ile karşılaşma ve onu anlama sonucu ortaya çıkan hakikat tecrübesini, anlamının tecrübe edilen metin veya sanat eserinin varlığına nasıl ait olduğunu araştırarak aydınlatmaya çalışmaktır. Bu bağlamda modern öznelciliğin, sözgelimi estetik bilincin, anlamayı mümkün kılan vasıtalar ile anlaşılacak şeyin kendisi arasında yapmaya çalıştığı ayırım Gadamer'e göre hakikat tecrübesini engelleyen bir yaklaşımdır. *Estetik ayırım* adını verdiği bu yaklaşımın⁴² karşısına O. hakikat tecrübesini bir yönüyle aydınlatmayı amaçlayan *estetik ayırimsızlık* kavramını koyar.

2. Estetik Ayırimsızlık

Saf haliyle kavranabilmesi için sanat eserinin gerek kendi tarihsel bağlamından gerekse onu önemli kılan işlevinden yani yorumcu için arz ettiği önemden soyutlanmasına işaret eden "estetik ayırım" kavramı, Gadamer'e göre, eserin sadece estetik bilince ait olan bir şey haline dönüştüğünü göster-

³⁸ Gadamer, *TM*, s. 100.

³⁹ Gadamer, *TM*, s. 100.

⁴⁰ Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics*, s. 100.

⁴¹ Felix Ó Murchadha, "Truth as a Problem for Hermeneutics: Toward a Hermeneutical Theory of Truth" *Philosophy Today* (Summer 1992), s. 124.

⁴² Gadamer, *TM*, ss. 85-100.

rir.⁴³ Böylece o hem kendi dünyasından hem de bizim (yorumcu) dünyamızdan ayrılır.⁴⁴ Diğer bir deyişle, estetik ayırım durumunda bizim esere yönelik olarak ahlaki veya dini bir tavır almamız mümkün olamaz. Ancak bir eserin estetik özelliği, "eserin kendi içinde bir anlam taşıdığı ve bize anlatacak bir takım şeyleri barındırdığı gerçeğinin yegane şartı değil midir?"⁴⁵

Gadamer'e göre, sanat eseri bizim karşımıza çıkan bir şey hakkında konuşur. Yani bir keşif, daha önce gizli olan bir şeyin ifşası olacak şekilde sanat eseri bir şeyler dile getirir. Bu daha önce bilinmeyen bir şeyin ifşası olduğu için gerçekte sanat eserini anlayan insan kendisiyle yüzleşir. Böylece ifa edilmesi gereken görev, yorumcunun sanat eserini dünyaya yönelik yaklaşım ve kendisini anlayış tarzı ile kaynaştırmasıdır.⁴⁶ Ancak bunun gerçekleşebilmesi için farklı bir tarihsel bağlam içinde ortaya çıkmış olan eserin yorumcu ile zamandaş hale getirilmesi gerekmiyor mu? Yorumcunun dünyası ile eserin beraberinde getirdiği dünya arasındaki tarihsel mesafe nasıl aşılacaktır?

Gadamer'e göre, söz konusu tarihsel mesafenin eserin yazarı (yaratıcısı) veya ilk muhatapları ile zamandaş olmaya çalışarak, Fazlur Rahman'ın deyişiyle, orijinal bağlama geri giderek⁴⁷ aşılabileceğini ileri sürmek kabul edilemez bir soyutlamadır.⁴⁸ Zira prensip olarak sanat eseri ile onu tecrübe eden arasında köklü bir ayırım söz konusu olamaz. Sanat tecrübesi eserin yorumlanmış veya icra edilmiş tarzı ile eserin anlam ve özdeşliği arasında ayırım yapılmadığı zaman ortaya çıkar. Bu noktada Gadamer'in, tarihsel mesafenin aşılmasını ancak orijinal tarihsel bağlamın yeniden inşa edilmesi durumunda mümkün gören Schleiermacher yerine, yeniden inşa faaliyetini harici bir faaliyet yani tarihsel metinlerle yaşayan bir ilişkiyi bize sağlayamayan bir çaba olarak gören Hegel'i izlediği açıktır. *Zihin Fenomenolojisi* adlı eserinde Hegel, tarihsel (klasik) eserlerin ağaçlarından koparılmış meyvelere benzediğini söyleyerek, onları kendi tarihsel bağamlarına yerleştirmeye çalışmanın ancak zihinsel bir imajın oluşumuna imkan vereceğini ifade etmektedir. Oysa burada önemli olan, ahlaki dünyayı çevreleyen, üretken, hayat veren gerçekliğinin dahili unsurlarını, bu eserlerin günümüze değin anlamlı olarak gelmesini sağlayan tarihsel bilinç içinde kavramaya çalışmaktır.⁴⁹ Tarihsel bilincin asli tabiatı geçmişin yeniden onarılmasıyla değil, fakat çağdaş hayatın geçmiş için

⁴³ Gadamer, *TM*, s. 87.

⁴⁴ Gadamer, sanat eserinin hem kendi orijinal dünyasından hem de yorumcunun dünyasından soyutlanmasına, Eflatun'un sanat eserinin idealarn kopyası olan bu dünyadaki varlığın kopyası olmasına işarette kullandığı *çifte minemis (hatırlama)* tabirine nispetle "çifte ayırım" tabiriyle işaret eder. Bkz. Gadamer, *TM*, s. 117.

⁴⁵ Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, trans. and edit. David E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1976), s. 97.

⁴⁶ Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s. 101.

⁴⁷ F. Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), ss. 8-11.

⁴⁸ Gadamer, *Philosophical hermeneutics*, s. 101.

⁴⁹ G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1979), ss. 453-454; Gadamer, *TM*, ss. 167-169.

bilinçli bir vasıta oluşu ile teşekkür eder. Ancak bu bilinçli vasıta aracılığıyla tarihsel bir eser, farklı zamanlarda ve yorumlarda aynı eser olarak bireysel bir şekilde bize konuşur.⁵⁰ Gadamer bu duruma “estetik ayırimsızlık” kavramı ile işaret eder.⁵¹

Yukarıda söylenenlerden de anlaşılacağı üzere, bir eserin yorumlanması veya icra edilmesindeki amaç yorum veya icra ihtiyacının giderilmesi değil, tam tersine eserin varlığının ve anlamının ortaya çıkmasıdır. Ancak burada dikkat çeken olay, eserin varlığının ancak yorumlandığı veya icra edildiği zaman ortaya çıkışı yani yorumdan bağımsız olarak eserin varlığını ortaya çıkarmanın imkansız oluşudur. Gadamer’in deşimiyle, yorum öncesi eserin varlığı yorumlanma esnasında ortaya çıkan varlığına göre bir “hiç”tir.⁵² Gerçi eserin yorum öncesi belli bir yapı (structure)ya sahip olduğu ve yapısının prensip olarak eserin farklı zamanlarda bir bütün olarak yorumlanabilmesine ve böylece süreklilik kazanmasına imkan verdiği düşünülebilir. Hatta bu yapı nedeniyle eser onu yazan veya yorumlayanı ayrı olarak kendi özerkliğine (autonomy) sahip olur. Ancak bu teorik yapısına rağmen eserin yapısı yorumlandığı veya icra edildiği zaman tam anlamıyla varlık kazanır. Eserin gerçek anlamı o kendi varlığını tamamen kazandığı zaman ortaya çıkar. Bu esna da ortaya tek bir varlık çıktığı için yazarın yazdığı metin ve yorumcunun yorumlayış tarzı arasındaki ayırım ikinci derecede yani soyutlama yoluyla yapılan bir ayırmadan ibaret olur.

Gerçi bu noktada eserin varlığını farklı düzeylerde ortaya çıkarmaları anlamında iyi ve kötü yorum arasında bir ayırım ve bu bağlamda doğru yorumu belirleyecek kriter sorunu ortaya çıkmaktadır. Gadamer, doğru yorumun evrensel bir kriterinin olabileceği düşüncesini reddetmektedir. Bunun nedenini Gadamer’in hakikat ve yöntem ile ilgili yukarıda dile getirdiğimiz düşüncelerinden hareketle anlamak mümkündür. Nasıl ki varlığın ve dünyanın tezahürü olarak hakikat, bizim kontrolümüzün dışında kalıp yöntemlerimizi aşılırsa, aynı şekilde bir metnin anlam ve hakikati de bizim kriterlerimizi aşar. Zira metnin anlamı varlığın zamansal ifşasından yani hakikatin tezahüründen başka bir şey değildir. Buna bağlı olarak şunları söylemek mümkün görünüyor: Doğru yorum yalnızca esere sadık kalan yorum değildir; daha köklü olarak o eserin bildirdiği hakikatin yorumudur. Diğer bir deyişle, yorumda ortaya çıkan şey eserin kendisi değil, eserin temsil ettiği varlıktır.⁵³ Metnin hakikati (anlam, temsil ettiği varlık) tezahür ettiğinde yorumun doğruluğu anlaşılabilir olduğundan ve metnin birden çok hakikati bildirmesi söz konusu olabildiğinden, bir metnin bildirdiği hakikat ile doğru yorum arasında ayıracak evrensel bir kriter olamaz; bir metnin farklı yorumlar aracılığıyla ortaya çıkan hakikatleri

⁵⁰ Gadamer, *The Relevance of Beautiful and Other Essays*, edit. R. Bernasconi, trans. N. Walker (Cambridge: Cambridge University Press: 1991), ss. 28-29.

⁵¹ Gadamer, *TM*, s. 117.

⁵² Gadamer, *TM*, s. 111.

⁵³ Weinheimer, s. 113.

(anlamlar) karşısında tek bir doğru yorumu ortaya çıkarmayı amaçlayan evrensel yorum kriteri oldukça sınırlayıcıdır ve dini, sosyal ve siyasi alanlarda despotizme ve diktatörlüğe kapı aralar.

Ancak bunun karşısında, yorumlama özgürlüğünün daima keyfi yorumlara yol açacağı sonucuna varılmamalıdır zira yorum sabit bir yapıya sahip olan metne dayalı olarak yapılan keyfi konuşmalar veya icralar değildir. Hatta Gadamer'e göre, farklı yorumların doğru yorum olma çabası eser ve yorum arasındaki estetik ayırimsızlığın eserin gerçek tecrübesi olduğunu tasdik etmektedir. Buna göre, estetik farklılık yorum başarısız olduğunda ortaya çıkan eleştirel bir tutumdur.⁵⁴ Metin bizlere bir hakikat bildirmediği zaman belli kriterler altında kendi yazarı, tarihsel bağlamı gibi ikinci derecedeki hususlar hakkında ip uçları veren bir belge haline gelir.

Ne var ki, bir hakikati bildirdiği sürece metin ile yorum arasında gerçek bir ayırım söz konusu olamıyor ve eserin farklı hakikatleri farklı yorumlar aracılığı ile ortaya çıkıyorsa metnin özdeş olduğu yani farklı yorumların hep aynı metni ifşa ettikleri nasıl bilinecektir? Sözgelimi, İslam yorum geleneğinde zahirilik ile batnilik birbirinden tümüyle farklı anlamlara ulaşıyorsa her ikisinin aynı (özdeş) Kur'an'ı ifşa ettiklerini, her ikisinin de Kur'an metnine sadık kaldıklarını söylemek nasıl mümkündür? Gadamer, her yorumun farklı derecelerde de olsa metnin varlığına bir *katılım* (*participation*) olduğunu ve her yorumun farklı boyutlarda da olsa metnin orijinalliğini tezahür ettirdiklerini ileri sürer. Bunu göstermek amacıyla klasikleri veya sanat eserlerini yorumlama ile oyun oynama arasındaki benzerliğe dikkat çeker ve bu bağlamda geliştirdiği *oyun* (*des Spieles*) kavramının zamansallığını festival kavramı açısından tahlil eder.

3. Oyun ve Festival

Oyunu bir zihni durum, yetilerin (*faculty*) özgür oyunu ve böylece özelliğin bir niteliği olarak gören Kant ve Schiller'in aksine, Gadamer oyunun oynayanların bilincinden bağımsız bir öze sahip olduğunu söyler.⁵⁵ Ne var ki, buradaki öz kavramı asla metafiziksel "cevher" kavramına veya Kantçı *Ding an sich*, yani kendisiyle ilgili tecrübeden bağımsız, sanat eserine işaret etmez, zira oyun ancak oyuncular tarafından oynandığı zaman somut varlığıyla tezahür eder. İleri-geri hareketler oyun için esas olup onu kimin ve neyin icra ettiği ikinci derecede kahr. Böylece oyun haddi zatında hareketlerin tezahürüdür. Bu durum oyunun yalnızca şahısların yaptığı bir şeyden ibaret olarak anlaşılması gerektiğine işaret eder. Zira oyunun gerçek konusu oyuncular değil yine oyunun kendisidir. Bu nedenle oyuncuları oyun atmosferi içinde tutan, onları oyun oynamaya sevk eden şey bizzat oyundur. Bu açıdan bakıldığında "oyun oynama aynı zamanda oynamaktır."⁵⁶

⁵⁴ Gadamer, *TM*, s. 120.

⁵⁵ Gadamer, *TM*, s. 102.

⁵⁶ Gadamer, *TM*, s. 106.

Oyun oynama esnasında ortaya çıkan şey oyunun kendisi olduğu için, oyun öz-temsildir (self-presentation).⁵⁷ Burada, *presentation* kavramının temelinde bir varlığın “şimdi” ve “burada” *tezahür* edişine işaret ettiği belirtilmelidir. Bu açıdan, *self-presentation* kavramı her hangi bir eser veya oyunun oyuncular (yorumcular), maddi ortam (bağlam) ve izleyicilerden ayırt edilecek biçimde ve hepsinin ortak amacı olarak kendine özgü yapısıyla varlık alanında vücut bulması hadisesini gösterir. *Temsil* kavramı genel olarak dilimizde sergilenme, teşhir edilme kavramlarıyla bağlantılı olarak bir şeyin belli bir zaman ve mekanda ortaya çıkışını ifade etse de, genelde, bir varlığın yerini onun gıyabında başka bir şeyin alması hadisesini gösterir. Sözgelimi, “Türk bayrağı Türk milletinin bağımsızlığını temsil eder” dediğimizde bir şeyin varlık ve anlamının kendisinden başka bir şey tarafından tezahür ettirildiğini ima ederiz. Ne var ki, bu noktada, *temsil* kavramında bir öz (anlam, sözgelimi, Türk milletinin bağımsızlığı) ve bu özün imajı (Türk bayrağı) şeklinde bir düalizm ortaya çıkar gibidir. Ancak, buradaki düalizmin sadece bir soyutlama yoluyla yapıldığını belirtmek gerekir. Zira Türk milletinin özgürlüğü şeklindeki bir anlam ancak kumaş, renkler, şekiller vs.den oluşan bayrak içinde yani *şimdi* ve *orada* ideal varlığıyla tezahür eder. Aksi halde bu anlam, sadece kendisini bu milletin mensubu olarak görenlerin bilinçlerinde yani *öznelliği* içinde bulunan bir şey olarak algılanır.⁵⁸

Oyunun kendine özgü yapısının vücut bulması (öz-temsil) ve böylece bireyselleşmesi anlamında oyun kapalı bir dünyadır; ancak oyun aynı zamanda kendisini izleyenlere açıktır, yani onlar için bir anlam ifade eder.⁵⁹ Buna göre izleyenler, oyunun kapalı dünyasının yani ifade ettiği anlamın bir parçası olma noktasında oyunu tamamlarlar. Burada *tamamlamak* terimi hem izleyicilerin oyun içine çekilişine hem de oyunun gerçek varlığıyla bir bütün olarak ortaya çıkışına işaret eder. Gerek oyuncular gerekse izleyiciler tarafından bir “oyun” olarak amaçlanması ve anlaşılması esnasında bir bütün olarak ortaya

⁵⁷ Gadamer, *TM*, s. 108.

⁵⁸ Modern felsefede “resepsiyon (alımlama) hermenötüğü” olarak adlandırılan bu yaklaşım, bir metnin varlık ve anlamını sadece onu yorumlayanların zihinlerinde var olan ve onların anladıklarından ibaret bir şey olarak kabul eder. Böylece metnin varlığını yorumcuların öznelliğine indirgeyerek, onu “yorumcu” kavramından hareketle anlamaya çalışır. Sözgelimi, Farid Esack and W. C. Smith Kur’an metnine resepsiyon hermenötüğü açısından yaklaşarak Kur’an’ın anlamının metnin kendisinde değil, Müslümanların zihin ve kalplerinde bulunduğunu ileri sürerler. Bkz., Farid Esack, “Qur’anic Hermeneutics: Problems and Prospects,” *The Muslim World*, LXXXIII, No. 2 (April, 1993): 118-141; W. C. Smith, “The True Meaning of Scripture: An Empirical Historian’s Non-Reductionist Interpretation of the Qur’an” *International Journal of Middle Eastern Studies*, 11: 4 (July 1980), 498, 505. Resepsiyon hermenötüğünün önde gelen isimlerinden Jauf’un görüşleri için bkz., H.-R. Jauf, “The Identity of the Poetic Text in the Changing Horizon of Understanding” in *Identity of Literary Text*, edit. Mario J. Valdes and Owen Miller (Toronto: Toronto University Press, 1985), ss. 146-173. Jauf’un yaklaşımını “okur-tepkisi eleştirisi” (reader-response criticism.) adı verilen yaklaşımın bir türü olarak değerlendirmek mümkün görünüyor. Bu eleştiri tarzı için bkz. M. A. Powell, *What is Narrative Criticism* (Minneapolis: Fortress Press, 1990), pp. 16-19.

⁵⁹ Weinsheimer, s. 106.

çıktığında oyun ideallik kazanır. Bu ideal yönüyle, oynayanlardan ayrılır ve onların oynadıkları şeyin saf bir tezahürü olur.

Fakat oyunun farklı zamanlarda aynı oyun olarak amaçlanması ve böylece her ortaya çıkışında oyuncular ve izleyicilerle zamandaş (çağdaş) olabilmesi nasıl mümkündür? Diğer bir deyişle, oyun hep farklı zamanlar ve şartlar altında farklı şekillerde ortaya çıktığı halde kendisini bu şartlarla bütünleştirerek özdeşliğini koruması ve hatta bütün şartların oyunun varlığına ait olması nasıl izah edilebilir?

Gadamer'e göre, oyun ya da eserin kendi kendini temsil (öz-temsil) hadisesi içinde anlamlı olarak var olması onun değişmez karakteridir. Bu nedenle, her ne kadar farklı yorumlar veya icralar aracılığıyla dönüşüme tabi olsa ve hatta tahrif edilse de o hala kendisi olarak kalmaya devam eder. Zira o hala anlaşılabilir bir şeydir. *Anlamak* için ortada anlamlı bir "şey" olmalıdır. Bu *şeylik* eserin özdeşliğinin ve anlamının temelidir.⁶⁰ Böylece her temsil (yorum) oyunun yapısı ile ilişki içindedir ve bu yapıdan kaynaklanan doğruluk kriterine tabi olmak zorundadır. Gadamer'e göre, en kötü temsiller (yorumlar) bile bu hususu tastik eder: zira en kötü yorum veya temsil, eserin yapısının yorumu veya temsili olarak amaçlandığı ve yargılandığı sürece bir tahrif olarak bilinir. Bu açıdan bakıldığında temsil (yorum) aynı şeyin tekrarı olarak ortaya çıkar. Ancak burada literal anlamda bir şeyin tekrarlandığı düşünülmemelidir. Yani temsil veya yorumun orijinal bir metin veya hadisenin tekrardan ibaret olduğu kabul edilerek ilk kez ortaya çıktığı zamana ve anlaşılma hadisesine indirgenmemelidir Tersine her tekrar (yorum), metnin kendisi ve ilk yorumu kadar orijinaldir.⁶¹

Gadamer'e göre, her tekrar (yorum)ın orijinalliği oyunun (metin) farklı şartlar ve bağlamlarla zamandaş olabilmesini, oyunun bir tür zamansızlığını (zamandan bağımsızlığını) gösterse de, bu zamansızlık ancak oyunun zamansallığı ile birlikte anlaşılabilir. Zamansızlık zamansallıktan kaynaklanan ve ona zıt olan diyalektik bir özelliktir.⁶² Bu diyalektik özellik sayesinde zamansızlık ve zamansallık arasındaki ilişki metnin veya oyunun sürekliliği şeklinde tezahür eder. Ancak, oyun (metin) ne tür bir zamansallığa sahiptir?

Metin veya oyunun zamansallığını Gadamer, festival hadisesi ile açıklamaya çalışır. Tekrar edilmek periyodik festivallerin özelliğidir. Her yıl kutlanan festival ne bir diğer festivalin kendisidir ne de orijinal olarak kutlanan festivalin sadece hatırlanmasından ibarettir. Bizler ilk festivali değil, festivalin kendisini kutlarız. Diğer bir deyişle, festivali, geçmişte ilk kez ortaya çıktığı şekliyle yeniden inşa etmeyi amaçlamayız; fakat, ilk şeklinde mevcut olan "yeni orijin" (kaynak)in mevcut anda ortaya çıkmasına vesile (occasion) ola-

⁶⁰ Gadamer, *The relevance of Beautiful*, ss. 22-25

⁶¹ Gadamer, *TM*, s. 122.

⁶² Gadamer, *TM*, s. 121.

çağı için onu kutlarız.⁶³ Böylece eser bizi ayrı bir dünyaya götürmez, tersine bizi kendi dünyamıza götürür. Zira biz kendi dünyamızı ilk kez geçmişte ortaya çıkan şeyleri yeniden tanımak ve tekrarlamak suretiyle fark ederiz. Böylece geçmiş dünyadan gelen sanat eseri bizim kendi dünyamızı keşfetmemiz için vasıta olur. Diğer bir deyişle, geçmişin aynı zamanda bizim dünyamızın bir parçası olduğunu anlarız.

Gadamer'e göre, her yıl kutlanması festivalin belli zaman dilimleri veya ard ardalık anlamındaki zaman kavramı açısından anlaşılmasını gerektirmez. Bu sadece onun tarihsel durumunu gösterir ve bu durum festivalin özüne nispetle ikinci derecededir. Onun özdeşliği bir zamanlar gerçek bir festivalin olması anlamında orijinal (ilk) festival açısından da belirlenmez. Aksine düzenli olarak tekrarlanmak festivalin kendi yapısında bulunur. Fark edileceği üzere, Gadamer festivalin zamansallığının kendi dışındaki evrensel bir zaman sürecine veya diğer tarihsel olaylarla olan zamansal ilişkisine nispetle değil, bizzat kendi zamanını kendi içinde taşıması yani ortaya çıkışı ile ortaya çıktığı zaman arasında ayırım yapmanın imkansızlığından kaynaklandığını ima etmektedir. Böylece o sadece *zaman içinde* değil, ayrıca *zamanı belirleyen* bir şey olarak ortaya çıkar. Bu açıdan bakıldığında her festival ilk festivalin tarihsel izlerini kendisinde barındırmakla birlikte, hep farklı zamanlarda ortaya çıkacağı için, onun özü, isterse tamamen aynı şekilde kutlansın, her zaman farklı bir şey olmaktır.⁶⁴ Her zaman farklı olmak suretiyle var olan bir şey

⁶³ Bu yaklaşım Heidegger'in Batı felsefe tarihinde modern öznelcilik ve metafiziksel yaklaşımlarla üzeri örtülen saf varlık tecrübesini yakalamak için klasik Yunan eserleriyle ilişkili olarak benimsediği bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımın tahlili ve eleştirisi için bkz. Otto Pöggeler, "Temporal Interpretation and Hermeneutic Philosophy" in *Phenomenology, Dialogues and Bridges*, edit. R. Bruzina and B. Wilshire (Albany: State University of New York Press, 1982) s. 87.

⁶⁴ Kimi eleştirmenler, Gadamer'in metnin anlamının farklı yorumlar içinde özdeş kalabileceğine ilişkin bu düşüncesi ile Husserl'in 'çokluk içinde birlik' ya da 'kesret içinde vahdet' diye ifade edebileceğimiz görüşü arasında yakın bir ilişki görürler. Husserl'in yaklaşımı açısından Gadamer'in özdeşlik anlayışına katkıda bulunmayı amaçlayan Sokolowski şunları kaydeder: "Özdeşlik var olmak ve tezahür etmek için kesrete [çokluğa] muhtaçtır, ancak özdeşlik asla tezahür eden çokluğun yalnızca bir üyesi değildir."⁶⁴ (Sokolowski, "Gadamer's Theory of Hermeneutics" in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, edit. L. E. Hahn (Illinois: Open Court, 1997), s. 229. Nesne yeni görünümlemlerle aynı nesne olarak tezahür etse de, o görünüm tarzlarından asla soyutlanamaz. Böylece her bir yorum metnin varlığını artırsa da, metin ve yorum asla kesişmezler yani aynı şey olamazlar. Sokolowski gibi, Wachterhauser de, Gadamer ile Husserl'in özdeşlik anlayışları arasındaki benzerliklere dikkatleri çeker. Ancak O aşağıdaki şekilde aralarındaki farklılıkları da gündeme getirir: Husserl'in düşüncesinde algı daima mekansal *Abschattungen* (*veche, tezahür*)—ki onlar aşkın özne (transcendental ego) tarafından teşekkül edildiği şekliyle tüm algılayanlar için aynı nesneye aittirler—ihtiva ederken, Gadamer'de *Abschattungen* tarihsel ve kültürelirdir. "Metnin bütünlüğü hakkında sahip olabileceğimiz tek anlam *tarihsel özne* tarafından öznel olarak teşekkül edilir." (Wachterhauser, "Interpreting Texts: Objectivity or Participation?" *Man and World* 19 (1986), ss. 453-454). Böylece Wachterhauser, Gadamer'in teorisinde metnin özdeşliği diye adlandırabileceğimiz şeyin özel tarihi bir yorumdaki merkezi fikirden başka bir şey olmadığını düşünüyor olmalıdır. Tarihsel öznenin şartları değiştiğine göre, metnin özdeşliği metnin

radikal surette zamansaldır. Bu zamansallığı nedeniyle o ancak "tekrar geri geldiği ve kutlandığı zaman kendi varlığına sahip olur."⁶⁵ Yani oluş sürecinin bağımsız olarak onun varlığından söz edilemez.

Bu durum, onun sadece kendisini kutlayanların özneliği yani bilinç ve eylemleri içinde var olduğunu göstermez, aksine kutlayanların varlığı festivalin orada mevcut oluşu ile belirlenir. Burada mevcut olma *katılım* demektir.⁶⁶ Wachterhauser, "katılım" (participatio, Teilhaben, Teilnahme) kavramının iki temel fikri kapsadığını düşünür: Birincisi, o belirlenmiş ya da mevcut duruma itaat etme fikrini kapsar. Söz gelimi, bir kutlamaya katılmam istense, kendi başıma belirlemediğim bir takım kuralları ve giyim kuşam tarzını kabullenmem gerekir. İkincisi, katılım mevcut duruma katkıda bulunma ve ona bir şeyler ilave etme fikrini kapsar.⁶⁷ Her iki anlamda *katılım* eserin veya festivalin zamandaşlığını (çağdaşlık) ve zamandaşlığın sanat eserinin varlığına ait olduğunu varsayar. Daha açık olarak çağdaşlık ve zamandaşlık "mevcut olma"nın özüdür. Temsil edilme (yorumlanma) durumunda bir eser, menşei uzakta olsa da, tam bir mevcudiyet ve çağdaşlık kazanır. Böylece eserin temsil edilmesi veya yorumlanması için gereken tüm vasıtalar eserin varlığının tezahür edişi, ön plana çıkışı esnasında arka plan olarak göz ardı olur. Bu yüzden zamandaşlık veya çağdaşlık kavramları, geçmişin mevcut şeylerle birlikte aynı anda var oluşunu değil, onlarla aynı hakikati ifade edecek tarzda tek bir hadise haline gelmesini ifade eder.

Birbirinden farklı iki farklı tarihsel bağlama ait olarak değerlendirilen şeylerin mevcut ortam içinde tek bir hadise olarak vuku bulması olayını felsefi açıdan izah edebilmek için Gadamer *ufukların kaynaşması* (*Horizontenverschmelzung*) tabirini ortaya atar.

4. Ufukların Kaynaşması

Gadamer'e göre, "ufukların kaynaşması" tabiri gerçekte iki farklı ufukun, onları kendi içinde barındıran üçüncü bir ufuk teşkil etmek üzere bir araya gelmesine işaret etmez. Bu Hegel'in tez-antitez-sentez diyalektiğinin bir uyarlaması olurdu ve Gadamer'in tüm tarihsel sürecin veya geleneğin anlamını kendi bilinci içinde taşıyan süper bir özne tasarladığı sonucuna iletebilir-

her bir tarihsel tezahürü (yorumu) içinde sıkışıp kalacaktır. Buna göre, Sokolowski, Gadamer'de aynı metnin yorumları arasındaki farklılığın özdeşlik ve onun tezahürleri arasındaki *farklılıktan* kaynaklandığını ima ederken, Wachterhauser, O'nda, bu farklılıkların aynı metnin yorumları arasındaki *süreksizlik* (discontinuity)'ten yani metnin özdeşliğinin olmayışından kaynaklandığına inanmaktadır. Sonuç olarak, Sokolowski Gadamer'de özdeşliğin *aynılık* ile *farklılık* arasında bir *oyun* olduğunu ileri sürerken, Wachterhauser O'nda yalnızca *farklılık* olduğuna inanmaktadır. Gadamer'de metnin özdeşliği sorunu için bkz. Tatar, *Interpretation*, ss. 74-80; *Felsefi Hermenötik*, ss. 86-94.

⁶⁵ Gadamer, *TM*, s. 123.

⁶⁶ Gadamer, *TM*, s. 124.

⁶⁷ B. R. Wachterhauser, "Interpreting Texts," ss. 444-445.

di.⁶⁸ Bu konuda Gadamer şunları yazar: “Kendi çalışmamda, aralarında anlama olayının gerçekleşmesi için birinin ufku ile diğerinin birleştirilmesinin gerekli olduğunu söylerken ben daimi ve belirli olan ‘bir’ şeye [Eines] değil, fakat karşılıklı konuşma devam ettikçe meydana gelen şeye işaret ediyorum.”⁶⁹

Ufukların kaynaşması tabiri, yorumcunun bir metni doğru anlayabilmek için o metnin ortaya çıktığı tarihsel bağlam içine yerleşme çabasına işaret etmez. Bu nesnelcilerin, niyetsevcilerin ve tarihi tenkitçilerin benimsedikleri bir yaklaşımdır. Gadamer, bu durumda sanki geçmişi anlamaya çalışan bir şahsın—metnin hakikat iddiasıyla uzlaşmaya varmaktan kaçındığı için—kendini bağlamını güvenceye alacak bir konuma geldiğini kaydeder.⁷⁰ Burada Gadamer’in ima ettiği şey, nesnelci yaklaşımların metnin hakikat iddiasını anlamak yerine geçmiş bağlamı yeniden inşa etmekle yetindikleri ve böylece araç (tarihsel bağlam) olanı amaç haline getirdikleridir.

Buna karşılık, Gadamer’in ufukların kaynaşması tabiri insan bilincinin tarih tarafından etkilendiğini ve bu etki altında dünyayı anladığını varsayar. Bu şekilde anlaşılan dünyayı Gadamer *hermenötik ortam* diye adlandırır. Bu kavrama göre, insan bilinci ortamın dışına çıkamaz ve onun hakkında tam anlamıyla nesnel bir bilgiye ulaşamaz. Böylece insanın kendisi hakkındaki bilgisinin kaynağı, “herhangi bir geleneği kendi değişkenliği içinde anlama imkanını belirleyen ve sınırlayan” ve tarihsel olarak önceden verilen şeydir.⁷¹

Gadamer’in açıklaması, tarihsel olarak yani gelenek yoluyla bize hazır olarak verilen bilgi ile bu gelenek içindeki insanın kendini bilmesi arasında diyalektik bir ilişki olduğu sonucuna iletmektedir. Tarihsel olarak önceden verilen bilgiler hem geçmişle olan bağlantımızı temin eder hem de bizim görüş alanımızı (ufkumuzu) sınırlar. Bu nedenle ufuk ya da hermenötik ortam varlığın sınırlı olarak ifşasına işaret eder. Varlığın ufuk içinde hem ifşa oluşu hem de onunla sınırlanması arasındaki diyalektik ilişki nedeniyle, kaynaşma, Hegel diyalektiğinin varsaydığı gibi tez ve antitez arasındaki yatay (tarihi) ilişkiden kaynaklanan sentezin dikey hareketi (daha üst bir tümel) ile son bulmaz. Herder’in “ileriye doğru giden zincirin halkası” tabiri Gadamer’in

⁶⁸ Manfred Frank ve Philippe Forget, Gadamer’in tüm geleneği kendi tecrübesi içinde toplayan bir süper ya da kolektif bir özne tasarladığını ileri sürerler. Gadamer bu iddiayı şöyle reddeder: “Ben hiç bir surette kolektif bir özne ileri sürmüyorum. Aksine ‘gelenek’ yalnızca her bir bireysel metnin—metin en genel anlamıyla resim, mimari yapı, hatta tabiat olayını kapsar—kolektif adıdır.” Bkz. Gadamer, “*Destruktion and Deconstruction*” in *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, edit. Diana P. Michelfelder and R. E. Palmer (Albany: State University of New York, 1989), s. 111. Yine Gadamer, “hermenötik daire” kavramı bağlamında bütün-parça ilişkisine atıfta bulunarak burada bütün kavramının asla bütün tarihin anlamına işaret etmediğini söyler ve böylece gelenek veya tarihin ancak göreceli olarak anlaşılabileceğini belirtir. Bkz. Gadamer, *TM*, s. xxxv.

⁶⁹ Gadamer, “Hermeneutics and Logocentrism.” in *Dialogue and Deconstruction*, s. 119.

⁷⁰ Gadamer, *TM*, 303.

⁷¹ Gadamer, *TM*, 301-2.

ifşa ve sınırlılık diyalektiğini daha iyi tasvir etmektedir. Bu diyalektiğe göre, geçmiş bir metni, kendisine yönelik tahminlerimiz içinde acele asimile edilmekten daima korumamız gerekir. Ancak bu şekilde, geleneği, sahip olduğu anlamı kavramamızı mümkün kılan bir şekilde dinleyebiliriz.⁷²

Gadamer'in vurgulamaya çalıştığı husus, içinde bulunduğumuz ufuk ya da bağlamın geçmiş ufuklar olmadan teşekkül edemeyeceği yani kendi başına mevcut bağlam (ufuk)ın söz konusu olamayacağı ile ilgilidir. Bu nedenle farklı bir tarihsel bağlam içinde ortaya çıkan metin ile mevcut bağlam arasında dahili bir gerilim vardır. Gadamer, hermenötik görevin, bu ikisini basit bir şekilde asimile etmeye çalışarak gerilimi gidermek değil, fakat bu gerilimi bilinçli bir şekilde ortaya çıkarmak olduğunu söyler.⁷³

Buna göre ufukları kaynaştırma, tarihsel bir ufku, ilk kez bu ufuk içinde ortaya çıkan hakikat iddiasıyla belli bir uzlaşmaya vararak mevcut ufuk içinde aşmaktır. Böylece kaynaşma süreci şu şekilde cereyan eder: Mevcut ufuk ile geçmişin ufku arasındaki farklar ortak bir zemin (konu) üzerinde açığa çıkarıldıktan sonra konuya ilişkin hakikatin bağlayıcı gücü nedeniyle aşılmaya çalışılır. Bu birlik, her iki bağlamın ortak bir konu (soru) üzerinde karşılıklı olarak test edilmeleri sonucu ortaya çıktığı için, daha önce hiç birisinde açıkça var olmayan veya görülmeyen yeni (beklenmedik) bir bakış açısı yani ufuk olabilir. Bu yeni ufuk (birlik), geçmiş ve mevcut an arasındaki farklılıktan dolayı yeniden kendi içinde bölündüğünde (farklılaştığında), daha sonraki bir ufuk (birlik) için bir safha teşkil eder ve bu böyle devam eder. Buna göre ufukların kaynaşması, belli bir konu (sorun) üzerinde geçmiş ve şimdi arasında sürekli cereyan eden birlik ve ayrılık (ötekilik) diyalektiğidir.

Bu yaklaşımın 'gelecek' fikrini göz ardı ettiği sanılmamalıdır. Aksine geçmiş bağlamın ifşası daha önce bilinmeyen bir hakikati gün ışığına çıkardığı için, her kaynaşma geleceğe yönelik yeni bir imkanın ortaya çıktığını ima eder. Bu açıdan, geçmiş hakikate yönelmek aynı zamanda geleceğe yönelmek olduğundan, kaynaşma anlayışın verimli (üretken) veçhesine işaret eder. Bu üretken anlama nedeniyle tarihsel bir metin mevcut an aracılığıyla kendi bağlamını aşarak geleceğe uzanır. Bu açıdan, ufukların kaynaşma süreci tarihsel bir metnin farklı bağlamlar arasındaki geçiş sürecini tasvir eder. Bu geçiş süreci yani tarihsel bir metnin çağdaşlığı, yazarının niyeti veya kendi tarihsel bağlamı inşa edildiğinde değil, fakat ileri sürdüğü hakikat mevcut ufuk içinde yeni bir kaynak olarak ortaya çıkarıldığında gerçekleşir. Ancak yeni bir kaynak olduğunda, daha önce belirttiğimiz gibi, metnin hakikati ile metnin doğru olarak anlaşılması arasında kesin bir ayırım yapılamaz.

Daima mevcut ufuk içinde kalmak suretiyle geçmiş metinlere yönelebilmesi bilincin tarihin derin etkisi altında kalmasından kaynaklanır. Buna

⁷² Gadamer, *TM*, 305.

⁷³ Ayrıca bkz., J. E. Garrett, "Hans-Georg Gadamer on "Fusion of Horizons," *Man and World* 11, no. 3/4 (1978), s. 399.

göre tarih hem mevcut ufku şekillendirerek bilincin varlıkla ilişki içersine girmesini sağlar hem de ufku sınırlayarak onun geçmiş, geçmişteki insanların algıladığı şekliyle kavramasını engeller. Anlamanın bu tarihsel yapısına işaretle Gadamer *tarihsel olarak etkilenmiş bilinç (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein)* kavramını ortaya atar.

5. Tarihsel Olarak Etkilenmiş Bilinç

Schleiermacher, Kant'ın "deha estetiği" kavramından esinlenerek, yorumcunun, yazarın veya sanatkarın ürettiği eseri yeniden inşa ettikten sonra onu yazarın anladığından daha iyi anlaması gerektiğini ifade eder. Bu anlayışın gerisinde, yazarın eserini ortaya koyarken eserin anlamının tümüyle farkında olamayacağına yani eserin yazarın bilici kadar bilinç altının faaliyetiyle ortaya çıktığına dair varsayım bulunur. Böylece Schleiermacher'ın hermenötik modeli eserin kendisini ilk önce bir araç olarak görerek asıl olanın "Ben ve Sen" (I and Thou) arasındaki ilişki içinde gerçekleşen ve karşılıklı uyum arz eden anlama olduğunu ileri sürmektedir. Yeni Eflatuncu felsefenin zihinler arasında genel uyum ya da paralellik bulunduğu teorinin etkisi altında yorumcunun yazarın niyet veya zihnini yazar ile çağdaş olarak yani onun tarihsel bağlamına giderek yeniden inşa edebileceğini savunan bu yaklaşım böylece geçmişin şu an ortaya çıkarılabileceğini, yabancı olanın tanıdık hale getirilebileceğini varsayan filolojik yöntemi esas alır.⁷⁴

Metinle olan her karşılaşmanın ruh veya zihnin kendisiyle karşılaşmasını olduğunu kabul ettiği için "romantik hermenötik" adı verilen bu modelin Dilthey tarafından da kısmen benimsendiği görülüyor. Dilthey, her ne kadar insan bilincinin kendisini içinde bulunduğu tarihsel süreç açısından anladığını yani tarihsel bilincin öz-bilincin (self-consciousness) bir modu olduğunu kabul etse de, nesnelliği yakalayabilmesi için bilincin söz konusu tarihsel gerçeklerin üzerine çıkabilmesi gerektiğini söyler. Zira bir metin, kendisine yabancı olan değil, ancak kendi tarihsel ortamı içinde anlaşılabilir.

Heidegger ise, anlamanın tarihsel ve varoluşsal yapısını tahlil ederek, tarihselliğin *Dasein*'in tarihe ve geleneğe ait olma anlamındaki faniliğinden kaynaklandığını belirtir. Daha açık olarak *Dasein* kendisini daima belli bir tarihsel ortam içinde anlar ve bu tarihsel ortamı kendisiyle ilişkisi içinde yorumlar. Burada önemli olan husus *Dasein* ve ortam arasındaki "tarihsel ilişki"nin iki tarafın "anlam"ının ortaya çıkışı için *asıl* veya *temel* olduğudur.⁷⁵ Buna göre, Descartes'ın ileri sürdüğü gibi, bu "tarihsel ilişki"nin gerisine gidilerek insanın varlığı ve dünya (ortam) bilincin saf bir "nesnesi" haline getirilip yeni baştan inşa edilemez. Zira her anlama olayı daha önce *Dasein*'in kendisiyle ilişkisi içinde anladığı ve ait olduğu ortam veya varlıktan hareketle

⁷⁴ F. Schleiermacher, "The Hermeneutics: Outline of the 1819 Lectures," trans. J. Wojcik and R. Haas, in *The Hermeneutic Tradition*, (Albany: State University Press of New York Press, 1990), ss. 87-98.

⁷⁵ Heidegger, *Identity and Difference*, trans. Joan Stambaugh (New York: Harper & Row, 1969), ss. 12, 23-41

gerçekleşir. İçinde bulunduğu tarihsel ortamı kendi bilincinin saf bir nesnesi haline getiremeyen bir varlık olması anlamında tarihsel olduğu için, *Dasein*'in tarihsel olanı anlayabileceğini ima eden bu yaklaşım bir metni veya eseri anlama olayının sadece o metnin ifade tarzını ve içinde bulunan "şey"i anlamaktan ibaret olmayıp, daha temelde *Dasein*'in kendisini ve ortamı bir başka açıdan ve yeniden anlaması olduğunu kabul eder. Diğer bir deyişle tarihsel bir metni anlaması demek, tarihte söylenmiş veya gerçekleşmiş şey ışığında *Dasein*'in mevcut anda yeni imkanları fark etmesi ve böylece geleceğe ait yeni tasarılar geliştirebilmesi demektir. Buna göre, anlaşılan şey geçmişte yaşamış insanların zihinleri değil, temelde varlığın kendisidir.

Bu noktada asıl olan, metinde "söylenen"den hareketle metinde "söylenmeyen" şeyi ortaya çıkarmaktır. "Söylenmeyen" şey metinde "söylenen" şeyle *Dasein*'in içinde bulunduğu tarihsel ortam arasındaki ilişkidir ve bu ilişki tarihsel anlamın mevcut ortam içinde yeniden hayat bulması ve üretken olabilmesinin temel şartıdır. *Dasein*'in içinde bulunduğu tarihsel süreç veya gelenek aracılığıyla bir metni anlaması ve metin aracılığıyla içinde bulunduğu tarihsel ortamı yeniden anlaması olayına "hermenötik daire" kavramıyla işaret edilir. Bu daire, bir metne yönelirken sahip olduğumuz anlam beklentisinin sadece öznel bir eylem değil, fakat bizim geleneğe ait oluşumuzdan kaynaklandığını simgeler. Buna göre, gelenek sadece ön-anlamının temeli olmakla kalmaz, metinle aramızda gerçekleşen "söylenen" ve "söylenmeyen" ilişkisi sonucu bizim tarafımızdan üretilen ve belirlenen bir şey haline gelir. Bu nedenle Heidegger'de hermenötik daire, Schleiermacher ve Dilthey'da olduğu gibi, yöntembilimsel bir süreci değil, anlamının ontolojik yapısını tasvir eder.⁷⁶

Heidegger, Batı metafiziksel düşünce tarihinde varlığın, Eflatun'un idea kuramından itibaren şimdi ve burada olan bir şey gibi tasarlanmasının onun, Descartes sonrası, bilimsel yöntemlerle kontrol altına alınabileceğine ve böylece insanın tarihsel ortamın üzerine çıkabileceğine dair inanca yol açtığını söyler. Burada varlığın tarihsel tecrübesi yani onun kendini bir yönüyle ifşa ederken diğer taraftan gizlemesi hadisesi göz ardı edilmektedir. Oysa varlık, Heraklit'in dediği gibi, temelde kendisini gizlemeyi sever. Bu nedenle onun ifşası aniden parıldayan ışık gibi beklenmedik bir anda gerçekleşir. *Dasein* ortaya çıkan varlığın ifşasını ancak dil aracılığıyla yakalayabilir ve koruyabilir.⁷⁷ Bu nedenle dil varlığın meskenidir veya, Hekman'ın yorumuyla, ontolojinin anahtarıdır.⁷⁸ Böylece Heidegger, varlığın geleceğe dönük olarak ifşasını beklemenin onun geçmişteki tezahürlerini anlamaya çalışmaya öncelik arz

⁷⁶ Gadamer, *TM*, s. 293.

⁷⁷ Heidegger, *Being and Time*, s. 265.

⁷⁸ Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik: Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*, çev. Hüsamettin Arslan ve Bekir Balkız (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), s. 149.

ettiğini söyleyerek, *Varlık ve Zaman* adlı eserinde ileri sürdüğü *Dasein*'in gelecek açısından geçmişini anladığı iddiasını devam ettirir.

Buna karşılık Gadamer, zamanın gelecek boyutunun önemini kabul etmekle birlikte, geçmişin veya tarihsel geleneğin öncelik arz ettiğini ileri sürer. Bu yaklaşımını *Hakikat ve Yöntem*'in ikinci baskısı için yazdığı "Önsöz"de şöyle dile getirir: "Bilim tam bir teknokrasi haline gelip, "varlığı unutmaya"nın "kozmetik gecesi"ne, Nietzsche'nin kehanette bulunduğu nihilizme, neden olunca, akşam gökyüzünde batmakta olan güneşin geri dönüşünün ilk ışıklarını aramak için diğer tarafa dönmek yerine, onun son ışıklarına bakılmaz mı?"⁷⁹ Öyle görünüyor ki, burada Gadamer, geçmişe öncelik vermeyi sadece bir şahsi tercih meselesi şeklinde görmemektedir, zira geleceğe dönerek beklememiz gereken şeyin ne olduğunu ve onun önemini bize öğreten geçmişin kendisidir. O halde biz her hangi bir hadiseyi anlamaya çalıştığımızda zaten geçmişin etkisi altında bulunmaktayız.⁸⁰ Bu açıdan bakıldığında "gerçekte anlayan bizler değiliz: Bizim 'anladım/anlamaktayım' dememize imkan veren şey geçmişin kendisidir."⁸¹ Burada Gadamer'in kastettiği şey, anlama eyleminin tümüyle öznel olmadığı ve anlaşılacak şey ile anlayan şahıs arasındaki ilişkiyi sağlayan şeyin tarihin kendisi olduğudur.

Yönteme dayalı araştırmalarda, gerçeklik ortaya çıkan "nesne"den ibaret görülerek, bu nesnenin ortaya çıkışını, anlaşılmasını ve önemli görülmesini sağlayan tarih göz ardı edilir. Oysa, yönteme olan inancı nedeniyle araştırmacı kendi tarihselliğini inkar etse dahi, tarihin gücü onun fani (sınırlı) bilincini etkileyerek tarihsel olayları anlamasına imkan verir. Bu nedenle tarih bize ait değil, bizler tarihe aیدiz. Kendimizi bilimsel olarak inceleme süreci içine girmeden çok önce aile, toplum, devlet içinde kendimizi açıkça anlarız. Gadamer'e göre, daima bir gelenek içinde bulunduğumuz için, geçmiş, karşımızda duran bir nesne konumuna getirilemez, yani bizler geleneğin söylediği şeyi öteki veya yabancı bir şey olarak kavramayız.⁸² Diğer bir deyişle, gerçekte tarihsel nesne asla saf bir nesne değil, fakat tarih ve bilincin birliğinden ibarettir; böylece o "hem tarihin gerçekliğini hem de tarihsel anlamının gerçekliğini ortaya çıkaran bir ilişkidir."⁸³ Bu ilişkinin tahlili bizi *tarihsel olarak etkilenmiş bilinç* kavramının hem bilincin tarih tarafından etkilenmekte ve belirlenmekte oluşuna hem de bilincimizin tarih tarafından etkilendiğine ve belirlendiğine dair bizde oluşan bir üst bilinç işaret ettiğini gösterecektir. Ancak buradaki üst bilinç, her ne kadar bilinç içindeki reflektif yapıyı (bilincin kendi muhtevası üzerindeki düşünme gücünü) gösterse de, bu tarihin veya tarihsel bir eserin anlamının tümüyle bizim bilincimiz içinde toplandığı sonucuna iletmez. Gerçeklik zihnin reflektif gücünü aşar. Bu bağlamda Gadamer

⁷⁹ Gadamer, *TM*, s. xxxvii.

⁸⁰ Gadamer, *TM*, s. 300.

⁸¹ Gadamer, "On the Problem of Self-understanding" in *Philosophical Hermeneutics*, s. 58.

⁸² Gadamer, *TM*, s. 282.

⁸³ Gadamer, *TM*, s. 299.

şunları söyler: "Tarihsel olarak etkilenmiş bilinç öylesine radikal olarak fanidir ki, kaderimizin bütünlüğü içinde etkilenen tüm varlığımız kaçınılamaz surette kendisi hakkındaki bilgimizi aşar."⁸⁴ Bütün bunlardan hareketle *tarihsel olarak etkilenmiş bilinç* kavramının ima ettiği hususları aşağıdaki şekilde ortaya koymak mümkündür:

- Bilincimiz tarihsel hadiselerden gerçekten etkilenir ve onlar karşısında kendi başına bırakılmış değildir.⁸⁵
- Buna göre, kendi hakkımızdaki bilgilerimiz tarihsel olarak daha önceden verilen şeyler üzerinde ortaya çıkar.⁸⁶ Zira onlar tüm niyet ve eylemlerimizin gerisinde bulunup, geleneği anlamamızı mümkün kılarlar.⁸⁷
- Bundan anlaşılacağı üzere, bizler daima bir durum veya hermenötik ortam içinde bulunmaktayız. Bu ortam hem bize bir görüş alanı sağlar hem de görüş ufkunu sınırlar. Ancak burada sınırlılık kavramı ufkun kendi içine kapalı olduğunu göstermez, zira birey kendi başına olmayıp daima başkalarıyla birlikte anlama eylemini gerçekleştirir. Bu nedenle kapalı kültür veya ufuk kavramı sadece bir soyutlamadan ibarettir.
- Buna rağmen kendi varlığımız dahil genel olarak varlık, onun hakkında sahip olduğumuz bilgiyi daima aşar.⁸⁸
- Öyleyse hem ortam ve geleneği hem de kendimizi anlamamız bitmeyen bir görevdir ve bu anlamda insan tarihsel bir varlıktır.
- Tarihsel (sınırlı) bir varlık olması nedeniyle, anlama eylemi içinde insan bilinci kendi üzerinde düşünmek suretiyle geleneği farklı ve yeni şekillerde kavrar⁸⁹ ve her kavrayışı sadece tarihin mevcut anda yeniden temsili değil, bizzat tarihin kendisidir yani tarihsel bir hadisedir.⁹⁰ Buna göre tarih, birbirinden farklı anlamalar ve hadiseler arasındaki kesinti (fetret) ve-

⁸⁴ Gadamer, *TM*, s. xxxiv.

⁸⁵ Gadamer, "The Continuity of History and the Existential Moment" *Philosophy Today* 16, no. 3/4 (Fall 1972), s. 238.

⁸⁶ Tsenay, bu noktadan hareketle tarihsel olarak etkilenmiş bilinci geleneğe dayalı olarak ortaya çıkan bilinç şeklinde yorumlamaktadır. Bkz. Tsenay Serequeberhan, "Heidegger and Gadamer: Thinking as 'Metitative' and as 'Effective-Historical Consciousness'" *Man and World* (1987), s. 53.

⁸⁷ Gadamer, *TM*, s. 302. Palmer de, bu noktayı esas olarak tarihsel olarak etkilenmiş bilinci içinde tarihin faaliyet gösterdiği bilinç şeklinde anlar. Palmer, *Hermeneutics*, (Evanston: Northwestern University Press, 1969), s. 191.

⁸⁸ Bu noktadan hareketle Gadamer orijinal şartları yeniden inşa etme (reconstruction)'nin, tüm onarım faaliyetlerinde olduğu gibi, varlığımızın tarihselliği karşısında bir faydasını bulunmadığını ve yeniden inşa edilen şeyin, kaybolmuş geçmişten geriye getirilen hayatın, orijinal olamayacağını söylemektedir. Bkz. Gadamer, *TM*, s. 167. Hirsch ve Fazlur Rahman gibi nesnelciler Gadamer'in tarihsel alanda nesnel bilginin imkanı reddeder görünen bu yaklaşımını eleştirirler. Bkz. Hirsch, *Validity in Interpretation*, ss. 245-247; F. Rahman, *Islam and Modernity*, s. 9.

⁸⁹ Gadamer, "A New Epoch in the History of the World begins Here and Now," s. 4.

⁹⁰ Gadamer, "On the Problem of Self-Understanding," s. 50.

ya süreksizlik içinde ortaya çıkan sürekliliktir.⁹¹ Geçmiş olurken tekrar ortaya çıkandır.⁹²

- Bu durum gösteriyor ki, tarih, Kant'ın Fransız devrimi için söylediği "böyle bir hadise kendisini unutturamaz/kendisinin unutulmasına izin vermez" deyişine nispetle, dünya veya varlığın kendisini unutturmaması ve sürekli olarak yeni hayat ve anlayış şekillerine imkan vermesiyle tecrübe edilir.
- Bu tecrübeyi elde eden bilinç, tarihsel olarak etkilenmiş bilinç, sadece tarihin etkisine maruz kalan bir bilinç değil, aynı zamanda tarih yapan bilinçtir. Böylece o etkilenmiş olduğu kadar etkileyen yani üretken olan bir bilinçtir.

Bilincin üretkenliğini geçmişle olan diyaloga ve diyalogun imkanını dilin ontolojik yapısına bağlayan Gadamer, dilin, insanın öznelliğinin hizmetinde bir araç olmayıp, içinde geçmiş ve mevcut anın gerçek bir diyalog ya da yaşayan bir konuşmayı gerçekleştirdiği aşkın (transcendental) bir zemin olduğunu ifade eder. Buna göre, varlığı anlamak temelde linguistik bir hadisedir: "Anlaşılabilecek varlık dildir."⁹³ Nominalizme düşmeksizin dilin zamansallığına dikkat çeken Gadamer şunları söyler: "Dil ancak karşılıklı konuşma içinde kendisini gerçekleştirir ve gerçek varlığına erişir; [bu esnada] bir kelime diğerine yol açar ve birbirimizin önüne getirdiğimiz ve birbirimize tanıttığımız dil hayatıyet bulur."⁹⁴ Böylece yukarıda değindiğimiz anlamının tarihselliği dilin zamansal yapısı içinde ortaya çıkan bir hadise olur. Gadamer, bu hususa *anlamının dilselliği* kavramıyla işaret eder.

6. Anlamının Dilselliği

Heidegger, *Kehre (dönüş)* diye adlandırdığı sonraki dönem felsefesinde dili bilginin kaynağı kabul eder ve mantıksal olan dilin açıklık veya ifşa olarak dilin üzerinde inşa edildiğini ileri sürer. Birinci anlamdaki dilin kullanımında özne, kavramsal düşünce aracılığıyla nihai kesinliğe ulaşmaya çalışırken, ikincisinde varlıkların Varlığını ifşa etmek için dile dayanmakta ve tarihsel tecrübe içinde bulunan anlama kendisini açmaktadır.

Heidegger'in açıklık ya da varlığın ifşası/meskeni olarak dilin ontolojik yapısına ilişkin düşüncelerinden hareketle, Gadamer bizim 'dünya' tecrübemizin dilselliğinin tüm göreceli durumları aştığını ve varlıkları kuşattığını ileri sürer. Buna göre, anlamının dilselliği "bir şey" olarak kavranan ve kabul edilen her şeyi önceler ve her anlama olayının arka planında bulunur.

⁹¹ Gadamer, "The Continuity of History," ss. 236-237.

⁹² Gadamer, "Hegel and Heidegger" in *Hegel's Dialectic*, trans. P. C. Smith. (New Haven: Yale University Press, 1976), s. 109.

⁹³ Gadamer, *TM*, s. xxxv.

⁹⁴ Gadamer, "The Continuity of History", ss. 238-239; ayrıca bkz. Gadamer, "Phenomenology, Hermeneutics, Metaphysics." *Journal of the British Society for Phenomenology* 25, no. 2 (May 1994), s. 109.

Böylece Gadamer, dil sorununu felsefi hermenötiğin merkezi konusu haline getirir. Tüm anlama olayının dilsel olduğuna ilişkin iddiasıyla Gadamer, Bultmann'da olduğu gibi, varoluşu anlama üzerinde yoğunlaşan varoluşsal hermenötiği aşarak, dili anlamaya, daha doğrusu varoluşun içinden bize hitap eden dil aracılığıyla varoluşu anlamaya yönelir. Buna göre, dil bir nesneleştirme (objectivation) olarak algılanmamalıdır; o bize konuşan bir şeydir. Bu nedenle bir metin yazarın niyetine göre değil, bize konuşan ve kelimelerimizle kendisine karşılık verdiğimiz dil içinde bulunan konuya nispetle ele alınmalıdır. İnsanın tabiatı dilsel bir varlık olarak tanımlanmalıdır: O Varlığın çağrısına kelimelerle karşılık vererek varolur. Bu açıdan bakıldığında varlık dile getirilir yani kendisini dil içinde ifşa eder. Dil, işaretler sistemi olarak anlaşılın dilin durumunda olduğu gibi, gerçekte bir araç değildir. O daima bir durumu, ortamı veya bir metnin konusunu ifşa eder. Diğer bir deyişle, içinde bulunduğumuz ve önyargılarımız aracılığıyla diğer insanlarla karşılıklı ilişki kurmamızı veya oyun oynamamızı mümkün kılan ve oyunun katılımcılarını kuşatan dünyayı ifşa eder. Bu bakımdan, dilin dışında dünya yoktur, yani dilden bağımsız olarak dünya anlaşılabilir.

Bu durumda, dil, dilden önce ve ondan bağımsız olarak anladığımız bir şeyi formüle etmek değildir, tersine bizzat anlama hadisesi olarak ortaya çıkan Varlığın bir tarzıdır. Dilin evrenselliği, onun bizde mevcut olan bir şey üzerinde düşünme oluşundan değil, anlamın bütünlüğünün onun içinde ortaya çıkışındandır. Bu açıdan, anlaşılın/anlaşılacak varlık dildir. Diğer bir ifadeyle, tüm anlama hadisesi dilseldir ve anlamının dilselliği tarihsel olarak etkilenmiş bilincin tezahürüdür. Kısacası o içinde belli bir konu hakkında diğer insanlarla ve bağlamlarla iletişime geçtiğimiz, diyalog kurduğumuz ortamdır.⁹⁵

SONUÇ

Gadamer, tarihselciliği, romantik hermenötiği ve modern öznelciliği, anlamının tarihsel ve ontolojik yapısını göz ardı etmeleri nedeniyle eleştirerek, gerçek anlama tecrübesinin varoluşsal ve dilsel boyutlarını ortaya koymaya çalışır. Ön yargı kavramının anlamının gerçekleşmesi için bir safha olduğunu kabul ederek, ön yargıların ancak metinde bulunan konunun kendisine yönelmek ve konuyu karşılıklı soru soran ve cevap veren katılımcılar arasında gerçekleşen diyalog modeline göre anlamak suretiyle aşılabileceğini ileri sürer. O'na göre, insanın kendisini ve başkasını anlaması daima diyalog tarzında gerçekleşir, zira anlama dil içinde ortaya çıkar; dil ise ancak konuşma (discourse) olayında görüleceği üzere somut ve zamansal olarak varolur. Yani dil, işaretler sistemi değil, temelde varlığın ifşasıdır ve insanın varlığa ait oluş tarzıdır.

Anlama hadisesinin gerisinde bulunan tarihsel gelenek dil içinde ortaya çıktığı ve dil daima bir katılım hadisesi olduğu için anlama zorunlu olarak

⁹⁵ Gadamer, *TM*, ss. 383-493.

tarihsel ve zamansaldır. Burada zamansallık veya tarihsellik sadece zaman ve tarih içinde bulunmak anlamına gelmez. Bu daha çok kronolojik ve evrensel zaman kavramı açısından anlama olayına yaklaşmak demektir.

Tarihsellik ve zamansallık daha köklü olarak her bir gerçek anlamının, varlığın ifşa hadisesi olarak, kendi başına diğer anlama hadiselerine indirgenemeyecek nitelikte ortaya çıkışına işaret eder. Yani anlama kendisinden hareketle diğer olayları kavradığımız bir hadisedir. Tarihe yön veren büyük felsefi düşünceler, bilimsel tezler, mezhepler vs. bu tür anlama olaylarına örnek teşkil ederler. Bunun yanı sıra, anlama her bireyde farklı bir tecrübe olarak ortaya çıktığı için tarihsel ve zamansaldır. Anlama hadiselerinin birbirlerine indirgenememesi, anlamalar arasında bir tür süreksizlik veya kesinti (fetret) olduğunu gösterse de, bu süreksizlik tarihin bir gerçeği olarak tarihin sürekliliği içinde çözülür. Daha açık olarak söylersek, her bir anlama olayı, kendisinden sonraki anlama olayları için bir safha ve ön yargı oluşturarak onlar içinde çözülür ve böylece onları etkiler. Böylece, süreksizlik hadisesi geçmişin mevcut an içinde kendi iddiasını sürdürebilme gücüne bağlı olarak yorumlar içinde yeniden hayat bulmasıyla sürekliliğe dönüşür. Felsefi hermenötik, anlamın tarihsel sürekliliğini ortaya çıkararak mevcut zamanı hem kendisine özgü önyargılarından kurtarmayı hem de anlamın geleceğe taşınmasında sahih bir safha haline getirmeyi amaçlar.

KAYNAKÇA

- Betti, E. "Hermeneutics as the general methodology of the *Geisteswissenschaften*" in *Contemporary Hermeneutics*. Edited by J. Bleicher. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- Bleicher, J. *Contemporary Hermeneutics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1982.
- Dallmayr, Fred. "Hermeneutics and Justice" in *Festivals of Interpretation: Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*. Edited by K. Wright. Albany: State University of New York Press, 1990.
- Descartes, R. *Meditations on First Philosophy*. Translated by D. A. Cress. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1980.
- Esack, Farid. "Qur'anic Hermeneutics: Problems and Prospects," *The Muslim World* LXXXIII, No. 2 (April) 1993.
- Gadamer, H.-G. "A Classical Text," "A Classical Text—A Hermeneutic Challenge." *Revue de l'Université d'Ottawa* (1981).
- , "The Continuity of History and the Existential Moment" *Philosophy Today* 16, no. ¾ (Fall) 1972.
- , "Destruktion and Deconstruction" in *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. Edited by Diana P. Michelfelder and R. E. Palmer. Albany: State University of New York, 1989.
- , "Hegel and Heidegger" in *Hegel's Dialectic*. Translated by P. C. Smith. New Haven: Yale University Press, 1976.
- , "Hermeneutics and Logocentrism," in *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. Edited by Diana P. Michelfelder and R. E. Palmer. Albany: State University of New York, 1989.
- , "Hermeneutics and Social Science" *Cultural Hermeneutics*. 2 (1975).
- , "Natural Sciences and Hermeneutics: The Concept of Nature in Ancient Philosophy." Translated by Kathleen Wright, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Edited by John Cleary. vol. 1 (1986).
- , "On the Origins of Philosophical Hermeneutics" in *Philosophical Apprenticeships*. Translated by Robert R. Sullivan. Cambridge: The MIT press, 1985.
- , "On the Problem of Self-understanding" in *Philosophical Hermeneutics*. Translated and edited by David E. Linge. Berkeley: University of California Press, 1976.
- , "Phenomenology, Hermeneutics, Metaphysics," *Journal of the British Society for Phenomenology* 25, no. 2 (May) 1994.
- , *Philosophical Apprenticeships*. Translated by Robert R. Sullivan. Cambridge: The MIT press, 1985.
- , *Philosophical Hermeneutics*. Translated and edited by David E. Linge. Berkeley: University of California Press, 1976.

- , "The Power of Reason," *Man and World* 3, no. 1 (1970).
- , *The Relevance of Beautiful and Other Essays*. Edited by R. Bernasconi. Translated by N. Walker. Cambridge: Cambridge University Press: 1991.
- , *Truth and Method*. 2nd rev. ed. Joel C. Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York: Crossroad, 1989.
- Garrett, J. E. "Hans-Georg Gadamer on "Fusion of Horizons," *Man and World* 11, no. ¾ (1978).
- Grondin, Jean. *Sources of Hermeneutics*. Albany: SUNY, 1995.
- Hegel, G.W.F. *Phenomenology of Spirit*. Translated by A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper and Row, 1962.
- , *Identity and Difference*. Translated by Joan Stambaugh. New York: Harper & Row, 1969.
- Hekman, Susan. *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik: Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*. Çeviren Hüsamettin Arslan ve Bekir Balkız. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Hirsch, E. D. "Truth and Method in Interpretation" *Review of Metaphysics* 18, no. 3 (March) 1965.
- , *Validity in Interpretation*. New Haven, Yale University Press, 1967.
- Kisiel, Theodore. "The Happening of Tradition: The Hermeneutics of Gadamer and Heidegger" in *Hermeneutics and Praxis*. Edited by Robert Hullinger. Indiana: University of Notre Dame Press, 1985.
- Murchadha, Felix Ó. "Truth as a Problem for Hermeneutics: Toward a Hermeneutical Theory of Truth" *Philosophy Today* (Summer) 1992.
- Palmer, Richard. *Hermeneutic*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- Pöggeler, Otto. "Temporal Interpretation and Hermeneutic Philosophy" in *Phenomenology, Dialogues and Bridges*. Edited by R. Bruzina and B. Wilshire. Albany: State University of New York Press, 1982.
- Rahman, F. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Ricoeur, P. "The Hermeneutical Function of Distanciation." *Philosophy Today* 17 (1973).
- Risser, James. "The Imagining of Truth in Philosophical Hermeneutics" in *Phenomenology, Interpretation, and Community*. Edited by L. Langsdorf and S. H. Watson with E. M. Bower. Albany: State University of New York Press, 1996.
- Schleiermacher, F. "The Hermeneutics: Outline of the 1819 Lectures." Translated by J. Wojcik and R. Haas in *The Hermeneutic Tradition*. Albany: State University Press of New York Press, 1990.
- Serequeberhan, Tsenay. "Heidegger and Gadamer: Thinking as 'Metitative' and as 'Effective-Historical Consciousness'" *Man and World* (1987).

- Smith. B. D. "Distanciation and Textual Interpretation" *Laval Théologique et Philosophique* 43, no. 2 (June) 1987.
- Smith. W. C. "The True Meaning of Scripture: An Empirical Historian's Non-Reductionist Interpretation of the Qur'an" *International Journal of Middle Eastern Studies*. 11: 4 (July) 1980.
- Sokolowski. R. "Gadamer's Theory of Hermeneutics" in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Edited by L. E. Hahn. Illinois: Open Court, 1997.
- Stueber, K. R. "Understanding Truth and Objectivity: A Dialogue between Donald Davidson and Hans-Georg Gadamer" in *Hermeneutics and Truth*. Edited by B. R. Wachterhauser. Evanston: Northwestern University Press. 1994.
- Sullivan. Robert. "Translator's Introduction" in *Philosophical Apprenticeships*. Translated by Robert R. Sullivan. Cambridge: The MIT press, 1985.
- Tatar. Burhanettin. *Interpretation and the Problem of the Intention of the Author: H.-G. Gadamer vs E. D. Hirsch*. Cultural Heritage and Contemporary Change Series II.A. Islam V. Washington, D. C.: RVP. 1998.
- , *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*. Ankara: Vadi Yayıncılık. 1999.
- Wachterhauser. B. "Interpreting Texts: Objectivity or Participation?" *Man and World* 19 (1986).
- Weinsheimer. Joel C. *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*. New Haven: Yale University Press, 1985.

Hans-Georg Gadamer And His Wahrheit Und Methode

ABSTRACT

After the publication of *Wahrheit und Methode* in 1960, Hans-Georg Gadamer, a celebrated student of Martin Heidegger, received rapidly a worldwide response for his intellectual genius by fusing different philosophical horizons into a coherent and rational perspective which he calls 'philosophical hermeneutics.' In his attempt to construct philosophical hermeneutics, Gadamer criticizes historicism, romantic hermeneutics and modern subjectivism since they disregard ontological structure of historical understanding. By claiming that prejudgment (or fore-understanding) is the basis for a genuine understanding, he contends that we can overcome false prejudgment only by having recourse to the subject matter of the texts and by understanding texts on the model of dialogue which happens between the partners questioning themselves on the basis of a subject (*sache*). For him, understanding oneself and others happens as an event of dialogue simply because understanding takes place within the world of language. Language gets concretized and temporalized by the give and take of words. In other words, language is not a mere system of signs, but rather is uncoveredness of beings and the way within which human Dasein realizes himself. Since historical tradition which supports every event of understanding discloses itself only within language and language is a matter of sharing and participating, understanding is historical and temporal. Here the words "historicity" and "temporality" do not refer merely to "being in the history and time." This is to approach the event of understanding from chronological and universal notion of time. Historicity and temporality are basically the distinctiveness of disclosedness of beings. Philosophical thoughts, scientific theses, trends which effect the course of history constitute the historicity of understanding by creating a sort of discontinuity in the continuity of history. Hence historicity is the basis for the formation of fore understanding and prejudgment. Philosophical hermeneutics tries to show how the continuity of history and traditions occurs through discontinuity (historicity) of understanding.

HEGEL'İN ZİHİN FENOMENOLOJİSİ'NDE "ARZU" (DESİRE) KAVRAMI ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER

Dr. Burhanettin TATAR*

ÖZET

Hegel'e göre, öz-bilinç (self-consciousness), hem üzerinde nesnesini kendisine karşıt bir konuma yerleştirdiği bir zemin, hem de nesnesinin ötekilik vasfını - nesneyi kendisi için saklamak üzere- bertaraf ederek yüksek hakikat olarak tezahür eder. Kendisini en asli hakikat olarak ön gördüğü için, arzunun (desire) hem kaynağı hem de amacı olarak ortaya çıkar. Diğer bir deyişle, nesnesi (öteki) içinde çözüldüğünde kendi özdeşliğinin farkına vardığı için, öz-bilinç kendisiyle yeniden birlik tesis etmek ister. Böylece, o kendisinin dışındaki her şeyi öncelikle arzunun negatif nesnesi olarak görür. Yani, dışarıdaki nesne (görüntü) onun tatmin edilmesini engelleyen bir şey olarak görür. Ne var ki, nesnesini bertaraf etme tecrübesi ile, öz-bilinç nesnesinin kendi amacı için bir 'vasıta' olduğunu yani bir hakikate ve olumlu bir veçheye sahip bulunduğunu kavrar. Nesnesinin bu olumlu veçheye sahip olduğunu özellikle diğer bir öz-bilinç ile karşılaştığında daha üst düzeyde anlar. Bu düzeyde öz-bilinç kendisi ile diğer öz-bilince ait zıt güçler arasında karşılıklı bir denge olduğunu fark etmeye başlar. Bu karşılıklı denge hem öz-bilinçlerin birbirlerini karşılıklı olarak tanımalarına hem de karşılıklı olarak arzunun tatminine yol açar. Böylece, arzunun hem kaynağı hem de amacı olduğu için, öz-bilinç kendisini arzunun pozitif (gerçek) nesnesi olarak kavrar ve karşılıklı tanıma olayında daha önce olumsuz olarak yaklaştığı ötekinin olumlu veçhesini ayırt etmeye başlar. Diğer öz-bilincin olumlu veçhesi kavranmaya başladığı zaman arzu en üst, yani öz-bilinç düzeyinde tatmine ulaşır.

Giriş

Hegel, *Zihin Fenomenolojisi*¹ adlı eserinin IV. bölümünde hayat fenomeninin bilinç düzeyinden öz-bilinç (self-consciousness) düzeyine doğru belirli bir geçiş süreci içinde olduğunu belirtir. Hayat ve öz-bilinç arasındaki bağlantı suni değildir zira hayat ve öz-bilinç gerçekten karşılıklı etkileşim içindedirler. Hayat, yaşayan varlığın kendisini içinde bulunduğu dünyadan

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi

¹ G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1979). Hegel'in bu eserine yönelik yapacağımız atıflar ve alıntılar metin içinde paragraf (kısaca "para.") no. ları ile verilecektir.

ayırt etmesi, bu dünya ile bağlantılı olması ve bu ayırt etme eylemi içinde kendisini koruması gerçeğiyle tanımlanır. Yaşayan varlık dışarıdaki her şeyi içine almak suretiyle kendisini korur. Yaşayan her varlık kendisine yabancı olan şeyler ile beslenir. Buna göre canlı olmanın temel gerçeği kendisinin dışındakileri asimile etmektir.

Hegel'e göre canlı olmanın bu yapısı öz-bilinç için de söz konusudur. Öz-bilinç, her şeyi kendi bilgisinin nesnesi haline getirme ve bildiği her şey aracılığıyla kendisini bilme yeteneğinden oluşur. Böylece bilgi olarak o kendisini kendisinden ayırt eder ve aynı zamanda öz-bilinç olarak kendi üzerine katlanarak kendisine döner.

Gadamer'e göre Hegel burada yalnızca hayat ve öz-bilinç arasındaki yapısal ilişki ile ilgilenmemektedir. Hegel aynı zamanda öz-bilinci diyalektik olarak hayattan çıkarmaktadır. Buna göre yaşayan varlık gerçekte asla görünüm (appearance) kanununa nüfuz etmeye çalışan bir anlama çabası içindeki nesnel bilinç tarafından bilinemez. Yaşayan varlığın canlılık niteliği asla dışarıdan kavranabilecek bir şey değildir. Hayatı kavramanın yegane yolu, aksine, deruni kavrayıştır. Hayat ancak kişinin kendisi hakkındaki bilinci, kendi hayatı hakkındaki deruni bilinci içinde tecrübe edilir.² Hegel bu tecrübenin nasıl arzu (desire) içinde parladığını ve bu parlamının arzusunun tatmini ile söndüğünü göstermeye çalışır. Canlı varlığın kendisini farketmeye başladığı bu düzeydeki bilinç, sahte bir ön-bilinçtir yani öz-bilincin en alt düzeyidir: zira arzu içinde ortaya çıkan kendini farketme eylemi arzusunun tatmini ile sona erer. Ne var ki, nesnel hakikat ile karşılaştırıldığında bu düzeydeki bilinç sahte görünse de, hala o yabancı olan bir şeyin tecrübesi, yani "hayat hissi" olarak öz-bilincin ilk hakikatidir.

Arzu Kavramının Teleolojik Veçhesi

Bu bilinç düzeyinden öz-bilinç düzeyine geçişte, duyu ve algı seviyesinde *kendi başına (in itself)* var olan nesne *başkası için (for an other)* var olan nesne haline dönüşür: "Bu *kendi-başınalık*, nesnenin *başkası için* var olmaya başladığı bir tavır (mode)dır" (para.166). Söz konusu geçiş ya da dönüşüm kesinlik (certainty) ve hakikatin (truth) özdeşliği ile son bulur. "Zira nesne onun için zorunludur, bilinç kendisi için hakikattir" (para. 166).

Bu özdeşlik ya da birlik, bilincin kendisini "doğal hakikat alanı" (para. 167) yani deruni hakikat olarak kavramasından kaynaklanır. Hegel bu hususu aşağıdaki şekilde ortaya koyar: "O halde biz öz-bilinç ile birlikte doğal hakikat alanına girmiş bulunmaktayız" (para. 167). Bu açıdan bakıldığında, bilinç düzeyinden öz-bilinç düzeyine geçişin, orijinal hakikatin (öz-bilinç), öncelikle, kendisini görüntüsünden (bilincin nesnesi) ayırt etmesiyle ve daha sonra kendi birliğini inşa edebilmek için engeli (görüntüsünü) ortadan kaldır-

² Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd rev. ed. Joel C. Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Crossroad, 1989), ss. 252-253.

masıyla gerçekleştiği fark edilmektedir. Bu bağlamda Hegel şunları kaydetmektedir: "Öz-bilinç, duyu ve algı dünyasının varlığı üzerinde düşünme (reflection) ve ötekilik (otherness)ten geri dönüşür" (para. 167).

Böylece Hegel, öz-bilincin kendi özdeşliğini inşa etme hareketi içinde iki safhayı birbirinden ayırmaktadır: İlk safhada "öz-bilinç *bilinç* formundadır ve duyu dünyasının tüm alanı ona tahsis edilmiştir" (para. 167); ikinci safhada öz-bilincin birliği ortaya çıkmaktadır. Bu düzeyde, "duyu dünyası onun için yalnızca bir *görüntü* teşkil eden daimi varoluş ya da *kendi başına* farklılık arz etmeyen bir farklılıktır" (para. 167). Hakikat (tez) ve görüntü (antitez) arasındaki bu diyalektik ilişki içinde, gerçekte, öz-bilincin kendisiyle olan birliği anlamında tek bir hakikat söz konusudur.

Bu noktada Hegel şunu iddia eder: "Bu birlik öz-bilinç için asıl olmalıdır, yani öz-bilinç genel olarak *Arzudur*" (para.167). Bu durumda öz-bilinç, içinde görüntüsünü (antitez) bertaraf ederek "kendi özdeşliğini fark ettiği" (para. 167) bir hareket olarak tezahür ettiği için, arzu kendine dönüş hareketinden ibaret olmalıdır. Bu açıdan, arzu öz-bilincin "amaçsal" (intentional)³ ya da teleolojik veçhesine işaret eder.

Ne var ki eğer, başlangıçta öz-bilinç kendisini doğal hakikat alanı olarak ön görmezse, arzu nasıl antitezin (görüntü) bertaraf edilmesini gerektiren amaçlı (teleolojik) bir kendine dönüş hareketi olabilir? Bir başka şekilde ifade edecek olursak, şayet öz-bilinç, deruni hakikat olduğu için kendisini görüntüsünden ayırt edebildiğini fark etmezse, arzu nasıl öz-bilincin bir modu (veçhe) olabilir? Bu çalışmada savunmaya çalışacağımız temel iddia şudur: Öz-bilinç arzunun menşei olması nedeniyle arzunun gerçek amacıdır (yani arzu öz-bilincin kendine dönüş hareketi olarak ortaya çıkar).

Arzunun Menşei ve Amacı Olarak Öz-Bilinç

Bunu göstermek için ilk önce öz-bilincin nasıl iki farklı safha içinde bulunabileceğini araştırmalıyız: İlk safhada öz-bilinç bilinç formundadır: ikinci safhada öz-bilinç kendisi ile birliktedir (para. 167). Bu sorun, özdeşliğin (birlik) farklılıkla olan diyalektik ilişkisiyle irtibatlı görünmektedir. Daha açık olarak söylersek, eğer bu iki safha birliğin farklılaşmasından başka bir şey değilse ve bu farklılaşmada yalnızca bir tek hakikat (öz-bilincin kendisiyle olan birliği) söz konusu ise, o halde farklılaşma doğal hakikat alanında ortaya çıkmalıdır. Diğer bir deyişle, bu iki safhanın, hakikatin kendi görüntüsüyle olan ilişkisinden başka bir şey olmadığını kabul edersek, onun gerçek bir dualizmi gerektirmediğini de kabul etmeliyiz. Öz-bilincin kendisiyle olan birliği safhasında, "duyu dünyası," der Hegel, "yalnızca bir *görüntü* teşkil

³ Bu terimi, Hegel'de "arzu" kavramının problemleri veçhelerinden birine işaret etmek amacıyla kullanan Hyppolite'den ödünç alıyorum. Bkz. Jean Hyppolite, *Genesis and Structures of Hegel's Phenomenology of Spirit*, trans. Samuel Cherniak and J. Heckman (North-western university press: 1974), s. 157.

eden daimi varoluş ya da *kendi başına* farklılık arz etmeyen bir farklılıktır” (para. 167).

Şayet durum buysa, bu iki safha bir tek hakikatin kendi doğal alanındaki iki farklı veçhesinden ibaret olacaktır. Bu açıdan bakıldığında, hakikat ve görüntüsü arasındaki diyalektik ilişki, öz-bilincin kendisiyle olan temel birliğin çözülmesi olarak görünmektedir. Bu bağlamda Hegel şunları kaydeder:

Mevcut öz-bilinç içinde saf ‘Ben’ mutlak ortamdır ve kendi asli safhası olarak daimi bir bağımsızlık sahibidir. Bu temel birliğin çözülmesi ilk tecrübenin sonucudur; bu [tecrübe] nedeniyle saf bir öz-bilinç ve sadece kendisine yönelik değil, başkasına yönelik bilinç yani *mevcut* bir bilinç ya da *şeylik* (*thinghood*) formunda bilinç ortaya çıkar. Her iki safha da asıldır (para. 115).

Bununla birlikte öz-bilincin kendi içinde çözülmesi bir safhanın diğer safhaya öncelik taşıdığına işaret eder mi? Kendine yönelik bilincin başkasına yönelik bilince öncelik arz ettiğini ya da tam tersinin söz konusu olduğunu ileri sürebilir miyiz? Verilecek cevaplarda “öncelik” kelimesi anahtar rol oynayacağı için, ilk önce bu kelimenin tartıştığımız konu bağlamında ne anlama geldiğini ortaya koymalıyız. ‘Öncelik’ kelimesi ile biz gerçekte bir safhanın diğer safha olmaksızın var olabileceğini yani bu safhaların ortaya çıkışında bir ard ardalık bulunduğunu mu kastetmekteyiz yoksa, ‘bir safhanın önceliği’ tabiri gerçek anlamını söz konusu safhaların aynı zamanda asıl oldukları düşünülüğünde mi kazanmaktadır?

Hegel’e göre bilinç, öz-bilinç olarak, iki nesneye sahiptir: “Birincisi—öz-bilinç için *olumsuz* bir karakter arz eden—duyu ve algının harici nesnesidir; ikincisi. “doğru özün [öz-bilincin] kendisidir ve başlangıçta [duyu ve algı] nesnesine karşıt bir konumdadır” (para. 167). Biz (felsefi müşahedeciler) her iki kutbun aynı anda temel teşkil ettiklerini bilmekteyiz. fakat müşahede edilen (olağan) bilinç kendi öz-bilincinin hala nesneye yönelik bilincine öncelik taşıdığını düşünmektedir. Felsefi (reflektif) bakış açısından, bilincin her iki nesnesinin aynı anda temel teşkil ettiği açıktır. Diğer bir deyişle, şayet “Ben=Ben ve Ben-olmayan” arasındaki asli ilişki içinde bir öncelikten söz etmek durumunda kalacak olursak, bu bilincin safhalarının oluşumundaki bir ard ardalığa değil, fakat bir safhanın diğerine nispetle taşıdığı öneme işaret edecektir.

Bununla birlikte, duyu ve algı düzeyinde nesnenin *kendi başına* algılandığını, öz-bilinç düzeyinde “bu kendi başınlığın, nesnenin başkası için var olduğu bir tavır (mode) haline dönüştüğünü” (para. 166) hatırlamalıyız. Buna göre özne ve nesne arasındaki asli ilişki içinde ortaya çıkan geçiş ya da dönüşüm, bilinç alanı içindeki birlikteliğin sınırlı ifşasından başka bir şey değildir. Bilinç, içinde ifşa ve gizliliğin birlikte bulunduğu bir alan veya aşikar olma ve gizlenme arasındaki bir diyalektik süreç olarak, kendisini zemin (arka plan) şeklinde gölgede bırakıp nesnesini aydınlatır.

Sınırlı ifşa nedeniyle, Hegel'in kaydettiği gibi, "önceki kesinlik modunda öz-bilinç için doğru olan kendisinden başkası iken . . . şimdi [öz-bilinç içinde] önceki ilişkilerde ortaya çıkmayan bir şey, yani hakikat ile aynı olan bir kesinlik zuhur etmektedir" (para. 166). Bundan sonra öz-bilinç kendisini, ona karşıt olan nesnesi ile asli bir ilişki (yani antitezi ya da görüntüsü ile diyalektik bir ilişki) içinde bulurken, nesnesini kendisine karşıt yapanın yine kendisi olduğunu kavrar. Diğer bir deyişle, öz-bilinç kendisinin, yine kendisi ile görüntüsü arasında varolan karşıtlığın kaynağı olduğunu anlar.

Bununla birlikte nesnenin bulunduğu konumdan öz-bilinç konumuna nasıl geçilebildiğine ilişkin soru araştırmaya değer görünmektedir. Şayet aralarında bir karşıtlık (veya diyalektik ilişki) söz konusu ise, ortak bir zemin veya dahili ilişkiyi varsaymaksızın bir noktadan tümüyle karşıt bir noktaya geçişi nasıl açıklayabiliriz? Bununla birlikte şayet her ikisini aynı anda kuşatan ortak bir zemin varsa, bu karşıtlık yalnızca görünüşteki (yani aşılabilir) bir dualizm olmaz mı?

Yukarıda gördük ki, öz-bilinç kendisini görüntüsü ile asli bir ilişki içinde kavradığı için, "kendine yönelik bilgi ile ötekine (other) yönelik bilginin karşıtlığını"⁴ hareket noktası olarak kabul etmektedir. Bu karşıtlığın farkında olmak, şu hususu kavramaya başlamaktır: "Nesnelerin farkında olmak bu farkındalık içinde kendi rolünü fark etmeyi de kapsar; bilinç kendisinin bütün kavrayışların gerisindeki referans olduğunu fark etmeye başlar."⁵ Bu gerçek bilincin tümüyle müşahede eylemi içinde olmadığını gösterir. Aksi halde "kavrayışımın muhtevasını teşkil eden nesneler ile onları kavrayan 'Ben' arasında benim için bir farklılık söz konusu olamazdı."⁶ Böylece 'Ben' "algılayan ile algılananın faaliyetidir; kendisi-için olan ile başkası-için olan bir ve aynıdır."⁷

Buna göre öz-bilinç, kendisini referans noktası olarak kavradığında, kendisinden emindir. Diğer bir deyişle, sınırlı olarak kendisini "hakikatin doğal alanı" olarak tanır. Bir metafor ile bunu ortaya koyacak olursak, 'Ben' nesnesini aydınlatınca, ışığın kaynağının yine kendisi olduğunu fark eder. Ne var ki, o bu gerçeği kendi antiteziyle olan diyalektik ilişkisinde yakalar. Bu

⁴ Hyppolite, *Ibid.*, s. 157.

⁵ Quentin Lauer, *A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit* (New York: Fordham University Press, 1976), s. 90. Bu bağlamda, Gadamer şunları kaydeder: "Öz-bilinci karakterize eden kendine referans hadisesi böylece anlama için bir hakikattir, fakat aynı zamanda içinde kendisini tanıyamadığı bir hadisedir. Bilinç sonsuzluk kavramına ulaşır ulaşmaz, artık bir anlama [hadisesi] olmayıp, aksine öz-bilinç formunda ortaya çıkar" Bkz., H.-G. Gadamer, *Hegel's Dialectic*, trans. P. C. Smith (New Haven: Yale University Press, 1976), s. 57.

⁶ Richard Norman, *Hegel's Phenomenology: A Philosophical Introduction* (New York: St. Martin's Press, 1976), s. 46.

⁷ Lauer, *Ibid.*, s. 91.

safhada “kendine yönelik bilgi öncelik taşımaz”⁸ zira öz-bilinç “duyu ve algı dünyasının varlığı üzerinde düşünmedir ve esasen *ötekilik* (*otherness*)ten geri dönüştür” (para. 167).

Bununla birlikte bu kanıtta Hegel’in üzerinde durduğu noktayı, ‘kendine yönelik bilgi’ ile ‘ötekine yönelik bilgi’ arasındaki asli ilişki açısından ele aldığımızda, söz konusu geri dönüş yalnızca bir üst düzeye erişmeyi değil aynı zamanda orijinal zemine geri dönüşü de ifade eder. Daha açık olarak söylersek, öz-bilinç nesnesini aydınlattığımda kendisinin bizzat ışık ve nesnenin tezahürünün gerisindeki zemin (ufuk) olduğunu anlamaya başlar. Böylece öz-bilinç hem yüksek hem de orijinal hakikat olarak ortaya çıkar.

Öz-bilincin, kendisini nesnesinin gerisindeki zemin olarak anlamaya başlaması gerçeği neden Hegel’de gerçek anlamda bir özne-nesne dualizminin olmadığını açıklar. Öz-bilinç, bilincin kendi özdeşliğini (Ben=Ben) saf olarak müşahade etmesi değildir ve “öteki”⁹ için var olması nedeniyle kendisinde ve kendisi için var olur” (para. 178). Böylece öz-bilincin kendisiyle olan birliği sadece birliği farklılık aracılığıyla, yani “kendisinin dışındaki her şeyi dışlayarak kendisiyle eşit olmak suretiyle” (para. 186) inşa etmekten ibaret değildir, zira o birliği *farklılığın temeli* olarak anlar.¹⁰ Öz-bilinç birlik teşkil ettiği süreçte, kendine yönelik bilgi ile ötekine yönelik bilgi (farklılık) arasında bir çözümlenme olacaktır. Öz-bilinç kendisinin hakikat (birlik) olduğunu ön gördüğü süreçte kendisini bu çözümlenme içinde keşfedecektir. Aynı şekilde, bu çözümlenmenin farkında olduğu süreçte kendi birliğini birlik ve farklılık arasındaki asli ilişki içinde fark edecektir.

Eğer durum buysa, ‘geçiş’ (geri dönüş), orijinal özdeşlikten—farklılık (çözülme) aracılığıyla—kesinlik ile hakikatin özdeşliğine doğru olmalıdır. Diğer bir deyişle, öz-bilinç hakikatin kendisi olduğu için, başlangıçta antitezi (hakikat-dışı) ile kendisini karşıt kutuplarda görür. Bu nedenle o hakikat-dışı (görüntü) ile dahili bir gerilim içinde bulunduğunu fark eder. Ne var ki bu gerilim hakikat ve hakikat-dışı arasındaki daimi bir ilişkinin tezahüründen başka bir şey olmadığı için, öz-bilinç bu ilişki tarzını aydınlatarak hakikat-dışısını hakikat haline dönüştürür. Hegel bu işleme ‘refleksiyon’ (düşünme) kavramı ile işaret eder: “Öz-bilinç duyu ve algı dünyasının varlığı üzerinde düşünmedir” (para. 167).

Bu bağlamda saf duyu ve algı düzeyinde hakikatin bilinçten farklı bir şey olarak kavrandığını hatırlamalıyız (para.166). Bir metafor ile bu hususu ortaya koyacak olursak, nesne, içinde bilincin kendisini yitirdiği bir uçurum gibidir. Ne var ki, öz-bilinç temelde hakikatin kendisi olduğu için, nesnesi

⁸ Hyppolite, *İbid.*, s. 158.

⁹ Yani, bir başka öz-bilinç.

¹⁰ Hegel’e göre farklılık içinde birlik ve birlik içinde farklılık temelde zihin ve tabiat arasındaki döngüsel-tarihsel ilişkiden kaynaklanır ve farklılığın mutlak zihinde çözümlenmesiyle son bulur.

üzerine ışığını yaydığı ve onu aydınlattığı sürece, nesneyi kendi görüntüsü olarak kavrar (para. 167). Bu düşünme nedeniyle, nesne—tabir caizse—şeffaflaşır, zira öz-bilincin nesnesi üzerinde düşünmesi, nesneyi kendisi için muhafaza etmek suretiyle aradaki farklılığı kaldırmaktır.

Bu açıdan bakıldığında düşünme, kendine dönüş hareketi olarak görünür, yani öz-bilinç döngüsel bir hareket olarak tezahür eder. Daha önce gördüğümüz üzere, döngüsel hareket gerçekte zemin olarak öz-bilinçten başlar ve farklılığı (hakikat-dışı) ortadan kaldırarak kendi hakikatine (birlik) ulaşır. Bir anlamda öz-bilinç kendisini aynı zamanda hem zemin hem de yüksek hakikat olarak ifşa ettiği için, bu döngüsel hareket daha önce sınırlı bir açıdan tezahür eden hakikatin. önündeki engelleri kaldırarak bütünüyle ortaya çıkışıdır. Hegel bu hususa şu şekilde işaret eder: “Öz-bilinç, içinde antitezin bertaraf edildiği ve kendi özdeşliğinin aşikar olduğu bir hareket olarak ifşa olur” (para. 167).

Kendine dönüş hareketini amaçlı (teleolojik) kılan şey nedir? Ve hangi anlamda öz-bilinç arzudur? Hegel'e göre, “[öz-bilincin kendisiyle olan] birliği, öz-bilinç için asıldır” (para. 167). Yukarıda söylenenlerden hareketle, ‘arzu’nun hakikat ve görüntüsü arasındaki diyalektik ilişki içinde vuku bulduğunu söyleyebiliriz. Eğer öz-bilinç, başlangıçta kendisini orijinal hakikat veya zemin olarak ön görüyorsa, öz-bilincin amaçsallığının yalnızca arzunun nesnesinden değil, aynı zamanda arzunun kaynağı olarak bizzat kendisinden kaynaklandığını söylemek makul olacaktır. Buna göre tatmin ön görüldüğü sürece arzu ortaya çıkabilir. Diğer bir deyişle, her arzu karşıtı ön görür ve ‘tatmin’ ile dahili bir gerilim içinde bulunur.

Bu gerilim nedeniyle arzu ve onun tatmini arasında daimi bir ilişki olmalıdır. Arzu tatmini ön gördüğü için ortaya çıkar ve tatmin edildiğinde ortadan kalkar. Böylece arzu ve tatmin arasındaki ilişki döngüsel bir ilişkidir; zira öz-bilinç durumunda arzu, ön gören (hareket noktası) ve ön görülen (varış noktası) aynı olduğunda var olabilir. Hegel bu döngüselliğe şu şekilde işaret eder:

Arzu ve onun tatmini sonucu elde edilen kendinden eminlik nesneye bağımlıdır. Zira kendinden eminlik ötekini aşmak suretiyle ortaya çıkar: Aşma hareketinin ortaya çıkması için öteki olmalıdır. Böylece öz-bilinç, nesne ile olan olumsuz ilişkisi nedeniyle onu aşmaya muktedir olamaz; bu ilişki nedeniyle nesneyi yeniden üretir ve onu arzu eder (para. 175).

Açıkça görüleceği üzere, kendisiyle birlik inşa edebilmek için öz-bilinç hem arzunun menşei hem de amacı olmaktadır. Bu durum onun neden nesnenin ötekiliğini aşmaya çalıştığını açıklar. Ne var ki, o “kendisinden başka her şeyi bertaraf etmek suretiyle” (para. 186) var olduğu için kendisini arzunun gerçek nesnesi olarak algılayabilmek için harici nesneyi yeniden ister. Bir başka şekilde ifade edecek olursak, her ne kadar arzunun tatmini

“öz-bilincin kendisi üzerinde düşünmesi veya kesinliğin hakikate dönüşmesi”nden (para. 170) ibaret olsa da, öz-bilinç tekrar kendisini düşünebilmek için duyu ve algı dünyasına muhtaçtır. Böylece öz-bilinç, görüntüsü ile olan diyalektik ilişkisinde kendisini varış noktası (tatmin) olarak ön gördüğü için, öteki aracılığıyla kendisini arzu eder ve amaçlar.

Bu yüzden bilinç, öz-bilinç olarak, görüntüsünü “olumsuz unsur” (para. 168) şeklinde niteler. Bundan böyle ‘Ben’ çevresindeki dünyayı arzu vasıtasıyla algılar: “Nesneler arzunun nesnelere olarak anlaşılır ve kavranılır.”¹¹ Ne var ki yukarıda ifade edildiği üzere, arzunun gerçek amacı veya varış noktası, öz-bilincin kendisiyle olan birliği olduğu için, duyu nesnesi sadece bir “vasıta”dan ibarettir.¹² Bir diğer deyişle arzu, öz-bilincin birliğine pozitif amaç olarak yöneldiği için, harıçteki her şeyi negatif unsur olarak kavrar (para. 168). Bu pozitif amaca yöneldiğinde antitezini (negatif unsur) bertaraf eder.

Bu safhada arzunun, “saf arzu” değil, eylem halinde yani negatif unsuru asimile eden bir karakter olarak ortaya çıktığını anlamaya başlıyoruz. Sözelimi, duyu ve algı düzeyinde arzu kendisini yeme, içme vs. gücü içinde, ve öz-bilinç durumunda—aynı zamanda bir başka öz-bilinç olan—nesnesini bertaraf etme eylemi içinde yansıtır. Kendisini asimile edici karakteri ile ifşa ettiği için, Hegel’in söylediği gibi, arzu, öz-bilinç bir başka öz-bilinç ile güç ilişkisi içinde bulunduğu zaman gerçek anlamda tatmin olur. Eğer “öz-bilinç bir başka öz-bilinç ile tatmine ulaşıyorsa” (para. 175) bunun nedeni her iki tarafın diğerinin ölümünü istemesi ve kendi hayatını riske atmasıdır (para. 187). Yani her iki taraf, her ne kadar aktif bir mücadele anlamına gelmese de, bir güç ilişkisi içine girer. Bu noktada her iki öz-bilincin karşıt güçleri arasında bir denge olduğu sürece, birbirlerini *karşılıklı olarak tanıyabileceklerini* (para. 184) düşünebiliriz. Öz-bilinç, kendisini hakikatin doğal alanı olarak ön gördüğü sürece, diğer öz-bilinç tarafından tanınmayı arzu eder. Ve bu arzusunun karşıldakini bertaraf etme eylemi (gücü) içinde teşhir eder. Ne var ki, bertaraf etme eylemi, doğru bir amaca (öz-bilincin kendisiyle olan birliği) yönelik olarak gerçekleştiği için, aynı zamanda nesnesinin olumlu veçhesi ve modu içinde kavranmasına neden olur. Daha açık olarak söylersek, bilincin nesnesini bertaraf etmesi gerçekte nesnenin hakikat-dışılığını (olumsuzluğunu) ortadan kaldırması ve onun hakikatini (olumlu veçhesini) ortaya çıkarmasıdır.

¹¹ Bir diğer deyişle, Hegel’de arzu öz-bilincin nesnesini anlama tarzı olarak ortaya çıkar. Daha fazla bilgi için bkz., Robert Pippin, *Hegel’s Idealism: The Satisfaction of self-consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), s. 149; Peter Preuss, “Selfhood and the Battle: The Second Beginning of the Phenomenology” *Method and Speculation in Hegel’s Phenomenology*, edit. Merold Westphal (New Jersey: Humanities Press, 1982), ss. 74-75; Stanly Rosen, *G.W.F. Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom* (New Haven: Yale University Press, 1974), s. 156; Norman, s. 46.

¹² Hyppolite, *Ibid.*, s. 160.

Yüksek hakikat öz-bilincin kendisi olduğu için, nesnenin olumlu veçhesini fark etmek onu öz-bilinç için var olan nesne olarak kavramaktır. Nesnenin hakikati (olumlu veçhesi) ortaya çıktığında, öz-bilinç onunla karşılıklı tanıma ilişkisi içine girer.

Sonuç

Hegel'e göre, öz-bilinç (self-consciousness), hem üzerinde nesnesini kendisine karşıt bir konuma yerleştirdiği bir zemin, hem de nesnesinin öteki-lik vasfını—nesneyi kendisi için saklamak üzere—bertaraf ederek yüksek hakikat olarak tezahür eder. Kendisini en asli hakikat olarak ön gördüğü için, arzunun (desire) hem kaynağı hem de amacı olarak ortaya çıkar. Diğer bir deyişle, nesnesi (öteki) içinde çözüldüğünde kendi özdeşliğinin farkına vardığı için, öz-bilinç kendisiyle yeniden birlik tesis etmek ister. Böylece, o kendisinin dışındaki her şeyi öncelikle arzunun negatif nesnesi olarak görür. Yani, dışarıdaki nesne (görüntü) onun tatmin edilmesini engelleyen bir şey olarak görünür. Ne var ki, nesnesini bertaraf etme tecrübesi ile, öz-bilinç nesnesinin kendi amacı için bir 'vasıta' olduğunu yani bir hakikate ve olumlu bir veçheye sahip bulunduğunu kavrar. Nesnesinin bu olumlu veçheye sahip olduğunu özellikle diğer bir öz-bilinç ile karşılaştığında daha üst düzeyde anlar. Bu düzeyde öz-bilinç kendisi ile diğer öz-bilince ait zıt güçler arasında karşılıklı bir denge olduğunu fark etmeye başlar. Bu karşılıklı denge hem öz-bilinçlerin birbirlerini karşılıklı olarak tanımalarına hem de karşılıklı olarak arzunun tatminine yol açar. Böylece, arzunun hem kaynağı hem de amacı olduğu için, öz-bilinç kendisini arzunun pozitif (gerçek) nesnesi olarak kavrar ve karşılıklı tanıma olayında daha önce olumsuz olarak yaklaştığı ötekinin olumlu veçhesini ayırt etmeye başlar. Diğer öz-bilincin olumlu veçhesi kavranmaya başladığı zaman arzu en üst, yani öz-bilinç düzeyinde tatmine ulaşır.

KAYNAKÇA

- Gadamer, H.-G. *Hegel's Dialectic*. Translated by P. C. Smith. New Haven: Yale University Press, 1976.
- , *Truth and Method*. 2nd rev. ed. Joel C. Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York: Crossroad, 1989.
- Hegel, G.W.F. *Phenomenology of Spirit*. Translated by A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Hyppolite, Jean. *Genesis and Structures of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Translated by Samuel Cherniak and J. Heckman. North-western university press: 1974.
- Lauer, Quentin. *A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*. New York: Fordham University Press, 1979.
- Norman, Richard. *Hegel's Phenomenology: A Philosophical Introduction*. New York: St. Martin's Press, 1976.
- Pippin, Robert. *Hegel's Idealism: The Satisfaction of self-consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Preuss, Peter. "Selfhood and the Battle: The Second Beginning of the Phenomenology" in *Method and Speculation in Hegel's Phenomenology*. Edited by Merold Westphal. New Jersey: Humanities Press, 1982.
- Rosen, Stanly. *G.W.F.Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom*. New Haven: Yale University Press, 1974.

*Some Observations On The Conception Of Desire In Hegel's
Phenomenology Of Spirit*

ABSTRACT

In the *Phenomenology of Spirit*, chapter IV, Hegel attempts to show how consciousness becomes self-consciousness. Self-consciousness manifests itself both as the ground on which it makes its object opposite to itself, and as a higher truth by demolishing the otherness of its object in order to preserve it for self-consciousness. Since it presupposes itself as the inner truth (or ground) it realizes itself both as the origin and the aim of desire. In other words, by virtue of presupposing its identity in its dissolution, self-consciousness desires to reconstitute the unity with itself. Therefore, it grasps everything else as a negative object of desire in advance. That is to say, its appearance seems to be an 'obstacle' before its satisfaction. However, through experience of negating, self-consciousness learns that its object is also a 'means' (i.e., has truth or positive aspect) for its end point. It realizes this latter aspect of its object especially when it is faced with another self-consciousness. At this level, self-consciousness comes to see that there is a counter-balance of opposing powers between itself and the other self-consciousness. This counter-balance leads both self-consciousness to a mutual recognition and, then satisfaction of mutual desires. Therefore, since both the origin and the aim of desire is self-consciousness itself, it (self-consciousness) grasps itself as the positive (real) object of desire and then discerns in the mutual recognition the positive aspect of another which was taken as a negative element before. The satisfaction of desire begins with realizing this positive aspect of another self-consciousness.

AİLE İÇİ İLETİŞİMİN ÇOCUĞUN DİNSEL GELİŞİMİNE ETKİSİ

Araş. Gör. Halil APAYDIN*

ÖZET

Bu makalede, aile içi iletişimin, bireyin çocukluk dönemi içerisinde dinsel gelişimine etkisinin nasıl olduğu teorik olarak araştırılmıştır ve şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Başarılı bir dinsel iletişim kurmanın birinci şartı anne-babanın öncelikle kendi yaşamları ile çocuklarına örnek olmalarıdır.

Anne-baba çocuğa gerektiği kadar sevgi göstermelidir. Gerektiği kadar sevgi bulamamış çocuklar özgüvenlerini kazanamamış olduklarından yaşamın diğer koşulları gibi dinî muhtevalı mesajlara da kapalı kalabilirler. Kapalı kalmasalar bile normal bir dinî yaşam geliştiremezler.

Özellikle ilk çocukluk döneminde çocukların zihinsel gelişimi göz önünde bulundurularak somut örneklerden hareketle dinî içerikler sunulmalıdır.

Çocukların sorularına mantıklı ve doğru cevap verilmelidir. Çocuğun dil gelişimi de dikkate alınarak basit ve çocuğun dünyasına hitap eden cevaplar verilmelidir.

Çocuğun kişilik gelişimine ve sosyalleşmesine katkı sağlayarak onun diğer insanlarla ilişki kurabilme ve onlarla paylaşabilme yeteneğini geliştirmek için çaba göstermek gerekir. Bu sağlanırsa çocuk dinsel içerikleri ya da dine dayanmayan içerikleri kendine mal ederek benliğine oturtur. İçinde bir çatışma yaşamaksızın bilinçli bir dinsel tercihte bulunabilir.

GİRİŞ

Bireyin gelişim dönemleri içerisinde en önemlisi ve en etkilisi çocukluk dönemidir. Çocukluk döneminin özellikle ilk çocukluk yılları (2-6 yaş) yaşamın şekillendiği belli bir ivme kazandığı dönem olarak kabul edilir. Çocuk 5 yaşında hemen hemen tüm gelişim aşamalarının bir çoğunu büyük ölçüde tamamlama safhasına ulaşmaktadır. Bu dönemdeki çocukta kişilik gelişimi ve benlik gelişimini oluşturan ahlak gelişimi, zihinsel gelişim, ruhsal ve sosyal gelişim belli bir noktaya ulaşmış bulunmaktadır. İlk çocukluk yıllarının sonlarına doğru çocuk bir bireyin tüm özellikleriyle prototipini andırmaktadır. Bu yaşlarda belli ruhsal problemleri olan çocuğun yetişkinlik dönemlerinde de ruhsal problemlerle karşılaşması ihtimali daha yüksektir. Aynı şekilde çocukluk döneminde belli sağlık kriterlerine sahip olan bireyin yaşamın ilerleyen yıllarında da sağlıklı olması beklenir. En azından bir

problemlerle karşılaştığında, bu problemlerle baş edebilecek bir özđüveni ve mücadele gücü olacaktır.

Bireyin dinsel gelişimini, onun ruhsal, sosyal, zihinsel ve kişilik gelişimi yakından etkilemektedir. Dolayısıyla bireyde sağlıklı bir dinsel gelişim olması ancak sağlıklı bir kişilik ve ahlak gelişimi ile mümkün olabilir. sağlıklı bir kişilik gelişiminin temelleri ise çocukluğun ilk beş yılında atılmaktadır.¹ Çocukluğun ilk yılları yaşamın diğer alanlarında olduğu gibi din konusunda da taklit ağırlıklıdır. Yani çocuk, anne-babası ve diğer yakın çevresinden öğrendiklerinin etkisi altındadır. Neyin iyi, neyin kötü olduğuna büyüklerinin kendisine karşı takındığı tavra göre hüküm verir. Reel anlamda değerlendirme yapacak ve hüküm verecek gücü yoktur. Fakat, bu gücün kazanılma aşamasında karşılaşılan örnekler birey için büyük önem taşımaktadır.²

Bu makalede amaçlanan, aile içi iletişimin çocuğun dinsel gelişimine etkisinin ne olabileceği ile ilgili teorik bir yaklaşım sağlamaya çalışmaktır. Bu çerçevede konunun iyi anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla temel kavramların tanımlanması ve konunun bu tanımlar çerçevesinde işlenmesinin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

Ailenin Tanımı

“Aile, en az evli iki yetişkin insandan ve çocuklardan meydana gelen kurumlaşmış bir biyolojik-toplumsal gruptur.”³ Başka bir tanıma göre aile, ana-baba ve çocuklardan oluşan, üyeleri arasında karşılıklı sevgi, saygı, dayanışma ve birbirlerine ait olma duygusu bulunan bir topluluktur.⁴ Aile, temel kurumların başında gelmektedir. Evlilik ve kan bağı ile birbirine bağlı bireylerden oluşan ve toplumun temeli kabul edilen küçük toplumsal birimdir.⁵ Aile sistemi bir bütündür, tek tek kişilerin toplamı olarak düşünülmemelidir; aile, içindeki bireylerin birbirleriyle etkileşiminden oluşan bir düzendir. Her bir aile bireyinin diğeriyle ilişkisi vardır. Bu ilişkiler ağı içerisinde her birey, kendi benlik bilincini ve kişiliğini yapılaştırır.⁶

Ailenin işlevlerini anne-baba çocuklar, dayı, amca, dede ve diğer aile bireylerinden oluşan geniş ailenin yerini, günümüzde anne-baba ve çocukların oluşturduğu çekirdek aile almıştır. Akrabalık unutulmaya yüz tutmuş, bu

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

¹ Kağıtçıbaşı, Çiğdem. **İnsan ve İnsanlar**, 7. Baskı, İstanbul 1988, s.249; Yavuzer, Haluk. **Çocuk Psikolojisi**, 9. Baskı, İstanbul 1996, s.111.

² Güngör, Erol. **Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak**, İstanbul 1995, s.29-30.

³ Günay, Ünver. **Din Sosyolojisi Derleri**, Kayseri 1993, s.191; Sezen, Yümnü. **Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar**, İstanbul 1990, s.116; **Sosyal Bilimler Ansiklopedisi**, “Aile Maddesi”, C.I, İstanbul 1990, s.13.

⁴ Bayraktar, M. Faruk. “Ailenin Eğitim Görevi”, **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 2, İstanbul 1995, s.117.

⁵ Erdem, Selman. **Liseler İçin Sosyoloji Ders Kitabı**, İstanbul 1998, s.147.

⁶ Cüceloğlu, Doğan. **İçimizdeki Çocuk**, 3. Baskı, İstanbul 1993, s.49-50.

kavram çekirdek aile ile birlikte⁷ çok yakınlarla inhisar etmiş, diğer akrabalık ilişkileri oldukça azalmıştır.

Ailenin yapısı, görevleri ve işlevleri tarihi süreç içinde değişse bile, yeni yetişen nesillere ilk şekli veren, onları eğitip koruyan, yetiştiren en önemli kurum olma özelliği devam etmektedir. Günümüzde ise ailede ilk planda, anne-baba akla gelmektedir. Bu anlamda çocuğun ilk ihtiyaçları da (beslenme-güvenlik) anne ve baba tarafından giderilmektedir.⁸

Ailenin Çocuğun Gelişimindeki Yeri

Bazı hallerde, ailelerin çoğu, gerek çocuk bakımı gerek çocuk eğitimi hakkında açık bir fikre sahip olmayabilirler. Buna rağmen yine de uyguladıkları eğitim ve terbiye şekillerinin mükemmel ve kusursuz olduğu gibi bir kanı içerisinde bulunabilirler. Bütün bu olumsuz kanılara rağmen aile genel bir fonksiyon olarak; küçük yaşlardan itibaren çocuklara verilen iyi alışkanlıkların ve iyi terbiyenin okul hayatında, sokakta ve arkadaş çevresinde korunmasını sağlar. Bu görevi aileden daha iyi karşılayacak bir kurum tasavvur edilemez, çünkü hiçbir kurum aile kadar çocuklarla ilgilenemez ve onları teker teker kontrol edemez.⁹

Aile çocuğa ilk beş yılda bilinçli veya bilinçsiz bir şeyler öğretir. Çocuğun gelişimi ailede başlar, devam eder, toplumsal normlar orda öğrenilir.¹⁰ Aile sadece çocuğun bakımını sağlamakla kalmaz, ona çevresindeki toplum gerçekliği ile ilgili yorumları öğretir.¹¹

Genelde aile içindeki iletişimde bir amaç vardır. aile içinde yazılı olmayan yasalarla; hangi davranışların onaylandığı, hangi davranışın nerede ve hangi şekilde yerine getirileceği hissettirilir. Aile içerisinde, kazandırılmak istenen davranışlar değişik koşullandırmalarla bireyin yaşamına yansıtılmaya çalışılır.

İnsan, varlığının özünü ailesinden alır. Bu özü, ailesinden gelen değerlerle geliştirir, biçimlendirir, yapılandırır. Tüm psikologların, kişiliğin oluşmasında büyük etkisini vurguladıkları çocukluğun ilk yılları, derin ve köklü aile ilişkileri içinde geçer.¹² Erikson'nun tanımladığı, temel güven-güvensizlik, özerklik-utanç, kuşku, girişkenlik-suçluluk gibi gelişim aşamaları

⁷ Yavuzer, Haluk. **Ana-Baba-Çocuk**, 9. Baskı, İstanbul 1996 s.43.

⁸ Fırat, Erdoğan. **Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusunun Din Psikolojisi Açısından Araştırılması**, (Doktora Tezi), Ankara 1976, s.32.

⁹ Kanad, Halil Fikret. **Ailede Çocuk Terbiyesi**, 2. Baskı, İstanbul 1976, s.7,9.

¹⁰ Tezcan, Mahmut. **Eğitim Sosyolojisi**, Ankara 1985, s.159; Fidan, Nurettin-Erden, Münire. **Eğitim Bilimine Giriş**, 3. Baskı, Ankara ty., s.10.

¹¹ Akdeniz, Sabri. **Eğitim Sosyolojisi**, İstanbul 1990, s.37.

¹² Clark, W. H. "Çocukluk Dönemi Dini", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Çev.: Neda Armaner, C. 24, Ankara 1981, s.175; Altunköprü, Tuncel. **Şahsiyet Analizi**, İstanbul 1999, s.68.

bebeklik ve ilk çocukluk (2-6 yaş) dönemlerinde aile içerisinde belli bir yönde gelişme göstermektedir.¹³

İletişim

İletişim, bir kişi ya da grubun başka bir kişi ya da gruba, bir düşünce içeriğini aktarmasıdır.¹⁴ Yine iletişimi başka bir yönden: “bilgi üretme, aktarma ve anlamlandırma süreci”¹⁵ olarak da tanımlayabiliriz.

İki çeşit iletişim vardır. Bunlardan birincisine (sing) işaret adı verilir. İşaret, olaylar arasındaki doğal ilişkilerle anlam kazanır. Örneğin, bir köpeğin havlaması ısırabileceğinin, gök gürültüsü genellikle yağmur yağacağıın işareti olarak öğrenilir. Bu olaylarda her işaretin belli bir anlamı vardır. Çünkü daha önceden bu uyarıcıların birbirleri ile ilişkili olduğu öğrenilmiştir. İkincisine de (symbol) sembol denir ve bu insanlar tarafından üretilmiştir. İnsanlar her sembole bir anlam vermişler ve onu kendi aralarında iletişim kurmak için kullanmışlardır. Bu sembol değişik biçimler alabilir. Bu sembollerden ikisi; resimler ve konuşmada kullanılan dildir.¹⁶

Bilindiği gibi hiçbir birey ya da topluluk iletişimsiz yapamaz. Bireyselliğin anlamı da toplumsallığın anlamı da iletişim kavramı ile anlam kazanmaktadır. İletişimin akademik seviyedeki ayrımlarının¹⁷ ötesinde pratik hayatta bir anlamı bulunmaktadır. Bu anlam, bireylerde iletişim güçlerinin gelişiminde kültürel etkenlerin ağırlığı ile ortaya çıkmaktadır. Günlük hayatın önemli bir bölümünü iletişim araçları (gazete, radyo, tv., video, telefon, telgraf, bilgisayar, internet vs.) almaktadır. Dolayısıyla günümüzde iletişim araçları bütün olarak bireyin yaşamında en etkili ve yönlendirici konuma oturmuştur.

Yukarıda belirttiğimiz iletişim araçlarının kullanımında bireyin kendini gerçekleştirmeyi, var kılmayı amaçladığını söyleyebiliriz. Bu var kılma eyleminin odağında ise aile kurumu bulunmaktadır. İletişim araçlarının çocuğun zihninde kazandığı anlamda ailenin etkisi büyüktür. Şöyle ki, bu iletişim araçları zihinsel güçlerin gelişiminde bir katkı sağlayıcı görevi görmenin yanında; zihinsel gelişimi engelleyici, bireyi düşünme eyleminden mahrum bırakıp hazır ve kolay bilgi edinmesini sağlayıcı, daha da kötüsü bu

¹³ Bkz.: Erikson, Erik H. **A Way of Looking At Things**, W. W. Norton&Company New York London 1995, s.599; Bayraktar, Rüyeyde ve Diğerleri. **Davranış Bilimlerine Giriş** (Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi 1.sınıf 2. Fasikül), 7. Baskı, Eskişehir 1994, s.188.

¹⁴ Kağıtçıbaşı, Çiğdem.a.g.e., s.103; **Sosyal Bilimler Ansiklopedisi**, “İletişim Maddesi”, C.II, İstanbul 1991, s.153.

¹⁵ Dökmen, Üstün. **İletişim Çatışmaları ve Empati**, İstanbul 1994, s.19.

¹⁶ Morgan, Clifford T. **Psikolojiye Giriş**, Çev.: Hüsni Arıcı ve Diğerleri. 10. Baskı, Ankara 1993, s.167.

¹⁷ Akademik olarak bugün artık, çok düzenli ve karmaşık bir toplumsal olgu olan iletişimi açıklamak amacıyla sosyoloji, siyaset bilimi, antropoloji, etnoloji, psikoloji, dilbilim, tarih vb. bilim dalları işbirliği yapmaktadır. Bu yüzden, günümüzde bir iletişim biliminden söz etmek gerekirse, onun tekbir disiplin değil, bir ‘disiplinler manzumesi’ olduğunu kabul etmek gerekir.

eylemleri bireye unutturup oyun ve eğlenceye daldırıcı yönlerde etkileyebilmektedir. Ailenin önemi burada ortaya çıkmaktadır: Aile bilinçli bir eğitimle iletişim araçlarının olumsuzluklarını önleyebilir.

Kişiliği oturmuş bireylerin yetişmesi öncelikle sağlıklı bir aile ortamında ve etkili aile iletişimi ile sağlanabilir. Aile-çocuk ilişkilerinin ele alındığı bütün çalışmalarda¹⁸ iletişimde göz önünde bulundurulması gereken noktalar ve kaçınılması gereken noktalar en ince ayrıntısına kadar tek tek ele alınıp incelenmiştir.¹⁹

İnsan, doğumundan ölümüne kadar çevrenin etkisi altındadır. Özellikle yakın çevre bireyin yaşamını köklü şekilde etkilemektedir. Hayvanlar üzerinde yapılan bir deney, bebeklikte uyandırılan bir eksikliğin, sonradan davranışa olan etkisini kanıtlamaktadır. 1961 yılında yapılan bir deney şöyle düzenlenmiştir:

Yetişkin insanlarda görülen oburluk, cimrilik, saldırganlık gibi davranışların, bebeklik ve çocukluk yaşantılarıyla bağıntılı olarak geliştiği ve bireyin kişiliğine yansıdığı bir gerçektir. Bireyin dinsel gelişimi açısından ise söylenebilecekler sanırım daha dikkate şayan olacaktır. Şöyle ki, bireyin dinsel gelişimi, özellikle dinî şüphe ve din değiştirme olaylarında bebeklik dönemi yaşantılarının –en azından ilk çocukluk döneminde- araştırılması ve arada bir bağıntının bulunup-bulunmadığının tespit edilmesi gerekmektedir. Çocuğun belli bir inançla doğmadığı, inanmaya eğilimli/yatkın olduğu ancak, anne ve babasının onu kendi dinsel inançlarına göre şekillendirdikleri belirtilmektedir.²⁰ Ancak, anne-babasından din konusunda (inanma-inanmama) belli bir destek görememiş çocukların sonraki gelişim evrelerinde konu ile ilgili tercihinin oluşmasında her ne kadar diğer çevresel faktörlerin etkisi ile bir tercih söz konusu olsa da anne-baba tarafsızlığının ya da ilgisizliğinin çocuğa nasıl yansıdığı yapılan bilimsel çalışmalarla ortaya konmuştur.²¹

¹⁸ Zulliger, Hans. **Çocukta Ruhsal Bozukluklar ve Tedavisi**, Çev.: Kamuran Şipal, 1. Baskı, İstanbul 1990; Lawrence, William. **Çocuk** (Çocuğunuzu Keşfedin), Çev.: Miyase Koyuncu, İstanbul 1998, s.61 vd.; Yavuz, Kerim. **Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi**, Ankara 1983; Şemin, Refia Uğurel. **Gençlik Psikolojisi**, 3. Baskı, İstanbul 1992, s.150 vd.; Adler, Alfred. **Sorunlu Okul Çocuğu**, Çev.: Kamuran Şipal,, 1. Baskı, İstanbul 1996; Yörükoğlu, Atalay. **Çocuk Ruh Sağlığı**, 18. Baskı, İstanbul 1993, ss.125-151; Selçuk, Mualla. **Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler**, Ankara 1991, ss. 27-60; Konuk, Yurdagül. **Okul Öncesi Çocuklarda Dinî Duygunun Gelişimi ve Eğitimi**, Ankara 1994, ss.20-27.

¹⁹ Bkz.: Baymur, Feriha. **Genel Psikoloji**, 13. Baskı, İstanbul 1994, ss.60-65. Yazar bu bölümde gelişimin temel basamakları, bu basamaklarda yer alan gelişim aşamalarına ve bunları etkileyebilecek yan faktörlere dikkat çekmiştir.

²⁰ “Her çocuk fitrat üzere (Allah’a inanmaya ve İslam dinini kabule eğilimli olarak) doğar. Sonra anne ve babası onu yahudi, hıristiyan veya mecusileştirir.” Bkz.: Müslim, **Kıtabü’l-Kader**, 46/22.

²¹ Bkz.: Yavuz, **Çocukta Dinî Duygu ve...**, s.51-56; Aydın, Ali Rıza. **Dini İnkârın Psiko-sosyal Nedenleri**, (Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1995, s.107-111.

Gelişim

Bireyin yapısal ve nitelik bakımından değişikliklerinin tümüne birden gelişme denir. Gelişmenin içerisinde büyüme de yer almaktadır.²² Gelişme ile ilişkili diğer kavram ise öğrenmedir. Bireyin gelişimi içerisinde olgunlaşma aşamalarının her safhasında öğrenme de değişik biçimleriyle kendini hissettirmektedir.²³

Aile içi iletişimin en etkili olduğu dönem ilk çocukluk çağıdır. Bu çağda çocuklarda görülen belli-başlı gelişim özelliklerinden konumuz açısından önem taşıyan bazıları şunlardır:

- a) Sevilmeyi, sevmeyi, paylaşmayı öğrenme,
- b) Sevgiyi gösterme yollarını öğrenme,
- c) Kardeşleri ve anne-babasıyla uygun ilişkiler kurabilme,
- d) Yanlış ve doğru konusunda kültürel kavramları öğrenme ve bir vicdan duygusu geliştirme.²⁴

Aile İçi İletişim

Çocuk için ilk ortam ailedir demiştik. Hepimiz bir ailede veya ailenin yerini tutan bir ilk çevrede doğuyoruz. Bu ilk çevre, insan olarak hayatın gerçekleri ile ilk karşılaştığımız, onları benimsemeyi veya onlarla baş etmeyi ilk öğrendiğimiz ortam oluyor. Aile, duygularımızı ve çok yönlü kabiliyetlerimizi besleyip geliştirecek miraslar deposudur. Aile, milletin de büyük insanlık ailesinin de küçük bir örneğidir. Bireysellik, milliyet, din vb. ilk şekillerini aileden alırlar.²⁵

Aile içi iletişim veya çocukların ana-babayla, birbirleriyle, eşlerin birbirleriyle ve çocuklarıyla olan iletişimi, çocukları anlamada, duygu ve düşüncelerini birbirlerine aktarmada özel bir önem taşır. İletişim, insanların sizi tanımaya ve karşılıklı anlayış oluşturmaya izin vermektir. Özellikle iletişim süreci aile içerisinde çocuklara karşı takınılacak tutum açısından daha da büyük öneme sahiptir.²⁶

İlk çocukluk zamanlarında birey çok bencildir. Çocuğun gözünde herkes kendisine faydalı olduğu oranda sevgili, her şey midesini tatmin edebildiği derecede kıymetlidir. Nitekim ilk yıl içerisinde eline geçen her şeyi bir kez ağzına götürür. Çevresinin, toplumun yasaklayıcı etkileri kendisinde iz bırakıncaya kadar her şeyi ister ve her arzusu için ihtiraslı ve zalim olmayı

²² Baymur, **a.g.e.**, s.49.

²³ Gelişmenin diğer yönleri ve gelişim kanunları için bkz.: Baymur, **a.g.e.**, ss.51-63; Başaran, İbrahim Ethem. **Eğitim Psikolojisi**, 9. Baskı, Ankara 1988, ss.25-42; Yavuzer, **Çocuk Psikolojisi**, ss.29-49.

²⁴ Diğer gelişim aşamalarıyla ilgili bkz.: Baymur, **a.g.e.**, s.60.

²⁵ Bilgin, Beyza. "Çocuklarımızın Duyguları ve Duaları", **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 2, İstanbul 1995, s.70.

²⁶ Çamdibi, Hasan Mahmut. "Aile İçi İlişkiler ve Aile Rehberliği", **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 6, İstanbul 1999, s.137.

sürdürür. Gerçekte çocukta isteyerek zalimlik yapma duygusu yoktur. Ancak sosyal duyguları bulunmadığı için kendi menfaati ve zevki için çevresindekilere, anne-babasına, kardeşlerine ve özellikle hayvanlara karşı her türlü baskıyı ve zulmü yapabilir.²⁷

İşte çocukluğun ilk yıllarında görülen bu içgüdüsel diyebileceğimiz özelliklerin terbiyesi; mekanik davranış kalıplarının ruhun derinliklerinden süzülüp bir kır çiçeği görünümünde çocuğun kalbinde yer edebilmesi aile içi iletişimin gücü ile doğru orantılı olarak ortaya çıkacaktır.

Aile içerisinde çocukla sağlıklı iletişim kurmanın, çocuğu hayata hazırlamanın ve sağlıklı bir kişilik gelişimine katkıda bulunmanın sağlanmasında temel dört iletişim kaynağı vardır. Bunlar; gözle iletişim, bedensel iletişim, odaklaştırılmış dikkat ve disiplindir.²⁸

Gözle İletişim: Bir kimsenin gözlerinin içine doğrudan bakmak demektir.²⁹

-Gözle iletişim yalnızca bir çocukla bağ kurmakta değil, aynı zamanda onun duygusal gereksinmelerini sağlamada da çok önemlidir. Her çocuk istisnasız duygusal doyuma ulaşmak için anne-babasıyla ve yakın çevresiyle göz iletişiminden yararlanır.³⁰

Bedensel İletişim: Bireyin karşısındakine elle, vücutla temasıdır.

Anne-babanın çocukla bedensel iletişimi denince akla belki sadece gerektiği zaman, örneğin, giyinmelerine, soyunmalarına ya da otomobile binmelerine yardım ederken yaptıkları iletişim şekli anlaşılır ki, bu doğru olmayan, aynı zamanda eksik olan bir anlamlandırma şeklidir. Bedensel iletişimle kastedilen yalnızca çocuğu kucaklamak veya öpmek gibi şeyler de değildir. Bedensel iletişimden kastedilen her hangi bir bedensel temas; çocuğun omzuna dokunmak, kaburgasının üzerine hafif bir el dokundurması ya da saçlarını karıştırmak vs.³¹ Bütün bunların içerisinde yalnızca mekanik hareketler değil; bu hareketlerin altında yatan destek önemlidir. Bu duygusal destek içerisinde çocuğun kendine güvenildiğini hissetmesi, sevildiğinin ve desteklendiğinin bilincine varması onun bundan sonraki tüm gelişim basamaklarını ve gelişim aşamalarını (zihinsel, duygusal, dinsel, kültürel, sosyal vs.) olumlu yönde etkileyecek ve motive edecektir.

Odaklaştırılmış İlgi: Bir çocuğa tüm dikkatimizi, eksiksiz sevildiğini hissettirecek şekilde yöneltmemizdir. Annesinin ve babasının dikkatini, onayını ve saygısını hak edecek kadar değerli olduğunu ona hissettirmemizdir.

²⁷ Gövsa, İbrahim Alaattin. **Çocuk Psikolojisi**, İstanbul 1998, s.124.

²⁸ Campbell, Ross. **Çocuk Sevgiyle Büyür**, Çev.: Meral Gaspıralı, 1. Baskı, İstanbul 1991, s.47.

²⁹ Campbell, a.g.e., s.50.

³⁰ Campbell, a.g.e., s.49.

³¹ Campbell, a.g.e., s.60-61.

Özetle, odaklaştırılmış ilgi, çocuğa, anne ve babasının gözünde dünyanın en önemli insanı olduğu hissettirilir.³²

Kutsal kitaplarda da çocuklardan armağan olarak söz edilmektedir.³³ Bir çocuğa kendi türünün biricik örneği olduğu hissettirilmelidir. Bunu pek az çocuk hisseder, ama bir de hissetti mi, o küçük çocukta özel olduğunu hissetmenin oluşturduğu değişiklik ve kendine güven duygusu görülmeye değer.³⁴ Bu, çocuğun başkalarıyla iletişimini ve başkalarından gelen mesajı almasını ve içselleştirmesini kolaylaştırır.

Çocuk açasından disiplin; onu, toplumun yapıcı bir bireyi olarak zihin ve karakter açasından eğitmektir. Diğer bir yaklaşımla disiplin, her türlü iletişim yoluyla eğitmektir. Örneğin, yol göstermek, biçimlendirmek, sözlü direktifler, yazılı direktifler, sözlü istemler, yazılı istemler, öğretim, öğretici ve eğlendirici deneyimlerin sağlanması yoluyla vs.³⁵

Bir çocukla ilişkilerin en olumlusu, en tatlısı sevgiye en çok yer verilenidir.³⁶ Aynı zamanda, onun nefis kontrolü geliştirmesini ve yaşının, gelişiminin izin verdiği ölçüde kontrollü davranmasını istiyorsak, bunların gerçekleşmesi için, anne ve babalar çocuklarına iki Şey vermelidir: Birincisi, kayıtsız Şartsız sevgi ve bu sevginin uygun yolla verilmesi. İkincisi ise sevgiye dayalı disiplin.³⁷

Anne ve babanın ses tonundaki yumuşaklık, ilgilerindeki sevecenlik, ilişkilerindeki özveri çocukta sevinç, neşe ve mutluluk duygularını doğurur. Bu duygular sevginin ilk tomurcuklarıdır. Çocukta sevgi, anne-babanın gösterdiği denge, düzen, ilgi, anlayış, bağlılık, beğeni, sevecenlik ve özveri oranında gelişir. İnsanın bütün yaşam boyu duyduğu ilgi ve sevginin açılıp gelişmesi, olgunlaşması, renklenmesi çocukluk çağında sevgi gereksinimine sağlanan doyuma bağlıdır. İnsanın bütün ilişkilerinde görülen olumlu ya da olumsuz tutum ve davranışlarında bu doyum önemli rol oynar.³⁸

Ailede Dinsel Gelişim

Çocuk psikolojisi ve Din Psikolojisi alanında yapılan araştırmalarda ailenin psiko-sosyal ve pedagojik açasından çocuk üzerinde önemli ölçüde söz sahibi olduğu ve çocuktaki dinî duygu ve düşüncenin gelişmesinin aileden aldığı dinî eğitime bağlı olduğu tespit edilmiştir.³⁹

³² Campbell, a.g.e., s.73-74.

³³ Bkz.: Kur'an, 3/38,39; 7/189; 25/74; Matta İncili, 7,9-12.

³⁴ Campbell, a.g.e., s.74.

³⁵ Campbell, a.g.e., s.102.

³⁶ Glasser, William. **Kişisel Özgürlüğün Psikolojisi**, Çev.: Müge İzmirli, İstanbul 1999, s.240; Ayrıca bkz.: Köknel, Özcan. **Kaygıdan Mutluluğa Kişilik**, 11. Baskı, İstanbul ty. s.50.

³⁷ Campbell, a.g.e., s.113.

³⁸ Köknel, a.g.e., s.50-51.

³⁹ Armaner, Neda. **Din Psikolojisine Giriş-I**, Ankara 1980, s.89; Yavuz, a.g.e., s.46,156-57; Hökelekli, Hayati. **Ergenlik Çağı Gençlerinin Dinî Gelişimi** (Doktora Tezi), Bursa 1983,

Bu araştırmalarda, çocuk üzerinde en önemli etkiyi anne-baba davranışlarının yaptığı, olumlu davranışların doğrudan çocuğa yansıdığı ve onun dinî yaşantısına olumlu yönde katkıda bulunduğu⁴⁰ tespit edilmiştir. Aile dinî davranışların ve dinî ilişkilerin modelidir. Dinî değerler ailede temsil edilen şekliyle çocuğun dünyasına girer. Yakınların dinî davranışları ve kullandıkları dinî deyimler, ifadeler, onları doğrudan doğruya sembolize eden deruni bir yaşantı içinde yer almıştır. Bu bakımdan ailede din eğitimi çocuğu derin bir şekilde etkiler.⁴¹

Çocuğun bedensel gelişiminde olduğu kadar dinsel gelişiminde de ailenin rolünün fazla olduğu bir gerçektir.⁴² Aile çocuğa dinini öğretip, onda dini duyguların gelişmesini sağlayabileceği gibi, çocuğun dinden uzaklaşmasına ve ondaki dinî duygunun körelmesine de neden olabilir.⁴³

Birey, ilk çocukluk (2-6 yaş) döneminde daha çok duygusaldır. Dolayısıyla ailesine bağımlılığı ve iletişim öğeleri duygusal bir nitelik taşır. Bu yaşlarda çocuğun zihinsel faaliyetleri büyüklere göre daha sınırlıdır. Bu yaş çocukları en büyük otorite olarak anne-babalarını görürler. Anne-baba da bu durumu iyi değerlendirerek çocuklarına en üstün varlık olarak Allah'a inanmayı ve bağlanmayı öğretebilirler. Şunu da açıkça belirtmek gerekir ki, anne ve baba çocuklarının Allah'a inanma/inanmama ve bağlanmasında/inkar etmesinde birer vasıtadırlar.⁴⁴

Yaşam denemelerini aile karşılarsa, çocuk güvenle büyür. Aksi halde çocuk çatışmalarla karşılaşır; bu onu "kişilik bunalımı"na sürükler. Çözümleyemeyeceği yeni olaylar karşısında ailesine sığınır. Arkadaşları arasında ailesi, onun itibarını etkiler. Çocuklarını yeterince sevmeyen anne-babalar, onların kendilerini değersiz bulmalarına ve yeni ilişkilerden çekinmelerine neden olurlar. Ayrıca, fazla himaye gören çocuklar da başkalarıyla yakın ilişkiler kuramazlar.⁴⁵ Aile içerisinde bu şekilde yetişen çocukların dinsel gelişimleri de normal olmayabilir. Özellikle, başkalarına aşırı bağımlılık ile yetişme, dinsel tercihlerde bulunma yerine, kendine telkin edilenlere uymayı kolaylaştırır. Bu da, bireyin araştırıp-inceleyip ondan sonra bir dini kabul ve o dinin kavramlarını içselleştirmesi yerine taklide dayalı, aklı ve mantıkî düzleme oturtulmamış, duygusal boyutu zayıf bir dinî tecrübe geliştirmesini sağlar. Bireyin zihnindeki bu dinsel içerik zayıflığı yaşamın

s.66-67, 102-103; Öcal, Mustafa. **Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar**, Ankara 1990, s.74-76.

⁴⁰ Ay, Mehmet Emin. "Aile Ortamında Yerine Getirilen İbadetlerin Çocuklar Üzerindeki Etkisi", **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 1, İstanbul 1994, s.163.

⁴¹ Yavuz, Kerim. **Çocuk ve Din**, İstanbul 1994, s. 159.; Hökelekli, **Din Psikolojisi**, Ankara 1993, s.258.

⁴² Argyle, M. "Dinin Yedi Psikolojik Temeli", **Eğitim Hareketleri Dergisi**, Ankara, 1978, s.7.

⁴³ Peker, **Din ve Ahlak Eğitimi Psikolojik ve Metodik Esaslar**, Samsun 1998. s.47.

⁴⁴ Aydın, Ali Rıza. "Çocuğun Dinî Şahsiyet Kazanmasında Ailenin Önemi", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 8, Samsun 1996, s.215.

⁴⁵ Şemin, a.g.e., s.150.

ilerleyen yıllarında çevresel faktörlerin de etkisiyle dinin aleyhine bir tutum geliştirme nedeni olabilir.

Yine ilk çocukluk (2-6 yaş) taklit dönemidir. Çocuk bu devrede, yakınlarının her türlü hareketlerini bilinçsiz olarak taklide ve tekrara başlar. Aile bireylerinde gördüğü ibadetlere, dinî motifli her türlü davranışa, içten gelen duygularla yönelir, onların dinî yaşantısından örnek alarak kendi de aynı davranışları uygulamak ister.⁴⁶

İlk çocukluk döneminde çocukla kurulacak iletişimde aile içerisinde kullanılacak din dili çok önemlidir. Yetişkin bireylerin kullandığı dil çocuklarla iletişim kurup anlaşabilmeye ve onlara dinsel içerikli mesajları ulaştırmaya yeterli değildir. Çocuklara ulaşabilmek için yeni yollar aramak, yeni konuşma türleri bulmak gerekmektedir. Aksi takdirde konuşup anlaşabileceğimiz bir din dili gelişmeyecektir.⁴⁷ Bu ise çocukların dinsel gelişimini olumsuz yönde etkileyen faktörlerden birisi olabilir.

İlk çocukluk döneminde aile içerisinde öğrenilen dinsel içerikli sembol ve ritüeller çocuğun zihninde belli kalıp ölçülere sahiptir. Özellikle ibadetler ve dua içerikleri mekanik yönleriyle çocukta boy gösterir. Anne- babasını namaz kılariken gören çocuk aynı davranışları mekanik olarak tekrarlar. Bu tekrarlar taklitte çocuğun belleğine yerleşir ve yaşı ilerledikçe bu içerikler zihinsel olarak doldurulmaya başlanır. Örneğin, okunan duaların anlamı zihne yerleşir ve en önemlisi niçin dua edildiğinin bilincine varılır. Bir bakıma ilk çocukluk döneminde öğrenilen mekanik hareketler anlamlarına oturur ve içselleştirilir. Dolayısıyla psikolojik açıdan ilk çocukluk döneminin bu yaşantıları çok önemlidir. Çünkü ilk çocukluk döneminde aile içerisinde bu tür yaşantılar olmazsa sonradan öğrenmelerde mekanik yön ile onun içeriğinin içselleştirilmesi zorlaşmaktadır.

Dinî davranışların aile içerisinde birlikte tekrarlanması çocuklarda olumlu bir etki yapar. Çocukların iyi davranışları öğrenmesi, kötü alışkanlıklardan vazgeçmesi aile içerisinde gördüğü prototipler sayesinde olmaktadır. Fakat, aile içerisinde farklı uygulamalar olursa çocuk kararsızlığa düşer ve olumlu özellikleri geliştirmesi zorlaşır. Ayrıca, anne-babanın dinsel tercihi yoksa (dine karşı nötr ya da aleyhte bir tutum) bu çocuğun dinsel tercihinin olumsuz yönde olmasını teşvik edici bir unsur haline dönüşebilmektedir.⁴⁸ Çocukların dinsel tercihlerinin oluşmasında aile içerisinde teneffüs ettikleri dinsel hayatın içeriği ile aile üyelerinin dine ilgi dereceleri ile dinî bilgilerin aktarılmasında kullanılan iletişim Şekilleri (yöntemleri) ve alışkanlıklar farklı sonuçlar da ortaya çıkarabilir. Çocuklar, anne-babalarının dinî söz, tavır ve davranışlarından algıladıkları kendi

⁴⁶ Peker, Hüseyin. **Din Psikolojisi**, s.103; Fırat, **Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusunun ...**, s.32-33.

⁴⁷ Selçuk, **a.g.e.**, s.35.

⁴⁸ Fırat, **a.g.e.**, s.37.

tecrübeleri, kabiliyetleri ve kişisel düşünme ve tepkileri ölçüsünde işleyerek kendilerine has bir dinî yaşam biçimi geliştireceklerdir.⁴⁹

Aile içerisinde anne-baba tutumu⁵⁰ bireyin kişilik gelişimini çok etkilemektedir. Özellikle kişiliğin bir yönünü oluşturan dinî gelişim ve bireyin dinsel tecrübeye ulaşmasında anne-baba tutumunun etkisi değişik çalışmalarda tespit edilmiş ve sonuçlar manidar bulunmuştur.⁵¹ Ayrıca aile içi anne-baba ile çocuklar arası iletişimin bireylerin benlik gelişimi ile ilgili de etkisinin olduğu bilimsel çalışmalarla ortaya konmuştur.⁵² Çocuğa dinî eğitim verilirken şu tutumlar bireyi olumsuz yönde etkileyebilir; aşırı baskıcı ve otoriter tutum, aşırı hoşgörölü tutum, dengesiz ve kararsız tutum, aşırı koruyucu tutum ve kayıtsız tutum. Bireyi olumlu yönde ise güven verici ve hoşgörölü tutum etkiler.⁵³

Dinî tecrübenin belirişinde iki önemli etken vardır. a) Dış etken b) İç etken. Dış etkenlerin önem sırasına göre tasnifinde ise; en başta aile bireyleri, sonra onun yakın çevresi ve okuldaki din eğitiminin geldiğini görüyoruz.⁵⁴

Özellikle çocuğun dinî yönden etkilenişinde, dıştan gelen etkilerin öneminin büyüklüğü vurgulanmaktadır. Dış etkilerin başındaki en önemli faktör olarak ailenin geldiğini daha önce belirtmiştik. Yani inanma yeteneğinin geliştiği biricik yer ailedir diyebiliriz. Diğer etkenler önemine göre aileden hareketle helezonlar şeklinde dalga dalga dışa doğru açılıp gitmektedir.⁵⁵

Çocuğu dinî yönden etkileyen iç faktör üzerinde de durmakta yarar var. Bilindiği gibi iç faktör, bireyin doğumla birlikte yaratılışında bulunan inanma eğilimidir. Konu ile ilgili Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Her doğan çocuk fitrat üzere doğmuştur. Onun bu hali, kendini ifade etmeye başlayıncaya

⁴⁹ Hökelekli, **Din Psikolojisi**, s.257; Aydın, **a.g.m.**, s.219.

⁵⁰ Anne-baba tutumlarıyla ilgili geniş bilgi için bkz.: Yörükoğlu, **Gençlik Çağı**, 4. Baskı, İstanbul 1987, s.140; Yörükoğlu, **Çocuk Ruh Sağlığı**, s.133,138,199; Yavuzer, **Ana-Baba-Çocuk**, s.29-30; Fişek, Güler Okman-Sükan, Zafer. **Çocuğunuz ve Siz**, İstanbul 1983, ss.37-40.

⁵¹ Bkz.: Karacoşkun, M. Doğan. **İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Dinî Tutum ve Davranışları** (Yüksek Lisans Tezi), Samsun 1994, ss.57-63; Apaydın, Halil. **Üniversite Öğrencilerinin Dinî Yasaklarla İlgili Tutumları** (Yüksek Lisans Tezi), Samsun 1996, ss.68-71.

⁵² Bkz.: Kaya, Mevlüt. **Ondokuz Mayıs Üniversitesi Öğrencilerinin Benlik Tasarımı** (Yüksek Lisans Tezi), Samsun 1988, s.92; Can, Gürhan. **Lise Öğrencilerinin Benlik Tasarımlarını Etkileyen Etmenler**, Eskişehir 1990, ss.55-57.

⁵³ Adı geçen tutumların açıklamaları için bkz.: Kuzgun, Yıldız. “Ana-Baba Tutumlarının Bireyin Kendini Gerçekleştirme Düzeyine Etkisi”, **Hacettepe Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi**, V, Sayı: 1, Ankara 1973, s.57.

⁵⁴ Yavuz, **a.g.e.**, s.61; Selçuk, **a.g.e.**, s.55.

⁵⁵ Yavuz, **a.g.e.**, s.63.

kadar böyle devam eder. Kendisini anlatmaya başlayınca da ya şükredici olur; ya da inkar edici.”⁵⁶

Hadisin içeriğinden öncelikle, insanların yaratılışları itibariyle iyilik ve doğrulukta bulunmaya elverişli ve temiz oldukları anlaşılmaktadır. Dikkat edilmesi gereken ikinci husus ise eğitilmesi mümkün olan insanın dinî eğitiminde en etkin faktörün aile olduğudur.⁵⁷

Çocukların korunması ve kollanması⁵⁸ İslam dininin üzerinde ısrarla durduğu bir konudur. Hz. Peygamber de yine çocuğun korunup kollanmasına dikkatleri çekmiştir⁵⁹ ve bu görevin birincil muhatabı anne-babalardır.

Kişiliğin tam olarak kurulmadığı okul öncesi dönemde dinî duyguların, inançların, heyecanların sorgulanmaksızın kabul edilip ezberlendiği ve taklit edildiği görülür. Ancak bütün bunlardan hareketle dinî öğretimin salt ezberletilmiş bazı sözler ve hareketlerle olabileceğini düşünmek dinî öğretimi dar bir çerçeveye sınırlamak olur. Bunlar ne dinî birer ibadet olarak algılanmalı ne de zihinsel bir benimseyiş olarak düşünülmalıdır. Bu yaşlarda (2-6) din eğitimi bir düşünüş biçimini aktarmaktan ziyade bir yaşama ve duyma biçiminin aktarılması olmalıdır.⁶⁰

Dinî duygunun doğuştan mevcut olduğu ve temel bir ihtiyacı karşıladığı; bu sebeple de insanın esaslı bir güven kaynağı olarak gördüğü dine inandığı ve ona sığındığı hem semavî dinlerce kabul edilmekte hem de bir çok psikolog⁶¹ tarafından dile getirilmektedir. Burada şunu da vurgulamakta yarar var: bireyin yaşamında karşılaştığı olumsuz tecrübeler bazılarının iddia ettiği gibi dinî inançtan değil; dinî inanca sahip olmamaktan ve bunda derinleşmemekten kaynaklanmaktadır.⁶²

Başta aile olmak üzere, çevrenin ağır baskısını hisseden çocuğa Allah inancı verildiğinde; dinî duygu uyanır ve gelişir. Çocuklar eğer ailede bu açıdan beslenmemişlerse dinî duygu yönünden körelirler. Bu şekilde ihmal edilen çocuklarda körelmenin olduğu, yedi yaşındaki çocuklar üzerinde yapılan bir araştırmada tespit edilmiştir.⁶³

⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, II, 273; III, 435; IV, 24; V, 9.; Ayrıca bkz.: Buhari, **Cenaiz**, 79; Müslim, **Kader**, 22, 23, 25; **İman**, 264; Bu hadisin türkçe anlamı için bkz.: er-Rüdanî, İmam Muhammed b. Muhammed b. Süleyman. **Büyük Hadis Külliyyatı**, Çev.: Naim Erdoğan, İz yay., C. 4, İstanbul 1996, s.211, Hadis No: 7656.

⁵⁷ Konuk, **a.g.e.**, s.23.

⁵⁸ “Kendini ve ehlini (aile bireylerini-çocuk çocuğunu) ateşten koru. O ateş ki, onun yakıtı insanlar ve taşlardır.” Bkz.: **Kur’an**, 66/6.

⁵⁹ “Çocuklarınıza hediye verin ve terbiyelerini (eğitim-öğretimlerini) güzel yapın.” Bkz.: İbn Mace, **Edeb**, 3.

⁶⁰ Konuk, **a.g.e.**, s.24.

⁶¹ Wincent V. Herr, S.T. **Religious Psychology**, New York 1965, s.79; Yavuz, **a.g.e.**, s.134-35; Selçuk, **a.g.e.**, s.40.

⁶² Vergote, Antoine. **Religionspsychologie**, Olten 1970, s.138.

⁶³ Bkz.: Yavuz, **a.g.e.**, s.61-63.

Yavuz'un yaptığı araştırmada: "Allah'ın varlığına, birliğine nasıl inanmaya başladın?" biçimindeki açık uçlu soruya deneklerden bazıları şu şekilde cevap vermiştir:

-“Annem-babam öğretiler, ya da yardım ettiler.”

-“Kalbimden geldi, kendim öğrendim. Annem-babam yardım etti.”

-“Namaz kılanları, dua edenleri gördüm. Onlara baka baka öğrendim.”

-“Dedemden, ninemden öğrendim, düşününe düşününe, sora sora.”

-“İçimden istek geldi, sora sora öğrendim, anlatılanları dinledim, büyüyünce öğrendim.”

-“Annem-babam olur-olmaz ağızlarından ‘Allah’ sözcüğünü söylediler. Ben de merak ettim. Hocadan öğrendim.”

-“Büyüklerden görerek, dinleyerek. İnanmak içime doğan bir duygudur. Allah benim içime doğdu ve inandım. Her şeyi O'nun yarattığına inanıyorum.”⁶⁴

Kur'an'da, çocuklara aile içinde nasıl bir iletişimle dinin öğretilebileceğine ilişkin ipucu teşkil edebilecek örnekler vardır:

Yakup Peygamber oğullarına hitaben: "...Oğullarım! Allah sizin için bir din seçti. Siz de ancak müslüman olarak can veriniz"⁶⁵ der. Yine, Yakup (a.s.) ölürken oğullarına: " 'Benden sonra kime kulluk edeceksiniz?' dediğinde onlar: 'Senin Rabb'ine, babaların İbrahim, İsmail ve İshak'ın Rabb'i olan Allah'a kulluk edeceğiz biz O'na teslim olanlarız' dediler."⁶⁶ Lokman Peygamber oğluna: "Yavrucuğum! Allah'a ortak koşma..."⁶⁷ demiştir. Bu ayetler, ebeveynin çocukları yönlendirmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Katı din kuralları içinde yetiştirilen çocuk, kendi dışında bazı kurallara göre yargılanacağına ya da ödüllendirileceğine inanır. Katı ve bilinçsiz din koşullandırmasının baskın olduğu aile ortamında yetişen çocuk, kendi yaşantı ve deneyimlerini zenginleştirecek, iç ve dış dünyasını araştırıp keşfedecek bir tutum yerine,⁶⁸ körü körüne taklit etmeyi, öğretilen şekilsel dinî kalıpları yerine getirip arkasında yatan gerçek hedefin ne olduğunu bilmeden davranmayı kabul eder. Dinin, ailede son derece serbest ve rahat şartlarda öğretilmesi gerekmektedir. İyinin zorlayarak, baskı kurarak öğretilmeye

⁶⁴ Yavuz, a.g.e., ss.56-61.

⁶⁵ Kur'an, 2/132.

⁶⁶ Kur'an, 2/133.

⁶⁷ Kur'an, 31/13.

⁶⁸ Cüceloğlu, **Yetişkin Çocuklar**, 7. Baskı, İstanbul 1996, s.73.

ihtiyacı yoktur. Ancak güzel bir şekilde anlatılarak ve hatırlatılarak içselleştirilmesine katkıda bulunmak vardır.⁶⁹

Ailede çocuğa ideal davranış biçimini öğretip, kendileri başka davranış biçimlerini devam ettirenler, çocukların bu durumu er geç fark edip geriye doğru bağlantı kurabildiklerini göreceklerdir. Çocuklar, şimdi söylediklerimizi, önceden söylediklerimizle ve yaptıklarımızla karşılaştırıp kendilerine yeni görüşler geliştirebilecekler ve belki de büyüklerin yanıldıkları gibi bir sonuca ulaşabileceklerdir. Bunu yapılan bir araştırmadaki şu örnek güzel anlatmaktadır: “Çocukluğumda bana Allah’ın var olduğu, bir olduğu, her şeyi O’nun yarattığı, ahirette iyilere mükafat, kötülere ceza verileceği telkin edildi. Herhangi bir kötü hareketimde Allah yakar, elini keser, ateşe atar! gibi tehditler duyardım. Bazı ibadetleri öğrendim. Ancak öğrendiğim bu ibadetlerin pek yapıldığı yoktu. Çok az yapan vardı. Yapmayanlar arasında benim sevdiğim kişiler de olduğundan onların yanacağını zannetmiyordum. Onların iyi olduğunu düşünüyör, Allah iyileri yakmaz diyordum.”⁷⁰

Çocukluk dönemini takip eden dönemlerde beliren olumsuz tutumların oluşmasında çocukluk dönemi yaşantılarının etkisi ve bu etkide anne-babanın rolü büyüktür.⁷¹ Çocukluk döneminde karşılaşılan olumsuz durumlar (depresyon gibi tabii afetler, bir yakının ölümü, bedensel sakatlanmalar, haksızlığa uğramak vs.) çocuğun dine karşı şüphede duymasını, özellikle Allah inancının zedelenmesini kolaylaştırır. Eğer anne-babalar ve diğer yakınlar çocuğa bu olumsuzlukları belli mantık kuralları içerisinde dinî açıdan izah edemezlerse çocuktaki dinsel gelişim olumsuz yönde etkilenebilecektir. Onun için çocukların soruları çok önemsenmeli, özellikle ölüm karşısında içine düştükleri çaresizliği gidermek için ahiret inancı vurgulanmalı, ölümün son olmadığı; yeni ve sonsuz bir yaşamın kazanılması için dünya hayatının iyilikler içerisinde geçirilmesi gerektiği anlatılmalı ve şüpheler giderilmelidir.⁷²

SONUÇ

Bireyin dinsel gelişimini ele alan çalışmalar göz önüne alındığında çocukluk dönemi yaşantılarının ve bu yaşantı içerisinde anne-babanın ve diğer aile bireylerinin çocuğa yaklaşımlarının çok önemli ve etkili olduğunu görmekteyiz. Özellikle ilk çocukluk dönemi (2-6 yaş) çocuğun bütün gelişim basamaklarının temellerinin atıldığı ve büyük oranda şekillendiği dönem olması nedeniyle dinsel gelişim açısından oldukça önemlidir. Dolayısıyla çocukluk döneminde çocukla kurulacak olan anne-baba iletişimi; onun başta kişilik gelişimi olmak üzere, kendine güveni kazandığı, tek başına iş

⁶⁹ Ağca, Hüseyin. **Ailede Eğitim**, Ankara 1993, s.96.

⁷⁰ Bilgin, **İslam ve Çocuk**, Ankara 1991, s.75.

⁷¹ Öymen, Hıfzırahman Raşit. “Çocukluk ve Gençlik Çağlarının Dinî Gelişimi II”, **Eğitim Hareketleri Dergisi**, C. 8, Sayı: 89, Ankara 1962, s.20.

⁷² Ayhan, Halis. **Din Eğitimi ve Öğretimi**, Ankara 1985, s.110.

yapabilme yeteneğini geliştirdiği, daha da önemlisi kendi kendinin farkına varmasını sağlamada yerine getirdiği etkin görev nedeniyle önemlidir. Bu dönemde çocukla sağlanacak olan dinsel iletişimde dikkat edilecek temel hususları da şu şekilde sıralayabiliriz:

- 1- Başarılı bir dinsel iletişim kurmanın birinci şartı anne-babanın öncelikle kendi yaşamları ile çocuklarına örnek olmalarıdır. Çünkü çocuk eğer küçük yaşlarda kendisine tavsiye edilenlerin büyükler tarafından yapılmadığını görürlerse kendilerine sunulan dinsel içeriklerin önemini kavrayamazlar.
- 2- Anne-baba çocuğa gerektiği kadar sevgi göstermelidir. Gerektiği kadar sevgi bulamamış çocuklar özgüvenlerini kazanamamış olduklarından yaşamın diğer koşulları gibi dinî muhtevalı mesajlara da kapalı kalabilirler. Kapalı kalmasalar bile normal bir dinî yaşam geliştiremezler.
- 3- Anne-baba çocuklarla ilişkilerinde ölçülü bir disipline sahip olmalıdırlar. Ölçülü bir disiplinin olmadığı aile ortamında ya başıboşluk hakim olur ya da şursuzca uygulanan bilinçsiz disiplin anlayışları. Bu olumsuzlukları gidermenin yolu ölçülü hoşgörüye dayalı çocukla her şeyi paylaşabilecek anlayışa sahip olmaktır.
- 4- Özellikle ilk çocukluk döneminde çocukların zihinsel gelişimi göz önünde bulundurularak somut örneklerden hareketle dinî içerikler sunulmalıdır.
- 5- Çocukların sorularına mantıklı ve doğru cevap verilmelidir. Çocuğun dil gelişimi de dikkate alınarak basit ve çocuğun dünyasına hitap eden cevaplar verilmelidir.
- 6- Çocuğun kişilik gelişimine ve sosyalleşmesine katkı sağlayarak onun diğer insanlarla ilişki kurabilme ve onlarla paylaşabilme yeteneğini geliştirmek için çaba göstermek gerekir. Bu sağlanırsa çocuk dinsel içerikleri ya da dine dayanmayan içerikleri kendine mal ederek benliğine oturtur. İçinde bir çatışma yaşamaksızın bilinçli bir dinsel tercihte bulunabilir.

KAYNAKÇA

- ADLER, Alfred. **Sorunlu Okul Çocuğu**, Çev.: Kamuran Şipal, 1. Baskı, İstanbul 1996.
- AHMED B. HANBEL. **Müsned**, Çağrı Yay., İstanbul, ty.
- AĞCA, Hüseyin. **Ailede Eğitim**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1993.
- AKDENİZ, Sabri. **Eğitim Sosyolojisi**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1990.
- ALTINKÖPRÜ, Tuncel. **Şahsiyet Analizi**, Hayat Yay., İstanbul 1999.
- APAYDIN, Halil. **Üniversite Öğrencilerinin Dinî Yasaklarla İlgili Tutumları** (Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1996.
- ARGYLE, M. "Dinin Yedi Psikolojik Temeli", **Eğitim Hareketleri Dergisi**, Çev.: Mehmet Dağ, C.23, Sayı: 272-273, Mart-Nisan 1978.
- ARMANER, Neda. **Din Psikolojisine Giriş-I**, Ankara 1980.
- AY, Mehmet Emin. "Aile Ortamında Yerine Getirilen İbadetlerin Çocuklar Üzerindeki Etkisi", **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 1, İstanbul 1994.
- AYDIN, Ali Rıza. **Dini İnkarnın Psiko-sosyal Nedenleri**, (Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1995.
- _____. "Çocuğun Dinî Şahsiyet Kazanmasında Ailenin Önemi", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 8, Samsun 1996.
- AYHAN, Halis. **Din Eğitimi ve Öğretimi**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1985.
- BAŞARAN, İbrahim Ethem. **Eğitim Psikolojisi**, Sevinç Matbaası, 9. Baskı, Ankara 1988.
- BAYMUR, Feriha. **Genel Psikoloji**, İnkılap Kitabevi, 13. Baskı, İstanbul 1994.
- BAYRAKTAR, M. Faruk. "Ailenin Eğitim Görevi", **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, Sayı:2, İstanbul 1995.
- BAYRAKTAR, Rüveyde ve Diğerleri. **Davranış Bilimlerine Giriş** (Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi 1. Sınıf 2. Fasikül), Anadolu Üniversitesi Yay., 7. Baskı, Eskişehir 1994.
- BİLGİN, Beyza. **İslam ve Çocuk**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1991.
- _____. "Çocuklarımızın Duyguları ve Duaları", **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 2, İstanbul 1995.
- BUHARİ, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, **Sahihü'l-Buharî**, Çağrı Yay. İstanbul, ty.
- CAMPBELL, Ross. **Çocuk Sevgiyle Büyür**, Çev.: Meral Gaspralı, Altın Kitaplar Basımevi, 1. Baskı, İstanbul 1991.
- CAN, Gürhan. **Lise Öğrencilerinin Benlik Tasarımlarını Etkileyen Etmenler**, Anadolu Üniversitesi Yay., Eskişehir 1990.
- CLARK, W. H. "Çocukluk Dönemi Dini", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Çev.: Neda Armaner, C. 24, Ankara 1981.
- CÜCELOğLU, Doğan. **İçimizdeki Çocuk**, Remzi Kitabevi, 3. Baskı, İstanbul 1993.
- _____. **Yetişkin Çocuklar**, Sistem Yay., 7. Baskı, İstanbul 1996.
- ÇAMDİBİ, Hasan Mahmut. "Aile İçi İlişkiler ve Aile Rehberliği", **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, Sayı:6, İstanbul 1999.

- DÖKMEN, Üstün. **İletişim Çatışmaları ve Empati**, Sistem Yay., 1. Baskı, İstanbul 1994.
- ERDEM, Selman. **Liseler İçin Sosyoloji Ders Kitabı**, Fil Yay., İstanbul 1998.
- ERIKSON, Erik H. **A Way of Looking At Things**, W. W. Norton&Company New York London 1995.
- FIRAT, Erdoğan. **Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusunun Din Psikolojisi Açısından Araştırılması**, (Doktora Tezi), Ankara 1976.
- FİDAN, Nurettin-ERDEN, Münire. **Eğitim Bilimine Giriş**, Repa Eğitim Yay., 3. Baskı, Ankara, ty.
- FİŞEK, Güler Okman-SÜKAN, Zafer. **Çocuğunuz ve Siz**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1983.
- GLASSER, William. **Kişisel Özgürlüğün Psikolojisi**, Çev.: Müge İzmirli, Hayat Yay., İstanbul 1999.
- GÖVSA, İbrahim Alaattin. **Çocuk Psikolojisi**, Hayat Yay., İstanbul, 1998.
- GÜNAY, Ünver. **Din Sosyolojisi Dersleri**, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri 1993.
- GÜNGÖR, Erol. **Ahlak psikolojisi ve Sosyal Ahlak**, Ötüken Yay., 1. Baskı, İstanbul 1995.
- HÖKELEKLİ, Hayati. **Ergenlik Çağı Gençlerinin Dinî Gelişimi** (Doktora Tezi), Bursa 1983.
- _____. **Din Psikolojisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1993.
- İBN MACE, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, **es-Sünen**, Çağrı Yay., İstanbul, ty.
- KAĞITÇIBAŞI, Çiğdem. **İnsan ve İnsanlar**, Evrim Basım Yayım Dağıtım, 7. Baskı, İstanbul 1988.
- KANAD, Halil Fikret. **Ailede Çocuk Terbiyesi**, Milli Eğitim Basımevi, 2. Baskı, İstanbul 1976.
- KARACOŞKUN, M. Doğan. **İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Dinî Tutum ve Davranışları** (Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1994.
- KAYA, Mevlüt. **Ondokuz Mayıs Üniversitesi Öğrencilerinin Benlik Tasarımı** (Yüksek Lisans Tezi), Samsun 1988.
- KONUK, Yurdağül. **Okul Öncesi Çocuklarda Dinî Duygunun Gelişimi ve Eğitimi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1994.
- KÖKNEL, Özcan. **Kaygıdan Mutluluğa Kişilik**, Altın Kitaplar Kitabevi, 11. Baskı, İstanbul ty.

Kitab-ı Mukaddes Kur'an-ı Kerim

- KUZGUN, Yıldız. "Ana-Baba Tutumlarının Bireyin Kendini Gerçekleştirme Düzeyine Etkisi", **Hacettepe Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi**, C. V, Sayı:1, 1973.
- LAWRENCE, William. **Çocuk** (Çocuğunuzun Keşfedin), Çev.: Miyase Koyuncu, Hayat Yay., İstanbul 1998.
- MORGAN, Clifford T. **Psikolojiye Giriş**, Çev.: Hüsnü Arıcı ve diğerleri. Hacettepe Üniversitesi Yay., 10. Baskı, Ankara 1993.
- MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. El-Haccac. **Sahih-i Müslim**, Y.y., İstanbul, ty.
- ÖCAL, Mustafa. **Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1990.

- ÖYMEN, Hıfzırahman Raşid. “Çocukluk ve Gençlik Çağlarının Dinî Gelişimi II”, **Eğitim Hareketleri Dergisi**, C. 8, Sayı: 89, 1962.
- PEKER, Hüseyin. **Din Psikolojisi**, Sönmez Matbaası, Samsun 1993.
- _____. **Din ve Ahlak Eğitimi Psikolojik ve Metodik Esaslar**, Aksi Seda Matbaası, 2. Baskı, Samsun 1998.
- RUDANİ, İmam Muhammed b. Muhammed b. Süleyman. **Büyük Hadis Külliyyatı**, Çev.: Naim Erdoğan, İz Yay., C.4, İstanbul 1996.
- SELÇUK, Mualla. **Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1991.
- SEZEN, Yümnü. **Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1990.
- Sosyal Bilimler Ansiklopedisi**, “Aile Maddesi”, Risale Yay., C. I, İstanbul 1990.
- Sosyal Bilimler Ansiklopedisi**, “İletişim Maddesi”, Risale Yay., C. II, İstanbul 1991.
- ŞEMİN, Refia Uğurel. **Gençlik Psikolojisi**, Remzi Kitabevi, 3. Baskı, İstanbul 1992.
- TEZCAN, Mahmut. **Eğitim Sosyolojisi**, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yay., Ankara 1985.
- VERGOTE, Antoine. **Religionspsychologie**, Olten 1970.
- WINCENT V. Herr, S.T. **Religious Psychology**, Alba House A Division of St. Paul Publications Staten Island, New York 1965.
- YAVUZ, Kerim. **Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1983.
- _____. **Çocuk ve Din**, Çocuk Vakfı Yay., İstanbul 1994.
- YAVUZER, Haluk. **Ana-Baba-Çocuk**, Remzi Kitabevi, 9. Baskı, İstanbul 1996.
- _____. **Çocuk Psikolojisi**, Remzi Kitabevi, 9. Baskı, İstanbul 1993.
- YÖRÜKOĞLU, Atalay. **Çocuk Ruh Sağlığı**, Özgür Yay., 18. Baskı, İstanbul 1993.
- _____. **Gençlik Çağı**, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 4. Baskı, Ankara 1987.
- ZULLİGER, Hans. **Çocukta Ruhsal Bozukluklar ve Tedavisi**, Çev.: Kamuran Şipal, Cem Yay., İstanbul 1991.

The Effect Of The Communication In The Family On The Religious Development Of The Child

ABSTRACT

This article, we theoretically aimed to study the effect of the communication in the family on the religious development of the self in his childhood and we reached to that conclusions:

The first condition to build a successive religious communication in that the parents must be a living example for their children.

The parents must show the necessary loving-kindness to children. If not, the children could not have the necessary self-courage and for that reason, they could not be open to the contents of religious messages. And this lack of loving-kindness could make an anormal religious life development for children.

In the first childhood, it must be showed the contents of religious life to the children in accordance to their mental development.

The questions of children must be answered logically, truthfully. And in this position, the lingual development of children must be taken in to consideration.

The parents must strive to contribute the development and the process of socialisation of the children for that they make a communion with other people and to increase their sense of partition. By this way, the children could place the religious and unreligious realities and phenomens of life, being aware of the difference between the them. And this will be the reason of their, happy and prosperous religious life.

HZ. EBÛ BEKİR DÖNEMİ DIŞ POLİTİKASINDAN SİYASÎ VE AHLAKÎ YANSIMALAR

Arş. Gör. İsrail BALCI*

ÖZET

Hiz. Ebû Bekir halife olduğunda öncelikle Arabistan'da ortaya çıkan kargaşayı önlemeye çalışmış, bunda başarılı olduktan sonra dış politikaya yönelik kararlar almıştır.

Hiz. Ebû Bekir'in dış politikasında dikkat çeken en önemli husus Hiz. Peygamber dönemindeki anlayışa tamamen bağlı kalmaktır.

Onun döneminde dikkat çeken ikinci önemli husus, göreve geldiği sırada komşu devletlerle bazı problemlerin mevcut olmasıdır. O, öncelikle bu devletlerle eşit şartlar altında diplomatik görüşmeler sürdürebilmek için, onlara karşı kendi devletinin gücünü kabul ettirmeyi hedeflemiş, bunda belli bir başarı sağladıktan sonra barış görüşmelerini başlatmıştır. Nitekim Bizans Devleti'ne karşı kısmî başarı sağladıktan sonra bu devletle olan problemleri barış yoluyla halletmek için Bizans İmparatoruna bir elçilik heyeti göndermiştir. Ancak O'nun bu girişimi İmparatorun uzlaşmaz tutumu nedeniyle başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

O'nun dış politika anlayışını kararlılık, tutarlılık, ahlâkîlik ve hukuka bağlılık ilkeleri belirlemiştir. O uluslararası düzeyde yapılan anlaşmalara sıkı sıkıya bağlı kalmış, yabancı devlet temsilcilerinin dokunulmazlıklarına son derece riayet etmiştir.

Giriş

Bu makalede Hiz. Ebû Bekir (11-13/632-634) başkanlığındaki devletin dış politikası ele alınarak, müslümanların dış politikada sergilediği tutumun siyasî ve ahlakî esaslarına işaret edilecektir.

Klasik İslâm Tarihi kaynaklarının ekseriyeti Hiz. Peygamber'in (a.s.) vefatından sonra devlet başkanı olan Hiz. Ebû Bekir'in karşı karşıya kaldığı iki temel problemden bahseder. Birincisi isyan ve irtidat edenlerle mücadele, ikincisi ise Üsâme Ordusu'nun sevk edilmesidir¹. Bu iki sorun karşısında yeni

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

¹ İbnu Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, nşr. Tahâ Muhammed ez-Zeynî, Kahire, t.y., I, 22-23; el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Buldân*, Beyrut, 1989, 113; Türkçe çeviri için bak. Mustafa Fayda, *Fütûhu'l-Buldân (Ülkelerin Fethi)*, Ankara, 1989, 136.

halifenin sergileyeceği tavır onun dış politikada takip edeceği siyaseti belirleyici olması bakımından önemlidir.

Bilindiği gibi Hz. Ebû Bekir başkan (halife) olduğu zaman Arap kabilelerinin bir çoğu, ya kısmen veya tamamen isyan etmiş ve onun başkanlığındaki merkezî otoriteyi tanımayacaklarını bildirmişlerdi. Halife öncelikle isyancıları iknaya yönelik siyasî-diplomatik girişimler başlatmış, fakat bu girişimler sonuçsuz kalınca neticede askeri güç kullanmak ihtiyacı doğmuştur. Konumuzun sınırlarını aşmamak için Hz. Ebû Bekir'in isyancılarla mücadelesine değinmeyeceğiz.² Fakat bu mücadele sırasında onun dış politikasını şekillendirecek ya da belirleyecek bazı uygulamalarından alıntılara zaman zaman yer verilecektir. Öte yandan devletle bağlarını koparıp merkezî otoriteye karşı savaş ilan etmiş kabileleri müstakil birer siyasî birlik veya organizasyon olarak kabul ettiğimizi hatırlatmalıyız. Dolayısıyla onlarla devlet arasında cereyan eden ilişkilerde dış politikayı ilgilendiren hususları ele alarak, dönemimize ait uygulamaların hukukî ve ahlakî temellerini ortaya koymaya çalışacağız.

I. İlk Siyasî-Diplomatik Girişim

Yeni halifenin dış politikayı ilgilendiren ilk ve önemli kararlarından birisi, Üsâme Ordusu'nu sevk etmesidir. Aslında bu, bir bakıma Hz. Ebû Bekir'in almış olduğu bir karar değil, Hz. Peygamber'in (a.s.) kararının bir devamı niteliğindedir.³ Burada bizi ilgilendiren husus Rasûlüllâh'ın başlattığı ve fakat hastalığı sebebiyle tehire uğrayan bir devlet icraatını uygulamaya koymada Hz.Ebû Bekir'in gösterdiği azim ve kararlılıktır.

² Bu konuda geniş bilgi için bak. İsrâfil Balcı, “ Hz. Ebû Bekir Döneminde İç Siyaset ve İdare”, *O.M.Ü.İ.F.D.* Sayı, 11, Samsun, 1999, ss.185-215.

³ Bilindiği gibi Hz. Peygamber Bizans Kralı'na İslâm'a davet amacıyla bir elçi göndermiş ve elçi Bizans'a tabi Gassânîler tarafından öldürülmüştü. Rasûlüllâh katillerin ya cezalandırılmasını veya kendisine verilmesini talep etmiş, bu talep yerine getirilmeyince ardından Mûte savaşı patlak vermişti. Hz. Peygamber vefatına yakın bir zamanda hem Mûte savaşında şehit edilen komutan Zeyd b. Hârise'nin (öl. 7/629) öldürülmesine ve hem de Bizans'a misillemede bulunmak amacıyla Zeyd'in oğlu Üsâme komutasında bir ordu hazırlamakta iken vefat etmişti. Onun vefat etmesinden sonra ortaya çıkan belirsizlikte ordu dağılmıştı. Defin işleminin tamamlanması ve Hz. Ebû Bekir'in başkan seçilmesiyle mevcut kargaşa sona erdiği zaman, Rasûlüllâh'ın hazırlamakta olduğu ordunun akıbetinin ne olacağı giderek siyasî bir meseleye dönüşmeye başladı. Halkın ileri gelenlerinin hemen hepsi, isyan ve irtidât hadiseleri nedeniyle ülkenin içinde bulunduğu nazik durumu dikkate alarak ordunun gönderilmesine taraftar değildi. Bu konuda kendileri ile aynı kanaati paylaşmayan devlet başkanını ikna etmek için hayli çaba sarf ettiseler de, sonuçta halifenin dediği oldu. Bak. İbnu S'ad, *et-Tabâkâtü'l-Kübrâ*, Beyrut, t.y., II, 248-50; el-Vâkıdî, *Kitâbü'r-Ridde ve Nebezetün min Fütûhi'l-Irak*, nşr. M. Hamidullah, Paris, 1989, 31vd.; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mülûk*, Beyrut, t.y., III, 212vd.; el-Y'akubî, *Târîh*, Beyrut, 1960, II, 113; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi Târîh*, nşr. J. Tornberg, Beyrut, 1966, II, 336, es-Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, nşr. M.M. Abdulhamîd, Mısır, 1952, 74; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. S. Tuğ, İstanbul, 1993, I, 329 vd.; P. K. Hitti, *Siyasî Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul, 1980, I, 223-224.; Mustafa Fayda, “Hz. Ebû Bekir”, *DIA*, İstanbul, 1994, X, 103-104.

Müslümanların ekseriyeti Hz. Peygamber'in vefatından sonra dağılan ordunun tekrar gönderilmesini istemiyordu. Gerekçeleri ise isyan hadiseleri nedeniyle ülkenin içinde bulunduğu nazik durumdu. Ordunun gönderilmesiyle kendilerinin daha da zayıflayacaklarını ileri sürmekteydiler. Bu yüzden Hz. Ebû Bekir'e karşı çıkıyorlardı. O itiraz edenlere verdiği cevapla bu konuda ne derece kararlı olduğunu şu sözlerle ifade etmiştir: (Rasûlüllâh'ı kast ederek) "onun bağladığı düğümü ben asla çözemem".⁴ Bu yaklaşım Hz. Peygamber'in dış politika ile ilgili kararlarının aynen devam ettirileceğinin bir işaretidir.⁵ Nitekim orduyu gönderirken, komutan Üsâme'ye "Sana Rasûlüllâh'ın emrinin dışında bir başka tavsiyede bulunmuyorum",⁶ sözü yukarıdaki kanaatimizi doğrulamaktadır. Öte yandan bu karar, "devlette devamlılığın esas olduğu" ilkesine bağlılığın bir yansıması olarak da algılanabilir. Halife, Üsâme'yi ordunun başına geçirdikten sonra ona yaptığı tavsiyelerde devletin dış politikada hangi esaslar üzerine hareket edeceğine dair ipucu olabilecek şu dikkat çekici hususlara değinmiştir:

*"Emanete hıyanet etmeyin. Ahde vefa gösterin. Ganimetlerden çalmayın. Ölümlerin ağız, burun ve kulak gibi organlarını kesmeyin. Çocukları, yaşlıları ve kadınları öldürmeyin. Hurma ağaçlarını kesip yakmayın. Ekin tarlalarını tahrip etmeyin. Yemek maksadının dışında deve, koyun gibi hiçbir hayvanı kesmeyin. Gittiğiniz yerlerde dünyadan el etek çekmiş manastırlarda sadece ibadetle meşgul olan birtakım insanlara rastlayacaksınız. Sakın onlara dokunmayın; onları kendilerini adadıkları şeyle baş başa bırakın. Yine kafalarının ortasını traş etmiş kenarlarını bırakıp sarık gibi sarmış insanlara da rastlayacaksınız; onları cezalandırınız. Haydi şimdi Allah'ın adıyla ilerleyiniz."*⁷

Bu talimatname gerek harp hukuku gerekse ahlakî prensipler açısından Hz. Ebû Bekir'in dış politikasıyla ilgili önemli mesajlar vermektedir. Belirtilen hususların bir diplomatik söylem olmaktan öte, tamamen iyi niyetlerle dile getirilen, savaş ya da barış zamanında, müslümanların yabancılarla olan münasebetlerindeki bakış açısını ortaya koyan bir yaklaşımın tezahürü olduğu göz ardı edilmemelidir. Bu sözler muhatabı aldatmaya yönelik sinsi bir diplomatik taktik de değildir. Aksine

⁴ Abbas Mahmud Akkad, *Hız. Ebû Bekir'in Şahsiyeti ve Dehası*, çev. Ali Özek, İstanbul, 1974, 188

⁵ Bu konu ile ilgili şu eserlere bakılabilir: Afzal İqbal, *The Prophet's Diplomacy*, Delhi-İndia, 1984; Muhammed Hamidullah, *Foreign Relations of the Prophet Muhammad*, Hayderabad, 1985; M. Hamidullah, *Hız. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, çev. Mehmet Yazgan, İstanbul, 1990; Abidin Sönmez, *Rasûlüllâh'ın Diplomatik Münasebetleri*, İstanbul, 1984; Aynı Müellif, *Rasûlüllâh'ın İslâm'a Davet Mektupları*, İstanbul, 1984; Mehmet Ali Kapar, *Hız. Muhammed'in Müşriklerle Münasebetleri*, İstanbul, 1993; Osman Güner, *Rasûlüllâh'ın Ehl-i Kitapla Münasebetleri*, Ankara, 1997.

⁶ Et-Taberî, II, 213, III, 227; el-Y'akûbî, II, 127

⁷ İbnu'l-Esîr, II, 335; M. Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, çev. Kemal Kuşçu, Ankara, 1963, 459; Muhammed Yusuf Kandehevî, *Hayatu's-Sahabe*, Basım y.y. 1968, I, 207.

tamamen müslümanların içinden gelerek yabancılara bakış açısını ortaya koyan tavrın söylem ve eylem noktasındaki tezahürüdür.

Dikkat edilecek olursa halife, bu konuşmasında birtakım hile ve entrikaya yönelik taktiksel bir uyarıda bulunmamıştır. Uluslararası hukuk normları ışığında değerlendirilmesi gereken bu konuşmada, askerlerin ahlakî prensiplere bağlı kalmaları, haddi aşmamaları, söylem ve eylemlerinin çelişmemesi, halkın kutsal değerlerine saygı göstermeleri gibi hususların hatırlatılması, o günkü müslümanların insan hak ve hürriyetlerine, halkın kutsal değerlerine verdiği önemi, hukûkî ve ahlakî prensiplere bağlı kalma noktasında ulaştıkları seviyeyi ortaya koyması bakımından oldukça dikkat çekicidir. Bu itibarla onun dış politikasını belirleyen en önemli hususların doğruluk, hukûkîlik ve ahlakîlik olduğunu söyleyebiliriz. Yine bu bakış açısı Hz.Ebû Bekir'in temelde barış ilkesine riayeti esas alan, hasmane ilişkiler yerine dostane ilişkiler sürdürmeyi hedefleyen, hile ve entrikadan uzak bir dış politika izlemeye hedeflediğinin göstergesidir. Ayrıca bu prensiplerin özellikle ortaçağdan günümüze kadar Avrupa'da gelişen ve şekillenen diplomasinin hile, entrika, iki yüzlülük ve aldatmaya dayanan yönüyle⁸ karşılaştırıldığında ortada ciddi farkların olduğunu ve müslümanların çok öncelerden bu hususta ulaştıkları noktayı göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Öte yandan müslümanların titizlikle riayet ettikleri bu ilkelerin, günümüz dünya uluslarının birbirleriyle ilişkilerinde en çok ihtiyaç duydukları hususlar olduğu ortadadır.

Hz. Ebû Bekir'in dış politikasını belirleyen ve şekillendiren ikinci husus, devlete isyan eden kabilelere karşı izlediği siyaset ve stratejidir. O, Arabistan'ın her tarafında isyan sesleri yükseldiği sırada, merkezî otoriteye isyan girişimine hemen askerî müdahale ile karşılık verme yoluna gitmemiştir. Taberî, onun öncelikle isyan eden tüm kabilelere uyarıcı yazılar gönderdiğini ve onları elçileri vasıtasıyla ısrarla iknaya çalıştığını belirtir.⁹ Bir başka ifade ile komutanlar gidecekleri isyan bölgelerine gönderilmeden önce, halife söz konusu yerlere öncelikle elçiler göndermiş ve isyancı kabileleri ikna etmeye çalışmıştır.¹⁰ Bu bağlamda halifenin özellikle Enes b. Mâlik (öl. 93/711-2),¹¹ Ebû Zerr el-Gifârî (öl. 32/635), Ammâr b. Yâsir (öl. 37/637) ve

⁸ Niccola di Bernardo Machiavelli, *Hükümdar*, çev. Yusuf Adil Egeli, Ankara, 1955, 62 vd.; Harold Nicolson, *The Evolution of Diplomatic Method*, London, 1954, 46 vd.; Hüner Tuncer, *Eski ve Yeni Diplomasi*, Ankara, 1995, 24 vd.; Kemal Beydilli, "Dış Politika ve Siyasî Ahlâk" *İlmi Araştırmalar*7, *Dil, Edebiyat, Tarih İncelemeleri*, İstanbul, 1999, ss. 47-56.

⁹ Et-Taberî, III, 226 vd.; İbnu'l-Esîr, II, 346

¹⁰ Et-Taberî, III, 227.

¹¹ El-Vakîdî, *Futûhu's-Şâm*, Mısır, 1935, 2; Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye li'l-Ahdi'n-Nebeviyye ve'l-Hilâfeti'r-Râside*, Beyrut, 1985, 396.

Adî b. Hatem (öl. 67/686)¹² gibi, toplumda hatırı sayılır nüfuzlu şahıslardan faydalanması dikkat çekicidir.

Tüm bu girişimlerden sonra şayet bir sonuç alınmamışsa, halife komutanlarına uymaları gereken kuralları bildiren bir yazılı talimatname vermiş ve onları isyan bölgelerine göndermiştir. Bu talimatnamede o komutanlarına özetle şu kuralları hatırlatmıştır:¹³ Gittiğiniz yöre halkıyla önceden görüşmeler yapınız. Onların sorunlarını dinleyiniz. Onları ikna etmeyi deneyiniz ve isyandan vazgeçirmeye çalışınız. Uyarınızı dinleyenlere herhangi bir zarar vermeyiniz ve onlara yardımda bulununuz. Bu girişimlerden sonra davetinizi kabul etmeyip isyanda direnenlere karşı askerî güç kullanınız.

Komutalar gittikleri her yerde kendilerine verilen bu emirlere titizlikle riayet etmişler ve öncelikle diplomatik görüşmeler yaparak isyancı halkı ikna etmeye çalışmışlardır. Daha sonra bu ilkeler yabancılarla olan ilişkilerin esaslarını oluşturmuştur. Bu itibarla komutanların halifeye, fethettikleri yerleri hangi esaslara göre aldıklarını, halka ne gibi muamelede bulduklarını bildiren yazılı raporlar göndermeleri dikkat çekicidir. Örneğin, Hîre'yi fethettiği zaman Hâlid b. Velîd'in halifeye, bu yönde gönderdiği detaylı bir açıklama¹⁴ yukarıda ileri sürdüğümüz düşüncemizi doğrulamak için yeterli bir örnektir. Anlaşıldığı kadarıyla bu dönemde diplomatik girişimler denenip sonuçsuz kaldıktan sonra, isyancılara karşı askerî güç kullanma zorunluluğu doğmuş ve savaşılmıştır.

Müslümanlar bu prensiplere sadece isyancı Araplar ile mücadeleleri sırasında riayet etmemişlerdir. Aynı zamanda bu hususlar yabancılarla olan ilişkilerin esasını oluşturmuştur. Bu yüzden onların Arabistan sınırları dışına çıkmalarındaki asıl hedefleri savaşmak değil, Mustafa Zeki Terzi'nin ifadesiyle "İslâm'ın yayılma özgürlüğünü korumak ve İslâm topraklarını dış saldırılardan muhafaza etmektir."¹⁵ Bu itibarla müslümanlar hiçbir zaman ilk saldıran ve düşmanlığı ilk başlatan taraf olmamışlar, mecbur kaldıklarında savaşa en son çare olarak başvurmuşlardır.¹⁶ Bir başka ifade ile tüm diplomatik girişimler sonuçsuz kaldıktan sonra askerî güç kullanma zorunluluğu doğmuştur.

Bunların yanında diğer komutanlara da düşmanla karşılaşıldığında yaşlıları, kadınları ve çocukları öldürmemeleri, ahde vefa göstermeleri, yaptıkları anlaşmaları ihlal etmemeleri, ibadethanelere ve ibadet edenlere

¹² Et-Taberî, III, 227; İbnü'l-Esîr, II, 346; Mevlana Şibli, *İslâm Tarihi, Asr-ı Saadet*, çev. Ömer Rıza, İstanbul, 1921, VI, 80.

¹³ Geniş bilgi için bak. Et-Taberî, III, 227.

¹⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, Kahire, 1396,155; el-Belâzürî, 245; çev. 348; Mustafa Fayda, *Hz. Ömer Döneminde Gayr-i Müslimler*, İstanbul, 1989, 126 vd.

¹⁵ Mustafa Zeki Terzi, *Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Askerî Teşkilât*, Samsun, 1990, 17.

¹⁶ Terzi, 17.

dokunmamaları gibi hususların ısrarla hatırlatılması halifenin bu noktadaki hassasiyetlerini ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir.¹⁷

II. Elçilere Karşı Muamele

Devletlerarası ilişkilerde hükümetlerin oluşturduğu politikaları uygulayan ve kendi ülkesini yabancı devletler nezdinde temsil eden elçiler¹⁸ ile ilgili İslâm öncesi ve sonrası Arap kültüründe köklü bir geçmişin olduğu söylenebilir.¹⁹

Özellikle İslâm'dan sonra, müslüman Araplar elçiye büyük önem vermişlerdir. Elçinin masumiyeti vazgeçilmez bir ilke olarak telakki edilmiştir. Bunun ilk örneklerini Hz. Peygamber döneminde görebiliriz. O yabancı elçileri karşılamada en ufak bir kusur etmemeye özen göstermiş, onların hal-hatırını sormuş, çeşitli ikramlarda bulunmuştur. Etrafindakilere elçileri karşılarken daha düzgün ve temiz giyinmelerini nasihat etmiş, gelen elçilerle uzun uzun sohbetler yapmıştır. Elçiler yurtlarına dönecekleri zaman onlara çeşitli hediyeler vermiş ve ülke sınırlarını terk edinceye kadar can güvenliklerini devletin garantisi altına almıştır.²⁰ Yabancı elçiler en hoş gitmeyecek bir teklifte bulunsalar bile onlara müdahale edilmemiş, sözlü ya da fiili hiçbir saldırıya maruz bırakılmamışlardır. Bu itibarla kendisiyle peygamberliğini paylaşmasını teklif eden yalancı peygamber Müseylime'nin elçilerine Hz. Peygamber'in "şayet elçi olmasaydınız sizi öldürtürdüm"²¹ sözü oldukça dikkat çekicidir.

Elçi dokunulmazlığına gösterilen hassasiyetin en bariz örneğini isyancı kabile temsilcilerinin başkent Medîne'ye geldiklerinde devletin onlara karşı yaklaşımlarından anlamak mümkündür. Hatırlanacağı gibi isyan eden kabileler devlete vergi ödemeyeceklerini, buna mukabil diğer dini ibadetlerini yapacaklarını, bu isteklerinin kabul edilmesi durumunda devletle aralarında sorunlarının olmayacağını belirtmek üzere, Medine'ye temsilciler göndermişlerdir.²² Gelen elçiler, bazı sahabelerin evlerinde ve devlete ait misafirhanede ağırlanmışlar ve ertesi gün halifenin huzuruna çıkarak taleplerini bildirmişlerdir. Halife onları gayet serin kanlılıkla dinlemiş

¹⁷ El-Vâkıdî, *Fütûhu's-Şâm*, I, 4; Krş. Mâlik b. Enes, *Muvatta*, çev. Ahmet M. Büyükçınar, Cihâd, 3/10, I, 566; Kandehevî, I, 207 vd.

¹⁸ Süleymân er-Rahîlî, *es-Sifârâtü'l-İslâmiyye ile'd-Devleti'l-Bizantıyye*, Riyâd, 1414, 21-23; Ömer Kemâl Tevfik, *ed-Diplômâsiyyetü'l-İslâmiyye*, İskenderiye, 1986, 118-9.

¹⁹ Muhammed Nâdırü'l-Atâr, *Adâbü'l-Likâye fi Hayâti'd-Diplômâsi ve Usûliha fi'-Turâsi'l-İslâmî*, Riyâd, t.y., 22 vd.; Mehmed İpşirli, "Elçi", *DIA*, İstanbul, 1995, XI, 3-4.

²⁰ İbnu S'ad, I, 323; İbnu'l-Esîr, I, 168; Adnân el-Bekrî, *el-Alâkâtü'd-Devliyye ve'l-Konsilye*, Beyrut, 1989, 28 vd.; Afzal İqbal, "Diplomacy In Islam", *Urvetü'l-Vüskâ*, no: 52-53, Geneva-Switzerland, 1993-94/1413, 18 vd.; İpşirli, 3-5.

²¹ Ebû Davûd, *es-Sünen*, 9/166, (III, 191), nr:2761; el-Kilâî, *el-Hilâfetu'r-Râside ve'l-Butûletu'l-Hâlîde fi Hurûbi'r-Ridde*, nşr. Ahmed Ğanm, Kahire, 1979, 102.

²² Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, Kahire, 1975, 254 vd.; el-Vâkıdî, *Ridde*, 19 vd.; et-Taberî, III, 222; İbnu Kuteybe, *el-İmâme*, I, 22; ez-Zehabî, *Târihu'l-İslâm ve Vefâyâtu Meşâhiri'l-A'lâm (Ahdu'l-Hulefâ)*, nşr. Abdusselâm et-Tedmurî, Beyrut, 1987, 32; es-Süyûtî, 73.

sözlerini tamamlamalarından, sonra söze başlayan halife bu tekliflerinin kesinlikle kabul edilemez olduğunu, isyancıların devletle pazarlığa kalkışmalarına müsaade edemeyeceğini, devlete itaatin dışında kendileriyle hiçbir anlaşmanın söz konusu olamayacağını ve devletle savaş yapıp yapmama konusunda serbest olduklarını belirtmiştir. Bunların kabul edilmemesi durumunda bir gün içinde derhal Medine'yi terk etmeleri gerektiğini, aksi halde elçilik sıfatlarını kaybedeceklerini ve devletin onlara can güvenliği garantisini tanımayacağını söylemesi üzerine, elçiler derhal başkenti terk etmişlerdir.²³

Dikkat edilecek olursa, gelen delegeler devlete isyan etmiş kabilelerin temsilcileridir. Fakat onlar elçi sıfatı taşıdıklarından Medine'de resmî konuk olarak misafir edilmişlerdir. Bu noktada devletle pazarlığa oturan isyancıların temsilcilerinin can güvenliklerine bir zarar verilmediği gibi, sözlü ya da fiili hiçbir saldırıya da maruz kalmamışlardır.

Elçilere karşı bu yaklaşım sadece devlet başkanının bir tutumu değildir. Aynı şekilde diğer devlet görevlilerinin de benzer uygulamalarda bulduklarını söylemek mümkündür. Nitekim Kinde kabilesinin isyancı ele başlarından Eş'as b. Kays (öl. 40/661) gönderilen İkrime b. Ebî Cehl (öl.13/634) Eş'as ve taraftarlarını kalede muhasara etmiş, kurtulamayacağını anlayınca Eş'as kendisi ve yakınları adına eman talebinde bulunmak zorunda kalmıştı. Onun isteği kabul edilerek kendisiyle görüşme yapılmıştır. Eş'as isyancıların elebaşı olmasına rağmen elçi sıfatıyla görüşmelere katıldığı için kendisine hiçbir zarar verilmediği gibi, herhangi bir saldırı veya hakarete de maruz bırakılmamıştır.²⁴ Bunlara ilaveten halife, komutanlarına yabancı elçilere iyi davranmalarını, düşman elçilerinin huzurlarına geldiklerinde onlara ikramlarda bulunmalarını, onların hal ve hatırlarını sormalarını ısrarla hatırlatmıştır.²⁵ Buna mukabil yabancı elçilerin devletin sırlarını ve ordunun zayıf noktalarını öğrenip kendi komutanlarına bilgi sızdırmalarını önlemek amacıyla, onların karargâhta fazla tutulmamasını ve askerlerle konuşturulmamasını özellikle belirtmeyi de ihmal etmemiştir.²⁶ Elçinin masumiyeti ve elçilerin korunmasıyla ilgili İslâm Tarihi'ndeki bu tür yaklaşımlar, daha sonraki dönemler için vazgeçilmez bir devlet geleneği

²³ Ebû Ubeyd, 254-255; et-Taberî, III, 230; İbnu Hubeys, *Gazâvâtu İbnu Hubeys*, nşr. Süheyl Zekkâr, Beyrut, 1992, I, 46-47; el-Kilâî, 90-91; Cemal Abdulhâdî Muhammed Mes'ûd-Vefâ Muhammed Rif'at Cum'a, *İstihlâfu Ebî Bekr (r.a)*, Dâru'l-Vefâ, 1989, 181; Bahriye Üçok, *İslâm'dan Dönerler ve Yalancı Peygamberler*, Ankara, 1967, 56.

²⁴ El-Vâkîdî, *Ridde*, 114; Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, 240; Hamidullah, *Vesâik*, 355 vd.

²⁵ Mâlik b. Enes, I, 566; el-Vâkîdî, *Fütûhu's-Şâm*, I, 4; İbnu Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr* Kahire, 1925, I, 108-109; İbnu Abdi Rabbih, *Kitâbü'l-İkdi'l-Ferîd*, nşr. Ahmed Emîn ve diğ., Kahire, 1926, I, 129; İbnu'l-Esîr, II, 404.

²⁶ Mâlik b. Enes, I, 566; el-Vâkîdî, *Fütûhu's-Şâm*, I, 4; İbnu Abdi Rabbih, I, 129; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve'l-Me'adinu'l-Cevher*, nşr. M. Muhuddîn Abdulhamid, Mısır, 1964, II, 309; İbnu'l-Esîr, II, 404; Ahmed Zekî Safvet, *Cemheretu Hutabi'l-Arab, Fî 'Usûri'l-Arabiyyeti'z-Zâhire*, Mısır, 1962, I, 187.

olmuş ve bu husus İslâm hukukçuları tarafından ele alınarak bu konuda bir çok hukûkî prensipler ortaya konmuştur.²⁷

III. Anlaşmalara Bağlılık

Hız. Ebû Bekir döneminde gerek Arap kabileleri ve gerekse komşu devlet temsilcileriyle bir çok siyasî-diplomatik anlaşmalar yapılmıştır.²⁸ Burada değinmek istediğimiz husus, yapılan anlaşmaların nitelik ve niceliğinden ziyade, bunların siyasî-diplomatik yönü ile hukukî ve ahlakî boyutudur. Yapılan anlaşmalara ve taahhüt edilen hükümlere bağlı kalınıp kalınmaması, hadisenin hukukî yönünü ilgilendirdiği gibi, ahlakî boyutunu da ortaya koymaktadır. İşaret ettiğimiz bu hususları açıklayacak yeterli malzemenin kaynaklarda olduğunu söyleyebiliriz. Bu dönemde gerek halife ve gerekse bürokratlar tarafından imzalanan bir çok anlaşma bulunmaktadır.²⁹

Yapılan anlaşmalarda yer alan hususlara devletin ciddiyle sadık kalmaya çalışması dikkat çekicidir. Bunun için devlet belli kişilere anlaşma yapma yetkisi vermiş, bu kişilerin yaptığı anlaşmaları bağlayıcı kabul etmiş, yetki verilmeyen kişilerin anlaşmalarını geçersiz saymıştır. Bu yüzden İran'a karşı mücadele eden Müsennâ ile yetki yarışı içine giren ve bu konuda halifeden görev talebinde bulunan Mez'ûr b. Adî isimli şahsın isteğinin halife tarafından reddedilmesine şaşmamak gerekir. Halife sadece Mez'ûr'un talebini reddetmekle kalmamış, onun isteğinin kabul edilmediğine dair Müsennâ'ya yazılı bir açıklama göndermiş ve kendisinin tek yetkili olduğunu bildirmiştir.³⁰

Taberî, Hız. Ebû Bekir döneminde yapılan anlaşmalarla ilgili şu dikkat çekici bilgileri verir: Rasûlullâh henüz hayatta iken peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan ve umduğunu bulamayınca da isyan bayrağını çeken Müseylime, devleti tehdit edecek boyutta ciddi bir askerî güç ve siyasî nüfûz elde etmişti. Onun isyanını bastırmakla Hâlid b. Velîd görevlendirildi. Çetin bir savaştan sonra Müseylime öldürüldü ve isyan sona erdi. Fakat Benû Hanîfe'den daha önce esir edilerek Hâlid'in yanında bulunan Mücâ'a adlı bir şahıs, halkının daha fazla eziyet çekmemesi için bir plan hazırladı. Buna göre Mücâ'a, Hâlid'e gelerek Benû Hanîfe'nin asıl gücünün kale içinde bulunduğunu, onlarla sulh yapılmadığı takdirde, İslâm ordusunun zor duruma düşebileceğini iddia etti ve arzu edilirse kendisinin kavmini barış yapmaya ikna edebileceğini belirtti. Savaştan yeterince yorgun ve bitkin düşen ordunun durumunu dikkate

²⁷ Bak. M. Cherif Bassiouni, "Protection of Diplomats Under Islamic Law", *The American Journal of International Law*, vol. 74/3, (1980), ss. 609-663; Ahmet Yaman, *İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, Ankara, 1998, 211 vd.

²⁸ Hız. Ebû Bekir zamanında yapılan anlaşmalardan bir kısmı için bak. et-Taberî, III, 253; Hamidullah, *Vesâik*, 159.

²⁹ İbnu S'ad, I, 358; Ebû Yûsuf, 79, 155, 158; Ebû Ubeyd, 246, 267; et-Taberî, III, 253, 256, IV, 14, 46; el-Y'akûbî, II, 134; İbnu'l-Esîr, II, 375; Kandehlevî, I, 208; Hamidullah, *Vesâik*, 159, 191, 371, 374, 379 vd.; Muhammed Hudârî Bek, *Muhâdarât Târîhu'l-İslâmiyye*, Mısır, t.y. I, 279; Mustafa Fayda, *Hız. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler*, 128 vd.

³⁰ Hamidullah, *Vesâik*, 371.

alan Hâlid, Mücâ'a'nın teklifini kabul etti. Mücâ'a sözde barış görüşmelerinde bulunmak ve halkı ikna etmek amacıyla kavminin sığındığı kaleye gidip buradaki kadın-erkek, yaşlı-genç herkesin silahlanarak kale surlarına çıkmasını söyledi. Bu şekilde kalabalık görünerek müslümanların gözünün korkutulacağını ve böylece taleplerinin daha kolay kabul edileceğini belirtti. Plan gerçekleştirildikten sonra durumu gören Hâlid, Benû Hanîfe ile anlaşma imzalamanın daha uygun bir iş olduğuna karar verdi. Yapılan anlaşma gereği,³¹ halkın serbest bırakılacağı taahhüt edildi. Kale kapıları açıldığı zaman gerçek ortaya çıktı. Fakat anlaşma gereği onlara hiçbir zarar verilmedi.³²

Benû Hanîfe ile yapılan çetin savaş neticesinde pek çok müslüman öldürülmüştü. Hatta savaş duyulduğunda Medîne'de gözyaşı dökmeyen neredeyse hiçbir evin kalmadığı söylenir.³³ Devleti bu derece uğraştıran ve sıkıntıya sokan Hanife Oğulları hakkında Hz. Ebû Bekir, Seleme b. Sellâm b. Vakş ile bir yazı gönderip onlardan eli silah tutan herkesin cezalandırılmasını istedi. Mektup Hâlid'e ulaştığı zaman anlaşma imzalandığı için verilen taahhüt gereği emir yerine getirilemedi ve geçersiz sayıldı.³⁴ Bu konu ordu karargâhında uzun süre tartışma konusu oldu. Bir kısım müslümanlar halifenin emrinin yerine getirilmesi gerektiğini savunurken, bir kısmı da anlaşma yapıldığını ileri sürerek kararın uygulanmamasını savundu. Neticede Hâlid verilen emri yerine getirmede ve halifeye bu konuda açıklayıcı bir yazıyı gönderdi. *Halife, Hâlid'in ileri sürdüğü gerekçeyi kabul etti ve kararını uygulamayan komutanına hiçbir olumsuz tepki göstermedi.*³⁵ *Bu aynı zamanda anlaşmanın geçerli sayıldığıının bir tezahürüdür. Hatta Hz. Ebû Bekir, Hâlid'e ikinci bir yazı göndererek anlaşmaya bağlı kalmasını, taahhüt ettiği hükümleri yerine getirmesini ve bunun aksine bir yanlış davranışta bulunup halkı mağdur etmemesini bildirdi.*³⁶

Hz. Ebû Bekir döneminde İran'a bağlı bir sömürge iken Hâlid tarafından devletin sınırlarına dahil edilen Hîre (Eski Lahmi Krallığı) ile yapılan diplomatik görüşmeler neticesinde bölge halkı cizye ödemeyi kabul etmiş ve savaşız teslim olmuştu. Hâlid'in başarılı diplomasisi sayesinde savaşız ele geçen Hîre ile bir anlaşma akdedilmişti.³⁷ Anlaşmanın ardından Hâlid, müjdeli haberi vermek üzere Medine'ye bir yazı gönderdi. Yazıda

³¹ Et-Taberî, III, 253; Krş. el-Vâkıdî, *Ridde*, 77; el-Belâzürî, 98; çev. 130-131; el-Y'akubî, II, 130.

³² El-Vâkıdî, *Ridde*, 77; el-Belâzürî, 98 vd.; çev. 130-131; et-Taberî, III, 252-53; el-Kilâî, 155 vd.; Hamidullah, *Vesâik*, 159.

³³ Et-Taberî, III, 253.

³⁴ İbnu Hubeyş, I, 91 vd.; el-Kilâî, 159-175.

³⁵ İbnu Hubeyş, I, 91.

³⁶ El-Vâkıdî, *Ridde*, 78 vd.; İbnu A'sem, *Kitâbu'l-Futûh*, Beyrut, t.y. I, 41; Hamidullah, *Vesâik*, 351.

³⁷ Bu anlaşma hakkında bak. Ebû Yûsuf, 155 vd.; et-Taberî, IV, 14; Hamidullah, *Vesâik*, 379 vd.; Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayri Müslimler*, 128 vd.

Hâlid, Hîre'yi hangi şartlar altında fethettiğine, yapılan anlaşmanın içeriğine dair ayrıntılı açıklamada bulunup halifeyi bilgilendirdikten sonra, sözlerine şöyle devam etmiştir: “*Erkek nüfusun oranını saydım. Yedi bin kişi çıktı. Bunlardan bin kişinin aciz (yani cizye ödeyemeyecek) durumda olduğunu tespit ettim. Onları cizye ödemekle yükümlü olanların sayısından çıkardım ve muaf tuttum. Geriye altı bin kişi kaldı. Bu altı bin kişiye yıllık altmış bin³⁸ dirhem cizye ödemelerini şart koştum ve anlaşma imzaladım.*”³⁹

Taberî'nin verdiği bilgilere göre Hâlid, Hîre halkının halifeye takdim edilmek üzere verdiği hediyeleri Umeyr b. Sa'd ile Medine'ye göndermişti. Fakat halife bu hediyeleri kabul etmedi ve miktarını tespit ettirdi. Sora Hâlid'e bir talimatnâme göndererek belirlenen rakamın, Hîreliler'in ödeyeceği vergiden düşülmesini emretti.⁴⁰

Halifenin bu tutumu müslümanların gayr-i müslimlerin sosyal güvenliklerine, insan hak ve hürriyetlerine ne derece önem verdiğini göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Bu dikkate şayan karar her şeyden önce o dönem müslümanlarının yabancılarla ilişkilerinde hangi esaslar üzere hareket ettiklerini, bu noktada eriştikleri ahlakî seviyeyi göstermesi bakımından da ayrı bir önem arz etmektedir.

IV. Farslar (İran) ile İlişkiler

Hız. Ebû Bekir devlet başkanı olduğu zaman Araplar ile İranlılar arasında irili ufaklı kısmî sınır çatışmaları devam ediyordu. İran İmparatorluğu ile Medîne hükümeti arasında Hîre, Bekr b. Vâil, Benû Tağlib, Bahreyn ve Ummân gibi bu ülkeye tabî Arap emirlikleri bulunuyordu.⁴¹ Bu emirliklerle uzun yıllar devam eden problemsiz ilişkiler, m. VII. asrın başlarında çıkan Zû Kâr Savaşı ile bozulmuştur. Bu savaşta yenilgiye uğrayan İranlılar, bölgede etkin bir rol oynayan Bekr b. Vâil kabilesini bulunduğu topraklardan sürüp çıkarmak için sürekli rahatsız etmeye başlamıştır. Farslar'ın saldırılarına, bu kabilenin güçlü sopu Benû Şeybânlar, Müsennâ b. Hârise önderliğinde örgütlenerek karşı koymaktaydı. Hatta ciddi sayılabilecek bazı başarılar bile elde etmişlerdi.⁴²

İran sınırında bu gelişmeler yaşanırken Hız. Ebû Bekir iç isyanları bastırmakla meşguldü. Bir bakıma burada kendi kontrolünün dışında hadiseler cereyan etmekteydi. Halife bölgedeki gelişmelerden haberdar edilince, bu gelişmelerin baş aktörlerinden olan Müsennâ b. Hârise'yi yakından tanımak istemiş ve hakkında bilgi edinmeye çalışmıştır. Müsennâ'yı tanıyan Kays b. Asım onunla ilgili halifeye şu açıklamada bulunmuştur: “*Bu adam ismi*

³⁸ Ayrıntılı bilgi için bak. Mustafa Fayda, *Hız. Ömer Döneminde Gayri Müslimler*, 127 vd.

³⁹ Ebû Yûsuf, 155.

⁴⁰ Ebû Yûsuf, 59; et-Taberî, IV, 13, 18; İbnü'l-Esîr, II, 360; et-Taberî gönderilen şahsın ‘Uzeyl el-Kâhilî olabileceğini de belirtiyor, bak. Taberî, IV, 13

⁴¹ Ebû Ubeyd, 35; Yâkût, II, 328.

⁴² Ed-Dîneverî, *Ahbâru't-Tivâl*, nşr. Abdülmünîm Amr, Kahire, 1960, 111; Julius Wellhausen, *İslâm'ın En Eski Tarihine Giriş*, çev. Fikret İşıltan, İstanbul, 1960, 33.

duyulmamış, nesebi bilinmeyen ve evi alçak birisi değildir. O, Müsennâ b. Hârîse eş-Şeybanî'dir."⁴³

Bu olumlu sözlerden sonra halife, onu Medine'ye davet etmiştir. Yapılan görüşmede Müsennâ bölgedeki mücadelesi hakkında olup bitenleri anlatmış ve kendisinin buraya resmen görevlendirilmesini istemiştir. Bu talep üzerine Müsennâ bölgeye Medîne hükümetinin resmî temsilcisi sıfatıyla atanmıştır. Bu atamadan sonra gücünü daha da artıran Müsennâ yurduna döndüğünde kaldığı yerden işlerine devam etmiş, zaman zaman gelişmeler hakkında halifeye raporlar göndermiş ve gerektiğinde Medîne'den yardım talep etmiştir.⁴⁴ Onun yardım talebi doğrultusunda ünlü komutan Hâlid b. Velîd bölgeye gönderilmiştir. İnan ile siyasî diplomatik ilişkilerde önemli bir dönemin başladığının ciddi bir adımı olan bu karar, halife tarafından Hâlid'e şu yazılı talimatla bildirilmiştir: "Ey Velîd'in oğlu... Müsennâ b. Hârîse'ye yardımcı olman amacıyla Irak topraklarına senin gitmenin uygun olacağına karar verdim. Farslar'a karşı devam eden savaşta ona yardımcı olmanı istiyorum. İkinci bir emrim gelinceye kadar gideceğin bölgeden ayrılmaman uygun olur. Yazımı okuduktan sonra Allah'ın yardımıyla derhal yola çık".⁴⁵

Hız. Peygamber'in Farslar'a karşı yaklaşımının, Hız. Ebû Bekir dönemindeki bu devlete karşı yürütülen dış politikada önemli bir belirleyici unsur olduğu söylenebilir. Bilindiği gibi Hız. Peygamber, elçisi Abdullah b. Huzâfe es-Sehmî aracılığı ile İnan İmparatoru'na İslâm'a davet mektubu göndermiştir. Elçi huzura kabul edilip mektubu takdim ettiği zaman, yapılan daveti kendi imparatorluk şanını küçük düşürücü bir davranış olarak değerlendiren Kisra, yazının tamamının okunmasına müsaade etmeden mektubu alıp kendi elleri ile parçalamıştır. Bununla da yetinmeyen Kisra, müslüman elçiyi diplomatik teamül ve kurallara aykırı bir şekilde huzurundan kovmuş ve elçiye hakaretler savurmuştur. Onun bu yakışsız davranışı Hız. Muhammed'e (a.s.) ulaştığı zaman, tepkisini "Allah da onun hükümdarlığını parçalasın" sözleriyle dile getirmiştir. Bu olaydan sonra Farslar ile gerçekleştirilmesi düşünülen siyasî diplomatik ilişkiler henüz başlangıçtan itibaren olumsuz bir şekilde gelişmiş ve bu durum Hız. Ebû Bekir dönemine kadar yansımıştır. Bu dönemde İnan'a karşı izlenecek siyaset bir anlamda, Hız. Peygamber'in "Bir gün Kisralar'ın hazinelerinin müslümanların eline geçeceği"⁴⁶ yönünde çizmiş olduğu hedefle özetlenebilir. Bunun yanında

⁴³ El-Vâkıdî, *Ridde*, 126; el-Belâzürî, 242 vd.; çev. 344; İbnu A'sem, I, 89 vd.; Wellhausen, 33; Mustafa Fayda, *Halid Bin Velid*, İstanbul, 1990, 317.

⁴⁴ El-Vâkıdî, *Ridde*, 127; Ed-Dîneverî, 111; İbnu Hubeyş, II, 384; İbnu'l-Esîr, II, 384; Hamidullah, *Vesâik*, 371.

⁴⁵ El-Vâkıdî, *Ridde*, 128; el-Beyhâkî, *Kitâbü's-Süneni'l-Kübrâ*, Haydarabad-Dekkan, 1344, IX, 179; İbnu A'sem, I, 91; Hamidullah, *Vesâik*, 375.

⁴⁶ İbnu Sa'd, I, 259-60; Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyeri'l-Kebîr*, nşr. Salâhuddîn Munecçid, Matbaatu Şirketi'l-İlâneti's-Şarkıyye, 1971, I, 47; el-Y'akubî, II, 77; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 357-63.

müslümanların kendilerini tebliğ vazifesiyle yükümlü hissetmeleri, bir başka belirleyici unsur olarak değerlendirilebilir.

Hız. Peygamber'in İran melikini İslâm'a davet etmesi ile başlayıp, teklifin diplomatik usul ve teamüllere aykırı bir şekilde reddedilmesi ve elçisinin hakarete uğramasıyla bozulan ilişkiler,⁴⁷ Hız. Ebû Bekir'in başkan olduğu dönemde giderek artan bir problem haline gelmiştir. Hîre, Bahreyn, Umman gibi tabi emirliklerin Medîne hükümetinin eline geçmesi ve ardından da güneydeki sömürgesi Yemen'in de kaybedilmesi bu ülke ile olan siyasi diplomatik ilişkilerin gerginleşmesi için yeterli sebebi.⁴⁸

İran İmparatorluğu, sömürgelerinin bir bir müslümanların eline geçmesi ile kaybettiği prestijini kurtarmak amacıyla, Araplar'a karşı kin ve düşmanlığını giderek artırmıştır. İleride Medîne'yi olumsuz yönde etkileyecek Farslar'ın bu tutumu üzerine, halife iç savaştan başarı ile çıktıktan sonra, orduyu derhal bu topraklara sevk etme gereğini duymuş ve ilk etapta sınır güvenliğini sağlamayı amaçlamıştır. Bu amaç gerçekleştirildikten sonra, gönderilen ordu bölgede kendine düşen görevi yerine getirmiş olacak ve bir başka önemli bölge olan Suriye topraklarına kaydırılacaktı. Fakat bu, Sevad bölgesinin gözden çıkarıldığı anlamına gelmemekteydi. Zira bölge yine başarılı komutan Müsennâ b. Hârise'nin idaresine bırakılmış ve sürekli Medîne'den desteklenmiştir. Ölüm döşeğindeyken bile Hız. Ebû Bekir'in yerine geçecek olan Hız.Ömer'e bu bölgeyi ihmal etmemesini ve derhal buraya ordu göndermesini ısrarla vasiyyet etmesi buraya verilen önemin açık tezahürüdür.⁴⁹

Hız. Peygamber zamanından beri giderek bozulan ve fiili olarak çatışmanın devam ettiği bir dönemde sürdürülen İran ile ilişkilerin temel hareket noktalarından birisinin dini tebliğ olduğu söylenebilir.⁵⁰ Nitekim Hâlid b. Velîd'in Irak'a gitmek üzere yola çıktığı zaman Hürmüzan'a gönderdiği mektup bir anlamda bunu doğrulamaktadır. Hâlid Kisra'ya gönderdiği mektupta şu ifadeler yer vermiştir:⁵¹ “ Müslüman ol kurtul; ya da kendin ve tebaan adına cizye ödemeye razı ol. Şayet bu tekliflerden birini kabul etmezsen, bundan sonra gelişecek olaylardan biz sorumlu değiliz. Şunu da hatırlatayım ki, sizin hayatı sevdiğiniz kadar ölmeyi arzulayan bir ordu ile üzerinize geliyorum”.

Kaynaklar Hâlid b. Velîd'in bu ülkenin sıkı müttefiği olan Hîre Krallığını fethettikten sonra İran'lı asilzadelere ve toprak ağalarına hitaben şu yazıyı gönderdiğinden bahsetmektedir: “...Selâm kurtuluşa erenlere olsun. Bir olan Allah'a hamd ederim. Muhammed onun kulu ve elçisidir. Çalışmalarınızı

⁴⁷ İbnu Sa'd, I, 259-60; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 357-63.

⁴⁸ Et-Taberî, III, 213; el-Y'akubî, II, 77; İbnu'l-Esîr, II, 33; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 360, 413; Mustafa Fayda, *İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*, Ankara, 1982, 75.

⁴⁹ El-Belâzürî, 112; çev. 151; İbnu Abdi Rabbih, IV, 268-69.

⁵⁰ Hüseyin Algül, *İslâm Tarihi*, İstanbul, 1986, II, 226.

⁵¹ Muhammad Hudârî Bek, I, 277; Hamidullah, *Vesâik*, 378.

dağıtan, topluluğunuzu parçalayan, sözlerinizle sizi ihtilafa düşüren, kuvvetinizi zayıflatan, mülkünüzü ve hakimiyetinizi elinizden alan Allah'a şükürler olsun. Yazım size ulaşınca bana rehinelere gönderin. Benim himayeye riayet eden birisi olduğuma güvenin. Cizyelerinizi toplayıp bana gönderin. Şayet bunları yapmazsanız eşi ve benzeri olmayan Allah hakkı için öyle bir ordu ile üzerinize geliyorum ki, onlar sizin hayatı sevdiğiniz kadar ölümü arzulamaktadırlar.”⁵²

Bu yaklaşım her şeyden önce kendine güvenin bir ifadesi olarak değerlendirilebileceği gibi, o güne kadar Araplar'ın bir kısmını sömürgesi altında tutan Farslar'a bir meydan okuma girişimi veya güç gösterisinde bulunma tavrı olarak da algılanabilir. Fakat bu ülke ile sürdürülecek ilişkilerin mahiyetini büyük ölçüde dini tebliğin belirleyeceği anlaşılmaktadır. Zîra Hiz. Peygamber'den itibaren müslümanların yabancılarla ilişkilerinde tebliği vazgeçilmez bir unsur olarak telakki etmeleri gözden uzak tutulmamalıdır. Hatta bir anlamda diploması onlar için d'avet ve tebliğ aracı anlamına gelmekteydi.⁵³ Nitekim “müslüman ol kurtul” sözünün altında yatan da bu yaklaşım olsa gerektir.

Hâlid'in mektubu üzerine iki ülke arasındaki ilişkiler bir süre tehdit ve güç gösterisi şeklinde devam etmiştir. O bölgeye geldiğinde İran'a tabi Arap nüfusun yaşadığı irili ufaklı bazı kabileler ile sürdürdüğü bir dizi diplomatik görüşmeler neticesinde onlarla anlaşma sağlamayı başarmıştır.⁵⁴ Bölgenin yerlisi olan Müsennâ b. Hârîse'nin resmî temsilci sıfatıyla görevlendirilmesi ve desteklenmesi, ardından kudretli komutan Halîd'in buraya gönderilmesi, bölgedeki İran'a tabi Arap kabilelerinden bir çoğu ile anlaşmaların yapılması, devletin buradaki Arap nüfusa verdiği önemin bir tezahürü olduğu gibi, Medîne hükümetinin bölge halkının desteğini arkasına alması şeklinde de yorumlanabilir. Bu yaklaşımla halife, uzun yıllardan beri İran sömürgesi altında yaşayan ve bir çok sıkıntıya maruz kalan Arap kabilelerinin özgürlük mücadelesine sahip çıkmış ve onların Medîne hükümetinin yanında yer almasını sağlamıştır. Bir anlamda Hiz.Ebû Bekir bölgedeki Arap nüfus ile güç birliği içine girerek bu ülkeye karşı izleyeceği siyaseti şekillendirmiş ve bu yönde bir politika takip etmiştir. Böylesine güçlü bir devlete karşı mücadelede bölgedeki Arap unsurdan faydalanma fikri belki de dönemin şartları içerisinde düşünülebilecek en makul yaklaşımdı ve bu ayrıntı halifenin siyasî diplomatik kararlar almadaki maharetini ortaya koyması bakımından da dikkat çekici bir

⁵² Ebû Yûsuf, 156; krş. Vâkıdî, *Ridde*, 134; Taberî, 4, 18; Ebû Ubeyd, 42; İbnu Abdî Rabbih, I, 129; Kandehlevî, I, 203; Hamidullah, *Vesâik*, 383. Benzer bir yazımın ünlü İranlı komutan Hüzmûzan'a da gönderildiği belirtilmektedir. Bak. Hamidullah, *Vesâik*, 378; el-Hudârî, I, 277.

⁵³ Raûf Şelebî, *İtticâhât fi'd-Diblûmâsiyyeti'd-Dâ'veti'l-İslâmiyye*, Basım y.y., 1986, 51 vd.; Muhtâr el-Vekîl, “*Süferâu'n-Nebî (a.s.) ve Küttâbüh*”, *Mecelletü'l-Ezher*, c.56, sayı, 4, Kahire, 1984, 551-52.

⁵⁴ Ebû Yûsuf, 153, 155 vd.; el-Belâzürî, 244; çev. 346; et-Taberî, IV, 14; İbnu'l-Esîr, II, 392 vd.; Yâkut, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut, 1957, I,76 vd., 258, 430, V, 323.

hususdur. Buradaki Arap nüfusun İran ile ilişkilerde baş aktör konumunda oldukları anlaşılmaktadır. Hatta halife bizzat onlar aracılığı ile İran'a karşı mücadelesinin sürdürmüştür. Nitekim Hâlid b. Velîd, Sevâd bölgesindeki görevini tamamladıktan sonra emrindeki kuvvetlerle birlikte Suriye bölgesine gönderilmiş ve bölge yine Müsennâ'nın emrine verilmiştir. Bu gelişmeyi öğrenen İranlı komutan Şehrabârâz, Müsennâ'ya gönderdiği yazıda şu tehditleri savurmuştu:⁵⁵ “*Sana Sâsânîler'in en yarıtcularından bir ordu gönderiyorum. Onlardan ancak tavuk ve domuz çobanları olur. Sana karşı onlarla savaşıcağım.*”

Hatırlatılmasında fayda gördüğümüz hususlardan birisi de, Hâlid b. Velîd'in geçici olarak burada görevlendirileceği düşüncesidir. Halife önce Müsennâ'nın yardım talebi üzerine bir müddet onu Irak topraklarında görevlendirmeyi kararlaştırmış, ardından bir başka sorunlu bölge olan Suriye'ye göndermeyi düşünmüştür. Nitekim Hâlid Yemâme'de iken ona gönderdiği yazıda kendisini Müsennâ'nın yardım talebi üzerine önce Irak'a ardından da Suriye'ye göndereceğini belirtmiştir.⁵⁶

Şehrabârâz'ın mektubuna Müsennâ tarafından gönderilen cevabi yazı oldukça dikkat çekicidir ve iki ülkenin birbirlerine karşı bakış açısını ortaya koyması bakımından önemlidir. Müsennâ mektubunda şu ifadeler yer vermiştir:⁵⁷ “*Sen iki tür karaktere sahip bir insansın. Ya zalimsin ki bu bizim için iyi senin adına kötü bir durumdur; ya da yalancının birisin. İnancımıza göre Allah katında en çok cezaya çarptırılacakların zalim hükümdarların olduğunu sana hatırlatmak isterim. Bana göre siz bu çobanları zaruret nedeniyle göndermişe benziyorsunuz. Sizi tavuk ve domuz çobanları göndermeye mecbur eden Allah'a şükürler olsun.*”

Karşılıklı tehdit ve meydan okuma şeklinde geçen bu mektuplaşmanın özellikle İran halkını ciddi boyutta endişelendirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Müsennâ'nın mektubundan sonra Şehrebârâz'ın etrafında bulunan insanlar paniğe kapılmış ve ona davranışından dolayı tepki göstermişlerdir.⁵⁸

Hiz. Peygamber'in Bizans ve Sâsânîler'e karşı yaklaşımı ile Hiz. Ebû Bekir'in bu ülkelere karşı yürüttüğü siyasette bir paralellikten söz etmek mümkündür. Bu politikanın temelinde bir güç gösterisinde bulunmak, kendini tanıtmak ve ispatlama çabasının yanı sıra, bölge halkına karşı prestij kazanma eğilimi olduğunu söyleyebiliriz. Burada hedef bu ülkelerin kendi halklarından ziyade tabii Arap emirlikleridir. Her ne kadar bu emirliklerin onlara tabii olduğu gerçeği ortada ise de, Müsennâ b. Hârîse örneğindeki gibi bu ülkelerin baskılarından bıkan halkın, efendilerine karşı fazla iyimser olmadıkları ve müslüman Araplar'ı eski efendilerine tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim başkent Medîne'den ayrılan orduya değişik yerlerdeki halktan bir çok askerin

⁵⁵ Et-Taberî, IV, 42; İbnu'l-Esir, II, 415.

⁵⁶ Hamidullah, *Vesâik*, 373.

⁵⁷ Et-Taberî, IV, 42.

⁵⁸ Et-Taberî, IV, 42.

sırf kendi isteğiyle gelip katılmak istemesi⁵⁹ ve müslüman askerlerin başarılı olmasını arzulaması bunu göstermektedir. Anlaşıldığı kadarıyla halife tarafından ciddi bir şekilde tahlil edilen bu husus, bir anlamda İran'a karşı mücadeleye girmede onu cesaretlendirmiş ve müslümanların Arabistan dışına yönelmelerini hızlandırmıştır.

Öte yandan bu ülkelere karşı güç ve gövde gösterisinde bulunmakla H.z. Ebû Bekir'in dış politikada hasmane bir anlayış benimsemediğini, temelde müslümanların kendilerini tanımlayıp gönülleri fethetme gayret⁶⁰ ve çabası güttüğünü belirtmek gerekmektedir. Bu dönemde dış politikada başarı kazanılmasında muhtemelen bu yaklaşımın önemli etkisi olmuştur. Müslümanların yerli halka kendilerini kabul ettirmeleri ciddi bir kamuoyu desteğini beraberinde getirmiş ve başarıların kalıcılığını sağlamıştır. Bunlara ilaveten halifenin şahsiyetli bir dış politika anlayışı benimsediğini, devletin veya müslümanların kişilik ve prestijlerine gölge düşürebilecek yaklaşımlara müsaade etmediğini, hatta gerektiğinde karşılık bile verdiğini belirtmek gerekmektedir. Nitekim yukarıdaki mektuplaşma örneği bunun bariz tezahürüdür.

V. Bizans İmparatorluğu ile İlişkiler

H.z. Ebû Bekir Arabistan'da sulh ve sükunu sağladıktan sonra komşu devletlerle diplomatik ilişkiler bağlamında değerlendirilebilecek birtakım siyasî faaliyetlere girişmiştir. Buna H.z. Peygamber'in başlattığı bir işi devam ettirme girişimi de denilebilir. Fakat onun vefatından sonra Arabistan'da başlayan siyasî karışıklıklar ve iç isyanlar bir süre müslümanları ciddi boyutta uğraştırmıştı. Halife öncelikle iç karışıklıkları önleme ve merkezî otoriteyi sağlama yoluna gitti. Bunda başarılı olduktan sonra bir anlamda daha önce kalınan yerden dış politika uygulamalarına hız verdi. Bu manada Bizans ve Sâsânîler'le başlayan siyasî diplomatik ilişkiler giderek askerî mücadeleye kadar uzandı.

Arabistan'daki iç isyanlar bastırılırken müslümanları en çok uğraştıran kabilelerden birisi Müseylime'nin başkanlığındaki Benû Hanife isyanıdır. Bu isyanın bastırılmasından sonra Arabistan'da devleti tehdit edecek en önemli güç ortadan kalkmıştı. İsyanı bastıran ordu henüz Benû Hanife yurdunda iken, halife H.z. Ebû Bekir'in bilgi ve görüşlerine başvurulabilecek insanları ve danışmanlarını⁶¹ bir araya toplayıp, Bizans topraklarına ordu gönderme fikrini tartışması dikkat çekicidir. Zira ordu henüz iç savaştan yeni çıkmış ve yorgundu. Öte yandan o dönemin güçlü devletlerinden olan Farslar ile sıcak çatışmalar devam ediyordu. Böyle bir ortamda H.z. Ebû Bekir'i Bizans ile fiili mücadeleye iten sebebin ne olduğu sorusu akla gelmektedir. Acaba müslümanlar her iki güçlü devletle aynı anda

⁵⁹ Terzi, 22.

⁶⁰ Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi, İlk Dönem*, Ankara, 1999, 468.

⁶¹ İbrahim Sarıçam, *H.z. Ebû Bekir*, Ankara, 1996, 64; Balcı, 195.

siyasî ve askerî mücadeleye girebilecek kadar güç ve kuvvete sahip miydiler? Yoksa bir başka ülkenin desteğini mi arkalarına almışlardı?

Bizans'la olan siyasî mücadeleyi Hz. Peygamber dönemine kadar götürmek ve o zamandan beri devam edegelen bir süreç olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Bunun yanında yeni halifeyi bu devletle siyasî mücadeleye zorlayan bazı amillerden söz edilebilir. Her şeyden önce devletin iç savaştan çıktığı ve Arabistan'da müslümanları tehdit edecek bir gücün kalmadığı göz ardı edilmemelidir. Bu durumda dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı sınırların güvenliğini teminat altına almanın ve orduyu asli görevine yönlendirmenin zamanı geldiği unutulmamalıdır. Kaldı ki, öteden beri Arabistan'ın Bizans devletinin tehdidi altında olduğu bilinmekteydi. Tehlike gelmeden gerekli önlemi almak ve sınır emniyetini sağlamak düşüncesi halifeyi harekete geçirdiği söylenebilir. Öte yandan parlak zaferlere alışkın başarılı ve hareketli ordunun enerjisini bu yönde kullanmanın haklı askerî ve siyasî gerekçelerinin olduğu göz ardı edilmemelidir.

Medine hükümeti ile Bizans sınırı arasında tampon konumdaki tabi Arap Emirlikleri'nin efendileri ile birtakım problemler yaşamaları ve bazı huzursuzlukların aleni bir şekilde ortaya çıkması ve buradaki Arap nüfus ile güç birliği yapma düşüncesi halifenin bölgeye yönelmesinde etken olduğu söylenebilir.

Yeni yeni filizlenmekte olan müslümanların siyasal gücünü, Bizans'ın tehdit edebilecek kuvvet ve kudrete sahip olması Hz.Ebû Bekir tarafından biliniyordu. Bizans'ın Medîne'deki gelişmelerin farkına varmadan gerekli önlemleri alma düşüncesi Medîne Hükümeti'ni harekete geçirmiştir.

Uzun yıllardan beri süregelen savaşlar nedeniyle Bizans ve İranlılar'ın birbirlerini iyice yıpratıp zayıf duruma düşürdükleri ve bu mücadelelerden Arap nüfusun fazlaca etkilendiği müslümanlar tarafından yakından bilinmekteydi.⁶² Hz. Ebû Bekir yönetimi muhtemelen bu durumu dikkate alarak böyle bir mücadeleye girme cesaretini bulmuştur.

Bunlara ilaveten Allâh'ın Elçisi'nin başlattığı bir işi, halifenin devam ettirmedeki azim ve kararlılığı bir başka etkili faktördür. Fakat burada hatırlatılmasında yarar gördüğümüz bir husus, yeni devlet başkanının ne pahasına olursa olsun Rasûlüllâh'ın politikasını derhal yürürlüğe koyma eğiliminde olmayıp, uygun zaman ve şartların ortaya çıkmasını beklemedeki sabır ve kararlılığıdır. Nitekim iç savaşın sona ermesi ile bu ortam belli ölçüde gerçekleşmiş, halife danışmanlarını toplayıp durum değerlendirmesi yapmış ve ondan sonra harekete geçmiştir.

Hz. Ebû Bekir danışmanları ile yaptığı durum değerlendirmesinin neticesinde, Bizans devleti ile mevcut problemlerin barışçı yollarla çözmek,

⁶² Leylâ Abdulcelâl İsmâ'îl, *ed-Devletu'l-Bîzantiyye fî 'Asri'l-İmbratûr Hirakl ve 'Alâkatiha bi'l-Muslimîn*, Kahire, 1985, 296-98.

iki ülke arasındaki ilişkileri geliştirmek⁶³ ve aynı zamanda onu dine davet etmek amacıyla İmparator Herakleios'a elçi göndermeye karar vermiştir. Bu itibarla o İmparator Herakleios'a (m.610-641) Hişâm b. Âs (öl. 13/634), Ubâde b. Samit ve Nu'aym b. Abdillâh'tan oluşan bir elçilik heyeti göndermiş.⁶⁴

Kaynakların verdiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla, elçilik heyeti doğrudan Medîne'den Konstantiniyye'ye (İstanbul) gitmemiştir. Önce Şam'a uğrayıp burada Cebele ile görüşmüştür.⁶⁵ Bu gelişmeleri anlatan tarihçilerden İbnu A'sem, Cebele ile görüşmeler ve onun ihtişamı hakkında fazlaca mübalağalı bulduğumuz ifadelerle yer vermektedir. Elçiler görüşmelerini tamamladıktan sonra, Cebele'nin elçisinin katılmasıyla İstanbul'a doğru devam etmiştir.⁶⁶

Elçiler imparator ile görüşmeden önce anlaşıldığı kadarıyla bazı bürokratik engellerle karşılaşmışlardır.⁶⁷ Buna göre şehre girişte Bizans

⁶³ Ed-Dîneverî, 18 vd.; İbnu A'sem, I, 126 vd.; İbnü'l-Cevzî, *el-Vefâ bi Ahbâri'l-Mustafâ*, nşr. M. Abdülvâhid, Beyrut, 1966, II, 727; el-Kalkaşedî, *Subhu'l-'A'sâ*, Kahire, t.y., VI, 360; Hamidullah, "Une Ambassade du Calife Abu Bakr auprès de l'Empereur Heraclius et le Livre Byzantin de la Prédiction des Destinées", *Folia Orientalia, Cracovia*, 1961, 29 vd.; Salâhuddîn Müneccid, *en-Nüzûmu'd-Diblûmâsiyye fi'l-İslâm*, Beyrut, 1983, 8-9; Casim Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri (m.610-847)*, (Basılmamış Doktora Tezi), Bursa, 1997, 67. İbnu A'sem bu heyetin gönderiliş amacının farklı olduğunu belirtir. Ona göre heyet, Suriye bölgesinde bulunan Gassânîler'in meşhur emiri Cebele b. Eyhem'in (öl. 21/642) büyük bir ordu hazırlığı içinde olduğu duyumu alınması üzerine, Ebû Ubeyde tarafından halife adına barış görüşmelerinde bulunmak ve aynı zamanda onu dine davet etmek amacıyla bu elçilik heyeti gönderilmiştir. Bak. İbnu A'sem, I, 125 vd.

⁶⁴ Gönderilen elçilik heyetinin sayısı ile ilgili farklı bilgiler bulunmaktadır. Dîneverî'ye göre bir tek elçi gönderilmiştir. Fakat verdiği bilgilerden tek elçi değil de, bir elçilik heyetinin gönderildiği anlaşılmaktadır.(ed-Dîneverî, 18). İbnu Hacer el-İsâbe adlı eserinde, Âdî b. Ka'b'dan bahsederken Hz. Ebû Bekir'in onu Bizans melikine elçi gönderdiğini belirtmekte, fakat başka bir açıklamaya yer vermemektedir. (İbnu Hâcer, *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*, nşr. Ali Muhammed Becâvî, Kahire, 1970, V, 123). Bilindiği gibi cahiliye döneminde Âdî b. K'ab Oğulları Mekke şehir parlamentosunun 'sifâret' (elçilik) görevini uhdesinde bulunduruyordu. Yine Hz. Ebû Bekir'in Bizans'a gönderdiği elçiler arasında adı geçen Nuaym b. Abdullâh'ın bu kabileye mensup olduğu bilinmektedir. (Abdullah Aydınlı, "Adî b. Kâb", *DIA*, İstanbul, 1998, I, 380.) İbnu Asâkîr ise, Herakleios'a gönderilen heyette Amr b. Âs'ın (öl. 43/664) da bulunduğunu ve delegasyonun beş kişiden oluştuğunu belirtmektedir. (İbnu Asâkîr, *Tarîhu Medîneti Dımaşk 'yazma'*, Dâru'l-Beşîr, t.y., XI, 516.) Bunlara ilaveten İbnu Kesîr elçilik delegasyonunda Yezîd b. Ebî Süfyân, Dırâr b. Ezver, (öl. 13/634) Hâris b. Hişâm (öl. 18/639) ve Ebû Cendel'den (öl. 18/639) oluştuğunu, bu heyetin Rumlar'la barış görüşmelerinde bulunmak üzere gönderildiğini ve heyetin Rum komutan Tezârik'in çadırında görüşmeler yaptığını bildirmektedir.(İbnu Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut, 1966, VII, 9; Avcı, 61.

⁶⁵ İbnü'l-Cevzî, II, 727.

⁶⁶ İbnü'l-Fakîh, *Muhtasâru Kitâbu'l-Buldân*, Leiden 1967, 141; el-Beyhâki, *Delâilü'n-Nübüvve*, nşr. A. Kal'acî, Beyrut, 1985, I, 386; İbnu Asâkîr, XI, 517; Avcı, 61.

⁶⁷ Bu olayla ilgili bilgi veren Taberî, Yermük Savaşı öncesi Ebû Ubeyde ve Yezîd b. Ebî Süfyân başkanlığında bir heyetin Rum karargahına gönderildiğinden bahsederek, anlatımını daha çok efsanevi bir üslupla şöyle sürdürür: Delegasyonun müzakerelerde bulunduğu karargah 30 revak ve 30 otağdan müteşekkildi. Otağlar kalın atlas kaplıydı. Rumlar

devletinde var olan diplomatik usûl gereği elçilere birer binek tahsis edilmiş ve imparator ile ancak aracılar vasıtasıyla görüşebilecekleri belirtilmişti. Elçiler atlara binmeyi reddettikleri gibi, imparator ile bizzat görüşmeyi kabul edeceklerini, aksi halde görüşme yapmayacaklarını bildirmişlerdir. Nihayet elçiler isteklerini kabul ettirerek imparatorun huzuruna çıkmışlar ve onu selamlamışlardır. İmparatorun haşmeti, sarayın rengarenk görkemi, ipek kumaşlarla bezenmiş altından tahtı ve çok kıymetli mücevherlerle donanmış tâcı elçilerin oldukça dikkatini çekmiştir.⁶⁸

Müzakerelere geçildikten sonra, İmparator'un elçilerle samimi bir hava içinde görüşmesi, hatta onlara bazı Arapça sorular sorması dikkat çekicidir. Bazıları bunu imparatorun uzun yıllar Suriye kaldığı için zaman zaman Araplar ile karşılaşmış olabileceğine⁶⁹ ve bu vesile ile bazı Arapça kelimeler öğrenmiş olabileceğine bağlamaktadırlar.⁷⁰ Müslüman delegasyon Bizans devleti nezdinde sürdürdüğü diplomatik görüşmeler yaklaşık üç gün sürmüş ve müzakerelerin tamamlanmasından sonra, elçiler yurtlarına dönmüşlerdir. Müslüman elçileri uğurlayan Bizans Kralı Halife Ebû Bekir'e sunulmak üzere değerli hediyeler göndermeyi ihmal etmemiştir. İbnu A'sem'e göre müslüman elçiler bu hediyeleri kabul etmemişlerdir.⁷¹ Her ne kadar elçiler diplomatik usul ve teamüller çerçevesinde kabul edilmişlerse de, Hz. Ebû Bekir'in Bizans devleti ile başlatmayı düşündüğü bu barış girişimi sonuçsuz kalmış ve iki ülke arasındaki mevcut sorunları yapılacak savaşın neticesinin belirlenmesi kaçınılmaz olmuştur.

Kaynakların verdiği bilgilere göre İmparator elçilerden İslâm hakkında birtakım bilgiler aldıktan sonra, müslüman olmayı arzulamış, fakat etrafındakilerden çekindiğini, müslüman olması durumunda çıkabilecek muhtemel bir kargaşadan korktuğunu, tahtını bırakmanın kendisine güç geleceğini belirtmiş ve sözlerini şöyle sürdürmüştür: “*Eğer nefsimi*

müslüman elçiler için son derece parlak ve şatafatlı karşılama töreni düzenlemişlerdi. Elçiler içeriye at üzerinde kabul edilmek istenmişti. Bu talep müslüman heyet tarafından uygun bulunmadı ve kumandanlarının yanlarına gelmesini istediler. İstek komutana iletilince çok sinirlendi ve bunun bir alçaltıcı davranış olduğu düşüncesi ile şu öfke dolu sözleri sarf etti: “*Ben size söylememiş miydim?.... Şam'a gelince artık burası elden çıkmış sayılır. (Müslümanların gelişini kastederek) Ben bu yeni doğmuş uğursuz çocuktan dolayı Rum halkı için endişeliyim...*” bak. et-Taberî, IV, 37; İbnü'l-Cevzî, II, 726-27; İbnu Kesîr, VII, 9.

⁶⁸ İbnu A'sem, I, 126 vd.; Ebû Nu'aym, *Delâilü'n-Nübüvve*, Beyrut, 1991, I, 151; İbnu A'sem, imparatorun elçilerle Konstantiniyye'de değil Antakya'da görüştüğünü ileri sürmektedir. Bak. İbnu A'sem, I, 127

⁶⁹ Hz. Peygamber'in Herakleios'a İslâm'a davet mektubu gönderdiği zaman, imparatorun Peygamber hakkında bilgi almak amacıyla, o sırada Suriye'de ticaret için bulunan Ebû Süfyân'ı huzuruna çağırdığını ve onunla konuştuğunu hatırlayınız. Bak. el-Ya'kübî, II, 62; İbnü'l-Cevzî, II, 724.

⁷⁰ İbnu A'sem, I, 128; İbnu Âsâkîr ve el-Beyhakî'nin bu olayı anlatımlarında imparatorun elçilerle tercüman vasıtasıyla anlaşma sağladığı belirtilmektedir. Bak. İbnu Âsâkîr, XI, 517; el-Beyhakî, *Delâil*, I, 387.

⁷¹ İbnu A'sem, I, 132.

yenebileseydim müslüman olup aranızda bir köle olarak bile yaşamak isterdim”⁷².

Taberî'nin verdiği bilgiye göre, İslâm ordularının Suriye'ye doğru ilerlemekte olduğunu haber alan Herakleios, Suriye topraklarından elde edilen gelirlerin bir kısmını müslümanlara bırakmak şartıyla anlaşma yapmanın doğru olacağını söylemişse de, bunu etrafındakilere kabul ettirememiştir.⁷³ Bu yüzden Suriye topraklarından çekilmeye mecbur kalınca etrafındakilere, “Ben size dememiş miydim ...”⁷⁴ diye öfkeli sözler sarf etmiştir. Neticede Hz. Ebû Bekir'in Bizans devleti ile olan mevcut problemleri barışçı yollar ile çözme girişimi sonuçsuz kalmış ve bu ülke ile savaş hali devam etmiştir.

Sonuç

Hız. Ebû Bekir devlet başkanı olduğu zaman kendisini siyasî karışıklıklar ve iç isyanların içinde buldu. Bu yüzden o öncelikle iç siyasete yönelik tedbirler alıp siyasî karışıklıkları sona erdirmeye yoluna gitti. Bunda başarılı diplomatik girişimleri, yerinde tespit ve değerlendirmeleri sayesinde beklenenin ötesinde kısa bir zamanda başarı sağladı. Daha sonra dışarıdan gelebilecek muhtemel tehlikeleri dikkate alarak, devletin sınırlarını güvenceye almak için birtakım siyasî diplomatik faaliyetlere girişti.

Bu konuda başarı sağlamak için öncelikle devletin askerî ve siyasî alanda güçlü olduğunu rakip devletlere kabul ettirmek gerekiyordu ki, bu devletler de Bizans ve Farslar idi. Bilindiği gibi her iki İmparatorluk da yeni yeni güçlenmekte olan Medîne hükümetinin potansiyel düşmanı

⁷² El-Beyhâkî, *Delâil*, I, 390; İbnu A'sem, I, 131. Fazlaca abartılı bulduğumuz bu sözler İmparator'un değil de sanki müslüman müelliflerin kendi düşüncelerinin bir tezahürüdür. Zira bu sözleri söyleyen bir İmparator İslâm'ı kabul edip müslüman olurdu. Oysa onun gerek Hz. Ebû Bekir ve gerekse Hz. Ömer döneminde var gücüyle müslümanlarla savaştığını bilinmektedir.

Elçiler misafir edildikleri süre içerisinde zaman zaman imparator tarafından ziyaret ediliyordu. İmparator bir gece geldiğinde beraberinde, içerisinde titizlikle korunmakta olan ipek kumaşlar üzerinde çeşitli tasvirlerin bulunduğu bir sanduka getirmişti. Sandukada Hz. Peygamber ile Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin resimlerinin yanı sıra, Hz. Adem'den itibaren birçok Peygamber'in resimleri özenle korunuyordu. İmparator bu sandukayı açıp elçilere göstermişti. Sandukada Hz. Adem'in kendisinden sonra gelecek Peygamberleri göstermesi için Allah'a dua etmekte olduğu tasvir ediliyordu. Bu dua neticesinde ortaya çıkan resimler Hz. Adem'den sonra Zülkarneyn aracılığıyla Danyâl'a intikal etmişti. Danyâl bu resimleri ipek kumaşlar işlemiş, resimler onun vasıtasıyla sonraki nesillere aktarılmıştır. İbnu'l-Cevzî, II, 729-30. Bu rivayetle ilgili daha teferruatlı bilgi için bak. Hamidullah, “*Une Ambassade...*”, ss. 29-42

Benzeri bir rivayet Hz. Peygamber'in Herakleios'a gönderdiği elçisi Dıhye ile ilgili anlatılmaktadır. Rivayete göre, İmparator Dıhye'ye görüşme sırasında, özenle saklanan bir sanduka içerisinden çıkardığı ipek kumaşlar üzerine işlenmiş 313 parça resimden oluşan bir tabloyu göstermişti. Bu resimler arasında Hz. Peygamber ile birlikte Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in resimleri de yer alıyordu. Dıhye resimleri gördüğü zaman kimlere ait olduğunu tanımış ve duygularına hakim olamayıp ağlamıştı. Bak. İbnu'l-Cevzî, II, 726.

⁷³ Et-Taberî, IV, 37; İbnu'l-Esîr, II, 406.

⁷⁴ Et-Tabeî, IV, 37; İbnu Kesîr, VII, 9.

konumundaydı ve müslümanlar için ciddi bir tehlike arz etmekteydi. Dolayısıyla bu devletlerle siyasî ilişkileri eşit şartlarda devam ettirmenin yolu bir anlamda onlara karşı askerî alanda üstün gelmekten geçiyordu. Nitekim Bizans'a karşı ciddi bir başarı sağlandıktan sonra, halife bu ülke ile olan sorunlarını karşılıklı müzakere etmek ve ilişkileri barışçıl ortamda sürdürmek için bir elçilik heyetini Bizans'a göndermiş fakat, onun bu barış girişimi sonuçsuz kalmıştır. Daha sonraki dönemlerde bu amacını gerçekleştirmeye ömrü yetmemiştir.

Buradan hareketle Hz. Ebû Bekir'in diplomaside temel hedefinin, diğer devletlerle eşit şartlar altında ahlakî ve hukûkî esaslara dayalı, hasmane ilişkiler yerine dostane ilişkiler sürdürmeyi hedefleyen bir dış politika anlayışını tesis etmek olduğunu söyleyebiliriz. Zira müslümanların Arabistan dışında kalıcı başarılar kazanmalarında bu ilkelere bağlı kalmaları ve bu hususta hiçbir ödün vermemelerinin önemli etkisinin olduğu göz ardı edilmemelidir.

KAYNAKÇA

- EL-AKKAD, Abbas Mahmud, *Hız. Ebû Bekir'in Şahsiyeti ve Dehası*, çev. Ali Özek, İstanbul, 1974.
- ALGÜL, Hüseyin, "*İslâm Tarihi*", I-IV, İstanbul, 1986.
- EL-ATÂR, Muhammed Nâdır, "*Adâbü'l-Likâye fî Hayâtî'd-Diblûmâsî ve Usûliha fî'-Turâsî'l-İslâmî*", Riyâd, t.y.
- AVCI, Casim, *İslâm-Bizans İlişkileri (m.610-847) (Diplomasi, Din, Bilim ve Sanat Alanlarında)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Bursa, 1997.
- AYDINLI, Abdullah, "*Adî b. Kâb*", *DIA*, İstanbul, 1998.
- BALCI, İsrâfil, "*Hız. Ebû Bekir Döneminde İç Siyaset ve İdare*", *O.M.Ü.İ.F.D.* Sayı, 11, Samsun, 1999.
- BASSİOUNİ, M. Cherif, "*Protection of Diplomats Under İslamic Law*", *The American Journal of İnternational Law*, vol. 74/3, 1980.
- EL-BEKİRİ, Adnân, *el-Alâkâtü'd-Devliyye ve'l-Konsliyye*, Beyrut, 1989.
- EL-BELÂZÜRİ, *Fütûhu'l-Buldân*, Beyrut, 1989. Türkçe çeviri, Mustafa Fayda, *Fütûhu'l-Buldân (Ülkelerin Fethi)*, Ankara, 1989.
- BEYDİLLİ, Kemal, "*Dış Politika ve Siyasî Ahlâk*", *İlmi Araştırmalar*7, *Dil, Edebiyat, Tarih İncelemeleri*, İstanbul, 1999.
- EL-BEYHÂKİ, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali, (öl. 458/1079), *Delâilü'n-Nübüvve*, nşr. A. Kal'acî, I-VII, Beyrut, 1985.
-, *Kitâbü's-Süneni'l-Kübrâ*, Haydarabad-Dekkan, 1344.
- ED-DİNEVERİ, Ebû Hanife Ahmed b. Dâvûd, (öl. 282/859), *Ahbâru't-Tivâl*, nşr. Abdulmûnîm Amr, Kahire, 1960.
- EBÛ DAVÛD, Süleymân b. Eş'as (öl. 275/888-9), *es-Sünen*, I-V, Humus, 1969.
- EBÛ NU'AYM, Ahmed b. Abdillâh el-İsfehanî, (öl.430/1038), "*Delâilü'n-Nübüvve*", Beyrut 1991.
- 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.
- FAYDA, Mustafa, *Halid Bin Velid*, İstanbul, 1990.
-, "*Hız. Ebû Bekir*", *DIA*, İstanbul, 1994.
-, *İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*, Ankara, 1982.
-, *Hız. Ömer Döneminde Gayr-ı Müslimler*, İstanbul, 1989.
- GÜNER, Osman *Rasûlüllâh'ın Ehl-i Kitapla Münasebetleri*, Ankara, 1997.
- HAMİDULLAH, Muhammed, *Foreign Relations of the Prophet Muhammad*, Hayderabad, 1985.
-, *İslam'da Devlet İdaresi*, çev. Kemal Kuşçu, Ankara, 1963.
-, *İslam Peygamberi*, çev. S. Tuğ, I-II, İstanbul, 1993.
-, *Hız. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, çev. Mehmet Yazgan, İstanbul, 1990.
-, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye li'l-Ahdi'n-Nebeviyye ve'l-Hilâfetü'r-Râside*, Beyrut, 1985.
-, "*Une Ambassade du Calife Abu Bakr au près de l'Empereur Heraclius et le Livre Byzantin de la Prédiction des Destinées*", *Folia Orientalia*, Cracovia, 1961.
- HİTTİ, P.K. *Siyasî Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, I-IV, İstanbul, 1980.
- HİZMETLİ, Sabri, *İslâm Tarihi, İlk Dönem*, Ankara, 1999.

- EL-HUDÂRÎ BEK, Muhammed, *Muhâdarât Târîhu'l-İslâmiyye*, I-II, Mısır, t.y.
- IQBAL, Afzal, “Diplomacy In Islam”, *Urvetü'l-Vüskâ*, no: 52-53, Geneva-Switzerland, 1993-94/1413.
-, *The Prophet's Diplomacy*, Delhi-India, 1984.
- İBNU ABDÎ RABBÎH, Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî, (öl.327/939), *Kitâbü'l-İkdi'l-Ferîd*, nşr. Ahmed Emîn ve diğl., I-VII, Kahire, 191940.
- İBNU ASÂKÎR, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasen, (öl.571/1175), *Târîhu Medîneti Dımaşk 'yazma'*, I-XL, Dâru'l-Beşîr, t.y.
- İBNU A'SEM, Ebû Muhammed Ahmed el-Kûfî, (öl.314/926), *Kitâbu'l-Fütûh*, I-II, Beyrut, t.y.
- İBNU HÂCER, Ebû'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed, (öl.852/1313), *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, nşr. Ali Muhammed Becâvî, I-VIII, Kahire, 1970.
- İBNU HUBEYŞ, Ebulkâsım Abdurrahmân b. Muhammed, (öl. 584/1118), *Gazâvâtu İbnu Hubeyş*, nşr. Süheyl Zekkâr, I-II, Beyrut, 1992.
- İBNU KESİR, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, (öl.774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV, Beyrut, 1966.
- İBNU KUTEYBE, Ebû uhammed Abdullâh b. Müslim, (öl.276/889), *el-İmâme ve's-Siyâse*, nşr. Tahâ Muhammed ez-Zeynî, I-II, Kahire, t.y.
-, *Uyûnu'l-Ahbâr*, Kahire, 1925.
- İBNU S'AD, Ebû Abdillâh Muhammed, (öl.230/844), *Tabâkâtü'l-Kübrâ*, I-VII, Beyrut, t.y.
- İBNÜ'L-CEVZÎ. *el-Vefâ bi Ahbâri'l-Mustafâ*, nşr. M. Abdülvâhid, I-II, Beyrut, 1966.
- İBNU'L-ESİR, İzzüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed eş-Şeybânî, (öl.630/1232), nşr. J. Tornberg, I-XII, *el-Kâmil fî Târîh*, nşr. J. Tornberg, Beyrut, 1966.
- İBNÜ'L-FAKÎH, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed, (öl.289902), *Muhtasâru Kitabi'l-Buldân*, nşr.M.J. De Goje, Leiden 1967.
- İPŞİRLİ, Mehmet, “Elçi”, *DIA*, İstanbul, 1995.
- İSMÂ'İL, Leylâ Abdulcelâl, *ed-Devletu'l-Bîzantiyye fî 'Asri'l-İmbratûr Hirakl ve 'Alâkatihâ bi'l-Muslimîn*, Kahire, 1985.
- EI-KALKAŞENDÎ, Ebû'l-Abbas Ahmed, (öl. 821/1418) *Subhu'l-'A'sâ*, I-XIV, Kahire, t.y.
- KANDEHLEVÎ, Muhammed Yusuf *Hayatu's-Sahabe*, I-III, Basım y.y. 1968.
- KAPAR, Mehmet Ali, *Hz. Muhammed'in Müşriklerle Münasebetleri*, İstanbul, 1993.
- KİLÂÎ, Ebû'r-Rebi' Süleyman b. Mûsâ, (öl. 634/1237), *el-Hilâfetu'r-Râşide ve'l-Butûletu'l-Hâlîde fî Hurûbi'r-Ridde*, nşr. Ahmed Ğanm, Kahire, 1979.
- MACHIAVELLÎ, Niccola di Bernardo, *Hükümdar*, çev. Yusuf Adil Egeli, Ankara, 1955.
- MÂLİK B. ENES, *Muvattâ*, çev. Ahmet M. Büyükçınar, I-II, İstanbul, 1982.
- EL-MES'ÛDÎ, Ebû'l-Hasen Ali b. Huseyin (öl. 346/957), *Murûcu'z-Zeheb ve'l-Me'adînu'l-Cevher*, nşr. M. Muhuddîn Abdulhamid, I-IV, Mısır, 1964.
- MUHAMMED MES'ÛD, Cemal Abdilhâdî -Vefâ Muhammed Rıf'at Cum'a, “*İstihlâfu Ebî Bekr (r.a)*”, Dâru'l-Vefâ, 1989.
- EI-MÛNECCÎD, Salâhuddîn, “*en-Nüzûmu'd-Diplûmasiyye fî'l-İslâm*”, Beyrut,1983.
- NİCOLSON, Harold, *The Evolution of Diplomatic Method*, London, 1954.
- SARIÇAM, İbrahim, *Hz. Ebû Bekir*, Ankara, 1996.
- SÖNMEZ, Abidin, *Rasûlüllâh'ın Dilomatik Münasebetleri*, İstanbul, 1984.

-, *Rasûlüllâh'ın İslâm'a Davet Mektupları*, İstanbul, 1984.
- ER-RAHİLÎ, Süleymân, *es-Sifârâtü'l-İslâmiyye ile'd-Devleti'l-Bizantıyye*, Riyâd, 1414.
- SAFVET, Ahmed Zekî, *Cemheretu Hutabi'l-Arab, Fî Usûri'l-Arabiyyeti'z-Zâhire*, I-III, Mısır, 1962.
- ES-SERAHSÎ, Muhammed b. Ahmed (öl. 483/1104), *Şerhu Kitâbi's-Siyeri'l-Kebîr*, I-IV, nşr. Salâhuddîn Muneccîd, Matbaatu Şirketi'l-İlâneti's-Şarkıyy, 1971.
- ES-SÜYÛTÎ, Celâlüddin Abdurrahmân, (öl.911/1532), *Târîhu'l-Hulefâ*, nşr. M.M. Abdulhamîd, Mısır, 1952.
- ŞELEBÎ, Raûf, *İtticâhât fî'd-Diblûmâsiyyeti'd-Dâ'aveti'l-İslâmiyye*, Basım y.y., 1986.
- ŞİBLÎ, Mevlana, *İslâm Tarihi, Asr-ı Saadet*, çev. Ömer Rıza, İstanbul, 1921.
- ET-TABERÎ, Ebû C'âfer Muhammed b. Cerîr, (öl. 310/922), *Târîhu'l-Umem ve'l-Mülûk*, I-XII, Beyrut, t.y.
- TERZİ, Mustafa Zeki, *Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Askerî Teşkilât*, Samsun, 1990.
- TEVFİK, Ömer Kemâl, *ed-Diblûmâsiyyetü'l-İslâmiyye*, İskenderiye, 1986.
- TUNCER, Hüner, *Eski ve Yeni Diplomasi*, Ankara, 1995.
- ÜÇOK, Bahriye *İslâm'dan Dönenler ve Yalancı Peygamberler*, Ankara, 1967.
- EI-VÂKIDÎ, Ebû Abdurrahmân b. Ömer, (öl.207/882), *Fütûhu's-Şâm*, Mısır, 1935.
-, *Kitâbü'r-Ridde ve Nebezütün min Fütûhi'l-Irak*, nşr. M. Hamidullah, Paris, 1989.
- WELLHAUSEN, Julius, *İslâm'ın En Eski Tarihine Giriş*, çev. Fikret Işıltan, İstanbul, 1960.
- EL-VEKÎL, Muhtâr, "Süferâu'n-Nebî (a.s.) ve Küttâbüh", *Mecelletü'l-Ezher*, c.56, sayı, 4, Kahire, 1984.
- EI-Y'AKÛBÎ, Ahmed b. İshâk b. C'âfer b. Vehb, (öl. 284/807), *Târîh*, I-II, Beyrut, 1960.
- YÂKÛT, Şihâbuddin Yâkût b. Ahmed, (öl. 626/1223), *Mu'cemu'l-Buldân*, I-V, Beyrut, 1957.
- YAMAN, Ahmet, *İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, Ankara, 1998.
- EZ-ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, (öl.748/1369), *Târîhu'l-İslâm ve Vefâyâtu Meşâhiri'l-A'lâm (Ahdu'l-Hulefâ)*, nşr. Abdusselâm Tedmürî, I-XX, Beyrut, 1987.

Ethical and Political Reflections of The Period of the Khalif Abû Bakr

ABSTRACT

After being the first khalif of the Muslim community, Abû Bakr had struggled some political confusions, which came out after the death of the Prophet Mohammad. After over coming all these confusions, he had started to be interested in the foreign policy of the muslim community.

The most significant point of his foreign policy was that he had the path of the Prophet as it was.

The other important point of his foreign policy of Abû Bakr was that he had continued to fight with those states which the Prophet had already started to fight with them. By doing this, he was aiming to overcome/ to beat them first and then to try to contact them diplomatically with equal circumstances. When we see the early period of Islamic history, we can see that after gaining some success against Byzantine Empire he sent his envoys to the Emperor of Byzantine in order to start peace-talking with him. However this attempt of Abû Bakr had been failed, because of some circumstances.

As a conclusion, we can say that he carried out a stable foreign policy. Because he followed a consistent foreign policy by depending on the law and the ethical principles of Islam. By doing this, he tolerated all the foreign envoys and followed the rules of the treatments which he made with his neighbouring countries.

MUHÂSİBÎ'NİN BİLGİ KAYNAKLARINA BAKIŞI

Araş. Gör. Ali BOLAT*

ÖZET

Sufilere göre duyular ve akıl bilgi kaynağı olmakla birlikte, mutlak bilginin edinilmesinde yetersiz kalmaktadır. “Akıl acizdir, aciz olan da yine aciz olana delildir” şeklinde formüle edilen bu yaklaşıma göre ilahî bilgi kalp yoluyla elde edilebilir. Bunun için de kulun, kalbine şeytan ve nefis tarafından telkin edilen dürtülere karşı dikkatli olması, dünyevî kirlerden arınması gereklidir. Bunun sonucunda Allah, sufiye marifet bilgisini lutfeder. Bu bilginin nihyeti de, Allah'ın gerçekten bilinmeyeceğini idrak etmektir.

Muhasibî'nin bilgi kaynaklarına bakışını incelemeye çalıştığımız bu yazıda görülmektedir ki O, bilgi kaynaklarını duyular, akıl, haber ve kalp olarak belirlemiştir. Anlaşılmaktadır ki O'nun bilgi konusundaki tespit ve değerlendirmeleri, tasavvufta genel olarak bilgi anlayışının şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır.

I. GİRİŞ

Muhtelif tariflerinden birinde “İslam'ın Ruh Hayatı” şeklinde formüle edilen tasavvuf, başlangıçta İslam'ın temel dinamiklerinden beslenen sade bir zühd yaşantısı şeklinde ortaya çıkmıştır. Yaklaşık iki asra tekabül eden bu dönemin ardından sistemleşme sürecine giren zühd hayatı, ardından felsefî bir boyut kazanmaya başlamış, buna paralel olarak sufilerin geliştirdikleri terminoloji ve doktrin de kompleksleşmiştir. Anılan süreçte, kompleks bir anlam içeriği kazanan tasavvuf terimlerinden biri de, genelde mücadele ve riyazet yoluyla doğrudan kalbe ilkâ edilen ve olanı olduğu gibi kavrama şeklinde algılanan *marifet* terimi olmuştur. İslâmî disiplinlerin, kabullerini Kur'an ve Sünnet'e dayandırmaları geleneğine tasavvufî düşünce de uymuş ve bu çerçevede marifet anlayışının da ayet ve hadislerle delillendirilmesi yoluna gidilmiştir.¹ Şüphesiz bu delillendirme normal olmakla birlikte, tasavvufta *kâlden* çok *hâle* itibar edilmesi, *hâlin* de sufiden sufiye farklılık arzemesinden ötürü, sufi terminolojideki pekçok terimin olduğu gibi

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi

¹ Örnek olarak bkz. En'âm, 6/125; Enfâl, 8/29; Kehf, 18/68; Ankebût, 29/69.

marifetin de herkesin üzerinde birleştiği bir tanımının yapılması imkan dışı hale gelmiş; bu ilmin yapısı da farklı telakkîlerin ortaya çıkması vakıası ile bizleri karşı karşıya getirmiştir. Öte yandan, böyle bir bilginin herkes tarafından tecrübe edilememesi, gerçeklik için genel-geçer bir teminat olamaması, bilme eyleminde süje ile objenin tam olarak belirlenememesi gibi kayda değer eleştirilere de muhatap olan marifet anlayışının² kendisi bir tarafa, elde edilen verilerin değeri, getireceği faydalar ve sonuçları gözardı edilmemeli ve sufilerin bilgiyi Kur'an ve Sünnet'in bâtinî manasında aradıklarını, bilgiyi eylemden ayrı tutmadıklarını ve bu bilginin bizzat tecrübe edeni ilgilendirdiğini ifade ettiklerini de unutmamak gereklidir.

Bu çalışma, kaleme aldığı eserlerde dile getirdiği tasavvufî görüş ve düşüncelerinin Kur'an ve Sünnet'in verileriyle izahında tutarlılık bulunmasıyla sünî tasavvufun önde gelen simalarından biri olan, aynı zamanda, tasavvufun bir ilim olması yönünde ciddî çabalar sarfeden, ancak hakettiği derecede çalışmaya konu olmamış ünlü mutasavvıf Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin (ö.243/857) bilgi kaynaklarına bakışını ve bu anlayışını temellendirme bağlamında geliştirdiği argümantasyonu irdelemeyi hedeflemektedir.

Muhâsibî'nin yaşadığı dönemde tasavvufun, terminolojisini henüz oluşturmamış olması nedeniyle eserlerinde kullandığı kavramlar ve üslup, Kur'an ve Sünnet'in anlam örgüsünü taşımaktadır. Yine O'nun ele aldığı konular, ilk dönem zühd hayatı, tasavvuf hareketinin yapısı ve özellikleri hakkında bilgi verir mahiyette olup; bu harekete sonraları dahil olan hususların tespit ve değerlendirilmesi açısından yol göstericidir. O nedenle Muhâsibî'yi okurken h.II. asrın son, III. asrın ilk yarısındaki zühd hayatı ve tasavvuf hareketinin kendisini okuyor gibiyizdir.

Aynı şekilde, yukarıda sözünü ettiğimiz marifet anlayışı düzleminde, Muhâsibî'nin bilgi kaynaklarına bakışı ile ilgili görüş ve düşüncelerinin belirlenmesi de özelden O'nun, genelde tasavvuf düşüncesinin temellerini belirlemede önemli olduğu kanaatindeyiz.

II. MUTASAVVIFLARA GÖRE BİLGİ

Bilgiyi genel olarak iki kategoride ele alan sûfîler, ilmine öğrenmekle elde edilen bilgiler anlamında "ilm" veya "husûlî bilgi"; diğerine de Allah ile ilgili bilgi anlamında "marifet" veya "huzûrî bilgi" adını vermişlerdir.³ Sûfîler nazarında nihâî planda olan tek bilgi, husûlî ilimden huzûrî ilme, ilimden

² Bkz. Taylan, Necip, *Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İst. 1994, 108 vd; Zaroug, Abdullahi Hassan, *"Al-Ghazali's Sûfism: A Critical Appraisal"*, Intellectual Discourse, Malaysia, 1997, vol.5, sayı:2, s.145 vd.

³ Öztürk, Yaşar Nuri, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatler*, İst.1990, 115.

marifete doğru tekamül eden bilgidir.⁴ Dolayısıyla mutasavvıflara göre, bilgi derken daha çok “marifet” anlaşılır.

“a-r-f” kökünden türeyen marifet veya irfan kelimeleri lugatte tanımak, (duyu organları ile) bilmek, idrak etmek, bir şeyi becerebilme yeteneği anlamlarına gelir.⁵ Kavramın, “tanıma” eylemini de kapsamaması, ona beşerî bir nitelik ve karakter de kazandırmaktadır. Zıddı *inkar* olan marifet, ilimden daha dar kapsamlıdır.⁶ Bu anlamlarına dayanarak marifet genel itibariyle delile dayalı kesin bilgi olarak tanımlanmaktadır.⁷ Tasavvufta Allah’a dair olan bilgi başta olmak üzere bütün varlık ve olayların mahiyeti hakkındaki bilgiye marifet denilmiştir ve âlim ve ârif arasında açık bir ayırım yapılmıştır.

Mutasavvıflar, marifeti çeşitli ayırımlara tâbî tutmuşlardır. Bu ayırımları yaparken marifetin bir yönüyle “eser” merkezli, kesbî, veya elde edilebilir; diğer yönüyle “Müessir” merkezli, vehbî veya elde edilemez olması üzerinde dururlar:

Sözgelimi, Ebû Saîd el-Harrâz’a (ö.277/890) göre marifet iki türlüdür. Biri Hakk vergisidir, diğeri kulun gayretiyle kazanılır.⁸

Zünnûn Mısrî (ö.245/859): “Marifet üç kısımdır:

1. Bütün müminlere has olan marifet,
2. Filozoflar ve âlimlere ait olan marifet,
3. Allah’ın velilerine ait, vahdâniyyet sıfatına dair olan marifet. Bu veliler Allah’ı kalpleriyle müşâhede ederler.⁹

Bir diğer ayırım Ahmed b. Atâ (ö.369/979) tarafından “Hakk’ı tanımak” ve “hakikati tanımak” şeklinde yapılmaktadır:

- 1.Hakk’ı tanımak: Allah Teâlâ’nın birliğini kabul etmektir.
2. Hakikati tanımak: Arifîn, Allah Teâlâ’ya ulaşmanın yolu yoktur, diye inanmasıdır. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de de, “ilim yönünden O’nu kuşatamazlar”¹⁰ buyurulmuştur.¹¹

⁴ Hamidüddin, M., “*İlk Sûfiler*”, çev. Mustafa Armağan, İslam Düşüncesi Tarihi, ed. M.M. Şerif, İst.1990, I, 369.

⁵ İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, Beyrut, trs., II, 745; Tahanevî, Ali b. Kâdî Muhammed, *Keşşâfu Istilahâtî’l-Funûn*, Beyrut, trs., III, 994, 995.

⁶ Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tâcu’l-Arûs*, Mısır, trs., VI, 192; Atay, Hüseyin, “*Müslümanlarda Şüphencilik*”, AÜİFD, Ank.1986, XXVIII, 4.

⁷ Tahanevî, *a.g.e.*, III, 995.

⁸ Serrâc, Ebu Nasr, *el-Luma’*, Kahire, 1960, 56.

⁹ Attar, Ferdüddin, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ, İst.1991, 186-187.

¹⁰ Tâhâ, 20/110.

¹¹ Serrâc, *a.g.e.*, 56; Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*, Kahire, 1980, 158.

Sadece birkaçını sıraladığımız bu ayırmalarda da açıkça anlaşıldığı gibi marifetin iki yönü vardır: Kesbî yön, vehbî yön. Şöyle ki, sûfi mücâhede içinde bulunur, ibadete sarılır; ancak Allah'ın desteği olmadan bu bilgiyi elde edemez, hakikatlere ulaşamaz.¹² Ancak ibadetler insanı Allah'ın rızasına muhalif davranmaktan, kalbe gafletin egemen olmasından korur.¹³ Şu halde sûfiye düşen, nefsinin çeşitli pratik ve zihnî faaliyetlerle tezkiye etmek suretiyle, onu kötü düşüncelerden, bedeninin ihtiraslarından kurtararak, dış duyu ve akıl kuvvelerini de aşp, onlardan daha güçlü olan kalp kuvvelerine ulaşmak ve ruhu, bilginin kaynağı kılmak çabasını ortaya koymak suretiyle, kendisini bilgi elde etmek için hazırlamaktır. Bundan sonrası Allah'ın lutfuna, vergisine bağlıdır. Hadis olarak aktarılan bir ifade bu hususu, “Kim bildiği ile amel ederse Allah ona bilmediğini öğretir.”¹⁴ şeklinde formüle etmektedir. Bu konuda Sehl b. Abdullah (ö.273/886), “kul, nefsinin yavaş yavaş yere gömdükçe, kalbi semâlara doğru yükselir.” demiştir.¹⁵ Yine Sühreverdî (ö.632/1234) şöyle der:

İmanın her bir mertebesine ait bir ilim vardır. İslâmî ilimler, lisânî ilimler; imânî ilimler ise kalbî ilimlerdir. Kalbî ilimlerin genel ve özel olmak üzere iki özelliği bulunmaktadır. Genel olanı İlmü'l-Yakîn'dir ki buna nazar ve istidlâl ile ulaşılır. Bu ilmi hem dünyevî ilimlerle uğraşan hem de uhrevî ilimlerle uğraşanlar elde edebilir. Özel olanına gelince, bu ilim sadece âhiret ulemâsına hastır ki bu da Allah'ın, mümin kullarının kalplerine, imanları artması için ilham ettiği sekînet ve ferahlıktır.¹⁶

Ma'rûf Kerhî de (ö.200/815), yapmış olduğu tasavvuf tanımında marifetin hem kesbî hem de vehbî yönüne temas eder. O'na göre: “Tasavvuf, hakikatleri almak, halkın elinde bulunandan ümidi kesmektir.”¹⁷ Bu tanımdaki “hakikatleri almak” ifadesi, marifetin vehbî yönünü,¹⁸ zühd hayatı (halkın elinde bulunandan ümidi kesmek) da altyapısını (kesbî yönünü) oluşturduğu ifade edilebilir.¹⁹

Kulun, Allah'ın bilgisini elde etmesi için kalbini temizlemesi, Allah'tan gayrısını oraya sokmaması gerektiğini ifade eden İbn Arabî,²⁰ bu konuda Kur'an'ın bazı ayetlerini de delil olarak sunmaktadır: “Sonra kullarımızdan bir kul buldular ki biz ona kendi katımızdan bir rahmet vermiş ve ona bir ilim öğretmiştik.”²¹; “...Allah'tan korkun ve Allah size öğretir.”²²;

¹² Kelâbâzî, *a.g.e.*, 78.

¹³ Şarkâvî, Muhammed Abdullah, *es-Sufiyye ve'l-Akl*, Beyrut, 1995, 210-211.

¹⁴ İsbahânî, Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, Mısır, trs., X, 15.

¹⁵ Serrâc, *a.g.e.*, 299; Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim, *er-Risâle*, Kahire, trs., I, 500.

¹⁶ Sühreverdî, Ebû Hafs Ömer, *Avârifü'l-Ma'ârif*, Beyrut, 1966, 40.

¹⁷ Kuşeyrî, *a.g.e.*, II, 552; Sühreverdî, *a.g.e.*, 53.

¹⁸ Bkz. Nicholson, A.Reynold, *Fi't-Tasavvufi'l-İslâmî ve Târihihî*, çev. Ebu'l-Alâ Afîfî, Kahire, 1947, 5.

¹⁹ Cevdet, Naci Hüseyin, *el-Ma'rifetü's-Sûfiyye*, Beyrut, 1992, 128.

²⁰ İbn Arabî, Ebu Bekr Muhyiddin, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, Beyrut, trs., I, 31.

²¹ Kehf, 18/65.

“Ey iman edenler! Allah'tan korkarsanız O size iyiyle kötüyü ayırdedecek bir anlayış (furkân) verir...”²³; “...ve O size ışığıyla yürüyeceğiniz bir nur verir.”²⁴.

III. MARİFETİ ELDE ETMENİN VASITALARI

1. Duyular:

Mutasavvıflara göre duyu organları aracılığı ile elde edilen duyular ve bu duyulara dayanan bulgu ve bilgiler bizi gayb âleminin bilgisine ulaştırılmaz. Çünkü gayb âlemi duyu organlarımızın algı alanı dışında kalır. Duyu organlarının algılarına dayanan akıl da bu alanda yetersizdir.²⁵ Dolayısıyla duyu organlarının güvenilirliği ancak kendi şartları içerisinde, yani şehadet âlemi için sözkonusudur. Şehadet âleminde bile duyu organları ya objeden ya da süjeden kaynaklanan sebeplerden dolayı zaman zaman bizi yanıltabilmektedir. Dolayısıyla duyular kendi başına bize kesin bilgiyi verememektedir.²⁶

2. Akıl:

Mutasavvıflar, Allah'ı akılla tanımanın mümkün olmadığını, O'nu ancak kendisini tanımasıyla tanıyabileceğimizi kabul ederler. Bu da ibadet, taat ve manevî yükseliş sonucu, O'ndan kalbe gelecek olan keşf, ilham veya ledünnî bilgi sayesinde olacaktır. Bir bakıma mutasavvıflar, keşf ve ilhamı, akıl gibi, hatta daha ileri aşamada bilginin kaynağı saymaktadır.²⁷

İbn Arabî'ye göre insan, bir şeyi ancak Allah'ın kendisine verdiği yetilerden herhangi biriyle bilebilir ki bu yetiler duyular ve akıldır; ancak bu konuda yanılmanın önüne geçebilmenin yolu, Allah'a itaatten geçer:

Ta ki Allah Teâlâ onun işitmesi, görmesi ve diğer duyuları oluncaya kadar²⁸ Allah'a itaat etsin, O'na ibadet etsin ki böylece bütün işleri Allah'la bilsin. Dolayısıyla kul Allah'ı Allah'la, ayrıca bütün eşyayı ve bütün işleri Allah'la tanıdığı, bildiği zaman, artık bu bilme işinde ona bir bilgisizlik, bir şüphe, bir tereddüt gelmez.²⁹

Mutasavvıflar, aklın hâdis ve mahlûk olduğu, yaratılmış olan bir şeyin de sadece kendisi gibi yaratılmış olan (maddî) şeyler konusunda delil olabileceği görüşünde olup³⁰ onlar, kelamcılarının görünenden hareketle

²² Bakara, 2/282.

²³ Enfâl, 8/29.

²⁴ Hadîd, 57/28.

²⁵ Nicholson, A.Reynold, *İslam Süfileri*, çev. M. Dağ ve diğerleri, Ank.1978, 58.

²⁶ Bu konuda bkz. Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, Beyrut, 1985, 83 vd.

²⁷ Örneğin bkz. İbn Arabî, Ebû Bekr Muhyiddin, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Nuri Gençosman, MEB, İst. 1992, 59.

²⁸ Bkz. Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'us-Sahîh*, Beyrut, 1990, 84/Kitâbu'r-Rikâk, 38.(V, 2385)

²⁹ İbn Arabî, *Futûhât-ı Mekkiyye*, II, 298.

³⁰ Bkz. Serrâc, *a.g.e.*, 58, 63, 287; Uludağ, Süleyman, “Akıl” *mad.*, DİA, İst.1989, II, 246.

görünmeyeni delillendirme metodunu reddetmekte ve nazarı aklın aciz olacağını savunmaktadırlar.³¹ Nitekim İbnü's-Sâî (ö. 330/941)'ye görünenin görünmeyene kıyas edilmesi meselesi sorulduğunda; "Eşi ve benzeri bulunan bir şeyin sıfatları ile, eşi ve benzeri bulunmayan bir şeye nasıl istidlâlde bulunulur?" şeklinde karşılık vermiş,³² Zunnûn'a, Rabb'ini ne ile tanıdın? diye sorulduğunda; Rabb'imi Rabb'im ile tanıdım, Rabb'im olmasaydı Rabb'imi tanıyamazdım, şeklinde cevaplamıştır.³³ Ebû'l-Hüseyn Nûrî (ö.295/907); "Allah'ın varlığının delili bizzat Allah'tır." diyerek³⁴ aklın Allah'ın bilinmesi konusunda aciz/sınırlı olduğunu, bu sebeple de sadece kendisi gibi aciz/sınırlı olan hususlarda delil olabileceğini belirtmiştir. Dolayısıyla akıl, yaratılan varlıklar etrafında döner dolaşır; Yaratan'a baktığında erir gider.³⁵ Yine Ebû Bekr el-Kahtâbî der ki: "Allah lutfedip kendini akıl sahiplerine tanıtmıyorsa, akıl O'nun var olduğunu isbat (iman) cihetinden idrak edemezdi."³⁶

Sufilerin akıl ile ilgili bu görüşlerinden hareketle, tasavvufî düşüncede aklın tamamen reddedilmiş olduğu düşünülmemelidir. Çünkü bu sistem içinde akıl, bazı cüz'î hakikatleri keşfetmek ve ilahî buyrukları düşünerek kabul etmek için bir vasıta sayılmaktadır.³⁷ Zira, akli kendi işleyiş tarzından ve fonksiyonlarından alıkoyup, kendine ait olmayan görev ve işleyiş tarzlarını ona maletmek, safsataya düşmekle sonuçlanır.³⁸ Bu durumda insan aklının dünya hayatındaki önemi hiçbir zaman inkar edilemez.³⁹ İbn Arabî'ye göre, Allah Teâlâ akıl kuvvetine, Hakk'ın, hakikatin kendisine verdiği şeyleri ve düşünme gücünün verdiği hükümleri kabul etme niteliği bahşetmiş ve bu düşünme gücüne, varlıklar (mevcûdât) üzerinde tasarruf etme gücünü, onlar üzerinde tahakküm etme gücünü verdiğini bildirmiştir.⁴⁰ Gazâlî'ye göre, insanların diğer canlı hayvanlardan ayrılmasını sağlayan haslete *akıl* derler ki, insanlar yaratılıştaki bu akıl ile nazarı ilimleri öğrenme istidadı kazanırlar, bir çok hüner elde ederler.⁴¹

İlmin kaynağı, doğum yeri ve kökü akıldır, akla nisbetle ilim, ağaca nisbetle meyve, güneşe nisbetle nur ve göze nisbetle görmek gibidir.⁴²

³¹ Cevdet, *a.g.e.*, 138.

³² Kuşeyrî, *a.g.e.*, I, 176.

³³ Kuşeyrî, *a.g.e.*, II, 606.

³⁴ Sülemî, Ebu Abdîrrahman, *el-Mukaddime fi't-Tasavvuf ve Hakikatihî*, Mısır, 1987, 38.

³⁵ Kelâbâzî, *a.g.e.*, 79.

³⁶ Kelâbâzî, *a.g.e.*, 79.

³⁷ Bkz. Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed, *Kâtu'l-Kulûb*, Mısır, 1306, I, 114.

³⁸ Şahin, Hasan, "*Gazâlî'nin İlim, Akıl ve Felsefeye Bakış Tarzı Üzerine Düşünceler*", EÜİFD, Kayseri, 1985, sayı:2, 257-258.

³⁹ Keklik, Nihat, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Hayatı, Eserleri ve Çevresi*, İst.1966, 54; Şarkâvî, *a.g.e.*, 230-232.

⁴⁰ İbn Arabî, *a.g.e.*, II, 319.

⁴¹ Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Mısır, trs., I, 79.

⁴² Gazâlî, *a.g.e.*, I, 77.

Kelâbâzî (ö.380/990), sûfilerin, akıl sahiplerinden başkasının Allah'ı tanıyamayacağı, aklın insan için bir alet olduğu ve kulun bu alet vasıtasıyla kendisine tanıtılan şeyi tanıyabileceği konusunda ittifak ettiklerini ifade etmektedir.⁴³ Hakîm Tirmizî (ö.285/898)'ye göre de akıl, Allah'ın, kullarına lutfettiği bir nimettir, iyi ile kötüyü birbirinden ayıran bir yetidir.⁴⁴

Öyle anlaşılıyor ki, sufiler akla, Allah'ın iradesine uyum gösterdiği, Allah'ın bilinmesi sürecinde bir yere kadar faydalı olduğu ve ondan sonra acizliğinin kabul edildiği derecede değer vermektedirler.

3.Kalb:

Kalp, beşerî bir organ olarak insanın yüce bir yönünü, zengin ruh dünyasını, aklî ve zihnî gücünü, insanın temel eğilim ve tercihlerini sembolize etmektedir.⁴⁵ Gazali'ye göre insanoğlu, ancak kalbiyle Allah'ın marifetine hazırlanabilir. O halde Allah'ı bilen kalptir. Ancak, kalbin Allah'ın eşyadaki tecellilerini görmesine engel olan bazı perdeler vardır. Bunlar: İnsanın kendisinde olan eksiklik; şehvetlerin çokluğundan kaynaklanan, kalbe egemen olan kir ve günahların doğurduğu bulanıklık; istenilen hakikate doğru olarak yönelememek; insanın çocukluğundan bu yana kabullendiği taklit ve önyargıların ördüğü hicap perdesi ve metotsuzluktur. Kalp potansiyel olarak, bütün eşyadaki hakikatleri alabilecek güce sahip olmakla birlikte, anılan beş sebep perde olarak bu anlamaya engel olabilmektedir.⁴⁶

Gazali'nin, kalbî bilgi ile duyusal ve aklî bilgiyi kıyasladığı göl istiaresi, marifet anlayışını genel itibarıyla ortaya koyar gibidir. Buna göre bir göle, nehirlerden ve gölün altından su gelmektedir. Nehirlerden gelen suya kıyasla gölün altından gelen sular daha saf ve devamlıdır. Nehirlerden gelen sular, duyusal ve aklî bilgiyi, gölün dibinden gelen sular da mücadele yoluyla elde edilen bilgiyi sembolize eder. Bazen ilimler, duyu nehirleri vasıtasıyla kalbe gönderilirken bazen de kalbin derinliklerinden ilim pınarları kaynayabilir.⁴⁷

Sufilere göre marifetin nihayeti, marifet elde etmekten âciz olduğunun idrak edilmesidir.⁴⁸ Böylece âriflik (İrfâniyye, Gnostisizm) bilinemezciğe (Lâedriyye, Agnostisizm) ulaşmaktadır. Bu da gerçek ve mutlak varlığın tam anlamıyla bilinemeyeceğini ifade eder.⁴⁹ Ariflerin konuşmaktan çok susmayı tercih etmelerinin sebebi, onların, marifette

⁴³ Kelâbâzî, *a.g.e.*, 81.

⁴⁴ Tirmizî, Muhammed b. Ali el-Hakîm, "*Kitabu Hakikati'l-Ademiyye*", Âdâbu'l-İskenderiyye, Mısır, 1946, II, 65; "*Kitâbu'l-Akl ve'l-Hevâ*", nşr. A. Subhi Furat, İÜEF Şarkiyat Mecmuası, İst. 1964, V, 119-120.

⁴⁵ Bulaç, Ali, "*İrfan*" *mad.*, SBA, İst.1990, II, 179.

⁴⁶ Gazâlî, *a.g.e.*, III, 3, 15, 19; İbn Haldun, Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Şifâu's-Sâil li Tezhîbi'l-Mesâil*, İst.1957, 52-53.

⁴⁷ Gazali, *a.g.e.*, III, 20-21.

⁴⁸ Gazâlî, *a.g.e.*, I, 23.

⁴⁹ Kanar, Yüksel, "*Agnostisizm*" *mad.*, SBA, İst.1990, I, 15.

ulaşabildikleri son mertebede hiçbir şey bilmediklerini yahut da bildiklerinin eksik ve kusurlu olduğunu kavramış olmalarıdır. Hucvîrî'nin (ö.470/1077), hiçbir şey bilmediğini bilmen için çok şey öğrenmen gerekmektedir,⁵⁰ şeklinde özetlediği bu düşünceyi Ebû Yezîd Bistâmî (ö.261/874), “Kul, câhil olduğu nisbette ârifdir” ifadesiyle formüle etmiştir.⁵¹ Cüneyd'in (ö.297/909) marifetle ilgili olarak “Marifet, Hakk'ın ilminin var olduğu yerde senin bilgisizliğinin mevcut olmasıdır.” sözünü Kelâbâzî, “Sen, sen olman itibarıyla Allah hakkında cahilsin, bilgin yoktur; O tanıttığı için kendisini tanımaktasın.” şeklinde açıklamakta ve bu meyanda Sehl'in “Marifet, bilgisizlik hakkındaki bilgidir.” sözünü aktarmaktadır.⁵²

Sufilerin, yaşamış oldukları tecrübeleri ifade etme noktasındaki sıkıntıları, marifetin ulaşabildiği son noktanın Agnostisizm (Bilinemezcilik) olması ile doğrudan bağlantılıdır. Bu sıkıntı ya da imkansızlık, tasavvufî bilginin tamamen duyu organlarıyla ve onların verilerini kullanan akılla elde edilememesinden kaynaklanmaktadır. Sufî neyi görüp yaşadığını anlatmak isterse, bunu ortak bir lisan kullanarak yapmak durumundadır. Ortak lisan ise insanların ortak hayat tecrübeleriyle meydana gelmiştir, yani esas itibarıyla dış dünyaya ait bir şeydir. Halbuki sufînin gördükleri ve tecrübe ettikleri, onun derûnî tecrübesine ait şeylerdir.⁵³ Bu durumda sufî, birtakım semboller, imâlar ve kendine özgü kavramlar oluşturmak ve kullanmak zorundadır.⁵⁴ Ebû Süleyman Dârânî (ö.215/830) bu hususu, “Marifet, sözden çok sükuta yakındır.”⁵⁵ şeklinde ifadelendirir.

Sûfîlerin duyular, akıl ve kalbe ilişkin değerlendirmelerinden hareketle tasavvufî bilginin bir yönüyle duyuları ve akli önemseydiği, söz konusu bilgi edinme araçlarının tasavvufî bilginin elde edilmesinde araç ve basamak olarak görüldüğü sonucuna ulaşılabilir. Şöyle ki; sûfî mutlak bilgiyi arıyor olsa da, fizikî bir dünyada yaşadığının ve mutlak bilgiye ulaşmak için yine bu dünyaya ait bilgilerden hareket etmesi gerektiğinin; dolayısıyla, marifet sürecinde, duyusal ve akli bilginin kendisi için bir yere kadar gerekli olduğunun bilincindedir.

IV.MUHASİBİ'NİN BİLGİ KAYNAKLARINA BAKIŞI

1. Duyular

Kognitif sürecin ilk aşaması olan duyusal bilgi, zaman ve mekana bağımlı oluşur, küllî bir anlam vermez, cüz'îdir; yanıltıcıdır, kesinlik ifade etmez.⁵⁶ Bu durum, cisimlerin durumu, uzaklık derecesi ve onların buldukları yerin şartlarından kaynaklanır. Duyu izlenimleri her ne kadar ilk

⁵⁰ Hucvîrî, Ebu'l-Hasan Ali b. Osman, *Kesfû'l-Mahcûb*, Kahire, 1974, 24, 328.

⁵¹ Uludağ, Süleyman, “*Arif*” *mad.*, DİA, İst.1991, III, 361.

⁵² Kelâbâzî, *a.g.e.*, 81. Ayrıca bkz. Kuşeyrî, *a.g.e.*, II, 585.

⁵³ Bkz. Güngör, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, İst.1991, 128.

⁵⁴ Bkz. Nicholson, *Fi't-Tasavvuf*, 97.

⁵⁵ Attar, *a.g.e.*, 309.

⁵⁶ Bkz. Gazâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, 83.

kavrayış, bağlantı kurma ve sonunda hükme bağlama ameliyeleri ile belli bir bilgi seviyesini temsil ediyorsa da insan bilgisinin tümünü ifade edememektedir.⁵⁷

Duyu organlarını kulak, göz, dil, burun, eller, ayaklar ve kalp olarak zikreden Muhâsibî, duyu organlarının hakim konumuna kalbi yerleştirir. Vücudun salahı ve fesadı da ona bağlıdır.⁵⁸ Daha ziyade duyuların işlevleri üzerinde duran ve onların ne şekilde kullanılması gerektiğinden bahseden Muhâsibî'ye göre Allah Teâlâ her bir azaya, yönelebileceği bir emir ve bir de nehiy yüklemiş ve bu ikisi arasında yer alan bir ortam ve bu ortamda cereyan edebilecek bir hareket serbestisi koymuştur.⁵⁹

O'na göre, kişinin, duyularını Allah'ın hoş görmediği şeylere karşı koruması, kalbi saflaştırır. Diğer tüm duyular kalbin bir çeşit dışa açılan pencereleridir ve kalp ile diğer duyular arasında bir etkileşim vardır. Bu etkileşim halini *en büyük cihad* olarak da niteleyen Muhâsibî'ye göre⁶⁰ işitme duyusunun farzı, bu duyu dil ve göze tabi olduğu için, üzerinde konuşmak ve bakmanın helal olmadığı her şeyi dinlemek ve ondan bu yolla lezzetlenmekten kaçınmaktır.⁶¹ Kulun, kendisi için -dilinden sonra- kulağından daha zararlı bir azası yoktur. Çünkü o, kalbe giden en süratli elçidir; fitneye düşmeye de çok yakındır. Muhâsibî'ye göre işitme duyusu nimetinin şükürü; Allah'a teşekkür, Kur'an, öğüt dinleme ve hevâya kulak vermekten sakınma ile olur.⁶² Allah'ın Kelamı'nı öğrenme açısından da işitme duyusunun özel bir yeri vardır. O'na göre okuduğumuz şeye bütün işitme yeteneklerimizle kulak vermeksizin öğrenip anlamamız mümkün değildir. İşittiğimiz şeye kulak kabartırsak bu, aklımızın başka şeyler ile meşgul olmasına engel olur.⁶³ Dolayısıyla, duyuların akla etkisi konusu da O'nun bu ifadesiyle dile getirilmiş olmaktadır. Zira işitme yoluyla edinilen izlenimler, akli yönlendirebilmekte; aklın, işitilen şey üzerinde yoğunlaşmasını sağlamaktadır.

Gözü Allah'ın hoş görmediğinden korumak, bakmanın yarar vermeyeceği şeyden kaçındırmak, kalbi dünya sevgisine çekecek hususlardan geri tutmak gerekir.⁶⁴ Muhâsibî'ye göre eğer biz hiç kitap görmemiş olsa idik ve yazı yazmasını da öğrenmeseydik; anlamlı, muhtevası belirlenmiş bir kitabı tahmin ile yazmamız asla mümkün olmazdı. Bütün yapılan diğer işler de böyledir. Bir kimse öğrenmek için görmez ve bilmesi amacıyla kendisine bir şeyler gösterilmezse, asla o konuda bir başarı sağlayamaz.⁶⁵

⁵⁷ Filiz, Şahin, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İst.1995, 173-174, 272, 280-281, 287, 330.

⁵⁸ Bkz. Muhâsibî, Ebu Abdillah Haris b. Esed, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, Kahire, 1988, 33.

⁵⁹ Muhâsibî, *a.g.e.*, 113.

⁶⁰ Bkz. Muhâsibî, *a.g.e.*, 120.

⁶¹ Muhâsibî, *a.g.e.*, 120.

⁶² Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, Beyrut, 1986, 164.

⁶³ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an*, Beyrut, 1982, 312.

⁶⁴ Muhâsibî, *Âdâbu'n-Nüfus*, 35.

⁶⁵ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an*, 338.

Gözün farzı, haramlardan korunmak, kapalı, görülmesi arzu edilmeyen yerlerde olanları araştırmayı terketmektir. Huzeyfe, Rasûlullah @'in şöyle dediğini söyler: “(Harama) bakmak, iblisin oklarından bir oktur. Binâenaleyh, her kim onu Allah korkusu ile terkederse, Allah ona öyle bir iman verir ki, tadını kalbinde duyar.”⁶⁶ Göz duyusu nimetinin şükrü de, Allah’a teşekkür, evrene O’na şükretmek için *itibar* gözü ile bakmak ve harama bakmaktan sakınmak ile olur.⁶⁷

Görme duyusu mutlak bilginin edinilmesinde yetersizdir. Zira maddî varlık ile sınırlı olan bir duyunun sonsuz bir varlığı idrak etmesi mümkün değildir: “Allah, insanların gözlerinden perdelidir; O’nu gören, idrak eden bir göz yoktur.”⁶⁸

Muhâsibî’ye göre, dil, kalbin mütercimidir.⁶⁹ Dilin söylediği ile kalbin düşündüğü farklı olmamalıdır. Dil, Allah’ı anarken kalb O’ndan gafil olmamalıdır.⁷⁰ O’na göre, dilin farzı, rızada da gazapta da doğruyu söylemek, açıkta da gizlide de ezadan sakınmak, hayırda da şerde de çok konuşmamaktır. Rasûlullah @: “İki çenesi ve iki ayağı arasındakileri bana garanti edene ben de Allah katında cenneti garanti ederim.”⁷¹ buyurmuştur.⁷² Dilin, fayda sağlamayacak şeylerle uğraşmasını hoş görmeyen Muhâsibî’ye göre, bu duyunun da ilgilenmesi gereken şey; Allah’a yaklaşmayı temin eden emirler ve nehiylerdir.⁷³ O’na göre dil, günah işlemeye en yatkın olan ve günah defterini en çok dolduran duyudur.⁷⁴ O nedenle de dili günahtan sakındırmak gereklidir. Bu da, gerekmediği müddetçe konuşmamak, onu sükût ile terbiye etmekle sağlanır.⁷⁵ Sonuçta da kişinin sükût hali zamanla tefekküre dönüşür; konuşması zikir halini alır; konuştuğu şeyler hikmet olur.⁷⁶ Bu duyunun nimetinin şükrü de, Allah’a teşekkür, Kur’an’ı çok okuma ve zikir ile olur.⁷⁷

Muhâsibî’ye göre koklama duyusu işitme ve görme duyularına tabi olduğu için dinlemesi ve görmesi helal olan her şeyin koklaması da helaldir.⁷⁸

Muhâsibî’nin duyulara olan yaklaşımından anlıyoruz ki, duyuları Allah’ın emrettiği yolda kullanmak, yasakladığı şeylerden sakındırmak

⁶⁶ el-Hâkim, Ebû Abdillâh en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ala’s-Sahîhayn*, Beyrut, trs., IV, 314.

⁶⁷ Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, 163.

⁶⁸ Muhâsibî, *el-Kasd ve’r-Rucû’ ilallah*, (el-Vesâyâ içinde), 221.

⁶⁹ Muhâsibî, *Kitâbü’l-Halve ve’t-Tenakkul fi’l-İbâde ve Derecâtü’l-Âbidîn*, Maşrık Dergisi, sayı: 48-49, Beyrut, 1954-1955, c. 49/4-5, s. 473; *Âdâbu’n-Nüfûs*, Beyrut, 1988, 36-37.

⁷⁰ Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, 151.

⁷¹ Buhârî, *a.g.e.*, 85/Kitâbu’r-Rikâk, 23 (V, 2376).

⁷² Muhâsibî, *Risâletü’l-Müstersidîn*, 116.

⁷³ Muhâsibî, *Şerhü’l-Ma’rife ve Bezlü’n-Nasîha*, Mısır, 1993, 34.

⁷⁴ Muhâsibî, *a.g.e.*, 37.

⁷⁵ Muhâsibî, *Kitâbu’l-Mesâil fi A’mâli’l-Kulûb ve’l-Cevârih*, Süleymaniye ktp., Cârullah, 1101, vr. 18a-20b; *Bed’ men Enâbe ilallah*, (el-Vesâyâ içinde), 335.

⁷⁶ Muhâsibî, *Şerhü’l-Ma’rife*, 42.

⁷⁷ Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, 163.

⁷⁸ Muhâsibî, *Risâletü’l-Müstersidîn*, 122.

gereklidir.⁷⁹ Zira böyle yapılmadığı takdirde kalp katılaştır. O nedenle azaların kalbe uygun hareket etmesi gereklidir⁸⁰ ve azalar kişiyi zühde yönlendirmelidir. İşte o zaman kişi, dış dünyayı hakkıyla tanımış olur.⁸¹ Öte yandan kalp, duyuların başı, duyular da kalbin dış dünyaya açılan pencereleri olduğu için, duyular ile kalp arasında etkileşim vardır ve duyulardan kaynaklanan herhangi bir tavır kalbe iyi veya kötü olarak yansır. Bu bakımdan, marifet bilgisinin edinilmesinde duyusal bilginin ilk aşamayı oluşturduğu; kalbin salahı veya fesadında duyuların da etkili olduğu; dolayısıyla, duyusal bilginin tasavvufî bilgi açısından karşıt bir bilgi türü değil, bilakis, tasavvufî bilgi ile ilişkilendirilmesi gereken bir bilgi olduğu söylenebilir. Zira sûfî, duyduğu, gördüğü, kokladığı, konuştuğu, dokunduğu nesnel bir âlemde yaşadığının farkında olmak durumundadır.

2. Akıl

İlk olarak aklın ne olduğu ile işe başlayan Muhâsibî, daha sonra akıl ile ilgili değerlendirmelerin kritiğini yapar:

Aklın üç anlamı vardır: Birincisi kendi anlamıdır; diğer ikisi ise Arapların, kullanılmasını doğru bulduğu iki isimdir. Bu son iki anlam, bizzat akıldan meydana gelir. Onlar ancak akıl ile ve akıldan dolayı var olurlar. O nedenle de bu iki anlam akıl olarak adlandırılmıştır.

Aklın diğer iki anlamına gelince, bu ikisinden biri, *fehmdir*. O da, kişinin kokladığı, tattığı, dokunduğu, din ve dünya konusunda işittiği her şeyi anlama ve açıklamadır. İşte bu nedenledir ki insanlar bunu akıl, ona sahip olanı da akıllı olarak isimlendirmişlerdir. Cenâb-ı Hakk'ın, Musa'ya, "...vahyedileni dinle."⁸² emrini tefsirde "sana söylediklerimi aklet" şeklinde yorumlamışlardır.

...Aklın üçüncü anlamı ise, dünya ve âhirette faydalı ve zararlı şeylerin değerini görme ve bilmedir. *Allah'ı akletmek* de bunun gibidir. Kişinin Allah'ın azabından kurtuluşa ulaşmak ve mükafaatına kavuşmak için Allah'ın kadrinin yüceliğini, nimet ve lütuflarının değerinin büyüklüğünü, sevap ve azabını görüp bilmesi de bu anlam ile ilgilidir. Kul, Allah'ı ta'zim edince O'nu yücelten ve O'nun azabından korkan biri olur. O zaman da O'ndan haya eden, O'na itaat hususunda koşuşturan ve O'nu gücendirmekten sakınan biri olur. Kişi, kendisiyle cezadan kurtulup kurtuluşa ereceği ve elde edilecek sevap ile muvaffakiyete ulaşacağı şeyin değerini anlayınca ilim talebine önem verir. İlim talep etmeye önem verince de onunla Allah'ın yüceliği konusunda istidlalde bulunabilir, yani akıl yürütebilir. Bu konu üzerinde istidlalde bulununca *beyânın* manalarının hakikatlerini kavrar ve artık gerçeği görür. Bütün bunları kavrayınca da Allah'ın yüceliğini, ceza ve mükafaatının çokluğunu akletmiş olur. Bu durumun büyüklüğünü anlayınca Allah'tan korkar, ümit eder ve O'na rağbet

⁷⁹ Muhâsibî, *a.g.e.*, 112.

⁸⁰ Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, 203-204.

⁸¹ Bkz. Muhâsibî, *Adâbu'n-Nüfûs*, 112, 131.

⁸² Tâhâ, 20/13.

gösterir. Sanki o bu durumu bizzat gözleriyle görmüş gibi müşahede eder. Böylece kişi Allah'ı akletmiş olur ve bu durum *Allah'ı akletme* diye isimlendirilir. İşte Rabb'ini akleden kimse budur. Allah'ın şöyle dediğini işitmedin mi: '...belleyen kulaklar onu bellesin.'⁸³ Bu âyet hakkında şöyle denmiştir: 'Allah'ı akleden kulaklardan maksat, kişinin, kulaklarıyla Allah Teâlâ'nın haber verip emrettiği şeylerden işittiklerini anlamasıdır.' İşte aklın kendisi budur."⁸⁴

Muhâsibî, akıl temelde ikiye ayırır: *Ġarîzî* ve *tecrübî akıl*. Akıl, kişinin kendisiyle doğan, sonra akledilirlere işaret eden sebeplerin öğrenilmesiyle de derece derece artan bir *Ġarîzadır*.⁸⁵

Ġarîzî Akıl, Allah'ın, kullarından imtihana tabi tutacaklarının varlığına koyduğu bir kabiliyettir. Ergenlik çağına ulaşanlar için onu varlıkları içerisine koymuştur. Allah onlara akılları yönünde hitab eder, akıllarından dolayı va'd ve va'îdde bulunur, emreder, nehyeder. Bazı şeyleri ise tavsiye edip teşvikte bulunur.⁸⁶ Muhâsibî'ye göre, aklın, kendisinden başka bir şey olmadığı ilk ve asıl anlamı da budur; yani *Ġarîzadır*. Kişinin kendisini, ebeveynini bilmesi gibi fitratın gerektirdiği fiiller de aklın bir *Ġarîza* olduğunu gösterir.⁸⁷

Muhâsibî'ye göre akıl kesin olarak bilgi kaynağıdır. Çünkü duyulan nesnelere edinilen izlenimler eğer akıl ile işlenmeseydi bu izlenimler bir anlam ifade etmeyecekti: Eğer şeylerin adlarını işitme ve şeyleri görme ile oluşan bilgi ile istidlal olmasaydı onları sadece görmüş olup, ne isim olarak bilecek, ne de ifade ettikleri manalar arasındaki ayrıntıyı öğrenmiş olacaktık.

Allah Teâlâ, meleklerle eşyanın isimlerini sorunca melekler, bizim bilginiz yoktur, dediler. Bunun üzerine Allah, Âdem'e emredince O, meleklerle eşyanın isimlerini bildirdi. Çünkü Allah, O'na eşyayı öğretmiş ve tanıtmıştı.⁸⁸ Akıl sahibi olan insan, şeylerin adlarını (doğuştan) bilmez. Ancak çocukluğundan beri görüp işiterek öğrenir ve akli ile bilir.⁸⁹

Aklın bilgi kaynağı olmasının diğer bir delili de tabiat ve naslardır. Şöyle ki tabiat ve naslar bizâtihi bilgi olmaları açısından akla istidlalde bulunabileceği malzemeyi sunmaktadır. Eğer akıl olmasaydı tabiat ve naslar bir şey ifade etmeyecekti. Zira bu ikisi, akıl yürütmenin illeti ve aslıdır. Bunlar olmadan akıl yürütme gerçekleşemez.⁹⁰

⁸³ Hâkka, 69/12.

⁸⁴ Muhâsibî, *el-Akl*, 201, 208-209, 211-212.

⁸⁵ Muhâsibî, *a.g.e.*, 205; *el-Kasd*, 252-253.

⁸⁶ Muhâsibî, *el-Akl*, 203.

⁸⁷ Muhâsibî, *a.g.e.*, 205-206.

⁸⁸ Bakara, 2/31-33.

⁸⁹ Muhâsibî, *a.g.e.*, 206.

⁹⁰ Muhâsibî, *a.g.e.*, 232.

Kişi, bazen, netice itibarıyla kendisine zarar verecek bir takım şeyler yapar. Bu durum ona dünyada yararlı olsa bile âhirette zarar verir. Buna rağmen o kişi *akıllı* olarak isimlendirilir. Onu *akıllı* olarak isimlendirenler, onun ahmaklık ve deliliğin zıttı olan akıl ğarîzasına sahip olduğunu kastederler ve bu kişinin akli kendisine dünyada faydalı bile olsa âhiretine zarar veren şeyleri yapması nisbetinde eksiktir.⁹¹

Tecrübî akıl da ğarîzî akıl sahiplerinin tefekkür ve i'tibâr yolu ile edindikleri *kazanılmış (müstefâd) akıldır*. Muhâsibî'nin, “siz, akli kazanmak için olanca gücünüzle çalışın; çünkü Allah'ın dostları düşünür, tefekkür eder, kainattan ibret alır.”⁹² derken kastettiği bu akıldır. Akıl, kişide bir ğarîza olarak bulunmakla birlikte, kişinin akıllı olup olmadığı hareketleri ile anlaşılır. O nedenle aklın fiillere yansması esastır.⁹³ Bir değer yargısı olmayan ğarîzî akıl, fiil haline geldiği zaman bir kritere ihtiyaç duyar. Bu kritere göre bir şeyi inkar veya kabul eder. Artık akli, *fiil* haline gelmiştir.⁹⁴ Tegrübî akıl, mükteseptir. O nedenle insanlar akıllı olmaları açısından farklıdır.⁹⁵ Tegrübî aklın yeri de Muhâsibî'ye göre kalptir.⁹⁶

Muhâsibî'ye göre, bir kişinin Allah'tan korkması; zâtına, söylediklerine, va'd ve va'idine inanması ve Allah'ın dinini güzel görmesi, aklının kemale ermiş olması anlamına gelir.⁹⁷ Bu hasletler, kalp ve azalardan kaynaklanan hakikatlerdir. Mü'minin Rabb'inden yana bilgisi tamam olunca tevhidî bir inanç içerisinde bütün yönlerden ve her manasıyla onu birler. Kendisine sadece O'nun malik olduğunu ve O'nun dışındaki bütün varlıklardan uzak olduğunu bilir. Böylelikle O'nun azametine karşı tevâzu' gösterir ve sadece O'na kul olup büyüklüğüne karşı boyun eğer. Artık anlar ki, Mutlak anlamda mükemmel varlık O'dur.⁹⁸ Gerek bu dünyada, gerekse âhirette kendisine Allah'tan başka hiç bir varlığın ne bir zarar ne de yarar vermeye muktedir olmadığını anlar; O'nun yarattığı mahlûkâttan ümidini keser ve gerçek anlamda muvahhid olur.⁹⁹ Hiç bir müslümanı kendi nefsinin hakîrliğini ve işlediği günahları çok iyi bildiği için küçümsemez.¹⁰⁰ Böyle bir akıl kriterine sahip olan, Allah'ın emir ve yasaklarını aklettiğinde kendisine fayda ve zarar verecek şeyi bilir, aklını kendisine fayda getirecek olana yöneltir, O'nun rızasına muhalif olandan da sakındırır.¹⁰¹ Gerçek anlamda akıllı olan bu kimse kendisini Rabb'inden ancak doğruluğun kurtaracağını

⁹¹ Muhâsibî, *a.g.e.*, 203.

⁹² Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, 129.

⁹³ Muhâsibî, *el-Akl*, 204; *el-Kasd*, 252.

⁹⁴ Bkz. Muhâsibî, *el-Akl*, 205-206.

⁹⁵ Muhâsibî, *Kitâbu'l-Halve*, c. 49/1, s. 49.

⁹⁶ Muhâsibî, *el-Kasd*, 251, 252.

⁹⁷ Muhâsibî, *a.g.e.*, 220, 221.

⁹⁸ Muhâsibî, *a.g.e.*, 221.

⁹⁹ Muhâsibî, *el-Akl*, 221-222.

¹⁰⁰ Muhâsibî, *a.g.e.*, 222.

¹⁰¹ Muhâsibî, *Kitâbu'l-Halve*, c. 49/4-5, s. 453.

anlar da onu bulmak için koşar, ölmezden önce diriliği yakalamaya çalışır. Böylece cahilken âlim, fakirken zengin, kararsızken ayağı pek olur, Allah'a yakınlık kesbeder.¹⁰² Kişi, Allah'tan haya ettiği, O'na isyandan sakındığı, kendisine verdiği nimetlerle itaate yöneldiği zaman yakine ulaşır, akli kemale erer, O'nun hakkında marifeti artar. İşte o zaman O'nun azametini, yüceliğini akleder.¹⁰³

Muhâsibî'ye göre, akıl, tek başına kaldığı zaman da aldatıcı olabilir. Onun için aklın kriterini kişinin kendi lehine belirlemesi, bunun için de taati isyana, ilmi cehalete, dini de dünyaya tercih etmesi gereklidir.¹⁰⁴ Bu noktada kulun varabildiği anlayış derecesi, aklını nefsi arzularına tercih etmesi, mevcut ilmi ve bunlarla beraber Allah'a olan takvâsı ve taati ölçüsündedir. Her kime Allah *akıl* nasib eder, imanından sonra onu ilimle ihyâ eder ve yakın bilgisiyile ona kendi ayıplarını da gösterirse, o kimse için artık iyilik hasletleri dizilmiş demektir.¹⁰⁵

Muhâsibî'ye göre, kulun, Allah tarafından kendisine verilen aklın şükrünü eda etmesi gereklidir. Akıl nimetinin şükrü, tefekkür, itibar, bütün azalarda daimî hüznün ile olur. Allah'a tazimde bulunarak, O'ndan sakınarak, O'nun büyüklüğünü, azametini aklederek olur. Bütün bunların yapılmaması, akıl nimetinin şükrünün eda edilmemiş olması demektir. İşte böyle bir insan marifet ve anlamaya sahip olduktan sonra cahil biri durumuna düşer. Akıl ve ilim onun için bir vebal haline gelir.¹⁰⁶

Muhâsibî, salt akli ve formlarını Allah'ı idrake yeterli görmeyen sufiler ile aynı kanaattedir:

Allah'ı akletmenin, O'nu anlamının sonu yoktur. Kişi, Allah'ı sıfatları ile müşahede etse bile ilmen kuşatamaz. Nitekim Allah, Rasûlullah @'e şöyle demiştir: "De ki: Rabb'im ilmimi artır."¹⁰⁷ "...Onların ilmi O'nu kapsayamaz."¹⁰⁸ Hiç kimse Allah Teâlâ'ya zatı ile ilgili bilgide eşit olamaz ki, O'nun azameti ve sıfatlarının kemâlâtını O'nun bildiği gibi bilebilsin.¹⁰⁹

3. Haber

Sûfilerin, genelde kalplerine gelen bilgileri Kur'an ve Sünnet'in verileri ile denetledikleri bilinmektedir.¹¹⁰ Onlara göre Kitab ve Sünnet'in kabul etmediği bütün vecd halleri bâtıldır.¹¹¹

¹⁰² Muhâsibî, *Risâletü'l-Müstersidîn*, 105.

¹⁰³ Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, 130-131.

¹⁰⁴ Muhâsibî, *Risâletü'l-Müstersidîn*, 97-99.

¹⁰⁵ Muhâsibî, *a.g.e.*, 93-94.

¹⁰⁶ Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, 166-167; *er-Riâye li Hukukillah*, Beyrut, trs., 361.

¹⁰⁷ Tâhâ, 20/114.

¹⁰⁸ Tâhâ, 20/110.

¹⁰⁹ Muhâsibî, *a.g.e.*, 219.

¹¹⁰ Bhatnagar, R. S., *Dimensions of Classical Sufi Thought*, Delhi, 1984, 141.

¹¹¹ Sühreverdî, *a.g.e.*, 51.

Muhâsibî'nin, Kitap ve Sünnet'i bilgi kaynağı, hatta diğer tüm bilgi kaynaklarının denetleyicisi konumunda gördüğünü, Kur'an ve Sünnet yolundan ayrılmamak gerektiğine dair tavsiyelerinden, düşüncelerini ayet ve hadisler ile temellendirmesinden ve anılan kaynaklara eserlerinde yapmış olduğu bol atıf ve iktibaslardan anlıyoruz:

İstikâmetin aslı, Kitap, Sünnet ve cemaatten ayrılmamak olmak üzere üç şeydedir.¹¹²

Kurtuluş da ancak, Kur'an'ın aydınlık nurunu takip etmekle elde edilir...O, apaçık delilleriyle hak ile bâtılı ayıran furkandır.¹¹³

Kur'an'ın sözlerini dinlemek ve anlamlarını anlamaktan daha yüksek, daha yararlı bir şey yoktur. Kurtuluş O'nu anlamakta; helak, O'ndan gaflet içerisinde olmaktır.¹¹⁴

Işığın sana *hak yol* gibi parlayan her şeyi Kitap'a, Sünnet'e ve salih edeb kurallarına havale et; bunların ölçülerine göre karar ver. Eğer hala hükmü kapalı bir şey kalırsa, o hususta da dinî yaşayış ve aklını beğendiklerinin görüşünü al. Bil ki hakkın üzerinde aklın onu kabul etmesini temin edecek delil vardır.¹¹⁵

İlim, Kitap, Sünnet ve İcmâ'da bulunan ve onlardan elde edilen şeydir. Doğru re'y, Kitap, Sünnet ve İcmâ'a dayanılarak verilen hükümdür. Yanlış re'y ise bu kaynakların dışında nefsin hevâsına göre verilen hükümdür.¹¹⁶

Allah'a doğru bir şekilde ibadet edebilmesi için gerçeği arayan her kul aklıyla süsleyip, kalbiyle güzel gördüğü her şeyin doğru olduğuna inanmasın. Sadece Kitap, Sünnet, İcmâ'a dayanan ve ihtilafli olan konularda da bunlarla çatışmayan te'vîli kabul etsin.¹¹⁷

Kur'an, kişiye âhirete ait gaybden haber verir...Kişi Kur'an'da Allah'ın kendisine bahsettiği şeyleri düşününce Allah onu Kur'an'dan istifadelendirir.¹¹⁸

Muhâsibî'nin bu ve benzeri ifadelerinden de anlaşılacağı gibi, prensibi, Kur'an, Sünnet ve İcmâ'ı esas almak; nass ile açıklama imkanı olan durumlarda meseleye nass bağlamında teslim olmak, nass ile açıklama imkanı olmayan durumlarda ise açık bir istinbat veya kıyasa başvurmaktır.¹¹⁹

İnsanın Kur'an hakkında münakaşadan sakınması,¹²⁰ ancak Kur'an'ın bize neyi emredip neyi yasakladığını, neyin karşılığında sevap, neyin karşılığında ceza verileceğini bilmemiz için¹²¹ Allah, âyetlerini kulların

¹¹² Muhâsibî, *Risâletü'l-Müstersidîn*, 128.

¹¹³ Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'an*, 272.

¹¹⁴ Muhâsibî, *a.g.e.*, 302.

¹¹⁵ Muhâsibî, *Risâletü'l-Müstersidîn*, 82-88.

¹¹⁶ Muhâsibî, *er-Riâye*, 338.

¹¹⁷ Muhâsibî, *a.g.e.*, 357.

¹¹⁸ Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'an*, 271.

¹¹⁹ Muhâsibî, *el-Akl*, 234-235.

¹²⁰ Muhâsibî, *Risâletü'l-Müstersidîn*, 77-79; *Fehmü'l-Kur'an*, 322.

¹²¹ Muhâsibî, *a.g.e.*, 309.

akılları ile tedebbür etmelerini istemiş¹²² ve böylece kurtulmalarını temin edecek yolları bilmelerini arzu etmiştir. Kur'an'ı akıl sahiplerinin tefekkür, tezekkür etmeleri için indirdiğini hatırlatarak tefekkür ve tezekkürü akıl sahiplerine hasretmiştir.¹²³ Kişi Kur'an'ı bu şekilde anlamaya çalışırsa kalbinde uyanıklık meydana gelir; bedenlen dünyada bile olsa kalben Allah, âhiret ve âhirete ilişkin bilinmeyen ile meşgul olur.¹²⁴

Ancak, eğer kişinin kalbinde bu hal yoksa, onun ilâhî kelâmı işitmesi kendisine bir fayda temin etmez. Nitekim Allah: “Allah onlarda bir iyilik olduğunu bilseydi elbette onlara işittirirdi; onlara işittirseydi de yine aldırmayarak dönerlerdi.”¹²⁵ “...kalpleri var fakat onlarla anlamazlar; gözleri var fakat onlarla görmezler; kulakları var fakat onlarla işitmezler. İşte onlar hayvanlar gibidir, hatta daha da sapık...Ve işte gafiller onlardır.”¹²⁶ “...Onlar (gerçeği) işitmeye tahammül edemezlerdi ve (onu) görmezlerdi.”¹²⁷ buyuruyor. Bu âyetler, onların sağır olduğu anlamına değil, kulaklarıyla işittiklerini anlamadıkları manasına gelmektedir. Zira Allah, “...onların sana baktıklarını görürsün...”¹²⁸ buyuruyor ve âyetin devamında, “...oysa onlar görmezler.” diyor. Bu, Allah'ın, Peygamber @'in nübüvveti konusunda getirmiş olduğu delilleri akletmedikleri; eğer zihinlerini toplayıp dikkat etselerdi Allah'ın onlara bu kavrayışı vereceği anlamına gelir. Zira Allah'ın, “...Eğer Allah, sizin kalplerinizde bir hayır olduğunu bilirse, size sizden almandan daha hayırlısını verir ve sizi bağışlar...”¹²⁹ buyuruyor. O halde, insan sahih bir niyetle Kitab'ı anlamak için istek içinde bulunursa, Allah, ona anlama (feh) kapısını açar.¹³⁰

Muhâsibî'ye göre, Allah'ın Kitabı'nın bizden istediği, emir ve yasaklarının hükmüncel amel etme, va'd ve va'îdi karşısında korku ve ümit içinde olma ve ibret almaktır. İşte bunu yapan kul, cehalet batağından çıkmış olur. Zira, Allah buyurur ki: “Allah, inananların velisidir. Onları karanlıklardan nura çıkarır...”¹³¹ Bu kimseler Allah'ın, kendilerine akıl verdiği kimselerdir.¹³²

Muhâsibî'ye göre Allah'ı sevmek, Rasûlu'nü sevmeyi de beraberinde getirir. Abdurrahman b. Yezîd (ö.98/716)'den de bu meyanda bir söz aktaran Muhâsibî'ye göre Rasuller, insanlar içinde en yüce kimselerdir. Çünkü onlar

¹²² Sa'd, 38/29.

¹²³ Muhâsibî, *a.g.e.*, 275.

¹²⁴ Muhâsibî, *a.g.e.*, 313.

¹²⁵ Enfâl, 8/23.

¹²⁶ A'râf, 7/179.

¹²⁷ Hûd, 11/20.

¹²⁸ A'râf, 7/198.

¹²⁹ Enfâl, 8/70.

¹³⁰ Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'an*, 323-324.

¹³¹ Bakara, 2/257.

¹³² Muhâsibî, *Risâletü'l-Müstersîdîn*, 38-41.

ilmi Allah'tan almışlardır; onları Allah Teâlâ hatalardan korumuştur¹³³ Binâenaleyh, bu çerçevede Allah Rasûlü'nün sözleri de bilgi kaynağıdır. Hz. Peygamber, hakkında Kitâbullah'ta hükmün bulunmadığı bir hususta belirleyicidir.¹³⁴ Muhâsibî'ye göre bir âyetin nesholup olmadığına dair ihtilaf olduğunda, o konuda Hz. Peygamber'in uygulaması doğrultusunda bir hükme ulaşılması keyfiyeti de Hz. Peygamber @'in bilgi kaynağı olmasının diğer bir delilidir.¹³⁵

Muhâsibî, din adına ortaya konan yeniliklere de karşı tavır koymuş ve mü'minlere Allah Rasûlü @'in ve O'nun ashabının yoluna uymayı tavsiye ederek;

Sana gerekli olan şey, Rasulullah @'in ashabının yoluna uymak; sonradan uydurulan şeylerden kaçınmaktır. Zira her yeni uydurulan şey bid'attir; her bid'at de sapıklıktır; sapıklık ehli ise cehennemliktir. Rasulullah @'in ashabının yoluna uyan, kurtuluşa ermiştir. Onlara hiç bir şeyde muhalefet etme; çünkü onlar hak üzeredirler,

açıklamasında bulunmuştur.¹³⁶

4. Kalp

Mutasavvıflara göre insan duyarlılığının merkezi olan kalp¹³⁷ kirlerden tasfiye edildiği zaman ilâhî bilginin edinildiği bir konuma sahip olur. Aksi halde, nefsin güdümünde kalmaya mahkum bir organ olarak kalır.¹³⁸

Muhâsibî'ye göre, biri melekût, diğeri de duyular aracılığıyla mülk âlemine ait olmak üzere iki yöne açık olan kalp,¹³⁹ aklın mekanı,¹⁴⁰ marifetin de kaynağıdır.¹⁴¹ Bu bakımdan kişi, Allah'tan başka herşeyi kalbinden çıkardığı zaman kalbinden perdeler kalkar; Allah'ı anma, kalbi saflaştırır ve bu sûretle *itibar* yolu açılır; o kişinin daimî meşguliyeti Allah olur.¹⁴² Bunun için de Allah'ın sevmediği şeyleri, dünya adına ne varsa hepsini kalpten çıkarmak gereklidir.¹⁴³

Kalbin taşıması gereken üç haslet vardır:

Kendisi için takdir edilenin kendisine geleceğine dair yakîn sahibi olmak.

¹³³ Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'an*, 304-305.

¹³⁴ Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'an*, 413; *Kitâbu'l-İlm*, Süleymaniye ktp., Şehit Ali Paşa, 1345, vr. 2b-3a.

¹³⁵ Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'an*, 423.

¹³⁶ Muhâsibî, *Şerhü'l-Ma'rife*, 56; *Âdâbu'n-Nüfûs*, 33.

¹³⁷ Hakîm Tirmizî, "*Kitabu Hakîkati'l-Âdemiyye*", 65.

¹³⁸ Kuşeyrî, *a.g.e.*, II, 601; Gazâlî, *İhyâ*, III, 15; Sühreverdî, *a.g.e.*, 454.

¹³⁹ Taylan, *a.g.e.*, 104.

¹⁴⁰ Muhâsibî, *el-Kasd*, 251.

¹⁴¹ Muhâsibî, *a.g.e.*, 277.

¹⁴² Muhâsibî, *Kitâbu'l-Mesâil*, vr. 17b.

¹⁴³ Muhâsibî, *Şerhü'l-Ma'rife*, 61; Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, 65.

Allah'tan gafil olmaya yol açan şeylerden sakınmak.

Allah'ın, kişinin gönlünden ve azalarından sâdır olan her şeyi bildiğini bilmek. Bu durum hayâyı beraberinde getirir.¹⁴⁴

Kalp temizliğine öncelikle tevbe, haramlardan sakınma, şehvetleri terk¹⁴⁵ ve şüphelilere karşı duyarlı olma ile ulaşılabilir.¹⁴⁶ Kul, azalarını zâhirî şeylerle uğraşmaktan, bâtını faydasız şeylerle meşgul etmekten alıkoyar ve kalbini de tefekkür etmesi gereken şeye yönlendirirse kalp huzurunu sağlamış olur.¹⁴⁷ Bu anlamda Muhâsibî Hz. Ali'den bir rivayette bulunur: “Allah'ın yeryüzünde bir kabı vardır. Bu kap, kalplerdir. Binâenaleyh O, kalplerden ancak süzüleni (emir ve yasaklara uyanı), durulanı ve inceleni kabul eder.” Bu, şu demektir: Kul, Allah'ın emirlerine uymak ve yasaklarından kaçınmakla, *sıdkı müşâhede* etmekle ve ilerisi için endişeli bulunmak sûretiyle kalbini temizler. (kalbini O'nun teşrifine hazırlamak üzere oradan her şeyi söküp atar.) Rasûlullah @'ın getirdiği her şeyi sözüyle, işiyle ve niyetiyle kabul ederek, mü'minlere, ezayı onlardan alıkoymak, menfaati onlara yakınlaştırmak suretiyle kalbini temizler.¹⁴⁸

Kalbin farzı, -iman ve tevbeden sonra- amele sırf Allah için niyet etmek, şüphe anında hüsn-ü zanda bulunmak, Allah'a güvenmek, O'nun azabından korkmak ve fazl-ı keremini ummaktır.¹⁴⁹ Öncelikle kalbin gafletlerden arındırılması gerekir ki bunun için kalp uyanıklığı şarttır. Her hareket ve düşüncede bu önemlidir. Aksi takdirde kalbe hevâ egemen olur ki bu da Allah'a isyan anlamına gelir.¹⁵⁰

Muhâsibî'ye göre kalbi âhirete ulaştıracak sebeplere bağlayıp dünya sebepleri ile ilgiyi kesmek gereklidir.¹⁵¹ Mü'minin, dinî işlerinde kendisine en çok fayda getirecek olan şey, kalbinden dünya sevgisini kesmesidir.¹⁵² Dünyaya meyleden bir kalp ölüdür; onun hayatı, âhirete yönelmesindedir.¹⁵³ Zira dünyaya hırs ve rağbet göstermek, kalbin kararmasına yol açar. O nedenle kalbin, nefsin boyunduruğu altına girmesine engel olmak, nefsi âhirette karşılaşabileceği eziyetler konusunda korkutmak,¹⁵⁴ haramlardan sakındırıldığı gibi şüphelilerden de korumak gerekir. Çünkü şüphelilere meyil, hevâ ve şehvetin birer dürtüsüdür. Hz. Peygamber @ de şüphelilerden

¹⁴⁴ Muhâsibî, *Kitâbu'l-Mesâil*, vr. 25b.

¹⁴⁵ Muhâsibî, *er-Riâye*, 70.

¹⁴⁶ Muhâsibî, *Şerhü'l-Ma'rife*, 55; *el-Vesâyâ*, 65.

¹⁴⁷ Muhâsibî, *er-Riâye*, 70.

¹⁴⁸ Muhâsibî, *Risâletü'l-Müstersidîn*, 182.

¹⁴⁹ Muhâsibî, *a.g.e.*, 113.

¹⁵⁰ Muhâsibî, *Âdâbu'n-Nüfus*, 35.

¹⁵¹ Muhâsibî, *el-Kasd*, 242.

¹⁵² Muhâsibî, *Âdâbu'n-Nüfus*, 100.

¹⁵³ Muhâsibî, *a.g.e.*, 101.

¹⁵⁴ Muhâsibî, *a.g.e.*, 38.

sakinmayı tavsiye etmiştir.¹⁵⁵ Zira şüpheliler, helalden ziyade harama daha yakındır.¹⁵⁶

Kişi, kalbini Allah'a yönelmeye engel teşkil eden her türlü mâniadan arındırdığı zaman artık onun kalbi bir *nur* halini alır ve o, yakîn sahibi olur. Zira kalbi nurlandıran, yakîndir.¹⁵⁷ O zaman kalpten bütün şüpheler uzaklaşır, Allah'a ilişkin bilgisi artar. Bu durum, kişinin isyandan kaçınması ve *havf* sahibi olması ile doğru orantılıdır. Bu da büyük ölçüde daimî hüznün ile elde edilir.¹⁵⁸ Bu *nur* sayesinde kul, cenneti, cehennemi, yer ve göklerin büyüklüğü gibi halleri, gözlerin dünyayı müşâhedesinden daha net bir şekilde görür, müşâhede eder. Kalbe yakîn hali gelince her türlü gaflet hali ortadan kalkar. Kalbinde gaflet ve karanlıklar bulunan bir insanı Allah'ın diriltmesi, onun kalbini yakîn ile nurlandırması ile olur. Cenâb-ı Hakk bu konuda; "Ölü iken kendisini dirilttiğimiz ve kendisine insanlar arasında yürüyebileceği bir ışık verdiğimiz kimse, karanlıklar içinde kalıp oradan hiç çıkamayan kimse gibi olur mu?..."¹⁵⁹ buyuruyor. Dirilerin ölüsü, başka bir ifade ile yaşayan ölüler, kalbinde zulmet olan kişilerdir. Gerçek hayat, Allah onu yakîn ile nurlandırınca başlar. Allah'ın ölü olarak terkettiği kimse ise insanlar arasında karanlıklar içinde dolaşır.¹⁶⁰ Kişinin, Allah'a yaklaşmasını, kalbinin nurlanmasını temin eden diğer bir haslet de, faydasız şeyleri terk etmesidir.¹⁶¹ Kul, kalp nuru sayesinde iblisin kalbi istila yollarını bilir, görür ve Allah'ın ona verdiği bu nur ile kuvvet bulur, bu güçle onu hezimete uğratar. Kötülüğe karşı galip gelecek kalp aydınlığından daha üstün bir güç yoktur.¹⁶² Kalbin, *nur* ile bu uyanıklığa sahip olmaması durumunda kul, karanlıklar içinde kalır; düşmanın ona müdahale etme imkan ve yolları açılır, kalp gaflet ile dolar. Bu durum devam edince kalp kararır ve oraya iblis egemen olur ve bu sûretle kişi günah yoluna girer.¹⁶³

Kalbi nurlanan kimse basîret sahibidir, şeytanın hilelerinden ve nefsin hevâsından uzaktır. Onlar akıl sahipleridirler: "Onlar ayakta, oturarak ve yanları üzerine yatarken Allah'ı anarlar." Onların zikirleri tefekkürdür: "...Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler."¹⁶⁴ Duyumladıkları şeyler, Allah'a delil teşkil eder.¹⁶⁵

Öte yandan Allah, insanların azalarına olduğu gibi bizâtihî onun kalbine de bir takım görevler yüklemiştir ki bunlar üçtür: İmana sarılma ve

¹⁵⁵ Buhârî, *a.g.e.*, 39/Kitâbu'l-Buyû', 2 (II, 723).

¹⁵⁶ Muhâsibî, *a.g.e.*, 122.

¹⁵⁷ Muhâsibî, *Kitâbü'l-Halve*, c. 49/4-5, s. 477.

¹⁵⁸ Muhâsibî, *a.g.e.*, c. 49/4-5, s. 478.

¹⁵⁹ En'âm, 6/122.

¹⁶⁰ Muhâsibî, *a.g.e.*, c. 49/4-5, s. 477.

¹⁶¹ Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, 161-162.

¹⁶² Muhâsibî, *Âdâbu'n-Nüfûs*, 41.

¹⁶³ Muhâsibî, *a.g.e.*, 41.

¹⁶⁴ Âl-i İmrân, 3/191.

¹⁶⁵ Muhâsibî, *a.g.e.*, 37.

küfürden kaçınma, sünnete yapışma ve bid'atten sakınma, taate sarılma ve Allah'ın hoşlanmadığı şeylerden kaçınmadır.¹⁶⁶

Kişi, Allah'ın lütfü ile bir takım kalbî bilgilere ulaşabilir.¹⁶⁷ İman ve bilgi ile aydınlanan kalp artık ilâhî olanın muhtevasını yansıtabilir. Kalp, olumlu ve olumsuz etkilere maruz olduğu için, iyilik ve kötülük istikametlerinde sonsuz imkanlara açıktır. Yani kalp, bir yönüyle Allah hakkında vasitasız bilgi elde edebildiği halde, diğer yönüyle hislerin kendisini yanıltmasına da açıktır.¹⁶⁸ Bunun yanında, kalbe Allah tarafından bir takım bilgiler verilebildiği gibi şeytan veya nefis tarafından da bazı dürtüler âriz olabilir. Bu durumda kulun takınması gereken tavır ne olacaktır?

Muhâsibî, kalbe gelen bilgileri, nereden geldiğine bakmaksızın genellikle *hâtır* olarak isimlendirir. Öncelikle her hâtırda kişinin temkinli davranması gerektiğine işaret eden Muhâsibî'ye göre,¹⁶⁹ kalbe gelen her belanın, sıkıntının kişinin kendi eksikliğinden, yani dünyaya dalması ve âhirete yeterince yönelememesinden kaynaklandığını bilmesi gerekir.¹⁷⁰ Bu nedenle kişi, kalbine doğan kötü bir hâtırı hemen reddetmeli, böyle bir hâtır karşısında uyanık ve dikkatli olmalıdır.¹⁷¹

O'na göre havâtır, hayır ve şer adına kalbe gelen istekler olup bunlar; ya Allah tarafından, ya nefsin hevâsından, ya da şeytandan gelir:

1. Hâtır, Rahman'dan gelen bir uyarıma şeklinde olabilir. Hz. Peygamber @ bu konuda şöyle buyuruyor: "Allah kime hayır dilerse kalbine, kendisine nasihat edecek bir ikaz edici verir."¹⁷² Nevvâs b. Sem'ân da Hz. Peygamber @'den, "Her mü'minin kalbinde ona nasihat eden bir meleke olup, bu meleke gidilen yolun altında ve üstünde bulunan işaretlere benzer. Üst kısımda olan işaretler onu uyarır."¹⁷³ şeklindeki darb-ı meseli rivayet etmiştir. Hz. Peygamber @'in bu sözlerinden, Allah'ın kullarını ikaz ettiğini ve bunu da akıllarına ihtar olarak bulunarak yaptığını öğreniyoruz. Bu hâtırlar bazen insana direkt olarak bazen de görevli bir melek vasıtasıyla verilir ve kalp uyarılır. İbn Mesud'dan rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber, insanın, biri melekten diğeri de şeytandan olmak üzere iki *lîmmeye* (fısıltı, dürtü) maruz kaldığını ifade etmiştir.¹⁷⁴

Muhâsibî'ye göre, Allah'tan gelen hâtır ile kul, cezayı, sevabı, âhireti düşünmeye yönelir ve Allah onun kalbini bu hâtırla aydınlatır.¹⁷⁵

¹⁶⁶ Muhâsibî, *Kitâbu'l-Mesâil*, 15b-16a.

¹⁶⁷ Muhâsibî, *el-Kasd*, 277.

¹⁶⁸ Taylan, *Gazâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, 174.

¹⁶⁹ Muhâsibî, *Risâletü'l-Müstersîdîn*, 46.

¹⁷⁰ Muhâsibî, *a.g.e.*, 108-109.

¹⁷¹ Muhâsibî, *er-Riâye*, 411.

¹⁷² Hakîm Tirmîzî, *Nevâdiru'l-Usûl fî Ma'rifeti Ehâdisi'r-Rasûl*, Beyrut, trs., 199.

¹⁷³ İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *Müsned*, Beyrut, trs., IV, 183.

¹⁷⁴ Tirmîzî, *a.g.e.*, 48/Kitâbu Tefsîri'l-Kur'ân, 3 (V, 219-220), hadis no: 2988.

¹⁷⁵ Muhâsibî, *Bed' men Enâbe ilallah*, 331-332.

2. Hâtır, nefsin emir ve teşvikiyle olabilir. Şöyle ki, yapısı itibarıyla nefis, insanı günah işlemeye, Allah'ın emirlerine uymamaya davet eder; eğer bunda başarılı olamamışsa ibadetler konusunda onun kalbine vesvese verir. Bütün bunları telkin ederken nefis yalnız değildir, onu güdüleyen varlık, şeytandır. Bunun yanında nefis, kişiye, ibadet etme, bir ameli Allah için işleme gibi masum bir sebebin ardına gizlenerek onu hevâsına uymaya da davet edebilir. Sözelimi nefis, kişiye, Allah rızası için kullanmak, O'nun yolunda cihad etmek, zekat vermek, fakirlere yardımda bulunmak için servet sahibi olmasını telkin etmekte, ancak bununla onun dünyalıkla daha fazla ilgilenerek Allah'ı anmayı unutmasını arzu etmektedir. İşte bu özellikleri taşıyan nefse karşı Allah Teâlâ Kur'an'da insanları uyarmakta, bu meyanda, Hz. Âdem'in çocuklarının olayında, "Nefsi onu kardeşini öldürmeye çağırdı da (o da nefesine uyararak) onu öldürdü..."¹⁷⁶ denilirken; Hz. Yusuf'un dilinden de, "...nefs daima kötülüğü emredicidir..."¹⁷⁷ ifadesi kullanılmaktadır. Nefsin hâtırlarına karşı koymanın yollarını bilmek için Kitab ve Sünnet yeterlidir.¹⁷⁸ Artık nefsin tuzaklarını öğrendikten sonra kul, bu tuzaklara karşı nasıl tavır koyacağını, ona nasıl boyun eğdireceğini bilmekte, nefse karşı hazırlıklı, donanımlı hale gelmiş olmaktadır.

3. Hâtır, şeytanın kötüyü süsleyip güzel göstermesi, vesvese vermesi ve dürtmesi ile olabilir. Bundan ötürü Allah, Hz. Peygamber @'e böyle bir durumda kendisine sığınmasını emrederek, "Ne zaman şeytandan bir kötü düşünce seni dürtüklerse Allah'a sığın; çünkü O iştir, bilendir."¹⁷⁹ buyurmuştur. Ayrıca şu âyetler de Muhâsibî'ye göre bu konuda birer delildir: "O sinsi vesvesecinin şerrinden (sana sığınırım). O ki insanların göğüslerine fisıldar."¹⁸⁰ "Derken şeytan onların kendilerinden gizli kalmış yerlerini kendilerine göstermek için onlara fisıldadı..."¹⁸¹ "...Fakat kalpleri katılaştı ve şeytan da onlara yaptıklarını süslü gösterdi."¹⁸² Müride şeytandan bir hâtır gelirse bu, onu Allah'tan korkmaktan meneder.¹⁸³ Şeytandan bir hâtır ortaya çıkınca onu reddetmelidir.¹⁸⁴ Şeytanın dürtülerine engel olmak isteyen kişi, kalbini sadece Allah ile meşgul etmelidir. Bu, kirli suyun, kuyuya girmesine engel olmak için, kuyunun önüne bir set çekmeye benzer. Kuyunun önüne set çekildiğinde artık kirli suyun oraya girmesi mümkün olmaz.¹⁸⁵

Öyle ise kula düşen, havâtırın hangi cinsten olduğunu anlamaya yetecek bir ilme sahip olmak ve ona karşı tedbirini almaktır. Bu

¹⁷⁶ Mâide, 5/30.

¹⁷⁷ Yusuf, 12/53.

¹⁷⁸ Muhâsibî, *Bed' men Enâbe ilallah*, 346-347.

¹⁷⁹ 'A'râf, 7/200

¹⁸⁰ Nâs, 114/4-5.

¹⁸¹ 'A'râf, 7/20.

¹⁸² En'âm, 6/43.

¹⁸³ Muhâsibî, *Kitâbu'l-Mesâil*, vr. 26a.

¹⁸⁴ Muhâsibî, *er-Riâye*, 205.

¹⁸⁵ Muhâsibî, *a.g.e.*, 205.

konuda da kendisine Kitap ve Sünnet'i rehber edinmelidir. Bunun yanında akılla da tedbirini almazsa, faydalı ve zararlıyı ayıramaz.¹⁸⁶

Kişi akıl, ilim ve kararlılık ile kalbe gelen havâtırın hangisinin faydalı olduğuna bakmalıdır. Aksi taktirde şeytanın dürtülerinden, nefsin teşviklerinden veya nefisten geldiğini zannederek kendisini iyiliğe götürecek rahmânî bir duygudan yüz çevirme tehlikesinden kurtulamaz. Bu, karanlık ve yağmurlu bir gecede çukur ve hendeklerle dolu bir yolda yürüyen birinin haline benzer. Bu kişinin feneri yoksa gözlerinin; gözleri görmüyorsa fenerin ona bir faydası olmaz; ayağını koyacağı yeri görmüyorsa, dikkat edemeyeceği için ona ne fenerin ne de gözlerin faydası olur. Bakışlarını göğe çevirip önüne bakmazsa, gözleri ne kadar sağlam, feneri ne kadar güçlü olursa olsun, gözü görmeyen ve feneri olmayan kimse gibidir. Önüne baksa bile feneri yoksa gözleri yok sayılır. Bu benzetmede sağlam göz, akıl; fener ilim; dikkatle bakmak, akılla tedbir alma, Kitap ve Sünnet'in ışığından faydalanmadır. Bu durumda hâtırda en ufak bir isyan görüldü mü, ne olduğu hemen anlaşılır. Çünkü her yönüyle tedbir alınmıştır.¹⁸⁷

İnsan Kur'an ve Sünnet ilmiyle bir duygunun Allah tarafından sevilen kalbî bir hâtır olduğunu anlayınca onu kabullenir ve o doğrultuda hareket eder. Ama bunun aksine, söz konusu duygunun Allah tarafından seilmeyen, Kur'an, Sünnet ya da ümmetin icmâ'ı ile kötülünen bir hâtır olduğunu anlayınca onu reddeder ve kalbinin kapılarını ona kapatır.¹⁸⁸

Kişiye bir hâtır geldiğinde, eğer kul akıllı ise, Allah'ın kendisinden haberdar olduğunu bilir ve bu hâtır Allah'ın, kalbine vermiş olduğu ilimle tartar. Bu durum, gözün lambadan yararlanarak karanlık evdeki eşyayı görmesine benzer. Yani kul, ilimle hareket etmiş olur. Kul, düşmanın, arzularını tahrik ettiği şeylerle akıl ve Allah'ın kendisine verdiği ilimle mücadele eder.¹⁸⁹

Şeytan, insanın sevdiği şeyleri hatırlatarak onu tahrik etmektedir. Kullar, Allah'ın vermiş olduğu ilim ve marifetle donanmış akılla, şeytanın nefsin tabiatına uygun düşen hususları süslemesine karşı mücadele etmekle emrolunmuşlardır. İnsana gerekli olan, bundan başkası değildir. Zaten daha fazlasına gücü de yetmez. Kulun, nefisten gelen havâtır konusunda nefsinin bu dürtülerini yok etmesi mümkün değildir. Nefsin tabiatını değiştirmek gibi bir iddiada da bulunulamaz. Zaten böyle bir şey de imkansızdır. Kula düşen, mücahede ve engellemelerle hevâ-i nefse karşı koymaktır.¹⁹⁰

¹⁸⁶ Muhâsibî, *a.g.e.*, 92-94.

¹⁸⁷ Muhâsibî, *a.g.e.*, 95.

¹⁸⁸ Muhâsibî, *a.g.e.*, 99.

¹⁸⁹ Muhâsibî, *a.g.e.*, 189-190.

¹⁹⁰ Muhâsibî, *a.g.e.*, 249-250.

V. SONUÇ

Sûfilere göre duyular ve akıl bilgi kaynağı olmakla birlikte bunlar, mutlak bilginin edinilmesinde yetersiz kalmaktadır. Duyudan, duyumdan veya duyumlanan ortamdaki kaynaklanabilen bir hata ile yanlış bir izlenim edinilebilmekte; bu yanlışlık, akıl ile biraz daha soyut hale gelen izlenime de yansiyabilmektedir. Bu tür bir yanılma imkanının yanısıra, sûfilerce duyular ve akıl, maddî varlık sahasında bilgi edinme imkanına sahiptir. “Akıl acizdir; aciz olan da yine kendisi gibi aciz olana delildir” şeklinde ifade edilen bu yaklaşım, mutlak bilginin elde edilmesinde sûfiyi yeni bir arayışa sürüklemekte ve onu bu bilginin kalp yoluyla elde edilebileceği kanaatine ulaştırmaktadır. Kalp ile de tamamen gizemli bir aza değil, diğer bilgi edinme yetilerinin de dahil olduğu, objeye *pluralist bir metod*¹⁹¹ ile yaklaşımı sağlayan çok yönlü bir yeti kastedilmektedir. Sûfi, mutlak bilginin edinilmesi sürecinde öncelikle kendisine şeytan ve nefis tarafından telkin edilen *havâtıra* karşı dikkatli olmalıdır. Kalbe gelen bu havâtırın kabul veya reddedilme kriteri ise Kur'an ve Sünnet'tir. Marifete ulaşılabilmesi için öncelikle kalbin her tür kirden arındırılması, dünya adına ne varsa kalpten çıkarılması gereklidir. Bunun için de kulun daimî olarak ibadet, tâat ve mücâhede içinde olması önemlidir. Bu çaba ve gayretlerin sonucunda Allah, sûfinin kalbine marifet bilgisini lutfeder. Bu bilginin nihayeti de Allah'ın hakkıyla bilinemeyeceğinin idrakidir.

Muhâsibî'nin bilgi kaynaklarına bakışını incelemeye çalıştığımız bu yazıda görülmektedir ki O, bilgi kaynaklarını duyular, akıl, haber ve kalp olarak belirlemiş; kalbi, duyular ve aklın bileşiminden oluşan bir bütün olarak görüp, onun denetimi ve ulaşılan bilginin kabul ve reddi konusunda Kur'an ve Sünnet'i şaşmaz kriterler olarak savunmuştur.

Muhâsibî'ye göre duyular ve akıl mülk âleminde bilgi kaynağıdır. Akıl, duyulardan aldığı izlenimleri yorumlayarak daha da soyut hale getirir. Eğer akıl hevânın egemenliğinde ise kişi *Allah'ı akleden* değildir. Kalbin egemenliğinde olan akıl Allah'ı bilme yolunda mesafe almaya hazır hale gelmiş demektir. Dolayısıyla Muhâsibî'ye göre asıl mesele, bilgi kaynaklarının Allah'ın rızasının edinilmesi için kullanılması ve O'nun bilinmesi yolunda bir basamak oluşturmasıdır ki, kendisinin buna verdiği ad, *İ'tibâr*'dır. *Görünenin* Allah'ın varlığına delil olması şeklinde anlamlandırdığı *itibâr* ile kul, müşâhede ettiği şeylerle Allah'a ilişkin bilgisini daha da arttırmakta ve nihayette anlamaktadır ki Allah, eşi-benzeri olmayan, mutlak güç ve otorite sahibi Kâdir-i Mutlak'tır. Muhâsibî'ye göre kul, bu noktaya kendi gayreti ile değil, Allah'ın lütfu ile ulaşır; ancak bunun için kulun öncelikle iradesini düzeltmesi, kalbini Allah'tan başka bir şey ile meşgul etmemesi, amellerinde O'nun rızasını gözetmesi, ilmi gösteriş için değil amel

¹⁹¹ Bkz. Filiz, *a.g.e.*, 327-328.

etmek için istemesi gereklidir. Bunun sonucunda o, Allah'ın lütfu ile marifet bilgisine ulaşır.

Muhâsibî'ye göre kalbe melek, şeytan veya nefis tarafından havâtır gelebilir. Bu havâtırın değerlendirilmesinde kriter, O'na göre Kur'an ve Sünnet'tir. O nedenle kalbe gelen havâtırın değerlendirilmesi konusunda aceleci olmamak gerekir.

Sonuç itibariyle, sahip olduğu bilgi ile ilmini Allah yolunda kullanan kul, gerçek anlamda marifete ulaşmış demektir. Dolayısıyla bilgi problemini marifet anlayışı içinde çözümleyen Muhâsibî için önemli olan, ilme sahip olmanın yanında bu ilmin, kendisi ve insanlar için bir fayda sağlamasıdır. Yani Muhâsibî için ilmin fonksiyonelliği, bir amaca hizmet etmesi ona değer veren değerli bir ölçüdür. Muhâsibî'nin, bilgi felsefesini oturttuğu akıl-kalp-amel bütünlüğü, O'nu tasavvuf düşüncesi içerisinde özel bir yere koymaktadır. Yine O'nun bilginin kaynaklarına yaklaşımından da anlaşılacağı gibi *marifet*, nazarî olmaktan öte amelî bir boyutla, pratikle içiçe bir anlam kazanmakta ve bu anlayış O'na göre kulu tek amaca yöneltmekte, Hakk'a ulaşmada erdirici bir vasıta olarak kullanılmaktadır.

Muhâsibî aynı şekilde, alabildiğine bağımsız, hiçbir kural tanımadan kalbe gelen bilgilerin kabul edilemeyeceğini vurgulamakta, bu yönüyle kalbe sınırlı bir özgürlük tanımakta, bu sınırı da Kur'an ve Sünnet'in verileri çizmektedir.

Ayrıca, Muhâsibî'nin bilgi kaynaklarına bakışı ve bunları değerlendirmesi ile Kur'an'ın genel olarak kabul gören, bu konudaki yaklaşımı arasındaki örtüşme de, O'nun marifet anlayışının dayanaklarının tesbiti açısından önemlidir, diye düşünüyoruz.

KAYNAKÇA

- Atay, Hüseyin, “*Müslümanlarda Şüphecilik*”, AÜİFD, Ank.1986, XXVIII, 1-22.
- Attar, Feridüddin, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ, İst. 1991.
- Bhatnagar, R.S., *Dimensions of Classical Sûfî Thought*, Delhi, 1984.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed, *el-Câmi'us-Sahîh*, Beyrut, 1990.
- Bulaç, Ali, “*İrfan*” mad., Sosyal Bilimler Ans., İst. 1990, II,178-180.
- Cevdet, Naci Hüseyin, *el-Ma'rifetü's-Sûfiyye*, Beyrut, 1992.
- Filiz, Şahin, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İst.1995.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Mısır, trs.
-----*el-Munkız mine'd-Dalâl*, Beyrut, 1985.
- Güngör, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, İst.1991.
- Hâkim, Ebû Abdillâh en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ala's-Sahîhayn*, Beyrut, trs.
- Hamîdüddîn, M., “*İlk Sûfiler*”, çev. Mustafa Armağan, İslâm Düşüncesi Tarihi, ed.
M.M. Şerif, İst. 1990, I, 349-371.
- el-Hucvîrî, Ebu'l-Hasan Ali b. Osman, *Keşfü'l-Mahcûb*, Kahire, 1974.
- el-İsbahânî, Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, Mısır, trs.
- İbn Arabî, Ebû Bekir Muhyiddin, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, Beyrut, trs.
-----*Fûsûsu'l-Hikem*, çev. Nuri Gençosman, MEB, İst. 1992
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Şifâu's-Sâil li Tehzîbi'l-Mesâil*, İst.1957.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *Müsned*, Beyrut, trs.
- İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, trs.
- Kanar, Yüksel, “*Agnostisizm*” mad., Sosyal Bilimler Ans., İst. 1990, I, 15-16.
- Keklik, Nihat, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî, Hayatı, Eserleri ve Çevresi*, İst.1966.
- el-Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Kahire, 1980.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdulkerim, *er-Risâle*, Kâhire, trs.
- Mekkî, Ebû Talib, *Kâtu'l-Kulûb*, Mısır, 1306.
- el-Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed, *Âdâbu'n-Nüfûs (Kitâbu't-Tevehhüm ile birlikte)*, Beyrut, 1988.
-----*el-Mesâil fi A'mâli'l-Kulûb ve'l-Cevârih*, Süleymaniye Ktp., Cârullah, 1101, vr. 114b-146b.
-----*Kitâbü'l-İlm*, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, 1345, vr. 32a-34b.
-----*er-Riâye li-Hukûkillah*, Beyrut, trs.
-----*Şerhü'l-Ma'rife ve Bezlü'n-Nasîha*, Mısır, 1993.
-----*el-Vesâyâ* (İçinde: *en-Nesâih, el-Kasd ve'r-Rucû' ila'llah, Kitab Bed' men Enâbe ila'llah, Fehmü's-Salât, Kitabu't-Tevehhüm*), Beyrut, 1986.
-----*Risâletü'l-Müstersidîn*, Kahire, 1988.
-----*el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, Beyrut, 1982.
-----*Kitâbü'l-Halve ve't-Tenakkul fi'l-İbâde ve Derecâtü'l-Âbidîn*: Maşrık Dergisi, 1954-1955, sayı:48-49, Beyrut, 1954-1955.
- Nicholson, A. Reynold, *İslam Sûfileri*, çev. M.Dağ ve diğerleri, Ank.1978.
-----*Fi't-Tasavvufi'l-İslâmî ve Târîhihi*, çev. Ebu'l-Alâ Affî, Kahire, 1947.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatler*, İst.1990.
- Serrâc, Ebu Nasr, *el-Luma'*, Kahire, 1960.
- Sühreverdî, Ebû Hafis Ömer, *Avârifü'l-Maârif*, Beyrut, 1966.
- es-Sülemî, Ebû Abdirrahman, *el-Mukaddime fi't-Tasavvuf ve Hakâkatihî*, Mısır, 1987.

- şahin Hasan, “*Gazâlî'nin İlim, Akıl ve Felsefeye Bakış Tarzı Üzerine Düşünceler*”, EÜİFD, Kayseri, 1985, sayı: 2, s. 249-263.
- şarkâvî, Muhammed Abdullah, *es-Sûfiyye ve'l-Akl*, Beyrut, 1995.
- Tahânevî, Ali b. Kâdî Muhammed, *Keşşâf-u Istilahâtî'l-Funûn*, Beyrut, trs.
- Taylan, Necip, *Gazâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İst.1994.
- Tirmîzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm, “*Kitâbu Hakikati'l-Âdemiyye*”, Âdâbu'l-İskenderiyye, Mısır, 1946, II, 62-108.
- Nevâdiru'l-Usûl fi Ma'rifeti Ehâdisi'r-Rasûl*, Beyrut, trs.
- ”*Kitâbu'l-Akl ve'l-Hevâ*”, nşr. A. Subhi Furat, İÜEF şarkiyat Mecmuası, İst. 1964, V, 96-133.
- Uludağ, Süleyman, “*Arif*” mad., DİA, İst. 1991, III, 361-362.
- ”*Akl*” mad., DİA, İst. 1989, II, 246-247.
- Zaroug, Abdullahi Hassan, “*Al-Ghazali's Sûfism: A Critical Appraisal*”, Intellectual Discourse, Malaysia, 1997, vol.5, sayı:2, 145-167.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-Arûs*, Mısır, trs.

An Evaluation of Muhasibi's Source of Knowledge

ABSTRACT

According to Sufis senses and reason are not enough to obtain knowledge although they are two sources of knowledge. To the Sufis the reason is limited and the limited one is evidence for the limited one. So, according to this understanding the divine knowledge can only be acquired by heart (qalb). For that reason the heart must be careful against the desires which are motivated by the *Satan* and *Nafs*. By doing this, it must be purified all the worldly wishes. If a person apply all those things to his life, God provides him the knowledge of gnosis (ma'rifa). The gnosis, too, teaches that God cannot be known.

As a conclusion, our examination of Muhasibi's sources of knowledge shows us that Muhasibi defines the sources of knowledge as senses, reason, *nass* and heart. It is obvious that this understanding of Muhasibi has contributed a significant role in the shaping of understanding knowledge (ma'rifa) in the Sufism.

KUR`ÂN FİLOLOJİSİYLE İLGİLİ ÜÇ İLİM DALI (Garîbü'l-Kur`ân, Meânî'l-Kur`ân, İ'râbu'l-Kur`ân) VE BU DALLARDA ESER VEREN MÜELLİFLER (Hicrî İlk Üç Asır)

Araş. Gör. Ali BULUT*

ÖZET

Kur`ân-ı Kerîm, birçok dînî ilmin ilk kaynağı ve temel hareket noktası olduğu gibi, Arap dili gramerinin de ilk kaynağı olmuş, bu sahadaki çalışmalar da Kur`ân'a bağlı olarak ortaya çıkmış ve gelişmiştir.

Bu düşünceden hareketle biz de hicrî ilk üç asır ilim adamlarının Kur`ân filolojisi sahasında yaptıkları çalışmaları belli bölümler altında toplamayı amaçladık. Hem bu alanda eser veren ilim adamlarını tespit etmeye hem de günümüze ulaşan eserlere dayanarak bu ilimlerle ilgili genel bilgiler sunmaya çalıştık. Günümüze ulaşan eserlere de işaret ederek araştırmacılara yardımcı olmak istedik.

Araştırmamızda, bu ilim dallarından her birinin Kur`ân'ın ayrı bir yönüne ağırlık verdiklerini gördük. Bunlardan, ilk önce Garîbü'l-Kur`ânlar telif edilmeye başlanmıştır. Bunlarda göze çarpan en önemli husus, luğat ve üslup farklılıklarına ağırlık vermeleridir. Bu eserlerde nahiv ve irab, bazılarında çok az, bazılarında da hiç yoktur. İkinci olarak da Meânî'l-Kur`ânlar telif edilmeye başlanmıştır. Nahiv ve irab ağırlıklı olan bu eserlerde Garîbü'l-Kur`ânlardaki luğat ve üslup farklılıkları da mevcuttur. İ'râbu'l-Kur`ânlar ise garib kelimelerin izahına da yer vermekle birlikte daha çok nahiv ve irab ağırlıklı eserlerdir.

Bu çalışmanın dilbilimciler kadar Kur`ân ilimleriyle meşgul olan araştırmacılara da faydalı olacağı ümidindeyiz.

Giriş

Kur`ân-ı Kerîm, birçok dînî ilmin ortaya çıkmasının ilk sebebi olduğu gibi, filolojik faaliyetlerin başlamasının da en önemli sebebidir. Bizzat Hz. Peygamber (S.A.V.) tarafından Kur`ân'ın çeşitli malzemeler üzerine yazdırılmasını, daha sonra ilk halife Hz. Ebû Bekir (r.a.) devrinde dağıtık haldeki bu malzemelerin bir mushafta toplanmasını ve üçüncü halife Hz. Osman (r.a.) döneminde de bu mushafın, Kureyş lehçesi esas alınarak çoğaltılmasını Kur`ân üzerinde yapılan ilk filolojik faaliyetler olarak niteleyebiliriz.

Kur'ân'ın korunması için yapılan bu faaliyetler o zaman için yeterli olmuş ve ihtiyacı karşılamıştı. Ancak Emeviler ve daha sonra Abbasiler döneminde, İslam fetihleri arttı. Müslüman Araplar, farklı din, dil ve kültürlerle mensup milletlerle karşılaştı. Yine bunlardan birçokları da İslam'a girip Kur'ân okuma ve Arapça konuşma gayreti içinde oldular. Bunun sonucunda Arap dilinde bozulmalar (lahin) ortaya çıkmıştı.

Kaynaklarımız, fetihlerden önce Hz. Peygamber (S.A.V.) ve raşid halifeler dönemlerinde de bazı lahn olaylardan bahsederler. Bir rivayete göre Hz. Peygamber (S.A.V.) Kur'ân okurken lahn yapan bir kimse için orada bulunanlara “Kardeşiniz şaşırды, ona doğrusunu gösterin.” buyurmuştur.¹ Yine rivayete göre Hz. Ebû Bekir (r.a.) “Kur'ân okurken bir kelimeyi atlamam, onu lahin ile okumamdan daha iyidir.” demiş,² Hz. Ömer (r.a.) de mektubundaki bir lahin nedeniyle Ebû Mûsâ el-Eş'arî (r.a.)'den katibini cezalandırmasını istemiştir.³ Ancak bunlar bazı kaynaklarda da işaret edildiği gibi yaygın olmayıp nadiren görülen hususlardı.⁴

Ama fetihler neticesinde yaygınlaşan lahin, sadece diğer milletlerle sınırlı kalmayıp Araplar'a da sirayet etmişti. İbn Haldûn (ö. 808/1406), bu durumu, mevâlinin yanlış telaffuzlarını işite işite Araplar'daki dil melekесinin bozulması olarak açıklar.⁵ Konuşma dilinin yanında Kur'ân okurken dahi yanlış okumaların ortaya çıkması, sadece halkta değil, el-Haccâc b. Yûsuf (ö.96/714), el-Hasen el-Basrî (ö.110/728) gibi hitabet ve fesahatlarıyla meşhur şahsiyetlerin bile bazı ayetleri yanlış okuduğuna dair rivayetlerle;⁶ bir zamanlar fasih Arapça'nın merkezi olan çöllerde dahi lahnin görüldüğü yolundaki haberler⁷ durumun hangi boyutlara ulaştığını göstermede sanırım yeterli olacaktır.

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi

¹ El-Luğavî, Ebû't-Tayyib Abdülvâhid b. Ali el-Halebî, *Merâtibü'n-Nahviyyîn*, Thk. M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm, Mektebetü Nahzati Mısra ve Matbaatühâ, Kahire-Ty., s. 5; el-Hindî, Alâuddin Ali el-Müttakî b. Hüsâm, *Kenzü'l-Ummâl fi Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, Halep-Ty., I, 611, hadis no. 2809; İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, Thk. M. Ali en-Neccâr, Dâru'l-Hüdâ, Beyrut-Ty., II, 8.

² El-Luğavî, *a.g.e.*, s. 5; es-Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Müzhir fi Ulûmi'l-Luğâ ve Envâihâ*, Thk. M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm vd., Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, Mısır-Ty., II, 397.

³ El-Luğavî, *a.g.e.*, s. 6; İbn Cinnî, *a.g.e.*, II, 8.

⁴ Şevki Zayf, *el-Medârisü'n-Nahviyye*, Dimeşk-1996, s. 11; Rufeyde İbrâhîm Abdullah, *en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr*, Bingazi-1996, I, 33; Mükerrrem, Abdül'âl Sâlim, *el-Kur'ânü'l-Kerîm ve Eseruhü fi Dirâsâti'n-Nahviyye*, Kuveyt-1978, s. 57.

⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, Kahire-Ty., s. 522-523.

⁶ El-Cümahî, Muhammed b. Sellâm, *Tabakâtü Fuhûli's-Suarâ*, Kahire-Ty., I, 13; İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineveri, *Uyûnü'l-Ahbâr*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire-1925, II, 160; el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Beyrut-1968, II, 171, 173-175.

⁷ El-Câhız, *a.g.e.*, II, 172.

İşte, bu kötü gidişatın önünü almak maksadıyla, ilk olarak Ebû'l-Esved ed-Düelî (ö. 68/688) tarafından Kur'ân'ın okunmasını kolaylaştırmak ve hatalı okuyuşu engellemek için anlama uygun sesi ifade eden birtakım noktacıklar (harekeler) konur. Bu faaliyet yine birçok kaynakta nahiv ilminin ilk adımı olarak zikredilir.⁸

Ancak Ebû'l-Esved tarafından konulan bu noktaların da Kur'ân'da lahni tamamen ortadan kaldırdığını söylemek mümkün değildir. Çünkü şekil olarak birbirine benzer harflerde henüz ayırt edici noktalar bulunmadığından bu harfler de birbiriyle karıştırılmaktaydı. Bu noktacıkları da bazı rivayetlere göre Nasr b. Âsım (ö. 89/708),⁹ bazı rivayetlere göre de Yahya b. Ya'mer (ö. 129/746)¹⁰ koymuştur. Zaten Ebû'l-Esved'in çalışmalarını devam ettiren bu iki ilim adamının da onun talebeleri olduklarını görüyoruz.¹¹

Ebû'l-Esved'le başlayıp Nasr b. Âsım ve Yahya b. Ya'mer gibi şahsiyetlerle devam eden Kur'ân'la ilgili bu filolojik çalışmalar el-Halil b. Ahmed'le (ö. 175/791) olgunluğuna erişmiştir. Çünkü o, Ebû'l-Esved'in koyduğu yuvarlak noktalardan ibaret ilk hareketler yerine yatık elif, vav ve uzatılmış ya harflerinin küçük şekillerinden bugünkü, fetha, zamme ve kesrayı bulmuş; tenvin, hemze, şedde, revm ve işmam gibi imla işaretleri için de ilk defa olarak yine küçük ve kısaltılmış harfleri kullanmıştır.¹²

Tarihi seyri içinde kısaca aktarmaya çalıştığımız bu faaliyetler neticesinde hem Kur'ân'ın yanlış okunmasının önüne geçilmiş, hem de Arap dili bozulmaktan kurtulmuştur. Bu bağlamda bazı ilim adamları tarafından dile getirilen "Eğer Kur'ân-ı Kerim, Araplar'ı tek bir dil üzere birleştirmiş olmasaydı ayrı ayrı bölgelerde oturan Araplar, aynen Latince olduğu gibi zamanla birbirlerini anlayamayacak hale gelecek, her lehçe müstakil bir dil halini almış olacaktı." şeklindeki görüşe katılmamak mümkün değildir.¹³

⁸ Es-Sırafi, *a.g.e.*, s. 16; İbnü'n-Nedim, Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, Beyrut-Ty., s. 61-62; ed-Dâni, *a.g.e.*, s. 3; el-Kıftî, Ebû'l-Hasen Cemalüddin Ali b. Yusuf, *İnbâhu'r-Ruvâh an Enbâi'n-Nuhâh*, Thk. M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire-1986, I, 40.

⁹ İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ehli'Zemân*, II, 32; Yiğit, İsmail, "Emeviler" mad. *DİA*, İstanbul-1995, XI, 97; Çetin, Nihad M., "Arap" mad. *DİA*, İst.-1991, III, 279.

¹⁰ Ed-Dâni, *a.g.e.*, s. 5; İzmirli, İsmail Hakkı, *Târîh-i Kur'ân*, Böre Yayınevi, İst.-1956, s. 16; Demirayak, Kenan, *Abbasi Edebiyatı Tarihi*, Erzurum-1998, s. 195; ez-Zeyyât, Ahmed Hasen, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî li'l-Medarisi's-Saneviyyeti ve'l-Ula*, Beyrut-Ty., s. 208. (Demirayak ve ez-Zeyyat, iki dilcinin bu faaliyeti beraber yaptıklarını söylerler).

¹¹ Es-Sırafi, *a.g.e.*, s. 22; İbnü'l-Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemalüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Nüzhetü'l-Elibbâ fi Tabakâti'l-Üdebâ*, Kahire-Ty., s.11; es-Suyûtî, el-*Müzhir*, II, 398.

¹² Ed-Dâni, *a.g.e.*, s. 6-7; es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulâmi'l-Kur'ân*, Beyrut-1991, II, 376-378; İzmirli, *a.g.e.*, s. 16; Topzoğlu, Tevfik Rüştü, "Halil b. Ahmed" mad. *DİA*, XV, 310; Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Târîhi*, İst.-1982, s. 145.

¹³ Er-Rafîi, Mustafa Sâdık, *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-Belağatü'n-Nebeviyye*, Yy.-Ty.,s.80; Corci Zeydan, *Târîhu Adâbi'l-Lügati'l-Arabiyye*, Beyrut-1996, II, 15; El-Cenâbî, Ahmed Nasif, *Melâmiḥ min Târîhi'l-Lügati'l-Arabiyye*, Bağdat 1981, s. 63-68.

Dilcilerin Kur'ân'la ilgili faaliyetlerinin sadece noktalama ve harekeleme ile bitmediğini görüyoruz. Özellikle de h. II. asırdan itibaren dilciler, yoğun bir filolojik faaliyete girişmişler; her biri Kur'ân'ın ayrı bir yönüne ağırlık veren Garîbü'l-Kur'ân, Meânî'l-Kur'ân, İ'râbu'l-Kur'ân vb. isimli eserler telif etmişlerdir. Biz de bu çalışmamızda filolojik faaliyetlerin temel taşları sayılabilecek üç grup eseri, sözlük ve terim anlamları, telif sebepleri, telif sıraları, aralarındaki farklar, daha sonraki esere etkileri ve müellifleri şeklinde tanıtmaya çalışacağız.

a- Gârîbu'l-Kur'ân'ın Sözlük ve Terim Anlamı

Garîb kelimesi sözlükte, vatanından uzakta olan, kendi cinsi arasında eşi ve benzeri bulunmayan, tek ve nadir, manası anlaşılamayan, alışılmamış gibi anlamlara gelir.¹⁴ Bir terim olarak ise, Kur'ân'daki garîb lafızları inceleyen ilim dalına Garîbü'l-Kur'ân denir.¹⁵

Kur'ân'daki bazı lafızların garîb/yabancı oluş sebepleri kısaca şöyle sıralanmaktadır:¹⁶

- 1- Lafzın, Kureyş dışında başka bir lehçeye ait olması,
- 2- Lafzın, muarreb/Arapçalaşmış olması,
- 3- Bazı lafızların, İslam'ın gelmesiyle birlikte sözlük anlamı yanısıra dini bir terim olarak yeni anlamlar kazanmaları,
- 4- Lafzın, sözlükte farklı, cümle içerisinde farklı bir anlam kazanması.

Kur'ân'daki garîb/yabancı lafızların ne kadar olduğunu tespitine de çalışılmış ve 700 küsur kadar olduğu söylenmiştir.¹⁷ Bunların anlamlarını ortaya koymak için öncelikle, eski Arap şiirine müracaat edilmiştir.¹⁸ Buna dayanak olarak da bazı sahabilerin Arap şiirine teşvik eden sözleri dile getirilir. Mesela İbn Abbas (r.a.)'ın "Şiir, Arabın divanıdır. Allah'ın, Arapça olarak indirdiği Kur'ân'ın bir kelimesini anlayamadığımızda Arabın divanına başvurur, manayı orada ararız." dediği rivayet edilir.¹⁹ Yine rivayete göre Hz.

¹⁴ Et-Tehânevi, M. Ali b. Ali el-Mevlevî, *Kitabu Keşfi Istılâhâtî'l-Fünûn*, İst.-1984, II, 1086; ez-Zemahşeri, Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *Es'âsu'l-Belâğa*, Dâru Sadır, Beyrut-1979, s. 447; İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Meârif, Thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd., Kahire-Ty., V, 3225-3226.

¹⁵ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, İst.-1973, I, 119; Cerrahoğlu, İsmail, "Garîbü'l-Kur'an" mad., *DİA*, XIII, 379; Gümüş, Sadreddin, "Garîbü'l-Kur'an Tefsirinin Doğuşu" *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı, 5-6, İst.-1993, s.11.

¹⁶ Er-Râfîî, *Târîhu Âdâbi'l-Arab*, II, 71-72; Keskiöglü Osman, *Kur'ân Tarihi ve Kur'ân Hakkında Ansiklopedik Bilgiler*, Nebioğlu Yayınevi, İst.-1953, s. 110.

¹⁷ Er-Râfîî, *a.g.e.*, II, 71; Keskiöglü, *a.g.e.*, s. 110.

¹⁸ Er-Râfîî, *Târîhu Âdâbi'l-Arab*, II, 71.

¹⁹ Es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 255; Özek, Ali, "Dirayet Müfessiri İbn Abbas" *M.Ü.İ.F. Dergisi*, İst.-1986, s. 4.

Ömer (r.a.) : “Cahiliyedeki şiir divanına sarılız. Çünkü onda kitabınızın tefsiri vardır.” demiştir.²⁰

b- Meânî'l-Kur'ân'ın Sözlük ve Terim Anlamı

Meânî kelimesi ma'na lafzının çoğuludur.²¹ Meânî'l-Kur'ân terimi ise Kur'ân'daki manası anlaşılamayan kelime ve ifadeleri konu alan ilim dalının adıdır.²² Bazı ilim dalları için de benzer terimler kullanılır. Mesela, hadislerin kapalı yönlerini inceleyen ilme meânî'l-asar, şiirlerin kapalı yönlerini açıklayan ilme de meânî'ş-şi'r denir.²³

Meânî'l-Kur'ân'lar, tefsir kitaplarının ilk nüveleri olarak kabul edilmektedirler.²⁴ Tabîî Garîbü'l-Kur'ân ve İ'râbu'l-Kur'ânları da buna katmak gerekir. Bu tür eserler çoğunlukla nahiv, sarf, luğat, lehçeler, Arap kelamı, şiir ve kıraat ağırlıklıdır. Müellifinin ihtisasına göre az veya çok hadis, sahabe ve tabiûn sözü, nüzûl sebepleri, nâsih-mensûh, ahkâm tefsiri vb. konuları da kapsar. Aynı zamanda bunlar, Kayapınar'ın da ifade ettiği gibi İ'râbu'l-Kur'ân türü eserlere geçişi sağlayan bir köprüdür.²⁵

Ancak Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/839) eseriyle ilgili nakledilen bilgilerden ilk teliflerde hadis, sahabe ve tabiûn kavli, ve fukaha görüşlerine ya hiç yer verilmediğini ya da çok az yer verildiğini anlıyoruz. Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1072) naklettiği bu rivayet şöyledir: “Ebû Ubeyd'in bir de Meânî'l-Kur'ân'ı vardır. Bu alanda eser veren ilk dilci Ebû Ubeyde Ma'mer bi el-Müsennâ ,(ö. 210/825)'dir. Sonra Kutrub b. el-Müstenîr (ö. 206/821), sonra da el-Ahfeş (ö. 215/830)'tir. Kûfeli filologlar içerisinde ise önce el-Kisâî (ö. 189/805), sonra da el-Ferrâ (ö. 207/822)'dir. Ebû Ubeyd, bunların eserlerini toplayarak bunlardan derlediği bilgilere senedleriyle birlikte hadisleri, sahabe, tabiûn ve fukaha sözlerini de katmıştır.”²⁶ Bu rivayete dayanarak Ebû Ubeyd'in bu eserinin luğavi ve akli tefsirle me'sûr/nakli tefsirin birleşmesinde önemli bir adım olduğunu da söyleyebiliriz.²⁷

²⁰ Eş-Şâtîbî, Ebû İshak İbrâhîm b. Musa, *el-Muvafakât fi Usûli'ş-Şeria*, Thk. Abdullah Dırrâz, İbrâhîm Ramazan, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut-1994, II, 397.

²¹ Et-Tehânevî, *a.g.e.*, II, 1085.

²² El-Ferrâ, Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Ziyâd, *Meânî'l-Kur'ân*, M. Ali en-Neccâr ve A. Yusuf Necatî'nin mukaddimesi, Beyrut-1980, I, 11.

²³ El-Ferrâ, *a.g.e.*, Muk. I, 11; Kayapınar, D. Ali, “Meânî'l-Kur'an ile İ'râbu'l-Kur'anların Karşılaştırılması” *S.Ü.İ.F. Dergisi*, Sayı, 4, Konya-1991, s. 107.

²⁴ Ahmed, Abdülkadir Muhammed, *Ebû Zeyd el-Ensârî ve Nevâdiru'l-Luğa*, Kahire-1980, s. 72; Nassâr, Huseyn, *el-Mu'cemü'l-Arabî Neş'etühü ve Tatavvuruhu*, Kahire-1988, s. 42.

²⁵ Kayapınar, “ez-Zeccâc'a Nisbet Edilen İ'râbu'l-Kur'ân Kimindir?” *S.Ü.İ.F. Dergisi*, Sayı, 7, Konya-1997, s. 85.

²⁶ El-Bağdâdî, Hatîb, *Târîhu Bağdat*, XII, 405.

²⁷ Rufeide, *a.g.e.*, I, 119-120;

c- İ'râbu'l-Kur'ân'ın Sözlük ve Terim Anlamı

İ'râb kelimesi luğatte açıklamak, ifade etmek anlamlarına gelir.²⁸ Bir gramer terimi olarak i'râb, başına gelen âmil nedeniyle kelime sonlarının lafzî veya takdîrî olarak değişmesini konu alan ilmin adıdır.²⁹ İ'râbu'l-Kur'ân terimi ise nahiv ilmi içerisinde doğup daha sonra müstakil bir ilim dalı olan ve Kur'ân'ı gramer kuralları ışığı altında inceleyen ilmin adıdır.³⁰ Rivayete göre Arap dilinde ilk lahin irabda ortaya çıkmış olup dilde öğrenilmesi en gerekli unsur da irabdır.³¹ Belki de bu nedenle ilk olarak Kur'ân'daki kelime sonları hareketlenerek nahiv ilminin temelleri atılmıştır. Ancak bazı kaynaklarımızda geçen, "Kur'ân'ın irabını yapımız ve garîb lafızlarını araştırınız."³² şeklindeki hadisten maksat, bir gramer terimi olan irab olmasa gerektir. Çünkü nahiv ilminin ortaya çıkışı Hz. Peygamber (SAV)'den çok sonralarıdır.

d- Üç Grup Eserin Telif Sebepleri

Kaynaklarımız incelendiğinde bu eserlerden bazılarının telif sebepleriyle ilgili bilgilerle de karşılaşılmaktadır. Bunlardan misal olarak üçünü zikredeceğiz.

Ebû Ubeyde'nin Mecâzu'l-Kur'ân'ı:

Ebû Ubeyde'nin, bu eseri telif sebebi şöyle anlatılır: "Kendisinin, Basra'dan Bağdat'a gelmesine vesile olan vezir Fazl b. Rebî'in (ö. 208/823) katiplerinden İbrahim b. İsmail, ona, Sâffât süresinin 65. ayetindeki, "Tomurcukları, şeytanın başları gibidir." ifadesiyle ilgili olarak "Va'd ve vaîd, genelde bilinen şeylere teşbih edilir. Fakat bu ayetteki vaîdin, bildiğimiz bir benzeri yoktur." şeklinde bir soru sorar. O da İmruu'l-Kays'ın bir beytiyle de istişhad ederek cevap verir. Bu cevap vezir Fazl'ın hoşuna gider. Bu olaydan sonra Ebû Ubeyde, Kur'ân'la ilgili bir kitap yazmayı kararlaştırır ve Basra'ya dönünce de Mecâzu'l-Kur'ân'ını kaleme alır."³³

Sâid b. Mes'ade el-Ahfeş'in Meânî'l-Kur'ân'ı:

Rivayete göre el-Kisâî, çocuklarının hocası el-Ahfeş'ten, Meânî'l-Kur'ân'la ilgili bir kitap yazmasını ister. O da Meânî'l-Kur'ân'ını yazar. Daha sonra el-Kisâî, bu eseri örnek alarak kendi Meânî'l-Kur'ân'ını kaleme alır. El-Ferrâ da bu iki Meânî'yi örnek alarak kendi Meânî'l-Kur'ân'ını telif eder.³⁴

²⁸ Et-Tehânevi, *a.g.e.*, II, 942; İbn Manzûr, *a.g.e.*, II, 75-85.

²⁹ Et-Tehânevi, *a.g.e.*, II, 942-943; el-Cürcâni, Ali b. Muhammed, *Kitabu't-Ta'rifât*, Yy.-Ty., s. 31; Kayapınar, "Kur'an-ı Kerim'in Gramerine Giriş" *S.Ü.İ.F. Dergisi*, Sayı, 3, Konya-1990, s. 338.

³⁰ El-Ebyârî, İbrâhîm, *"İ'râbu'l-Kur'ân el-Mensûb ile'z-Zeccâc"* Kahire-1963, III, 1092.

³¹ El-Luğavî, *a.g.e.*, s. 5; ez-Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Endelüsî, *Tabakâtü'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*, Kahire-Ty., s. 1-2.

³² El-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut-1985, I, 23; el-Hindî, *a.g.e.*, I, 607, r. 2780,2781.

³³ El-Kıfî, *a.g.e.*, III, 277-278; İbn Hallikân, *a.g.e.*, V, 236; Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XIX, 185-189.

³⁴ El-Kıfî, *a.g.e.*, II, 36-37; el-Hamevî, *a.g.e.*, XI, 227-229.

Yine rivayete göre el-Ahfeş, Meânî'l-Kur'ân'ını, Ebû Ubeyde'nin Mecâzu'l-Kur'ân'ına dayanarak yazmıştır.³⁵

El-Ferrâ'nın Meânî'l-Kur'ân'ı:

Bunun telif sebebi büyük dilci Sa'leb'den (ö. 291/903) şöyle naklediliyor: Halife Me'mûn'un vezirlerinden Hasan b. Sehl'in sohbet meclisine devam eden nahiv alimi Ömer b. Bükeyr, el-Ferrâ'ya mektup yazar. Ona vezirin, kendisine Kur'ân'la ilgili sorular sorduğunu, fakat bu sorulara cevap veremediğini anlatır ve bu konuda bir kitap yazmasını ister. Bunun üzerine el-Ferrâ, Fatıha süresinden başlayarak Kur'ân'ın tamamını içine alan bir eser meydana getirir.³⁶

Ancak bu tür eserlerin telif sebeplerini bu şekilde sadece özel nedenlere bağlamak yeterli değildir. Çünkü fetihlerin Arap yarımadasının dışında artmasıyla birlikte yeni müslüman olan diğer milletler, Kur'ân-ı Kerîm'i okuyup anlama gayreti içine girmişlerdi. Bu nedenle de Kur'ân'daki, anlamı Araplar'a göre basit olan kelimeleri dahi öğrenme ihtiyacı içindeydiler. Bunun yanında lehçe farklılıkları vs. gibi sebeplerden dolayı Araplar da bazı kelimelerin manalarını bilememekteydiler. Bu nedenle hemen hemen her millettten insanlarda bu ihtiyaç vardı. el-Ferrâ'nın Meânî'l-Kur'ân'ını çoğaltmak için gelenlerin sayılamayacak kadar çok olduğu, ilim adamları tarafından büyük rağbet gördüğü,³⁷ eseri kopya edenlerin içinde yalnızca kadıların sayısının seksen kadar olduğu³⁸ şeklindeki rivayetler bu eserlerin bu yönde ne kadar büyük bir ihtiyacı karşıladığını göstermede sanırım yeterli olacaktır.

e- Üç Grup Eserin Telif Sıraları

Bu üç grup eserden hangisinin daha önce ortaya çıktığı konusunda elimizdeki verilere dayanarak, önce Garîbü'l-Kur'ân isimli eserlerin telif edilmeye başlandığını söyleyebiliriz. Çünkü bu alanda ilk müellif olarak İbn Abbâs'ın (ö. 68/687) adı geçmektedir. Kendisine nisbet edilen Garîbü'l-Kur'ân elimizde mevcuttur.³⁹

İkinci olarak da Meânî'l-Kur'ân türü eserlerin telif edilmeye başlandığı görülecektir. Çünkü bu sahada ilk müellif olarak da Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) adı geçmektedir.⁴⁰

³⁵ Ez-Zeccâc, İbrâhîm b. Seriy, *Meânî'l-Kur'ân ve İrabuhu*, Abdülcélil Şelebî'nin Mukaddimesi, I, 14.

³⁶ İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 99; el-Kıftî, *a.g.e.*, IV, 9-10; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Beyrut-Ty., II, 140.

³⁷ İbnü'l-Enbârî, *Nüzhe*, s. 99; el-Kıftî, *a.g.e.*, IV, 16; el-Hamevî, *a.g.e.*, XX, 12.

³⁸ El-Kıftî, *a.g.e.*, IV, 16.

³⁹ İstanbul atıf Efendi Kütüphanesi, no. 2815/8.

⁴⁰ El-Cenâbî, Ahmed Nasîf, *ed-Dirâsât*, s. 551; Kayapınar, "Meânî'l-Kur'an ile İrabu'l-Kur'an'ların Karşılaştırılması" *S.Ü.İ.F.Dergisi*, Sayı, 4, s. 107-108.

İ'râbu'l-Kur'ân türü eserler ise daha sonra nahiv faaliyetlerinin yoğun olduğu dönemden itibaren kaleme alınmaya başlanmıştır. Kaynaklarımızda ilk İ'râbu'l-Kur'ân müellifi olarak da Kutrub'un (ö. 206/821) adı geçmektedir.⁴¹

f- Üç Grup Eser Arasındaki Fark

Hem günümüze ulaşan eserlere dayanarak hem de kaynaklarımızda bu eserlerle ilgili verilen bilgiler ışığında, bu üç grup eser arasındaki farklara da kısaca temas etmek istiyoruz.

İbn Abbas'a nisbet edilen Garîbü'l-Kur'ân incelendiğinde iki özellik göze çarpar. Birincisi garîb kelimenin manalandırılması, ikincisi de hangi lehçeye ait olduğuna işaret edilmesi. Yine İbn Abbas'a nisbet edilen diğer bir eser Mesâilü Nafi b. el-Ezrak'da ise lehçelere değinilmezken kelimenin manası verilip bir de şiirden şahid getirilir. İbn Abbâs'a nisbet edilip "Mu'cemü Garîbü'l-Kur'ân Müstahracen min Sahîhi'l-Buhârî" ismiyle neşredilen üçüncü bir eserde ise sadece garîb lafızların manalarına işaret edilir.

Bir başka Garîbü'l-Kur'ân, İbnü'l-Yezîdî'nin (ö. 237/851) eserinde ise yalnızca garîb kelimelerin anlamı verilir. Bunun yanında bazen de kelimelerin isim, fiil, masdar gibi yapılarına ve müfred, tesniye, cemi olma durumlarına da işaret edilir, nahiv konularına girilmez.

Aynı duruma İbn Kuteybe (ö. 276/889)'nin Garîbü'l-Kur'ân'ında da rastlanılır. Bizzat kendisi eserine yazdığı mukaddimede sadece garîb lafızların tefsirini ele alacağını, eserini, gramer, hadis ve bunların senedleriyle doldurmayacağını söyler. Buna gerekçe olarak da sözü uzatıp okuyanların şevkini kırmak istemediğini söyler. Sonunda da "Bu kitabımız, müfessir ve dilcilerin eserlerinden faydalanılarak telif edilmiş, onların görüşlerinin dışına çıkmamıştır. Bir kelimenin anlamı verilirken, luğat ilmindeki en doğru ve ayete de en uygun olan görüş tercih edilmiş, kötü yorum ve zayıf tefsire de yer verilmemiştir." diyerek yöntemini açıklar.⁴²

Bu eserlerde dikkati çeken en önemli husus, nahiv ilmine yer vermedikleridir. Halbuki İbnü'l-Yezîdî ve İbn Kuteybe, eserlerini nahiv ilminin kurallarının tespit edildiği, terimlerinin bağımsızlığını kazandığı bir dönemde telif edilmişlerdir.

Meânî'l-Kur'ân'lara da bize ulaşan ilk ikisini el-Ferrâ ve el-Ahfeş'in eserlerini ele alarak örnek vermek istiyorum.

El-Ferrâ'nın Meânî'l-Kur'ân'ı, ayetleri nahiv kuralları ışığı altında inceleyen filolojik bir tefsirdir. Bu eserde hem garîb lafızların sözlük anlamları verilir, hem de ayetlerin irabı yapılır. Nahvin yanında kıraatları da ele alır. Şahid olarak da Kur'ân, Arap kelamı ve şiire büyük önem verir. Bunların yanında az da olsa hadis, sahabe ve tabiûn kavliyle de istişhadda

⁴¹ El-Ebyârî, *a.g.e.*, III, 1092-1093; el-Cenâbî, *a.g.e.*, s. 551.

⁴² İbn Kuteybe, *Tefsiru Garîbi'l-Kur'ân*, Thk. Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut-1978, s. 3-4.

bulunur. Bu eser Kufi ıstılahlar yönünden de ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü bu ekole ait ıstılahların bir çoğu kullanım alanı bulamadığı için unutulup gitmiştir. Bu yönden önemli bir kaynaktır.

El-Ahfeş de Meânî'l-Kur'ân'ında nahiv ilmine büyük önem verir. Bakara süresini ele alırken kullandığı başlıklar adeta bir nahiv kitabı izlenimi vermektedir. İstışhadında ayet, kıraat ve lehçe farklılıkları, şiir ve Arap kelamına büyük önem verir, hadis ve meselleri şahid olarak kullanmaz.

İ'râbu'l-Kur'ân'lar ise nahiv terimlerinin bağımsızlık kazanmalarıyla birlikte telif edilmeye başlanmış olup Meânî'l-Kur'ân'ların bir parçası ve devamı olarak kabul edilirler.

g- Bu eserlerin daha sonraki eslere etkileri

Bu dönemde kaleme alınan Garîbü'l-Kur'ân, Meânî'l-Kur'ân ve İ'râbu'l-Kur'ân'lar daha sonra yazılan bu tür eserlerin başlıca kaynakları olmuşlardır. Bunun yanında bu tür eserler, hem tefsir, hem sözlük, hem de edebiyat eserleri için en önemli kaynaklar arasında yer alırlar.

Mesela, el-Ahfeş'in Meânî'l-Kur'ân'ından el-Ferrâ Meânî'sinde; Kurtubî (ö. 671/1273), Ebû Hayyân (ö.745/1344) ve İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) tefsirlerinde; İsmâîl el-Cevherî (ö. 400/1009) de sözlüğünde istifade etmişlerdir.⁴³

İbn Kuteybe'nin Garîbü'l-Kur'ân'ı da et-Taberî (ö.310/922), el-Kurtubî, Fahr er-Râzî (ö.606/1209) ve Ebû Hayyân gibi müfessirlerin önemli bir kaynağı olmuştur.⁴⁴

h- Garîbü'l-Kur'ân Müellifleri

1- Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687). Kendisine üç eser nisbet edilir:

- Garîbü'l-Kur'ân / Luğatü'l-Kur'ân⁴⁵
- Mesâilü Nafi b. el-Ezrak⁴⁶
- Sahifetü Ali b. Ebi Talha⁴⁷

2- Zeyd b. Ali (ö. 122/740)⁴⁸

3- Ebû Saîd Ebân b. Tağlib b. Rabâh el-Cerîrî (ö. 141/758)⁴⁹

⁴³ El-Ahfeş, *Meânî'l-Kur'ân*, M. Emin el-Verd'in Mukaddimesi, I, 115-127.

⁴⁴ İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, Ahmed Sakr'ın Mukaddimesi, s. Elif, Dal, Cim.

⁴⁵ Bu eserlerin yazma nüshaları İst. Atıf Ef. Ktp. No. 2815/8 ve Süleymaniye Ktp. Esad Ef. Böl. No. 91/3'de bulunur. Ayrıca Ahmed Bulut tarafından "Kitabu Garîbi'l-Kur'an" adıyla neşredilmiştir (Kahire-1993).

⁴⁶ Bu eserin yazma nüshaları da İst. Murad Molla Ktp. No. 307/4'de 190a-195a varakları arası ve Süleymaniye Ktp. Bağdatlı Vehbi Ef. Böl. No. 757/2'de 51b-75b varakaları arası mevcuttur. Bunun yanında müstakil neşirleri de vardır.

⁴⁷ Bu eserin bir kısmı M. Fuad Abdülbaki tarafından "Mu'cemu Garîbi'l-Kur'an Müstahracen min Sahihi'l-Buhari" adıyla neşredilmiştir (Mısır-1950).

⁴⁸ Brock., *Suppl.*, I, 314; Sezgin, *GAS.*, I, 24, 35, 557 (Sezgin, bu eserin bir yazma nüshasının Berlin Ktp. No. 10237, 27b-79'da bulunduğunu söyler); Şevvâh, Ali İshak, *Mu'cemü Musannefâtü'l-Kur'âni'l-Kerim*, Riyad-1984, III, 294.

- 4- Ebû'n-Nazr Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî (ö. 146/763)⁵⁰
- 5- Mâlik b. Enes (ö. 179/795)⁵¹
- 6- Ebû Feyd Müerric b. Amr b. Hâris es-Sedûsî (ö. 195/811)⁵²
- 7- Ebû Muhammed Yahya b. el-Mübârek b. el-Muğîra el-Adevî el-Yezîdî el-Mukrî en-Nahvî el-Luğavî (ö. 202/818)⁵³
- 8- Ebû'l-Hasen en-Nazr b. Şümeyl et-Teymî el-Basrî (ö. 203/818)⁵⁴
- 9- Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî (ö. 210/825)⁵⁵
- 10- Ebû Saîd Abdülmelik b. Kurayb el-Asmaî (ö. 216/830)⁵⁶
- 11- Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Avsat (ö. 215/830)⁵⁷
- 12- Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224(839)⁵⁸
- 13- Ebû Abdullah Muhammed b. Sellâm el-Cümahî (ö. 231/845)⁵⁹
- 14- Ebû Abdurrahman Abdullah b. Yahya b. el-Mübârek el-Yezîdî (ö. 237/851)⁶⁰
- 15- Ebû Yûsuf Yakûb b. İshak es-Sikkît (ö. 246/860)⁶¹
- 16- Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah el-Varrâk (ö. 249/863)⁶²
- 17- Ebû Cafer Muhammed b. Abdullah b. Kâdim en-Nahvî (ö. 251/865'den sonra)⁶³
- 18- Ebû'l-Abbas Muhammed b. el-Hasen b. Dînâr el-Ahvel (ö. 259/873)⁶⁴
- 19- Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe (ö. 276/889)⁶⁵

⁴⁹ El-Hamevî, *a.g.e.*, I, 108; Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, İst.-1971, II, 1207.

⁵⁰ Ed-Dâvûdî, *Tabakatü'l-Müfessirin*, II, 144; Kurt, Mustafa, *İbn Kuteybe ve Tefsir Anlayışı*, İst.-1996, s. 43.

⁵¹ Ed-Dâvûdî, *a.g.e.*, II, 300; Şevvâh, *a.g.e.*, III, 295; Kurt, *a.g.e.*, s. 43.

⁵² İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 52, 71; el-Kıfî, *a.g.e.*, III, 330; Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1207.

⁵³ İbnü Hayr, Ebû Bekr Muhammed el-İşbili, *Fehrese*, Cesarauguste-1983, s. 67; Sezgin, *GAS*, IX, 64; Bulut, Ahmet, "Kur'an'a Dair Eserler" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 4, Bursa- 1992, s. 139.

⁵⁴ İsmail Paşa, *Hedîyye*, II, 494; Katip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1207; Brock., *GAL*, I, 101.

⁵⁵ El-Kıfî, *a.g.e.*, III, 285; es-Suyûtî, *Buğye*, II, 295. *Mecâzu'l-Kur'an* isimli bu eseri F. Sezgin tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir (Kahire- Ty.).

⁵⁶ Es-Suyûtî, *Buğye*, II, 113; ed-Dâvûdî, *a.g.e.*, I, 355.

⁵⁷ Katip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1207; Brock., *GAL*, I, 105; Sezgin, *GAS*, VIII, 80; Bulut, *a.g.m.*, s. 141.

⁵⁸ İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 52, 106; el-Kıfî, *a.g.e.*, III, 22; es-Suyûtî, *Buğye*, II, 253. Bu eseri "Risâletün Celiletün Tetezammenü Mâ Verade fi'l-Kur'âni min Luğâti'l-Kabâil" adıyla Tefsîru'l-Celaleyn'in hamişinde neşredilmiştir (İst-1968, 1983, s.124-275.).

⁵⁹ İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 52; el-Hamevî, *a.g.e.*, XVIII,204; es-Suyûtî, *Buğye*, I, 115.

⁶⁰ İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 52, 75; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhe*, s. 168. *Garîbü'l-Kur'an ve Tefsiruh* isimli bu eseri Abdürrazzâk Huseyn tarafından neşredilmiştir (Beirut-1987).

⁶¹ İsmail Paşa, *Hedîyye*, II, 536.

⁶² İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 53..

⁶³ İsmail Paşa, *Hedîyye*, II, 15; *İzâhu'l-Meknûn*, II, 146-147.

⁶⁴ İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 52; ed-Dâvûdî, *a.g.e.*, II, 143.

20- Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Yesâr (Seyyâr) Sa'leb (ö. 291/903)⁶⁶

i- Meâni'l-Kur'ân Müellifleri

- 1- Ebû Huzeyfe Vâsıl b. Atâ el-Gazzâl (ö. 131/748)⁶⁷
- 2- Ebû Saîd Eban b. Tağlib b. Rabah el-Ceriri (ö. (141/758)⁶⁸
- 3- Ebû Muhriz Halef b. el-Ahmer el-Basrî (ö. 180/796)⁶⁹
- 4- Ebû Abdurrahman Yunus b. Habib el-Basrî (ö. 183/798)⁷⁰
- 5- Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ebî Sâre er-Ruâsî el-Kûfî (ö. 187/803)⁷¹
- 6- Ebû'l-Hasen Ali b. Hamze el-Kisâî (ö. 189/805)⁷²
- 7- Ebû Feyd Müerric b. Amr b. el-Hâris es-Sedûsî (ö. 195/811)⁷³
- 8- Ebû Muhammed Abdullah b. el-Fazl b. Süfyân b. Mencûf es-Sedûsî (ö. 200/815'ten sonra)⁷⁴
- 9- Ebû Ali Muhammed b. el-Müstenîr Kutrub (ö.206/821)⁷⁵
- 10- Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822)⁷⁶
- 11- Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenna et-Teymî (ö. 210/825)⁷⁷
- 12- Ebû Muâz el-Fazl b. Halef en-Nahvî (ö. 211/826)⁷⁸
- 13- Ebû'l-Minhâl Uyeyne b. el-Minhâl (ö. 214/829'dan sonra)⁷⁹

⁶⁵ İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 52, 115; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhe*, s. 209; es-Suyûtî, *Buğye*, II, 63. *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân* isimli bu eseri Seyyid Ahmed Sakr tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir (Kahire-1958).

⁶⁶ İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 111; el-Hamevî, *a.g.e.*, V, 144.

⁶⁷ İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 1, (Ek kısmı); ed-Dâvûdî, *a.g.e.*, II, 356; İbn Hacer el-Askalanî, *Lisânü'l-Mizân*, Beyrut-1971, VI, 215.

⁶⁸ İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 358; Kehhâle, *a.g.e.*, I, 1.

⁶⁹ İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 52.

⁷⁰ Ez-Zübeydî, *a.g.e.*, s. 53; İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 63; el-Kıftî, *a.g.e.*, IV, 77.

⁷¹ İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 96; el-Kıftî, *a.g.e.*, IV, 107; Tâhiru'l-Cezâirî, *et-Tibyân li-Ba'zı'l-Mebâhisi'l-Müteallikati bi'l-Kur'ân ala Tariki'l-İtkân*, Thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Beyrut-Ty., s. 311.

⁷² İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 98; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhe*, s. 70; Katip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1730.

⁷³ İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 52; el-Kıftî, *a.g.e.*, III, 330.

⁷⁴ İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 52; Rufeyde, *a.g.e.*, I, 115.

⁷⁵ İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 78; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhe*, s. 92; el-Kıftî, *a.g.e.*, III, 220.

⁷⁶ İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 100; el-Kıftî, *a.g.e.*, IV, 22; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhe*, s. 99. Bu eseri M. Ali en-Neccâr ve A. Yûsuf Necâfî'nin tahkikiyle III cilt olarak neşredilmiştir (Beyrut-1955).

⁷⁷ El-Kıftî, *a.g.e.*, el-Hamevî, *a.g.e.*, XIX, 160; el-Hansârî, Muhammed Bâkır el-Müsevi el-İsbehâm, *Ravzâtü'l-Cennât fi Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât*, Thk. Esedullah İsmailiyyen, Tahran-1392, VIII, 141. (Ancak Fuat Sezgin, Ebû Ubeyde'nin Mecâzu'l-Kur'ân'ına yazdığı mukaddimede, Fehresetü İbni Hayr'daki "Meâni'l-Kur'an ve Garîbü'l-Kur'an sahasında telif edilen ilk eser Ebû Ubeyde'nin Mecâzu'l-Kur'ân'ıdır." şeklindeki rivayete dayanarak üç ismin de aynı kitap için söylenildiğini söyler, Muk. I, 18).

⁷⁸ İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 52; ed-Dâvûdî, *a.g.e.*, II, 28-29.

- 14- Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Avsat (ö. 215/830)⁸⁰
- 15- Ebû Zeyd Saîd b. Evs el-Ensârî (ö. 215/830)⁸¹
- 16- Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/839)⁸²
- 17- Ebû Muhammed Seleme b. Âsım en-Nahvî (ö. 270/884)⁸³
- 18- Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe (ö. 276/889)⁸⁴
- 19- Ebû İshak İsmail b. İshak el-Ezdî el-Kazî (ö. 282/895)⁸⁵
- 20- Ebû'l-Abbas Muhammed b. Yezîd b. Abdulkber el-Müberrid el-Ezdî (ö. 285/898)⁸⁶
- 21- Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Yesâr (Seyyâr) Sa'leb(ö. 291/903)⁸⁷
- 22- Ebû'l-Yûsi İbrahim b. Ahmed eş-Şeybânî er-Riyâzî (ö. 298/911)⁸⁸
- 23- Muhammed b. Ahmed b. İbrahim b. Keysân en-Nahvî (ö. 299/912)⁸⁹
- 24- Ebû Tâlib el-Mufazzal b. Seleme b. Âsım el-Luğavî (ö. 300/912)⁹⁰

j- İ'râbu'l-Kur'ân Müellifleri

- 1- Ebû Ali Muhammed b. el-Müstenîr Kutrub (ö. 206/821)⁹¹
- 2- Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî (ö.210/825)⁹²
- 3- Ebû Mervân Abdülmelik b. Habib b. Süleyman es-Sülemî (ö. 238/852)⁹³
- 4- Ebû Hâtım Sehl b. Muhammed es-Sicistânî (ö. 255/869)⁹⁴

⁷⁹ İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 52; Rufeyde, *a.g.e.*, I, 119.

⁸⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *a.g.e.*, XII, 405. Bu eseri ilk defa Faiz Fars'ın (Kuveyt-1981), ikinci defa Abdülemir M. Emin el-Verd'in (Beyrut-1985) ve son olarak da Hüda Mahmud Kurâa'nın (Kahire-1990) tahkikleriyle ikişer cilt olarak neşredilmiştir.

⁸¹ El-Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Luğa*, Kahire-1964, I, 12; el-Kıftî, *a.g.e.*, II, 35; Ahmed, M. Abdülkâdir, *Ebû Zeyd el-Ensârî ve Nevâdiru'l-Luğa*, s. 72.

⁸² İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 106; el-Kıftî, *a.g.e.*, III, 22; el-Hamevî, *a.g.e.*, XVI, 260.

⁸³ El-Kıftî, *a.g.e.*, II, 56; el-Hamevî, *a.g.e.*, XI, 243; İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *Gâyetü'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ*, Beyrut-1982, I, 311.

⁸⁴ El-Kıftî, *a.g.e.*, II, 144.

⁸⁵ El-Bağdâdî, *Târîhu Bağdat*, VI, 286; el-Hamevî, *a.g.e.*, VI, 132; es-Suyûtî, *Buğye*, I, 443.

⁸⁶ İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 52, 88; el-Kıftî, *a.g.e.*, II, 251; es-Suyûtî, *Buğye*, I, 270.

⁸⁷ İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 111; el-Kıftî, *a.g.e.*, I, 185; Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1730.

⁸⁸ El-Makkarî, Ahmed b. Muhammed et-Tilmisânî, *Nefhu't-Tib min Gusni'l-Endelüs er-Ratib*, Thk. İhsan Abbas, Beyrut-1968, II, 756; İsmail Paşa, *Hediyye*, I, 4.

⁸⁹ İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 120; el-Kıftî, *a.g.e.*, III, 59; es-Suyûtî, *Buğye*, I, 19.

⁹⁰ İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 52, 109; el-Kıftî, *a.g.e.*, III, 306; İsmail Paşa, *Hediyye*, II, 468.

⁹¹ İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 78; el-Hamevî, *a.g.e.*, XIX, 53; el-Hansârî, *a.g.e.*, VII, 266.

⁹² İsmail Paşa, *Hediyye*, II, 466; el-Cenâbî, *Dirâsât*, s. 569, 571-572.

⁹³ İbn Ferhûn, İbrâhîm b. Ali el-Medenî, *ed-Dîbâcü'l-Müzheb fi Ma'rifeti A'yâni Ulemâi'l-Mezheb*, Dâru't-Türas, Kahire-Ty., II, 12; İbn Hayyân, Ebû Mervân el-Kurtubî, *el-Muktebes min Enbâi Ehli'l-Endülüs*, Beyrut-1973, s. 48; el-Kıftî, *a.g.e.*, II, 206-207.

- 5- Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe (ö. 276/889)⁹⁵
- 6- Ebû'l-Abbas Muhammed b. Yezîd b. Abdulkber el-Müberrid (ö. 285/898)⁹⁶
- 7- Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Yesâr (Seyyâr) Sa'leb (ö. 291/903)⁹⁷

SONUÇ

Şüphesiz, Kur'an filolojisi kavramı sadece bu üç grupla sınırlı değildir. Bunların dışında Kur'an filolojisiyle ilgili olarak Luğatu'l-Kur'an, Mesâdiru'l-Kur'an, Müteşâbihü'l-Kur'an, İ'cazü'l-Kur'an, Emsalü'l-Kur'an, Müşkilü'l-Kur'an, Mâ İttefeka Lafzuhu ve İhtelefe Ma'nâhu fi'l-Kur'an vb. isimli daha birçok eser telif edilmiştir.

İncelemeye çalıştığımız Garîbü'l-Kur'an, Meânî'l-Kur'an ve İ'râbu'l-Kur'an isimli eserlerden ilk telif edilmeye başlanan Garîbü'l-Kur'an türü eserlerde göze çarpan en önemli husus, bunlarda luğat ve üslup farklılıklarının ağırlıklı olarak ele alınmış olmasıdır. Bu eserlerde nahiv ve irab, bazılarında çok az, bazılarında da hiç yoktur. İ'râbu'l-Kur'an'lar ise garîb kelimelerin izahına da yer vermekle birlikte daha çok nahiv, sarf ve irab ağırlıklı eserlerdir. Meânî'l-Kur'an'lar ise hem Garîbü'l-Kur'an'lardaki luğat ve üslup farklılıkları, hem de İ'râbu'l-Kur'an'lardaki nahiv ve irab özelliklerinin görüldüğü eserlerdir.

Aslında irab hariç, bu gibi faaliyetlerin kökeni Hz. Peygamber (S.A.V.)'e dayanmaktadır. Çünkü "Sana da Kur'an'ı indirdik ki, insanlara, kendilerine indirilene anlatasın." Ayetinde de işaret edildiği gibi, bu bir ilahi vazifeydi. Ancak Hz. Peygamber (S.A.V.)'in, Kur'an'daki garîb lafızların izahıyla ilgili rivayetleri oldukça azdır. Bunun da sebebi Araplar'ın henüz diğer milletlerle karışmamaları olsa gerektir. Yani henüz dilde bozulmalar başgöstermemişti ve sahabiler, Kur'an'daki garîb lafızların çoğunun anlamlarını biliyorlardı. Tabî bundan, lehçe farklılıklarından kaynaklanan bazı durumların istisna edilmesi gerekir. Çünkü Tercümânü'l-Kur'an lakaplı İbn Abbâs'ın dahi farklı lehçelerdeki bazı kelimeleri bilmediği ve daha sonra öğrendiği meşhurdur.

Ne zaman ki Arap yarımadasının dışında yeni yerler fethedilip Araplar, farklı kültür ve dile sahip insanlarla birlikte yaşamaya başlamışlar, Arap dilinde bozulmalar ortaya çıkmış, işte o zaman garîb kelimelerin izahına ve Kur'an'ın irabına daha çok ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyaca cevap vermek için de dilciler, kolları sıvamışlardır. Özellikle de hicrî II. asrın ikinci yarısından itibaren yoğun bir faaliyete girişerek Kur'an'daki garîb kelimelerin

⁹⁴ El-Kıftî, *a.g.e.*, II, 61; İbn Hallikân, *a.g.e.*, II, 432; es-Suyûtî, *Buğye*, I, 606.

⁹⁵ İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 116; el-Kıftî, *a.g.e.*, II, 144; es-Suyûtî, *Buğye*, II, 63.

⁹⁶ İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 88; el-Kıftî, *a.g.e.*, III, 251; es-Suyûtî, *Buğye*, I, 270.

⁹⁷ El-Kıftî, *a.g.e.*, I, 186; İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felah Abdülhayy Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, Beyrut-Ty., II, 207.

izahı ve âyetlerinin irabı faaliyetine kendilerini vermişlerdi. Bu iş için de eski Arap şiiri ve Arap kelimasına yönelmişler, bu amaçla çöllere seyahat edip oralarda gerektiğinde yıllarca kalmışlardı. Tabî bu arada bazı bedevilerin de çöllerden şehirlere gelerek şiir ve luğat rivayetine katkıda bulduklarını da unutmamak gerekir. Kur'ân'la ilgili yapılan bu faaliyetlerin, sözlük çalışmalarının da bir başlangıcı olduğu hatırlatılmalıdır.

KAYNAKÇA

- EI-AHFES EL-AVSAT, Saïd b. Mes'ade, *Meânî'l-Kur'ân*, I-II, Thk.Faiz Fars, Kuveyt-1981, Abdülemir M. Emin el-Verd, Beyrut-1985, Hüda Mahmud Kurâa, Kahire-1990.
- AHMED Emin, *Duha'l-İslâm*, I-III, Beyrut-Ty.
- AHMED, Abdülkadir Muhammed, *Ebû Zeyd el-Ensâri ve Nevâdiru'l-Luğa*, Kahire-1980.
- EI-BAĞDÂDÎ, Hatîb, *Târîhu Bağdat*. I-XIV, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut-Ty.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, I-II, İst.-1973.
- BROCKELMANN, Carl, *Supplement*, I-III, Leiden-1937.
- BULUT, Ahmet, "Kur'ân'a Dair Eserler" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 4, Bursa- 1992, ss. 129-154.
- EI-CÂHİZ, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I-II, Beyrut-1968.
- EI-CENÂBÎ, Ahmed Nasîf, *ed-Dirâsâtü'l-Luğaviyye ve'n-Nahviyye fî Mısra münzû Neş'etihâ hattâ Nihâyeti'l-Karnî'r-Râbi-i'l-Hicrî*, Kahire-1978.
- *Melâmih min Târîhi'l-Lüğati'l-Arabiyye*, Bağdat-1981.
- CERRAHOĞLU, İsmail, "Garîbu'l-Kur'an" mad., *DİA*, XIII, 379-380.
- CORCİ Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lüğati'l-Arabiyye*, I-II, Beyrut-1996.
- EI-CÜMAHÎ, Muhammed b. Sellâm, *Tabakâtü Fuhûli's-Suarâ'*, Thk. M. Muhammed Şâkir, I-II, Kahire-Ty.
- EI-CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed, *Kitabu't-Ta'rifât*, Yy.-Ty.
- ÇETİN, Abdurrahman, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Târîhi*, İst.-1982.
- ÇETİN, Nihad M., "Arap" mad. *DİA*, İst.-1991, III, 272-309..
- Ed-DÂNÎ, Ebû Amr Osman b. Saïd, *el-Muhkem fî Nakti'l-Mesâhif*, Thk. İzzet Hasen, Dimeşk-1960.
- Ed-DÂVÛDÎ, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, I-II, Ty.-Yy.
- DEMİRAYAK, Kenan, *Abbasi Edebiyatı Tarihi*, Erzurum-1998.
- EBÛ UBEYDE, Ma'mer b. El-Müsennâ et-Teymî, *Kitâbu'l-Mecâz fî Tefsîri Garîbi'l-Kur'ân*, Thk. M. Fuat Sezgin, Kahire-Ty.
- EI-EBYÂRÎ, İbrâhîm, *"İ'râbu'l-Kur'ân el-Mensûb ile'z-Zeccâc"* I-III, Kahire-1963.
- EI-EZHERÎ, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Luğa*, I-XV, Kahire-1964.
- EI-FERRÂ', Ebû Zekerriyya Yahyâ b. Ziyâd, *Meânî'l-Kur'ân*, M. Ali en-Neccâr ve A. Yusuf Necatî, I-III, Beyrut-1980.
- GÜMÜŞ, Sadreddin, "Garîbu'l-Kur'an Tefsirinin Doğuşu" *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı, 5-6, İst.-1993, ss. 9-26.
- EI-HANSÂRÎ, Muhammed Bâkır el-Müsevi el-İsbahânî, *Ravzâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâ' ve's-Sâdât*, Thk. Esedullah İsmailiyyen, I-VIII, Tahran-1392.
- EI-HİNDÎ, Alâuddin Ali el-Müttakî b. Hüsâm, *Kenzü'-Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, I-XVI, Halep-Ty.
- İBNÛ'L-CEZERÎ, Şemsüddin Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâtü'l-Kurrâ*, Beyrut-1982.
- İBN CİNNÎ, Ebû'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, Thk. M. Ali en-Neccâr, Dâru'l-Hüdâ, I-III, Beyrut-Ty.

- İBNÜ'L-ENBÂRÎ, Ebû'l-Berekât Kemalüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Nüzhetü'l-Elibbâ fi Tabakâti'l-Üdebâ*, Kahire-Ty.
- İBN FERHÛN, İbrâhîm b. Ali el-Medenî, *ed-Dîbâcü'l-Müzheb fi Ma'rifeti A'yânü Ulemâi'l-Mezheb*, Dâru't-Türâs, I-II, Kahire-Ty.
- İBN HACER, Şihâbüddin Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalanî, *Lisânü'l-Mizân*, Beyrut-1971.
- İBN HALDÛN, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman, *Mukaddime*, Kahire-Ty.
- İBN HALLİKÂN, Ebû'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ehli'l-Zemân*, Thk. İhsan Abbas, I-VIII, Beyrut-1968-77.
- İBN HAYYÂN, Ebû Mervân el-Kurtubî, *el-Muktebes min Enbâü Ehli'l-Endelüs*, Beyrut-1973.
- İBN HAYR, Ebû Bekr Muhammed el-İşbîlî, *Fehrese*, Cesarauguste-1983.
- İBNÜ'L-İMÂD, Ebû'l-Felâh Abdülhayy Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, I-VIII, Beyrut-Ty.
- İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *Uyûnü'l-Ahbâr*, Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, I-IV, Kahire-1925.
- Tefsiru Garibi'l-Kur'an*, Thk. Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut-1978.
- İBN MANZÛR, Ebû'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Meârif, Thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd., I-VI, Kahire-Ty.
- İBNÜ'N-NEDÎM, Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, Beyrut-Ty.
- İSMÂİL PAŞA, *Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin*, I-II, İstanbul-1955.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Târîh-i Kur'an*, Böre Yayınevi, İst.-1956
- KÂTİP Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I-II, İst.-1971.
- KAYAPINAR, D. Ali, "Meânî'l-Kur'an ile İ'râbu'l-Kur'anların Karşılaştırılması" *S.Ü.İ.F.Dergisi*, Sayı, 4, Konya-1991, ss. 91-112.
- "ez-Zeccâc'a Nisbet Edilen İ'râbu'l-Kur'an Kimindir?" *S.Ü.İ.F.Dergisi*, Sayı, 7, Konya-1997, ss. 81-109.
- "Kur'an-ı Kerim'in Gramerine Giriş" *S.Ü.İ.F. Dergisi*, Sayı, 3, Konya-1990, ss. 331-373.
- KEHHÂLE, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifin Terâcimü Musannif'l-Kütübî'l-Arabîyye*, I-XV, Beyrut-Ty.
- KESKİOĞLU, Osman, *Kur'an Tarihi ve Kur'an Hakkında Ansiklopedik Bilgiler*, Nebioğlu Yayınevi, İst.-1953.
- EI-KİFTÎ, Ebû'l-Hasen Cemalüddin Ali b. Yusuf, *İnbâhu'r-Ruvâh an Enbâü'n-Nuhâh*, Thk. M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, I-IV, Kahire-1986.
- KURT, Mustafa, *İbn Kuteybe ve Tefsir Anlayışı*, İst.-1996.
- EI-KURTUBÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi'li-Ahkâmi'l-Kur'an*, I-XX, Beyrut-1985.
- EI-LUĞAVÎ, Ebû't-Tayyib Abdülvâhid b. Ali el-Halebî, *Merâtübü'n-Nahviyyîn*, Thk. M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm, Mektebetü Nahzati Mısra ve Matbaatühâ, Kahire-Ty.
- EI-MAKKARÎ, Ahmed b. Muhammed et-Tilmisânî, *Nefhu't-Tîb min Gusni'l-Endelüs er-Ratîb*, Thk. İhsan Abbas, I-VIII, Beyrut-1968.
- MÜKERREM, Abdül'âl Sâlim, *el-Kur'anü'l-Kerîm ve Eseruhü fi'Dirâsâti'n-Nahviyye*, Kuveyt-1978.
- NASSÂR, Huseyn, *el-Mu'cemü'l-Arabî Neş'etühü ve Tatavvuruhu*, Kahire-1988.

- ÖZEK, Ali, "Dirayet Müfessiri İbn Abbas" *M.Ü.İ.F. Dergisi*, İst.-1986, ss. 67-74..
Er-RÂFÎ, Mustafa Sâdik, *İ'câzü'l Kur'ân ve'l Belağatü'n-Nebeviyye*, Yy.-Ty.
-*Târîhu Âdâbi'l-Arab*, I-III, Beyrut-1974.
RUFÉYDE, İbrâhîm Abdullah, *en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr*, I-II, Bingazi-1996.
SEZGİN, M. Fuat, *GAS.*, I-IX, 1967-74.
Es-SİRÂFÎ, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdullah, *Kitâbu Ahbâri'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn*, Thk. F. Krenkow, Beyrut-1936.
Es-SUYÛTÎ, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Müzhir fi Ulûmi'l-Luğa ve Envâihâ*, Thk. M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm vd., Dâru lhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, I-II, Mısır-Ty.
-*Buğyetü'l-Vuâh fi Tabakâti'n-Nahviyyîn ve'n-Nuhâh*, Thk. M. Ebû'l-Fazl İbrahim, I-II, Beyrut-Ty.
-*el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, Beyrut-1991
EŞ-ŞÂTİBÎ, Ebû İshâk İbrâhîm b. Musa, *el-Muvâfakât fi Usûli's-Şerîa*, Thk. Abdullah Dırrâz, İbrâhîm Ramazan, Dâru'l-Ma'rife, I-IV, Beyrut-1994.
ŞEVKÎ ZAYF, *el-Medârisü'n-Nahviyye*, Dimeşk-1996.
ŞEVVÂH, Ali İshak, *Mu'cemü Musannefâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I-IV, Riyad-1984.
TÂHİRÜ'L-CEZÂİRÎ, *et-Tibyân li-Ba'zı'l-Mebâhisi'l-Müteallikati bi'l-Kur'ân ala Tariki'l-İtkân*, Thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Beyrut-Ty.
Et-TEHÂNEVÎ, M. Ali b. Ali el-Mevlevî, *Kitabu Kesfi Istilâhâti'l-Fünûn*, İst.-1984.
TOPUZOĞLU, Tevfik Rüştü, "Halil b. Ahmed" mad. *DİA*, XV, 309-312.
YÂKÛT el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ'*, I-XX, Beyrut-1988.
YİĞİT, İsmail, "Emeviler" mad. *DİA*, İstanbul-1995, XI, 87-104.
Ez-ZECCÂC, İbrâhîm b. Seriy, *Meânî'l-Kur'ân ve İrabuhu*, Thk. Abdülcelil Abduh Şelebî, Âlemü'l-Kütüb, I-V, Beyrut-1988.
Ez-ZEMAŞSERÎ, Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *Es'âsu'l-Belâğa*, Dâru Sâdır, Beyrut-1979.
Ez-ZİRİKLÎ, Hayruddîn, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ' mine'l-Arab ve'l-Müsta'rabîn ve'l-Müsteşrikîn*, I-XI, Yy.-Ty.
Ez-ZEYYÂT, Ahmed Hasen, *Târîhu'l-Edebî'l-Arabî li'l-Medârisi's-Sâneviyyeti ve'l-Ulâ*, Beyrut-Ty.
Ez-ZÜBEYDÎ, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Endelüsî, *Tabakâtü'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*, Kahire-Ty.

***Three Branches Concerning The Qur'anic Philology
(Garîb Al-Qur'an, Maânî Al-Qur'an, I'râb Al-Qur'an)
and Authors In Those Branches (The First Three Centuries In Ad.)***

ABSTRACT

The Qur'an has been the basic source for the grammar of Arabic language as well as for other Islamic sciences. Thus, the studies in these fields came into being and developed through the Qur'an.

The purposes of this study are to investigate the scholars who studied and published in the field of the Qur'anic philology during the first three centuries in AD, to form their works into some special subjects, to indicate the scholars who studied in these fields and their work which are present right now, and to help others to make researches in this field.

The study concluded that each one of these branches focused on a particular aspect of the Qur'an. It was understood from this study that first Garîb al-Qur'an which concerned the Arabic language and the different styles in this language, then, Maanî al-Qur'an which was related to grammar and the topics of the Garîb al-Qur'an, and lastly I'râb al-Qur'an which dealt with the topics of the Garîb al-Qur'an, grammar and inflection were written.

It is hoped that this study will be useful not only for the philologists, but also for the commentators on the Qur'an.

“MÜBHEMÂTÜ’L-KUR’ÂN” ve İMÂMİYYE ŞİASİ

Arş. Gör. Mustafa ÖZTÜRK*

ÖZET

“Mübhemâtü’l-Kur’ân”, klasik tefsir usûlünde Kur’an’da kapalı bırakılan, diğer bir deyişle açıkça anlaşılmayan bazı kelimeleri konu edinen bir ilim dalı şeklinde tarif edilmiştir. Kur’an’daki mübhem ifadelerin anlamlarını belirlemeye yönelik gayretlerin tarihini sahabe ve tâbiîn dönemine kadar uzanmakla birlikte, bu konuda ilk eser veren kişi, hicrî VI. yüzyıl alimlerinden Süheylî (ö. 581/1185)’dir.

Kur’an’ın vahyedildiği kültürel ortama ilişkin bazı tarihsel materyaller sunmasının dışında büyük ölçüde önemsiz ayrıntıların tespitine dayalı olan bu ilim dalı, İslâm tarihinde değişik fırkalar tarafından istismar edilmiştir. Bu fırkaların başında ise, İmâmiyye Şiası gelmektedir. Kuşkusuz bunun arka planında da, imamet doktrinine meşruiyet zemini oluşturma gayreti yatmaktadır. Şia’ın bu konuda en sık başvurduğu Kur’ânî veriler ise, değişik anlamlar yüklemeye müsait olan mübhem kelimeler olmuştur.

Giriş

Allah (c.c.) Kur’an’ı Kerim’i Arapça olarak indirmiş, muhataplarına Arap dilinin imkan sınırları çerçevesinde hitap etmiştir. Diğer bir deyişle, O, insana yönelik hitabında, vahyin ilk ve doğrudan muhatapları olan Arapların konuşup anlaştıkları dile özgü teşbih, mecaz, kinâye ve istiâre gibi belagat üsluplarını kullanmıştır. Kuşkusuz bu da hitapta ifade zenginliği sağlamasının yanı sıra bazı kapalılıkları da beraberinde getirmiştir. Diğer taraftan, Allah Kur’an’da az sözle çok anlam ifade etme gibi mûciz bir anlatım tarzı seçmiş ve bu cümleden olmak üzere çoğunlukla yer, zaman, kişi adlarını, açıkça zikretmek yerine, ism-i işaret, ism-i mevsul gibi edatlar kullanmak suretiyle mübhem bırakmıştır. Ancak, müslümanların Kur’an’ı anlamaya yönelik olağanüstü ilgilerinin bir sonucu olarak mübhem bırakılan bu lafızlar öteden beri merak konusu olmuş ve söz konusu lafızların medlullerini tayin hususunda yoğun gayretler sarfedilmiştir.¹ Nitekim, parçacı/atomistik

* O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü

¹ Bu bağlamda Tâbiîn alimlerinden İkrime (ö. 105/723)’nin, Nisâ suresi 100. ayetteki, Allah ve Resûlü için hicret eden ve sonra kendisine ölüm gelen kişinin kim olduğunu öğrenmek

yaklaşımın esas alındığı geleneksel tefsir metodunda² Kur'an'ın hemen her kelimesinin, her cümlesinin Arap dili açısından ifade ettiği anlamının yanında, bütün medlullerinin de açıklanmasına son derece itina gösterilmiş ve bu çerçevede, ifadelerin medlulleri, ister ahiret hayatı ile alâkalı olsun, ister akılla ve sâir bilgi edinme vasıtalarıyla anlaşılacak nitelikte olsun, her ifade biriminin nesnel dünyasındaki karşılıkları bulunup tespit edilmeye çalışılmıştır.³ Nitekim, Kur'an'daki zamirlerin, ism-i işaretlerin ve ism-i mevsullerin hangi şeylere ve hangi şahıslara râcî olduğunu tayin etmeyi amaçlayan *Mübhemâtü'l-Kur'an* ilmi de sözü edilen gayretlerin bir ürünü olarak ortaya çıkmış ve tarihsel süreç içerisinde birçok alim bu konuya dair müstakil eserler kaleme almıştır.⁴

Ancak burada hemen şunu belirtelim ki, Kur'an'daki mübhemâtü belirlemeye yönelik bu çabalar salt bir merak konusu ya da merakı tatmin olgusuyla sınırlı kalmamıştır. Dahası, tarihsel süreçte olabildiğince istismar edilen bu konu, kendilerini İslâm dairesi içerisinde addeden itikâdi, siyasi nitelikli çeşitli mezheplerin, savundukları tezlere meşrûiyet platformu oluşturma bağlamında en sık başvurdukları bir tashih mercii haline dönüşmüştür.

İşte bu mülahazalardan hareketle, bu makalede öncelikle Mübhemâtü'l-Kur'an ilminin genel bir çerçeve içerisinde değerlendirilmesi yapılacak; ardından da İmâmiyye Şiasî örnekleminde bu konunun istismar boyutu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

A. “Mübhemâtü'l-Kur'an” Konusuna İlişkin Bazı Mülahazalar

İf'al bâından ism-i mef'ul olan “mübhem” kelimesi sözlükte, kapalı olmak, görevden almak ve toprağın *bühmâ* adındaki otu (kedi otu) bitirmesi gibi anlamlara gelmektedir.⁵ Kelimenin konumuzla ilgili olan ilk anlamı çerçevesinde Râğıb el-İsfehânî (ö. 502/1108), her ne kadar hissedilse bile zor algılanan, akılla bilinmekle birlikte zor anlaşılan her şeye ‘mübhem’ adı

için tam on dört yıl harcadığına dair nakledilen rivayet, mübhemâtın tayini konusunda sarfedilen gayretlerin boyutunu göstermesi bakımından oldukça manidardır. Bkz. Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, Beyrut, trs., I, 155.

² Geleneksel tefsir metodunun genel karakteristikleri üzerine eleştirel bir değerlendirme için bkz. Muhammed Bağır es-Sadr, *Kur'an Okulu* (Çev. Mehmet Yolcu), İst., 1987, s. 7 vd. Kur'an'daki her kelimenin çoğu zaman bağımsız bir birim olarak ele alındığı ve Kur'an'ın baştan sona bu yöntemle tefsir edildiği geleneksel tefsir anlayışını Montgomery Watt “Atomcu tefsir” olarak nitelemektedir. Bkz. Watt, Montgomery, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara, 1982, s. 110-111.

³ Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine (Kur'ân'ın Kur'ân'laTefsiri)*, İst., 1996, s. 91.

⁴ Mübhemâtü'l-Kur'an'a dair yazılan eserler için bkz. Turgut, Ali, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İst., 1991, s. 196-197.

⁵ İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Mısır, trs., XIV, 323; Asım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, İst., 1304, IV, 195.

verildiğini belirtmektedir.⁶ Cevherî (ö. 393/1002) de müşkil, muğlak ve içinden çıkılmayan her iş ve probleme ‘mübhem iş’ dendiğini kaydetmektedir.⁷

Bu tariflerden, ‘mübhem’ kelimesinin muğlak, çözümlenmesi zor ve problem arzeden her şeye atfedildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Mübhemâtü'l-Kur'an'ın tefsir usûlündeki tanımlaması da bu anlam örgüsü içerisinde geliştirilmiş ve *Kur'an-ı Kerim'de kapalı bırakılan, yani açıkça anlaşılmayan ve belirli olmayan bazı kelimeleri konu edinen bir ilim* olarak tanımlanmıştır.⁸ Bu tanımlamada yer alan “bazı kelimeler” ibaresiyle de ism-i işaretler, ism-i mevsuller, zamirler, cins isimler, belirsiz zaman zarfları, belirsiz mekan zarfları ve belirsiz miktar bildiren kelimeler kast olunmuştur.⁹

Kur'an'daki mübhemleri belirlemeye yönelik gayretlerin tarihi, Sahabe ve Tâbiîn dönemine kadar uzanmakla birlikte, bu konuda ilk eser veren Süheylî (ö. 581/1185)'nin hicrî VI. asırda yaşamış olmasından hareketle, bu ilmin diğer Kur'an ilimlerine nisbetle daha geç bir dönemde tedvin edildiğini söylemek mümkündür.¹⁰ Ancak her ne kadar geç dönemde tedvin edilmiş olsa da, mübhemât ilminin mercii, salt nakle inhisar edilmiş ve bu konuda şahsi görüş ve kanaate kesinlikle yer olmadığı belirtilmiştir.¹¹ Nakle dayanması bakımından “Esbâb-ı nüzul” ile büyük ölçüde örtüşen bu ilim dalı, vahyin inişine sebep teşkil eden hadiselerin oluş tarzının ayrıntılı bir şekilde anlatılması gibi bir amaca matuf olmaması bakımından Esbâb-ı nüzul ilminden farklılık arzeder. Zira mübhemât ilminde esas amaç, yalnızca mübhem addedilen kelimelerin medlullerinin belirlenmesi olup, nüzul sürecindeki hadiselerin oluş tarzlarının, fikirlerin, kavramların ya da muhataba verilecek mesajların izah edilmesi gibi konular bu ilmin amaç kapsamına girmemektedir. Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse, bu ilmin yegane amacı; şahıs, grup, eşya ve hayvan isimlerinin belirlenmesi, coğrafi bölge

⁶ Râgıb el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Kahraman Yay., İst., 1986, s. 82.

⁷ Cevherî, İsmail b. Hammâd, *Tâcu'l-Luğa (es-Sihâh)*, Beyrut, 1979, V, 1875.

⁸ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, İst., 1973, I, 120; ayrıca bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara, 1983, s. 186; Yaşar, Hüseyin, *Kur'an'da Anlamı Kapalı Ayetler (Mübhemâtü'l-Kur'ân)*, İst., 1997, s. 91; Turgut, Ali, *a.g.e.*, s. 194.

⁹ Serinsu, Ahmed Nedim, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Önemi*, İst., 1994, s. 156. Tanım kapsamındaki kelimeler hakkında geniş bilgi için bkz. Albayrak, Halis, “Mübhemâtü'l-Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri”, *AÜİFD*, Sayı: XXXII, Ankara, 1992, s. 156-157; Yaşar, *a.g.e.*, s. 28 vd.

¹⁰ Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İst., 1998, s. 162. Süheylî'nin bu eseri yazmasından asırlar önce Esbâb-ı Nüzul'de Buhârî'nin şeyhi Ali b. El-Medîni (ö. 234/843); Garîbü'l-Kur'an'da Ebû Ubeyde (ö. 209/824); Nâsîh-Mensuh'ta Ebû Ubeyd (ö. 230/839); Müşkil ve Mecaz konusunda İbn Kuteybe (ö. 276/889); İ'câz konusunda Muhammed b. Yezîd el-Vâsîfî (ö. 306/918); İ'râbü'l-Kur'an konusunda da Muhammed b. Saîd el-Hüfî (ö. 340/951) müstakil eserler telif etmişlerdir. Bkz. Subhi es-Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dersaadet, İst., trs., s. 121-122; Kattân, Mennâ Halil, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1993, s. 12-13.

¹¹ Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, trs., II, 185.

adlarının tespiti, sayı ve miktarla ilgili belirsizliklerin giderilmesinden ibarettir.¹² Şu halde, Kur'an'ın bütünlüğü ve bu bütünlük içinde her fırsatta evrensel hedeflerin ön plana çıkarıldığı gerçeği göz önüne alındığında, Mübhemât ilminin, Kur'an'ın nâzil olduğu tabii bağlamın tespitine yönelik bazı tarihsel materyaller ihtiva etmesinin dışında büyük ölçüde, önemsiz ayrıntıları tespit ve tayin amacı üzerine inşa edilmiş bir ilmî disiplin olduğunu söylemek mümkündür.

Bununla birlikte Tefsir Usûlü ve Ulûmü'l-Kur'an'la ilgili kaynaklara baktığımızda Kur'an'daki mübhemlerin zikrediliş sebeplerine ilişkin oldukça tatminkar ve Kur'an'ın bütünlüğüne uygun açıklamaların yer aldığını görmekteyiz. Sözelimi, Fatiha suresi 7. ayette "Allah'ın nimet verdiği kimseler" ifadesindeki mübhemliğin Nisâ suresi 69. ayetle belirlenmesi¹³ örneğinden hareketle, mübhemlin zikredilmesinden maksadın, ifade zenginliğinin sağlanması şeklinde ortaya konulan görüş oldukça makuldür.¹⁴ Keza bu bağlamda, mübhemlin tayininde kayda değer bir fayda bulunmadığı ve mübhem ifadelerde esas itibarıyla umumi mananın gözetildiği¹⁵ şeklinde ileri sürülen sebepler de Kur'an'ın bütünlüğüne ve muhataplarına işaret ettiği evrensel hedeflerle örtüşmektedir. Ne var ki, sebepleri belirleme noktasında ortaya konan bu müspet yaklaşım, mübhemleri belirleme hususunda tam tersine dönmüştür. Diğer bir ifadeyle, mübhemât konusunda usûl açısından ortaya konulan prensipler, tefsir sürecinde kayda değer bir fonksiyon icra etmemiş/edememiş; daha doğrusu, özellikle rivayet yoğunluklu klasik tefsirlerde, usûlde belirlenenin tam aksi bir yöntem izlenmiştir.

Bütün bunlara ilaveten, mübhemâtın tayini konusunda yegane ölçüt kabul edilen nakillerin kaynak itibarıyla ne kadar sıhhatli oldukları da ayrı bir tartışma konusudur. Her ne kadar mübhemlin tayininde nakle başvurmak gerektiği ve bu konuda kişisel kanaatlere yer olmadığı bir ilke olarak kabul edilmiş olsa da rivayet tefsirlerinde mübhem kelimelerin tayinine ilişkin aktarılan bilgilerin kâhır ekseriyetinin Hz. Peygamber'den ziyade Sahabeden, özellikle de Tâbiîn alimlerinden nakledilmiş olması,¹⁶ mübhemâtın belirlenmesinde şahsi görüş ve kanaatlerin hatırı sayılır bir yer işgal ettiğini düşündürmektedir. Kaldı ki, tefsir usûlünde, Sahabe ve Tâbiîn alimlerinden nakledilen tefsir rivayetlerinin kaynak değeri taşıyıp taşımadıkları yönünden kritiğe tabii tutulup tartışıldığı da bilinmektedir.¹⁷ Bu tartışmanın, bilhassa Tâbiîn rivayetlerine yönelik boyutunun temelinde, büyük olasılıkla

¹² Albayrak, **a.g.m.**, s. 162.

¹³ Fatiha suresi 7. ayette "Allah'ın nimet verdiği kimseler" ifadesindeki mübhemlik, Nisâ suresi 69. ayetteki " Her kim Allah'a ve Peygamber'e itaat ederse, işte onlar, Allah'ın kendilerine nimet verdiği Peygamberler, sıddıklar, şehidler ve salih kimselerle birlikte oldukları" ifadesiyle açıklanmıştır.

¹⁴ Bkz. Suyûtî, **a.g.e.**, II, 185.

¹⁵ Bkz. Zerkeşî, **a.g.e.**, I, 159.

¹⁶ Albayrak, **a.g.m.**, s. 162.

¹⁷ Bu konuda bkz. Zerkeşî, **a.g.e.**, II, 158; Kattân, **a.g.e.**, s. 339; Serinsu, **a.g.e.**, s. 93 vd.

İsrâiliyyât'ın Tâbiîn döneminde revaç bulup,¹⁸ geniş ölçüde kabul görmesi olgusunun¹⁹ yattığı söylenebilir. Öte yandan, Kur'an'daki geçmiş peygamberler ve ümmetlerle ilgili kıssalarda yer alan mübhem lafız ve ifade birimlerinin belirlenmesinde sıkça başvurulan kaynaklardan birinin Tevrat olması,²⁰ söz konusu tartışmanın arka planına ışık tutmasının yanında, mübhemâta ilişkin nakledilen bilgilerin önemli bir kısmının isrâilî nitelikli olduklarını veya -en iyimser ifadeyle- sıhhsiz rivayetlere dayandığını göstermektedir. Zira, bilhassa Ehl-i Kitap'la ilgili pasajlarda yer alan mübhem kelimelerin izahları incelediğinde, bunların hemen hepsinin isrâilî kaynaklardan aktarıldığı görülmektedir. Sözelimi, Beğavî (ö. 516/1122)'nin “Ve gerçek şu ki liderlerinden (nakîb) on ikisini gönderdiğimiz zaman, Allah İsrailoğulları'ndan kesin taahhüt almıştı...” mealindeki Mâide suresi 12. ayetin tefsirine ilişkin kaydettiği şu bilgiler bu konuda çok güzel bir örnek teşkil etmektedir: “Böylece Allah Musa (a.s.)'a kendisinin ve kavminin mukaddes topraklara -ki orası Şam'dır- varis olacakları sözünü vermiştir. O dönemde Şam diyarında güçlü bir toplum olan Kenânlılar oturuyordu. İsrailoğulları için

¹⁸ İsrâiliyyât'ın İslâm'ın ilk dönemlerinde revaç bulmasının nedenini ümmilikten kaynaklanan bir merakı tatmin olgusuna bağlayan İbn Haldun, asılsız rivayetlerin tefsirlere girişine ilişkin şunları söylemektedir: “Araplar semâvî kitapları olmayan bir kavimdi. Onlar, göçebelik içine dalmışlar, okuma yazma bilmiyorlardı. Varlıkların (kâinatın) sebepleri, hilkatın başlangıcı ve vücudun sırları gibi herkesin bilmek istediği şeyleri öğrenmek istedikleri zaman, kitap ehli olan Yahudilere ve dinlerinde onlara tâbiyyet etmiş olan Hıristiyanlara başvuruyorlardı. O çağda Araplar arasında yaşayan Tevrat ehli, Araplar gibi göçebe bir hayat yaşıyordu. Tevrat ehlinin avam ne biliyorsa, Arapların başvurdukları bu kimseler de ancak o derecede bilgi sahibi idiler. Tevrat ehlinin çoğu Yahudi dinini kabul etmiş Himyer Arapları idi. Bunlar İslâmiyet'i kabul ettikten sonra da İslâm şeriatı hükümleri ile hiç de ilgisi olmayan eski bilgilerini muhafaza ettiler. Bunların bildikleri hilkate, olağanüstü hal ve hâdiselere, büyük savaşlara, kargaşa ve fitnelere dair şeylerdi. Bunlardan Ka'bu'l-Ahbar, Vehb b. Münebbih, Abdullah b. Selam ve benzerleri Tevrat ehlinin ileri gelen bilginlerindendi. Bunun bir sonucu olarak şer'î hükümlerle ilgisi olmayan bu gibi konu ve haberlerle tefsir kitapları dolduruldu. Bu haber ve bilgiler yalnızca bu Yahudi bilginlerine dayanan isnatlarla nakledildi. Bu haberler herhangi bir vasıta ve sahih bir yolla Peygamber'den nakledilmeksizin yalnızca bu Tevrat mensuplarından aktarılmıştır.” İbn Haldun, **Mukaddime**, çev. Zakir Kadiri Ugan, İst., 1986, II, 466-467.

¹⁹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Zehebî, Muhammed Hüseyin, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, Beyrut, trs., I, 115 vd.; Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, Ankara, 1988, I, 120 vd. Abdullah Aydemir'in Sahabe ve Tâbiîn döneminde revaç bulan isrâiliyyâtın geniş ölçüde hüsn-ü kabule mazhar olmasının sebeplerine ilişkin şu yorumu anılmaya değer niteliktedir: “Kur'an-ı Kerim'in en büyük özelliği vecîz ve muciz oluşudur. Asıl kaynak itibariyle ilâhî vasfa mâlik Tevrat ve İncil'deki bazı konulara Kur'an'da da temas edilir. Ama Kur'an'ın temas ettiği şeyler bazen son derece kısadır. Tafsilattan uzaktır. Kur'an, temas ettiği kıssa ve olayların cüz'îyyâtına inmez. Ekser ahvalde yer ve zaman tayin etmez. Gaye tarihi vaka anlatmak değil, ibret dersi vermektir. Buna karşılık, özde müşterek olan kıssalar Tevrat ve İncil'de, yerine göre son derece uzun ve tafsilatlıdır. İşte bundan ötürü, Sahabe gerektiğinde Ehl-i Kitap'a başvurmuş, bu tafsilatı dinlemiş veya başvurulmadan bilhassa mühtedîler kanalıyla anlatılanları benimseyenler olmuştu.” Aydemir, Abdullah, **Tefsirde İsrâiliyyât**, Ankara, trs., s. 44.

²⁰ Albayrak, **a.g.m.**, s. 164. Mübhemâtın belirlenmesinde kullanılan diğer kaynaklar hakkında geniş bilgi için Albayrak, **a.g.m.**, s. 162 vd.

Mısır'da ikamet etmenin imkansız olduğu kesinlik kazandığında Allah onlara, Arz-ı Mukaddes olan Şam diyarındaki Eriha'ya gitmelerini emretmişti. Arz-ı Mukaddes'in bin beldesi, her beldenin de bin bağı vardı. Bunun üzerine Allah Musa (a.s.)'a şöyle buyurdu: "Ey Musa! Ben o beldeyi sizin yurdunuz ve ikamet yeriniz olarak belirledim; şimdi oraya git ve oradaki düşmanlarla savaş. Ben senin yardımcınım. Kavminin her boyundan, emrolundukları hususları yerine getirme noktasında kendi boyuna kefil olacak on iki başkan (nakip) seç". Allah'ın bu emri üzerine Musa on iki nakip seçti ve İsrailoğulları ile yola koyuldu. Ceberut kavmin yurdu olan Eriha'ya yaklaştıklarında Musa bu on iki nakibi casusluk yapmak ve sözü edilen kavim hakkında bilgi toplamak üzere görevlendirdi. Derken onların karşısına ceberut kavme mensup *Ûc b. Unuk* adında bir adam çıktı. Bu adamın boyu üç bin üç yüz otuz üç zira' idi. Başı bulutlara değişiyor ve bulutlardan su içiyordu. Denizin dibindeki balıkları yakalıyor, onları güneşe doğru kaldırmak suretiyle kızartıyor ve sonra da yiyordu.(...)²¹

Beğavî'nin naklettiği bu ilginç rivayete ek olarak İbn Kesîr (ö. 774/1372), İbn İshak (ö. 151/768)'tan rivayetle on iki nakibin mensup oldukları boyları ve isimlerini de sıralamaktadır: "Rûbîl kabilesinden Şâmûn b. Rakûn, Şem'un kabilesinden Şâfat b. Hariy, Yehuza kabilesinden Kâlip b. Yuhanna, Tîn kabilesinden Mîhâil b. Yûsuf, Efrâim Kabilesinden Yûşa b. Nûn, Bünyamin kabilesinden Felatim b. Defûn, Zebulun kabilesinden Cediyy b. Şûrâ, Monşe b. Yûsuf kabilesinden Cediyy b. Musa, Dân kabilesinden Hamlâil b. Haml, Eşar kabilesinden Satûr b. Melekîl, Naftali kabilesinden Bahr b. Vekkuşî ve Yesahur kabilesinden Lail b. Meîd."²²

İbn Kesir ayrıca şunları ilave etmektedir:

"Tevrat'ın dördüncü kitabında on iki nakib'in isimlerinin sayıldığını ve bu isimlerin (bazılarının) İbn İshak'ın kaydettiklerinden farklılık arzettiğini gördüm. Allah en iyisini bilir. On iki nakibin Tevrat'ta zikredilen isimleri şöyleydi: Rubîl oğullarının başındaki başkan (nakip) Yesur b. Sâdun, Şem'un oğullarının nakibi Şemevâl b. Sorşeki, Yehuza oğullarının nakibi Haşon b. Amyâzâb, Yesahir oğullarının nakibi Şâl b. Sâûn, Zebûlûn oğullarının nakibi Yâb b. Hâlub, Efrâhim oğullarının nakibi Monşe b. Amnehur, Monşe oğullarının nakibi Hamleyail b. Yersun, Bünyamin oğullarının nakibi Ebyedin b. Ced'ûn, Dân oğullarının nakibi Ca'yezer b. Ameyşezey, Eşâr oğullarının nakibi Nehâil b. Acrân, Kân oğullarının nakibi Seyf b. Da'vâil ve Naftali oğullarının nakibi Ecza' b. Umeynan."²³

²¹ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1988, VI, 149-150; Beğavî, Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd, *Meâlimü't-Tenzîl*, thk. Hâlid Abdurrahmân el-Akk, Mervân Suvâr, Beyrut, 1995, II, 20; ayrıca bkz. Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed, *Lübâbü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl*; Beyrut, trs., I, 445; Krş. *Kitab-ı Mukaddes (Tevrat)*, Lütuf Yay., İst., 1993, Sayılar 13/25-33.

²² İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut, 1983, II, 32.

²³ İbn Kesîr, *a.g.e.*, II, 32.

Ashâb-ı Kehf'in isimleri, kaç kişi oldukları, köpeklerinin ismi ve rengi ve Musa (a.s.)'in asasının hangi ağaçtan olduğu gibi Allah'ın Kur'an'da mübhem bıraktığı hususların belirlenmesinin, ilahi hitaba muhatap olanların ne dünyalarına ve ne de ahiretlerine yönelik herhangi bir fayda içermediğini söyleyen İbn Kesir'in²⁴ bu konuda bizzat Tevrat'a atıfta bulunmuş olması oldukça düşündürücüdür. Kaldı ki, onun, İbn İshak'ın zikrettiği isimlerle Tevrat'ta zikredilenler arasında tespit ettiği isim farklılıkları, kendisinin referans gösterdiği Tevrat'tan naklettikleriyle bugünkü Tevrat'ta zikredilenler arasında da mevcuttur. Zira şu an elde mevcut bulunan Tevrat'ın Sayılar kitabında on iki nakibin isimleri şu şekilde kaydedilmiştir:

Ve RAB Musaya söyleyip dedi: İsrail oğullarına vermekte olduğum Kenân diyarını çayıtlasınlar diye adamlar gönder; her biri sıptları arasında reis olarak, her atalar sıptı için bir adam göndereceksiniz. Ve Musa, RABBİN emrine göre Paran çölünden onları gönderdi; hepsi İsrail oğullarının reislerindendi. Ve adları şunlardı: Ruben sıptından Zakkur oğlu Şammua. Şimeon sıptından Yefunne oğlu Kaleb. İssakar sıptından Yusuf oğlu İgal. Efraim sıptından Nun oğlu Hoşea. Benyamin sıptından Rafu oğlu Palti. Zebulun sıptından Sodi oğlu Gaddiel. Yusuf sıptından, Mannase sıptından Susi oğlu Gaddi. Dan sıptından Gemalli oğlu Ammiel. Aşer sıptından Mikael oğlu Setur. Naftali sıptından Vofsi oğlu Nahbi. Gad sıptından Maki oğlu Geuel. Memleketi çayıtlamak için Musanın gönderdiği adamların adları bunlardır. Ve Musa Nun oğlu Hoşeaya Yeşu adını koydu.²⁵

İbn Kesir'in zikrettiği isimlerin değişik bir versiyonunun Tevrat'ta da bulunması, bunların isrâîlî kaynaklı olduğunun en güçlü delilidir. Öte yandan, isimler üzerindeki ihtilaflardan hareketle bu konuda sahih bir bilgi bulunmadığını, bu bilgilerin daha ziyade tarihsel ve hatta Üc b. Unuk örneğinde olduğu gibi mitolojik karakterli bilgiler olduğunu söylemek pekâla mümkündür. Kaldı ki, Adem (a.s.)'in yaratılışı, çocukları ve Ehl-i Kitap öncesi kavimlerle ilgili mübhemler üzerinde yapılan yorumlara bakıldığında, mitolojik unsurun çok daha belirginleştiği göze çarpmaktadır. Sözelimi, Kehf suresinde Zülkarneyn'le ilgili pasajların tefsiri bağlamında serdedilen izahlara göz atmanın bu konuda yeterli fikir vereceği kanaatindeyiz.²⁶ Her ne kadar Elmalılı M. Hamdi Yazır, müfessirlerin bu gibi rivayetlere takılmalarını Kur'an'ın muhkem beyanları ile eski rivayetlerin mahiyetlerini karşılaştırmaya yönelik bir ölçüt ve örnek vermeye matuf olduğunu, yoksa onların bu tür rivayetlerle Kur'an'ı tefsir etme amacı taşımadıklarını ileri sürse de,²⁷ biz aynı kanaatte değiliz. Zira Beğavî, Hâzin ve hatta Taberî ve İbn Kesir gibi mevsukiyetleriyle tanınan klasik rivayet tefsirleri incelendiğinde,

²⁴ İbn Kesir, **a.g.e.**, mukaddime, I, 4.

²⁵ Kitab-ı Mudaddes, Sayılar 13/1-16. Daha farklı isimler için ayrıca bkz. Suyûtî, **a.g.e.**, II, 186.

²⁶ Bkz. Beğavî, **a.g.e.**, III, 178 vd.; Hâzin, **a.g.e.**; I, 454 vd. İbn Kesir, **a.g.e.**, III, 100 vd.

²⁷ Bkz. Yazır, Elmalılı M. Hamdi, **Hak Dini Kur'an Dili**, Eser Neş., İst., 1979, III, 209 vd.

bunların büyük bir kısmının anılan nitelikte rivayetlerle dolu olduğu görülecektir. Hâsılı, bu kadar rivayetin salt mukayese bağlamında örnek sunma amacına matuf olarak zikredilmedikleri izahtan varestedir.

Hatırlanacağı gibi mübhemâtin belirlenmesinde Sahabe ve Tâbiîn'in şahsi görüş ve kanaatlerinin de rolü olduğunu söylemiştik. Bunun en güzel örneğini Enfal suresi 60. ayetin tefsiri meyanında serdedilen görüşler üzerinde müşahede etmek mümkündür. Nitekim, gerçek bilgisini Allah'ın kendi ilmine özgü kıldığı mübhem hususların araştırma konusu yapılamayacağını söyleyen Zerkeşî (ö.794/1392)'nin, üzerinde spekülasyon yapılmasını hayretle karşıladığı²⁸ bu ayetteki, "Sizin bilmediğiniz ama Allah'ın bildiği başka (düşmanlar)..." ifadesi içerisinde yer alan "başkaları" lafzına ilişkin olarak tefsirlerde "gaybı taşlama"²⁹ türünden birtakım spekülasyonlar yapıldığını görmekteyiz. Şöyle ki, Mücahid (ö. 103/721) "diğer düşmanlar" ifadesinde kastedilen zümreyi Benî Kurayza olarak belirlerken, Süddî (ö. 127/744) İranlılar, İbn Zeyd münafıklar, Mukâtil (ö. 150/767) ise Yahudiler olarak belirlemektedir.³⁰ Halbuki Allah, sözü edilen kimseleri, "Sizin bilmediğiniz ama Allah'ın bildiği" buyurmak suretiyle, bunun bilgisini kendisine özgü kıldığına ve dolayısıyla bu konuda şu veya bu şekilde tahmin yürütmenin bir anlam ifade etmediğine gönderme yapmaktadır. Ne var ki, daha önce sözünü ettiğimiz merak olgusu burada da baskın çıkmış ve bunun neticesinde anılan kelime üzerinde, Hz. Peygamber'den nakledildiği ifade edilen rivayet dışında³¹ şahsî kanaate dayalı çok sayıda tahmin yürütülmüştür. Hz. Peygamber'e atfedilen rivayetin sahih olup olmadığı bir yana,³² mezkur görüşlerin tümünün birbirinden farklı olması ve bu görüşlerin Hz. Peygamber'in beyanına rağmen ileri sürülmüş olması, ayette mübhem bırakılan lafız üzerindeki belirlemelerin, kaynak itibarıyla kişisel kanaat ve tahmine dayandığı düşüncesini kaçınılmaz kılmaktadır.

Mübhemâtin belirlenmesine yönelik bu tür spekülatif yorumların, evrensel gayelerin öne çıkarıldığı Kur'ânî bütünlükle çeliştiği aşikardır. Zira bu yorumlar, ilahi hitaba muhatap olan zihinlerin ayrıntılara takılmasına, dolayısıyla Kur'anî bütünlüğü ve bu bütünlük çerçevesinde verilmek istenen mesajı kavrayamamasına yol açmasının yanında fonksiyonel yönü ağır basan evrensel Kur'an ifadelerinin³³ dar kapsamlı bölgesel bir çerçeveye mahkum

²⁸ Zerkeşî, **a.g.e.**, I, 155.

²⁹ Bu ifade Ashâb-ı Kehf'in kaç kişi olduğuna dair yapılacak spekülasyonların anlamsızlığına işaret bağlamında bizzat Kur'an tarafından kullanılmıştır. Bkz. Kehf, 15/22.

³⁰ Bkz. İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, **Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr**, Beyrut, 1987, III, 375.

³¹ Rivayete göre Hz. Peygamber, ayette sözü edilen "başka düşmanların" kafir cinler olduğunu belirtmiştir. İbn Kesîr bu rivayetin İbn Ebî Hâtim ve Taberânî tarafından nakledildiğini belirtir. Bkz. İbn Kesîr, **a.g.e.**, II, 322.

³² Nitekim müfessir Beğavî, Hz. Peygamber'den nakledildiği belirtilen rivayette ortaya konulan görüşü "Denildi ki" ibaresiyle nakletmektedir. Beğavî, **a.g.e.**, II, 259.

³³ Albayrak, **a.g.m.**, s.107.

edilmesi gibi menfi sonuçları da beraberinde getireceği kuşkusuzdur.³⁴ Bütün bunların yanında, zaman zaman akla ve Arap diline aykırılık arzettiği görülen, yanlış bilgilere dayalı bu tür spekülasyonların, Kur'an'ın iletmek istediği mesajı perdelemesinin ötesinde yorum zenginliğine engel olması ve kimlikleri belirlenen kişilerin ebedileştirilmesi gibi olumsuzlukları muhteva olduğu da³⁵ inkar edilemez bir gerçektir.

Kuşkusuz, Mübhemâtü'l-Kur'an'la ilgili olumsuzluklar sadece bunlarla sınırlı değildir. Dahası, asıl olumsuzluk, bu konunun zaman içerisinde önemli ölçüde istismar edilmiş olmasıdır. Nitekim, İslâm tarihi boyunca değişik fırka ve mezheplerin, siyasi ve ideolojik kabullerini temellendirme noktasında kendilerine atıfta buldukları Kur'anî referanslar incelediğinde, bu menfi gerçeğin anlam ve yorum üzerindeki tüm tezahürlerini gözlemlemek mümkündür. Ayetlerdeki mübhem ifadeleri istismar etme hususunda muhtelif fırkalar gayret göstermiş olmakla birlikte³⁶ bu konuda en mahir olan kesimin Şia olduğunda en ufak bir şüphe yoktur. Bu itibarla, Şia'nın mübhemât konusuna nasıl yaklaştığını, daha doğrusu ne şekilde istismar ettiğini ayrı bir başlık altında incelemenin elzem olduğu kanaatindeyiz.

B- Kur'an'daki Mübhemlerin İstismarı ve İmâmiyye/İsnâaşeriyye Şiası Örneği

Arap dilinde “miktar, süre, eş ve benzer, fırka, bölük, taraftar ve yayılmak” gibi anlamlara gelen “Şia” kelimesi³⁷ terim olarak, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali'nin meşru halife olarak kabul edilmesini hareket noktası addeden ve Hz. Ali'nin faziletinden başlayıp, onun peygamber hatta ilah olduğunu savunmaya kadar varan, birbirinden farklı birçok siyasi-itikâdî nitelikli fırka ve mezhebî oluşuma verilen ortak ismi ifade etmektedir. Tarihsel kökenleri İslâm'ın ilk yüzyıllarına kadar uzanan Şiiîk düşüncesinin ortaya çıkmasına ilişkin değişik görüşler ileri sürülmüş olmakla birlikte, yaygın ve genel kabul gören kanaate göre teşeyyu düşüncesi, temelde hilafet ve imamet probleminin istismarı üzerine inşa edilen bir siyasal

³⁴ Bu yönde değerlendirmeler için bkz. Derveze, M. İzzet, **Kur'anü'l-Mecid**, çev. Vahdettin İnce, İst., 1997, s. 207 vd.

³⁵ Bu konuda geniş bilgi, örnek ve değerlendirmeler için bkz. Albayrak, **a.g.m.**, s. 167 vd.

³⁶ Mesela Hâricîlerin Ezârika grubu, “İnsanlardan öylesi var ki, bu dünya hayatı hakkındaki görüşleri senin hoşuna gider; (dahası) kalbindekilere Allah'ı şahit tutar. Halbuki o düşmanın en yamanıdır.” (Bakara 27204) ayetinin Hz. Ali hakkında indiğini ileri sürmüşlerdir. Hatta bununla da kalmayıp, “İnsanlar arasında öylesi de vardır ki Allah'ın rızasını kazanmak için kendini feda eder” (Bakara 2/207) ayetinin de Hz. Ali'nin katili Hâricî İbn Mülcem'e işaret ettiğini iddia etmişlerdir. Bkz. Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, **el-Milel ve'n-Nihal**, thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Beyrut, ts., I, 113-114.

³⁷ Bkz. İbn Manzûr, **a.g.e.**, VIII, 1888 vd.; Zebîdî, Muhammed Murtaza, **Tâcu'l-Arûs**, Mısır, 1311, V, 405. Kur'an'da da muhtelif türevleriyle birlikte on iki yerde zikredilen bu kelime “fırka, bölük, topluluk, taraftar” gibi anlamlara gelmektedir. Bkz. En'am, 6/65, 159; Hicr, 15/10; Meryem, 19/69; Kasas, 28/4, 15; Rûm, 30/32; Sebe, 34/54; Sâffât, 37/83. Nur suresi 24/19. ayette ise fiil formunda “yaymak” anlamında kullanılmıştır.

muhalefete dayanmaktadır.³⁸ Bu muhalefetin temel tezini, Hz. Peygamber'in vefatından sonra imamet ile birlikte hilafetin de, Peygamber ailesi olmak sıfatıyla Hz. Ali'ye, ondan sonra da evlatlarına ait olması gerektiği şeklinde özetlemek mümkündür. Ancak burada şunu ifade edelim ki, kökenini her ne kadar Hz. Peygamber ve Hulefâ-i râşidin dönemine kadar götüren yorumlar bulunsa da, biz sözü edilen dönemlerdeki Şiîliğin, deyim yerindeyse, embriyo dönemini yaşayan bir Şiîlik olduğu kanaatindeyiz. Şiîliğin siyasal platformdaki asıl belirginleşmesinin, Şeybî'nin de ifade ettiği gibi, en erken Hz. Hüseyin'in Kerbela'daki şehadetini takip eden dönemlere tekabül ettiği söylenebilir.³⁹ Hâsılı Şia, tarih sahnesine çıktığı günden bu yana, her dönemde gayr-i memnun zümrelere sığınak işlevi görmesinden ve bünyesinde heterodoks nitelikli pek çok felsefî ve itikâdî telakki ve temayülleri barındırmasından ötürü son derece istismara açık bir düşünce sisteminin özgün adıdır.

Şia, tarihsel süreç içerisinde farklı kollara ayrılmış olmasından ötürü heterojen bir yapıya sahiptir. Zira, daha önce de değinildiği gibi, Hz. Ali ve evladının efdaliyetini savunanlardan, onun ilah olduğunu iddia edenlere varıncaya kadar çok farklı anlayışları dile getiren oluşumlar, Şiîlik düşüncesi içerisinde kendisine yer bulmuştur.⁴⁰ Bununla birlikte, bu mezhebî oluşumların hepsinde ortak olan tutumun, evveleminde Kur'an'a başvurmak ve onu bir tashih mercii gibi kullanmak suretiyle savundukları görüşlere meşrûiyet kazandırma gayreti olduğunu söylemek mümkündür. Kur'an'ın tashih mercii olarak seçilmesi, hiç kuşkusuz onun tartışılmaz bir manevi otoriteye sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bunun içindir ki İslâm tarihinde ortaya çıkan her fırka ve mezhep, meşruiyetini evveleminde Kur'an'da aramak zorunluluğunu hissetmiştir. Kuşkusuz, bu zorunluluğu en fazla hisseden mezheplerin başında ise Şia gelmektedir. Zira onların varlık nedeni, imamet merkezli siyasal muhalefete dayandığı içindir ki, ilahî hak nazariyesi⁴¹ ekseninde geliştirdikleri bu siyaset teorilerine Kur'ânî dayanak

³⁸ Bu konuda yapılan farklı yorum ve değerlendirmeler için bkz. Fığlalı, Ethem Ruhi, **Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri**, Ankara, 1986, s. 18-19. Şia'nın ortaya çıkışı hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Watt, W. Montgomery, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara, 1981, s. 46 vd.; Hodgson, Marshall G. S., **İslâm'ın Serüveni**, çev. Komisyon, İst., 1995, I, 206 vd.

³⁹ Bkz. Şeybî, Mustafa Kâmil, **es-Sıla beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'**, Kahire, 1969, s. 23.

⁴⁰ Muhtelif Şiî fırkalar ve görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Nevbahtî, Hasen b. Musa, **Fıraku's-Şia**; Beyrut, 1984, s. 22 vd.; Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkaahir, **el-Fark Beyne'l-Fırak/Mezhepler Arasındaki Farklar**, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara, 1991; s. 25 vd.

⁴¹ Esasen "Kralların ilahi hakkı" (Divinite Rights of Kings) şeklinde de ifade edilen bu teori, İslam dünyasına Bizantizm'den geçmiş olup, hem Batı'da hem Doğu'da, imparatorluklar döneminin temel bir karakteristiği olmuştur. Bu itibarla anılan nazariye İslami gelenekte sadece Şiîliğe özgü kalmamıştır. İlahi Hak Nazariyesi merkezli eğilim ve argümanlar, Sünnî dünya için de geçerlidir. Nitekim, halifelerin "zıllullah fi'l arz" (Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) olarak nitelendirilmeleri –ki bu nitelendirme hadis aracılığıyla Hz. Peygamber'e nispet edilmiştir- anılan nazariyenin Sünnî versiyonundan başka bir şey değildir. Sünnî muhitin bu konudaki yaklaşımını resmetmesi bakımından İbn Teymiyye (ö. 728/1328)'nin

bulmak durumunda kalmışlar ve bu çerçevede özellikle mübhem ayetleri zâhir-bâtın mana ayırımı üzerine inşa ettikleri irfânî (gnostik) ve bâtinî yorum yöntemiyle mezhebî kabullerine uygun şekilde te'vil etme hususunda azami çaba sarfetmişlerdir. Bu yönde gayret sarfeden Şîî fırkaların içerisinde, gerek müntesibinin çokluğu ve gerekse tefsir sahasında sahip oldukları kitâbiyâtın önemli bir yekün tutması açısından İmâmiyye Şiası (İsnâaşeriyye) -ki bugün de Şia denilince ilk olarak akla onlar gelmektedir- mühim bir yer işgal etmektedir.

Hız. Peygamber'in vefatından sonra Hız. Ali ve sırasıyla onun iki oğlu ile torunlarını Allah'ın buyruğu, Peygamber'in tayin ve vasiyeti ile meşru imam kabul eden ve böylece on iki imama inanmayı dinin aslına dahil bir rükun olarak gören İmâmiyye,⁴² diğer tüm mezheplerin yaptığı gibi mezkur görüşlerini öncelikle Kur'an'la temellendirme ve ona tashih ettirme yoluna gitmişlerdir. Ancak, mezheplerinin esasını teşkil eden imâmet, velâyet, ric'at, takiyye gibi anlayışlarına⁴³ Kur'an'da delil teşkil edecek açık nass/nasslar bulamayan İmâmiyye, aşırı Şîî fırkalardan biri olan Bâtıniyye'nin doktrine ettiği bâtinî te'vil anlayışından⁴⁴ hareketle, Kur'an'ın zâhir manasının ötesinde bir de bâtin manasının bulunduğunu savunarak kendilerine özgü bir te'vil/yorum yöntemi geliştirmişlerdir.⁴⁵ Böylece, yedi veya yetmiş batnî

dile getirdiği şu ifadeler anılmaya değer niteliktedir: “Yöneticilik, dinî yükümlülüklerin (farzlar) en büyüklerindedir. Hatta dinin ayakta kalabilmesi ancak onunla mümkün olmaktadır. Zira Allah'ın farz kıldığı emr-i bi'l-ma'rûf vecibesinin ifâsı, ancak otorite ve devletle gerçekleştirilebilir. Keza cihad, adalet, hac, had cezalarının tatbiki gibi hususlar da yine devlet otoritesi sayesinde gerçekleşir. Bu yüzdendir ki bir hadiste sultanın Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olduğu belirtilir. Yine ‘zalim bir sultanın idaresi altında yaşanan kırk yıl, sultansız geçen bir geceden daha iyidir’ denilmektedir. Nitekim, insanlığın geçirdiği tecrübe de bunu göstermektedir.” İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, **Siyaset: es-Siyâsetü's-Şer'iyye**, çev. Vecdi Akyüz, İst., 1985, s. 194-195. Aclûnî, halifenin, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olduğuna dair rivayeti Ebü's-Şeyh, Deylemî, Beyhakî ve diğer bazı hadisçilerin Enes'ten merfu olarak naklettiklerini kaydetmektedir. Bkz. Aclûnî, İsmail b. Muhammed, **Keşfü'l-Hafâ**, Beyrut, 1351

⁴¹ I, 213.

⁴² Fığlalı, a.g.e., s. 141.

⁴³ İmâmiyye Şiası'nın görüşlerine dair geniş bilgi için bkz. Fığlalı, **İmâmiyye Şiası**, İst., 1984, s. 201 vd.

⁴⁴ Bkz. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, **Fedâihu'l-Bâtıniyye**, thk. Abdurrahman Bedevî, Kahire, 1964, s. 11.

⁴⁵ Şia'nın bâtin manâ üzerine inşa ettiği tefsir yöntemi, Sünnî kesimde sûfilere özgü işârî tefsirde karşılık bulmuştur. Şu farkla ki, Sûfiler, kendilerini “Ehlullah” olarak tavsif etmeleri hasebiyle bâtin manânın keşfini yine kendilerine tahsis ederken, Şia bâtin manânın bilgisini yalnızca masum imamların bilebileceğini savunmuştur. Sûfilerle Şia'nın bu konudaki görüşleri hakkında daha geniş bilgi için karşılaştırmalı olarak bkz. Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî, **el-Lüma'**, thk. Abdülhalim Mahmud-Tâhâ Abdülbâkî Sürûr, Mısır, 1960, s. 106; Ateş, Süleyman, **İşârî Tefsir Okulu**, Ankara, 1974, s. 63; Nicholson, Reynold, **Fî't-Tasavvufi'l-İslâmî**, Arapça'ya çev. Ebü'l-A'lâ Afîfî, Kahire, trs., s. 76; krş. Nevbahtî, **Fıraku's-Şia**, s. 75; Muhammed el-Bündârî, **et-Teşeyyû beyne Mefhûmi'l-Eimme ve'l-Mefhûmi'l-Fârisî**, Amman, 1988, s. 77. İmâmiyye Şiası'nın tefsirdeki yöntemi hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Zehebî, a.g.e., II, 23 vd.; Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, I, 412 vd.; Ateş, a.g.m., s. 147 vd.

olduğunu kabul ettikleri⁴⁶ Kur'an'dan subjektif iddialarına uygun anlamlar üretme yolunu açan İmâmiyye'nin bu konuda en fazla istifade ettikleri Kur'ânî veriler ise ism-i işaret, ism-i mevsul ve zamirler gibi mübhem lafızlar olmuştur. Siyasi nitelikli subjektif kabullerini Kur'an'a onaylatmak için, anılan kelimelere aklın sınırlarını zorlayan birtakım anlamlar yükleyen Şia, zorlandıkları yerlerde ise Ehl-i Sünnet'in Kur'an'ı tahrif ettiği şeklinde savunma mekanizmaları geliştirmekten de geri durmamışlardır.⁴⁷

Öte yandan, İmâmiyye müfessirleri, âdeta teşeyyu düşüncesinin bir hizmet aracı gibi telakki ettikleri Kur'an'daki medh-ü sena ayetlerinin tümünün imamlar ve onları sevenler hakkında; kötüleme ve kınama içeren tüm ayetlerin de imamların muhalifleri ve düşmanları hakkında indiğini⁴⁸ ispatlamaya çalışmışlardır. Sözelimi, İmâmiyye müfessirlerinden bazıları “O gün, (vaktiyle) haksızlığı kendisine yol edinmiş olan kişi (zalim), ellerini ısırarak ‘Ah, n’ olurdu, Rasul’ün gösterdiği yolu tutmuş olsaydım!’ diyecek”⁴⁹ anlamındaki ayetten, sözü edilen kişinin aslında “Ah keşke Rasul ile beraber Ali’yi de veli edinseydim” demek istediği şeklinde bir sonuç çıkarmışlardır. Keza müteakip ayetteki “Vah bana, n’ olurdu falancayı kendime dost edinmemiş olsaydım!”⁵⁰ ifadesinde mübhem bırakılan “falanca” kelimesini ise Hz. Ömer olarak tefsir etmişler ve burada sözü edilen kelimenin aslında açık bir isim (Ömer) olduğunu, ancak Hz. Osman’ın, bunu, “falanca” şeklinde mübhem bir lafızla değiştirmek suretiyle Kur’an’da tahrifat yaptığını ileri sürmüşlerdir.⁵¹ Yine, “Bu Kur’an en doğru olana iletir”⁵² ayetindeki “elletî” ism-i mevsûlünü “imam” olarak belirleyen İmâmiyye müfessirleri, ayetin

⁴⁶ Mesela, son devir mutedil Şii müfessirlerinden Tabatabâî'nin, tefsirinin mukaddimesinde zikrettiği bir rivayette şöyle denilmektedir: “Ku'an'ın bir zâhiri bir bâtını vardır. Onun her bir batınının yedi veya yetmiş batını vardır”. Tabatabâî, es-Seyyid Muhammed Hüseyin, **el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, Tahran, 1372, I, 5. Zâhir-bâtın manâ ayırımından hareketle formüle edilen bâtinî te'vil doktrininin manipülasyonu hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Câbirî, Muhammed Âbid, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İst., 1999, s. 353 vd.

⁴⁷ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Karataş, Şaban, **Şia'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'an Tarihi**, İst., 1996, s. 190 vd.

⁴⁸ Ateş, Süleyman, “İmâmiyye Şiasının Tefsir Anlayışı”, **AÜİFD**, Ankara, 1975, Sayı: XX, s. 160.

⁴⁹ Furkân, 25/27.

⁵⁰ Furkân, 25/28.

⁵¹ Bkz. Goldziher, Ignaz, **Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî**, Arapça'ya çev. Abdülhalim en-Neccâr, Kahire, 1955, s. 309. Şia, Ali ve evladına muhalif gördükleri şahısları bazen falan diye bazen de alay ve tahkir ifade eden sözcüklerle zikretmişlerdir. Bu cümleden olmak üzere onlar Ebû Bekr (r.a.) için “Habter = Kısa”, Osman (r.a.) için “Na'sel = Uzun sakallı”, Ömer (r.a.) için de “Züreyk = Mavi gözlü” tabirlerini veya “el-Evvel, es-Sânî ,es-Sâlis” lafızlarını kullanmışlardır. Şeytan sözü geçtiğinde bunu “es-Sânî” lafzıyla tefsir ederek Hz. Ömer'in şeytan olduğuna göndermede bulunmuşlardır. Bkz. Goldziher, **a.g.e.**, s. 310; Ateş, **a.g.m.**, s. 161.

⁵² İsrâ, 17/9

anlamını, “Bu Kur'an imama iletir (*yehdî li'l-imâm*)” şekline dönüştürmüşlerdir.⁵³

İmâmiyye mezhebi, Kur'an'daki mübhem lafızların tümünü subjektif kabulleri doğrultusunda yorumlamayı adeta tefsirde yöntem haline getirmişler ve bu çerçevede söz konusu lafızlara muhayyilelerinin elverdiği ölçüde istedikleri anlamları yüklemekte bir sakınca görmemişlerdir. Nitekim, ifadelerdeki teşbîhî yoğunluktan ötürü oldukça mübhem bir mahiyet arzeden Nur suresi 35. ayetin tefsirinde bu aşırı ve öznel yorum olgusunu en müşahhas şekilde gözlemlemek mümkündür.

Hicrî III. asrın sonu ile IV. asrın başlarında yaşamış olan Ali b. İbrahim el-Kummî, bu ayetin tefsirine ilişkin Sâlih b. Sehl el-Hemedânî'nin şöyle söylediğini nakleder:

“Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nuru, mişkât (kandil oyuğu) gibidir” ayeti hakkında Ebû Abdullah'ın (Ca'fer es-Sâdık) şöyle dediğini işittim: Ayette sözü edilen “mişkât” Fâtıma'dır. “O mişkâtın içinde kandil vardır” ifadesinden maksat, Hasan ve Hüseyin'dir. “O kandil cam bir fanus içindedir ve bu fanus sanki inci gibi parıldayan bir yıldızdır.” ifadesi, Fâtıma sanki yeryüzündeki tüm kadınların içinde inci gibi parıldayan bir yıldızdır, anlamındadır (...) “Nur üstüne nur” ifadesi, imamdan sonra imam, anlamındadır. “Allah dilediğini bu nura iletir” ifadesi ise, Allah, velayet nurlarına dahil etmek istediği kimseleri imamlara iletir, anlamındadır.⁵⁴

Hicrî XI. asır İmâmiyye Şiası alimlerinden Feyz-i Kâşânî diye şöhret kazanan Muhammed b. Murtazâ (ö. 1091/1680) da *Tefsîru's-Sâfi* adlı eserinde bu ayete ilişkin şunları kaydetmektedir:

et-Tevhîd adlı eserde Ca'fer es-Sâdık'ın, “Bu ayet, Allah'ın bizim hakkımızda verdiği bir misaldir” dediği nakledilmiştir. Yine ondan nakledilen bir rivayette şöyle kaydedilmiştir. “Mişkât” Muhammed (s.a.v.)'dir. “İçinde kandil vardır” ifadesi, Muhammed (s.a.v.)'de nübüvvet ilminin nuru vardır, demektir. “Kandil bir cam fanus içindedir” ifadesi, Muhammed (s.a.v.)'in ilmi, Ali (r.a.)'nin kalbine akmıştır, anlamındadır. “Bu fanus sanki inci gibi parıldayan bir yıldızdır. O yakıtını ne doğuya ne de batıya ait olan mübarek bir zeytin ağacından alır” ifadesi, Mü'minlerin emiri Ali (r.a.) ne Yahudi ve ne de Hristiyandır, anlamındadır. “Neredeyse onun yağı kendisine ateş değmeden ışık saçacak” ifadesi, Muhammed (s.a.v.)'in ailesine mensup bir alim, neredeyse konuşmadan ağzından ilim saçacak, anlamındadır. “Nur üstüne nur” ise, imamdan sonra imam, anlamındadır.

Bu ayetin manâsına dair *el-Kâfi*'de nakledilen bir rivayette de İmam Bâkır'ın şu hadisi zikrettiği kaydedilmiştir: Allah, ben göklerin ve yerin hidayet edicisiyim, buyurur. Benim verdiğim ilmin misali –ki o

⁵³ Bkz. Ateş, **a.g.m.**, s. 162.

⁵⁴ Kummî, Ebû'l-Hasen Ali b. İbrahim, **Tefsîru'l-Kummî**, Beyrut, 1991, II, 78-79.

ilim benim kendisiyle hidayete ulaşılan nurumdur- içinde lamba bulunan bir kandil oyuğuna (mişkât) benzer. Bu mişkât, Muhammed (s.a.v.)'in kalbidir. Misbâh (lamba) ise, onun, içinde ilim bulunan nurudur. “Lamba cam bir fanus içindedir” ifadesinden maksat, (Ey Muhammed!) Ben senin ruhunu almak istiyorum. Sen yanındaki kişiyi (Ali’yi) vâsî tayin et, demektir. “Cam fanus adeta inci gibi parıldayan bir yıldızdır” ifadesiyle de Allah, onlara bu vâsinin faziletini bildirmeyi murad etmiştir(...)⁵⁵

Bu tür yorumlara sadece aşırı Şîî müfessirlerin tefsirlerinde değil, Tûsî (ö. 460/1068), Tabersî (ö. 548/1153) gibi mutedil Şîî müfessirlerin tefsirlerinde de sıkça rastlamak mümkündür. Nitekim mu’tevil yorumlarından ötürü Sünnî düşünceye oldukça yakın kabul edilen⁵⁶ Tabersî de bahse konu ayete ilişkin şu bilgileri aktarmaktadır.

İmam Rızâ’dan şöyle nakledilmiştir: ‘Mişkât’ biz; ‘Misbâh’ Muhammed’dir. Allah, isteyenleri bizim velâyetimize ulaştırır.⁵⁷

Ebû Ca’fer b. Bâbeveyh’in *et-Tevhîd*’inde şöyle kaydedilmiştir: Ebû Ca’fer el-Bâkır “O’nun nuru, içinde lamba bulunan bir oyuğa (mişkât) benzer” ayeti hakkında şöyle demiştir. İlmin nuru Nebi (s.a.v.)’in göğsündedir. Cam fânus içindeki kandil ise Ali’nin göğsüdür. Nebi (s.a.v.)’in ilmi Ali’nin göğsüne sudur etmiştir (...) “Ve o ağacın yağı neredeyse ateş değmeden de ışık verecek” ifadesi, Muhammed’in ailesine mensup bir alim neredeyse kendisine sorulmadan önce ilmi aktaracak, anlamındadır. “Nur üstüne nur” ise şu anlamdadır: İlim ve hikmet nuruyla desteklenmiş olan İmam, Muhammed ailesinden olan İmanın (Hz. Ali’nin) izindedir. Bu, Adem (a.s.)’den bugüne değin hep böyledir. İşte bu vâsiler, Allah’ın yeryüzüne halife, mahlûkâtına hüccet kıldığı insanlar olup, yeryüzü hiçbir asırda onlardan mahrum kalmayacak, her asırda yeryüzünde onlardan biri bulunacaktır.⁵⁸

Tabersî’nin, mezhebî temâyülüne uygun tefsirlerine mübhem nitelikli daha başka ayetlerde de rastlamak mümkündür. Sözelimi o, “Allah, birbirlerine kavuşup karışabilmeleri için iki denizi salıverdi. (Ama) aralarında aşamayacakları bir engel var”⁵⁹ ayetleriyle “Bu iki denizden inci ve mercan çıkar”⁶⁰ ayetinin tefsirinde, Selmân-ı Fârisî, Said b. Cübeyr ve Süfyân es-Sevrî’den nakledildiğini belirttiği rivayetten hareketle, ayette mübhem bırakılan “İki deniz”in Hz. Ali ve Fâtıma, aralarındaki “Berzah”ın Hz. Muhammed, bu iki denizden çıkan “İnci ve mercan”ın ise Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin olduğunu kaydeder. Daha sonra, Hz. Ali ve Fâtıma’nın engin

⁵⁵ Feyz-i Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b. Murtazâ, **Tefsîru’s-Sâfi**, Beyrut, trs., III, 435. Aynı yorum ve rivayetler için ayrıca bkz. Horasânî, Sultan b. Muhammed b. Haydar, **Tefsîru Beyânî’s-Saâde fi Makâmâtî’l-İbâde**, Beyrut, 1988, III, 121.

⁵⁶ Zehebî, **a.g.e.**, II, 101.

⁵⁷ Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. Hüseyin, **Mecmeu’l-Beyân fi Tefsîri’l-Kur’ân**, Beyrut, 1994, VII, 224.

⁵⁸ Tabersî, **a.g.e.**, VII, 225.

⁵⁹ Rahmân, 55/19-20.

⁶⁰ Rahmân, 55/22.

faziletlerinden ötürü “İki deniz” olarak nitelenmesinde yadırganacak bir şey olmadığını söyler ve denize deniz isminin de enginliğinden ötürü verildiğini belirtir.⁶¹

Yine o, Zümer suresi 10. ayetteki “De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler eşit olur mu? Doğrusu ancak akıl sahipleri ibret alır” ifadesinin tefsirinde Ebû Abdillah'tan (Ca'fer- es-Sâdık) naklen şunları kaydeder: “Bilen kimseler biz; bilmeyenler ise düşmanlarımızdır. Akıl sahibi olanlar da bizim şiamızdır”.⁶²

Tabersî, Ra'd Suresi 13. ayetteki “Sen ancak bir uyarıcısın. Her toplumun bir yol göstereni vardır” ifadesinde zikri geçen “münzir=uyarıcı” ve “hâdî=yol gösterici” kelimelerine ilişkin olarak da şunları zikreder:

(...) Bir başka rivayette İbn Abbas'ın şöyle dediği nakledilmiştir: Bu ayet inince Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Uyarıcı (münzir) benim. Ali ise benden sonraki hâdî, yol göstericidir. Ey Ali, mühtediler hidayete senin sayende ulaşırlar”

Hâkim Ebû'l-Kâsım el-Haskânî *Şevâhidü't-Tenzil*'de Ebû Bürde el-Eslemî'nin şöyle dediğini nakleder: Rasûlullah (s.a.v.) Ali yanındayken temiz bir su istedi ve suyla temizlendikten (abdest aldıktan) sonra Ali'nin elini tutup göğsüne ilişti ve ardından ona “Sen ancak bir uyarıcısın” ayetini okudu. Daha sonra elini onun göğsüne ilişti ve “Her toplumun bir yol göstericisi vardır” ayetini okudu. Bunun ardından da “Şüphesiz sen varlıkların aydınlatıcısı, hidayetin zirvesi ve beldelerin/memleketlerin imamısın. Ben senin aynen böyle olduğuna tanıklık ederim.” dedi.⁶³

Bahis konusu olan mezhebin Kur'an'daki mübhem ifade birimlerini kendi kabulleri doğrultusunda yorumladığına ilişkin en önemli örneklerden biri de Maide suresi 5/67. ayetidir. Zira bu ayet, İmâmiyye mezhebinin ileri sürdüğü “ilahi hak nazariyesi”nin en temel argümanını oluşturmaktadır. “(Ey Peygamber!) Rabbinden sana indirilene tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, O'nun mesajını iletmemiş olursun. Allah seni insanlardan korur. Doğrusu Allah kafirler bir toplumu hidayete ilemez” mealindeki bu ayette “mâ” ism-i mevsulü zikredilmek suretiyle mübhem bırakılan husus, İmâmiyye müfessirleri tarafından “Hz. Ali'nin hilafet hakkı” olarak yorumlanmış ve bu yoruma göre Hz. Peygamber'den kendisine indirilip tebliğ edilmesi istenen şey de bu hakkın açıkça ilan edilmesi şeklinde telakki edilmiştir.⁶⁴ Nitekim, İmâmiyye tarafından bu ayetin sebab-i nüzulüyle irtibatlandırılan Gadîr-i Hum hadisesi⁶⁵ ekseninde çok geniş bir rivayet literatürü oluşturulmuştur.

⁶¹ Tabersî, a.g.e., IX, 300.

⁶² Tabersî, a.g.e., VIII, s. 347.

⁶³ Tabersî, a.g.e., VI, 11.

⁶⁴ Bkz. Tabersî, a.g.e., III, 367; Tabatabâî, a.g.e., VI, 54-5.

⁶⁵ Gadîr-i Hum hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Demircan, Adnan, **Hz. Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı**, İst., 1996.

İmâmiyye'ye ait tefsir ve hadis kitâbîyâtında çok daha aşırılarına rastlanılması mümkün olan bu yorum örneklerinde dile getirilen görüş ve kanaatlerin mezhebî kaygılarla ortaya konulduğu ve ayetlerde mübhem bırakılan ifade birimlerinin siyasi ön kabullere uygun anlamlar yüklenmek suretiyle istismar edildiği hususu herhalde izahtan varestedir.⁶⁶ Her ne kadar kendilerini tarih boyunca haksızlığa uğramış mazlum bir zümre olarak takdim etmiş olsalar da, Kur'an'daki mübhemleri istismar etmekte bir beis görmeyen Şia'nın bu tutumunu sırf haksızlığa uğrayanın hak arayışı bağlamında değerlendirmek mümkün değildir. Dahası, bu tutumu, asırlar boyu muhalefet cephesinde yer almanın, çoğunluk karşısında hep azınlık kalmanın kaçınılmaz kıldığı tepkiselliğin Kur'an tefsiri üzerindeki izdüşümü olarak yorumlamanın daha makul olduğu kanaatindeyiz.

⁶⁶ Mübhemâtın istismarına ilişkin olarak İmâmiyye'nin muhtelif tefsirlerinden aktarılan başka örnekler için bkz. Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, I, 454 vd.; Zehebî, **a.g.e.**, II, 36 vd.

KAYNAKÇA

- ACLÜNİ**, İsmail b. Muhammed, **Keşfü'l-Hafâ**, Beyrut, 1351.
- ALBAYRAK**, Halis, **Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine (Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri)**, İstanbul, 1996.
-, “Mübhemâtü'l-Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri”, **AÜİFD**, Sayı: XXXII, Ankara, 1992.
- ASIM EFENDİ**, **Kâmus Tercümesi**, İstanbul, 1304.
- ATEŞ**, Süleyman, “İmâmiyye Şiasının Tefsir Anlayışı”, **AÜİFD**, Sayı: XX, Ankara, 1975.
-, **İşârî Tefsir Okulu**, Ankara, 1974.
- AYDEMİR**, Abdullah, **Tefsirde İsrâiliyyât**, Ankara, trs.
- BAĞDÂDÎ**, Ebû Mansûr Abdülkaahir, **el-Fark beyne'l-Fırak/ Mezhepler Arasındaki Farklar**, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara, 1991.
- BEĞAVÎ**, Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd, **Meâlimü't-Tenzîl**, thk. Hâlid Abdurrahmân el-Akk-Mervân Suvâr, Beyrut, 1995.
- BÜNDÂRÎ**, Muhammed, **et-Teşeyyu' beyne Mefhûmi'l-Eimme ve'l-Mefhûmi'l-Fârisî**, Amman, 1988.
- BİLMEN**, Ömer Nasûhi, **Büyük Tefsir Tarihi**, İstanbul, 1973.
- CÂBİRÎ**, Muhammed Âbid, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul, 1999.
- CERRAHOĞLU**, İsmail, **Tefsir Usûlü**, Ankara, 1983.
-, **Tefsir Tarihi**, Ankara, 1988.
- CEVHERÎ**, İsmail b. Hammâd, **Tâcu'l-Luğa (es-Sihâh)**, Beyrut, 1979.
- DEMİRCAN**, Adnan, **Hz. Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadîr-Hum Olayı**, Beyan Yay., İstanbul, 1996.
- DEMİRCİ**, Muhsin, **Tefsir Usûlü ve Tarihi**, İstanbul, 1998.
- DERVEZE**, Muhammed İzzet, **Kur'anü'l-Mecîd**, çev. Vahdettin İnce, İstanbul, 1997.
- FEYZ-İ KÂŞÂNÎ**, Molla Muhsin Muhammed b. Murtazâ, **Tefsîru's-Sâfi**, Beyrut, trs.
- FİĞLALI**, Ethem Ruhi, **Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri**, Ankara, 1986.
-, **İmâmiyye Şiası**, İstanbul, 1984.
- GAZZÂLÎ**, Ebû Hâmid Muhammed, **Fedâihu'l-Bâtıniyye**, thk. Abdurrahmân Bedevî, Kahire, 1964.
- GOLDZİHER**, İgnaz, **Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî**, Arapça'ya çev. Abdülhalîm en-Neccâr, Kahire, 1955.
- HÂZİN**, Alâuddîn Ali b. Muhammed, **Lübâbu't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl**, Beyrut, trs.
- HODGSON**, Marshall G. S., **İslâm'ın Serüveni**, çev. Komisyon, İstanbul, 1995.
- HORASÂNÎ**, Sultan b. Muhammed b. Haydar, **Tefsîru Beyânî's-Saâde fî Makâmâti'l-İbâde**, Beyrut, 1988.
- İBN KESİR**, Ebü'l-Fidâ İsmâîl, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, Beyrut, 1983.
- İBN MANZÛR**, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, **Lisânu'l-Arab**, Mısır, trs.
- İBN HALDUN**, **Mukaddime**, çev. Zâkir Kadiri Ugan, İstanbul, 1986.
- İBN TEYMİYYE**, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, **Siyaset: es-Siyâsetü's-Ser'iyye**, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, 1985.

- İBNÜ'L-CEVZÎ**, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, **Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr**, Beyrut, 1988.
- KARATAŞ**, Şaban, **Şia'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'an Tarihi**, İstanbul, 1996.
- KATTÂN**, Mennâ Halil, **Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Beyrut, 1993.
- KİTABI MUKADDES**, Lütuf Yay., İstanbul, 1993.
- KUMMÎ**, Ebü'l-Hasen Ali b. İbrahim, **Tefsîru'l-Kummî**, Beyrut, 1991.
- NEVBAHTÎ**, Hasen b. Musa, **Fıraku's-Şîa**, Beyrut, 1984.
- NİCHOLSON**, Reynold, **Fi't-Tasavvufi'l-İslâmî**, Arapça'ya çev. Ebü'l-A'lâ el-Affî, Kahire, trs.
- RÂĞIB el-İSFEHÂNÎ**, Hüseyin b. Muhammed Râgıb, **el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân**, İstanbul, 1986.
- SADR**, Muhammed Bağır, **Kur'an Okulu**, çev. Mehmet Yolcu, İstanbul, 1987.
- SERRÂC**, Ebü Nasr et-Tûsî, **el-Luma'**, thk. Abdülhalîm Mahmûd -Tâhâ Abdülbâkî Sürûr, Mısır, 1960.
- SERİNSU**, Ahmet Nedim, **Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Önemi**, İstanbul, 1994.
- SUBHÎ es-SÂLİH**, **Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Dersaadet, İstanbul, trs.
- SUYÛTÎ**, Celâlüddîn Abdurrahmân, **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Beyrut, trs.
- ŞEHRİSTÂNÎ**, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, **el-Milel ve'n-Nihal**, thk. Ahmed Fehmi Muhammed) Beyrut, trs.
- ŞEYBÎ**, Mustafa Kâmil, **es-Sıla beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyû**, Kahire, 1969.
- TABATABÂÎ**, es-Seyyid Muhammed Hüseyin, **el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahran, 1372.
- TABERÎ**, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr, **Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kurân**, Beyrut, 1988.
- TABERSÎ**, Ebü Ali el-Fadl b. Hüseyin, **Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, Beyrut, 1994.
- TURGUT**, Ali, **Tefsir Usûlü ve Kaynakları**, İstanbul, 1991.
- WATT**, W. Montgomery, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, çev. Ethem Ruhi Fıglalı, Ankara, 1981.
-, **Modern Dünyada İslam Vahyi**, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara, 1982.
- YAŞAR**, Hüseyin, **Kur'an'da Anlamı Kapalı Ayetler (Mübhemâtü'l-Kur'ân)**, İstanbul, 1998.
- YAZIR**, Elmalılı M. Hamdi, **Hak Dini Kur'an Dili**, Eser Neşriyat, İstanbul, 1979.
- ZEBÎDÎ**, Muhammed Murtazâ, **Tâcu'l-Arûs**, Mısır, 1311.
- ZEHEBÎ**, Muhammed Hüseyin, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, Beyrut, trs.
- ZERKEŞÎ**, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh, **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, Beyrut, trs.

“Mubhamat Al-Qur'an” And The Imāmi Shi'ism (The Twelver Shi'a)

ABSTRACT

The subject of incomprehensible in the Qur'an has been defined as follows in the science of classical methodology of the exegesis; “It is a kind issue which examine the unclear words”. We can trace the date of efforts which try to determine the meaning of these unclear words to the companions of the prophet Muhammad, but the first person who wrote a book in this issue is Suhaylī (d. 581/1185) who lived in sixth century.

Although this topic (mubhamāt al-qur'ān) presents in some historical data with regard to the cultural environments of period in which the Qur'an was revealed; it has also given a great deal of unimportant detail. It has also been abuse by the various sects, especially the sect of The Twelver Shi'a. Undoubtly, the background of this abusing of The Twelver Shi'a is the struggle to establish a legal background for doctrine of the Imam.

“Imāmi Shi'ism/The 'Twelver Shi'a”

The doctrine of the Imām

“SADAKA” KAVRAMININ KUR’AN’DAKI ANLAM ÇERÇEVESİ -SEMANTİK BİR TAHLİL DENEMESİ-

Arş. Gör. Mustafa ÖZTÜRK*

ÖZET

Arap dilinde doğruluk ve dürüstlük anlamındaki “sıdk” kökünden türetilen “sadaka” kelimesi, Kur’an’ın kavramlaştırdığı kelimelerden biridir. Zira, klasik Arap dili sözlüklerindeki veriler, bu kelimenin İslâm öncesi dönemde dinî bir anlam içeriğine sahip olmadığını göstermektedir. “Sadaka” kelimesi Kur’an’da beş ayette tekil, sekiz ayette de çoğul formunda geçmektedir. Bu ayetlerin tümü ise, Medine’de vahyedilmiştir. Kur’an’da, en genel çerçevede zorunlu veya gönüllü olarak yapılan her türlü maddî harcamayı ifade eden “sadaka”, bazı ayetlerde yalnızca zekat, gönüllü bağış veya kamu harcamaları ya da fakirler için oluşturulan fonda toplanan bir tür vergi anlamında kullanılmıştır. Hadislerde çok daha geniş bir kontekste kullanılan kelime, İslâm hukuk terminolojisinde anlam daralmasına uğramış ve bu yüzden İslâmî gelenekte sadece “gönüllü bağış” şeklinde algılanmıştır.

Giriş

Milâdî VII. yüzyılın başlarında, Arap Yarımadası’nda ‘ümmî’ bir peygambere vahyedilmeye başlanan Kur’an’ın, dünyanın dinî, sosyal ve politik tarihini, bilebildiğimiz başka herhangi bir olaydan çok daha köklü şekilde etkilediği müsellem bir hakikattir. Diğer kutsal metinlerin hiçbiri, mesajı ile ilk karşılaşılan insanların hayatı ve birbirini izleyen kuşaklar yoluyla bütün bir medeniyetin akışı üzerinde bu kadar derin bir etki meydana getirmemiştir. Ne var ki Kur’an, yirmi-otuz yıllık bir zaman zarfında, dönemin Arap toplumunun duygu, düşünce, dahası topyekün hayat telakkileri üzerinde köklü sarsıntılar ve dönüşümler gerçekleştirmiş ve bu suretle ömürleri savaşmakla geçen bu insanlardan, kelimenin tam anlamıyla bir millet oluşturmuştur.¹

Hiç şüphesiz, hayatın hemen her safhasının Kur’an’ın öğretilerine göre yeni baştan düzenlendiği böyle bir ortamda, duygu, düşünce ve değer yargılarının yanı sıra, dil düzeyinde de önemli değişikliklerin olması

* O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü

¹ Bkz. Esed, Muhammed, **Kur’an Mesajı/meal-tefsir**, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İst., 1997, s. xxı (Müellifin önsözü).

kaçınılmazdı. Zira dil, kelimenin tam anlamıyla sosyal bir olaydır.² Bu itibarla o, toplum yaşamına yön veren tüm güçlerin etkisi altındadır. Gerçekten de her dil belli bir toplum içinde, kendine özgü bir kültür ve uygarlık çerçevesinde biçimlenir; işlevini böyle bir çerçeve içinde yerine getirir. Bu nedenle, her dilin belli bir toplumu yansıttığı söylenebilir. Bununla birlikte dil olgusu, salt edilgen bir araç değildir ve yalnızca yansıtıcı olmakla da kalmaz. Aynı zamanda o, etkin bir biçimlendirme ve yaratım aracıdır. Dil, dış dünyayı yansıttığı gibi ona ilişkin özel anlaksal imgelerin ve tasarımların da kaynağıdır. Bir başka deyişle, dış dünyayı, toplumsal, ruhsal, fiziksel gerçekliği her dil kendine özgü yoğurur ve yorumlar, kavramlaştırıp yapılaştırır; bir dünya görüşü ve dünyaya bakış açısı getirir.³ Bu açıdan bakıldığında dil, yalnız kurallar manzumesi değil, aynı zamanda bir değerler sistemidir. Zira değer ölçüleri hep etraftaki deyimlere, terimlere göre ayarlanır.⁴ Kısaca söylenecek olursa dil, her yönüyle bir milletin kültürünün aynasıdır.⁵

Dilin insan, toplum ve medeniyet üzerindeki bu çok yönlü etkisi göz önüne alındığında, Kur'an'ın gerçekleştirmiş olduğu büyük değişimde, söz konusu olgunun işgal ettiği yerin ne denli önem arz ettiği daha iyi anlaşılacaktır.

Kuşkusuz Kur'an, kaynak itibariyle ilâhî olmakla birlikte, ontolojik anlamda dilsel bir metindir (nass-ı lügavî). Başka bir ifadeyle o, murâd-ı ilahinin öngördüğü ve uyulmasını istediği ilke ve öğretilerin, aşkın âlemden nesnelere dünyasına, insana ait dil (lisan) olgusunun imkanları çerçevesinde sözlü bir aktarımıdır. Ancak şu da var ki, Kur'an, her ne kadar ilk muhataplarının konuşup anlaştıkları dil düzeyinde, apaçık bir Arapça ile indirilmiş olsa da, gerek muhteva, gerek nazım ve gerekse üslup açısından eşsiz ve çok ayrıcalıklı bir özelliğe sahiptir. Zira onun, anılan bu özellikleriyle birlikte Arap diline yepyeni bir vizyon kazandırdığı inkar edilemez bir tarihsel gerçekliktir. Nitekim bu gerçeklik, nüzul döneminin önde gelen inkarcıları ile Arap dilini kullanmadaki maharetleriyle övünen Arap edip ve şairleri tarafından da muhtelif vesilelerle değişik şekillerde itiraf edilmiştir.⁶ Kur'an'ın dile kazandırdığı bu yeni vizyonun etkisini, başta şiir ve hitabet olmak üzere İslâm sonrası Arap edebiyatının tüm alanlarında gözlemlemek mümkündür.⁷ Hiç şüphesiz, Kur'an'ın dil düzeyinde gerçekleştirdiği

² Vardar, Berke, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, İst., 1998, s. 15.

³ Bkz. Vardar, *a.g.e.*, s. 16.

⁴ Bkz. Bayrav, Süheylâ, *Yapısal Dilbilimi*, İst., 1998, s. 43.

⁵ Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil-Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara, 1998, I, 13.

⁶ Bkz. Tülüçü, Süleyman, "Kur'an-ı Kerim'in Nüzül Süreci İçinde Arap İleri Gelenleri ile Edip ve Şairlerinin Ona Karşı Tavrı ve Taktikleri", *I. Kur'an Sempozyumu*, Ankara, 1994, s. 57 vd.

⁷ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Râfî, Mustafa Sâdık, *Târîhu Âdâbi'l-Arabî*, Beyrut, 1974, II, 82 vd.; Zeydan, Corci, *Târîhu Âdâbi'l-Arabîyye*, Beyrut, 1996, II, 13 vd.; Furat, Ahmet Subhi, *Arap Edebiyatı Tarihi (Başlangıçtan XVII. Asra Kadar)*, İst., 1996, s. 111 vd.

değişiklikler sadece edebiyatla sınırlı kalmamıştır. Dahası, onun bu çerçevede gerçekleştirmiş olduğu asıl değişiklik, dilin semantik alanında tezahür etmiştir. Belli bir zaman diliminde, belli bir mekanda tarihe pozitif yönde müdahale etmek üzere indirilen Kur’an, politeist anlayış unsurlarını ifade eden ve insanın, insan ve âlemlerle olan bütünlüğünü parçalayıcı anlamlar taşıyan bütün kavramların anlam düzenini değiştirmiştir.⁸ Bunun yanında o, sıradan kelimelere dinî ve ahlâkî içerikli muhtelif anlamlar yüklemek suretiyle dile yepyeni kavramlar da kazandırmıştır. Nitekim ünlü Japon anlambilimcisi Toshihiko İzutsu, Kur’an’ın kelimeler üzerinde gerçekleştirdiği bu anlam değişikliklerini, Arapların dünya ve insanlık görüşünü kökünden değiştirip yükselten ahlâkî ve dini inkılâbın gerçekleşmesinde rol oynayan en önemli faktör olarak değerlendirmektedir.⁹

Sözgelimi, İslâm, mü’min, münafık, fâsık, kâfir, salât, zekât, savm ve hac gibi kelimeler, Kur’an’ın nüzûlüyle birlikte, Arapların o döneme kadar aşına olmadıkları dinî ve ahlâkî içerikli yepyeni anlamlar kazanmış ve kavramlaşmıştır. Nitekim Suyûtî (ö. 911/1505), nüzûl dönemini takip eden yüzyıllarda müstakil birer ilim dalı haline gelen tefsir, hadis, fıkıh, kelâm gibi İslâmî ilim disiplinlerinin de altyapısını oluşturan bu kavramlara ilişkin açtığı başlık altında, ünlü dilbilimci İbn Fâris (ö. 395/1004)’in konuyla ilgili şu sözlerini aktarmaktadır: “Câhiliyye döneminde Araplar, dil, edebiyat, ibadet ve dinî pratikleri hususunda atalarından tevarüs ettikleri bir miras üzere yaşamlarını sürdürmekte idiler. Ancak İslâm’ın gelmesiyle birlikte durum değişti; câhiliyye dönemine ait dinî anlayış ve uygulamalar kaldırıldı. Dildeki mevcut kelimeler, ilaveler yapmak, yeni hükümler koymak ve birtakım şartlar getirmek suretiyle anlam değişikliğine uğradı. Böylece mevcut kelimelere yüklenen yeni anlamlar, öncekilerin yerini aldı. Sözgelimi, mü’min, müslim, kâfir, münafık gibi kelimeler, anlam değişikliğine uğrayan kelimelerden yalnızca birkaçıdır. Araplar, mü’min kelimesinden yalnızca, ‘tasdik’e karşılık gelen ‘iman’ ve ‘eman’ manasını anlıyorlardı. Ancak İslam, mü’minin mü’min olarak isimlendirilebilmesi noktasında, söz konusu kelimeye birtakım şartlar ve vasıflar eklemiştir (...)¹⁰

İbn Fâris’in bu açıklamalarından da anlaşılacağı üzere Kur’an, deyim yerindeyse, Arap dili için adeta ikinci bir miladı temsil etmektedir. Nitekim bu milatla birlikte, kelimelerin anlam hayatları, “İslâm öncesi-İslâm sonrası” olmak üzere ikiye ayrılmış olup, İslâmî ilim disiplinlerinde de buna paralel olarak “lûgat ve ıstılâhî anlam” şeklinde bir gelenek oluşmuştur.

⁸ Macit, Nadim, **Kur’an’ın İnsan-Biçimci Dili**, İst., 1996, s. 30.

⁹ Bkz. İzutsu, Toshihiko, **Kur’an’da Allah ve İnsan**, çev. Süleyman Ateş, İst., trs., s. 19.

¹⁰ Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman, **el-Muzhir fî Ulûmi’l-Lüga**, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabîyye, y.y., ts., I, 294. Kur’an’la birlikte yeni anlamlar kazanan kelimeler için ayrıca bkz. Çelik, Ahmet, **Kur’an-ı Kerim ile Yeni Ma’nâ Kazanan İstilahların Câhiliyye Dönemindeki Kullanılışları**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum, 1991.

Yukarıdaki mülahazalardan hareketle bu çalışmada, İslâm'la birlikte farklı bir anlam örgüsü kazanmak suretiyle kavramlaşan ve daha sonraki asırlarda özellikle fıkıh literatüründe nafîle kategorisi altında inceleme konusu olan “sadaka” kelimesinin, Kur'an'daki kullanılışlarını ve anlam çerçevesini inceleyeceğiz.

A- “Sadaka” Kelimesinin Etimolojik Kökeni ve Semantik Çerçevesi

“Sadaka” kelimesi, lügatte *kizbin* (yalan) zıddı olan (s-d-k) *sıdk* (doğruluk) kökünden türetilmiştir.¹¹ Bununla birlikte, “sadaka” kelimesinin etimolojik kökenini teşkil eden *sıdk* ve onun muhtelif türevlerine, “mükemmellik, söz ve davranış vb. hususlarda sağlam ve güçlü olmak” gibi anlamlar da izafe edilmiştir. Nitekim bu cümleden olmak üzere İbn Fâris *sıdk* kelimesini, “Her hangi bir şeyde mevcut olan kuvvetin, söz veya başka şekillerde tezahür eden bir ifadesi” şeklinde izah ederken,¹² ilk dönem dilcilerinden Halil b. Ahmed el-Ferâhidî (ö.170/786) de *sıdk* kökünden türeyen *sadk* kelimesini “her şeyde mükemmel olan” şeklinde açıklamaktadır.¹³ Kelimenin kökenine ilişkin olarak son dönemin ünlü müfessiri Elmalılı M. Hamdi Yazır da şu izahta bulunmaktadır: “Sadakanın aslı olan “s-d-k” maddesi, bu tertip üzere bir sıhhat ve kemal manâsına mevzûdur. Bu maddenin *sıdk*, *sadık*, *sâdık* gibi bütün müştaklarında bu manâ vardır. Hattâ *mehire* *sadâk* denilmesi de nikâhın bununla tekemmül etmesindedir. Zekâta *sadaka* denilmesi de iki vechiledir: Birisi malın temizlenmesi ile sıhhat-ü kemaline sebep olması, diğeri de imanda *sıdk-u kemale* delâlet etmesidir. Her sadakada bu manâlar vardır.”¹⁴

Kur'an'da zikri geçen “sadaka” kelimesinin tüm kullanımlarının zekât anlamına geldiğini ileri süren Mâlikî alimi Ebû Bekir İbnü'l- Arabî (ö. 543/1148) de¹⁵ bahse konu kelimenin etimolojik kökeniyle semantik çerçevesi arasında şöyle bir irtibat kurmaktadır: “Sadaka, davranışla söz ve itikadın paralel olmasını ifade eden *sıdk* kelimesinden türemiştir... “s-d-k” maddesi, bir şeyi başka bir şeyle tahakkuk ettirmek, desteklemek/ güçlendirmek anlamlarına râcîdir. Kadına verilen mehir de (*sadâk*) aynı anlamdadır. Zira kadının helal oluşu, mehir ve nikâhla birlikte meşru bir şekilde gerçekleşmiş ve onaylanmış (tasdik) olmaktadır... Dilciler, kelimenin çeşitli form ve kalıplarından yapılan her türevinin kendine özgü bir anlamı olduğunu, fakat bu anlamların hepsinin sadaka ile benzeştiğini ifade etmektedirler. Zira, öldükten sonra dirilmenin hak ve nihâî varış yerinin ahiret yurdu olduğuna, bu

¹¹ Bkz. İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed, **Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga**, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, y.y., 1970, III, 339; Cevherî, İsmail b. Hammâd, **es-Sihâh**, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr, Beyrut, 1979, IV, 1505; İbn Manzûr, Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem, **Lisânü'l-Arab**, Mısır, trs., IV, 2417.

¹² İbn, Fâris, **a.g.e.**, III, 339.

¹³ Bkz. İbn Manzûr, **a.g.e.**, IV, 2419.

¹⁴ Yazır, Elmalılı, M. Hamdi, **Hak Dini Kur'an Dili**, İst., 1979, II, 933.

¹⁵ Bkz. İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, Beyrut, 1998, II, 522.

dünyanın ahirete götüren bir köprü, iyilik veya kötülüğe açık bir kapı işlevi gördüğüne inanan kimse, bu takdirde (inancının bir gereği olarak) ahirete yönelik ameller yapacak ve tabiatıyla dünyada elde ettiği kazanımlarını bu uğurda harcayacaktır. Eğer bu konuda şüphe eder, tembellik gösterir ve dünyayı ahirete tercih ederse, (doğal olarak) mal hususunda cimrilik yapacak, nefsinin buyruklarına boyun eğecek ve ahireti için (sadaka vermekten) gafil olacaktır.¹⁶

Fıkhu’z-Zekât adlı eserinde İbnü’l-Arabî’nin yukarıdaki açıklamalarını aynen aktaran Yûsuf el-Kardâvî, ayrıca Nebi (s.a.v.)’in “*Sadaka burhandır*” hadisini nakletmekte ve bu hadisten hareketle sadakanın semantik örgüsünü, “imanda doğruluğun, ahireti tasdik bir delili” şeklinde izah etmektedir.¹⁷

İslâm alimleri ve Arap dilcilerinin “sadaka” kelimesinin etimolojik kökeni ve semantik çerçevesine ilişkin yapmış oldukları bu izahlara karşılık, T. H. Weir ve Arthur Jeffrey gibi bazı müsteşrikler, kelimenin esas itibarıyla İbrânî kökenli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Weir, İslâm Ansiklopedisi’ne yazdığı “sadaka” maddesinde bu konuyla ilgili şunları söylemektedir: “Sadaka, Arap müelliflerine göre s-d-k kökünden türetilmiştir ve “doğruyu söylemek” manâsına gelir. Bir müslümanın sadaka vermesi, onun dininin doğruluğunu (sıdk) gösterir. Bu kelime ise İbrânice *sadâqâ* kelimesinin ancak Arap harfleri ile yazılmış şekli olup, aslında, “sıdk ve hulûs” manâsını ifade eder. Lâkin mürâilerce (Ferisîler, Pharis)¹⁸ dindar isrâîlilerin esas vazifeleri için kullanılmıştır ki, bu mefhum kelimenin daha İslâm’ın zuhurunda meydana gelen ve daha sonraları da muhafaza edilen manâsını teşkil

¹⁶ İbnü’l-Arabî, a.g.e., II, 521.

¹⁷ Bkz. Kardâvî, Yûsuf, *Fıkhu’z-Zekât*, Beyrut, 1980, s. 41. Hadis için ayrıca bkz. Nevevî, Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *Sahîhi Müslim bi Şerhi’n-Nevevî*, Beyrut, trs., VII, 48.

¹⁸ İbrânicesi “peruşim” olan “Ferisîlik” kelimesinin etimolojik kökeninde iki anlam bulunmaktadır. İlki, kendini ayrı tutmak veya saf ve temiz olmayan insan ya da eşyadan uzaklaşmak; ikincisi ise açıklamak ve tefsir etmektir. Teknik anlamda Ferisîlik, Hristiyanlık öncesi yahudi mezheplerinden birini ifade etmektedir. Bu mezhebin bağlıları ise “Ferisîler” diye anılırlar. Ferisîler, esas itibarıyla bir başka Yahudi mezhebi olan Hasidiler’in devamıdır. M.Ö. II. yüzyıldan itibaren Tora’ya harfî harfine bağlılıklarıyla tanınan bu mezhebin mensupları, kendilerine ‘bilginler’ veya ‘din kardeşleri’ denilmesini isterler. Ferisîlik, sonraki dönem Yahudiliğine şekil veren büyük bir mezheptir. Esasen Yahudilik bu mezhebin prensipleri doğrultusunda şekillenmiştir. Nitekim anılan doğrultuda şekillenip gelişen Yahudilik İslâm döneminde *Rabbânî Yahudilik*, modern dönemde ise *Ortodoks Yahudilik* adını almış ve daima ana bünyeyi teşkil etmiştir. Ferisîler, yazılı Tevrat’ın (Tora) yanında, bir de Hz. Musa’dan sözlü olarak nakledilegelen sözlü Tevrat’ı kabul etmişlerdir. Bu sözlü Tevrat, yazılı Tevrat’ın yorumu olan ve daha sonra yazıya geçirilmiş bulunan Mişna ve Talmud’dur. Ferisîler, yazılı Tevrat’ta bulunmayan fakat sözlü Tevrat’ta yer alan nasslardan hareketle bir inanç sistemi geliştirmişlerdir. Onlar, her şeyi Allah’ın kontrol ettiğine, hür iradenin varlığına, ölümden sonra dirilmeye, ceza ve mükafata ve Davud’un soyundan bir Mesih’in geleceğine inanmaktadır. Ayrıca cennet, cehennem ve meleklerin varlığını da kabul etmektedirler. Tümer, Günay - Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yay., Ankara, 1997, s. 233-34.

etmektedir (...) ¹⁹

A. Jeffrey de yukarıdaki iddiaya paralel bir tez ortaya atarak, bu kelimenin teknik bir dinî terim olarak Yahudi ve Hıristiyan kaynaklı olduğunda hiç şüphe bulunmadığını belirtmektedir. Ayrıca o, “sadaka” kelimesinin Yahudi orijinli olduğunu ileri süren Hirschfeld’in bu iddiasının, güçlü bir ihtimalle doğru olduğunu söylemektedir. ²⁰

Weir ve Jeffrey’in ileri sürmüş oldukları bu iddiaların, kesin olarak doğru ya da yanlış olduğunu söylemek mümkün olmamakla birlikte, âdeta canlı bir organizmayı andıran muhtelif dillerin birbirleriyle olan akrabalıkları ve buna bağlı olarak zaman içerisinde aralarında birtakım sözcük ve anlam transferlerinin vukû bulduğu da inkâr edilemez bir tarihsel olgudur. ²¹ Her ne kadar bazı İslâm alimleri, Arapça’yı dillerin anası, lisân-ı evvel ve kutsal dil (lingua sacra) olduğunu ileri sürmüş olsalar bile, ²² kanaatimizce bu anlayış, ilmî kıstaslardan çok, hamiyet-i dîniyye ve hattâ asabiyet-i kavmiyye gibi sâiklerle ortaya konulmuştur. ²³

Meseleye bu açıdan yaklaşıldığında, bahse konu kelimenin köken itibariyle hangi dile ait olduğu hususu, pratikte çok fazla değer ifade etmemektedir. Kaldı ki bu kelime ister Arapça ister İbranca kökenli olsun, sonuçta, Arapça nâzil olan Kur’an bu kelimeye yer vermiş ve en azından İslâm öncesi Arap toplumunun aşına olmadığı dinî ve ahlâkî içerikli bir anlam yüklemek suretiyle söz konusu kelimeyi kavramlaştırmıştır.

Bu konu üzerindeki tartışmayla ilgili değerlendirmeleri paranteze alarak tekrar asıl konumuza dönecek olursak, etimolojik ve semantik çerçevede “sadaka” kelimesine getirilen izahları şu şekilde özetlememiz mümkündür: Kelime, davranışla söz ve itikadın paralel olması, sözde doğruluk ve her hususta mükemmellik ve sağlamlık anlamlarını içeren *sıdk* kökünden türemiş olması hasebiyle, semantik açıdan yukarıdaki manâların hemen hepsiyle aynı anlam örgüsü içinde yer almakta ve belli ölçülerde bu anlamların tümünü bünyesinde barındırmaktadır.

Klasik Arap dili ve Kur’an sözlüklerinde bizzat “sadaka” kelimesine yüklenen anlamlara baktığımızda, bunların bir kısmının, daha ziyade tedvin dönemi sonrasında oluşan fıkıh ıstılahındaki anlamıyla örtüştüğü görülmektedir. Mesela Râğıb el-İsfehânî (ö. 502/1108) *el-Müfredât*’ında bu kelimeyi şöyle tanımlamaktadır:

¹⁹ Weir, T. H., “Sadaka”, *İA*, İst., 1993, X, 22.

²⁰ Bkz. Jeffrey, Arthur, *The Foreign Vocabulary Of The Qur’ân*, Cairo, 1937, s. 194.

²¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Aksan, *a.g.e.*, I, 137 vd.

²² Bkz. Kılıçlı, Mustafa, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, İst., 1992, s. 254 vd.; Mahlûf, Abdurraûf, *Bâkullânî ve Kitâbuhû İ’câzü’l-Kur’ân Dirâsetün Tahlîliyyetün Nakdiyye*, Beyrut, 1978, s. 141 vd.

²³ Bu konu hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Cündioğlu, Düccane, *Anlamın Buharlaşması ve Kur’an*, Kitabevi, İst., trs., s. 115 vd.

Sadaka, tıpkı zekât gibi, insanın Allah’a yakınlaşmak maksadıyla malından yapmış olduğu harcamadır. Ancak şu da var ki sadaka, esas itibariyle gönüllü olarak yapılan harcamalardır. Farz olan harcamalara ise zekât adı verilir. Bununla birlikte, sadaka veren kimsenin doğruluğu gözetmesi (taharrî-i sıdk) durumunda, Tevbe 9/60 ve 103. ayetlerde olduğu gibi, farz olan harcamaya da sadaka denilmesi söz konusudur.²⁴

Cürcânî (ö. 816/1413)’in ortaya koyduğu târif de şöyledir: “Sadaka, Allah’tan sevap beklentisi ile yapmış olduğumuz bağıştır (atiyye).”²⁵

İbn Manzûr (ö. 711/1311) ve Fîrûzâbâdî (ö. 817 /1415) ise bu kelimeyi, büyük ölçüde yukarıdaki tanımla örtüşen bir anlam örgüsü içerisinde “Allah rızası için fakirlere verdiği şey” şeklinde tanımlamaktadır.²⁶

Bu tanımların, büyük ölçüde kelimenin tedvin dönemi sonrasında kazandığı ıstılâhî (terim) anlamını yansıttığı aşıkardır. Nitekim “sadaka”nın fıkıh ıstılahında yer alan ve örfte de yaygın kabul gören tanımı özetle, “mecburi olmayan ve sırf Allah rızası için yapılan mütevazi bağışlar” şeklinde formüle edilmiştir.²⁷ Bununla birlikte bazı lügatlerde söz konusu kelimenin daha mutlak bir anlam çerçevesi içerisinde tanımlandığını görmekteyiz. Mesela İbn Fâris (ö. 395/1004) ve Cevherî (ö. 400/1009) gibi bazı dilciler, kelimeye farz veya nafil gibi ıstılâhî bir nitelik atfetmeksizin mutlak bir tanım yapmayı tercih etmişlerdir. İbn Fâris’in ortaya koyduğu tanımda ‘sadaka’, “kişinin canından ve malından sarfettiği şeydir”²⁸ şeklinde izah edilirken; Cevherî’nin tanımında ise kısmen ıstılâhî bir motif taşımakla birlikte, “sadaka, fakirlere sarfettiğin şeydir”²⁹ diye ifade edilmiştir.

Klasik sözlüklerde verilen bu tanımlarda dikkati çeken bir diğer husus da, kelimenin câhiliyye dönemindeki kullanımına ilişkin herhangi bir atıfta bulunulmamış olmasıdır. Bu durumda, bizzat “sadaka” kelimesinin Kur’an’la birlikte kullanıma girip, hayatiyet kazandığı düşünülebilir. Zira İslâm öncesi Arapların, dünya görüşlerinin merkezinde Kur’ânî manâda bir Allah tasavvurunun yer almaması; dolayısıyla Allah’a karşı taahhüt ve inançlarını mali bir bağış ya da harcamada bulunmak suretiyle pekiştirmek ve böylece kulluklarındaki sadakatlerini eylem planında tasdik etmek gibi bir problem ve kaygıları bulunmamasından ötürü, bu kelimeyi söz konusu anlam örgüsü içinde kullanma ihtiyacını hissetmemiş olduklarını söylemek mümkündür. Bu bağlamda, onların daha çok, kişisel övgü veya kabilenin şan ve şöhretini

²⁴ Râğîb el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur’ân*, y.y., ts., s. 278. Aynı tanım için ayrıca bkz. Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs*, y.y., trs., VI, 405.

²⁵ Cürcânî, Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, y.y., trs., s. 132.

²⁶ Bkz. İbn Manzûr, *a.g.e.* IV, 2419; Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-Muhîd*, Beyrut, 1987, s. 1162.

²⁷ Bkz. Hatib, Abdülkerim, *es-Siyâsetü'l-Mâliyye fi'l-İslâm*, Beyrut, 1975, s. 199.

²⁸ İbn Fâris, *a.g.e.*, III, 339.

²⁹ Cevherî, *a.g.e.*, IV, 1506.

yayma sâikiyle dile getirdikleri “cûd” “sehâ” ve “kerem”³⁰ gibi kelimeleri kullanmayı tercih ettikleri söylenebilir. Nitekim Tehânevî (ö.1158/1745) de ‘ikram’ ile ‘sadaka’ arasındaki bu farka dikkat çekmekte ve bu bağlamda şunları söylemektedir: “*Sadaka, kendisi ile sevap umulan bir bağıştır (atiyye). Ancak bu, ikram değildir. Çünkü, bir kimsenin kulluk hususundaki sadakâtı bununla (sadakayla) ortaya çıkar.*”³¹

Dil eksenli verdiğimiz bu bilgilerin ardından bahse konu kelimenin Kur’an’da hangi anlamlarda kullanıldığını incelemeye geçebiliriz.

B- “Sadaka” ve Muhtelif Türevlerinin Zikredildiği Ayetler

“Sadaka” kelimesi Kur’an’da nekra ve müfred sığası ile 5 ayette zikredilmektedir. Bunlar, surelerin Kur’an’daki diziliş sırasına göre Bakara, 2/196, 263; Nisâ, 4/114; Tevbe, 9/103 ve Mücâdele, 58/12. ayetleridir. Diğer taraftan aynı kelime, cemî (çoğul) sığasıyla da 8 ayette zikredilmiştir. Bunlardan altısının, Bakara, 2/271,276; Tevbe, 9/58, 60, 79 ve 104. ayetlerinde ma’rife ve izâfetsiz olarak; birinin Mücâdele, 58/13. ayetinde nekra olarak, bir diğeri de Bakara, 2/264. ayetinde izafetle ma’rife olarak zikredildiğini görmekteyiz.

Burada dikkati çeken husus, söz konusu ayetlerin yer aldıkları Bakara, Nisâ, Tevbe ve Mücâdele/Mücâdile surelerinin Medine döneminde inmiş (Medenî) olmalarıdır. Buna göre, bizzat “sadaka” kelimesinin Mekke döneminde kullanılmadığı ortaya çıkmaktadır.³² Bununla birlikte, Nebi (s.a.v.)’in Mekke’deki son dönemlerinde inen Yûsuf suresi³³ 12/88. ayetinde, *sıdk* kökünden türeyen ve “sadaka” kelimesiyle aynı anlam örgüsü içinde yer alan iki kelimeye rastlamaktayız. Bunlardan ilki, emr-i hâzır sığasında zikredilen “*tesaddak*” fiili, diğeri de ism-i fâil sığasında zikredilen “*mütesaddıkîn*” kelimesidir. Bu ayet, Yûsuf (a.s.) ile kardeşleri arasında geçen diyalog sahnesinden bir kesit sunmaktadır. Ayetin meali şöyledir:

“*Böylece onun huzuruna girdiklerinde, dediler ki: “Ey Vezir! Bize ve çocuklarımıza kıtlık ilişti ve biz de yetersiz bir sermaye ile geldik. (Fakat) sen (erzağımızı) tam olarak ver ve bize tasaddukta bulun (tesaddak aleynâ). Şüphesiz Allah tasaddukta bulunanları (mütesaddıkîn) mükâfatlandırır.*”³⁴

Ayetteki “Bize tasaddukta bulun” ifadesine ilişkin olarak Zemahşerî (ö. 538/1143) şunları söylemektedir: “Bize toleranslı davranmakla lütufta bulun ve paramızın yetersizliğine aldırış etme. Veya bizim hakkımıza ilavede

³⁰ Çağrı, Mustafa, “Cömertlik”, **DİA**, İst., 1993, VIII, 72. “Cûd” kelimesinin Araplar tarafından kullanılmasına dair bkz. İbn Manzûr, **a.g.e.**, I, 720.

³¹ Tehânevî, Muhammed b. Ali, **Kitâbu Keşşâfi Istılâhâti’l-Fünûn**, İst., 1984, II, 851.

³² Bu noktada, “sadaka” kelimesinin Mekkî ayet ve surelerde yer aldığını söyleyen M. Hamidullah’ın bu görüşünün en azından tartışmaya açık olduğunu söylemek mümkündür. Bkz. Hamidullah, Muhammed, **İslam Peygamberi**, çev. Salih Tuğ, İst., 1993, II, 963.

³³ Bkz. Mevdûfî, Ebû’l-A’lâ, **Tefhîmü’l-Kur’ân**, İst., 1986, II, 433.

³⁴ Yûsuf, 12/88.

bulun.”³⁵ Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) de aynı doğrultuda şöyle bir yorum getirmiştir: “Onların, ‘Bize tasaddukta bulun’ sözlerinden maksatları, vezirin iki tür para arasında hiçbir fark gözetmeksizin, yeterli parayı kabul ettiği gibi, kendileri için de bu yetersiz parayı, vereceği yiyeceğin bedeli kabul etmek suretiyle toleranslı davranmasını istemekten ibarettir.”³⁶

Bu açıklamalardan anlaşılacağı gibi, ayetteki “*tasadduk*” kelimesi “ilave bağışta bulunma”; dolayısıyla “*mütesaddık*” kelimesi de söz konusu bağışta bulunan, anlamına gelmektedir. Bu anlam, aynı zamanda, ileride de göreceğimiz gibi, Medine döneminde nâzil olan ayetlerde zikredilen “sadaka” kelimesinin en baskın anlamına tekâbül etmektedir.

Öte yandan, Bakara 2/280. ayetinde “*tesaddakû*”; Nisâ 4/92. ayetinde “*en yessaddekû*” ve Mâide 5/45. ayetinde “*tesaddaka*” sığasında zikredilen bu kelimelerin de semantik açıdan “sadaka” kelimesiyle çok sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Zira bu üç kelimenin ifade ettikleri ortak anlam, kazanılmış bir haktan vazgeçme, hakkını bağışlamaya karşılık gelmektedir.³⁷ Nitekim, Bakara suresi 2/280. ayette yer alan “*tesaddakû*” kelimesi, alacaklının borçlu üzerindeki hakkından vazgeçmesini; ³⁸ Nisâ suresi 4/92. ayetteki “*en yessaddekû*”, hata ile öldürülen bir mü’minin ailesinin, suçlunun ödemesi gereken diyeti bağışlamasını;³⁹ Mâide suresi 5/45. ayetteki “*tesaddaka*” kelimesi de kısas hakkına sahip kişinin, bu hakkını suçlu lehine bağışlamasını ifade etmektedir.⁴⁰

Ayrıca Medenî sureler arasında yer alan Tevbe suresi 9/75. ayette geçen “*lenessaddekanne=mutlaka sadaka vereceğiz*” fiili⁴¹ ve Münâfikûn suresi 63/10. ayette zikri geçen “*feessaddeka=sadaka versem*” fiili⁴² ile yine Medine döneminde inen Ahzâb suresi 33/35. ayette karşılıklı olarak zikredilen “*mütesaddikîn-mütesaddikât=sadaka veren erkekler-sadaka veren kadınlar*” ve Hadîd suresi 57 /18. ayette aynı anlamda zikri geçen “*mussaddikîn-*

³⁵ Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Mahmud b. Ömer, **el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzîl**, Beyrut, 1995, II, 340.

³⁶ Râzî, Muhammed b. Ömer, **Mefâtihu’l-Gayb**, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, trs., XVIII, 202.

³⁷ Bkz. Râgıb el-İsfehânî, **a.g.e.**, s. 480.

³⁸ Ayetin meali: “Borçlu darda ise, eli genişleyinceye kadar ona süre tanıyın. Şayet bilerseniz, borcu bağışlamanız sizin için daha hayırlıdır.”

³⁹ Ayetteki ilgili kısmın meali şöyledir: “(...) Bir mü’mini yanlışlıkla öldürenin, bir mü’min köleyi azad etmesi veya ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet ödemesi gereklidir. Ancak, öldürülen kişinin ailesinin bu diyeti bağışlaması müstesna (...)”

⁴⁰ Ayetin meali: “Tevrat’ta onlara şöyle yazdık: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş (karşılık ve cezadır). Yaralar da kısastır (Her yaralama misli ile cezalandırılır). Kim bunu (kisası) bağışlarsa kendisi için kefarettir (...).”

⁴¹ Ayetin meali: “Onlardan (Münafıklar) kimi de, eğer Allah lütuf ve kereminden bize verirse, mutlaka sadaka vereceğiz ve elbette salih kimselerden olacağız, diye Allah’a and içti.”

⁴² Ayetin meali: “Herhangi birinize ölüm gelip de: Rabbim! Beni yakın bir süreye kadar geciktirsen de sadaka verip iyilerden olsam, demesinden önce, size verdiğimiz rızıktan harcayın.”

mussaddikât” lafızları da “sadaka” kelimesinin Kur’an’daki diğer türevlerini oluşturmaktadır.

C- “Sadaka” Kelimesinin Kur’an’daki Kullanılışları

İlgili ayetleri tek tek incelediğimizde “sadaka” kelimesinin Kur’an’da çok geniş bir kullanım alanına sahip olduğunu görmekteyiz. Bazı ayetlerde, mutlak olarak, gerek farz olan zekât ve gerekse nafîle türünden yapılan her türlü mali harcamaları kapsayacak şekilde kullanılan bu kelime, bazı ayetlerde ise mukayyed olarak, yalnızca zekât veya gönüllü olarak yapılan bağış yahut kefâret gibi anlamlarda kullanılmıştır. Öte yandan, hadislere baktığımızda, “sadaka”nın anlam alanının çok daha genişlediğini görmekteyiz. Sözgelimi, bazı fakir sahâbîlerin “Ey Allah’ın Rasûlü! Varlıklı kimseler (*ehl-i dîsûr*) sevap adına ne var ne yok hepsini alıp götürdüler” şeklinde yakınmalarına karşılık Nebî (s.a.v.)’in verdiği cevapta, her tesbih, tekbir, tahmid ve tehlil, birer sadaka olarak değerlendirilmiştir. Yine aynı hadiste iyiliği emredip kötülükten yasaklamanın, hatta müslümanın eşiyle mukararetinin dahi bir tür sadaka olduğu belirtilmiştir.⁴³ Ayrıca diğer bazı hadislerde, her güzel söz ve iyilik (*ma’rûf*), namaz için atılan her adım, yol güzergahından kaldırılan her türlü engel, darda kalana yardım eli uzatmak, bir insanın hayvanına binmesine veya yükünü yüklemesine yardım etmek, iki kişinin arasında adaletli hükmetmek ve gûnahtan uzak durmak gibi davranışlar da birer sadaka olarak mütalaa edilmiştir.⁴⁴ Bütün bunların yanı sıra Nebî (s.a.v.)’in “sadaka” kelimesini *zekât* anlamında kullandığını da görmekteyiz. Nitekim gerek Sünnî ve gerekse Şîî hadis kaynaklarında yer alan bir çok hadiste, söz konusu iki kelime birbirinin müteradifi olarak zikredilmiş⁴⁵ ve yine bu cümleden olarak *sadaka-i fîtır* da bazı hadis kaynaklarında *zekâtü’l-fîtır* şeklinde kaydedilmiştir.⁴⁶

Kelimenin hadislerdeki anlam alanını belirlemeye yönelik verdiğimiz bu bilgilerden sonra Kur’an’daki kullanılışlarını incelemeye geçebiliriz.

Daha önce de belirttiğimiz gibi “sadaka” kelimesi Kur’an’da 5 ayette müfred, 8 ayette de cemî sîgasıyla zikredilmiştir. Kelimenin, nüzûl süreci boyunca olası bir anlam transformasyonuna uğrayıp uğramadığına ışık tutması ve aynı anda veya yakın zaman aralığında inen vahiy birimlerini belirleme hususunda yardımcı olması bakımından ilgili ayetleri, kaynaklarda tespit

⁴³ Hadis için bkz. Müslim, Ebû’l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *es-Sahîh*, İst., 1992, zekât 16, (I, 697).

⁴⁴ İlgili hadisler için bkz. Müslim, *a.g.e.*, zekât 14, 15, 16, (I, 695 vd.).

⁴⁵ Bkz. Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu’s-Sahîh*, y.y., trs., zekât 1 (II, 108); Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf- Mahmud Muhammed Halil, Beyrut, 1992, zekât 1, nr. 634, 635 (I, 249-250); Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş’as, *es-Sünen*, Beyrut, 1988, zekât 1, nr. 1008, 1009 (I, 487); Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdûlbâkî, Beyrut, trs., zekât 7, nr. 626 (III, 22); et-Tûsî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Hasen, *el-İstîbâsâr*, Tahran, 1390, zekât 7, nr. 42 (II, 15).

⁴⁶ Bu konuda bkz. Mâlik b. Enes, *a.g.e.*, zekât 26, 27 (I, 294); Ebû Dâvûd, *a.g.e.*, zekât 19, nr. 1611, 1612 (I, 506); et-Tûsî, *a.g.e.*, zekât 22 (II, 42).

ettiğimiz bilgilerden hareketle mümkün mertebe nüzûl sırasına göre incelemede fayda mülâhaza ediyoruz.

1. Bakara Suresi 2/ 263, 264 ve 271. ayetler:

263. Ayetin meali: “Gönül alıcı bir söz ve başkasının eksiğini gizlemek/bağışlamak, peşinden incitmenin takip ettiği bir sadakadan daha hayırlıdır. Alla’ın hiçbir şeye ihtiyacı yoktur; O hilm sahibidir.”

264. Ayetin meali: “Ey inananlar! Servetini gösteriş ve övgü için harcayan, Allah’a ve Ahiret Günü’ne inananmayan kişinin yaptığı gibi, başa kakarak ve (muhtaç kimsenin duygularını) inciterek sadakalarınızı geçersiz kılmayın. Onun hali, üzerinde (biraz) toprak bulunan bir kayanın hali gibidir; bir sağanak vurunca onu yalın/çıplak bırakır. Bu gibilerin, yaptıkları (hayırlı) işlerinden hiçbir kazançları olmaz. Zira Allah, hakikati reddeden bir toplumu hidayete erdirmez.”

271. ayetin meali: “Sadakalarınızı açıktan vermeniz güzeldir. Ama onları fakirlere gizlice vermeniz sizin için daha hayırlı olur ve bu (davranış) günahlarınızın bir kısmının silinmesine vesile olur. Allah yaptığınız her şeyden haberdardır.”

Yukarıda meallerini aktardığımız bu ayetlerin ne zaman indiğine dair klasik tefsirlerde kayda değer bir bilgi bulunmamakla birlikte müfessirler, söz konusu ayetlerle aynı konu bağlamı içerisinde yer alan 261, 267, 272 ve 273. ayetlerin sebep-i nüzûlleriyle ilgili çeşitli rivayetler nakletmişlerdir. Bu rivayetlerin birinde 261. ayetin, Tebük seferinin maddi finansmanı amacına yönelik olarak servetlerinin büyük bir kısmını bağışlayan Osman b. Affân ve Abdurrahman b. Avf hakkında indiği belirtilmektedir.⁴⁷ Bir diğerinde, 267. ayetin, kötü hurmalar getirip, bunu o yılki zekatları olarak sunan veya yoksullar yesin diye mescidin bir yerine asan bir topluluk hakkında indiği belirtilir.⁴⁸ Bir başka rivayette ise 272. ayetin, Yahudilerden veya müşriklerden yoksul olan kimselere sadaka vermekten hoşnut olmayan bazı müslümanlar hakkında indiği nakledilmektedir.⁴⁹ Yine bu rivayetlerin bir diğerinde de 273. ayetin *Ashâb-ı suffâ* hakkında indiği kaydedilmektedir.⁵⁰

Mezkur ayetlerin sebep-i nüzûlleri olarak nakledilen bu rivayetleri değerlendirmeye tabi tutan İzzet Derveze, Tebük seferinin, Medine döneminin sonlarında düzenlenmiş olmasından hareketle ilk rivayetin pek sıhhatli olmadığını söylemekte; buna karşılık diğer rivayetlerin, ayetlerin akışıyla

⁴⁷ Bkz. Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes’ûd, **Meâlimü’t-Tenzil**, thk. Hâlid Abdurrahmân el-Akk- Mervân Suvâr, Beyrut, 1995, I, 249; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, **el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân**, Beyrut, 1988, III, 197.

⁴⁸ Bkz. İbnü’l-Cevzî, Abdurrahmân b. Ali, **Zâdü’l-Mesîr fi İlmi’t-Tefsîr**, Beyrut, 1994, I, 264; İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ İsmail, **Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm**, Beyrut, 1983, I, 220.

⁴⁹ Bkz. Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, **Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân**, Beyrut, 1988, III, 94-95; Tabresî, Ebû Ali el-Fadl b. Hüseyin, **Mecmeu’l-Beyân fi Tefsîri’l-Kur’ân**, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1994, II, 199.

⁵⁰ Bkz. Tabresî, **a.g.e.**, II, 202; Kurtubî, **a.g.e.**, III, 339.

örtüşmesi nedeniyle sahih olabileceğini dile getirmektedir. Ayrıca o, içerisinde “sadaka” kelimesinin zikredildiği ayetler de dahil olmak üzere, yukarıda sebep-i nüzullerine ilişkin birtakım rivayetler aktarılan ayetlerin inşinin Medine döneminin ilk zamanlarına tekabül ettiğini, ayrıca tema ve üslup itibarıyla birbiriyle bağlantılı ve bütünlük arzeden bir bölüm oluşturmalarından dolayı bir kerde indiği görüşünü savunmaktadır.⁵¹ Nitekim Mevdûdî de kısa bir bölümü dışında Bakara suresinin hemen bütününe Medine döneminin ilk iki yılında nâzil olduğunu ifade etmektedir.⁵²

Derveze ve Mevdûdî'nin ileri sürdükleri bu görüşten hareketle, Allah yolunda infak edenlere övgü sadedinde serdedilen 261. ayetten, övgüye muhatap olanların Allah katındaki ödülllerinden söz eden 274. ayete kadar aynı temanın işlendiği bu uzunca bölümün Medine döneminin başlarında Nebi (s.a.v.)'e bir defada indiğini söylememiz mümkündür. Bu itibarla, içerisinde “sadaka” kelimesinin yer aldığı üç ayeti, ortak bir bağlamda zikredilmeleri hasebiyle aynı başlık altında incelemenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

“Sadaka” kelimesinin nekra ve müfred olarak zikredildiği 263. ayette, güzel bir söz ve başkalarının eksik ve kusurlarını bağışlamanın, ardından incitme ve başa kakmanın takip ettiği (herhangi) bir sadakadan daha hayırlı olduğu bildirilmektedir. “Sadaka”nın çoğul ve zamire izafe edilmek suretiyle ma'rife olarak zikredildiği bir sonraki ayette ise, müslümanlara bir uyarıda bulunulmakta ve bu bağlamda, Allah'a ve Ahiret Günü'ne inanmayıp, insanlara karşı gösteriş olsun diye mallarını infak edenler gibi minnet ve eziyet etmek suretiyle sadakalarını geçersiz kılmamaları tembihlenmektedir.

Bu iki ayette zikredilen “sadaka”nın ne anlama geldiği hususunda klasik tefsir kaynaklarında pek fazla bir bilgiye rastlayamayız. Bununla birlikte Râzî'nin tefsirinde, 363. ayetteki “sadaka” lafzının anlamına ilişkin şöyle bir kayıt düşülmüştür: “Bil ki bazı alimler bu ayetin nafil sadaka hakkında olduğunu söylemişlerdir. Çünkü farz olan zekatın verilmemesi ve buna muhtaç olanın zekâtın men edilmesi câiz değildir. Ancak bununla, farz olan zekâtın kastedilmesi de muhtemeldir.”⁵³

Ne var ki biz, gerek 263. ayetteki “sadaka” kelimesinin, gerekse 264. ayette mü'minlere izafe edilen “sadakalarınız” ibaresinin, yalnızca farz olan zekâta veya nafil türünden yapılan bağışlara mahsus olduğu şeklinde bir kategorik ayırıma gidilmesinin pek doğru olmadığı kanaatindeyiz. Zira “sadaka”, mutlak olarak kullanıldığında, hem inanan kişinin bir başkasına sevgi ve merhamet sâikiyle ihtiyârî olarak sunduğu her şeyi, yaptığı her türlü yardımı, hem de karşılığında dünyevî hiçbir karşılık beklemeksizin, ahlâkî ya da hukûkî gerekçelerle yapmakla yükümlü bulunduğu yardımları, kısaca hayırperver ve diğergamca yapılan her türlü işleri, sunulan bağışları

⁵¹ Derveze, M. İzzet, **et-Tefsîru'l-Hadîs**, çev. Vahdettin İnce- Mustafa Altınkaya, İst., 1997, V, 303.

⁵² Bkz. Mevdûdî, **a.g.e.**, I, 39.

⁵³ Râzî, **a.g.e.**, VII, 49.

kapsamaktadır. Buna göre, “sadaka” kelimesinin, Kur’an’daki her kullanımının ‘zekât’a karşılık geldiğini ileri süren İbnü’l- Arabî ve Kurtubî ile yine buna benzer bir görüşü savunan Mâverdî (ö. 450/1058)⁵⁴ gibi alimlerin bu konudaki anlayışlarının pek tutarlı olmadığını söylememiz mümkündür. Zira, “Sadaka” kelimesinin Kur’an’daki her kullanımının ‘zekât’a karşılık gelmediği, ileride de görüleceği üzere özellikle Bakara suresi 2/196, Tevbe suresi 9/79 ve Mücâdele suresi 58/12 ve 13. ayetlerde hiçbir yoruma mahal bırakmayacak derecede açıktır. Nitekim, Nebi (s.a.v.) bir hadisinde “*Her ma’ruf (iyilik) bir sadakadır*”⁵⁵ demek suretiyle yukarıda anlatmaya çalıştığımız hususu bir cümlede özetlemiştir.

Bu mülahazalardan hareketle yukarıda zikri geçen her iki ayetteki “sadaka”nın, hem farz hem de nafil türünden her türlü iyilik, bağış ve harcamayı kapsadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Kaldı ki, ilk ayette “sadaka” kelimesinin nekra olarak, ikincisinde ise zamire izafe edilmek suretiyle ma’rifelik kazanan bir çoğul sîgasında zikredilmiş olması da bahse konu kelimelerin umum (genellik) ifade ettiğini göstermektedir.⁵⁶ Ancak bu noktada şöyle bir soru akla gelebilir: Madem ki hadislerde her türlü iyilik sadaka olarak nitelenmektedir; öyleyse niçin bu ayette, “güzel bir söz ve affedicî olmak”, sadakadan ayrı olarak zikredilmiştir? Bu sorunun ortaya çıkardığı problematiği çözme noktasında şöyle bir uzlaşmacı yorumda bulunmak mümkündür: Söz konusu iki ayette zikredilen bu iki haslet, bir tür sadaka olmakla birlikte, sadakanın içerdiği baskın anlam, daha ziyade farz ve nafil türünden yapılan ‘mâlî harcamalar’ı ihtiva etmektedir. Nitekim daha önce naklettiğimiz hadiste, fakir sahâbîlerin yakınma satedinde Nebi (s.a.v.)’e söyledikleri, “Varlıklı kimseler sevap adına ne var ne yok hepsini alıp götürdüler. Onlar da bizim gibi namaz kılp, oruç tutuyorlar. Ancak onlar (bizden fazla olarak) arta kalan mallarını tasadduk ediyorlar”⁵⁷ ifadesi de bu kelimenin ağırlıklı anlamının mâlî bir harcamaya karşılık geldiğini göstermektedir.⁵⁸

Yukarıda incelemeye çalıştığımız iki ayetle aynı konu bağlamında zikredilen 271. ayete gelince; bu ayette de sadakaların açıktan verilmesinin

⁵⁴ Adı geçen alimlerin bu konudaki görüşleri için bkz. İbnü’l-Arabî, **a.g.e.**, II, 522; Kurtubî, **a.g.e.**, VIII, 107; Mâverdî, Ali b. Muhammed, **el-Ahkâmü’s-Sultâniye**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1985, s. 145.

⁵⁵ Hadis için bkz. Nevevî, **a.g.e.**, VII, 91.

⁵⁶ Konuyla ilgili usûl-i fıkıh kaidesi için bkz. Âmidî, Seyfüddîn Ebü’l-Hüseyn Ali b. Ebî Ali, **el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm**, Beyrut, 1996, II, 329; Hallâf, Abdülvehhâb, **İlmü Usûli’l-Fıkıh**, Kuveyt, 1983, s. 182.

⁵⁷ Hadis için bkz. Nevevî, **a.g.e.**, VII, 91.

⁵⁸ Nebi (s.a.v.), bazı sahâbîlerin yukarıdaki yakınmalarına cevap olarak, erdem ve faziletin yahut sevaba erişmenin yalnızca zenginlere özgü kılınmadığını, İslâm’da herkes için her zaman bir sevap kapısının açık bulunduğunu ve ilahî rahmetin herkese şâmil olduğunu beyan etmek maksadıyla şöyle cevap vermiştir: “Sanki Allah sizin için tasadduk edecek bir şey bırakmadı mı? Şüphesiz her tesbih bir sadakadır; her tekbir bir sadakadır...” Bkz. Nevevî, **a.g.e.**, VII, 91.

güzel olduğunu, ancak muhtaçlara gizlice verilmesinin, tasaddukta bulunanlar açısından daha hayırlı olacağı belirtilmektedir. Esas itibarıyla, surenin 261. ayetinden 274. ayetine kadar işlenen konuların üzerinde yoğunlaştığı ortak temanın “Allah yolunda infak” olması hasebiyle, biz bu ayette sözü edilen sadakanın da önceki iki ayette zikri geçenlerle aynı anlam içeriğine sahip olduğu kanaatindeyiz. Ancak son ayette, diğerlerinden farklı olarak, sadakaların verilme tarzına ilişkin bir kayıt yer almaktadır. Bu kayıt, müfessirlerin, farz ve nafil sadaka ayırımına gitmelerine ve bu ayırımdan hareketle “hangi tür sadakanın ne şekilde verilmesi daha hayırlı olur” sorusu üzerinde fikir yürütmelerine yol açmıştır. Nitekim, bu cümleden olarak müfessirler, ayetteki ‘*es-sadakât*’ın başında bulunan elif-lâm takısının istiğrak veya ahd-i hâricî manâlarından hangisini ifade ettiği hususunda değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. Müfessirlerin ekseriyeti, bunun ahd manâsına geldiğini kabul ederek, burada sözü edilen sadakaların yalnızca nafil sadakaları ifade ettiğini savunmuşlardır. Çünkü onlara göre farzlarda izhar daha faziletlidir. Bazı müfessirler ise, elif-lâm takısının ahd için olduğunu kabul etmekle birlikte, ayetteki ‘*es-sadakât*’ kelimesinin yalnızca farz olan zekât anlamına geldiğini ileri sürmüşlerdir ki, buna göre ayetteki “*fehüve hayrun leküm*” ibaresi ‘daha hayırlı’ manâsından öte, ‘bir hayırdır’ manâsına yorumlanmıştır.⁵⁹ Öte yandan, başta Hasen el-Basrî (ö. 110/728) olmak üzere diğer bir kısım müfessirler, elif-lâm’ı istiğrak manâsına hamlederek, söz konusu kelimenin hem farz hem de nafilayı kapsadığını belirtmişlerdir.⁶⁰ Bu konuda ortaya atılan uzlaşmacı bir yoruma göre ise, sadakanın açıktan verilmesinin güzel olduğunu ifade eden ilk kısım, farz olanlar hakkında, gizli verilmesinin daha hayırlı olduğunu belirten ikinci kısım da nafileler hakkında olduğu kabul edilmiştir.⁶¹

Biz, bu konuda ileri sürülen görüşlerden ikincisinin, yani ayette zikri geçen ‘*es-sadakât*’ın, hem farz hem de nafil türünden tüm sadakalara şâmil olduğunu dile getiren görüşün daha doğru olduğu kanaatindeyiz. Zira bunu sadece farz ya da nafil sadakaya indirgemek, her şeyden önce ayetin yer aldığı bağlamla örtüşmemektedir. Kaldı ki, farz ve nafil sadaka ayırımı, sonradan formüle edilmiş fikhî ve teknik bir ayırımdır. Bunun yanında, hangi sadakanın ne şekilde verilirse daha üstün olacağı noktasında ortaya atılan görüşler de kesin ve genel geçer bir özellik taşımamaktadır. Dahası, bu durum, büyük ölçüde göreceli olup, sadakayı verenin ve alanın kendine ait özel şartlarına veya içinde bulunulan zamanın koşullarına paralel olarak pekâla değişkenlik arz edebilir.⁶² Nitekim İbnü’l-Arabî, sadakanın açıktan verilmesinin gizli verilmesinden veya gizli verilmesinin açıktan verilmesinden

⁵⁹ Bkz. Yazır, *a.g.e.*, II, 933.

⁶⁰ Yazır, *a.g.e.*, II, 933-934.

⁶¹ Bkz. Ebu’s-Suûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdu’l-Akli’s-Selîm ilâ Mezâye’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Beyrut, 1990, I, 263; Mevdûdî, *a.g.e.*, I, 187.

⁶² Bu konuyla ilgili daha geniş bir değerlendirme için bkz. Kurtubî, *a.g.e.*, III, 215-216; Reşid Rıza, *Tefsîru’l-Menâr*, Mısır, 1973, III, 68.

daha faziletli olduğu hususunda hiçbir sahih hadis bulunmadığını, bu konuda yaygın kabul gören anlayışın icmâya dayandığını belirtmektedir.⁶³

Meseleye bu açıdan bakıldığında, bazı tefsirlerde bu ayetin sebab-i nüzûlü meyanında İbn Sâib’den nakledilen, “Bakara suresi 2/270. ayeti inince Ashâb Nebi (s.a.v.)’e; “Ey Allah’ın Rasûlü! Gizli verilen sadaka mı yoksa açıktan verilen sadaka mı daha faziletlidir? şeklinde bir soru yöneltti ve ardından bu ayet indi”⁶⁴ mealindeki rivayetin de büyük olasılıkla müslümanların sonraki dönemlerde oluşan ortak kanaatlerinin sebab-i nüzûl şeklindeki bir tezahürü olduğunu veya bunun, en azından, râvînin kendi yaşadığı çevrede meydana gelen bir hadise ile ayet arasında kendi kişisel yargısına dayanarak kurduğu anlam irtibatı üzerine formüle edilen bir ‘tefsir rivayeti’⁶⁵ olarak kabul etmek mümkündür. Kaldı ki bu ayetin, infak maksadıyla malının tümünü Nebi (s.a.v.)’e getiren Hz. Ebû Bekr ile yine aynı maksatla malının yarısını getiren Hz. Ömer hakkında indiği de rivayet edilmiştir.⁶⁶ Yine bir başka rivayette, ayetin Yahudi ve Hıristiyanlara sadaka verme hususunda indiği kaydedilmektedir.⁶⁷ Nitekim, aynı ayet hakkında birbirinden bağımsız ve gerek olay gerekse rivayetlerdeki olayların öznesi durumundaki şahıs ya da şahıslar hakkında birbiriyle irtibatsız nitelikte muhtelif sebab-i nüzûllerden söz edilmiş olması, yukarıda değerlendirmesini yapmış olduğumuz rivayete ilişkin kanaatimizi desteklemektedir.

2. Nisâ Suresi 4/ 114. Ayet:

Ayetin mealî: “Sadakayı, iyi ve yararlı davranışları ve insanların arasını düzeltmeyi (ıslah) amaçlayan, (bunları gerçekleştirmeye çalışan kimselerin yaptığı) toplantılar dışında gizli toplanmaların hiç birinde hayır yoktur. Bütün bu güzel eylemleri Allah’ın rızasını kazanmak için yapana zamanı geldiğinde büyük bir mükafat vereceğiz.”

Bu ayetin, inişine sebep olarak gösterilen rivayetlerden hareketle nüzûl zamanını kesin olarak tayin etmek çok zor olmakla birlikte, Nisâ suresinin muhtemelen hicrî 3. yılın sonları ile hicrî 4. yılın sonları veya hicrî 5. yılın başları arasında geçen yaklaşık bir yılı aşkın süre zarfında ayrı bölümler halinde nâzil olduğu⁶⁸ göz önüne alınacak olursa, bahse konu ayetin de bu süre zarfında indiğini rahatlıkla söylenebilir.

Müfessirler, bu ayetin, kendisinden önceki iki ayetin iniş sebebi olarak gösterilen Ebû Tu’me ve onun kavmiyle ilgili olduğunu, dolayısıyla bunun, konu itibarıyla geçmiş ayetlerle doğrudan irtibatlı bulunduğunu

⁶³ Bkz. İbnü’l-Arabî, a.g.e., I, 315.

⁶⁴ Bkz. İbnü’l-Cevzî, a.g.e., I, 267.

⁶⁵ “Tefsir rivayeti” hakkında bkz. Serinsu, Ahmed Nedim, **Kur’ân’ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul’ün Rolü**, İst., 1994, s. 129; Dihlevî, Şâh Veliyyullâh Ahmed b. İbrahim, **el-Fevzü’l-Kebîr fî Usûli’t-Tefsîr**, çev. Mehmed Sofuoğlu, İst., 1980, s. 50.

⁶⁶ Bkz. İbn Kesîr, a.g.e., I, 323.

⁶⁷ Bkz. Taberî, a.g.e., III, 93.

⁶⁸ Bkz. Mevdûdî, a.g.e., I, 321.

söylemişlerdir.⁶⁹ Ne var ki, bu ayetin kendinden öncekilerle irtibatının bulunması kadar, yeni bir bölümün başlangıcı olması da pekâla mümkündür. Her hâlükârda ayetin yer aldığı bölümde, Medine'deki nebevî dönemin karakteristik özelliklerini betimleyen bir tablo içerisinde, kalpleri ve nefisleri hastalıklı ve sürekli İslam için tuzaklar kurmak maksadıyla gizli toplantılar düzenleyenlerden bahsedilmektedir. Bu bağlamda zikri geçen 114. ayette ise, öğüt ve tembih üslûbuyla, herhangi bir sadaka, bir iyilik ya da insanların arasını düzeltmek gibi amaçlara yönelik toplantılar dışında, gözlerden uzak yapılan gizli toplantıların hiçbirinde hayır bulunmadığı belirtilmektedir.

Klasik tefsirlere baktığımızda, ayetteki “sadaka” kelimesinin zekâta, “ma’ruf”un ise nafilâ niyetiyle yapılan bağışlara karşılık geldiği şeklinde yorumlara rastlamaktayız.⁷⁰ Ancak, ayette böyle bir ayırımı haklı kılacak nitelikte hiçbir karîne bulunmamaktadır. Dolayısıyla böyle bir ayırımı gidilmesi kanaatimizce çok doğru bir yaklaşım değildir. Öte yandan, bu ayetteki “sadaka” kelimesi, Bakara suresi 2/263. ayette mutlak olarak zikredilen “sadaka” ile büyük ölçüde örtüşmektedir. Ancak o ayette, başa kakılan bir sadakadan, ‘güzel bir söz ve affedici olma’nın daha hayırlı olduğu belirtilmişken, bu ayette ise ‘söz’ kelimesiyle kayıtlanamaksızın sadaka ile aynı kategoride zikredilen ‘ma’ruf’ (iyilik) ve ‘insanların arasını düzeltme’ hasletinden bahsedilmiştir. Nitekim, her iki ayette de sadakadan ayrı olarak zikredilen bu hasletlerin tümünün Nebi (s.a.v.) tarafından bir tür sadaka olarak tanımlandığını daha önce kaydetmiştik. Hal böyle olunca, buradaki “sadaka”nın da tıpkı Bakara suresi 2/263. ayette olduğu gibi, gerek farz gerek nafilâ her türlü maddî harcama ve bağışları kapsadığını söyleyebiliriz. Özetlemek gerekirse, sadaka, daha ziyade maddî anlamda bir harcamayı ifade ederken, söz konusu ayetlerde anılan diğer güzel hasletler ise manevî bağışları (sadaka) ihtiva etmektedir. Bu bağlamda merhum Elmalılı M. Hamdi Yazır’ın şu mülahazaları anılmaya değer niteliktedir: “Sadaka, Ma’rûf, Islâh-ı Beyn: Bu üç kelime âmâl-i hayriyyenin hepsine şâmindir. Zira nâsa müteaddî olan amelî hayr ya îsâli menfaat veya def-i mazarrat içindir. Menfaat ise ya mal vermek gibi cismânîdir. Sadaka ile bu nev’a işaret olunmuştur. Veya rûhânîdir. Emr-i bi'l-ma'rûf ile de bu nev'a işaret olunmuştur. Islâh-ı beynennâs da def-i zarar kısmına işaretir.”⁷¹

3. Mücâdele Suresi 5/ 12 ve 13. Ayetler:

12. Ayetin meali: “*Ey inananlar! Siz Rasûl ile gizli (özel) bir şey konuşacağınız zaman, bu gizli konuşmanızdan evvel sadaka verin. Bu sizin için daha hayırlı ve daha temizdir. Şayet sadaka verecek bir şey bulamazsanız, Allah bağışlayan, esirgeyendir.*”

⁶⁹ Bkz. Derveze, a.g.e., VI, 209-210.

⁷⁰ Bkz. Zemahşerî, a.g.e., I, 563; Neseî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, **Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl**, Beyrut, 1988, I, 251; Şevkânî, Muhammed b. Ali, **Fethu'l-Kadîr**, y.y., ts., I, 515.

⁷¹ Yazır, a.g.e., III, 1465.

13. Ayetin meali: “Gizli konuşmanızdan evvel sadaka vermenizden korktunuz mu? Çünkü yapmadınız. Allah sizi affetti. Artık namaz kılın, zekat verin. Allah’a ve Rasûlüne itaat edin. Allah yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.”

Mevdûdî, içerisinde bu iki ayetin yer aldığı ve ittifakla Medenî kabul edilen Mücâdele suresinin nüzûl zamanı hakkında kesin bir bilgi bulunmadığını belirtmesinin ardından şunları ilave eder: “(...) Ancak bu surenin, içinde mevcut bir karineden, hicrî 5. yılın şevval ayında yapılan Ahzâb Gazvesi’nden sonra nâzil olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Ahzâb suresinde, evlatlık edinilen çocukların gerçek evlat yerini almalarının mümkün olmadığı beyan edilirken, kendilerine *zihar* yapılan kadınların da hiçbir suretle kocalarının anneleri konumuna geçemeyeceği vurgulanmıştır. Bu konu adı geçen surede, sadece bu kadar kısa bir değini ile geçirilmiş ve *ziharın* günah veya suç olduğu şeklinde bir tanım yapılmayıp, hadise bir hükme de bağlanmamıştır. Fakat bu surede *zihar* olayının ayrıntılarına inilerek bir hükme bağlanmış olması, söz konusu ayrıntıların Ahzab suresinden sonra nâzil olduğunu ortaya koymaktadır.”⁷²

Mevdûdî’nin bu açıklamalarından hareketle, bu iki ayetin büyük bir olasılıkla, hicrî 5. yılın son aylarında nâzil olduğunu söyleyebiliriz.

Ayetlerin sebep-i nüzûllerine gelince; 12. ayetin nüzûl sebebi olarak aktarılan rivayetlerin birinde şu bilgiler kaydedilmiştir: İnsanlar, Nebi (s.a.v.)’e sıkça geliyorlar ve birtakım sorular soruyorlardı . Ancak bu durum, Peygamber için sıkıntı verici bir düzeye gelmişti. Dolayısıyla Allah, bu ayeti inzâl etmek suretiyle onun bu sıkıntısını hafifletmek istemiş ve soru sorarak fetva istemelerine karşılık onların sadaka vermelerini emretmiştir.⁷³

Bazı sebep ve gerekçelerden ötürü⁷⁴ bu rivayeti pek makul karşılamayan Derveze, ayette geçen “sadaka” kelimesine şöyle izah getirmektedir: “Müslümanlardan herhangi birinin Rasûlullah’a müracaat ederken sadaka vermesi emredilerek, bu vesileyle özel meselelerin çözüme kavuşturulması ile birlikte ihtiyaç sahiplerine verilmek ve umûmî maslahatlar için kullanılmak üzere sadaka toplanması sağlanmıştır. Başka bir ifadeyle, İslâm’dan önce Araplar arasında câri olan hüküm-fetva (vergi) geleneği devam ettirilmiş ve bu (vergi) ayette sadaka olarak isimlendirilmiştir. Zira Rasûlullah bunu şahsı için değil, umûmî ihtiyaçlar ve fakirler için almaktadır.”⁷⁵

Derveze’nin bu mülahazalarından da anlaşılacağı üzere, ayette sözü edilen “sadaka”, fakirlere yardım için toplanan bir yardım; deyim yerindeyse kamu giderleri ve fakir-fukara için oluşturulan fona aktarılmak üzere toplanan

⁷² Mevdûdî, a.g.e., VI, 151 (kısmen tasarrufla birlikte).

⁷³ Bu ve diğer rivayetler için bkz. Taberî, a.g.e., XXVIII, 20 vd..

⁷⁴ Söz konusu sebep ve gerekçeler için bkz. Derveze, a.g.e., VI, 406-407.

⁷⁵ Derveze, a.g.e., VI, 407.

bir tür vergi anlamına gelmektedir. Nitekim, ayetle ilgili olarak nakledilen şu hadiste de söz konusu sadakanın emrediliş amacı gayet açık bir şekilde ifade edilmektedir: “Ali b. Ebî Tâlib şöyle demiştir: “Ey inananlar! Siz Rasûl ile gizli bir şey konuşacağınız zaman... ayeti nâzil olunca Nebi (s.a.v.) bana, ‘bir dinar makul mü?’ diye sordu. Ben, ‘Bu çoktur’ dedim. O, ‘Peki, yarım dinar nasıl?’ deyince; ben, ‘Buna da güçleri yetmez’ dedim. ‘O halde ne kadar?’ diye sorunca, ben de ‘Bir arpa ağırlığında bir altın para’ diye karşılık verdim. Bunun üzerine Nebi (s.a.v.), ‘Kuşkusuz elin dardır; dolayısıyla bu miktarı da kendi durumuna göre belirledin’ buyurdu.”⁷⁶

Burada hemen şunu belirtmek gerekir ki, bir tür vergi niteliğindeki bu sadakanın, *zekâtla* herhangi bir ayniyeti söz konusu değildir. Zira bir sonraki ayette, müslümanların vermekten yana ürküntü duydukları bu sadakadan ayrı olarak, İslâm’ın olmazsa olmaz unsurlarından birini teşkil eden ve mutlaka yerine getirilmesi gereken zekâtın emredilmiş olması da bunu göstermektedir.

Bu iki ayete ilişkin üzerinde durulması gereken bir diğer husus da *nesh* problemiyle ilgilidir. Zira müfessirlerin çoğunluğuna göre, ilk ayette verilmesi öngörülen sadaka, ikinci ayetteki muafiyetle birlikte nesh edilmiştir.⁷⁷ Ancak bazı müfessirlere göre bu iki ayette nesih değil, hükmün hafifletilmesi söz konusudur. Buna göre, necvâsından (özel ya da gizli konuşmasından) önce sadaka vermek isteyen verir; veremeyenin de zaten affedileceği, ilk ayetin sonunda belirtilmiştir. İkinci ayette ise, sadaka verebilecek durumda olup da vermek istemeyenlerden, mutlaka sadaka verme zorunluluğu kaldırılmıştır. Yani birinci ayetteki zorunluluk, ikinci ayette isteğe bağlanmıştır.⁷⁸

Söz konusu problemle ilgili olarak daha farklı bir bakış açısı ortaya koyan M. Esed’in şu değerlendirmesi de oldukça dikkat çekicidir: “Kişinin Allah’ın Elçisi’ne her “danışma”sı vesilesiyle (*beyne yedey*) karşılıksız yardımda bulunmaya çağırılması, çoğu zaman yanlış anlaşılabilir ve onunla, yani yaşadığı dönemde gerçekten yapılan konuşmalar/ danışmalar ile sınırlandırılmıştır. Bunun sebebi, muhtemelen, yaşadığı zamanda bazı çok heyecanlı mü’minlerin rahatsız edici ölçüdeki ilgilerini azaltmaktır. Bu yanlış anlama, bir sonraki ayette ifade edilen yukarıdaki istisna ile birlikte, bazı müfessirleri, bu emrin “nesh edilmiş” olduğu gibi temelsiz bir kanaate sevk etmiştir. Ama böyle bir “nesih” teorisinin hiçbir şekilde savunulamaz olduğu gerçeği (bkz. 2: 106 ve ilgili not: 87) yanında, ayrıca “Elçi” (Rasul) teriminin Kur’an’da yalnızca Peygamber Muhammed (s)’in benzersiz kişiliği anlamında

⁷⁶ Hadis için bkz. Tirmizî, **a.g.e.**, tefsir 58, nr. 3300 (V, 379); ayrıca bkz. Taberî, **a.g.e.**, XXVIII, 22; Zemahşerî, **a.g.e.**, IV, 481.

⁷⁷ Bkz. Taberî, **a.g.e.**, XXVIII, 22; Zemahşerî, **a.g.e.**, IV, 481; Kurtubî, **a.g.e.**, XVII, 196; İbnü’l-Cevzî, **a.g.e.**, VIII, 13.

⁷⁸ Bkz. Ateş, Süleyman, **Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri**, İst., trs., IX, 326.

değil, ama aynı zamanda onun tarafından dünyaya aktarılan *öğreteler* bütünü anlamında kullanıldığını bilirsek, bu ayeti doğru anlayabiliriz (...)⁷⁹

4. Bakara Suresi 2/ 196. Ayet:

Ayetin meali: “*Hacc ve umreyi Allah için tamamlayın. Eğer yoldan alıkonulursanız kolayınıza gelen kurbanı gönderin. Kurban, yerine varıncaya kadar başlarınızı tıraş etmeyin. Fakat içinizden kim hasta ise veya başından şikayeti varsa, onun ya oruç ya sadaka veya kurban olarak fidye vermesi gerekir...*”

Hacc ve umre ile ilgili hükümlerden söz eden bu ayetin, bir görüşe göre Hudeybiye antlaşmasının yapıldığı hicrî 6. yılda nâzil olduğu,⁸⁰ başka bir görüşe göre *umre-i kazâ* senesi adı verilen hicrî 7. yılda indiği,⁸¹ bir diğer görüşe göre ise Hudeybiye barışından uzunca bir zaman önce indiği ileri sürülmüştür.⁸² Kanaatimizce, ayetin nüzûl zamanına ilişkin ileri sürülen bu görüşlerden ilki daha doğrudur. Zira ilgili ayetin nüzûl sebebine dair nakledilen rivayetlerin ekserisinde, Nebi (s.a.v.) ve ashâbının hicretin 6. yılında umre yapmak maksadıyla yola çıktıklarından, ancak Hudeybiye’de müşrikler tarafından bir engelleme ile karşılaştıklarından söz edilmektedir.⁸³ Yine sahabeden Ka’b b. Ucre’nin durumuyla ilgili olarak kendisinden nakledilen rivayetler de bu ayetin hicrî 6. yılda Hudeybiye’de indiğini göstermektedir.⁸⁴

Ayette zikri geçen “sadaka” kelimesine gelince; bu kelime, ayet içi bağlamından da açıkça anlaşılacağı gibi, hastalık veya başındaki bir rahatsızlıktan dolayı ihramda öngörülen ruhsata başvurmak zorunda kalanların vermek durumunda oldukları kefaret türlerinden birine karşılık gelmektedir. Ancak ayette, “sadaka” sözüyle ifade edilen kefaret bedelinin ne kadar olduğu hususu mücmel bırakılmıştır. Bunun açıklamasını Nebi (s.a.v.)’in direktif ve uygulamasında bulmaktayız. Şöyle ki, Nebi (s.a.v.), Hudeybiye’de ashabtan Ka’b b. Ucre’nin başında bit türediğini görünce tıraş olmasını, kesecek kurbanı da bulunmadığından ya üç gün oruç tutmasını veya her fakire bir sa’ (ölçek)⁸⁵ olmak üzere altı fakire yemek yedirmesini emretmiştir. Ka’b’dan nakledilen bu rivayetin bazı varyantlarında, öngörülen sadaka miktarı bir farak⁸⁶ veya üç sa’ olarak zikredilmiştir.⁸⁷ Buna göre,

⁷⁹ Esed, **a.g.e.**, s. 1125.

⁸⁰ Bkz. Ateş, **a.g.e.**, I, 340.

⁸¹ Bkz. Yazır, **a.g.e.**, II, 704.

⁸² Bkz. Derveze, **a.g.e.**, V, 203.

⁸³ Bu konudaki muhtelif rivayetler için bkz. Taberî, **a.g.e.**, II, 214 vd.

⁸⁴ Ka’b b. Ucre rivayeti için bkz. Taberî, **a.g.e.**, II, 230 vd.; Beğavî, **a.g.e.**, I, 169.

⁸⁵ Sâ’, bir hacim ölçüsü birimi olup 2. 75 litredir. Sa’ hakkında fıkıh imamlarının görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Zebîdî, Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed, **Sahîh-i Buhârî Muhtasarı: Tecriid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi**, terc. ve şerh. Kâmil Miras, DİB Yay., Ank., 1991, V, 372-76.

⁸⁶ Bir şer’î farak, çoğunluğun görüşüne göre 3 şer’î sa’ değerindedir. Yine çoğunluğun görüşüne göre 1 şer’î sa’=3 şer’î müd = 51/3 şer’î ritldir ki, buradan bir 1 şer’î farak = (3x4

ayette sözü edilen sadaka, miktarlarda bazı farklılıklar bulunmakla birlikte altı fakirin doyurulmasından ibarettir. Bu konuda nakledilen bir başka rivayette ise, on fakirin doyurulmasından söz edilmektedir.⁸⁸ Bu mesele, fıkıh kitaplarının hac ile ilgili bölümlerinde uzun uzadıya işlenmiştir.⁸⁹ Ancak biz, buradaki konumuzla doğrudan alakalı olmaması hasebiyle fikhî içerikli bu ayrıntılara girmeyeceğiz. Bizim buradan çıkaracağımız sonuç özetle şudur: Ayetteki “sadaka” kelimesi, ihramdan çıkmak durumunda kalan kişinin vermek zorunda olduğu kefâret türlerinden biri -ki bu da kelimeye Kur’an’ın yüklemiş olduğu yeni bir anlam olarak değerlendirilebilir- meyanında zikredilmiştir. Bunun miktarı ise rivayetlerden kaynaklanan bazı ihtilaflar bulunmakla birlikte altı veya on fakirin doyurulmasından ibarettir.

5. Tevbe Suresi 9/ 58 ve 60. Ayetler:

58. Ayetin meali: “(Ey Peygamber!) Onların arasında, sadakalar hakkında sana dil uzatanlar var. Eğer o sadakalardan kendilerine pay verilirse hoşlanırlar; şayet onlardan kendilerine pay verilmezse hemen kızarlar.”

60. Ayetin meali: “Sadakalar, Allah’tan bir farz olarak ancak fakirlere, düşkünlere, onlar üzerinde çalışanlara, kalpleri kazanılacak olan kimselere, kölelik altında bulunanlara, borçlulara, Allah yoluna ve yolcuya mahsustur. Allah (her şeyi) hakkıyla bilir; (O) hüküm ve hikmet sahibidir.”

Mevdûdî’nin üçlü taksimine göre Sure’nin ikinci kısmında (38-72. ayetler arası) yer alan bu iki ayetin nüzûl zamanı, Nebi (s.a.v.)’in Tebuk seferi için hazırlıklara başladığı hicrî 9. senenin recep ayına veya bundan biraz önceki bir zaman dilimine denk düşmektedir.⁹⁰

58. ayetin nüzûl sebebine ilişkin olarak, Huneyn savaşında elde edilen ganimetlerin taksimatı konusunda İbn Zülhveysıra lakabıyla anılan Hurkus b. Züheyr isimli şahsın Nebi (s.a.v.)’e karşı yönelttiği bir itirazdan söz edilmektedir.⁹¹ Ancak, merhum Elmalılı, *fe-yü ganâimin* ‘sadakât’ mefhumuna dahil olamayacağı düşüncesinden hareketle, bu rivayetin ayetle doğrudan bir ilgisinin bulunmadığını söyler.⁹² Yine aynı gerekçeyle

0) 12 şer’î müd = (3x51/3 0) 16 şer’î ritl = (su için) 8. 26 litre = (hububat için) 6.5 kg. sonucu çıkar. Bkz. Kallek, Cengiz, “Farak”, **DİA**, İst., 1995, XII, 164.

⁸⁷ Söz konusu rivayetler için bkz. Taberî, **a.g.e.**, II, 230 vd.; Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, **Ahkâmu’l-Kur’ân**, Beyrut, 1986, I, 281-282.

⁸⁸ Bkz. Taberî, **a.g.e.**, II, 235.

⁸⁹ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Zuhaylî, Vehbe, **el-Fıkhü’l-İslâmî ve Edilletüh**, Dimeşk, 1989, III, 256 vd.

⁹⁰ Bkz. Mevdûdî, **a.g.e.**, II, 179.

⁹¹ Bu konuda bkz. Nisâbü’rî, Ebü’l-Hasen Ali b. Ahmed, **Esbâbü’n-Nüzûl**, Beyrut, 1991, s. 141-142; Kurtubî, **a.g.e.**, VIII, 106; Beğavî, **a.g.e.**, II, 301. İbnü’l-Cevzî, anılan şahsı, Hz. Peygamber’e karşı çıkışından ötürü Hâricî zihniyetinin ilk mümessili ve en iğrenç şahsiyeti olarak nitelemektedir. Bkz. İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec Abdurrahmân, **Telbîsü İblîs**, Beyrut, 1994, s. 104.

⁹² Bkz. Yazır, **a.g.e.**, IV, 2571.

yukarıdaki rivayetin doğru olmadığını savunan S. Ateş de bu ayetin, münafıkların karakteristik tutumlarını tavsif ve tarif meyanında, kendisinden önceki ayetlerle bir bütün olarak, Huneyn savaşından çok sonra ve o olaydan bağımsız bir şekilde indiğini belirtmektedir.⁹³

58. ayetin nüzûl sebebi ve hitabın hedef kitlesi hakkında serdedilen bu görüşlerin ışığı altında, her iki ayetteki “sadakât” kelimesinin de aynı anlam içeriğine sahip olduğunu, bunun da tam anlamıyla zekâta karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Zira aynı siyak içerisinde yer almaları sebebiyle 58. ayetteki “sadakât” kelimesi, anlam içeriği bakımından, 60. ayette zikri geçen “sadakât” ile birebir örtüşmektedir. Öte yandan, sadakaların harcama mahallerini belirten 60. ayetin sonunda yer alan “Allah’tan bir farz olarak” kaydı da apaçık şekilde zekata işaret etmektedir. Ne var ki, buradaki “sadakât” kelimesinin kapsamına nafîle olanların girip girmediği hususu tartışılmış, fakat müfessirlerin hemen hepsi, bu kelimeyi, farz olan sadaka, yani envâ-i zekat olarak anlamışlardır.⁹⁴ Yine bu bağlamda, ayetteki “sadakât” lafzının zekâttan kinaye olduğunu belirten Derzeze’nin ortaya koyduğu şu tespit de anılmaya değer niteliktedir: “Burada özellikle ‘onlar üzerinde çalışanlar’ cümlesi dikkat çekmektedir. Çünkü bunlar, Peygamber (s.a.v.)’in zekât toplamaları için görevlendirdiği resmî memurlar demektir. Bu da zekâtın resmî bir mâlî kaynak olduğunu kesin bir biçimde göstermektedir.”⁹⁵

Bu anlayışı destekleme noktasında Fahreddin er-Râzî de gramatik eksenli bir argümantasyon geliştirmekte ve bu çerçevede, Allah’ın, 60. ayette, sadakaların sekiz sınıfa mahsus olduğunu gösteren bir lâm-ı temlik kullanması ve dolayısıyla ayetin hasır ifade etmesi sebebiyle buradaki “sadakât” kelimesinin zekât anlamına geldiğini söylemiştir.⁹⁶

6. Tevbe Suresi 9/79. Ayet:

Ayetin meali: “Sadakalar hususunda, mü’minlerden ek başışta bulunanlarla (mutavvi’în), güçlerinin elverdiği (mütevazi şeylerin) dışında verecek şey bulamayanlarla alay edenler var. Allah (asıl) onları alay konusu kılmıştır ve onlar için de acıklı bir azap vardır.”

Bu ayetin nüzûl sebebine ilişkin muhtelif rivayetler aktarılmıştır. Bunlardan birinde kaydedildiğine göre, Nebi (s.a.v.) müslümanları tasaddukta bulunmaya çağırılmış, onlar da zengin-fakir herkes kendi gücü ölçüsünde infakta bulunmuştur. Zenginlerden Abdurrahmân b. Avf kalkıp malının yarısı olan dört bin dinar (veya dirhemi) vermiş; Asım b. Adiy de yüz vesak hurmayı infak etmiştir. Buna karşılık fakir bir kimse olan Ebû Akîl ise, çalışıp

⁹³ Bkz. Ateş, a.g.e., IV, 95.

⁹⁴ Bkz. Râzî, a.g.e., XVI, 113; Derzeze, a.g.e., VII, 357.

⁹⁵ Derzeze, M. İzzet, *Sîretü’r-Rasûl: Kur’an’a Göre Hz. Muhammed’in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu, İst., 1989, III, 263.

⁹⁶ Bkz. Râzî, a.g.e., XVI, 113.

kazandığı iki sa' hurmanın bir sa'mı ailesine bırakmış, bir sa'mı da Nebi (s.a.v.)'e getirmiştir.⁹⁷

Mevdûdî, bu ayetin, Nebi (s.a.v.)'in Tebük seferi için maddî yardım talebinde bulunduğu zaman münafıkların takındıkları cimrice tavrı betimlediğini söylemektedir.⁹⁸ Diğer taraftan İ. Derveze, ayetin nüzûl sebebine dair birtakım rivayetler aktardıktan sonra, söz konusu rivayetlerde anlatılan olayların Tebük seferine çıkmadan önce gerçekleştiğini, ancak ayetin o dönemde nâzil olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre bu ayet, münafıkların genel karakteristiklerinden bahseden önceki ayetlerle bir arada inmiştir.⁹⁹ Ancak, Tevbe suresinin hicretin 9. yılına denk düşen dönemde indiği düşünülecek olursa, kesin bir tarih belirlemek çok zor görünmekle birlikte bu ayetin de söz konusu zaman dilimi içerisinde indiğini söylemek pekala mümkündür.

Ayette geçen “sadakât” lafzına gelince; bu kelime açık şekilde nafil yani mecburî olmayan gönüllü bağışlar anlamında kullanılmıştır. Zira ayette, sadakaları verenlere izafe edilen ve aslı ‘mutatavveûn’ olan ‘muttavveûn’ kelimesinin mastarı durumundaki ‘tatavvû’, “nafil” demektir. Başka bir ifadeyle, bu, farz olmayan iyi bir davranışta bulunmak suretiyle Allah’a yaklaşma maksadıyla itaatte bulunmayı ifade etmektedir.¹⁰⁰

Nitekim, ünlü müfessir Fahrreddin er-Râzî de ayette zikredilen sadakanın, nafil anlamına geldiğini savunmakta ve bu hususta şunları söylemektedir: “Şunu bil ki, Allah rızası için mal vermek, zekâtta ve diğer farz olan harcamalarda olduğu gibi bazen vacip, bazen de nafil hükmündedir. İşte bu ayetten nafil olanı kastedilmiştir.”¹⁰¹

7. Tevbe Suresi 9/103 ve 104. Ayetler:

103. Ayetin meali: “Onların mallarından kendilerini temizleyeceğin, (günahlarından) arındıracağın bir sadaka al ve onlara dua et. Çünkü senin duan onlara huzur verir. Allah (her şeyi hakkıyla) işitir, bilir.”

104. Ayetin meali: “Onlar bilmezler mi ki, kullarının tevbesini kabul eden sadakalarını alan Allah'tır. Ve Allah, tevbeyi çokça kabul edici, çok esirgeyicidir.”

Müfessirler bu ayetlerin nüzûl sebebi hakkında da çeşitli rivayetler nakletmişlerdir. Bunlardan birine göre, yukarıdaki ayetler, geçerli bir özürleri bulunmaksızın Tebük savaşına katılmayan, ancak daha sonra pişman olan ve Allah tevbelerini kabul edinceye kadar kendilerini Mescid-i Nebevî'nin sütunlarına bağlayan bir grup samimi müslüman hakkında inmiştir. Bir başka

⁹⁷ Bkz. Taberî, a.g.e. X, 194; Zemaşerî, a.g.e., II, 284; İbn Kesîr, a.g.e., II, 375; Beğavî, a.g.e., II, 314 vd.

⁹⁸ Bkz. Mevdûdî, a.g.e., II, 256.

⁹⁹ Bkz. Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, VII, 385-386.

¹⁰⁰ Bkz. Kurtubî, a.g.e., VIII, 137; Yazır, a.g.e., IV, 2594.

¹⁰¹ Râzî, a.g.e., XVI, 145.

rivayete göre ayetler, Ebû Lübâbe hakkında, bir diğer rivayete göre ise nifaklarından tevbe eden bedevî veya Medineli müslümanlar hakkında nâzil olmuştur.¹⁰² Ancak Kurtubî, müfessirlerin cumhûrunun, bu ayetlerin ilk rivayette zikredilen olay sebebiyle indiği görüşünü kabul ettiklerini söylemektedir.¹⁰³ Buna göre söz konusu ayetlerin, hicrî 9. yılda yapılan Tebük seferinin ardından indiği anlaşılmaktadır. Bu konuda kayda değer bir ihtilaf bulunmamakla birlikte, özellikle 103. ayette zikri geçen “sadaka”nın ne anlama geldiği hususu tartışmalıdır. Bu hususta genel olarak üç görüş ileri sürülmüştür. Bunlardan ilkinde göre, buradaki “sadaka”, ayetin inişine sebep olan şahısların, günahlarından tevbe edişleriyle ilgili olup, zekâtın ziyade günaha kefâret yerine geçen bir sadakadır. Bu görüş Hasen el-Basrî’ye nisbet edilmiştir.¹⁰⁴ İkinci görüşe göre, ayette kast edilen zekattır. Üçüncü görüşe göre ise, bu ayet yeni bir cümle olup, bununla zenginlerden zekât alınması farz kılınmıştır. Nitekim Râzî, fakihlerin çoğunluğunun, zekâtın bu ayetle farz kılındığı görüşünde olduklarını belirtmektedir.¹⁰⁵ Yukarıda zikredilen üç görüşün dışında yer alan uzlaşmacı bir yoruma göre ise, ayetteki “sadaka”, hem farz olan zekâtı hem de nafil olan bağış ve harcamaları kapsamaktadır.¹⁰⁶

Kanaatimizce, bu konuda ortaya konan görüşlerden tercihe şayan olanı, ikincisi yani 103. ayetteki “sadaka” kelimesinin zekât anlamına geldiği şeklindeki görüştür. Müfessir Kâsımî’nin (ö.1332/1914) de belirttiği gibi,¹⁰⁷ söz konusu ayetin kendinden önceki ayet grubuyla çok açık bir irtibatı bulunmakla birlikte, “sebebin husûsiliği hükmün umûmiliğine engel değildir” kaidesinden hareketle bu ayetteki “sadaka”nın, vücut şartlarını haiz tüm müslümanlar için farz olan zekâta işaret ettiğini söyleyebiliriz. Kuşkusuz, ayette, bunu destekleyici nitelikte başka karîneler de mevcuttur. Şöyle ki, 103. ayette “sadaka” kelimesine ilişik iki sıfat yer almaktadır. Bunlar, “temizleme” ve “günahlardan arındırma” sıfatlarıdır. Genel kabule göre bu sıfatlar, Nebi (s.a.v.)’e atfedilmekle birlikte, “temizleyicilik” sıfatının “sadaka”ya atfedilmesi ve “arındırıcılık” vasfının da Nebi (s.a.v.)’den hal olarak okunması pekâla mümkündür. Nitekim bu görüş, Nehhâs (ö. 338/949) ve Mekkî (ö. 437/1045) gibi alimler tarafından da savunulmuştur.¹⁰⁸ Kaldı ki, zekâtın lügatteki anlamlarından birinin “temizlik ve arındırma”¹⁰⁹ olduğu düşünüldüğünde, bunun hiç de yadsınacak bir yaklaşım olmadığı söylenebilir.

Öte yandan, Hz. Ebû Bekr’in halife olduğu dönemde, zekâtı vermekten kaçınanların, bu ayetteki ifadenin yalnızca Nebi (s.a.v.)’e mahsus

¹⁰² Bu rivayetler için bkz. Taberî, **a.g.e.**, XI, 12 vd.

¹⁰³ Bkz. Kurtubî, **a.g.e.**, VIII, 154.

¹⁰⁴ Bkz. Râzî, **a.g.e.**, XVI, 177.

¹⁰⁵ Bkz. Râzî, **a.g.e.**, XVI, 177.

¹⁰⁶ Bkz. Sâvî, Ahmed, **es-Sâvî ale’l-Celâleyn**, y.y., ts., II, 142.

¹⁰⁷ Bu konuda bkz. Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn, **Mehâsinu’t-Te’vîl**, y.y., ts., VIII, 3253.

¹⁰⁸ Bkz. Kurtubî, **a.g.e.**, VIII, 158.

¹⁰⁹ Bkz. İbn Manzûr, **a.g.e.**, III, 1849.

olduğu, dolayısıyla ondan başka hiç kimsenin zekât toplama yetkisine sahip bulunmadığı şeklindeki te'villerine karşılık, Halife'nin, kendilerine savaş açması ve zekât verinceye kadar savaşması da buradaki "sadaka"nın 'zekât' anlamına geldiğinin en güçlü delillerinden birini teşkil etmektedir.¹¹⁰ Yine ayetteki "sadaka" kelimesinin 'zekât' anlamına geldiğini savunan Hanefî fıkıhçısı Ebû Bekr el- Cessâs (ö. 370/981) da bu konuda şunları dile getirmektedir: "Allah ve Rasûlü'nün bir kişi hakkında verdiği hüküm, tahsis delili bulunmadıkça herkes için bağlayıcı bir hükümdür. O halde burada sözü edilen sadaka da yalnızca anılan şahıslar için değil, aynı zamanda vücut şartlarını taşıyan tüm insanlar için farzdır. Mesele bu şekilde kesinlik kazandığına göre, bu takdirde, ayetteki sadaka, farz olan zekâtı ifade etmektedir. Çünkü, insanların mallarında zekât dışında bir hak yoktur. Öte yandan, "kendilerini temizleyeceğin, (günahlardan) arındıracağın bir sadaka" ifadesi de, yalnızca günaha kefâret olarak verilen sadakaya delalet etmez. Çünkü zekât da, veren kişiyi arındırır."¹¹¹

Ayetle ilgili olarak üzerinde durulması gereken önemli noktalardan biri de, zekâtın bu ayetle farz kılınıp kılınmadığı problemidir. Kanaatimizce, zekât bu ayetle farz kılınmamıştır. Zira üzerinde durduğumuz ayet, daha önce de belirttiğimiz gibi, hicretin 9. yılının sonlarına doğru, Tebuk seferinin ardından nâzil olmuştur. Oysa zekâtın farz kılınışı, hemen herkes tarafından bilinen görüşe göre hicretin 2. yılına rastlamaktadır.¹¹² Hatta bu konuda ileri sürülen hatırı sayılır bir başka görüş ise, zekâtın farz kılınış tarihi Mekke devrinin erken dönemlerine kadar götürmektedir.¹¹³ O halde, bu ayet zekâtın farziyetini bildirmekten öte, daha önce farz kılınmış bir hükmü teyit etmektedir. Bu bağlamda, M. Esed'in ayetle ilgili şu değerlendirmesi dikkate değer niteliktedir: "Burada *sadaka*, öncelikle her müslümana farz olan ve malın belli bir kısmının verilmesini öngören *zekât*'ı ("arındırıcı yükümlülükler") ifade etmektedir. *Zekât*'ın devletin ya da cemaatin imamı (ya da başkanı) tarafından kabul edilmesi, terimin Kur'ânî anlamı çerçevesinde (arınma ya da kendini temize çıkarma anlamında), verenin müslümanlığına delalet ettiği için Hz. Peygamber, davranışlarıyla iki yüzlü olduklarını ortaya koyan kimselerden *zekât* kabul etmiyordu. Bununla birlikte, yukarıdaki ayet Hz. Peygambere (ve dolayısıyla her devir için geçerli olmak üzere, devlet ya da cemaat başkanına) hem sözleriyle, hem de davranışlarıyla tevbe ve pişmanlıklarını gösteren kimselerden de *zekât* kabul etme izin ve yetkisini vermektedir."¹¹⁴

¹¹⁰ Bkz. İbnü'l-Arabî, **a.g.e.**, II, 575-576; Kâsımî, **a.g.e.**, VIII, 3253. Bu görüşü destekleme meyanında ileri sürülen diğer argümanlar için ayrıca bkz. Kardâvî, **Fıkhu'z-Zekât**, s. 6.

¹¹¹ Cessâs, **a.g.e.**, III, 148 (Kısmen tasarrufla birlikte).

¹¹² Bkz. Komisyon (Ali Özek- Hayreddin Karaman- M. Akif Aydın- Mehmet Erkal), **İbadet ve Müesseseler Olarak Zekat**, İst., 1984, s. 17.

¹¹³ Bu konuda bkz. Derveze, M. İzzet, **ed-Düstûru'l-Kur'ânî**, Beyrut, 1981, I, 215; Ateş, **a.g.e.**, IV, 136.

¹¹⁴ Esed, **a.g.e.**, s. 380 (137 nolu dipnot).

Aynı bağlamda peş peşe zikredilmiş olmalarından ötürü 104. ayetteki ‘*es-sadakât*’ kelimesinin de bir önceki ayettekiyle aynı anlamı, yani zekâti ifade etmesi mümkün olduğu gibi, ikinci ayetteki ‘*es-sadakât*’ın başındaki elif-lâm’ı istiğrak manâsında yorumlamak da pekâla mümkündür. Bu yoruma göre, ‘her türlü sadakaları alan Allah’tır’, şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır. Zira Allah’ın, sadakaları alması yalnızca farz olan zekâta mahsus değildir. İnsanların yapmış olduğu tüm ibadetlerin yegane kabul edicisi Allah olduğu içindir ki O, farz olan sadakaları kabul etmesinin yanında, aynı zamanda gerek maddî, gerekse iyilik yapmak, güzel söz söylemek gibi manevî nitelikli sadakaların da kabul edicisidir. Hâsılı O, kullarının yapmış olduğu tüm iyiliklerin alıcısı, yani kabul edicisidir.

Bu noktada, ayette zikri geçen “sadakaları alan Allah’tır” cümlesine de kısaca değinmekte fayda görüyoruz. Zira ayette Allah kendisine “*ehaze = aldı*” fiilini nisbet etmektedir ki, bu ifade ilk bakışta antropomorfik bir Allah tasavvurunu akla getirmektedir. Nitekim bu konuda Abdullah ibn Mes’ud’dan antropomorfik nitelikli birtakım rivayetlerin nakledildiğini görüyoruz. Bu rivayetlerin birinde yer alan ifadeye göre İbn Mes’ud şöyle demektedir: “Kişinin verdiği her sadaka, muhtacın eline geçmeden önce Allah’ın eline geçer. Ardından Allah onu muhtacın eline koyar.” Daha sonra İbn Mes’ud bu ayeti okumuştur.¹¹⁵

Hiç kuşkusuz, Allah’ın sadakaları alması, mecâzî bir anlam ifade etmektedir. Nitekim Zemahşerî, bu ayeti izah ederken şöyle demektedir: “Allah’ın sadakaları alması, onları kabul etmesi anlamında bir mecazdır. İbn Mes’ud’dan nakledilen rivayetin anlamı da ‘Allah, sadakayı kabul edip, kat kat artırır’ şeklindedir.”¹¹⁶

8. Bakara Suresi 2/ 276. Ayet:

Ayetin meali: “*Allah faizi eritir (bereketten mahrum kılar; buna karşılık) sadakaları artırır. Allah, inatçı nankörleri ve günaha ısrar edenleri sevmez.*”

Bu ayet, İbn Abbas ve İbn Ömer’e göre Kur’an’ın en son inen ayeti olarak kabul edilen ‘ribâ ayeti’ (Bakara suresi 278. ayet)¹¹⁷ ile aynı konteks içerisinde yer almaktadır. Dolayısıyla bahse konu ayetin Nebi (s.a.v.)’in risaletinin son zamanlarında inmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Derveze, 275-281. ayetlerin Nebi (s.a.v.)’in hayatının son dönemlerinde ve bir kerede indiğini söylemektedir.¹¹⁸

¹¹⁵ Bkz. Taberî, **a.g.e.**, XI, 19-20.

¹¹⁶ Zemahşerî, **a.g.e.**, II, 298.

¹¹⁷ Bu konuda bkz. Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân, **el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân**, Beyrut, ts., I, 35; Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, **Menâhilü’l-İrfân fî Ulumi’l-Kur’ân**, Beyrut, 1988, I, 97.

¹¹⁸ Bkz. Derveze, **et-Tefsîru’l-Hadîs**, V, 309.

Ayette, Allah'ın bereketlendireceği ifade edilen sadakaların ne anlama geldiği hususunda klasik tefsir kaynaklarında kayda değer bir bilgi bulunmamakla birlikte, biz bu ayetteki “sadakalar” lafzının, aynı surenin 263 ve 264. ayetlerinde olduğu gibi, gerek farz, gerek nafîle türünden yapılan her türlü harcama, bağış ve yardımları içerdiği kanaatindeyiz. Her ne kadar M. Esed¹¹⁹ ve Seyyid Kutub¹²⁰ gibi bazı alimler, ayetteki kelimeyi nafîle sadaka anlamında “karşılıksız bağışlar” şeklinde yorumlamış olsalar bile, İslâm'da farz olan zekâtın lügatte “artma ve bereketlenme”¹²¹ gibi manâlara geldiği dikkate alınacak olursa, Allah'ın bu ayette artıracığını söylediği “sadakalar”ın anlam alanına karşılıksız ve gönüllü bağışların yanı sıra zekâtın da dahil olduğu daha iyi anlaşılacaktır.

Sonuç ve Değerlendirme

“Sadaka” kelimesinin Kur'an'daki kullanılışlarını ve anlam alanını belirleme maksadıyla yaptığımız bu çalışmadan ortaya çıkan sonucu şu şekilde özetleyebiliriz:

Câhiliyye döneminde hangi anlamda kullanıldığını tespit edemediğimiz bu kelime, “doğruluk ve dürüstlük” anlamına gelen *sıdk* kökünden türemiş olup, muhtemelen Kur'an'la birlikte hayatiyet kazanmış ve bu suretle dîni/ahlâkî nitelikli çok geniş bir anlam içeriğine kavuşmuştur.

İslâm kitâbiyâtında, kavramsal açıdan çok geniş bir kontekstte kullanılan “sadaka” lafzının, gerek müfred gerekse cemi sîgasıyla zikredildiği ayet ve surelerin tümüyle Medenî olmasından hareketle, sadaka ibadetinin, her şeyden önce organize bir toplumsal yapı içerisinde, toplumun farklı katmanları arasındaki yardımlaşma ruhunu geliştirmek ve bu suretle sosyal barışı temin etme amacına matuf olarak teşri kılındığını söylemek mümkündür. Kur'anî çerçevede en genel manâsıyla, hem farz hem de nafîle türünden her türlü maddî harcamaya şâmil olan bu kelime, bazı ayetlerde mukayyed olarak yalnızca a) zekat; b) nafîle bağış; c) kamu harcamaları veya fakirler için oluşturulan fonda toplanan bir tür vergi; d) ihramdan çıkmak durumunda kalan kişinin ödemesi gereken kefarete bedeli gibi anlamlarda da kullanılmıştır.

Kur'an'daki tüm kullanılışları incelendiğinde, kelimenin ihtiva ettiği anlamlar içerisinde, nafîle nitelikli malî harcama ve bağışları ifade eden anlamın daha baskın bir karakter arzettiği ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte aynı kelime, Nebi (s.a.v.)'in hadislerinde, zekatın müteradifi ve gönüllü olarak yapılan malî bağışlar anlamında kullanılmasının ötesinde, manevî bir anlam boyutu kazandığı ve bu çerçevede mü'minin Allah rızası için yaptığı hemen her amel ve davranışın sadaka kapsamına girdiği görülmektedir. Ancak kelimenin istılahta (fıkıh istılahı) meşhur olan tarifine baktığımızda –ki, klasik

¹¹⁹ Bkz. Esed, **a.g.e.**, I, 84.

¹²⁰ Bkz. Kutub, Seyyid, **Fî Zilâli'l-Kur'ân**, Diyarbakır, trs., I, 318.

¹²¹ Bkz. Râğıb el-İsfehânî, **a.g.e.**, s. 113; İbn Manzûr, **a.g.e.**, III, 1849.

Arap dili lügatlerinin ekseriyetinde de tercih edilen tarif budur- anlam alanının daraltıldığına ve söz konusu kelimenin ihtiva ettiği anlamlardan yalnızca birinin, yani “gönüllü (nafile) olarak yapılan infak ve bağış” anlamının yaygın ve yerleşik bir kabul gördüğüne tanık olmaktayız. Kelimenin yalnızca nafile sadakaya hasredilmek suretiyle anlam alanının daraltılmasında, Kur’an’da, sadakadan ayrı olarak “zekat” kelimesinin kullanılmış olmasının rol oynadığını söylemek mümkündür. Keza, Kur’an’da ve Nebi (s.a.v.)’in hadislerinde “sadaka” kelimesinin ve muhtelif türevlerinin farz olan zekâttan daha ziyade nafile ile örtüşen bir anlam çerçevesi içerisinde kullanılmış olması da bahse konu kelimenin ıstılahta uğradığı anlam daralmasının temel sebepleri arasında mütalaa edilebilir.

KAYNAKÇA

- AKSAN**, Doğan, **Her Yönüyle Dil-Ana Çizgileriyle Dilbilim**, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1998.
- ÂMİDÎ**, Seyfüddîn Ebü'l-Hüseyn Ali b. Ebî Ali, **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1996.
- ATEŞ**, Süleyman, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, Yeni Ufuklar Neşr., İstanbul, trs.
- BAYRAV**, Süheylâ, **Yapısal Dilbilimi**, Multilingual, İstanbul, 1998.
- BEĞAVÎ**, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd, **Meâlimü't-Tenzîl**, thk. Hâlid Abdurrahmân el-Akk- Mervân Suvâr, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1995.
- BUHÂRÎ**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, **el-Câmiu's-Sahîh**, Dâru't-Tibâati'l-Amire, y.y., rs.
- CESSÂS**, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1986.
- CEVHERÎ**, İsmail b. Hammâd, **es-Sihâh**, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr, Beyrut, 1979.
- CÜNDİOĞLU**, Düccane, **Anlamın Buharlaşması ve Kur'an**, Kitabevi, İstanbul, trs.
- CÜRCÂNÎ**, Ali b. Muhammed, **Kitâbu't-Ta'rîfât**, y.y., trs.
- ÇAĞRICI**, Mustafa, "Cömertlik", **DİA**, İstanbul, 1993.
- ÇELİK**, Ahmet, **Kur'an-ı Kerim ile Yeni Ma'nâ Kazanan İstilahların Câhiliye Dönemindeki Kullanılışları**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum, 1991.
- DERVEZE**, M. İzzet, **Sîretü'r-Rasûl: Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı**, çev. Mehmet Yolcu, Yöneliş Yay., İstanbul, 1989.
-, **ed-Düstûru'l-Kur'ânî**, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1981.
-, **et-Tefsîru'l-Hadîs**, çev. Vahdettin İnce- Mustafa Altınkaya, İstanbul, 1997.
- DİHLEVÎ**, Şâh Veliyyullâh Ahmed b. İbrahim, **el-Fevzü'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr**, çev. Mehmed Sofuoğlu, Çağrı Yay., İstanbul, 1980.
- EBÛ DAVUD**, Süleyman b. Eş'as, **es-Sünen**, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut, 1988.
- EBU'SSUÛD**, Muhammed b. Muhammed, **İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyey'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1990.
- ESED**, Muhammed, **Kur'an Mesajı/meâl-tefsir**, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yay., İstanbul, 1997.
- FÎRÛZÂBÂDÎ**, Mecdüddîn Muhammed Ya'kûb, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1987.
- FURAT**, Ahmet Subhi, **Arap Edebiyatı Tarihi (Başlangıçtan XVII. Asra Kadar)**, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İst., 1996.
- HALLÂF**, Abdülvehhâb, **İlmü Usûli'l-Fıkh**, Dâru'l-Kalem, Kuveyt, 1983.
- HAMİDULLAH**, Muhammed, **İslâm Peygamberi**, çev. Salih Tuğ, İstanbul, 1993.
- HATİB**, Abdülkerim, **es-Siyâsetü'l-Mâliyye fî'l-İslâm**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1975.
- İBN FÂRİS**, Ebü'l-Hüseyn Ahmed, **Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga**, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, y.y., 1970.
- İBN KESİR**, Ebü'l-Fidâ İsmail, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1983.

- İBN MANZÛR**, Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem, **Lisânü'l-Arab**, Dâru'l-Maârif, Mısır, trs.
- İBNÜ'L-ARABÎ**, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- İBNÜ'L-CEVZÎ**, Abdurrahmân b. Ali, **Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.
-, **Telbîsü İblîs**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.
- İZUTSU**, Toshihiko, **Kur'an'da Allah ve İnsan**, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşr., İstanbul, trs.
- JEFFREY**, Arthur, **The Foreign Vocabulary Of The Qur'ân**, Cairo, 1937.
- KALLEK**, Cengiz, “Farak”, **DİA**, İstanbul, 1995 .
- KARDAVÎ**, Yûsuf, **Fıkhu'z-Zekât**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1980.
- KÂSİMÎ**, Muhammed Cemâlüddîn, **Mehâsimu't-Te'vîl**, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, y.y., trs.
- KILIÇLI**, Mustafa, **Arap Edebiyatında Şuûbiyye**, İstanbul, 1992
- KOMİSYON** (Ali Özek, Hayreddin Karaman, M. Akif Aydın, Mehmet Erkal), **İbadet ve Müessese Olarak Zekat**, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, İst., 1984.
- KURTUBÎ**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, **el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- KUTUB**, Seyyid, **Fî Zilâli'l-Kur'ân**, Dâru'l-İlim, Diyarbakır, trs.
- MÂCİT**, Nadim, **Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili**, Beyan Yay., İstanbul, 1996.
- MAHLÛF**, Abdurraûf, **Bâkılânî ve Kitâbuhû İ'câzu'l-Kur'ân Dirâsetün Tahlîliyyetün Nakdiyye**, Beyrut, 1978.
- MÂLİK B. ENES**, **el-Muvatta'**, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf- Mahmud Muhammed Halil, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1992.
- MÂVERDÎ**, Ali b. Muhammed, **el-Ahkâmu's-Sultâniyye**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.
- MEVDÛDÎ**, Ebû'l-A'lâ, **Tefhîmü'l-Kur'ân**, İnsan Yay., İstanbul, 1986.
- MÜSLİM**, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, **es-Sahîh**, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- NESEFÎ**, Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed, **Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl**, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1988.
- NEVEVÎ**, Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, **Sahîhi Müslim bi Şerhi'n-Nevevî**, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, trs.
- NÎSÂBÛRÎ**, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed, **Esbâbü'n-Nüzûl**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991.
- RÂFÎÎ**, Mustafa Sâdık, **Târîhu Âdâbi'l-Arabî**, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1974.
- RÂGİB el-İSFEHÂNÎ**, Hüseyin b. Muhammed, **el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân**, y.y., trs.
- RÂZÎ**, Muhammed b. Ömer, **Mefâtihu'l-Gayb**, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, trs.
- REŞİD RIZA**, Muhammed, **Tefsîru'l-Menâr**, Mısır, 1973.
- SÂVÎ**, Ahmed, **es-Sâvî ale'l-Celâleyn**, Mektebetü'r-Reşâd, y.y., trs.
- SERİNSU**, Ahmed Nedim, **Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü**, Şule Yay., İstanbul, 1994.
- SUYÛTÎ**, Celâlüddîn Abdurrahmân, **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Beyrut, trs.
-, **el-Muzhir fî Ulûmi'l-Lüga**, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabîyye, y.y., trs.
- ŞEVKÂNÎ**, Muhammed b. Ali, **Fethu'l-Kadîr**, Âlemü'l-Kütüb, y.y., trs.

- TABERÎ**, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, **Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1988.
- TABERSÎ**, Ebû Ali el-Fadl b. Hüseyin, **Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994.
- TEHÂNEVÎ**, Muhammed b. Ali, **Kitâbu Keşşâfi Istilâhâti'l-Fünûn**, Dâru Kahramân, İstanbul, 1984.
- TİRMİZÎ**, Ebû İsa Muhammed b. İsa, **es-Sünen**, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- TÛSÎ**, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen, **el-İstibsâr**, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahran, 1390.
- TÛLÛCÛ**, Süleyman, "Kur'an-ı Kerim'in Nüzûl Süreci İçinde Arap İleri Gelenleri ile Edip ve Şairlerinin Ona Karşı Tavrı ve Taktikleri", **I. Kur'an Sempozyumu**, Bilgi Vakfı, Ankara, 1994.
- TÛMER**, Günay - **KÛÇÛK**, Abdurrahman, **Dinler Tarihi**, Ocak Yay., Ankara, 1997.
- VARDAR**, Berke, **Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri**, Multilingual, İstanbul, 1998.
- WEIR**, T. H., "Sadaka", **İA**, M. E. Basımevi, İstanbul, 1993.
- YAZIR**, Elmalılı M. Hamdi, **Hak Dini Kur'an Dili**, Eser Neşr., İstanbul, 1979.
- ZEBÎDÎ**, Muhammed Murtazâ, **Tâcu'l-Arûs**, Dâru'l-Fikr, y.y., trs.
- ZEBÎDÎ**, Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed, **Sahîh-i Buhârî Muhtasarı: Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi**, terc. ve şerh. Kâmil Miras, DİB Yay., Ankara, 1991.
- ZEMAHŞERÎ**, Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, **el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.
- ZERKÂNÎ**, Muhammed Abdülazîm, **Menâhilü'l-İrfân fî Ulumi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1988.
- ZEYDAN**, Corci, **Târîhu Âdâbi'l-Arabîyye**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1996.
- ZUHAYLÎ**, Vehbe, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh**, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1989.

***The Frame-Meaning The Term Charity (Sadaqa) In The Qur’an
-A Semantic Analysis-***

ABSTRACT

The term charity (*sadaqa*) is derived from term “*sıdq*” which means truth and truthfulness in the Arabic language. According to the data of the classical Arabic language this term did not have any religious meaning in pre-Islamic period. This term is found in the Qur’an in 13 places (verses). Five of them are singular, and the others are plural. All the verses in which this term is found are revealed in Madina. The term sadaqa/charity severally expresses all kinds of expenses whether compulsory or voluntary. In some verses, too, it indicates almsgiving, voluntary donation or the public expenses.

In some hadiths (i.e. the words of the Prophet) it has been used a wider context. But in the Islamic law its meaning has been narrowed. As a conclusion of this development, it has been started to be understood as voluntary giving in the tradition of Islam.

İSLÂM HUKUK METODOLOJİSİNDE İSTİSHÂB

Öğr.Gör. Osman ŞAHİN*

ÖZET

Sözlükte “beraberlik” ve “beraberliğin devam etmesi” anlamlarına gelen *istishâb*, terim olarak *önceden var olan bir şeyin varlığının devam etmesi, yok olan bir şeyin de yokluğunun devam etmesi* anlamında kullanılmıştır.

İstishâb birtakım aklî ve naklî delillerle desteklenmiştir. Naklî delillerin başında istishâbın kural olarak kullanıldığı ayet ve hadisleri görmekteyiz. Bu da istishâbın geçerli delil olduğunu ispatlamaya yeter gözükmektedir.

İstishâb delillerin en sonucusudur. Başka bir deyişle, istishâba ancak başka bir delil bulunmadığı zaman başvurulur. Bu yüzden, istishâb zayıf bir delil olarak görülmüştür.

İslam hukuk mezheplerinden her biri - değişik açılardan itirazda bulunmuş olsalar bile – çeşitli oranlarda istishâbı bir delil olarak kullanmışlardır.

İstishâb İslam Hukukunun ibadetler, muâmelât, ceza, medeni hukuk,...vb. hemen hemen tüm alanlarında delil olarak kullanılmaktadır. Ayrıca istishâb, modern hukukta da önemli ölçüde yer almış bulunmaktadır. Denebilir ki, istishâbın “*kanunsuz suç ve ceza olamayacağı*” ve “*beraat-i zimmetin asıl olduğu*” ilkeleri ceza hukuku alanında, “*eşyada asıl olanın mübah olduğu*” başka bir ifadeyle “*kanunlarla, ... vb. yasaklanmayan her şeyin serbest olduğu*” ilkesi de evrensel ilkeler arasındadır.

Ayrıca istishâb, “*şek ile yakînin zâil olamayacağı*” ilkesiyle fakihlere hüküm ve fetva verirken karşılaşılabilecek tereddütlü durumlar açısından bir genişlik ve rahatlama sağlamak, meseleleri kolayca ve süratli bir şekilde çözmelerine yardımcı olmaktadır.

Şu beş ilke istishâb kuralından türetilmiştir: 1- “Şek ile yakîn zâil olmaz.” 2- “Bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması asıldır.” 3- “Eşyada asıl olan mübah olmaktır.” 4- “Beraet-i zimmet asıldır.” 5- “Sıfat-ı ârızada asıl olan ademdir.”

İslâm hukukunun teşri’/yasama usûlü demek olan İslâm hukuk metodolojisi (usûl-i fikh), icmâlî olarak şer’î delilleri ve bu deliller yolu ile fer’î/tikel hükümler çıkarma kaidelerini ele alan ilim dalıdır.¹ Usûl, bir

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi

¹ Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz, *Mir’âtu’l-Usûl* (Haşiyetü’l-İzmîrî kenarında), İstanbul, 1339, I, 25-25. Meşhur olan diğer tanım için bkz. *Şevkânî*, Muhammed b. Ali, *İrşâdü’l-Fuhûl ila Tahkîki’l-Hakki min İlmi’l-Usûl*, Dâru’l-Fikr, ty., s.3; Ebu Zehra, Muhammed, *Usûlü’l-Fikh*, İstanbul, ty., s.6; Bilmen, Ömer Nasuhî, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahat-ı Fikhiyye Kamusu*, İstanbul, ty., I, 38; Hallâf, Abdülvehhâb, *İlmu Usûli’l-Fikh*,

hukuku iyi öğrenmenin vazgeçil(e)mez yollarından biridir. Çünkü usûl, hem mevcut furu'âtı daha iyi kavramada, hem de ortaya çıkan yeni olaylara çözüm bulmada yardımcı olur. Usûlün de önemli bir bölümünü hukukun kaynağı olan deliller oluşturmaktadır. Bu çalışmamızda biz şer'î delillerden biri olan "istishâb"ı ele alıp, onun İslam hukuku için bir kaynak teşkil edip etmediğini tesbit etmeye ve taşıdığı ictihâdi kıymeti ortaya koymayı amaçlamaktayız.. Ancak öncelikle -istishâb bir delil çeşidi olduğu için-, şer'î delilleri ana hatlarıyla ele almak uygun olacaktır.

I- ŞER'İ DELİLLER :

Delil lügatte; "kılavuz, rehber,² kendisiyle herhangi bir şeye ulaşılan şey"³ demektir. Usulcülerin ıstılahında ise delil; *üzerinde doğru bir düşünme ile istenilen bir habere / hükme götüren şeydir.*⁴ Buna göre şer'î delil, şer'î-amelî hükümlere götüren her türlü delil demektir. Örneğin, "Namazı dosdoğru kılın"⁵ ayeti şer'î bir delildir. Çünkü bu ayet üzerinde inceleme yaptığımızda, Şâri'in (kanun koyucu) "kılın" emri ile karşılaşırız. Emir siygası da usulcülerin çoğunluğunun kabulüne göre gereklilik (vücûb) ifade ettiği⁶ için namazın farz olduğu hükmüne varırız ki,⁷ "farz" hükmü, şer'î bir hükümdür. Buna göre konu ile ilgili ayet de, şer'î bir delil olmaktadır.

Şer'î deliller farklı şekillerde tasnif edilmiştir :

1 – Aslı ve Fer'î Olmalarına Göre Deliller :

a) Aslı deliller, *Kitap, Sünnet, icmâ'* ve *kıyastır*. Bu dört delil İslâm hukuk alimlerinin cumhuru⁸ tarafından delil olarak kabul edilmiştir.

Dimeşk, 1992, s.12; Zeydân, Abdülkerim, *el-Vecîz fi Usûli'l- Fıkh*, İstanbul, ty., s.11; Şâkiru'l-Hanbelî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, İstanbul, ty., s.31; Zuhaylî, Vehbe, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Dimeşk, 1996, I, 24. Daha farklı tanımlar için bkz. Şevkânî, *a.g.e.*, s.3.

² İbn Manzûr, *Lisânü'l Arab*, Beyrut, ty., I, 1006; Asım Efendi, Ahmed, *Kamus Tercümesi*, İstanbul, 1304r., III, 1300; Ahterî, Mustafa b. Şemsüddin el-Karahisarî, *Ahterî Kebîr*, Dersaadet, 1316r., s.395; Kal'aci, Muhammed Revvas - Kunevbî Hamid Sadık, *Mu'cemu Lugati'l-Fukahâ*, Beyrut, 1988, s.210; Hallâf, *a.g.e.*, s.20; Zeydân, *a.g.e.*, s.147.

³ İbn Manzûr, *a.g.e.*, I, 1006; Ahterî, *a.g.e.*, s.395.

⁴ Bkz. Âmidî, Seyfüddin Ebu'l-Hasen Ali, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, by., 1968, I, 11; Hallâf, *a.g.e.*, s.20; Zeydân, *a.g.e.*, s.147; Karaman, Hayreddin, *Fıkh Usûlü*, İstanbul, 1964, s.42; Zuhaylî, *a.g.e.*, I, 17; Kal'aci- Kunevbî, *a.g.e.*, s.210.

⁵ Bakara 2/43.

⁶ İbn Hazm, Muhammed b. Ali, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut, 1985, III, 269; Basrî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib, *el-Mutemed fi Usûli'l-Fıkh*, Beyrut, 1983, I, 50; Abdülaziz b. Ahmet el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrar an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, Beyrut, 1994, II, 601; Taftazânî, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer, *et-Telvih ale't-Tavdîh*, Beyrut, ty., I, 150; Ebu Zehra, *Usûl*, s.176; Şâkiru'l-Hanbelî, *a.g.e.*, s.60; Zeydân, *a.g.e.*, s.294.

⁷ *Şâtübî'*ye (ö.790/1388) göre böyle bir tek delile bakılarak kat'iyet ifade eden farz hükümler çıkarılamaz. İlgili bütün delilleri tümevarım (istikrâ') ile inceleyip, ondan sonra karara varmak gerekir. Bkz. *Şâtübî'*, Ebu İshak İbrahim b. Musa el-Lahmî el-Gıranâtî, *el-Muvâfakât fi Usûli's-Şerî'a*, Beyrut, 1975, I, 36; Hudaî, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkh*, Mısır, 1969, s.15.

⁸ *Muhaddislerin* bir kısmı, *Zahirîler*, *Şi'îlerden İmâmîler (Caferîler)*, *İbrahim Nazzâm* (ö.231/845) ve talebesi *Câhız* (ö.255/868) gibi (Hudaî, *a.g.e.*, s.344) bazı *Mutezililer* ile kendilerine göre fıkhi mezhepleri olan *Haricîlerden İbâziler* kıyası reddetmişlerdir. (Şener,

b) Başlıca fer'î deliller; *sahabe görüşü, istihsân, mesâlih-i mürsele, istishâb, örf-âdet, öncekilerin şeriatleri* ve *sedd-i zerâyi'*den oluşmaktadır. Bu delillere *tali (ikincil) deliller* de denmektedir. Bunların delil olup olmaması konusunda alimler arasında birincilerden daha çok ihtilaf bulunmaktadır.⁹

2 - Naklî veya Aklî Olmalarına Göre Deliller :

a) Naklî deliller, *Kitap, Sünnet, icmâ', sahabe görüşü, örf-âdet* ve *öncekilerin şeriatleridir*.

b) Aklî deliller ise, *kıyâs, mesâlih-i mürsele, istihsân, istishâb* ve *sedd-i zerâyi'*dir.¹⁰

3 - Hüküm Koymada Müstakil Olup Olmamlarına Göre Deliller :

a) Hüküm istinbât ederken, başka bir şeye muhtaç olmayan müstakil deliller, *Kur'ân, Sünnet, icmâ', sahabe görüşü, istihsân, istishâb, örf-âdet, sedd-i zerâyi'* ve *öncekilerin şeriatleridir*.

b) Kendi başına müstakil bir delil olmayıp, hüküm çıkarmak için başka delillere ihtiyaç duyan delil ise sadece *kıyas*'tır. Zira kıyâs, asıl delildeki hükmü, aralarındaki ortak illetten dolayı, hükmü bilinmeyen başka şeylere taşımak demektir.¹¹

İşte konu olarak incelemeye çalıştığımız *istishâb*, hüküm çıkarma konusunda fer'î, aklî ve müstakil olan şer'î bir delildir.

II- İSTİSHÂB :

A - TARİFİ :

1 - Lügat anlamı : İstishâb kelimesi, **s-h-b** kökünden türetilmiş istifâl kalıbında mastardır. Lügatte, "*beraber olmayı istemek, bir şeyi beraberine almak*"¹² veya "*beraberce bulunmak (musahabe)*"¹³ anlamlarına gelmektedir. Usulcüler, bu lafzın lügat anlamının, "*beraberce bulunma (musahabe)*",¹⁴ *beraber olmanın devam etmesi (suhbe)*¹⁵ veya *beraberliğe itibar etmek*"¹⁶ olduğunu belirtmişlerdir.

2 - İstilâh anlamı : Usulcüler *istishâbı* çeşitli şekillerde tanımlamış olup¹⁷ bunları ikiye indirgemek mümkündür :

Abdulkadir, *Kıyas İstihsan İstislah*, Ankara, 1971, s.86) Muhaliflerin delilleri ve tartışmaları için ayrıca bkz. *a.e.*, s.86-99; Hudarî, *a.g.e.*, s.344-353. Ayrıca bkz. Ebu Zehra, *Tarihu'l-Mezahibi'l-İslâmiyye*, Matbaatü'l-Medenî, ty., II, 583.

⁹ Bkz. Hallâf, *a.g.e.*, s.21-22; Zeydân, *a.g.e.*, s.148; Karaman, *a.g.e.*, s.43.

¹⁰ Zeydân, *a.g.e.*, s.148; Karaman, *a.g.e.*, s.42-43.

¹¹ Zeydân, *a.g.e.*, s.149.

¹² İbn Manzûr, *a.g.e.*, II, 410; Asım Efendi, *a.g.e.*, I, 334-335; Abdülaziz el-Buhârî, *a.g.e.*, III, 662; Juynboll, Th. W., "*İstishâb*" maddesi M.E.B. İA., İstanbul, 1977, V/II, 1221.

¹³ Ahterî, *a.g.e.*, s.48; Kal'aci- Kuneybî, *a.g.e.*, s.62.

¹⁴ Şevkânî, *a.g.e.*, s.237; Şâkiru'l-Hanbelî, *a.g.e.*, s.323; Ebu Zehra, *Usûl*, s.295; Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul, İ.F.A.V., 1992, s.75; Şa'ban, Zekiyüddin, *Usûlü'l-Fıkıh* (İslâm Hukuk İlminin Esasları), Terc. Dönmez, İbrahim Kafî, Ankara, T.D.V.Y., 1990, s.188; Şener, *a.g.e.*, s.45.

¹⁵ Ebu Zehra, *Usûl*, s.295; Zeydân, *a.g.e.*, s.267; Atar, *a.g.e.*, s.75.

¹⁶ Hallâf, *a.g.e.*, s.91.

¹⁷ Tanımlar için bkz. Abdülaziz el-Buhârî, *a.g.e.*, III, 662.

Birinci tanım; *Önceden var olan bir şeyin varlığının devam etmesi, yok olan bir şeyin de yokluğunun devam etmesi*¹⁸ şeklindedir. Bu tanım Mecelle madde 1683 'de istishâbın esas tanımı olarak tercih edilmiştir.

İkinci tanım ise, *geçmişte sâbit olup sonradan değiştiği bilinmeyen bir şeyin, hali hazırda da aynen kalmasına hükmetmek*¹⁹ şeklindedir. Bu tanım da Mecellenin 10. maddesi olarak küllî kaideler arasında yer almıştır.

Her iki tanımın da, istishâbın lügat anlamı dikkate alınarak yapıldığı görülmektedir. Ancak bununla birlikte ikinci tanımda, istishâbın “*aykırı bir durumun* (mu'ârız) yokluğu” ile kayıtlı olduğu dikkate alınmıştır. Tanımlar arasında özde bir farklılık söz konusu değildir.²⁰ Her iki tanım da efradını câmi'dir.²¹ Yani istishâb özelliği taşıyan her şeyi kapsayacak niteliktedir.

İstishâb kuralı, örneğin, ölüp ölmediği bilinmeyen kayıp (mefkûd) bir şahsın hali hazırda hayatta olduğunu ifade eder.²²

Aynı şekilde istishâb deliline göre satın alma, miras, hibe veya vasiyyet,... gibi yollarla birisinin mülkiyetinde sâbit olan bir şey, herhangi bir delil bulunmadıkça başkasının mülkiyetine intikal etmez.²³ Satılmış olma ihtimali de mülkiyetin intikali/geçmesi için yeterli değildir.²⁴

Her iki örnekten anlaşıldığı üzere, daha önce varlığı bilinen bir durumun devam edip etmediği hususunda tereddüt edilse, istishâb yoluyla - önceki mevcudiyetinden dolayı- bu durumun varlığını koruduğuna hükmedilir.²⁵ Yani istishâba göre durumun değiştiğini gösteren bir delil bulununcaya kadar, hüküm aynen kalır. Hükümün bu şekilde varlığını sürdürmesi ayrıca bir delile muhtaç değildir.²⁶

¹⁸ Molla Hüsrev, *a.g.e.*, II, 366; Ebu Zehra, *Usûl*, s.296; Şâkiru'l-Hanbelî, *a.g.e.*, s.323; Zeydân, *a.g.e.*, s.267; Şener, *a.g.e.*, s.46.

¹⁹ Cürçânî, Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-Ta'rifât*, by., ty., s.22; Kal'aci- Kunevî, *a.g.e.*, s.62; Abdülaziz el-Buhârî, *a.g.e.*, III, 662; İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim, *el-Eşbah ve'n-Nezâir*, Dimeşk, 1986, s.83; İsnvî, Cemalüddin Abdurrahim b. el-Hasen, *Nihaytü's-Sul fî Şerh-i Minhâci'l-Usûl*, Beyrut, 1982, IV, 358; Şevkânî, *a.g.e.*, s.237; Ebu Zehra, *Usûl*, s.296; Hallâf, *a.g.e.*, s.,91; Bilmen, *a.g.e.*, I, 195; Şâkiru'l-Hanbelî, *a.g.e.*, s.323; Şa'ban, *a.g.e.*, s.188; Zeydân, *a.g.e.*, s.267; Karaman, *a.g.e.*, s.71; Şener, *a.g.e.*, s.46; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 859.

²⁰ Abdülaziz el-Buhârî, *a.g.e.*, III, 662.

²¹ Ebu Zehra, *Usûl*, s.295.

²² Ali Haydar, *Dureru'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, İstanbul, 1330r., I,42; Ebu Zehra, *Usûl*, s.298; Bilmen, *a.g.e.*, I, 195; Zeydân, *a.g.e.*, s.267; Atar, *a.g.e.*, s.75; Juynboll, *a.g.m.*, V/II, 1221. Ayrıca bkz. Dipnot 105.

²³ Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 54; Ebu Zehra, *Usûl*, s.296; Hallâf, *a.g.e.*, s.,92; Şa'ban, *a.g.e.*, s.190.

²⁴ Ebu Zehra, *Usûl*, s.296.

²⁵ Abdülaziz el-Buhârî, *a.g.e.*, III, 662.

²⁶ Ebu Zehra, *Usûl*, s.296. Bunların dışında Hanefîlerin, “*hâli / durumu hakem kılmak*” anlamında “*tahkimu'l-hal*” dedikleri ters (maklûb) istishâb vardır ki, yukarıda geçen tanımın zıddını ifade eder; Yani *tahkimu'l-hal*, hali hazırda var olan bir şeyin önceden de var olduğuna hükmetmek demektir. (Karaman, *a.g.e.*, s.71; Mecelle 1683. mad.) Bu şekildeki istidlale *Malikîler* de katılmaktadırlar. (Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 866).

B - ÇEŞİTLERİ :

Usûl kitaplarına baktığımızda istishâb için farklı sayı ve şekillerde taksimler görmekteyiz.²⁷ Bununla birlikte onu, hükmün istishâbı ve vasfın istishâbı olmak üzere iki ana gruba ayırmak daha isabetli olur kanaatindeyiz:

1 – Hükmün İstishâbı :

Hükmün istishâbı, ne şekilde olursa olsun, kendisini değiştirecek bir delil bulunmadıkça, mevcut hükmün varlığını sürdürmesi demektir. Hükmün istishâbı asıl hükmün istishâbı, aklın ve/veya şer'in varlığına delil getirdiği hükmün istishâbı kısımlarına ayrılmaktadır:

a- Asıl Hükmün İstishâbı :

Asıl hükmün istishâbı,²⁸ akıl ve şer' bir konuda bir hükme varmadan veya hükmü beyan etmeden önce, aslen var ola(gele)n hükmün varlığını sürdürmesi demektir. Asıl hüküm de, şahısların zimmetinde ve eşyada asıl olan hüküm olmak üzere ikiye ayrılmaktadır:

aa- Şahısların Zimmetinde Asıl Olan Hükmün İstishâbı :

Bu istishâb çeşidine *berâet-ı asliyye istishâbı* denmektedir.²⁹ Berâet-ı asliyye istishâbı, bir delil bulunmadıkça, kişiye hiçbir sorumluluğun doğmayacağını ifade eder.³⁰ İslâm hukukuna göre, her insan, hiçbir şeyden sorumlu olmadığı (*berü'z-zimme*) halde doğar.³¹ Bu yüzden, kişi üzerinde şer'î bir mükellefiyetin veya şahsî bir hakkın varlığından söz edilebilmesi için, her bir mükellefiyet veya hakkın delil ile isbât edilmesi gerekmektedir.³² Buna göre örneğin, delili bulunmadığı için, günlük farz namazlar içinde altıncı bir namaz iddiasında bulunan olmamıştır.³³

Aynı şekilde berâet-i asliyye istishâbına göre, yasaklandığına dair kanun bulunmayan işleri yapmak suç olmaz. Başka bir deyişle kanunsuz suç

²⁷ Bkz. İbn Kayyım, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebu Bekr el-Cevzî, *İ'lâmu'l-Muvakkı'în an Rabbi'l-Âlemîn*, Beyrut, 1998, I, 315; Şevkânî, *a.g.e.*, s.238; Ebu Zehra, *Usûl*, s.297-299; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 860-866. Bu durum bazı fakihlerin istishâb olarak kabul ettiğini diğerlerinin kabul etmemesinden veya aynı grub içinde bulunan istishâbları ayrı grub olarak ele almalarından kaynaklanmaktadır. Bu çalışmamızda biz, istishâb özelliği taşıyan durumların yapısını ve aralarındaki ilişkileri dikkate alarak gruplandırma yaptık.

²⁸ Usul kitaplarında bu nevi istishâba "*hükmün istishâbı*" (Bkz. Ebu Zehra, *Usûl*, s.298) veya "*adem-i aslı istishâbı*" (Bkz. Şevkânî, *a.g.e.*, s.238) denmektedir.

²⁹ Bu nevi istishâb Mecelle 8. maddede "*beraet-i zimmet asıldır*" ibaresiyle geçmektedir. Ayrıca bkz. İbn Nüceym, *a.g.e.*, s.64; Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 48; Bilmen, *a.g.e.*, I, 257; Atar, *a.g.e.*, s.76.

³⁰ Şevkânî, *a.g.e.*, s.238; Şa'ban, *a.g.e.*, s.189; Zeydân, *a.g.e.*, s.268; Şener, *a.g.e.*, s.46.

³¹ Abdülaziz el-Buhârî, *a.g.e.*, III, 662; İzmîrî, Süleyman Muhammed, *Haşiyetü'l-İzmîrî alâ Mir'âti'l-Usûl*, İstanbul, 1339, II, 367; Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 48; Bilmen, *a.g.e.*, I, 257; Zerkâ, Ahmed b. eş-Şeyh Muhammed, *Şerhu'l-Kavaid*, Dımeşk, 1989; s.105; Karaman, *a.g.e.*, s.72; Şa'ban, *a.g.e.*, s.189

³² Âmidî, *a.g.e.*, IV, 112; Şa'ban, *a.g.e.*, s.189.

³³ Âmidî, *a.g.e.*, IV, 113; Bâcî, *a.g.e.*, s.613; Şevkânî, *a.g.e.*, s.238; Ali Haseballâh, *Usûlü't-Teşri'l-İslâmî*, Kahire, 1986, s.207.

ve ceza olmadığı için,³⁴ aleyhine delil bulunmadıkça sanık olan şahsın berâeti asıldır.

Yine kanuna aykırı olmayan akitlere riayet, hukuki bir vecibe teşkil ettiği gibi, şahıslar da –istishâb gereği- aralarında bu türlü akitleri yapmakta serbesttirler.³⁵ Bu konuda *Hanbelîler* de -medeni kanun koyucuları gibi-, mâni’ teşkil eden bir madde veya nass bulunmadıkça akitlerde asıl olarak ibâhayı (akit serbestisi) ve akitlere bağlı kalmayı kabul ederler.³⁶ Bu yönüyle istishâb, ceza hukuku³⁷ ile medeni hukuk alanlarında çok önemli bir esas teşkil eder.³⁸

Berâet-ı asliyye istishâbı ile amel etme konusunda, fukahâ arasında ihtilaf yoktur.³⁹

bb – Eşyada Asıl Olan Hükümün İstishâbı :

Bu istishâbdan maksat, bir konuda asıl hüküm ne ise, o hükümün değiştirildiğini gösteren yeni bir delil ortaya çıkıncaya kadar, ilk hükümün / asıl kuralın aynen kalmasıdır.⁴⁰

Asıl kuralın *ibâha* (serbestlik) mı, yoksa *haram* (yasaklık) mı olduğu alimler arasında ihtilafli bir konu olmuştur. *Kerhî*’nin (ö.340/952) de aralarında bulunduğu bazı *Hanefîler* "*eşyada asıl olanın ibâha*" olduğunu savunmuşlardır.⁴¹ Bazı hadis ehli fıkıhçılar, "*asıl olanın haram*" olduğunu kabul etmişlerdir.⁴² *Ebu’l-Hasen el-Eş’arî*’nin (ö.324/935) çoğu *Eş’arîlerle Ebu Bekr es-Sayrafi* (ö330/942), insan aklının iyi ve kötüyü edemeyeceği tezinden hareketle "*eşyada asıl olanın tevakkuf (nötrlük) olduğunu, ibâha veya haram olmadığını*" benimsemişlerdir.⁴³ Muhakkik (tetkikçi) alimler ise, tümevarım (istikrâ’) yolu ile "*faydalı olan şeylerde asıl olanın ibâha*" olduğu, "*zararlı olan şeylerde ise asıl olanın haram*" olduğu sonucunu elde etmişlerdir.⁴⁴ Böylece onların asıl kuralı tespit etmede "*fayda*" ve "*zararı*" ölçü aldıkları anlaşılmaktadır. Bu son görüş tercihe şayan görünmektedir. Buna göre, hükümün istishâbını ikiye ayırmak mümkündür :

³⁴ Ebu Zehra, *Usûl*, s.305; Şener, *a.g.e.*, s.47. Ayrıca bkz. T.C. K. Madde 2.

³⁵ Ebu Zehra, *Usûl*, s.305; Şener, *a.g.e.*, s.47. Ayrıca bkz. Borçlar Kanunu madde 19.

³⁶ Ebu Zehra, *Usûl*, s.305.

³⁷ Ebu Zehra, *Usûl*, s.305; Zeydân, *a.g.e.*, s.270; Şener, *a.g.e.*, s.47; Atar, *a.g.e.*, s.76.

³⁸ Zeydân, *a.g.e.*, s.270; Şener, *a.g.e.*, s.47; Atar, *a.g.e.*, s.76.

³⁹ Ebu Zehra, *Usûl*, s.299; Şa’ban, *a.g.e.*, s.190.

⁴⁰ Bkz. Ebu Zehra, *Usûl*, s.298 ve 304; Şener, *a.g.e.*, s.49.

⁴¹ *Suyûtî*’ye (ö.911/1505) göre *Hanefîlerin* görüşü eşyada asıl olanın haram olmasıdır. (Bkz. *Suyûtî*, Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *el-Eşbah ve’n-Nezair fi Kavâidi ve Furu’i Fikhi’ş-Şâfiyye*, Beyrut, 1983, s.60).

⁴² İbn Nüceym, *a.g.e.*, s.73.

⁴³ Bkz. İbn Hazm, *a.g.e.*, I, 57-58; Şîrâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali, *el-Luma’ fi Usûli’l-Fikh*, (*Tahricu Ehadisi’l-Luma’*’ın metni olarak), Beyrut, 1986, s.337; Bâcî, *a.g.e.*, s.608-609; Şevkânî, *a.g.e.*, s.284. [*Hanefîler* arasında da bu görüşü paylaşılanlar vardır. Bkz. İbn Nüceym, *a.g.e.*, s.73].

⁴⁴ Beyzâvî, Nasiruddin Abdullâh b. Ömer, *Minhâcu’l-Usûl*, (*Nihaye Şerhi* içinde), Beyrut, 1982, IV, 352; İsnevî, *a.g.e.*, IV, 356; Zeydân, *a.g.e.*, s.268. [Bu üç görüşü savunanların delilleri için bkz. Şevkânî, *a.g.e.*, s.284-286].

i – Faydalı Şeyler Hakkında Asıl Olanın Mübâh Olması :

Buna *ibâha-i asliyye istishâbı* denir. Yani bu, aksine delil bulunmadıkça, bir eşyadan faydalanmanın veya bir davranışta bulunmanın mübâh olduğuna hükmedilmesi anlamına gelir.⁴⁵ Fakihlerin çoğunluğu, hakkında belirli bir şer'î hüküm bulunmayan ve insana faydalı olan şeylerde ve işlerde temel hükmün mübahlık ve izinli olduğunu kabul ederler. Bu konuda bir çok delil (ayet) vardır.⁴⁶ Bazıları şunlardır:

"O, yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yarattı"⁴⁷ ve "Göklerde ve yerde ne varsa hepsini kendinden (bir lütf olarak) size boyun eğdirdi."⁴⁸ Görüldüğü gibi bu iki ayet yeryüzünde ve göklerde bulunan her şeyin insanlar için yaratılıp, onların emrine verilmiş olduğunu bildiriyor. Bunlar insanlara mübâh kılınmamış olsa, başka bir deyişle yasaklanmış olsa idi, "onlar için yaratıldığı" ve "onların emrine verildiği" ifadeleri anlamsız olurdu.⁴⁹

Ayrıca "De ki, Allâh'ın kulları için çıkardığı ziyneti ve güzel rızıkları kim haram kıldı (ki!)"⁵⁰ ayeti de ibâhaya / mübâhlığa delalet etmektedir. Ayetin delalet yönü şudur: Ayetteki istifhâm, yani *kim* lafzı gerçekte soru değil, istifhâm-ı inkârîdir. Yani Allâh Teala, -bu yolla- faydalanmak üzere bize tahsis ettiği ziynetin ve güzel rızıkların haram kılınmış olduğunu inkar ediyor. Nimetlerin bize tahsis edildiği "*kulları için*" kısmındaki "*lam= için*" edatından anlaşılmalıdır. Dolayısıyla haram edilme konusunda Allâh'ın inkarı / reddetmesi sâbit olduğuna göre, mübâhlık da kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.⁵¹

Şu halde müctehit, bir mesele ile karşılaştığında veya ona bir hayvan, bir bitki yahut cansız bir eşyadan faydalanmanın veyahut da herhangi bir davranışta bulunmanın hükmü sorulduğunda, Kitâb ve Sünnet gibi naklî delillerden, kıyas, maslahat,... gibi aklî delillerden şer'î bir kaynak bulamaz ve o şeyin de faydalı olduğuna kanaat getirirse, bu prensibe istinaden o şeyden faydalanmanın veya o işi yapmanın mübâh olduğuna hükmede(bile)cektir.⁵²

ii - Zararlı Şeyler Hakkında Asıl Olanın Haram Olması :

Bu konuda delil, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "*Zarar vermek yoktur. Zarara zararlı mukabele etmek de yoktur*"⁵³ hadis-i şerifidir. Hadisteki "zarar" lafzının umûmundan anlaşılın, insanın mutlak surette kendisine de,

⁴⁵ Ebu Zehra, *Usûl*, s.298; Şa'ban, *a.g.e.*, s.189.

⁴⁶ Şevkânî, *a.g.e.*, s.284; Şa'ban, *a.g.e.*, s.189. Sünnetten deliller için bkz. Suyûtî, *a.g.e.*, s.60; Şevkânî, *a.g.e.*, s.284.

⁴⁷ Bakara 2/29; Lokman 31/20. Bkz. Şener, *a.g.e.*, s.47.

⁴⁸ Câsiye 45/13.

⁴⁹ Hallâf, *a.g.e.*, s.92; Zeydân, *a.g.e.*, s.268; Şa'ban, *a.g.e.*, s.189.

⁵⁰ A'raf 7/32.

⁵¹ İsnvî, *a.g.e.*, IV, 354.

⁵² Ebu Zehra, *Usûl*, s.304; a. mlf., *Tarih*, II, 432; Hallâf, *a.g.e.*, s.91; Şa'ban, *a.g.e.*, s.189; Atar, *a.g.e.*, s.76.

⁵³ İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, Beyrut, ty., I, 313. Hadisin diğer varyantları ve değerlendirmesi için bkz. Özafşar, M. Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek* (Fikhî Hadisler bağlamında Bir İnceleme), Ankara, 1998, s.119-127.

başkasına da zarar vermesinin caiz olmadığıdır.⁵⁴ Buna göre, zaruriyyât-ı hamse olarak nitelenen din, can, akıl, nesil ve malın korunması asıldır. Bunları yok eden veya zedeleyen şeyler zararlıdır ve haramdır.⁵⁵ Çünkü bunlar bulunmayacak olsa, dünya işleri yolundan çıkar, fesat ve kargaşa doğar. Yine bunların bulunmaması halinde din işlerinin düzeni de bozulur.⁵⁶ Bu yüzden, korunması istenilen bu şeyleri ortadan kaldırmaya yönelik fiiller için, cezâî hükümler ihdas edilmiştir.⁵⁷

Asıl hükmün istishâbıyla amel etme konusunda da alimler arasında ihtilafa rastlanmamaktadır.⁵⁸

b – Akıl İle Sâbit Olan Hükmün İstishâbı :

Bu istishâb şekline göre, aklen varlığı kabul edilen her hüküm, o hükmün ortadan kalktığına dair bir delil bulunmadıkça devam ediyor kabul edilir.⁵⁹ Ancak aklın hüküm koyabilme yet(k)isi olup olmadığı konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Bu ihtilafın aslı da kelam ilmindeki *husn* (iyilik) ve *kubh* (kötülük) ile ilgili tartışmalara dayanmaktadır. Öneme binaen burada özetlemek uygundur.⁶⁰

Husn ve *kubh* genel olarak üç anlamda kullanılmıştır : Birinci kullanıma göre, insan tabiatına uygun olan şey *husn*, aykırı olan şey de *kubhtur*. İkinciye göre, kemal sıfatını taşıyan şey *husn*, noksanlık sıfatını taşıyan da *kubhtur*. Üçüncüye göre ise, dünyada övgüye ve ahirette sevaba layık olan şey *husn*, dünyada yergiye ve ahirette cezaya layık olan şey de *kubhtur*. İlk iki anlamıyla ifade edilen *husn* ve *kubhu*, şeriat gelmeden önce aklın da tespit edebileceğinde ihtilaf yoktur. Asıl münakaşa konusu olan aklın eşya veya eylemlere ahlâkî ve dînî boyut kazandırma meselesidir.⁶¹ Bu konudaki görüşler şöyledir :

*Mutezileye*⁶² ve *Şiilere*⁶³ göre akıl bunların bazılarını kavrayabilir⁶⁴ ve buna bağlı olarak kişiye sorumluluk yükleyebilir. Şeriat da bunları açıklar.

⁵⁴ Beyzâvî, *a.g.e.*, IV, 352; İsnevî, *a.g.e.*, IV, 356; Mutî'î, Muhammed Bahît, *Süllemü'l-Vusûli Şerh-i Nihâyeti's-Sûl*, (Nihâye Şerhi altında), Beyrut, 1982, IV, 356; Zeydân, *a.g.e.*, s.268.

⁵⁵ Bkz. Şâtıbî, *a.g.e.*, II, 10.

⁵⁶ Şâtıbî, *a.g.e.*, II, 8.

⁵⁷ Şâtıbî, *a.g.e.*, II, 10.

⁵⁸ Ebu Zehra, *Usûl*, s.299; Şa'ban, *a.g.e.*, s.189.

⁵⁹ Molla Hüsrev, *a.g.e.*, II, 368; Şevkânî, *a.g.e.*, s.238; Ebu Zehra, *Usûl*, s.298; Ali Haseballâh, *a.g.e.*, s.207.

⁶⁰ Geniş bilgi için bkz. Şehristânî, Muhammed Abdülkerim, *Kitabu Nihâyeti'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelam*, by., ty., s.370 - 396; Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd ilâ Kavâtii'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*, Mısır, ty., s.258-267. Ayrıca bkz. Taftezânî, *a.g.e.*, I, 173-175; Şevkânî, *a.g.e.*, s.7-8; Zuhaylî, *a.g.e.*, I, 116-131.

⁶¹ Şevkânî, *a.g.e.*, s.7. İstishâbı delil kabul etmeyenler de zaten bunu hissi konulara değil, hukuki konulara hasretmektedirler. Bkz. Şevkânî, *a.g.e.*, s.237; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 867).

⁶² Şehristânî, *a.g.e.*, s.371; Cüveynî, *a.g.e.*, s.259; Şevkânî, *a.g.e.*, s.7 ve 238; Ebu Zehra, *Usûl*, s.70; Zuhaylî, *a.g.e.*, I, 117.

⁶³ Ebu Zehra, *Usûl*, s.70; a.mlf., *Tarih*, II, 536-537; Zuhaylî, *a.g.e.*, I, 117.

⁶⁴ Sözelimi akıl, faydalı olan doğrunun iyi, zararlı olan yalanın ise kötü olduğunu bilir. Ama Ramazanın son günü oruç tutmanın iyi, Şevvalin ilk gününde oruç tutmanın ise kötü

Hanefîlere göre akıl, iyiyi ve kötüyü kavrayabilir, ama bununla, insanlara sevap ya da ceza şeklinde bir sorumluluk yüklemeye (teklîf) bulunamaz.⁶⁵ *Eş'arîlere*⁶⁶ ve *Zâhirîlere*⁶⁷ göre ise, husnu ve kubhu ancak şeriatin hükümlerinden öğren(ebil)iriz. Yani onlara göre, *husn* şeriatin emirleri, *kubh* da yasaklarıdır.

Şevkânî'ye (ö.1250/1832) göre, Ehl-i sünnet hukuki konularda aklın rolü olmadığını ihtilafsız olarak kabul etmiştir.⁶⁸

Bu gruba ait örnekler nass ile sâbit olan hükmün istishâbında gelecektir.

c – Şeriat İle Sâbit Olan Hükmün İstishâbı :

Bu istishâb kuralı, şer'î delillerle sâbit olan hükmün istishâbı demektir.⁶⁹ Bu istishâb çeşidi, nass (Kur'an, Sünnet) ve icmâ' ile sâbit olan hükmün istishâbı kısımlarına ayrılmaktadır:

aa- Nass İle Sâbit Olan Hükmün İstishâbı :

Bu istishâb, Kur'an ve Sünnet nasslarıyla sâbit olan her bir hükmün kendi konularında sürekli olduklarını ifade eder. Ancak tatbikattan kaldırıldıklarını (nesh) veya belirli bir süre için tatbik edileceklerini gösteren bir delil bulunursa durum değişir.⁷⁰

Sözgelimi, bir kimse abdest aldıktan sonra, abdesti bozan durumlardan birinin vuku bulduğu bilinmedikçe, abdestli olmaya devam eder.⁷¹ Kişi bu abdestiyle dilediği kadar namaz kılabilir. Ancak seferî olan bir kişi mest üzerine abdest aldıktan sonra, abdestli iken üç günü doldurmuş ise, artık o abdest ile namaz kılamaz. Çünkü Şârî' seferî için mesh müddetini üç günle⁷² sınırlamıştır.⁷³

Yine mülkiyetin kazanılmasını sağlayan sebebin varlığı halinde mülkiyet hükmünün, evlilik akdinin varlığı halinde eşlerin birbirine helal olması hükmünün, borçlandırıcı bir işlemin veya haksız bir fiilin varlığı

olduğunu idrak edemez. Bkz. Taftezânî, *a.g.e.*, I,173; Şevkânî, *a.g.e.*, s.7; Zuhaylî, *a.g.e.*, I, 118.

⁶⁵ **Şevkânî** de bunu tercih etmiştir. Bkz. Şevkânî, *a.g.e.*, s.9; Ebu Zehra, *Usûl*, s.73; Zuhaylî, *a.g.e.*, I, 120.

⁶⁶ Şehrîstânî, *a.g.e.*, s.370; Cüveynî, *a.g.e.*, s.258; Taftezânî, *a.g.e.*, I, 173; Bâcî, *a.g.e.*, s.609; Şevkânî, *a.g.e.*, s.9; Ebu Zehra, *Usûl*, s.73; Şener, *a.g.e.*, s.140; Zuhaylî, *a.g.e.*, I, 117.

⁶⁷ Bkz. İbn Hazm, *a.g.e.*, I, 52; Basrî, *a.g.e.*, II, 326; Şener, *a.g.e.*, s.47.

⁶⁸ Şevkânî, *a.g.e.*, s.238.

⁶⁹ Bkz. Molla Hüsrev, *a.g.e.*, II, 368; Şevkânî, *a.g.e.*, s.238; Hudaî, *a.g.e.*, s.356; Ebu Zehra, *Usûl*, s.298; Ali Haseballâh, *a.g.e.*, s.207; Şa'ban, *a.g.e.*, s.190; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 862.

⁷⁰ Ebu Zehra, *Usûl*, s.297; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 862.

⁷¹ İbn Nüceym, *a.g.e.*, s.62; Bilmen, *a.g.e.*, I, 196; Davudoğlu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul, 1978, II, 609; Şa'ban, *a.g.e.*, s.190; Ali Haseballâh *a.g.e.*, s.208. Ayrıca delili için bkz. Dipnot 113.

⁷² O kişinin namaz kılabilmesi için, mestlerini çıkarıp ayaklarını yeniden yıkaması gerekir. (İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, Beyrut, ty., I, 135).

⁷³ Mesh hükmünün sünnetten delili için bkz. Müslim, Taharet 2/85, (nr.276). Hadisin hükmü kıyamete kadar baki olmakla birlikte, mesh müddeti seferîler için her defasında üç günle sınırlıdır. Ancak *İmam Malik* mesh müddetini sınırsız görmektedir. (Delilleri ve tartışması için bkz. İbn Rüşd, Ebu Velid Muhammed b. Ahmed, *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*, İstanbul, 1985, I, 16).

halinde zimmette borcun doğması hükmünün sâbit sayılması bu gruba dahil olan örneklerdir.⁷⁴ Bu konulardaki istishâbı akıl da kabul etmektedir.⁷⁵

Buna göre, Alım-satım, mirasçılık gibi mülkiyet sebebine binaen bir kimsenin mülkiyet hakkı sâbit olduktan sonra, ne kadar uzun bir süre geçerse geçsin,⁷⁶ yeni bir sebeple bu mülkiyetin ortadan kalktığına veya başkasına geçtiğine (intikâl) dair delil bulunmadıkça, o kişinin mülkiyet hakkının devam ettiğine hükmedilir.⁷⁷

Aynı şekilde, bir evlilik akdi ile kurulmuş olan evliliğin üzerinden ne kadar zaman geçerse geçsin, evlilik bağı ortadan kaldıran bir sebep veya sebebin meydana geldiğini isbâtlayan bir delil bulunmadıkça, bu evliliğin devam ettiği kabul edilir.⁷⁸

Öte yandan bir kimse borçlanınca bu borç onun zimmetinde sâbit olur. Daha sonra bu borcu ödemediğine veya borcun ibrâ' edildiğine dair delil bulunmadıkça, o borç devam ediyor kabul edilir.⁷⁹

Bu nevî istishâbla amel hususunda da İslâm hukukçuları arasında görüş ayrılığı bulunmamaktadır.⁸⁰

Nasslarla ilgili olarak belirtilen bazı istishâb durumları daha vardır:

i- Delîlin (Nassın) İstishâbı :

Delilin istishâbı, her bir delilin, hükmüne aykırı bir delilin (mu'âriz) bulunması ihtimaliyle beraber, hükmünü devam ettirmesi / işleyişini sürdürmesi demektir. Eğer aykırılık nasslar arasında olursa, aykırı olan nesh yoluyla⁸¹ hükmü değiştirebilir.

Bu gruba istishâb adının verilip verilemeyeceği konusunda ihtilaf edilmiştir. Usulcülerin cumhuru buna istishâb demişse de, bu uygun gözükmemektedir. Çünkü hakikatte delilin işleme istishâbla değil, bizzat delilin kendisi iledir.⁸²

ii- Umûmî Hükmün İstishâbı :

Umûmun istishâbı, tahsis edici bir delil (muhasıs) bulunmadıkça umumi hükmün umûmilîğinin devam ettiğini ifade etmektedir.⁸³

Şâfiî (ö.204/819), birçok *hırsızlık* (sirkat) meselesini bu kurala bina ederek çözmeye çalışmıştır. Sözelimi, **Şâfiî**'ye göre sirkat ayeti⁸⁴ umûmi olduğu için, el kesme hükmü, aslı mübâh olan ot, odun,...vb. şeylerin çalınmasına da şamil olmaktadır. Çünkü ayetin umûmu hırsızlık denebilecek

⁷⁴ Şevkânî, *a.g.e.*, s.238; Şa'ban, *a.g.e.*, s.190; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 862.

⁷⁵ Şevkânî, *a.g.e.*, s.238.

⁷⁶ Bu durumda zaman aşımı geçerli değildir. Çünkü İslâmiyet, mülkiyet ve buna bağlı hakları zamana bağlı olmaksızın tanımış, bu hakkı korumuş, insanların mallarını haksız yere yemeyi şiddetle yasaklamıştır. Nitekim Mecelle 1674. Madde "tekadümü zaman (zaman aşımı) ile hak sakıt olmaz (düşmez)" şeklinde genel kaide kanunlaştırmıştır. (Bkz. Yaylalı, Davut, *İslâm Hukukunda Zaman Aşımı*, Uludağ Ü.İ.F.D., sayı 4, yıl 4, 1992, s.157).

⁷⁷ Mecelle madde 10; Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 54; Hallâf, *a.g.e.*, s.92; Şa'ban, *a.g.e.*, s.190.

⁷⁸ Şevkânî, *a.g.e.*, s.238; Hallâf, *a.g.e.*, s.92; Zeydân, *a.g.e.*, s.269; Şa'ban, *a.g.e.*, s.190.

⁷⁹ Ebu Zehra, *Usûl*, s.298; Zeydân, *a.g.e.*, s.268; Şa'ban, *a.g.e.*, s.190; Şener, *a.g.e.*, s.49.

⁸⁰ Şevkânî, *a.g.e.*, s.238; Ebu Zehra, *Usûl*, s.299; Şa'ban, *a.g.e.*, s.191.

⁸¹ Şevkânî, *a.g.e.*, s.238; Hudarî, *a.g.e.*, s.356.

⁸² Şevkânî, *a.g.e.*, s.238.

⁸³ Hudarî, *a.g.e.*, s.356; Ebu Zehra, *Usûl*, s.165; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 862.

⁸⁴ Maide 5/38.

her durumda el kesme (kat'-i yed) hükmünü gerektirir.⁸⁵ *Cumhur* da bu konuda *Şâfîiler* gibi düşünmektedir. Ancak *Ebu Hanîfe* (ö.150/767) hırsızlık yapan / çalan kimsenin –toplumun bir ferdi olmasından dolayı- onlarda hissesinin bulunduğu şüphesini taşıdığı için, bu halde ceza (had) gerekmeyeceği görüşündedir. Çünkü şüphe ile hadler düşer.⁸⁶ Ancak *Zencânî* (ö.656/1258), tahsis edici (muhasıs) olarak getirilen bu şüphenin varlığını, umumu daraltacak güçte bulmadığı için, reddetmektedir.⁸⁷

bb – İcmâ' İle Sâbit Olan Hükümün İstishâbı :

Bu istishâb da şer'î hükümlerle ilgilidir. Şöyle ki: Bir halde bir hükümde icmâ' edilir, sonra icmâ' edilen hükümün sıfatı / durumu değişir ve yeni durumuyla ilgili hükümde ihtilaf edilir. Buna göre, önceki hüküm değiştirmeden aynen devam ettiren, istishâb ile istidlâl etmiş / hüküm çıkarmış demektir.⁸⁸ Ancak icmâ'ın istishâbının delil olması konusunda ihtilaf edilmiştir. *Şâfî*,⁸⁹ *Ebu Sevr* (ö.240/845),⁹⁰ *Sayrafi* (ö.330/942),⁹¹ *Âmidî* (ö.631/1234),⁹² *Müzenî* (ö.264/878)⁹³ ve *Zâhirîler*⁹⁴ bunu delil olarak kabul ederken, *Cumhur* delil olarak görmemiştir.

Şâfîiler bu istishâb çeşidiyle amel ederek, ön ve arka yol (sebîleyn) haricinden dışarı çıkan necasetler abdesti bozmaz⁹⁵ görüşünü benimsemişlerdir. Bu konuda onlar necaset çıkmadan önceki abdestin varlığına dair yapılan icmâ'a dayanmaktadırlar.⁹⁶

Aynı şekilde *Şâfîilere* göre, teyemmümlü olarak namaza başlayan kişi, - istishâb gereği- namaz esnasında su görse bile namaza devam eder.⁹⁷ Ancak bu örnekte kullanılan istishâb deliline, su görüldükten sonraki durum hakkında icmâ' bulunmadığı gerekçesiyle itiraz edilmiştir.⁹⁸ Aynı itiraz necasetler için de geçerlidir.

⁸⁵ Zencânî, Şihabuddin Mahmud b. Ahmed, *Tahricu'l-Furu' ale'l-Usûl*, Beyrut, 1979, s.348.

⁸⁶ İbn Rüşd, *a.g.e.*, II, 376; Zencânî, *a.g.e.*, s.349.

⁸⁷ Zencânî, *a.g.e.*, s.348. Başka örnekler için bkz. Zencânî, *a.g.e.*, s.349-350.

⁸⁸ Şevkânî, *a.g.e.*, s.238; Mutî'î, *a.g.e.*, IV, 363. *Zekiyüddin Şa'ban* bu tür istidlâlî, istishâb olarak bile kabul etmez. (Bkz. Şa'ban, *a.g.e.*, s.191).

⁸⁹ Zencânî, *a.g.e.*, s.73; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 866.

⁹⁰ Şevkânî, *a.g.e.*, s.238.

⁹¹ Şîrâzî, *a.g.e.*, s.338; Bâcî, *a.g.e.*, s.614.

⁹² Âmidî, *a.g.e.*, IV, 119; Mutî'î, *a.g.e.*, IV, 363; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 866.

⁹³ Mutî'î, *a.g.e.*, IV, 363; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 866.

⁹⁴ Bkz. Şevkânî, *a.g.e.*, s.238; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 866.

⁹⁵ Şâfîî, Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, Beyrut, 1973, I, 18; Mutî'î, *a.g.e.*, IV, 363; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 859.

⁹⁶ İbn Rüşd, *a.g.e.*, I, 56; Mutî'î, *a.g.e.*, IV, 363; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 859.

⁹⁷ Şâfîî, *a.g.e.*, I, 48; İbn Rüşd, *a.g.e.*, I, 56; Şîrâzî, *a.g.e.*, s.338. Ayrıca bkz. Basrî, *a.g.e.*, II, 325; Şevkânî, *a.g.e.*, s.238; Zencânî, *a.g.e.*, s.73; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 865. *İbn Rüşd*'e (ö.595/1198) göre *İmam Malik*, *İmam Şâfîî* ve *Davud ez-Zâhirî* (ö.270/884) istishâbı değil, "amellerinizi bozmayın." (Muhammed 47/33) ayetini delil almışlar ve onlar bu ayetin zahiriyle istidlal ederek başlanmış bir ibadeti bozmamak gerektiğine hükmetmişlerdir. *İbn Rüşd* ise, namazı bozan kişi kendi isteğiyle namazı bozmadığı için, bu ayetin onlara delil olamayacağını düşünmektedir. (Bkz. İbn Rüşd, *a.g.e.*, I, 56).

⁹⁸ İbn Kayyim, *a.g.e.*, I, 319; İbn Rüşd, *a.g.e.*, I, 56; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 865.

Yine *Zâhirîlere* göre, icmâ'ın istishâbından dolayı, sahibinden hamile olup doğum yapan cariye'nin (ümmü veled) satışı caizdir. Onlar delil olarak, bu cariye'nin doğum yapmadan önceki satışının cevazına dair olan icmâ'a dayanırlar.⁹⁹

2 - Vasfin İstishâbı :

Vasfin istishâbı,¹⁰⁰ değiştiğine dair bir delil bulunmadıkça, bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması / mevcut özelliğini koruması demektir.

Örneğin, vasfin istishâbına göre, temiz olan bir şeyin pislendiği isbât edilmedikçe, o şeyin temizliği devam eder.¹⁰¹

Yine kaybolan kimsenin (mefkûd) aksi sâbit oluncaya kadar hayatta olduğunun kabul edilmesi bu çeşit bir istishâbdır.¹⁰² Çünkü, kaybolmadan önce mefkûdun hayatta olduğu yakînen bilinmekteydi. Bu yüzden, vasfin istishâbına göre, aksine bir delil ortaya çıkmadıkça o kişinin hayatının devam ettiğine hükmedilmesi gerekir.¹⁰³ Bu konuda, o kişinin vefatına dair olan şüphe, yakîn bilgiyi sarsacak güçte olmadığı için dikkate alınmaz.¹⁰⁴ Fakat mefkûdun hakikaten vefatı sâbit olursa veya ölümüne hükmedilirse,¹⁰⁵ artık aksine delil bulunmuş olacağı için, istishâba, yani hayatının devam ettiğine hükmedilemez.¹⁰⁶

C - KAYNAK DEĞERİ :

Bu bölümde istishâbın huccet olup olmadığını, huccet ise hangi konularda huccet olduğunu ve onun diğer deliller arasındaki yerini inceleyeceğiz:

1- İstishâbın Huccet Olup Olmadığı :

İslâm hukukçuları arasında istishâbın huccet olduğunu savunanlar bulunmakta olduğu gibi, onu geçersiz (fâsid) istidlâl olarak görenler de vardır.

a- İstishâbın Huccet Olduğunu Savunanlar ve Delilleri :

⁹⁹ Şevkânî, *a.g.e.*, s.238. Ayrıca bkz. Bâcî, *a.g.e.*, s.614; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 865.

¹⁰⁰ Ebu Zehra, *Usûl*, s.298; Zeydân, *a.g.e.*, s.268.

¹⁰¹ Şener, *a.g.e.*, s.49.

¹⁰² Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 42; Ebu Zehra, *Usûl*, s.298-299; Bilmen, *a.g.e.*, I, 195; Zeydân, *a.g.e.*, s.267; Juynboll, *a.g.m.*, V/II, 1221; Atar, *a.g.e.*, s.75.

¹⁰³ Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 43; Bilmen, *a.g.e.*, I, 195; Zeydân, *a.g.e.*, s.267; Atar, *a.g.e.*, s.76.

¹⁰⁴ Zeydân, *a.g.e.*, s.271.

¹⁰⁵ *Hanefîlere* göre, kayıp süresi içinde doksan yaşını doldurduğu halde, (Geniş bilgi için bkz. *Aile Hukuku Kararnâmesi*, Haz. Orhan Çeker, İstanbul, 1985, s.78-80) haber alınmazsa artık hakim ölümü ile hükmeder. (Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 43; Bilmen, *a.g.e.*, VII, 221) *Hanbelîler* normal şartlar altında seyahat edenlerin kaybolması halinde *Hanefîlerin* görüşüne katılmakla birlikte, savaş gibi tehlikeli ortamlarda kaybolan kişi hakkında kendinden ümit kesildikten sonra, dört yıl geçtiği halde haber alınmazsa, o zaman vefatına hükmederler. (Bilmen, *a.g.e.*, VII, 221) *Aile Hukuku Kararnâmesi* 127. madde bu son görüşü esas almıştır. Fakat esbab-ı mucibe layihasında bu görüşün *Malikîlere* ait olduğu belirtilmektedir. (Bkz. *Aile Hukuku Kararnâmesi*, s.78).

¹⁰⁶ Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 42; Atar, *a.g.e.*, s.76.

İstishâbın huccet olduğunu savunanların büyük çoğunluğu oluşturduğu görülmektedir.¹⁰⁷ İstishâbın huccet olduğunu savunanlar onun için bir takım *naklî* ve *aklî* deliller getirmişlerdir:

aa- Naklî Deliller :

İstishâbı destekleyen naklî deliller Kitap, Sünnet ve icmâ'dan meydana gelmektedir:

i- Kitap : İstishâbın geçerli olduğunu gösteren pek çok ayet vardır.¹⁰⁸ Ancak biz burada -yukarıda zikrettiğimiz yerde ve göklerde olan her şeyin insan için yaratıldığını ve onun emrine verildiğini ifade eden ayetlere¹⁰⁹ ilaveten- bir ayet zikretmeyi yeterli buluyoruz:

"De ki: *Bana vahyolunan (Kur'an)da yiyecek kimse için, leş veya akıtılmış kan, yahut domuz eti –ki bizzat pisliktir - ya da Allâh'tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka haram edilmiş bir şey bulamıyorum...*"¹¹⁰ Bu ayet, ibâha-i asliyye yolu ile, istishâbın kullanılabilmesine delildir. Zira her hüküm kendi deliliyle sâbit olur¹¹¹ ve o hükmün devam etmesi konusunda, başka bir delile ihtiyaç duyulmaz.¹¹²

ii- Sünnet : İstishâbın delil olarak geçerli olduğunu en açık bir şekilde ortaya koyan sünnet delili, şüphe ile abdestin bozulmayacağını ve bir abdestle bir çok namaz kılınabileceğini belirten rivayetlerdir:

Müslim'in (ö.261/876) **Ebu Hureyre**'den (r.a.) rivayet ettiği Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "*Biriniz karnında bir şey hisseder de ondan bir şey çıkıp çıkmadığını kestiremezse, ses işitmedikçe veya koku duymadıkça sakın mescidden çıkmasın.*"¹¹³ hadisi şüphe ile önceden kesin olan bir hükmün iptal edilemeyeceğini,¹¹⁴ -değiştirici bir unsur olmadıkça - önceki hükmün devam edeceğini belirtmektedir ki, istishâb da zaten budur.¹¹⁵

Buhârî'nin (ö.256/870) **Enes**'den (r.a.) naklettiği "*Rasulullâh (s.a.v.) her namaz için abdest alırdı. Bizden her hangi birimize, abdestini bozmadıkça bir abdest yeterdi.*"¹¹⁶ hadisi de istishâbı desteklemektedir. Zira hadise dikkat edilirse "bir abdest yeterdi" ifadesi, değiştirici bir unsur olmadıkça hükmün devam ettiğini açıkça göstermektedir.

Yine **Müslim**'in "*Bütün Namazları Bir Abdestle Kulmanın Cevazı*" başlığı altında **Süleyman b. Büreyde**'den naklettiği "*Hz. Peygamber (s.a.v.)*

¹⁰⁷ İstishâbı savunanların dağılımı için bkz. İstishâbın huccet olduğu yerler.

¹⁰⁸ Bkz. Bakara 2/36; A'raf 7/160; Nahl 16/14; Hacc 22/65; Lokman 31/20.

¹⁰⁹ Bakara 2/29; Casiye 45/13.

¹¹⁰ Enfâl 6/145.

¹¹¹ Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, (Thk. Ebu'l-Vefâ Afgânî) İstanbul, 1984, II, 226; Molla Hüsrev, *a.g.e.*, II, 368; Zencânî, *a.g.e.*, s.172.

¹¹² Ebu Zehra, *Usûl*, s.296.

¹¹³ Müslim, Hayz 3/26 (nr.362).

¹¹⁴ İbn Nüceym, *a.g.e.*, s.60.

¹¹⁵ Abdülaziz el-Buhârî, *a.g.e.*, III, 664.

¹¹⁶ Buhârî, Vudu' 4/54 (nr.214).

fetih günü bütün namazları bir abdestle kılmaştı..."¹¹⁷ hadisi de aynı açıklıkta istishâbı teyit etmektedir.

Bu hadisler ve diğer ahkam hadisleri, hükümlerin devam ettiğini göstermeye yeterli görülmektedir.

iii- İcmâ' : Birçok furû' konusunda, istishâb deliline dayanılarak icmâ' edilmiştir. Örneğin, abdestin, hadesin, mülkiyetin ve zevciyyetin / evliliğin varlığı sâbit olduktan sonra, hakkında şüphe sadır olsa bile, yine de bunların devam ettiğine dair icmâ' edilmiştir. Ancak *Hanefiler* bu icmâ' deliline itiraz etmişlerdir. Çünkü *Hanefilere* göre Şâri' bu hükümleri ilk vaz'ettiği / koyduğu zaman devamlı olacak şekilde vaz'etmiştir. Dolayısıyla, bu hükümler istishâbtan değil, ilk delillerinden ötürü devam etmektedirler.¹¹⁸

bb- Aklî Deliller :

Aklî deliller, tümevarım (istikrâ'), akıl ve maslahattan ibarettir :

i- Tümevarım : Şer'î deliller üzerinde yapılmış olan tümevarım ile sâbit olmuştur ki, hükümler, değiştirilmiş olduğuna dair delil bulununcaya kadar bakidirlir.

Sözgelimi, sarhoş edici içkiler, vasıfları değişip sarhoş edicilikleri gidinceye kadar haramdır.¹¹⁹

Ayrıca şer'î hükümlerin hepsi kendi konularında süreklilik ifade ederler. Ancak tatbikattan kaldırıldıklarını (nesh) veya belirli bir süre için tatbik edileceklerini gösteren bir delil bulunursa durum değişir. Bu da bütün şer'î esasların istishâbı desteklediğini göstermektedir.¹²⁰

ii- Akıl : Aklî delile gelince, insan aklı, açık-seçiklik (bedâhet) prensibine göre, istishâbı kabul eder. Şöyle ki, asırlardır süren gözlemler, eşyanın varlığının, eşya ve şahısların niteliklerinin devam edip durduğunu göstermiştir.¹²¹ Keza bütün sosyal ilişkiler de bu esas üzerine kurulmuştur.

Öte yandan, eğer istishâb olmasaydı, mucize diye bir şey de olmazdı. Zira mucize tabiat kanununu alt-üst eden (harikulâde) bir olgudur. Bu da adetin devamlı olması ve süre gelmesi özelliğiyle doğrudan ilgilidir.¹²² Zaten âdet de sürekli aynı şekilde vukû' bulan şey demektir.¹²³

Aynı şekilde bu konuda, önceki peygamberlerin getirdikleri şeriatlerin anlamlı olmayıp devamlı olduğuna dikkat çekilerek delil getirilmiştir. Ancak *Hanefiler*, şeriatların böyle devam etmesinin, ilk ortaya çıktıkları zaman belirlenmiş bir özellik olduğunu söyleyerek, bu istidlalin uygun olmayacağını ifade etmişlerdir.¹²⁴

¹¹⁷ Müslim, Taharet 2/25 (nr.277).

¹¹⁸ Bkz. Taftézânî, *a.g.e.*, II, 101-102; Molla Hüsrev, *a.g.e.*, II, 366-368; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 870.

¹¹⁹ Ebu Zehra, *Usûl*, s.297.

¹²⁰ Ebu Zehra, *Usûl*, s.297. Ayrıca bkz. Muğniye, Muhammed Cevad, *İlmu Usûli'l-Fıkh fı Sevbihî'l-Cedîd*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1980, s.358.

¹²¹ Bkz. Ebu Zehra, *Usûl*, s.297.

¹²² Beyzâvî, *a.g.e.*, IV, 358; İsnevî, *a.g.e.*, II, 368; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 870.

¹²³ İsnevî, *a.g.e.*, II,368.

¹²⁴ Molla Hüsrev, *a.g.e.*, II, 366.

Ayrıca bir şeyin devam ettiğine dair zann, değiştiğine dair zannın daha kuvvetlidir.¹²⁵ Çünkü bir şeyin varlığı evvelce kesin olup, zevali / kalkması konusunda da herhangi bir delil bulunmayınca, onun devam ettiğine inanmak kesinlik kazanır ve adeta zaruri olur.¹²⁶ Onun içindir ki, başka yerlerde bulunan dostlara, hayatta olduklarına inanılarak mektuplar yazılır, hediyeler gönderilir.¹²⁷

Üstelik **İbn Hazm**'a (ö.456/1063) göre istishâba karşı çıkan şahsın, namazın ve zekatın lüzumuna ve malik olduğu şeylerin mülkiyetine dair sürekli delil yenilemesi gerekecektir.¹²⁸

iii- Maslahat : İstishâb fakihlere hüküm ve fetva verirken karşılaşacakları tereddütlü durumlar açısından bir genişlik ve rahatlama sağlamakta, meseleleri kolayca ve süratli bir şekilde çözmelerine yardımcı olmaktadır.

Ayrıca İslâm dini, kolaylıklar dinidir ve koyduğu hükümlerden mensuplarının sıkıntı duymadığı bir fitrat dinidir. Bundan dolayı, istishâb bu dinde kullanılabilir en makul ve maslahata uygun bir delildir.¹²⁹

b- İstishâbın Huccet Olmadığını Savunanlar ve Delilleri :

Bu görüşü savunanlar, *Hanefilerin çoğunluğuyla*¹³⁰ **Ebu'l-Hüseyn el-Basrî**'nin (ö.436/1044)¹³¹ dahil olduğu *Kelamcılardır*.¹³²

Bunlara göre abdest, mülkiyet gibi şeylerin devamlı olması istishâbdan değil, bunları yok eden faktörlerin / hadiselerin ortaya çıkmasına kadar, bunlara devam etme özelliği verilmesindedir. Mesela, bir abdest ile onu bozacak bir hadisenin zuhuruna kadar birçok namaz kılınabiliyor olması¹³³ Şâri'in onu başta bu özelliğiyle vaz etmesindedir.

İstishâbın huccet olmadığını savunanlar iki aklî gerekçeye dayanmaktadırlar:

İlk gerekçeye göre, bir şeyin bir zamanda mevcudiyeti başka, o mevcudiyetin devam etmesi başkadır. Bundan dolayı, bu mevcudiyet, devamı

¹²⁵ Âmidî, *a.g.e.*, IV, 112.

¹²⁶ Kimi *Şâfiîler* ise, bu durumda zaruret olup olmadığı konusu ihtilaflı olduğu için, bunu deliller arasına almamıştır. İstishâbın huccet olduğunu isbâtlamak için, şeriatlerin devamlı olması ve istishâbın birçok fer'i meselelerde muteber bulunması delilleriyle yetinmişlerdir. Bkz. Taftézânî, *a.g.e.*, II, 101; Molla Hüsrev, *a.g.e.*, II, 366; Bilmen, *a.g.e.*, I, 196.

¹²⁷ Taftézânî, *a.g.e.*, II, 101; Molla Hüsrev, *a.g.e.*, II, 366. Ayrıca bkz. Âmidî, *a.g.e.*, IV, 112; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 869.

¹²⁸ İbn Hazm, *a.g.e.*, V, 5.

¹²⁹ Bkz. Şa'ban, *a.g.e.*, s.193.

¹³⁰ Serahsî, *a.g.e.*, II, 225; Âmidî, *a.g.e.*, IV, 111; İzmîrî, *a.g.e.*, II, 366; İsnevî, *a.g.e.*, IV, 366; Şevkânî, *a.g.e.*, s.237; Mutî'î, *a.g.e.*, IV, 358.

¹³¹ Basrî, *a.g.e.*, II, 325; Abdülaziz el-Buhârî, *a.g.e.*, III, 662; Âmidî, *a.g.e.*, IV, 111; İzmîrî, *a.g.e.*, II, 366; Şevkânî, *a.g.e.*, s.237.

¹³² Abdülaziz el-Buhârî, *a.g.e.*, III, 662; İsnevî, *a.g.e.*, IV, 366; Mutî'î, *a.g.e.*, IV, 358. Ayrıca bkz. Şîrâzî, *a.g.e.*, s.338; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 867. Sahih bir rivayette *Şâfiî*'nin de aynı görüşte olduğu belirtilmiştir. (Mutî'î, *a.g.e.*, IV, 366).

¹³³ Bilmen, *a.g.e.*, I, 196.

gerektirmez.¹³⁴ Nasıl ki, ilk zamanda hükmün sâbit olması bir delile muhtaçsa, ikinci zamandaki hüküm de delile muhtaç olmaktadır. Çünkü ikinci zaman için, delilin olması da olmaması da mümkündür.¹³⁵ Şayet varlığın devam ettiğine hükmedilirse, o zaman bu delilsiz bir hüküm verme olur.¹³⁶

İkincisine göre, istishâb aslında yeni bir hüküm getirmez.¹³⁷ Gerçek delil, önceki hükmü isbât eden, ortaya koyan delildir.¹³⁸ İstishâb sadece, o delilin hâlâ hükmü delâlet ettiğini göstermektedir.¹³⁹

İstishâbın delil olmadığını söyleyenler, onun duyuşsal (hissî) konularda değil, şer'î / hukukî konularda delil olamayacağını savunmuşlardır. Onlara göre Allâh Teala'nın âdeti, hissî konularda, hüküm ve durumların devam etmesi (istishâbı) şeklinde cereyan etmektedir. Şer'î konularda ise, durum böyle olmayıp hükümlerin devam etmesi, Şari'in takdirine / beyanına bağlıdır.¹⁴⁰

2- İstishâbın Huccet Olduğu Yerler :

İstishâbın huccet olabileceği konular hakkında bir çok ihtilaf bulunmaktadır :

a- İstishâbın Her Konuda Huccet Oluşu :

Bu görüşü savunanlar, *Mâlikîler*,¹⁴¹ *Şâfiîlerin çoğu*,¹⁴² *Hanbelîler*,¹⁴³ *Zâhirîler*¹⁴⁴ ve *Şia'*¹⁴⁵ Bu fukahaya göre, değiştiğine dair delil bulunmadıkça istishâb hem *def'edici* (kişinin aleyhine olan konularda zararını önleyici / engelleyici), hem de *isbâtlayıcı* (kişinin lehine, başkasının aleyhine olabilecek hükmü oluşturu) bir delildir.¹⁴⁶ Hatta, istishâbın böyle *def' edici* ve *isbâtlayıcı* bir huccet olması, *Şâfiîlerden* bazılarına göre zaruri bir durumdur.¹⁴⁷

b- İstishâbın Sadece Def İçin Huccet Oluşu :

¹³⁴ Abdülaziz el-Buhârî, *a.g.e.*, III, 666; İbn Nüceym, *a.g.e.*, s.83; Bilmen, *a.g.e.*, I, 196.

¹³⁵ Şevkânî, *a.g.e.*, s.237; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 867.

¹³⁶ İbn Nüceym, *a.g.e.*, s.83.

¹³⁷ Molla Hüsrev, *a.g.e.*, II, 368; Bilmen, *a.g.e.*, I, 196; Zeydân, *a.g.e.*, s.269; Şa'ban, *a.g.e.*, s.191; Ali Haseballâh, *a.g.e.*, s.208.

¹³⁸ Serahsî, *a.g.e.*, II, 225; Mutî'î, *a.g.e.*, IV, 364; Hallâf, *a.g.e.*, s.93.

¹³⁹ Bilmen, *a.g.e.*, I, 196; Hallâf, *a.g.e.*, s.93; Şa'ban, *a.g.e.*, s.191.

¹⁴⁰ Bkz. Şevkânî, *a.g.e.*, s.237; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 867.

¹⁴¹ Şevkânî, *a.g.e.*, s.237; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 868.

¹⁴² Abdülaziz el-Buhârî, *a.g.e.*, III, 662; Taftézânî, *a.g.e.*, II, 101; Molla Hüsrev, *a.g.e.*, II, 366; Şevkânî, *a.g.e.*, s.237; Mutî'î, *a.g.e.*, IV, 358; Ebu Zehra, *Usûl*, s.299; Bilmen, *a.g.e.*, I, 195; Zeydân, *a.g.e.*, s.269; Atar, *a.g.e.*, s.76; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 868.

¹⁴³ Şevkânî, *a.g.e.*, s.237; Ebu Zehra, *Usûl*, s.299; a.mlf., *Tarih*, II, 366; Bilmen, *a.g.e.*, I, 195; Zeydân, *a.g.e.*, s.269; Karaman, *a.g.e.*, s.71; Atar, *a.g.e.*, s.76; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 868.

¹⁴⁴ İbn Hazm, *a.g.e.*, V,5; Şevkânî, *a.g.e.*, s.237; Ebu Zehra, *Tarih*, II, 411; Atar, *a.g.e.*, s.75; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 868.

¹⁴⁵ Muğniye, *a.g.e.*, 359; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 868.

¹⁴⁶ Âmidî, *a.g.e.*, IV, 111.

¹⁴⁷ Taftézânî, *a.g.e.*, II, 101; Molla Hüsrev, *a.g.e.*, II, 366. Ayrıca bkz. dipnot 126.

Bu görüşü savunanlar, çoğunluğunu müteahhirîn alimlerin¹⁴⁸ oluşturduğu *Hanefiler*dir.¹⁴⁹ Onlar istishâbı, var olanı olduğu gibi bırakma hususunda hucet kabul ettikleri halde, olmayan bir şeyi veya hakkı isbât için hucet kabul etmezler.¹⁵⁰

Bu konunun en bariz örneği,¹⁵¹ kaybolmuş ve sağ olup olmadığı bilinmeyen ve öldüğüne dair kesin delil de bulunmayan kayıp kişiye (mekûd) ait olan hükümdür; *Hanefilere* göre, ona ait olduğu bilinen haklar konusunda - öldüğüne dair delil bulunmadıkça- sağlara uygulanan hükümler uygulanır. Buna göre malları mirasçılar arasında bölüştürülmez, karısı başkası ile evlenemez, emanet (vedîa) olarak bıraktığı şey, kendisine bırakılan kişiden geri alınmaz. Çünkü, kaybolduğu sırada o kişinin (mekûd) yaşadığı yakînen bilinmekte idi; bu yüzden öldüğüne dair delil bulununcaya kadar, "*sağ olma*" vasfının devam ettiğine hükmedilir.¹⁵² Buna karşılık, mefkûdun kendisinin de mirasçısı olduğu yakınlarından biri vefat ederse, terekedeki paya malik olduğuna hükmedilmez, hayatta olup olmadığı ortaya çıkıncaya kadar bu pay ayrılır ve mefkûdun hakkı askıda tutulur. Bunun sebebi şudur: Mirasçılık sıfatı ancak, murisin öldüğü sırada sağ olduğu bilinen kişi için sâbit olur; oysa mefkûd kesin olarak ortaya çıkıncaya kadar, onun mirasçılığına hükmedilemez.¹⁵³

İstishâbı mutlak manada delil kabul edenlere göre ise, mefkûd başkalarındaki haklarına sahip olur. Yani istishâben hayatta kabul edilerek, mesela, başkalarına varis olur, kendisine yapılan vasiyet sâbit olur, eski hakları mülkü üzere devam eder.¹⁵⁴

Cüveynî'ye (ö.478/1085) göre mezhepler arasında bulunan def⁷ ve isbât konusundaki ihtilaf lafzî bir ihtilafır.¹⁵⁵ Zira ona göre def⁷ ve isbât konusunda *Şâfîiler* de *Hanefiler* gibi düşünmektedirler. Örneğin bir kişi, bir şeyin kendi mülkü olduğunu iddia etse ve satın aldığına da delil/beyyine getirilse mülkiyetinin istishâbı (devam ettiği) ile hükmedilir ve mal ona verilir. Bu def için bir örnektir.

Yine biri bir şeyi itlâf etse, ancak o şeyin bir başka şahsa ait olduğu delille isbatlansa, o şahsın mülkiyetinin istishâbı (devam ettiği) ile amel edilir

¹⁴⁸ Abdülaziz el-Buhârî, *a.g.e.*, III, 662; İzmîrî, *a.g.e.*, II, 366; Şevkânî, *a.g.e.*, s.238; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 867.

¹⁴⁹ Taftezânî, *a.g.e.*, II, 101; Molla Hüsrev, *a.g.e.*, II, 367; İbn Nüceym, *a.g.e.*, s.83; İbn Kayyım, *a.g.e.*, I, 315; Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 55; Hallâf, *a.g.e.*, s.93; Bilmen, *a.g.e.*, I, 196; Zeydân, *a.g.e.*, s.269; Şâkiru'l-Hanbelî, *a.g.e.*, s.325; Atar, *a.g.e.*, s.75; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 867. Malikîler de bu görüştedir. Bkz. Atar, *a.g.e.*, s.75.

¹⁵⁰ Hallâf, *a.g.e.*, s.93; Şa'ban, *a.g.e.*, s. 191; Juynboll, *a.g.m.*, V/II, 1221; Ali Haseballâh, *a.g.e.*, s.208.

¹⁵¹ Diğer örnekler için bkz. Abdülaziz el-Buhârî, *a.g.e.*, III, 663-664.

¹⁵² Ebu Zehra, *Usûl*, s.299; Şaban, *a.g.e.*, s.191-192; Atar, *a.g.e.*, s.76.

¹⁵³ Ebu Zehra, *Usûl*, s.299; Zeydân, *a.g.e.*, s.269; Şaban, *a.g.e.*, s.192; Juynboll, *a.g.m.*, V/II, 1221.

¹⁵⁴ Ebu Zehra, *Usûl*, s.299; Bilmen, *a.g.e.*, I, 196; Zeydân, *a.g.e.*, s.169; Atar, *a.g.e.*, s.76.

¹⁵⁵ Mutîfî, *a.g.e.*, IV,364. Ayrıca bkz. Zerkâ, *a.g.e.*, s.92.

ve o şahıs itlâf edenin malından bedel almaya hak kazanır. Bu da isbât için bir örnektir.

Görüldüğü gibi, *Hanefiler* ile *Şâfîiler* iki konuda da aynı hükmü vermişlerdir. Ancak *Hanefiler* mülkiyetin delili olan *satın alma* ile, *Şâfîiler* ise *istishâb* ile amel etmişlerdir.¹⁵⁶

Bizce ikinci örnek, ancak mevcut hakkın korunmasına (def') örnek olabilir. Çünkü mülkiyet istishâbla değil, başka bir karine ile isbâtlanmıştır.

c- İstishâbın Müctehidin Allâh'a Karşı Sorumluluğunu Yerine Getirmesi Konusunda Huccet Oluşu :

İstishâb ilmî münazaralarda hasma karşı huccet olmaya elverişli değilse de, müctehidin Allâh'a karşı sorumluluğunu yerine getirmesinde yeterlidir. Çünkü müctehit bir meselenin hükmünü bulma konusunda, gücü dahilinde olandan sorumludur. Bu yüzden müctehit istishâbdan başka delil bulamazsa, artık onu kullanması caiz olur.¹⁵⁷ Fakat, bu delili kullanan kişinin amacı hasmının görüşünün hilafına delil getirmek ise bu, hasma karşı delil olmaya elverişli değildir. Bunun sebebi şudur; Müctehid istishâbı en son başka delil bulamadığı zaman kullanır ve münazara ederken “buna delil bulamadım, bu yüzden istishâbı kullanıyorum” demesi müctehide fayda vermez. Zira münazarada delil göstermek esastır. Delilim yok demek, teslim olmaktır.¹⁵⁸ *Şâfîilere* göre ise, istishâb tartışmalarda delil olarak kullanılabilir.¹⁵⁹

Abdülaziz el-Buhârî'ye (ö.730/1330) göre de, bu bir ictihat çeşidi olduğu için, kendisinden daha üstün ve tercihe şayan bir delil bulunmadıkça pekala ilmî münazaralarda hasma karşı huccet olur.¹⁶⁰

d- İstishâbın Sadece Tercih İçin Huccet Oluşu :

Şâfîî den nakledilen bir görüşe göre, istishâb ancak tercih için bir delil olabilir.¹⁶¹ Yani iki delil veya hüküm çatıştığı durumlarda birinin istishâbı yönü ağır basmışsa o yön tercih edilir. Buna göre, mesela biri berâet-i asliyyeyi gerektiren, diğeri yeni bir hüküm getiren iki rivayet çatışsa (te'âruz) istishâb yönü olan alınır.¹⁶² Alimlerin çoğunluğuna göre ise, yeni hüküm getiren rivayet alınır.¹⁶³ *Âmidî* (ö.631/1234) istishâbı kabul etmeyenlerden bazılarının, onun sadece tercih sebebi olabileceğine cevaz verdiğini belirtmiştir.¹⁶⁴

¹⁵⁶ Mutî'î, *a.g.e.*, IV, 364.

¹⁵⁷ Bkz. Şevkânî, *a.g.e.*, s.237-238; Mutî'î, *a.g.e.*, IV, 366. Ayrıca bkz. Serahsî, *a.g.e.*, II, 225.

¹⁵⁸ Bkz. Şevkânî, *a.g.e.*, s.237-238; Mutî'î, *a.g.e.*, IV, 366.

¹⁵⁹ Zencânî, *a.g.e.*, s.172.

¹⁶⁰ Abdülaziz el-Buhârî, *a.g.e.*, III, 665.

¹⁶¹ Şevkânî, *a.g.e.*, s.238.

¹⁶² Berzancî, Abdullatif Abdullâh Aziz, *et-Te'âruz ve't-Tercih Beyne'l Edilleti's-Şer'iyyeti*, Beyrut, 1993, II, 223.

¹⁶³ İbn Rüşd, *a.g.e.*, I, 202; Berzancî, *a.g.e.*, II, 226.

¹⁶⁴ Âmidî, *a.g.e.*, IV, 111.

Örneğin¹⁶⁵ “*Hacamat yapan ve yaptıran orucunu açmıştır.*”¹⁶⁶ hadisi yeni bir hüküm (orucun bozulması) getirmektedir. Buna karşılık, “*H. Peygamber (s.av.) hem ihramlı, hem de oruçlu iken kan aldırır*”¹⁶⁷ hadisi asıl kuralı / ibâha-i asliyyeyi, dolayısıyla orucun devamını gerektirir. **Ahmed b. Hanbel** (ö.241/855) ve **Dâvud ez-Zâhirî** birinci hadis ile amel ederek kan aldırma orucu bozar, demiştir. **Malik** ve **Şâfiî** ibâha ifade eden ikinci hadisi tercih etmiş, ama ilk hadisi de dikkate alarak oruçlu iken kan almanın mekruh olduğuna hükmetmişlerdir. **Ebu Hanîfe** (ö.150/767) ise iki hadis arasında tercih sebebi bulamayıp iki hadisi de iskat / terketme yoluna gitmiş ve asıl kural olan ibâha ile hükmederek oruçlu iken kan aldırmanın mübâh olduğuna hükmetmiştir.¹⁶⁸

3- İstishâbın Deliller Arasındaki Yeri :

Malumdur ki, hükmü aranan bir olay hakkında ilk olarak Kitâb, Sünnet, icmâ’ ve kıyasta özel bir delilin bulunup bulunmadığının araştırılması gerekir. Bunlardan birinde özel delil bulunursa, ona göre hükmedilir. Delil bulunmadığı zaman, müctehit artık istishâba göre hüküm verir.¹⁶⁹ Yani istishâb, şer’î deliller arasında en son müracaat edilecek olanıdır.¹⁷⁰ Nitekim **Hârezmî** (ö.387/997), *el-Kâfi* adlı eserinde “*istishâb, fetva verilirken başvurulacak en son dayanak (medar)dır*” demiştir.¹⁷¹ Çünkü bu delil, halin devamının hükmün devamını gerektirdiğine dair mevcut olan zann-ı galip üzerine kuruludur. Dolayısıyla istishâb istinbât için kuvvetli bir delil sayılmaz ve istishâba muhalif olan başka bir delil varsa o tercih edilir.¹⁷² Bu yüzden, istishâb –nübüvvetin isbâtı gibi- i’tikâdî konularda delil olarak kullanılamaz. Bu konuda icmâ’ vardır.¹⁷³

Diyebiliriz ki, -her ne kadar bazıları, farklı isim verseler de- bütün mezhepler istishâb deliline dayanarak ictihatta bulunmuşlardır.¹⁷⁴ Hatta kıyası huccet olarak kabul etmeyen¹⁷⁵ **Zâhiriye** ve **İmâmiyye** mezhepleri bile istishâb ile pek çok meselenin fikhî hükmünü istinbât etmişlerdir. Nazarî olarak istihsânı kabul etmeyen **Şâfiîler** istishâbı, diğer mezheplerden daha çok kullanmışlardır. Çünkü diğer mezheplerin örf-âdet ve istihsâna dayanarak

¹⁶⁵ Diğer tercih yönleri ve örnekler için bkz. Berzancî, *a.g.e.*, II, 223, 248 ve 326; Şîrâzî, *a.g.e.*, s.338.

¹⁶⁶ Buhârî, Savm 30/32; Tirmizî, Savm, 6/59 (nr.771).

¹⁶⁷ Buhârî, Savm 30/32 (nr.1938), Tıbb 76/11 (nr.5694); Tirmizî, Savm, 6/60, (nr.772).

¹⁶⁸ İbn Rüşd, *a.g.e.*, I, 201-202. Ayrıca bkz. İbnu’l-Hümmam, *a.g.e.*, II, 256; Berzancî, *a.g.e.*, II, 223.

¹⁶⁹ Şa’ban, *a.g.e.*, s.191.

¹⁷⁰ Şevkânî, *a.g.e.*, s.238; Ebu Zehra, *Usûl*, s.304; Hallâf, *a.g.e.*, s.92; Zeydân, *a.g.e.*, s.270; Şa’ban, *a.g.e.*, s.191; Şâkiru’l-Hanbelî, *a.g.e.*, s.325; Ali Haseballâh, *a.g.e.*, s. 207; Atar, *a.g.e.*, s.75.

¹⁷¹ Şevkânî, *a.g.e.*, s.237; Ebu Zehra, *Usûl*, s.296; Zeydân, *a.g.e.*, s.270; Şa’ban, *a.g.e.*, s.191; Şâkiru’l-Hanbelî, *a.g.e.*, s.325; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 860

¹⁷² Şîrâzî, *a.g.e.*, s. 338; Ebu Zehra, *Usûl*, s.296.

¹⁷³ Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 860.

¹⁷⁴ Ebu Zehra, *Usûl*, s.304; Davudoğlu, *a.g.e.*, II, 609; Atar, *a.g.e.*, s.75.

¹⁷⁵ İbn Hazm, *a.g.e.*, VIII, 487; Basrî, *a.g.e.*, II, 325; Şener, *a.g.e.*, s.47.

hükme bağladıkları meselelerde, **İmam Şâfi'** istishâb deliline başvurmuştur. **Mâlikîler** ise, mesâlih-i mürsele sahasını çok geniş tuttukları için, istishâb deliline daha az müracaat etmişlerdir.¹⁷⁶ Netice olarak görülmektedir ki, şer'î delillerin sayısını azaltanlar istishâbın sahasını genişletmişlerdir.¹⁷⁷

D - İSTİSHÂB KURALINA BİNA EDİLEN FIKİH KAİDELERİ:

İstishâb kuralı üzerine bir kısım fıkıh kaidesi¹⁷⁸ bina edilmiştir. Bu kaidelerin başında "*Şek ile yakîn zâil olmaz*" kaidesi gelmektedir. İstishâb özelliği taşıyan diğer kaideler de bundan türetilmiştir.¹⁷⁹

1 - "*Şek İle Yakîn Zâil Olmaz*"

"*Şek*¹⁸⁰ *ile yakîn*¹⁸¹ *zâil olmaz*"¹⁸² kaidesi, Mecelle'de 4. madde olarak aynen kanunlaştırılmıştır. Bu kaide, varlığı kesin olarak bilinen bir şeyin aksine delil bulunmadıkça sonradan gelen bir şüphe ve tereddütten dolayı yokluğuna hükmedilemeyeceği¹⁸³ anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle bu kaideye göre "*yakîn ancak yakîn ile zâil olur.*"

Bu kuralın esas delili, yukarıda geçen **Müslim**'in **Ebu Hureyre**'den (r.a.) naklettiği *şüphe ile abdestin bozulmayacağını* ifade eden hadistir.¹⁸⁴

Bu kaidenin illeti ise şudur: *Yakîn*, şüphe duyulmayan mevcut bir durum olmuştur. Kesin olan bu durum -istishâb gereği- devam etmekte, varlığını sürdürmektedir. Ancak sona erdiğine dair delil olursa, devam etmez. İşte bu konuda şüphe, yakîni sarsacak güçte bir delil olmadığı için, hesaba katılmaz.¹⁸⁵

¹⁷⁶ Ebu Zehra, **Usûl**, s.304; Atar, **a.g.e.**, s.75.

¹⁷⁷ Ebu Zehra, **Usûl**, s.304.

¹⁷⁸ *Kâide*, pek çok fer'î (tâlî) konuları içine alan küllî esastır. (Bkz. Cürcânî, **a.g.e.**, s.171; Zencânî, **a.g.e.**, s.35; Özafşar, **a.g.e.**, s.101.) Bunlara küllî kaideler denmektedir. Ama dört mezhebin kabul ettiği görüşe göre, fikhi kaideler, küllî değil ekseridir. Buna göre, ilk bakışta bazı meseleler aynı kaide altına dahil gibi görünse de bunların arasında ince bir fark bulunabilir. (Bilmen, **a.g.e.**, VIII, 259) Bu fark da meselenin aslında başka kaideye dahil olması veya iki farklı kaidenin o meselede çatışması ve diğerinin ağır basmasından kaynaklanabilir. Bu şekilde kaide dışında kalan meselelere kaidenin müstesnası denmektedir.

¹⁷⁹ Suyûtî, **a.g.e.**, s.51; Ali Haydar, **a.g.e.**, I, 40; Bilmen, **a.g.e.**, I, 256.

¹⁸⁰ "*Şek*" lügatta *mutlak tereddüt* manasına gelmektedir. (Bkz. İbn Nüceym, **a.g.e.**, s.82; Ali Haydar, **a.g.e.**, I, 39) İstilahta ise, *bir şeyin olması veya olmamasında iki taraftan biri diğerine tercih edilemeyecek derecede aklın tereddüt etmesidir*. (Bkz. Cürcânî, **a.g.e.**, s.128; İbn Nüceym, **a.g.e.**, s.82; Ali Haydar, **a.g.e.**, I, 39; Karaman, **a.g.e.**, s.42.)

¹⁸¹ Buradaki "*yakîn*"den maksat *zann-ı galip* (Bkz. İbn Nüceym, **a.g.e.**, s.64; Ali Haydar, **a.g.e.**, I, 39) veya *kesin olan bilgidir*. (Bkz. Kal'aci- Kunejbî, **a.g.e.**, s.514; Ali Haydar, **a.g.e.**, I, 39; Zerkâ, **a.g.e.**, s.79)

¹⁸² İbn Nüceym, **a.g.e.**, s.60; Ali Haydar, **a.g.e.**, I, 39; Bilmen, **a.g.e.**, I, 256; Zeydân, **a.g.e.**, s.271; Atar, **a.g.e.**, s.76.

¹⁸³ Ali Haydar, **a.g.e.**, I, 40; Bilmen, **a.g.e.**, I, 256; Zuhaylî, **a.g.e.**, II, 872.

¹⁸⁴ Müslim, **Hayz** 3/26 (nr.362); İbn Nüceym, **a.g.e.**, s.60; Suyûtî, **a.g.e.**, s.50; Özafşar, **a.g.e.**, s.133. Bu hadisin rivayet kritiği için bkz. Özafşar, **a.g.e.**, s.135-141.

¹⁸⁵ İbn Hazm, **a.g.e.**, V, 7; Zeydân, **a.g.e.**, s.271.

Buna göre, Ramazanda fecrin doğuşu sırasında bir şey yiyen-içen kimse, bunu fecrin doğuşundan önce mi, yoksa sonra mı yaptığını kesin olarak bilemezse, o günün orucunu kaza etmesi gerekmez. Çünkü yemeye gece başladığı kesin olarak bilinmektedir.¹⁸⁶ Ama o sırada fecrin doğup doğmadığı hususu ise şüphelidir.¹⁸⁷ O halde aksi sâbit olmadıkça kesin olarak bilinen hususa göre amel edilir. Fakat mesele böyle şüpheli kalmayıp da o kişinin fecrin doğuşundan sonra yediği anlaşılırsa, o günün orucunu kaza etmesi gerekir. Keffâret ise gerekmez.¹⁸⁸ Aksine bu yüzden, güneşin batıp batmadığı hususunda şüpheyeye düşen kimsenin, orucunu açması caiz olmaz. Açarsa orucu bozulur ve o günün orucunu kaza etmesi gerekir. Zira şüphelenilen vakitte gündüz kısmı kesin olarak bilinmekte, güneşin batıp batmadığı hususu ise şüpheli kalmaktadır.¹⁸⁹ Bu durumda, şüpheli olana göre değil kesin olarak bilinene göre amel edilir.

Yine bir kimse "*filan şahsa zannımca şu kadar borcum vardır*" dese bu zanla borç sâbit olmaz.¹⁹⁰

Aynı şekilde bir kimse bir şahıstan hiç bir surette alacağı olmadığını / kalmadığını beyan ettikten (ibrâ') sonra, tarih belirtmeden o şahıstan bir hak dava eylese, dikkate alınmaz. Çünkü o hakkın ibrâ'dan önce veya sonra olmasında şüphe vardır. Genel ibrâ' ise kesindir.¹⁹¹

Yukarıdaki esasa bağlı olarak iki kural türetilmiştir:

Birinci kural "*bir şey yapıp-yapmadığında şüphe eden kişi için asıl olan onu yapmadığıdır.*"¹⁹²

Buna göre abdest aldığı kesin olarak bilen bir kimse, içinde abdestin bozulduğu hususunda bir şüphe duysa, daha önce varlığı kesin olarak bilinen abdestin varlığının devam ettiğine hükmedilir.¹⁹³ Ancak bu durumda **İmam Malik** (ö.179/795) varlığında şüphe bulunan abdestle kılınan namazı -ihtiyatı esas alarak- sahih görmemiştir.¹⁹⁴

İkinci kural "*kesin olarak bildiği bir şeyin azı mı, çoğu mu diye miktarında şüphe eden için, durum azına hamledilir.*" Çünkü azında kesinlik bulunmaktadır.¹⁹⁵

Buna göre *Cumhur*,¹⁹⁶ eşini bir talak ile mi, yoksa üç talak ile mi boşadığında şüphe eden kişinin talakı hakkında, kesin olduğu için, talakın azı olan bir talaka hükmeder. Çünkü çoğu için, ya kesin bilgi olmalı, ya da zann-ı

¹⁸⁶ İbn Nüceym, *a.g.e.*, s.63; Suyûtî, *a.g.e.*, s.52; Şa'ban, *a.g.e.*, s.192; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 872.

¹⁸⁷ Şa'ban, *a.g.e.*, s.192; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 872.

¹⁸⁸ Şa'ban, *a.g.e.*, s.192.

¹⁸⁹ İbn Nüceym, *a.g.e.*, s.63; Şa'ban, *a.g.e.*, s.193; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 872.

¹⁹⁰ Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 41; Bilmen, *a.g.e.*, I, 256.

¹⁹¹ Bilmen, *a.g.e.*, I, 256; Zerkâ, *a.g.e.*, s.83.

¹⁹² İbn Nüceym, *a.g.e.*, s.64.

¹⁹³ Âmidî, *a.g.e.*, IV, 111; Ebu Zehra, *Usûl*, s.303; Zeydân, *a.g.e.*, s.271; Şa'ban, *a.g.e.*, s.192.

¹⁹⁴ Bkz. Davudoğlu, *a.g.e.*, II, 609; Ebu Zehra, *Usûl*, s.301; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 872.

¹⁹⁵ İbn Nüceym, *a.g.e.*, s.64.

¹⁹⁶ Ebu Zehra, *Usûl*, s.301.

galib bulunmalıdır. Ancak o zaman çoğuna hükmedilebilir.¹⁹⁷ **İmam Malik** ise, - yine ihtiyatı esas alarak- üç talak ile boşanmış kabul etmektedir.¹⁹⁸

2 - "Bir Şeyin Bulunduğu Hal Üzere Kalması Asıldır"

Bu kural Mecelle'de iki farklı şekilde zikredilmiştir. Biri aynen, "*bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması asıldır*",¹⁹⁹ şeklinde, diğeri ise "*bir zamanda sâbit olan şeyin hilafına delil olmadıkça bekasıyla hükmolunur*"²⁰⁰ şeklindedir.

Bu kurala göre, sağ olduğu bilinen bir kişinin, bir delille isbâtlanıncaya kadar ölümüne hükmedilmez.²⁰¹ Ancak bir delil ile isbâtlandıktan sonra veya mahkeme kararıyla o şahsın ölümüne hükmedilir.²⁰²

Yine bu kurala göre, bir kişiye ait mülkiyet sâbit olunca, başkasına geçene (intikâl) kadar, malik olma vasfı devam eder.²⁰³

Ayrıca aynı kural gereği, kefalet sıfatı, borcu kefil veya asil ödeyinceye veya alacaklı onu kefaletten ibrah' edinceye kadar sürer.

Yine aynı kural gereği, suyun temizlik vasfı tat, renk ve kokusunun değişerek pislendiği isbât edilinceye dek devam eder.²⁰⁴

Aynı şekilde helallik ve haramlık vasfı olduğu için, değiştirici bir delil veya o şeyin sıfatlarının değiştiğini gösteren bir husus bulunana kadar sürer. Örneğin üzümün helal olduğu sâbittir. Ancak sıfatı değişir ve sarhoş edici hale gelirse bu hüküm zâil olur. Hurma ve şeker kamışının suyu da böyledir. Bunlar aslında helal olup, daha sonra sıfatları değişir ve sarhoş edici hale gelirse o zaman harama dönüşür.

Yine zaruret halinde veya şarabın sirkeye dönüşmesi ve içkinin kimyevî bir değişikliklerle sarhoş edicilik niteliğini kaybetmesi gibi hallerde ise, haram kılınmış olan bu gibi şeyler helal olur.²⁰⁵

Bu kaidenin müstesnası da vardır. Şöyle ki:

Emîn (güvenilir) olan bir kimse, berâet-i zimmeti hakkında yeminiyle tasdik olunur. Sözgelimi bir kimse kendisine emanet (vedfa) verilmiş olan malı iade ettiğini iddia etse, üzerine tazmin lazım gelmez. Halbuki yanında vedfanın istishâben bekası esastır.²⁰⁶

¹⁹⁷ İbn Nüceym, *a.g.e.*, s.67.

¹⁹⁸ İbn Hazm, *a.g.e.*, V, 7; Ebu Zehra, *Usûl*, s.301; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 863. [Aynı anda yapılan birden fazla talak hakkında görüşler ve tartışmalar için bkz. Bilmen, *a.g.e.*, II, 204-210]

¹⁹⁹ Mecelle madde 5; İbn Nüceym, *a.g.e.*, s.62; Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 41; Bilmen, *a.g.e.*, I, 256; Hallâf, *a.g.e.*, s.92; Atar, *a.g.e.*, s.76.

²⁰⁰ Mecelle madde 10; Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 53; Bilmen, *a.g.e.*, I, 258.

²⁰¹ Bilmen, *a.g.e.*, I, 195; Zeydân, *a.g.e.*, s.267; Zerkâ, *a.g.e.*, s.91; Atar, *a.g.e.*, s.76; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 871.

²⁰² Zerkâ, *a.g.e.*, s.91; Atar, *a.g.e.*, s.76. [Bkz. Dipnot 105].

²⁰³ Ebu Zehra, *Usûl*, s.303; Zeydân, *a.g.e.*, s.271. Ayrıca bkz. T.M.K. Madde 889 ve 898.

²⁰⁴ Ebu Zehra, *Usûl*, s.298.

²⁰⁵ İbn Hazm, *a.g.e.*, V, 8; Ebu Zehra, *Usûl*, s.303-304.

²⁰⁶ Bilmen, *a.g.e.*, I, 257; Zerkâ, *a.g.e.*, s.93.

3 - "Eşyada Asıl Olan Mübâh Olmaktır"

"Eşyada asıl olan mübah olmaktadır"²⁰⁷ kuralına göre, dinde fasit ve batıl olduğuna dair delil bulunmadıkça, yapılan her tasarrufun veya akdin sıhhatine hükmedilir. Yani din bize haram olduğunu bildirmediğiçe her şey mübâhtır.²⁰⁸

Örneğin yiyecek, içecek, giyeceklerin Kitap, Sünnet ve diğer kaynaklarda hükmüne rastlanmıyorsa istishâb deliline dayanarak onların cevazına, mübâhlığına hükmedilir.²⁰⁹

Yine bu asla göre, bir kimse evine konuk gittiği bir zat tarafından kendisine takdim edilen yiyecek türünden bir şeyi yiyebilir. "Acaba bunu helalinden kazanmış mıdır? Acaba bunun ücretini sahibine vermiş midir? Yoksa bunu gasp edilmiş gayr-i meşru' yolla ele geçirilmiş olduğu kesin olarak bilinirse, o zaman ondan yenilmesi helal olmaz."²¹⁰

Hanbelî mezhebi akitler (sözleşme) konusunda engel (mâni') bir nass bulunmadıkça, ibâhayı esas almıştır. Bu nedenle ticaret hukuku alanında diğer mezheplere oranla daha fazla gelişme göstermiştir.²¹¹

4 - "Berâet-i Zimmet Asıldır"

Bu kural da Mecelle'de "berâet-i zimmet asıldır"²¹² şeklinde aynen geçmiştir. Buna göre sanık, suçu isbâtlanıncaya kadar suçsuzdur. Bu yüzden "şüpheli sanığın lehine tefsir olunur" ve "sanığın berâeti konusundaki hata, suçsuzun suçlu sayılmasından daha iyidir" denmiştir.²¹³ Bu kaide hakkında ittifak edilmiştir.²¹⁴ İstishâb bu kuralıyla modern ceza hukuku ve medeni hukuk alanlarında çok önemli bir esas teşkil etmektedir.

Bu kurala göre, yasaklandığına dair kanun bulunmayan işleri yapmak suç olmaz.²¹⁵ Bu gibi konularda aleyhine delil / kanun bulunmayacağı için, sanık olan şahsın berâeti asıl olmaktadır.²¹⁶

Yine bir kimse başkasının malına zarar verse ve bu zararın miktarı yahut değerinde ihtilafa düşseler, zarar gören iddiasını destekleyici delil

²⁰⁷ İbn Nüceym, *a.g.e.*, s.73; *Suyûtî, a.g.e.*, s.60; Bilmen, *a.g.e.*, I, 258; Hallâf, *a.g.e.*, s.92; Şâkiru'l-Hanbelî, *a.g.e.*, s.323; Atar, *a.g.e.*, s.76; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 871.

²⁰⁸ Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 871-872. Ayrıca Borçlar Kanununun 19. Maddesi kanunlara, ahlaka veya umumi intizama yahut şahsi hükümlere müteallık haklara aykırı olmamak şartıyla akit serbestisini getirmiştir.

²⁰⁹ Atar, *a.g.e.*, s.76.

²¹⁰ Bilmen, *a.g.e.*, I, 298.

²¹¹ Ebu Zehra, *Tarih*, II, 366.

²¹² Mecelle madde 8; İbn Nüceym, *a.g.e.*, s.64; Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 48; Bilmen, *a.g.e.*, I, 257; Zeydân, *a.g.e.*, s.270; Atar, *a.g.e.*, s.76; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 872.

²¹³ Zeydân, *a.g.e.*, s.271.

²¹⁴ Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 872.

²¹⁵ Ebu Zehra, *Usûl*, s.305; Şener, *a.g.e.*, s.47. Ayrıca bkz. T.C.K.nun 2. Maddesi "İşlendiği zamanın kanununa göre cürüm veya kabahat sayılmayan fiilden dolayı kimseye ceza verilemez..."; Borçlar Kanununun 42. Maddesi "zararı isbât etmek müddeîye düşer."

²¹⁶ Ebu Zehra, *Usûl*, s.291; a. mlf., *Tarih*, II, 366; Ali Haseballâh, *a.g.e.*, s.207; Şener, *a.g.e.*, s.47.

getirmedikçe zararı verenin sözü esas alınır. Çünkü zararı verenin kabul etmediği fazlalık hususunda berâet-i zimmet kuralıyla amel edilir.²¹⁷ Üstelik bu fazlalığı sadece zarar gören taraf iddia etmektedir. O halde iddiasını isbât etmesi gerekir.²¹⁸

Aynı şekilde bir kimse, birisi hakkında / aleyhinde bir miktar para alacağı olduğu iddiası ile dava açsa, davalı da bunu inkar etse, davacı iddiasını kanıtlayamadığı takdirde, asıl kural gereği davalıya yemin verdirilir, böylece borçsuz sayılır.²¹⁹

Bu kural, "*sıfat-ı ârızada asıl olan ademdir*"²²⁰ kuralı ile tahsis olunmuştur.²²¹

5 - "Sıfat-ı Ârızada Asıl Olan Ademdir"

Ârızî sıfat, varlığın zatında / kendinde bulunmayıp, onun var olmasından sonra ona arız olan hallerdir.²²²

Aslî sıfat ise, varlığın zatı ile kaim olan / bulunan sıfatlardır. *Aslî sıfatlarda da asıl olan var olmaktır.*²²³

Bu kurala göre, ayıpsız (sâlim) olmak şartıyla bir hayvanı satın alan müşteri, daha sonra hayvanın hasta olduğunu iddia etse ve satıcı bunu reddetse, söz -yeminle beraber- satıcının olur. Müşteri ise iddiasını isbâta mecbur olur. Zira selamet / kusursuzluk aslî sıfatlardandır.²²⁴ Hastalık ise ârızîdir.

Yine bir kimse kendi namına ticari işler yapması için birisine sermaye verse ve onun satın aldığı bir cins mal ile ilgili olarak o malı alıp satmaması hususunda talimat verdiği iddiasında bulunsa, vekil bu talimatın verildiğini kabul etmedikçe satıcının iddiasına göre hüküm verilmez. Bu konudaki asla göre istishâb yapılır ki, asıl olan talimatın mevcut olmamasıdır. Böyle bir talimatın varlığını isbâtlamak ise müvekkile düşer.²²⁵

Ayrıca bir ticari ortaklıkta, ortaklığın işlerini bilfiil yürüten ortak, kâr etmediğini iddia etse, diğer ortak kâr edildiğini ispat edemese, kâr etmediğini söyleyen ortağa yemin verdirilir ve iddiası kabul olunur. Çünkü, asıl olan kâr edilmemesidir. Çünkü kâr arızî bir durumdur. O halde - aksine delil bulunmadıkça - asla göre istishâb yapılır.²²⁶

²¹⁷ İbn Nüceym, *a.g.e.*, s.64; Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 49; Şa'ban, *a.g.e.*, s.190; Zerkâ, *a.g.e.*, s.114.

²¹⁸ İbn Hazm, *a.g.e.*, V, 5; Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 49; Şa'ban, *a.g.e.*, s.190.

²¹⁹ Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 49; Bilmen, *a.g.e.*, I, 257. Ayrıca bkz. Ali Haseballâh, *a.g.e.*, s.207. Daha fazla örnek için bkz. Zerkâ, *a.g.e.*, s.105-115.

²²⁰ Mecelle madde 9; İbn Nüceym, *a.g.e.*, s.71; Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 50; Bilmen, *a.g.e.*, I, 258.

²²¹ Bilmen, *a.g.e.*, I, 258.

²²² Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 51; Bilmen, *a.g.e.*, I, 258.

²²³ İbn Nüceym, *a.g.e.*, s.71; Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 50; Bilmen, *a.g.e.*, I, 258; Zerkâ, *a.g.e.*, s.117.

²²⁴ Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 50; Bilmen, *a.g.e.*, I, 258; Şa'ban, *a.g.e.*, s.188.

²²⁵ İbn Nüceym, *a.g.e.*, s.69; Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 51; Şa'ban, *a.g.e.*, s.190.

²²⁶ İbn Nüceym, *a.g.e.*, s.69; *Suyûfî*, *a.g.e.*, s.57; Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 51; Bilmen, *a.g.e.*, I, 258; Zeydân, *a.g.e.*, s.268; Şa'ban, *a.g.e.*, s.190; Zerkâ, *a.g.e.*, s.118.

III - SONUÇ :

Sonuç olarak, fer'î, aklî ve müstakil bir delil olan *istishâb*ın İslâm hukukunda geçerli bir delil olduğu, birtakım aklî ve naklî delillerle desteklenmiştir. Naklî delillerin başında, *istishâb*ın kural olarak kullanıldığı ayet ve hadisleri gelmektedir. Bu da *istishâb*ın geçerli delil olduğunu isbâtlamaya yeter gözükmektedir.

İstishâb delillerin en sonucusudur. Başka bir deyişle, *istishâb*a ancak başka bir delil bulunmadığı zaman başvurulur. Bu yüzden, zayıf bir delil olarak görülmüştür. Bu özelliğinden dolayı bazı alimler, *istishâb*ın münazaralarda delil olamayacağını, ancak müctehidin hüküm çıkarma konusunda Allâh'a karşı görevini yapmış olması bakımından yeterli olacağını ifade etmişlerdir.

İstishâbın en önde gelen savunucuları *Şâfiîler*le *Zâhirîler*dir. Öyle ki icmâ' ile sâbit olan hükmün bile *istishâb*ını savunmuşlardır. Bu iki mezhep *istishâb*ı olabildiğince çok kullanmıştır. Bunları *Mâlikîler*, *Hanbelîler* ve *Şi'îler* takip etmiştir.

Kelamcılardan *Eş'arîler* iyilik (husn) – kötülük (kubh) konusundaki hassasiyetlerinden, *Zâhirîler* de kıyası reddetmelerinden dolayı, akıl yoluyla çıkarılan hükmün *istishâb*ını kabul etmemişlerdir.

Hanefîler mezhep görüşü olarak, *istishâb*ı fâsid (geçersiz) deliller arasında görmüşlerdir. Bu yüzden *istishâb*ın başkasının aleyhine, kişinin lehine olan durumlarda isbâtlayıcı özelliğini kabul etmemiş, sadece kişinin kendi haklarını koruyan def' edici özelliğini benimsemişlerdir.

Mutezîlî kelamcılar ise, *istishâb*ı hiçbir konuda delil kabul etmemişlerdir.

İstishâbın delil olmadığını söyleyenler, onun duyusal (hissî) konularda değil, şer'î / hukukî konularda delil olamayacağını savunmuşlardır. Bununla birlikte, *istishâb*ı delil kabul etmeyen *Hanefîler* ile *Mutezîle*, *ibâha-i asliyye*, *berâet-i asliyye* ve *şüphe ile yakînin zâil olmaması* kurallarını *istishâb*en olmasa da, her birini isbâtlayan hususi delilleri olduğu için, kullanmışlardır.

Kısaca bütün mezhepler *istishâb* deliline dayanarak ictihatta bulunmuşlardır.

İstishâb İslâm Hukukunun ibadetler, muâmelât, cezâ, medeni hukuk,...vb. hemen hemen tüm alanlarında delil olarak kullanılmaktadır. Ayrıca *istishâb*, modern hukukta da önemli ölçüde yer almış bulunmaktadır.

Ayrıca *istishâb* fakihlere hüküm ve fetva verirken karşılaşılabilecekleri tereddütlü durumlar açısından bir genişlik ve rahatlama sağlamakta, meseleleri kolayca ve süratli bir şekilde çözmelerine yardımcı olmaktadır.

Son olarak bu delil, İslâm Dini'nin, -koyduğu hükümlerden mensuplarının sıkıntı duymadığı- bir kolaylık ve fitrat dini olduğunu ve hükümleriyle kıyamete kadar devam edeceğini açıkça göstermektedir.

KAYNAKÇA

- *Aile Hukuku Kararnamesi*, (Haz. Orhan Çeker), İstanbul, 1985
- ABDÜLAZİZ b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, Beyrut, 1994, I-IV.
- AHTERÎ, Mustafa b. Şemsiddin el-Karahisârî, *Ahterî Kebîr*, Dersaadet, 1316r.
- ALÎ HASEBALLÂH, *Usûlü't-Teşrî'i'l-İslâmî*, Kahire, 1986.
- ALÎ HAYDAR, *Dureru'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, İstanbul, 1330r., I-IV.
- ÂMİDÎ, Seyfüddin Ebu'l-Hasen Ali, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, by., 1968, I-IV.
- ASİM EFENDÎ, Ahmed, *Kâmus Tercümesi*, by., 1304r., I-IV.
- ATAR, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul, İ.F.A.V., 1992.
- BÂCÎ, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef, *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmî'l-Usûl*, Beyrut, 1989, I-II.
- BASRÎ, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, Beyrut, 1983, I-II.
- BERZANCÎ, Abdullatif Abdullâh Aziz, *et-Te'âruz ve't-Tercîh Beyne'l Edilleti's-Şer'iyyeti*, Beyrut, 1993, I-II.
- BEYZÂVÎ, Nâsiruddîn Abdullâh b. Ömer, *Minhâcu'l-Usûl*, (Nihâye Şerhi içinde), Beyrut, 1982, I-IV.
- BİLMEN, Ömer Nasuhî, *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul, ty., I-VIII.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî*, Beyrut, 1991, I-V.
- CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-Ta'rifât*, by., ty.
- CÜVEYNÎ, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*, Mısır, ty.
- DAVUDOĞLU, Ahmed, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul, 1978, I-XI.
- EBU ZEHRA, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkh*, İstanbul, ty.
- *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, Matbaatü'l-Medenî, ty., I-II.
- HALLAF, Abdülvehhâb, *İlmu Usûli'l-Fıkh*, Dimeşk, 1992.
- HUDARÎ, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkh*, Mısır, 1969.
- İBN HANBEL, Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, Beyrut, ty., I-VI.
- İBN HAZM, Ebu Muhammed Ali, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut, 1985, I-VIII.
- İBN KAYYIM, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr el-Cevzî, *İ'lâmu'l-Muvakkî'in an Rabbi'l-Alemîn*, Beyrut, 1998, I-IV.
- İBN MANZÛR, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, ty., I-III.
- İBN NÜCEYM, Zeynüddin b. İbrahim, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dimeşk, 1986.
- İBN RÛŞD, Ebu Velid Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l - Müctehid ve Nihayetü'l - Muktesid*, İstanbul, 1985, I-II.
- İBNÜ'L-HÜMÂM, Kemâlüddîn, *Fethu'l-Kadir*, Beyrut, ty., I-IX.
- İSNEVÎ, Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen, *Nihâyetü's-Sul fî Şerhi Minhâci'l-Usûl*, Beyrut, 1982, I-IV.
- İZMÎRÎ, Süleyman Muhammed, *Hâşiyetü'l-İzmîri ala Mir'âti'l-Usûl*, İstanbul, 1339, I-II.
- JUYNBOLL, Th. W., "İstishâb" maddesi M.E.B. İA., İstanbul, 1977, c. V/II, s.1221.
- KAL'ACI, Muhammed Revvas - KUNEYBÎ Hamid Sadık, *Mu'cemu Lugati'l-Fukaha*, Beyrut, 1988
- KARAMAN, Hayreddin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul, 1964
- MOLLA HÛSREV, Muhammed b. Ferâmuz, *Mir'atu'l-Usûl (Haşiyetü'l-İzmîri kenarında)*, İstanbul, 1339, I-II.

- MUĞNİYE, Muhammed Cevad, *İlmu Usûli'l-Fıkh fı Sevbihî'l-Cedîd*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1980.
- MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, (Tah. M. Fuad Abdülbaki), Beyrut, ty., I-V.
- MUTÎ'İ, Muhammed Bahît, *Süllemü'l-Vusûl li Şerhi Nihayeti's-Sûl*, (Nihâye Şerhi altında), Beyrut, 1982, I-IV.
- ÖZAFŞAR, M. Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek* (Fıkhî Hadisler bağlamında Bir İnceleme), Ankara, 1998.
- SERAHSÎ, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, (Thk. Ebu'l-Vefa Afgânî), İstanbul, 1984, I-II.
- SUYÛTÎ, Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *el-Eşbah ve'n-Nezair fı Kavaidi ve Furu'i Fıkhî's-Şâfiyye*, Beyrut, 1983
- ŞA'BAN, Zekiyüddin, *Usûlü'l-Fıkh* (İslâm Hukuk İlminin Esasları) Ter. Dönmez, İbrahim Kafî, Ankara, T.D.V.Y., 1990.
- ŞÂFİ'Î, Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, Beyrut, 1973, I-VIII.
- ŞÂKİRÜ'L-HANBELÎ, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, İstanbul, ty.
- ŞÂTİBÎ Ebu İshak İbrahim b. Musa el-Lahmî el-Giranâti, *el-Muvafakat fı Usûli's-Şeria*, Beyrut, 1975, I-IV
- ŞEHRİSTÂNÎ, Muhammed Abdulkerim, *Kitabu Nihâyeti'l-İkdâm fı İlmî'l-Kelâm*, by.
- ŞENER, Abdulkadir, *Kıyas İstihsan İstislah*, Ankara, 1971
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali, *İrşâdü'l-Fuhul ilâ Tahkiki'l-Hakkı min İlmî'l-Usûl*, Dâru'l-Fıkr, ty.
- ŞÎRÂZÎ, Ebu İshak İbrahim b. Ali, *el-Luma' fı Usûli'l-Fıkh*, (Tahrîcu Ehadisi'l-Luma' in metni olarak), Beyrut, 1986.
- TAFTEZÂNÎ, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer, *et-Telvîh ale't-Tavdîh*, Beyrut, ty., I-II
- TİRMİZÎ, Ebu İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünenü't-Tirmizî*, Dâru'l-Fıkr, 1978, I-V.
- YAYLALI, Davut, *İslâm Hukukunda Zaman Aşımı*, Uludağ Ü.İ.F.D., Sayı 4, Yıl 4, 1992, s.155-164.
- ZENCÂNÎ, Şihabuddin Mahmud b. Ahmed, *Tahrîcu'l-Furû' ale'l-Usûl*, Beyrut, 1979.
- ZERKÂ, Ahmed b. Eş-Şeyh Muhammed, *Şerhu'l-Kavaidi'l-Fıkhîyyeti*, Dımeşk, 1989.
- ZEYDÂN, Abdülkerim, *el-Vecîz fı Usûli'l-Fıkh*, İstanbul, ty.
- ZUHAYLÎ, Vehbe, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Dımeşk, 1996, I-II.

Istishâb In The Methodology Of Islamic Law

ABSTRACT

Istishâb in dictionary form is “cooperation” and “the continuation of cooperation”, as a term is used as “things in existence to continue existing, things that are nonexistent to continue not to exist”.

Istishâb has been supported by both mental and traditional evidence. At the beginning of traditional evidence we can see that as a rule of istishâb from verses of the Quran and traditions (hadiths). This is enough to show that istishâb is valid evidence.

Istishâb is the last of all evidence, in other words istishâb is used when there is no other evidence to turn to. So it is the weakest one.

Each one of the sects of Islamic law - even if they were objectives from different views - have used istishâb as evidence in different proportions.

Istishâb is used as evidence in all fields of Islamic law, for example worships, muâmelât, penalty, civilized laws etc. In addition istishâb takes an important place in the foundation of modern law.

It can be said that in istishâb “there isn’t any illegal crime and punishment”, “the real principle is that everyone is not guilty” – in penalty law- and “the real principle in everything is free to happen” these principles are also within the universal principles.

Furthermore, istishâb helps jurists with “certain knowledge wont be lost by suspicion” principle when giving rule and opinion (fatwa). This help will give them wideness and comfort when they are hesitated.

These five principles have come across from istishâb 1) certain knowledge wont be lost by suspicion 2) the real principle in everything is to continue it’s existence 3) the real principle in everything is free to happen 4) the real principle is that everyone is not guilty 5) the real principle in temporary position is that not to exist.

İSLAM HUKUKU AÇISINDAN SATIŞ SÖZLEŞMELERİNDE MÜLKİYETİN DEVRİNE YÖNELİK ENGELLER

Arş. Gör. Dr. Şevket TOPAL*

GİRİŞ

İslam hukuk literatüründe “*akd*” sözcüğüyle karşılanan ve dilimizde “*bağlamak, rabtlemek, düğüm yapmak, bir şeyin iki ucunu birbirine iliştmek*” gibi anlamları içeren sözleşme kavramı,¹ genel anlamda, taraflar arasında varılan maddî ya da manevî nitelikli bütün hukukî anlaşmaları kapsar.² Satış sözleşmeleri ise, akit çeşitleri içerisinde önemli bir konuma sahip olan ve taraflar arasında satış konusu bedellerin karşılıklı teslimi esasına dayanan anlaşma şeklinin özel adıdır. Bu sebeple İslam hukukçuları akit kelimesini, biri genel diğeri özel iki farklı anlamda kullanmışlardır: Genel anlamda akit, kişinin yapmaya yöneldiği her çeşit tasarruf ve borçlanmadır. Çağdaş İslam hukukçuları, fakihlerin akit kavramını daha çok bu anlamda kullandıklarını ifade etmişlerdir.³ Özel anlamda akit ise, çoğunlukla Hanefiler tarafından benimsenen şekliyle; akdi oluşturan lafızlar olarak ifade edilen “*icap ve kabulün*” akde konu olan şey üzerinde hukuka uygun (meşru) şekilde birleşmesidir.⁴

* O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü

¹ Makalede, kimi zaman, sözleşme yerine akit, devir yerine de intikal kavramları kullanılacaktır.

² “Akd” kelimesinin farklı kullanımları için bkz.: İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mükerrrem, **Lisânu'l-Arab**, Beyrut, 1990, III, 296; Cessâs, Ebu Bekr, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, Beyrut, 1988, II, 416; Kurtûbî, Ebû Abdullah Muhammed el-Ensârî, **el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân**, Kahire, 1959, VI, 32; Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, **Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn**, Daru's-Sadr, Beyrut., t.y., II, 953; Razî, Zeynüddin b. Ebu Bekr b. Abdulkadir, **Muhtaru's-Sihâh**, Beyrut, 1988, “*akd*” md.; Yazır, Muhammed Hamdi, **Hak Dîni Kur'an Dili**, İstanbul, 1979, III, 1546; Ebu Zehra, Muhammed, **el-Mülkiyye ve Nazariyyetü'l-akd**, Daru'l-Fikri'l-Arabi, ty., s. 179; Zeydan, Abdülkerim, **el-Medhal li Dirâseti's-Şerîati'l-İslâmiyye**, Beyrut, 1990, s. 291; Zuhaylî, Vehbe, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuh**, Dimeşk, 1984, IV, 80.

³ Zuhaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî**, IV, 80; Ebû Zehra, **el-Mülkiyye**, s.179 vd.

⁴ Kâsânî, Alâuddîn Ebu Bekr b. Mes'ud, **Bedâi'us-Sanâi fi Tertîbi's-Şerai'**, Beyrut. ty., V, 133; Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Muhammed, **Şerhu'l-Înâye ale'l-Hidâye** (Kadızafe Efendi'nin Fethu'l-Kadir'i ile beraber), Mısır, 1980, VI, 248; Mecelle, Md. 103.

Satış sözleşmelerinin yapılmasında, tarafların elde etmeyi arzuladıkları bir takım gayeler vardır. Bu gayelerden birisi de, mülkiyetin satıcıdan alıcıya devir (intikal) ettirilmesidir. İslam hukukunun bu konudaki genel ilkesi, satışa konu olan nesnenin (mebiin) mülkiyetinin, sözleşme anından itibaren alıcıya ait olduğu yönündedir. Bu örgü içerisinde, satılan şeyin zilyedliğinin devri ise, akdin esaslı bir unsuru olarak değil de, tamamlayıcı bir parçası olarak görülmüştür.⁵ Ancak rukünleri ve şartları tam olarak ortaya konan akitler için geçerli olan bu durumun aksine, bazen, taraflar arasında yapılan bir satış sözleşmesine rağmen mülkiyet satıcıdan alıcıya intikal etmemektedir. Bu ise, akitlerin ana unsurlarındaki ya da şartlarındaki eksikliklerden, tarafların sahip olduğu çeşitli muhayyerliklerden, karşılıklı anlaşma yoluyla satış sözleşmesinin etkilerini ortadan kaldırmayı hedefleyen satış sözleşmesinin feshinden (ikâle) veya özel bir takım kurallara tabi olarak gerçekleşen öncelikli alım hakkı şuf'adan kaynaklanabilmektedir. Rukünlerinde ve şartlarında eksiklik bulunması sebebiyle mülkiyetin devrine engel olan sözleşmeler, makalede, sahih olmayan alış verişler olarak nitelendirilecektir.

I- SAHİH OLMA YAN SATIŞ SÖZLEŞMELERİ

Rukünlerinin ve şartlarının tam olarak teşekkül etmemesi sebebiyle eksiklik içeren satış sözleşmeleri, sahih olmayan alış verişler olarak nitelendirilmiştir.⁶ Hanefiler tarafından, borçlar hukuku sahasında geçerli olmak üzere; rukünlerindeki eksiklikler sebebiyle batıl, şartlarındaki eksiklikler sebebiyle ise fasit satışlar şeklinde bir ayırıma tabi tutulan sahih olmayan alış verişler, doğurduğu sonuçlar bakımından önemlidir.

⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, V, 243; Râzi, Fahrüddin, *el-Mahsûl fi İlm-i Usûli'l-Fıkh*, Beyrut, 1988, I, 26; Hinn, Mustafa Said, *Eseru'l-İhtilâf fi'l Kavâidi'l-Usûliyyeti fi İhtilâfi'l-Fukahâ*, Beyrut, 1989, s. 344 vd.; Âmidî, Seyfüddin, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut, 1983, I, 186-187.

⁶ Hanefiler tarafından ortaya konan, sahih olmayan alış verişlerin, fasit ve batıl şeklindeki ayrımı ancak; satım, hibe, karz, kira, havale, taksim, Müsâkât, müzaraa ve şirket akitleri gibi mülkiyetin nakli sonucunu doğuran veya akdi yapan tarafları karşılıklı borç altına sokan akitler için geçerlidir. Buna karşılık, vekalet veya vesayet gibi mali nitelikli olmayan ya da ariyet ve vedia gibi, tarafları karşılıklı borç altına sokmayan mali nitelikli, bunun yanında ibadetler sahası ile vakıf ve kefalet gibi tek taraflı irade ile meydana gelen akitlerde batıl ve fasit ayrımı söz konusu olmayıp, her ikisi de batıl akit anlamını taşır. Hanefilerin dışında kalan fakihlerin çoğunluğuna göre; hem akitler hem de ibadetler konusunda fasit ve batıl kavramları aynı anlamda kullanılmış olup, hukukun yasaklamış olması sebebiyle, satış sözleşmesinin sonuç doğurmasına engel olur. Bkz.: Taftazani, Sadeddin Mes'ud b. Ömer, *et-Telvih ala't-Tavdih*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, ty., II, 123; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 186-187; Razi, *el-Mahsul*, I, 26; Zuhaylî, Vehbe, Beyrut, 1986, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, I, 105; Hinn, *Eseru'l-İhtilâf*, s. 345.

A- BATIL SATIŞLAR

Ana unsurlarından en az bir tanesi eksik olarak ortaya konan satış sözleşmeleri geçersiz (batıl) olup, hukuken sonuç doğurmaz.⁷ İslam hukuku açısından “yasaklanmış sözleşmeler” olarak da vasıflandırılması mümkün olan batıl akitlerin yapılmasını engelleyici pek çok dini hüküm mevcuttur. Nitekim Rasulullah @ konuyla ilgili olarak: “*Kim bizim prensiplerimize aykırı bir iş yaparsa, bu iş geri çevrilir. Kim de dinimize, onda olmayan bir şeyi sokuşturursa, o da geri çevrilir*”⁸ buyurmuştur. Diğer taraftan sahabe, yasak edilmiş akitlerin batıl olduğunda ittifak etmişlerdir.⁹ Batıl satışların, fakihler tarafından tespit edilmiş pek çok türü olup, bunların başlıcaları şu şekilde sıralanabilir:

1- Olmayan şeyin (ma’dumun) satışı

İslam hukuku, henüz akdin başında, meydana gelmemiş şeylerin satışını yasaklamak suretiyle tarafların aldanmasına (garara) ya da anlaşmazlığına (nizaya) yol açabilecek riskleri ortadan kaldırmayı hedeflemiştir. Nitekim Rasulullah’ın @: “*Erkek devenin sulbünde ve dişi devenin karnında bulunan ceninin satışını,*”¹⁰ ayrıca “*ağacında olgunlaşmadan önce meyvenin, kırılmadan önce hayvanın sırtındaki yünün, sağılmadan önce de memesindeki sütün satışını yasaklaması,*”¹¹ bu tür olumsuzlukları gidermeye yönelik ihtiyati tedbir niteliğindedir.¹² Ancak olmayan şeyin satışına getirilen yasak, her ne kadar genel bir kuralmış gibi kabul edilse de, fakihlerce, kimi durumlarda, olmayan şeyin satışının geçerli sayıldığı da olmuştur. Örneğin, olgunlaşacağı belli olan meyvenin dalında satışı ile içi dolmuş taneli bitkilerin hasattan önce satışı caiz görülmüştür.¹³ Buna göre, gelecekte meydana gelip gelmeyeceği belirsiz bir şeyin satışının yasak olması, malın henüz mevcut olmamasıyla değil, aldanma riski (garar) sebebiyledir.

⁷ Razi, *el-Mahsul*, I, 26; Zuhaylî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, I, 105; Hinn, *Eseru’l-İhtilaf*, s. 345.

⁸ Buhârî, *I’tisam*, 96/20, *Buyû*, 34/ 60, *Sulh*, 53/5.

⁹ Âmidî, *el-İhkam*, II, 279; Ebû Zehra, *Usulü’l-Fıkh*, 72-74.

¹⁰ Buhârî, *Buyu*, 34/ 61; Müslim, *Buyû*, 21/5-6; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylü’l-Evtâr*, Kahire, ty., V, 147; Zeylaî, Cemaluddin Ebî Muhammed Abdullah b. Yusuf, *Nasbu’r-Râye li Ehâdîsi’l-Hidâye*, Daru’l-Hadis, Kahire, ty., IV, 46.

¹¹ Buhârî, *Zekat*, 24/58; *Buyu*, 34/ 82, 83, 87; Müslim, *Buyu*, 21/51, 52, 56; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 262; Zeylaî, *Nasbu’r-Râye*, IV, 11; Şevkânî, *Neylü’l-Evtâr*, V, 149.

¹² İslam hukukunda, genel olarak, akit sırasında mevcut olmayan şeylerin satış sözleşmesine konu olması caiz görülmemekle birlikte, Hanbelilerden İbn Teymiye (ö.728/1328) ve İbn Kayyim’a göre (ö.751/1350) sözleşme anında mevcut olmasa da, örfü göre gelecekte meydana gelmesi kesin olan şeylerin satışı caizdir. Çünkü bu fakihlere göre hukuken yasaklanan, akit anında mevcut olmayanın değil, teslim edilemeyen satıştıdır. Bkz.: İbnü’l-Kayyim *el-Cevziyye*, *İ’lâmu’l-Muvakkîn*, Beyrut, 1991, II, 5.

¹³ İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmu’l-Muvakkîn*, II, 7; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, IV, 429.

2- Teslim edilemeyen şeyin satışı

Satış akdini yapan tarafların, alış veriştikten elde etmeyi umdukları faydanın gerçekleşebilmesi için; satıcının bedele, alıcının da mala sahip olması ve her ikisinin de karşılıklı olarak teslimi gerekir.¹⁴ Bu sebeple bir kimse, mülkiyetinde bulunsa dahi, teslimine güç yetiremeyeceği bir malı satması durumunda, bu satış geçersiz (batıl) olur. Örneğin, sahibinin elinden uçup giden kuşun veya buluntu eşyanın (lukatanın) satışı böyledir.¹⁵ Teslimine güç yetirilemeyen şey, satım akdine konu (mebi) olamadığı gibi satış bedeli (semen) de olamaz. Örneğin satılan bir mal henüz teslim edilmeden; kaybolmuşsa (lukata) veya gasp ya da telef edilmişse, malın teslim imkanı bulunmadığından, satıcının bedeli geri vermesi gerekir. Bu konuda Hanefî, Şafîî, Maliki ve Hanbelî mezhepleri aynı görüşü paylaşmaktadır.¹⁶

Zahirilere göre ise satım akdinin sahih olabilmesi için, akde konu olan şeyin doğrudan teslimi şart olmayıp; satıcının, müşteri ile satın aldığı şey arasındaki engelleri kaldırması teslim için yeterlidir.¹⁷

3- Aldanma riski bulunan satış (ğarar satışı)

Sözlükte *tehlike* anlamına gelen *ğarar* kelimesi ile, kapalılık içermesi sebebiyle kendisinde aldanma riski bulunan alış-verişler kastedilir. Bu kelime ile aynı kökten gelen *tağrir* (*tehlikeye atmak*) ise, daha çok dış görünüşü itibarı ile güzel, ancak hakikatte insanların hoşuna gitmeyecek şeyleri ifade eder. İslam hukukunda ise, terim olarak garar akitlerdeki; aldatma, hile, bilinmezlik veya teslimine güç yetirilememesi hallerini kapsar.¹⁸ Nitekim bir hukuk terimi olarak garar kelimesi; Hanefî hukukçu Serahsî (ö.490/1097) tarafından “*sonucu belirsiz ve kapalı olan şey*,”¹⁹ Maliki hukukçu Karafî (ö.684/1285) tarafından da “*meydana gelip gelmeyeceği bilinmeyen şey*”²⁰ olarak tanımlamıştır.

İslam hukukunda; malın meydana gelmemesi, istenilen miktar ve nitelikte olmaması veya teslim imkanı bulunmaması gibi riskler taşıyan ve

¹⁴ Zeylaî, *Nasbu’r-Râye*, IV, 45; İbnu’l-Kayyim, *İ’lâmu’l-Muvakkûn*, II, 7; Senhûri, Abdurrezzak, *Mesâdiru’l-Hak*, Beyrut, ty., III, 40; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, IV, 429.

¹⁵ Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, IV, 429.

¹⁶ Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi*, V, 147; İbn Teymiye, *Mecmuu’l-Feteva*, XXIX, 415; İbn Kudâme, Muhammed b. Ahmed el-Makdîsî, *eş-Şerhu’l-Kebîr* (el-Muğnî ile beraber), Beyrut, 1994, IV, 31-32; Şirazi, Ebu İshâk İbrahim b. Ali, *el-Mühezzeb*, (el-Mecmu’ ile beraber), Mektebetü’l-İrşad, Mekke, ty., IX, 343; İbn Rüşd, el-Hafid, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid*, İstanbul, 1985, II, 131, 143.

¹⁷ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ bi’l-Âsâr*, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, ty., VII, 219-220.

¹⁸ Serahsî, Şemsü’l-Eimme Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, İstanbul, 1983, XII, 194; Zeyla’î, *Nasbu’r-Râye*, IV,46; Cevherî, *es-Sihâh*, II, 768; Ebu Ceyb, Sa’dî, *Kâmûsu’l-Fıkhî*, Dimeşk, 1988, s. 272.

¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 194.

²⁰ Karafî, Şihâbüddin Ebu Abbas Ahmed b. İdris, *el-Furûk*, Alemü’l-Kütüb, Beyrut, ty., III, 265.

aldanmaya vesile olabilecek satışlar yasaklanmıştır.²¹ Konuyla alakalı bir hadislerinde Rasulullah @: “*Sudaki balığı satın almayınız. Çünkü bunda garar vardır.*”²² buyurmaktadır. Bir başka hadislerinde ise aynı gerekçeyle “*çiçeğindeki meyvenin ve anne karnındaki yavrunun satışını yasaklamışlardır.*”²³ Bu sebeple aldanma (ğarar) riski taşıyan satış sözleşmeleri, fakihler tarafından geçersiz (batıl) kabul edilmiştir.²⁴ Aldanmanın az olduğu (ğabn-ı yesîr) şeylerde satışlar ise, fakihler tarafından geçerli olarak kabul edilmiştir. Buradaki aldanmanın az veya çok kabul edilmesi ise, alış verişin yapıldığı yörenin örfüne göre düzenlenir.²⁵ Öte yandan, satış bedeli veya satılan maldaki belirsizlik karşılıklı anlaşma yoluyla giderilebilecek nitelikte ise, bu satış fasit derecesinde sayılacağından, fesat sebepleri ortadan kaldırılarak akit sahih hale de getirilebilir.²⁶

4- Pis olan (necis)veya pislik (necaset) karışan şeyin satışı

İslam’da bir takım şeylerin yenilmesi, içilmesi veya kullanılması, ayet ya da hadis yoluyla yasaklandığından, bunlar İslam hukukuna göre pis (necis) kabul edilmişlerdir. Örneğin, şarap, domuz, ölmüş hayvan eti, akmış kan türü şeyler böyledir.²⁷ Nitekim bir ayette şöyle buyrulur: “Allah size leşi, kanı, domuz etini ve Allah’dan başkası adına kesilen hayvanların etini haram kıldı.”²⁸ Bir başka ayette ise: “Ey iman edenler! şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir; bunlardan uzak durun ki, kurtuluşa eresiniz.”²⁹ buyrulur. Necis olan şeylerin haram olduğuna delalet eden bir hadiste ise Rasulullah @ şöyle buyurmuştur: “Allah yahudilere lanet etsin! Allah onlara hayvanların iç yağlarını haram kılmıştı da, onlar buna rağmen onu sattılar ve parasını da yediler. Şüphesiz Allah, herhangi bir topluluğa yenmesini haram kıldığı şeyin, satış bedelini de haram kılmıştır.”³⁰

Hanefiler canlı ve cansız bütün varlıkların temelde insan için yaratıldığı esasından hareketle; yemek içmek suretiyle veya bunların dışında bir başka yolla yararlanılması caiz olan şeylerin, alım satımını da caiz

²¹ Karafî, **el-Furûk**, III, 265 vd.

²² Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, I, 288; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalanî, **Bülûğu’l-Meram**, Beyrut, 1992, s. 339.

²³ Buhârî, *Buyu*, 34/ 61; Müslim, *Buyu*, 21/ 5, 6, 56.

²⁴ San’anî, Muhammed b. İsmail, **Sübülü’s-Selâm**, Beyrut, 1988, III, 24-25; Zeyla’i, **Nasbu’r-Râye**, IV, 45.

²⁵ Serahsî, **el-Mebsût**, XIII, 17; İbn Rüşd, **Bidayetü’l-Müctehid**, II, 133; 156; Şirazi, **el-Mühezzeb**, IX, 346; Zuhaylî, **el-Fıkhü’l-İslâmî**, IV, 435 vd.; Şevkânî, **Neylü’l-Evtâr**, V, 148, 200 vd.

²⁶ Zeyla’i, **Nasbu’r-Râye**, IV, 45.

²⁷ İbn Rüşd, **Bidayetü’l-Müctehid**, II, 104; İbn Kudâme, **el-Muğni**, IV, 15; San’anî, **Sübülü’s-Selam**, III, 7; Cessas, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Razi, **Ahkamu’l-Kur’an**, Beyrut, 1988, I, 150.

²⁸ Nahl, 16/115; Bakara, 2/173; Maide, 5/3; En’am, 6/145.

²⁹ Maide, 5/90.

³⁰ Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, I, 25, 247, 293, 322; Kurtûbî, **el-Câmiu li Ahkâmi’l-Kur’ân**, VII, 82-83.

görmüşlerdir. Çünkü burada kesin bir hüküm ile yasaklanmadıkça, “eşyada asıl olan mübahlıktır” prensibi geçerlidir.³¹ Nitekim köpek, kedi, arslan, kurt v.b yırtıcı hayvanlardan avlanmak ve avcılık yaptırmak gibi meşru amaçlarla faydalanmak caiz görüldüğünden, bunların satışı da caiz görülmüştür.³² Hanefî ve Zahirî mezheplerine mensup hukukçular, kendisinden yararlanılabilen ve satışı hadislerle yasaklanmamış olan pis şeylerin (necislerin) satılabileceğini de söylemişlerdir.³³ Ancak müçtehidlerin çoğunluğa göre, necis şeylerin satışı prensip olarak yasaktır.³⁴

5- Batıl satışlarda mülkiyetin devri

Batıl satış, akdin ana unsurlarından birisinin mevcut olmaması halinde söz konusu olur. Bu durumda akit tam olarak oluşmadığı için batıl satış, hiçbir hukuki sonuç doğurmaz. Dolayısıyla satılan malın mülkiyeti alıcıya, paranın mülkiyeti de satıcıya geçmez.³⁵

Batıl akitle satılan bir malın zilyedliğinin, müşteri tarafından devralınması da mülkiyet sonucunu doğurmayacağından, bu mal müşterinin elinde ancak emanet hükmüne tabi olarak bulunur ve satıcıya iade edilmesi gerekir. Mala kasti bir zarar verilirse; mal mislî ise misli ile, kıyemî ise bedeli ile tazmin edilir. Kasıt, ihmal veya kusur olmaksızın gelebilecek zararlardan ise alıcı sorumlu değildir. Tüketilmesi durumunda ise malın bedeli tazmin edilir.³⁶

B- FASİT SATIŞLAR

Satış sözleşmelerinde icap, kabul ve akdin konusu gibi asli unsurlar tam olmakla birlikte, yapılan akitte sonradan tamamlanması mümkün olan bir eksiklik bulunursa bu durumda, Hanefilere ait olan bir ayrıma göre, “fasit satışlar” söz edilir.³⁷ Örneğin, alış verişte satış bedellerinin miktarının bilinmemesi akit için bir fesat sebebi olmakla birlikte, bu sebebi ortadan kaldırarak akdi sahih hale getirmek de mümkündür. Böyle bir yola gidilmesi bir bakıma mecburi olup, aksi halde akdin feshi cihetine gidilmesi zorunludur. Akdin feshi yoluna gidilmesi halinde, müşterinin satın aldığı mal, halen elinde mevcut ise bunu satıcıya iade etmesi gerekir. Ancak mal tüketilmişse, bu durumda satıcıya; misli ise mislini, kıyemi ise bedelini öder.³⁸ Fasit satış yoluyla gerçekleştirilen akitlerde satılan mal, alıcı tarafından kabzedilmedikçe

³¹ İbn Rüşd, **Mukaddimat-ü İbn Rüşd**, III, 202; İbn Rüşd, **Bidayetü'l-Müctehid**, II, 105.

³² İbn Kudâme, **Şerhu'l-Kebir**, IV, 10; İbn Rüşd, **Bidayetü'l-Müctehid**, II, 105.

³³ Zuhaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî**, IV, 448.

³⁴ İbn Rüşd, **Bidayetü'l-Müctehid**, II, 125 vd.

³⁵ Zuhaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî**, IV, 425.

³⁶ Zeylaî, Fahrüddin Osman b. Ali, **Tebyînü'l-Hakâik**, Bulak, 1314, IV, 44; Mecelle, md. 370.

³⁷ Zeylaî, **Tebyînü'l-Hakâik**, IV, 44; Senhûrî, **Mesâdiru'l-Hak**, IV, 127.

³⁸ Zeylaî, **Tebyînü'l-Hakâik**, IV, 44.

mülkiyet ifade etmez.³⁹ Fasit satışın pek çok türü vardır. Bunların başlıcaları şu şekildedir:

1- Bilinmezlik (cehâlet) içeren satış

Satılan malda veya satış bedelinde tarafları anlaşmazlığa götürebilecek derecedeki bilinmezlikler (cehâlet-i fâhişe), satım akdini fâsit kılar.⁴⁰ Fakat alıcı ve satıcı bu bilinmezlikleri sonradan anlamak suretiyle giderebilirler. Satıştaki bilinmezlikler; satılan mal, satılan malın bedeli, vade veya teminatlar hususunda gerçekleşebilir. Bunlar belli değilse akit fasit olur.⁴¹

Satıştaki bilinmezlik, tarafları anlaşmazlığa götürecekt derecede çok olmakla birlikte, giderilebilir nitelikte olursa akit fasit olur. Fakat bu bilinmezlik giderilemeyecek ölçüde çok olursa, garar söz konusu olur ve satım akti geçersiz (batıl) olur. Örneğin bir hayvanın yavrusunun yavrusunu veya uçup giden ve geri dönmeyen evcil bir kuşu satmak böyledir. Bu tür bilinmezlikler taraflarca ortadan kaldırılamayacağından, akit de batıl olur.⁴² Az olan bilinmezlikler ise satışa zarar vermez.⁴³

2- Şarta veya zamana bağlanan satış

Taraflar arasında cereyan edecek bir satış sözleşmesinin, “ta’likî şarta” bağlanması, bir başka ifade ile meydana gelmesi mümkün olan başka bir şeyin varlığına ya da gelecek zamana izafe edilmesi durumunda, bu satış Hanefilere göre fasit kabul edilmiştir. Ancak çoğunluk İslam hukukçularına göre bu şekildeki bir satış batıl/geçersizdir.⁴⁴ Örneğin bir kişinin diğerine: “Babam yolculuktan gelirse, ben de sana bu evimi şu fiyata satıyorum” demesi veya satıcının “bu malı sana gelecek aydan itibaren, şu kadar bedel karşılığında satıyorum” demesine karşılık alıcının da bunu kabul etmesi böyledir.⁴⁵ Aktin tarafları, gelecekte satılan şeyin nasıl olacağını, akde rızalarının bulunup bulunmayacağını, akit gerçekleştiği takdirde bundan faydalanmanın ne şekilde olacağını bilemeyeceklerinden dolayı böyle bir akit

³⁹ Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâî*, V, 299; Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah Ömer b. İsa, *Te’sisu’n-Nazar*, Daru İbn Zeydûn, Beyrut, ty., s. 85; İbnü’l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdulvâhid, *Fethu’l-Kadîr*, Mısır, 1980, VI, 460; Zeylaî, *Tebyînu’l-Hakâik*, IV, 61; Merğînânî, *el-Hidâye*, III, 56-57; İbn Nüceym, *el-Eşbah*, s. 402; Ali Haydar, *Dürarü’l-Hükkam*, I, 394; Senhûrî, *Mesâdiru’l-Hak*, IV, 156-163.

⁴⁰ İbn Nüceym, *el-Eşbah*, s. 402; Zuhaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî*, IV, 437.

⁴¹ Senhûrî, *Mesâdiru’l-Hak*, IV, 149; Zuhaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî*, IV, 454 vd.

⁴² İbn Kudâme, *el-Muğni*, IV, 31; Zeylaî, *Tebyînu’l-Hakâik*, IV, 46; İbn Hacer, *Bülgu’l-Merâm*, s. 339-340; San’anî, *Sübülü’s-Selâm*, III, 24.

⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, XIII, 17; Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâî*, V, 157 vd.; Şirazi, *el-Mühezzeb*, IX, 346; Nevevî, Ebu Zekeriyâ Muhyiddin, *Kitabu’l-Mecmû*, Mektebetü’l-İrşâd, Mekke, ty., IX, 395-397, 414.

⁴⁴ Şazelî, Hasan Ali, *Nazariyyetü’ş-Şart*, Kahire, t.y., s.147.

⁴⁵ Şazelî, *Nazariyyetü’ş-Şart*, s.147.

fasittir.⁴⁶ Ancak alıcı ve satıcının, satıştaki şartı veya gelecek zamana izafeyi kaldırmak suretiyle satışı sahih hale getirmeleri mümkündür.

3- Fasit şartla satış

Satıcı veya alıcıdan yalnız birisine, tek taraflı olarak bir yarar sağlamaya yönelik şarta, fasit şart denir.⁴⁷ Fasit şart/lar, İslam hukukunun kabul ettiği genel ya da özel satış kurallarıyla çelişen durumlar için söz konusu olur. Dolayısıyla fasit şartın mevcut olduğu yerde, İslam hukukunun temel prensipleriyle çelişki halinde olmayan örfe ya da satış satış sözleşmesinden elde edilmesi beklenen faydaya aykırı bir durum vardır. Sözelimi, evini satan bir kimsenin bir yıl daha bu evde oturmayı şart koşması halinde böyle bir şart, satış aktini fasit hale dönüştürür. Zira satış bedelinde herhangi bir karşılığı olmaksızın, akit yoluyla taraflardan birisinin lehine olacak şekilde üstün bir yararlanmanın şart koşulması, bir nevi faiz niteliğindedir. İslam hukuku açısından satış sözleşmelerinde yer alan faiz ya da faiz şüphesi içeren işlemler ise satışı fasit kılar.⁴⁸ Bu sebeple fasit şartın cereyan etmemesi için, örneğin evini satan kimse şayet bir yıl daha bu evde oturmak istiyorsa, alıcı ile kira sözleşmesi yapması gerekir. Bu konuda Rasulullah'ın @: "Hem ödünç, hem satış ve bir satış içerisinde iki şart helal değildir"⁴⁹ ve "Nebi @ bir akit içinde iki akit yapmayı yasakladı."⁵⁰ şeklindeki hadisleri, konuyu belirleyici mahiyettedir.

4- Gözleri görmeyen kimsenin satışı

Gözleri görmeyen/a'ma kimsenin, alım satımı konusunda görüş bildiren fakihler, daha çok, onların görme kusurundan kaynaklanan durumlarından hareketle bir hükme varmaya çalışmışlardır. İslam hukukçularının geneli, gözleri görmeyen bir kimsenin, değişik yollarla satım konusu mal üzerinde fikir sahibi olacağını, dolayısıyla da alış verişlerinin geçerli/sahih olacağını ifade etmişlerdir. Buna göre Hanefiler, Malikiler ve Hanbeliler gözleri görmeyen kimsenin alış verişini sahih kabul ederler. Ancak onlara göre, alış veriş yapan a'ma için malı görme yerine malı tanımaya yönelik olarak dokunma, tatma ve koklama muhayyerliği olup, bu hakkı mala dokunduğu, tattığı veya kokladığı anda düşer. Gayrimenkullerde ise, nitelikler belirtilmek suretiyle muhayyerlik hakkı ortadan kalkar.⁵¹ Diğer taraftan onlara göre, gözleri görmeyen kimse (a'ma) vekil tayin edebildiğine göre, vekilin yapacağı muameleyi bizzat kendisi de yapabilir.⁵² Buna karşılık malı

⁴⁶ Serahsî, **el-Mebsût**, XIII,15; Şirazi, **el-Mühezzeb**, IX, 414; Nevevî, **el-Mecmu**, IX, 414; Zeydan, **el-Medhal**, s. 310.

⁴⁷ Bilmen, **Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu**, VI, 24; Şâzelî, **Nazariyyetü's-Şart**, s. 192-193.

⁴⁸ Serahsî, **el-Mebsût**, XIII,15-18; Kâsânî, **Bedâiu's-Sanâî**, V,169.

⁴⁹ Buhârî, **Buyu**, 34/73; Tirmizi, **Buyu**, 13/19.

⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, II, 71,174, 175, 177, 179, 205; Malik, **Muvatta**, **Buyu**, 31/72; Nesai, **Buyu**, 44/76; Ebu Davud, **Buyu**, 17/53; Şevkânî, **Neylü'l-Evtâr**, V, 151 vd.

⁵¹ Kâsânî, **Bedâiu's-Sanâî**, V, 164, 298; İbn Kudâme, **eş-Şerhu'l-Kebir**, IV, 32; Mevsilî, **el-İhtiyâr**, II,10.

⁵² Mevsilî, **el-İhtiyâr**, II,10.

tanımaya yönelik eksikliklerini ciddi bir kusur kabul eden Şafiler, gözleri görmeyen (a'ma) kimsenin alış verişini geçersiz (fasit) saymışlardır. Çünkü, malın iyisi ile kötüsünü ayırma yeteneğinden yoksun olan bu kimseler aldatılmaya müsait olacağından, velisinin bu konuda ona yardımcı olması gerekir.⁵³

5- Haram olan satış bedeli karşılığında satış

İslama göre, müslümanlar arasında alım satımı yasak olan şarap, domuz, akmiş kan gibi mallar, İslam hukukunca değer ifade eden (mütekavvim) mallar olmadığından, satış akdine de konu olamazlar.⁵⁴ Bununla birlikte bu tür mallar, Yahudi ve Hristiyanlar için mal kabul edilmeleri sebebiyle, Hanefilere göre satım aktinde bedel olabilirler. Ancak bu durumda bedel, dinen meşru olmadığı için akit fasit olur. Şayet bunlar mal olarak satılacak olursa akit batıl olur.⁵⁵ Bu duruma göre, müslüman olan bir kimse alış verişinde haram olan misli bir malı satış bedeli olarak belirlemişse, akit, bu satış bedelinin kıymeti üzerinden yapılmış kabul edilir. Yani şarap veya domuz eti yerine bunların değeri kadar meblağ borçlanılmış olur.⁵⁶

Hanefilerin dışındaki çoğunluk ise, sahih akit ile fasit akit arasında herhangi bir ayırım yapmaksızın meşru olmayan mal ister bedel olsun, ister mebi' (satılan) olsun her ikisini de batıl kabul eder.⁵⁷

6- Meyve veya ekinlerin hasattan önce satılması

İslam hukukçuları, henüz meydana gelmemiş şeyleri, olmayan bir şeyin satışı, kabul ederek geçerli saymamışlardır.⁵⁸ Nitekim Hz. Peygamber @ de Hakim b. Hizam adlı sahabeye: "Sahip olmadığın bir şeyi satma" buyurmuştur.⁵⁹ Bu satışın yasaklanmasının sebebi malın mevcut olmaması ve aynı şekilde hadislerde yasaklanan garar halinin⁶⁰ bulunmasındandır. Olgunlaşmadan önce meyve ve sebzelerin hibe edilmesi ise İmam Malik tarafından caiz görülmüştür.⁶¹

Meyvelerin tamamı, olgunlaştıktan sonra henüz dalında iken satıma konu olabilir.⁶² Olgunlaşmadan satış konusuna gelince; şayet satıştan sonra dalında bırakmak örf haline gelmişse, meyveler olgunlaşmadan önce de sonra

⁵³ Nevevî, **el-Mecmû**, IX, 366.

⁵⁴ Bakara, 2/173; En'am, 6/145.

⁵⁵ Ceziri, Abdurrahman, **Kitabu'l-Fıkh ale'l-Mezahibi'l-Erbaa**, Daru'l-Fikr, Beyrut, ty., II, 224.

⁵⁶ İbnü'l-Humâm, **Fethu'l-Kadîr**, VI, 460; İbn Abidîn, Muhammed Emin b. Ömer, **Reddü'l-Muhtar**, Mekke, ty., V, 60; Merğînânî, **el-Hidâye**, III, 56.

⁵⁷ Behûfî, Mansur b. Yusuf, **Keşşâfu'l-Kınâ**, Beyrut, 1982, III, 152; Ceziri, **Kitabu'l-Fıkh ale'l-Mezahibi'l-Erbaa**, II, 224.

⁵⁸ İbn Abidîn, **Mecmûatü Resâili İbn Âbidîn**, Alimü'l-Kütüb, yy., ty., II, 140.

⁵⁹ Ebu Davûd, Buyû, Buyu, 17/70.

⁶⁰ Buhârî, Buyu, 34/61; Müslim, Buyû, 21/4; Ebû Dâvûd, Buyû, 17/24-25.

⁶¹ Sahnun, **el-Müdevvene**, IV, 328.

⁶² Ramlî, Şemsüddîn Muhammed, **Nihayetü'l-Muhtac**, Beyrut, 1984, IV, 145; İbn Âbidîn, **Resâil**, II, 140.

da satılabilir. Çünkü fasit bir şart toplumda örf olarak yaygınlaştığı zaman sahih hale geleceğinden, buna bağlı olarak satım akti de istihansen geçerli olur.⁶³

7- Fasit satışlarda mülkiyetin devri

Fasit satışlarda akdin bünyesinde, giderilmesi veya tamamlanması mümkün olan bir eksiklik olduğundan, İslam hukukunda kendisine bazı sonuçlar bağlanmıştır. Şöyle ki, fasit akit sahih akitlerden olmadığı için, teslim ve tesellümden önce hukuki bir sonuç doğurmaz, icazet ile sihhat ve geçerlilik de kazanmaz. Bu sebeple taraflardan her birisi akdin fesh edilmesini talep edebilir. Böyle bir aktin sonucunda şuf'a hakkı doğmaz. Burada malın kabz edilip edilmemesi önemli değildir.⁶⁴

Mal alıcı tarafından teslim alınmadığı sürece, fasit akit ile mülkiyet intikal etmez ve taraflar malı ve bedeli teslim zorlanamazlar. Çünkü her birinin akti fesh hakkı vardır.⁶⁵ Fasit akitler hem maddi hem de hukuki bir yapıya sahip olmakla birlikte, akit sahih bir şekilde oluşmadığından bu hukuki varlıktan istifade söz konusu değildir. Fesat sebebi ortadan kalkmadıkça satış hukuken geçerli olmayacağı için, tarafların fasit akti feshetmeleri gerekir.⁶⁶ Aksi halde taraflar talep etmeseler bile, hakim re'sen fasit akti fesheder. Çünkü fasit akit yoluyla şer'an bir yasak çiğnenmiştir.⁶⁷

Çoğunluk fakihlere göre fasit ile batıl aynı anlama geldiğinden, bu gibi satışlar geçerli olmayıp, mülkiyet de ifade etmez. Bunlarda alıcının malı teslim almış olması da sonucu değiştirmez. Zira meşru olmayan bir yolla mülkiyet hakkı doğamayacağından, fasit satışın da yasaklanmış olması onun meşru olmadığını gösterir. Dolayısıyla meşru olmayan bir akit şer'i bir hüküm de ifade etmez.⁶⁸ Fasit satışta kabzdan önceki durum bu şekilde olmakla birlikte, kabzdan sonraki durum farklıdır. Şöyle ki, fasit satışta mülkiyetin alıcıya geçmesi durumunda; şayet satılan mal teslim edilmişse satıştaki fesat kesinleşmekle birlikte, müşteri malı satıcıdan izinsiz olarak kabzetmiş ise mülkiyet sabit olmaz. Örneğin, vade belirlenmeden yapılan veresiye satışta, müşteri malı izinsiz olarak kabzetmişse o mala malik olamaz. Fasit satım aktinde malın kabzına izin vermenin ne şekilde olacağı ile ilgili olarak Merğınani (ö.593/1197) "malın, akit meclisinde kabzının ya da istihsan prensibine göre satıcının kabza dolaylı izninin kabz için yeterli olacağını" ifade etmiştir.⁶⁹ Buna karşılık fasit satışta kabz için, satıcının dolaylı izninin yeterli olmadığını söyleyenler de olmuştur.⁷⁰

⁶³ İbn Âbidîn, **Reddü'l-Muhtar**, II, 139.

⁶⁴ Kâsânî, **Bedâiu's-Sanâî**, V, 304.

⁶⁵ Karaman, **Mukayeseli İslâm Hukuku**, II, 268.

⁶⁶ İbnü'l-Hümmam, **Fethu'l-Kadîr**, VI, 60; Kâsânî, **Bedâiu's-Sanâî**, V, 299.

⁶⁷ Serahsî, **el-Mebsût**, XIII, 23; Kâsânî, **Bedâiu's-Sanâî**, V, 304.

⁶⁸ Zuhaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî**, IV, 494.

⁶⁹ Merğınânî, **el-Hidâye**, III, 57.

⁷⁰ Kâsânî, **Bedâiu's-Sanâî**, V, 304; İbnü'l-Hümmam, **Fethu'l-Kadîr**, VI, 463.

Fasit satım akdi ile mal, sahih bir şekilde kabz edilmişse kısmen mülkiyetin intikalini sağlar. Ancak bu mülkiyet sahih akitten doğan mülkiyet gibi değildir.⁷¹ Fasit satım aktinin taraflarca feshi veya eksikliğin giderilerek geçerli hale gelmesi gerekir. Bu tür akitler, bir takım tasarruflara imkan vermekle beraber, bizzat faydalanmaya imkan vermeyen bir mülkiyeti ifade eder. Örneğin; fasit akit sonucu elde edilen edilen bir şeyi yemek, içmek, giymek, ev veya dükkan ise içinde oturmak vs. caiz değildir.⁷²

Alıcı mal üzerinde hibe, satış gibi her yönüyle mülkiyet hakkını ortadan kaldıran bir tasarrufta bulunmuşsa, artık akit feshedilmez. Bu durumda alıcı ya malın mislini ya da değerini öder. Çünkü buradaki tasarruf artık yürürlük kazanmıştır. Fakat kira akdi gibi feshedilmeye elverişli sözleşmelerde fesh yoluna da gidilebilir.⁷³

II- ŞUF'A (ÖNCELİKLİ ALIM) HAKKI

Satışı yapılan veya bedel şartı ile hibe edilen bir gayrimenkulü ya da gayrimenkul hükmünde olan bir malı, müşteriye veya kendisine hibe yapılan şahsa malolan miktar üzerinden, müşteriden veya satıcıdan veyahutta kendisine hibe yapılan şahıstan cebren satın alıp, mülk edinmeye şuf'a denilir.⁷⁴ Mecelle şuf'ayı şu şekilde tanımlamıştır: "Şuf'a, satın alınan bir mülkü, alıcıya her kaç mal oldu ise o miktar ile temellük etmektir."⁷⁵ Bu tarife göre şuf'a; satılan veya bedel karşılığında hibe edilen bir akarı, alıcıya veya hibe edilen şahsa kaç mal oldu ise o bedel ile alıcıdan veya bağışlanandan, hatta bazı durumlarda satıcıdan zorla alıp mülk edinmektir. Gayrimenkuller için geçerli kabul edilen olan şufâ hakkı, Zahiriler tarafından, ortak hayvan gibi menkul mallarda da caiz görülür.⁷⁶

İslam hukukunda şuf'a hakkının dayanağını, sünnet ve icma oluşturmaktadır.⁷⁷ Rasulullah @ şöyle buyurmuştur: "Şuf'a, taksim olunmamış her gayrimenkul malda geçerlidir. Ancak sınırlar belirlenip, yollar ayrıldıktan sonra artık şuf'a söz konusu olmaz."⁷⁸

A- ŞUF'A HAKKINI DOĞURAN SEBEPLER

Şuf'a hakkı; gayrimenkul ortaklığı (şerik), irtifak hakkı ortaklığı (halit) ya da bitişik komşuluk (el-carul mulasik) şeklindeki üç sebepten birisine dayanır.⁷⁹

⁷¹ Karaman, **Mukayeseli İslâm Hukuku**, II, 270.

⁷² Kâsânî, **Bedâiu's-Sanâî**, V, 304; İbnü'l-Hümmam, **Fethu'l-Kadîr**, VI, 465.

⁷³ Zuhaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî**, IV, 497-498; Bilmen, **Istilahat-ı Fıkhiyye Kamusu**, VI, 90.

⁷⁴ Bilmen, **Istilahat-ı Fıkhiyye Kâmûsu**, VI, 131.

⁷⁵ Mecelle, md. 950.

⁷⁶ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, IX, 101.

⁷⁷ İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid**, II, 214.

⁷⁸ Buhârî, Şuf'a, 36/1; Müslim, Müsâkât, 22/ 134.

⁷⁹ Mecelle, md. 1009; Bilmen, **Istilahat-ı Fıkhiyye Kâmûsu**, VI, 132-133.

1- Akarda ortaklık

Bir gayrimenkul iki veya daha çok kişi arasında ortak olur ve ortaklardan birisi şayi hissesini⁸⁰ yabancıya satarsa, diğer ortakların satılan bu mal üzerinde şuf'a hakları doğar. Bu haktan taraflar hisselerine göre değil, ortak sayısına göre faydalanırlar.⁸¹ Hanefilere göre ortak akarın, ortaklardan birisine satılması halinde de diğer ortakların şuf'a hakkı vardır.⁸² Bina, arsaya bağlı akar olarak değerlendirildiği için, ortak duvarı olan evler akarda ortak, üstüste oturan kat sahipleri ise bitişik komşu sayılmışlardır.⁸³ Kat mülkiyetinde yolun alt kattan geçmesi de şart değildir. Bu duruma göre, yanyana olan iki bitişik daireden birisi yabancıya satıldığında, bitişik daire sahibi şuf'a hakkını kullanarak bunu geri alabilme hakkı vardır.⁸⁴ Şafiiler ve Hanbelilere göre üst katın şuf'a konusu yapılması caiz değildir. Çünkü bina çatısıyla bir bütündür. Bu sebeple de menkullere benzer.⁸⁵ Hanefilere göre akarın bölünebilir nitelikte olup olmaması şuf'a hakkına etki etmez. Küçük yapıdaki ev, hamam, değirmen ve kuyu gibi taksimi mümkün olmayan akarda da şuf'a uygulanır. Çünkü onlara göre şuf'anın illeti, ortaklığın veya komşu olmanın doğurduğu zararı ortadan kaldırmaktır. Bu ise taksime elverişli olmayan şeylerde de gerçekleşir.⁸⁶

2- İrtifak haklarında ortaklık

Mülk sahibine tanınan su alma, su geçirme veya geçit verme gibi haklara irtifak hakları denir.⁸⁷ Bu gibi haklar şuf'a sebebidir. Rasulullah @ bir hadislerinde şöyle buyurmuştur: “Ortak (şerik), irtifak hakkı sahibinden (halit), irtifak hakkı sahibi de başkalarından daha üstün hak sahibidir.”⁸⁸

3- Bitişik komşuluk

Satılan bir gayri menkule bütün sınırlarında veya sınırın bir bölümünde bitişik olan komşular için eşit şuf'a hakkı vardır.⁸⁹ Hadiste şöyle buyrulur: “Komşu komşunun şuf'asına, başkalarından daha fazla hak sahibidir.”⁹⁰

⁸⁰ Şayi hisse: Müşterek maldaki mülkiyet hakkının , taksiminden önceki halidir. Bkz.: Mecelle, md. 139; Ergüney, Hilmi, **Türk Hukukunda Lügat ve İstihlalar**, İstanbul, 1973, s. 174.

⁸¹ Bilmen, **İstihlâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu**, VI, 133.

⁸² Zeydan, **el-Medhal**, s. 225.

⁸³ Mecelle, md. 1011, 1012.

⁸⁴ Bilmen, **İstihlâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu**, VI, 133; Uzunpostalcı, **Hukuk ve İslâm Hukuku**, I, 332.

⁸⁵ Şirbînî, Muhammed el-Hatib, **Muğni'l-Muhtâc**, Daru'l-Fikr, ty., yy., II, 297.

⁸⁶ Mevsilî, Abdullah b. Muhammed, **el-İhtiyâr li Ta'lili'l-Muhtâr**, İstanbul, 1987, II, 42.

⁸⁷ Senhûrî, **Mesâdiru'l-Hak**, I, 34; Zeydan, **el-Medhal**, s.196.

⁸⁸ Zeylaî, **Nasbu'r-Râye**, IV, 176.

⁸⁹ Uzunpostalcı, **Hukuk ve İslâm Hukuku**, I, 332.

⁹⁰ Tirmizi, Ahkam, 32; Ebû Dâvûd, Buyu, 17/ 73.

B- ŞUF'ANIN HÜKMÜ

Sebepleri tahakkuk edince şuf'a hakkına bağlı olarak bir hakkı talep etmek caiz olur. Talep yapıldıktan sonra şuf'a hakkı da kuvvetlenir. Şuf'a hakkı sahibi için, ya yargı yoluyla ya da karşılıklı rızaya dayalı olarak, şuf'aya konu olan malın mülkiyeti sabit olur. Müşteri gayrimenkulü, misli bir bedel karşılığında satın almışsa, şuf'aya hak kazanan kimse (şefi'), müşterinin ödediği bedelin mislini, kıyemi bir bedel ödeyerek almışsa da kıymetini öder.⁹¹

Şuf'a hakkını kullanan kişi veya kişiler satış bedelinin yanısıra, alıcının yaptığı diğer masrafları da alıcıya öder. Şuf'a hakkına konu olan malın satılmasından sonra satıcı bedelde indirim yaparsa, şuf'a hakkı sahibi bu indirimden faydalanır. Çünkü indirim sözleşmeye dahildir. Ancak şuf'a hakkı sahibinin zarar görmemesi için bedeldeki artırma hak sahibini bağlamaz. Hanbelilere göre ise, şuf'a hakkı ilk akitte belirlenen bedel üzerinden işlem görür. Fiyatta meydana gelebilecek sonraki artma ya da eksilmeler şuf'a hakkı sahibini etkilemez.⁹² Kanaatimizce de, malın ilk satışını belirleyen şartlar ne şekilde tespit edilmiş olursa olsun, ortada daha önce kesinleşmiş bir satış rakamı mevcuttur. Şuf'a hakkı sahibinin de bu bedel üzerinden malı satın alması daha uygun olur. Daha önceki alım satımdan kaynaklanan masraflar ise, satıcı tarafından karşılanmalıdır. Çünkü gerek birinci alıcının, gerekse şuf'a hakkı sahibi ikinci alıcının bu masrafları ödemesi hakkaniyetle bağdaşmaz. Zira, malın asıl satıcısının başlangıçta, satış işlemini hak sahibinin hakkını göz önünde tutarak yapması gerekirdi.

Bazı durumlarda şuf'a hakkı ortadan kalkar. Bunlar kısaca şu şekildedir:

- 1- Satış akdinin kesinleşmesinden sonra şuf'a hakkı sahibinin hakkından vazgeçmesi.
- 2- Müşteri ile şuf'a hakkı sahibinin belli bir bedel karşılığında şuf'a hakkından vazgeçtiğine dair anlaşması.
- 3- Şuf'a hakkı sahiplerinden birisinin şuf'a hakkından vazgeçmesi
- 4- Şuf'a hakkı sahibinin kendi yerini şuf'a hükmünden önce satması.
- 5- Şuf'a hakkı sahibinin, şuf'alı yerin satılmasına açık veya gizli olarak rıza göstermesi.
- 6- Şuf'a hakkı sahibinin, şuf'alı yerin tesliminden önce ölmüş olması.
- 7- Şuf'a hakkı sahibinin, şuf'alı yerin tamamına değil de bir bölümüne talip olması

⁹¹ Bilmen, *Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, VI, 147.

⁹² Serahsî, *el-Mebsût*, XIV, 17; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâî*, V, 18-19, 27.

8- Şu'f'anın, şu'f'a vaktinden sonra talep edilmesi.⁹³

Hak sahibi lehine, mülkiyetin başkalarına devrine yönelik bir engel oluşturan şu'f'a hakkı, bu hakkın ortadan kalkmasına vesile olabilecek durumlar karşısında normal işlevini yerine getiremeyerek, intikali engelleyici özelliğini de kaybeder.

III- MUHAYYERLİKLER

İslam hukukunda “hıyar” kelimesinin çoğulu olan “hıyarat” kelimesi ile karşılanan muhayyerlikler, sözlük anlamı itibarıyla, “iki şeyden birisini tercih etme” anlamına gelir.⁹⁴ Terim olarak ise: “satış sözleşmesi yapan taraflardan her birisinin, aralarındaki sözleşmeyi feshetme veya devam ettirme serbestisi” anlamındadır.⁹⁵ Mecelle’de muhayyerlik: “Satıcı veya alıcı yahut her ikisi birden belirli bir süre içinde satışı feshetmek veya icazet verip infaz etmek hususunda muhayyer olmak üzere satım aktinde şart koysalar, caizdir.” şeklinde maddeleştirilmiştir.⁹⁶

İnsanlar arasındaki işlemlerdeki hukuki istikrarın temini açısından, akitlerin muhayyerlik içermemesi, bir başka ifade ile bağlayıcılığı esas olmakla birlikte, İslam hukuku, insanların ihtiyaçları sebebiyle çeşitli muhayyerlikleri tanımış, bu vesileyle de akit yapanlar arasında rızanın tam olarak oluşmasını ve sağlam temeller üzerine bina edilmesini hedeflemiştir.⁹⁷ Nitekim, muhayyerlikler sayesinde insanların menfaatleri korunmakta, akdi feshetme yetkisi sayesinde de insanların aldatılmaları önlenabilmektedir.⁹⁸ Muhayyerlik çeşitlerinin başlıcaları şu şekildedir:

1- Şart Muhayyerliği

Satış sözleşmelerinde, satıcının veya müşterinin belli bir müddet içinde satım aktini feshetmek ya da icazet vererek geçerli hale getirmek hususunda muhayyer olmalarına şart muhayyerliği denir.⁹⁹

Şart muhayyerliği hukuki dayanağını sünnetten alır. Nitekim, alış veriş sırasında sürekli aldatılan Habban b. Munakkız’ın r.a. durumu kendisine aktarıldığında, Rasulullah @ onun için: “Alış-veriş yaptığında; ‘aldatma yok, benim için üç günlük muhayyerlik hakkı vardır’ de.” şeklinde tavsiyede

⁹³ Zeydan, *el-Medhal*, s. 237- 238.

⁹⁴ Heyet, *el-Mu’cemu’l-Vasît*, II, 264.

⁹⁵ Ramli, *Nihâyetü’l-Muhtâc*, IV, 3; Seyyid Sâbık, *Fıkhu’s-Sünne*, III, 164; Ebû Zehra, *el-Mülkiyye*, s. 384.

⁹⁶ Mecelle, md. 300.

⁹⁷ Ramli, *Nihâyetü’l-Muhtâc*, IV, 3; Ebû Zehra, *el-Mülkiyye*, s. 384; Tantâvî, Mahmud Muhammed, *el-Medhal ilâ Fıkhi’l-İslâmî*, yy., Mektebetü Vehbe, 1987, s. 323.

⁹⁸ Dehlevî, Şah Veliyullah, *Huccetullahi’l-Balîğa*, Beyrut, 1992, II, 280

⁹⁹ Bilmen, *Istîlâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, VI, 55-56.

bulundu.¹⁰⁰ Bunun yanında şart muhayyerliğinin meşruiyeti konusunda icma bulunduğ u da ifade edilmiştir.¹⁰¹

Şart muhayyerliği, hem müşteri hem de satıcı için geçerli olup,¹⁰² akdi yapan taraflardan her birisine şart koşulan müddet içerisinde akdi feshetme yetkisi verir.¹⁰³ Ebu Hanifeye göre şart muhayyerliğinde müddet üç günle sınırlı olup, daha fazlası caiz değildir.¹⁰⁴ Bu konuda Şafiilerde üç günden fazla müddeti caiz görmezler.¹⁰⁵

Şart muhayyerliği, tek tarafı veya her iki tarafı da bağlayıcı akitlerde söz konusu olur. Satım, kira, havale, kefalet akitleri gibi. Bağlayıcı niteliği olmayan hibe, ariyet, vasiyet gibi akitlerde muhayyer olmayı şart koşturmak anlamsızdır.¹⁰⁶ Şart muhayyerliği, taraflar için akdi fesh veya kabul etme hakkı tanır. Kişi kendi menfaatine uygun olan durumu tercih eder. Şart muhayyerliği süresince aktin sonuçları meydana gelmez ve mal satıcının bedel de müşterinin mülkiyetinden çıkmaz.¹⁰⁷ Dolayısıyla şart muhayyerliği içeren bir satış sözleşmesinde, satıcının malı teslim yükümlülüğü olmadığından, rızanın da tam olarak oluştuğunu söylenemez. Bu sebeple akdin hükmü, ancak rızanın tam olarak gerçekleştiği andan itibaren devreye girer.¹⁰⁸

Şart muhayyerliği; muhayyerlik hakkı sahibinin hakkından vazgeçmesi, akdin yapılmasına icazet vermesi, muhayyerlik süresinin dolması yanında; muhayyerliği şart koşan kimsenin ölmesi, akıl hastalığına tutulması ya da dinden çıkması gibi sebeplerle de sona erer.¹⁰⁹

2- Ayıp Muhayyerliği

Sözleşme esnasında, satın alınan malda ya da satış bedelinde tarafların bilmediği bir kusur bulunursa, bu durumda, iki taraftan her birisinin akdi feshetme hakkı vardır ki, buna ayıp muhayyerliği (hıyaru'l-ayb) denir.¹¹⁰ Mecelle bununla ilgili tanımı şöyledir: “*Ayıp diye, ehil ve erbabi arasında malın değerinin düşmesine sebep olan kusura derler.*”¹¹¹

¹⁰⁰ Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, V, 182-183; İbn Hacer, *Bulûğu'l-Meram*, s.342.

¹⁰¹ Bkz.: Nevevî, *el-Mecmû*, IX, 926.

¹⁰² Meydânî, *el-Lübâb*, II, 12.

¹⁰³ Seyyid Sâbık, *Fıkhu's-Sünne*, III, 165; Tantâvî, *el-Medhal*, s. 326; Ebû Zehra, *el-Mülkiyye*, s. 390.

¹⁰⁴ Meydânî, *el-Lübâb*, II, 12.

¹⁰⁵ Nevevî, *el-Mecmû*, IX, 226.

¹⁰⁶ Şener, Abdulkadir, *İslam Hukukunda Hibe*, Ankara, 1984, s. 29; Tantâvî, *el-Medhal*, s.327.

¹⁰⁷ Ceziri, *Kitabu'l-Fıkh ale'l-Mezahibi'l-Erbaa*, II, 180 vd.

¹⁰⁸ Zeylâî, *Tebyînu'l-Hakâik*, IV, 20; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâî*, V, 264; Debûsî, *Te'sisü'n-Nazar*, s. 84 vd.

¹⁰⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâî*, V, 267-272; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 15.

¹¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, XIII, 92.

¹¹¹ Mecelle, md. 338.

Akitlerde ayıp muhayyerliği, her durumda şart koşulmuş kabul edilir. Çünkü alış veriş esnasında, malın veya bedelinin kusursuz olması esastır. Dolayısıyla mutlak olarak yapılan satım akti, satılan şeyin ayıptan salim olmasını gerektirir.¹¹² Nitekim bu konuda Hz. Peygamber “*bir müslümanın, ayıbını açıklamadıkça kardeşine ayıplı bir malı satması helal olmaz*” buyurmuştur.¹¹³ Ancak ayıp muhayyerliği; satış, kira, kısmet, sulh gibi bağlayıcı ve feshi kabil akitlerde sabit olur.¹¹⁴ Müşteri henüz satış aşamasında satın aldığı maldaki ayıbı görmüşse, kendisi için muhayyerlik hakkının geçerli olabilmesi, sözleşmeyi yapmış olsun ya da olmasın, malı teslim almadan önce ayıbı satıcıya bildirmesi gerekir. Aksi taktirde bu gibi durumlarda müşteri bilerek defolu mal satın almış olacağından, muhayyerlik hakkını da kullanmamış olur.¹¹⁵ Kusuru sonradan görmesi ise, muhayyerlik hakkına engel değildir. Bu durumdaki bir müşteri ayıp sebebiyle akdi feshedecek olursa, mal için ödediği bedeli geri alır.¹¹⁶ Ayıp muhayyerliği hakkı, ayıp ortaya çıktığı andan itibaren kullanılabilir. Akitten sonra uzun bir süre geçse de, bu hak ortadan kalkmaz. Dolayısıyla ayıp muhayyerliği belli bir süre ile sınırlı değildir.¹¹⁷ Şafii ve Malikilere göre ayıp görüldüğü anda akit feshedilmelidir. Aksi taktirde özürsüz olarak zaman geciktirilirse muhayyerlik hakkı düşer, akitte bağlayıcı hale gelir.¹¹⁸

Ayıp muhayyerliği şu durumlarda ortadan kalkar:

a-Bir malın ayıplı olduğunu öğrendikten sonra, malda bulunan bu kusura razı olmak.

b- Muhayyerlik hakkından vazgeçmek.

c- Akte konu olan malın helak olması veya alıcının elinde bir başka kusura uğraması.¹¹⁹

Satın alınmak istenen maldaki ayıp, mal henüz teslim alınmadan önce ortaya çıkmışsa, akit tek taraflı olarak da feshedilebilir. Ancak mal kabzedilmiş ise, hanefilere göre akit ya karşılıklı rıza veya hakimin kararı ile feshedilebilir. Çünkü mal, müşterinin elinde iken yeni bir kusur meydana gelebilir.¹²⁰

¹¹² Mecelle, md. 336.

¹¹³ İbn Mâce, Ticarat, 13/45, r. 2237.

¹¹⁴ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, IV, 261.

¹¹⁵ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, V, 2.

¹¹⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâî*, V, 275; Behûtî, *Keşşâfu'l-Kınâ*, III, 173.

¹¹⁷ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, IV, 101.

¹¹⁸ Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, II, 56.

¹¹⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâî*, V, 282.

¹²⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâî*, V, 281.

3- Görme muhayyerliği

Bir kimsenin görmediği bir mal üzerinde akıt yapmakla birlikte, malı görünce seçimlik hakka sahip olmasına görme muhayyerliği denir.¹²¹ Bu kimse dilerse akdi fesheder, dilerse de satış bedelinin tamamını ödemek suretiyle akti geçerli kılar.¹²² Görme muhayyerliği hakkı, akitte şart koşulmaksızın kendiliğinden sabit olur. Ancak, bu muhayyerliğin İslam hukuku açısından geçerliliği fakihler arasında tartışmalıdır.¹²³

Satım akdinde malı görmeden maksat, o mal hakkında bilgi sahibi olmaktır. Bu ise malı sadece çıplak gözle görmekle gerçekleşmiş sayılmaz. Örneğin, binek hayvanını ya da motorlu taşıtı görmek ona binmek suretiyle, evi görmek ise içini gezmekle olur. Alıcı için muhayyerlik hakkı da malı gördüğü andan itibaren sabit olur. Bu sebeple alıcı, malı görmeden önce satış akdini kesinleştirmek istese de akıt bağlayıcı olmaz, muhayyerlik hakkı da düşmez.¹²⁴

Görme muhayyerliğinin sabit olabilmesi için, akdin konusunun; “*şu ev, bu arazi*” şeklinde tayin ile belirlenebilir nitelikte olması, ayrıca akde konu olan şeyin görülmemiş olması gerekir. Aksi taktirde bu hak kullanılmış kabul edilir.¹²⁵

Görme muhayyerliği iki şekilde sona erer:

a- Hak sahibinin, malı gördükten sonra açık bir şekilde akdi kabul ettiğini belli etmesi.

b- Hak sahibinin iradesi haricinde sona ermesi. Alıcının ölmesi, malın kısmen veya tamamen helak olması gibi.¹²⁶

4- Tayin muhayyerliği

Tayin muhayyerliğinin Mecelle'deki tanımı şu şekildedir: “Kıyemiyattan olan iki yahut üç şeyin başka başka bahaları beyan olunarak bunlardan müşteri dilediğini almak, yahut, bayi dilediğini vermek üzere satmak sahih olur; buna “hıyar-ı ta'yin” denilir.”¹²⁷ Bu tanıma göre tayin muhayyerliği ancak kıyemi mallarda olur. Misli mallarda ise tayin muhayyerliği olmaz.¹²⁸ Tayin muhayyerliği satın alana, malların birisini tercih konusunda düşünme hakkı verdiği için, bir anlamda da şart muhayyerliğidir.¹²⁹ Bu muhayyerlik hakkı da ihtiyaca binaen ve istihsana

¹²¹ Yûsuf Mûsâ, Muhammed, *el-Emvâl ve Nazariyyetü'l-Akd*, Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1987, yy., s. 481.

¹²² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, VI, 335.

¹²³ Geniş bilgi için bkz.: Merğinanî, *el-Hidâye*, III, 37.

¹²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, XIII, 69 vd.; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-Kadîr*, VI, 335; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâî*, V, 292; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 16.

¹²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, XIII, 77; İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtar*, IV, 593.

¹²⁶ İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-Kadîr*, VI, 337; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâî*, V, 292.

¹²⁷ Mecelle, md. 316.

¹²⁸ Bilmen, *Istîlâhât-ı Fikhiyye Kâmûsu*, VI, 64.

¹²⁹ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, II, 288.

dayalı olarak caiz görülmüş olup, hakkında İslam hukukçuları arasında tam bir görüş birliği yoktur. Çünkü kıyasa aykırı olarak kabul edilmiştir. Kıyasa göre, akde konu olan şeyin bilinmesi gerekir. Halbuki üç şeyden birisini tercihte belirsizlik vardır. Bu yüzden akit sahih olmaz. Çünkü bilinmezlik garar doğurur. Garar ise aktin fesadına sebep olur. Tayin muhayyerliği hakkı, kıyasa aykırı olarak hanefilerce benimsenmiştir.¹³⁰ Bu muhayyerlik hakkının meşru olabilmesi için, akit sırasında şart koşulması ve tercih konusu malların herbirinin fiyatının belirlenmesi gerekir. Aksi taktirde bedelde bilinmezlik olursa, aktin fesadı söz konusu olur.¹³¹ Tayin muhayyerliğinde müddetin belirlenmesi gerekir.¹³² Bu müddet Ebu Hanife'ye (ö.150/767) göre üç gün, Ebu Yusuf (ö.182/798) ve İmam Muhammed (ö.189/805) göre ise, vakti belirlenmek suretiyle üç günden fazla da olabilir.¹³³ Tayin muhayyerliği hakkı mirasla varislere intikal eder.¹³⁴

Tayin muhayyerliğinin hükmüne gelince; satım aktinde taraflarca bu hak şart koşulmuşsa ve muhayyerlik hakkı da müşteriye ait ise; belli olmamakla birlikte tercih edeceği mallardan birisi üzerinde mülkiyet sabit olur. Şayet muhayyerlik hakkı satıcı da ise, malları üzerindeki mülkiyet hakkı bakidir. Akit ise geçerli olmakla birlikte, bağlayıcı değildir.

Muhayyerlik hakkı bulunan kişi, kendisine tanınan süre içerisinde alıcı ise akti feshetmek suretiyle malı almayabilir, satıcı ise malı satmayabilir.¹³⁵ Tayin Muhayyerliğinde müddet gelip geçtiği halde, ta'yin gerçekleşmemişse; Malikilere göre akit bozulur. Hanefilere göre ise, akit kesinleşmiş olur ve bağlayıcı hale gelir. Dolayısıyla muhayyerlik hakkı bulunan kişi, bu hakkını müddeti içinde kullanmak suretiyle tercihini belirtmek mecburiyetindedir.¹³⁶

IV- SATIŞ SÖZLEŞMESİNİN FESHEDİLMESİ

Aktin sona ermesi veya ortadan kalkması, değişik şekillerde olabilir. Sözelimi, akde konu olan malların taraflar arasında karşılıklı teslim ve tesellümü neticesinde satış sözleşmesi neticelenmiş olur. Satış sözleşmesinin yapılmasının temel gayesi de budur. Ancak aksi durumlarda, batıl ve fasit akitlerde olduğu gibi, satış hükmünü yerine getirmeye engel teşkil eden bir sebepten dolayı anlaşmanın bozulması gerekebilir. Bazen de taraflar, kendi istekleri doğrultusunda, aralarındaki anlaşmaya son vermek isrterler ki, bu durumda akdin feshinden (ikale) söz edilir. Burada sağlam olarak doğmuş bir

¹³⁰ Ebû Zehra, *el-Mülkiyye*, s. 386.

¹³¹ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, IV, 280.

¹³² Mecelle, md. 317.

¹³³ Bilmen, *Istlâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, VI, 64.

¹³⁴ Mecelle, md. 319.

¹³⁵ Ebû Zehra, *el-Mülkiyye*, s.389; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku.*, II, 290.

¹³⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâî*, V, 261-262.

akdin, henüz tam olarak ifa edilmeden geriye dönük olarak bozulup, hükümsüz hale getirilmesi söz konusudur.¹³⁷

A- FESHİN (İKALENİN) TANIMI VE KAPSAMI

İslam hukuk literatüründe satış sözleşmelerinin feshini ifade etmek için kullanılan ikale kavramı sözlükte; “kaldırmak, gidermek” anlamlarına gelir.¹³⁸ Terim olarak ise ikale “sahih satım akti ile gerçekleştirilen bir alış verişin, satıcı ve alıcının karşılıklı rızaları ile bozulması ve yok hükmünde kabul edilmesi” demektir.¹³⁹ İ kale, nikah dışındaki, bütün bağlayıcı akitler için geçerlidir.¹⁴⁰ Feshin/ikalenin hukuki dayanağı ise sünnettir. Nitekim Rasulullah’ın @ bir hadislerinde şöyle geçmektedir: “Kim bir müslümanın, satışını bozma isteğini kabul ederse, Allah’da onun (kıyamet günü) tökezlemesini kaldırır.¹⁴¹

Satış sözleşmesi, tarafların; “seninle ikale yaptım, satışı terk ettim, akdi feshettim, satışı kaldırdım” tarzında karşılıklı olarak icap ve kabul anlamına gelen irade beyanlarıyla feshedilebilir.¹⁴²

Satış sözleşmesinin feshinin hukuki niteliğine gelince; Ebu Hanife’ye göre bu, akdin tarafları hakkında bir fesih, üçüncü şahıslar hakkında ise yeni bir satıştır. Ebu Yusuf’a göre ise, ikale hem akde taraf olanlar, hem de üçüncü şahıslar açısından yeni bir satış hükmündedir.¹⁴³ İmam Muhammed’e göre ise akdin karşılıklı olarak bozulması fesihtir. Ancak, zaruret sebebiyle fesih sayılmayacak olursa o zaman satış kabul edilir.¹⁴⁴ İmam Züfer ile Şafiilerin ve Hanbelilerin çoğunluğu ise ikaleyi, tarafların tamamı açısından yeni bir satış olarak değil, fesih olarak kabul ederler.¹⁴⁵

B- FESHİN SAHİH OLMASININ ŞARTLARI

Satış sözleşmesinin feshinin (ikale) sahih ve geçerli olabilmesi için tarafların buna rızalarının olması, ayrıca icap ve kabulün de aynı mecliste gerçekleştirilmesi gerekir. Şayet fesih sarf akdiyle ilgiliyse, her iki bedelinde karşılıklı olarak teslim edilmesi gerekir.¹⁴⁶ Fesih esnasında akde konu olan mal, mevcut olmalıdır. Şayet mal tüketilmiş veya yok olmuş ise ikale yapılamaz. İ kale yapıldıktan sonra fakat teslimden önce mal helak olmuşsa da

¹³⁷ Karaman, **Mukayeseli İslâm Hukuku**, II, 254

¹³⁸ Meydânî, **el-Lübâb**, II, 258; Ebu Ceyb, **Kâmûsu’l-Fıkhî**, s.312.

¹³⁹ Behûtî, **Keşşâfu’l-Kınâ**, III, 248; Merğînânî, **el-Hidâye**, III, 92; Meydânî, **el-Lübâb**, II, 258; Seyyid Sâbık, **Fıkhü’s-Sünne**, III, 180; Senhûrî, **Mesâdiru’l-Hak**, VI, 245.

¹⁴⁰ Mevsilî, **el-İhtiyâr**, III, 101 vd.; Ebû Zehra, **el-Mülkiyye**, s.203; Zuhaylî, **el-Fıkhü’l-İslâmî**, IV, 713

¹⁴¹ Ebu Davud, **Buyu**, 17/52; İbn Mace, **Ticaret**, 13/26; Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, II, 252.

¹⁴² Meydânî, **el-Lübâb**, II, 258; Senhûrî, **Mesâdiru’l-Hak**, VI, 249.

¹⁴³ Merğînânî, **el-Hidâye**, III, 92-93.

¹⁴⁴ Merğînânî, **el-Hidâye**, III, 92.

¹⁴⁵ Kâsânî, **Bedâiu’s-Sanâî**, V, 306.

¹⁴⁶ Senhûrî, **Mesâdiru’l-Hak**, VI, 249.

ikale yapılamaz. Ancak bedelin helaki veya tüketilmesi ikaleye engel değildir.¹⁴⁷

Fesih satış akdini yok edip, hükmünü de ortadan kaldıracağından bunun gerçekleşebilmesi için, aktin tamamlanmış ve bağlayıcı olması gerekir.¹⁴⁸ Çünkü fesih, sağlam olarak doğmuş bulunan bir aktin hükmünü karşılıklı rızaya dayalı olarak ortadan kaldırarak, satım sözleşmesini sanki hiç yapılmamış bir hale getirmektedir. Bu ise ancak tam olarak gerçekleştirilmiş ve bağlayıcı niteliği olan akitlerde olur.

SONUÇ

Karşılıklı rızaya dayalı olarak yapılan satış sözleşmeleri, mülkiyetin devri sonucunu doğurmasına rağmen, bazı durumlarda bunu engelleyici durumlar söz konusu olur. Mülkiyetin devrine yönelik engeller; batıl veya fasit sözleşmeler, şuf'a, muhayyerlikler ya da akdin feshinden kaynaklanabilir.

Batıl akitler, hiçbir şekilde sonuç doğurmayacağı için mülkiyeti de intikal sonucunu doğurmazlar. Şayet mal ve bedel teslim edilmişse karşılıklı olarak geri verilmesi gerekir. Hanefîlerin bir ayırımı olan fasit akitlerde ise, mal teslim edilmemiş ise, akit mülkiyet sonucunu doğurmaz. Malın teslimi durumunda ise akit mülkiyet ifade eder. Ancak taraflar bu durumda, fesat sebebini ortadan kaldırarak akdi geçerli hale getirmek ya da akdi fesh etmek zorundadırlar. Şuf'a hakkı, kanundan kaynaklanan bir hak olup, bu hakkını kullanmak isteyen şahıs, iradesi dışında başkasına devredilen gayrimenkulu, dilerse aynı bedel üzerinden geri alabilir. Muhayyerlikler, akdi mevkuף hale getirdiğinden dolayı, mülkiyetin intikalini engeller. Karşılıklı rızaya dayalı olarak akdi feshetmek (ikale) ise, akdin hükmünü ortadan kaldıracağı için, mülkiyetin devrine yönelik bir engel oluşturur.

¹⁴⁷ Kâsânî, **Bedâiu's-Sanâi**, V, 308 vd; Merğînânî, **el-Hidâye**, III, 94; Mecelle, md. 160, 190, 196.

¹⁴⁸ Senhûrî, **Mesâdrü'l-Hak**, VI, 251.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), **el-Müsned**, İstanbul, 1992.
- Ali Haydar Efendi (ö.1321/1905), **Dürrü'l-Hükkam Şerhu Mecelleti'l Ahkam**, Beyrut, 1991.
- Âmidi, Ebu'l-Hasan Seyfuddin Ali b. Ebu Ali b. Muhammed (ö.631/1233), **el-İhkam fi Usulü'l-Ahkam**, Beyrut, 1983.
- Behuti, Mansur b. Yusuf, (ö.1052/1642), **Keşşafu'l-Kına**, Beyrut, 1982.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, (ö.1971), **Hukuku İslamiyye ve Istilahatı'l-Fikhiyye Kamusu**, İstanbul, 1991.
- Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail (ö.256/870), **es-Sahih**, İstanbul, 1992.
- Cessas, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Razi (ö.370/980), **Ahkamu'l-Kur'an**, Beyrut, 1988.
- Cevheri, İsmail B. Hammad (ö.393/1002), **es-Sihah**, Beyrut, 1990.
- Ceziri, Abdurrahman, **Kitabu'l-Fikh ale'l-Mezahibi'l-Erbaa**, Daru'l-Fikr, Beyrut, ty.
- Debusi, Ebu Zeyd Ubeydullah Ömer b. İsa (ö.430/1039), **Tesisu'n-Nazar**, Daru İbn Zeydun, Beyrut, ty.
- Dehlevi, Şah Veliyullah (ö.1176/1762), **Huccetullâhi'l-Bâliğa**, Beyrut, 1992.
- Ebu Ceyb, Sa'di, **Kâmûsu'l-Fikhî**, Dimeşk, 1988.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî (ö.275/888), **es-Sünen**, İstanbul, 1992.
- Ebû Zehra, Muhammed (ö.1394/1974), **el-Mülkiyye ve Nazariyyetü'l-Akd**, Daru'l-Fikri'l-Arabî, ty.
- Usûlü'l-Fikh**, Daru't-Tebliğ, İstanbul, ty.
- Heyet, **Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye**, İstanbul, 1985.
- Hinn, Mustafa Saîd, **Eseru'l-İhtilaf fi'l Gavâidil-Usûliyyeti fi İhtilâfi'l-Fukahâ**, Beyrut, 1989.
- İbn Âbidin, Muhammed Emin b. Ömer (ö.1252/1836), **Reddu'l-Muhtâr**, Mekke, ty.
- **Mecmûatü Resâili İbn Âbidin**, Âlimü'l-Kütüb, yy., ty.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalani (ö.852/1448), **Bülûğu'l-Meram Min Edilleti'l-Ahkam**, Beyrut, 1992.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed (ö.456/1063), **el-Muhallâ bi'l-Âsâr**, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, ty.
- İbn Kudâme, Ebû Abdullah Muvaffakuddîn Abdullah, (ö.620/1223), **el-Muğnî**, Beyrut, 1994.
- İbn Kudâme, Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, (ö.682/1283), **eş-Şerhu'l-Kebir**, (el-Muğni ile Beraber)
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid (ö. 275/888), **es-Sünen**, İstanbul, 1992.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrahim (ö.970/1562), **el-Eşbâh ve'n-Nezâir**, Dimeşk, 1986.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed (ö.520/1199), **Mukaddimâtü İbn Rüşd** (el-Müdevvenetü'l-Kübra ile Beraber), Beyrut, 1980.
- İbn Rüşd, El-Hafid, (ö.595/1235), **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid**, İstanbul, 1985.
- İbn Teymiyye, Takiyuddîn Ahmed b. Abdulhalim (ö.728/1328), **Mecmûu'l-Fetavâ**, yy., ty.

- İbnü'l-Esîr, Mecduddin Ebu Saadâti'l-Mübarek (ö.606/1209), **en-Nihâye fi Garibi'l-Hadis ve'l-Eser**, Kahire, ty.
- İbnu'l-Hümmam, Kemalüddin Muhammed b. Abdulvahid (ö.861/1457), **Fethu'l-Kadir**, Mısır, 1980.
- İbn'ul-Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr (ö.751/1350), **İ'lamu'l-Muvakkîn**, Beyrut, 1991.
- Karafi, Şihabuddin Ebi Abbas Ahmed b. İdris (ö.684/1285), **el-Furuk**, Alimü'l-Kütüp, Beyrut, ty.
- Karaman, Hayreddin, **Mukayeseli İslam Hukuku**, İstanbul, 1987.
- Kasani, Alaüddin Ebu Bekr b. Mes'ud (ö.587/1191), **Bedâi'us-Sanâ'i fi Tertîbi'-Şerâi**, Beyrut, 1974.
- Kurtubi, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed (671/1272), **el-Camiu li Ahkami'l-Kur'an**, c. I-XX, Kahire, 1959.
- Malik b. Enes (ö.179/795), **el-Muvatta**, İstanbul, 1992.
- Mevsilî, Abdullâh b. Mahmud (ö.683/1284), **el-İhtiyâr li Ta'lîli'l Muhtâr**, İstanbul, 1987.
- Merginani, Burhanuddin Ali B. Ebi Bekr (ö.593/1197), **el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî**, Dâru'l- Kutubi'l-İlmiyye, ty.
- Meydânî, Abdülğani el-Ğanîmi, (ö.1298/1881), **el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb**, Beyrut, ty.
- Miras, Kamil/Naim, Ahmet, **Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi**, Ankara, 1987.
- Müslim b. Haccac (ö.261/875), **es-Sahih**, İstanbul, 1992.
- Nevevi, Ebu Zekeriya Muhyiddin (ö.676/1277), **Kitabu'l-Mecmu**, Cidde, Mektebetü'l-İrşad, ty.
- Ramli, Şemseddin Muhammed (ö.1004/1596), **Nihayetü'l-Muhtac**, Beyrut, 1984.
- Razi, Fahreddin (ö.606/1209), **el-Mahsul**, Beyrut, 1988.
- Sahnun, İbn. Said Tenuhi, **el-Müdevvenetü'l-Kübra**, Beyrut, 1980.
- San'ani, Muhammed b. İsmail, (ö.1182/1768), **Sübülü's-Selam**, Beyrut, 1988.
- Senhuri, Abdurrezzak, **Mesadîru'l-Hak**, Beyrut, ty.
- Serahsi, Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ahmed (483/1090), **el-Mebcut**, İstanbul, 1983.
- Seyyid Sâbık, **Fıkhu's-Sünne**, Kahire, ty.
- Şazeli, Hasen Ali, **Nazariyyetü's-Şart fi'l-Fıkhi'l-İslami**, Kahire, ty.
- Şener, Abdulkadir, **İslam Hukukunda Hibe**, Ankara, 1984.
- Şevkani, Muhammed b. Ali (1255/1839), **Neylu'l-Evtâr**, Kahire, ty.
- Şirazi, Ebu İshak İbrahim b. Ali (ö.476/1083), **el-Mühezzeb** (el-Mecmu ile Beraber), Mektebetü'l-İrşad, Mekke, ty.
- Şirbini, Muhammed el-Hatib (ö.977/1569), **Muğni'l- Muhtac**, Daru'l-Fikr, ty., yy.
- Taftazani, Sadeddin Mes'ud Ömer (ö.792/1390), **et-Telvih ale't-Tavdîh**, Daru'l-Kütübü'l- İlmiyye, Beyrut, ty.
- Tantavi, Mahmud Muhammed, **el-Medhal ila Fıkhi'l-İslami**, yy., Mektebetü Vehbe, 1987.
- Uzunpostalcı, Mustafa, **Hukuk ve İslam Hukuku**, Konya, 1990.
- Zerka, Mustafa Ahmed, **el-Fıkhu'l-İslami**, Şam, 1967-1968.
- Zeydan, Abdülkerim, **el-Medhal li Diraseti's-Şeriatî'l-İslamiyye**, Beyrut, 1990.
- Zeyla'i, Fahrüddin Osman b. Ali (ö.743/1343), **Tebyinü'l-Hakaik Şerhu Kenzi'd-Dekaik**, Bulak, 1314.
- Zuhayli, Vehbe, **el-Fıkhu'l-İslami ve Edilletuh**, Dimeşk, 1984.
- **Usûlü'l-Fıkhi'l-İslamî**, Beyrut, 1986.

İSLÂM TARİHİNİN İLK ÜÇ ASRINDA HAPİSHANELERE VE MAHKUMLARIN DURUMLARINA İNSAN HAKLARI BAĞLAMINDA GENEL BİR BAKIŞ

Araş.Gör. Metin YILMAZ*

ÖZET

İki ayrı bölüm olarak ele aldığımız bu makalede, ilk olarak hapisane kurumunu müştemilatından soyutlayarak İslâm öncesi ve islâmi dönemin ilk üç asrındaki tarihi sürecini inceledik. Hapis ve hapisane kavramlarının filolojik yapısını kısaca ele aldıktan sonra, Hz. Peygamber, Hulefâ-i Râşidin, Emevî ve Abbasî döneminde hapisanelerin yapısı, işleyişi ve bir takım hapis uygulamalarına örnekler verdik. Bu tarihi bilgilere ilave olarak İslâm'ın insan haklarına verdiği öneme rağmen, istisnai birkaç halifenin uygulaması dışında, hapisane binalarının ve koşullarının ne denli dayanılmaz olduğunu, işlenen insan hakkı ihlallerinin boyutunu gözler önüne sermeye çalıştık. Aynı zamanda tarihin her döneminde hapisane ve hapis cezasının uygulama gereksiniminin kaçınılmazlığını izah ettik.

İkinci kısımda ise hapisane unsurlarını ele alıp, mahkumların yaşam koşullarının İslâm hukuk literatüründeki ve pratikteki yansımalarını, mahkumlara uygulanan muamele tarzlarını araştırdık. Daha sonra hapisanelerin fiziki yapısını ele alıp, günümüz hapisane modelleriyle karşılaştırmalı olarak mahkumun yaşam şartlarına ne denli uygun olup olmadığını tartıştık. Makalemizi, hapisane personeli ve bunların mahkumlarla olan diyalogunu inceleyerek, genel bir değerlendirmeye sonuçlandırdık.

HAPİSHANELER

1-Hapisane Kelimesinin Lügat Ve İstilah Anlamı

Tutulan, alıkonulan, engellenen yer anlamında kullanılan *hapisane* Arapça *h.b.s.* kökünden türemiştir.¹ Kelimenin diğer Arapça türevlerine gelince bunlar “habs, mahbes, mahbûs, habîs”dir.² Ayrıca hapisane anlamında kullanılan diğer kelime de *s.c.n.* kökünden türeyen ve literatürde

* O.M.Ü İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi.

¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l- 'Arabi'l- Muhît*, Kahire, ty. , I, 702-vd.; el- Makrîzî, *Kitâbu'l- Mevâiz Ve'l- 'İtibâr*, ty. , II,187-vdd.

² İbn Manzûr, I, 702-703, Kelimenin kökeni ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Komisyon, El-Mevsûati'l- Fikhiyye, “*Habs*” md., Kuveyt 1983, XVI, s.282

daha fazla yer bulan *sicn* kelimesidir. Hapishane görevlisine *Seccân* mahkuma ise *Secîn*, *Mescûn* ismi verilmiştir.³

Bu kelimeler genellikle ilk anlam olarak hapishane ifadesine karşılık olarak kullanılsa bile daha farklı anlamları da bünyesinde barındırmaktadır. Örneğin *s.c.n* den türeyen, *Siccîn* kelimesi sözlükte, “devamlı, şiddetli, kötülerin kitabının konulduğu yer, cehennemde bir dere, açık ve ortada, çevresine hurma konulmuş hurma ağacı” gibi anlamlarda da kullanılmıştır.⁴

Belirttiğimiz bu kelimelerin tümü Kur’ân-ı Kerimde hapishaneye karşılık olarak kullanılmasına rağmen, genellikle terim anlamını içeren ifadenin *sicn* kelimesinde yoğunlaştığını görmekteyiz. Irene Scheneider *Sicn* kelimesinin Grekçe’deki *Signon* kelimesinin bir versiyonu olduğunu iddia etmektedir.⁵ Ancak bu görüşü doğrulayacak başka bir bilgiye rastlayamadık. *Hasr* kelimesi de bazı âyetlerde hapishane anlamında kullanılmıştır.⁶

Âyetlerde hapishaneyi ifade eden bu farklı kelimelere rağmen, *Sicn* ifadesi daha sık kullanılmıştır. Ancak gerek dil bilimciler gerekse İslâm hukukçuları *Sicn* ve *Habs* kelimelerini rahatlıkla birbirlerinin yerine kullanmışlardır.⁷ Fakat aynı kökten türeyen *Siccîn* kelimesi hakkında farklı yorumlar yapılmıştır. Mütaffifin sûresinde geçen “*Doğrusu günahkarların yazısı, muhakkak ki siccindedir. Siccîn nedir bilir misin? Yazılmış bir kitaptır o.*”⁸ âyetinden yola çıkarak Elmalılı Hamdi Yazır bu kelimeye hapishane anlamı yüklemiş ve kelimenin *s.c.n.* kökünden türediğini, mübalağa ismi veya sıfatı olduğunu söylemiştir.⁹

Zemahşerî ise âyetteki *siccîn*’ in ne olduğu sorusuna yine âyette verilen cevaptan yola çıkarak şu şekilde bir açıklama getirmiştir: “*Siccîn*”denen o kitap ki onu kim görse onda hayır olmadığını anlar. Dolayısıyla hapsedmek, sıkıştırmak anlamında “*secîn*” den fiil kalıbında “*Siccîn*” ismi kullanılmıştır.¹⁰

Şüphesiz *sicn* kelimesi Kur’ân’da Yusuf kıssasının anlatımında tam olarak hapishane kelimesini karşılamıştır. *Habs* kelimesi ise sadece Mâide Sûresinde şu şekilde geçmektedir: “...*Ya da yeryüzünde yolculuk ederken başınıza ölüm musibeti gelmiş ise, sizden olmayan iki kişi (şahitlik etsin). Kuşkulanırsanız namazdan sonra onları tutar (yemin ettirir) sınız.*”¹¹ Ancak her ne kadar *habs* kelimesinin *sicn* kelimesinin yerine kullanıldığını söylesek

³ İbn Mânzûr, III 1947

⁴ Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, İstanbul 1305, IV, 646, İbn Manzûr, III, 1947

⁵ Scheneider, “*Sicn*”. *md.*, The Encyclopaedia of İslâm, Leiden 1996, IX, 547

⁶ Kur’ân İsrâ, 17/8; Tevbe, 9/5

⁷ ‘Âmir, *et- Ta’zîr fi’ş-Şerîati’l-İslâmiyye*, yy. ty., s.362

⁸ Kur’ân, , Mütaffifin, 83/7-9

⁹ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Sadeleştiren: İsmail Karaçam ve diğerleri, İstanbul 1992, s.64-67

¹⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an Hakâiki’t-Tenzîl ve ‘Uyûnu’l-Ekâvîl fi Vucûhi’t-Tev’îl*, Beyrut, ty., IV, 231

¹¹ Kur’ân, Mâide 5/106

de, bu âyet-i kerimede ıstılahi anlamda bir hapis cezasından bahsetmek mümkün değildir.¹²

Yusuf sûresinde geçen âyetlerde sözü edilen zindan/hapishane¹³, “siyasî güç tarafından kendi otoritesini muhalefete benimsetmek maksadı ile kullanılan ve caydırıcı rol üstlenen merkez” olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca Şu’arâ sûresinde Firavun’un Hz. Musa’yı hapse atmakla tehdit etmesi,¹⁴ her totaliter/baskıcı sistemde olduğu gibi, hapsin, başkaldırısı sindirme amacıyla kullanıldığının açık göstergesidir.

Âyetlerde geçen ve bizim izaha çalıştığımız *habs* kelimesi, tutuklama, alıkoyma, hapsedme anlamlarında kullanıldığı gibi, İslâm kurumları içerisinde ilk dönemden itibaren varlığını sürdüren ve bir malın özel mülkiyetten çıkarılarak Allah yolunda kullanılmak üzere kamu yararına ayrılması işlemi olan vakıf terimini de kapsamı içerisine almıştır.¹⁵

Neticede terim anlamı olarak suç işleyenlerin belirli bir zaman diliminde alıkonuldukları mekanı ifade eden hapishaneye¹⁶ karşılık Kur’ân’da kullanılan kelimelerin, her ne kadar farklı anlamlara gelse de, tümünün içeriğinde kötüyü, olumsuzu, tecride işaret eden anlamlar olduğu açıktır.

2-İslâm Öncesi Hapishanelere Genel Bir Bakış

Kur’ân âyetlerinden de anlaşıldığı kadarı ile, eski medeniyetlerde hapishanelerin, yerleşik sisteme geçmiş, belirli ölçüde gelişmiş bir hukuk sistemine sahip bölgelerde var olduğunu söylememiz mümkündür. Ancak bu hapishanelerin, suçluyu cezalandırma ve topluma kazandırma işlevinin dışında cezası kesinleşip, infaz gerçekleştirilene kadar, suçlunun bekletildiği mekanlar olduğu anlaşılmaktadır. Eski ve Yeni Ahit’te geçen hapishane anlatımı ile Kur’ân’daki anlatım bir biri ile örtüşmektedir. Hz. Yûsuf ve Musa’nın hapsediliş hikayeleri her üç ilahi kitapta da tüm yönleri ile ele alınmıştır.¹⁷

İslâm’dan önce Romalılarda genelde idam cezası uygulanmakla birlikte bazı durumlarda ölüm cezası müebbet hapse çevrilmiş, mahkumlar açık cezaevi usulü, özel ve kapalı işyerlerinde çalıştırılmıştır.¹⁸ Kanaatimizce,

¹² el-Lehib, *es-Sücûn Mezayâhâ ve ‘Uyûbühâ min Vicheti’n-Nazari’l-İslâhiyye*, Riyad 1984, s.21

¹³ Kur’ân, Yûsuf 12/25,32,33,35,39,41,42,100

¹⁴ Kur’ân, Şu’arâ, 26/29

¹⁵ Bardakoğlu, “*hapis*”*md.* T.D.V.İ.A., İstanbul, 1997, XVI, 54; Daha geniş bilgi için bkz. Komisyon, *Mevsûâtü’l-Fıkhîyye*, s.284

¹⁶ Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul 1996 s.460 ; İbn Kuteybe, *et-Turuku’l-Hükmiyye*, Beyrut, t.y., s.102; el-Mevsûâtü’l-Fıkhîyye, s.282

¹⁷ Kur’ân, Yûsuf 12/25,32,33,35,39,41,42,100; Eski Ahit, Ezra 7/26, Levililer 24/12, Sayılar 15/34, Yeremya 37/16, Tekvîn 39/20; Yeni Ahit, Resullerin İşleri, 5/21-23, 16/23-27, 35-40, 22/19

¹⁸ Bardakoğlu, XVI 54

ölüm cezasının müebbet hapse çevrilmesindeki asıl neden, af değil suçluları ağır işlerde çalıştırarak onların iş gücünden istifade etmektir.

Yarı açık hapishaneler dışında, hapis cezalarının ilk olarak tatbikatına başlandığı sıralarda, tutukluların ceza maksadı ile kapatıldıkları yerler kalelerin karanlık bodrumları olmuştur. İtalya, Hollanda başta olmak üzere, batı ülkelerinde ancak, XVI. y.y.'dan itibaren hapishanelerin teşekküllü bir şekilde kurulmaya başladığını görmekteyiz.¹⁹

Türklerde uygulaması çok fazla olmamakla birlikte hafif suçlar için kısa süreli hapis ve zorunlu ikamet cezaları verildiğinden, hapishanelerin kısmen mevcudiyetinden söz edilebilir.²⁰

İslâm öncesi uygarlıklarda hapishanelerin mahiyeti hakkında geniş bir bilgiye sahip olmamamıza rağmen, toplumların yaşam şekilleri, diğer medeniyetlerle olan etkileşimleri, benimsedikleri ceza hukuk sistemleri, hapis ve hapishane anlayışları üzerinde etkili olmuştur. Örneğin göçebe Türklerde teşkilatlı bir hapishaneden bahsetmek anlamsız olur. Ancak, ticarî alış veriş gereği dış etkilere açık olan ve yerleşik hayatın benimsendiği Mâverâunnehir bölgesinde durumun daha farklı olduğu düşünülebilir.

Cahiliye Arap toplumunda ise, yerleşik Araplar dışında, hapis cezası ve hapishane binaları yaygınlık kazanmamıştır. Bunda da en önemli etken, Orta Asya Türklerinde olduğu gibi göçebe yaşantısının ve toplumun tüm fertlerinin istisnasız benimsediği, iç düzeni sağlayan sabit hukuk sistemlerinin olmayışıdır. Arapların hapis cezası yerine, kabile prensiplerine aykırı davranan kişileri sürgünle/tardla/kabile dışı bırakma ile cezalandırma usulü daha fazla yaygınlık kazanmıştır.²¹ Şüphesiz ki hapis cezasının tatbiki için sağlam olarak inşa edilmiş bir hapishaneye, muhafızlara/gardiyanlara ihtiyaç vardır. Çölde yaşayan, sürekli hayvanları için otlak arayan bedeviler için hapishanenin varlığından bahsetmek bir bakıma anlamsızdır.²²

Güney Arabistan'ın durumunun kuzeye nazaran daha farklı olduğu bilinen bir gerçektir. Deniz ticaretinin merkezi olan, farklı milletlerle kaynaşma imkanı ve kültür alış verişinde bulunan bölge halkının yerleşik bir devlet nizamına sahip olması ayırıcı bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.²³ Bu bölgenin dışında Arap yarımadasında Mekke, Medine gibi şehir merkezlerinde de hapishane olarak kullanılan özel mekanlardan bahsedilmektedir.²⁴ Bu hapishanelerde mahkumların el ve ayaklarından, ucu

¹⁹ Dönmezer-Erman , *Nazarî ve Tatbikî Ceza Hukukuku*, İstanbul 1966 II 675; Atar, Fahrettin, *İcra ve İflas*, s.253

²⁰ Bardakoğlu, XVI, 54

²¹ Scheneider, "*sudjn*"md., IX, 547

²² Cahiliye döneminde Hicaz Bölgesinin siyasî-coğrafi-kültürel yapısı hakkında geniş bilgi için bkz.Hizmetli, *İslâm Tarihi (İlk Dönem)*, Ankara, 1999, s.151-191

²³ el-Bezre, *el-Esr ve's-Sicn fi's-Şi'ri'l- 'Arabî*, Beyrut 1985, s.100

²⁴ el-Bezre ,s.100

duvara sabitleştirilmiş zincirlere bağlandığına, ve hapishane gardiyanlarına *haddâd* ismi verildiğine dair bilgilere rastlamaktayız.²⁵

İslâm öncesi toplumlarda, başta yöneticilerin varlıklarını sürdürmek ve yönetilenleri baskı altında tutmak, fertlerin ve toplumun çıkarlarını korumak maksadı ile suçluları tutuklayıp hapsedtikleri anlaşılmaktadır. Yerleşik hayat biçimini kabullenememiş göçebe toplumlarda ise suçlu kişiyi toplumdan tecrit, yani sürgün, hapis cezasına denk bir müeyyide olarak karşımıza çıkmaktadır.

3- Hz.Peygamber Zamanında Hapishaneler

İnsanlığa gönderilen tüm ilahi dinlerin temel gayesi toplum adaletinin tesisi ve fertlere insanca yaşama biçimi sunmasıdır. Kur'ân âyetlerine bakıldığında toplum içi anarşiye kesinlikle yer verilmemesinin, kaynaşmanın sağlanmasının, ferdin kişisel haklarının korunmasının İslâm toplumu için kaçınılmaz olduğu görülecektir.²⁶ İctimâî ve ferdi içerikli hatalara karşı uygulanacak müeyyidelerin bir kısmına açıklık getirilmiş, ancak toplumun örfî yapısı da göz önünde bulundurularak teferruata dair hususlar yasama ve yargı organlarına bırakılmıştır.

Kur'ân'da herhangi bir suça karşılık hapis cezasının gerekli olduğunu ima eden herhangi bir ifade ile karşılaşmamaktadır²⁷. Sadece Nisâ sûresi 15 ve Tevbe Sûresi 5. âyet-i kerimelerde kısmî ve özel durumlar için söz konusu olan hapis cezalarından bahsedilmektedir. Nisâ Sûresinde geçen âyette, anladığımız şekliyle bir hapisten bahsedilmeyip, fuhuş yapan kadınların kendi evlerinde alıkonulması söz konusudur.²⁸ Zemahşerî âyetin yorumunda, bu uygulamanın İslâmın ilk dönemlerinde yürürlükte olduğunu, zina eden erkek ve kadımlarla ilgili hükümler inzâl olduğunda bu âyetin “nesh” edildiğini söylemektedir. Ona göre âyette kastedilen, kadının dışarı çıktığı zaman karşılaşacağı güçlükleri ortadan kaldırmaya yönelik tavsiyedir.²⁹ Zaten âyetin genel anlamda bir hapis cezasını kapsamadığı açıktır. Kararı veren hâkim değil, suçu işleyen kadının birinci derece yakınıdır. Oysa hapis cezasında karar olayın dışında olan üçüncü şahıs tarafından verilmektedir.³⁰ Tevbe sûresinde ise daha açık olarak hapisten bahsedilmektedir. “Haram aylar çıkınca (size savaş açan ve saldıran) müşrikleri (aranızda harp hali devam ettiği sürece) bulduğunuz yerde öldürün, onları yakalayın, onları hapsedin.”³¹ Âyette hapis cezasından bahsedilmesine rağmen, kelimenin öldürme,

²⁵ Bardakoğlu, IX, 55

²⁶ Kur'ân, 4/58, 5/8,42, 6/152, 3/103, 8/46

²⁷ Bilmen, Mâide 33. âyet-i kerimedeki “Buldukları yerden sürülmeleridir” ifadesini delil göstererek, hapis cezasının kitap ve sünnetle sabit olduğu sonucuna varmıştır. (Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul 1976, III, 33)

²⁸ Kur'ân, Nisa, 3/15

²⁹ ez- Zemahşerî, I, 511

³⁰ el-Lehib, s.93

³¹ Kur'ân, Tevbe 9/5

yakalama ifadeleri ile birlikte kullanılması, esirlere tatbik edilecek tek cezanın hapis olmadığını, saldıran ve savaş ilan eden müşriklere muharebe süresince karşı koyuşu teşvik mahiyetinde bu ifadenin söylendiğini ortaya koymaktadır.

Hız Peygamberin savaş esirlerine karşı muamelesine baktığımızda, onun hapisten ziyade affa yönelik bir yaklaşım içinde olduğunu görürüz. Dolayısıyla Kur'ân da hapsi emreden veya yasaklayan bir nass'ın bulunmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz.³² İslâmın ilk dönemlerinde ileride de izah edeceğimiz hapis cezası tatbikatını ise, Arap toplumunda süregelen uygulamaların bir devamı olarak izah etmek mümkündür.

Resülullah'ın, "hılfu'l-fudûl"³³ örneğinde olduğu gibi cahiliye dönemindeki, İslâm'ın genel ruhuna uygun bir takım uygulamaları benimsediğini ve tatbik ettiğini düşünürsek, hapis ve hapisane kavramlarını da bu kategoride değerlendirmemiz mümkündür. Fakat Hız Peygamber döneminde bugün anladığımız şekliyle bir hapisanenin mevcut olmadığını göz ardı etmememiz gerekmektedir. Hapis sadece, suçluyu te'dip veya suçunun kesinleşeceği zamana kadar ev, mescit gibi mekanlarda veya davacının kendi evinde tutması şeklinde gerçekleşmekte idi. Bu nedenle Hız Peygamber mahkumlara "esir" ismi vermekte idi.³⁴

İslâm'da asıl olan, kişi hak ve özgürlükleri olup, özgürlüklerin sınırlandırılması, hukukun çiğnenmesi müstesna, normal dışı bir uygulamadır. Kur'ân feridin doğuştan özgürlüğünü şu şekilde açıklamaktadır: "O size yeryüzünü boyun eğdirdi. Haydi onun/yeryüzünün omuzlarında yürüyün ve Allah'ın rızından yiyin."³⁵ Yine başka bir âyette Kur'ân "Ey inananlar, kendi evlerinizden başka evlere, izin alıp halkına selam vermeden girmeyin. Herhalde bunun sizler için daha iyi olduğunu düşünüp anlarsınız. Eğer orada kimseyi bulamazsanız, size izin verilinceye kadar oraya girmeyin ve eğer size dönün denilirse, dönün; bu sizin için daha temizdir."³⁶ şeklinde feridin özgürlüğü ve insan hakları ile ilgili izahatta bulunmaktadır. Hız Peygamber de bu Kur'ânî üslubu prensip edinmiş ve bugün milletlerarası insan hakları derneklerinin henüz yeni gündeme getirmeye başladıkları düşünceleri, bizatihi önderi olduğu toplumda, uygulamış, ileriye dönük tüm insanlığın bundan faydalanması için de hayatının sonuna kadar var gücü ile mücadele etmiştir.³⁷

³² el-Lehib, s.93

³³ Hamidullah, *İslâm .Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1995, I, 53

³⁴ el- Kettânî, *et- Teratübü'l- İdariyye*, Beyrut ty. I, 297 krş. Özel, Ahmet, *Hız Peygamberin Yönetimi*, İstanbul 1991, II, 55; el- Bezre, s.24

³⁵ Kur'ân, Mülk 67/15

³⁶ Kur'ân, Nûr 24/27-8

³⁷ el-Elvânî, *The Rights of the Accused in Islam*, The American Journal of İslâmîc Social Sciences, XI/3, Herndon, 1994, s.361; Schneider, Irene, *Imprisonment in Pre-Classical And Classical Islamic Law*, II/2, Leiden 1995, s.171

Resülullah'ın, Mekke döneminde kendisi tarafından uygulanan bir hapis cezasına rastlayamıyoruz. Bunun nedeni ise, İslâm toplumunun teşekkül etmemesi, hüküm âyetlerinin nazil olmaması, Müslümanların müşriklerin yoğun baskısı altında bulunmaları ve hukuk kurallarını icra edecek idarî mekanizmaların mevcut olmamasıdır. Zaten bu dönemde hapsedilen, işkenceye maruz kalanlar İslâmı tercih etmiş olan Hz.Peygamber ve arkadaşları idi.

Mekke'de Müslümanlara karşı alınan boykot kararının mahiyetini incelediğimizde, onun bugünkü açık cezaevi ve hatta daha kötü şartlarda bir hapis hayatı olduğunu söyleyebiliriz.

Müşrikler Müslümanlara karşı uygulamış oldukları yıldırma hareketinin tümü sonuçsuz kalınca, akla mantığa sığmayacak teşebbüslerde bulunmuşlardır. Ferdi olarak vermiş oldukları hapis cezalarının etkili olmadığını gören müşrikler, Haşimoğulları mensuplarının toplu boykot edilmesi kararına varmışlar, aile fertleri müttelikleri ve akrabaları, yani Muttaliboğulları ile konuşulmasını, onlarla birlikte oturulmasını, kız alıp verilmesini ve ticari münasebette bulunulmasını yasaklayan bir anlaşma imzalamışlardır. Onlar bu konuda o kadar ciddi idiler ki, anlaşma kurallarının bulunduğu vesikayı kutsallaştıracak biçimde Kâbe içine asmışlardır.³⁸

Bu karar uyarınca Müslümanlar, Mekke dışında Ş'ib-i Ebî Tâlib adında adeta hapishaneyi andıran küçük bir vadiye sığınmaya mecbur edilmişlerdir. Burada yaşanan dramatik sahneler, boykot edilenlerin tüm hürriyetlerine el konulması, tam bir hapishane hayatı yaşandığını bize anımsatmaktadır. Şu örnek zannımızca olayın vahametini ve bu boykot hadisesini niçin tutukluluk kategorisinde değerlendirdiğimizi daha iyi açıklayacaktır. Yiyecek bulamadığı için açlıktan kıvranan bir kişi, uzun süre önce kesilmiş hayvanın artığı olan deri parçasını bulduğunda bunu suda kaynatıp yemek yapma düşüncesi ile büyük bir sevince gark olmuştur. Boykot sadece sefaletle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda Müslümanların serbest dolaşım özgürlüğünü de ellerinden almıştır. Hz.Peygamber'in peşine adamlar takıp, Kabe'yi ziyarete gelen müşrik hacı adaylarına İslâm'ı tebliğ hareketi engellenmiştir.³⁹

Yaklaşık iki-üç yıl süren tutukluluk ve tecrit hayatını, bedevi yaşantıdaki, kabile kurallarını çiğneyen üyelerin kabile dışına sürülmesi olayının, yerleşik hayattaki farklı bir yansıması olarak düşünebiliriz.

Hız.Peygamber'in Medineye hicreti, site devletinin kurulması ve ilk anayasanın ilanından sonra, bağımsız yargı organları çalışmaya başlamış, iç ve dış tehlikeleri ortadan kaldıracak müeyyideler yürürlüğe konmuştur.⁴⁰

³⁸ Daha geniş bilgi için bkz. İbn İshâk, *Sîret*, thk. Muhammed Hamidullah, Konya 1981, s.137vd.

³⁹ Hamidullah, II, 934

⁴⁰ el-Elvânî, s.349

Müslümanlar ve Gayri Müslimler tarafından işlenen suçlar karşılıksız kalmamış, Hz.Peygamber'in bizatihi kendi uygulamaları doğrultusunda cezalandırılmıştır. Had cezalarında olduğu gibi birtakım cezaların infazında hapis cezasına baş vurulmuştur.

Medine'ye hicretin ilk yıllarında kadılık vazifesini Hz. Peygamber bizatihi kendisi yürütmüştür. Ancak toprakların genişlemesi ile birlikte, Medine dışındaki bölgeler için yeni kadı tayinleri zorunlu hale gelmiştir. Bu görevi, örneğin Yemen'de Hz. Ali, Ebû Mûsa el-Eş'arî, Muâz b.Cebel gibi sahabeler üstlenmiştir. Dolayısıyla tayin edilen bu kadılar, diğer cezalarda olduğu gibi hapis cezasını da Medine örneğini göz önünde bulundurarak uygulamaya koymuşlardır.⁴¹

Hız.Peygamber döneminde hapis cezalarının nerelerde, nasıl, hangi amaçlarla tatbik edildiğine dair birtakım örneklerden bahsetmek, daha sonraki dönemler için hapis cezasının uygulanış yöntemi ile ilgili hususlara ışık tutacaktır.

Hendek savaşını müteakip Sâd b. Mu'az'ın görüşü doğrultusunda verilen hüküm sonucunda, Müslümanları arkadan vurma niyetinde olan ve imzalanan anlaşmaya ihanet eden Benû Kureyza Yahudileri, çağrıya uyarak kalelerinden çıktıktan sonra, Resulullah onları Kise binti Hâris⁴² isimli bir kadının evinde hapsedmiş, daha sonra ise ihanetlerinin cezası olarak öldürülmüşlerdir.⁴³

İslâm hukukunda hapis cezasını gerektiren haller, hukuk literatüründe detayı ile yer bulmasına rağmen, biz bu hususu konumuz kapsamı dışında gördüğümüz için, üzerinde fazla durma ihtiyacı hissetmiyoruz. Ancak Benî Kureyza örneğinde olduğu gibi hangi suçların hapisle sonuçlanacağına dair Hz.Peygamberin kesin bir tavrının mevcut olmadığı görülmektedir. Vahiy ile sabit olmayan hususlarda Hz.Peygamber yerine göre ahabının görüşüne dahi başvurmuş, yapılan istişare sonucunda yukarıdaki örnekte olduğu gibi en makul görüş benimsenmiştir.

Mekkeli aristokrat sınıfın, gerek İslâmiyet öncesi gerekse İslâm'ın ilk yayılış döneminde, Müslümanlara uygulamış oldukları hapis cezaları, Hz.Peygamberin tatbikatından önce Arap Yarımadası'nda hapis cezalarının yaygın olduğunun bir delilidir.

⁴¹ el-Elvânî, s.329

⁴² Zikri geçen kadının isminin Remle binti Haris olduğunu iddia edenlerde mevcuttur. Vâkidî ise eserinde sadece binti Haris ismine yer vermiştir. (Vâkidî, Muhammed b. Ömer, *Megâzî*, yy. 1984, II, 512.)

⁴³ İbn Hişâm, Muhammed Abdulmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Sakkâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdulfazî Şelebi, Beyrut. ty. , III, 440vd. Schneider, *Imprisonment*, s.161; Güner, Osman, *Resûlullah'ın Ehl-i Kitapla Münasebetleri*, Ankara 1997, s. 294 vd.; Hz. Hz.Peygamberin Yahudilere karşı oldukça katı ve intikam duygusu ile hareket ettiğine dair itirazlara Mevdûdî, akılcı ve doğru bilgilere dayalı olarak mantıklı cevaplar vermiştir.(Mevdûdî, *Cihad İslâm'da Savaş Hukuku*, Çev. M.Beşir Eryarsoy, İstanbul 1992, s.361-366

Mekkelilerin Müslümanlara baskı uyguladıkları dönemlerde muhtemelen, onların sıcak ve soğuğa maruz kalmaları, acı ve ızdırap çekmeleri için damsız ve çatısız odalarda zincire vurulmuş olarak hapsedildikleri bilinmektedir. Fakat çatısı olmayan bu yapılar mahkumların kaçışını kolaylaştırmıştır. Resûlullah'ın Medine'den Mekke'deki tutuklu Müslümanları kurtarmak maksadı ile casuslar gönderdiği ve bunları merdiven yardımı ile kurtardığı rivâyet edilmektedir.⁴⁴ Bunlardan biri olan Velîd b. Muğîre gizlice Mekke'ye giderek, tavansız bir hapishanede elleri ve ayakları bağlı iki Müslüman tutukluyu kurtarmayı başarmıştır.⁴⁵

Mekkelilerin, Müslümanları hapsedtiğine dair diğer bir örnek ise, Hudeybiye anlaşması esnasında, şartlar üzerinde tartışılırken, hapisten kaçıp ayağındaki zincirleri sürüyerek çıkagelen Süheyl b. Amr'ın oğlu Ebû Cendel'in durumudur. Ebû Cendel daha önce Müslüman olmuş ve Kureys tarafından zincirlenerek hapse atılmıştı. Anlaşma şartları uyarınca Ebû Cendel müşrik olan babasına teslim edilmiş ve Hz. Ömer başta olmak üzere sahabenin ileri gelenleri bu duruma itiraz etmiştir. Buna karşılık Hz.Peygamber onu şu sözlerle teskin etmiştir: “*Ey Ebû Cendel ! Sabret Cenab-ı Hak yakında seni ve Mekke'de hapsedilmiş olan Müslümanları bu beladan kurtaracaktır.*”⁴⁶

Hz.Peygamberin bu ifadesinden bir çok Müslüman'ın Mekke'de mahkum olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki Ebû Cendel ile aynı kaderi paylaşıp, Mekke'deki hapishanelerden kaçan Müslümanların “el-'İs” denilen yerde toplandıkları ve sayılarının üç yüze ulaştığından bahsedilmektedir.⁴⁷

Hz.Peygamber ve karşıt güçlerin pratikte hapis cezalarını tatbik ediş amaç ve yöntemlerini günümüzün bakış açısı ile, insan hakları bağlamında değerlendirdiğimizde bariz bir farklılık karşımıza çıkmaktadır. Hz.Peygamber tarafından hapis cezasını uygulamadaki temel amaç; ferdin haklarını korumak, anarşiyi önlemek, İslâm toplumunu ortadan kaldırmaya yönelik iç ve dış tehditleri tesirsiz hale getirmektir.

Resûlullah'ın hapsedme gerekçelerine baktığımızda bu tezimiz doğrulanmaktadır. Genellikle Hz.Peygamber borcunu ödemeyen, suç işleyip işlemediği kesinleşmeyip töhmet altında bulunan şahısları hapsedmekte idi.⁴⁸ Sahih hadis kitaplarında Resûlullah'ın töhmete istinaden insanları hapsedtiği, daha sonra ise onları serbest bıraktığı sıkça geçmektedir.⁴⁹ Bu günkü gözaltına alma ile eşdeğer olan, töhmete bağlı tutuklama, iddia sahibinin iddiasının

⁴⁴ Hamidullah, II 934; Atar, *İcra ve İflas*, s.253 vd.

⁴⁵ Hulagu, M. Metin, *İslâm Hukukunda Kişinin Hapsi*. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri 1996, s.23

⁴⁶ İbn Hişâm, III, 318vd.

⁴⁷ İbn Hişâm, II, 324; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 260-261

⁴⁸ es- San'anî, *el-Musannef*, Beyrut 1972, VIII, 308; Ebû Dâvud, *Sünen*, Beyrut, 1989 , 23/28

⁴⁹ Müslim, *Sahih*, Kahire ty., Kitâbu'l-Müsâkât, VIII, 67; et-Tirmizî, *Sünen*, Mısır 1975, IV 28, 14/21, nr.1417

doğruluğu veya yanlışlığı anlaşılana kadar geçen süre içerisindeki fiili durumdur. Şâyet şüphelinin masumluğuna karar verilirse serbest bırakılmıştır.⁵⁰

Bu dönemde uygulanan hapis cezaları, müebbet veya uzun süreli olmayıp, ya suçlunun infazına kadarki geçen zamanda ya da kefaletle, hakim huzuruna çıkacağına söz verme gibi şartlı tahliye şeklindedir.⁵¹ Hapisten kastın, suçlunun toplumla olan ikili ilişkilerine mani olarak, ıslah edilip topluma kazandırma çabası olması, illetin ortadan kalkması ile ceza müddetinin son bulmasını gerekli kılmıştır.⁵²

Hız.Peygamber; evleri,⁵³ ibadet yeri olma özelliğinin dışında bir çok fonksiyonu icra eden mescitleri hapisane olarak kullanmıştır. Mescitler erkekler için olduğu gibi kadınlar içinde hapisane görevi yapmıştır.

Günümüz dünyasında, yaşanan savaşlar neticesinde elde edilen esirlerden mübadele usulü ile serbest bırakılanların dışındakilerin çoğunun ya öldürüldüğünü ya da yıllarca hapisanelerde tutulduğunu düşünürsek, Hız.Peygamberin savaş sonunda ele geçirmiş olduğu esirlere karşı uygulamalarının tüm dünya milletlerine örnek teşkil ettiğini söyleyebiliriz. İslâm'ın savaş dini olmayıp, barış ve kardeşliği temsil ettiği genel prensibinden yola çıkarak esirlere karşı hiçbir zaman sert bir tavır takılmamış, Hız.Peygamber, ashabına, tutsaklara karşı daima cömert ve merhametli davranılmasını öğütlemiştir. Bu insani yaklaşımın zorunluluğunu Kur'ân şu şekilde izah etmektedir: “*yoksula, yetime ve esire onun sevgisi için yemek yedirirler. Biz size ancak Allah'ın rızası için yedirmekteyiz. Sizden ne bir karşılık bekliyoruz, ne de bir teşekkür. Çünkü biz asık surath, çok zorlu bir günün azabından ötürü Rabbimizden korkarız derler.*”⁵⁴

Örneğin, kendilerine on üç yıl boyunca işkence yapmaktan geri durmayan, haklarına tecavüz eden Mekke müşriklerinden bir kısmı Bedir savaşından sonra esir alındığında, Resûlullah arkadaşlarına, onlara karşı müşfik ve cömert davranmalarını emretmiştir. Bilindiği gibi Müslümanlara kılıç çeken bu esirler, kendilerine hiçbir kötü muamelede bulunulmadan kefalet karşılığı serbest bırakılmışlardır.⁵⁵

Daha öncede belirttiğimiz gibi Hız.Peygamber döneminde müstakil hapisanelerin bulunmayışı ve esirlere iyi muamele anlayışının da teşviki ile savaş tutsakları hapsedilmeyip, serbest bırakılana kadar, Müslüman askerler arasında dağıtmakta idi. Savaş esirlerinden bir kişinin şu ifadesi oldukça

⁵⁰ el-Lehib, s.103

⁵¹ es-Serahsi, *Kitâbu'l-Mebsût*, Beyrut ty., XX,75

⁵² Hulagu, s.24

⁵³ Schneider, “*Sidjn*”md. IX, 547

⁵⁴ Kur'ân, İnsan, 76/8-10

⁵⁵ İbn Kayyim, *Zâdu'l-Meâd*, Beyrut 1979, III, 110 vd., Krş. Çev. Şükrü Özen, H. Ahmet Özdemir, Mustafa Erkekli, *Zâdu'l-Meâd*, İstanbul, 1989, III, 143-146

manidardır. “Allah Medine halkını mübarek kılsın, kendileri hurma ile idare ederken, bizlere zaten az olan buğday ekmeği verirlerdi.”⁵⁶

Savaş esirlerine uzun süreli hapis cezasının uygulanmamasının en önemli etkenlerinden birinin de şu âyet olabileceği düşüncesindeyiz. “Esirler için bağı sınıksız tuttuktan sonra da onları ya bir lütuf olarak bırakın, ya da bir fidye karşılığı salıverin. Harp ağırlıklarını bırakıncaya kadar böyle yapın.”⁵⁷ Nitekim diğer savaşlarda olduğu gibi Huneyn gazvesinde de aynı uygulamaya gidilerek, Resûlullah savaş ganimeti olarak kendi payına düşen savaş esirlerini serbest bırakmış, daha sonra da bunu gören arkadaşları ona uyarak tüm esirleri salıvermişlerdir.⁵⁸

Âyetlerde geçen “esir” kelimesi açık bir şekilde harp tutuklularına işaret etse de Abbasiler dönemine kadar değişik suçlardan yükümlü mahkûmlar için kullanılmıştır.⁵⁹

Hirmas b. Habib isimli bir sahabe şöyle rivâyet etmektedir: “Bana borçlu olan kimselerden birinin ödemedeki bulunacağına dair ümidimi kestikten sonra Resûlullah’a şikâyetle bulundum. O da bana bu kimseyi hapsedeme izin verdi ve arkasından da bilgi almak için oraya uğradı.”⁶⁰ Bu örnekten anlaşıldığı gibi özel evler de hapishane olarak kullanılmakta idi.

Hız.Peygamber’in hapis uygulamalarına diğer örnekler şunlardır: Hicaz bölgesinde bir gurup insan arasında çıkan tartışma sonucu bir kişi öldürülmüştü. Hız.Peygamber gönderdiği memurlar sayesinde katilleri hapsedirmiştir.⁶¹

Gatafan kabilesi, Benî Gıffarlı iki kişinin develerini çaldığı şikâyeti ile Hız.Peygambere geldiğinde O, deve bulunana kadar Gaffarlı bir kişiyi hapsedmişti. Daha sonra develer çıkagelmiş, bunun üzerine mahkûmlar serbest bırakılmıştır.⁶²

Bu örneklerden de anlaşıldığına göre, Hız.Peygamber döneminde tevkif faaliyetinin mevcut olduğu ve bununla da kalınmayıp hapis cezasının uygulandığı açıktır. Fakat bu hapis cezasının sırf bu maksatla hazırlanmış/yapılmış özel mekanlarda infaz edildiğini söylememiz güç görünmektedir. Ancak her mahkûm için ayrı olarak, o mahkûmu gözetlemek maksadı ile “Tersim” ismi verilen geçici muhafızlar görev yapmakta idi.⁶³ Kişilerin alacaklarını temin için Hız.Peygamberin onayı ile borçluyu bizatihi

⁵⁶ Afzalur Rahman, *Sîret Ansiklopedisi*, Çev. Yusuf Balcı ve diğerleri, İstanbul, 1996, I, 420

⁵⁷ Kur’ân, Muhammed, 47/4

⁵⁸ İbn Hişâm, IV, 488 vd.

⁵⁹ el-Bezre, s.25

⁶⁰ İbn Mâce, *es-Sünen*, Beyrut, 1988, Kitabü’s-Sadakât 15/18 nr.1971, II, 56

⁶¹ Bilmen, III, 33

⁶² Ebû Dâvud, II, 282

⁶³ el- Makrizî, II,187; el- Kettânî, I, 297

kendinin hapsedmesi, teşekküllü bir hapishanenin varlığından bahsedilemeyeceğinin açık bir göstergesidir.⁶⁴

Hız.Peygamber dönemindeki hapis cezalarına ve uygulama usulüne, dönemin ekonomik, siyasî ve sosyal durumunu göz önünde bulundurarak baktığımızda, konunun daha tutarlı tahlilini yapma imkanımız olacaktır.

Hız.Peygamber döneminde, mahkumların, hapishane olarak kullanılan mescit ve evlerin yanısıra farklı amaçlarla açılmış yer altı kuyularına hapsedildiği iddiası, Hız.Peygamberin hapis cezasını tatbik amacındaki asıl gaye ile çeliştiğinden izaha muhtaç bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Kettânî başta olmak üzere bazı İslâm Tarihçileri Resûlullah'ın bir kısım insanları mescit ve evlerin dışında kuyulara hapsedtiğini öne sürmüşlerdir.⁶⁵ Yukarıda da örneklendirdiğimiz gibi insanların ev ve mescitlere hapsedildiğine dair rivâyetlerle karşılaşmamıza rağmen, kuyuların hapishane olarak kullanıldığına dair hiçbir örneğe rastlayamadık. Böyle bir uygulamadan zannımızca, o dönemde müstakil bir hapishanenin olmayışı, diğer topluluklar tarafından sıkça başvurulan kuyulara hapsedme geleneğinin Hız.Peygamber tarafından da kullanılabilmesi varsayımından hareketle söz edilmiştir. Aslında Kettani'nin bu mekanları kuyu olarak isimlendirmesinin nedeni, kapı ve girişlerin dar olması gibi şekli benzerliklerden ileri gelmektedir. Ayrıca bu tür yerlere, bölgenin aşırı sıcak olmasından dolayı, soğuk hava deposu olarak kullanılmak maksadı ile sıkça rastlanması, dar olan mekanların hapishane olarak kullanılabilmesini akla getirmiştir.⁶⁶

4- Hulefâ-i Râşîdîn Döneminde Hapishaneler

Hız.Peygamberin vefatından sonra halife olan Hız.Ebû Bekr döneminde de müstakil bir hapishaneden söz etmek mümkün görünmemektedir. Muhtemelen Resûlullah zamanında olduğu gibi başka amaçlar için tahsis edilmiş mekanlarda suçlular hapsedilmekte idi. Hız. Ebû Bekr'in hilafete geçmesi ile birlikte ortaya çıkan Ridde olayları ve hilâfet süresinin kısa olması devlet teşkilatında yeni oluşumlara meydan vermemiştir.⁶⁷ Hız.Ebû Bekr'in kadısı olan Hız. Ömer'in şiddetli ve ihtiyatlı bir yapıya sahip olması nedeniyle huzuruna iki hasım bile gelmemiş, Hız. Ömer bu nedenle "kadı" ünvanı almamıştır. Bu da gösteriyor ki iki sene gibi kısa zaman diliminde adli sahada reform sayılabilecek bir girişimde bulunulmamıştır.⁶⁸

Hız. Ömer dönemi ile birlikte toprakların ve nüfus sayısının artmasına paralel olarak suç oranlarındaki artış, hapis cezalarının uygulanabilmesi için

⁶⁴ Hasan, İ. Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, Çev. İsmail Yiğit, Sadrettin Gümüş, İstanbul 1985, II, 195; Hulagu, s.24

⁶⁵ Kettânî, I, 297

⁶⁶ el- Kettânî, I, 295

⁶⁷ el-Lehib, s.350

⁶⁸ Hasan, II,196; Atar, *İslâm Adliye Teşkilatı*, Ankara 1991, s.64

yeni bir mekanın ortaya çıkmasını ve yeni hukuki kıstasların yürürlüğe konmasını gerekli kılmıştır.⁶⁹

İşte bu zorunluluklar nedeni ile Hz. Ömer Saffân b. Ümeyye ismindeki sahabenin evini 4.000 dirheme satın alarak hapishaneye dönüştürmüştür.⁷⁰

Hz.Ömer'in satın aldığı evi hapishaneye çevirdiği ile ilgili hiçbir ihtilaf olmamasına rağmen, ilk hapishaneyi Hz. Ömer'in inşa edip etmediğine dair farklı görüşler ortaya atılmıştır. Hapishane binasının ilk olarak Hz. Ali tarafından inşa edildiği görüşünü benimseyenlerin sayısı da oldukça kabarıktır. Bu yönde görüş beyan edenlerin yaklaşımı şu şekildedir:

“Hz.Ebû Bekr, Ömer ve Osman zamanında özel olarak yapılmış hapishaneler yoktu, mahkumlar elverdiği ölçüde mescit ve hücrelerde hapsediliyordu. Hz. Ali iktidara gelince bir hapishane inşa etti. İslâm Tarihinde ilk hapishaneyi inşa eden de O olup, bu hapishaneye Nâfi⁷¹ ismini vermiştir. Bu hapishane sağlam olmadığından mahkumlar kaçıyordu. Bu yüzden başka bir hapishane inşa ettirmiş ve buna da “Mehîs” veya “Muhayyis”⁷² ismini vermiştir.”⁷³

Kettânî, bu rivâyetleri değerlendirerek, aslında ilk hapishaneyi Hz. Ömer'in inşa ettiği sonucuna varmıştır.⁷⁴

Hapishanelerin ilk olarak kim tarafından kurulduğu ile ilgili bu tür farklı görüşlerin ortaya çıkışındaki en büyük etkenin, tahsis edilen mekanın tam olarak bir hapishane hüviyeti kazanıp kazanmamasından kaynaklandığı kanaatindeyiz. Hz. Ömer'in ilk hapishaneyi inşa ettiği kesin bir şekilde bilinmesine rağmen burasının evden bozularak hapishaneye çevrilmesi, ilk yapılış itibarı ile ev amaçlı olması, Hz.Peygamber ve Hz.Ebû Bekr döneminde olduğu gibi değişik mekanların hapishane maksatlı kullanılması olarak anlaşılmaktadır.

Kettânî'nin Terâtibu'l- İdâriyye adlı eserinde yer vermiş olduğu, Münâvî isimli Faslı bir âlimin bu hususla ilgili soruya vermiş olduğu cevap da bizim görüşümüzü desteklemektedir.

⁶⁹ el-Elvâni, s.350

⁷⁰ Buhârî, I,91, Husûmât, 44/8 nr. 1; İbn Kayyim, *Turuku'l-Hükmiyye*, s.102; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Beyrut 1352, VI, 34

⁷¹ Kûfede kamıştan yapılmış bir hapishanedir. Mahkumlar bu hapishaneyi delerek kaçmışlar bunun üzerine Hz. Ali buradaki mahkumları tahliye etmiştir. (İbn Mânzûr, II, 1301

⁷² Mühayyes veya Muhayyis, alçaltma, küçük düşürme, hakir görme anlamlarına gelir. Aşağılık olma yeri anlamında hapishane kelimesini karşılamaktadır. O hapishane, mahkumları alçaltan küçük duruma düşüren, hakir gören bir yerdir. Nafi hapishanesinden sonra Hz. Ali tarafından mahkumların kaçmaması için sağlam bir şekilde inşa edilen hapishanenin adıdır. (İbn Mânzûr, II, 1301; el- Bezre, s.102; Bilmen, III, 34)

⁷³ İbn Kayyim, *Turuku'l-Hükmiyye*, s.103-105; Âmir, s.361-363; el- Bezre, s.102; Bakır, *Hz.Ali Dönemi*, Ankara 1991.

⁷⁴ el- Kettânî, I, 295; Atar, *Adliye Teşkilatı*, s.220

“Hz. Ali hapishane için özel bir yer ihdas edip, başlangıçtan itibaren onu hapishane olarak kullanan ilk kimsedir. Hz. Ömer ise önceleri ev ve benzeri maksatla kullanılan yeri duruma göre ve ârizî olarak kullanmıştır.”⁷⁵

*Belâzûrî, Hz. Ömer döneminde Basra’da Dâru’l-İmâre denilen yerde bir hapishanenin olduğunu rivâyet etmektedir.*⁷⁶ Basra şehri Hz. Ömer’in emri ile Utbe b. Gazvan tarafından kurulduğunda (14/635) merkeze cami, caminin hemen yanına vali konağı ve hapishane inşa edilmiştir. Basra şehrinin ilk olarak kamışlarla inşa edildiği ile ilgili rivâyeti kabul edecek olursak, güvenilirliğin temel teşkil ettiği hapishanenin de aynı malzeme ile yapıldığını söylemek mümkün değildir. Zaten Muâviye döneminde Basra valiliğine tayin edilen Ziyad şehri taş ve kerpiçle inşa etmiştir.⁷⁷

Yeni kurulan bir şehirde, hapishanenin şehir merkezinde ve valilik binasına hemen bitişik olarak inşa edilmesindeki asıl amacın, güvenlik olduğu açık olarak görülmektedir. Devlet erkanının meskun olduğu bölgenin, özel korumalar tarafından korunduğunu düşünürsek hapishanenin, mahkumların gerek içerden gerekse dışardan gelecek yardımlarla kaçışını önlemek maksadıyla hapishanenin vali konağına bitişik inşa edildiği düşünülebilir.

Hz. Ömer Hutay’e isimli şairi, Zibrikan b. Bedr adında başka bir şahsı ağır şekilde hicvettiği için hapsedmiştir. Üçüncü kişinin şahitliği ile suçu sabitleşen Hütay’e, hapse girdiğinde söylemiş olduğu şiirle mevcut hapishanenin yapısı hakkında bilgi vermiştir. Daha sonra Basra’ya sürülen⁷⁸ Hütay’e hapishanede şu musraları söylemiştir:

Ne dersin zû merahta yumurtadan yeni çıkmış kuş yavrularına
Tüleri bitmemiş ne su ne ağaç var.
Onlara bakmanı attın bir karanlığın dibine

Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarı ile, Hz. Ömer’in evden hapishaneye çevirmiş olduğu mekan tutuklunun kaçmasına müsait olmayan, çok fazla güneş ışığı almayan hücrelerden oluşmaktadır. Bu da Hz. Ömer döneminde inşa edilen, hapishane diye nitelendirilebilecek bir mekana sahip olduğuna işaret etmektedir.

Hz. Ömer hapis cezasından daha çok sürgün cezasına ağırlık vermiştir. Muahhir b. Rafi ismindeki bir Müslümanı öldüren ve Hz. Ömer’in oğlu Abdullah’a suikast düzenleyen Yahudiler Suriye’ye, öbür taraftan Necran Hıristiyanları da farklı nedenlerden dolayı toplu olarak Kûfe taraflarına sürülmüşlerdir.⁷⁹ Yine Dâbi ismindeki şahsı önce hapsedmiş daha

⁷⁵ el-Kettânî, I, 299

⁷⁶ el-Belâzûrî, *Futûhu’l-Buldân*, Beyrut 1978, s.347

⁷⁷ el-Belâzûrî, s.341 vd.; Can, *İslâm Şehirlerinin Fizikî Yapısı*, s. 49-55; Atar, *Adliye Teşkilatı*, s.66 vd.

⁷⁸ İbn Kayyim, *Turuku’l-Hükmiyye*, s.103vdd.; Âmir, s.361vdd.

⁷⁹ Geniş bilgi için bkz. Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayri Müslimler*, İstanbul, 1989, s.183-194

sonra da dövüp Irak veya Basra'ya sürmüştür. Bu şahıs orada da göz hapsine alınmış ve halkla ilişkisine izin verilmemiştir.⁸⁰

Hz. Ömer'in Medine'ye Ebu'd-Derdâ(öl.32/652), Kûfe'ye Şureyh b. Hâris el- Kindî, Basra'ya Ebû Musa el- Eşârî(öl.42/662), Mısır'a Osman b. Kays'ı kadı olarak atadığı bilinmektedir.⁸¹bu kaduların verdikleri hapis cezaları ve mahkumlarla olan ilişkileri hakkında sınırlı bilgiye sahibiz. Kûfe kadısı Şureyh borcunu ödemeyen borçluyu önce camiye kapatmış daha sonra da hapishaneye göndermiştir.⁸²

Gerek Hz.Ebû Bekr gerekse Ömer döneminde ölüm cezası gibi ağır cezalar yerine hapis ve sürgün gibi hafif cezaların teşvik edildiği görülmektedir. Her iki halife de, özellikle kölelerin suç işlemesi durumunda öldürülmemesini; dövülmesini veya hapsedilmesini emretmişlerdir.⁸³

Hz. Osman'ın halife olması ile birlikte İslâm adalet sisteminin uygulanışında ortaya çıkan bir takım problemler, özellikle de hilafetin son zamanlarında iç karışıklığa ve anarşiye sebep olmuş, bu da Hz. Ömer zamanındaki muhakeme usûlüne ilave olarak herhangi bir teşebbüste bulunulmasına mani olmuştur.⁸⁴ Hz. Osman'ın katillerinin bulunup yargı önüne çıkarılarak gereken cezanın verilmemesi bunun en güzel göstergesidir. Bütün bunlara rağmen Hz. Osman zamanında da hapis cezası uygulanmış, Hz. Ömer döneminde inşa edilen hapishane işlevini sürdürmüştür.

Hz. Osman Temimoğulları kabilesinden, hırsızlığı alışkanlık haline getirmiş olan Dâbi'a b. Hâris'i hapsedmiş ve ölünceye kadar hapisten çıkartmamıştır.⁸⁵

Hz. Ali'nin hilafet dönemi, hapishaneler ve mahkum haklarının görülüp gözetilmesi açısından tamamı ile reformist atılımların yapıldığı dönem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Halife, herhangi bir kabileden müfsit bir kişiye rastlarsa,onu hemen hapishaneye kapatırdı. Bu dönemde bazı suçluların ömür boyu hapse mahkum edildikleri bilinmektedir.⁸⁶

Hapishane inşası sayısındaki artışa paralel olarak, İslâm alimleri arasında hapishanelerin meşruluğu tartışması gündeme gelmiş, mevzû tüm yönleri ile tartışılmıştır. Bir kısım ulemâ müstakil hapishane binası inşaatının İslâm Hukuku açısından isabetli bir karar olmadığını savunurken, diğer bir gurup da böyle bir uygulamanın yapıldığını ve yapılabileceğini ispata çalışmışlardır.

⁸⁰ Âmir, s. 362

⁸¹ Atar, *Adliye Teşkilatı*, s. 68-78; el-Elvân, s.350

⁸² Schneider, *Improvement*.160

⁸³ Beyhâkî, VII, 37

⁸⁴ Atar, *Adliye Teşkilatı*, s.80

⁸⁵ Amir, s.363; Atar, *İcra ve İflas*, s.255

⁸⁶ Bakır, s.133

Hapis cezasının uygulanmasına ve mahkumlar için özel olarak yapılmış hapisane binalarına karşı çıkan görüş sahipleri, hapisten kastın mahkumu dar bir yerde tutmak olmayıp, onu kişisel tasarruflarından alıkoymak olduğunu, Resûlullah döneminde müstakil bir hapisanenin yapılmadığını, mescitler başta olmak üzere diğer yapıların bu maksatla kullanıldığını ve Hz.Ebû Bekr döneminde de aynı uygulamanın devam ettiğini öne sürmüşlerdir.⁸⁷

Makrîzî kendi dönemindeki hapisaneler hakkındaki görüşünü ortaya koyarken, geçmiş dönemlere dair değerlendirmelerde de bulunarak, İslâm toprakları içerisinde hapis cezası uygulamasının ve hapisanelerin meşru olmadığını ısrarla vurgulamış, gerekçesini ise şu şekilde izah etmiştir:

“İnsanların dar bir yerde; abdest alma, namaz kılma gibi dîni ibadetlerini engelleyecek, birbirlerinin avret yerlerini görebilecek durumda hapsedilmeleri uygun değildir. Hapsetmekten kasıt borçlunun borcunu ödemesidir. Suçlu hapsedildiği zaman sadece kendisi değil, kişinin yakın akrabaları da cezalandırılmış olmaktadır. Mahkum yakınları, eğer geçimlerini sağlayacak birisi yoksa mağdur olacaklar, sefil bir şekilde aile reislerinin hürriyete kavuşmasını bekleyeceklerdir. Rızklarını temin edecek kimse olmadığı için midelerine bir lokma yiyecek dahi indiremeyeceklerdir. Ayrıca mahkum geçimini sadakalarla temin etmek zorunda kalacaktır.”⁸⁸

Hapisanelerin lehinde görüş ortaya koyanlar ise, Hz.Peygamber döneminde uygulanan hapis cezalarını,⁸⁹ Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin inşa ettiği hapisaneleri örnek göstererek hapis cezasının İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren uygulandığını izaha çalışmışlardır. Aynı zamanda Nisâ Sûresinde geçen, kadınların hapsedilmesi ile ilgili âyeti de⁹⁰ kendi görüşleri doğrultusunda delil olarak gösterdikleri gibi,⁹¹ ‘öncekilerin şeriatı bizimde şeriatımızdır.’ genel prensibinden yola çıkarak “ve (kötülük yapmaları için) zincirlerle birbirine bağlanmış başka (şeytan) ları/ yani cinleri veya isyancı kabileleri ona boyun eğdirdik.”⁹² âyeti hükmünce, vahiy yoluyla delil göstererek hapis cezasının meşru olduğu sonucuna kadar varmışlardır.⁹³

Kur’ân’da hapsi yasaklayan veya kınayan sarih bir ifadenin bulunmaması, müspet yönde uygulamaların olması İslâm Hukukçularının çoğunluğunun hapsin meşruiyeti sonucuna varmalarını sağlamıştır.

⁸⁷ Âmir, s.361vdd., İbn Kayyım, s.103vdd., es-Sırâc, Abdulhâdî , ‘Ukbetü’s-Sicn fi’ş-Şeriatil-İslâmiyye, Kahire 1986, Sayı:5 s. 8

⁸⁸ el-Makrîzî, II, 187vdd.

⁸⁹ Komisyon, el-Mevsûât, “habs.”md. s. 286

⁹⁰ Kur’ân, Nisâ, 3/15

⁹¹ Âmir, s.363

⁹² Kur’ân, Sâd 23/38

⁹³ Feyzullah, *Takrîr ‘ala Kitâbi Ahkâmü’s-Sicn ve Mu’ameletü’s-Sücenâ fi’l- İslâm*, Mecelletü’ş-Şerîât ve’d-Dirâseti’l-İslâmiyye, 7/15 Kuveyt 1988, s.287

Hapsin ve hapishanelerin meşruluğu tartışması İslâm Hukuku sahasını ilgilendirdiği için bu konu üzerinde detayı ile durmamız asıl konumuzun sınırları dışına çıkmamız anlamına gelmektedir. Ancak şu noktayı göz ardı etmemeliyiz ki, klasik dönem İslâm hukuku ile modern hukuktaki hapis uygulamasını karşılaştırdığımızda, İslâm hukukunda ihtiyati yani gözaltı hapsinin ön plana çıkmasına rağmen, cezai tutuklamalar yerine bedeni cezaların (ta'zîr) ağırlıkta olduğu görülmektedir. Batı hukuk sistemlerinde de kuraldışı ve keyfiliğe dayanan bedeni cezalar, 18.y.y'nin başlarında kaldırılarak, hapis cezası birinci dereceden cezaî müeyyide olarak uygulanmaya başlanmıştır.⁹⁴

5- Emevî ve Abbasîler Döneminde Hapishaneler

İslâm devlet teşkilatındaki gelişim sürecinin öncekilere nispetle ileri bir safhaya ulaştığı Emevîler dönemi, dinî içerikten ziyade, dayalı olduğu siyasî dinamikler gereği, geçmişte uygulanan hapis cezasının kapsam alanını daha fazla genişleterek yeni bir takım uygulamaları da devlet politikası haline getirmiştir. Tartışmalı olarak iktidarı ele geçiren Emevîlerde suç ve ceza arasındaki denge biraz da şahsî uygulamaların ve kültürel çevrelerin de tesiri ile değişim göstermiştir.

Her ne kadar tarihte vuku bulan olayların etkisi altında kalıp, tarafsızlık bir kenara itilerek, aşırı Emevî ve Abbasî aleyhtarı söylemler nedeni ile rivâyetlere ihtiyatla yaklaşmamız gerekirse de, olayları bir bütünlük içerisinde değerlendirdiğimiz de, özellikle Emevî dönemi hapishanelerinin devlet sarayının bir parçası ve iktidar karşıtlarının barınağı olduğu sonucu kaçınılmaz olarak karşımıza çıkmaktadır.⁹⁵

Emevîler dönemine damgasını vuran ve kendisinden çokça bahsedilen Haccac'ın (öl.95/714) 50.000 erkek 30.000 kadın mahkumu yarı çıplak bir halde aynı koşullara hapsediğine dair rivâyetler tarih kitaplarında yer bulmuştur. Öyle ki, bu mahkumları soğuk ve sıcaktan koruyacak herhangi bir önlem de alınmamıştır. Hapishanenin çatısız olması, mahkumların sıcak ve soğuk hava ile olan temasını daha da kolaylaştırmıştır. Haccac bir gün atına binip gezerken insanların çığlığını işitir; 'nedir bu ses?' diye sorduğunda, kendisine: Mahkumların çekmiş oldukları acıdan kaynaklanan feryatları olduğu söylenir.⁹⁶ Haccac buna karşılık mahkumların yanına giderek: Kur'ân'daki "Sinin orada; bana, bir şey söylemeyin"⁹⁷ âyetini kullanarak yaptığı uygulamaya dini bir motif kazandırmaya çalışmıştır.

Haccac, Kûfe'de ismini bulunduğu mekandan veya hapishanenin muhteviyatından alan bir çok hapishane inşa etmiştir. İşte bunlardan biri "Dimas" ismiyle bilinen hapishanedir ki yer altına kuyu şeklinde inşa

⁹⁴ Schneider, *Imprisonment*, s.172

⁹⁵ el-Bezre, s.104

⁹⁶ el-Mesûdî, *Murûcu'z-Zehab ve Me'âdinü'l-Cevher*, Kahire 1964, III, 175vd.

⁹⁷ Kur'ân, Mûminûn, 23/108

edilmiştir. Haccac'ın buradaki mahkumları aç aslanlara parçalattığı hapishaneden kaçan bir mahkum tarafından anlatılmıştır. Haccac'ın yaptırdığı diğer bir hapishanede “*lâlâ*” ismiyle meşhur olmuştur. Hapishaneye verilen ismin “açlıktan yanıp yıkılmak, kemik vs. kırmak, bir şeyden gözlerin sıkılıp üzülmesi” anlamlarına geldiğini düşünürsek, hapishane koşullarını da daha iyi anlamış oluruz.⁹⁸

Daha önce de belirttiğimiz gibi bu rivâyetlere ihtiyatla yaklaşmak durumundayız. Örneğin, yukarıdaki örnekte söz konusu olan elli bin erkek otuz bin kadın toplam yetmiş bin mahkumun günümüz şartlarında dahi bir hapishane de tutulması imkansız görülmektedir. Ancak her ne kadar rakamsal veya anlatım olarak abartı olsa da, rivayetlerin mahiyeti Emevî hapishanelerinin yaşam koşulları hakkında bize kısmî bilgi vermektedir.

Halifeliğini ilan edip hilafet mücadelesine giren Abdullah b. Zübeyr (öl.73/692)de Mekke’de yaptırmış olduğu “*arim*” isimli hapishanede kendisine biat etmeyen Muhammed b. Hanefiyye’yi hapsetmiştir.⁹⁹

Yine sert mizaçlı bir vali olan Ziyâd b. Ebîh, Hakem b. Amr’a savaşta elde etmiş olduğu ganimeti Beytü’l-Mâl’e göndermesini emretmiş, buna karşılık Amr Allah’ın Kitabının Emîrû’l-Müminîn’in kitabından daha üstün olduğunu, Allah’a isyan konusunda kula itaat etmeyeceğini söylemiş ve ganimetleri halk arasında dağıtmıştır. Bunun üzerine hapsedilmiş ve 51/671 yılında hapishanede ölmüştür.¹⁰⁰

Emevîler dönemi içerisinde, gerek insan hakları gerekse İslâm dininin toplum hayatındaki yansımaları açısından tamamıyla farklı olan Ömer b. Abdulaziz’in hilafet dönemi, diğer uygulamalarda olduğu gibi hapishanelerin ıslahı, mahkumların durumlarının iyileştirilmesiyle ilgili hususlarda da farklılık arz etmektedir.

Ömer b. Abdulaziz, adaletin, ve sosyal düzenin sağlanabilmesi için hapsin zorunluluğuna inanmış olsa gerektir ki, kendisine gelen bazı davaları hapsle neticelendirmiş, kendi hilafetinden önce haklı nedenlerden dolayı hapse atılmış olanların hapis sürelerinin devamına karar vermiştir.

Amr b. Hazm, Ömer b. Abdulaziz’e gönderdiği mektupta, cinâyetten tutuklu mahkumların sağlam bir iple bağlı oldukları için namaz kılamadıklarını, bunlara nasıl bir kolaylık sağlamaları gerektiğini sorduğunda, halife bu mektuba şu cevabı vermiştir.

“Eğer Allah dilerse onları demir zincirden daha şiddetlisi ile imtihan eder. Onlara nasıl kolay gelirse namazlarını öyle kılsınlar, onlar özürdür.”¹⁰¹

⁹⁸ el-Bezre, s.104

⁹⁹ Amir, s.361-363; Hulagu, s.34

¹⁰⁰ İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, Kahire 1932-39, VIII, 147

¹⁰¹ İbn Sâd, *et-Tabakâtu ’l-Kübra*, Beyrut, t.y., V, 365

Ömer b. Abdulaziz içki içen bir şahsa ise, seksen değnek vurduktan sonra onu tövbe edip, bir daha içki içmemek için söz verene kadar hapsettirmiştir.¹⁰²

Bu dönemde uygulanan hapis cezalarına dikkat çekmek maksadı ile verdiğimiz sınırlı örneklerde Ömer b. Abdulaziz'in, halkın huzurunu temin için, ne cezaların tatbik edilmesinden vazgeçtiğini, ne de hukukun üstünlüğü ve devlet otoritesini sağlamlaştırma düşüncesini kılıf olarak kullanıp, amaç dışı aşırı uygulamalara gittiğini görmekteyiz.

Halife, hapishanelerin ıslahı ve mahkumlara nasıl davranılması gerektiği hususunda valilerini bilgilendirmek maksadı ile tüm insan hakları savunucularının altına imza atacakları şu veciz mektubu göndermiştir:

“Zindanları araştırın, suçu sabit olanları orada tutun Suçu olmayanları hapsetmeyin; kim içinden çıkılmaz karışık bir durumla karşılaşursa o hususta bana yazsın. Mahkumlar hakkında bilgi toplayın. Muhakkak ki hapis onlar için felakettir. Cezalarını artırmayın. Malı mülkü olmayan, yalnız yaşayan insanlarla anlaşma yoluna gidiniz. Borcu nedeni ile hapsedilenlerle, diğer mahkumları bir arada toplamayın. Kadın mahkumlarla erkek mahkumları ayrı koşullara yerleştirin. Rüşvet alan kimseleri hapishanelere görevli tayin etmeyin.”

Ömer b. Abdulaziz'in fasıllarla göndermiş olduğu diğer mektuplarında da, mahkumlara her türlü rahatın sunulmasını istemiş, onlara yazlık ve kışlık olmak üzere iki takım elbise verilmesinin ve ihtiyaçlarının giderilmesinin zorunlu olduğunu söylemiştir.¹⁰³

Ömer b. Abdulaziz'in genelde adalet, özelde ise hapishane ve mahkumlarla ilgili izlemiş olduğu siyaseti derinlemesine tetkik ettiğimizde, modern bir hapishanenin hangi özelliklere sahip olması gerektiğini görmemiz mümkün olmaktadır. Bugün sık sık hapishane isyanlarının yaşanması, rüşvet skandallarının patlak vermesi, yüzlerce insanın hapishanelerde yaralanması veya ölmesi rehin alma olaylarının cereyan etmesi, geçmiş dönemlerdeki hapishanelerde yaşanması muhtemel olayların farklı versiyonu olarak görülebilir. Geçmişin doğrularını güncelleştirip daha da modernleştirerek aksaklıkları çözenin, deneme yanılma usulü ile yapılan ıslah hareketlerinden daha yapıcı olduğu kanaatindeyiz.

Emevî hapishanelerinde yatan mahkumların çoğunu, siyasî iktidara muhalif güçleri fiili veya düşünce bazında destekleyenler oluşturmuştur. 124/742'de Abbasî hareketinin Horasanda alevlendiği dönemde bir gurup Abbasî propagandacısı Mekke'yi ziyarete giderken Kûfe'ye uğrayıp, orada Emevî karşıtı bir çok insanın hapsedildiğini görmüştür. Ebû Müslim'in(öl.137/755)de aralarında bulunduğu propagandacılar, mahkumlarla

¹⁰² İbn, Sâd, V, 377

¹⁰³ İbn Sâd, V, 356-57; Atar, *İcra ve İftlas*, s.257

görüştükten sonra onları Abbasoğullarına biate davet etmişler, zaten buna hazır olan mahkumlar biati kabul etmişlerdir.¹⁰⁴

Siyasî suçtan hüküm giyen mahkumların çoğunlukta olduğunu gösteren diğer bir örnek de, Abdullah b. Muaviye'nin¹⁰⁵ (öl.129/747) Ebû Müslim'e, yardım maksadıyla hapisshaneden yazmış olduğu mektuptur. Abdullah b. Muaviye, Ebû Müslim'e yapması gerekli olan hususlardan bahsettikten sonra şöyle demiştir.

"...Hapislerde hal yolunu seçen, kolaylıkları sertlik, yumuşaklıkları kabalık, getirdikleri dert, yönelttikleri tedirginlik, ziyaretleri bekçilik ve müjdeleri keder olan valilerin merhametsizliğinin yanısıra, üzerimizde ağır bir işkence olarak demir pası kokusu ve ağırlığı var.

Acı şikayetimizi Allah'tan sonra sana iletiyoruz. Musibetin şiddetini sana şikâyet ediyoruz. Ne zaman bize dostluk gösterecek olursan, bizde açık bir nasihat, dürüst bir muhabbet bulursun. Senin gibi birisi böylesini boşa vermez ve çevresini kovmaz. Hürmetini gördüğün kimseye hürmetini gözet. Hücceti ile zafer bulduğun kimsenin hüccetini tanı. Şüphesiz insanlar senin havuzundan taze su içerler ve biz buna susamışız. Bolluk ve bereket, sükunet ve yumuşaklıktan sonra onlar elbiseler içinde yürürler, biz ise prangalara vuruluruz. Yardım istenecek ve sığınılacak olan Allah'tır. İktidarın sebebi ise seçkinlerin imdadı, iyilerin kurtarıcısı O' dur. Korkanlar, eman bulup kaçanlar döndüğünde, insanlar davetimizden beklentiler içinde iken biz, devletimiz ile belahız. Allah bizi seninle rızıklandırsın, cömertliğini gösterebilirsin. Sen güvenilirsin emanetgâhsın,âmir lidereisin. Allah'ın selâmı ve rahmeti..."¹⁰⁶

Edebî bir üslupla yazılmış olan bu mektuptan, Emevî saltanatının rakiplerine karşı takınmış olduğu sert tavır ve mahkumların hangi koşullar içerisinde yaşadığı açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Her ne kadar Abdullah b. Muaviye'nin kendine acındırmak, Ebû Müslim'in yardımını temin maksadı ile mektubunda abartılı bir üslup takındığını düşünsek de, Emevî hapisshanelerinin iktidar karşıtlarıyla dolup taşıdığı ve onlara hiç de insanî davranılmadığı bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır.

Emevîlere karşı içten içe ayaklanan ve onların yanlış uygulamalarını bertaraf edip, toplum huzurunu sağlamak, halkın refah düzeyini artırmak iddiası ile iktidarı ele geçiren Abbasoğulları (132/750), Emevîleri aratmayacak ölçüde, oç alma duygusu ile baskıcı bir siyaset izlemişlerdir.

¹⁰⁴ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, Çev. Mehmet Keskin, *Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul, 1994, XI, 26

¹⁰⁵ Cafer et- Tayyarın torunlarından olup, gaybı bildiğini ileri sürerek Peygamberlik ve ilahlık iddiasında bulunan sapık inançlı bir kişidir.

¹⁰⁶ Asıl metin için bkz. Keskiner, Osman, *Arap Edebiyatında İnşâ Sanatının Gelişmesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Samsun, 1996, s.117vd.

Zira ilk halife Saffah'ın (hl.132-136/750-754) daha ilk hutbesinde, Ümeyyeoğulları'nın bütün kötülüklerini sayıp dökmesi ve sözlerini "ben kan dökücüyüm, helak edici ihtilalciyim"¹⁰⁷ ifadeleri ile bitirmesi, düşmanlığın boyutunu ortaya koymaktadır. H.İbrahim Hasan, Nicholson'un görüşlerini kendisi için mesnet göstererek, her ne kadar bir kısım tarihçiler "Saffâh" kelimesinin "bol bahşış veren, çok iyilik yapan" anlamında kullanmış olsa da, bu kelimenin "kan dökücü" anlamında kullanıldığı iddiasında bulunmuştur.¹⁰⁸

İlk Abbasî halifesinin bu söylemi, baskıcı bir yönetim anlayışının halk üzerinde hakim olacağı ilk yansımaları olarak göze çarpmaktadır. Dolayısıyla bu yaklaşım tarzı, o döneme kadar yaygınlaşan ve adalet sistemi içerisinde ayrı bir birim olarak işleyen hapishanelerin daha da önem kazanacağı ilk sinyallerini vermekte idi.

Abbasîler tarafından 145/762 tarihinde kurulan ve daha önce kurulmuş olan Kûfe şehrine nazaran muntazam bir yerleşim sistemine sahip Bağdat, eski Mezapotomya ve İran şehirlerinin de etkisi altında kalınarak merkezde cami ve Dârul-İmâra, hemen bitişiğinde hapishane ve diğer yerleşim bölgelerinin inşa edildiği bir şehir olarak karşımıza çıkmaktadır. Şehir merkezinin üç ayrı surla çevrilmesi hapishanenin ve vilâyet konağının ne derece korumaya alındığını göstermektedir.¹⁰⁹

Hapishanenin, korunma amacının dışında, saraya bitişik olarak yapılmasının diğer bir nedeninin, mahkumlara uygulanan insan hakkı ihlallerini halkın gözünden uzak tutmak ve gizlemek olabileceğini söyleyebiliriz.¹¹⁰

Mahkumların genel durumu, hapishanelerin ıslahı gibi bir çok hususta Harun Reşid'e(hl.170-193/776-808) tavsiyelerde bulunan Ebû Yûsuf'un (öl.182/798) ileride de detayı ile bahsedeceğimiz gibi, Abbasi hapishanelerinin genel durumu hakkında aktarmış olduğu bilgiler bu dönem hapishaneleri ile ilgili bize doyurucu bilgiler vermektedir.¹¹¹

Abbasî ve Emevîler döneminde, siyasî, ahlakî ve dinî içerikli müeyyide olarak uygulanan hapis cezasının yanında, sıkça rastlanan diğer bir hapis çeşidi de, firar eden, sahipsiz, talibi çıkmayan köle ve cariyelerin hapsedilmesi idi. Kaçan köle ve cariyeler bulunup ortaya çıkartıldıktan sonra, kendi ismi, efendisinin ismi, nereli olduğu, efendisinin nerede oturduğu ve hangi kabileden olduğu kendisine sorularak deftere kaydedilir, daha sonra hapsedilirdi. Altı ay süresince sahibi çıkmadığı takdirde serbest bırakılırdı.¹¹²

¹⁰⁷ et-Taberî, III, s.30, İbnü'l- Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Beyrut, 1965, V,413.

¹⁰⁸ Hasan, II, 309.

¹⁰⁹ Can, s. 86vd.

¹¹⁰ el- Bezre, s.161vdd.

¹¹¹ Ebû Yusuf, *Kitabu'l- Harâc*, Kahire, 1996, s.161vdd.

¹¹² Ebû Yusûf, s.199

Tarihsel süreç açısından Abbasiler sonuna kadar incelediğimiz hapishane teşkilatının, belirli dönemler müstesna olmak kaydıyla, İslâm hukukunun insan haklarına verdiği önemin büyük ölçüde göz ardı edildiği, düşünce ve özgür yaşama hürriyetinin sınırlandırıldığı ve hukuk dışılığın adeta devlet politikası haline dönüştürüldüğü siyasallaşmış merkezler olduğunu söylememiz mümkündür. Uygulamadaki keyfilikler, Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye, Ebû Hanife, Serahsî gibi bir çok fikir adamının demir parmaklıklar ardına gönderilmesine neden olmuştur.¹¹³

6-Abbasilerin Yıkılışına Kadar İslâm Coğrafyası Üzerinde Hapishane İnşa Edilen Merkezler

İlk hapishanenin inşası ve daha sonraki dönemlerde sayılarının gittikçe artması, her bölgede ayrı bir hapishanenin kurulmasına kadar varmıştır. Fakat bu hapishanelerin bir kısmının, küçük çapta olması, sadece hırsızlık gibi adi suçlardan yatan mahkumların buralarda alıkonulması ve mahkum şairlerin şiirleri dışında herhangi bir bilgi kaynağının bulunmaması nedeniyle, detaylı bir bilgiye sahip olma imkanımız olamamıştır.¹¹⁴Buna mukabil,siyasî, kültürel, ve ticarî merkezler olması nedeniyle önemli bir konuma sahip şehirlerdeki hapishanelerin diğer hapishanelere nazaran daha ön plana çıkması, bu bölgedeki hapishaneler ve mahkumlar hakkındaki malumatın daha fazla olmasını sağlamıştır.

Şimdi bazı önemli merkezlerdeki hapishaneler hakkında bilgi vermeye çalışalım:

Arap Yarımadası'nın önemli merkezlerinden biri olan Yemen'de "Tebâlete"¹¹⁵ ismiyle tanınan bir hapishane bulunmakta idi. Hapishanenin sıkı bir şekilde korunması nedeniyle mahkumlara ulaşılması imkansızdı. Bu hapishaneden adam öldürme suçundan yatan bir kişinin, kendi kabilesinden nüfuz sahibi kimselerin araya girmesi ile serbest bırakıldığı anlatılmaktadır. Yemen bölgesindeki bir diğer hapishanede, "Necran" hapishanesidir. Çöle ve dağa yakın olan bu hapishanede, hırsızlık suçundan tutuklu mahkumlar yatmakta idi.¹¹⁶

Mısır'da da çok sayıda hapishanenin var olduğu bilinmektedir. Fakat genellikle tarihçiler, Fâtımî, Eyyübî, ve Memlûklü hapishanelerinden bahsetmişlerdir. İşte bu tarihçilerden Makrîzî, Mısır hapishaneleri üzerinde hassasiyetle durmuş ve eserinde bu konuya ilişkin ayrı bir bölüm açmıştır. Kahire'de "Ma'une" ismiyle bilinen hapishanede hırsızlar, yol kesiciler, hapsedilmiştir. Burasının oldukça dar, sıkıcı, etrafında kötü kokuların yayıldığı mezbeleliğin bulunduğu iğrenç bir hapishane olduğu

¹¹³ Schneider, "Sıdn"md. IX, 548, Feyzullah, s.267

¹¹⁴ el-Bezre, s.108

¹¹⁵ Mekke'ye yaya olarak 8, Taife 5 günlük uzaklıkta bulunan bir Yemen şehridir. (Yakût, Mücem'ül-Buldan, Beyrut ty. , II, 9)

¹¹⁶ El-Bezre,s.110

bildirilmektedir. Yine Kahire’de “*Hızanetü’l-Benûd*”, Cebel kalesi civarında “*Şemâil, Deylem, Rihbe*; Fustat, şehrinde ise, “*Siyar*” ismi verilen hapishanelerin varlığından söz edilmektedir.¹¹⁷

Bu meşhur hapishaneler dışında, daha ağır yaşam şartları nedeniyle, yiyecek saklamak veya su tedarik etmek maksadıyla açılan kuyular hapishane olarak kullanılmıştır. Bu hapishaneler mimari yapı olarak üstü açık, ancak derin, sıcak ve soğuğa karşı korumasız, karanlık ve genellikle tek kişinin kaldığı yerler olup, çoğunluğu, geçmiş medeniyetlerden kalmıştır.¹¹⁸ Kuyu tipi hapishanelere, tahıl ve yiyeceklerin saklandığı yer anlamında “*Metâmir*” ismi verilmiştir.¹¹⁹

Bu tür yer altı hapishaneleri sadece Mısır’da bulunmayıp diğer merkezlerde de mevcuttu. Mûtasım (hl.218-227/833-842) yer altına bizatihi kendisinin planlamış olduğu hapishaneyi yaptırmıştır. Hapishanenin özelliği, Dicle nehrinden bakıldığı zaman rahatlıkla görülebilmesi idi. Yer altına inşa edildiğinden görülebilmesi için hapishanenin tam ortasına gelecek şekilde minare yaptırmıştır. Yer altındaki hücreler tek kişilik ve sadece yüz üstü yatılabilecek, bacakları uzatarak rahat oturamayacak şekilde dar yapılmıştır.¹²⁰

İçerisinde, yaşam şartlarının oldukça çetin ve korkunç olduğu hapishanelerden biri de, İranlılardan model alınarak yapılan “*Müdbik*” isimli hapishanedir. İnsanların adeta diri diri gömüldüğü bu hapishanede, bir günde veya iki günde bir gardiyanların hücre kapısını açması ile ancak mahkumlar ışık alabilmekte idi. Bağdat’da Mehdî (hl.158-169/775-785) tarafından Fırat nehri kenarına bu tip bir hapishanenin inşa edildiği bilinmektedir.¹²¹

Coğrafi dağılımlarını izaha çalıştığımız bu hapishaneler, aynı şekliyle Endülüs Emevî devleti tarafından model olarak alınmış,

zamanla ülkenin farklı bölgelerinde yaygınlık kazanmıştır.¹²²

Değişik bölgelerde kurulan hapishanelerin, mimari açıdan sürekli gelişim gösterdiği, ilk dönem hapishaneleri ile daha sonrakiler arasında yapılan mukayese sonucu rahatlıkla anlaşılmaktadır. Hapishanelerin bu derece yaygınlık kazanmasında, yeni yeni sapık gurupların ortaya çıkmasının, baskıcı yönetimlerin başa geçmesinin ve İslâm’ın hassasiyetle üzerinde durduğu, birlikte insanca yaşama özelliğinden yavaş yavaş uzaklaşılmasının etkili olduğu yadsınamaz. Şiddete karşılık şiddetin ortaya çıkması, kolaycı bir yaklaşımla, idarecilerin hapishaneleri basit bir çözüm yolu olarak görmeleri sonucunu doğurmuştur.

¹¹⁷ el-Makrîzî, II,187

¹¹⁸ el-Kettânî, I, 299

¹¹⁹ İbn Manzûr, IV, 2702

¹²⁰ El-Bezre, s.117-118

¹²¹ el-İsfahânî, *Kitâbü’l-Agânî*, Beyrut 1986, II, 38

¹²² El-Bezre, s.119

7-Farklı Hapishane Tipleri

İlk dönem hapishanelerinde işlenen suçlara göre tahsis edilen farklı tipte cezaevlerine rastlayamıyoruz. Ancak hırsızlık gibi yüz kızartıcı suç işleyenler için bazı özel hapishanelerin “*Sicnü'l-Lusûs*” tahsis edildiğine dair kısmi bilgilere rastlasak da, bu tür hapishaneleri diğerlerinden kesin çizgilerle ayırmak mümkün değildir. Örneğin Medine hapishanesi çoğunlukla hırsızlık suçundan tutuklu mahkumların alı konulduğu bir hapishane idi. Medine hapishanesinin bu yönü ile temayüz etmesinin nedeni olarak, hırsızlığın o bölgede diğer suçlara nazaran daha fazla yaygınlık kazanmasını gösterebiliriz.¹²³

Abbasîler dönemi ile birlikte şehirlerin büyümesi ve suç oranlarının artması sonucu farklı tip hapishanelerin sayısında artış olmuştur. Örneğin, isyancılar, normal cürüm işleyenler, suçu kesinleşmeyip gözaltı aşamasında olanlar, toplumda fesat çıkarıcılar, hırsızlar, cinâyet zanlıları için farklı hapishaneler tahsis edilmiştir.¹²⁴

Mevcut hapishanelerin her hangi birinde aynı suçtan yatan mahkumların sayısı arttığında veya aralarında huzursuzluk söz konusu olduğunda, mahkum bir hapishaneden diğerine sevk edilmiştir. Açıkça isyan eden veya dinden çıkan kimseler, “*zındıklar hapishanesi*” ismiyle bilinen hapishaneye yerleştirilmiş, diğer siyasî tutuklular da ayrı koğuşlara konulmuştur. Zındıkların diğer mahkumlardan tecrit edilmesinin sebebi, isyan korkusundan ziyade kendilerine taraftar toplama ve mahkumları etkileme endişesinden kaynaklanmış olabileceği düşünülebilir.¹²⁵

Hapishanelerin coğrafi dağılımı üzerinde dururken belirttiğimiz gibi, kökü eskilere dayanan Mısır hapishaneleri, farklılığın en güzel örneğini sergilemektedir. Bunlardan, Hızânetü'l-Benûd hapishanesi, emîrlerin, valilerin, ölüm cezasına çarptırılıp infazını bekleyenlerin kaldığı bir hapishane idi. Daha sonra bu görevi sırasıyla, “*Siyâr*” ve “*Ceb*” hapishaneleri üstlenmiştir. “*Maûnet*” hapishanesinde ise, çoğunlukla adi suçlardan mahkum olanlar yatmakta idi.¹²⁶

Saydığımız bu hapishane çeşitleri dışındaki diğer bir hapishane tipi ise “*Kale Hapishaneleri*”dir. Hakkında çok fazla bilgi sahibi olamadığımız bu yerler tamamen halkın ziyaretine kapalı, muhtemelen siyasî suçluların kaldığı sıkı korumalı hapishanelerdir.¹²⁷

İslâm hukukçuları saydığımız bu hapishane çeşitlerini bir bütün olarak ele alıp, suçlunun cezalandırıldığı merkeze, cezanın ağırlık derecesine göre iki ayrı kısma ayırmışlardır:

¹²³ Schneider, *İmprisonment*, s.169; es-Sırac, s.21

¹²⁴ Komisyon, el-Mevsûât, s.318vd.

¹²⁵ el-Bezre, s.120

¹²⁶ el-Makrîzî, II, 188

¹²⁷ el-Bezre, s.121vd.

1-*Sicnü'l-Vâlî*: Katil, hırsızlık gibi suçları işleyen mahkumlar, valilere ait bu hapishanelerde tutulmakta idi. Vilâyet merkezine bitişik olarak inşa edilmeleri daha güvenli olmaları sonucunu da beraberinde getirmiştir.

2-*Sicnü'l-Kâdî*: Borçlu ve herhangi bir töhmet altında bulunan kimseler de bu tip hapishanelerde kalmakta. Daha az emniyetli olan kadın hapishanelerinden mahkumların kaçma olasılığı fazla ise, tam emniyetli hapishanelere nakledilmekte idi.¹²⁸

Hapishane çeşitlerini ele alırken dikkatimizi çeken husus, çocuklara ait ayrı bir hapishanenin tahsis edilmiş olmamasıdır. Muhtemelen bu dönemde çocuklar için tahsis edilen ayrı bir hapishane mevcut değildi. Zaten İslâm hukukçuları da çocukların hapsedilmemesi, ıslah etmek maksadıyla çocuk ıslah evlerinde tutulması gerektiği üzerinde durmuşlardır. Hiçbir dini ehliyete sahip olmayan çocukların İslâm Hukuk sistemine göre cezalandırılması mümkün değildir.¹²⁹ Bu uygulama bugün dahi tüm gelişmiş ülkelerde benimsenen ve tatbik edilmeye çalışılan bir metottur.

Sistematik bir çalışmanın ürünü olmayıp, genellikle deneme yanılma usulü ile Abbasiler döneminde daha belirgin bir biçimde ortaya çıkan hapishane tipleri, bugünkü anlamda mimari yapı sitiline göre değil de, saraya yakınlığı-uzaklığı, işlenen suçun türü, yapılan binanın güvenilirlik derecesi gibi değişik özelliklerine göre çeşitlilik arz etmiştir. Son zamanlarda ülkemizde de gündeme gelen ve uygunluğu tartışma konusu olan, tek kişilik koşullardan oluşan hapishane tipi, her ne kadar az da olsa incelediğimiz dönemde rastlanan hapishanelerdir. Çeşitlilik açısından o dönem hapishaneleri ile günümüz hapishaneleri arasındaki benzerlik, ülke bütünlüğüne karşı tavır alan terör suçlularının farklı hapishanelerde tutulmasıdır. Ancak günümüzde olduğu gibi değişik terör örgütü mensuplarının farklı hapishanelerde mi yoksa ortak bir hapishanede veya koşušta mı tutulduğu ile ilgili bir sonuca varma imkanımız yoktur.

8-Hapishanelerin Fiziki Yapısı

Hapishanelerin fiziki yapısı ile ilgili detaylı bilgiye ulaşma imkanımız olmamakla birlikte, mahkumların, özellikle mahkum şairlerin şiirlerinden bir kısım bilgi elde etme fırsatı bulabildik. Hz.Peygamber ve Hz.Ebû Bekr zamanında hapishane inşa edilmediğini daha önce izah etmiştik. Hz. Ömer'in evden çevirerek yaptırdığı hapishanede çok fazla tadilat yapılmadığını düşünürsek, tam bir hapishane müstemilatına sahip olduğunu da söyleyemeyiz.

Emevîler'le birlikte ise tam teşekküllü, bugünkü hapishane yapılarına yakın, her türlü suçtan tutuklu insanların cezalandırıldığı hapishanelerin sayısının arttığı görülmektedir.

¹²⁸ Atar, *İcra ve İflas Hukuku*, s.256

¹²⁹ es-Sırac, s.23

Ferezdak ve Kummest gibi meşhur şairlerin hapisanede kaleme aldıkları şiirler, buraların karanlık, bakımsız, koşullarda demir zincir ve halkaların bolca bulunduğu, bazen üstü açık bazen kapalı, bazen ise kuyu şeklindeki mekanlar olduğu anlaşılmaktadır. Yargıladığı suçluya hapis cezası veren hakimin ona karşı söylediği şu sözler hapisanelerin fiziki yapısı hususunda bizi aydınlatmaktadır:”*Sessiz bir kapı, ağır demir bağlar ve gardiyanlar ki onlara “hafs” ismi verilmektedir.*”¹³⁰

Son derece sağlam olarak yapıldığı iddia edilen hapisanelerden mahkumların kaçtığına dair rivayetlerin bulunması, bazı mimari özelliklerin gözden kaçırılmış olabileceği veya hapisane personeli ile mahkumlar arasında kural dışı ilişkilerin bulunabileceği sonucunu gündeme getirmektedir. Örneğin şair Kummest hanımının kendisini ziyareti esnasında onun kıyafetlerini giymiş ve görevlileri atlatarak kaçmıştır.¹³¹

Mahkumların kaçışına imkan vermeyen en güvenilir hapisanelerin kale hapisaneleri olduğu anlaşılmaktadır. Bu çeşit hapisaneler dıştan oldukça kalın bir surla çevrilmiş ve sur etrafına muhafızlar dikilmiştir. Hapisanenin dışarı ile teması sadece tek bir kapıdan sağlanmış ve kapı da oldukça sağlam yapılmıştır. Sur içerisindeki hücreler küçük, bakımsız ve insana zarar verebilecek her türlü haşeratın kol gezdiği mekanlar olarak inşa edilmiştir.¹³²

Elde ettiğimiz izlenimler doğrultusunda şunu söyleyebiliriz ki, hapisane binaları fiziki açıdan daha iyi hayat şartları düşünülerek inşa edilmemiştir. Günümüzde dahi hapisane binalarının yapılış tarzından ve şartlarından memnun olunmadığı her fırsatta dile getirilmektedir.

Ömer b. Abdulaziz örneğinde olduğu gibi adil politika izleyen yöneticiler, hapisanelerin ıslahı ve binaların yenilenmesi doğrultusunda faaliyetlerde bulunmuşlardır. Buna göre hapisaneler koşullara ayrılmış, geniş, fazla sıcak ve soğuk olmayan, aydınlatma cihazları ile donatılmış, sağlık merkezi ve ibadethanesi bulunan, mahkumların sanatlarını icra edebileceği bir ortama sahip, giyinme, yıkanma, tuvalet, yemek ihtiyaçları için ayrı bölümleri bulunan binalar haline getirilmiştir.¹³³

B-MAHKUMLAR VE HAPİSHANE PERSONELİ

1-Mahkum Hakları ve Uygulanan Muameleler

Mahkumlara uygulanacak insani muamelenin boyutları, İslâm hukuk kitaplarında derinlemesine ele alınıp incelenmiş, ideal bir hapisane teşkilatı modeli ortaya konmaya çalışılmıştır. Aslında idealize edilen bu taleplerin bütünü, hukukçuların, yaşadıkları dönemde mahkumlara uygulanan

¹³⁰ İbn Kuteybe, *‘Uyûnü’l-Ahbâr*, Kahire 1925, I, 79-82

¹³¹ İbn Kuteybe, I, 79-82

¹³² el-Bezre, s.509vdd.

¹³³ Hulâgu, s.117

muamelelerdeki aksaklıkları görerek, olması gerekeni, kurallar manzumesi olarak takdim etmelerinden ibarettir.

Mezhep imamlarının ve diğer hukukçuların üzerinde hassasiyetle durdukları husus, mahpuslara insanca davranılması, her türlü işkenceden uzak tutulması, hapis sürelerinin gereğinden fazla uzatılmamasıdır.¹³⁴

Hz.Peygamber'in ve dört halifenin mahkumlara karşı davranış biçimi, kendilerinden sonraki idareciler için örnek teşkil edecek mahiyettedir. Onlar sık sık hapishaneleri dolaşmışlar ve mahkumların durumları hakkında bilgi toplamışlardır. Özellikle Hz. Ali hapishanelere sürpriz ziyaretlerde bulunmuş, onların şikâyetlerini dinlemiştir.¹³⁵

Ebû Yusuf'un, Ömer b. Abdulaziz'in valilerine gönderdiği mektubun içeriğini daha da geliştirerek Harun Reşid'e takdim etmiş olduğu tavsiye kararları, bugün dahi mahkumların ve hapishanelerin ıslahı ile ilgili yapılacak düzenlemelerde, üzerinde önemle durulması gereken bilgiler içermektedir.

İnsan hakları açısından döneme damgasını vuran bu tavsiye kararlarını maddeleyerek sıralayalım:

1- Mahkumlardan geçim sıkıntısı içerisinde olan, yakınları tarafından herhangi bir maddi yardımda bulunulmayan fakir mahkumların iâsesi zekât mallarından veya Beytü'l-Mal'den karşılanmalıdır.¹³⁶Zira geçmişte Irak'ta Hz.Ali, Şam'da Hz Muaviye mahkumlara katıklılık yemek, yazlık ve kışlık elbise vermiştir.¹³⁷

2- Hapishane personeli, normal suçlardan yatan mahkumlara karşı nasıl hoşgörülü davranmakla yükümlü ise, savaş esiri olan mahkumlara karşı da aynı yaklaşım içerisinde olmak zorundadır.

3- Mahkumiyetten maksat, beraber yaşadığı insanları zarara uğratan, kuralları çiğneyen kimseleri, belirli süre zarfında tüm tasarruflarından men maksadı ile bir yerde tutmaktır. Yoksa mahkuma işkence etmek, onu aç açık bırakmak değildir.

4- Mahkumlar, ayakta namaz kılmaya muktedir olmayacak kadar dar mekanlarda ve tek kişilik hücrelerde hapsedilmemelidir.¹³⁸ 144/761 de Abbasî hilafeti döneminde, Abdullah b. Hasan isimli kişi ve akrabaları Kûfe'de Hâşimiyye hapishanesine konulmuş, orada kaldığı üç yıllık süre içerisinde

¹³⁴ el-Makrîzî, II, 187; el-Kettanî, I, 295; es-Sırac, s.21

¹³⁵ el-Elvânî, s.360

¹³⁶ Eğer mahkum zengin ise, kendi ihtiyaçlarını karşıladığı gibi hapishaneye de aidat ödemek zorundadır. Mezhep imamlarının her biri mahkumun nafakasının temini hususunda faklı görüşler ileri sürmekle birlikte, muhtaç olanların devlet tarafından bakılması görüşünde ittifak etmişlerdir.(Feyzullah, s.267; Schneider "*sıdjn.*"*md.*, IX, 547)

¹³⁷ es-Sırac, s.21

¹³⁸ Komisyon, el-Mevsûât, s.319

ezan sesi duyup, namaz vakitlerini tayin etmeden namazlarını kılmışlardır. Abdullah yaşadıkları trajik durumu mısralara dökerek anlatmıştır.¹³⁹

5- Katillerden başka hiç kimsenin ayağına zincir vurulmamalıdır.

6- Eğer mahkumlara verilen giyecek ve yiyecek yardımlarına gardiyanlar ve hademelerin el koyma riski varsa, bunların kıymeti tespit edilerek, aylık maaş olarak kendilerine verilmelidir.

7- Güvenilir bir kişinin önderliğinde mahkumların isimleri özel bir deftere yazılmalı, aylık iaaşe ödenekleri bu deftere göre yapılmalıdır.¹⁴⁰

8- Mahkumların giyecekleri, incelik kalınlık açısından mevsim şartlarına göre tespit edilmelidir.

9- Mahkumlar, demir zincirlere vurularak halka teşhir maksadıyla çarşı ve sokaklarda gezdirilip işkence edilmemelidir. Düşmanın eline düşen bir Müslümana dahi böyle bir uygulama reva görülmezken, Müslümanlar tarafından kendi mahkumlarına böyle bir kötü muamelenin yapılması düşünülemez.

10- İnsanın hata yapmaya yatkın bir varlık olduğunu düşünecek olursak, böyle kader mahkumları, yöneticiler ve akrabalar tarafından ziyaret edilip durumları araştırılmalıdır.

11- Velisi bulunmayan bir mahkum hapishanede vefat ederse bu kişi devlet tarafından teçhiz ve tekfin edilip, namazı kılınarak defnedilmelidir. Geçmişteki bazı kötü uygulamalara bakılacak olursa, kimsesiz bir mahkum vefat ettiğinde bölge valiliğinden izin alınıp, mahkumlar arasında yardım toplanarak cenaze defnedilmiştir. Bu işlemlerin tamamlanmasını beklemek için ceset birkaç gün hapishanede bırakılmak zorunda kalınmıştır. Oysa böyle nahoş olayların İslâm dininde yeri yoktur.

12- Hukukun üstünlüğü prensibi toplum fertlerine kabul ettirilip, hakkıyla uygulandığı takdirde, hapishanedeki yığılmalar ortadan kalkacaktır. Hapishanelerdeki mahkum sayısındaki artışın nedeni, hukukun siyasallaşması ve kişilerin menfaatlerine göre kullanılmasıdır.

13- Hapishanede sadece, terbiye edilmesi gerekenler terbiye edilmeli, suçsuz olanlar tahliye edilmelidir. İnsanları dövmek ve hatta işkence etmek ıslah metodu değildir. Oysa çok sayıda insana, daha suçu kesinleşmeden, henüz soruşturma aşamasında iken, hak etmediği halde kırbaç cezasının sıkça uygulandığı görülmektedir. Had cezalarındaki darp müstesna, vücudun korunması asıldır. Cinâyet suçu işleyenler dahi dövülmemelidir. Çünkü şiddet akabinde mutlaka şiddeti doğurur.¹⁴¹

¹³⁹ Feyzullah, s.275

¹⁴⁰ el-Elvânî, s.360

¹⁴¹ Ebû Yûsuf, s.161vd.; el-Lehib, Ahmed, *es-Sücûn Mezâyâhâ ve 'Uyûbuhâ min Vicheti'n-Nazari'l-Islâhiyye*, Riyad 1984 s.106-109; Şekerci, *İslâm Cezâ Hukukunda Tâzir Suçları*, İstanbul, 1996, s.120vd.

Bütün bu anlatılanlara rağmen, tarihi vakıalar bize gösteriyor ki, hemen herkes tarafından rahatlıkla benimsenebilecek bu tavsiyeler, şahsi çıkarları koruma adına hiçe sayılmış, sonuçta teori ile pratik çatışması yaşanmıştır. Günümüzde, hukukun üstünlüğü ve insan hakları kavramı genel geçer bir ilke olsa da, medya organlarına kadar yansıyan insan hakları ihlalleri, yazılı hukukla uygulamaların her zaman örtüşmediğini ortaya koymaktadır.

İslâm hukukçuları arasında hapis cezasının meşruluğu tartışmasının altında yatan en büyük etkenin, mahkumlar üzerinde hukuk dışı uygulamaların ağırlık kazanabileceği düşüncesi olduğunu söyleyebiliriz. Hapis cezasına sıcak bakmayan Makrîzî, İslâmın ön gördüğü hapis cezasının uygulanmadığından şikâyetçidir.¹⁴²

Mahkumlara reva görülen birtakım kötü uygulamalara dair rivâyetlere baktığımızda, aklımıza gelebilecek ilk husus, Ebû Yusuf'un, ifadelerinde yer bulan her tavsiyesini kendi gözlem ve tecrübelerinden yola çıkarak kaleme aldığıdır.

Mahkum şairlerin cezaevi hatıralarından anladığımız kadarı ile, mahkumlara uygulanan işkence, üzerlerinde bulunan elbiselerin günlerce hatta aylarca değiştirilmemesi, pis ve pejmürde hal alması şeklinde başlayıp, ölüm cezasına kadar devam etmektedir. Mahkumlar, gardiyanlar tarafından, hücre duvarına el ve ayaklarından sabitleştirilerek bağlanır ve onlara hiçbir hareket imkanı tanınmazdı. İşkence metotlarından bir diğeri de uzunca bir ağaç direğe iki ayrı delik açılarak, mahkumların diz kapaklarına kadar bu deliklere sokulması ve burada hareket edemeyecek biçimde durması şeklinde idi.¹⁴³

Çağdaş müelliflerden Ahmed el-Lehib, 'Abûd Sırac'ın "*İlmü'l-Ecrâm ve'l-'Ikâb*" adlı eserinde hapishanelerin tarihi gelişimi ile ilgili bölümünü değerlendirirken, belki de İslâm Kurumlarının masumiyeti ile eleştirisellikten ziyade ön kabullü yaklaşımdan kaynaklansa gerektir ki, haklı tespitlerinin yanında bazı hususlarda ön yargılı davrandığı izlenimini vermektedir. Lehib'e göre, söz konusu bölümde, mahkumların devlet tarafından yiyecek ve giyecek ihtiyaçlarının karşılanmadığından dolayı bir çoğunun açlık ve hastalık yüzünden öldüğünden bahsetmektedir. Lehib, bu görüşün tarihi vakıalarla bağdaşmadığını ileri sürerek, Hz. Ali (hl.35-40/656-661), Ömer b. Abdulaziz (hl.99-101/717-720) Harun Reşid (hl.170-193/776-808) dönemlerini örnek göstererek, mahkum haklarının her dönemde korunduğu ve ihtiyaçlarının giderildiğini belirtmiştir. Görüşünü teyit maksadıyla ikinci bir delil olarak da Kur'an'daki Yusuf kıssasını örnek göstererek, Hz. Yûsuf'un ihtiyaçlarının mevcut yönetim tarafından karşılandığını izaha çalışmıştır.¹⁴⁴

¹⁴² el-Makrîzî, II,187

¹⁴³ el-Bezre, s.515vd.

¹⁴⁴ el-Lehib, s.110vd., (Abûd Sırac, *'İlmü'l-Ecrâm ve'l-'Ikâb*, s.427,den naklen)

İslâm Kurumlarının, özellikle hapishanelerin başlangıcından itibaren işleyişinin hiçbir değişikliğe uğramadığını ileri sürmek, sübjektif bir değerlendirme olarak düşünülebilir. Genel olarak yöneticiler ve hapishane personeli ile mahkumlar arasındaki ilişkinin siyasî yapıdaki değişime göre farklılık arz ettiğini kabul etmek durumundayız. Hz. Ali ve Ömer b. Abdulaziz devrinde mahkumların tüm ihtiyaçlarının karşılanmadığını ve durumlarının çok kötü olduğunu iddia etmek tarihi gerçeklerle nasıl uyuşmazsa, Emevî baskısının halk üzerinde yoğunlaştığını, Haccâc ve İbn Ziyad'ın valilik yaptığı dönemlerde mahkumlara oldukça iyi davranıldığını söylemek de o kadar yersiz olur. Zorlama yöntemlerle asırlar öncesi vuku bulan Yusuf kıssasından yola çıkarak İslâmî dönemdeki mahkumların yaşam şartlarının çok iyi olduğunu ispata çalışmak isabetli bir yaklaşım olarak gözükmemektedir.

İslâm dininin insana verdiği ulvî değerden yola çıkacak olursak, hapishanelerin karanlık, yer altında kuyu şeklinde inşa edilmemesi ve aydınlatma sistemlerinin olması¹⁴⁵ mahkumların dövülmemesi, ağır işlerde çalıştırılmaması, eziyet etmek maksadı ile güneş altında tutulmaması,¹⁴⁶ onlara küfür edilmemesi, saçının sakalının kesilmemesi, halka teşhir edilmemesi gibi ilkelere dayanarak tanzim edilmesi gerektiği sonucuna ulaşırız.¹⁴⁷ İslâm hukukçuları, mahkumun el ve ayaklarından bağlanarak diğer mahkumlardan ayrı tutulması, avret yerleri ortaya çıkacak şekilde kıyafetlerini soyarak dayak atılması gibi işkence metotlarının İslâm toprakları üzerinde uygulanmasının Kur'ân, sünnet ve insanın yaratılış gayesi ile bağdaşmadığı üzerinde fikir birliğine varmışlardır.¹⁴⁸

Bu anlatımlardan hapishanelerin her türlü konfora sahip mekanlar olması gerektiği sonucunun çıkarılmaması gerekmektedir. Hatta hukukçular hapishanelerde normal bir evde bulunan konforun dahi bulunmaması şartını koşmuşlardır.¹⁴⁹ Örneğin borcunu ödemediği için cezalandırılan bir mahkumun, az da olsa muzdarip olup hatasını anlaması açısından kapatıldığı yerin kısmen mahrumiyet içerisinde bulunması, verilen cezanın amacına ulaşması için daha isabetlidir. Mahkumun kendi evinde dahi sahip olamadığı, yumuşak yatak ve yastıkları kullanması, her istediğini elde etmesi gibi hapis cezasının maksadını aşan uygulamalardan da kaçınmak gerekmektedir.¹⁵⁰

Mahkumların dışarıyla münasebetinin nasıl düzenlenmesi gerektiği ile ilgili hususu Fahrettin Atar bir başlık altında ele alarak incelemiştir. Her ne kadar Atar, borçlunun mahkumiyetini izaha çalışmışsa da, hapishanenin genel

¹⁴⁵ Komisyon, *Fetevay-ı Hindiyeye*, Diyarbakır ty. ,III, 418

¹⁴⁶ es-Serahsî, XX.90; Komisyon,el-Mevsûât,s.327

¹⁴⁷ el-Bezre, s.113

¹⁴⁸ es-Sırâc, s.21

¹⁴⁹ Bilmen; VII, 307

¹⁵⁰ Atar, *İcrâ ve İflas*, s.257.

kuralları çerçevesinde düşündüğümüzde bu durum tüm mahkumları kapsamaktadır.¹⁵¹

İslâm hukukuna göre mahkumu hapishanede yakın akrabaları ve dostları ziyaret edebilirler. Fakat ziyaret süresinin kısa olması gerekmektedir. Bu müspet yaklaşıma karşın, rutin olarak hapishanelerde görüş günlerinin tespit edildiğine dair bilgiye ulaşamadık. İdareciler tarafından verilen istisnai izinler sayesinde gerçekleşen görüşmelerin mahiyeti de bilinmemektedir. Ziyaretlerin yüz yüze mi, yoksa, sadece mahkumun bir kısım ihtiyaçlarının karşılanması şeklinde mi olduğu anlaşılmamaktadır. Hapishane görevlilerine verilen rüşvet karşılığı bir kısım mahkum yakınının ziyareti gerçekleştirildiklerine dair örneklerle karşılaşmak mümkündür. Bizans hapishanelerinde yakınları bulunan Araplar ise, her haftanın Cumartesi günü yakınlarını ziyaret etme imkanı bulmakta idiler.¹⁵²

Bugün modern hukukta tartışma konusu olan, hapishanelerdeki mahkumların hanımları ile cinsi ilişkiye girebilmesi hususu İslâm Hukukçuları tarafından da ele alınıp tartışılmıştır. Bir kısmı bu uygulamanın faydalı olabileceği kanaatine varmakla birlikte, bir kısmı da karşı çıkmıştır.¹⁵³ Hz.Peygamber döneminden itibaren üzerinde hassasiyetle durulan ve fıkıh literatüründe sıkça yer bulan erkek ve kadın hapishanelerinin veya koğuşlarının birbirinden ayrılması, gayri meşru ilişkilerin önlenmesi açısından günümüz hapishanelerinde de dikkat edilen hususların başında gelmektedir.¹⁵⁴ Ayrıca eşcinsellerin de ayrı koğuşlarda tutulması konusunda İslâm hukukçuları ittifak etmişlerdir.¹⁵⁵

Mahkumların geçici süre hapishane dışına çıkmasını gerektiren özel durumlarla ilgili hususlar şöyle sıralanabilir:

1-Mahkum hastalanmış ve hastalığı da hapishane imkanları ile tedavi edilebilecek ölçüde ise mahkumun dışarı çıkartılmasına müsaade edilmez. Eğer hastalığı ağırsa bir kefile birlikte dışarıda tedavi edilebilir.¹⁵⁶

2-Mahkumun birinci derece yakını vefat edip, cenazeyi kaldıracak bir yakını da yoksa, defin işlemi sonuçlanana kadar dışarı çıkmasına izin verilebilir.¹⁵⁷

3-Mahkumun mahkemede görüşülmekte olan bir davası varsa duruşmaya katılmak için dışarı çıkabilir.

4-Mahkumun hapishanede temizlenmesi için hamam bulunmadığı takdirde hapishane dışında temizlik ihtiyacını giderebilir.

¹⁵¹ Atar, *İcrâ ve İflas*, s.261vdd.

¹⁵² el-Bezre, s.142; es-Sırac, s.22

¹⁵³ es-Serahsi, XX, 90; Schneider, “*Sudjn*” *md.*, IX, 547

¹⁵⁴ Schneider, *İmprisonment*, s.168, el-Mevsûat, s.317

¹⁵⁵ Komisyon, el-Mevsûat, s.317

¹⁵⁶ Atar, *İcrâ ve İflas*, s.261vdd.; Schneider, “*Sudjn.*” *md.*, IX, 547; Feyzullah, s.268

¹⁵⁷ Komisyon, *Fetevâyı Hindiyye*, III, 418

5-Mahkum, hapisanede namazını kılabilir, orucunu tutabilir. Cuma, bayram ve vakit namazlarını hapisane dışındaki mescitte kılmasına ve hac yapmasına müsaade edilmez.

6-Nadiren de olsa bazı özel günlerde yöneticiler yetkilerini kullanarak mahkumların dışarı çıkmaları için izin verebilir¹⁵⁸

Mahkumların şartsız tahliye olmasını zorunlu kılan hususlar şunlardır:

1-Mahkumun ölmesi zorunlu olarak mahkumiyetin sona ermesi anlamına gelmektedir.

2-Mahkumun psikolojik rahatsızlığının ortaya çıkması, onun üzerinden mükellefiyetleri de kaldıracağı için mahkumun serbest kalmasını sağlar. Hanbeli ve bir kısım Hanefî fâkihleri bu görüşe karşı çıkararak haptisten kastın te'dip olduğunu, dolayısıyla delinin topluma zarar verebileceğini, bu nedenle mahkumiyetinin devam etmesi gerektiğini savunmuşlardır¹⁵⁹

3-Bugün de belirli aralıklarla gündeme gelen toplu veya kısmî “af” nedeniyle mahkumlar tahliye edilebilirler. İdareyi ele geçiren yöneticilerin halka jest maksadı ile bu tür uygulamalara gittikleri bilinmektedir.

4-Devlet başkanının affi yanında, yargıcın (kâdî), sorumlu olduğu hapisanede mahkumlara şefaet etmesi tahliye gerekçesi olarak kabul edilmiştir.¹⁶⁰

5-Mahkumun akrabalarından sözü dinlenen, eşraftan kimselerin araya girmesi ile tutukluluk süresi sona erebilir.¹⁶¹

6-Ülkede top yekün savaş ilan edildiği zaman hafif suçlardan yatan mahkumlar tahliye edilerek savaşa götürülebilir.¹⁶²

Mahkumların dışarı ile haberleşmesini sağlayan en güvenilir yöntemin mektuplaşmak olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle tutuklu şairler, kendi hapisane anılarını başkalarına ve özellikle yakınlarına aktarmak ve hapisaneden kurtarılmak maksadı ile çokça mektup yazmışlardır. Nitekim bu mektuplar hapisaneler hakkında bilgi edinebilmek için birinci elden kaynaklardır.¹⁶³

Mahkumların hapisanede herhangi bir sanatla uğraşıp uğraşmayacağı da tartışma konusu olmuştur. Birçok hususta olduğu gibi fayda ve zararları düşünülerek farklı görüşler ileri sürülmüştür.¹⁶⁴

İncelediğimiz dönem de mahkumların hapisanede herhangi bir meslekle meşgul olduklarına dair bilgiye rastlayamadık. Temel İslâm hukuku

¹⁵⁸ Atar, *İcra ve İflas*, s.264

¹⁵⁹ Komisyon, el-Mevsûât, s.291, Feyzullah, s.268

¹⁶⁰ Komisyon, el-Mevsûât, s.291

¹⁶¹ el-Bezre, s.143

¹⁶² Feyzullah, s.268

¹⁶³ el-Bezre, s.142vd.

¹⁶⁴ Schneider, “*Sidjn*” *md.*, IX,547

kitaplarında konu uzun uzadıya tartışılmış, olumlu yönde görüş belirtenler mahkumun nafakasını temin maksadıyla herhangi bir meslekle meşgul olması gerektiği sonucuna varmışlardır.¹⁶⁵ Ancak, bu tartışmada gözden kaçırılan, meslek edindirmede asıl maksadın mahkumun psikolojik olarak rahatlatılması, dikkatinin başka yönlere çekilmesi hususudur.

Abbasîlerin sonuna kadarki dönemde hapishanelerin fiziki yapısına baktığımızda, buraların mahkumun herhangi bir mesleği icra etmesine müsait yerler olmadığı sonucuna varırız.

2-Mahkumun Hapis Süresi

İslâm Hukuk sisteminde cezâ-î müeyyideler arasında tazir suçlularını cezalandırmak maksadıyla ilk dönemlerden itibaren uygulanan hapsin süresi ile ilgili hukukçular; *sınırlı süreli hapis*(muvakkat) ve *uzun süreli hapis*(müebbet) olmak üzere iki tür haptisten bahsetmektedirler.¹⁶⁶

İki tür hapis cezası içerisinde bugünkü göz altı süresi diyebileceğimiz *ihtiyati hapis* cezasını da ilave edebiliriz. Fakat İslâm hukukçuları tarafından hapis cezası ile ihtiyati hapis cezası arasında bir ayırımı gidilmiştir. İhtiyati hapis cezasına alt ve üst sınır çizilmesine rağmen hapis cezası hakimnin takdirine bırakılmıştır.¹⁶⁷ İhtiyati hapis cezasına benzeyen ancak hapis süresi mahkumun kendisine bağlı olan, belirli bir zamanla sınırlandırılmayan hapis cezalarıyla da karşılaşmaktayız. İçki satın alan ve içen bir kişinin bu alışkanlığından vazgeçmesi ile hapis süresinin dolmasını buna örnek gösterebiliriz.¹⁶⁸

Sürelî (muvakkat) hapis, tazir suçları içerisinde ikinci dereceden bir ceza olup yalnız basit suçlar içindir. Muvakkat hapsin en kısa süresi 24 saat olarak belirlenmiş, ancak en üst sınırı üzerinde ittifak sağlanamamıştır. Sürenin takdiri yargıçlara bırakılmakla birlikte bazılarında göre altı aydan fazla olmamalı, bazılarında göre ise tam bir seneyi doldurmalıdır.¹⁶⁹ İşlenen suçun mahiyetine göre süre uzamış veya kısalmış olabilir. Fakat muvakkat hapsi gerektiren suçlar için uzun süreli hapsin uygun olmayacağı hususunda görüş birliğine varılmıştır.¹⁷⁰ Hapis süresi tespit edilirken suçla ceza arasındaki adaleti sağlamak, “zarara karşı zarar yoktur.” prensibini göz önünde bulundurmamak tüm İslâm hukukçularının ortak görüşüdür.¹⁷¹

Müebbet hapis cezası ise, ağır suç işlemiş veya bazı suçları kendine alışkanlık haline getirmiş kimselere verilen cezadır. Örneğin öldürme,

¹⁶⁵ Komisyon, *Fetevâyı Hindîyye* III, 418

¹⁶⁶ el-Mâverîdî, *el-Ahkâmü's-Sultânîyye*, Çev. Ali Şafak, İstanbul 1994, s.413vd.

¹⁶⁷ Udeh, *et-Teşrî'ül-Cinaiyyü'l-İslâmî Mukârinen bi'l-Kânûni'l-Vaz'î*, çev. Ali Şafak, *Mukayeseli İslâm Hukuku ve Beşerî Hukuk*, Ankara 1990, II, 262; Bardakoğlu, XVI, 60vd.; Schneider, *İmprisonment* s.162.

¹⁶⁸ Komisyon, el-Mevsûât, s.289

¹⁶⁹ el-Mâverîdî, s.414, Udeh, II, 262; Şekerci, s.118-119; el-Elvânî, s.360

¹⁷⁰ Komisyon, el-Mevsûât, s.288

¹⁷¹ el-Lehib, s.112

yaralama, hırsızlık gibi suçları tekrar tekrar işleyen ve daha önce cezalandırılmasına rağmen bu cürümlerden vazgeçmeyen suçlular şâyet insanlara zarar vermeye devam ediyor ve durumlarında bir düzelme görülüyorsa ölüncüye kadar hapiste tutuluyorlardı. Çok sık olmasa da İslâm tarihinde bu tür örneklerle karşılaşmak mümkündür.¹⁷²

İslâm hukukundaki müebbet hapis cezası günümüz modern hukuk sistemlerindeki uygulamaların öncülüğünü yapmış görünmektedir. Daha sonraları modern hukukçulardan bu teoriyi ilk olarak gündeme getirenler İtalyan hukukçular olmuştur. Onlara göre cezanın sınırlandırılması zaruridir. Zira suçlulardan hal ve hareketlerini düzeltmeye çalışanlar muvakkat, ıslah edilmesi mümkün olmayan mahkumların cezası ise müebbetir.¹⁷³

Diyebiliriz ki bugünkü hukuk sistemleri, İslâm hukukunda tatbik edilen müebbet hapis nazariyesini alarak XIX. asrın sonlarından itibaren kendi hukuk sistemlerinde kullanmaya başlanmışlardır. Her ne kadar ülkelerin hukuk sistemlerine göre mutlaklık, mukayyetlik açısından değişiklik gösterse de, patentin İslâm hukukundan esinlendiğini söyleyebiliriz.¹⁷⁴

Udeh hapis cezası süresinin tespiti ile ilgili açıklamalarının hemen akabinde, İslâm hukuk sistemindeki hapsin kapsam alanı ve müeyyidesi ile modern hukuk sistemi arasındaki farka dikkat çekmiş ve şöyle demiştir:

“İslâm hukukunda hapis, ancak ikinci dereceden bir cezadır. Yalnız adi suçlulara verilir. Hakimin şahsi kararına bağlı bir ceza olup, isterse cezalandırır, isterse serbest bırakır. Zann-ı galibine göre hapis cezası faydalı ise suçluyu tecziye eder, değilse cezalandırmaz.

Gerçek şudur ki hapishane ve hapislerin güçlüğü, modern hukukçular karşısında müşkillerin ilki olarak görülür. Hapsin asıl ceza şeklinde takriben bütün suçlara konulması, hapis cezasına hükmedilenlerin sayısının artmasını, geniş olmalarına rağmen hapishanelerin dolmasını gerektirmiştir. Hapishaneler suçlardan korunmak için inşa edilmelerine rağmen bu durum o yerlerin birer toplantı ve istişare mahalli, suçlar mektebi halini almasına sebep olmuştur. Çünkü mahkumların birisi ile tanışmasına, suçların işlenmesi hakkında danışmalarda bulunmalarına, bilgi ve tecrübelerin alış verişine, mübadelesine müsamaha edilir. Yine tecrübelerle sabittir ki, hapis cezası, suçları önlemeye kafi değildir. Buna karşılık hapishaneler, iyi kişileri bazen, bozuk karakterli insanlar seviyesine düşürür.

Bazı eleştirmenler hapis cezasının koşullarını hafifletmeye çalışmıştır. Bu maksatla muhtelif sistemler koymuşlar. Fakat hepsinin de eksik ve bozuk tarafları vardır...¹⁷⁵

¹⁷² Udeh, II, 263; Şekerci, s.119, Bardakoğlu, XVI, 60vd.; Komisyon, el-Mevsûât, s.288

¹⁷³ Udeh, II, 263; Şekerci, s.121; el-Lehib, s.113

¹⁷⁴ Udeh, II, 264

¹⁷⁵ Udeh, II, 262

Udeh'in, İslâm hukuk sisteminde hapis cezasının ikinci derece bir ceza olduğu, asli bir ceza olmadığı görüşünün doğruluğunu ispata çalışması ve bu konuda modern hukuk sistemlerini eleştirmesi belki tartışma konusudur. Fakat birçok gelişmiş ülkelerde idam cezasının kaldırıldığı, ülkemizde de kaldırılıp kaldırılmaması ile ilgili tartışmaların gündemden düşmediği şu günlerde dahi, neredeyse tek cezâ müeyyide olarak görülen hapis cezasının uygulandığı cezaevlerindeki bizlere yansıyan genel durum, Udeh'in tespitlerini belirli ölçüde haklı çıkarır gibi görünmektedir. Hukuk sistemlerinin kusursuz işlediği izlenimi veren ve bir çok gelişmekte olan ülkenin iştahını kabartan batı ülkelerinde ve Amerika'da dahi hapishanelerle ilgili problemlerin çözülmediği, hapishane sistemlerinde sık sık değişikliğe gidildiği düşünülürse,¹⁷⁶ hapis cezasının uygulanmasında bir takım sorunların olabileceği düşüncesi akla gelebilir.

Uygulamadaki karşımıza çıkacak güçlükleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1-İslah edilmesi maksadıyla hapsedilen bir şahıs hapishanede beraber kaldığı eski mahkumların himayesine girerek, belki de tahliye olduğunda tahayyül etmediği bir çok suçu işlemeye hazır hale gelecektir.

2-Suçlu hapisten çıktığı zaman toplumun gözünde aşağılanmış bir konumda olacak ve eski statüsünü kazanamayacaktır.

3-Mahkumlar arasında çıkan olaylar, çoğu zaman kanla sonuçlanacak, hatta bundan hapishane görevlileri de zarar görecektir. Nitekim günümüzde de sık sık yaşanan çeteler arası çatışmalar, hapishane görevlilerinin rehin alınması olayı, çoğu zaman kanlı bir şekilde sonuçlanmaktadır.

4-Hapis cezasının, mahkumun psikolojik bünyesinde tamiri zor yaralar açtığını düşünürsek, mahbûsun cezasını tamamladıktan sonra topluma adaptasyonu güçleşmektedir.

5-Değişik iş sahalarında çalışan kişiler, atıl bir duruma sokulmuş olmakta, devlet iş gücü kaybına uğramakta ve dolayısıyla ekonomik açıdan zarara girmektedir.

6-Mahkumların ileriye dönük, kendileri için tespit etmiş oldukları yaşam çizgisi askıda kalmış olacaktır.

7-Tahliye olan mahkum ya geçirdiği o korkunç zaman dilimini bir daha yaşama ve suç işleme endişesiyle toplumdan uzak yaşamaya özen gösterecek ,ya da kendisini potansiyel suçlu olarak görüp tekrar toplumun istikrarını bozacak davranışlar içerisine girecektir.

8-Özellikle ailesinin geçimini sağlayan ev reisinin hapse girmesi tüm ailesinin sıkıntı içerisine düşmesine neden olacak ve diğer aile fertleri sürekli güvensizlik ve tedirginlik içinde kalacaktır.¹⁷⁷

¹⁷⁶ Dönmezer-Erman, II, 678

¹⁷⁷ el-Lehib, s.116vd.

Bütün bu güçlülere rağmen hapis cezası uygulanmış ve uygulanmaya da devam edecektir. Ortaya çıkan tartışma hapsin uygulanma biçimi ve süresi ile ilgilidir.

Neticede mahkumlara bilinçli bir ıslah metodu uygulanmadığı, ölçülü bir yaklaşım içerisine girilmediği sürece suçun infazı için kullanılan mekanların suç yuvası olması kaçınılmazdır. Adalet sistemindeki aksaklıklar ve toplumun ekonomik, sosyal siyasal nedenlere bağlı olarak suç işleme oranlarındaki artış, hapishanelerin dolup taşmasını, ülke için çözümsüzlüğü ve ekonomik külfeti de beraberinde getirecektir.¹⁷⁸

3-Hapishane Personeli

Hz. Ömer'in hilafetine kadar hapishane idaresi ile başkent Medine'de halifeler, vilâyetlerde valiler ve hakimler/kadılar meşgul olmuştur. Bir bölgeye yeni atanan yargıcın görevlerinden biri de bölgedeki hapishaneleri teftiş etmektir. Hz. Ali "*Naft*" ve "*Muhayyes*" isimindeki hapishaneleri inşa etmesi ile birlikte, hapishanenin güvenlik ve idari işlerinden sorumlu bir şahsı görevli olarak atamıştır. Bu atanan hapishane müdürüne "*emîr*" veya "*emîn*" ismi verilmiştir. Daha sonraki dönemlerde bu kelimelerin yerini "*seccân*" ismi almıştır.¹⁷⁹ Bu kelimelerin dışında gardiyanlara "*haddâd, hars, feyc, cilvaz, isvâr*" isimleri verilmiştir.¹⁸⁰

Ebû Yûsuf hapishane görevlileri arasında; müdürleri, memurları, bekçi ve polisleri saymaktadır.¹⁸¹

Emevîlerle birlikte hapishane müdürleri mahkumlar üzerinde yetkilerini istedikleri şekilde kullanmışlar, hapishane şartlarını istedikleri yönde ağırlaştırmış veya hafifletmişlerdir. Gardiyanların görevi ise mahkumu kelepçelemek veya ihtiyacı olduğu zaman salıvermek, yiyeceğini getirmek gibi mahkumun ihtiyaçları ile ilgili rutin işleri yerine getirmek olmuştur. Bu görevleri dahili gardiyanlar üstlenmişler, bunların dışında dış tehlikelere karşı hapishaneyi gözetleme görevi ile de harici gardiyanlar ilgilenmiştir. Gardiyanlar genellikle ikişerli üçerli guruplar halinde nöbet tutmuşlardır.

Hapishane görevlileri arasındaki hiyerarşik sıraya oldukça riâyet edilmiştir. En üstte halife veya ona vekaleten vali daha sonra müdür ve arkasından gardiyanlar ve diğer memurlar gelmektedir. Bu genel nizam içerisinde, bir alt kademedeki görevli, üstün insiyatifi dışında mahkumlar üzerinde tasarrufta bulunma yetkisine sahip olamamıştır. Halife kendisine yakın gördüğü bir kişiyi müfettiş olarak hapishaneye göndermiş, o da mahkumların şikâyetlerini dinleyip, halifeye bildirmiştir.¹⁸²

¹⁷⁸ el-Lehib, s.116

¹⁷⁹ Atar, *İcra ve İflas*, s.258, Hulâgu, s.123

¹⁸⁰ el-Bezre, s.126vd.

¹⁸¹ Ebû Yûsuf, s.331vdd.

¹⁸² el-Bezre, s.136

Nitekim gönderilen müfettişin sivil kıyafetle hapishanelere mahkum rolü ile girerek mahkumlarla sohbet edip, şikâyetlerini halifeye aktardığına dair örneklere rastlamak mümkündür.¹⁸³

Merkezlerde halifenin, eyaletlerde valinin emri ile nüfuz sahibi kimseler, rahatlıkla hapishanelere girip çıkabilirlerdi. Merkezden gönderilen elçiler validen izin almadan istedikleri zaman hapishaneye girip-çıkarlardı.¹⁸⁴

İslâm hukukçuları hapishane personel ücretlerinin kimler tarafından ödenmesi gerektiği hususu ile ilgili tartışma açmışlar, bir kısmı mahpuslar tarafından ödenmesi gerektiğini, diğer bir kısmı da maddi durumu iyi olmayan mahkumların ödeme yapamayacağını, dolayısıyla personel Beytü'l-Mal'den ücretlerinin ödenmesi gerektiğini savunmuşlardır. Uygulamalar ise, Beytü'l-Mal'den ödeme şeklinde olmuştur.¹⁸⁵ Fakat ücretlerin miktarı ile ilgili net bir bilgiye sahip olma imkanımız yoktur.

Devlet tarafından, hazineden mahkumlar için ayrılan miktarın mahkumlar arasında taksiminde problem olduğunu görmekteyiz. Hapishanelere göre personel maaşının farklı olması nedeniyle ihtiyacını temin edemeyen ve görev ahlakından yoksun bir takım görevlilerin, mahkumlara taviz verme karşılığında veya zorbalıkla rüşvet aldıklarına şahit olunmuştur. Bu durum, zaten bozuk olan hapishane koşullarını tamamıyla çekilmez hale getirmiştir. Özellikle yönetimin zayıfladığı, keyfiliklerin arttığı, kokuşmuşluğun ve rüşvetin tüm devlet kurumlarına sızdığı dönemlerde hapishaneler de bunlardan fazlası ile nasibini almıştır.¹⁸⁶

Mısır hapishanelerinde halkın sadaka olarak mahkumlara verdiği yardımlar dahi onlara ulaşmamış, personel bu yardımı kendi aralarında pay etmiş, mahkumlara ancak, ölmeyecekleri kadar gıda maddeleri vermişlerdir. Bu durumun, denetimsizlikten ve rüşvetin, devletin en üst kademesinden alta kadar yayılmış olmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz.¹⁸⁷

Devletin diğer kurumlarında çalıştırılmak üzere alınan memurlarda, verimin artması, düzenin sağlanması için nasıl aranması gereken vasıflar varsa, adalet sisteminin işleyişinde konumu tartışılmayacak olan hapishane görevlilerinde de bir takım özelliklerin aranması zorunludur. Günümüz hapishane savcılığına karşılık gelen kadı yardımcıları, müdür ve gardiyanlarda aranan vasıflar, güvenilir olma, muttaki/hak ihlalinden sakınan, dinine bağlı, zeki, insanlara yumuşak davranan, hayırsever, haya ve vakar sahibi, bedenî liyakate sahip olmasıdır.¹⁸⁸

¹⁸³ Örnekler için bkz. el-Cahşiyârî, *el-Vüzerâ ve'l-Küttâb*, Mısır, 1980, s.296vd

¹⁸⁴ el-Bezre, s.136

¹⁸⁵ Atar, *İcra ve İflas*, s.259

¹⁸⁶ el-Bezre, s.133

¹⁸⁷ el-Makrîzî, II, 187

¹⁸⁸ el-Mevsûât, s.329vd.; Hulâgu, s.125

Gerçek şudur ki, mümeyyiz vasıfları kendi bünyesinde toplayan, toplum adaletini vicdanında sağlayan devlet memurlarını, hele hele şeffaflıktan uzak yönetim şekillerinde her zaman bulmak zordur. Özellikle Emevî ve Abbâsî hilafeti döneminde mahkumlarla hapisane personeli arasındaki ilişkinin tamamıyla insani boyutta geliştiğini söylemek mümkün değildir. Bu ilişkilerdeki bozukluğun nedenini sadece hapisane görevlilerine yüklemek yanlış bir yaklaşımdır. Genel veya bölge idarecilerinin direktiflerini uygulamak zorunda kalan hapisane yöneticileri bazen istemese de ölçüyü aşır aşırı uygulamalarda bulunmak zorunda kalmışlardır.¹⁸⁹

SONUÇ

Devletlerin adalet sistemlerinin bir parçası olarak eski çağlardan itibaren, uygulama şekli ve mekanı farklı olmakla birlikte, hapis, hapisane kavramları, varlığını devam ettiregelmiş ve günümüzde birinci dereceden cezaların infaz edildiği mekanlar halini almıştır.

Eski medeniyetlerde bugünkü anlamda, uygulanıp uygulanmadığı tartışma konusu olmakla birlikte, ortak olarak kabul edilen “insan hakları” kavramının bu konuda öne çıkmaması hapis cezalarının ve hapisane koşullarının farklılık göstermesinin en önemli nedeni olmuştur. Dolayısıyla hapisaneler suçlunun ıslahı ve toplumdaki fesadı önlemeye yönelik olmaktan ziyade ayrımcılığı ve terörü daha da kamçılaman kurumlar olmuştur.

İslam öncesi Arap yarımadasında bedevî toplumlar dışında hapis cezası uygulanmakta olup, geçimi ticaret ve tarıma dayalı merkezlerde, her ne kadar müstakil hapisane binaları inşa edilmemiş olsa da, insan yaşamına elverişsiz dehliz, depo vs. mekanlar hapisane olarak kullanılmıştır.

İslâm hukuk sisteminin yürürlüğe girmesiyle birlikte hapis cezaları

dikkatli bir yargılama sonucu tüm fertlerin de desteğini arkasına alarak uygulamaya konulmuş, ancak hiçbir zaman Hz.Peygamber tarafından birinci sınıf cezâî müeyyide olarak görülmemiştir. Bu yaklaşım tarzı da, dönemin şartları içerisinde ayrı bir hapisane binasının yapılmasının imkansız olmasından kaynaklanmıştır. Çünkü Hz. Hz.Peygamber uzun süreli, işkence boyutuna varacak hapis cezalarından özellikle kaçınmıştır. Bu dönemde mescit ve bir kısım evler hapisane olarak kullanılmıştır.

Raşid Halifeler dönemi ile birlikte sınırların genişlemesi, suç oranlarındaki artış, terör faaliyetlerinin sıklaşması Hz. Ömer’i müstakil bir hapisane inşa etmeye zorlamıştır. Fakat hapisanenin evden çevrilmesi, ilk hapisane kuranın Hz. Ömer olup olmadığı tartışmasını beraberinde getirmiştir. Bu tartışmalara rağmen Hz. Ömer’le birlikte sistemleşmeye başlayan hapisaneler, Hz. Ali’nin olağanüstü katkılarıyla birlikte, artık Emevîler döneminde tüm alt birimleriyle birlikte kurumsallaşmış, önemli müesseseler halini almıştır. Kısa sürede bu derece önem kazanan

¹⁸⁹ el-Bezre, s.14vd.

hapishaneler, ne yazık ki Ömer b. Abdülaziz dönemi müstesna, Hz.Peygamber ve Raşid Halifeler zamanındaki işlevini yitirmeye başlamış, İslâm'ın insana ve insan haklarına verdiği önem bir kenara bırakılarak, hapishaneler insanların mağdur edildiği, işkenceye maruz kaldığı mekanlar haline almıştır.

Bu neticelere, tamamen önyargıdan uzak, tarafsız bir yaklaşımla ulaşmaya çalıştık. Emevîler döneminde Ömer b. Abdülaziz'in uygulamalarını insan hak ve özgürlüklerinin ihlalleri açısından diğer yöneticilerden farklı tutmamız ve hapishanelerle ilgili birçok reformist faaliyetlerinden ayrıca bahsetmemiz gerektiği kanaatini taşıdığımızı ifade etmek isteriz.

Emevîler'in gayrı insânî muamelelerinden bunalıp hapishanelerden feryat eden mahkumların imdadına yetişme vaadiyle iktidara gelen Abbâsîler de, hapishanelerde onlardan aşağı kalmayacak ölçüde insan hakkı ihlallerine sebebiyet vermişlerdir. Kûfe'de, Basra'da, Bağdat'ta yeraltına inşa edilen, ışık almayan, insanın hayatını idame ettirmesinin oldukça güç olduğu hapishaneler bunun en iyi göstergesidir.

Bütün bunlara rağmen, İslâm hukuk literatüründe mahkum haklarını düzenleyen, hapishanelerin iyileştirilmesi hususunda sayısız prensipler getiren ve günümüz cezaevlerinin ıslah edilmesinde dahi yararlanılabilecek mükemmel tavsiye, tespit ve hükümler yer almaktadır. Ancak, şunu da ifade etmeliyiz ki, saltanatı bir yönetim biçimi olarak benimsemiş, tek gayenin iktidarı ele geçirmek olduğunu ve bunu sağlamak için de tüm engellerin aşılması gerektiğini düşünen bir kısım idareciler, teorideki bilgileri pratiğe dökme hususunda hiçbir çaba göstermemişlerdir.

KAYNAKÇA

- AFZALUR Rahman, *Sîret Ansiklopedisi*, I-VI, Çev. Yusuf Balcı ve diğerleri, İstanbul, 1996
- AMİR, Abdulaziz, *et- Tâzîr fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, yy., ty.
- ASIM EFENDİ, *Kâmus Tercümesi*, I-IV, İstanbul 1305.
- ATAR, Fahrettin, *İslâm İcra ve İflas Hukuku*, İstanbul 1990.
- İslâm Adliye Teşkilatı*, Ankara 1991.
- BAKIR, Abdulhalik, *Hız. Ali Dönemi*, Ankara 1991.
- BARDAKOĞLU, Ali, "*Hapis*"md. T.D.V.İ.A., İstanbul 1997, XVI, 54-64
- EL-BELÂZÜRÎ, Ahmed b. Yahya b. Câbir,(öl.279/892), *Fütûhu'l-Buldân*, Beyrut 1978.
- *Ensâbu'l-Eşraf*, thk.Süheyl Zekkâr-Riyad Zerkeli, Beyrut 1996.
- BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin,(öl. 458/1066) *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I-X, Beyrut 1352.
- EL-BEZRE, Ahmet Muhtar, *el-Esr ve's-Sicn Fi'ş-Şiri'l-'Arabî*, Beyrut 1985.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Hukuki İslâmiyye ve İstlahatı Fikhiyye Kamusu*, I-XII, İstanbul 1976.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh İsmail b. İbrahim el-Cûfî, (öl.256/870), *Sahîh*, I-VIII, İstanbul, 1979.
- EL-CAHŞİYÂRÎ, Muhammed b. Abdûs, b. Abdullah, (öl.331/943), *el-Vüzerâ ve'l-Küttâb*, Mısır 1980
- CAN, Yılmaz, *İslâm Şehirlerinin Fiziki Yapısı*, T.D.V.Y., Ankara 1995.
- DOĞAN, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul 1996.
- DÖNMEZER, Sulhi-Erman , Sahir, *Nazarî ve Tatbikî Ceza Hukuku* ,İstanbul, 1966.¹
- EBÛ DÂVUD, Süleyman b.Eş'as es-Sicistânî, (öl.275/888), *Sünen*, I-V, Beyrut, 1989.
- EBÛ YÛSUF, Yâkub b. İbrahim, (öl.182/798) *Kitabu'l- Harac*, Kahire 1996.
- FAYDA, Mustafa, *Hız. Ömer Zamanında Gayri Müslimler*, İstanbul 1989.
- FEYZULLAH, M. Fevzi, *Takrîr 'alâ Kitâbi Ahkâmü's-Sicn ve Mu'ameletü's-Sücenâ fi'l- İslâm*, Mecelletü'ş-Şerîâ ve'd-Dirâseti'l-İslâmiyye, 7/15 Kuveyt 1988.
- GÜNER, Osman, *Resûlullah'ın Ehl-i Kitapla Münasebetleri*, Ankara 1997.
- HAMİDULLAH, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, I-II, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1995.
- HASAN, İ. Hasan, *Siyasî-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, Çev. İsmail Yiğit, Sadrettin Gümüş,(I-VI) İstanbul 1985.
- HULAGU, M. Metin, *İslâm Hukukunda Kişinin Hapsi*. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri 1996
- İBN HANBEL, Ahmed b. Muhammed, (öl.241/855)*Müsned*, (I-VI)Kurtuba, ty.,V, 4
- İBN HİŞÂM, Muhammed Abdulmelik,(öl.213/828), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Sakkâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdulhafız Şelebi,I-IV, Beyrut. ty.
- İBN İŞHÂK, Muhammed b. İshâk b. Yesâr, (öl.151/768),*Sîret*, thk. Muhammed Hamidullah, Konya 1981.
- İBN KAYYIM, Şemseddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebu Bekr, (öl.751/1378), *et-Turuku'l-Hükmiyye fi's-Siyâseti'l-Hükmiyye* Beyrut, t.y.

-, *Zâdu'l-Meâd*, Beyrut 1979.; Krş. Çev. Şükrü Özen, H. Ahmet ÖZDEMİR, Mustafa Erkekli, *Zâdu'l-Meâd*, İstanbul, 1989, III, 143-46
- İBN KESİR, Ebu'l- Fidâ İmamuddin ed- Dimeşkî, (öl.774/1372), *el- Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XVI, Kahire 1939.krş. Çev. Mehmet Keskin, *Büyük İslâm Tarihi*, I-XVI, İstanbul 1994.
- İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî, (öl.276/889-90), *'Uyûnü'l-Ahbâr*, I-IV, Kahire 1925.
- İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, (273/886), *es-Sünen*, Beyrut, 1988.
- İBN MANZÛR, Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem, (öl.711/1311), *Lisânu'l-'Arabi'l- Muhît*, I-VI Kahire, ty.
- İBN SÂD, Ebû Abdillâh Muhammed b.Sa'd b. Men'i ez-Zührî, (öl.238/845), *et-Tabakâtu'l-Kübra*, I-VIII, Beyrut, t.y.
- İBNÛ'L- ESİR, İzzüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed eş-Şeybânî, (öl.630/1232), *el-Kâmil fi't-Tarih*, I-XIII, Beyrut 1965
- EL-İSFAHÂNÎ, Ebu'l-Ferec Ali b. Hüseyin, *Kitâbü'l-Egânî*, I-XVI, Beyrut 1986.
- KESKİNER, Osman, *Arap Edebiyatında İnşâ Sanatının Gelişmesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Samsun 1996.
- KOMİSYON, El- Mevsûâtü'l- Fikhiyye Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûnü'l-İslâmiyye, *(Habs) md.*, Kuveyt 1983.
- EL-KETTÂNÎ, Muhammed Abdülhay, *et- Teratibü'l- İdariyye*, I-II, Beyrut, ty. ; çev. Özel, Ahmet, *Hz. Hz.Peygamberin Yönetimi*, I-II, İstanbul 1991.
- KOMİSYON, *Fetevây-ı Hindîyye*, Diyarbakır t.y.
- EL-ELVÂNÎ, Taha J., *The Rights of The Accused in Islam*, The American Journal of Islâmic Social Sciences, XI/3, Herndon 1994.
- EL-LEHÎB, Ahmed, *es-Sücûn Mezâyâhâ ve 'Uyûbuhâ min Vicheti'n-Nazari'l-İslâhiyye*, Riyad 1984.
- EL-MAKRİZÎ, Takiyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdullah, (öl.845/1422), *Kitâbu'l-Mevâiz Ve'l- İtibâr bi Zikri'l-Hutati ve'l-Âsâr*, I-II, Kahire, ty.
- EL-MÂVERDÎ, Ebu'l-Hasan Habib, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye* , Çev. Ali Şafak, İstanbul 1994.
- EL-MESÛDÎ, Ali b. Hüseyin b. Ali, (öl.346/957) *Murûcu'z-Zeheb ve Me'adinü'l-Cevher*, I-V, Kahire 19644
- MEVDÛDÎ, Ebu'l-A'lâ, *Cihad İslâm'da Savaş Hukuku*, Çev. M.Beşir Eryarsoy, İstanbul 1992
- MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, (öl.261/874), *Sahîhu Müslim*, I-V, Kahire t.y.
- ES-SAN'ANÎ, Abdurrezzâk b. Hemmâm,(öl.211/826-27) *el-Musannef*, I-XI, Beyrut, 1972
- SCHENDER, Irene, *(Sidjn), md.* The Encyclopaedia of Islâm, Leiden 1996., IX, 547
- SCHNEIDER, Irene, *Imprisonment in Pre-Classical And Classical Islamic Law*, II/2, Leiden 1995.
- ŞEKERCİ, Osman, *İslâm Cezâ Hukukunda Tâzir Suçları*, İstanbul 1996.
- ES-SERAHSÎ, Muhammed b. Ahmed (öl.483/1104), *Kitâbu'l-Mebsût*, I-XXX, Beyrut ty.
- ES-SİRÂC, Abdülhâdî , *'Ukbetü's-Sicn fi's-Şer'ati'l- İslâmiyye*, Sayı:5, s.8, Kahire 1986.

- ET-TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (öl.310/922) *Târîhu'l-Ûmem ve'l-Mülûk*, I-VI, Mısır t.y.
- ET-TİRMÎZÎ, Muhammed b. İsâ Muhammed b. İsâ b.Sevrâ es-Sülemî,(öl.279/892) *Sünen*, I-V, Mısır.1975.
- UDEH, Abdulkadir,*et-Teşrîu'l-Cinaiyyü'l-İslâmî Mukârinen bi'l-Kânûni'l-Vaz'i*, çev. Ali Şafak, *Mukayeseli İslâm Hukuku ve Beşerî Hukuk*, Ankara 1990.
- EL-VÂKİDÎ, Muhammed b. Ömer, (öl.207/823) *Kitabu'l-Megazî*, I-III yy. 1984
- YÂKÛT, Şihâbuddîn Yâkût b. Abdullâh el-Hamevî el- Bağdâdî (626/1229) *Mû'cemü'l-Buldan*, I-V, Beyrut t.y.
- YAZIR, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, sadeleştiren, İsmail Karaçam ve Arkadaşları, İstanbul 1992.
- EZ-ZEMAHŞERÎ, Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer, (öl.538/1144) *Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl ve 'Uyûnu'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Tevîl*, I-IV, Beyrut ty.

A General Outlook To The Stuation Of Prisons And Prisoners İn Terms Of Human Rights İn The First Three Century Of İslamic History

ABSTRACT

In this article, the historical progress of the establishment of the prisoners organizations and general situation of the prisoners were examined in the pre-Islamic era and in first three century of Islamic period in two sections.

In the first section, following the brief introduction to the philological structure of the prison and prisoner life concepts, the structural and operational function of the prisonal organizations and a few examples for the prisoners lives in the time of the Prophet Mohammed, Rightly Guided Caliphates, Umayyed, and Abbasid Caliphates have been studied. In addition to this historical information, the structural and operational parameters of the prisons and daily life of the imprisoned people have been investigated. Despite the importance of human rights, which is widely covered and accepted by the Islamic Religion itself, we have indicated that the construction of the prisonal buildings, life conditions of the imprisonment's and the seriousness of the human rights violations in the Islamic period of time were terrible with the exception of a few well practice of some caliphates.

In the second section, the prisonal components and the life conditions of the prisoners according to the Islamic Law and the reflection of those rules into the daily practice of the prisoners have been examined. Later, the physical structures of the prisons and the life conditions of the prisoners were also investigated and compared with the prisons of the modern world in terms of appropriateness of the basic prisoners' life conditions. We have concluded that with a general evaluation examining the staff dialogue with prisoners.