

İÇİNDEKİLER

ATATÜRK'ÜN KUR'ÂN'A BAKIŞI
Prof. Dr. Osman ZÜMRÜT 9

SANAL VE GERÇEK ÜZERİNE DÜŞÜNCELER
Prof. Dr. Mehmet DAĞ 25

ZEKAT HÜKÜMLERİ
Doç. Dr. Nihat DALGIN 43

DEĞİŞİM STRATEJİSİ AÇISINDAN HUKUK VE İSLAM HUKUKU
Doç. Dr. Nihat DALGIN 73

FRANSA İSLAM KONSEYİ ÜZERİNE BİR İNCELEME
Doç. Dr. Fikret KARAMAN 111

**BORLU KÂDİRİ ŞEYHİ AHMED KUDDÛSÎ (1769-1849) VE ŞİİRLERİNDE
KUR'ÂN-I KERÎM'E YAPTIĞI ATIFLAR**
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÜNVER 129

DİPLOMAT VE DEVLET ADAMI YÖNÜYLE HZ. ÖMER
Yrd. Doç. Dr. İsmail BALCI 185

**KASTAMONU-ÇATALZEYİN İLÇESİ ÇAĞLAR KÖYÜ MERKEZ CAMİİ
HAZİRESİNDE BULUNAN BALIK FİĞÜRLÜ BİR MEZAR TAŞI**
Yrd. Doç. Dr. Eyüp NEFES 205

**HZ. PEYGAMBER'İN, SAVAŞ ÖNCESİNDE, ZAFER SONRASI ELDE
EDİLECEK GANİMETLERE DİKKAT ÇEKMESİ**
Yrd. Doç. Dr. Ali Rıza AYAR Dr. Hüseyin GÜNEŞ 215

LAIKLİK – DİN İLİŞKİSİ
Yrd. Doç. Dr. Şükrü USLU 235

**KUR'AN'DA VE İSLAM ÖNCESİ ARAP DÜŞÜNCESİNDE "DEHR"
KAVRAMI**
Dr. Mustafa ÖZTÜRK 251

HZ. MUHAMMED'İN BAZI İLETİŞİM İLKELERİ
Yusuf MACİT 271

KONFÜÇYÜS VE ÖĞRETİSİ
Dr. Selahattin FETTAHOĞLU 305

GAZZALİ VE DAVID HUME'DA NEDENSELLİK KURAMI
Hasan AYDIN 325

TANRI'NIN VARLIĞI
A. R. MOHAPATRA
Çev.: Yrd. Doç. Dr. Metin YASA 351

KUR'AN'IN İSMÂİLÎ YORUMU
Ismail K. POONAWALA
Çev.: Dr. Mustafa ÖZTÜRK 365

İSTİHSÂNIN İPTALİ
Muhammed b. İdrîs eş-Şâfî
Çev.: Dr. Osman ŞAHİN 389

MELÂMETÎ SÛFİLİĞİN AHLÂK ANLAYIŞI VE DAĞ VAAZİ
Morris S. SEALE
Çev.: Dr. Ali BOLAT 415

İSLAM TOPLUMUNA MENSUBİYETİN ŞARTLARI
W. Montgomery WATT
Çev.: Dr. Harun YILDIZ 429

ÜRDÜN MÜFREDAT PROGRAMLARINDA OSMANLI TÜRKLERİ
Prof. Dr. Muhammet Ahmet AMÂYİRA
Çev.: Arş.Gör. Metin YILMAZ 437

ATATÜRK'ÜN KUR'ÂN'A BAKIŞI

Prof.Dr. Osman ZÜMRÜT*

ÖZET

Yaşadığımız dünyada geçmişte ve bugün kamuoyu önderlerinin ve özellikle büyük devlet adamlarının din anlayışları önemlidir. Çünkü, çok etkin din kurumunu görmemezlikten gelme şansları yoktur. Doğal kurala uyarak devlet adamlarının olumlu ve olumsuz –ki, çoğunun olumlu- görüşleri ve bu görüşlerine dayalı uygulamaları vardır.

Büyük devlet adamlarının din anlayışını iki açıdan ele alabiliriz: Birincisi, devlet adamının bireysel din anlayışı ve uygulamaları, ikincisi ise kamusal alana yönelik din anlayışı ve uygulamalarıdır. Atatürk'ün din anlayışında tüm devlet adamlarındaki din anlayışlarından farklı olarak bireysel alan ile kamusal alan net olarak gerçekçi biçimde ayrılır.

O, Kur'ân'ın milletçe iyi anlaşılmasını , Türkçeye çevirterek ve Türkçe Tefsir ve Hadis kitapları yazdırarak sağlamıştır. Atatürk, Kur'ân'ın anlaşılabilir olarak okunmasına ve okutulmasına son derece önem vermiştir. O, Kur'ân'ın özgün Arapça okunmasını da taktir ederek güzel sesle okunmasını özendirilmiş ve Türk hafızlarını övmüştür. Atatürk, Kur'ân'ın taassup aracı olarak kullanılmasına ve istismar edilmesine son derece karşı çıkmıştır. Atatürk, en son din İslamın temeli Kur'ân'ın iyi anlaşılmasını ve çağımızdaki insanların ihtiyaçlarına cevap verecek biçimde yorumlanmasını amaçlamıştır.

Bazı araştırmacılar, çağın gerisinde kalmış yorumlarla milletin inançlı bireylerinin kafalarının uyuşturulmaması amacıyla dine yeni yorumlar yapılması yönündeki çabaları nedeniyle Atatürk'ü dinle diyanetle ilgisiz göstermektedirler. Bazı araştırmacılar onun dinin temeline dayalı söylemleri nedeniyle Atatürk'ü bir din adamı gibi tanıtmaya yanlışlığına düşmüşlerdir

Sonuç olarak o, din anlayışını ve Kur'ân'a bakışını bireysel yönden kendi iç dünyasında, bir anlamda Allah ile kendi arasında saklamaya özen gösterirken , kamusal alan veya milletin önderi olarak kamusal alanda milletin ihtiyacını karşılayacak biçimde İslamın temel kaynağı Kur'ân'a ve çağa uygun uygulamalar yapmıştır.

* Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı.

1. Giriş

Yaşadığımız dünyada geçmişte ve bugün kamuoyu önderlerinin ve özellikle büyük devlet adamlarının din anlayışları önemlidir. Çünkü, çok etkin din kurumunu görmemezlikten gelme şansları yoktur. Doğal kurala uyarak devlet adamlarının olumlu ve olumsuz –ki, çoğunun olumlu- görüşleri ve bu görüşlerine dayalı uygulamaları vardır.

Büyük devlet adamlarının din anlayışını iki açıdan ele alabiliriz:

Birincisi, çok az rastlanan inançsız insan olmasına rağmen, bireysel yönden her insanın mutlaka bir dinî inancı vardır. İnsan İslam Dininde istediği dini seçmek ve uygulamak konusunda tam olarak bireysel inanç ve uygulama özgürlüğüne sahiptir. Onun bu din anlayışını uygulamasında da kendisi açısından rahatlık vardır. Kuşkusuz ki, insanın inanç anlayışı bireysel yaşamını etkiler. Bireysel etkilendiği yaşamında inanç anlayışının ne kadarının devlet adamlığını etkilediği konusuna gelince, o, devlet adamından devlet adamına göre farklılık göstermektedir.

İkincisi, devlet adamlığını yürüttüğü veya yönettiği halkın din anlayışını göz önünde tutarak kitleyi yönlendirme açısından alenî olarak ortaya koyduğu din anlayışıdır. Bu din anlayışı, hem devlet adamının kendisini bağlar, hem de yönettiği kitleyi dinî açıdan yönlendirir. Burada da devlet adamlarından bir çoğu yönettiği kitleyi din açısından serbest bırakır; bir kısmı kendi din anlayışına halkını yönlendirir. Bazıları ise, açıkça din ile ilgili olumlu veya olumsuz baskı uygular. Hatta bazıları dinin içindeki ritüelleri veya çeşitli uygulamalardan birinin uygulamasını da sağlamaya çalışır. Örneğin dine karşı baskı uygulaması Sovyetler Birliğinde geçmişte yaşandı; din içindeki uygulamaların baskıyla uygulanmasına gelince, komşumuz İran örnektir.

Bir dinin somut olarak varlığı, ibadet veya âyinlerin olmasına bağlıdır.¹ Kur'ân okumak da bir tür ibadettir. Çünkü, "Kur'ân, bir tek zihnin-kalbin üretimini temel alır. O sadece bir kitap değil, (Allah'tan) canlı bir sesleniştir"² Gerçekten Kur'ân," yüce Allah'ın tüm insanlığa(dünyaya) seslenişidir."³

Her şey insanın düşüncesiyle başlar. Bu nedenle Kur'ân, insanı düşünmeye yöneltiyor. Çünkü, "düşünce elemanlarını kapsayan etkenler düşünceler, insan değer yargıları ve bilinçlilikler"⁴ Kuşkusuz Kur'ân'ı insanı bilinçlendirecek biçimde öğrenmek ve okumak gerekir. Büyük önder Atatürk'ün

¹ Russel Keat and John Urry, *Social Theory As Science*, London, 1975, p. 85.

² A.C. Bouquet, *Sacred Books Of The World*, London, 1955, p.282.

³ Willam C. Chittick, *The Islamic Concept Of Human Perfection*, The World & I, February 1991, p. 507.

⁴ V.L. Allen, *Social Analysis*, London and New York, 1975, p. 224.

Kur'an'a bakışı Türk ulusunun düşüncesini kullanması ve bilinçlenmesi açısından büyük önem taşımaktadır.

Atatürk'ün İslam Dininin temeli Kur'an'a ilişkin sözlerini ve uygulamalarını ele alarak Kur'an'a bakışını saptayabiliriz Bu nedenle onun bu konudaki söz ve uygulamalarını gözden geçirelim.

2. Atatürk'e Göre Kur'an'daki Buyruklar İnsanlara Doğruluğun Özünü Vermiştir

Atatürk, 7 Şubat 1923 günü Balıkesir Zağnos Paşa Camiinde okuduğu hutbede Kur'an hakkında şu gerçekleri vurguluyor:

“...Peygamber Efendimiz Hazretleri, Tanrı tarafından insanlara gerçekleri bildirmekle görevlendirilmiş ve elçi olmuştur. İnsan yaşayışını düzenleyen temel kurallar hepimizce bilindiği üzere Yüce Kur'an'daki yazılı buyruklardır. İnsanlara doğruluğun özünü vermiş olan dinimiz, son dindir, en eksiksiz dindir”⁵

O, Kur'an'ı kusursuz ve mükemmel bir kılavuz, insanları doğruya ulaştıracak kutsal bir kitap olarak görmektedir.

3. Atatürk'ün Kur'an'ı Kutsal ve Moral Veren Kitap Olarak Değerlendirmesi

Atatürk, savaş alanlarında Kur'an'ın kutsal kitap olmanın yanı sıra moral gücü olarak desteğini gözlemlemiş olduğunu şöyle dile getirmektedir:

“Biz, bireysel kahramanlık sahneleriyle meşgul olmuyoruz. Yalnız size Bombasirtı olayını anlatmadan geçemeyeceğim. Karşılıklı siperler arasında uzaklık sekiz metre. Yani ölüm kesin... Birincisi siperdekiler, hiçbiri kurtulmamacasına toptan düşüyor, ikincidekiler onların yerine gidiyor. Fakat imrenilecek ölçüde bir ılımlılık ve razı oluşla biliyor musunuz! Öleni görüyor, üç dakikaya kadar öleceğini biliyor, en ufak bir zaaf bile göstermiyor; sarılmak yok! Okuma bilenler, ellerinde Kur'an-ı Kerim, Cennete gitmeye hazırlanıyorlar. Bilmeyenler Kelime-i Şehadet getirerek yürüyorlar. Bu Türk askerindeki ruh gücünü gösteren şaşılacak derecede ve kutlanacak bir örnektir. Emin olunuz ki Çanakkale muharebesini kazandıran, bu yüksek ruhtur.(Anafartalar Muharebelerine ait anılarından, 1918)⁶

⁵ Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri (ASD), C.II, s.94.

⁶ Atatürk'ün Anafartalar Muhaberelelerine Ait Hatıraları, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1934, s. 16; Mehmet Kaplan- İnci Enginün-Birol Emil- Necat Birinci- Abdullah Uçman, *Devrin Yazarlarının Kalemiyle Milli Mücadele ve Gazi Mustafa Kemal*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1922, C. I, s. 23.

Atatürk sadece Kur'an'ı değil, İslamın köklü kurumlarından "Fetva"yı da millet ve yurt yararına değerlendirmiştir. Kurtuluş Savaşı öncesi İngilizlerin desteği ile Atatürk ve arkadaşlarının öldürülmesini içeren İstanbul Hükümeti'ne bağlı Şeyhü'l-İslâm'ın fetvasına karşı Anadolu fetvaları hazırlamıştır.⁷

4. Atatürk'ün Kur'an'ı Türkçeye Çevrilmesi İçin Girişimi ve Uygulaması

a) Atatürk'ün Kur'an'ı Türkçeye Çevrilmesini İstemesinin Ulusal ve Uluslararası Gerekliliği

Atatürk, sahip olmakla mutlu olduğu İslâm dininin temel kaynağı olan Kur'an'a saygıyla yaklaşmış ve onun kutsallığı ve yüceliğini anlatan söylemlerde bulunmuştur. Atatürk'ün bu konuda söyleyebileceğimiz en belirgin özelliği Kur'an-ı Kerim'in gerçekten Türklerin anlayabileceği biçimde Türkçe'ye kazandırılması üzerindeki kararlı çalışmasıdır.

Atatürk, Müslümanlar arasında hem nüfus hem de yeryüzüne yayılış açısından çok büyük yer kaplayan Türkler için Kur'an'ın Türkçeye çevrilmesi gerektiğini şöyle dile getiriyor:

"Kur'an-ı Arapça okuyamazlar. Oysa şimdiye kadar (halkın kavrayabileceği düzeyde) Kur'an-ı Kerim Türkçe'ye çevrilmemiştir. Bunun başlıca nedeni, dünyadaki bütün Müslümanların başına geçerek bu ana kadar bu dini inananlarının büyük bir görkemle itibar kazanmasına hizmet etmiş olan Türklerin, İslam dinine duydukları özel yakınlıklarından dolayı Türkçe'ye çevrilmesinde olabilecek hatalardan korkmalarıdır.

Oysa zamanımızda bu gibi görüşlere tahammül yoktur. Çünkü dünyada hatadan tamamen yoksun bir şey yapılamayacağı bilimsel bir gerçektir. Böyle olası bir hata endişesinden dolayı, Kur'an'ı anlamadığı bu Arap diliyle tamamen ezberleyecek düzeyde dinine aşık olan Türk Milletinin, kutsal kitabın bu yüce anlamını istediği gibi anlayabilmekten yoksun bırakmak doğru değildir."⁸

b) Atatürk'ün Kur'an'ı Türkçeye Çevirtmesi İşinin Başlatılması ve Sonuçlandırılması

Atatürk, Kur'an'ın Türkçe'ye çevrilmesi düşüncesini ilk kez 14 Ağustos 1923'te devletin eğitim politikasını belirleyecek heyete anlatmıştır. Heyette çeşitli görüşler ortaya atanlar olmuştur.

⁷ Osman Zümrüt, *Belgelerle Yücelten Yolculuk: Atatürk'ün Yolculuğu*, Samsun, 1999, ss.57-68.

⁸ *Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar*, Anıtkabir Derneği Yayınları I, Ankara, 2001, c. 8, ss. 453-454.

Kur'an'ın Türkçeye çevirisi konusu, 21 Şubat 1925 tarihinde TBMM'de Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bütçesi görüşülürken, hatalı ve eksik Kur'an tefsirlerinin yapıldığı gerekçesi öne sürülerek gündeme gelmiştir.

Kur'an'ın o güne kadar pek çok tefsiri yapılmış, ancak, bu tefsirlerin istenilen düzeyde olmadığı tartışmaları yapılmıştır. Oysa, Kur'an söz konusu olduğunda, Müslüman Türk milleti kadar titiz davranan ve saygılı olan bir başka ulus olmamıştır ve bu yüce Millet, Kur'an'ı yüreğinde duymaktan ve başının üstünde tutmaktan son derece mutlu olmaktadır.

Bu alandaki eksikliğin giderilmesini isteyen ve Türk ulusunun okuduğu Kur'an'ı anlayarak okumasına dikkat çeken Atatürk, 'bütçeden büyük bir pay ayırarak' Diyanet İşleri Başkanlığı'nın öncülüğünde ve denetiminde Türkçe'ye çevrilmesi işini tüm eleştirilere rağmen başlatmıştır.

Atatürk, Kur'an'ın Türkçeye çevrilmesine yönelik emrini şöyle bildiriyor:

-Kur'an'ın tercüme edilmesini emrettim... İlk defa olarak Türkçe'ye tercüme ediliyor. (Hz.) Muhammed'in hayatına ait bir kitabın tercüme edilmesi için de emir verdim.(Atatürk ve İnkılap, 30 Kasım 1929)⁹

5. Atatürk'e göre,Kur'an'ın Türkçeye Çevrilmesinin Amaçlarından İki: Halkı Aydınlatmak ve İnançlı Milletimizin Bireylerini Bilmeden Tekrardan Korumak

Atatürk'e göre,Kur'an'ın Türkçeye çevrilmesinin amacının da halkı aydınlatmak ve inançlı Milletimizin bireylerini körü körüne bilmeden tekrardan korumaktır. O, bu gerçeği şu söylemleri ile belirtiyor:

"Kur'an'ın tercüme edilmesini emrettim... İlk defa olarak Türkçe'ye tercüme ediliyor. Hz.Muhammed'in hayatına ait bir kitabın tercüme edilmesi için de emir verdim. Halk, tekrarlanmakta bulunan bir şey mevcut olduğunu ve din işleriyle ilgili kimselerin derdi ancak kendi karınlarını doyurup, başka bir işleri olmadığını bilsin."¹⁰

"Türkler dinlerinin ne olduğunu bilmiyorlar. Bunun için Kur'an Türkçe olmalıdır"¹¹

"Türk, Kur'an'ın arkasından koşuyor.; fakat onun ne dediğini anlamıyor, içinde ne var bilmiyor ve bilmeden tapınıyor. Benim maksadım, arkasından koştuğu kitapta neler olduğunu Türk anlansın."¹²

⁹ A.S.D., c. III, s. 124.

¹⁰ A.S.D., c. III, s. 85, ; N: 73, 1930

¹¹ Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, İstanbul, 1977, c. 5, s. 1957.

¹² Ergin, a.g.e., c. 5, s. 1950

“Camilerde Türkçe Kur’an okuyacaksınız. İşte size birer tane Kur’an veriyoruz. Evet bu tercüme belki iyi değildir. Çünkü Arapça’dan Fransızca’ya ve ondan da Türkçe’ye tercüme edilmiştir. Bununla beraber, Ankara’da daha iyi bir Kur’an tercümesi yapılmaktadır.”¹³

Atatürk, inançlı Milletin zamanı geçmiş ve Kur’ân’ı gölgeleyen yorum ve açıklamalardan Kur’ân’ın kurtulması için, Türkçeye yeni Kur’ân çevirileri ve yeni Tefsirler yapılmasını istediğini şöyle vurguluyor:

“... Milli terbiye ile geliştirmek ve yükseltmek istenen genç beyinleri, bir taraftan da paslandırıcı, uyuşturucu, hayali fazlalıklarla doldurmaktan dikkatle sakınmak lazımdır.

Hoca Efendi bu fikrini açıklamak için (Kur’an-ı Kerim’den) “Vettini vezzeytuni, ilah” ayetini kendince yorumladılar. İncir ve zeytin çekirdeğinden ilke çıkardılar. Birindeki çokluğa, diğindeki birliğe işaret ettiler. Ayetin anlamı bu mudur, değil midir bir şey diyemeyeceğim. Yalnız bu seyahatim sırasında, raslantı sonucu, bu ayetin anlamını diğ bir hoca efendiden sormuştum. Bunun için yarım saat kadar irdelemeye ihtiyacı olduğunu söyledi. Ömrünü medreselerde din biliminin öğrenimi ve öğretimiyle geçiren bir kişi, bir kitabın, (Kur’an-ı Kerim) bir satırını Türkçe ifade edebilmek için böyle bir ihtiyaç belirtirse, milletin bireyleri ne desin? Onun için efendiler, genç kuşağın beynini yormadan, onun her şeyi kabule ve sindirmeye yetenekli kıvrımları, hakikat izleriyle süslenmelidir. (Samsun öğretmenleriyle konuşmasından, 22 Eylül 1924)”¹⁴

Atatürk Türk ulusunun dinini, öz kaynağından öğrenmesi için Kur’an-ı Kerim’in çeviri ve tefsirini (yorumunu) yaptırmıştır.¹⁵

Kur’an’ın tefsir ve tercümesi için TBMM’de yapılan görüşmeler sonucunda bu iş için bütçeye 20.000 lira ek bir ödenek konuldu. Günün koşullarına göre oldukça yüklü miktarda olan bu ödenek TBMM’de kabul edildi. Bu görev bizzat Atatürk tarafından Mehmet Akif Ersoy’a ve Elmalılı Hamdi Yazır’a verilmiştir.¹⁶

Ancak Mehmet Akif Ersoy Kur’an’ın Türkçe’ye çevrildikten sonra ibadette de Türkçe olarak uygulamaya konulacağı endişesi ve çevredekilerin baskısıyla bu görevinden istifa etmiştir.¹⁷ Bunun üzerine her iki görev de Atatürk tarafından Elmalılı Hamdi Yazır’a verilmiştir.

¹³ Ergin, a.g.e., c. 5, s. 1948.

¹⁴ A.S.D., c. II, s. 206-207.

¹⁵ Ali Sarıkoyuncu, *Atatürk Din ve Din Adamları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2002, s.38.

¹⁶ Sarıkoyuncu, a.g.e., s. 99-100.

¹⁷ Ergin, a.g.e., c. 5, s. 1948

Kur'an'ın Türkçe'ye çevirisi konusunda Atatürk'e sunulan bir başka çeviri de Cemil Said'in çevirisidir. Cemil Said, Atatürk'e bu konudaki görüşlerini açıklarken gerekli olan eklemeleri yaptığını, ancak bunu yaparken bir mahkemede çeviri yaptığını düşündüğünü söyleyerek objektif bir çalışma yaptığını öne sürmüştür. Yine hatadan masum olamayacağını bilincinde olarak değişik çeviri ve tefsirlere de baktığını ancak her hangi birini tercih edecek kadar yeterli düzeyde olmadığı için isteyenin istediği tefsire başvurabileceğini belirtmiştir.¹⁸

Atatürk'ün başlattığı bu hareket sonucunda bugün de çok değerli kabul edilen *Hak Dini Kur'an Dili Mealli Türkçe Tefsir* adlı çalışmasıyla Muhammed Hamdi Yazır'ın eseri ortaya çıkmış ve bundan sonra camilerde ve bizzat kendi huzurunda okunması sürmüştür.

Atatürk'ün girişimiyle onun çok değer verdiği Kur'an çeviri çalışmaları böylelikle hız kazanmış ve günümüzde de bu hız artarak sürmektedir.

6. Atatürk'ün Kur'an'ın Okunmasına Gösterdiği Özen ve Uygulamaları

a) Atatürk'ün Kur'an'ın Müzik Makamıyla Okunması Çalışmalarını Başlatması

Atatürk'ün Kur'an'ın okunması konusundaki tutumu, camilerde namazda değil, namazdan önce veya sonra, vaaz ve nasihat mahiyetinde Kur'an-ı Kerim'in aslı okunduktan sonra, bu okunan kısmın Türkçe anlamının verilmesi şeklinde olmuştur.¹⁹

Atatürk Kur'an-ı Kerim'im Türkçe'ye çevirisi yapıldıktan sonraki uygulamaları başlayınca aynı zamanda Arapça'sında olduğu gibi makamla okunması yönünde de çalışmalar başlatmıştır. Ancak çeşitli nedenlerden dolayı bu mümkün olmayınca, daha fazla diretilmemiş ve makamla okumaktan vazgeçilmiştir. Ancak Kadir Gecelerinin birinde radyodan da verilen bir Türkçe okuma tecrübesinde, Müzzemmil Sûresi'ni hitabet tarzında okuyan Hafız Sadettin Kaynak'a övgülerde bulunmuştur.²⁰

b) Kur'an'ın Güzel Okunmasında Türk Hafızlarına ve Okuyucularına Güvenmesi ve Onlarla İftihar Etmesi

Atatürk, Türk İslam Tarihsel kurumlarını korumaya ve yaşatmaya özen göstermiştir. Hafızlık kurumu gerçekten İslam Tarihinde Kur'an'ın ezberlenmesini ve güzel okunmasını geliştiren ve yaşatan bir kurumdur. Yine bu

¹⁸ *Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar*, s. 454-455.

¹⁹ Ergin, age., c. 5, ss.1948-1968

²⁰ Sadi Borak, *Atatürk ve Din*, İstanbul, 1962, ss. 71-73

kurumu ayakta tutan “hatim” ve “mevlit” okutma ve okuma geleneği, Türklerin İslam dinini farklı anlama ve yaşatma düşüncelerinden ileri gelmektedir.²¹

Atatürk, Kur’ân okunması konusundaki görüşlerini şöyle bildiriyor:

“Ezan ve Kur’an’ı Türkler’den başka hiçbir Müslüman milleti bu kadar güzel okuyamaz. Bunlara muhteşem müzik ahengi veren Türk sanatkarlardır. (1933)”²²

Ayrıca kız kardeşi Makbule Hanım’dan, annesi Zübeyde Hanım’ın ruhu için hatim indirmesini rica ettiği de bilinmektedir.”²³

c) Atatürk’ün Kur’ân Okutması Ve Okunan Kur’ân’ı Dinlemesi

İslamın temeli Kur’ân, insanları aydınlığa kavuşturmak için inmiştir. Onu her Müslümanın okuması Allah emridir.

“Bir Müslümanın Kur’ân’ı Kerimi temelde tam okuyabilmesi için, lafzen ve mana olarak okuması gerekir.Eğer sadece lafzen(manasını anlamaksızın) okursa veya sadece anlamını okursa(aslındaki dinî duygulanım eksik olacağı için) eksik okumuş olur, tam okumuş olamaz.Ancak lafzen okumadan mana olarak okumak, yani, Kur’ân-ı Kerim’i benliğimize sindirerek, anlayarak okumak daha üstündür. Çünkü, Kur’ân-ı Kerim genelde körükörüne taklit yerine bilinçli hareket etmeyi buyurmaktadır”²⁴

Atatürk, Kur’an Arapça’dan Türkçe’ye tercüme edilmeden önce, özellikle Ramazan gecelerinde hafızları saraya davet ederek kendisine Kur’an’dan okumalarını istediği bilinmektedir.²⁵

Atatürk’ün Kur’an dinleme konusundaki hassasiyetine ışık tutması açısından Türkçe Kur’an okuma çalışmaları hakkında Sadettin Kaynak’ın bir hatırasını verelim:

“...O gece sarayın muâyede salonunda bütün hafızlar toplandık. Birçok davetliler de vardı. Ve bunlar Türkçe Kur’an okunması tecrübesinde bulunmak üzere çağırılan kimselerden ibaretti. Saz heyeti de vardı.

²¹ Osman Zümrüt, *İslam Kurumları(Aydınlatılmasına Doğru)*, Samsun, 1998, ss.188-192.

²² Abdülkadir İnan, “İki Hatıra”, *Türk Dili Dergisi*, TDK Yayınları, Sayı: 74, (1957), s. 66; Utkan Kocatürk,*Atatürk’ün Fikir ve Düşünceleri*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayını, Ankara, 1999, s. 234.

²³ Sarıkoyuncu, *a.g.e.*, s. 38.

²⁴ Osman Zümrüt, *Kur’ân’ı Nasıl Okumalı ve Okutmalı*, Genişletilmiş İkinci Basım, Ankara, 1994, s.114.

²⁵ Jaschke Gotthard, *Yeni Türkiye’de Kur’ân-ı Kerim Kursları*, Tercüme Eden: Nimet Arsan, *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul, 1973, c. 5, ss. 62-63

Tecrübeyi yapacak hafızlar Süleymaniye müezzini Kemal, Beşiktaşlı Rıza, Sultan Selimli Rıza, Fahri, Burhan, Yaşar, Nuri ve ben. Saz heyeti arasında Selanikli Kanuni Mustafa, Mısırlı İbrahim, Kemanî Nobar vardı. Mecliste iki erkekle bir de kadın bulunuyordu. Tecrübeye başladık. O sırada ayağa kalkarak o gün Fatih Camiindeki hadiseyi²⁶, halkın, hitabet tarzında okuyuşu nasıl memnuniyetle karşıladıklarını Atatürk'e arz ettim. Cevaben:

“Öyle ise o şekilde tecrübeler yapalım!” buyurdular ve Kur'an tercümesinden Fatiha Sûresi'ni açıp Kemal'e uzattılar. Kemal okudu.

“Olmadı, ver ben okuyayım” buyurdular ve okudular. Sonra bu sûreyi sıra ile orada bulunanlara okuttular. Fakat hiçbirisinin okumasını beğenmedi. Çünkü Türkçe nasıl hitap edilir, bunun usûlünü ve inceliklerini arkadaşlar içinde bilen ve Atatürk'ün istediği biçimde okumaya muktedir kimse yoktu.

Sıra bana geldi. Ben en sonda ve Atatürk'ün sol tarafında oturuyordum. Okudum.

“İşte böyle okuyunuz, böyle istiyorum....”²⁷ dedi. Bu ve benzeri uygulamalar artarak devam etti ve Atatürk en sonunda Türklerin de dinlerini daha iyi biçimde anlamalarını sağlayacak diğer çalışmalarla birlikte dine ve Kur'an'a verdiği önemi çeşitli vesilelerle gösterdi.

Kur'an okuma ve okutma çalışmaları esnasında yapılan tercümelerde eksiklikler veya hatalar gördüğünde daha iyi bir tercüme yapılıncaya dek, Türkçe Kur'an okuma uygulamalarına da ara vermiştir.²⁸

Atatürk'ün Kur'an okutma ve okunan Kur'an'ı dinleme konusunda gösterilebilecek bir çok örnek vardır. Ancak bunların başında Atatürk'ün Ramazan Ayı geldiğinde köşkte yaptığı uygulamalardır. Yine bu uygulamaların birini tanıklarından Hafız Yaşar Okur'dan dinleyelim:

“Ramazanların Atam için çok büyük bir önemi vardı. Ramazan gelir gelmez incesaz heyeti Çankaya Köşküne giremezdi. Kandil gecelerinde saz çaldırmazlardı. Sadece beni huzurlarına çağırır, Kur'an-ı Kerim'den bazı sûreler okuturlardı. Ben okurken gözleri bir noktaya takılır, derin bir huşuyla dinlerdi. Ruhen çok mütelezziz(haz duymuş) olduğu her halinden anlaşılırdı. Ramazanlarda bir ay müddetle Hacı Bayram Veli ve Zincirlikuyu camiilerinde şehitlerimizin ruhuna hatm-i şerif okumamı emrederlerdi.”²⁹

²⁶ Fatih Camiinde o gün Kur'an'ı Arapça okuduktan sonra, şimdi de dinlediğinizi Surenin Türkçesini de okuyacağım deyip okuyan Sadettin Kaynak'ın, okuduktan sonra cemaatin çok memnun olduğunu söylemek istiyor.

²⁷ Borak, ss. 71-73; Gotthard, ss. 62-63

²⁸ Borak, ss. 71-73; Gotthard, ss. 62-63

²⁹ Ergin, age., c.5, s.1516

Yine yukarıda değindiğimiz gibi, Atatürk'ün en yakınları olan kız kardeşi Makbule Hanım'dan, anneleri Zübeyde Hanım'ın ruhu için hatim indirmesini rica ettiği de bilinmektedir.³⁰

Atatürk, Kur'an eğitimine de büyük önem vermektedir. Atatürk'ün din eğitimine verdiği önemi açıklamak bir yana özellikle Kur'an eğitimine verdiği önem üzerinde durmak gerekirse ilk olarak şu sözlerini verebiliriz:

"Evvela derim ki, Allah emri Müslüman ve Müslimenin aynı derece ilmen, faziletten ve her görüş noktasında olgunlaşmasıdır. İkinci, Kur'an ilkelere ile hatırlatmak istiyorum. Bu ilim nerede ise oraya gidilecektir. Kim? Hepsı gidecektir; kadın da gidecektir. Bunun üzerinde dinin bir engellemesi yoktur."³¹

"... bizde ruhbanlık yoktur. Hepimiz eşitiz dinimizin hükümlerini öğrenmeye mecburuz. Her fert, dinini, din duygusunu, imanının öğrenmek için bir yere muhtaçtır; orası da mekteptir."³²

7. Atatürk'ün Kur'an'ın İstismar Edilmesine ve Taassub Aracı Olarak Kullanılmasına Karşı Mücadelesi

a) Atatürk'ün Kur'an'ın Taassup Aracı Olarak Kullanılmasına Karşı Amansız Mücadelesi

Atatürk'ün karşı olduğu şey her konuda olduğu gibi dinde veya eğitiminde olan taassupluk yani bağnazlıktır. Onun bütün ilke ve inkılaplarında hedef, hep tutuculuktan Milleti kurtarmak olmuştur. Bu nedenle dinin en temel kaynağı olan Kur'an söz konusu olduğunda, oldukça titiz davranan ve Kur'an öğretimi için büyük çabalar harcayan ve inkılaplar yapan Atatürk, birçok yerde değişik nedenlerle hep şu sözü söylemiştir:

"Mukaddes mihrabı, cehlin elinden alıp ehlinin eline vermek zamanı gelmiştir."³³

Atatürk, dine ve dinin kutsal değerlerine başta Kur'an'a saygı göstermiştir. Ancak, o, bağnazlığa ve din istismarcılığına savaş açmıştır.

Sonuç olarak o, hiç kimsenin dinine inancına karışmamıştır ve din özgürlüğüne ne denli değer verdiğini şu sözleriyle açıkça açıklamıştır:

"Türkiye Cumhuriyeti'nde her reşit dinini seçmekte hür olduğu gibi, muayyen bir dinin merasimini de uygulamakta serbesttir. Yani ayin hürriyeti

³⁰ Sarıkoyuncu, *a.g.e.*, s. 38.

³¹ Sadi Borak, *Atatürk'ün Resmi Yayınlarına Girmemiş Söylev, Demeç, Yazışma ve Söyleşileri*, İstanbul, 1997, s. 160.

³² Osman Zümrüt, *Atatürk'ün İslam Dini Anlayışı*, Ankara, 1998, ---

³³ Borak, ss. 71-73; Gotthard, ss. 62-63

korunmuştur. Tabiatıyla ayinler asayiş ve umumi adaba aykırı olamaz; siyasi nümâyiş şeklinde de yapılamaz.”³⁴

b) Atatürk'ün Kur'an'ın Kötü Amaçlı İstismar Edilmesine Verdiği Tarihsel Örnekler ve Tepkisi

O, İslam tarihinden acı örneği vererek Kur'an'ın nasıl kötü amaçla istismar edildiğine dikkat çekiyor:

“ Görevi, İslam dünyasında Kur'an hükümlerinin uygulanmasını sağlamaktan ibaret olan halife, mızraklarına Kur'an sayfaları geçirilmiş Emeviye ordusunun karşısında muharebeyi kesmeye mecbur oldu. Zorunlu olarak taraflar hakemlerin vereceği karara uymaya söz verdi...

Hazreti Osman'a gelince: Kaçınılmaz olan üşüşme içinde kanını Allah'ın kitabına (Kur'an- Kerim) akıtarak, dünyayı terkeyledi. (Hilafetin kaldırılması esnasında TBMM'de yaptığı konuşmasından, 1 Kasım 1922)”³⁵

-Vaktaki Muaviye ile Hz. Ali karşı karşıya geldiler. Sıffin vakasında Muaviye'nin askerleri Kur'an-ı Kerim'i mızraklarına diktiler ve Hz. Ali'nin ordusunda bu suretle tereddüt ve zaaf husule getirdiler. İşte o zaman dine mefsetet (bozgunculuk), İslamlar arasında münaferet (birbirine nefret) girdi. Ve o zaman hak olan Kur'an haksızlığı kabule vasıta yapıldı...(Konya gençleriyle konuşma, 20 Mart 1923)”³⁶

Atatürk, dini alet ederek çıkarlarını sürdürenleri başka bir konuşmasında ele alarak eleştiriyor:

“âdi ve alçak hilelerle hükümdarlık yapan halifeler ve onlara dini alet yapmaya tenezzül eden sahte ve imansız alimler tarihte daima rezil olmuşlar, rezil edilmişler ve daima cezalarını görmüşlerdir. Dini, kendi ihtiraslarına alet yapan hükümdarlar ve onlara yol gösteren hoca namı hainler hep bu sonuca sürüklenmişlerdir”³⁷

Yine “Atatürk'ün açıkça belirttiği gibi, “din perdesi ile halkımızı aldatmak”, İslam Dininde “riya (gösteriş)” olarak ele alınmıştır.Yüce Rabbim Kur'an'da birçok âyetlerde, Hz. Muhammed de birçok hadislerinde”riya”yı yermiş ve yasaklamıştır”³⁸

³⁴ Kocatürk, a.g.e., 1999, s. 247.

³⁵ A.S.D., c. I, s. 292, 294.

³⁶ A.S.D., c. II, s. 149.

³⁷ A.S.D., c. II, s.146.

³⁸ Osman Zümrüt, *Atatürk'ün İslam Dini Anlayışı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2.Baskı, Ankara, 1999,s.100

8. Yaptıklarının Kur'ân Âyetlerine Uygun Olduğunu Bildirerek Kur'ân'ı Kaynak Göstermesi

Devleti kuvvetlendirmek için verdiği söylemler:

“Kur'ân âyetleri ve Peygamberimizin sözlerine göre hükümetin yalnız esasları ifade edilmiştir.O esaslar şunlardır:Danışıp-konuşmak(Meşveret:İşlerinizde müşavere ediniz-âyeti),³⁹ adalet ve devlet başkanına itaat.⁴⁰ (1923)⁴¹

“(Hz.Muhammed'in) kanun_u esasisi(anayasası) cümlemizce malumdur ki, Kur'ân-ı Azimüşandaki yazılı buyruklardır(Balıkesir'de halkıyla konuşma, 7 şubat 1923)”⁴²

Burada Kur'an'ın ve Peygamberin sözlerine yer veren Atatürk, aynı zamanda bu iki kaynağın temel esaslarına Müslümanların dikkatini çekiyor. Özellikle danışıp konuşma, İslam Dini ıstılahındaki adıyla “meşveret-şura” Müslümanların etkin olarak benimsediği ve dinimizin üzerinde en çok durduğu konudur. Kur'ân'da “danışmak” açıkça buyrulmaktadır.⁴³

Atatürk, bir devlet adamı olarak, “danışmak”tan hareket ederek daha sonra gerçekleştireceği “Cumhuriyetçilik” ilkesinin temelini oluşturuyordu. Atatürk'ün Kur'ân âyetlerine dayanarak inançlı halkı yönlendirdiği açıktır. Bu nedenle Atatürk, Kur'an-ı Kerim'i ilahî bir kitap olarak değerlendirmekle birlikte, içindeki esasları insanlık yararına değerlendirmeye özen göstermiştir. (Muharebelerine ait anılarından, 1918)⁴⁴

9.Uluslararası Alanda Türk ve Müslüman Kardeşlerimiz Arasındaki Tebrikleşmede Kur'ân'ın Kendisine Hediye Edilmesinde Duyduğu Mutluluk

Kendisine,1923 yılında armağan olarak küçük boyda bir Kur'an gönderilmesi üzerine teşekkürünü açıkça şöyle bildiriyor::

³⁹ Kur'ân: Ali İmran 3/159; Şûrâ 42/38.

⁴⁰ Kur'ân: Nisâ 4/59.

⁴¹ *Atatürkçülük I, II, III*, Genel Kurmay Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1993, 1997, c. I, s. 11.

⁴² Balıkesir'de Halkla Konuşma, 7 Şubat 1923 ; *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları c. I-II, Ankara, 1989, c. II, s. 98.

⁴³ Kur'ân: Ali İmran 3/159; Şûrâ 42/38.

⁴⁴ *Atatürk'ün Anafartalar Muhaberelerine Ait Hatıraları*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1934, s. 16; Mehmet Kaplan- İnci Enginün-Birol Emil- Necat Birinci- Abdullah Uçman, *Devrin Yazarlarının Kalemiyle Milli Mücadele ve Gazi Mustafa Kemal*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1922, c. I, s. 23; Doğu Perinçek, *Kemalist Devrim-2,Din ve Allah*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1969, s. 21.

“Bence kıymetini takdire imkan olmayan bu hediye (Kur'an-ı Kerim'i) en derin ve hürmetkar din duygularıyla muhafaza edeceğim.”⁴⁵

Aziz Atatürk, kendisine hediye edilen Kur'an'dan duyduğu mutluluğu şöyle anlatıyor:

“Buhara ahalisinin Türkiye'deki Türk ve Müslüman kardeşlerine hediye olarak gönderdikleri Kur'an-ı Kerim ile Türkiye halk ordusuna tebrik ve takdir nişanı olarak gönderdiği kılıç... fevkalade muazzam ve kıymetli iki yadigardır. Bu emanetleri elinizden alırken kalbim heyecan ile doldu. Halkımız ve ordumuz uzaktaki kardeşlerimizden gelen gayretlendirmeler ve tebrik nişanelerinden şüphesiz çok mütehassis ve mesrur olacaktırlar. Dindaş ve karındaş Buhara halkının arzusunu yerine getirerek bu kutsal kitabı millete, aziz kılıcı da İzmir fatihine teslim edeceğim. (Buhara Şura Cumhuriyeti murahhaslarına yaptığı konuşmadan, 7 Şubat 1922)⁴⁶

10. Atatürk'ün Kur'an'ın Hedefinin Kadın ve Erkeği Olgunlaştırmak Olduğu Görüşünü Açıklaması

Atatürk, insanların kadın-erkek ayrımı yapmaksızın eğitilmesini ve özellikle din eğitimi de dahil her türlü eğitimi eşit düzeyde almasını istemiş ve bunu açıkça şöyle vurgulamıştır:

“Evela derim ki, Allah emri Müslüman ve müslimenin aynı derece ilmen, faziletten ve her görüş noktasında olgunlaşmasıdır. İkinci, Kur'an (ilkelere) ile hatırlamak istiyorum. Bu nerede ise oraya kadar gidecektir. Kim? Hepsini gidecektir; kadın da gidecektir. Bunun üzerine dinin bir engellemesi yoktur. (İzmir'de halkla konuşma, 2 Şubat 1923)⁴⁷

11. Atatürk'ün Kur'an'ın Belirttiği Gibi Dünya İşlerini Din İşlerinden Ayrı Ele Almak Gerektiği Görüşünü Açıklaması

Atatürk, 1 Kasım 1937 tarihinde TBMM'nin beşinci dönem üçüncü toplanma yilını açış konuşmasında şöyle demektedir:

“Dünyaca malum olmuştur ki bizim devlet idaremizdeki ana programımız Cumhuriyet Halk Partisi programıdır. Bunun kapsadığı prensipler, idarede ve siyasette bizi aydınlatıcı ana hatlardır. Fakat bu prensipleri, gökten indiği sanılan kitapların dogmalarıyla asla bir tutmamalıdır. Biz, ilhamlarımızı (esinlerimizi) gökten ve gaipten değil, doğrudan doğruya hayattan almış oluyoruz. (Alkışlar).

⁴⁵ 1923 yılı Atatürk'ün Tamim, Telgraf ve Beyannameleri; Kocatürk, age., s. 231.

⁴⁶ A.S.D., c. II, s. 33-34

⁴⁷ Sadi Borak, Atatürk'ün Resmî Yayınlarına Girmemiş Söylev, Demeç, Yazışma ve Söylemleri, İstanbul, 1997, 160

Bizim yolumuzu çizen; içinde yaşadığımız yurt, bağrından çıktığımız Türk milleti bir de milletler tarihinin bin bir facia ve ızdırap kaydeden yapraklarından çıkardığımız neticelerdir”⁴⁸

Atatürk’ün kurduğu TBMM,onun yönlendirmeleriyle 26 Aralık 1925’te 697 sayılı Kanun ile, ezânî saat esasını bırakarak bütün dünyanın kullandığı bir günün 24 saate bölünmüş sistemi, 698 sayılı Kanun ile takvimde “Milâdî Takvim” esasını kabul etmiştir”⁴⁹

Atatürk, tüm yenilikleri yaparken İslam Dininin temel ilkelerini göz önünde tutarak, Millet’in din duygusuna gerekli saygıyı göstermiştir.

Sonuç

Atatürk , ülkenin işgal edildiği ve bağımsızlığımızın tehlikeye girdiği dönemde Türk milletinin bağlı olduğu Kur’ân’ın etkisinden de yararlanarak yurdu işgalden kurtarmak ve milleti rahata ulaştırmak yönünde söylemlerini bildirmiştir. Özellikle söylemlerinde milli mücadelenin milleti, devleti ve İslam Dinini kurtarmak olduğunu vurgulamıştır.

Atatürk, devleti kurduktan sonraki söylem ve uygulamalarında yaptıklarını İslâm Dini ve Kur’ân ile bağdaştırmaya ağırlık vermiştir. O “din istismarına” ve “irticaya” karşı sert tutum takınmıştır. Onun din anlayışında tüm devlet adamlarındaki din anlayışlarından farklı olarak bireysel alan ile kamusal alanı net olarak gerçekçi biçimde ayırır. Onun için “din vicdanî bir meseledir”⁵⁰ diyerek yaptığı inkılaplarla bu anlayışını açıkça uygulamaya koymuştur.

Atatürk’ün İslam Dininin temeli Kur’ân’a bakışı da dine bakışı gibi, bireysel yönü ile kamusal yönünü ayırt etmesiyle belirgindir. Aslında İslam dininde de bu ayırım dünya işleri ve ahiret işleri olarak ayrılmıştır. Kur’ân’da geçici dünya hevesleri yerine kalıcı hedeflere yönelmemiz ve o tür davranışlarda bulunmamız yüce Allah tarafından buyrulmaktadır. (Kur’ân: Ali İmrân 3/114, 185 ; Nisâ 4/77; Kasa 28/60;Şûrâ 42/36)

Kişinin bir davranışının veya bir işinin dinî değer taşıması için, İslam dininde temel alınan ilke, kalpteki ve beyindeki her hangi bir inanca dayanarak yapılmasına bağlıdır. Bu inanç sadece Allah tarafından bilinebileceği

⁴⁸ A.S.D., c. I., s. 423.

⁴⁹ İsmet Giritli, *Atatürk Cumhuriyetinin Laiklik İlkesi, Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, 1999, s. 267.

⁵⁰ Asaf İlbaý, *Tan Gazetesi*, 13. 07. 1949; Utkan Kocatürk, *Atatürk’ün Fikir ve Düşünceleri*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, 1999, s.228.

için, o davranışın veya işin dinî değer taşıyıp taşımadığı yalnız Allah tarafından değerlendirilir. Doğrusu, zaten bir insanın başka bir kişinin bir davranışını yaparken taşıdığı inancı bilmesi olanaksızdır. Bunu sadece Allah bilir. Onun için de İslam dininde yüce Allah, bir Müslümanın ne kadar Müslüman olduğunu veya ne kadar inancının ve ona bağlı olarak dindar olduğunu yani dinî derecesinin belirlenme ve ölçme yetkisini Peygamberimiz Hz. Muhammed'e bile vermemiştir. Bizler sadece görünen davranışlara göre kanaatimizi söyleriz. Ama bir kişinin "Dinî değerlendirilmesi" yalnız Allah tarafından yapılır. Hiç kimsenin böyle bir yetkisi yoktur. Böyle bir davranış "ruhbanlık"tır. Ruhbanlığı ise İslam Dini yasaklamıştır. (Lâ Ruhbaniyete fi'l İslâm).⁵¹ Dememiz o ki, Atatürk'ün "din vicdanî bir meseledir" söylemi, İslamın bu ilkesini açıkça vurgulamaktan ibarettir.

Atatürk, Kur'an'ın milletçe iyi anlaşılmasını, Türkçeye çevirterek ve Türkçe Tefsir ve Hadis kitapları yayınlatarak sağlamıştır. O, Kur'an'ın anlaşılabilir olarak okunmasına ve okutulmasına son derece önem vermiştir. Bununla birlikte Kur'an'ın özgün Arapça okunmasını da taktir ederek güzel sesle okunmasını özendirmiş ve Türk hafızlarını övmüştür.

Atatürk, Kur'an'ın taassup aracı olarak kullanılması ve istismar edilmesine son derece karşı çıkmıştır. O, en son din İslamın temeli Kur'an'ın iyi anlaşılmasını ve çağımızdaki insanların ihtiyaçlarına cevap verecek biçimde yorumlanmasını amaçlamıştır.

Atatürk'ün Kur'an'a bakışında bireysel yönün tam olduğunu anlıyoruz. Gerek konuşmalarda yer verdiği ayetlere ilişkin sözlerinden gerekse okuduğu dinî kitapların sayfa kenarlarına düştüğü notlardan bunu anlamak kolaydır. Atatürk'ün Kur'an'a bakışının kamusal alanla ilgili olanı inkılapların uygulaması açısından önemlidir..

O, önderi olduğu Türk ulusunun Kur'an'a bakışının millet bireylerinin etkilenmelerini göz önünde tutarak çağa yani milletin yaşadığı zamandaki ihtiyaçlarına yanıt verecek biçimde olması yönündedir. Burada Atatürk, öylesine içten ve samimidir ki, bazı araştırmacılar, çağın gerisinde kalmış yorumlarla milletin inançlı bireylerinin kafalarının uyuşturulmaması amacıyla dine yeni yorumlar yapılması çabaları nedeniyle onu dinle diyanetle ilgisiz gösterme veya bazıları da onun dinin temeline dayalı söylemleri nedeniyle bir din adamı gibi tanıtma yanlışlığına düşmüşlerdir. Oysa o, yukarıda da değindiğimiz gibi, din anlayışını ve Kur'an'a bakışını bireysel yönden kendi iç dünyasında, bir anlamda Allah ile kendi arasında saklamaya özen gösterirken , kamusal alan veya milletin önderi olarak kamusal alanda milletin ihtiyacını karşılayacak biçimde uygulamalar yapmıştır.

⁵¹ Suyûtî, Fahru'l-Hasan ed-Dehlevî, *Şerhu Süneni İbn Mace*, Kadim Kütüb Hân, ty, Beyrut, c.1, s. S.289.

Atatürk's Perception Of The Quran

ABSTRACT

The religious understanding of the great leaders and statements are very important both in the past and in the present. They cannot ignore the importance and the necessity of religions they have in their societies. Naturally, they have either positive or negative (but mostly they have positive views about religion), views and applications about religions according to their views they hold.

The views of great statesmen related to religion can be examined from two points: First, their individualistic understanding and application, second, their societal understanding and application of religions.

Contrary to other statesmen's understanding of religions, Attar had a different and definite religious understanding in terms of individualistic and societal aspect. Attar gave a special importance to the understanding of the Qur'an and the hadith. Thus, he made the scholars translate the Qur'an and the hadith to the Turkish language. In addition, he appreciated the Arabic reading of the Qur'an and its keepers who have learned the Qur'an by heart and he wanted them to read it beautifully. However, Atatürk was very opposite to the abusers of the Qur'an based on their various aims. Shortly, Atatürk aimed at better understanding and commentary of the Qur'an, which is the base of Islam, the last religion, to solve the questions of the modern men and society.

While some researches accuse of Atatürk because of his modern and new interpretation of the Qur'an, the others tried to show him as a man of religion based on his very positive saying concerning religion.

However, it is a fact that Atatürk saw religion based on the Qur'an as an individualistic value between him and Allah, at the same time, as a leader of the Turkish nation he accepted religion as social phenomena which provides for answers to the questions of modern people and society, and he made applications in this direction.

SANAL VE GERÇEK ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Prof. Dr. Mehmet DAĞ*

ÖZET

Sanal ve gerçeğe iliştirdiğimiz anlamlar kendimizi ve çevremizdeki evreni algılayma olanaklarımız ve yeteneklerimizin sürekli artmasıyla değişiklik gösterir. Bu olanaklar ve yetenekler ne denli çok ve zengin olursa, kendimizi ve çevremizdeki evreni daha iyi algılarız. İşte bu süreç, başka öğelerin yanısıra dinin de yer aldığı kültürde meydana gelen az ya da çok köklü değişimi gerçekleştirir. Aydınlanma Çağı bu köklü değişimin en çarpıcı örneğidir. Ortaçağın insanları ve eski ya da yeni Müslüman düşünürler çevremizdeki evreni geçici ve sanal bir evren olarak görürler ve bizim bu evrenden gerçek evren olduğunu iddia ettikleri öteki dünyaya işaret eden yalnızca sanılar elde edebileceğimizi, gerçeğin öteki dünyada saltık kavramlar olarak bulunduğunu düşünürler. Batıda Aydınlanma Çağından sonra ve Türkiye’de Atatürk ve arkadaşlarının başlattığı kültür devrimiyle birlikte, anılan bu dünya görüşü bir Kopernik Devrimi yaşadı; bir başka deyişle, gerçek ve gerçek olmayan ya da saltık anlamda sanal yer değiştirdi.

Eğer biz bugün yeni bir Tanrıbilim (Kelam) oluşturacaksa, bu devrimsel değişimi dikkate almamız ve Tanrı’yı olanaklarımızın ve yeteneklerimizin gerçekleşmesine ve artmasına bağlı olarak algılayışımıza açık, hiç duraksamayan bu dünyalık süreçler olarak görmemiz ve sürekli gerçekleşen ve artan olanak ve yeteneklerimizin bu süreçlerin yalnızca parçalı görüntülerini bize sunabileceğini kabul etmemiz gerekmektedir. Peygamberler ve bütün devrimci kişilikler kendi paylarına bu parçalı görüntüleri yakalamada rol alan kimselerdir. Bu görüntüler zaman içinde bilgi birikimi, beşeri olanak ve yeteneklerin artmasıyla, zaman zaman köklü bir biçimde olmak üzere, değişikliğe uğrar ve düzeltilir.

Sanallık ve gerçeklik sorunu felsefi bir sorun olmakla birlikte bu sorunun dinin kuramsal yönüyle uğraşan İlahiyatçılar için tartişılması özellikle gerekli, hatta zorunludur. Çünkü çoğu kez bu çevrelerde sanal olanı gerçeğin yerine koymak, hatta sanalı gerçeekten üstün görmek biçimindeki bir anlayiş oldukça yaygındır. Bu bakış açısının uzak geçmişten gelen, bu nedenle bugün de, deyim yerindeyse, kimi zihinleri tutsak eden felsefi bir tarihi ve ge-

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

leneği de var. Bu tarihsel geleneğin ne olduğuna geçmeden önce “*sanal*” nedir, “*gerçek*” nedir, bu sorunun üzerinde durmak gerekir.

1. “Sanal” nedir, “gerçek” nedir?

Bu soruya verilebilecek doyurucu yanıt, kişinin içinde yaşadığı kültürel boyutla, kendi iç ve dış dünyasıyla kurduğu bilinçli ve nesnel bir ilişkiyle ve son olarak tarih içinde insanlığın geçirdiği dünya görüşündeki değişimle yakından bağlantılıdır. Temelde yaşanan kültür (bilim, teknoloji, sanat, ahlak, gelenek ve görenekler vb.) bireyi gündelik yaşamda neredeyse doğumdan ölüme değin hem düzensiz yaygın düşünce alışverişiyle hem de düzenli örgün eğitimle koşullandırır. Hele mevcudu sorgulama ve eleştiri geleneği özellikle örgün eğitim kanalıyla oluşturulamamışsa bu koşullanmanın boyutu olağanüstü ölçülerdedir. Bu nedenle sorgulama ve eleştirinin olmadığı otoriteye tabi (bu otorite din olabileceği gibi, siyasal bir otorite ya da bir ‘izm’, yani saplantılı bir bakış açısı da olabilir) uysal toplumlarda değişimin çok yavaş olduğu, ya da hiç olmadığı görülür. Bu konuda Ortaçağlarda gerek İslam dünyası gerekse Hıristiyan dünyası oldukça çarpıcı bir örnektir. Kültürlenme hem otoritenin buyruklarına bağlı olduğu, sözgelimi Hıristiyanlıkta kilisenin, İslamiyette ulemanın görüşleri doğrultusunda oluşturulduğu hem de temelinin kutsal kitapların bildirilerine dayandırıldığı ileri sürülen, tartışılması cesaret isteyen bu görüşler ezbere dayalı bir eğitimle desteklendiği için Batıda **Aydınlanma Dönemi**’ne, ülkemizde kendisine minnet borcumuz olan **Atatürk**’ün ve ona yardımcı olan arkadaşlarının eğitim ve kültür projesinin **Cumhuriyet Dönemi**’nde uygulanmasına değin ciddi bir kültürel değişim gözlenememiştir.

Aslında insanlığın kültürel değişim tarihi, bir bakıma sanal ile gerçeğe yüklediği anlamın değişim tarihidir. Daha açık bir deyişle, bu tarih, insanlığın sanal ve gerçek konusunda bir farkına varışın, bir uyanışın tarihidir; insanlığın kendisi ve kendisini kuşatan evren konusunda daha gerçek ve daha doğru olanı yakalamasıdır.

Saltık gerçek, tam gerçek demiyorum; çünkü saltık gerçek, tam gerçek, varsa bile, bizce ulaşılması olanaksız bir ütopyadır. Bu durumda biz bugün elde ettiklerimizi, öncekilere göre, daha gerçek görüp, onun da daha gerçeğini aramak ve bulmak zorunda olduğumuzun bilincinde olmalıyız.

O halde gerçeğin ve sanalın elle tutulur, kesin bir tanımı olmasa bile belki bir tanım verme girişiminde bulunabiliriz. Bu tanım, hep olduğu gibi, insan merkezli, insanın sahip olduğu olanaklarla ve koşullarla sınırlı olacağı için, göreceli bir tanım, felsefi kuşkuya açık olmakla birlikte, bu göreceliği ve değişkenliği içinde taşımalı, bizce ve başkalarınca kanıtlanabilirlik ve temellendirilebilirlik açısından anlamlı olmalıdır. Acaba kimilerinin bilgi tanımlarından hareketle “*gerçek nesnel dünyadan algılama olanaklarıyla gerekçelendire-bildiklerimizdir*” biçiminde bir tanım yapabilir miyiz? Eğer bu

tanım doğruysa, bu durumda “*sanal dediğimiz şey de nesnel dünyadan algı-
lama olanaklarımızla gerekçelendiremedikle-rimdir*”.

Bu tanımlar bana doğru gibi geliyor; çünkü sanalla gerçek arasında ke-
sin bir ayrımı ortaya koyduğu gibi, bilgikuramsal açıdan gerçeği belirleme-
nin algılama olanaklarımızla sınırlı, onunla hareketlilik ve canlılık elde eden
ve değişen bir şey olduğunu da saptıyor. Ayrıca sıradan birinin algılamaları
ve buna bağlı olarak gerekçelendirmeleri ile bir bilim insanının algılamaları
ve gerekçelendirmelerinin birbirinden farklı olduğunu da ortaya koyuyor.
Burada sıradan insanınkilerle bilim insanınkiler arasında hiçbir ortak nokta
bulunmadığını söylemek istemiyorum. Kuşkusuz her ikisi de onaylayabile-
cekleri bir gündelik bilgiye sahiptir. Ancak bir bilim insanını sıradan insan-
dan ayıran gündelik bilgiden hareket etmekle birlikte o bilgiyi aşmasıdır. Bir
örnek vermek gerekirse, sıradan insan güneşin doğup battığına bakarak gü-
neşin hareket ettiğini, yeryüzü çevresinde döndüğünü sanır¹. Bilim insanı
anılan gündelik bilginin yanıltıcı olduğunu bilir ve yeryüzü kendi eksenini
etrafında döndüğü için güneşin hareket ettiğini sandığımızı söyler; hatta
böyle olduğunun görsel kanıtlarını da sunar.

Nesnel dünyadan algıladıklarımızla gerekçelendirmeye çalıştığımız
şeyler genellikle “*öyle olduğuna*” inandığımız ya da “*öyle olduğunu*” sandı-
ğımız şeylerdir. Bunları biz bu türlü gerekçelendirmelerle kuşkudan arındır-
mağa çalışırız. Kuşkusuz bu kuşkudan arındırma işlemi son noktası olmayan,
hep yapılması gereken bir işlemdir. Çağdaş bilimin, Ortaçağ ilminden farklı
olarak, bize gösterdiği budur. Bir şeyi, bir olguyu kuşkudan arındırmakla
daha açık ve daha bilinir hale getirmiş oluruz. Kuşkudan arındırmağa çalışt-
ığımız inandığımız ve sandığımız şeyler, içinde bulunduğumuz evrenle (ev-
renden yalnızca nesnel dünyasını anlamıyorum; evrene insan, toplum ve
bunlarla ilişkili şeyler de dahildir) ve kavrama olanaklarımızla yakından
ilişkilidir. Biz bir şeyi, bir olguyu kavrama olanaklarımızla ne denli açıklığa
kavuşturursak o denli açık ve bilinir hale getiririz. Bu süreç gerçekliği sap-
tama sürecidir. Saptamaya çalıştığımız gerçeklik de, dışımızda olan gerçek-
liktir; nesnel gerçekliktir². Algılama alanımıza girse de, girmese de nesnel
dünyaya ait olan şeylerin gerçekliğinin saptanma olasılığı vardır. Sözgelimi,
duyamadığımız sesleri, göremediğimiz şeyleri (manyetik alan, elektrik akımı
gibi) saptama ve gerçekliğini ortaya koyma olasılığı bulunmaktadır.

¹ Bir Ortaçağ filozofunun görüşü de sıradan insanınkinden farklı olmamakla birlik-
te, temel bakış açısı, bugün baktığımızda, ne denli yanlış olursa olsun, neden öyle
olduğuna getirdiği açıklamalarla sıradan insanınkinden ayrılır.

² Kişinin iç dünyası da, tıpkı dış dünyası gibi, her türlü güçlüğüne karşın, nesnel bir
gerçeklik olarak bilgi konusu yapılabilir.

2. Ortaçağın Dünyası, İlahiyatçının³ Dünyası

Birbirinin eşdeğeri olan, birbirinden ayıramayacağımız bu iki dünyaya öğrencilerimden çok sık olarak gelen bir soru ile başlamak istiyorum. Soru kuşkusuz görülmeyen Tanrı'nın, gerçekliği yukarıdaki biçimde tanımladığımız taktirde, kanıtlanmasının olanaksızlığı ile ilgili ve kanıtlanmasını olanaklı hale getirme çabasının bir ürünü idi; aslında özgün bir soru da değildi. Soru şu idi: “*Tanrı gibi elektrik akımını da göremiyoruz; nasıl elektrik akımından kuşku duymuyorsak, Tanrı'dan da kuşku duymamamız gerekmez mi?*” Kuşkusuz soru yanlıştı; çünkü Tanrı ile elektrik akımı aynı şeyler değildi. Elektrik akımı bizim dışımızda nesnel olanaklarla saptayabileceğimiz bir şeydi, Tanrı ise değildi. Onlara verdiğim yanıt şu oldu. Elektrik akımını gözle görmesek de, onu başka olanaklarla saptayabiliriz. Sözelimi, elimizle akım geçen bir teli her tuttuğumuzda çarpıldığımızı, hatta yaşamımızı yitirdiğimizi görürüz; elektrik düğmesine her bastığımızda elektrik enerjisinin ışık enerjisi olarak karşımıza çıktığını görürüz; Tanrı için böylesine somut bir deneyime belki dua ile sahip olabiliriz, ancak duanın da gerçekleşme olasılığı çok zayıftır; Tanrı her duaya karşılık verseydi, tıpkı her elektrik düğmesine dokunduğumuzda ampulün yanması gibi, O'ndan hiç kimse kuşku duymaz; O'na inanmaz, O'nu bilirdik, O'nun tilsimi, gizemi kalmaz, bizi duygusal açıdan saramaz, etkileyemezdi; dinler ve inançlar olmazdı.

Ortaçağın ya da İlahiyatçının dünyası işte öğrencinin sormuş olduğu bu soruda saklı. Ortaçağ insanı ya da İlahiyatçı Tanrı'nın öylesine bir dış gerçekliği bulunduğu koşullandırılmıştır ki, O'nun tartışılmaz bir dış gerçekliğinin olması gerektiğini düşünür⁴; böyle bir dış gerçekliğin bulunmama

³ İlahiyatçı derken İslam İlahiyatçısını kastediyorum.

⁴ Bu noktada İlahiyatçı paradoksal bir sıkıntıyla karşı karşıyadır; inancı noktasında gözlem ve deney sonucu elde edilen bilgiyi küçümsediği halde, Tanrı'yı adeta gözlemlenmesi ve nesnel deneyiminin edinilmesi olası evren içindeki bir nesne gibi algılanmasını arzulamaktadır; basit ve ilgisiz karşılaştırmalara, açıklamalara girişmektedir. Bunun bir örneği, evreni bir yapıya benzeterek, tıpkı dünyadaki yapıların bir ustasının bulunması gibi, evrenin de bir ustasının bulunduğu savıdır. Verilen örnek ve yapılan benzetme bizi yalnızca evrenin kendi içinde başkalarına göre daha yetkin bir ustaya iletmekten başka bir sonuca iletmez. Bunun bir başka örneği de zihnin bütün sınırlarını zorlayarak, Kur'an'daki tarihsel kıssaları kutsallık ve gizemlilik öğelerinden soyutlamak suretiyle efsane ve mitoslardan ayırmak, kıssalarda tarih ve yer belirtilmemiş olmasını olayı ayrıntılarla perdelememeye bağlamaktır. *Bu türden çabaları kör inancın kendisine aldatici sığınaklar arama girişimleri biçiminde değerlendirmek olasıdır*; çünkü Kur'an'daki kıssalarda da kutsallık ve gizemlilik öğeleri bulunmaktadır ve gerçeği efsane ve mitostan ayıran bu türden öğelerden arındırılmış olmasıdır. Ayrıca her kıssanın, efsane ve mitosun gerçekle bağlantısının olması zorunluluğu bulunmamakla birlikte, bunlar büyük ölçüde olmuş, gerçek bir olay ekseninde oluşturulmakta; kıssalarda Tan-

olasılığını tartışmak bile istemez; tartışan ya da tartışmaya açan kişiye de kendi dogmasını onaylatmak için kendince gerekçeler sunmağa çalışır.

Ortaçağa dönecek ve o dönemde ister Hıristiyan isterse Müslüman düşünürlerin görüşlerine bir göz atacak olursak, bu düşünürler somut, görülebilir ve algılanabilir olanı sanal, görülmeyeni ve algılanamayanı, bütünüyle zihinsel olanı gerçek olarak kabullenmişlerdir. Bu kabulleniş Ortaçağ düşünürlerinin dinsel inanışları gereği **Aristoteles** ve **Eflatun** (Platon) gibi İlkçağ düşünürlerinden miras aldıkları bir kabullenıştır. Nitekim **Parmenides**'ten⁵ gelen bir geleneği izleyen Eflatun, özellikle, içinde bulunduğumuz nesnel varlıklar dünyasının, **Herakleitos**'un⁶ da dikkati çektiği gibi, hiç aynı kalmayan, hep değişim ve devinim içinde olan bir dünya olması nedeniyle, bu dünyaya ilişkin bilgimizin ancak sanı (*doksa*)'dan ibaret olabileceğini, bilginin ancak değişmez olanla ilgili olabileceğini ve bunun da ancak us (*nous*) sayesinde elde edilebileceğini ileri sürer. Aynı geleneği izleyen Aristoteles de, bu dünyaya ilişkin ister iç ister dış duyumlamalarımızla elde edebileceğimiz algılarımızın, kesinlikten uzak, yanılgılara açık algılar olduğunu; kesin ve yanılmaz algıların tamamıyla akılda bulunabileceğini vurgular. Kuşkusuz, gerek **Eflatun**'un gerekse **Aristoteles**'in⁷ burada sözünü ettiğimiz "akl"ını zihinle karıştırmamalıyız. Onların akıl dedikleri şey zihin gibi, kendi deyişleriyle, aşağılık duyum algılarıyla bağlantısı olan bir şey değildir; tamamıyla kutsanmış, tanrısal bir şeydir; zihnin ulaşamayacağı olağanüstü bir işlevi yerine getirir; bizi **Eflatun**'un ideleri (**Aristoteles**'in suretleri) ile buluşturur. Bu bakış açısı dinsel ideolojiye de uygun düştüğü için Ortaçağda hem Hıristiyan hem de Müslüman düşünürlerce hemen benimsenmiş, neredeyse XVI. yüzyıla değin geçerliğini korumuştur. Müslüman düşünürlerden bir örnek vermek gerekirse, **İbn Sina** gerek dış duyular (*dokunma=lems*, tat

rı'nın bir hikmeti ve insanlara birileri aracılığıyla vermiş olduğu bir ders olarak, efsane ve mitoslarda tanrıların tanrılarla, tanrıların insanlarla, tanrıların yarı tanrı insanlarla ilişkileri ve çatışmaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu türlü anlatımlarda hayalgücünün katkısı ve olayın fiktif yapısını yadsıma olanağımız yoktur.

⁵ **Parmenides** için bkz., **W. Kranz**, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, Kısım I, çev.: S. Y. Baydur, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, sayı 317, İstanbul (trz.), ss. 99 vdd.; krş., **Kirk** ve **Raven**, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press 1966, ss. 263 vdd. .

⁶ **Herakleitos** için bkz., **W. Kranz**, *age.*, Kısım I, ss. 73 vdd.; **Kirk** ve **Raven**, *age.*, ss. 182 vdd. .

⁷ **Eflatun** için bkz., **Th. Gomperz**, *The Greek Thinkers*, İng. çev.: G. G. Berry, c. III, Londra 1964, Book V, Chapter VIII, ss. 1 vdd.; onun *Phaedon* adlı yapıtı bu konuda önem taşır; yine onun Sokratik diyaloglarından *Crito*'da **Sokrates**'in daemon'undan söz eder (bkz., **Th. Gomperz**, *age.*, c. II, Book IV, Chapter IV, ss. 87 vd.; **Aristoteles** için bkz., *De Anima*, III 5, 430a, 10-20; *Metaphysica*, 1049b, 24; 1072b, 14, 24).

alma=*zevk*, koklama=*şemm*, görme=*basar* ve işitme=*sem* ') gerekse iç duyu- lar (ortak duyu=*el-hiss el-müşterek*, tasarlama=*musavvıra*, bellek=*hafıza*, imgeleme=*mütehayyile* ve kuruntu=*mütevehhime*)⁸ sayesinde sanılara ulaşabileceğimizi; çünkü bu türden algılama ve kavramaların dünyasal değişkenlik koşullarından bağımsız olamayacağını; ancak akılla kavranan dünyasal koşullardan bağımsız olana gerçek anlamda bilgi diyebileceğimizi ileri sürer. Görüldüğü gibi, bu akıl bugün anladığımız, çoğu kez zihin anlamında kullandığımız akıl değildir; bir tür sezgi gücüdür, Tanrı ile bağlantı kurabilecek bir güçtür. Nitekim **İbn Sina** da sözü edilen bu aklın tanrısal aydınlanmayla bilgi elde edebileceğini savunur. Bu nedenle öte dünyalık diyebileceğimiz bu türden bilgi, tanrısal kaynaklı olarak kabul edildiği için, peygamberlerin ve filozofların ayrıcalığıdır. Bu türden bilginin filozofların da ayrıcalığı olduğu **Eflatun** (Platon)'dan gelen bir gelenektir ve bu gelenek İslam dünyasında hem filozofların hem de mutasavvıfların esin kaynağı olmuştur.

Bir ortaçağ düşünürü için bir şey belirli, apaçık, özel örneklerden ne denli soyutlanır ve uzaklaştırılırsa, o denli değer taşır ve kutsanır. Hatta özelle bağlar tümüyle kopartılırsa, değişmez kutsal gerçeğe tam anlamıyla ulaşılmış olur. İnsanın temel ereği de bu gerçeğe ulaşmak olmalıdır.

Yukarıda açıklananları bugünün diline çevirecek ve daha açık bir dille ifade edecek olursak, acaba şöyle demeleri daha doğru olmaz mıydı? “*Bir şeyi ne denli belirsiz duruma getirirsek, gerçekliğe ve kutsala o denli ulaşı- rız*”. Aslında söylenmek istenen tam anlamıyla bu olsa gerek. Bu dinlerin bildirilerinin ve Ortaçağ düşüncesinin doğasından kaynaklanıyor: Bir şeyi olabildiğince belirsiz bir duruma getirmek ve böylece gizemini arttırmak. Kuşkusuz bu o dönemin bilim anlayışı ile yakından bağlantılıdır. Bu bilim anlayışında tanım ve tasnifler önem taşır; bir başka deyişle soyutlama ve genelleme önemlidir. Bu soyutlama ve genellemeler kuramsal çabalar olup, bir noktadan sonra özel ve somutla bağlantısı kesilir, verimli olmaktan çıkar, kısırlaşır ve tıkanır. Nitekim Ortaçağ düşüncesi, temelindeki dinsel inanç gereği, genelleme sürecini “*belirsiz*” (Ortaçağ düşünce geleneğine bağlı olanlarca “*saltık*”, “*evrensel*”)’de sonlandırmış ve böylece tıkanıp, kalmıştır.

Aslında günümüz biliminde de genellemeler, tanım ve tasnifler önem- lidir. Ancak bu genellemeler, tanım ve tasnifler kutsala, ya da belirsiz odaklanarak, özelle ve somutla bağlantısını kesmez; yaşamsallığını özelden ve somuttan, bu konularda yapılacak hassas deneylerden ve gözlemlerden sağ- lar; bu nedenle dinamik karakterlidir; genellemeler, tanım ve tasnifler özelle, somutla, deneyle denetlenir; saltıklık asla düşünülmez; çünkü bilimin ereği

⁸ Bkz., **benim**, *İbn Sina'nın Psikolojisi*, İbn Sina'nın 1000. Doğum Yıldönümüne Armağan, Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara 1984.

açık olmayı açık olanla açıklamaktır; belirsiz ve açıklanamazlar peşinde koşmak değildir.

Gerçekte bir şeyi ne denli belirsiz bir duruma sokarsak, gizemini (sırrını, tılsımını) o denli arttırmış, duyguları harekete geçirmiş oluruz. Bu nedenle, belki kimilerince yadırganacak ama, doğrusunu söylemek gerekirse, Ortaçağın dünyası, dinlerin dünyası, duygu dünyasıdır; öznelliklerin egemen olduğu dünyadır; bir başka deyişle öznelğin dayatılarak ve yaygınlaştırılarak, evrenselmiş, saltıkmiş, değişmezmiş gibi gösterildiği bir dünyadır⁹. Böyle olduğu içindir ki, bugün nasıl savaşlar ve çatışmalar genellikle ekonomik nedenlerden çıkıyorsa, o dönemlerde büyük ölçüde öznel dünyaları başka öznel dünyalara dayatmaktan çıkmıştır. Kutsal savaşlar (cihad, mezhep çatışmaları, sözgelimi, Nişabur Fitnessi, haclı seferleri, 30 yıl savaşları vb.) bu ikinci nedenle ortaya çıkan savaşlar ve çatışmalardır.

İlahiyatçının dünyası da yukarıda sözünü ettiğimiz dünyadan farklı değildir. Sözde bilimsel toplantılarda ve sözde hakemli dergilerde çok iştilen ve çok yazılan bir tümce vardır: “*Biz Kur’an ayetlerini yorumlarız, ama gerçekte Tanrı’nın ne amaçladığını kesin olarak bilemeyiz; bizim yorumlarımız bir takım kestirimlerdir (tahminlerdir)*”. Demek istedikleri yeterince açık değil mi? Tanrı bize açık, belirli bir şey iletmemiştir; açık gibi görünenleri bile (muhtemelen çağımızda değerler düzeninin değişmesi sonucu) gerçekte açık değildir; bu nedenle açık hale getirilmelidir. “*Kur’an her çağda yeniden yorumlanması gereken bir kitaptır*” söyleminin ardında da aynı gerçek yatmıyor mu?

Kuşkusuz bu türlü söylemlerin bilimsel bir temeli olmamakla birlikte, geçmişten miras alınan Kur’an’da her şeyin özel olarak (*tafsili*) bulunmasa da genel olarak (*icmali*) bulunduğu anlayışıyla yakın bir bağlantısı vardır ve kendimiz ve çevremizle ilgili her şeyi (doğa ve insan bilimleri, ahlak, hukuk, siyaset vb.’yi) dine bağlama amacı taşımaktadır; bu nedenle bu türlü söylemler özde siyasal amaçlıdır; Kur’an’ı doğru anlamlandırmaya ve onu gerçek yerine oturtmaya çalışmak gibi halisane bir niyet taşımamaktadır.

⁹ İlahiyatçının dünyasının duygunun ve öznelğin egemen olduğu bir dünya olduğuna ilişkin somut bir örnek vermek istiyorum. Şimdi doçent unvanını almış, lisans döneminde okuttuğum bir öğrencim bana bir münasebetle uğradığında “*derslerinizde anlattıklarınızdan rahatsızlık duyuyor, tüylerim diken diken oluyordu; sıradan fırlayıp sizi boğmak istiyordum; ama şimdi anlattıklarınızın ne denli doğru olduğunu anlıyorum*” diyerek o dönemdeki duygularını aktardı. Son tümcesi ne denli doğrudu, bilemiyorum; çünkü tıpkı lisans döneminde bana yönelik duygularına benzer duygularının tutsağı olarak onun, başkalarıyla birlikte, jürisinde bulunduğu bir öğrencinin yaklaşık 4 yıl süreyle eğitiminden uzak kalmasında payı olmuştur.

Tarihten alındığını söylediğimiz bu miras tarihte kendi bağlamında anlamlıdır. Yukarıda da dikkati çektiğimiz gibi, her şeyin aslının, tanrısal alemde, *idelerde*, *levh-i mahfuz*'da¹⁰, *umm el-kitab*'ta¹¹ bulunduğu; bunların ancak farklı adlar altında andığımız bu alandan özel kişilerce (peygamber, filozof, veliler, vb.'ce) elde edilebileceğine odaklanmış bir kültürel ortamda her şeyi dinsel bildiriye ya da bildirilere bağlamak doğaldır ve anlamlıdır. Ancak bu doğallık ve anlamlılık yeni bir değişim yaşanıp, doğaya ve kendimize bakış yöntemimiz ciddi bir dönüşüm geçirdiğinde geçerliliğini yitirir; tıpkı **Kopernikos**'un **Batlamyus** astronomisinde yaptığı devrim gibi. Nasıl **Kopernikos**, **Batlamyus**'un yeryüzü merkezli evren görüşünü tersine çevirdiyse, günümüzün bilim anlayışı da Ortaçağların ve dinlerin her şeyin **Ulu bir Zihin**'den çıktığı, bu nedenle kavramsal ve soyut olana değer verilmesi anlayışını, kavramsal ve soyut olanın somut ve nesnel olandan kaynaklandığı ve bunlar aracılığıyla insan zihni tarafından fark edildiği anlayışıyla tersine çevirmiş ve bilimsel bir devrim gerçekleştirmiştir. Bir başka deyişle, sanalla gerçeğin yerleri değişmiştir. Geçmişte sanal dediğimize bugün gerçek (eleştiriye, değiştirilmeye açık gerçek) adını vermekteyiz; günümüz İlahiyatçısı da, bilinçaltında da olsa, bu değişen durumu kabul etmek zorunda kalmakta, inandığı şeylerin bildiği şeyler denli değerli olduğunu, onlarla eşdeğer olduğunu kanıtlamağa çalışmaktadır. Aslında salt gerçekliğin aşkınlığı savını ileri sürsek bile, hareket noktamız somut gözlem ve deneyimlerimizdir. Nitekim Ortaçağ insanı ya da bugünün İlahiyatçısı sanal dünyasını kurarken gündelik bilgi, döneminin gözlem ve deneye bağlı bilgilerini, her ne kadar görünüşte değersiz görse ve küçümsese de, sanal dünyası için temel yapmaktadır. Yüzyıllar öncesinden bugüne değin yazılmış teoloji ve kelam kitaplarında yer alan Tanrı'ya ve tanrısal aleme ilişkin sayfalarca kanıtlamalar ya gündelik, alışlagelmiş bilgiyi hareket noktası yapmakta ya da döneminin yine gözlem ve deneye dayanan somut ve nesnel bilgisinden hareket etmektedir. Bu, somutu, gözlenen gerçekte daha önemsemek, daha değerli bulmak, ancak bunu itiraf etmemek demek değil midir?

3. Bilinebilirlik Açısından Evren ve Tanrı

Ortaçağ insanı, düşünürü ve bugünün İlahiyatçısı gözlediği ve kavradığı evreni, kendi deyimleriyle, Tanrı'nın bir göstergesi (Kur'an'da *âyet*, Kelamcı ve Fıkıhçılarda çoğu kez *delâ'il*) olarak görür ve elde edilen sonucu bilgi diye değerlendirir. Bu ilişkilendirme, adını ne koyarsak koyalım, nedenle

¹⁰ Bkz., **Kur'an**, *el-Buruc*, (LXXXV), 22.

¹¹ Bkz., **Kur'an**, *er-Ra'd*, (XIII), 39.

sonuç arasında yapılan ilişkilendirmeden kuşkusuz farklıdır¹². Birincisi duygusal dünyamıza, ikincisi ise nesnel (duygu dışı) dünyamıza aittir. Göstergeler işe yarar şeyler, özellikle insanın yararına olan şeyler oldukları için duyguları etkilemeye yöneliktir. Sözgelimi, evrenin insan için yaratıldığı, onun barınmasını, beslenmesini sağladığı, ışıklı gök cisimlerinin çölde yolumuzu bulmamıza yardımcı olduğu vb. yönündeki ifadeler duygulara yönelik ifadelerdir ve insan odaklıdır. İşe yarayan şeyler amaç ve tasarımla ilişkilendirilebileceğinden, evrende hazır olarak bulduğumuz ve bulamadığımız şeyler, tıpkı bir insanın otomobil tasarlayıp yapması gibi, Tanrı'nın tasarımına ve yaratmasına bağlanır. Nedenselliğin kabul edilir gibi görüldüğü neden kanıtında bile Ortaçağ insanının, düşünürünün ve bugünün İlahiyatçısının zihninin gerisinde tasarımılanmış, her şeyin yerli yerinde olduğu bir evren vardır. “Nedenselliğin kabul edilir gibi görüldüğü” dememin nedeni, Tanrı istenciyle yine belli bir gereksinmeyi gidermek ve belli bir amacı gerçekleştirmek üzere yaratılmış kendinden bir etkinliği olmayan bir neden-sonuç ilişkisinden söz edilmiş olmasıdır. Ortaçağlarda çok sık söylenen bir söz vardır: “Cansız nesnelere hiçbir şey meydana getiremez”, daha açık bir deyişle cansız nesnelere etkin olamaz. Bu nedenle bugün olumsal bilimlerin temel ve vazgeçilmez kabulü olan nedenin sonucunu var etmesi, sonucu üzerinde etkili olması o çağların düşünürlerine yabancı bir görüştür. Onlarca bu etkinlik ancak bilen, tasarlayan bir Yüce Varlık olmadan gerçekleşemez. Sözgelimi, nedenselliğin katı bir biçimde savunulur gibi görüldüğü **Farabi** ve **İbn Sina** gibi İslam Filozoflarında evrendeki oluşumun her aşamasında Tanrı, göksel akıllar, göksel nefesler ve göksel cisimler etkindir¹³. Bu bakış açısını mantıksal sonucuna ileticek olursak, İslam filozoflarının şiddetle karşı çıktığı Kelamcıların bakış açısının bir benzeriyle karşılaşırız: Nedenlerin bu dünyada etkinmiş gibi görünmelerinin nedeni, bunların sonuçlarıyla birlikte yaratılmış olmaları ve bizim onları birlikte algılamamızdır. Daha açık bir deyişle, gerçekmiş gibi gördüğümüz ilişki, bir yanılsamadır.

Böylesine bir genel bakış açısının, böylesine bir dünya görüşünün, İslam dünyasının bilimsel ve kültürel gelişimine olumsuz etkisinin bulunduğu dikkate alınması gereken bir husus olmakla birlikte, bizi burada ilgilendiren

¹² Günümüz İslam İlahiyatçılarının yapıtları okunduğunda gösterge (*delil*)-gösterilen (*medlul*) ile neden-sonuç ilişkisi arasındaki farkı bilmedikleri ve birbirine karıştırdıkları görülür.

¹³ Sözgelimi, Tanrı, göksel akıllar aracılığıyla salt zihinsel bir tasarım olan ilk maddeye suret vererek dört kökü, gök cisimleri aracılığıyla bir dört kökün birbiriyle çeşitli oranlarda karışmasını, bunların karışım oranlarındaki denge derecesine göre yine göksel akıllar aracılığıyla dört türsel suretin verilmesini ve böylece dört türün (madenler, bitkiler ve insanlar) oluşmasını sağlar.

konunun bilimsel ve felsefi¹⁴ boyutudur. O halde şimdi şu soruyu sorabiliriz: Eğer gerçekmiş gibi gördüklerimiz bir yanılsama ise, gerçeğe nasıl ulaşacağız, onu nasıl yakalayacağız? Batıda mistiklerin, doğuda sufilerin, daha da önemlisi peygamberlerin bireysel ve tamamıyla öznel deneyimleriyle mi? Herkese açık olmayan bir şeye gerçek adını vermek ve bu soruya olumlu bir yanıt vermek ancak sofistçe bir yanıt olabilir. Bu durumda yanıtı bir başka yerde aramak gerekir.

Bir şeye gerçek diyebilmemiz ya da bir şeyin olası bir gerçekliğe sahip olduğunu söyleyebilmemiz için o şeyin herkesçe kavranılabilir olması gerekir. Kavranamayan ve kavranma olasılığı bulunmayan bir şeyin bilinmesinden ve hatta o şeyin bir gerçekliği bulunduğundan söz edemeyiz. Kavranan ve kavranma olasılığı bulunan şeyler bilgi alanımıza giren şeylerdir ve gerçek dediğimiz şeyi oluşturur. Sözelimi, üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olması, eşit hızla hareket eden iki ulaşım aracının eşit sürede eşit mesafeyi geçeceği kavradığım bir şeydir ve bilgi alanıma girer ve bunlar birer gerçekliktir; her ne kadar sonrakine somut, öncekine soyut adını versek de... . Kaldı ki soyut dediğimiz gerçeklik de tümüyle somuttan bağımsız değildir; sözelimi üçgeni, iki dik açıyı bir yerlere çizebilirim, açılarını açı ölçerle ölçebilirim; ayrıca evrende geometrik bütün biçimlerin somut kaba örneklerini görebilirim. Yine evrende henüz karşılaşmadığımız bir türün varlığı, henüz bu türü kavrayamasam da, kavrama olasılığım olan ve bilgi alanıma giren bir şeydir. Kavranılır öğelerden oluşan hayali varlıklar da bu gurup içinde yer alabilir. Sözelimi, anka kuşu, hiç karşılaşmadığımız bir kuş olsa da, sonunda deneyimim içinde bulunan kavranılır öğelerden oluştuğu için böyle bir kuşun gerçekte bir yerlerde olabileceğini, bir yerlerde böyle bir kuşla karşılaşabileceğimizi söyleyebiliriz. Nitekim deve kuşuyla hiç karşılaşmayan birinin deve kuşunun olamayacağını söylemesi kadar saçma bir şey olamaz. Bir şey olabilirlik sınırları içinde kalıyor ve mantıksal bir çelişki taşımıyorsa, o şeyin olamayacağını ve bilinemeyeceğini söyleyemeyiz. Biz evrenle ilgili deneyimlerimizi tüketemeyeceğimize göre, olabilirlik sınırları içinde kalan şeylerin olamayacağı savını ileri sürmememiz gerekir¹⁵.

¹⁴ Bu iki terimi birlikte kullanmamın nedeni bilim ve felsefenin birbirinden ayrı olamayacağı, düşünülmemeyeceği gerçeğidir. Kimi kesimlerde karşılaşıldığı gibi, felsefeyi bilimden kopuk, fanteziler, güzel sözler üreten, hayatla bağlantısı olmayan, işe yaramayan, aylakların işi olan bir uğraş olarak görmek, felsefenin ne olduğunu bilmemektir.

¹⁵ Bu konuyla yakından ilgili olması nedeniyle şu anımı aktarmak istiyorum: Derslerimden birinde öğrencilerime, çok sık duydukları ve doğruluğundan kuşku duymadıkları “her insan ölümlüdür” yargısının değişmez bir yargı olup olmadığını sordum. Aldığım yanıt değişmez olduğu yönündeydi. Şöyle dedim: Düşünün ki, evrenin bir yerlerinde ölümsüz bir insanla karşılaştık; bu durumda anılan yargı

Bu durumda acaba Tanrı'yı bilinmesi olası şeyler sınıfına sokabilir miyiz? Bu soruya olumlu bir yanıt verebilmemiz için O'nun bizim kavrama ve algılama olanaklarımıza açık olması, algılama ve kavrama sınırlarımız içinde yer alması gerekir. Oysa Tanrı kavramı doğası itibariyle tamamıyla salt zihinsel ve paradoksal niteliği ağır basan bir varlıktır. “O hiçbir şeye benzemez”, “O'nun mekanı, zamanı, ölçüsü yoktur”, “O doğmaz ve doğurulmaz”, “O her şeyi yaratır, hiçbir şey O'nu yaratamaz”, “O'nun nitelikleri ne kendisinde ne de kendisinin dışındadır”, “O'nun tanımı yapılamaz” (eskilerin deyişiyle O'nun özü bilinemez), “O'nun uzamı yoktur”, “O, kendisinde hiçbir birimin yer almadığı anlamında öncesizdir”. Kur'an'dan, Kelam ve İslam Felsefesi metinlerinden çıkarılan bu önermeler ne algılanabilir, ne kavranabilir ne de deneyimi edinilebilir önermelerdir. Bu önermelerin yalnızca anlaşılabilir olduğunu söyleyebiliriz; çünkü bu önermeleri işiten kişi, Tanrı'nın bizim deneyim alanımıza giren bir varlık olmadığını, O'nu bilemeyeceğimizi, O'nun bizce gizemli bir varlık olduğunu anlar. Bizim evrende anka kuşunu bulma olasılığımız vardır, ama Tanrı'yı bulma olasılığımız yoktur. Bu nedenle olmalı ki, Tanrı'yı bulma olasılığı öteki dünyaya ertelenmiştir. Buradan şu sonuca varmak olasıdır: Tanrı bir bilgi konusu değil, salt inanç konusudur; O'nu bilme olanaklarımızla ne denli var etmeye çalışsak da başarılı olamayız.

4. İnanç Nesnesi olarak Tanrı

İnanma, inanç sözcükleri gündelik dilde genellikle sanı, kestirme (tahmin), varsayım (faraziye, hipotez), bağlılık ve güven anlamlarında kullanılır; bireysel ve öznel bir eğilimi anlatır. Sıradan bir insanın sanıları, kestirimleri olduğu gibi, bilim insanlarının da varsayımları vardır. Bunlar doğrudan doğruya nesnel dünyayla ilgili şeyler olduklarından doğruluk ve yanlışlıkları denenebilir; araştırma sonucu yanlış ya da doğru oldukları saptanabilir. Basit bir örnek vermek gerekirse, pencereyi açık bırakmış olmam nedeniyle evime hırsız girdiği kuruntusuna kapılabilirim; telaşlanıp evime gidebilirim. Evime hırsız girdiğini gördüğümde kuruntum ve telaşım doğrulanmış olur; evime hırsız girmemişse, kuruntum ve telaşımın yersiz olduğunu anlarım. Yine bir arkadaşıma, bir siyasal parti önderine inanabilirim; inancım nedeniyle onlara toz kondurmayabilirim. Ancak bu inanç da, önceki örnekte olduğu gibi, kalı-

geçerliğini sürdürebilir mi? Deneyimleri tüketemeyeceğimize göre, böyle bir insanla karşılaşma olasılığını yadsıyamayız. O halde “her insan ölümlüdür” yargısı mevcut deneyimler bütünü açısından geçerlidir; saltık değil, görecelidir; çünkü mevcut deneyimlerle kayıtlıdır. Olumsal bilimlerde laboratuvar deneylerinde elde edilen sonuçlar kullandığımız araç gereçlerin duyarlılığı, deneyleri hangi ortam ve koşullarda gerçekleştirdiğimizle kayıtlıdır.

cı değildir; onlar beni hayal kırıklığına uğrattıkları anda onlara yönelik inancım ve bağlılığım ortadan kalkar.

Her iki örnekte de dikkati çeken husus geleceğe ilişkin duygusal edilginliklerin farklı derecelerde öne çıkmasıdır. Bu duygusal edilginlikler *korku*, *umut* ve *beklentidir*. Beni evime telaş içinde yönlendiren bir şeylerimi kaybetme korkusu ve beklentisidir. Bir siyasal parti önderine inancım, onun genelde ülkenin, özelde ise benim yararlarım hizmet edeceği beklentisidir. Bilimsel bir varsayımda da sonucun varsayımda yer aldığı gibi çıkacağı beklentisi vardır. Tanrı inancında bu iki öge (*korku ve umut*) daha belirgin ve yoğundur. Eksiklik, yetersizlik ve bunların birlikte getirdiği endişe, korku ve beklenti bir yerlere sığınmaya yönelten etkenlerdir. Bir başka deyişle bunlar sığınma gereksinmesinin doğmasına yol açarlar. Tanrı bu sığınma gereksinmesini gideren tek yer olmamakla birlikte, bu yerlerden biri ve en yaygındır. İnsan genellikle bu yeri kendi çabasıyla bulmaz, içinde yaşadığı toplumda hazır olarak bulur ve ona koşullandırılır. Bu yer korku ve umutların giderileceği bir sığınak (*melce'*) olduğu, ciddi bir zihinsel çaba gerektirmediği ve hazır bir reçete sunduğu için kolaylıkla kabul edilir ve inanılır (iman edilir, güvenilir). Kur'an'da sık sık korku ve umut (*havf ve reca*), özellikle korku, temasının kullanılması boşuna değildir.

Dünyasal inançlarımız yakından tanıdığımız, karşı karşıya bulunduğumuz, deneyerek bilgi haline getirip, gizemli olmaktan çıkarabileceğimiz için, bilinemezlerin, çaresizliklerin yoğun olduğu bir dünyada bilinemezlere ve çaresizliklere çözüm ve çare olarak sunulan gizemli Tanrı inancı denli sürekli değildir. Çünkü bilinmezler, çaresizlikler hep bulunacaktır ve birileri çözümlü gizemli bir Tanrı'da arayacak ya da aramayı sürdürecektir. Sözgelimi, yağmurun nasıl olup da yağdığının bilinmediği bir ortamda yağmurun yağmasına neden olan atmosferdeki nem oranı, atmosferin ısı vb. değil, Tanrı'dır; yağmur Tanrı'nın rahmet ve bereketidir. Yine hücre, hücresel bölünme vb.'nin bilinmediği bir dönemde bebeği ana rahminde var eden, canlandıran Tanrı'dır. Bu hususlarda dünyasal nedenler ve bu nedenlerin etkinliği kavrandığında, Tanrı'nın işlevi ve rolü değişir; bu kez bizim İlahiyat çevrelerinde yapıldığı gibi, Tanrı bu nedenlerin de gerisinde yer alan bir etken, bir neden olarak değerlendirilir. Ancak bu yanıt iyice düşünülerek verilmiş bir yanıt olmadığı için böyle bir yanıt Kur'an dahil bütün kutsal kitapların iletisinden uzaklaşmayı gerektirmesi bir yana, Tanrı'nın dünyasal nedenler cinsinden olması halinde bir gün bilinip gizemini ve tanrılık özelliğini yitireceği, dünyasal nedenlerden biri olmaması halinde ise bilgiye konu olamayacağı gerçeğini gözardı etmektedir.

Tanrı'ya inancı güçlü kılan, insan Tanrı olmadıkça, O'nun bilinme olasılığının olmaması, insanın ise her şeyi bilememesi, özellikle kendisi ve geleceğiyle ilgili sürekli endişe içinde bulunmasıdır. Daha önce de söylediğimiz gibi, Tanrı inancı, deyim yerindeyse, nesnel aklın değil, duygusal aklın;

bir başka deyişle nesnel düşünüşün değil, duygusal düşünüşün ürünüdür. Ancak bu duygusal düşünüş sürekli nesnel düşünüşle iletişim halinde olup, nesnel düşünüşün gelişimine bağlı olarak kendisini ayarlar ve yeni durumlara kendisini uyarlar. İlahiyat çevrelerinde, daha önce de değindiğimiz, “Kur’an’ın yeni koşullara göre yeniden yorumlanması gerekir”, “Müslümanların geri kalış nedeni içtihat kapısının kapanmasıdır” türünden söylemlerin gerçek nedeni, Kur’an’ı öncekilerin anlayamamış olması ya da Kur’an metninin kendi var oluş koşulları dışında gizil, her çağa yönelik bir anlamının bulunması değil, içinde yaşadığımız çağın gerçeklerinin **Atatürk Türkiyesinde** bu çevrelerce de bir ölçüde gözardı edilemeyişi, ancak sorunu sıg bir düşünce ve kolaylıkla çözmeye çalışmalarıdır.

5. İnanç Nesnesi olarak Din

Biraz önce açıklamağa çalıştığımız salt inanç nesnesi olarak Tanrı ile şimdi açıklamağa çalışacağımız “din” adı altında Tanrı’ya iliştilen şeyler birbiriyle özdeş, birbirinden ayrılamayan şeyler midir? Buna olumlu yanıt vermek güç, hatta olanaksızdır. Özdeş olduklarını söyleyemeyiz, çünkü Tanrı kavranabilir bir varlık olmadığı için bilgi nesnesi olmadığı halde, dinin ortaya koydukları doğrudan yaşama, yaşamın çeşitli yönlerden düzeltilmesiyle ilgili, dolayısıyla kavranabilir, şeyler olduğu için bilgi nesnesi durumundadır. Sözcülemi, Kur’an’ın ortaya koyduğu bildiri, Tanrı konusunda söylenenler dışında, bütünüyle yaşanılmış şeylerle ilgilidir; bu yaşanılmış şeyler bağlamında düzenlenmiştir; yaşamın biçimi, yaşanan şeyler değiştiğinde yeniden düşünülmeyi ve yeniden düzenlemeyi gerektirebilecek şeylerdir. Tanrı hakkında, insanbiçimci ilişkilendirmeler yoluyla pek çok şey söylenmiş olmakla birlikte, O sürekli bu ilişkilendirmelerden arındırılır, bilinemeyen, kavranması olası olmayan bir varlık olarak sunulur. Yine bir örnek vermek gerekirse, “Tanrı her şeyi bilir” sözü Tanrı hakkında çok sık işittiğimiz sözlerdendir; ancak O’nun bilmesinin bizimkinden farklı olduğu; nesnesinin bulunmadığı, nesnesinin o bilgiyi değil, o bilginin nesnesini yarattığı sürekli vurgulanır ve böylece Tanrı’nın bilgisi bizce bulanık ve anlaşılmaz bir hale getirilir. Bizce bir giz (sır) olan bu bilgi (üstelik tekliği de vurgulanır ve çokluğu ürettiği ileri sürülür) hem cansızlar hem canlılar dünyasını yaratır; onları düzenler, sosyal, siyasal, ahlaksal düzenlemeler yapar. Ancak din adı altında yapılan bütün düzenlemelerin yaşanan ortam, koşullar vb. ile ilgili olduğu; o ortam ve koşullarda Tanrı’nın düzenlemesi olmadan da yapılabileceği görülür; çünkü, yukarıda da belirttiğimiz gibi, mevcut koşullar dikkate alındığında nasıl bir düzenlemeyle toplumsal esenlik ve gönencin sağlanacağı insanın ulaşamayacağı bir şey değildir. Burada gereksinilen şey yapılan düzenlemenin değişime muhatap olan topluluğa nasıl kabul ettirileceğidir. Ortaçağ topluluklarında işte bu noktada Tanrı işlevsel bir varlık olarak hazır bulunur ve değişime yönelik düzenleme ya da düzenlemeler konusunda, önemli güçlüklerle karşılaşılsa da, sonunda siyasal erkin elde edilmesi

ve değişime toplumun genelinin hazır olmasıyla toplumsal uzlaşının gerçekleşmesi sağlanır.

Tanrı ile kurulan bu ilişkilendirmenin geleneksel adı vahiy (açınlanma) ya da dindir. Vahiy ya da din, bugün yeniden değerlendirdiğimizde, “*genellikle bir toplum tasarısının tanrısal erkin güdümünde yaşama geçirilmesi*” biçiminde tanımlanabilir. İslam dinini örnek olarak alacak olursak, **Kur’an**’da yer alan sorunlar ve çözümlerin **Hz. Muhammet**’in yaşam deneyiminin bir parçası olduğunu görürüz¹⁶. Ayrıca benzeri yaşam deneyimlerinin toplumun çoğu kesiminde yaşandığı da söylenebilir¹⁷. Sözelimi, yoksulluk, yetimlik, yolda kalmışlık, kadınların durumu, çok eşlilik, tek eşlilik, kölelik, miras dağıtımı, ticari ilişkiler hem **Hz. Muhammet**’in hem de aynı toplumun üyesi olan pek çok kişinin tanışık oldukları sorunlar olarak hem bireysel hem de kamusal vicdanda varlığını duyuran ve çözüm gerektiren sorunlardır. Daha da önemlisi, sorunlara getirilen çözümler, yeryüzünde örneği olmayan ya da insanüstü yardımı gerektiren çözümler değildir. Bir başka yerde de belirttiğim gibi, yoksulluk, yetimlik, yolda kalmışlık **Hz. Muhammet**’in yakından tanışık olduğu şeylerdir ve o bu yolda acı deneyimleri olan bir kişidir; **Hz. Muhammet**, çok evliliğin yaygın olduğu **Hicaz** bölgesinde zengin kadınlarla evlenen başka erkekler gibi **Hz. Hatice**’yi tek eş olarak kabullenmiştir; çok eşliliği **Hz. Hatice**’nin ölümünden sonradır. Ticari gezileri nedeniyle Ortadoğu’nun ticari uygulamaları, kölelik kurumuna yaklaşımı, mirasa ilişkin çözümleri **Hz. Muhammet**’in bilgisi dışında değildir. Adalet, uygulama biçimleri değişse de, en ilkel topluluklardan en gelişmiş topluluklara değin her toplumun vazgeçilmezleri arasında yer alır; her dönem kendi toplum yapısına uygun bir adalet anlayışı geliştirir¹⁸. İslam dinine baktığımızda, İslam dininde bütün bu dünyasal örnekleri çoğu kez hazır bulunan, ancak kural ya da yasa haline getirilmemiş hususların tanrısal erkten yararlanılmak suretiyle yaşama geçirildiği görülür. **Hz. Muhammet** getirdiklerinin Tanrı’dan olduğuna inanmakla ve **Kur’an**’ın ifadesiyle, onun kendiliğinden hiçbir şey söylemediği, Tanrı’dan aldığını iletmediği belirtilmekle birlikte, öyle görünüyor ki, **Hz. Muhammet**’in deneyimini edindiği şeylerle ilgili bilinçaltı etkinliği son derecede önemli ve dikkate alınması gereken bir konudur¹⁹.

¹⁶ **Hz. Muhammet**, peygamber olduğu yaklaşık 43 yaşına değin uzun ve verimli bir yaşam deneyiminden geçmiştir.

¹⁷ Sözelimi, hanifler topluluğunun oluşması bu yaşam deneyimlerinin bir sonucudur.

¹⁸ Çok çarpıcı olması nedeniyle Kur’an’da yer alan köle-efendi ilişkisini buna güzel bir örnek olarak gösterebiliriz.

¹⁹ İlahiyat Fakültelerinde yaptırılan kimi tezlerde, genç beyinler kullanılarak, dini bir yansıtma (projeksiyon) olayı olarak değerlendirenlerin sığ bir anlayışla başka-

Bu nedenle, denebilir ki, dine inanmakla Tanrı'ya inanmak aynı şeyler olmadığı gibi, din kurucusunun, içinde yaşadığı toplumun ve kültürel ortamın bir sonucu olarak, yaşam deneyimini dikkate almadan, dini bütünüyle Tanrı'nın bir ürünü saymak, Tanrı'yı bir yasa koyucu, bir yargıç, buyurucu ve yasaklayıcı bir varlık olarak görmek ne bilimsel ne de felsefi açıdan savunulabilir. Böyle bir yaklaşım ancak gerçeği yok sayarak, salt sanal²⁰ bir anlayışı doğru saymak, **Hz. Muhammed**'i yeri geldiğinde yaşadığı şeylerle programlanan, zihinsel yeterlik ve etkinlikten yoksun bir robot haline koymaktır.

6. Sanalla Gerçek Uzlaştırılabilir mi? (Bir Çözüm Girişimi)

Sanalı saltık anlamda kullandığımız, gerçekle bağlantısını kestiğimiz taktirde, gerçekle uzlaştırma olanağı bulunduğunu söylemek, salt bir söylemden öteye gitmez. Tanrı'yı fizikötesi, nesnelere dışı, Başka bir varlık olarak görmek, O'na yaratıcı diyerek nesnelere bağlantısını kurmağa çalışsak da, O'nunla bu bağlantıyı asla kuramayız; en azından kendi koşullarımızda, kendi bağlamımızda bunu yapamayız. Yaygın deyişle, bekleyip de görmemiz gerekir, eğer böyle bir olanak var ise... .

O halde içinde bulunduğumuz bağlamda geleneğin Tanrı'sını salt sanal bir varlık, salt inanç olmaktan çıkarıp, bizce daha anlamlı bir duruma getirebilir miyiz? Tanrı'yı geleneksel düşüncede yapıldığı gibi evrenden uzaklaştırarak, başkalaştırmadan, daha yakın ve kavranılması kolay, değişim ve gelişmenin ilkesi ya da kaynağı olarak görmek belki de en doğru yol gibi görünüyor. Buradan kaba bir arke arayışı içinde bulunacağım sanılmasın. Ne **Thales** gibi, evrenin kökünün "su" olduğunu²¹ söyleyeceğim, ne de **Aneksimenes** gibi "hava" olduğunu²²... . Adına ne dersek diyelim, ister Tanrı ister doğa diyelim, her ikisi de, bir dış gerçekliğinin bulunduğu ve insanbiçimci anlatılara ilişkin ayrıntılardan ayıklandığı taktirde, geleneğin Tanrı'sının zihninde ya da doğada gizil (potansiyel) olarak bulunan (gerçekleşmesi olası bilgi), evrenin içinde gerçekleşen ve gerçekleşmesi olası süreçleri içinde taşır, tıpkı bir ağaç tohumunun ağacı içinde taşması gibi... . Bir bakıma Tanrı, açığa çıkması olası bu süreçlerin bütünüdür; tek tek her bir sürecin kendisi değildir. Bu süreç sonsuzca uzayan bir süreç olup, insan bu sürecin bir halkası, bu süreci okuyup kavrayabilecek, anlamlandırabilecek,

larından çalıntı bilgilerle eleştirilmesini sağlayanların ve bundan bencilce bir haz duyanların, yukarıda anılan örneklere karşı verebilecekleri bir yanıt herhalde vardır, sanırım.

²⁰ Salt sanal, bize açık olan gerçekle hiçbir bağlantısı olmayan anlamında kullanılmıştır.

²¹ Bkz., **W. Kranz**, *age.*, Kısım I, s. 34; krş., **Kirk** ve **Raven**, *age.*, s. 87.

²² Bkz., **W. Kranz**, *age.*, Kısım I, ss. 42-43 ; krş., **Kirk** ve **Raven**, *age.*, ss. 150.

değerler üretebilecek varlıktır²³. Bu süreç başlangıcından bu yana gelişip değişerek sürdüğü, insan da bu gelişip değişerek yürüyen sürecin bir parçası olduğu için, her çağda, her mekanda kendi birikimine ve koşullarına ve gelişimine (evrimine) koşut olarak evreni kavramaya, anlamlandırmaya, kendini ve toplumu düzenlemeye (ahlak, hukuk, siyaseti üretmeye), bir bakıma sürecin kendi olanaklarının farkına varıp, çözümler üretmeye yatkındır.

Buna göre, her bilme, anlama, çözüm üretme Tanrı'ya inanmayan için doğanın, inanan için ise Tanrı'nın gizil süreçlerinin açığa çıkarılmasıdır. Bu sürecin, sınırsızlığı ve belirsizliği düşünüldüğünde, bir yerde ve zamanda dondurulması söz konusu değildir. Bu nedenle algılama, kavrama, bilme, öğrenme, anlamlandırma olanaklarıyla donatılmış her insan, doğaya, kendisine ve içinde yaşadığı topluma duyarlı olması halinde, bu sınırsız ve belirsiz sürecin bir bölümünü kendi sınırlılıkları ve koşulları içinde aydınlatılabilir. Dolayısıyla bu aydınlatma süreci göreceli ve koşulludur; algılayan, kavrayan, bilen, öğrenen ve anlamlandıran bir varlık bulunduğu sürece sonu bulunmayan bir süreçtir. Peygamberler, değişim ve devrimleri gerçekleştirenler bu sonu bulunmayan süreçte etkin olarak görev yapan kişiliklerdir. Gerçekleştirdikleri bilimsel ya da toplumsal değişimler ve devrimler bu sürecin belli bir aşamasında işlevlerini yerine getirirler; bir başka aşamasında önemli ölçüde geçerliklerini yitirirler. Ancak doğal ya da tanrısal süreç sona erdirilemeyeceği için her dönem kendi koşul ve olanaklarını beraberinde getirir, değişim sürüp gider. İlkçağlardan bugüne insanlığın toplumsal ve kültürel gelişimini, bu gelişiminin koşul ve olanaklarını dikkate aldığımızda ne bilgiye, ne evreni anlamlandırma ve açıklamaya sınır koyabileceğimiz ortaya çıkar. Böylece Tanrı'yı saltık sanal bir varlık, saltık bir inanç olmaktan çıkarmış, O'nu, tıpkı evrenin olmuş ve olacak olan süreçlerini bütünüyle kavrayamamamız, ancak kavrama olanağına sahip olmamız gibi, bütünüyle kavrayamasak bile, kavrayışımıza açık bir hale getirmiş oluruz.

Bütünü kavrayamadıkça, sürecin kendisi olmadıkça sanaldan kurtuluş yoktur; yeter ki sanal, kavrayış ve bilgimize açık olsun, saltık gerçeklik diye sunularak insanlık oyalanmasın.

²³ Sufiler arasında yaygın bir biçimde kullanılan bir hadis vardır: “*Ben gizli bir hazine idim; bilinmeyi diledim; insanı yarattım*”. Bu tümcedeki Tanrı, evrende gerçekleşmesi olası, deyim yerindeyse, tohum halindeki sürecin kendisini ifade etmesi halinde bir gerçeği ortaya koyar. Bu noktada Tanrıtanımazla Tanrı'ya inanan uzlaşabilir; çünkü Tanrı yerine süreçleri saklayan Doğa'yı koyarsanız, değişen hiçbir şey olmaz. Aslında bugün yapılması, İlahiyat alanında yapılması gereken bir Kopernik devrimidir. Tanrı'yı uzaklaştırmak değil, yaklaştırmak gerekir. Bunun için Kur'an'da ve eski gelenekte bol dayanak da bulunabilir.

***Some Remarks on Opinion and Truth
(A Theological Approach)***

ABSTRACT

The meanings we attach to opinion and truth differ as to our ever-increasing resources and capabilities of perceiving ourselves and the world around us. The more and richer we use this resources and capabilities, the better we perceive ourselves and the world around us. It is this process that produces more or less radical change in culture, which includes religion apart from other things. The Age of Enlightenment is the most remarkable example of this radical change. Men of the Middle Ages and the Muslim Thinkers of old and new regard the material world as transient and imaginary, from which we only get opinions pointing to the so-called true world, i.e. the world beyond, and the truth lies in the otherworldly sphere as absolute concepts. After the Age of Enlightenment in the West and with Ataturk's cultural revolution in Turkey, this world conception underwent a Copernican revolution, i.e. true and false or absolutely imaginary exchanged their places.

If we are in a position to produce a new theology today, we must take notice of this revolutionary change and make God close to us as the neverending world processes open to our perception in proportion to the realisation and increase of our resources and capabilities which enable us to get only a partial glimpse of this neverending processes or God. Prophets and all the revolutionary personalities are the men who caught such glimpses on their parts. These glimpses change, sometimes radically, and are corrected through time with the accumulation of knowledge and the increase of human resources and capabilities.

ZEKAT HÜKÜMLERİ

Doç. Dr. Nihat DALGIN*

ÖZET

Zekat, İslam dininin temel esaslarından olup, zengin müslümanlar için farz bir ibadet olması yanında, İslam toplumunu kuşatan, kapsamlı bir yardımlaşma kurumudur. Müslüman zenginler, temel ihtiyaçları dışında kalan, artıcı malvarlıklarından, yılda bir kez %2.5 oranında bir bölümünü, Kur'an'ın öngördüğü yerlere, karşılıksız olarak, zekat niyeti ile verirler.

Kişinin elinde bulunan ve ekonomik olarak, hakikaten veya hükmen artma özelliği bulunan bütün mallar, zekat malıdır.

Hangi mallardan ne miktar zekat alınacağı, nisap miktarının ne olduğu ve zekatın kimlere verilebileceği, bizzat Kur'an ve Sünnet tarafından belirlenmiştir.

Naslarda yer almayan, sanayi devrimi sonrası ortaya çıkan, yeni gelir kaynaklarının zekatı hususu ise, İslam hukukçularının içtihatları ile belirlenmeye çalışılmıştır. Konunun bu yönü ile ilgili hâlâ farklı içtihatlar üretilmektedir.

I-ZEKATIN TANIMI, DİNDEKİ YERİ, ÖNEMİ VE ŞARTLARI

A-Tanımı

Zekat, sözlükte artma, çoğalma, arttırma, övgü ve bereket gibi anlamlara gelmektedir¹.

İslami terminolojide ise zekat; zengin sayılan müslümanların, mallarının belli bir bölümünü, karşılıksız olarak, dinen belirlenmiş olan yardıma muhtaç kimselere vermeleri demektir².

* OMÜ İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem, Lisanü'l-Arab, Beyrut 1990, II,36; Zebidi, Muhammed Murtaza el-Hüsyeni, Tâcu'l-arûs, Beyrut ts., X,164.

² Zekat; "dinin fakirlere verilmesini emrettiği belirli pay", "dinin fakirlere verilmesini emrettiği belirli payın maldan çıkarılması" şeklinde de tanımlanmıştır. Zekatla ilgili olarak yapılmış değişik tanımlar için bkz. İbn Kudame, *el-Muğni*, Beyrut 1994, II, 433; Mevsili, *el-İhtiyar*, İst. 1980, I, 99; Şirbini, *Muğni'l-muhtac*,

B-Dindeki Yeri

Zekat; İslam Dini'nin temel ibadetlerinden biri olup, hicretin ikinci yılında, oruç ibadetinden sonra farz kılınmıştır. Meşruiyeti; Kitap, Sünnet³ ve İcma ile sabittir.

Kur'an'da zekat emri; “*namaz kılın, zekatı verin*” şeklinde, namazla birlikte, birçok yerde tekrarlanmıştır⁴.

Hz. Peygamber ise; “*İslam beş esas üzerine kurulmuştur. Bunlar; Allah'tan başka tanrı olmadığını ve Hz. Muhammed'in O'nun elçisi olduğunu kabul etmek, namaz kılmak, zekat vermek, haccetmek ve Ramazan orucu tutmaktır*”⁵ buyurarak, zekatın dindeki yerini belirtmiştir.

Bütün İslam alimleri de, zekatın İslam Dini'nin bir esası olduğunda fikir birliği içinde olmuşlardır⁶.

C- Zekatın Önemi

Zekat; ferdî, sosyal, iktisadî, siyasî ve ahlâkî yönleri de bulunan, çok yönlü bir ibadettir. Zengin ve fakir sınıflar arasındaki yardımlaşmanın bir ibadet halini almış şekli, zekatta kendini göstermektedir.

Zekatın, farz bir ibadet olması yanında; üzerine İslam dininin bina edildiği beş esastan biri oluşu⁷, toplumdaki farklı sınıflar arasında bir köprü oluşu⁸, insanın nefsinin ve malını temizleyici oluşu⁹ ve sosyal güvenliği sağlayan, etkin bir kurum oluşu¹⁰ gibi özelliklere sahiptir.

Zekat konusuna Kur'an'da 30 kadar ayette yer verilmiştir. Hz. Peygamber ise, bu ayetleri açıklama sadedinde, tekrarlar dışında, 110 kadar hadisle zekat hukukunun temellerini oluşturmuştur¹¹.

Daru'l-fikr ts., I, 368; el-Kardavi, Yusuf, *Fıkhu'z-zekat*, Beyrut 1980, I, 37; Komisyon, İbadet ve Müessese Olarak Zekat, İst. 1984, s. 1; Erkal, Mehmet, “*Zekat*”, *Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, IV, 519.

³ Zekatın farziyeti ile alakalı hadisler için bkz. Buhari, *Zekat* 1; Müslim, *İman* 7; Tirmizi, *Zekat* 6; Ebu Davud, *Zekat* 5.

⁴ Örnek olarak bkz. *Bakara* 2/43, 110, 177; *Tevbe* 9/103; *Meryem* 19/31.

⁵ Buhari, *İman*, 1, 2; Müslim, *İman* 16.

⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, Beyrut 1992, I, 301.

⁷ Buhari, *İman*, 1, 2.

⁸ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa*, I, 1416; el-Azîzî, *Sirâc*, II, 302.

⁹ *Tevbe* 9/113.

¹⁰ Beşer, Faruk, *İslam'da Sosyal Güvenlik*, Ankara 1987, s. 100 vd.

¹¹ Zekatla ilgili ayetler için Kur'an fihristlerine, hadisler için ise, hadis fihristleri yanında, İbnü'l-Esîr, *el-Câmiu'l-usûl li ahâdisi'r-resûl* isimli konuların alfabetik olarak ele alındığı esere (*hadis no:2655-2768*) bakılabilir.

Zekat yükümlüsü olan müslümanların, zekatlarını vermeleri İslam dininin kesin emridir. Bu emre uymayanların, büyük günah işlemiş oldukları ve bu emri inkar eden müslümanların, İslam dininden çıkmış sayılacakları konusunda İslam bilginleri görüş birliği içindedir.

Zekat ödemeyenlerin ahirette karşılaşacakları azap ayetlerde şöyle anlatılmaktadır: *“Allah’ın, lütfundan kendilerine verdiği şeylerde cimrilik edenler, bunu kendileri için hayırlı sanmasınlar. Aksine bu onlar içinkötüdür. Cimrilik ettikleri şey, kıyamet gününde boyunlarına dolacaktır...”*¹²; *“...Altun ve gümüşü yığıp da onları Allah yolunda harcamayanlara hemen acıklı bir azabı müjdele! (Bu paralar) cehennem ateşinde kızdırılıp, bunlarla onların alınları, yanları ve sırtları dağlanacağı gün (onlara denir ki); işte bu kendiniz için biriktirdiğiniz servettir. Artık, yığmakta olduğunuz şeylerin azabını tadın”*¹³.

Hız. Peygamber de benzeri ifadelerle, zekat ödemekten kaçınanların ahiretteki cezalarını şöyle tasvir etmiştir: *“...zekatlarını vermeyenlere, kıyamet gününde bu madenler, ateşten levhalar haline getirilip onlarla sahiplerinin yanları, alını ve sırtı dağlanacaktır. Bu levhalar soğudukça tekrar kızdırılarak, sahibi bunlarla azap görecektir...”*¹⁴.

D-Zekat Yükümlüsü Olmanın Şartları

Zekat mükellefi olmak için, hem zekatı ödeyecek şahsı hem de zekat malını ilgilendiren bazı şartlar vardır.

1-Zekat Yükümlüsü İle İlgili Olanlar

a-Müslüman olmak¹⁵.

b-Temyiz gücüne sahip ve ergen olmak. Bu şartı Hanefi fıkıh ekolündeki müçtehitler benimsemektedir.¹⁶ Ancak, bu ekolün kurucusu Ebu Hanife, ziraat mahsullerinin zekatı hususunda mal sahibinin akıllı ve ergen olmasını şart koşmamaktadır.

Çoğunluğu oluşturan İslam hukukçuları ise, *‘zekat mükellefinin akıllı ve reşit olması’* şeklinde bir şart hiçbir zekat türü için ileri sürmemişlerdir¹⁷.

¹² *Âl-i İmran* 3/180.

¹³ *Tevbe* 9/34,35.

¹⁴ Buhari, *Zekat* 3; Müslim, *Zekat* 6; Ayrıca zekat ödemeyenlerin ahiretteki halleri ile ilgili hadisler için bkz. Buhari, *İ’tisam* 2; Müslim, *İman* 8; Tirmizi, *İman* 1,2; Ebu Davud, *Zekat* 1; Nesai, *Zekat* 3; Muvatta, *Zekat* 18.

¹⁵ İbn Rüşd, *Bidaye*, I, 301; İbn Kudame, *el-Muğni*, II, 437.

¹⁶ Mevsili, *el-İhtiyar*, I, 99 .

¹⁷ İbn Rüşd, *Bidaye*, I, 301 .

c-Hür olmak¹⁸. Zekat yükümlülüğü için hürriyetin şart koşulması, köleliğin mevcut olduğu dönemle ilgili bir şart olup, günümüzde geçerliliği yoktur.

2. Zekat Malı İle İlgili Olanlar

a-Malın tam mülk olması¹⁹. Yani, malın hem kendisi hem de menfaati, sahibinin yetki ve tasarrufu altında bulunmalıdır. Buna göre, şahsın hukuken malik olmadığı mallara zekat gerekmeyecektir. Örneğin, buluntu mala zekat ödenmez. Hırsızlık malına da zekat gerekmez. Çünkü, bu mal hukuken hırsızın mülkiyetine geçmez, hırsız da ona malik olamaz.

b-Malın artıcı (nâmî) olması²⁰. Yani, zekat malı, hakikaten ya da hükmen artarak, sahibine ekonomik kar sağlamalıdır. Buna göre, şahsa maddi bir kazanç sağlamayan, ancak kendilerinden yararlanmak ve hizmette kullanmak için elde bulundurulmuş mallardan zekat ödenmeyecektir.

c-Malın aslî ihtiyaçlardan fazla olması²¹. Şahsın aslî ihtiyaçları için edindiği mallar zekattan muaf tutulmuştur. Bazı hukukçular, malın nâmî olması şartının içinde bu şartın mevcut olduğu düşüncesiyle, bunu ayrı bir şart olarak ileri sürmemişlerdir. Ancak, Hanefî kaynakları bu şartı açıkça ve ayrı bir şekilde ele almışlardır. Aslî ihtiyaçlar (*havâic-i asliyye*) ; bireyin yaşamı için zorunlu olan yiyecek, içecek, tedavi ve diğer kullanım amaçlı bulundurulmuş aletlerden oluşmaktadır. Kişinin sahip olduğu malvarlığı, aslî ihtiyaç maddelerinden fazla olup, bu mallar artıcı (nâmî) olma özelliğini taşıyorlarsa, bunlar zekata tabidir. Nitekim bir ayette, zekatın fazlalık olan maldan verileceği ifade edilmiştir: “ *Sana neyi infak edeceklerini soruyorlar. Onlara artanı (aslî / temel ihtiyaç maddelerinden fazla olanı) infak etmelerini söyle...* ”²².

Aileler için temel ihtiyaç maddeleri, zaman içinde, hem sayı hem de özellik açısından, değişme gösterebilirse de, yapay ihtiyaçları ve lüks sayılan kullanım malzemelerini de aslî ihtiyaç kalemine ilave ederek, zekattan muaf olan mal kapsamını genişletmek, İslam'ın zekattan hedeflediği sonuçlara ulaşmayı zorlaştıracaktır. Nitekim, aile reisinin, aile bireylerinin geçimini sağlarken, “ma'ruf” a uymasının istenmesi, temel ihtiyaçların, sosyal çevreye ve ekonomik düzeye göre karşılanması gerektiğini gösterir.

d-Malın nisap ölçüsünde olması. Malın aslî ihtiyaçlardan fazla olması yanında, bu mal varlığının belli ölçüde olması gerekmektedir. Mal varlığının türüne göre bu ölçü değişmektedir. Hz. Peygamber tarafından belirlenmiş

¹⁸ İbn Kudame, *el-Muğni*, II, 437.

¹⁹ İbn Rüşd, *Bidaye*, I, 301.

²⁰ Mevsilî, *el-İhtiyar*, I, 99.

²¹ Mevsilî, *el-İhtiyar*, I, 99.

²² *Bakara*, 2/ 219.

olan nisap miktarları, bir nevî dinen zengin sayılmanın ölçüleri olmakta, bu miktardan az mal varlığına sahip olanlar zekat ödemekle yükümlü tutulmamaktadırlar.

Buna göre, temel ihtiyaç mallarının dışında, 81 gr altın (20 miskal) , 560 gr gümüş (200 dirhem)²³ , 40 koyun, 30 sığır ve 5 deve ya da bunlar karşılığı ticarî mala, 650 kg (5 vesk) toprak ürününe sahip olan, bunlardan zekat ödemek durumundadır. Bu değerler, bugüne kadar İslam alimleri tarafından benimsenmiş bir kriter olmakla birlikte, günümüz dünyasında, Hz. Peygamber zamanındaki nisap tespitinin aynıyla korunmasının gerekli olup olmadığı tartışılmakta, bunun sonucu olarak ise, günümüz şartlarında, asgari geçim indeksi ve benzeri indeksler yardımıyla, zenginlikte kriter alınacak ölçünün tespit edilmesi yönünde farklı görüşler savunulmaktadır. Konu aynı bağlamda, Diyanet İşleri Başkanlığının tertip ettiği Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı –I (18 Mayıs 2002-İstanbul) ‘nda da tartışılmış olup, konunun detaylı bir şekilde ele alınması için, ileriki dönem toplantılarında tekrar ele alınmasına karar verilmiştir²⁴.

e-Malın borç karşılığı olmaması²⁵. Bireyin mülkiyetindeki malın, borç karşılığı olarak elde bulunmasının zekat ödemeyi engelleyip engellemediği tartışmalı bir husustur. Ancak, çoğunluğu oluşturan alimler, borcun ödenmesi halinde, eldeki mal varlığının, nisap altında kalacak olması durumunda, bu şahsın zekatla yükümlü olmayacağını belirtmişlerdir. Öte yandan, yine çoğunluk, ziraî mahsüllerin zekatında, sahibinin borçlu bulunmasının, ödenecek olan zekatı engellemeyeceğini savunmuşlardır²⁶.

Buradaki tartışmanın nedeni, borç karşılığı olarak elde buldurulan mala, sahibinin tam anlamıyla malik olup olmadığıdır. Ziraî mahsüllerdeki tartışma ise, öşrün toprak vergisi mi, mahsül vergisi anlamında mı olduğu ihtilafına dayanmaktadır. Öşrü toprak vergisi olarak gören çoğunluğa göre, mahsül sahibinin borçlu olması, mahsülden zekat alınmasına engel olmayacaktır. Öşrü mahsul vergisi olarak görenler ise, sahibinin borçlu olması durumunda, elde ettiği mahsülden zekat alınmamasını savunmuşlardır.

²³ İlk dönemlerdeki zekat için birer ölçü kabul edilen dinar ve dirhemlerin günümüzdeki gram karşılığında farklı değerlendirmeler bulunması sebebiyle, 20 miskal ve 200 dirhem karşılığı olarak, farklı sonuçlar da bulunmaktadır. Örneğin M. Erkal, altın nisabını 20 miskal karşılığı olarak 85 gr, gümüş nisabını ise, 200 dirhem karşılığı olarak 595 gr şeklinde tespit etmektedir. Bkz. Erkal, a.g.m., IV, 535.

²⁴ Bkz. Güncel dini Meseleler İstişare Toplantısı- I Sonuç Bildirgesi md. 39.

²⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 99.

²⁶ İbn Rüşd, *Bidaye*, I, 303; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 99, 100; Bilmen, Ömer Nasuhi, Hukukî İslamiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu, İst. ts., IV, 114.

f- Malın üzerinden bir yıl geçmiş olması. Toprak ürünleri dışındaki malların zekatında bu şart geçerli olduğundan, onlardaki zekat yıl sonunda verilmektedir. Toprak ürünlerinin zekatında ise, bu şart geçerli olmadığından, bunların zekatı, hasat edildiklerinde ödenmelidir.

E-Zekatın Sıhhat Şartları

Zekat olarak yapılacak ödemenin sahih olabilmesi için şu iki husus önemlidir.

1-Niyet²⁷. Zekat mâlî bir yardımlaşma olması yanında, dinimizin emrettiği temel ibadetlerdendir. İbadetlerde ise, niyet şarttır.

Zekat mükellefi, malının zekatını öderken, ya da malından zekat olarak vereceği miktarı ayırırken, buna niyet etmelidir. Zekat niyetini taşımaksızın, şahsın yoksul ve muhtaçlara yapacağı yardımlar, birer nafîle sadaka olarak değerlendirilirse de, bu tür harcamalar, zorunlu sadaka olan zekat yükümlülüğünü düşürmez.

Ancak, zekat verilirken, **‘bu benim zekatımdır’** denmesi gerekmez. Özellikle, böyle bir ifade, yardım edeceği şahsı kıracak, rencide edecekse, bundan kaçınılması Kur’an’ın da emridir²⁸.

2-Temlik²⁹: Zekatı, ona ehil olanlara vermek, onların mülkiyetine geçirmek (temlik) şarttır.

Burada iki yön mevcuttur. Birincisi, zekat fakirin mülkiyetine direkt olarak geçen bir mal olmalıdır. İkincisi ise, bu mal mülkiyeti kabul etmeli, zekat alan şahıs o mala hukuken malik olabilmelidir. Buna göre, zekat malı kendisine helal olmayan şahıs, bu mala malik olamaz. Bu mantık doğrultusunda, klasik dönemde, çoğunluğu oluşturan alimler, zekat malının mülkiyete intikal etmesi gereği dolayısı ile, zekatın insana verilmesi gerektiğini savunarak, cami, okul, köprü gibi hayırlı işlere zekatın verilemeyeceğini belirtmişlerdir.

Ancak, günümüzde birçok araştırmacı, temlikin geniş manada anlaşılabilceğini, buna göre, bu fondan farklı gruplar ve kurumlar için de zekat verilebileceğini savunmaktadırlar³⁰.

²⁷ Mevsilî, *el-İhtiyar*, I, 101.

²⁸ Konu ile alakalı ayet şöyledir: **“Ey inananlar, malını gösteriş için hayra veren, gerçekte Allah’a ve ahiret gününe inanmayanlar gibi, başa kakmak ve eziyet etmek suretiyle yaptığınız hayırlarınızı iptal etmeyin...”** Bakara, 2/264.

²⁹ Mevsilî, *el-İhtiyar*, I,101.

³⁰ Görüş sahipleri hakkında bilgi için bkz. Erkal, a.g.m., IV, 567; Komisyon, *İlmi-hal*, I, 439.

II-ZEKAT MALLARI VE ÖDEME ŞEKİLLERİ

Zekat mallarını; hayvanlar, ziynet eşyaları, paralar, toprak ürünleri, ticaret malları ve gelir getiren mallar şeklinde ele alarak incelemeyi uygun görmekteyiz.

A-Hayvanların Zekatı

Hz. Peygamber, yılın çoğunu otlaklarda otlayarak hayatını sürdüren (*sâime*) evcil hayvanların zekata tabi olduğunu belirtmiştir³¹.

Hayvanlarda belirtilen nisap miktarları şöyledir:

Koyun: 40 taneden 1 koyun zekat verilecektir.

Sığır: 30 taneden 2 yaşına girmiş 1 dana verilecektir.

Deve: 5 taneden 1 koyun zekat olarak verilecektir.

Keçi, koyun gibi; manda da zekat nisabı açısından sığır gibidir. Bu sayılardan az olan hayvanlardan zekat gerekmemektedir. Hayvanların sayıları arttıkça, zekat olarak verilecek hayvanların özelliği ve sayısı da artış göstermektedir. Konu, gerek hadis kaynaklarından³², gerekse ilmihal kitaplarından takip edilebileceği için, zaman ve mekandan tasarruf amacıyla, burada teferuattan kaçınılmıştır.

Ticareti yapılmak için beslenen besi hayvanları, ticaret malı sayılmakta, zekat için bunların sayısına değil, kıymetlerine itibar edilmektedir.

Hayvanların zekatları, nisap miktarına ulaştıktan 1 yıl sonra ödenir.

Nisap miktarında sığırı bulunmakla birlikte, zekat olarak ödeyecek özellikte sığırı bulunmayan şahıs, zekat olarak bu sığırın parasını ödeyebileceği gibi, daha üstün özelliklerde (yaşta) bir sığır vererek, fiyat farkını geri alabilecektir.

Zekat olarak ödenecek hayvanın, sürünün en iyisi olması şart olmamakla birlikte, en zayıf ve çelimsizinin verilmesi de uygun görülmemiştir. Zekat ödemesi yapılırken, hem zekat mükellefi hem de zekat alıcısı düşünülerek, orta yol tavsiye edilmiştir. Kur'an'da bu konuda çizilen ilke şöyledir: **“Siz verildiğinde, gönül hoşnutluğu ile kabul edemeyeceğiniz şeyleri vererek hayır yapmaya kalkışmayın”**³³.

B-Ziynet Eşyalarının Zekatı

İnsanlar fitraten bazı kıymetli madenleri süs eşyası olarak kullanmaya meyilli yaratılmışlardır. Özellikle kadınlar, bu tür takılara daha çok rağbet göstermektedirler.

³¹ Buhari, *Zekat*, 33, 34; *Sirkat*, 2; Ebu Davud, *Zekat*, 5; Nesai, *Zekat*, 5.

³² Hayvanların zekat nisaplarının açıklandığı uzunca bir hadis için bkz. Buhari, *Zekat*, 33, 34; Ebu Davud, *Zekat* 5.

³³ *Bakara* 2/267.

Ziynet eşyalarının zekatları konusunu şöyle sınıflandırarak anlatmak mümkündür.

a-Ticaret için olmayan altın ve gümüş dışındaki ziynet amaçlı olarak kullanılan madenler zekata tabi değildir. Çünkü, bunların zekatı ile ilgili bir nass bulunmadığı gibi, bunlar, takı olarak bulunduranın elinde artmamaktadır.

b-Altın ve gümüşü erkekler ziynet olarak bulunduruyorsa, erkeğin bunlarla süslenmesi doğru olmamakla birlikte³⁴, nisap ölçüsüne ulaşmışlarsa, bunların 1/40 oranında zekatı verilir.

c-Altın ve gümüş madeni evlerde kap-kaçak olarak bulunduruluyorsa, bu tür kullanımlar haram olmakla³⁵ birlikte, bunlar nisap miktarında iseler, 1/40'ı zekat olarak verilmelidir.

d-Kadınların takı olarak kullandıkları altın ve gümüşe gelince, kadınların bu tür takılar takmaları ittifakla mübah olmakla³⁶ birlikte, bu takıların zekata tabi olup olmadıkları hususu tartışılmıştır.

aa-Şafii, Malikî ve Hanbelîlerden oluşan çoğunluğun görüşüne göre³⁷, kadınların kullandıkları altın ve gümüş takıları zekata tabi değildir. Bu grup içinde bulunan Şafiiler'in görüşünde şöyle bir detay mevcuttur. Onlara göre, kadınlar için, 200 miskal (850 gr)'e kadar olan takılar zekattan muaf ise de, fazlasından zekat gereklidir. Yine onlara göre, elde bulundurulan takılar takılmayıp, tasarruf amaçlı saklandığında, zekatları verilmelidir.

bb-Hanefî fıkıh ekolü hukukçuları ise³⁸, kadınların altın ve gümüşten oluşan takılarının da zekata tabi olduğu görüşünü benimsemişlerdir.

Konuyu etraflı bir şekilde inceleyen, muasır araştırmacılarından **Yusuf el-Kardâvî**, kadınların altın ve gümüş takılarından zekat gerekmeyeceği şeklindeki görüşü tercih etmektedir³⁹.

³⁴ Bkz. Buhari, *Libas*, 30; Nesai, *Zine* 49; İbn Mace, *Libas* 19.

³⁵ İbn Rüşd, *Bidaye*, I, 309; Hattabi, Hamid b. Muhammed, *Mealimü's-Sünen*, *Beyrut 1991*, II, 15.

³⁶ Nitekim Aişe (r.a.)'den rivayet edilen bir hadis bunu doğrulamaktadır. Bkz. Ebu Davud, *Zekat* 4.

³⁷ Muvattâ, *Zekat* 5; Hattabî, *Mealimü's-Sünen*, II, 15; Sanânî, Muhammed b. İsmail, *Sübülü's-Selam*, *Beyrut ts.*, II, 614,615.

³⁸ Mevsilî, *el-İhtiyar*, I, 110; Meydâni, Abdülğani el-Ğanimi, *el-Lübab*, Dersaadet ts., I, 150.

³⁹ Kardâvî, *Fikhü'z-Zekat*, I, 229 vd.

C-Paraların Zekatı

Para, ya altın- gümüş gibi, bizâtihi değerli madenlerden yapılmıştır ki, bunlara gerçek para denir. Ya da, bunlar dışındaki madenler veya kağıtlardan basılmışlardır. Bunlar ise, hükmi para olarak bilinmektedir⁴⁰.

Günümüz dünyasında, gerek altın ve gümüş gibi madenler, gerekse hükmi para özelliği taşıyan kağıt- madeni paralar, hatta çek ve senetler birer servet göstergesi olmuşlardır. Dolayısı ile, belli miktarda paraya sahip olanlar da zekat ödemekle yükümlüdürler.

Paralardan zekatın gerekmesi için, bunların 81 gr. altının değerinde olmaları şarttır. Bu takdirde şahıs dinen zengin sayılmakta, bu parasının 1/40 (=0/0 2.5)'ını zekat olarak ödemesi gerekmektedir.

200 dirhem gümüşü (560 gr) bulunanın, 1/40 oranında zekat ödemesi gerekmekte ise de, bugün fiyat politikası gümüşün aleyhine olduğu için, diğer paraların zekatı gümüş esas alınarak hesaplanmamalıdır.

Bu anlatılanlar ışığında şöyle bir örnek verebiliriz. Temel ihtiyaçları ve borçları dışında, 81 gr altının parasal değeri ölçüsünde, Türk Lirası, Euro'su, Amerikan Doları vb. parası bulunan şahsın, bu serveti üzerinden bir yıl geçince, parasının 1/40 (=0/0 2.5)'ını zekat olarak ödemesi gerekir.

Paraların zekatı hesaplanırken, hepsinin altın cinsinden değeri bulunur ve sonuçta çıkanın 1/40'ı zekat olarak verilir.

D-Alacakların Zekatı⁴¹

Alacakların zekata tabi olup olmadığı, tabi ise, nasıl ödeme yapılacağı tartışılmıştır. Konu hakkındaki görüşlerin şöyle ifade edilmesi mümkündür.

1-Çoğunluğu oluşturan alimler, alacakların da, şahsın mal varlığına dahil olması nedeniyle, zekata tabi olduğunu söylemişlerdir.

Bu gurubu oluşturan alimler, alacağın zekatının ödenmesinin şekli hususunda görüş ayrılığındadırlar. **Bir kısmına göre**, sağlam alacağın, sahibi tarafından her yıl zekatı verilmelidir. **Alacak zayıf** olup, alınma ihtimali düşükse, alınıncaya kadar zekat ödenmez. Alındığında, kimi alimler geçen senelerin zekatının verileceğini, kimileri yalnızca geçen bir yılın zekatının verileceğini söylerken, bazı alimler de, bu tür alacağın tahsil edilmesi ve üzerinden bir yıl geçmesi halinde, ancak zekat gerekeceğini belirtmişlerdir.

⁴⁰ Hakiki ve hükmi paralarla ilgili değişik değerlendirmeler için bkz. Dalgın, Nihat, " *İslam Hukukuna Göre Satım Sözleşmesi Açısından Mal Kavramı* ", OmuİFD, XI, 97-99

⁴¹ İbn Rüşd, *Bidaye*, I, 304; İbn Kudame, *el-Muğni*, II, 444-446; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 100; Bilmen, *Kamus*, IV, 113,114; Karaman, Hayreddin, *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*, İst. 1988, I, 147.

2-Hz. Aişe, İbn Ömer, İkrime, Ata ve Zahiri hukukçuları, alacakların zekata tabi olmadığını, yani, başkasının elinde olan alacak için, ne alacaklının ne de borçlunun zekat ödeyeceğini savunmuşlardır.

Zaman açısından bağlayıcı olup, özellikle de Türk Lirası gibi, her gün değer kaybeden bir para alacağı bulunan bir şahsın, borçlusu güvenilir de olsa, alacağını tahsil etmedikçe, zekat ödemesinin gerekip gerekmeyeceğinin, yukarıdaki görüşler ışığında, yeniden değerlendirilmesini gerekli görmekteyiz. Çünkü, bir taraftan bu alacağın “*zekat malının mülk-i tâm olması*” kriteri ile, diğer taraftan “*zekat malının artıcı olması*” kriteri ile uyumadığı görülecektir. Bilindiği gibi, her gün kıymeti düşen bir paranın, Allah rızası için borç verilmiş olması durumunda, paranın asıl sahibi tarafından çalıştırılıp nemalandırılma imkanı kalmamakta, ayrıca, borç veren müslüman, alacağını tahsil ettiği gün, parasının önemli bir miktar değer kaybettiği gerçeği ile karşı karşıya kalmaktadır. Böyle bir ortamda verilen borç paranın –karşı tarafın elinde bir borç olarak kaldığı sürece- zekatı hususunda, bu ikinci gurupta yer alan alimlerin görüşleri ile amel edilerek, Türk lirası alacağı olanın, alacağını tahsil etmedikçe, bu parası için zekat gerekmeyeceği, alacağını tahsil etmesi halinde ise, eline yeni geçmiş mal gibi, üzerinden bir yıl geçtikten sonra, zekat ödemesi gerektiği şeklinde bir sonuca ulaşmanın mümkün olacağı kanaatindeyiz.

Burada şu hususun altını çizmek isteriz: Bizim burada söz konusu ettiğimiz durum; yalnızca Allah rızası için, belirli bir süreye kadar, bir şahsa borç para verip, borcun ödendiği gün, borçludan, geçmiş döneme ait olarak, enflasyon farkının istenmediği, hatta, borçlunun sıkışık bir durumda bulunması sebebiyle, vaktinde borcunu ödeyememesi halinde, yine herhangi bir beklentisi olmadan, parasının değer kaybına da aldırılmadan, sırf ona yardımcı olmak amacıyla, yeni bir zaman tanıma şeklinde gerçekleşen bir borç işlemidir. Bu durumun aksine olarak, hem borç verip, hem de ödeme zamanı gelince, paranın değer kaybetmesi halinde, enflasyon farkını da borçlusundan isteyen alacaklının alacağının zekattan muaf tutulması gerektiğini kastetmiyoruz. Bu durumda, birinci maddede yer alan görüş doğrultusunda hareket edilmesinin uygun olacağı düşüncesindeyiz.

E-Toprak Ürünleri ve Meyvelerin Zekatı

Toprak ürünlerinin zekata tabi olduğu konusunda görüş birliği vardır⁴². Çünkü, zekatın bu türü, ayet ve hadislerle sabittir.

Konu ile ilgili bir ayet şöyledir: “*Çardaklı ve çardaksız (üzüm) bahçeleri, ürünleri çeşit çeşit hurmaları, ekinleri, birbirine benzer ve benzemez*

⁴² Kurtubi, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, Kahire 1994, VII, 100; Cassas, Ebu Bekir Ahmed b. Ali, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Beyrut 1992, IV, 181.

biçimde zeytin ve narları yaratan O'dur. Her biri meyve verdiği zaman meyvesinden yiyin. Devşirilip toplandığı gün de hakkını verin...⁴³.

Diğer bir ayet ise; "...sizin için yerden çıkardıklarımızdan infak ediniz..."⁴⁴ şeklindedir.

Konu hakkındaki mevcut hadislerden biri şöyledir: "*Nehir suyu ile ve yağmurla sulanan toprağın mahsulünden onda bir (öşür), hayvanlarla çekilen su ile sulanan toprağın mahsulünden ise, yirmide bir (nusu'l-öşür) zekat vardır*"⁴⁵.

1-Zekata Tabi Toprak Ürünleri

Klasik dönem İslam hukukçuları, zekattan muaf toprak mahsulü ve meyvenin bulunup bulunmadığı hususunu tartışmışlardır⁴⁶. Günümüz alimlerinin tercihe şayan bulduğu görüş; insanlar tarafından ekilip biçilen ve toplanan, ekonomik değeri olan bütün ürün ve meyvelerin zekata tabi olacağı şeklindeki Ebu Hanife'nin görüşüdür.

Bu görüş, hem genel anlamli Kur'an naslarıyla uyumlu, hem de, zekat yükümlülüğü açısından, zenginler arasındaki adaleti sağlayıcı bulunmaktadır⁴⁷. Buna göre; arpa, buğday, pirinç, mısır, şeker pancarı, çay, tütün, ayçiçeği, domates, biber, fındık, elma, portakal, üzüm... vb. bütün hububat, sebze ve meyveler zekata tabidir.

Hanefi ve Hanbeli hukukçuları, balın da toprak ürünü olduğu düşüncesi ile, baldan 1/10 oranında zekat verilmesini gerekli görmüşlerdir⁴⁸.

2-Toprak Ürünleri ve Meyvelerde Zekat Nisabı ve Oranı

a-Ürünlerin nisabını belirleyen hadis şöyledir: "*5 vesak (yaklaşık 650 kg)'tan az olan toprak ürünü için zekat yoktur.*"⁴⁹

Bu hadisin delil olmaya elverişli sağlamlıkta olduğunu kabul eden çoğunluğa göre, ürünlerdeki nisap, yaklaşık olarak 650 kg.'dır. Bu ölçüden daha az ürünü gelen şahsın mahsul zekatı ödemesi gerekmez.

Ebu Hanife ise, ayetlerde böyle bir nisabın olmayışı, konuyu açıklayan hadislerle, genel anlamli zekat ayetlerinin çelişki halinde bulunduğu gerekçe-

⁴³ *Enam*, 6/141.

⁴⁴ *Bakara*, 2/267.

⁴⁵ Müslim, *Zekat* 1; Ebu Davud, *Zekat* 12; Nesâi, *Zekat* 25.

⁴⁶ Konu hakkındaki tartışmalar ve delilleri için bkz. Merğınâni, *el-Hidâye*, I, 109; İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 547 vd.; Sanâni, *Sübülü's-Selam*, II, 610 vd.

⁴⁷ İbn Rüşd, *Bidaye*, I, 312. Bu görüşün delilleri hakkında bilgi için bkz. el-Kardâvi, *Fıkhu'z-Zekat*, I, 355-360.

⁴⁸ Mevsili, *el-İhtiyar*, I, 114; İbn Kudame, *el-Muğni*, II, 579.

⁴⁹ Buhari, *Zekat*, 32, 42; Müslim, *Zekat*, I; Ebu Davud, *Zekat* II; Tirmizi, *Zekat*, 7.

siyle, kendi usulü doğrultusunda, ihtiyatlı davranarak, az çok bütün ürünlerden zekatın gerekli olduğunu savunmuştur⁵⁰.

Balın zekata tabi olduğunu kabul edenler, nisabı hakkında tartışmışlardır. Ebu Hanife, balda da nisabı şart koşmazken, Ebu Yusuf, ölçekle ölçülen toprak ürünlerinin en ucuzunun nisap miktarının değerini bal için nisap olarak belirlemiştir. Buna göre, balın nisabı, 650 kg. arpa değerindeki miktardır.

b-Ürünlerden gerekli olan zekat oranı bir hadiste şöyle belirlenmiştir. “Ürün, yağmur suyu veya ırmak suyu gibi, doğal kaynaklardan sulanmışsa, 1/10 oranında (öşür) zekat verilir. Arazi, doğal su kaynaklarından değil de, elle, araba ile veya başka araçlarla su taşıyarak sulanmış ise, bu taktirde, 1/20 (misfu’l-öşür) zekat verilir”⁵¹.

Klasik dönem İslam hukukçularından bazıları, ürünün yetiştirilmesi ve hasadı sırasındaki diğer masrafların zekat hesaplamada dikkate alınmayacağı (zekatın düşürülmeyeceği) görüşündedirler. Bazı sahabe ve tabiun müçtehitleri ile, Ahmed b. Hanbel’e göre, ürün sahibinin ürünü/meyveyi yetiştirmek için yaptığı masraflar, henüz ödenmemiş bir borç halinde ise, önce bu borçlar ödenir, sonra kalanın zekatı verilir. Mahsulün yetiştirilmesi için yapılan harcamalarla ilgili borçlar, mahsulün hasadı öncesinde ödenmişse, bu taktirde, zekat ödenirken, tekrar masrafların düşülmesi doğru olmaz. Çünkü, onlara göre, zaten sulamanın özel imkanlarla yapılmasının verdiği sıkıntı sebebiyle, Hz. Peygamber üründe zekat nisabını 1/10 yerine 1/20 olarak tespit etmiştir. Yani, ürün sahibi için gerekli kolaylık, bu şekilde sağlanmıştır. Buna ilaveten, ürün için yapılan diğer masrafların da düşülerek, zekatın hesaplanması, delilsiz bir tasarruf olur ki, bu caiz değildir.

Tabiun müçtehitlerinden Ata’ya göre ise, mahsulün yetiştirilmesi amacıyla oluşan borcun ödenmiş olup olmamasına bakılmaksızın, mükellef önce mahsulün yetiştirilmesi için harcadığını düşer, geri kalanı nisap miktarında ise, zekatını verir, mahsulün geri kalanı nisap miktarına ulaşmıyorsa, bu mahsulden zekat ödemez⁵².

Muasır araştırmacılar arasında ise, bu konuda iki farklı yaklaşım görülmektedir. İlkine göre; günümüzde arazilerin sulama masraflarından ziyade, gübre, mazot ve işçilik, ilaçlama gibi masraflarının önemli harcama yekûnü tutması nedeniyle, genelde ürün zekatının 1/20 olarak hesaplanması savunulmaktadır⁵³.

⁵⁰ Mevsili, *el-İhtiyar*, I, 113.

⁵¹ Buhari, *Zekat*, 55; Tirmizi, *Zekat*, 14; Ebu Davud, *Zekat*, 12; Nesai, *Zekat*, 25.

⁵² Bkz. Mevsili, *el-İhtiyar*, I, 114; İbn Kudame, *el-Muğni*, II, 556; İbn Hazm, *el-Muhalla*, IV, 66; Şirbîni, *Muğni’i-Muh tâc*, I, 385; Erkal, Mehmet “ *Öşür* “, *Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, III, 556 .

⁵³ Bkz. Komisyon, *İlmihal*, I, 447.

İkinci yaklaşıma göre ise, toprak ürünleri ve meyvelerin yetiştirilmesi için yıllık olarak ürüne harcanan masraflar düşüldükten sonra, doğal kaynaklardan sulanan ürünlerden 1/10, özel imkanlarla sulanan ürünlerden 1/20 oranında zekatın hesaplanacağıdır. Buna göre, hem ürün için yapılan masraflar zekat matrahından düşmekte hem de sulama şekline göre, nisap miktarı değişmektedir.

Bu ikinci yaklaşım Yusuf el-Kardavi tarafından detaylı bir şekilde delillendirilmiş ve savunulmuştur. Kanaatimizce, bu görüş tercihe şayandır.

Kiralanan araziden elde edilen ürünün zekatı, çoğunluğun görüşüne göre, kiracı tarafından ödenmelidir⁵⁴.

Toprak ürünlerinin zekatını ödeme vakti, mahsülün hasat edildiği zamandır. Meyveler ise, toplandıklarında zekatı verilir⁵⁵.

Ürünlerin zekatı, İslam alimlerinin çoğunluğuna göre, ürünün kendinden verilmelidir. Hanefiler ise, genel ilkelerini burada da uygulayarak, ürün zekatının ürünün kıymetinden de verilebileceği görüşündedirler⁵⁶.

Muasır araştırmacılar, kolaylık getirmesi ve fakirin ihtiyacına daha fazla cevap vermesi nedeniyle, bu konuda Hanefilerin görüşünü tercihe şayan bulmaktadır⁵⁷.

3-Toprak Ürünlerinin Zekatında Toprağın Statüsünün Etkisi

Ayet ve hadislerde, toprak ürünlerinden zekat alınması için, toprağın belli bir statüde bulunmasının gerekli olduğu şeklinde bir kayda rastlanmaz. Ancak, İslam hukukçularına göre, toprağın statüsü, bu toprağın mahsülünden alınacak zekat veya verginin belirlenmesini yakından ilgilendirmektedir.

Toprak (arazi) çeşitleri şöyledir: ⁵⁸

Arazi-i haraciyye: Müslümanlar tarafından, silah zoruyla fethedildiği halde, eski gayr-i müslim ahalişi elinde bırakılan, veya hariçten getirilen gayr-i müslim ahaliye temlik edilen veya sulh yoluyla fethedilip de bir vergi konarak, gayr-i müslim ahalisine terk olunan arazidir.

Arazi-i memleket: Müslümanlar tarafından fethedilse de, kimseye temlik edilmeksizin, süresiz olarak, bütün müslümanlar için tutulan arazilerdir. Bu tür arazilere arazi-i emiriyye, arazi-i milliye de denir.

⁵⁴ İbn Hazm, *el-Muhalla*, IV, 66; Karaman, *Günün Meseleleri*, I, 155; Bilmen, *Kamus*, IV, 115; Zuhaylî, *Ansiklopedi*, III, 320.

⁵⁵ Zuhaylî, *Ansiklopedi*, III, 320.

⁵⁶ Geniş bilgi için bkz. Serahsi, *el-Mebsût*, II, 156; Malik, *Muvatta*, Zekat 12; Mevsilî, *el-İhtiyar*, I, 110; Meydani, *el-Lübab*, I, 146.

⁵⁷ Örneğin bkz. Zuhayli, *Ansiklopedi*, III, 346.

⁵⁸ Bilmen, *Kamus*, IV, 73.

Arazi-i öşriyye: Vaktiyle müslümanlar tarafından fethedilip, mücahitlere veya diğer müslümanlara temlik edilmiş arazilerdir.

Çoğunluğu oluşturan hukukculara göre⁵⁹, arazinin statüsünün toprak mahsüllerinden alınacak zekata (öşre) herhangi bir etkisi yoktur. Yani, her tür toprağın ürününden öşür gerekir. Örneğin, toprak haracî arazi olup, sahibi müslüman ise, hem haraç adı verilen toprak vergisini, hem de bu topraktan çıkan ürünün zekatını (öşrünü) verecektir.

Hanefi hukukçularına göre⁶⁰ ise, ancak öşrî araziden yetişen üründen zekat alınır. Öşrün farz oluşunun bir şartı da, toprağın öşür arazisi olmasıdır. Hanefilere göre, örneğin müslüman bir kimse, haraç toprağını ister sahip, ister mutasarrıf olarak eksin, sadece haraç vergisi vermekle yükümlü olup, aynı topraktan çıkan üründen, ayrıca zekat gerekmez.

Hanefi fıkıh kitaplarında Türkiye, Suriye, Mısır ve Irak topraklarının harac arazisi olduğu , dolayısı ile, bunların öşre tabi olmadığı zikredilmekle birlikte, bu görüş, onların aynı topraktan aynı sebeple iki ayrı verginin tahsil edilemeyeceği prensibini benimsemiş olmalarından kaynaklanmaktadır. Gerçekten de, aynı araziden ve aynı sebep altında iki ayrı vergi tahsil etmek, vergi adaleti yönünden tartışmaya açık bir konudur.

Bugün için bu topraklar müslümanların mülkü olduğu ve –en azından ülkemiz itibarıyla- haraç vergisi alınmadığından, Hanefi mezhebinin ilkelelerine göre de, farz oluşu nasla sabit olan zirai mahsül zekatı verilmelidir⁶¹.

F-Ticaret Mallarının Zekatı

Ticaret malı; ticareti yapılmak amacıyla elde bulundurulmuş her şeydir. Bir malın ticaret malı olma özelliğini kazanmasında, mal sahibinin niyeti ve ameli önem arz etmektedir. Örneğin, kârlı bulunduğu anda satmaya niyet ederek, kullanmak üzere bir mal satın alan kimsenin bu malı ticaret malı sayılmaz. Öte yandan, otomobil galerisi işletip, elinde 10 adet otomobil bulunduran kimsenin, bunları zaman zaman kullanması, bunları ticaret malı olmaktan çıkarmaz. Ancak, bu otomobillerden birini satmamaya niyet edip, karar verdiği an, o maldan ticaret malı olma özelliği kalkar.

Ticaret mallarının zekata tabi olduğuna delil olarak gösterilen ayet şudur: **“Ey iman edenler! Kazandıklarınızın temizlerinden ve sizin için yerden çıkardıklarımızdan infak edin...”**⁶². Ayette geçen “kazandıklarınızın

⁵⁹ İbn Kudame, *el-Muğnî*, II, 576; Bilmen, *Kamus*, IV, 82-85.

⁶⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 114.

⁶¹ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Kandehlevî, *Evcezü'l-Mesâlik*, V, 236 vd.; Aynî, *Umdetü'l-Kâri*, VIII, 260; Nevevî, *Şerhü Sahîh-i Müslim*, VIII, 48 vd.; Şevkânî, *Neylül-Evtâr*, IV, 190 vd. ; Komisyon, *İlmihal*, I, 448.

⁶² *Bakara* 2/267.

temizleri ibaresi, çoğu alim tarafından, “*ticari yolla elde edilen kazanç*” olarak anlaşılması⁶³ nedeniyle, bu ayet ticaret mallarının zekatı için delil görülmüştür.

Konu ile ilgili bir hadis şöyledir: “*Semüre b. Cündeb (r.a.) anlatıyor: Rasulüllah (a.s) bize, alışveriş için edindiğimiz şeylerden zekat vermemizi emrediyordu*”⁶⁴.

İslam alimleri, bu ve benzeri nasları delil getirerek, ticaret mallarının zekata tabi olduğu görüşünü benimsemişlerdir⁶⁵. Hatta bu konuda icma’ın bulunduğu bile **nakledilmiştir**. Bununla birlikte, gerek ilk dönem alimlerinden, gerekse çağdaş araştırmacılarından bazıları ise, ticaret mallarının zekata tabi olmadığı görüşündedirler⁶⁶.

a-Ticaret Mallarında Nisap

Ticaret mallarının kendileri değil, parasal karşılıkları, 81 gr altının değeri kadar olduğunda, bu ticaret malından 1/40 oranında zekat vermek gerekmektedir.

Ticaret mallarının zekatı yıl sonunda ödenmektedir. Bu nedenle, nisabın sene başında mı, sonunda mı gerekli olduğu hususu tartışılmıştır. Konu hakkındaki tartışmaların burada verilmesi yerine, tercihe şayan bulduğumuz görüşü vermekle yetinmek istiyoruz. “*Ticarete başlarken, nisap miktarı kadar bir sermaye ile başlayan tüccarın, yıl sonunda, mevcut mal varlığından zekat ödemesi gerekir*”. Bu görüş, hem pratik hem de tüccar için kolaylık sunmaktadır. Buna göre, tüccar nisap miktarı kadar bir mal varlığına sahip olduğu günden itibaren, bir yıl geçtikten sonra, elindeki malvarlığından zekat verecek, bu bir yıl içinde, ticaret malında gerçekleşen artış ve eksilmelere itibar etmeyecektir.

b-Ticaret Mallarının Değerlendirilmesinde Dikkate Alınacak Fiyat

Bilindiği gibi, ticaret malının fabrika çıkış fiyatı, ticarethaneye mal oluş fiyatı, sözleşme sonrasında malın zamlanmış olması halinde, piyasa fiyatı ve tüketiciye satıştaki birim fiyatı olmak üzere, birden çok fiyatı bulunmaktadır. Ticarethanedeki mallar zekat için hesaplanırken, hangi fiyatın dikkate alınacağı hususu tartışılmıştır.

⁶³ Kurtubi, *el-Cami*, III, 322.

⁶⁴ Ebu Davud, *Zekat 2*.

⁶⁵ Mevsili, *el-İhtiyar*, I, 112; İbn Rüşd, *Bidaye*, I, 331.

⁶⁶ Ticaret mallarının zekata tabi olmadığı hakkındaki görüş sahipleri ve delillerinin tartışıldığı bir çalışma için bkz. el-Kardavi, “*Çağdaş Uygulamada Ticaret Malının Zekatı*”, I. Uluslararası İslam Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi, s. 472 vd.

Çağdaş araştırmacılarından *Yusuf el-Kardavî*, ticaret mallarının toptan satış fiyatı üzerinden hesaplanması gerektiğini savunur. Görüşünü, “*zekatın hem sermayeden hem de kârdan gerekli olduğu*” şeklindeki ilke ile delillendirmektedir.

Türkiye Diyanet Vakfınca hazırlatılan İslam İlmihali'nin yazarları ise, ticaret malının tüccara maliyetinin hesapta dikkate alınmasını gerekli görmüşlerdir.

Uzun zaman öncesinde satın alınmış olup, henüz satılmamış eski malları bulunan tüccar, bunların, zekat ödeyeceği dönemdeki maliyet fiyatından zekat matrahını hesaplamalıdır. Örneğin, 50.000.000 liraya 3 sene önce alınmış bir ticaret malından elde 3-5 tane kalmış ise, bu tür malın bugün tüccara maliyeti 250.000.000 lira ise, eski malları da bu fiyattan hesaplayarak, mal varlığını ortaya çıkarmalıdır.

Ticarethanedeki demirbaş mallar ve hizmet için bulundurulan mallar zekata tabi değildir. Ancak, alınıp satılan yani, ticareti yapılan mallar zekata tabidir.

Tüccar, ticarethanedeki mallarını yukarıda belirtilen şekilde, parasal olarak değerlendirip hesapladıktan sonra, depolarında bulunan ticaret mallarını da sayar, ödeyeceği borçları çıkarır, sağlam alacaklarını da mal varlığına ekler, hatta, cebinde ve bankada bulunan parasını, altın, gümüş ve döviz gibi tasarrufu varsa, bütün bunları birbirine katarak hesap eder. Böylece, bütün olarak mal varlığını / ticari servetini ortaya çıkarmış olur. Bundan 1/40 oranında zekat öder.

Alış-verişi yapılmak için elde bulundurulan senetler de (kambiyo senetleri; çek, bono, poliçe gibi) ticaret malı özelliğinde olup, bu tür senet bulunduran şahıs, yıl sonunda elindeki senetlerin o günkü rayiç fiyatından 1/40 oranında zekat ödemelidir.

c-Ticaret Malının Zekatını Ödeme Şekli

Tüccar ticaret malını hesaplariken, çeşitlerine bakmaksızın, hepsinin parasal değerini toplamasının gerekli olduğu yukarıda belirtilmişti. Ticaret mallarının zekatı, ticaret malının kendisinden mi, parasal değerinden mi verilmesi gerekeceği hususu tartışılmıştır. Konu hakkındaki farklı içtihatları burada zikretmeksizin, İslam alimlerinin tartışmaları ışığında, burada şöyle bir sonuç değerlendirmesi yapmak mümkündür:

Zekat alacak şahsın, tüccarın elinde bulunan ticaret malına ihtiyacı varsa, zekat bunlardan verilebilir.

Bu özel durumun dışında tüccar, ticaret malının zekatını, tedavülde kullanılan para cinsinden ödemelidir. Çünkü, yoksulun neye ne kadar ihtiyaç duyduğunu en iyi olarak kendisi bilecektir. Kendisine para verildiğinde, öncelik sırasına göre, ihtiyacına bu parayı harcayacaktır. Aksi taktirde, hiç de ihtiyacı olmayan bir ticaret malının kendisine zekat olarak verilmesi ha-

linde, bir de onu paraya çevirmeye çalışacak, belki de çok ucuz bir parayla elinden çıkarmaya mecbur kalacaktır. Zekat olarak paranın verilmesi ise, zekat alanı bu tür sıkıntılardan kurtarmış olacaktır.

G-Gelir Getiren Şeylerin Zekatı

1-Hisse Senedi

Ticaret maksadıyla elde bulundurulmuş hisse senetlerinin ticaret malı niteliği kazandığına yukarıda değinilmişti. Hissedar, yıllık kârından istifade etmek için, sanayi ya da ticari şirket hissesi senedi bulunduruyorsa, bunun zekatı biraz farklılık arz etmektedir.

Burada senet, ticaret malı olarak değil, gelirinden istifade etmek için elde bulundurulmuş bir evrak olarak değerlendirilmektedir.

Şirketlerin halka arz ettiği hisse senetlerinde, o şirketin hem menkul hem de gayri menkul mal varlığının, hatta şirkette hizmet için bulundurulmuş sabit ve zekattan muaf malların bile karşılıkları mevcuttur. Yani, örneğin 10 milyonluk bir hisse senedinin değerinin bir kısmı, şirketin zekata tabi mallarının karşılığı iken, bir kısmı da, şirketin zekattan muaf olan mal varlığının karşılığıdır. İşte hissedar, şirketten, hisse senedindeki nominal değer için, zekattan muaf mal varlığının değerini ne kadar olduğunu öğrenebilirse, onu çıkararak, senedin zekat açısından değerini bulur, buna şirketin dağıtacağı kârı da koyarak, 1/40 oranında zekat verir. Ya da, aynı hesaplama yoluyla, vekaleten şirket de hissedarların zekatını verebilir.

Diğer bir görüşe göre, sınıai şirket hisse senetlerinin kendileri zekattan muaf olmakla birlikte, gelirlerinin 1/10 veya 1/20 oranında zekata tabi olması gerekmektedir⁶⁷. Bu görüşe göre, sınıai hisse senedi araziye benzetilmekte, dolayısı ile gelirleri de toprak ürünlerine kıyaslanarak, zekatı hesaplanmaktadır.

2-Gelir Getiren Menkul ve Gayri Menkuller

Kendilerinin alım- satım şeklinde ticareti yapılmaksızın, kullanılarak veya kiraya verilerek gelirinden istifade edilen otobüs, kamyon, otomobil gibi menkul veya fabrika, bina, han, hamam gibi gayri menkullerin zekatı hususları naslarda açıkça yer almamaktadır.

İslam fıkıh ekollerinin olduğu dönemde, bu tür gelir getiren şeylere fazlaca rastlanmaması sebebiyle, klasik kaynaklarımızda da bu tür eşyaların zekatı konusuna açıkça değinilmez.

Çağımız araştırmacılarının, bu tür malların zekatları hakkındaki görüşleri, farklı şekillerde yapılan kıyas içtihatlarına dayanmaktadır.

⁶⁷ Bkz, Mehmet Erkal, “Zekatla İlgili Bazı Meseleler”, I. Uluslar Arası Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi, s. 527 vd.

Kendilerinin alım-satımı yoluyla değil de, işletme-kullanma ya da kiraya verilmesi ile gelir getiren malların kendilerinin zekattan muaf oldukları hususunda İslam bilginleri ittifak halindedirler. Ancak, bunların gelirlerinden zekatın nasıl ödeneceğinde farklı görüşler oluşmuştur:

1-Bu gelir kaynaklarını toprağa, bunların gelirlerini de toprak ürünlerine benzetenler, toprak ürünlerinin zekatı gibi, bir zekat ödemeyi önerirler. Buna göre, elde edilen brüt gelirden 1/20, net gelirden 1/10 oranında zekat ödenir. Bu görüş; sanayi devrimi sonrasında ürünün olan araç-gereç ve fabrikaların toprağa benzememesi, bunların gelirlerinin bir kısmının bu araç-gereçlerin tamiri, boyası vb. ihtiyaçları için harcanma zorunluluğunun bulunması gibi nedenlerle eleştirilmektedir.

Bu eleştiriyi dikkate alanlar, bu araç-gereç ve gayri menkuller için gerekli harcama düşüldükten sonra, yukarıdaki ölçülerde zekat ödeneceğini savunurlar.

2- Bu gelir kaynaklarından elde edilen gelirler, diğer zekata tabi mallarda olduğu gibi, mal sahibinin mal varlığını artırır. Farklı bir özellik taşımazlar. Dolayısıyla, sene boyunca bu gelir kaynaklarına harcanan masraflar, onlardan elde edilen gelirden çıkarıldıktan sonra, bunlardan kazanılan meblağ, diğer zekata tabi mallara ilave edilerek 1/40 oranında zekat ödenir.

Gelir getiren menkul ya da gayri menkullerin gelirlerinin zekatının, yıl sonunda verileceği, genelde kabul edilmiş bir görüşse de, ferdî harcamaların kamçılandığı, sanal ihtiyaçların fertlere, ailelere empoze edildiği günümüz dünyasında, bu tür gelirlerin zekatı yıllık hesaplanmakla birlikte, ödemesinin her ay yapılmasının, yoksullar için daha yararlı olduğu, bunun, çoğu zekat mükellefi için bir yük de olmadığı şeklindeki görüşü tercihe şayan bulmaktayız. Buna göre;

Örneğin, kiralık 3 daire olup bunları 150 şer milyona kiraya veren ve kendisi de 150.000.000 TL. emekli maaşı alan bir müslümanın şu şekilde zekat ödemesi uygun olacaktır.

3 (daire) x 150.000.000 = 450.000.000 (aylık) x 12 = 5,400 milyon (yıllık kira geliri). Her yıl bu dairelerin vergisine, boyasına vb. masraflarına 400 milyon lira harcamış olsun. Buna göre, kiradan elinde kalan 5.000.000.000 liradır. Aylık mutfak masrafı, sağlık vb. harcaması 300.000.000 lira olsun. $300 \times 12 = 3.600.000.000$ TL. Bu şahsın emekli maaşından $150.000.000 \times 12 = 1.800.000.000$ lira yıllık geliri vardır. Evinin zorunlu ihtiyacı için harcadığı 3.600.000.000.lirayı, kira geliri ve emekli aylığının toplamından çıkınca; $6.800.000.000 - 3.600.000.000 = 3.200.000.000$ lira yıllık net geliri kalır. Bu meblağ, 81 gr. altının değerinden çok olduğu için, kendisine 1/40 oranında zekat gerekir. Hesaplamalar sonrasında bu şahıs, yıl sonunda 80.000.000 lira zekat ödemelidir. Ancak, ödenecek olan zekat miktarını 12 aya bölerek, her ay yaklaşık 7.000.000 lira zekat ödemesi de mümkündür.

Dilirse, bu tür hesabı yaptıktan sonra, 80.000.000 olan zekatını, birden de verebilir. Görüldüğü gibi, özellikle, sabit gelirlî müslümanların zekatlarını, yıl sonunda bir çırpıda verebilecekleri gibi, bu şekilde yıl sonunu beklemeden, yılın on iki ayına yayarak vermeleri de mümkündür.

Zekat miktarlarının büyük meblağlara ulaşması halinde, bu tür zekat ödemesi hem mükellef için kolaylık sağlayacak hem de zekat alıcıları/ ihtiyaç sahipleri için rahatlık olacaktır. Ayrıca, zekatın bu şekilde ödenmesi halinde, müslüman yıl boyunca zekat ödemenin, bir yoksula yardımcı olmanın sevincini tatmış olacaktır.

Çocuk çocuğunun geçimini sağladıktan sonra, az da olsa, aylık ücret alan sabit ücretliler veya serbest meslek erbabının da bu şekilde, zekatı hesaplayıp ödemeleri, zekat ödeme işlemini yıl boyunca yaymaları tavsiyeye şayan bir durumdur.

Modern devletler her türlü kazancı vergilendirmektedirler. Zekat ise, kazancın değil, servetin vergisidir denebilir. Çünkü zekatta, temel ihtiyaç için edinilen mal varlıkları zekattan muaf tutulduğu gibi, bir ailenin orta halli geçimi için gerekli olan zorunlu harcama miktarı kadar güvence de zekat dışı bırakılmıştır. Ancak, bu zorunlu temel ihtiyaç dışında servete sahip olanlardan, belli ölçüde, belli aralıklarla, yoksullara yardım etmeleri istenmiş ve bu yardım ibadetleştirilmiştir.

III-ZEKATI ÖDEME SIRASINDA DİKKAT EDİLECEK HUSUSLAR

a-Para, altın- gümüş, ticaret malları ve hayvanların zekatı, nisaba malik olduktan sonra, bir kamerî yılın tamamlanması halinde ödenir. Ancak, bu tür malların zekatı, yıl dolmadan da verilebilir.

b-Zekat olarak verilecek hayvanın, sürünün en iyisi olması gerekmeyeceği gibi, en çelimsiz ve zayıf olması da uygun değildir. Orta halli hayvanlar zekat olarak verilmelidir. Zekat olarak verilecek diğer mallarda da bu ilkeye dikkat edilmelidir.

c-Toprak ürünlerinin zekatı, ürünün hasadı zamanında verilir. Meyvelerin zekatı ise, toplanınca verilir. Yılda birden fazla elde edilen toprak ürünü veya meyvenin zekatı, her ürün alındığında verilir.

d-Zekata tabi olan para, hayvan ve sebze, zekat matrahını oluşturmak için toplanmaz. Bunlardan her biri ayrı ayrı kendileri için gerekli olan nisap ölçüsüne ulaşmadıkça zekat gerekmez. Ancak aynı cins sayılan, para, altın, döviz ve ticaret malları, parasal değer itibariyle birbirine katılarak toplanır, böylece zekat matrahı belirlenir.

e-Haklı ve geçerli bir sebep yokken, zekat ödemeyi zamanından sonrasına geciktirmek caiz olmaz. Bu hareket, hem Allah'ın hem de kulların hakkını ihlal etmek olur.

Ancak, zekat mükellefinin güç durumunda bulunması, zekat ödenmesini bir miktar geciktirmeyi mazur kılabilir.

f-Çoğunluğun görüşüne göre, zekat ödeme vakti geldiği halde, zekatını ödemiş, bu sırada da ölmüş olan şahıstan zekat borcu düşmez⁶⁸. Mirasçılar, önce murislerinin zekat borcunu öderler, sonra kalan mirası paylaşırlar.

g-Zekatı ödeme yerleri bizzat Yüce Allah tarafından belirtilmiştir. Zekat mükellefi, bu görevini ifa ederken, zekat alması caiz olmayan şahıs ya da kurumlara zekatını vermemelidir. Hiç araştırma yapmaksızın zekatını birisine vermiş, sonra da onun zekat almaya layık olmadığı anlaşılırsa, verilen zekat geçersiz olup, yeniden verilmesi gerekmektedir⁶⁹. Ancak, gerekli araştırmayı yaptığı halde, zekat mükellefi sonradan yanlış olduğunu anlarsa, tekrar zekat ödemesine gerek yoktur.

IV-ZEKATIN VERİLEBİLECEĞİ YERLER

Zekatın verilebileceği yerler, bizzat Yüce Allah tarafından belirlenmiştir⁷⁰. Bu konuda Hz. Peygamber'in şu beyanı dikkat çekicidir: **“Bir sahabi Hz. Peygamber’e gelerek, kendisine zekat fonundan bir şey vermesini istedi. Rasulullah ona şöyle dedi: Yüce Allah sadaka (zekat) lar hususunda ne Peygamberinin ne de bir başka şahsın söz söylemesine razı olmadı ve bizzat kendisi, zekatların sekiz sınıfa verilebileceğine hükmetti. Şayet sen bunlardan isen, sana hakkını vereyim”**⁷¹. Konu ile ilgili ayette, zekat alabilecek gruplar şöyle sıralanmaktadır. **“Sadakalar / zekatlar, Allah’tan bir farz olarak ancak, yoksullara (fakirlere), düşkünlere (miskinlere), zekat toplayan memurlara, gönülleri İslama ısındırılacak olanlara, kölelikten kurtulmak isteyen kölelere, borçlulara, Allah yolundakilere ve harçlıksız kalmış yolcuya mahsustur. Allah alim ve hakîmdir.”**⁷².

Ayette zikri geçen sınıflar hakkında biraz açıklamada bulunmanın faydalı olacağını düşünmekteyiz.

1-2. “Yoksullar ve düşkünler” şeklinde tercüme ettiğimiz ilk iki sınıf, Kur’an ifadesiyle **“fakirler ve miskinler”** dir.

⁶⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müçtehid*, I, 307.

⁶⁹ Mevsili, *el-İhtiyar*, I, 122.

⁷⁰ *Tevbe*, 9/60.

⁷¹ Ebu Davud, *Zekat*, 23.

⁷² *Tevbe*, 9 / 60.

Hanefiler⁷³, ayette ifadesini bulan “*fakir*”i, ev ve eşyası gibi, aslı ihtiyaçlarını karşılayan malı olsa da, gelirleri ihtiyaçlarını karşılayamayan, nisap miktarından daha az malı bulunan kimse olarak anlamışlardır.

“*Miskin*” ise, onlara göre, hiçbir geliri ve malı bulunmayan kimsedir.

Maliki⁷⁴ fıkıh ekolü müçtehitleri de bu kavramlara benzer anlamlar vermişlerdir.

Şafii ve Hanbelilere göre ise, fakir miskinden daha fazla ihtiyaç içinde olan kimsedir⁷⁵.

3. Zekat tahsildarları: İslam tarihinde, bir dönem, zekat devlet tarafından müslüman zenginlerinden alınır ve Kur’an’da zikri geçen sınıflara dağıtılırdı. Bu işlem için memurlar tahsis edilmişti. İşte ayette, bu memurların maaşının da zekat fonundan verilebileceği belirtilmektedir. Buna göre, zekat toplayan memur, zengin birisi de olsa, maaşını zekat fonundan alabilmektedir. Yani, onlar buradan aldıklarını zekat / sadaka olarak değil, maaş olarak almaktadırlar.

4. Gönülleri İslam’a ısındırılmak istenenler (müellefe-i kulüp) : Bu kavrama şu anlamlar verilmektedir: Kalpleri kazanılmak, İslam’a ısındırılmak veya kötülüklerinden emin olunmak istenen, yahut müslümanlara faydalı olacakları umulan kişilerdir. Bu tanımlamaya göre, hem müslümanlardan hem de gayr-i müslimlerden bu sınıfa giren şahıslar olabilecektir.

İslam’ın ilk yapılanma yıllarında, kalpleri kazanılmak istenen, İslamî oluşuma engel olmalarından korkulan kişilere zekat fonundan pay, bu ayet gereğince verilmiştir.

Ancak, Hz. Peygamber’in vefatı sonrasında, bu pay sahiplerine zekat verilmeye devam edilip edilmeyeceği tartışılmıştır. Kaynakların verdiği bilgiye göre, kendisine bu türden pay almak için gelenleri Hz. Ebu Bekir, Ömer(r.a)’e göndermiş, onun görüşünü alma ihtiyacı duymuştur. O ise; “**Hz. Peygamber İslam’a ısındırmak için size (zekattan)⁷⁶ pay veriyordu. Bugün Allah dinini güçlendirmiştir. Müslüman kalırsanız kalırsınız, aksi halde**

⁷³ İbnü’l-Hümmam, *Fethü’l-Kadir*, II, 200.

⁷⁴ İbn Rüşd, *Bidayetü’l-Müçtehid*, I, 338.

⁷⁵ Şevkâni, *Neylü’l-Evtâr*, IV, 223; Bilmen, *Kâmus*, 4, 116-118.

⁷⁶ Hz. Ömer ve hukuki görüşleri ile ilgili araştırmaları bulunan Koçak, Hz. Ömer’in, müellefe-i kuluba verilen zekatı onlara vermemesinin söz konusu olmadığı, onun zekat dışında başka yardımlar türünden verilen şeylerin verilmesine engel olduğunu savunarak, müellefe-i kuluba zekattan pay verilmesi işlemini sona erdiren kimse olarak Hz. Ömer’in gösterilmesine itiraz etmektedir. Bkz. Koçak, Muhsin, *İslam Hukukunda Hükümlerin Değişmesi Açısından Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları*, Samsun 1997, s.49.

sizinle harb ederiz” diye görüşünü açıklamıştır. Bu görüşe, sahabe arasında karşı çıkan olmadığı ve böylece, sahabe icmaı ile, bundan böyle müellefe-i kuluba zekat fonundan ayrılan payın kesildiği bilinmektedir⁷⁷.

Bu uygulamayı göz önünde bulunduran Hanefi ve Maliki ekolü hukukçuları⁷⁸, Hz. Peygamber’in vefatından sonra, İslam’ın yayılması ve galip durumda bulunması nedeniyle, kendilerine ihtiyaç olmadığından, müellefe-i kulübün zekattan payının düştüğüne hükmetmişlerdir.

Çoğunluğu oluşturan İslam hukukçularının görüşü ise, bu payın kalkmayıp devamlı olduğu yönündedir⁷⁹.

Günümüz İslam hukukçularından bazılarının konu ile ilgili görüşleri ise şöyledir: Bir Kur’an hükmünün Hz. Peygamberin vefatından sonra nesh ve lağv edildiği düşünülemez. Konu, toplumun sosyal ve siyasal yapısıyla, müslümanların böyle bir fon ayırmaya ihtiyaç duyup duymamasıyla ilgilidir. Müslümanların yanında yer almalarında büyük fayda görülen bazı gayr-i müslim devletlere ve uluslar arası etkin kuruluşlara zekat dışı gelirlerden yardım yapılabileceği gibi, İslamı duyurmak ve yaymak amacıyla, müslümanlar tarafından yapılan her türlü tanıtım ve ikna faaliyetleri de bu fondan desteklenebilir. Aynı şekilde, yeni müslüman olanlara yardım edilerek, onların ülkelerindeki müslüman olmayanlara İslam sevdirebilir⁸⁰.

5. Köleler: Hürriyete kavuşmak için, efendisiyle belli bir miktar ödemede anlaşmış (*mükatep*) olmakla birlikte, kendi imkanlarıyla bunu ödeyecek gücü bulunmayan, köleler de zekat fonundan yardım alabilirler⁸¹. Görüldüğü üzere, İslam köleliği ortadan kaldırmak için değişik yollara başvurmuştur. Bunlardan biri de, zekat yardımı olarak hürriyetini satın almak isteyenlere bu kapının aralanmış olmasıdır.

6. Borçlular: İslam bilginleri bu terimle kimlerin kastedildiğinde farklı görüştedirler.

Hanefi hukukçuları, buradaki borçluyu; borcu olan ve borcundan başka nisap miktarı malı bulunmayan kimse olarak anlamışlardır⁸².

Çoğunluğu oluşturan hukukçular ise⁸³, ayette zikredilen borçluyu, borç nedeniyle fakir düşen kimseden daha geniş kapsamlı düşünmüşlerdir. Onlara

⁷⁷ Mevsili, *el-İhtiyar*, I, 118.

⁷⁸ Nitekim, bu sebeple Hanefi fıkıh kaynaklarında zekat verilecek yerler sayılırken “müellefe-i kulüp” istisna edilmiştir. Bkz. Mevsili, *el-İhtiyar*, I, 118; Meydani, *el-Lübâb*, I, 154.

⁷⁹ İbn Kudame, *el-Muğnî*, II, 526.

⁸⁰ Komisyon, *İlmihal*, I, 484

⁸¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 119

⁸² Nitekim kaynaklarda “fakir borçlu” olarak buna işaret edilmiştir. Bkz. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 199; Meydânî, *el-Lübâb*, I, 155.

göre, iki tür borçlu vardır: Birincisi, kendi ihtiyacı için borçlanan kimsedir. Geçim masrafları, mesken edinme, tedavi masrafları, çocuğunu evlendirme gibi sebeplerle borçlanan kimseler bu gruba girer.

İkincisi ise ; toplumun menfaati için borçlanan kimsedir. İki aile veya iki köy halkı arasında kan veya mal davalarından dolayı çatışma çıktığında, fitne alevini söndürmek için, tarafları razı edecek malı vermeyi taahhüt edip, hiçbir karşılık beklemeyen kimse, bu sebeple borçlanırsa, bu borçluya zekat verilir. Bu itibarla, “ **ara bulmak için borçlanan kişinin borcu zekat fonundan ödenir, isterse bu kişi gayr-i müslim iki toplumun arasını bulmak için borçlanmış olsun**” denilmiştir.

Hayır kurumlarında hizmet ederken borçlananlar da, ara buluculuk yapmak için borçlananlar gibi görülebilir.

Kendi ihtiyacı için borçlanan kişiye zekat verilebilmesi için bazı şartlar gerekmektedir. Şöyle ki;

- a. Bu kimsenin nisap dışında, borcunu ödeyecek serveti bulunmayacak.
- b. Borçlu; içki, kumar ve zina gibi, dince yasaklanan bir haramı işlemek veya harcamalarında israfı kaçmak suretiyle borçlanmış olmayacak.
- c. Borcun süresi dolmuş olacak.
- d. Borç kul hakkından doğan bir borç olacak. Zekat, keffaret borcu gibi borç olmayacak.

7. Allah yolundakiler (fi sebilillah) : Bu ifadeden de neyin kastedildiği tartışılmıştır. Kelime itibariyle “ Allah yolunda” şeklinde bir anlama gelen “fi sebilillah” ıstılahta iki farklı anlamda kullanılmıştır⁸⁴:

Birinci anlamı; İslam’ı yüceltmek için bilfiil cihadda (sıcak harp) bulunmaktır. Buna göre, savaş halinde olan mücahitlere zekat verilebilir.

İkinci anlamı ise; Allahın rızasına uygun ve O’na yaklaşmak amacıyla yapılan her türlü hayırlı iştir. Buna göre, Allah’ın rızasının hedeflendiği her işe, kuruma, müesseseye zekat fonundan pay ayrılabilir.

İşte bu farklı anlamları sebebiyle, “fi sebilillah payından” kimlere zekat verilebileceği tartışma konusu olmuştur.

Bazı İslam hukukçuları, bu fondan; yalnızca savaşa iştirak edenlere; veya yalnızca hac ve umre yapanlara, ya da ilim tahsil edenlere zekat verilebileceğini belirtirken⁸⁵, bir kısım hukukçu ise, cami, okul, hastane, köprü

⁸³ İbn Kudame, *el-Muğnî*, II, 508 vd. ; Hattabî, *Meâlimü’s-Sünen*, II, 54 vd. ; San’ânî, *Sübülü’s-Selâm*, II, 633 ; Zuhaylî, *İslam Fıkhu Ansiklopedisi*, II, 356 vd.

⁸⁴ Komisyon, *İlmihal*, I, 487.

⁸⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 119; İbn Kudame, *el-Muğnî*, II, 527.

yapımına ve her türlü hayır kurumuna, bu fondan ödenek ayrılabilceğini söylemişlerdir⁸⁶.

Sosyal güvenlik açısından zekat tekrar ele alınarak, bu payın kapsamının çağımızda ne şekilde çizilebileceğinin araştırılması çok faydalı olacaktır. Ayrıca, zekatların sağlıklı ve daha verimli şekilde dağılımını organize edecek kurumların oluşturulmasına yasalarımızda imkan sağlanmasının, zekatın daha verimli bir sosyal güvenlik hizmeti sunmasına ciddi katkısı olacaktır.

8. Yolcular(ibnü's-sebil) : Yol oğlu, yolcu, yola çıkan gibi anlamlara gelen "ibnü's-sebil"i ; yolculuk esnasında imkansızlık içinde kalmış, malına mülküne ulaşması imkansızlaşmış bulunan kimseler şeklinde anlamak mümkündür.

İnsanın karşılaşabileceği risklerden biri de, yolculuk halinde ortaya çıkabilir. Beklenmedik şekilde, yolculuk esnasında parası tükenen, evine değişik yollardan ulaşip, para göndertme imkanı bulamayan, parası çalınıp yolda kalan kimselere, memleketlerine dönecek kadar zekat fonundan verilir. Tabii ki bu insanlar öncelikle, borç bularak bu sıkıntıdan kurtulmak istemelidirler. Ancak, tanımadık bir şehir ya da ülkede borç bulamadıklarında, zaruret hallerini sona erdirecek miktarda zekat alabilirler. Buna göre, bu tür insana borç vermeyi düşündüğü halde, parasının geri dönmesinden emin olmayan zengin, bu yolcuya zekatına mahsuben yardımda bulunabilecektir⁸⁷.

V-ZEKATIN VERİLEMEYECEĞİ YERLER

Zekat alamayacak kimselerin bir kısmı bizzat Hz.Peygamber tarafından belirtilmiş, bir kısmı da İslam hukukçularının içtihatları ile tespit edilmiştir. Şimdi bunları görelim.

1-Zenginler

Hz.Peygamber şöyle buyurmuştur: "**Zenginlerin ve vücut organları sağlam olanların sadaka/zekat alması helal değildir**"⁸⁸. Bu hadisin ışığı

⁸⁶ Örneğin, Enes ve Hasan el-Basrî, köprü ve yol yapımı gibi, sadakayı cariyelere zekat verilebileceği görüşündedir. Muasır araştırmacılarından bir kısmının da benzer görüşleri için bkz. Komisyon, *İlmihal*, I, 488.

⁸⁷ Zekatın verilebileceği yerler hakkında geniş bilgi için bkz., İbin Kudame, *el-Muğni*, II, 508 vd. ; İbn Rüşd, *Bidayetül-Müçtehid*, I, 338 vd. ; Hattabi, *Mealimü's-Sünen*, II, 54 vd. ; Azimâbâdi, *Avnül-Ma'bud*, V,38 vd. ; San'ânî, *Sübülü's-Selam*, II, 633 vd. ; Şevkânî, *Neylü'l-Evtar*, IV, 223 vd. ; Kardavi, *Fikhü'z-Zekat*, II, 544-694; Bilmen, *Kamus*, IV, 116-118; Zuhayli, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, III, 356-363; Komisyon, *İlmihal*, I, 477-490.

⁸⁸ Tirmizi, *Zekat*, 23; Ebu Davud, *Zekat* 24; Benzer bir rivayet için bkz.Nesai, *Zekat* 91.

altında İslam alimleri, zenginin, hem zorunlu sadaka olan zekatı, hem de nafil sadakaları alamayacağını benimsemişlerdir.

Ancak zengin; fakir ve yoksul müslümana verilmiş sadaka malından, onun hediye etmesi ya da zengine ikramda bulunması gibi durumlarda, yararlanabilir. Bu durumlarda zenginin yararlandığı mal, özellik değiştirmiş, ya hibe ya bağış veya borcun karşılığı olmuştur.

Nitekim bir hadiste, **“Şu beş sınıf dışında, zengin olanlara sadaka helal değildir. Bunlar; Allah yolunda savaş edenler, zekat toplama ile görevli olanlar, borçlu olanlar, parası ile sadaka malını satın alanlar ve fakir komşusu bulunan zenginler ki, fakire verilen sadakayı bu fakir komşusu zengine hediye ettiğinde ona helaldir”**⁸⁹ bu duruma açıklık getirilmiştir.

2- Çalışma Gücüne Sahip Olanlar

Bir önceki maddede zikredilen hadiste, “eli ayağı tutup, çalışabilecek güçte olanların” zekat alamayacağı belirtilmiştir.

İslam alimlerinin bir kısmı, hadiste zikredilen özelliklere sahip olan kişilerin fakir de olsalar zekat/sadaka alamayacaklarını benimsemişlerse de, Hanefi ekolüne mensup bazı müçtehitler⁹⁰, çalışıp kazanma gücüne sahip olsa da, en az 200 dirhem (yaklaşık 560 gr. gümüş) karşılığı bir şeye malik olmayanın sadaka alabileceğini belirtmişlerdir. Bu görüşün bugünkü ifadesi, temel ihtiyaçları dışında, nisap miktarı mala sahip olmayan şahıs zekat ve sadaka alabilir, demektir.

İslam’da temel prensip olarak, güç ve kudreti bulunanların sadaka beklemeleri yerine, çalışarak kazanmaları tavsiye edilmiş, sadaka ve zekat fonunun halkı tembellek ve atalete yöneltmesine fırsat verilmemiştir. Nitekim, yukarıdaki hadis metnini de böyle yorumlamak mümkündür. Ancak, iş bulamadığı için, geçimini çalışarak, el emeği ile sağlama imkanı bulamayan, onurlu kimselerin de, içinde buldukları hal geçinceye kadar, sadaka alabilmelerine imkan veren Hanefilerin görüşü, sosyal gerçeklerle daha çok örtüşmektedir. Bazı zaman ve zeminlerde, şahsın fiziki gücünün ekonomik olarak hiçbir değeri bulunmamaktadır.

3- Henüz Temyiz Çağına Gelmemiş Çocuklar

Hanefiler⁹¹, temyiz çağına ulaşmamış, yani 7 yaşından küçük çocuklara zekatın verilemeyeceği görüşündedirler. Buna göre, yedi yaşından büyük çocuğa, babasının ihtiyaç sahibi olması halinde, zekat verilebilir.

Şafii ve Malikiler ise⁹², zekat alabilmek için temyizi değil, buluğ (ergenlik) çağına gelmiş olmayı şart koşarlar.

⁸⁹ Muvatta, **Zekat** 17 ; Ebu Davud, **Zekat** 25.

⁹⁰ Kâsânî, **Bedai’us-Sanai**, II, 48.

⁹¹ İbn Âbidin, **Reddü’l-Muhtar**, II, 81-85.

Hanbeliler ise, konu ile ilgili bir hadisi delil göstererek, küçük çocuklara da zekat verilebileceğini savunurlar⁹³.

4-Müslüman Olmayanlar

Zekat, müslüman zenginlerden alınıp, yine müslümanların fakirlerine verilen maddi bir yardımdır. Nitekim konu ile ilgili hadiste⁹⁴ bu ifade açıkça yer almaktadır.

İslam alimleri, gerek “zekatın müslüman zenginlerden alınıp fakir müslümanlara dağıtılması gerektiği” anlamındaki rivayetlere dayanarak, gerekse, zekatın aynı zamanda bir ibadet olduğu, bunun da alan ve veren tarafın müslüman olması halinde söz konusu olabileceği düşüncesinden hareket ederek, zorunlu olan zekatın, müslüman olmayanlara verilmeyeceği kanaatine ulaşmışlardır. Yani, çoğunluk alimler tarafından benimsenmiş olan görüş; zekatın yalnızca müslümanlar arasında dağılımının yapılması gerektiği ve gayr-i müslim unsurların zekat alamayacakları şeklindedir⁹⁵.

5-Zekat Mükellefinin Yakın Akrabaları

Zengin müslümanlar, yardıma muhtaç olmaları halinde; anne, baba, dede ve nine gibi büyüklerine (usulüne) ve oğul, kız, oğlun ve kızın oğlu-kızı gibi çocuklarına (furuuna) zorunlu olarak nafaka ödemelerine rağmen, onlara zekat veremezler. Çünkü, bunlarla aralarında yakınlık/bakma yükümlülüğü ilişkisi mevcuttur. Zekatla ilgili bir kural şöyledir: Zekat ödeyen kişi, bu zekatından maddi menfaat beklememeli ve yararlanmamalıdır. Bir kimse fakir olan usul ve furûuna zekat verirse, nafaka borcundan kurtulması ile birlikte, miras gibi, bu zekatından yararlanmış olur.Yani, zekatı dolaylı şekilde kendisine dönmüş olur. İşte bu nedenlerle, zekat mükellefi usul ve furûuna zekat veremez⁹⁶.

6-Hz. Peygamber’in Yakınları

Hiz. Peygamber, farklı ortamlarda, sadakaların kendi aile efradına helal olmadığını belirtmiştir⁹⁷. İslam’ın ilk yıllarında, devlet gelirlerinden Hiz. Peygamber ailesine ve yakınlarına belirli bir miktar tahsis edilmişti. Onlar, kendi özel gayretleri yanında, devletten aldıkları bu yardımla geçimlerini sağlıyorlardı. Bu nedenle, Hiz. Peygamber, yakınlarının zekat fonundan bir pay almalarını yasaklamıştır⁹⁸.

⁹² Şirbini, *Muğni'l-Muhtac*, II, 112 .

⁹³ İbn Kudame, *a.g.e.*, II, 508, ayrıca bkz. Zuhayli, *Ansiklopedi*, III, 372. 373.

⁹⁴ Buhari, *Zekat 1*; Müslim, *İman 7*; Tirmizi, *Zekat 6*; Ebu Davud, *Zekat 5*.

⁹⁵ İbn Kudame, el-Muğni, II, 515, 516.

⁹⁶ İbn Kudame, el-Muğni, II, 509.

⁹⁷ Konu ile ilgili hadisler için bkz. Buhari, *Zekat 57*; Müslim, *Zekat 161*; Ebu Davud, *İmare 18-19*; Nesai, *Zekat 95*.

⁹⁸ İbn Kudame, el-Muğni, II, 518.

Hız.Peygamberin, gerek aile fertleri ve gerekse, yakın akrabalarına zekat almayı haram kılmasındaki hikmetler içinde, kendisi ve yakınlarını her türlü töhmet ve şaibeden uzak tutma isteğinin de bulunmuş olması muhtemeldir. Peygamber ailesine, devlet tarafından yapılan bu yardımın kesilmesinden sonra, bu aile fertlerinin de ihtiyaç sahibi olmaları halinde, zekat fonundan pay talep etme haklarının bulunduğu, genelde kabul edilmiştir. Günümüz açısından konuya bakıldığında, Peygamber soyundan gelmekle birlikte, yardıma muhtaç bir durumda bulunanlar, diğer fakir yada miskinlerden farklı bir değerlendirmeye tabi tutulmadan, kendileri zekat ve sadaka türü yardımları alabileceklerdir.

SONUÇ

Zekat, İslam dininin temel esaslarından olup, zengin müslümanlar için farz bir ibadettir. Aynı zamanda zekat, ayet ve hadislerle temelleri atılmış, İslam toplumunu kuşatan, kapsamlı bir yardımlaşma kurumudur. Müslüman zenginler, temel ihtiyaçları dışında kalan, artı malvarlıklarından, yılda bir kez %2.5 oranında bir bölümünü, Kur'an'ın öngördüğü yerlere, karşılıksız olarak, zekat niyeti ile vermelidirler.

Zekat malları; sâime olan evcil hayvanlar, her türlü paralar, ticareti yapılan her şey, toprak ürünleri ve meyveler olmak üzere, çok kapsamlıdır. Genel bir ifade ile, şahsın kendi veya aile efradının kullanımı için elde bulundurduğu eşyanın ve temel ihtiyaçları için kullanmak üzere ayırdığı para ve benzeri değerli maden ve kağıtların dışında, kişinin elinde bulunan ve ekonomik olarak, hakikaten veya hükmen artma özelliği bulunan bütün mallar, zekat malıdır.

Hangi mallardan ne miktar zekat alınacağı, nisap miktarının ne olduğu ve zekatın kimlere verilebileceği, bizzat Kur'an ve Sünnet tarafından belirlenmiştir.

Naslarda yer almayan, sanayi devrimi sonrası ortaya çıkan, yeni gelir kaynaklarının zekatı hususu ise, İslam hukukçularının içtihatları ile belirlenmeye çalışılmıştır. Konunun bu yönü ile ilgili hâlâ farklı içtihatlar üretilmektedir.

Günümüzde, zekat verme görevi, tamamen müslüman zenginlerin vicdanlarına bırakılmıştır. Bu haliyle, bu görevi eda etmeyene hukuki bir ceza öngörülüyorsa da, naslarda zekat ödemesini yapmayanlar cehennem azabı ile tehdit edilmişlerdir.

Müslüman zenginlerin, zekatlarını titizce hesaplayarak, zamanında ödemeleri; kendi malvarlıklarında bereketlenmeyi sağlaması yanında, yardım gören yoksulların, bir nebze maddi sıkıntılarından kurtulmalarını da sağlayacaktır. Öte yandan, zekat; mali piyasaların canlanması, sosyal barışın ve sosyal güvenliğin temini gibi, değişik açılardan, sosyal hayatımıza önemli katkılarda bulunacaktır.

KAYNAKÇA

- Akyüz, Vecdi, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, İstanbul, 1995.
- Ali Haydar, *Dürerü'l-Hukkâm Şerhu Mecellî'l-Ahkâm*, Beyrut, ts.
- Askalânî, Şihabüddin İbn Hacer, *Fethu'l-Barî Şerhu Sahihu'l-Buharî*, Beyrut, ts. (Beyrut 1300 hicride yayımlanan birinci baskıdan ofset)
- Aynî, Bedreddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetü'l-Kari Şerhu Sahihi'l-Buhari*, Beyrut,ts.
- Azîmâbâdî, Ebu't-Tib Muhammed Şemsül-Hak el-Azîm el-Âbâdî, *Avnü'l-Ma'bud Şerhu Süneni Ebi Davud*, Medine 1968.
- Beşer, Faruk, *İslam'da Sosyal Güvenlik*, Ankara 1987.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, ts.
- Cassas, Ebu Bekir Ahmed b. Ali, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Beyrut 1992
- Dalgın, Nihat, “*İslam Hukukuna Göre Satım Sözleşmesi Açısından Mal Kavramı*” , OMUİFD, 1999 say. XI.
- Erkal, Mehmet, “*Zekat*”, *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul 1997.
- Hattabi, Ebu Süleyman Hamid b. Muhammed, *Mealimü's-Sünen, Şerhu Sünen-i Ebi Davud*,Beyrut,1991.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *el-Muhalla bi'l-Âsâr*, Beyrut ts.
- İbn Kudame, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî* (İbn Kudame el-Makdisi, *eş-ş-Şerhu'l-Kebîr*, ile birlikte) Beyrut, 1994.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem, Lisanü'l-Arab, Beyrut 1990
- İbn Rüşd el-Hafîd, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelusî, *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*, Beyrut, 1992
- Karaman, Hayreddin, *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*, İst. 1988,
- el-Kardavi, *Yusuf, Fıkhu'z-zekat*, Beyrut 1980.
- “*Çağdaş Uygulamada Ticaret Malının Zekatı*”, I. Uluslararası İslam Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi,
- Kandehlevî, Muhammed Zekeriyya, *Evcezü'l-Mesâlik ila Muvattai Malik*, Beyrut,1989.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mesud, *Bedâiu's-Sanâî fî Tertûbi's-Şerâî*, Beyrut, ts.
- Kastallâni, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *İrşadü's-Sâri li Şerhi Sahihi'l-Buhari*, Bulak, 1323.
- Koçak, Muhsin, *İslam Hukukunda Hükümlerin Değişmesi Açısından Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları*, Samsun 1997
- Komisyon, *I. Uluslararası İslam Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi*, Kombat Yayınları, Konya, 1997.

- Komisyon, *İbadet ve Müessese Olarak Zekat***, İslami İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, İstanbul, 1984.
- Komisyon, *İlmihal***, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi li Ahkâmî'l-Kur'an***, Kahire, 1994.
- Merğânî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebu Bekr b. Abdülcelil, *el-Hidaye***, el-Mektebetü'l-İlmiyye ts.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd, *el-İhtiyar li Ta'lîli'l-Muhtâr***, İstanbul, 1980.
- Meydânî, Abdülğani el-Ğanîmi, *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitab***, Dersaadet ts.
- Miras, Kâmil, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi***, Ankara 1978.
- Muhammed ez-Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye***, Beyrut, 1989.
- Mübarekfûrî, Ebu'l-Alâ Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim, *Tuhfetu'l-Ahvezî bi Şerhi Camii't-Tirmizî***, Medine, 1964 .
- Nevevi, Ebu Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref, *Şerhu Sahih-i Müslim (Müslimin Sahihi ile birlikte)***, Beyrut, 1979.
- San'ânî, Muhammed b. İsmail el-Emir el-Yemenî, *Sübülü's-selam Şerhu Bulûğu'l-Merâm***, Beyrut, ts.
- Sehârenfûrî, Halil Ahmed, *Bezlü'l-Mechûd fi Halli Ebî Davud***, Beyrut, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl, *el-Mebsût***, Beyrut, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylü'l-Evtâr Şerhu Müntaka'l-Ahbâr***, Beyrut, 1980.
- Şirbînî, Muhammed el-Hatîb, *Muğni'l-Muhtâc ila Ma'rifeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc, Daru'l-Fikr*** ts.
- Tahir b. Âşur, *İslam Hukuk Felsefesi***, terc. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan, İstanbul, 1988.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüsîni, Tâcu'l-arûs**, Beyrut ts.
- Zuhaylî, Vehbe, *İslam Fıkhi Ansiklopedisi***, terc. Komisyon, İstanbul, 1992.

Some Consideration on the Rules of Zakat/Almsgiving

ABSTRACT

Almsgiving is a kind of charity which besiges the whole Muslim community besides its being a woship for rich Muslims. As is well known the rich Muslims %2.5 of their belongings by putting aside their essential needs from that belongings to the places and people which the Qur'an anticipates without hoping to take it back.

Every kinds of goods which has a character of increase economically. The Qur'an and the tradition of the Prophet Muhammad have already determined in which goods and in which rate rich Muslims need to pay their almsgiving. The question of paying almsgiving of new income sources which was not found in the Qur'an and the Traditon has been tried to be solved by the interpretations of Islamic Lawyers. In this issue the Muslim jurisds have been producing different views.

DEĞİŞİM STRATEJİSİ AÇISINDAN HUKUK ve İSLAM HUKUKU

Doç. Dr. Nihat DALGIN*

ÖZET

Sosyal değişim kaçınılmaz bir olgudur. Hukukla sosyal değişim arasında sıkı bir ilişki mevcuttur. Bu nedenle, sosyal kurumlar değişime hazırlıklı olmalıdır.

Genel kanaate göre, İslam hukuku, sosyal değişime tamamiyle kapalı olmadığı gibi, her toplumsal değişime açık da değildir. İslam Hukuku'nun değişim stratejisini şöyle formüle etmek mümkündür: İslam Hukuku, hak ve adalet gibi yüce değerlerin sahip olduğu toplum oluşturma gayesinden taviz vermeden, olumlu sosyal gelişmelere açık bulunmakta, olumsuz değişim karşısında ise direnç göstermektedir.

İslam Hukuku Metodolojisi kendi içinde gerek değişim araçlarını, gerekse olumsuz değişimlere karşı direnç gösterecek yöntemleri içermektedir.

Bu araştırmada, İslam Hukukunun değişim karşısındaki stratejisi tespit edilmeye çalışılacaktır. Böyle bir çalışmaya bizi iten saiklerden birisi; İslam Hukukunun her türlü değişime kapalı bulunduğu, sosyal değişim araçlarından yoksun olduğu şeklinde, tarih içinde oluşup, doğulu ve batılı birçok akademisyen tarafından da dile getirilen, mutlak bir yargının doğruluğunu soruşturmadır. Araştırmamız, benimsenen bir tezin savunulmasından çok, bir yargının yargılanması niteliğinde olduğu için, öncelikli olarak, bir sosyal kurum olan hukukun değişim stratejisi tespit edilecek, sonrasında, İslam Hukukunun değişimle olan ilişkisi, ortaya konmaya çalışılacaktır.

Konuya kurumsal olarak bakılacağı için, verilen örneklerdeki hükümlerin nedeni ve niçini hakkında teferruata girilmeyecektir.

* OMÜ İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

I-SOSYAL DEĞİŞİM VE HUKUK

A-Kavramlar

1- Değişim : Belirli bir zaman sürecinde, herhangi bir şeyde ya da alanda, gözle görülebilen farklılaşma demektir¹.

İnsan açısından değişim ise, onun maddi ve manevi yaşamında, doğal çevre ve toplumsal düzende, ya “*çevreye uyum sağlaması*” ya da “*çevre ile savaşıması*” olarak tanımlanabilir².

2- Sosyal değişim : Genel ifadesi ile, sosyal ilişkilerde meydana gelen değişim sosyal değişim olarak nitelenebilirse de, konu ile alakalı olarak yapılmış bir kaç tanım vermek uygun olacaktır³.

Sosyal değişim , “*toplumsal yapıda yer alan ilişkilerin, fikir ve düşüncelerin yeni bir biçim ve içerik kazanması sonucunda , insanlar arası ilişkilerin ve toplumsal kararların değişmesidir*”. Zaman içinde gözlenebilen, geçici olmayan , belirli bir toplumun yapılanmasını ve işleyişini etkileyen ve o toplumun geleceğe yönelik akışını değiştiren başkalaşım demektir⁴.

Bir diğer sosyal değişim tanımı ise şöyledir : “ Toplumun belli kesimlerinde ya da tümünde, ortaya çıkan, olumlu - olumsuz, iradi veya irade dışı her türlü farklılaşmadır ”⁵.

3- Hukuk : Farklı açılardan bakılarak, hukuk için değişik tanımlar yapılabilirse de, hepsinin ortak yönü, *hukukun bir kaide ve kurallar bütünü oluşu ve bu kuralların kamu gücü ile desteklenmesidir*. Nitekim Şeref Gözübüyük’ ün yaptığı hukuk tanımında bu öğeler görülmektedir: ‘ *Hukuk, toplumu düzenleyen ve kamu gücü ile desteklenen kurallar bütünüdür*’⁶.

Görüldüğü gibi, hukuk sosyal bir kurumdur. Belirli bir toplumda toplumsal ilişkileri organize yaptırımlarla düzenleyen hukukla, bireylerin ve gurupların birbirleriyle değişen ilişkilerini içeren toplumsal değişim kavramı

¹ Doğan, İsmail, *Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar*, İst. 1996, s. 274; Gürkan, Ülker, *Hukuk Sosyolojisine Giriş*, Ankara 1994, s. 68.

² Gürkan, *a.g.e*, s. 68.

³ Perşembe, Erkan, *Toplumsal Değişme ve Din ilişkisi Üzerine*, OMÜİFD, V,1991, s. 171.

⁴ Çam, Esat, *Siyaset Bilimine Giriş*, İst. 1977, s. 290.

⁵ Gürkan, Ülker, *Sosyal Değişmeler*, Ankara 1969, s.453.

⁶ Gözübüyük, Şeref, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, Ank. 1973, s.6; değişik tanımlar için bkz. Erdoğan, Mehmet. “*Sosyal Değişim Karşısında İslam Hukuku*”, Sosyal Değişme ve Dini Hayat, İst. 1991, s.30; Hukukun tanımı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Eskiçioğlu, Osman, *İslam Hukuku Açısından Hukuk ve İnsan Hakları*, İzmir 1996, s.541-91.

arasında sıkı bir bağ vardır⁷. Buna göre, sosyal kontrol aracı konumunda bulunan hukukun da, toplumsal değişimden etkilenmesi kaçınılmazdır. Nitekim, taşıdığı bu özellik sebebiyle hukuk, hem toplumsal yapının ürünü hem de sosyal yapıyı yönlendiren, etkileyen bir sosyal kurum olarak nitelenmektedir.

Buradan şöyle bir sonuç çıkarılabilir: Değişimin kaçınılmaz bir olgu olması nedeniyle, sosyal kurumlar, değişme yeteneğini haiz olarak oluşturulmalı ve bu özelliklerini kaybetmemelidirler. Değişim araçlarından yoksun bir sistem, kendini koruma araçlarından da yoksun sayılır. Değişme yeteneğini kaybeden sosyal kurumlar, hayatta kalma yeteneğini de kaybederler⁸.

Başarılı bir hukuk sisteminin özelliklerinin başında, insanların beklentilerine cevap vermesi, ihtiyaçlarını gidermesi ve insanlar arası hak ve adaleti oluşturması gelmektedir. Bu nedenle, hukuk kendisini sürekli olarak değişen sosyo ekonomik şartlara uydurmak zorundadır. Hukuki kurallar toplumsal değişmeye ayak uydurabildikleri oranda, toplumsal değişimin yanında yer alırlar. Yürürlükteki hukuk ile, toplumun sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasal değişimi arasında bir çatışmanın ortaya çıkması, söz konusu hukuk kurallarının, o toplumdaki temel değişikliklerden doğan yeni ihtiyaçlara cevap veremez bir duruma düştüğünü gösterir.⁹

Konunun burasında, hukuktaki değişimin nedenlerine göz atmak faydalı olacaktır.

B- Hukukun Değişmesinde Rol Oynayan Etkenler

Hukuktaki değişim sosyal bir değişme anlamına gelmekte ise de, her sosyal değişim hukuki sistemde farklılaşmayı gerektirmemektedir. Bu nedenle burada, özellikle hukukun değişmesindeki etkenlerin önemli olanlarına değinilecektir.

1-Morfolojik etkenler: Toplulukların maddi temeli, yani coğrafi konumu, demografik yapısı

(nüfus sayısı, yoğunluğu, nüfus artış oranı, nüfus hareketleri).

2-Ekonomik etkenler : Üretim, tüketim, mübadele biçimleri, sınıflaşma, endüstrileşme, makineleşme, teknoloji.

3- Eğitsel etkenler : En geniş anlamda bilgi düzeyi, icatlar, keşifler; okullaşma ve öğrenci sayısı ; okur-yazar oranı ; radyo, televizyon, gazete, sinema gibi yayın ve basın araçlarının sayısı.

⁷ Ünsal, Artun, “*Toplumsal Değişme ve Hukuk*”, Hacettepe Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi, IV,1,1972, s. 114.

⁸ Dönmezer, Sulhi, *Toplum Bilim*, İst. 1994, s. 400.

⁹ Ünsal, *a.g.e.*, s. 117.

4- Siyasal etkenler : Siyasal rejim, siyasal partiler, liderler, siyasal yaşama katılım.

5- İdeolojiler : Bir siyasal parti ya da hükümetin görüş ve kararlarını ilham eden sosyal fikirler sistemi, özellikle yazılı hukuk üzerinde etkili olmaktadır.

6- Din : İnanılan dinin karakteri, dinsel inanışların gücü, örgütlenme biçimi.

7- Ahlak: Hukuk, bir bakıma ahlaki değerlerin mantıkileşmesi demek olduğundan, hukuk ; ahlaki değişime en dolaysız biçimde bağımlıdır. Ancak, hukuk ahlaka göre, değişimde geri kalma eğilimindedir. Ahlak, hukukun önüne geçerek, daima sonraki hukuki değişmelerin en önemli etkeni olarak görülür.

Hukukun değişmesinde rol oynayan daha pek çok etken vardır. Örneğin, dış etkenler diyebileceğimiz ; yabancı uygarlıklarla zorunlu ya da gönüllü ilişkilerden söz edebiliriz.

Savaş, istila ya da sömürgecilik sonucu yabancılarla temas ve ilişki ilkinde, milletler arası örgüt ve kuruluşlara katılma, resepsiyon ise, ikincilere örnektir.

Bu etkenlerin hepsi, hukuk alanındaki değişimlerin üzerinde aynı güçte rol oynamazlar. Bazen biri, bazen bir kaç daha etkili olabilir. Denilebilir ki, bir toplumda hangi tür sosyal olaylar ya da olgular diğerlerinden daha çabuk gelişmişse, diğerleri için "**değiştirici etken** " konumuna geçerler. Örneğin, bazı toplumlarda ahlaki inançlar, diğer kural düzenlerinden ve hukuktan daha hızlı bir gelişim gösterebilir, böyle bir toplumda hukuk, ahlaki inançlara göre değişim gösterecek, fakat ahlak, bu geri hukuk düzeninden etkilenmeyecektir. Aksi de mümkündür ; ileri bir hukuk, yaşayan ahlakın ilerisine geçebilir ve ahlaki değişmelerin etkeni olabilir. İşte büyük hukuk devrimlerinde, sosyal reformlar döneminde, karşımıza çıkan durum bu ikinciyi ifade eder.

Bazı toplumlarda ekonomik gelişme, toplumdaki kültürel, siyasal ya da hukuk olgularının önüne geçebilir. Bu takdirde, hukuktaki değişmeyi sağlayan, ekonomik olaylar olacaktır.

Şu halde, hukukun değişmesi üzerinde rol oynayan etkenleri, hukuk düzeyinden daha hızlı gelişme gösteren olgu ya da olaylar grubunda aramak gerekir. Ancak yukarıda belirttiğimiz gibi, bazen hızlı bir hukuk gelişmesi, onu diğer sosyal olay ve olgu grupları üzerinde değiştirici etken konumuna getirir. Bu durum, özellikle hukuk devrimlerinin yapıldığı dönemler ile, resepsiyon olayları sırasında, kendisini gösterir ¹⁰.

¹⁰ Gürkan, *Hukuk Sosyolojisine Giriş*, s. 74.

C- Hukukun Sosyal Değişim Üzerindeki Rolü

Aynı toplumu oluşturan kurumlar arasında, hem bağıllık hem de bağımsızlık mevcuttur. Birbirlerine bağımlı olan kurumların birindeki sosyal değişim diğerlerini anında etkilemekte olup, bunların da hemen değişerek, bağımlı oldukları kurumla intibak etmeleri gerekmektedir.

Sosyolog Ogburn kültürü, maddi ve manevi olmak üzere ikiye ayırır. Bu ayırım Gürkan 'a göre, maddi kurumlar ve maddi olmayan kurumlar şeklinde de olabilir.

Maddi kültür, teknik üretimdir. Maddi olmayan kültür ise, üretim sistemini denetleyen ve düzenleyen hükümet, hukuk, örf-adet, aile, din, eğitim.....vb. den oluşur.

Bu iki kesim arasındaki karşılıklı ilişkiler, kararlı (istikrarlı) bir toplumda, dengeli varsayılan kültür örgütünü oluşturur. İşte, herhangi bir nedenle, bu denge bozulacak olursa, "**kültür geriliği**" denilen uyumsuzluk durumu ortaya çıkar ve mutlak yeni bir denge ve uyum için değişimleri gerekli kılar. Bu değişme, kendiliğinden olabileceği gibi, bir kültür ürünü olan (sosyal kurum olan) hukukun bilinçli kullanılması aracılığı ile de sağlanabilir. Modern toplumlarda hukuku ve dolayısıyla, toplumsal değişimleri harekete geçirerek **toplum-hukuk** dengesini sağlayacak şu organlarla karşılaşırız.

i- Uzmanlaşmış kural koyucu organlar.

ii- Mevcut hukuk kurallarını uygulamak, geliştirmek, gerektiğinde kural koymakla görevli yargı organı¹¹.

Araştırmalar normatif düzenin (hukuki düzenin) devlet eliyle, bilinçli kullanımı sayesinde, toplumun akli ve bilinçli çabalarla kendini değiştirme gücüne sahip olduğunu göstermiştir¹². Bu bir nevi, kanun koyuculuğun toplumun mühendisliği aracı olarak kullanılmasıdır.

Ancak, bu alanda her zaman tam bir başarıya ulaşmak mümkün değildir. Çünkü, kanunlarla yeni bir yön verilmek istenen toplum pasif bir varlık değildir. Nitekim hukuk ekolleri, hukukun sosyal mühendislik aracı olarak kullanılmasını tartışmışlardır.

Tarihçi Hukuk Okulu ; "**hukukun, toplumun örf adetine ters düşmesi gerektiği**" ni savunurken, Pozitivist Hukuk Okulu ; "**hukuk araclığı ile topluma istenen yön verilebilir**" tezini savunmuştur¹³.

¹¹ Gürkan, *Hukuk Sosyolojisine Giriş*, s. 75,76.

¹² Gürkan, *a.g.e.*, s. 77.

¹³ Gürkan, *a.g.e.*, s. 78.

Hukuk aracılığı ile sosyal değişim hedeflendiğinde, bu iki tezin uzlaştırılması gerekecektir. Hukuk tarafından yaşamın doğal akışı bir doğrultuya yöneltmek istenirken, toplumsal gerçekliğin iyi tanınması gerekmektedir. Bunun için, sosyal gerçekliğin bilimsel olarak araştırılmasını konu edinen “*hukuk sosyolojisi*” ile işbirliği yapılmalıdır.

Toplumsal olayların akışına ivedi bir şekilde karışabilmek, onları istenilen doğrultuya yönltebilmek, ancak sosyoloji ve hukuk sosyolojisinin sonuçlarına uymakla, verilerinden yararlanmakla gerçekleşebilir.

Ayrıca, hukuki kurallar ve kanunlar yardımı ile sosyal değişim arzulan-
dığında, toplumsal değişime direnecek olan bazı olgular da göz ardı edilme-
melidir. Bunları; alışkanlıklar, gelenekler-inançlar, hakim dünya görüşü,
çıkart grupları, programı uygulamadaki sınırlı imkanlar ve yaptırım yetersiz-
liği şeklinde sıralayabiliriz.

Bilindiği gibi, kanunlar toplumun ihtiyaçlarına cevap verdiği oranda benimsenir ve halk üzerinde etkin olurlar. Bu nedenle, hukuk bir sosyal mü-
hendislik aracı olarak kullanılmak istendiğinde, yalnız hukuki tedbirlerle
yetinilmemeli, sosyal, ekonomik ve kültürel alanlarda alınacak tedbirlerle de
hukuk desteklenmelidir. Nitekim, sosyo-ekonomik alt yapısı gelişmemiş,
okur-yazar oranı çok düşük, dini-mistik inançların egemen olduğu toplum-
larda yapılan hukuk devrimlerinin çoğu “göstermelik” olmaktan ileriye gi-
dememektedir

Unutmamak gerekir ki, bir toplumda yürürlükte olan hukuk kuralları
ile, o toplumda hakim bulunan ahlak anlayışı arasında sıkı bir ilişkinin bu-
lunması kaçınılmazdır. Ahlak anlayışı ile çelişme durumunda olan hukuk
kuralları devamlı olamazlar¹⁴.

II- SOSYAL DEĞİŞİM AÇISINDAN İSLAM HUKUKU

Konunun algılanmasında herhangi bir yanlış anlamaya meydan veril-
memesi için, öncelikli olarak, sık kullanılacak olan kavramlar ve İslam Hu-
kukunun muhtevası hakkında bilgi vermek kaçınılmaz olacaktır.

A- Kavramlar

1-Din: Burada dini, İslam Dini bağlamında tanımlamak istiyoruz.
Cürcani ‘ye göre Din ; “*Akıl sahiplerini, peygamberin getirdiği şeyleri ka-
bul etmeye davet eden vaz-ı ilahidir*”¹⁵.

Tehanevî’nin din tanımı şöyledir: “*Din, akıl sahiplerini, kendi ihtiyar
ve iradeleriyle, halde salâha (iyiye, doğruya), gelecekte ise, kurtuluşa sevk
eden bir sistemdir (vaz-ı ilahidir)*”¹⁶.

¹⁴ Gözübüyük, *Hukuka Giriş*, s. 13

¹⁵ Seyyid Şerif Cürcani, *Ta’rîfât*, Amire Matbası, İst.1265, s.43.

2- Şeriat: Şeriat terimi, dinle aynı anlamda, dinden daha kapsamlı, dinden daha dar bir manada, dinin müesses hale gelmiş şekli...vb. birçok değişik tanımla açıklanmaya çalışılmıştır. Biz maksada kafi gelecek kadar şeriat tanımını burada vermekle yetineceğiz.

a- “Şeriat, akıl sahibi insanları, övgüye layık olana, kendi hür iradeleleriyle, ahirette ve dünyada kendi menfaatleri olan bizzat iyiye sevk etmek için, Allah tarafından konulmuş bir sistemdir”¹⁷.

b- “Allah Teala'nın peygamberleri ile gönderdiği bilgi ve talimat bütününe, bunlara iman ve itaat edilmesi gerekli olduğu için din ; bu bilgi ve talimatlar, fert ve toplum hayat ve davranışlarında izleyici yol olduğu için şeriat denilmiştir. Buna göre, şeriat dindir. İslam Şeriatı da, İslam Dini anlamına gelmektedir”¹⁸.

“Şeriat ve din, yol ve onun muhtevası açısından birbirinin aynı olacaktır”¹⁹.

c- Dar anlamda Şeriat, ameli hükümleri (ibadet ve hukuk), hatta yalnızca hukuki hükümleri ifade etmek için de kullanılmıştır²⁰.

d- “Şeriat, Dini (İslam) mündemiç, onu içeren, daha geniş bir gövdedir. Şeriat, dinin tarihsel / toplumsal somutlaşmasıdır, dinin ilahi bir yorumudur”. Şeriat Din'in müesses hale gelmesi, Din'in hukuk ve siyasete girişi, toplum teorisi haline gelişidir. Şeriat, vahiy ve peygamber aracılığıyla, indığı toplumun somut sorunlarını, evrensel din açısından çözer. Örn. Mirası adil şekilde dağıtmak dindir, fakat bunun hangi oranlarda paylaşılacağı şeriattir. Din ruh ise, şeriat bedendir, büyür, değişir ve ihtiyarlar. Din, şeriatın içinde, arkasında daha temelli bir şeydir”²¹.

Karaman, din terimini değişme kabul etmeyen inanç ve amel hükümlerine, şeriat terimini ise, değişebilir din hükümlerine ve kurallarına tahsis edilmesi şeklindeki yeni yaklaşımların geleneğe aykırı olacağını söylemektedir.

¹⁶ Tehanevi, Muhammed b. Ali, *Kitabu Keşşâf-ı Istilahâtü'l-fünûn*, İst. 1984 (ofset) I,503; Dinin tanımları ile ilgili geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Tümer, Günay, “Din”, DİA, IX, 312-320.

¹⁷ Tehanevi, *a.g.e.*, I, 759.

¹⁸ Karaman, ‘*Soruşturma*’, İslamiyât, s. 293.

¹⁹ Fazlur Rahman, *İslam*, çev. M. Dağ. – M. Aydın, İst. 1992, s. 141.

²⁰ Karaman, ‘*Soruşturma*’, s.293.

²¹ Güler, İlhami, ‘*Din, İslam ve Şeriat*’, İslamiyât, 1998, I, 4, s. 66, 67

e- Şeriat sözcüğü, muhtemelen 4. asırdan itibaren kavramsallaşarak yaygınlık kazanmıştır. Giderek, edille-i şeriyye yöntemleriyle üretilen beşeri yorum külliyyatı (fıkıh) da şeriatın içine girmiştir²².

Görüldüğü gibi, şeriat terimi ; Allah ya da peygamberi tarafından ortaya konan hukuki normlar; Allah ya da peygamberi tarafından belirtilen, akait, ibadet, ahlak ve hukuka ait normlar; naslarla belirtilenler ve bunlar üzerinden içtihatla tespit edilmiş normlar gibi, kapsam itibariyle, birbirinden hayli farklı bulunan alanlara verilen isim olarak kullanılmaktadır.

3- Fıkıh- İslam Hukuku: İslâmî literatüre ait bir kavram olan fıkıh, din/şeriat'ın izahı için kullanılan bir metot olarak bilinmektedir²³.

İlk dönemler, *'kişinin hak ve sorumlulukları ile ilgili şeri hükümleri bilmesi'*²⁴ şeklinde tanımlanan fıkıh, İmam Şafii tarafından daha dar ve teknik bir anlamda tanımlanmıştır. Buna göre fıkıh; *'Tafsili delillerinden elde edilmiş, şerî ameli hükümleri bilmek'*²⁵. Hz. Peygamberden sonraki ilk devirde Şeriat'ın izahı için iki kaynak ya da metot tanınmıştı. Bir yanda esas olarak hizmet görmesi gereken Kur'an ve Hz. Peygamberin sünneti bulunuyordu. Fakat bu kaynaklar, sonraki nesillerin gelişen ihtiyaçları için, şüphesiz yeterli olmayacağından, ikinci ilke olan insan aklı ve anlayışı, hemen hemen daha başlangıçtan itibaren kaynak olarak tanındı. İlk prensibe ilim, ikincisine de anlayış, ya da kavrayış (fıkıh) adı verildi²⁶.

İlk dönemler, ana kaynaklardan zihni çaba ile elde edilen dini bilgilerin hemen tamamına fıkıh ismi verilmişken, ilimlerin branşlaşması döneminde, fıkıh terimi dinin furûuna tahsis edilen bir ilim dalı olmuştur.

Şeriat ile fıkıh arasındaki ayrıma şu tanımda da dikkat çekilmiştir. *'Şeri delillerden içtihat ve istidlal yolu ile elde edilen hükümleri bilmek fıkıhtır.'*

Buna göre, Kur'an ve Sünnet'in açık ifadelerine dayanan ve dinden olduğu zorunlu olarak bilinen şeri hükümler Şeriat, bu ilahi kaynaklı (şerî) delillerden, istidlal yoluyla elde edilen görüş ve hükümler ise Fıkıhtır²⁷.

²² Güler, *a.g.m.*, s. 67, 71

²³ Fazlur Rahman, *İslam*, s.141.

²⁴ Karaman, *'Fıkıh'*, DİA, XIII, 1.

²⁵ Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşadü'l-fuhûl ila tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, Beyrut 1994, s.5; Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, terc. Abdulkadir Şener, Ank.1990, s. 20.

²⁶ Fazlur Rahman, *İslam*, s.141,142.

²⁷ Karaman., *'Fıkıh'*, DİA, XIII, 1-27.

Son dönemlerde batının etkisiyle, **fıkha mutlak anlamda hukuk bilgisi**, fakihe de hukukçu anlamı yüklenip, klasik **fıkıh** terimi Türkçe’de **İslam Hukuku** şeklinde isimlendirilmektedir.

Çalışmamızda kullanılacak olan İslam Hukuku ifadesi, hem Kur’an ve Sünnet’te mevcut olan hukuki nasları/ delilleri (tafsili delilleri) ve bunlardan açıkça anlaşılan hükümleri, hem de bu naslardan değişik yöntemlerle, uzmanların (müçtehitlerin) çıkardıkları kural ve hükümleri kapsamaktadır.

Buna göre, **Fıkıh / İslam Hukuku**; bir yönüyle ilahi olan naslara, bir yönüyle de, bu nasların beşeri yorumlarına dayanmaktadır.

Fıkıh, yukarıda belirtildiği şekliyle, dar anlamda Şeriatı içinde taşımanın yanında, bu Şeriatın farklı sosyal şartlara ait yorum ve uygulamalarını da içermektedir. Ancak, hiçbir zaman Allah ve Peygamber kaynaklı naslarla, içtihat kaynaklı olan hüküm ve kurallar bir tutulmamıştır.

İslam hukuku literatüründe, olayların dayandığı hükümlerin bu özelliklerine dikkat çekilmiştir. İbadet ve ahlak alanında içtihadın rolü inkar edilemeyeceği gibi, hukuksal alanda, içtihadı dayanan hükümler çoğunluğu oluşturmaktadır.

B- İslam Hukukunun İçeriği ve Özelliği

İslam Hukuku vahiy orjinli bir hukuk olup, Kur’an, Sünnet gibi nakli kaynakları hüküm kaynağı olarak benimsemekte, öte yandan, icma, kıyas, istihsan, örf, mürsel maslahat, istishab...gibi akli kaynakları da kullanmaktadır²⁸. Şu da varki; teoride Kur’an dışında hüküm kaynakları kabul edilmişse de, diğer kaynaklardan çıkarılan hükümlerin (=içtihadi hükümler) Kur’an ve Sünnet gibi kesin delillerle çelişmemesi, İslam Hukukunda tartışmasız bir gerçektir²⁹. Bu nedenle, Kur’an, mütevatir veya meşhur Sünnet ve İcma

²⁸ İslam hukuku kaynakları, Kur’an ve Sünnet dışında, bizzat hukukçuların benimsemeleri ile oluştuğundan, sayıları hakkında bağlayıcı bir sınırlama yoktur. İslam hukukunda hüküm istinbat edilebilecek kaynaklar on küsur olarak meşhur olmuşsa da, farklı müçtehitler kullanmakla birlikte, kamuoyunda şöhrete ulaşmamış olanları da dikkate alındığında, bunların kırkbeşi bulunduğu ifade edilmektedir. Bkz. Hüseyin Atay, **İslam Hukuk Felsefesine Giriş** (Abdulvehhab Hallaf’ın İlmu Usûli’l-Fıkh adlı eserinin tercümesine yazdığı giriş), Ankara 1973, s. 73; Ayrıca İslam hukukunun kaynakları için bkz. Keskiöglü, **Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku**, s.19-38.

²⁹ Bu söylemin, Hanefi fakihlerinden el-Kerhî’ye ait olan; “Mezhep imamlarımızın görüşüne muhalif olan her ayet, ya mensuhtur, ya da tercih yöntemi kullanılarak ayet ve mezhep görüşü arasında tercih yoluna gidilir. Bu durumda uygun olan; cem ve tevfiik yöntemi kullanılarak ayetle ilgili te’vile gidilmesidir...”; “Mezhep imamlarımızın görüşüne muhalif gözükten bir haber/rivayet-hadis bize ulaştığının-

gibi, İslam Hukukunda kesin delil olarak görülen kaynaklara ters düşen bir içtihat geçersiz kabul edilir³⁰. Nitekim, İslam alimlerince benimsenmiş olan, “Mevrid-i nasda içtihadı mesağ yoktur” şeklindeki külli kaide³¹, sübûtu ve delâleti kesin olan naslarla çelişen içtihadın hiçbir hukuki ve ilmi değeri yoktur şeklinde anlaşılmalıdır.

İslam hukukunun muhtevasını oluşturan hükümlerden ayet ya da hadis kaynaklı olanlar, nitelik itibarıyla farklı özelliktedirler. Bunlardan, sübût ve delâlet açısından kesin naslara (ayet veya mütevatir sünnet gibi) dayananlar üst düzeyde birer hüküm konumundadırlar. Naslara dayanmakla birlikte, sübût veya delâlet açısından zanni olanlar ikinci dereceyi oluştururlar. Ayrıca, nassa dayalı hükümlerden bir kısmı genel kurallar şeklinde olup, teferruat içermemektedir. Bir kısmı ise, özel teşride bulunmakta, ve vazedildiği alanda detaylı bir düzenleme getirmektedir.

Diğer bir kısım hüküm ise, İslam'ın genel amaçlarından (makâsıd-ı Şeria) hareketle , farklı akli deliller yardımıyla, oluşturulan hükümler olup, genel manada içtihadi hükümler olarak hukukta yerlerini almışlardır. Kate-

da, ya onun bir başka delil ile neshedildiğine ya da kendi içinde çelişki bulunduğu hükmedilerek, onunla emel edilmeyip bir başka delile geçilir...” (Bkz. Kerhi, Ebu'l-hasan Ubeydullah b. Hüseyin b. Dellal, *Risale fi'l-usûl (Debûsî, Tesisü'n-nazar ile birlikte)*, İst. 1990, s. 169,170) şeklindeki ifadelerle çeliştiği söylenecek olursa, şöyle deriz: Kanaatimize göre, Kerhî'ye ait yukarıda zikredilen ifadelerden, onun; mezhep imamlarının görüşü ile ayet ve hadisler çeliştiğinde, nasları değil de imamların görüşlerinin tercih edilmesini benimsediğine hükmedilemez. Belki, bu ifadelerinde; nasları bir hükme delil olarak kullanırken, yalnızca zahirlerine bakarak dar bir anlamla değil de, çok yönlü ele alarak değerlendirilmelerinin gerektiğine işaret bulunmaktadır. Zannımızca müellif yukarıdaki ifadelerinde; İslam hukukunda izlenen genel gayeler ışığında naslara bakılmasının uygun olacağına vurgu yapmakta, önceki imamların bu yolu takip ettiklerine olan inancı sebebiyle de, imamların görüşleri ile, naslar arasında bir çelişki gözüküyorsa, bunun gerçek bir tezatlık olmayıp, alimlerin nasları farklı yorumlamalarından dolayı, zahirde gözükken bir tezat olduğunu düşünmekte, imamların görüşleri ile naslar arasında gözükken çelişki vehminden kurtulmak için ise, nasların onların anladığı şekilde anlaşılmasının daha sağlıklı olacağını ifade etmektedir. Nitekim, bir sonraki maddede yer verdiği kuralda; “Bir müçtehidin içtihadının bir başkasının içtihadı ile bozulmayacağını, ancak bu içtihadın naslarla çelişmesi halinde bozulacağını” ifade etmesi de, bizim yukarıdaki kanaatimizi doğrular görmektedir. Aksi takdirde, müellifin kendisi ile çeliştiğine hükmedilmelidir. Yani, bu son söyleminden; bir içtihat açıkça bir nassa muhalefet ediyorsa, buna itibar edilmez demektir. Bkz. Kerhi, Usul, s. 171.

³⁰ Kerhi, *a.g.e.*, s.171; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lamü'l-muvakkûn*, Beyrut 1996, II, 279.

³¹ Mecelle, *mad.* 13.

gorik açıdan, içtihadî hükümler arasında bir ayrıcalık bulunmayıp, hepsi zan ifade etmekten öte, bir kesinlik arzetmemekte ise de, bir içtihat, bütün müçtehitlerin ittifakına mazhar olduğunda (üzerinde icma olduğunda), diğer içtihatlardan daha üstün bir hüküm olarak görülmektedir. İfade edilmeye çalışıldığı gibi, İslam Hukukuna ait olan hükümlerin bir kısmı, direkt olarak ayet ve hadis naslarının normlaştırılması ile oluşturulmuşken, diğer kısmı ise, genel ifadeli naslarda gözetilen amaçlar doğrultusunda, içtihat edilerek meydana getirilmiştir. Bir başka deyişle, İslam Hukuku, nakli kaynakların yanında akli olanları da, vahyin yanında beşer/müçtehit-uzman aklını/içtihadını da kullanarak oluşturulmuştur. Bu konuda Cüveynî'ye (ö. 478/1085) ait olan şu ifade, bir kanaat vermesi açısından önemlidir. “Hüküm ve fetvaların onda dokuzu, hakkında açık nas bulunmadığı için, rey ve içtihat yoluyla elde edilmiştir”³². Böyle bir yol izlemek şu açılardan zorunluluk arz etmektedir: Ayet ve Sünnet nasları sınırlı, toplumsal olaylar ise sınırsızdır. Sınırlının sınırsızı kapsamayı düşünülemez. Bu nedenle, yeni olaylar hakkında hüküm verebilmek için yeni kaynaklara ihtiyaç duyulmuştur. Ayrıca, her hukukun hedefi olduğu gibi, İslam Hukuku da yürüyen hayata ayak uydurmalı, zuhur eden bütün gelişmelere ve olaylara hükmetmeli, hatta bazı gelişmelere imkan sağlamak için yol gösterici olmalıdır. Aksi takdirde, İslam Hukuku, hayatın gerisinde kalarak, sosyal problemlere çözüm sunamaz hale gelirdi. Bu gerekçelerle, İslam Hukuku hem içtihadî bir hüküm kaynağı kabul etmiş, hem de, her yeni olay karşısında müçtehitlerin yeniden içtihat etmesini talep ederek³³, içtihadın sürekliliğini sağlamıştır. İctihadi olan bilginin yanlış olma ihtimali bulunduğundan, bu tür bilginin/hükümün ancak zannı galip olduğu benimsenmiş³⁴, öte yandan, değişen zaman ve şartlara paralel olarak, bu bilginin yenilenmesinin/değişmesinin gerektiği kabul edilmiştir³⁵. Hatta, bazı durumlarda, bu hükümlerin değiştirilmemesi, muhatapları sıkıntıya sokacağı ve toplumların olumlu gelişmelerine engel olacağı

³² Bkz. Karaman, *İçtihat*, s.26.

³³ Karşılaştırınız; Âmidî, Ebu'l-hasan Seyfedin, *el-İhkâm fi usuli'l-ahkam*, Kahire ts., IV, 233; İbn Hacib, Cemaleddin Osman b. Ömer, *Muhtasarü'l-münteha*, Kahire 1326, II, 307; Umeri, Nadiye Şerif, *el-İctihad fi'l-İslam*, Beyrut 1986, s.199.

³⁴ Cassas, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Razi, *el-Fusûl fi'l-usûl*, Kuveyt 1994, IV, 17; Seyyid Bey, Muhammed Seyyid, *Medhal*, İst. 1333, s.165.

³⁵ Ancak, İslam tarihi içinde, mezhep taassubunun görüldüğü dönemlerde, yeni olan bütün görüşlere karşı gelindiği, halkın ve mezhep alimlerinin, kendi mezhep imamlarının görüşlerine aykırı olan hiçbir görüşü benimsemedikleri bilinmektedir. Bu, İslam toplumunun asıl vasfı olmayıp, arızı bir hal olduğu için, günümüz hiçbir araştırmacısı tarafından tasvip edilmemektedir. Bkz. Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, İst. ts, s. 126.

için, bunların yenileri ile değiştirilmesi zorunluluk arz etmektedir³⁶. Nitekim, bu yaklaşım, sosyal değişim neticesinde hükümlerin değişeceğini; “Ezmanın teğayyuru ile ahkâmın teğayyuru inkâr olunamaz”³⁷ şeklinde kural haline getirilmesini sağlamıştır

C – İslam Hukukunun Değişim Stratejisi

Yukarıda belirtildiği gibi, insan toplumlarındaki sosyal değişim kaçınılmazdır. Toplumsal değişim iyi yönde olabildiği gibi, kötü yönde de gerçekleşebilmektedir. Toplumsal değişim, hem maddi hem de manevi kültürü etkilemekte ve her değişim yeni bir ihtiyaç doğurmaktadır.

Maddi kültür alanında oluşan olumlu değişim (gelişim), toplum için daha iyi bir yaşam ve müreffeh bir hayatı hazırlayacağı için, takdir edilmektedir. Manevi kültür alanındaki değişimler ise, çoğu kez, bozulma ve kırılma anlamında olabilmektedir.

Bir önceki maddede belirtildiği gibi, bir kısım hükümler, genel kurallar şeklinde verilmiş olup, teferruat içermemektedir. Bu tür hükümler, değişik sosyal şartlara göre uyum sağlayacak esneklikte olduğundan -evrensel hukuk normları gibi-, bunların herhangi bir değişime ihtiyaç duymadan, bütün zaman ve zeminlerde uygulanma şansının olduğu, bu nedenle, nas kaynaklı bu tür hükümlerin sosyal değişimler karşısında bir problem arz etmeyeceği genel kabul görmektedir³⁸. Ancak, özellikle, özel teşri içeren ve vazedildiği alanda teferruatlı bir düzenleme getiren vahiy kaynaklı hükümlerin, değişik sosyal şartlara uyum sağlama şeklinde bir esneklik gösteremeyecek olması nedeniyle, sosyal değişim karşısındaki durumu, yani, bu hükümlerin değişime kapalı olup olmadığı tartışılmıştır.

Hakkında ya hiç nas bulunmayışı, ya da sübût veya delâlet açısından kesin bir nassın bulunmayışı sebebiyle, müçtehitlerin usulü dairesince içti-hatta bulunarak gerçekleştirdikleri düzenlemelerin, tamamıyla o günün şartları, bilgisi ve tecrübesi çerçevesinde oluşturulmuş hükümler olduğu, bunların her zaman değişime açık bulunduğu genel bir tasvip gördüğünden, bu tür hükümlerin bu özelliklerine bu kadar değinmeyi yeterli buluyoruz. Bu nedenle, bu tür hükümler tekrar ele alınmayacaktır.

³⁶ Karşılaştırınız; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s.62,63; Şa'bân, Zekiyyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İ.Kafi Dönmez, Ankara 1996, s.353.

³⁷ Mecelle mad. 39; Bu kaidenin şerhi için bkz. Haydar, Ali, *Dürrü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, Beyrut 1991, I, 43; ez-Zerka, A. Muhammed, *Şerhu'l-kavaidi'l-fikhiyye*, Beyrut 1989, 2.227; Ahmed Ziya Efendi, *İslam Hukukunun Temel İlkeleri (Kavaid-i Külliye Şerhi)*, çev. A.Osman Koçkuzu, Konya 1996, s.75,76.

³⁸ Karşılaştı; Erdoğan, *a.g.e.*, s.115.

Biz burada, tartışmalı alan olan; nas kaynaklı olup, detay hüküm içeren düzenlemelerin sosyal değişim karşısındaki özellikleri hakkındaki tartışmaları dikkate alarak, konu hakkında, klasik dönem ve çağdaş dönem İslam alimlerinin yaklaşımlarını tespitte çalışacağız.

Vahiy kaynaklı hükümlerin değişim stratejisi hakkında iki farklı söylem mevcuttur. Bunlardan çoğunluk tarafından kabul edilen birinci görüşe göre, “Vahiy kaynaklı hükümlerin tamamı değilse de, bazı hukuksal hükümler değişime kapalıdır”. Bu görüşe göre, İslam Hukukunda değişime kapalı bir alan mevcuttur. Diğer söylem, daha çok çağdaş bazı araştırmacılar tarafından savunulmakta olup, bu görüş, “İslam Hukukunda değişime kapalı hiçbir alanın bulunmadığı” şeklinde ifade edilmektedir.

Şimdi, bu görüşlerin açılımı ve felsefesini görelim.

1- İslam Hukuku Değişime Açık Olmakla Birlikte, Bazı Alanlarda Değişimin Mümkün Olamayacağı:

Bu görüşe göre, İslam Hukukunun tamamıyla değişime açık ya da kapalı olmadığı ifade edilmekte, yani, bazı alanların değişime açık, bazılarının ise, değişime kapalı bulunduğu kabul edilmektedir. Bu nedenle, bu görüşü iki başlık altında incelemek gerekmektedir.

aa- İslam Hukukundaki Değişime Kapalı Alan ve Nedeni

İslam Hukukundaki değişime kapalı alan; sübut ve delalet açısından kesin olmanın yanında, zamanın örfüne dayanmayan nasların belirlediği alan³⁹ olup, burasını genel bir ifadeyle; had cezaları hususunda ceza hukuku; bir kısım hükümleri ile aile hukuku ve miras hukuku olarak belirlemek mümkündür. Bu alan, hukuktaki “taabbudi alan”; “nassa dayalı fıkıh” alanı, ya da, “genel teşri getiren naslarla düzenlenmiş alan” şeklinde, değişik isimlendirmelerle nitelenmiş olup, İslam tarihi boyunca, İslam Hukukunda bu şekilde değişime kapalı bir alanın bulunduğu, çoğunluk tarafından kabul görmüştür*. Bu alan, klasik söylemle; hudûd (=naslar tarafından belirlenmiş cezalar) ve mukadderât (= miras payları, iddet günleri gibi) şeklinde de anlatılmaktadır. Ayrıca, bu kapsama, naslarla belirlenmiş helal ve haramlar da dahil edilmiştir⁴⁰. Haram kılan nasların değişime kapalı oluşunun gerekçesi olarak da, bir şeyin zararlı olmasının haram kılınmasını gerektirdiği şeklinde akli yaklaşımın ötesinde, bazı şeylerin akli bir yorumu yapılamayacak şekil-

³⁹ Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 43.

* Örnek olarak bkz. İbnü'l-Kayyim, *et-Turuku'l-Hükmiyye*, Matbabatü'l-Medeni Kahire, s. 21.

⁴⁰ Erdoğan, *a.g.e.*, s.130-133.

de, haram kılınmış olmasıdır. Yani, bir kısım haramların taabbüdi olduğu benimsenmiştir⁴¹. Böyle bir alanın mevcudiyetinin kabulü, İslam Hukukunun bazı konularda değişime kapalı oluşunun da tescili anlamına gelmektedir.

Bu görüş, tarih boyunca, İslam alimlerinin çoğunluğu tarafından benimsenmiş olup, günümüzde de gelenekçi görüş olarak bilinmekte ve çağdaş İslam alimlerinin çoğunluğu tarafından kabul görmektedir. İslam Hukukunda, yukarıdaki kıstaslar çerçevesinde, değişime kapalı alanın bulunmasının nedenleri olarak şunlar söylenebilir:

i-İslam Hukukunun Evrensel ve Son Dînî Hukuk Olduğu Düşüncesi

Kur'an, kendisinin son ve evrensel mesaj olduğunu ifade etmektedir⁴². Hz. Muhammed'in son peygamber oluşu⁴³ da, mantıken Kur'an'ın son mesaj olup, bu mesajın evrensel olmasını gerektirmektedir. Buna göre, esas itibarıyla, Kur'an ve Sünnet kaynaklı olan İslam Hukuku da son dînî bir hukuktur.

Kur'an ve onun yorumu mahiyetindeki Sünnet'te yer alan hukuki ifadelerde, çoğunlukla yapılması yasaklanan şeylere dikkat çekilmiştir. Yani, naslarda yapılması gereken şeylerin anlatımından çok, yapılmaması gereken şeylere/ yasaklara yer verilmiştir. İslam Hukukçuları, yasaklanmayan şeylerin mübah olduğunu bir ilke olarak benimsemişlerdir⁴⁴. Bir başka deyişle, dînî naslarda toplum ve fert için zararlı (mefsedet) olan şeylere yoğunluk verilmiş ve bunlar yasaklanmıştır. Bu yasaklama ifadeleri, bazen yoruma ve neshe ihtimali olan, zahir, nas, hafî, müşkil,⁴⁵ nitelikli lafızlarla, bazen de, yoruma ve neshe ihtimali bulunmayan müfesser, muhkem nitelikli lafızlarla gönderilmiştir.

Vahyin sona ermesi ile, bütün Kur'an lafızları muhkem özelliği kazanmış, ilga edilmesi ve değiştirilmesi ihtimali ortadan kalkmıştır. İslam'ın bir millet ve bölge dini olmadığı gerçeği de hesaba katılarak, İslam'ın ilahi kaynaklı olan hukuksal nitelikli emir ve yasaklarının her ortamda, hiçbir değişikliğe uğramadan geçerliliğini koruması gerektiği düşüncesi, İslam alimlerinin çoğunluğu tarafından benimsenmiştir. Bu anlayışa göre, ilahi kaynaklı bütün hükümlerde, insanların maslahatı düşünülmüştür. Nitekim Din, insanların dünya ve ahiret maslahatını gözetmek için gönderilmiştir. Buna göre,

⁴¹ Bkz. Erdoğan, *a.g.e.*, s.130-132.

⁴² *A'raf* 7/158.

⁴³ *Ahzab* 33/40.

⁴⁴ Abdülkerim Zeydan, *Fıkıh Usulü*, çev. Ruhi Özcan, İst. 1993, s. 251.

⁴⁵ Bu lafızlar usul kaynaklarında, manaya delaletin açık ve kapalılığı açısından lafızların ele alındığı bölümde ayrıntılı bir şekilde işlenmektedir. Örnek olarak bkz. Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.369-371; 382-391.

insan ve toplumların maslahatı, her zaman ve zeminde, bu hükümlerin uygulanmasını (= emirlerin yerine getirilmesi, yasaklanan ve haram kılınan şeylerden uzak durulmasını) ve bunların değişim rüzgarlarına karşı korunmasını gerektirir. Aksi takdirde, hükümlerin değişime feda edilmesi, toplumdaki düzenin bozulmasını zorunlu kılacaktır. Zaten, sosyal değişim nedeniyle değişme zorunluluğu bulunan konularda, naslar teferruattan kaçınmışlar, ilke bazında konuya yaklaşmışlar, bu alandaki ferî düzenlemeleri müslüman mütehitlere bırakmışlardır. Bu nedenle, toplumun maslahatının her dönem korunabilmesi için, özellikle nokta çözümler getiren vahiy kaynaklı hükümlerin değişmeden devamı gerekli olup, bunlar bütün toplumlar için korunması gereken hükümler (evrensel normlar) mahiyetindedir. Bu tür hükümlerin varlığı, sosyal değişim kasırgasının toplumdaki bütün üst değerleri kökünden yıkmasına engel olmakta, sosyal kokuşmaya müsaade etmemektedir. Sosyal değişime açık tavrı yanında, bu tür değişmez hükümleri ile semavi dinler, tarih boyunca, sosyal hareketlilikte, toplumda denge, istikrar ve emniyet unsuru olmuşlardır⁴⁶. Ancak bu direnç, zannedildiği gibi, toplumun maddi kültürü anlamına gelen, teknik, teknolojik ve ekonomik olarak gelişme ve bu amaçla ihtiyaç duyulan yapısal değişime karşı bir direnç değildir. ***Çünkü, gelişme ve değişmeye ihtiyaç duyacak alan olan muamelat hukuku ile ilgili naslarda mevcut olan hükümler, hem çok az hem de bunlar oldukça genel ilkeler şeklindedir.***

Evrensel olma iddiasında bulunan İslam Hukukundaki değişimlere kapalı alanın bulunmasının evrensellelikle çelişip çelişmediği yönündeki eleştiri; “değişime kapalı alanın/hükümlerin, değişime ihtiyaç duymayacağı için kapalı bulunduğu” şeklinde cevaplandırılmakta, ihtiyaç olmadığı halde, suni olarak, bazı alanların değişime açılmasının, toplum için zararlı olacağı belirtilmektedir. Buna göre, İslam Hukukunun temel referansı olan naslarda değişime kapalı hükümlerin bulunması, bu müessesenin sosyal hayatı takip edebilmek için, olumlu gelişmelere açık oluşunu ve evrensel olmasını engellemektedir.

ii- Değişime Kapalı Hükümlerin Her Ortamda Toplum Maslahatını Sağlayacak Özellikte Olduğu Düşüncesi

Kur’an’da, insanın canını, malını, dinini, aklını ve neslini koruyucu hükümlere yoğunluk verilmiştir. Bugün bunlar, insan hakları evrensel beyan-namelerinde yer almış temel konulardır. İşte bu dokunulmazların korunma-

⁴⁶ Şener, Sami, *Sosyal Değişim ve Dini Hayat*, Tartışmalı İlmi Toplantı Tebliğ Metinleri, İSAV, İst. 1991, s.100-118.

sı, bunlar aleyhinde oluşabilecek her türlü sosyal değişime karşı durulması, İslam Hukukunun gayeleri arasındadır.

İslam aleminin çoğunluğu tarafından, tarihte olduğu gibi, günümüzde de benimsenen anlayışa göre, hukuksal nitelikli olan ilahi mesajlarda şu üsluba dikkat edilmiştir; değişime ihtiyaç olabilecek konularda yüce Allah nokta çözümler koymayarak, *'alış verişte karşılıklı rızanın esas olması'*⁴⁷; *'batıl yollarla başkalarının malının yenmemesi'*⁴⁸; *'kimse bir başkasının suçundan dolayı yargılanmaması'*⁴⁹...gibi esnek ve genel ilke şeklinde konuşmuş, buralarda değişmemesi gereken öze vurgu yapmakla yetinmiştir. Değişime ihtiyaç duymayacak konularda ise, her zaman ve zeminde toplumlar için maslahat olacak, nihai hükümler koymuş, ayrıca bu saha ile ilgili ilahi mesajlarda; *'meyte, akmuş kan, domuz eti...yemeyiniz'*⁵⁰; *'annelerinizle, kızlarınızla, kız kardeşlerinizle, teyzelerinizle...evlenmeniz haram kılınmıştır'*⁵¹; *'hırsızlık yapan erkek ve kadının elini kesiniz'*⁵²; *'Zina iftirasında bulunan kimse, bu iddiasını dört şahitle ispatlayamadığında kendisini seksen sopa ile cezalandırınız'*⁵³; *'Eğer eşlerinizin çocukları yoksa, bıraktıkları mirasın yarısı sizindir, eğer çocukları varsa, bıraktıklarının dörtte biri sizindir...'*...şeklinde teferruata da yer verilmiştir. Buna göre, hukuksal alanla alakalı olan Kur'an nasları, ya evrensel hukuk normları gibi, her toplumda uygulanabilme özelliği taşıdıkları için, ya da değişime ihtiyaç duymayacak hukuksal bir kurum veya bir düzenleme ile ilgili oldukları için, değiştirilmeden korunmalıdır. Bu anlayışa göre, hukuksal alanla alakalı naslar, genel nitelikli olanıyla da, özel teşri olan şekliyle de, her toplum için maslahat oluşturacak nitelikte olup, bunların uygulamada kalması hiçbir toplum için mefsetet oluşturmayacaktır. Aksi bir davranış, maslahatı sağlayan hükümler yerine, birey ve toplum için getirisi ve götürüsünün ne olacağı belli olmayan hükümlerin konulmasını gerektirecektir ki, bu, toplum için bir mefsetet, bazan da bir yıkım olabilecektir. İşte, İslam Hukukunun sosyal değişimi tamamıyla onaylamayıp, bir kısım hususlarda, sosyal değişime kapalı olmasının arka planında bu anlayış bulunmaktadır.

Burada şu sorulabilir: İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak kurallarının hakim olduğu bir toplumda, İslam Hukuku'nun bu kuralları, uygulamada toplum için maslahat oluşturmayıp, vahyedildiği ilk dönemlerdeki gibi,

⁴⁷ *Nisa* 4/29.

⁴⁸ *Nisa* 4/29.

⁴⁹ *En'am* 6/164.

⁵⁰ *Mâide* 5/3.

⁵¹ *Nisa* 4/23.

⁵² *Mâide* 5/38.

⁵³ *Nur* 24/4.

⁵⁴ *Nisa* 4/12.

olumlu performans göstermediği için mi, artık bu hükümlerin değiştirilmesi savunulmaktadır. Böyle bir araştırma yapılmış mıdır? Böyle bir iddiada bulunmak mümkün müdür? Değiştirilmesi istenen bu hükümlerin yerine konacak hükümlerin, o toplum için faydalı ya da zararlı olacağı hususunda derin araştırmalar yapılmış mıdır? Bu sorulara olumlu cevap verilmeden, başka saiklerle, nas kaynaklı hükümlerin değişimini savunmak, toplum hayatını riske atmak, sosyal huzuru bozmak anlamı taşıyacaktır.

iii- Değişime Kapalı Hükümlerin Her Toplum İçin İdeal Hükümler Olduğu Düşüncesi

Sosyoloji ilminin verilerinden birisi, hukukun toplumun ürünü olduğu ve günün birinde, hukukun toplumsal değişme karşısında fazla direnemeyip, değişerek, yerine farklı bir hukuk sisteminin getirileceğidir. Yani, bu teze göre, hukuku oluşturan toplum aklı, onu kısmen ya da tamamen değiştirme, yerine yenisini oluşturma hakkına sahiptir.

Tabiidir ki, hiçbir hukuk sistemi, akibetinin böyle olmasına baştan rıza göstermeyecektir. İslam Hukuku da müntesiplerinin böyle bir hakkı olduğunu kabul etmemektedir. Çünkü, her kanun koyucuya göre, kendi oluşturduğu kanun en mükemmel olup, toplumdaki düzeni temin etmede eşsizdir. Çaybın bilgisine sahip olan, yaratıklarının acil ve gelecekteki ihtiyaçlarına, ezeli ilmi ile vakıf bulunan ve onların isteklerine-problemlerine, maslahatları doğrultusunda cevap verme-çözüm sunma özelliği olan Yüce Allah da, kendisinin koyduğu kuralların üstünlüğüne Kur'an'da, değişik vesilelerle, dikkat çekmekte⁵⁵, kendi çözümünün en adaletli ve faydalı çözümler olduğunu belirtmektedir. İslam toplumu ve İslam alimlerinin çoğunluğu tarafından, Kur'an'daki hükümlere bu perspektiften bakıldığından, bunların değişime ihtiyaç duymayacakları ve dolayısı ile, değişime kapalı buldukları iddia edilmiştir. Alanında ferî düzenlemeler getiren naslar, o alanda, insanların nihai olarak ulaşabilecekleri en adil bir düzenleme olarak görülmektedir. Ayrıca, bu düzenlemelerin, insanların deneme yanılma yoluyla, asırlar sonrasında ulaşabilecekleri bir noktada olduğu kanaati paylaşılmaktadır.

İslam hukukundaki bazı hükümlerin değişime kapalı olduğunu benimseyen İslam alimlerine göre, bu tür nasların değişimini savunmak, ideal olanı terkedip, daha aşağıdaki bir şeyle yetinmek anlamı taşımaktadır. İdeal olanı uzaklaştığında ise, toplumsal alanda çatlaklık ve olumsuzlukların, değişik şekillerde kendisini göstermesi kaçınılmaz olacaktır.

⁵⁵ Örnek olarak bakınız, *A'raf* 7/87; *Mâide* 5/ 44,45,47.

iv- Değişime Kapalı Hükümlerin Konuluş Hikmetinin Tam Anlamıyla

Bilinmemesi Nedeniyle, Değiştirilmelerinin İmkansız Olduğuna İnanılması

Diğer dinlerde olduğu gibi, İslam Dinine ait hükümlerin hepsinin nedeni, niçini akıl ile açıklanabilecek şekilde değildir. Özellikle, akıl ile illeti ve hikmeti anlaşılamayan hükümler, inanç ve ibadet alanlarında yoğunluk arz etmektedir. Hukuksal alandaki hükümlerde aslolanın, illetlerinin anlaşılabilir olması (hükümlerin ta'lil edilmesi) ise de, bazı hukuki hükümlerin de, illetleri anlaşılamamaktadır. Özellikle, illeti anlaşılamayan hukuki hükümlerin konuluş hikmeti de yeterince anlaşılamayacağından, bunlar bu şekilde benimsenmeli, sosyal dokunun değişmesi halinde bile, bu hükümler aynıyla korunmalıdır. Örneğin, ikindi namazının dört rekat olarak kılınması emredilmişken, akşam namazının üç rekat olarak kılınmasının emredilme nedeni; süt kardeşe niçin evlenilemediği; boşanmış bayanın yaklaşık üç ay iddet beklemesi emredilmişken, kocası ölen bayanın dört ay on gün beklemesinin nedeni; zina iftirasında bulunan şahsa 60 veya 70 değil de 80 sopa vurulmasının emrediliş nedeni bilinmemektedir. Ancak, bunların mutlaka bir hikmetinin bulunduğu, inanan herkes tarafından kabul edilmektedir. İşte, bu hükümlerin vaz'edilmelerinin arkasındaki nedenin/hikmetin ne olduğu bilinemediğinden, sosyal değişim gerekçesiyle, bu tür hükümlerin değişmesinin talep edilmesi uygun olmayacaktır.

bb- İslam Hukukundaki Değişime Açık Alan ve Değişim Araçları

Yukarıda açıklanmaya çalışılan görüşü benimseyen alimler⁵⁶, değişime ihtiyaç duyan konulardaki hükümler bağlamında, İslam Hukukunun değişime açık olduğu ve değişime ayak uydurabilecek donanıma sahip bulunduğunu savunmaktadırlar. Şimdi bu husus ele alınacaktır.

i- İslam Hukukundaki Değişime Açık Alan

İslam Hukukunun hem ilahi hem de beşeri boyutuna yukarıda dikkat çekilmişti. Özellikle İslam Hukukunun değişmez bir kısım hükümler içermesi, bu hukukun mutlak manada zaman ve çevre faktörünü görmezlikten gelip, bütünüyle sosyal değişimlere kapalı olduğu anlamına gelmemektedir. Zaten hem ebedi hem de evrensel olma iddiasında bulunan bir sistemin, bütünüyle değişime kapalı olması, ve gelecekteki gelişmelere ayak uydura-

⁵⁶ Bu görüşü benimseyen alimlere örnek olarak *Abdulkadir Udeh, Ali Haydar, H.Karaman, M.Erdoğan* gibi isimler hatırlatılabilir.

bilmek için gerekli olan değişim araçlarından yoksun bulunması düşünülemez.

Burada, çoğunluğun kabulü doğrultusunda, İslam Hukukundaki değişime açık alanı maddeler halinde, şöyle ifade etmek mümkündür.

1) Sübût veya Delâlet Açısından Zanni Olan Naslara Dayalı Bulunan Hükümler

Yukarıda belirtildiği gibi, hakkında emredici veya yasaklayıcı kesin ve sarîh ayet ya da hadis bulunmayan her hukuksal alan, bir başka tabirle, değişime kapalı bulunan alanın dışındaki yani, sübut yada delalet açısından zannilik özelliği taşıyan naslarla belirlenmiş olan hukuk alanı, içtihad ve dolayısı ile, değişime açık alanlardan birisidir⁵⁷.

Sübûtu kesin ya da delâleti sarîh olmaması nedeniyle, fikhi hüküm içeren naslar hakkında İslam müçtehitlerinin birbirinden farklı içtihatlarda buldukları, sonraki dönem müçtehitleri tarafından bu içtihatların gözden geçirilip, gerektiğinde yeni içtihatlarla değiştirildikleri, kuşkuyla yer veremeyecek kadar açık bir gerçektir. Bu konunun örnekleri, mezhep kaynaklarını oluşturacak kadar çoktur. Burada yalnızca, birkaç tanesi hatırlatılacaktır. İmam Şafii, İbn Ömer'in rivayet ettiği hadisi delil getirerek, fitre vermenin farz olduğuna hükmederken, Hanefiler bu rivayeti haber-i vahid olduğu için zanni görerek, fitir sadakasını vacip görmüşlerdir⁵⁸. Hanefiler, evlilikte eşlerin soy açısından denk olmalarını gerekli görürken, Sevri, naslara dayanarak bunu reddetmiştir. Ancak, Hanefiler, Sevri'nin dayandığı nasların, yoruma açık bulunması (delaleti zanni olması) nedeniyle, farklı şekilde yorumlayarak, eşler arasında soy açısından denkliğin gerekli olduğu şeklindeki görüşlerini başka rivayetlere dayandırarak savunmuşlardır⁵⁹.

2) Vahiy Dönemindeki İslam Toplumunda Cari Olan Örf Sebebiyle Konulmuş Olan Hükümler

İlahi kaynaklı hukuki düzenleme, vahyin indiği andaki mevcut bir örf sebebiyle oluşturulmuş ise, sübut ve delalet açısından kesin olmakla birlikte, bu tür hükümlerin de değişime açık olduğu, hemen herkes tarafından benimsenmektedir⁶⁰. Bu durumda, mezkur örfün değişmesiyle, ona bağlı hüküm de değişime ihtiyaç duyacak, yeni oluşan örf doğrultusunda maslahat oluştura-

⁵⁷ Cassas, *Ahkamü'l-Kur'an*, Beyrut ts., II, 101,102; İbnü'l-Kayyim, II, 279; Ali haydar, *a.g.e.*, I, 29; Şevkânî, *İrşadü'l-fuhûl*, Beyrut 1994, s. 383 vd.

⁵⁸ Merğınani, *a.g.e.*, I, 115.

⁵⁹ Baberti, Ekmeleddin Muhammed b. Mahmud, *el-Inaye ale'l-Hidaye (İbn Hümmam Fethu'l-Kadir ile birlikte)*, III, 188; Ayrıca, değişik örnekler için bkz. Yavuz, Y.Vehbi, *Hanefi Mezhebinde İctihat Felsefesi*, İst. 1993, s. 285 vd.

⁶⁰ Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 43; Tahir b. Âşur, *a.g.e.*, s.104,105; Şa'bân, *a.g.e.*, s. 200.

çak, yeni bir hukuki düzenleme yapılabilecektir. Bu konunun Hz. Peygamber'in hayatındaki örneklerinden bazıları şöyledir: Rasulullah s.a. şöyle buyurmuştur: "Güzellik için Allah'ın yarattığını değiştirerek peruk veren ve takan, dövme yapan ve yaptıran, kaşını aldırın ve dişlerini seyrekletiren kadınlara Allah lanet etsin"⁶¹. Tahir b. Âşur, günümüz anlayışının bu noktalardaki yasaklamaya hayret edebileceğini belirterek, şu açıklamada bulunmaktadır: "Kanaatimce, Hz. Peygamberin sözkonusu yasaklamaları, o dönem Arap toplumu arasında, bu durumların kadınların iffetsizliğinin göstergeleri olarak görülmesindedir" diyerek, bu yasağın gerekçesinin, o dönemdeki bir anlayış olduğunu belirtmektedir⁶². Bayanların evleri dışına çıkarırken, dış giysi olarak giyindikleri elbise anlamına gelen Cilbab giyinme emri⁶³ de, bazı İslam alimleri tarafından, bu türden bir emir olarak nitelenmekte, hür ve cariye şeklinde farklı sınıfların bulunmadığı ortamlarda/toplumlarda, bu hükmün değişime uğrayacağı savunulmaktadır. Yani, İslam'ın ilk yıllarında, hür bayanların evleri dışına çıkarken cilbab giymeleri, kendilerinin cariyelerden ayırt edilmeleri için emredilmiş olduğundan, bu sınıf farkının kalktığı sonraki dönemlerde, bayanların böyle bir giysi giyerek dışarı çıkmaları gerekmemektedir⁶⁴.

Burada şunun hatırlatılmasında yarar vardır. İslam alimleri, örf'e dayalı bulunan hükümlerin Kur'an ve Sünnet nasları ile belirlenmiş olsa da, örfün değişmesiyle değişime uğrayacağını benimsemekte, ancak, hangi hükümlerin bu türe örnek olabilecekleri ciddi şekilde tartışmışlardır. Örneğin, faizle ilgili hükmü açıklarken, Hz. Peygamber, altın ve gümüşün tartılan maddeler olduğuna, tuz, arpa ve buğdayın ise, ölçülen birer madde oluşuna göre, faiz hükmünü belirlemiştir. Farklı bir toplumda, altın ve gümüş, adedi birer madde olarak alınıp satılacak olsalar, sünnet tarafından onlar hakkındaki belirlenmiş olan nitelendirme değişir mi, değişmez mi, hususu Hanefiler arasında tartışılmış, fetva ise, bunların vezni ya da adedi olma özelliği, örfün değişmesine paralel olarak değişiklik gösterir diyen Ebu Yusuf'un görüşüne göre verilmiştir⁶⁵. Biz, örneklerden ziyade, İslam Hukukunun değişime açık alanını, teorik olarak tespiti çalıştığımızdan, örnekler hakkındaki tartışmaları burada değerlendirmeyi gereksiz bulmaktayız.

⁶¹ Nesai, *Talak* 13.

⁶² Bkz. Tahir b. Âşur, *a.g.e.*, s. 104.

⁶³ Ahzab 33/59.

⁶⁴ Bkz. Tâhir b. Âşur, *a.g.e.*, s. 104.

⁶⁵ Mevsili, *el-İhtiyar*, II, 31; Merğınani, *el-Hidaye*, III, 62; A.Haydar, *a.g.e.*, I, 42; Kamil Miras, *Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Ankara 1980, V,119, Bu eserde, hükümlerin örf adetin değişmesi ile nasıl değişim göstereceği hakkında güzel bir açıklama bulunmaktadır. Bkz. *a.g.e.*, s.117-139.

3) Müçtehitlerin İctihadına Dayanan Hükümler

Yukarıda belirtildiği gibi, İslam Hukukunu oluşturan hükümlerin çoğunluğu, müçtehitlerin icthadına dayanmaktadır⁶⁶. İctihadi bilginin mutlak bir ilim ifade etmediği, ancak zan ifade ettiği bilinmektedir. Bu tür hükümlerin, bir yönüyle doğru veya yanlış olma ihtimallerinin bulunması sebebiyle, aynı dönemde yaşayan diğer müçtehitlerin eleştirisine açık bulunmakta, diğer yönüyle de, örfün değişmesiyle, yenilenmeye ihtiyaç duyacağından, değişime açık bulunmaktadır⁶⁷. Nitekim, ilk dönem müçtehitlerince konulan bir çok hüküm, sonraki dönem müçtehitleri tarafından değiştirilerek, yeni hükümler konulmuştur. Bu değişimin sebebi; bazan, farklı ve daha güçlü delillere ulaşılması olmuş ise de, çoğu kez, bu değişimin sebebi, sosyal yapının yani, insanlara hakim olan örf-adetin değişmesi olmuştur. Örneğin; ilk dönemler, şahitlerin tezkiyesi istenmezken, sonraları, ahlaki zaafiyet nedeniyle, zorunlu görülmüştür⁶⁸. İlk dönemler, sanatkar yed-i emin olarak görüldüğünden, kendilerine teslim edilen kumaş vb. eşyanın zarar görmesi halinde, tazminle yükümlü tutulmazken, sonraları, ahlaki zaafiyet oluşup, bu hükmün müşteri aleyhine istismar edilmesi sebebiyle, sanatkarın kendisine teslim edilen şeyi tazmin edeceğine hükmedilmiştir. İlk dönemler, bina satımında, müşterinin bir odayı görmesi ile görme muhayyerliğinin düştüğüne hükmedilirken, sonraları, bütün odaların görülmemiş olması halinde, bu muhayyerliğin düşmediğine hükmedilmiştir. Bunun nedeninin de, ilk dönemlerde, binaların bütün odalarının benzer şekilde yapılmasına karşılık, sonraları, odalar arasında hayli farklılıkların bulunması şeklindeki örf adet değişikliği olarak değerlendirilmiştir⁶⁹.

İslam Hukukunun değişik alanları ile ilgili olarak konulmuş olan icthadi hükümlerin de, aynı şekilde değişime açık olduğu bir gerçektir. Özellikle, Sanayi devrimi sonrasındaki sosyal değişimin, ilk dönemde konulmuş birçok icthadın yeniden değerlendirilmesini zorunlu kıldığı, bir çok icthadın değişmemesi halinde iktisadi-ticari alanda sıkıntıların baş göstereceği hemen herkes tarafından söylenmekte, bu alanın ciddi değişime ihtiyacı olduğu ifade edilmektedir⁷⁰. Bilimsel ve teknolojik gelişmelerin zorunlu

⁶⁶ Karaman, *İctihat*, s.26.

⁶⁷ İbnü'l-Kayyim, *a.g.e.*, III, 11 vd.; Şener, Mehmet, *İslam Hukukunda Örf*, İzmir 1987, s.143 vd.,

⁶⁸ Bu alandaki hüküm değişikliğinin sebebi olarak, dönem örfünün değişmesi gösterilmektedir. Bkz. Zeydan, Abdülkerim, *el-Veciz fi usûli'l-Fıkh*, Bağdat 1967, s.221.

⁶⁹ Bkz. A.Haydar, *a.g.e.*, I, 43.

⁷⁰ Örnek olarak bkz. Subhi el-Mahmasânî, *"Müslümanların Geri Kalmaları ve Kalkınmaları İslam'ın Çağdaş Sosyal İhtiyaçları Karşılama Kapiliyeti"*, Hayreddin Karaman, *Yeni Gelişmeler Karşısında İslam Hukuku*, Nesil yay.

kıldığı sosyal alanları, günümüz şartları doğrultusunda düzenleyecek şekilde, İslam Hukukundaki hükümlerin yeteri derecede değiştirilmiş olup olmadığı bir tarafa, bu alandaki klasik dönem müçtehitleri tarafından belirlenmiş hükümlerin, günümüz şartlarına uymayanları ve günümüz toplum yapısında, insanlar için maslahat sunmayanların değiştirilmesine İslam hukuk felsefesi açık bulunduğu gibi, İslam alimleri de bunu kabul etmektedirler. Bu ifadeler sonrasında, içtihadi hükümler alanında, İslam Hukukunun değişim stratejisinin, her türlü olumlu değişime açık olduğu, bu mekanizmanın ilk dönemlerde çok sık kullanıldığı, ancak sonraki asırlarda bazı dönemler çok az kullanıldığı/ ya da hiç kullanılmadığı, günümüz dünyasında ise, bu mekanizmanın her geçen gün ivme kazanan bir süratle kullanıldığı söylenebilir. Günümüz sosyal şartlarının zorlaması sebebiyle, klasik dönem İslam hukukunda içtihatlarla düzenlenmiş olan hükümlerin değiştirilmesi halinde, yerlerine konacak yeni hükümlerin naslara dayanması değil, o alandaki yasaklayıcı naslarla çelişmemesi önem arz etmektedir. Zaten, günümüzde Peygamberlik müessesesi bulunmadığından, günümüz olaylarına yönelik olarak açık bir şekilde, ne Yüce Allah ne de O'nun elçisi tarafından, bir açıklama bulma şansımız yoktur. Buna göre, yapılacak iş, konu ile alakalı olarak özel bir nas bulunmadığında, İslam'ın genel felsefesinin sunulduğu naslarla çelişmemeye dikkat edilerek, yeni hukuki düzenlemelere gitmektir. Bu eylem, Sahabe döneminde ne kadar doğru ise, günümüz dünyasında da o derece doğru olsa gerektir.

ii- İslam Hukukundaki Değişim Araçları

İslam hukuk metodolojisi tarafından kabul edilen değişim araçlarının başlıcalarını şöylece sıralayabiliriz.

1) İslam Hukukunun Gayesi

İslam Hukukunda Şari'in maksadı ; adaletin temini⁷¹, zulmün yok edilmesi⁷², maslahata itibar⁷³, kolaylaştırma⁷⁴, sıkıntıyı giderme⁷⁵ ve zarurete itibar⁷⁶ etmek şeklinde özetlenebilir. Bunlar İslam Hukukunun değişmez gayelerini ifade etmekle birlikte, bu gayelere ulaşmada farklı zaman ve çevre faktörünün sunacağı imkanlara hukuk sistemi açık bulunmaktadır. Yani,

1992, s. 78 vd.; Hasan Türab, *İslami Düşüncenin İhyası*, çev. Sefer Turan-Adem Yerinde, İst. 1997, s.116; Fazlur Rahman, *İslam'ı Yeniden Düşünmek*, çev. Adil Çiftçi, Ankara 2000, s.117, 258.

⁷¹ *Nahl* 16/90 ; *Mâide* 5/8

⁷² *Gafir* 40 /18 ; *İnsan* 76/31

⁷³ Konu ile ilgili naslar için bkz. *Nisa* 4/114; *Mâide* 5/32; *Ahzab* 33/43.

⁷⁴ *Bakara* 2/185 ; *Kehf* 18/88

⁷⁵ *Mâide* 5/6 ; *Hacc* 22/78

⁷⁶ *Bakara* 2/173 ; *En'am* 6/145

adaletin temini, zulmün yok edilmesi değişmez gaye olarak belirtilmişse de, nasıl ve ne şekilde, hangi yöntemlerle adaletin temini ve zulmün defî hususu, toplumsal gerçeklere ve imkanlara bırakılmıştır.

Öte yandan, neyin adalet, neyin zulüm olduğu yargısı da toplumların idrakine bırakılmıştır. Fert ve toplumların maslahatına itibar, İslam Hukukunun değişmez gayesi ise de, bu maslahatın şekli ve çeşidi ile alakalı sabit bir form geliştirilmeyerek, bu kavram değişime açık bırakılmış, yeni maslahatlarla kapı kapatılmamıştır. Örneğin, *insanın maslahatı hukukun koruması altına alınmıştır ifadesi* ; farklı yaştaki, değişik ortamdaki insanlar için maslahat olan yiyecek, içecek, eğitim, barınma... vb. konularda, en uygun olanı hangisi ise, onun insana sağlanmasını anlatmaktadır.

İslam Hukukunun evrensel bir hukuk olma gayesi de, bu hukukun değişime açık olmasını zorunlu kılmaktadır. Nitekim, İslam Hukukunun evrensel olması, onun ilahi hükümlerinin uygulanması halinde, insanların sıkıntıya düşmeyecekleri, çıkmaza girmeyecekleri şeklinde anlaşılmasından çok, naslar tarafından belirlenmiş hükümlerinin, kendilerinden şekilleri farklı, gayeleri aynı başka hükümler çıkarmaya uygun hikmetleri ve yararları içeren genel prensipler bulundurması biçiminde anlaşılmalıdır⁷⁷. Hukuksal içerikli mesajlarda genel çerçeve verilerek, detaylar, farklı sosyal şartların özellikleri doğrultusunda düzenlenmesi için, İslam alimlerine bırakılmıştır.

Sonuç olarak denilebilir ki : İslam Hukuku, değişmez gaye kavramlar bulundurmakla birlikte, bu kavramların içeriğini oluşturma, bu kavramlara ulaşmada kullanılacak teknik ve yöntemleri belirleme işini, bu kavramları koruma tedbirlerini, bütünüyle toplumların idrakine bırakmaktadır. İşte, İslam Hukukunun gayesi itibarıyla değişime açık oluşu bu şekildedir.

2) İslam Hukukunun Kaynakları ve Bunlardan Hüküm Çıkarmada Kullanılan Yöntemler

Yukarıda değinildiği gibi, İslam Hukuku hem ilahi, hem de beşeri kaynaklı bir hukuktur. Burada, gerek İlahi kaynaklar, gerekse onlardan hüküm çıkarımında bulunurken takip edilen bazı yöntemler, bu hukukun değişim araçları olmaları açısından ele alınacaktır.

a) Kur'an

İslam Hukukunun sosyal değişime ayak uydurabilmesi önündeki “en ciddi engel” olarak görülen Kur'an'ın muhtevası ve üslubu iyice incelendiğinde, zannedilenin aksine, bu kaynağın, değişim için bir engel teşkil etmeyeceği görülecektir. Çünkü, Kur'an'da hukuksal alanla alakalı olarak 300-

⁷⁷ Âşur, a.g.e., s. 107.

500 kadar ayet bulunup⁷⁸, bunların da çoğunluğu, külli kaideler ve genel tavsiyeler şeklindedir. Bu ayetlerin çok azı ise, ferî çözümler şeklinde sevk edilmişlerdir⁷⁹.

Genel tavsiyeler şeklindeki ayetlerin, farklı sosyal şartlarda, değişik şekillerde uygulama alanı bulabilecekleri hemen herkes tarafından benimsenmiştir. Bu tür Kur'anî ilkelerin, farklı toplumlarda, tarih boyunca uygulanma şansı buldukları da dikkate alındığında, genel nitelikli hukuksal ayetlerin, hukukun değişim araçları olarak görülmesi mümkündür. Bu türden ayetler, farklı sosyal şartlara uyum sağlayabilsinler diye, zaman, mekan ve şahıs boyutundan soyutlanmış şekilde gönderilmişlerdir.

Ahkam ayetlerinin bir kısmı ise, ilgili olduğu alanda ferî çözüm sunmakta ve detay vermektedir. Belki bu tür nasların, sosyal değişime uyum yönünde birer engel oluşlarından söz edilebilir. Nitekim bugün birçok modern hukukçu ve İslam araştırmacısı tarafından bu yargı savunulmaktadır⁸⁰. Tarafların görüşleri ve bunların değerlendirilmesi, çalışmamızın boyutlarını aşacağından burada buna girilmeyecektir. Ancak, burada şunu belirtmekte yarar vardır : İslam Hukukunun kaynaklarından birinin Kur'an oluşu - yukarıda değinilen üslubu ve hukuksal nitelikli ayetlerin azlığı dikkate alındığında- bütünüyle bu sistemin toplumsal değişimlere kapalı olduğu iddiasını doğrulamaz. Aksine, Kur'an'ın İslam Hukukundaki değişim araçları arasında gösterilmesi bir hakkı teslim etmek olur. Çünkü, Kur'an mevcut üslubuyla, İslam hukukçusuna her konuda detay hüküm vermek yerine, genellikle ona çerçeve çizmiş, bu tavrıyla, sosyal şartlar değiştikçe hukukçunun yeni hükümler koymasına imkan tanımıştır.

⁷⁸ İslam bilginleri ahkam ayetlerinin sayısı hakkında hemfikir olamamışlardır. Ahkam ayetlerinin sayısı hakkında 200 ila 1200 küsur arasında farklı sayılar söylenmekte olup, görüşler 300 ila 500 arasında yoğunlaşmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Abdulvehhab Hallaf, *İlm-i Usûli'l-fıkh*, Daru'l-Kuveytiyye 1968, s.32-33; Zeydan, a.g.e., s.126-127; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usulü*, İst. 1992, s. 33-34; Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkamın Değişmesi*, İst. 1994, s. 39-40.

⁷⁹ Ansay, A. Şakir, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, Ankara 1958, s.12,13; el-Kardavi, Yusuf, *İslam Hukuku*, çev. Yusuf Işıcık- Ahmet Yaman, İst. 1997, s. 62,63; Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İst. 1981, s.85.

⁸⁰ Değişime kapalı olduğuna inanılan ahkam ayetlerinin, sosyal değişime negel olduğuna inanan araştırmacılara örnek olarak; Fazlur Rahman, a.g.e., s.117; İsmail Raci el-Faruki, "**Kur'an'ın Yorumunda Yeni Bir Metodolojiye Doğru**", çev. Mehmet Paçacı, *İslami Araştırmalar*, 1994, sy. VII,3-4, s.307; M.Abid el-Cabiri, **Çağdaş Arap İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, çev. A.İhsan Pala-Mehmet Şirin, Ankara 2001, s.52; Ahmet en- Naim, "**Şeriatın Reformasyonu Projesi**", çev. Hayri Kırbasoğlu, *İslamiyat*, 1998, sy.I/4, s. 203-210, hatırlatılabilir.

Kur'an'da yer alan bazı hükümlerin örfi olduğu, hükme sebep olan örfün değişmesiyle bu ayetlerin hükümlerinin değişebileceğinin kabul edilmesi⁸¹ de, Kur'an'ın toplumsal değişimlere açık oluşunu teyit etmektedir.

Kur'an'ın hukuksal alanla alakalı bir çok konuda hüküm sevk etmeyecek, kasıtlı olarak bir boşluk bırakması, bu alanlarda farklı sosyal şartların gereğine göre, uzmanlarca hüküm verilmesine imkan sağlaması bile, İslam Hukukunun, yürüyen hayata ayak uydurması yönündeki ilahi bir tedbir olarak değerlendirilebilir.

Bu anlatılanlar ışığında, Kur'an'ın bir yönüyle değişime karşı direnç gösteren, bir yönüyle de değişime açık özellik ve üslup taşıdığı söylenebilir.

b) Sünnet

Sünnet, İslam hukukunun ikinci kaynağıdır. Ancak, Hz. Peygamber'den sadır olan her söz ve fiilin bağlayıcı nitelikte olmadığı kabul edilmiştir. Yani, her sünnet hukuk kaynağı değildir⁸². Teşri amaçlı olan sünnet hükümleri hukuka kaynaklık etmekte ise de, bunların bir çoğunun özel teşri-ler olduğu, yani Hz. Peygamber'in yaşadığı toplum ve zamanla kayıtlı (örfi) olduğu benimsenmekte, bunların diğer toplumlarda yaptırım güçleri bulunmadığı kabul edilmektedir. Bu anlatılanlar dışında kalan ve hukuksal alana ait bulunan az sayıda da olsa, evrensel sünnet⁸³ bulunmaktadır. Bunlar ise, külli içerikli ayetler gibi, özde vurgulanan esaslar baki kalmak kaydıyla, toplumsal değişimlere açık ve olaylara hakim konumunda naslar olup, bu tür sünnet verileri hukukun sosyal hayata uyumuna yardımcı olmaktadır.

Ayrıca, örfi olan hukuksal sünnetlerden istikra yolu ile, ilkeler, gayeler çıkarılabilir. Elde edilen bu ilkeler, farklı sosyal şartlarda ; hüküm verilirken dikkat edilecek hususların neler olduğu hakkında sağlıklı uyarı özelliği taşıyacaklardır.

⁸¹ Tahir b. Âşur, *a.g.e.*, s.98-108; Karaman, "*Âdet hukuku*", DİA, I, 369-372.

⁸² Sünnet ve teşri değeri ile ilgili geniş bilgi için bkz. *Nisa* 4/80; *A'raf* 7/175; *Cuma* 62/2; Şafii, *er-Risale*,thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire 1979,s.72-88; Şatibi, *el-Muvafakat*, Beyrut 1994, IV,10-18; M.Zübeyir es-Sıddikî, *İslam Hukukunda Hadisin Yeri*, s.113-117; M.Mustafa el-Azamî, *İslam Fıkhı ve Sünnet*, çev. Mustafa Ertürk, İst. 1996, s.21 vd.; Mustafa Sıbai, *es-Sünnetü ve Mekanetüha fi't-Teşri'l-İslami*, Kahire 1961,s.379-385; Abdu'l-gani Abdu!halik, *Hucciyetü's-Sünne*, çev. Dilaver Selvi, İst. 1996,s.55-168.

⁸³ Örnek olarak bakınız.' Zarar vermek ve zarara zararlar karşılık vermek yasaktır',İbn Mace, *Ahkam* 17; ' Davacı kendi iddiasını delille ispatlamak zorundadır, davalı ise, gerektiğinde yeminle kendisini savunur',Buhari, *Rehin* 6; *Ahkam* 12; İbn Mace, *Ahkam* 7. 'Şüpheli durumlarda had cezalarını düşürün',İbn Mace, *Hudud* 5.

Kur'an ve Sünnet'teki değişmez gayeler ve ilkelerin (külli ilkel/makâsıd) mevcudiyetini kabul etmekle birlikte, bunların tespitinde çok ciddi olunmasını gerekli görmekteyiz. Aksi takdirde, örfi olan yada vesail (araç) türünden olan hüküm ve gayeler, asıl gaye olarak belirlenebilmekte, bunlar değişmezlik zırhı ile korunarak, toplumsal değişimlerin karşısına dikilmektedir. Bu tavır, hem naslara olan saygının yitirilmesine neden olmakta hem de gerçekten ihtiyaç olarak görülen değişimlere karşı, naslar adına direnilerek, toplumun sıkıntıya düşmesi kaçınılmaz olmaktadır.

Hz. Peygamber'in bizzat, sosyal değişim karşısında, önce verdiği hükümü değiştirerek, sonraki karşılaştığı ortamda yeni hüküm verdiği, bu haliyle değişime kapalı olmadığını gösterdiği bilinen bir gerçektir. Konu ile ilgili olarak verilebilecek örneklerden biri şöyledir: Hz. Peygamber, Mekke döneminde iken, henüz elde olmayan şeyin satımını yasaklamasına rağmen, Medine'ye hicreti sonrasında, ahalinin aşırı şekilde ihtiyaç duymaları nedeniyle, elde mevcut olmayan şeyin satışına (selem satışı) da, belli şartlarla müsaade etmiştir⁸⁴.

Sünnet kaynağı, kendi içinde bizzat taşıdığı, tedric, nesih gibi özelliklerle, değişime açık olduğunu göstermekte, genellikle özel teşri şeklindeki hukuksal düzenlemeleri ile de, Kur'an'daki gayelerin somut olarak yaşama nasıl geçirileceğinin, sosyal değişimler esnasında, Kur'an naslarının nasıl yorumlanabileceğinin örneklerini vermektedir. Bu bakış açısıyla, Sünnet kaynağının da, gerek Hz. Peygamber'in hüküm koyarken izlediği yol/felsefe açısından, gerekse, sünnette mevcut olan külli nitelikli hükümleri ile, İslam Hukukunun değişim araçları arasında görülmesi doğru olacaktır. Sünnet kaynağının, İslam hukukunun dinamiklerinden değil de, bu hukukun değişen dünyaya ayak uydurması önünde bir engel olarak görülmesi, İslam hukukçularının gözüyle sünnete bakılmayışının, örfi sünnetlerin teşri değeri bulunduğu şeklinde yanlış bir yargının sonucudur.

c) İstihsan

Sınırlı sayıdaki naslarla sınırsız olan olaylara hükmetmenin zorluğunu ilk günden kavrayan İslam alimleri, yeni problemleri çözebilmek için, ilahi metinleri yorumlamışlar, gerektiğinde nasların ruhu ile çelişmeyen yeni hükümler koymuşlar, böylece gelişen ve değişen sosyal hayatın sorunlarını çözüme kavuşturmaya çalışmışlardır. Her asırda, yeniden oluşan sorunlara, aynı yöntemlerle çözüm bulunmaya çalışılmıştır. Bu canlılığın korunamadığı dönemlerde, sosyal yapı ile hukuk arasında çelişkiler –zıtlıklar baş göstermiştir.

⁸⁴ Bu olay ve Selem alışverişi ile ilgili hadisler için bkz. Buhari, *Büyu* 85,87; *Selem* 2; Ebu Davud, *Büyu* 68; Nesai, *Büyu* 60.

Hukukun sosyal hayata uyumunu sağlayacak, toplumsal değişimler sonucu işlevini kaybetmeden ayakta kalabilmesini temin edecek olan bir çok yeni hüküm çıkarma yöntemleri oluşturulmuştur. Bunlardan birisi de, istihsandır.

İslam hukuk felsefesine göre, bir çok yeni olay kıyas yolu ile hükme bağlanır. Ancak, illet beraberliği olmadığı durumlarda, klasik fıkıh usulüne göre, kıyas işlemi yapılamaz. Kıyas, nasların otoritesini asırlar sonrası dönemlere taşıyan bir ilkedir. Şu kadar var ki, kıyasla varılan sonuç her zaman İslam Hukukunun genel esaslarına uygun düşmeyebilir, sosyal hayatın meşru beklentilerine cevap veremeyebilir. İşte böyle durumlarda, kıyasa nazaran biraz daha serbest, bir hüküm çıkarma usulü olan “istihsan” metodu geliştirilerek, toplumsal hayatın beklentilerine cevap verilmiştir.

İslam Hukukunda benimsenen bir kural, bazı anormal şartlarda ya da bazı toplumsal değişimler sonucunda, hak ve adaleti temin etmekte yetersiz kalıp, bu kurala göre hüküm verme, müçtehidin vicdanını rahatsız ettiğinde, bu kuralın dışına çıkılarak, hak ve adaleti temin maksadıyla, farklı bir hüküm verilmesine “*istihsan*” denir⁸⁵.

Hz. Peygamberin, Mekke döneminde ma’dumun satışını yasaklamasına rağmen, Medine döneminde görülen toplumsal istek üzerine, selem’e cevaz vermesi; yırtıcı kuşların arttığı olan sularla dini temizliğin yapılabilmesi⁸⁶; Peygamber sonrası dönemlerde Haşimoğulları’na zekat verilebilmesi⁸⁷, Hz. Ömer’in halifeliği döneminde, hem ganimetlerin dağıtımıyla ilgili ayetin hükmü, hem de Resul-i Ekrem’in uygulamaları istikametinde fethedilen arazinin beşte dördünün ganimet olarak kendilerine dağıtılmasını isteyen Irak fethine katılan gazilerin isteğini yerine getirmeyerek, arazinin haraç vergisi karşılığı bölge halkının elinde bırakılmasının gerektiğini söyleyerek, bu tür uygulamada bulunması⁸⁸, istihsan metoduna dayanılarak verilen hükümlerin örnekleridir. Görüldüğü gibi, bu örnekler, insanların maslahatı doğrultusunda hükümlerdeki değişmeyi göstermekte, ve bu hükümlerin erilmesinin hukuki dayanağı olan “istihsan”ın da, İslam Hukukunun değişim araçlarından biri olduğuna işaret etmektedir.

⁸⁵ İstihsan delili ile ilgili geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Ali Bardakoğlu, “*İstihsan*”, DİA, XXIII, 339-346; Ferfur, Muhammed Abdüllatif, *Nazariyyetü'l-istihsan fi't-teşrii'l-İslâmi*, Dımeşk 1987.

⁸⁶ Mevsili, *el-İhtiyar*, İst. 1980, I, 19.

⁸⁷ Z. Şa'bân, *a.g.e.*, s. 191.

⁸⁸ Bardakoğlu, “*İstihsan*”, DİA, XXIII, 340.

Nitekim E. Tyan ve Ch. Cehata gibi müsteşrikler de, İslam Hukukunun, teorik düzlemde değişmelere uyum sağlayabilmek için geliştirdiği metodlar arasında, istihsanı zikretmişlerdir⁸⁹.

d) Mürsel Maslahat

Mürsel maslahat; lehinde yada aleyhinde, naslarda herhangi bir hüküm bulunmayan maslahattır⁹⁰. İslam Hukukunun, fert ve toplumların maslahatını gözetdiği tartışmasız bir gerçektir. Ancak, sınırlı sayıdaki naslarda, dünya hayatı boyunca, bütün insan ve toplumların maslahatlarının sayılması beklenmemelidir. İnsan ve toplum maslahatı, İslam Hukukunda hedef kavram olarak belirlenmiş, farklı sosyal şartlardaki kişi ve toplumların maslahatlarının neler olabileceği ise, uzmanlara bırakılmıştır.

Bu kaynağın oluşu, İslam Hukukunu olumlu sosyal değişimlere açık hale getirmiş, olumsuz şekildeki değişimleri önlemek amacıyla da “*sedd-i zera’i*”⁹¹ ve *örf-i fasitle* amel edilemeyeceği ilkesi benimsenmiştir.

İslam Hukukundaki en güçlü değişim aracı olarak mürsel maslahatı görmek mümkündür. Çünkü, bir çok yeni hukuki tasarruf, kendisinin maslahat içermesi, fert veya toplum zararını/ mefsedeti gidermesi kriterlerini taşıması sonucu, meşruiyet kazanarak, toplum hayatındaki yerini alabilmiştir.

Kur’an-ı Kerimin mushaf haline getirilmesi, Hz Ömer’in fethedilen toprakları mücahitler arasında dağıtmayıp, eski sahiplerinin elinde bırakarak, onlardan vergi alması, Medine’de nüfusun artması nedeniyle, Hz. Osman’ın Cuma günü ikinci bir ezan okutma adeti, savaş halinde hadlerin infaz edilmemesi, esnafın ekonomik krizde olduğu bir yıl Hz. Ömer’in zekat toplama işini bir yıl sonraya bırakması hükmü, naslarda yeri olmamakla birlikte, ümmetin maslahatına olduğu için benimsenmiş hüküm örneklerinden yalnız bir kaçıdır.

Görüldüğü gibi, İslam Hukukunda bu ilkenin mevcudiyeti, insanlık için maslahat içeren hususlarda yeni hükümler konabilmesinin teminatıdır. Ancak bu süreçte, maslahat olduğu için benimsenecek bir olay veya hukuki tasarruftaki faydanın, yalnızca şahsi olmaması, benimsenecek olan bu yeni

⁸⁹ M. Halid Mesud, *İslam Hukuk Teorisi*, çev. Muharrem Kılıç, İst. 1997, s. 33

⁹⁰ İstislah delili ile ilgili bilgi için bkz. Abdulkadir Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, Ankara 1981, s.137-157; Özen, Şükrü, “İstislah”, DİA, XXIII, 383-388; Zerka, Mustafa Ahmed, *el-İstislah ve'l-Mesâlihu'l-Mürsele*, Dimeşk 1988.

⁹¹ Sedd-i zera’i; zarara sebep olma ihtimalinin yüksek düzeyde bulunması nedeniyle, aslen meşru olan şeylerin yasaklanması anlamına gelmekte olup, olumsuz değişim/ toplumsal bozulmaların engellenmesi amaçlı bir hukuk ilkesidir. Bu delil ile ilgili bilgi için bkz. M.Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, çev. Abdulkadir Şener, Ankara 1990, s.246-253; M.Ahmed ez-Zerka, *Çağdaş Yaklaşımla İslam Hukuku*, çev. Servet Armağan, İst. 1993,I,83-85.

şeyin yakın yada uzak gelecekte herhangi bir nasla sabit olmuş, emir yada yasağın ihlaline sebep olmaması, kendisindeki maslahatın varlığından emin olunması gibi özellikleri taşıyıp taşımadığı önem arz etmektedir.

e) Örf-adet

Toplum yaşamını paylaşan insanların çoğunluğu tarafından olumlu olarak karşılanan bir kısım alışkanlıkların, sosyal değişimde, toplum düzenini koruma lehine direnç gösterdikleri bilinmektedir. Aynı zamanda bu alışkanlıklar, hem hukukun oluşmasında hem de sonraki zamanlarda, hukuki kuralların değişmesinde etkin olmaktadır. Özellikle yazılı hukuk kuralı bulunmayan bir alanda, toplumda cari olan örf-adetin hakim rolü oynadığı, hükmün bu örf'e göre verileceği, hemen bütün hukuk sistemlerinde benimsenmiştir.

Toplumsal uzlaşa diyebileceğimiz örf-adetlerin, o topluma hizmet sunan ve toplum düzenini hedefleyen hukuk kurumu tarafından göz ardı edilmesi düşünülemez.

İşte bu nedenlerle, İslam Hukukunda, özellikle kanun boşluğu bulunan alanlarda, kendiliğinden oluşmuş ve sahih olan örf-adete⁹² itibar edilmektedir⁹³. Örfün İslam Hukukundaki etkisini görmek açısından, Mecelle'deki şu ilkeler önemlidir : ‘ *Âdet muhakkemdir*’ (md.36); ‘ *Âdetin delaletiyle mânayı hakiki terk olunur*’ (md.40); ‘ *Nâsın isti'mali bir huccettir ki anınla amel vacip olur*’ (md.37); ‘ *Örfen ma'ruf olan şey şart kılınmış gibidir*’ (md.43); ‘ *Örf ile tayin nasla tayin gibidir*’ (md.54). Yine, toplumsal ihtiyaç yada zaruretler nedeniyle, örf-adetin değişmesi halinde, hukukun bu değişmeyi takip ederek, hükümlerin oluşan yeni örf yönünde değişmesinin gereği benimsenmiş, bu kabul Mecelle'ye şu şekilde yansımıştır; ‘ *Ezmanın tağayyuru ile ahkâmın tağayyuru inkar olunamaz*’ (md.39). Ancak, İslam Hukukunun temel esasları ve gayesi ile ters düşecek şekilde oluşan örf-adetler, hukuken meşru görülmemekte, onlara itibar edilmemektedir.

İslam Hukuku kaynakları arasında, bir çok hukuk ekolünce benimsenmiş olan örf-adetin bulunması, İslam Hukukunun farklı coğrafyalardaki ha-

⁹² Sıhhat açısından örf sahih ve fasit olmak üzere ikiye ayrılır: Sahih örf; naslara zıt düşmeyen, maslahatı heder etmeyen ve kötülüğe sebep olmayan adete denir. Fasit örf ise; nassa muhalif olan, zarar doğuran ve maslahatı yok eden kötü adete denir. Bkz. Şener, Mehmet, *İslam Hukukunda Örf*, İzmir 1987, s.109.

⁹³ Örf delili ile ilgili bilgi için bkz. ez-Zerka, *a.g.e.*,I, 105-110; Şener, a.g.e., s.94-159; Kıyıcı, Selahattin, *İslam Hukukunda Örf ve Âdet*, İst. 1990; Dönmez, İ. Kâfi, “*Nazra cedide ilâ mekâneti mefhûmi'l-'urf ve'l-âde fi'l-fikhi'l-İslâmî*”, Mecelletü'l-'ulûmi'l-İslâmiyye, Kostantiniyye/Cezayir 1986, sy I, s.24-44; “*el-'Urf fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Mecelletü mecmâi'l-fikhi'l-İslâmî, Cidde 1988, IV/V, s. 3297- 3329.

kimiyetini kolaylaştırmış, yasaklayıcı nassın bulunmadığı bir alanda, bölge halkının sağduyusu ile, asırlar içerisinde oluşan örf-adeti kabul edilerek, anlaşmazlık halinde, hakimin itibar edeceği bir kaynak haline getirilmiştir.

2- İslam Hukukunun Bütün Alanlarında Değişimin Mümkün Olabileceği

Günümüz araştırmacıları arasında, yukarıdaki görüş ve söylemlerin biraz dışında kalan, İslam Hukukunun değişim stratejisi hakkında farklı yaklaşımları bulunan bir gurubun varlığı da bir gerçektir. Bu gurubun görüşlerinin, İslam Hukukunun değişim stratejisi hakkında, yukarıda yaklaşımları sunulan ve çoğunluğu oluşturan alimlerden ayrıldıkları ve hemfikir oldukları yönleri şöyle belirtmek mümkündür:

Günümüz araştırmacıları arasında modernist olarak da bilinen ve bu grupta yer alanlar; İslam Hukuku'nun değişime açık olduğu, değişim araçlarını barındırdığı, buna göre, sosyal şartlar doğrultusunda, hukuksal alandaki hükümlerin değişmesi gerektiği hususundaki söylemler noktasında, çoğunluğa katılmakla birlikte, hukuksal alanla alakalı, naslar tarafından gerçekleştirilmiş bazı düzenlemelerin/hükümlerin değişime kapalı oluşuna ise itiraz etmektedirler. Onlara göre, kaynağı ne olursa olsun, değişime kapalı bulunan hiçbir hukuki hüküm yoktur. Hukuksal alandaki hükümlerden her biri, değişime açık olmalı ve sosyal değişim sonunda, değişebilmelidir. İkinci bir itiraz noktaları ise, günümüz toplumlarında görülen yoğun ve hızlı değişime, İslam Hukukunun ayak uydurabilmesi için, klasik dönemde oluşturulan İslam hukuk metodolojisinin yeterli olamayacağıdır. Yani, onlara göre, bir kısım değişim araçlarını taşıdığı kabul edilen İslam hukuk metodolojisi, klasik dönemin bir ürünü olması sebebiyle, sağlıklı ve hızlı bir şekilde, günümüz şartlarına uygun yeni hükümler çıkarılabilmesi için yeterli olamayacaktır. Bu nedenle, eskiden oluşturulmuş İslam hukuk metodolojisi yenilenmelidir.

İslam hukukundaki bütün hükümlerin değişime açık olması gerektiğini savunan bu görüşü şu iki başlık altında incelemek mümkündür.

a) İslam Hukukunda Değişime Kapalı Bir Alanın Olmadığı

Bir kısım çağdaş araştırmacı, Allah'ın ilim sıfatını kabul etmek, O'nun kural koyarken, kullarının maslahatını gözettiğine inanmakla birlikte, inanç-ibadet ve ahlakla alakalı olan ilahi hükümlerin değişime kapalı olduğunu benimsemekte, hukuksal alanda ise, değişime kapalı (değişmez) ilahi hükümlerin bulunmadığını savunmaktadırlar. Onlara göre, Allah hukuk alanındaki nokta çözüm getiren hükümleri, aynıyla, her toplumda uygulansın diye değil de, model teşri olsun diye koymuştur. Bu hükümler, hak ve adaletin, yüce ahlakın hakim olduğu bir toplum oluşturmak amacıyla gönderilmiş, Kur'an'da yerini almıştır. Hedeflenen bu toplum modeline, farklı vasıtalarla (hukuksal-ahlaki kurallarla) da ulaşmak mümkün olduğu müddetçe, vahiy

tarafından konulmuş ferî hükümlere, tarihin her döneminde, aynıyla uyulması, bunların her toplumda tekrarlanması zorunlu değildir. Aksine, bazı ortamlarda, sosyal şartların değişmesi nedeniyle, kökeni ilahi de olsa, aynı hukuki kuralın takip edilmesi, toplum maslahatına da olmayacaktır.

Bu görüşe göre, hukuksal alanda konulmuş ilahi kaynaklı hükümler her toplum için maslahat oluşturmayabilecektir. Ayrıca, bu görüş sahiplerine göre, sosyal değişime karşı korunması gereken hiçbir hukuksal nitelikli ilahi hüküm yoktur. Çünkü, bunlara göre, Kur'an ayetleri tek tek ele alındığında bunların kesinliğinden (devamlı yürürlükte kalmasının gerekli olduğundan) bahsedilemez, ancak, kesinlik Kur'anın bütününe ait bir gerçektir. Bu nedenle, tek bir ayetin hükmünün ebediliğine inanarak, değişime kapalı bir alanın oluşturulması doğru değildir⁹⁴. Yani, hukuksal alanla alakalı olan Kur'an naslarının (ahkam ayetlerinin), lafzan değilse de, hükme kaynaklık etmeleri açısından, bugün için aynıyla korunması gerekmeyecektir⁹⁵.

Bu görüşün fikir babalarından olan Fazlur Rahman, değişime kapalı olarak görülen birkısım Kur'an hükmünün, günümüzde de aynıyla uygulanmasını gerekli gören alimlere karşı şunları söylemektedir: "Kur'an bir kanun kitabı değildir. Ondaki hukuki düzenlemeler bile, ebediyen geçerli olmak üzere kanun koyma amacına değil, ıslah etmeye yöneliktir. O, koyduğu emirlere göre yaşanılmasını istemekle birlikte, bunlar hukuki değil, ahlakidirler. Onu, soyut ama canlı genel ilkeler manzumesi olarak değil, somut emir ve yasaklar kitabı olarak almak, onu tarihe gömmektir"⁹⁶.

Görüldüğü gibi, bu söylemde, Kur'an'ın ilahi kaynaklı bir kitap olduğu inkar edilmekle birlikte, günümüz dünyası için, lafzı ile de amel edilmesi gereken, bir hüküm kaynağı oluşu tamamıyla reddedilmektedir. Bu görüş sahipleri, Kur'anın günümüz müslümanları için hüküm kaynağı oluşunu, lafızlarının arkasında yatan manalar, maksatlar ve Kur'anın felsefesi bağlamında görmektedirler. Buna göre, günümüz hüküm koyucuları, Kur'anın herhangi bir hükmüne aynıyla bağımlı kalmak durumunda olmayıp, belirlenen hüküm şablonundan tamamen çıkılarak, bu hükmün konulmasındaki amaç-maksat nedir, sorusunun cevabı bulunarak, o amaç doğrultusunda,

⁹⁴ Fazlur Rahman, *Dinamik Şariat Anlayışı-Değişimin Teolojik ve Sosyolojik Zorunluluğu*, çev. Adil Çiftçi, İslamiyât, 1998, sy.I/4, s. 181.

⁹⁵ Görüşlerle alakalı olarak geniş bilgi ve karşılaştırma için bkz. Hasan Türabi, **İslami Düşüncenin İhyası**, çev. Sefer Turan- Adem Yesinde, İst. 1997, s. 116; İsmail Raci el-Faruki, **"Kur'an'ın Yorumunda Yeni Bir Metodolojiye Doğru"**, çev. Mehmet Paçacı, İslami Araştırmalar, 1994, sy. VII,3-4, s.307; M.Abid el-Cabiri, **Çağdaş Arap İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, çev. A.İhsan Pala-Mehmet Şirin, Ankara 2001, s.52; Fazlur Rahman, **İslam'ı Yeniden Düşünmek**, çev. Adil Çiftçi, Ankara 2000, s. 117, 258.

⁹⁶ Fazlur Rahman, a.g.m., s.180.

çağdaş nitelikli yeni hükümler koymalıdır. Öte yandan, bu görüşle, hiçbir ayrıma gidilmeksizin, Kur'an'daki bütün feri hükümlerin (kanun niteliğindeki hukuksal düzenlemelerin) tarihsel olduğu iddia edilmiş olmakla, furuata dair olan hiçbir hükmün evrensel olmadığı benimsenmektedir. Bu görüş, Kur'an'ın evrensel olduğu, İslam'ın son din olduğu, hukuki metinlerin maksatları kadar lafızlarının da hüküm koymada dikkate alınması gerektiği, ta'lil edilemeyen ilahi hükümlerdeki ilahi muradın nasıl anlaşılacak, paralel yeni bir hüküm konulabileceği...vb. açılardan, eleştiriyeye açık bulunmaktadır.

Ancak, bu gurup, detay çözüm içermeyen hukuki nasların daha çok, genel nitelikli naslar olduğunu, bunların çerçeve hükümler/ilkeler getirip, teferruat içermemesi nedeniyle, çok fazla değişime ihtiyaç duymayacaklarını benimsemektedirler. Bu görüş sahiplerinin, daha çok, değişime kapalı olmalarını kabullenemedikleri ayetler, konu hakkında nihai çözüm gibi görünen ve teferruatlı hüküm içeren hukuki ayetler olup, bunlar da genellikle, ceza hukuku ve miras hukuku ile alakalı bulunmakta ve hukuki ayetlerin genel toplamı karşısında, azınlıkta kalmaktadırlar.

Örneğin bu görüşe taraf olan ya da meyledenler, ceza hukuku ile ilgili olarak şöyle düşünmektedirler: Kur'an'daki ceza hukuku ile alakalı hükümler tarihsel olup, aynıyla bugün uygulanması, Kur'an'ın emri olmadığı gibi, doğru da değildir. Bu guruptaki bir kısım araştırmacı, Kur'andaki ceza hukuku ile alakalı hükümleri, o günkü sosyal şartlardan ayrı olarak düşünmenin doğru olmayacağını belirterek, bunların evrensel hükümler olmadığını, bu gün uygulanmasının gerekmeceğini ifade etmişlerdir. Bir kısmı ise, bu cezaların, toplumun iktisadi, siyasi, hukuki vb. sosyal alanda bütünüyle, ideal bir yapıya ulaşılması halinde uygulanmasının sağlıklı bir sonuç vereceği, aksi durumda, bu tür cezaların adil olmayacağını benimsemişlerdir. Buna göre, kurumlarıyla ideal, bir sosyal hukuk toplumu oluşturuluncaya kadar, Kur'ani hükümler uygulanmamalıdır. Zira, bu cezaların tatbiki, kendi başına bir gaye olmayıp, özel sosyal şartlar gereğince öngörülmüştür⁹⁷.

Günümüz dünyasında, daha çok, ceza hukuku ile alakalı ilahi hükümlerin değişmezlik vasfının bulunmadığı, bunları bugünkü dünya konjektöründe uygulamanın Allah'ın muradı olamayacağı yönündeki bu grup tarafından dile getirilen argüman ve deliller, karşı görüşü savunan alimler ve müslümanların çoğunluğu tarafından ikna edici görülmemektedir.

Bu noktada ileri sürülen en ciddi gerekçe, dünya ile entegre olmada ilahi kaynaklı ceza hukukuna dair hükümlerin engel olduğudur. Bunun biraz daha ileri iddiası, İslam toplumlarının geri kalmışlığı, fakir ve yoksulluğunun, bu hükümlerin halen İslam toplumlarında uygulamada olmasına bağlanmasıdır. Buna göre, varılan nokta; çağa ayak uydurabilmek, ekonomik

⁹⁷ Fazlur rahman, a.g.m., s.194.

yönden gelişmiş ülkeler arasına girebilmek için, Kur'an'da mevcut olması nedeniyle, İslam Hukukunun temel taşları olan hukuksal hükümlerin- özellikle ceza hukukuna dair hükümlerin-, günümüz toplumlarında uygulamadan kaldırılmasının gerekli olduğudur. Bu görüşü savunanlar, naslardaki bağlayıcı ifadelerin, günün birinde bu özelliklerini kaybedeceği için, bu emirlerin bu gün için yürürlükte kalmasının gerekli olmadığına dair bilimsel bir delil getirememektedirler. Öte yandan, bu naslardan çıkarılan açık hükümlerin günümüz dünyasında terk edilmesi gerektiğinin asıl sebebinin ne olduğunu da kendi aralarında tartışmaktadırlar. Bir başka ifadeyle, hangi gerekçe ile, Kur'an ve Sünnet kaynaklı hukuksal hükümlerin topluca değişmesinin savunulduğuna cevaplar aramakta, yeterince ikna edici cevaplar vererek, tartışmaların bitmesini önleyebilmiş değildirlir.

Biz bu makalemizde, yalnızca İslam Hukukunun kurumsal olarak, değişim karşısındaki duruşunu ortaya koymayı amaçladığımızdan, çalışmada değinilen bu iki farklı düşüncenin delillerinin tartışmasına girmeyi, burada gereksiz buluyoruz. Ancak, bu grubun İslam Hukukundaki bütün hükümlerin değişimine taraf olduklarını tespit ederek, çoğunluğun paylaştığı görüşü bir adım daha ileri götürdükleri müşahede edilmiştir. Birinci görüşün makül gerekçeleri yanında, bu gurubun görüşlerinin birçok yönden eleştirilebileceği, bu görüşün temel olarak naslara bakışın değişmesini ve çoğunluğun aksine, hukuksal alanda hiçbir taabbüdi hükmün bulunmayışını önerdiği sonucuna ulaşılmıştır.

b) Klasik Dönemde Oluşan Fıkıh Usulünün Hukuktaki Değişimde Yetersiz Kaldığı

İslam Hukukunda bütünüyle değişimin gerekli olduğu, değişime kapalı hiçbir hukuki nassın bulunmadığını düşünen bazı çağdaş alimler, klasik dönemde oluşturulmuş bulunan fıkıh usulünün de, değişim için yetersiz olduğunu, gerekli donanıma sahip olmadığını ifade etmektedirler.

Bu görüş sahipleri, günümüz sosyal yapısının gerek duyduğu şekilde yeni hükümler koyarken, Kur'an ve Sünnet'in hiçbir lafzi hükmü ile bağımlı kalınmaması iddiasında bulunmuşlardır. Onlara göre, tamamıyla hür ve özgür bir şekilde değişimin gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Bu meyanda, İslam hukukçusu ancak, Kur'an'dan kendisinin çıkardığı ilkeler ve modern dünyanın benimsediği kabullerle bağımlı hissederek hukuk alanındaki değişimi gerçekleştirilmelidir.

İddialarına göre, Kur'anın lafızlarından hüküm çıkarma işi sona erdirilmeli, değişime hizmet edecek araştırmacı, Kur'anın ruhundan çıkardığı bir paradigmaya sahip olmalıdır.

Değişim aracı olarak, kıyas kullanılırken, illete dayalı kıyas değil de, daha geniş kapsamlı olan maslahata dayalı kıyas tercih edilmelidir.

Değişime ayak uydurabilecek içtihatların yapılabilmesi için, klasik dönemde gerekli görülen bilgiler yanında, sosyoloji, ekonomi vb. çağdaş ilimler de tahsil edilmelidir. Çünkü, çağın düşüncesine açılmak, içtihadın hayata ve hayattaki gelişmelere ayak uyması, ancak bu şekilde mümkün olabilir⁹⁸.

Bu kıstaslar içinde, İslam hukukçusunun oluşturduğu hüküm, modern dünyanın belirlediği kanunlar ve insan hakları - bireyin özgürlüğü ile alakalı metinlerle uyumlu olmalıdır. Bunun için de, İslam araştırmacısı, Medeni ayetlerden çok, Mekki olanlar üzerinde fikir yürütmelidir⁹⁹.

Görüldüğü gibi, İslam Hukuku ile alakalı hükümlerin değişmesinde herhangi bir sınır tanımayan bu gurup, nasların lafızlarını ve buna dayanan hükümleri tamamen gözardı etmekte, tamamıyla maksatlara ulaşılmasını savunmaktadır. Ancak, dil bilimcileri ve modern hukukçular bile, mesajın taşındığı lafzın hiçbir zaman gözardı edilmesinin doğru olmayacağını belirtmektedirler. Bu nedenle, kelimelerle manayı, ruh ve ceset gibi görerek, birinin diğerinden ayrılması halinde, ortada bir ölümün söz konusu olduğu vurgulanmaktadır. Mesajın gönderilişindeki, kanunun konuluşundaki saikler dikkate alınmaksızın, mesaj yada kanun metninin sağlıklı bir şekilde anlaşılamayacağı, zaten çoğu İslam alimi tarafından kabul edildiğinden, aksi tavır takınan gurup, İslam tarihinde zahiriler olarak nitelenmiş, verdikleri hükümlere çok fazla itibar edilmemiştir.

Bu gurubun görüş ve düşünceleri takip edildiğinde, ilahi de olsa lafızlardan, somut olandan, objektif olandan kaçış görülmektedir. Tercih edilen metod ise, bir gizemlilik, bir batınlık, bir subjektiflik özelliği taşımaktadır. Halbuki, özellikle hukuk alanı, objektiflik, açıklık istemektedir. Kanunların lafzına ve maksadına gerektiği kadar değer verilmediğinde, denge bozulacaktır. Sistem oluşturmada istikrar unsuru olan, belirli naslar da şahısların farklı anlayışına kurban edildiğinde, aynı toplumda, birbirinden taban tabana zıt yüzlerce İslam Hukukunun çıkması kaçınılmaz olacak, hiçbirisinin uygulanma şansı olmadığından, İslam topyekün, vicdanlardaki yerine hapsedilerek, hayattan bütünüyle uzaklaştırılmış olabilecektir. Yukarıdaki görüşlerin böyle bir sonuca vesile olma ihtimali az değildir.

⁹⁸ Cabiri, a.g.e., s.54.

⁹⁹ Görüşler için bkz. Ahmet en- Naim, “*Şeriatın Reformasyonu Projesi*”, çev. Hayri Kırbaşoğlu, İslamiyat, 1998, sy.I/4, s. 203-210; Faruki, *a.g.m.*, 309,312; Hatemi, Hüseyin, “*Soruşturma*”, İslamiyat, 1998, sy.I/4, s.291; Boynukalın, Muhammed, *Fıkıh Usûlünde Yenilenme İhtiyacı ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar*, M.Ü.S.B.E., İst.1999 (Basılmamış Doktora Tezi).

Sonuç

Bu makalede ulaşılan sonuçları şöyle ifade edebiliriz.

Sosyal değişim kaçınılmazdır. Bu nedenle, her toplum ve her kurum, uzun süre ayakta kalabilmek için, değişim araçlarına sahip olmalıdır.

Toplumsal ilişkileri organize yaptırımlarla düzenleyen hukukla, toplumsal değişim kavramı arasında sıkı bir bağ mevcuttur. Birçok sosyal faktör, hukukun değişmesinde etkin olduğu gibi, hukuk da sosyal değişim üzerinde rolü bulunan kurumlar arasında yer almaktadır.

İslam Hukuku, vahiy kaynağının yanında, beşer mahsulü birçok kaynağı da kullanmaktadır. Bu nedenle, İslam Hukukundaki bütün hükümler vahiy kaynaklı olmayıp, birçok hüküm, müçtehitlerin içtihadının sonucudur.

İslam Hukukundaki içtihadı dayalı alan ve hükümlerin değişime açık olduğu, sosyal şartların değişmesi sonrasında, maslahat temelini kaybeden bu hükümlerin yerine yenilerinin konulmasının gerekli olduğu, bazı dönemler dışında, İslam alimlerinin çoğunluğu tarafından benimsenmiştir.

Naslara dayalı hukuksal hükümlerdeki değişim stratejisi ise, şöyledir: Sübut yada delaleti zanni olan Nassa dayalı hükümler, müçtehitlerin içtihadı ile bu naslardan çıkarıldıklarından, bunların da değişime açık olduğu kabul edilmektedir. Sübût ve delâlet açısından kesin nassa dayalı olan hükümler, gerek külli teşri içersinler, gerekse özel teşri içersinler, çoğunluğun benimsediği görüşe göre, bunlar değişime kapalı hükümlerdir. Ancak, bu tür hükümler, o günkü toplumda cari olan bir örf nedeniyle teşri buyurulmuş ise, bu hükümler de, o örfün değiştiği ortamlarda, değişimi kabul edeceklerdir. Çünkü, İslam Hukukundaki bütün hükümlerin, insanların maslahatını hedeflemiş olduğu değişmez bir durumdur.

İslam Hukukunun, vahiy orjinli olmasına rağmen, sosyal değişimlere tamamen kapalı bir sistem olmadığı, kuşkuyla mahal kalmayacak açıklıkta görülmüştür. İslam Hukukundaki değişime kapalı olan hükümler bulundurmasının nedeni, bu hükümlerin toplum ve bireyler için her zeminde maslahat oluşu, ezeli toplum tasarımının farklı sosyal şartlarda da olsa, gerçekleştirilmesinin ancak bu hükümlerle sağlanabilmesidir. Aynı zamanda, bu hükümler farklı gerekçelerle, toplumsal bozulmayı önleyecek, toplumlardaki hak, adalet, özgürlük gibi kavramların hayata hakim olması için bir güvence olacaktır. İslam Hukukunda değişime kapalı alanın bulunması, İslam Hukukunun teknolojik ve ekonomik gelişmelere engel olması anlamına gelmemektedir. İslam toplumlarının geri kalmışlığı, fakirliği ve yoksulluğunun, İslam Hukukunda ilahi kaynaklı ve değişime kapalı bir boyutun bulunuşu ile ilişkilendirilmesinin hiçbir ilmi ve mantıki dayanağı yoktur. Şu var ki, İslam Hukukunun, bozulma anlamındaki sosyal değişime engel olma gayreti, zaman içinde, yanlış bir şekilde aktarılarak, İslam Hukukunun stratejik olarak, her tür değişime kapalı olduğu şeklinde gösterilmiştir. Bir kısım nasların deği-

şime kapalı / dirençli oluşları, toplum istikrarı ve düzeninin ebediyyen muhafazasını amaçlamaktadır.

İslam Hukuku, değişime ihtiyaç olacak konularda, değişimin gerçekleşmesini doğal kabul ederek, buna imkan sağlayabilmek amacıyla, bazı tedbirler almıştır. Bunlar; değişime ihtiyaç duyacak konulara ait hukuki naslarda detay hükümler vermektan kaçınılması; ahkama dair naslarda yapılması gerekenlerden çok, yasaklananlara yer verilmesi; yasama yaparken, ayet ve hadis naslarının yanında, istihsan, mürsel maslahat ve örf gibi kaynakların hüküm çıkarımında kullanılmış olması şeklinde görülmektedir. İslam Hukukunun ebedilik ve evrensellik şeklindeki gayesi de, bu hukuk sisteminin, olumlu değişime açık olmasına imkan sağlamıştır.

Çağdaş İslam araştırmacılarından bir kısmı ise, nas kaynaklı hukuksal alanla alakalı birçok feri hükmün toplumsal değişmeye/ gelişmeye engel olduğunu, bunun da neticede İslam toplumlarının geri kalmasına neden olduğunu savunarak, bütün hükümlerin değişime açık olduğunu iddia etmişlerdir.

İslam toplumu açısından çoğunluğu teşkil eden alimler, naslarda mevcut olan ve değişime kapalı bulunan inanç-ibadet ve ahlakla alakalı olanlar yanında, hukuksal nitelikli hükümleri, toplumsal istikrar için olumlu bulurken, diğer grupta yer alan alimler, naslardaki hukuksal nitelikli olup detay içeren hükümlerin evrensel olmadığından hareketle, günümüz ortamında, Kur'andaki hukuksal özellikli özel teşri içeren /tarihsel hükümleri uygulamaya kalkmanın, değişim önüne konmuş birer engel olacağını savunarak, bu girişimi doğru bulmamakta, bunların değiştirilmesini savunmaktadırlar.

Görüldüğü gibi, İslam hukukçuları, teorik olarak, İslam Hukukunun, sosyal değişime tamamıyla kapalı olmadığını ittifakla benimsemektedirler. Bu nedenle, metodolojide, hukukun sosyal değişime uyum sağlayabileceği araçları tespit etmişlerdir. Bunlar, İslam Hukukuna sosyal değişimlere uyum sağlama, her ortamda toplum düzenini ve maslahatını sağlayacak kurallar belirleme melekesi kazandırmaktadır.

İslam Hukukunun değişim stratejisini bir formül olarak ifade etmek gerekirse, şöyle denebilir. İslam Hukuku değişimi tamamıyla reddetmeyip, hak ve adalet gibi yüce değerlerin sahip olduğu toplum oluşturma gayesinden taviz verilmeden, olumlu sosyal değişimlere açık bulunmakta, olumsuz değişimlere ise direnç göstermektedir. Ayrıca, İslam hukuk metodolojisi, çoğunluğun kabulüne göre, olumlu değişimle ilgili hukuki düzenlemeleri yapabilecek ve olumsuz değişime engel olabilecek hukuki düzenlemeler için gerekli olan donanıma/ değişim araçlarına sahiptir. Kendisine yeterince işlerlik kazandırıldığında, İslam hukuk metodolojisi mevcut haliyle, sosyal değişimle ilgili sorunlara çözüm üretmede yeterli olacaktır.

Law and Islamic Law within the Context of Change

ABSTRACT

A is well known social chane is an inevitable fact for every society. There is a strict relation between law and social change. For this reason in every community social establishments should be ready for change.

According to the general view, Islamic law does not oppose but gives permission to the social change. But this permission does not mean that it supports every kinds of social change. It is possible to formulate Islamic Law'a strategies for social change as follows: Islamic Law supports and encourages positive social change and oppose negative one without compensating from its main aim of developing a societ based on justice and rights.

Islamic Law Methodology contains social change instruments and methods which show how Muslims can oppose to negative changes.

FRANSA İSLAM KONSEYİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Doç. Dr. Fikret KARAMAN*

Bilindiği gibi son yıllarda batı Avrupa Devletleri, kendi ülkelerinde yaşayan Müslümanlara yönelik bazı düzenlemeler yapmaya başlamışlardır. Dünyada meydana gelen son olaylar; bu husustaki çalışmalarını daha da hızlandırmıştır. Çünkü her geçen gün Avrupa'daki Müslüman nüfusu artmaktadır. Buna bağlı olarak yeni arayışlar, problemler ve sosyal ihtiyaçlar gündeme gelmektedir. Şüphesiz ki bu temel ihtiyaç ve beklentilerin hepsi yeni değildir. Ancak 21. asrın başında, artık batı toplumunun bir parçası olan Müslüman vatandaşların yanlış anlaşılması, inanç ve ibadetlerinin istismar edilmemesi açısından daha ciddi önlemlerin alınması gerekmektedir. Bu nedenle Fransa hükümeti ülkede yaşayan yaklaşık beş milyon Müslüman nüfusun geleceği ile ilgili daha önceden başlatılan çalışmalarını sonuçlandırmayı zorunlu görmüştür. Şu anda yapılan yeni değerlendirmelerle ülkede yaşayan Müslümanların bir çatı altında toplanması ve ihtiyaç halinde muhatap alınacak resmi bir kurumun oluşturulması planlanmıştır. Böylece burada yaşayan Müslümanların kurdukları ve değişik ülkelerin vatandaşlarını temsil eden yedi büyük federasyon veya derneğin bir araya gelmesiyle Fransa İslam Konseyi Kurulmuştur.¹ Bu gelişme, hem Fransızlar hem Müslümanlar tarafından olumlu karşılanmıştır. Fransa'da yaşayan Türk toplumunu bu konsey bünyesinde kısa adı DİTİB olan "*Fransa Diyanet İşleri Türk İslam Birliği*" ve birliğin bünyesinde aynı amaçla kurulan "*Fransa'daki Türk Müslümanlar koordinasyon Komitesi*" temsil etmektedir. Bu çalışmamızda; Fransa ve İslam, Müslüman nüfusu, camiler, İslam imajı, dini kimliğin korunması ve yeni oluşturulan İslam Konseyi üzerinde duracağız. Aslında bu konu hakkında daha kapsamlı çalışmalara ihtiyaç vardır. Biz konuyu ancak bir makale sınırları içinde olabildiğince objektif ve önceliklere yer vererek irdelemeye çalıştık. Ayrıca Fransa'da yaşayan Türk vatandaşlarımızın eği-

* T.C.Paris Din Hiz. Müşaviri.

¹ Le Figaro Gazetesi 21 Aralık 2002 s. 5

tim, din hizmeti ve kültürel sorunları ile ilgili ayrı bir çalışma daha tarafımdan hazırlanmaktadır.

Fransa ve İslam: Fransa tarih, kültür ve sosyal yapısıyla önemli bir Batı Avrupa ülkesidir. Güneyde Akdeniz, batıda Atlas Okyanusu ve kuzeyde Manş Denizi olmak üzere üç tarafı denizlerle çevrilmiştir. Yüz ölçümü 543.965 km² olan Fransa, 59 milyon nüfusa sahip olup km² başına düşen nüfus yoğunluğu 106 kişidir. Yönetim biçimi cumhuriyettir, Ayrıca Avrupa'da laikliği benimseyen ilk ve tek ülkedir. Millet Meclisi (577 üyeli) ve Senato (317 üyeli) olmak üzere iki aşamalı meclis şeklinde çalışmaktadır.²

Fransa'nın İslamiyetle ilk tanışması VIII. Yüzyılın başlarına rastlar. Zira İslam ordusu 717-718 yıllarında Hür b. Abdurrahman kumandasında Güneybatı bölgesinde İspanya sınırında bulunan Pirene Dağları'nı aşarak Fransa topraklarına girmiştir. Daha sonra kumandayı alan Semh bin Malik ilerleyerek Toulous şehrini kuşatmıştır. Burada şiddetli bir muharebeyle karşılaşan Semh bin Malik şehit düşünce yerine Abdurrahman bin Gafiki geçti. Müslümanlar 721-726 yılları arasında bir müddet daha Fransa içlerine doğru girmek suretiyle Lyon ve Bordeaux'ya kadar ulaşmışlardır. Ancak bir müddet sonra Müslüman kuvveti bugün Moussais La Bataille denilen yerde Charles Martel kumandasındaki Frank kuvvetleri tarafından mağlup edilmiştir. Bu olaydan sonra Müslümanların daha ileri gitmeleri mümkün olamamıştır. Ancak bir müddet daha güney sahillerine ve Marsilya yakınlarına yerleşerek 975 yılına kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir.³

Fransa orta çağda, Müslümanların fikri varlıkları yanında, ilmi varlıklarını da tanımaya başladı. Zira İspanya Endülüs kültürü başta olmak üzere Müzik, felsefe ve özellikle tıp alanlarında önemli tesirler bırakmıştır. Ancak Fransa'nın Müslümanlarla olan yoğun ticari ve siyasi ilişkileri, ilk kez Kanuni Sultan Süleyman ve I. François'nın kurdukları ittifakla daha sağlam temellere oturtulmuştur. Bu yakınlaşma; bir anlamda Fransa'nın bugüne kadar İslam ülkeleriyle yürüttüğü ilişkilerin esasını oluşturmaktadır. Çünkü 1536 yılında Fransa'ya verilen ahitname ile Osmanlı sınırları içinde dini, ticari, hukuki sahalarda önemli imtiyazlar tanınmıştır. Artık Fransız tüccar, misyoner ve diplomatlar imparatorluğun önemli merkezlerine yerleşerek Müslümanları tanıma fırsatını bulmuşlardı.⁴

Daha sonra 1798 yılında Napolyon'un Mısır'ı işgaliyle başlatılan İslam ülkelerine hakim olma siyaseti, 1830 da Cezayir'de, diğer Mağrib ülkelerinde ve Kara Afrika'da devam etmiştir. Zamanla Müslüman sömürgeleri, ba-

² Daniel Bach "İslam et Démocratie" dergisi, Sayı 104.

³ Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, Cilt 13 – s. 175 İst. 1996.

⁴ a.g.e S.178

ğimsizliklerine kavuşmuş olsalar bile dil, kültür, siyasi ve askeri işbirliği açısından Fransızlarla olan yakın ilişkileri halen devam etmektedir. Bu yakınlaşmanın tabii sonucu olarak bir yandan Fransa’ da yaşayan Müslüman cemaatler ortaya çıkmış diğer yandan ise; 2. dünya savaşından sonra meydana gelen sanayi patlaması nedeniyle yüz binlerce Müslüman dışardan gelip buraya yerleşmiştir. Böylece milyonlarca Müslüman Fransa’ya önce çalışma ülkesi sonra da kendi vatanı gibi yerleşmeye başlamıştır. Uzun yıllar burada yaşayan Müslümanların işleri elbette hep yolunda gitmemiştir. Doğal olarak bu süre içinde bazı zorluklarla karşılaşmıştır. Ancak 1958 yılında Cumhurbaşkanı Charles de Gaulle’un “*Fransa’da tek bir kategori insan yaşıyor*” sözünden sonra, Cezayirli başta olmak üzere bu ülkede yaşayan diğer Müslümanların da tanındığı anlamına geliyordu.⁵ Diğer yandan çifte vatandaşlığın tanınması, ihtida ya da evlilikler yoluyla İslam’ı kabul eden binlerce Fransız kökenli insanların yardımıyla İslam dini geniş kitlelerin gündemine girmeye başlamıştır. Özellikle *René Guénon, Louis Massignon, Muhammed Hamidullah ve Roger Garaudy’nin* bilimsel çalışmalarıyla İslam dini hakkındaki yayınlar da artmaya başlamıştır. Halen İslamiyet; mensupları 700.000 kişi olan Protestanlık ve Yahudiliğin de önüne geçerek bu ülkede ikinci din olma konumuna gelmiştir. Fransa’daki Müslümanların sayısı hakkında önemli makale ve eserler yayınlanmıştır. Daha sonra yeri geldiğinde işaret edileceği gibi bu rakamın 5 milyon civarında olduğu sanılmaktadır. Bu durumda Fransa’nın genel nüfusu dikkate alındığında, %9’una yakınının Müslüman olduğunu söylemek mümkündür. Bu durumu dikkate alan Fransa hükümeti Göçmenler Bakanlığı aracılığıyla bütün yabancıların ihtiyaçlarını karşılamaya çalışmaktadır. Radyo ve televizyonlarda programlar yapılmaktadır. İbadet yerlerinin açılması, İslam içerikli derneklerin kurulması, Müslüman mezarlıklarının oluşturulması ve kurban kesilebilecek uygun mekanların hazırlanması bu tür olumlu gelişmelerden bir kaç tanesidir.⁶

Müslüman Nüfusu: Fransa’da yaşayan Müslümanların kesin nüfusunu tespit etmek oldukça zordur. Afrika ve bazı Arap ülkelerinin bu ülke ile olan ilişkileri bir asır öncesine dayanmaktadır. Ayrıca 1960-1970 yıllarından itibaren Müslüman ülkelere resmi işçi kabul edilmiştir. Kaçak yoluyla girme, sığınma ya da diğer Avrupa ülkelerinden yapılan girişler de dikkate alındığında daha da karmaşık bir hal almaktadır. Bu durum hemen hemen bütün batı Avrupa ülkeleri için geçerlidir. Fransa Piskoposluğu Avrupa’daki Müslümanlarla ilişkiler sekreterliğince 1996 yılında Batı Avrupa ülkelerin-

⁵ Albin MICHEL “*La France des Mosquées*” 2002 Paris.

⁶ Albin MICHEL a.g.e s.125 v.d.

deki Müslümanlar hakkında hazırladığı bir dosyada diğer Batı Avrupa ülkelerindeki Müslümanların nüfusu şu tablo ile açıklamıştır.⁷

S.N.	ÜLKE	MÜSLÜMAN NUFUS
1	İNGİLTERE	1.750.000
2	ALMANYA	2.500.000
3	BELÇİKA	300.000
4	İSPANYA	200.000
5	İTALYA	400.000
6	HOLLANDA	500.000
TOPLAM		5.450.000

Tablo:I

Aradan geçen 6 yıllık bir süre daha dikkate alındığında Fransa hariç Batı Avrupa ülkelerindeki Müslüman nüfusu gösteren bu rakamlara % 10-12 daha ilave etmek gerekmektedir. Bu durumda tabloda ismi yazılı altı ülkenin toplam Müslüman nüfusunun, 7 milyona yakın olduğu söylenebilir. Aynı sekreterliğin söz konusu dosyasının 26. sayfasında Fransa'da yaşayan Müslüman nüfusu; geldikleri ülkelere göre şu tabloda belirtilmiştir.

SIRA NO	ÜLKE	NUFUSU
1	CEZAYİR	1.500.000
2	FAS	1.000.000
3	TUNUS	350.000
4	TÜRKİYE	350.000
5	AFRİKA ÜLKELERİ	250.000
6	DİĞERLERİ	350.000
TOPLAM		3.800.000

Tablo: II

Bu tabloda öncelikle nüfusu yoğun olan ülkelerin vatandaşları üzerinde durulmuştur. İran, Irak, Suriye, Libya ve Pakistan gibi diğer İslam ülkeleri-

⁷ Gilles COUREUR "Muslumans de France" s. 9 1998 Paris

ne mensup vatandaşların Fransa'daki sayıları az olduğundan ayrı ayrı belirtilememiştir. Ancak bu ülkelere ait toplam nüfusun 350 bin kadar olabileceği tahmin edilmektedir. Fransa İçişleri Bakanlığının emekli görevlilerinden *Alain Boyer*, bu ülkede yaşayan Müslüman nüfusun 4.155.000 civarında olduğunu söylemektedir.⁸

Bir başka Fransız yazar, *Albin MICHEL* ise “*Fransa Camileri*” ismiyle yayınladığı eserinde ülkedeki Müslüman nüfusun beş milyona doğru tırmandığını, ancak bunları geldikleri ülkelere göre belirlemenin çok zor olduğunu ifade etmektedir.⁹ Bir diğer araştırmacı sosyolog *Franck Frégosi*'da söz konusu araştırma hakkında şunları söylemektedir. “Fransa'daki Müslüman nüfus beş milyona doğru yükselmektedir. Bunların üçte birinin Fransız vatandaşlığına girdiği sanılmaktadır.”¹⁰ Eski içişleri bakanlarından *Jean Pierre Chvenment*'da ülkede çalışan Müslümanların en az yarısının Fransız vatandaşlığına girdiğini söyleyerek artık geçen her gün Fransız vatandaşı olan Müslümanların sayısının daha da arttığını teyit etmektedir.

Fransız kökenli Müslüman sayısı hakkında da kesin bir rakam söylemek mümkün olamamaktadır. Ancak araştırmacılar bunların 40-50 bin kadar olabileceğini tahmin etmektedirler. Yaklaşık 25 yıl içerisinde ihtida için Paris Camiine 1628 kişi baş vurmuştur. Son yirmi yıl içinde T.C. Paris Büyükelçiliği Din Hizmetleri Müşavirliğine başvurarak Müslüman olanların sayısı ise 138 dir. Aynı süre içinde diğer İslam ülkelerinin büyükelçiliklerine ve Fransa genelindeki camilere baş vurarak İslam dinini kabul edenlerin 30-100 bin arası olduğu sanılmaktadır. Bu tür ihtida olaylarının evlilik nedeni ya da isteğe bağlılık oranı kesin olarak belli değildir.¹¹

Fransa, nüfus sayımında kişinin inancıyla ilgili bilgilere yer vermediğinden resmi istatistik bilgileriyle Müslümanların sayısı sağlıklı olarak tespit edilememektedir. Ancak İslam ülkelerinden alınan işçi sayısı, göç, kaçak girişler, işsizlik oranı ve doğum oranlarında elde edilen bilgilerle Müslüman nüfusun belirlenmesine çalışılmaktadır. Örneğin Fransa Başbakanlığının yabancı ülkelere gelen kadınların doğum oranları hakkında yaptırdığı bir araştırmadan yola çıkılarak bu ülkede doğan çocuk sayısı belirlenmeye çalışılmıştır. Buna göre; yabancı kadınların kendi ülkelerinde ve Fransa'daki doğum oranları dikkate alınarak kadın başına düşen doğum sayısı şu tablo ile açıklanmıştır.¹²

⁸ *Albin MICHEL a.g.e*

⁹ *La France des Mosquées s.60*

¹⁰ *a.g.e*

¹¹ *Musulmans de France s. 90*

¹² *a.g.e s. 10 v.d*

SIRA NO	ÜLKE	FRANSA'DA	KENDİ ÜLKELERİN'DE
1	CEZAYİR	3,2	5,4
2	FAS	3,5	4,5
3	TÜRKİYE	3,7	3,7
4	AFRİKA ÜLKELERİ	4,8	5,4

Tablo:3

Fransa'da Camiler : Fransa'da ilk cami yapımı ile ilgili tartışma yaklaşık bir asır önce gündeme gelmiştir. Buna göre Sultan 2. Abdulhamid ve Mısır Hidvi 2. Abbas 1895 yılında Paris'te bir cami inşa edilmesini Fransız hükümetine teklif etmişlerdir. Yapılan görüşme ve değerlendirmeler sonunda söz konusu teklif olumlu karşılanmıştır. Bunun üzerine yer tespiti, plan ve proje hazırlıklarına başlanmıştır. Ancak ortaya çıkan savaş ve diğer bazı gerginliklerden dolayı temel atma işlemi bir süre gerçekleştirilememiştir.

Birinci Dünya savaşından sonra Fransız hükümeti; kendi askerleriyle birlikte çeşitli cephelerde hayatlarını feda eden Müslümanlara minnet borcunu ödemek amacıyla bir anıt yapılmasını planlamıştır. Fakat o gün Kuzey Afrika Müslüman askerlerinin başında komutanlık yapmış Marechal Liyautey anıt yerine cami yapımının daha uygun olacağını önermesi taraflarca olumlu karşılanmış böylece önceden hazırlanan plan ve projeler yeniden gündeme alınarak temeli atılmıştır. Endülüs mimarisi örnek alınarak yapılan caminin inşaat sorumluluğu, aynı komutana verilmiştir. İnşaat masraflarının bir bölümü Fransız hükümeti ve Paris belediyesince, diğer bölümü ise Türkiye ve bazı Arap ülkelerince karşılanan cami ilk kez, 1926 yılında hizmete açılmıştır.¹³

Fransa'da İslam'ın ilk işareti olan Paris camii ve minaresinin inşaatına karşı bazı tepkiler gösterilmiştir. Ancak caminin Fransızlarla Müslümanların bir buluşma noktası olacağı düşüncesinin ağır basması üzerine bu itirazlara itibar edilmemiştir. Caminin inşaatını yürüten Marechal Liyautes şu sözleriyle dinler arasındaki hoş görüye dikkat çekmiştir. “Yapımı devam eden minarenin bir müddet sonra Paris ve çevresinin güzel gökyüzüne yükselmesiyle beraberinde getireceği ibadet ve duayı; Katoliklerin mabedi olan Paris Notr Dame kilisesinin kuleleri kıskanmayacaktır.”¹⁴ Ayrıca caminin kompleksi içinde ilmi araştırmalara yönelik bir İslam Enstitüsü kurulmuştur. Halen caminin Baş İmamı, Fransızların Paris Camii Rektörü Unvanıyla (

¹³ Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, Cilt 13 – s. 176 İst. 1996

¹⁴ *Mushumans de France* s. 60

Recteur Mosqué de Paris) tanıdığı Cezayir kökenli Ebu Bekir Dahlil'dir. Adı geçen rektör aynı zamanda Fransa İslam Konseyi'nin de başkanıdır. Fransız hükümeti şu ana kadar Müslümanlarla ilgili resmi ziyaret ve açıklamalarını bu cami aracılığı ile yapmaktadır.

Fransa'da asıl camii ihtiyacı 1960-1970 tarihlerinden itibaren yoğun olarak gündeme gelmiştir. Çünkü ülkede daha önce var olan İslam potansiyeli yeni işçi alımı ve göç akımı ile birleşince bir o kadar daha artmıştır. İlk dönemlerde fabrika, iş merkezleri, toplu konut ve pansiyon türü yerlerde ayrılan mekanlarda ibadet ihtiyacı karşılanıyordu. Kapasitesi 30 ile 300 kişi olan bu mescitler Müslüman ülkelerden gelen din görevlileri tarafından yönetiliyordu. Fakat bu görüntü İslam imajı ve ibadet şartları açısından çok sağlıklı değildi. Ülkedeki Müslümanlar hakkında araştırma yapan bazı Fransızlar bu dönem için "*Kav (Bodrum) Camileri ve İslam'ı*" anlamına gelen (*Des Mosquées Caves et İslam Caves*) kavramlarını kullanmışlardır.¹⁵

Ancak son yıllarda Müslümanların dernekler kurarak sivil örgütlenmeye yönelmeleri üzerine daha çok cami, lokal, kütüphane ve toplantı yerleri temin edilmeye başlandı. Dernek ve cami; hem ibadet hem de 2. ve 3. neslin kimliğini korumak bakımından önem arz etmektedir. Zira tatil ve hafta sonlarında çocuklar ve yetişkinler için kurslar ve seminerler düzenlenmektedir. Bazı yerlerde hazır binalar alınıp onarılmıştır. Daha geniş imkanlara sahip olanlar da bünyesinde cami bulunan kültür merkezlerini yapmaya başlamışlardır. Böylece zamanla daha geniş ve düzenli camiler ibadete açıldı. Fransa İçişleri bakanlığının resmi açıklamasına göre halen Fransa'da 1600 Cami bulunmaktadır.¹⁶ Fabrika, iş yeri, hava alanı, gar ve Müslüman ülkelerin elçiliklerinde açılan mescitler bu rakama dahil değildir. Bu olumlu gelişmeleri gözlemleyen aynı araştırmacılar "*Fransa İslam'ı Mahzen ve Bodrumlardan çıkararak, yer üstünde görünmeye ve hizmet vermeye başladı*" (*İslam et des Mosquées des Pavillons*)¹⁷

Ayrıca Müslümanların yoğun olduğu şehirlerde ise; 1000 ve daha üzeri cemaat alabilecek yeni camiler açılmaktadır. Paris, Bordeaux, Lyon, Marsilya ve Strasbourg gibi yerlerde açılan "*Ulu Cami*"leri buna örnek gösterebiliriz. Bu camilere de; "*Saray veya Ulu Cami anlamına gelen*" (*Les Mosquées des Catedrales*) ifadesi kullanılmaktadır.

Fransa'da camiler genel olarak her ülkenin vatandaşlarının kendi aralarında kurdukları dernekler aracılığı ile sevk ve idare edilmektedir. Camilerin yapımı, onarımı ve diğer giderleri dernek üyeleri ile cemaat tarafından karşılanmaktadır. Ayrıca camilerin bünyesinde bulunan market, lokal,berber ve

¹⁵ *La France des Mosquées s. 120 v.d.*

¹⁶ *Albin MICHEL a.g.e.*

¹⁷ *Albin MICHEL a.g.e.*

kasap gibi yerlerden temin edilen gelirler de caminin ihtiyaçları için değerlendirilmektedir.

Halen Fransa genelinde Türk vatandaşlarının DİTİB ile bağlantılı olarak hizmete açtıkları cami sayısı 215 dır. Diğer Türk cemaatlerinin temin ettikleri camilerle birlikte bu sayının en az 350 ye ulaşacağı tahmin edilmektedir.

İslam İmajı : Daha önce de belirtildiği gibi Fransa’da yaşayan Müslümanlar; çoğunluk sırasına göre Cezayir, Fas, Tunus, Türkiye ve Afrika gibi değişik ülkelere ve kökenlere mensup vatandaşlardan oluşmaktadır. Şüphesiz ki bu insanlar İslam inancını ortak payda olarak kabul etmekle birlikte kültür ve detaya ilişkin davranışlarda farklılıklar sergilemektedirler. Bu nedenle uyum içinde ve birlikte yaşamak hususunda problemlerle karşılaşmaktadırlar. Bir kısmı henüz göç (émigration) ve yabancılık psikolojisinden kurtulamamıştır. Diğer yandan büyük bir kısmı banliyö, site, yurt, bakımsız ve son derece dar evlerde oturmaktadır. Eğitim, dil, ve uyum konusunda da yeterli hizmet verilemeyince bu bölgelerde huzur ve güveni zedeleyen olayların çıkması kaçınılmazdır. Bu durum Müslümanlar için yer yer; patolojik bir rahatsızlığa yol açmaktadır. Aslında sorumluluğun tamamını bu çaresiz insanlara yüklemek doğru değildir. Bu hususta araştırma yaparak, “*İslam ve Fransa Müslümanları*” (*İslam et Musluman de France*) isimli eserini yayınlayan Abdurrahman Lamchichi şunları söylemektedir. “ *Fransa kültürü; bu insanların uyum ve beklentilerine cevap verebilecek zenginliktedir. Bu alanda sosyologlar, psikologlar ve ilahiyatçılar çözümler üretmelidir. Aksi halde bunların Avrupa kültürüne uyumları geciktiği gibi kendi inançlarını ve değerlerini de koruyamamaktadırlar. İlgisizliğin devamı halinde Müslüman gençlerin şiddet olaylarının içine çekilmesi, ideolojik akımlara kapılması ve suç teşkil eden olayların içine itilmesinden endişe edilmektedir. Bu sıkıntılar Müslümanların bireysel veya grubular halinde ülkelerine dönmeleriyle de çözümlenemez. Problem ancak bunların içinde yaşadıkları toplumun kültürüyle bütünleşmelerini sağlamakla çözülebilir. Hemen hatırlatalım ki İslam birden çok inanç, kültür ve toplumlarla yaşamaya engel değildir. Diğer yandan Fransız yetkilileri de her fırsatta birlikte yaşamının önemini vurgulayarak, cumhuriyetin laiklik ilkesi çerçevesinde herkesin inancına, ibadetine, ırkına ve kimliğine saygılı olduklarını belirtmektedirler*”.¹⁸

Ne var ki 11 Eylül 2001 tarihinde A.B.D. de meydana gelen korkunç olay dünyanın bir çok yerinde olduğu gibi Fransızların da zihinlerindeki İslam ve Müslüman imajını olumsuz etkilemiştir. Le Monde gazetesi bu olaydan yaklaşık iki yıl önce (26 Mart 1999) yaptığı bir ankette Fransız halkının %60’ı yabancılarla birlikte yaşamayı bir zenginlik olarak değerlen-

¹⁸ Abderrahim LAMCHICHI “*İslam et Muslumans de France*” s. 12 v.d. 1999 Paris

dirmiştir. Ancak söz konusu olaydan 6 ay sonra yapılan bir ankette ise; bu oranın %40 seviyesine düştüğü görülmüştür.¹⁹ Nitekim Nisan ve Haziran 2002 tarihlerinde yapılan Fransız seçimlerinde yabancılara olan tepkisiyle tanınan bir partinin oy oranınının 2. sıraya yükselmesi de bunun başka bir göstergesidir.

Çağımızda yaşanan bu tür kabul edilemez olaylar karşısında, Müslümanların daha duyarlı olması gerekmektedir. Çünkü İslam evrensel olup her çağın dinidir. Şiddet ve ideolojilere dayanan subjektif davranışlara izin vermez. İnsan hak ve mutluluğunu merkez alarak sosyal barışı amaçlamaktadır. Bu bağlamda İslam insanın kazanım ve değerlerine ters düşmeyecek anlamda modernliğe ve yeniliğe açıktır. Birlikte yaşadığı toplum ve kültürlerle tanışmayı, yakınlaşmayı ve iyi ilişkiler içinde olmayı inancının bir parçası olarak kabul eder. Nitekim Kur'an-ı Kerim'in şu emri de bu anlayışı desteklemektedir. *“Ey insanlar ! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, Ondan en çok korkmanızdır. Şüphesiz Allah bilendir her şeyden haberdardır”*²⁰.

Dini Kimliği Koruma : Aslında her insan için doğup büyüdüğü ortamı bırakıp başka bir ülkeye gidip yerleşmesinin bir takım sıkıntıları vardır. Kaldı ki çalışmak için değişik İslam ülkelerinden Avrupa veya Fransa'ya gelen insanlar bu tür bir sosyolojik değişime ve hareketliliğe hazırlıklı değillerdi. Bu nedenle onların dil, din, kültür, ekonomik ve sosyal uyum yönünden problemlerle karşılaşmaları kaçınılmazdır. Nitekim beklenen de oldu. Avrupa'ya işçi göçü başladıktan sonra bazı ülkeler göçmen işçilerin sorunlarıyla ilgilenmek üzere bürolar, sendikalar hatta bakanlıklar kurmuşlardır. Günümüzde söz konusu sosyal değişimin hızı kesilmiş gibi görünse de geçiş döneminde önemli izler bırakmıştır. Bugün çeşitli konularda yapılan araştırmalar ve istatistikler bunun canlı örnekleridir. Fransa'da bazı kurum ve araştırmacılar tarafından yapılan analizlerde; bu göçün dini kimliği ve değerleri de etkilediği vurgulanmaktadır. Biz bu konuda yapılan çalışmaları ve yayınlanan istatistik rakamları karşılaştırmaya çalıştık. Bir fikir vermesi bakımından bazı sonuçlara işaret etmeyi uygun gördük. Le Monde gazetesi ülke ayırımı yapmadan sadece Müslüman kimliğini ortak payda alarak 535 kişiye *“siz bugün dini kimliğiniz bakımından Fransa'ya gelmeden önceki şekilde olduğunuzu söyleyebilir misiniz ?”* sorusuna verilen *“evet”* cevapları şöyle gösterilmektedir.²¹

¹⁹ *le Monde Gazetesi 26 Mart 1999*

²⁰ *Kur'an, 49/13.*

²¹ *Mushumans de France s. 15 v.d.*

Dini kimliğinizin önceki durumunuzla aynı olduğunu söyleyebilir misiniz ?	Müslüman kökenli vatandaşların ortak cevabı.	
	1994	1989
	%	%
İnanan ve İbadet eden	27	37
Yalnız İnanan	42	38
Sadece Müslüman Kökenli Olarak Kalan	20	24
Başka Dine Giren	2	1
Dini inkar eden	5	4
Toplam	100	100

Tablo:4

Tablo 4 ün incelenmesinde de görüleceği gibi ilk anketten itibaren olumlu cevap oranlarında düşüş olduğu, beş yıl sonra yapılan tekrarda bile yüzde 5- 10 kadar yine dini kimlikte kaymalar olduğu gözlenmektedir. Diğer ilginç bir araştırma da; *M. Tribalat* tarafından 13.000 Müslüman vatandaşın geldikleri ülkeleri dikkate alınarak yapılan bir araştırmadır. Bu araştırmanın özeti; Bu insanların; “*iman ve farz ibadetlerini yerine getirme*” açısından dini kimliklerine bağlılık oranları ile ilgilidir. Sonuçlar ve alınan olumlu cevaplar şu tabloda görülmektedir:

SIRA NO	ÜLKE	%
1	CEZAYİR	29
2	TÜRKİYE	36
3	FAS	40
4	AFRİKA ÜLKELERİ	65

Tablo: 5

Yine geldikleri ülke ayrımı yapılmaksızın oruç tutup tutmadıkları, vakit ve Cuma namazlarını kılıp kılmadıkları sorulduğunda alınan “*evet*” ve “*hayır*” cevapların oranı tablo 6 da gösterilmektedir.

CEVAP	VAKİT NAMAZI	CUMA NAMAZI	ORUÇ
EVET	31	16	78
HAYIR	69	84	22
TOPLAM	100	100	100

Tablo:6

Bu ankette vakit ve cuma namazlarını kılanlar arasında önemli bir fark gözlenmektedir. Vakit namazlarını kılanlar %31 olduğu halde cuma namazına gidebilenler %16 civarında kalmıştır. Bu farkın iş ve çalışma hayatından kaynaklandığı tahmin edilmektedir. Çünkü vakit namazlarını evde ve iş yerlerinde kılmak mümkündür. Ancak cuma namazı için hem izin almak hem de cami bulmak gibi bir zorluğun olduğu akla gelmektedir. İslam dinine göre yasak sayılan domuz eti ve alkole karşı tepki gösterenlerin oranı da tablo 7 de görüldüğü gibi çıkmıştır:

SIRA NO	ÜLKE	DOMUZ ETİ	ALKOL
1	TÜRKİYE	70	58
2	CEZAYİR	74	63
3	FAS	77	69
4	AFRİKA ÜLKELERİ	75	72

Tablo:7

Fransa İslam Konseyine Doğru: Daha Önce açıklandığı gibi Fransa yaklaşık yarım yüz yıldan bu yana yoğun bir Müslüman nüfusu ile iç içe yaşamaktadır. Aradan geçen uzun zaman dilimine rağmen uyum sürecinin tamamlandığı söylenemez. Zaman içinde karşılaşılan zorluklar artarak kişi ve aile sınırını aşmak suretiyle sosyal problemler arasında yer almıştır. Böylece Avrupa ülkeleri içinde en çok Müslüman nüfusa sahip Fransa, bu kitleyi görmemezlikten gelemezdi. Zira nüfusun %9 unu teşkil eden Müslümanlar inanç, ibadet, camii, hac, kurban ve diğer dini vecibelerle ilgili temel ihtiyaçlarını bir şekilde yerine getirmek zorundadırlar. Ancak birlikte yaşadıkları ülkenin kültürüne, önceliklerine ve yasalarına da saygılı olamak gerekmektedir. O halde karşılıklı bir disiplin ve sorumluluk anlayışının sınırları iyi belirlenmelidir. Aslında bir Cumhuriyet idaresine sahip ve laiklik ilkesini benimsemiş Fransa, vatandaşlık hakları ile temel hak ve hürriyetlerinin yerine getirilmesine yeterince imkan vermektedir. Ancak bu husustaki disiplin, organize, kamu düzeni ile uyulması gereken kuralların önemi de unutulmamalıdır. Daha önce de belirtildiği gibi son yıllarda dünyada meydana gelen olaylar huzur, güven ve birlikte yaşama zorunluluğunu daha da ön plana çıkarmıştır. Bu bağlamda Fransa hükümeti, Müslümanların ihtiyaç ve beklentilerine çözüm aramak amacıyla ülkedeki Müslümanları temsil edecek resmi bir kurum oluşturulmasını yararlı görmüştür. Böylece söz konusu nüfusun kendi içlerinden bir “Tüzel Temsilcilik” çıkararak daha düzenli ve sağlıklı bir iletişim sağlanacaktır. Son yıllarda başlatılan bu çalışma süreci, Mayıs ve Haziran 2002 Yılında yapılan seçimlerden sonra daha da ivme

kazanarak “Fransa İslam Konseyi” nin kurulması için çalışmalar hızlandırılmıştır.

Fransa kamu oyunda oldukça yankı bulan konsey çalışmaları ile ilgili işlemleri yürütmek üzere içişleri bakanı Nicolas SARKOZY görevlendirilmiştir. Bakan oluşturulması düşünülen konseyi öncelikli konular arasına alarak Müslümanların kurdukları federasyon, birlik ve dernek yetkileriyle görüşmeleri başlatmıştır. Kurulan “Fransa İslam Konseyi” inde yer alması uygun görülen federasyon, birlik ve dernekler şunlardır.²²

1. *Paris Camii: (La Mosquée de Paris)*: Fransa’daki Müslümanlara yönelik hizmet veren ilk camidir. Bu güne kadar Fransız yetkililer ile Müslümanlar arasında yapılan görüşmeler bu camii aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Camii yönetimi ibadete açıldığı tarihten itibaren genel olarak Cezayirli din görevlileri tarafından yönetilmektedir. Bu nedenle Paris camii dendiğinde öncelikli olarak Cezayirli Müslümanların temsil edildiği bir yer akla gelmektedir.

2. *Fransa Müslümanları Organizasyonları Birliği: (L’Union des Organisation Islamiques de France (L’UOIF)* Aslında bu teşkilat bütün Batı Avrupa ülkelerinde faaliyet gösteren ve çoğunlukla orta doğu ülkelerine mensup Müslümanlarının temsil edildikleri bir teşkilattır. Fransa’da ilk kez 1983 yılında Tunus, Irak ve Mısır kökenli öğrenciler tarafından kurulmuştur. Fransız yazar *Albin MICHEL*’ in iddiasına göre merkezi Mısır’da bulunan bu kuruluş “Müslüman Kardeşler” ile birlikte çalışmaktadır. Fransa genelinde bölge esasına göre bir piramit biçiminde örgütlenmiştir. Organizasyona bağlı 250 civarında derneklerinin olduğu sanılmaktadır. Gençlere ve hanımlara yönelik örgütlenmeleri de söz konusudur. Birliğin bünyesinde bazı bilim adamlarının katıldığı “ *Avrupa Fetva Komisyonu*” da kurulmuştur.

3. *Fransa Müslümanları Milli Federasyonu Birliği: (La Fédération National des Muslumans de France . FUMF)* Fransa’daki Faslı Müslümanların örgütlenmesiyle kurulan bir teşkilattır. Ülke genelinde dernekleri ve camileri bulunmaktadır.

4. *Fransa Türk Müslümanları Koordinasyon Komitesi (CCMT)* Türk toplumu tarafından kurulan bir birliktir. Diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi Fransa’da da Türk toplumu, genel olarak kısa adı DİTİB olan “ *Fransa Diyanet İşleri Türk İslam Birliği*” (*L’Union Turco Islamique d’Affaires Théologiques en France*) aracılığı ile örgütlenmiştir. Halen Fransa DİTİB in genel merkezi Paris’te bulunmaktadır. Ayrıca bağlı alt birim olarak Lyon ve Strasbourg merkezlerinde şube biçiminde birer DİTİB kurulmuştur. Bu üç merkeze bağlı olarak Türk vatandaşlarının çalıştığı bölgelerde 215 dernek

²² *Fransa İslam Konseyinin kuruluş esaslarını belirten tüzük taslağı metni.*

hizmet vermektedir. Fransa İslam Konseyi ile ilgili çalışmalar DİTİB ve Fransa Türk Müslümanları Koordinasyon Kurulunca yürütülmektedir.

5. *Afrika, Komor ve Antil adaları Müslümanları Fransa Dernekleri Federasyonu*: (*La Fédération Française des Association Islamiques d'Afrique, des Comores et des Antilles (FFALACA)*) isminden de anlaşıldığı gibi bu federasyon Fransa'da yaşayan bütün Afrika ülkelerine mensup Müslümanlar adına İslam Konseyi çalışmalarına katılmaktadır. Ancak Fransa genelinde yeterince örgütlenememişlerdir.

6. *İman ve İbadete Davet Misyonu Derneği*: (*Invitation et Mission Pour La Foi et La Pratique*) Hint ve Pakistanlı Müslümanların öncülüğünde kurulan bir teşkilattır. Esas itibariyle tebliğ cemaatının bir koludur. Fransa'daki faaliyetlerine 1972 yılında “ *İman ve İbadet Derneği* ” ismi altında başlamıştır.

7. *Allah'a davet ve Tebliğ Cemiyeti*: (*tebliğ al Dawa Il Allah*) Tebliğ çalışmalarını, tebliğ grubuna benzer bir metotla yürütmektedirler. Yine uzak doğu ülkelerinden Fransa'ya ilk gelen göçmenler tarafından temsil edilmekte olup, merkezi Paris'tedir. Ancak fert ve gruplar halinde taşraya çıkmak suretiyle de hizmet vermektedirler.²³

Şunu hemen hatırlatalım ki Fransa'da tüzük ve etkinlikleri İslam içerikli olan sivil kuruluşlar sadece bunlardan ibaret değildir. Müslümanların inanç, ibadet, kültür, spor vs. ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla binlerce dernek bulunmaktadır. Ayrıca bunlardan bir kısmının periyodik aralıklarla yayınlanan kitap ve dergileri de vardır. İlke olarak Fransa, sivil örgütlere daha önem vermektedir. Bu bakımdan Fransa için “*Dernekler Cenneti*” denmektedir. Ayrıca her pazar günü sabah saat 08:45 – 09:15 arasında Fransa televizyonunun 2 kanalında İslam dini ile ilgili bir program yayınlanmaktadır. Bazı bölgesel radyolarda da İslam dini ve kültürü hakkında programlar dinlemek mümkündür.

Konseyin Yasal Dayanağı : Az önce işaret edildiği gibi Fransa sivil örgütlenmeye önem veren bir ülkedir. Dernek, vakıf federasyon ve birlik gibi tüzel kişiliklerin kurulması, 1 Temmuz 1901 tarihli dernek kanuna göre gerçekleştirilmektedir. Sözü edilen yasa, bu tür çalışmaları hem teşvik etmekte hem de kolaylıklar sağlamaktadır. Hatta valilik, kaymakamlık ve belediyeler bu kurumlarca hazırlanan plan ve projelere destek bile vermektedirler. Böylece İslam konseyinin kuruluş görev ve çalışma yöntemi de; 1 Temmuz 1901 tarih dernekler kanunu ile 9 Aralık 1905 tarihi devlet yönetimi ile kilise yönetimini birbirinden ayıran kanunlara dayanmaktadır. Diğer yandan mevcut Fransa hükümeti ve kamu oyunun konseye olan ilgisi ve desteği özellikle

²³ a.g. tüzük taslağı.

İçişleri Bakanı Nicolas SARKOZY ve danışmanı Vinney SEVAISTRE'nin yapılan toplantı ve çalışmalara katılmaları konseyin hukuki zeminini daha da meşru hale getirmiştir. İslam Konseyi'nin kuruluşu 18 Aralık 2002 tarihinde resmen açıklanmıştır. Ocak 2003 yılının ilk haftasında da Cumhurbaşkanı Jaque Chraque Konsey üyelerini Elysées sarayında kabul ederek bir süre görüşmüştür. Görüşme sonunda yapılan basın açıklamasında; “ *İslam dininin barış ve huzura verdiği önem ile Fransa’da yaşayan Müslüman vatandaşların inanç ve ibadet ihtiyaçlarının karşılanması*” gerektiğinin altını çizmiştir.²⁴

Konseyin Amacı : İç işleri bakanlığı ile İslam Konseyini oluşturan Federasyon temsilcileri tarafından hazırlanan mevzuat metninde konseyin amacı şöyle açıklanmaktadır.

1. Devlet ve toplum bünyesinde İslam dinini ve Fransa’da yaşayan Müslümanları temsil etmek.
2. İslam dininin ibadetlerine ilişkin mekanları bölge, şehir ve diğer yerleşim yerlerinde temin etmek.
3. İslam dini ile diğer dinler arasındaki görüşmeleri, diyalogu ve gerekli çalışmaları yürütmek.
4. İslam dini ile ilgili bilgi, deney ve birikimi elde ederek gerçekleştirecek hizmetlerde kolaylıklar sağlamak.

İslam konseyinin yetkili organı olan büro merkezi, bölge ve diğer kademelerde görev alacak kimselerin Müslüman, Fransız vatandaşı, on yıl boyunca bu ülkede ikamet eden ve Fransız kültürünü benimsemiş kimselerden olması gerekir.

Büro amaçlarını gerçekleştirmek üzere yeterince komisyon teşkil eder ve görevleriyle ilgili çalışmalarını sonuçlandırmak üzere yetkili kılar. Şu ana kadar kurulması uygun görülen komisyonlar şunlardır:

1. *İslam Bilimleri Komisyonu*: Milli Eğitim Bakanlığı ile işbirliği yaparak okul, üniversite ve enstitülerde yapılabilecek İslam eğitime ilişkin çözüm ve araştırmalarda bulunmak
2. *Din Görevlilerini Eğitim ve Yetiştirme Komisyonu* : İmam- Hatiplik yapacak elemanların yetiştirilmesi hizmet içi eğitim, görev ve sorumlulukları ile maaşları hususunda çalışmalar yaparak çözümler üretmek.
3. *Kurban Bayramı ve Kurban Kesimi Komisyonu*: Müslümanların Bayram günlerinde usulüne uygun kurban ibadetini yerine getirmek için, kurbanların temini ve bunların uygun mekanlarda kesimi ile ilgili çalışmaları yürütmek ve yetkililerle görüşerek çözümler üretmek.

²⁴ 1 Temmuz 1901 ve 9 Aralık 1905 sayılı kanunlar.

4. *Görüntülü Yayınlar Komisyonu*: Müslümanları din konusunda aydınlatmak üzere, televizyon, video-kaset gibi görüntülü yayınlar hazırlamak

5. *Din Eğitimi Komisyonu*: Okullarda verilecek din bilgisi ve eğitimi için çözüm ve tekliflerde bulunmak

6. *Diğer Kurumlarda Hizmet Verecek Din Görevlisi Komisyonu*: Cezaevi, hastane ve askeri birliklerde çalışanlara daha iyi şartlarda hizmet vermesini sağlamak için moral verebilecek elemanların yetiştirilmesiyle ilgili kriterleri belirleyip tekliflerde bulunmak.

7. *Hac Organizasyonu Komisyonu*: Hacca gitmek isteyen Müslümanların karşılaştıkları problemlere çözüm aramak ve hac seyahatine ilişkin çözüm önerilerini hazırlayıp tekliflerde bulunmak.

8. *Hukuk İşleri Komisyonu*: İbadet yerlerini yapmak, yönetmek ve Mezarlık yerlerini belirleme hususunda inceleme ve araştırmalarda bulunarak büro ve halka tekliflerde bulunmak

9. *Seçim Komisyonu*: Fransa İslam Konseyi'nin merkez büro, idare kurulu, genel meclis ve bölge meclisleri konseylerinin seçimler ile diğer seçim modelleri hakkında araştırma yapmak ve tekliflerde bulunmak.

İslam Konseyinin Organları : Fransa İslam Konseyini oluşturan yedi federasyon sık sık toplanarak çalışma prensipleri, yetki dağılımı, görev ve sorumlulukları belirleyecek bir mevzuat hazırlığını sürdürmektedir. Konseyin çalışma ve işleyiş sistemini belirleyen mevzuat metni henüz kesinlik kazanmamakla beraber gelinen son aşamada konseyin organları, yetkileri ve işleyiş tarzı şu şekilde belirlenmiştir.

1. *Merkez Yönetim Bürosu*: Merkezi Paris'tedir. Temsil yönünden konseyin en yetkili organıdır. Bir başkan ve konsey sözcüsü, iki başkan yardımcısı, bir genel sekreter, bir genel sekreter yardımcısı, bir muhasip, bir muhasip yardımcısı ve sekiz üyeden oluşmaktadır.

2. *İdari Konsey*: İkinci derecede yetkili olup 64 üyeden meydana gelmektedir. Konseyin merkez bürosunda görev alacak üyeleri seçer. Altı ayda bir toplanır, Konseyin bütçe harcamalarını görüşür ve çalışma yöntemlerini belirler

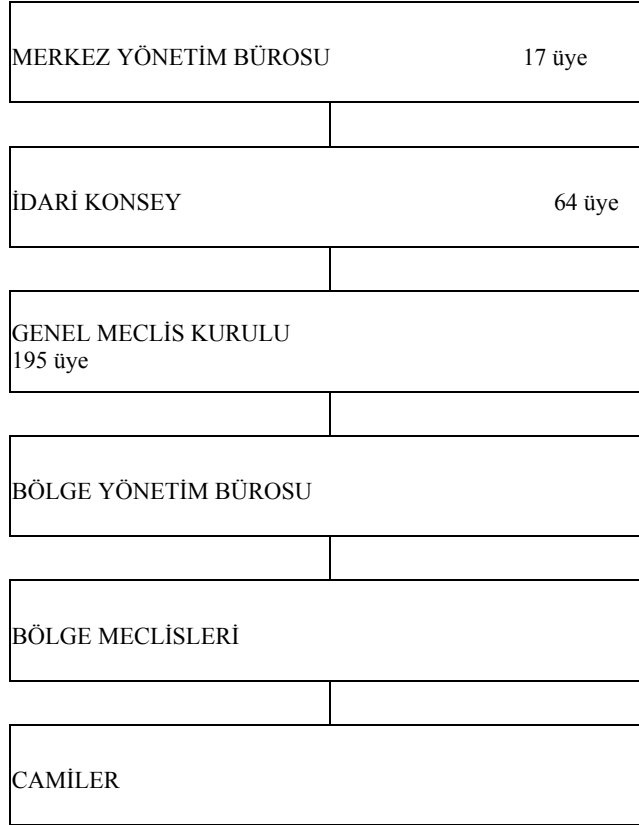
3. *Genel Meclis Kurulu*: Bir anlamda konseyin genel kuruludur. Üyeleri bölgelerdeki delegeler tarafından seçilmektedir. Toplam 195 üyesi olan bu genel kurul konseyin mevzuatını değiştirmeye yetkilidir.

4. *Bölge Yönetim Bürosu*: İslam Konseyi seçim sistemini ve idari yapısını bölge esasına göre hazırlamıştır. Buna göre bölge konseyleri Fransa'nın coğrafi yapısını belirleyen 25 ayrı bölgede hizmet verecektir.

5. *Bölge Meclisleri*: Her bölgede bulunan camii temsilcilerinin oylarıyla seçilen delegelerden meydana gelmektedir. Bölgelerindeki İslam dini ile ilgili sorunları görüşerek çözüme bağlamakla sorumludurlar.

6. *Camiler*: İslam Konseyinin oluşumu Fransa genelinde camilerin sayısı ve yüz ölçümü esasına dayanmaktadır. Buna göre her cami yönetimi caminin yüz ölçümüne göre bir veya birkaç delege ismi belirleyecektir. Caminin ibadet mekanlarının tamamı, diğer mekanlarının %20 ölçüme dahil edilmektedir. Camilerin 100 m² lik bölümü için en az bir delege daha büyük olanlar için hacmine göre daha fazla delege gösterebilecektir. Camii alanına göre üye belirleme oranının detaylı bilgileri seçim komisyonunca belirlenecektir. Camilerden başlayan seçim işlemi diğer organları belirleyecek listeyi oluşturur. Daha sonra cami listelerindeki delegeler seçim sistemi esaslarına göre oy kullanacaklardır.

KONSEYİN ŞEMASI



Konseyin Geleceği ve Zorlukları : Fransa hükümeti ülkede yaşayan Müslümanların İslam Konseyi çatısı altında toplanmalarının daha yararlı olacağını prensip olarak kabul etmiştir. Teorik olarak böyle bir düzenlemenin yerinde olduğu söylenebilir. Ancak pratik anlamda konuya yaklaşıldığı zaman bu organizasyonun çok kolay ve açık olmadığı ve halen bazı belirsizliklerin yerini koruduğu görülmektedir. Konseyin geleceği açısından şimdiden çözümlenmesi ve aşılması gereken güçlükler şöyle özetlenebilir:

1. Bilindiği gibi Fransa laiklik ilkesini benimsemiş bir ülkedir. Buna göre devlet yönetimi ile kilise işleri 9 Aralık 1905 tarihli kanun hükümlerine göre belirlenmiştir. Kilise teşkilatının yapılanma biçimi, yetkileri, görev ve mali kaynaklarına dair işlemler tamamlanmıştır. Fakat içişleri bakanlığının gözetimi ve öncülüğünde kurulan İslam Konseyinin yeri, konumu, yetkisi, görevi, sorumluluğu ve mali kaynakları hakkındaki sorular henüz cevaplandırılmamıştır.

2. İslam Konseyini oluşturan yedi federasyonun temsilcileri arasında birlik, çalışma, ahenk ve uyum nasıl sağlanacağı henüz denenmemiştir. Zamanla bu federasyonların konseydeki temsil oranları, dini algılama biçimleri, geldikleri ülkenin kültürünü ön planda tutmaları, haksız rekabete ve tartışma zeminine sürüklenmeleri gibi endişeler ortadan kalkmamıştır.

3. Fransa'da İslam içerikli vakıf, birlik ve dernekler gibi sivil örgütlerin sayısı oldukça fazladır. Bunlar konseyde görev almadıkları takdirde gelecekte konseye karşı tutumlarının nasıl olacağı yine bilinmemektedir.

4. Konseyin temel yapısını ve demokratik görüntüsünü sağlayacak seçim sisteminin çok açık ve objektif kriterlere dayandırılmadığı görünmektedir. Konseyin bütün organlarının seçimle belirleneceği benimsenmiş ancak bu seçimlerde oy kullanacak seçmen ve delegeler listesinin oluşumu da camilerin metre karelerine endekslenmiştir. Fransa'da camilerin önemli bir mekan olduğu doğrudur. Ancak seçimin sadece cami çevresiyle sınırlı olması uygun olmayabilir. Çünkü Fransa'da camii bulunmayan bir çok yerleşim alanı vardır. Bu bölgelerde yaşayan binlerce Müslüman'ın bu seçimlerdeki tutumlarının nasıl olacağı dikkate alınmamıştır.

5. Diğer önemli bir konu ise konseyin işlevi ve fonksiyonu ile ilgilidir. Konseyin ne zaman hangi konularda ve nasıl bir danışma merkezi olacağı henüz bilinmemektedir. Yeni kurulan bu teşkilat hakkında çok iddialı bir gelişme ve sonuç beklemek elbette doğru değildir. Buba rağmen hem Fransa kamuoyunun hem bu ülkedeki beş milyon Müslüman'ın beklentileri dikkate alındığında konseyin konumu ve görüntüsünün önemi küçümsenemez.

Bu açıklamalar ışığında genel bir değerlendirme yapmak gerekirse Fransa "İslam Konseyi" in bu ülkede yaşayan Müslümanlar için önemli bir kazanım aşama olduğu söylenebilir. Artık geline noktadan geriye dönüş

beklenmemelidir. Nitekim son yıllarda hükümetlerde görev yapan İçişleri Bakanlarının ortak kanaatleri de bu merkezdedir. Lyon Camisini ziyaret eden *Ch Pasqua* şöyle diyordu; “İslam bu gün Fransa’nın bir gerçeğidir. Çünkü bu Din artık Fransa’nın büyük bir kitlesini temsil eden insanların Dini’dir. Bunlar sadece Fransa’da yaşayan Müslümanlar değil aynı zamanda Fransız Müslümanlarıdır”.²⁵

J. Berque ise Strasbourg’da bir camii açılışında şunları söylemiştir. “Fransız Cumhuriyetinin yazı tahtasında İslam Dini için de bir yer vardır. Bu Müslümanlara verilen yeni bir hak değildir. Aslında bu hem onlar için hem Fransızlar için ülke toprakları üzerinde birlikte modern bir İslam yaşamak için bir şanstır”.²⁶

Yine 9 Mart 2003 günü saat 23:30’ da bir televizyon programına katılan içişleri bakanı *Nicolas SARKOZY* de Fransa İslam Konseyinin kuruluşu, önemi ve geleceğiyle ilgili soruları cevaplandırırken şu önemli hususların altını çizmiştir. “Kimse Fransa’daki Beş Milyon Müslüman’ın varlığını görmemezlikten gelemez. Hem ülkemizin iç güvenliği ve asayışı açısından hem de bu inana insanların camii ve ibadet ihtiyaçlarını yerine getirmeleri bakımından böyle bir organizasyona şiddetle ihtiyaç vardır. Bu ülkede Katolikler, Protestanlar, Yahudiler dini vecibelerini yerine getirdikleri gibi İkinci Din konumunda olan İslamiyet’in de buna hakkı vardır. Müslümanların Fransız toplumu ile uyum sağlamaları için kendi imkanlarıyla camii yapımını ve İmam Hatip yetiştirilmesi hususunda çözüm aramaları gerekir. Diğer dinlerin temsilcileri burada yetiştirildiği gibi artık Müslümanların da bu tedbiri almaları gerekir. Bu tür gelişmelerin Cumhuriyet yönetimine ve laiklik ilkesine aykırılığı söz konusu değildir.”

Görüldüğü gibi Fransa İslam Konseyi devletin yetkili ve sorumluları tarafından onaylanmaktadır. Tarihte ilk kez böylesine kapsamlı bir biçimde Müslümanlara tanınan bu örgütlenmenin tartışması olağan karşılanmalıdır. Bundan sonraki süreç için artık Müslümanlara ve konsey yönetiminde görev alan sorumlulara aittir. Aslında çağımızda Müslümanların görüntü, örnek olma, birlikte yaşadıkları toplumun barış ve huzuruna katkıda bulunma sorumluluğu sadece Fransa’da yaşayan Müslümanlar için değil Avrupa’da ve dünyada yaşayan Müslümanlar için önemli bir sınavdır. Umarım ki Müslümanlar bu süreyi ve sınavı iyi değerlendireceklerdir. Bu aynı zamanda dünya barışına önemli bir katkı olacaktır.

²⁵ *Grilles COUREUR a.g.e s. 60 v.d.*

²⁶ *Grilles COUREUR a.g.e s. 70.*

BORLU KÂDIRÎ ŞEYHİ AHMED KUDDÛSÎ (1769-1849) VE ŞİİRLERİNDE KUR'ÂN-I KERİM'E YAPTIĞI ATIFLAR¹

*Cânân'a gönül vereli ben can'dan usandım
Hem düşeliden derdine dermandan usandım²*

Yrd.Doç.Dr. Mustafa ÜNVER*

ÖZET

Bu makale, 1769-1849 yılları arasında Anadolu'da yaşamış bir Kâdirî Şeyhi olan Ahmed Kuddûsî'nin hayatı ve Divan'ındaki Kur'an atıflarını incelemektedir. Ayrıca Kuddûsî, şiirlerinde yaşadığı dönemin sosyal, siyasal, kültürel, dîni ve ahlâkî çalkantıları üzerine renkli ve zengin resimler de çekmektedir. Bu yönüyle Kuddûsî Divan'ı, sosyal ve siyasî tarihçiler için zengin sayılabilecek yoğunlukta malzemeler içermektedir. Şiirlerindeki Kur'an atfı ve telmihlerinin çoğunluğu, Mekki âyetlerdeki ahlâk kurallarıyla ilgilidir. Şairimiz şiirlerindeki Kur'an atıflarında Ehl-i Sünnet çizgisinden sapmamakta ve genelde tasavvuf havzasında görülen "işârî yorumlar" yapmaktan uzak durmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ahmed Kuddûsî, Kâdirîlik, Şiir, Kur'an, Tefsir.

¹ Bu çalışma, Niğde Bor'da Şeyh Ahmed Kuddûsî hatırası adına yapılması planlanmış, ancak sonradan çeşitli engellerden dolayı iptal edilmiş bir sempozyumda sunmak üzere hazırladığımız tebliğ metninin, makale formatında yeniden ele alınmasıyla meydana gelmiştir.

² Kuddûsî, Şeyh Ahmed, **Kuddûsî Divânı**, Hazırlayan: Fehmi Kuyumcu, Ankara 1982, Gaye Matbaacılık, şiir no:582, beyit no:11, sayfa no:411. Bundan böyle şiirlerdeki referanslar, istisnâî bir beyan olmadıkça örneğin 582/11/411 şeklinde verilecektir.

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Samsun. (e-mail: unverm@omu.edu.tr)

GİRİŞ

“Geçmiş olmayanın geleceği de olmaz” deyişinin hemen her alan için isabetli olduğunu düşünmek, istikbale ilişkin gücümüzün geçmişimizde var olduğuna inanmak ve buna bağlı olarak geçmişte yaşamış ve arkalarında eserler bırakmış ecdadımızın tanınması ve eserlerinin incelemeye tâbi tutulmasının geleceğimizin inşâsı adına son derece hayâtî olduğunu idrak etmek gerekmektedir.

Binaenaleyh bu çalışmada, kadim ismi Tyana olan³ Bor’da XVIII ve XIX. yüzyıllarda yaşamış bir Kâdirî şeyhi Ahmed Kuddûsî tanıtılarak, “Dîvan”ından hareketle onun Kur’an’la alâkası ortaya konmaya çalışılacaktır. Böylece mezkûr şeyhin; yaşadığı topluma neler kazandırdığı, yoğun irşad çalışmaları yanında dinimizin temel kaynağı olan Kur’ân-ı Kerim’le ilişkisinin ne boyutta, hangi konular ölçeğinde olduğu hususları aydınlanmış olacaktır.

I. ŞEYH AHMED KUDDÛSÎ’NİN HAYATI

Bu başlık altında Ahmed Kuddûsî’nin hayatıyla ilgili ulaşılabilen tüm tarihî, sosyal, kültürel ve âilevî bilgi değerlendirilerek, şeyhin biyografisi ortaya konmaya çalışılacaktır.

XVIII ve XIX. Yüzyıllarda Bor’un Siyasi-Sosyal Durumuna Kısa Bir Bakış

Kişilerin hayatlarının biri dâhilî, diğeri hâricî olmak üzere kabaca iki çevrede geçtiği söylenebilir. Aile, dâhilî çevreyi meydana getirirken; içinde yaşanan yerleşim merkezinin, sancağın, ülkenin ve tüm dünyanın durumu da hâricî çevreyi oluşturmaktadır, ve hatta hâricî çevrenin dâhilî çevreyi dahi etki altında tutacak kadar güçlü ve önemli bir dinamiğe sahip olduğu söylenebilir. Şu halde insanları tanımaya çalışırken içinde yaşadıkları dış çevreyi ihmal etmek, bu serüvende telâfisi kâbil olmayacak boşluklar oluşturabilir. Bu itibarla biz de Şeyh Ahmed Kuddûsî’nin iç çevresi olan ailesinden bahsetmeden önce, sınırları içinde gözlerini hayata açtığı Bor’un o dönemlerdeki siyasi ve sosyal durumu hakkında bilgi sunmaya çalışacağız:

Evliyâ Çelebi’nin (1611-1682) “suyu ve havası güzel, ahâlisi gayet doğru, ileri gelenleri ve eşrâfi yoksulsever kimselerdir. Bağ ve bahçelerinde

³ Bkz. Lloyd, Seton, **Türkiye’nin Tarihi, Bir Gezginin Gözüyle Anadolu Uygarlıkları**, çev.Ender Varinlioğlu, II.Bsk., Ankara 1997, Tübitak Yay., s.75.

gezinti yerleri çoktur"⁴ diye hakkında olumlu ifadeler kullandığı Bor, Selçukoğullarından II. Kılıçarslan tarafından 569/1173-1174 tarihinde Danişmendlilerin yardımıyla Rumlar'ın elinden alınmıştır. Şehrin sur dışında kalan kısımları düz ve geniş alanlara sahiptir ve Kale dibinden akan Niğde ve Humam tarafından gelen "Humam Çayı"ndan, bugünkü deyişle "Kızılcasu"dan, eski dönemlerde değirmenlerin çalıştırılmasında yararlanılmaktadır.⁵

Şeyh Ahmed Kuddûsî, Osmanlı padişahlarından III.Mustafa (1754-1774) zamanında doğmuş; I.Abdülhamid (1774-1789), III.Selim (1789-1807), IV.Mustafa (1807-1839) ve Abdülmecid'in (1839-1861) devri saltanatlarına şahit olmuş, hatta bu padişahlardan bir ihtimalle III.Selim'le; büyük ihtimalle IV.Mustafa'yla görüşmüştür. II.Mahmud ve Abdülmecid'le yüz yüze görüştüğü ise kesin olarak bilinmektedir.⁶

Şeyhin yaşadığı dönem, Osmanlı imparatorluğunun çökmeye, gücünü kaybetmeye başladığı karışık bir dönemdir. Bu dönem, Avrupa'da çıkan 1789 büyük Fransız İhtilalinin sebep olduğu irili ufaklı sıkıntı ve kargaşalarla da baş etmek durumunda kalmıştır. Yine bu dönem, Rusya'yla savaşların ve sık sık bozulan barışların eksik olmadığı; problem çıkaran Avusturya-Macaristan, Sırp, Almanya, Fransa ve Yunan'la devamlı uğraşılmak zorunda kalındığı, zaman zaman savaşların yapıldığı; Suriye'yi ele geçirerek Konya'ya kadar dayanan Mısır valisi Mehmet Ali Paşa'nın baş kaldırışı karşısında İstanbul tarafından bocalama yaşandığı; Balkanlar'da, Doğu'da ve Karadeniz'in kuzeyinde sürekli toprak kaybedildiği bir huzursuzluk, -yaygın deyişle- bir gerileme dönemi olmuştur. İşte böyle bir zamanda hayat sürmüş bir cemiyet insanı olarak Şeyh Ahmed Kuddûsî'nin özel ve toplumsal hayatında bu izlerin hemen hepsini görmek mümkündür.⁷

Ayrıca şiirlerinden anlaşıldığı kadarıyla Kuddûsî'nin yaşadığı dönem, ahlâkî çöküşün de hız kazandığı bir dönemdir. Nitekim Kuddûsî fitnelerin arttığını, bu yüzden kimsede malını mülkünü düşünecek hâl kalmadığını; merhamet duygularının câhil-âlim herkesten çıkıp gittiğini; kimsenin hayra bir kuruş harcamadığını, ama şerre adeta saçtığını; sahtekârlık ve hyânetin

⁴ Bkz. Evliya Çelebi, **Seyhatnameden Seçmeler**, Haz. Atsız, I.Bsk., İstanbul 1972, Devlet Kitapları, s. 264.

⁵ Bkz. Evliya Çelebi, **Seyhatnameden Seçmeler**, 262-263.

⁶ **Kuddûsî Divânı**, s. 35.

⁷ Anılan dönemdeki savaş ve karışıklıklar hakkında geniş bilgi için örneğin bkz. Ahmed Lûtfî Efendi, **Vak'anüvis Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi**, İstanbul 1999, Tarih Vakfı-Yapı Kredi Yay., c.II, s.315-376 ; Armaoğlu, Fahir H., **Siyasi Tarih 1789-1960**, Ankara 1975, A.Ü.Siyasal Bilgiler Fak. Yay., s.1, 99-159 ; Öztuna, Yılmaz, **Osmanlı Devleti Tarihi**, Ankara 1998, Kültür Bakanlığı Yay., c.I, s.448-522.

insanlar arasında yaygınlaştığını; kahve, enfiye, tütün, afyon ve içki tüketiminin arttığını; erkeklerin ipek giydiklerini; müslüman mahallelerinde meyhaneler yapıldığını; sarhoşların arttığını⁸; savaşların şiddetinden bezdiklerini⁹ açıkça ifade etmektedir. Yaşadığı dönemdeki karışıklıklara örnek olması bakımından Kuddûsî şiirindeki birkaç beyti vermek istiyoruz:¹⁰

Başluyiler tuğyana bu günlerde nâsın ekseri
Çoluk-çocuk çiftçi-çobanlar oldılar pes eşkıya

Katl-i nüfus fisk u fesad sirkat sitem yağma dahi
Sair günahlar işlenüb geldi bize dürlü bela

Müştedd olub kış eyledi meyvaları ifsad kamu
Vaktinde yağmur yağmayub etti zuhur kaht u gala

Hiç böyle kaht'ın misli vaki' olmamış bu beldede
Çok kimseler ot yediler aç kaluben subh u mesa

Tüccarda yok dîn merhamet edip tamağ Kârûn gibi
Artırdılar hadden ziyade hinta'ya çünkü baha

Kuddûsî'ye verdi keder oldı hazin ağlar deyub
Olduk seza biz hışm'a eyle mağfiret sen ey Hudâ

Görüldüğü gibi Şeyh Ahmed Kuddûsî, döneminde yaşanan birtakım ekonomik, kültürel ve ahlâkî dejenerasyondan şikayet etmekte ve bu bozulmaların kuraklık ve kıtlığa sebep olduğundan yakınmaktadır.

Şeyhin Doğum Yeri ve Tarihi

Şeyh Ahmed Kuddûsî, hicrî takvime göre 11 Rebiülevvel 1183 isneyn gecesinde, günümüz İç Anadolu Bölgesinin şirin ili Niğde'ye bağlı Bor ilçesinde dünyaya gelmiştir.¹¹ Bu bilgi milâdî takvime uyarlandığında "15

⁸ Bkz. **Kuddûsî Divânı**, şiir:382, s.304-305 ; şiir:560, s.399 ; şiir:625, s.440.

⁹ Bkz. **Kuddûsî Divânı**, 609/6/430. Bu şiirinde Kuddûsî, hicri 1244'deki savaşlardan bezdiklerini ifade etmektedir ki mezkûr tarih, Osmanlı-Rus harbinin yapıldığı milâdî 1828 yılına tekâbül etmektedir. Öte yandan aynı tarihlerde Yunan ayaklanmasının ortaya çıkardığı kargaşa da hüküm sürmektedir.

¹⁰ **Kuddûsî Divânı**, 57/1-6/116.

¹¹ **Kuddûsî Divânı**, s. 18.

Temmuz 1769 Cumartesi" tarihiyle karşılaşılmaktadır.¹² Ne var ki Kuddûsî Divanı'nını yayına hazırlayan F.Kuyumcu'nun verdiği bilgilerde, pazartesi demek olan "isneyn" ifadesinde ve verilen hicrî tarihin, milâdi olarak 1760 yılına karşılık geldiğinin belirtilmesinde yanlışlık söz konusudur.¹³

Ailesi

Kuddûsî'nin babasının adı Seyyid İbrahim Efendi olup, zâhirî ve tasavvufî ilimlerde büyük bir âlimdir. Zira Seyyid İbrahim Efendi hem ilim sahibi, hem de kemâl sahibi bir Nakşibendî şeyhidir. Maraş valisinin zulüm ve baskıları neticesinde, civar vilâyet ve kasabalara göç eden pek çok Maraşlı gibi Seyyid İbrahim Efendi de muhtemelen bu göç neticesinde Bor'a gelip yerleşenler arasındadır. Bundan dolayı ailenin lâkâbı "Merâşî Zâde"dir.¹⁴ Şeyh Ahmed Kuddûsî'nin en yakından başlamak üzere dedelerinin isimleri de malum olup, sırasıyla şöyledir: Bekir, Mustafa, Abdüsselâm, Hacı Ali ve Emir Fakih'dir. Şeyh İbrahim Efendi'nin çok sayıda evlâdı olmakla birlikte bunlardan Mehmed, Ahmed Kuddûsî ve Mahmud adlı üç oğlu ile Şerife

¹² Bkz. Unat, Faik Reşit, **Hicrî Tarihleri Milâdî Tarihe Çevirme Kılavuzu**, VI. Bsk., Ank. 1988, TTK. Basımevi, s. 80. Şeyhin doğum tarihini sahih şekliyle 1769 olarak veren çalışmalar için mesela bkz. **İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu**, İstanbul 1969, Devlet Kitapları, c.IV, Fasikül:III, s. 986 ; Uçman, Abdullah, "**Kuddûsî**" Md., **Başlangıçtan Günümüze Kadar Büyük Türk Klasikleri**, İstanbul 1989, Ötüken Neşriyat, c.IX, s.197 ; **Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi**, "**Kuddusî Ahmed Efendi**" Md., İstanbul 1982, Derghay Yay., c.V, s.429 ; Kuddûsî, Ahmed, **Hazînetü'l-Esrâr ve Ganîmetü'l-Ebrâr**, çev.Hüseyin Sunar, İstanbul 1998, Borlu Ahmed Kuddûsî Vakfı, s.11 ; Köksal, M.Âsım, **Hak Âşık'ı, Büyük Mürşid Ahmed Kuddûsî (k.s.)**, nşr. A.Cüneyd Köksal, İstanbul 2001, Köksal Yay., s.7.

¹³ Aynı yanlışlığa, tek kaynağı F.Kuyumcu'nun derlediği **Kuddûsî Divanı** olan İsmail Özmel de düşmüştür. Bkz. **Dünden Bugüne Niğde'li Şair ve Yazarlar**, Konya 1990, Sebat Ofset, s.22-23. A.Develioğlu da, şeyhin doğum tarihi olarak 1848'i vermektedir ki bu rakamın ölüm tarihiyle karıştırılmış olduğu açıktır. Bkz. Develioğlu, Abdullah, **Büyük İnsanlar -Üçbin Türk ve İslam Müellifi**, İstanbul 1973, Yayıncılık Matbaası, s.317. Doğum tarihini 1183/1760 şeklinde yanlış olarak veren başka müellifler için ayrıca bkz. Kocatürk, Vasfi Mahir, **Türk Edebiyatı Tarihi**, Ankara 1964, Edebiyat Yay., s.613 ; İbnülemin, Mahmud Kemal İnal, **Son Asır Türk Şairleri**, İstanbul 1938, Devlet Basımevi, c.II, s.770.

¹⁴ Bursalı, Mehmed Tâhir, **Osmanlı Müellifleri**, İstanbul 1333, Matbaai Âmire, c.I, s.150 ; **İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu**, c.IV, Fasikül:III, s. 986 ; İbnülemin, **Son Asır Türk Şairleri**, II, 770 ; Develioğlu, **Büyük İnsanlar**, 318 ; Uçman, "**Kuddûsî**" Md., IX, 197 ; **Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi**, "**Kuddusî Ahmed Efendi**" Md., V, 429 ; Kuddûsî, **Hazînetü'l-Esrâr**, 11.

Emetullah adlı bir kızının hayatta kaldığı bilinmektedir. Ahmed Kuddûsî'nin ayrı anneden olma kardeşi Hacı Mehmed Efendi de, zâhirî ilimleri babasından telakki etmiş büyük bir âlimdir ve yıllarca Bor müftülüğü yapmıştır. Ahmed Kuddûsî'nin öz annesinin onsekiz çocuğu olmasına karşın sadece Ahmed ve Mahmud hayatta kalabilmiş, gerisi ölmüştür.¹⁵

Babası İbrahim Efendi'nin Rüyası

Ahmed Kuddûsî'nin anlattığına göre babası Seyyid İbrahim Efendi rüyasında ortadaki diğerlerinden daha parlak ve büyük duran üç ay görmüştür. Bu rüyanın tabirinde ise Mehmed, Ahmed ve Mahmud adında üç oğlu olacağı, bunların ortancasının halkı irşat etmekle görevlendirileceği ve bu oğlun meşakkat ve sıkıntılarla dolu uzun bir ömre sahip olacağı söylenmiştir. Bu sadık rüyanın aynen zuhur ettiği Ahmed Kuddûsî tarafından ifade edilmiştir.¹⁶

Şeyhin Ana Karnında Zikretmesi

Ahmed Kuddûsî'nin daha doğmadan ana karnında zikir yaptığı annesi tarafından fark edilince, durum baba Seyyid İbrahim Efendi'ye haber verilmiştir. Bunun üzerine baba eşine, bunu kimseye söylememesini, oğullarının kemâl sahibi bir büyük zat olacağını umduğunu söylemiştir.¹⁷ Bu ilginç hususu Şeyh Kuddûsî şiirinde şöyle dile getirir:¹⁸

Pes etmişem feryad ana rahminde işitmiş anam

Girmiş kulağına ayanen ışk u şevk ile sadâ

Havf eyleyup anam babama söyledikte ol dahi

Demiş ki fazlıyle anı bahş eyledi bize Hudâ

Burada yeri gelmişken belirtmelidir ki, Ahmed Kuddûsî'nin gerek doğum öncesi, gerek sonrası yaşantısında tecrübe ettiğini söylediği ya da yaşadığı söylenen menkıbevî anlatımlara ve kerâmet izhârı türünden olaylara, özellikleri dolayısıyla ihtiyatlı yaklaşmak gerekmektedir. Çünkü bu anlatımlar "kerâmeti kendinden menkul" olmaktan öte geçememekte ve tek yön-

¹⁵ **Kuddûsî Divânı**, s. 18-19 ; 19/13/93.

¹⁶ **Kuddûsî Divânı**, s. 19 ; Kuddûsî, **Hazînetü'l-Esrâr**, 12 ; Köksal, **Ahmed Kuddûsî**, 14.

¹⁷ **Kuddûsî Divânı**, s. 19.

¹⁸ **Kuddûsî Divânı**, 19/10-11/93.

lû kaynak olmaktan kurtulamamaktadır. Kaldı ki sağlıklı bir İslâm anlayışında kişinin değerini belirleyen kriter, zaten tecrübe ettiği belirtilen olağandışı haller değil, ortaya koyduğu amel-i sâlihlerdir.¹⁹

Şeyhin Gençliği ve Tahsil Hayatı

Daha çocukluk ve gençlik yıllarında diğer çocuklardan farklılığı ve hissedilir derecede üstün haller içinde olduğu göze çarpan Ahmed Kuddûsî, çok genç yaşında babası Seyyid İbrahim Efendi'den Nakşî usûlünce ders alarak tasavvuf âlemine adımını atmıştır. Bunun yanında Kuddûsî tehzib'e kadar da ilim tahsilinde bulunarak medrese kültürünü elde etmiştir. Ne var ki Kâzımîr Hâşiyesi'nde "ilm-i zâhir ile Hak Celle ve Alâ bilinmez, ilmi yakîn hâsil olmaz" ibaresini okuması ve Allah Teâlâ'yı delillerle bilmeye çalışmanın pek de sağlam ve emin yol olmadığını düşünmesi üzerine, medrese tahsil hayatını bırakarak kendisini tamamıyla tasavvufa vakfetmiştir. Binaenaleyh babasının da "oğlum, zikre çalış, benim sağlığında mâsivâyâ meyilden uzak dur" şeklindeki nasihatına harfiyen uyarak kendini bütünüyle onun tarikat ve velâyet hakkındaki tavsiyelerine hasretmiş, gece gündüz şevkle çalışmaya, bütün derslerini bihakkın ifâ etmeye gayret etmiştir. Bu minval üzere zikri, şükrü, cezbesi ve aşkı arttıkça genç yaşta velâyet basamaklarında kaydettiği yükselişi de hızla gerçekleştirmiştir. Hatta tasavvufta "vilâdi sâni" (ikinci doğum) denilen ve mülk âleminden melekût âlemine doğma hadisesini de kısa zamanda yine öz babasının eliyle tecrübe etmiştir.²⁰

Şeyhin Seyahatleri

Muhammed Süreyyâ'nın deyişiyle²¹ şeyhliği yanında seyyahlığıyla da ön plana çıkmış olan Ahmed Kuddûsî, uzun zaman Anadolu ve Rumeli'de seyahat etmiş, 17 sene Hicaz'da mücavir olmuştur.²²

1201/1786-1787 yılında babası Seyyid İbrahim Efendi'nin vefatı üzerine üzüntü ve kararsızlık haline düşen, iç dünyasında dayanılmaz çalkantılara maruz kalan ve o tarihlerde 19-20 yaşlarında olan Ahmed Kuddûsî, Kayseri'de olduğu bir gece kendisine tecellî eden bir zuhûrât üzerine yaya olarak Turhal'a gelmiş, kendisinin "Turhal Şeyhi" olarak tanıttığı yüksek tasarruf

¹⁹ Bkz. Bakara (2) : 62 ; Maide (5) : 69 ; Nahl (16) : 97 ; Fâtır (35) : 10 ; Hud (11) : 46.

²⁰ **Kuddûsî Divânı**, s. 19-20 ; Kuddûsî, **Hazînetü'l-Esrâr**, 12-14 ; Köksal, **Ahmed Kuddûsî**, 15. İbret dolu öğütleri için örneğin bkz. Köksal, **Ahmed Kuddûsî**, 44-49.

²¹ Süreyyâ, Muhammed, **Sicilli Osmânî -Tezkire-i Meşâhîri Osmâniyye**, İstanbul 1890-1897, Matbaai Âmire, c.IV, s.58.

²² İbnülemin, **Son Asır Türk Şairleri**, II, 770 ; Uçman, "**Kuddûsî**" Md. IX, 197.

sahibi velînin terbiyesi altında bir müddet kalmış, ardından “ulâ” makamına, yüce manevî mertebelere yükselmiş; böylece büyük velîler zümresine dahil edilmiştir. Turhal’dan kâmil bir velî ile yola çıkarak Erzincan’a gelmiş, o sene çok şiddetli geçmekte olan kışın bitmesi için birkaç ay orada beklemek durumunda kalmıştır. Yazın gelmesiyle beraber Kuddûsî Şam’a doğru yola çıkmış, oradan Mısır’a geçmiş, neticede Mekke’ye ulaşarak hac vazifesini îfâ etmiştir. Hactan sonra Medine’ye gelmiş, burada da bir yıl kalmıştır. Yaptığı bu ilk Hicaz seyahatinde Hira dağında, Uhud dağında, Hz. Hamza ve diğer Uhud şehidlerinin medfun oldukları sahaya bakan yüksek kayalıklardaki mağaralarda uzun zaman halvet ve erbainler çıkarmış, Mescid-i Nebevî ve civarında çilelerle uğraşmış ve riyazetler gerçekleştirmiştir. Şiir ve mektuplarında, ulu dağlarda ve çöllerde yaptığı halvet ve riyazetlerinde her gün gayb âleminde ikram olunan bir tatlı nar ile rızıklandığını haber vermiştir. Orada Hz. Peygamber’in çeşitli lütuf ve hitaplarıyla müşerref olan Ahmed Kuddûsî, her seferinde ayrı ve üstün derecelere yükselmiştir. Yine bu mücâveretinde diyârı Rum’a giderek orada çokca evlenmesi gerektiği bildirilmiş, bu keşfte ulaşacağı üstün derece ve makamların ehli beyti içinde hasıl olacağı ifade edilmiştir. Bu ikaz ve işâretle beraber annesinin de devamlı sûrette ondan memleketine dönmesini arzu etmesiyle o sene bir daha hac yapmış, hactan sonra da Bor’a dönmüştür.²³

Nitekim Ahmed Kuddûsî bu hac seyahatini Divan’ında şöyle dile getirir:²⁴

Davet etti kûyine çünkü bizi ol şâhımız
Pes icabet eyledik bu gün açıldı râhımız

Etdi ta’lim hem bize seyr-i sülûkin tarzını
Pîşüvâ-yı sâlikîn olan Resûlullahımız

Doldu ışık u cezbe dil iklimine derya misâl
Bu sebeple mürtefi’ oldu begâyet câhımız

Son Asır Türk Şairleri isimli eserde de şeyhin anılan hac seyahatini içine alan ve hayatını ana çizgilerle özetleyen şu ifadeler yer almaktadır: “İptida babası tarafından Nakşibendi tarikine sülûk ettirildi. Bilâhare Kâdirî

²³ **Kuddûsî Divânı**, s. 20-21 ; Kuddûsî, **Hazînetü’l-Esrâr**, 13 ; Köksal, **Ahmed Kuddûsî**, 20, 28, 29.

²⁴ **Kuddûsî Divânı**, 370/12-14/295.

tarikine girdi. Uzun müddet Anadolu ve Rumeli'de seyahat etti. Daha sonra Hicaz'a giderek onyedî sene mücavir oldu. Bor'a avdetinde zaviyesinde inziva etti.”²⁵

Şeyh Ahmed Kuddûsî'nin biri 1222/1807'de, diğeri 1225/1810'da yapılan iki Osmanlı-Rus savaşına da katıldığı bilinmektedir. Katıldığı bu savaşlarla diğeri büyük velilerin yaptığı gibi, Kuddûsî de nefsinin ıslah için yaptığı halvet, çile ve riyazetlerini, başka bir deyişle cihâd-ı ekberini; cihâd-ı asgar olarak tanımlanan savaşla tamamlamıştır.²⁶ Şu halde Bursalı'nın dediği gibi Şeyh Kuddûsî; hem bir âşık, hem bir mücâhid, hem dînî, hem vatanî vazifesini ifâ etmiştir.²⁷

Bu dönemlerde Şeyh Kuddûsî'nin nasıl bir velâyet mertebesine yükseldiği de kendisine ait bir mektupta şöyle dile getirilir:²⁸

“Şumnu seferinden dönüştü İstanbul'a geldiğimiz günlerde İstanbul'un (mânevî) mutasarrıfı olan zât-ı şerif yanıma gelip buyurdu ki: Ben bu ocaklı eşkiyayı (Yeniçerileri) iki senedir bâtinî emir ile iltizam ederim. (Fakat) tuğyan ederler. Bırakmak istedim. Bâtın-ı atfık (Bâtınî idareciler), Bâtın Paşa Camiinin avlusunda Bor'lu Şeyh Ahmed eğlenir. Onunla istişare eyle, her ne söylerse amel eyle dediler. Tutayım mı, yoksa bırakayım mı? dedi. Fakir, teeddüb ederek: -Yâ Seyyidî, ben bir câhil, bîçareyim. Size bu şekilde büyük bir emrin cevabını veremem. Zira bazen cezbe galebe eder. Mezcub ile meşveret iyi olmaz derler, diyerek özür diledim. Bana buyurdu ki: -Buna emri bâtinî derler. Heman sen bir kelâm söyle, karışma... Fakir, oniki gün halvet etmeyince söyleyemem, mühlet ver, diyu rica ettim. İcazet verdi, halvete girdim. Onüçüncü gün geldi: Bırakmak min küllil vücûh hayırdır... dedim. -Bıraktım elhamdülillah, diyerek gitti. Sonra eseri zuhûr etti.”

Kuddûsî'ye ait bu ifadelerle dayanılacak olursa, o sıralar elli yaşlarında olan şeyhe halifenin meskûn olduğu İstanbul gibi bir şehrin mânevî mutasarrıfının da iltifat ettiği, başka bir deyişle onun daha üst makamda bir kutub olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Şeyhin Evlilikleri ve Çocukları

Şeyh Ahmed Kuddûsî'nin hiç evlenmemeye niyet ederek Hicaz'da mücâvir olarak ikâmet etmeyi istemesine rağmen, Anadolu'ya dönerek evli-

²⁵ İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, II, 770. Ayrıca bkz. Süreyyâ, *Sicilli Osmânî*, IV, 58 ; *Kuddûsî Divânı*, s. 22.

²⁶ *Kuddûsî Divânı*, s. 22. İleride “cihâd-ı ekber” ve “cihâd-ı asgar” deyişleri üzerinde durulacaktır.

²⁷ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 150. Ayrıca bkz. Köksal, *Ahmed Kuddûsî*, 29.

²⁸ *Kuddûsî Divânı*, s. 22-23.

likler yapması gerektiğine dair pek çok emir ve uyarı aldığı bildirilmektedir. Futûhâta nail olmasının çok evlilik yapması üzerine hasıl olacağına dair yapılan işaretler doğrultusunda, on altı hanımla evlenmiş ve kendi beyanına göre bu eşlerinden de yirmi altı evlâdı olmuştur.²⁹

Bu evliliklerinin hepsini Bor'da değil; bazılarını İstanbul, Şumnu ve Kayseri'de gerçekleştirmiştir. Kayseri'de yaptığı evliliği son derece ilginçtir ve neden çok evlilik yaptığına dair bir fikir de vermektedir: Anlatılana göre başına kötü haller gelen bir kızın fakir olan anne, babasının üzüntüsünü hafifletmek maksadıyla kızı nikah yapmış, sabaha kadar ibadet ve zikirle meşgul olarak seccadeden hiç ayrılmamış, sabah olunca da padişahant gelmiş olan altınlardan bir kesesini bırakarak kızın nikahını iade etmiş ve evden ayrılmıştır. Daha sonraları Şeyh Efendiden dul kaldı diye iyi bir evlilik yapan ve maddî durumu da bırakılan altınlarla düzelen kızın ana babası da bu vesileyle, çevreden akseden utanç ve üzüntüden kurtulmuşlardır.³⁰

Şeyhin Nakşîlikten Kadirîliğe Geçişi

Daha önce de geçtiği üzere Şeyh Ahmed Kuddûsî, tasavvuf hayatına babasının etkisiyle Nakşibendî³¹ olarak adım atmıştı. Ne ki, aşağıda vereceğimiz kendine ait ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Nakşî ve Kâdirî tarikatları arasında yaptığı, teknik diyebileceğimiz birtakım karşılaştırmalardan dolayı Kadirîliğe³² geçiş yapmış, bazılarına göre bu sayede -deyiş yerindeyse- sınıf atlamıştır.³³

“Peder efendimiz rahmetüllâhi teâlâ, tarikat-ı Şeyh Muhammed Bahâeddîn-i Nakşibendî ks.’den icazet vermegin, ihvânımıza evrâd-ı mutebere kiraatına icâzet verirdüm. Birkaç seneden beri tarikatı Şeyh Abdülkâdir-i Cîlânî icazet verür oldum. Zira, tarikat-ı Nakşibendiyye’de zühd-ü takvâ ve riyâzât ve şübühattan vech üzere teverrü etmeyince istifâza ve istifade olunmak ender olduğu mücerreb ve muhakkak olmağın, bir gece eşref-i vakitte Semî, Basîr, Karîb, Mucîb tebâreke ve teâlâ ve tekebbür hazretlerine tazarru ve temellük eyleyüb dedim ki: Yârab, senin velin Bahâüddîn tarîki pek güzel

²⁹ Bkz. **Kuddûsî Divânı**, 114/10/145 ; Köksal, **Ahmed Kuddûsî**, 29. H. Sunar eşlerinin sayısını 10 olarak vermektedir. Bkz. Kuddûsî, **Hazînetü'l-Esrâr**, 12.

³⁰ **Kuddûsî Divânı**, s. 23.

³¹ Nakşibendî tarikatının ortaya çıkışı, esasları, yayılması gibi konularda geniş bilgi için örneğin bkz. Yazıcı, Tahsin, “**Nakşibend**” **Md.**, İslam Ansiklopedisi, M.E.B.Yay., c.IX, s.52-54.

³² Kâdirîlik tarikatının menşei, coğrafi olarak yayılışı, örgütlenmesi, sembol ve tarz-ı tarikatı hakkında ise geniş bilgi için örneğin bkz. Margolouth, D.S., “**Kâdiriye**” **Md.**, İslam Ansiklopedisi, M.E.B.Yay., c.VI, s.50-54.

³³ **Kuddûsî Divânı**, s. 26.

ve lâkin biz ve ihvânımız gâfiller ve câhiller ve gümrahlarız. (...) Senin velin Şeyh Abdülkâdir tarîki evsa, müridlerine eşfak ve şöyle nutk eylemiş ki: Hayatımda ve vefatımdan sonra, deryada ve karada muztar olanlara benden taleb etseler imdad ederim ve müridlerim halifelerimden inâbe ederler ise ben onları rûhâniyetimle irşad ederim. Halifelerim karuşmasunlar ve bana çağırın sâlih olsun fâsık olsun yermem, yardım ederim. Ya Rab, Şeyh Muhammed Bahâüddîn kulun bir suçumuz olsa bize küser. Şeyh Abdülkâdir kulun küsmez. Hezâr günah işleseler muhabbetten geçmez. Kâmiller, me'mûren fakir Ahmed kuluna a'nın tarikından icâzeti kâmile verdiler. Kendim halife-i kâmile olamayıp terbiye ve teslike iktidarım yok ise de, takliden bilkummel tâliplere Kâdirî tarikinden zikri şerife izin vermeyi evlâ ve ahsen ve ehemm görüp veririm. İkinci gece rüyamda Abdülkâdir Efendimizi gördüm. Elime bir yeşil levh verdi. Vasatında güzel hat ile yazılmış ki (bir kimse Lâ ilâhe illallâh zikrini iksar eylese sâbıkından ve mukarrebinden olur.) Uyandım ve gördüm, gönlüm hanesine nûr-u tevhid dolmuş ve lisanımda Nehr-i Nil gibi zikir cereyan eder.³⁴

Görüldüğü gibi Kuddûsî, Abdülkâdir Geylânî'nin (k.s.) tarikatinin daha kuşatıcı ve istifade etmeye daha uygun olduğu gerekçesiyle Kâdirîlik'in hem kendisi hem de irşâdına çalışacağı insanlar için daha yararlı olacağını düşünerek Nakşîlik'ten Kâdirîliğe geçiş yaptığını ifade etmektedir. Nitekim Ahmed Kuddûsî, Divan'ındaki 487 no'lu şiirinde Nakşîlikten Kâdirîliğe geçme tercihini savunmakta, cehri zikrin daha faziletli olduğunu tartışmakta, karşı çıkan âlimleri de şu ifadelerle eleştirmektedir:³⁵

Bak haline şol vâ'iz-i fettan-ı zemânın
Men' eyler imiş zikrini cehr ile Hudâ'nın

Ey kendüni âlim sanıcı münkir-i câhil
Vallahi galattur bu senin biliş zannın

Sırrı nedir söyle eğer var ise ilmin
Okunduğının savt-ı bülend ile ezân'ın

Her gece nemazında cehr olduğu meşru'
Niçün de cevabını bana yumma dehân'ın

Kur'ânı tilâvet et ya niçün cehr ile efdal
Hem sırrı ne minberdeki cehrî hutabâ'nın

³⁴ Kuddûsî Divânı, s. 26-27 ; Köksal, Ahmed Kuddûsî, 30-31.

³⁵ Kuddûsî Divânı, 487/3, 6-13/361.

Lebbeyk deyu niçün çağırır vakfe’de huccâc
De sırrı ne ol arsada feryâd u figân’ın

Haccın ya niçün zînetidir telbiye cehren
Hem hikmetini söyle bana ref’-i sadâ’nın

Eyvah ki henüz oldu garib dîn-i Muhammed
Çün kıldı elinde bu misilli ulema’nın

Münkirleri nehy eyleyub aksin ederler
Kuddûsî heman bil ki budur başı belâ’nın

İktibas ettiğimiz beyitlerden de anlaşıldığı gibi, Ahmed Kuddûsî’nin derûnî âlemden daha çok istifade etmek, çevresine daha fazla yardımcı olabilmek; bir başka açıdan da kendi karakterine uygun olanı seçmek ve cehrî zikrin hafî olandan daha faziletli olduğuna kâni olmak gibi sebeplerle tarikat değiştirdiği anlaşılmaktadır.³⁶

Kuddûsî’nin Karşılaştığı Baskılar

Her büyük velîde görüldüğü gibi Şeyh Ahmed Kuddûsî de, tasavvufî çizgisinin yönlendirdiği yaşantısında birtakım kimselerin, cehâlet ve hevâ yanlısı kendini bilmezlerin sataşma ve düşmanlıklarıyla karşılaşmış, kimi tezvîr, iftira ve hakaretlere maruz kalmıştır. Şeyhin evlâdı, eşleri, dost ve akrabaları ile bütün tâbîleri de bu tür sıkıntılardan paylarına düşeni almışlardır. Şeyhe yönelik, zındıklık ve dinsizlik suçlaması yanında, akıl almaz düşmanlıklar da sergilenmiştir. Bu yüzden kendisi on üç yıl evinden dışarı çıkmayarak bir nevî inzivâ ve tecrîd hayatı sürmüştür. Bu sıkıntıları destekleyici anlamda, ayrıca Kuddûsî’nin menkıbevî hayatı hakkında daha önce serdettiğimiz ihtiyâfî yaklaşımı da korumak kaydıyla, bir cuma namazından önce başka bir şehirden gelerek şeyhi ziyaret eden bir misafirle arasında geçen bir hatırayı anmak mümkündür: Misafir, şeyhin dışarı çıkma yasağından muhtemelen habersizdir ve bir an önce camiye giderek Cuma namazına yetişme arzusu içindedir, ancak onun bir türlü böyle bir hazırlıkta bulunmadığını da görmektedir. Misafirin, “haydi cuma namazına gidelim” şeklindeki her ika-

³⁶ Şeyhin hayatındaki bu değişiklik kesin olduğu halde, Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu’nda “Kuddûsî” maddesini hazırlayan araştırmacının bu bilgiden haberi olmadığı anlaşılmaktadır. Zira araştırmacı, onun ilk zamanlarını dikkate alarak Nakşî şeyhi ve sonraki dönemlerini dikkate alarak ise Kâdirî şeyhi olduğunu ifade edenlerin sanki bir çelişki içinde olduklarını ihsas etmektedir. Bkz. **İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu**, c.IV, Fasikül:III, s. 986.

zına, şeyh acele etmemesini, daha vakit olduğunu söylemektedir. Nihâyet sabrı tükenen misafire “biraz daha beklesen iyi olacaktı... lâkin namazdan sonra beklerim” diyerek misafirini camiye uğurlamıştır. Bu ifadeleri, onun zikrettiğimiz çeşitli baskılar neticesinde yaşamak zorunda kaldığı inziva ve tecrid hayatı doğrultusunda anlamak mümkündür. Nitekim cuma namazından sonra eve dönen misafirine yemekle birlikte taze hurma ile o mevsimde Bor'da olmayan taze sebzeler ikram etmesiyle misafirin “efendim, bu hurma ve sebzeler buranın olamaz. Siz Cumayı nerede kıldınız?” diye sorması üzerine “evlâdım, söz dinleyip biraz daha beklesen, ihlâsının karşılığını görecek, benimle birlikte sen de cumayı Kâbe-yi Muazzama'da kılacaktın” diyerek mukabelede bulunmuştur.³⁷

Kuddûsî Şiiri ve Eserleri Hakkındaki Görüşler

Yazdıkları yayınlanmadığı için kaybolmuş ve bu yüzden de unutulmaya mahkum olmuş nice şiir ve fikir adamlarının bulunduğu bir vasatta, Özmel'in de isabetle kaydettiği gibi, Şeyh Kuddûsî'yi yazdıkları yayınlandığı için şanslı şairlerimizden saymak mümkündür. Ne ki, şiirleri kayıt altına alınmış Kuddûsî'nin hayatı hakkında söylenenlerin, menkıbevî anlatımlardan öteye geçmemesi, hakkında sağlıklı tarihî belge ve bilgilerin fazlaca bulunmaması oldukça üzüntü vericidir. Bu yüzden Kuddûsî'yi en güzel şekilde kendi yazdığı şiirlerinden tanımaktan başka bir yol pek de kalmamaktadır.³⁸

Bursalı Mehmed Tâhir'in beyanına göre Kuddûsî'nin matbû ve Türkçe olan Divân'ı yanında yine basılı olan Muhtasar Vâsiyetnâmesi, Muhtasar Tıbb-ı Nebevî, Pendnâme, Nesâyih-ı Ahmed Kuddûsî, Hazînetü'l-Esrâr ve Ganîmetü'l-Ebrâr³⁹, Medâyah Risâlesi, çeşitli konularda Arapça risaleleri olmak üzere çeşitli eserleri bulunmaktadır.⁴⁰ Bunlardan Divanı, hem hece, hem aruz vezniyle yazılmış şiirlerle doludur ve aruz veznini kullanması

³⁷ Kuddûsî Divânı, s. 29-30.

³⁸ Bkz. Özmel, Niğde'li Şair ve Yazarlar, 22.

³⁹ Şeyhin Hazînetü'l-Esrâr ve Ganîmetü'l-Ebrâr adıyla bizzat kaleme aldığı Arapça eseri üzerine Hüseyin Sunar tarafından 1998'de Prof.Dr.Mustafa Tahralı danışmanlığında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı olarak bir yüksek lisans tezi hazırlanmış; bu çalışmada ilim, namaz ve zikir konularına tahsis edilmiş olan eserin tercüme, tahlil ve tahriri yapılmış ve aynı yıl Ahmed Kuddûsî Vakfı'nca da yayınlanmıştır. Bkz. Kuddûsî, Ahmed, **Hazînetü'l-Esrâr ve Ganîmetü'l-Ebrâr**, çev.Hüseyin Sunar, İstanbul 1998, Borlu Ahmed Kuddûsî Vakfı.

⁴⁰ Bkz. Bursalı, **Osmanlı Müellifleri**, I, 150 ; **İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu**, c.IV, Fasikül:III, s. 986 ; Develioğlu, **Büyük İnsanlar**, 318 ; Kuddûsî, **Hazînetü'l-Esrâr**, 25-29 ; Köksal, **Ahmed Kuddûsî**, 56-57.

Kuddûsî'yi, tekke şiirinin bir nevi Âşık Ömer'i yapmış olduğu konunun uzmanları tarafından dile getirilmektedir.⁴¹

Binaenaleyh bu çalışmada esas aldığımız F.Kuyumcu'nun neşrettiği Divan'ında toplam 942 şiirle, Pendnâme, Vâsiyetnâme, İcâzetnâme ve dört mektubu yer almaktadır. Bu eserlerindeki şiirlerinde bazen oldukça ağır ve ağdalı bir dil kullanan Ahmed Kuddûsî, çoğu zaman ise sade ve akıcı bir dil kullanmakta, ayrıca mısralarında aruzun havası hemen hissedilmektedir. Çok çeşitli konuları şiirinin malzemesi yapmayı başarabilmiş olan Kuddûsî; ilim, irfan, çalışma, doğruluk, saygı, sevgi, Allah ve Peygamber muhabbeti, Mevlâna yakınlığı, taassub karşıtlığı, dönemindeki siyâsî, sosyal, coğrafi durum, ahlâkî dejenerasyon gibi bir çok tema hakkında şiirlerini oluşturmuştur.⁴² İbnülemin'in deyişiyle gazel ve kaside tarzında yazdığı manzum eserleri, misyon icra etmek üzere her zaman "mutasavvifâne ve dervişâne" bir karakter içermiştir.⁴³

Şeyh Kuddûsî şiirlerinin, kendi yaşadığı dönemde de okur-yazar entelektüel kesim tarafından bile takip edildiği, özel günlüklere kaydedilerek yeri geldiğinde, -muhtemelen vaaz ve sohbetlerde- kullanılmak üzere yazıldığı bazı tarihî vesikalardan da anlaşılmaktadır. Örneğin 1743-1876 tarihleri arasında Sivas şehrinde yaşamış ve görev yapmış olan muhtemel üç kadı tarafından tutulmuş, şer'î ve husûsî notların yer aldığı, bugünkü deyişle bir günlükte Şeyh Kuddûsî'ye ait şiirlerin de yer alması söylediğimizi destekler görünmektedir.⁴⁴ Zira Bor'da yaşayan bir şeyhin söylediği şiirlerin Sivas'taki bir kadı tarafından takip edilmesi, hatta ezberlenmesi, yeri geldiğinde de istihdam etmek üzere kaydedilmesi oldukça önemli bir detay olarak görünmektedir.

1963 yılında vefat etmiş olan büyük Kâdirî şeyhi İbrahim Edhem İskilibî de Kuddûsî Divânı hakkında şu olumlu tesbiti ifade eder: "Kuddûsî Divânı'nı okuyan Kâdirî sâliklerinin başka tasavvuf kitabı okumalarına lüzum yoktur."⁴⁵

⁴¹ Kocatürk, **Türk Edebiyatı Tarihi**, 613, 614.

⁴² Ayrıca bkz. Özmel, **Niğde'li Şair ve Yazarlar**, 24.

⁴³ İbnülemin, **Son Asır Türk Şairleri**, II, 771.

⁴⁴ İlgili defterin hâlâ yazma olarak Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü öğretim üyelerinden Doç.Dr. Ömer Demirel'in elinde bulunduğunu ve aynı ilim adamı tarafından neşre hazırlık çalışmalarının son aşamasına geldiğini haber vermek istiyoruz. Mevzu bahis günlüğün Kuddûsî şiirlerine yer vermesiyle ilgili olarak bkz. Demirel, Ömer, "**Bir Osmanlı Kadısı'nın Not Defteri Yahut Kitab-ı Sakkı**", Uluslar Arası Kuruluşunun 700.Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi 7-9 Nisan 1999, Konya 2000, Selçuk Üniversitesi Yay., s.203.

⁴⁵ **Kuddûsî Divânı**, s. 70.

1973'de vefat etmiş olan yüce Hâlidî şeyhi Dede Paşa ise şu ifadeleri serdetmektedir: “Salih Baba Divânı, tarikat âdâbı ve müridlik halleri ile mürşitlerin şânını; Fuzûlî hazretlerinin Divânı da, muhabbet ve aşk âlemini; Kuddûsî hazretlerinin Divânı ise, tasavvufun bidâyetinden nihâyetine kadar tamamını en güzel ve kemalli tarzda ifâde ve nazmeden eserlerdir.” Ayrıca “Kuddûsî Divânı'nı okuyup da idrak eden, tasavvuf ilmini kavramış olur...” sözleri de yine Dede Paşa'ya ait değerlendirmelerdendir.⁴⁶

Şiirinin edebiyat tekniği açısından değeri konusunda ise Vasfî Mahir Kocatürk'ün tesbit ve değerlendirmelerine yer vermek istiyoruz. Nitekim Kocatürk'e göre Kuddûsî'de orijinal bir ruh ve coşkun bir ilham bulunmakta ancak, yer yer didaktik olan orta bir lirizm içinde genişlik, kolaylık, halka yakınlık ve konuya fikrî hâkimiyet görünmektedir. Sahip olduğu mümeyyez hasletleri sayesinde aynı zamanda kültürlü bir şahsiyet olan şâir, XIII. yy.dan zamanımıza kadar -Bektâşîlik hariç- bütün Türk Tekke şairlerinin, hatta ruh ve eda bakımından kısmen divan ve saz şairlerinin özü konumundadır. Şair Ahmed Kuddûsî, Türk şiirinin sahip olduğu genel özelliklerini, bilhassa tekke şiirini, halkın ruhuna ve seviyesine göre ifadelendirmede büyük başarı kaydetmiştir. Bu yüzden Şair Kuddûsî, Yunus Emre ve Niyâzi Mısırî'den sonra tekke şiirinin halk arasında en çok tanınan siması olmuştur. Öte yandan Kuddûsî şiirinde nazım dili, genellikle ritmik ve mükemmel olmadığı belirtilmektedir. Her şeye rağmen XIX. yy. ortalarında çöküşünü tamamlayan sünî ruhlu tekke şiirinin son büyük temsilcisidir ve Kuddûsî'den sonra bu sahada önemli bir şahsiyetin yetişmediği görülmektedir.⁴⁷

Kuddûsî'nin Mânevî Feyiz Kaynakları

Şeyh Kuddûsî, daha önce de zikredildiği gibi öncelikle babası Hacı İbrahim Efendi'den feyiz almıştır. Bu vesileyle Bahâeddin Nakşibendî'den, daha sonra da Abdülkâdir Geylânî'den feyiz ve himmet aldığını kendisi bildirmiştir. Ayrıca Yunus Emre, Sarı Saltuk, Mevlânâ Celâleddîn gibi büyük Allah dostlarından da feyiz aldığını övgü dolu ifadelerle belirtmektedir.⁴⁸

Kuddûsî'nin Vefatı

Daha önce anılan meşhur seyahatlerinden sonra, döndüğü memleketi Bor'da kendi yaptırdığı zâviyede bir nevi inziva hayatı yaşamış;⁴⁹ her ruh sahibi fânî gibi Şeyh Ahmed Kuddûsî de hicrî 1265 Cumâdelâhir/mîlâdî

⁴⁶ **Kuddûsî Divânı**, s. 70.

⁴⁷ Bkz. Kocatürk, **Türk Edebiyatı Tarihi**, 614.

⁴⁸ Ayrıca konuyla ilgili, matbu Divan'da yer almamış bazı şiirleri için de bkz. Köksal, **Ahmed Kuddûsî**, 26-27.

⁴⁹ Bkz. Uçman, **“Kuddûsî” Md.**, IX, 197.

1849 Nisan ayında, Bor'daki evinde vefat ederek dâru'l-bekâya irtihal etmiştir. Cenazesi Bor'da, Niğde yolu ile eski Ankara yolunun kesiştiği kavşakta yer alan Sarı Saltık türbesinin yakınına, Eski Mezar'a defnedilmiştir.⁵⁰

Mensuplarından Manisa Müftüsü Şeyh Esad Muhammed tarafından yazılan mersiyede şu mısralar yer almaktadır:⁵¹

Âh Kuddûsî Efendi! Mürşid-i âgâh idi,
Tâir-i kudsî gibi Firdevs'i kıldı âşiyân.

Etmedi hiçbir zaman dünyâyâ rağbet ol azîz,
İştîyâk-ı rûz u şeb oldu Cemâl ile Cinân.

Himmetiyle çok mürîd-i sâdık buldu kemâl,
Bir mükemmil Fâdıl u âmil idi ol bî gümân.

Ârif-i billâh idi hakka'l-yakîn, hem Kutb idi,
Niğde Bor'unda kat'î çok keşfi olmuştu ayân.

Eyledi hüsn-i teveccüh ile bu abdi kabûl,
Oldular nice Halife himmetiyle şâdmân.

Fevtini duydukta Es'ad bendesi giryân olup,
Eyledim ahvâlini fi'l-cümle ihvâna beyân.

İki destim ref' ile kıldım duâ, târih dedim:
Rûh-i Kuddûsî Efendi Cennet'i kıldı mekân.

Ahmed Kuddûsî'nin Halefleri

Şeyhin 1849'da vefat etmesinden sonra oğullarından Abdurrahmân Rûhî babasının yerine geçmiş ve vefatına kadar irşad vazifesine devam etmiştir. Oğlu Abdurrahmân Rûhî'nin ise cenazesi Aksaray'da Somuncu Baba türbesi yanındaki kabre defnedilmiştir. Şeyh Abdurrahmân Rûhî'nin farklı eşlerden olma Ali ve İbrahim isimlerindeki iki oğlundan biri olan Ali Efendi, babasının irşad hizmetinde halefi olmuş, 1938'de vefat etmesi üzerine ise altı

⁵⁰ Bkz. Süreyyâ, **Sicilli Osmânî**, IV, 58 ; Bursalı, **Osmanlı Müellifleri**, I, 150 ; **Kuddûsî Divânı**, s. 46 ; Develioğlu, **Büyük İnsanlar**, 317 ; Köksal, **Ahmed Kuddûsî**, 54.

⁵¹ Bkz. Köksal, **Ahmed Kuddûsî**, 54.

oğlundan biri olan Ahmed Efendi, mensupların tensip ve tasvipleriyle babasının yerine geçirilmiştir.⁵²

II. AHMED KUDDÛSÎ'NİN DÎVÂN'INDA KUR'ÂN'A YAPTIĞI ATIFLAR

İslâm dininin en temel tartışmasız kaynağı olarak Kur'ân-ı Kerîm, ilgili herkesin desteğini almak istediği büyük bir güçtür. Bu güce bağlı olarak İslam tarihi, referansını Kur'an'dan alarak harekete geçmiş sayısız kahramanlara ve olaylara tanıktır. Ne var ki tarih kitaplarında yerini almış bu olayların hepsinin Kur'ân'ın desteğini sağlıklı olarak sağladıklarını söylemek mümkün değildir. İslâm'ın ilk delili olduğu tartışmasız kabul edilen Kur'ân'ın bu gücü sayesinde, biraz önce de söylendiği gibi ilgili tarafların iştahı kabarmış, -bir şekilde- ona dayanma ihtiyacı duymuşlardır.⁵³

Binaenaleyh Kur'ân-ı Kerîm'e şiirlerinde yer vermiş, onun mesaj ve ilkelerini edebî zevkiyle bütünleştirerek savunmuş şairlerden birisi de Şeyh Ahmed Kuddûsî'dir. Bu başlık altında onun şiirlerinde yer verdiği Kur'an atıflarını tesbit ederek, sergilediği Kur'an yaklaşımının onun düşünce dünyasında ve pratik hayatında nasıl bir yere sahip olduğunu ortaya koymaya çalışacağız:

Öncelikle belirtilmelidir ki: Kur'ân'ın tartışmasız büyüklüğünü kabul eden bir inanç insanı olarak Kuddûsî, onun Hz.Peygamber'e vahyedildiğini ve esasında Hz. Muhammed'in (sav) büyüklüğünün de Kur'an'la olan bağlantısından kaynaklandığını ifade etmektedir. Örneğin aşağıdaki şiirde, onun konuyla ilgili itikâdî şöyle dile getirilmektedir:

Muhammed'le yağar yağmur
Muhammed'le cihan ma'mur
Muhammed nâsır u mensur
Muhammed ehl-i Kur'an'dır⁵⁴

Bu doğrultuda Kuddûsî, Kur'an ve Sünnetin insanlara öğüt vererek hakkı bulmalarını amaçladığını düşünür ve sade deyişle bu gerçeği şöyle dile getirir:

⁵² Bkz. Köksal, **Ahmed Kuddûsî**, 55.

⁵³ Böyle bir manipülasyonun ilginç bir örneği için bkz. Ünver, Mustafa, **Nesîmî Örneğinde Hurûfilik ve Kur'an**, Ankara 2003, Fecr Yay.

⁵⁴ **Kuddûsî Divânı**, 305/6/258.

Hudâ Kur'ân'da Peygamber Hadîsinde ederler pend
Utan havf et nasihat tut eğer var ise iymanın⁵⁵

Şimdi de sûre sırasına riâyet ederek Şeyh Kuddûsî'nin Divân'ında Kur'ân'a nasıl atıfta bulunduğunu görmeye çalışalım. Teknik anlamda Kuddûsî'nin yaptığı atıfların hiçbirisinin, hangi sûredeki hangi âyetlere karşılık geldiğini söylemediği belirtilmelidir. Binaenaleyh, yapılan atfin en çok ilgili olduğunu düşündüğümüz sûre ve âyetlere tertipteki sıralarına riayet ederek yer verdik. Yapılan atıfların birden çok sûreyle eşit derecede ilgili olma durumunda ise yine tertip sırası önce olan sûreler başlık yapılarak âyet numaraları verilmiş, diğer sûre ve âyetlere de dipnotlarda işaret edilmiştir.

BAKARA SÛRESİ

1- Bakara (2) : 20.

“Şüphesiz Allah, her şeye kâdirdir.”⁵⁶

Temelde Allah Teâlâ'dan âcizlik ve güçsüzlük vasıflarını nefyeden kudret anlayışı,⁵⁷ O'nun doksandokuz esmây-ı hüsnâsında yer almaktadır. Kur'an'da 103 yerde Allah'a nispet edilen bu vasıf, O'nun her şeye gücü yettiği, her şeyi dilemeye ve yapmaya kâdir olduğu anlamına gelmektedir.⁵⁸ Allah'ın sahip olduğu u sonsuz güç, Kuddûsî şiirlerinde de yansıma bulmuş, her fırsatta bu hakikat dile getirilmiştir:

Hata isyan işim daim muti' et şu beni ya Rab
Bi-küllü şey'e kâdirsin bilürem ben seni ya Rab⁵⁹

Bi-küllü şey'e kâdir Muktedir'sin
Ne denlü var ise ref' et belâyâ⁶⁰

Kâdir her şey'e Hallâk u Azîm u Hayy u Kayyûm'dur

⁵⁵ **Kuddûsî Divânı**, 497/10/366.

⁵⁶ Kur'an'da pek çok defa geçmekte olan bu önemli söz için mesela ayrıca bkz. Bakara (2) : 106, 109, 284 ; Âl-i İmrân (3) : 26, 29...

⁵⁷ Bkz. Râğib Isfehânî, Huseyn b. Muhammed, **el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân**, nşr. A.Muhammed Halefullâh, Kahire 1970, Mektebeyü'l-Anglo, s.595.

⁵⁸ Bkz. Topaloğlu, Bekir, “**Kâdir**” **Md.**, DİA, c.XXIV, s.124.

⁵⁹ **Kuddûsî Divânı**, 88/1/130.

⁶⁰ **Kuddûsî Divânı**, 82/3/127.

Bu mahlûkatı heb Ol'dur yoğiken eyleyen inşa⁶¹

Bi-küllî şey'e kâdirsin çün ey Hak
Kapunı aç bana hiç kılma muğlak⁶²

Görüldüğü gibi Kuddûsî bu hakikati dile getirerek kendisini her dâim hak yoluna itaat üzere kılmasını Cenab-ı Hak'tan niyaz etmektedir.

2- Bakara (2) : 30-33.

Âdem'in yaratılması ve halife yapılması

Hız. Âdem, Allah'ın topraktan yarattığı ilk insan ve ilk peygamberdir. Allah ona isimleri öğretmiş, melekleri kendisine secde ettirmiş ve onu yer-yüzünde halife kılmıştır. Kur'ân'ın anlattığı bu hakikatlerin Kuddûsî şiirinde de yansıma bulunduğu görülmektedir:

Âdem'i hâk'den yaraduben halife eyledin
Oldı insan nev'inin cediti atası enbiyâ⁶³

Âdem'i hak'den yaradub hem halife eyledi
Hem kamu esmâ'yı ta'lim etti fazliyle ana⁶⁴

Hâk'den yaradub Âdem'i dahi kıldı halife
Havvâ'yı andan yaradub verdi milkin cinânın⁶⁵

3- Bakara (2) : 34.

İblis'in Âdem'e secde etmemesi ve ilâhî huzurdan kovulması⁶⁶

Kur'ân'ın anlattığına göre Allah, Âdem'e isimleri öğrettikten sonra İblis'e ve diğer bütün meleklerle ona secde etmelerini emretmiştir. Ne var ki İblis, kibirlenerek, kendisinin Âdem'den üstün olduğuna kâni olarak secde etmeyi reddetmiş ve İlâhî huzurdan kovulmuştur. Bu yüzden İslâm ahlakına

⁶¹ Kuddûsî Divânı, 83/14/127.

⁶² Kuddûsî Divânı, 464/1/350.

⁶³ Kuddûsî Divânı, 61/8/118.

⁶⁴ Kuddûsî Divânı, 87/11/129.

⁶⁵ Kuddûsî Divânı, 490/2/363.

⁶⁶ Bu durumun anlatıldığı başka âyetler için de mesela bkz. Sad (38) : 74 ; A'râf (7) : 13.

göre kibir ve haset, en büyük hatalardan kabul edilmiştir ve sahibinin cennete girmesine engel olacaktır.⁶⁷

Kul'a mü'min muti' iken tekebbür'dür kılan tersâ
Azâzil kibr u ucb edip tarîd etti anı Mevlâ⁶⁸

Sensin bu dolabı kuran sensin bize rızkı veren
Sensin Azâzili süren hem Âdem'e kılan meded⁶⁹

Görüldüğü gibi ilgili âyetlere telmihte bulunan Kuddûsî, bu beyitlerinde, mümin kulun yapması gerekenin hiç kibirlenmeden ve kendini beğenmeden Allah'ın emrine itaat etmesi olduğunu beyan etmekte ve karşıt örnek olarak da İblis'i vermektedir. Zira mümin kulun aksine o, kibirlenmiş, kendini beğenmiş ve emre karşı gelmiştir. Bu yüzden de Allah Teâlâ'nın lânet ve taddını mûcib olmuştur. Burada Kuddûsî'nin konuya getirdiği bir önemli yorum da; neticede İblis'i kovan ve İnsana büyük lütuflar bahşederek taltif edenin Allah olduğunu ilan etmesidir. Bu izah, son kertede Allah Teâlâ'nın ezeli kader projesinde saklı kıldığı sınırsız ilminin ifşâ edilmiş halinden başkası değildir. Nitekim Kuddûsî'nin bilincinde yer etmiş olduğu anlaşılan bu husus da esasında Kur'ân'ın sıklıkla vurguladığı konular arasındadır.⁷⁰

4- Bakara (2) : 78, 111.

“Ümniyyeden, kuruntudan uzak olmak”⁷¹

Ümniyye, *emâniyy* kelimesinin tekili olup, birisi “okumak”, diğeri de kişinin gerçekleşmesini dilediği ve arzu ettiği hayaller ve kuruntular anlamına gelmektedir. İkinci anlamıyla bir Kur'ânî deyiştir ve esasında Ehli Kitap olan Yahudi ve Hıristiyanların cennete yalnız kendilerinin gireceğini hayal edip bunu ilan etmeleri hususuyla ilgili olarak gündeme gelmiş ve kullanılmıştır. Bu itibarla kelime daha ziyade “kuruntu” anlamıyla karşılanmakta ve

⁶⁷ Bkz. Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1985, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, c.I, s.296.

⁶⁸ *Kuddûsî Divânı*, 39/6/105.

⁶⁹ *Kuddûsî Divânı*, 217/2/202.

⁷⁰ Örneğin bkz. Hadid (57) : 22-23 ; Âl-i İmrân (3) : 29 ; En'am (6) : 59 ; Hac (22) : 70.

⁷¹ Ayrıca bkz. Nisa (4) : 123.

insanın hayal dünyasında oluşturduğu, takdir edip temenni ettiği şeyleri anlatmaktadır.⁷²

Gerçekte “cennet bize has, bizden başka kimse giremeyecek, biz ateşe girsek bile sadece bir kaç gün gireceğiz”⁷³ şeklindeki kuruntu ve hayaller; sonuçların ortaya çıkmasında ve pozitif pratiklerin gerçekleşmesinde belirleyici değildir. Doğrusu ister kadın, ister erkek; kim imanla beraber Allah'ın emrettiği sâlih amelleri yaparsa cennet onların olacaktır.⁷⁴ Bu tesbitin şiirsel akislerini de Kuddûsî şiirinde şöyle görmekteyiz:

Kuru *ümmiyye* işim hiç yok amel çün âcizem
Ekl ü uyku killet ile ârız olmuşdur lahab⁷⁵

Heman *ümmiyye* ile bitmez imiş iş bu yolda
Mukarreber sözine can u gönülden inandım⁷⁶

Görüldüğü gibi Kuddûsî de kurtuluşun kuru avuntu ve hayallerle değil; çalışmakla gerçekleşeceğini ifade etmektedir.

5- Bakara (2) : 117.

“Allah bir şeye kün (ol) der, olur”⁷⁷

Allah Teâlâ'ya hiçbir şeyi yapmanın zor olmadığını, her şeyin O'nun “ol” emriyle varlığa çıktığını, yoksa mahlûkâtın O'nun zâtından koparak uğradığı değişim sonucunda sudur ve tevellüd ettiği bir eser olmadığını ifade eden “*kün feyekûn*” ibaresinin⁷⁸ Kuddûsî şiirinde de karşılık bulunduğu görülmektedir:

Ey cümle halkı yoğiken inşâ ı iycad eyleyen

⁷² Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, İstanbul 1983, Eser Neşriyat, c.I, s.393 ; Ateş, Süleyman, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, İstanbul 1988, Yeni Ufuklar Neşriyat, c.I, s.186-187.

⁷³ Bkz. Bakara (2) : 80.

⁷⁴ Bkz. Nisa (4) : 124.

⁷⁵ **Kuddûsî Divânı**, 105/5/141.

⁷⁶ **Kuddûsî Divânı**, 546/3/393.

⁷⁷ Ayrıca bkz. Âl-i İmrân (3) : 47, 59 ; En'am (6) : 73 ; Nahl (16) : 40 ; Meryem (19) : 35 ; Yasin (36) : 82.

⁷⁸ Bkz. er-Râzî, Fahrüddîn, **et-Tefsîru'l-Kebîr -Mefâtihu'l-Gayb-**, I.Bsk., Kahire 1991, Mektebetü'l-İmân, c.II, s.372-373 ; Elmalılı, **Hak Dini Kur'an Dili**, I, 479.

Kün emriyle yedi kat eflâki bünyad eyleyen⁷⁹

Cümle mahlûkâtı *kâf u nûn* ile var eyledi
Vâhid ü Bâkî şehinşahdır ana hiç yok zeval⁸⁰

Bir anda *kün* dese olur idi kamusu var hemin
Kullarına ta'lim için etmiş bu fi'li ol Nasîr⁸¹

Murad eyleser bir şey'i heman *kün* der olur mevcûd
Ânın emriyle gelmişdir vücûda bil kamu eşyâ⁸²

Ey bu mahlûkâtı *kün* emriyle var eden Hudâ
Cümlesi kulluk ederler her zaman daim sana⁸³

Bu mahlûkâtı Hallâk etti *kün* emriyle ıycad
Zemin ü âsümanı altı günde eyledi bünyad⁸⁴

Görüldüğü gibi Şeyh Ahmed Kuddûsî, Allah'ın her şeyi var etme gücünü, "kün" emriyle izhar ettiğini belirtmekte ve bu Kur'ânî yargıyı, konunun detayına inmeden sade bir şekilde dile getirmektedir.

ÂL-İ İMRÂN SÛRESİ

6- Âl-i İmrân (3) : 26.

Allah bütün mülkün mâlikidir

Kur'ân'a göre, bütün mülkün sahibi Allah'tır ve O, mülkü dilediğine verip, dilediğinden alandır. Peygamberimizin elçiliğiyle iman eden insana ilan etmesi emredilen bu hakikatler, Kuddûsî şiirinde de sade bir dille şöyle ifade edilmiştir:

Mâlikü'l-Mülk Hâlikü'l-Halk sensin ancak ey Hudâ
Milk senin mahlûk senindür yok şerîk her-kiz sana⁸⁵

Ey bu *mülkün Mâliki* Vehhâb u Hallâku'l-Verâ

⁷⁹ Kuddûsî Divânı, 621/1/439.

⁸⁰ Kuddûsî Divânı, 513/11/374.

⁸¹ Kuddûsî Divânı, 367/12/293.

⁸² Kuddûsî Divânı, 83/13/127.

⁸³ Kuddûsî Divânı, 85/10/128.

⁸⁴ Kuddûsî Divânı, 215/14/200.

⁸⁵ Kuddûsî Divânı, 16/7/92.

Var benim bir hâcetim lutf edüben eyle kazâ⁸⁶

Lâyık değılem gerçi men ana velâkin bilirem
Sen *Mâlikü'l-Mülk* padişah'sın yok şerik her-kiz sana⁸⁷

Çün Semî'dir hem Mücîb Ol dahi her şeye Kadîr
Hem bu *mülkin Mâlikidir* yok şerik her-kiz ana⁸⁸

Etmişem iyman sana tevfikin ile ey Ahad
Hâlikü'l-halk *Mâlikü'l-Mülk*'sin dahi Ferd u Samed⁸⁹

7- Âl-i İmrân (3) : 55.

Hiz. İsa'nın Allah katına yükselmesi⁹⁰

Kur'ân'ın anlaşılması zor âyetlerinden birisi de, Hz. İsa'nın ölüp ölmediği konusunda açıklama yapan bu âyetidir. Çünkü onun ölmediği, sadece yeryüzünden alındığı, âhir zamanda yeryüzüne inerek Deccal'i öldüreceği şeklindeki haberler Hz. Peygamber'den nakledilmekte, hatta pek çok müfessir de bu tür haberleri sahih kabul etmektedir. Kur'ân'a göre Allah Teâlâ, kulu ve elçisi olan Hz. İsa'yı, onu çarmıha germek isteyen düşmanlarından kurtararak kendi katına yükseltmiş ve düşmanları da onun yerine benzerini katletmişlerdir.⁹¹ Bu olaya telmih yoluyla Kuddûsî şiiiri de işarette bulunmuş, Hz. İsa'nın göğe -bir anlamda- tamah edişinin sebebini aşka bağlamıştır.

Işk ile dostı Halîl'e nâr-ı Nemrud oldu nur
Işk ile İsa Nebi etti semâvate tamah⁹²

⁸⁶ **Kuddûsî Divânı**, 50/1/112.

⁸⁷ **Kuddûsî Divânı**, 54/8/114.

⁸⁸ **Kuddûsî Divânı**, 66/13/120.

⁸⁹ **Kuddûsî Divânı**, 218/8/202.

⁹⁰ Ayrıca bkz. Nisa (4) : 157-158.

⁹¹ Bkz. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, **Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân**, Beyrut 1988, Dâru'l-Fikr, c.III, s.289-293 ; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, **Fethu'l-Kadîr el-Câmiu beyne Fenni'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmî't-Tefsîr**, yy., trz., Âlemü'l-Kütüb, c.I, s.344-345. Ayrıca bkz. Cevdet Paşa, Ahmed, **Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ**, İstanbul 1986, Bedir Yay., c. I, s. 44-45.

⁹² **Kuddûsî Divânı**, 187/14/185.

Allah Teâlâ zaman ve mekandan münezzehtir, bu itibarla gökyüzünde olmaktan da aşkındır. Binaenaleyh Kuddûsî şiirinin Hz. İsa'nın gökyüzünde olduğunu belirtmesinin, Allah'ın da gökyüzünde olduğu şeklinde muhtemel bir yanlış anlamaya götürmesine karşılık dikkatli olunmalıdır. Çünkü Kur'ân'ın söylediği, Hz isa'nın Allah katına yükseltildiğinden başkası değildir.⁹³

8- Âl-i İmrân (3) : 59.

Âdem'in topraktan yaratılması⁹⁴

Bi-küllî şey'e kâdîrsin yaratdın Âdem'i hâk'den
Hemîn kıldın anı esrâr-ı ilm'e âşına ey dost⁹⁵

Âdem'in topraktan yaratıldığını haber veren Kur'ânî bilgiye de şiirinde telmihte bulunan Kuddûsî'ye göre, ilk insanın topraktan yaratılmasıyla bilginin sınırlarına hemen âşına kılınması arasında ilginç bir şekilde ilgi kurmak da mümkün görünmektedir.

NISÂ SÛRESİ

9- Nisâ (4) : 145.

Münafıkların en alt derekede olması

Bilindiği gibi zâhirden inanmış görünüp de, içlerinden kâfir olan münafıklar, bu iki yüzlü yaklaşımlarıyla derecelerin ve cehennem en alt düzeyine müstehak olmuşlar ve açıkça küfürlerini ortaya koyan kâfir ve müşriklerden daha kötü bir duruma düşmüşlerdir. Cennetin derece ve makamları olduğu gibi, münafıkların gideceği cehennem de dereceleri vardır. Yaptıkları işin çirkinliğinden dolayı münafıklar, cehennem en kötü ve en alt tabakasında cezalarını çeceklerdir.⁹⁶ Kur'ân'ın haber verdiği bu acıklı tesbitin Kuddûsî şiirinde de sade bir dille ifadelendirildiğini görmekteyiz:

⁹³ Hz. İsa'nın oldukça tartışmalı durumu hakkında Kur'an verileri bağlamında doyurucu bir çalışma için örneğin bkz. Duman, Zeki, "Hz. İsa", Fecre Doğru Dergisi, Yıl:7, Sayı:82, Ağustos 2002, s.33-40.

⁹⁴ Ayrıca bkz. Rahman (55) : 14 ; İsrâ (17) : 61 ; A'râf (7) : 12, 33 ; Sa'd (38) : 76.

⁹⁵ **Kuddûsî Divânı**, 146/9/164.

⁹⁶ Bkz. Tabrisî, Ebû Ali el-Fadl b. El-Hasen, **Mecmau'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân**, Tahran, trz., Mektebetü'l-İlmiyyeti'l-İslâmiyye, c.II, s. 130 ; Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed el-Imâdî, **İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyî'l-Kitâbi'l-Kerîm**, II.Bsk., Beyrut 1990, Dâru İhyâi't-Türâs, c.II, 247.

Yeridür ehl-i nifakın *derk-i esfel* dedi Hak
Nice bir bu şerri izmar hayr'ı izhar nice bir⁹⁷

Münafıklardan eyle ictinab çün
Ki anların mekâmı *derk-i esfel*⁹⁸

EN'ÂM SÛRESİ

10- En'âm (6) : 160.

İyiliklerin bire on karşılığında değer kazanması

Dünyada yapılan iyilik ve itaatlerin on katıyla ecirle karşılanacağını müjdelendiği bu âyetin getirdiği mesajın da, Kuddûsî şiirinde yansıma bulunduğu görülmektedir:

Güneş veş âmmeye⁹⁹ nef' et
Hızır veş çağırana yet
Tarîk-i muhsinâna¹⁰⁰ git
Ki *bire on* yazar Mevlâ¹⁰¹

A'RÂF SÛRESİ

11- A'râf (7) : 54.

Yerlerin ve göklerin altı günde yaratılması¹⁰²

Öncelikle bilinmelidir ki Allah katında gün, bizim bildiğimiz ve kullandığımız yirmi dört saatlik zaman diliminden ibaret değildir. Bu itibarla kâinâtın altı günde yaratılmasını, altı jeolojik devirde, miktarını sadece Al-

⁹⁷ **Kuddûsî Divânı**, 258/8/227.

⁹⁸ **Kuddûsî Divânı**, 522/1/379.

⁹⁹ Bu kelime yanlış olarak “âmiye” şeklinde okunmuş olup doğrusu bizim kaydettiğimizdir. Bkz. Köksal, **Ahmed Kuddûsî**, 73.

¹⁰⁰ Bu kelime yanlış olarak “muhsinâta” şeklinde okunmuş olup doğrusu şiirde verildiği şekliyledir. Bkz. Köksal, **Ahmed Kuddûsî**, 73.

¹⁰¹ **Kuddûsî Divânı**, 6/6/84.

¹⁰² Ayrıca bkz. Yunus (10) : 3; Hud (11) : 7; Furkan (25) : 59; Secde (32) : 4; Kaf (50) : 38; Hadid (57) : 4.

lah'ın bildiği altı dönemde yaratılması olarak anlamak mümkündür.¹⁰³ Söz konusu altı gün motifinin Kuddûsî şiirinde de karşılık bulunduğu görülmektedir:

Ey bu cihanın halkını yoğiken hem iycad eden
Hem *altı günde* bu yer ile gökleri bünyad eden¹⁰⁴

Hem *altı günde* yerleri halk eyleyen
Ol'dır bu mülkin mâliki ortağı yokdur çünkü bir¹⁰⁵

Gökleri dört günde yaratdın iki günde yeri
Altı günde halk olundu yedi yer yedi sema¹⁰⁶

Ey *altı günde* yedi kat eflâk ile zemîni yaradan Mevlâ
Kün emri ile hem cümle halkı eyleyen îcad yoğiken asla¹⁰⁷

12- A'râf (7) : 55, 180.

“Allah'a dua edin”¹⁰⁸

“Çağırarak, seslenmek, istemek, yardım talep etmek” gibi kelime anlamlarına sahip olan “dua” kavramı, İslâmî ıstılahta “küçükten büyüğe, aşağıdan yukarıya vâki olan talep ve niyaz” anlamına gelmektedir. Bir başka deyişle dua, Allah'ın yüceliği karşısında kulun aczini itiraf ederek sevgi ve ta'zim duygularıyla lütuf ve yardım talebinde bulunmaktır. Esasında bu yönüyle dua, Allah ile kulu arasında gerçekleşen çok önemli ve çok samimi bir diyalogu yansıtmaktadır.¹⁰⁹ Kur'ân-ı Kerîm bize pek çok âyette, bu diyalogu sıklıkla canlı tutmamızı tavsiye etmektedir. Bu itibarla Allah'a her an ve her şekilde dua etmemiz tavsiye edilen bu âyetlerin Kuddûsî şiirinde de aşağıdaki şekilde atıf alanı oluşturduğu görülmüştür:

Sen Azîmü'ş-Şan *du'â edin* deyu emr eyledin
Kara yüzlü kul isem de emre ettim imtisal¹¹⁰

¹⁰³ Bkz. Ateş, **Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri**, III, 346.

¹⁰⁴ **Kuddûsî Divânı**, 628/7/441.

¹⁰⁵ **Kuddûsî Divânı**, 367/11/293.

¹⁰⁶ **Kuddûsî Divânı**, 61/9/118.

¹⁰⁷ **Kuddûsî Divânı**, 76/10/124.

¹⁰⁸ Ayrıca bkz. İsrâ (17) : 110 ; Gafir (40) : 60.

¹⁰⁹ Bkz. Cilâcı, Osman, “**Dua**” **Md.**, DİA., c.IX, s.529.

¹¹⁰ **Kuddûsî Divânı**, 520/3/378.

13- A'râf (7) : 143.

Allah'ın dağa tecellî etmesi

Söz konusu âyette bildirildiğine göre Hz. Musa, Allah Tealâ'dan kendisini görmeyi istemiş; Allah da, Tur dağına tecellî edeceğini, dağın bu tecellîsi karşısında sabit kalması durumunda Musa'nın da kendisini görebileceğini bildirmiştir. Ne var ki Allah Teâlâ, Tur dağına tecellî eder etmez, zuhur eden halin dehşetinden dağ paramparça olmuş, Musa da bu dehşetli sahne karşısında düşüp bayılmıştır.

Binaenaleyh bu konu, Kuddûsî şiirinde de yansıma bulmuş, ve oldukça ilginç bir şekilde, esasında bir anlamda "işârî tarzda", Tur dağının tevazusu sayesinde Allah'ın tecellîsine mazhar ve mahal olma şerefine ulaştığı ifade edilmiştir.

Tur dağı tevâzu edüben buldı *tecellî*
Yükseklik eden dağları hirmâne çekerler¹¹¹

Kimisine ihfâ ile çün etti *tecellî*
Kimine de cehr ile Hallâk-ı cihânın¹¹²

ENFÂL SÛRESİ

14- Enfâl (8) : 28.

Malların ve evlâtların "fitne" olması¹¹³

Kur'an'da mallar ve evlâtlar, günaha da vesile olabildikleri için, bir imtihan aracı olarak değerlendirilmekte ve bu husus "fitne" kavramı kullanılarak ifade edilmektedir. İnsanlar, malları ve evlatlarıyla sınanmakta, bu konuda Allah'ın haklarını ödeyip ödememeleri yönüyle denenmektedir. Aslında İbn-i Mes'ûd'un dediği gibi sadece mallar ve evlatlar değil, insanın sahip olduğu olumlu-olumsuz her şey, denenmesi yolunda birer araçtır.¹¹⁴ Nitekim bu tür âyetlerin izahı sadedinde sahâbeden Ebû Lübâbe örneğini hatırlamak mümkündür. Anlatılanlara göre Ebû Lübâbe, Kureyza Yahudileri arasında bulunan mallarını ve evlâdını korumak maksadıyla, Yahudilere karşı, bir

¹¹¹ **Kuddûsî Divânı**, 246/12/217.

¹¹² **Kuddûsî Divânı**, 487/5/361. Divan'da beytin son kelimesi "Hudâ'nın" şeklinde dizilmiştir ki merhum Âsım Köksal'ın da belirttiği gibi galîz bir hatadır. Doğrusu yukarıda verdiğimiz şekildedir. Bkz. Köksal, **Ahmed Kuddûsî**, 80.

¹¹³ Ayrıca bkz. Tegabun (64) : 15.

¹¹⁴ Bkz. Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, IX, 223-224.

mü'mine yakışmayan bazı tavırlar içine girmiş, bu ve buna benzer tutumları yüzünden Peygamberimiz de kendisine gücenmiştir.¹¹⁵

Kuddûsî şiirinde yoğun olarak yansıma bulmuş motiflerden birisi de, mal ve evlâdın fitne olarak değerlendirilmesi olmuştur. Bizce bu durumun Kuddûsî'nin özel hayatıyla çok yakın ilişkisi söz konusudur. Çünkü o, daha önce de değinildiği gibi, hem çok evlilik yapmış, hem de çok evlât sahibi olmuştur.

Emval ü evlâd fitnedir bize vacib sakınmak
Nedhetde salvet salvetde firkat olmamak olmaz¹¹⁶

Hak sevdiğine vermez imiş *mal ü evlâd*
Kuvvetde şehvet şehvetde levmet olmamak olmaz¹¹⁷

Sen buyurmuşsın bize *evlâd u ezvâc fitnedür*
Kesret-i evlâd'a oldum mübtelâ ey Kirdigar¹¹⁸

Nice mü'min salih'i merdud mel'un kıldı mal
Der ki Kuddûsî demiş *mal fitne* Fahr-i Kâinat¹¹⁹

Ehl ü evlâd nefis ile mal cümlesi düşman bana
Sen'den erham dahi ekrem yok-durur dost ey huda¹²⁰

Hubb-u nisvan oldu müstevlî bu gönlüm şehrine
Kıldılar *meftun beni emvâl ü evlâd u nisâ*¹²¹

Bana çün *ehl ü mal ü nefis ü evlâdım kamu a'dâ*
Esirge lutf edip men kulunı anlardan ey Mevlâ¹²²

¹¹⁵ Mezkûr sahâbî hakkında ayrıca geniş bilgi için bkz. İbn-i Sa'd, **et-Tabâkâtü'l-Kübrâ**, Beyrut, trz., Dâru Sâdır, c.II, s.74-75 ; İbnü'l-Esîr, İzzüddîn, **Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe**, thk. M.İ.el-Bennâ-M.A.Âşûr, trz., Dâru'ş-Şa'b, c.VI, s.265-267 ; Çubukçu, Asri, "**Ebû Lübâbe el-Ensârî**" Md., DİA., c.X, s.179 ; Kurtubî, **el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân**, VII, 396.

¹¹⁶ **Kuddûsî Divânı**, 390/5/311.

¹¹⁷ **Kuddûsî Divânı**, 390/7/311.

¹¹⁸ **Kuddûsî Divânı**, 360/4/290.

¹¹⁹ **Kuddûsî Divânı**, 159/4/172. Bu beyitte konu hadis olarak sunulmuştur. İlgili hadis için örneğin bkz. Buhârî, Rikâk 10 ; Tirmizî, Menâkıb 30 ; Nesâî, İdeyn, 27 ; İbn-i Mâce, Fiten 18 , Libâs 20 ; Ahmed, V, 58.

¹²⁰ **Kuddûsî Divânı**, 13/14/90.

¹²¹ **Kuddûsî Divânı**, 45/8/109.

¹²² **Kuddûsî Divânı**, 65/6/120.

Ezvâc u evlâd ey ahi fitne kamusı mal dahi
Me'va kırlarlar duzeh'i anlarda yokdur hiç vefa¹²³

Fitne imiş kişiyeye ezvâc u evlâd u mal kamu
Verdiler bu gönlüme siklet tegayyür i'vicac¹²⁴

Buyurdı Hak kelâmında size evlâd u mal fitne
Hazer kılın siz anlardan olalım dersiniz âbad¹²⁵

YUSUF SÛRESİ

15- Yusuf (12) : 23-24, 30, 32.

Yusuf-Zeliha¹²⁶ sevgisi

Bilindiği gibi Kur'an,¹²⁷ yukarıda numaraları verilen âyetlerde, Hz. Yusuf'la Zeliha yakınlığına değinmekte ve onun Yusuf'a karşı beslediği derin aşktan açıkça söz etmektedir. Hatta nu surenin 24. âyeti, onların karşılıklı olarak birbirlerini arzularını ifade etmektedir.¹²⁸ Ayrıca tarihçilerin verdiği bilgiye göre Yusuf, ikbale kavuştuktan sonra, artık dul bir kadın olan Zeliha ile de evlenmiştir. Aynı zamanda bir hükümdar kızı olan ve Cevdet Paşa'nın deyişyle "güzellerin ser-efrâzı" olan Zeliha, Yusuf'a Efrâyim ve Menşâ adında iki de erkek çocuğu vermiştir.¹²⁹ Kuddûsî şiiri de bu ilginç kıssayı istihdam etmiş, yalın Türkçe'siyle bu ölmez aşkı, daha da ölümsüzleştirmiştir:

Yûsuf deyu ağlardı Zelihâ nice demler

¹²³ Kuddûsî Divânı, 68/11/121.

¹²⁴ Kuddûsî Divânı, 183/9/183.

¹²⁵ Kuddûsî Divânı, 206/11/194.

¹²⁶ Kur'an'da geçmeyen bu isim, değişik ırklar tarafından değişik şekillerde istihdam edilmiştir. Örneğin Cevdet Paşa'ya göre bu kelimeyi Araplar "Zeliha" şeklinde kullanırken; Acemler (İranlılar) "Züleyha" olarak telaffuz etmişlerdir. Türkçede ve halk arasında ise bu ismin okunuşu "Zilha" şeklindedir. Bkz. Ahmed Cevdet Paşa, **Kıssas-ı Enbiyâ**, I, 22.

¹²⁷ Kur'an, Yusuf kıssasından başka hiçbir kıssayı tek bir sûrede ve bu kadar detaylı olarak anlatmamıştır. Yusuf kıssası ölçeğinde Kur'an ve Tevrat anlatımlarını karşılaştıran bir çalışmamız için mesela bkz. Ünver, Mustafa, "**Yusuf Kıssası Açısından Ahd-i Atîk ve Kur'ân-ı Kerîm'e Karşılaştırmalı Bir Bakış**", Diyanet İlmi Dergi, c.XXXVII, S.2, 2001, s.73-108.

¹²⁸ Ayrıca detaylı bilgi için bkz. Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, XXII, 183-191.

¹²⁹ Bkz. Ahmed Cevdet Paşa, **Kıssas-ı Enbiyâ**, I, 23.

Ol derbederi zâr u perîşan niçün etdin¹³⁰

İşk-ı Yûsuf çün Zeliha'nın çeküb gönlün alan
Kays'ı Leylâ ışkıdur aklın alub mecnun eden¹³¹

Gördi ma'sûkın Zeliha bir gece düşde heman
Dolub ol dem gönline ışk oldu zindan bu cihan¹³²

Kalmadı ârâmı her-kiz arttı ışkı gün be-gün
Geldi Mısır'a çekdi çok zillet meşakkat bir zeman¹³³

Ta'n etti Zeliha'ya şu kim bilmedi ışk'ı
Âşüfteliğin bir şeh-i hûbân'e ne bilsün¹³⁴

16- Yusuf (12) : 53.

“Nefs-i emmâre” figürü

Kur'ânî bir kavram olan “nefsi emmâre” deyişi, nefsin negatife olan arzu, istek ve tutkusunu anlatmaktadır¹³⁵ ve tasavvufun tüm görünümünde olduğu gibi bu kavramdan Kuddûsî şiiri de müstagnî kalmamıştır:

Nefs-i emmârem fesada meyl eder durmaz heman
Nâr-ı ışkınla anı yak ki ola işi salâh¹³⁶

Nefs-i emmâre hevâ şehvet Azâzil birleşüb
Etiler iğvâ beni oldum gavî¹³⁷ ya Rab meded¹³⁸

17- Yusuf (12) : 94.

Yakub'un, Mısır'daki Yusuf'un kokusunu Kenan'dan duyması

¹³⁰ Kuddûsî Divânı, 483/8/359.

¹³¹ Kuddûsî Divânı, 612/14/431.

¹³² Kuddûsî Divânı, 628/4/443.

¹³³ Kuddûsî Divânı, 628/5/443.

¹³⁴ Kuddûsî Divânı, 600/11/423.

¹³⁵ Bkz. Kurtubi, *el-Câmiu li-Ahkâm*, IX, 210 ; Tabrisî, *Mecmeu'l-Beyân*, III, 241.

¹³⁶ Kuddûsî Divânı, 187/7/185.

¹³⁷ Kelime, Divan'da “gavvî” şeklinde olmakla birlikte, Aruz veznine göre, “gavî” olmalıdır.

¹³⁸ Kuddûsî Divânı, 200/6/191.

Kur'ân'ın da anlattığı öykünün gelişimi içerisinde, Mısır'da ikbale kavuşan Yusuf, kardeşleriyle barışarak bir araya gelmiş; babalarını da yanına getirmeleri için onları Kenan'a göndermiş ve bu arada gömleğini de üzüntüden gözleri kör olmuş babalarının yüzüne sürmeleri için onlara vermişti. Adeta rüzgar, daha onlar gelmeden Mısır'daki Yusuf'un kokusunu Kenan diyarındaki Yakub'a getirmiş, Yakub da çevresine "beni bunaklıkla suçlamazsanız, ben Yusuf'un kokusunu duyuyorum" demişti.¹³⁹ Bütün bu olayları hatırlatan Kuddûsî şiirine göre bu mucizenin de sebebi, aşktan başkası değildir:

*Işk ile bozdı Nebî Mûsâ adû'nın sihrini
Işk ile esdi Nebî Ya'kub'a Yusuf'dan riyah¹⁴⁰*

İSRÂ SÛRESİ

18- İsrâ (17) : 44.

Her şeyin Allah'ı dilince tesbih etmesi¹⁴¹

Allah'ı tesbih etmek, O'nun şânının, kudret ve azametinin yüce olduğunu, mükemmel vasıflara sahip olduğunu, noksanlıklardan da aşkın olduğunu söylemek veya hal diliyle bunu ifade etmektir. Bu anlamda Allah Teâlâ'nın yarattığı her varlık, O'nun yücelik ve şânını övgüyle bir şekilde ifade etmektedir. Bir çiçeğin, bir böceğin ve bir arının kendisine verilen görevi hakkıyla yerine getirmesi, Allah'ın çizdiği yoldan ayrılmaması ve onu tesbih etmesi anlamına gelmektedir.¹⁴² Bu itibarla Kur'ân, yeryüzünde ve gökyüzünde olan bütün varlıkların, lisânı hallerince Allah'ı tesbih ve zikretmekte olduklarını haber vermektedir. Bu figürün de Kuddûsî şiirinde yansıma bulunduğu görülmektedir:

*Her şey eder Allah'ı zikir kendi dilince
İnkârına bâ'is nedir ol re'yi hatâ'nın¹⁴³*

¹³⁹ Örneğin ayrıca bkz. Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, XXIII, 57-61 ; Ahmed Cevdet Paşa, **Kısas-ı Enbiyâ**, I, 26-27.

¹⁴⁰ **Kuddûsî Divânı**, 187/12/185.

¹⁴¹ Ayrıca bkz. Nur (24) : 41.

¹⁴² Bkz. Ateş, **Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri**, V, 219-220.

¹⁴³ **Kuddûsî Divânı**, 487/4/361.

KEHF SÛRESİ

19- Kehf (18) : 9-26.

“Ashab-ı Kehf”

İnançlarına konan baskılardan kurtulmak ve Yaratıcı'larına olan kulluklarını engelsiz yerine getirebilmek maksadıyla bir mağaraya yerleşen ve Allah tarafından burada uzun yıllar uyutulup, sonra da uyandırılan gençlerin mucizevî öykülerinin anlatıldığı Kur'an pasajları, Kuddûsî şiirinde de yansıma bulmuş ve ibret verici ifadelerle anlatılmıştır. Gençlerin gerek mağarada, gerek uyanmalarının ardından ölünceye ya da Peygamberimizin dönemine kadar ne kadar yıl geçirdiği, tefsirciler arasında farklı anlamalara ve tercihlere sebep olmaktaysa da,¹⁴⁴ Kuddûsî'nin onların mağarada 309 yıl kaldığı görüşünü tercih ettiği anlaşılmaktadır:

Lutf edüb Kuddûsî'ye ver uyku *Kehfî*'ler gibi
Yatdılar üçyüzdokuz yıl oldı sırr-ı acib¹⁴⁵

Düşün *Ashâb-ı Kehf*'in kelbini al ibret andan kim
Cihanın kelblerinden oldı müstesnâ dahi mümtaz¹⁴⁶

Kehfîler'i gâr içre uyutdın nice yıllar
Kuddûsî'yi fazlın ile et her gice irfad¹⁴⁷

Eyledin *Ashab-ı Kehf* e uyhu ihsan lutf edüb
Ver bana hem lutf edip uyhu yanup oldum remad¹⁴⁸

Ehl-i Kehf in hürmetine eyle hâbı ihsan bana
Artdı Kuddusî Koca'nın derdi çünkü ez diyad¹⁴⁹

Görüldüğü gibi bu şiirlerde Ashâb-ı Kehf'in mucizevî ahvâlinde ibret alınması gerektiği hatırlatılarak; onların üç yüz dokuz yıl kesintisiz uyumaları, Kuddûsî'nin kişisel olarak muzdarib olduğu uykusuzluk rahatsızlığına da -istidrad kabilinden- kıyas edilerek, Allah Teâlâ'dan şifâ talebinde bulunmaktadır.

¹⁴⁴ Mesela bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXV, 230-232 ; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, III, 279.

¹⁴⁵ *Kuddûsî Divânı*, 91/13/132.

¹⁴⁶ *Kuddûsî Divânı*, 376/3/299.

¹⁴⁷ *Kuddûsî Divânı*, 198/10/190.

¹⁴⁸ *Kuddûsî Divânı*, 212/6/199.

¹⁴⁹ *Kuddûsî Divânı*, 212/7/199.

20- Kehf : (18) 65.

“İlm-i ledün”

“Katından, nezdinden, tarafından” gibi anlamlara gelen “ledün” edatı, esasında edatlık vazifesini aşarak büyük bir bilginin, ilâhî ilmin, başka bir deyişle “*ilmi ledün*”nün özel adı haline gelmiştir. Allah Teâlâ tarafından sevdiği kullarına vasitasız ve kazanımsız olarak Zâtına has bilgidен bahşedilen gaybî ilim diye de tarif olunan *ilm-i ledün*,¹⁵⁰ tasavvuf çevrelerinde oldukça sık kullanılan bir motiftir ve Kur'an'da da Hz. Mûsâ ile salih kul arasındaki sırlı olaylar meyanında söz konusu edilmiştir. Binaenaleyh bu motiften Kuddûsî şiiri de müstagnî kalmamıştır:

Her mısra'ı bu gazelin ârife bir bab
Kâlbinde olur *ilm-i ledünn* sırları hasıl¹⁵¹

Öz başına sen *İlm-i ledünnî* bilemezsin
Var ârif-i dânâ'dan okı dersini anın¹⁵²

Zevahir ehli kurtulmaz gümandan
Ledün ilminde hiç nâdan olunmaz¹⁵³

Bu bir *ilm-i ledünnî* kim bilen demez diyen bilmez
Bilür ârif bu ilmi sen yüri var anı andan sor¹⁵⁴

Salât u savm ile sanma olur hâsıl *ledün ilmi*
Fünun içre bu fenne bulunur ise bedel göster¹⁵⁵

21- Kehf (18) : 107.

“Cennetü'l-Firdevs”¹⁵⁶

¹⁵⁰ Bkz. Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, **el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl**, III.Bsk., nşr. M.Hüseyin Ahmed, Kafire-Beyrut 1987, Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, c.II, s.733 ; Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, X, 350.

¹⁵¹ **Kuddûsî Divânı**, 514/13/375.

¹⁵² **Kuddûsî Divânı**, 496/4/366.

¹⁵³ **Kuddûsî Divânı**, 381/1/304.

¹⁵⁴ **Kuddûsî Divânı**, 259/14/227.

¹⁵⁵ **Kuddûsî Divânı**, 284/10/245.

¹⁵⁶ Ayrıca bkz. Mü'minûn (23) : 11.

Arapça'ya Farsça'dan girmiş olması muhtemel olan "Firdevs" kelimesi, özellikle "içinde üzüm bulunan bağ ve bahçe" anlamına gelmektedir. Firdevs, cennetin tamamını ifade edebilecek bir isim olabileceği gibi; onun ortası, en yüksek ve en kıymetli bölgesinin özel adı da olabilmektedir.¹⁵⁷ Nitekim Kuddûsî şiirinin Firdevs cenneti motifinden de müstagnî kalmadığı görülmektedir:

Kuddûsî'ye et vaslını fazlınla müyesser
Ubbâdına ver cennet-i firdevs'de refahat¹⁵⁸

Görüldüğü gibi bu beytinde Şeyh Ahmed Kuddûsî, arzusunun Allah'a ulaşmak olduğunu, Firdevs cennetine de isteyen kulların nâil olmasını dileğini ifade etmekle, bir taraftan kendisinin cennet ve köşk peşinde olmadığını, öte yandan da ilgili Kur'ânî motifin Müslümanlar için önemli ve matlûb bir makam olduğunu ihsas etmiş olmaktadır.

TÂHÂ SÛRESİ

22- Tâhâ (20) : 57-70.

Hz. Musa'nın düşmanların sihrini boşa çıkarması¹⁵⁹

Kur'an anlatımına göre Hz. Musa, Firavun'u yumuşaklıkla hakka davet etmiş, ne var ki Firavun bu çağrıya "Mısır'da benden başka rab yoktur" diye tehdit savurarak davete mukâvemet göstermiştir. Bunun üzerine, yere bırakılmasıyla asası yılanı dönüşen Hz. Musa'dan korkan Firavun, o dönemde çok revaçta bir sanat olan sihrin mâhir öncülerini toplamış; onlardan Musa'nın sanatına karşı koymalarını istemişti. Ne var ki toplanan sihirbazların göz bağcılık ederek yılan gibi görünmelerini sağladıkları ip ve değnekleri, Musa'nın yere attığı asasının dönüştüğü ejderha tarafından yutulmuş, böylece sihirleri de boşa çıkmıştır.¹⁶⁰ İlgili olayların hatırlatıldığı Kur'an kıssası, Kuddûsî şiiri tarafından da hatırlanmış ve bu mucize, Musa'nın Allah'a duyduğu aşkla izah edilmiştir:

Işk ile bozdı Nebî Mûsâ adû'nın sihrini

¹⁵⁷ Topaloğlu, Bekir, "Cennet" Md. DİA., c.VII, s.377 ; Şevkânî, **Fethu'l-Kadîr**, III, 317.

¹⁵⁸ **Kuddûsî Divânı**, 143/2/163.

¹⁵⁹ Ayrıca bkz. Yunus (10) : 75-77 ; Şuarâ (26) : 43-46.

¹⁶⁰ Örneğin ayrıca bkz. Cevdet Paşa, **Kıssas-ı Enbiyâ**, I, 30 vd.

Işk ile esdi Nebî Ya'kub'a Yusuf'dan riyah¹⁶¹

23- Tâhâ (20) : 82.

Allah Teâlâ'nın "Ben Gaffârım" Buyurması

Allah Teâlâ bu âyetinde kendisinin, tevbe eden, iman edip salih pratikler sunarak hidâyet yolunu seçen kulları için çok bağışlayıcı olduğunu açıkça dile getirmektedir. Söz konusu Kur'ânî tema, Kuddûsî şiirinde de aynısıyla karşılık bulmuştur:

Kur'an'da Gaffârım ben deyu söyler suçunu bileni mağfîret eyler
Kibr ü inad eden tamu'yı boylar bilmeyen suçunu oliser makhur¹⁶²

ENBİYÂ SÜRESİ

24- Enbiyâ (21) : 68-69.

Hiz. İbrâhim'in ateşe atılması, ateşin onu yakmaması

Kur'an'da hanifliğin önderi olarak her zaman övgüyle yâdedilen¹⁶³ Hz. İbrahim, kavmini tevhide davet etmiş; ancak bu çağrıya, sertlikle ve vahşice mukabelede bulunmayı tercih eden Bâbil meliki Nemrud, peygamberi ateşe attırması, ama Allah'ın emriyle ateş onu yakmamış, hatta ormanları bir anda kül eden azgın ateş, ona karşı serinlik ve selâmetten başka bir şey takdim etmemiştir.¹⁶⁴ Bu Kur'ânî kıssasının Kuddûsî şiirinde de ma'kes bulunduğu görülmüştür:

*Işk ile dostı Halîl'e nâr-ı Nemrud oldu nur
Işk ile İsâ Nebi etti semâvate tamah¹⁶⁵*

*Olmuşem muztar eriş tut destimi rahm et bana
Nâr'ı İbrâhim'e hoş gülzar eden Mevlâ meded¹⁶⁶*

Halîlullah'ı atdı od'a Nemrud zu'm edüben

¹⁶¹ **Kuddûsî Divânı**, 187/12/185.

¹⁶² **Kuddûsî Divânı**, 333/5/277.

¹⁶³ Bkz. Bakara (2) : 135 ; Âl-i İmrân (3) : 67, 95 ; Nisâ (4) : 125 ; En'âm (6) : 161 ; Nahl (16) : 120.

¹⁶⁴ Örneğin bu kıssa için bkz. Cevdet Paşa, **Kısas-ı Enbiyâ**, I, 20. Ayrıca bkz. Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, XXVII, 43-45 ; Şevkânî, **Fethu'l-Kadîr**, III, 415-416.

¹⁶⁵ **Kuddûsî Divânı**, 187/14/185.

¹⁶⁶ **Kuddûsî Divânı**, 202/8/192.

Ki yakub mahv eder anı heman atdığı dem nâr¹⁶⁷

25- Enbiyâ (21) : 83-84.

Hz. Eyyûb'un sabrederek şifa bulması¹⁶⁸

Allah Teâlâ'nın imtihana çekmek suretiyle; sağlığını ve bütün malını elinden aldığı Hz. Eyyûb, şükrü ve sabrı sayesinde eski haline, önceki sağlığına ve zenginliğine dönebilmiş ve "Eyüp Sabrı" dillere destan olmuştur.¹⁶⁹ Kuddûsî şiirinin de atlamayarak istihdam ettiği bu kadim ve çarpıcı kıssanın temel dokusunda da -ona göre- yine aşk bulunmaktadır:

Işk ile sabr etti Eyyub derdine ah etmedi
Işk ile buldı yine derd'e şifa oldu sıhah¹⁷⁰

26- Enbiyâ (21) : 107.

Peygamberimizin (sav) âlemlere rahmet olarak gönderilmesi

Peygamber efendimizin (sav) tüm âlemlere rahmet olarak gönderildiği, bu itibarla onun bizler için Allah Teâlâ'nın ilâhî bir lütfu olduğu gerçeğinin bildirildiği Kur'an mesajının Kuddûsî şiirinde de aşağıdaki şekliyle yansıma bulduğu görülmektedir:

Âlemîne rahmet irsal eyledi Mevlâ anı
Bize Yezdân'ın atâsudur Muhammed Mustafâ¹⁷¹

HAC SÛRESİ

27- Hac (22) : 27.

Hacca yaya veya bineklerle gelmek

İnsanlara haccın ilân edilmesini ve imkanlarına göre yaya olarak ya da binekleri üzerinde hac yapmaya gelmelerini emreden bu âyetin de, Kuddûsî şiirinde veciz bir tarzda işlenmiş olduğu görülmektedir:

¹⁶⁷ **Kuddûsî Divânı**, 261/8/228.

¹⁶⁸ Ayrıca bkz. Sa'd (38) : 41-44.

¹⁶⁹ Örneğin bu kıssa için bkz. Cevdet Paşa, **Kıssa-ı Enbiyâ**, I, 27-28 ; Harman, Ömer Faruk, "Eyyûb" **Md. DİA.**, c.XII, s.16-17.

¹⁷⁰ **Kuddûsî Divânı**, 187/13/185.

¹⁷¹ **Kuddûsî Divânı**, 7/7/87.

Ehl-i İyman hicret ederler Hicâz'e cümlesi
Pes nisâ sıbyan giderler mâşiyat u hâfiyat¹⁷²

28- Hac (22) : 47.

Allah katında bir günün, bin yıl gibi olması¹⁷³

Bilindiği gibi “zaman”, görelî bir olgudur ve bu yönüyle Kur'an, insanların dünyevî ölçekte itibar ettikleri zamanın Allah nezdinde farklı değerlere karşılık geldiğini vurgulamaktadır.¹⁷⁴ Aynı yaklaşım Kuddûsî şiirinde de ele alınmış ve ilgili husus Allah'ın kudretinin bir işareti olarak algılanmıştır:

*Her bir günü bin yıl imiş ol günlerin işit ahî
Kâdir Kavî hem Muktedir Ana olur güç iş yesîr¹⁷⁵*

ŞUARÂ SÛRESİ

29- Şuarâ (26) : 214.

Peygamberimize kavmine nasihat etmesinin emredilmesi

Buyurdın çün resûline ki *eyle kavmine pend*
Bize lâzım olan etmek bu emre hoş ri'âyet¹⁷⁶

Görüldüğü gibi Peygamberimize vahyedilen emir; Kuddûsî şiirinde de, ilgili emre itaat edilmek suretiyle aynı tavrın hayata geçirilmesine bir katkı olarak algılanmıştır.

ANKEBÛT SÛRESİ

30- Ankebût (29) : 41.

Evlerin en zayıfı, örümcek evidir

Allah'tan başkasının tarafında yer alan inançsızları ve çeşitli problemlerden dolayı yaptıkları pozitif işlerin de sabun köpüğü gibi yok olacak kimseleri, örümçeğinki gibi bir ev yapanlara benzeten Kur'an; öğüt alınmasını

¹⁷² **Kuddûsî Divânı**, 159/1/172.

¹⁷³ Ayrıca bkz. Secde (32) : 5.

¹⁷⁴ Örneğin bkz. Meâric (70) : 4. Zamanın görelî mahiyeti hakkındaki değişik görüşler için bkz. Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, XVII, 183-184.

¹⁷⁵ **Kuddûsî Divânı**, 367/13/293.

¹⁷⁶ **Kuddûsî Divânı**, 150/14/166.

sağlamak üzere evlerin en zayıfının örümcek evi olduğunu ifade etmektedir. Şeyh Ahmed Kuddûsî de, tevâzu içerisinde kendisinin insanların en cahili olduğunu ifade ederek, yaptığı tüm pratiklerin örümcek evi gibi zayıf olduğunu itiraf etmektedir ki, bu ifadeler bize tüm velîlerde ortak olarak görülmesi gereken alçak gönüllü olma hassasını hatırlatmaktadır:

Cümle halkın echeli Kuddûsî-yi Âvâre'nin
İlm ü amel u ibâdâtı *ke-beyti ankebut*¹⁷⁷

31- Ankebût (29) : 69.

Allah uğrunda cihad etmek

“Cihad”ın kelime anlamı, bir konuda kişinin olanca gücünü kullanıp gayret etmesidir ve İslâmî algılayışta Allah yolunda gösterilen her türlü çabanın adı da, “cihad etmek” olmuştur.¹⁷⁸ Allah uğrunda cihad edenlerin rahmânî yollara hidâyet edileceği müjdelenen mevzu bahis Kur’ânî emir, Kuddûsî şiirinde de hatırlanmakta ve veciz bir şekilde Peygamberimizin (sav) “cihâd-ı ekber” olarak tavsif buyurduğu ve bu haliyle bazı rivayetlerde de yer alan nefis mücadelesine¹⁷⁹ vurgu yapılmaktadır:

Câhidû fillâh geldi gerçi Kur’an’da velî
Fahr-i Âlem dedi nefis ile gazâ ekber cihad¹⁸⁰

¹⁷⁷ Kuddûsî Divânı, 148/7/166.

¹⁷⁸ Kavram hakkında bkz. Râğıb Isfehânî, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur’ân*, 142.

¹⁷⁹ Nitekim Hz. Peygamber (sav)’in bir savaş dönüşünde söylediği belirtilen ve daha çok tasavvuf çevrelerince önem atfedilen “küçük cihaddan (savaş) büyük cihada (nefisle mücahede) döndük” rivâyetinin zayıf (Molla, Aliyyü’l-Kârî, *el-Esrâru’l-Merfûa*, s. 206-207), hatta İbn Teymiyye’ye (728/1327) göre uydurma olduğu (*Mecmûu Fetâvâ*, c.XI, s.198) ileri sürülmekle birlikte; İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350), “Mücâhid nefsiyle cihad edendir” (Tirmizî, *Fedâilü’l-Cihâd*, 2) anlamındaki hadise dayanarak kulun nefsiyle olan cihadının dış düşmanlara karşı gerçekleştirilen cihada nisbetle asıl ve mukaddem olduğunu, Allah’ın emirlerine uyma konusunda nefsiyle cihad edemeyen kimsenin düşmanla da cihad edemeyeceğini ifade etmektedir. Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü’l-Meâd fi Hedyi Hayri’l-İbâd*, Kahire 1989, *el-Mektebetü’l-Kayyime*, c.II, s.65. Bu konuda geniş bilgi için ayrıca bkz. Özel, Ahmet, “Cihad” Md., DİA., c.VII, s.528.

¹⁸⁰ Kuddûsî Divânı, 207/4/195.

AHZÂB SÛRESİ

32- Ahzâb (33) : 41, 21.

Allah'ı çokça zikretmenin gerekliliği¹⁸¹

İlgili Kur'an âyetlerinde de görüleceği gibi kulun başlıca görevlerinden birisi, Rabbini devamlı sûrette zikretmesidir. Bu itibarla söz konusu emrin Kuddûsî şiirinde de veciz bir şekilde yinelendiği görülmektedir:

Beni çok zikr edin deyu bize emr etti Kur'ân'da
Ki çok zikr eyleyenlerde ehibbâ-i Hudâ çokdur¹⁸²

Beni çok zikr edin der bize Kur'ân içre çün Allah
Bu izni Hak Teâlâ'dan alan tevhîde sa'y eyler¹⁸³

Hudâ emr etti Kur'an'da bize zikr ile Kuddûsî
Tutub emrini edelim beher an her zaman tehli¹⁸⁴

33- Ahzâb (33) : 72.

İnsanın emanet yüklenmesi

Âyette sözü edilen “emânet”, Allah ve elçisine itaat edip, O'nun talep ettiği emir ve yasaklarına riayet etmek; öngörülen ibâdî ve mâlî görevleri yerine getirmek; insanlara tevdi edilen değerlere hiyanet etmemek ve dinin gereklerini yerine getirmek diye açıklanmaktadır.¹⁸⁵ Allah Teâlâ'nın diğer hiçbir mahlûkâta yüklediği hilâfet görevinin bir uzantısı olarak tevdi ettiği emanetin insan tarafından zulme olan meylî ve cehaleti yüzünden yüklenmesi de, Kuddûsî şiirinde karşılık bulan Kur'ânî konulardan birisi olmuştur:

Zalûmız çünkü zulmi eyledik biz nefsimize
Cehûlüz hem cehâletle günahı çokca kıldık¹⁸⁶

¹⁸¹ Ayrıca bkz. Âl-i İmrân (3) : 41 ; A'lâ (87) : 15 ; Şuarâ (26) : 227 ; Enfâl (8) : 45 ; Cuma (62) : 10.

¹⁸² **Kuddûsî Divânı**, 229/8/208.

¹⁸³ **Kuddûsî Divânı**, 278/10/241.

¹⁸⁴ **Kuddûsî Divânı**, 517/4/377.

¹⁸⁵ Bkz. Derveze, Muhammed İzzed, **et-Tefsîru'l-Hadîs Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri**, çev. M. Altınkaya, İstanbul 1998, Ekin Yay., c.VI, s.58.

¹⁸⁶ **Kuddûsî Divânı**, 475/2/356.

SAFFÂT SÛRESİ

34- Saffât (37) : 139-148.

Yunus Peygamberi balığın yutması¹⁸⁷

Yukarıda işaret ettiğimiz âyetlerinde Kur'ân'ın da anlattığı gibi Hz. Yunus (as), İsrailoğulları peygamberlerinden biridir ve Musul bölgesindeki Ninova ahalisine gönderilmiştir. Ne var ki tevhide davet ettiği yoğun çalışmalarından netice alamamış; halkını putlara tapmaktan geri çevirememiştir. Hz. Yunus kavmini "Allah tarafından azap gelecek ve kırk güne kadar Ninova şehri batacak" diye korkutmasına rağmen, halkı yine de uyarıya uymamış, davete kulak asmamıştır. Nihâyet Hz. Yunus onlara kırılmış ve gücenmiş bir halde Ninova'yı terk etmiş, hiddet içerisinde Dicle kenarına inerek dolu bir gemiye binmiştir. Oysa Allah emretmedikçe hiçbir peygamberin mahall-i memûriyetlerini bırakıp da bir başka yere gitmeleri caiz değildir. Bu yüzden Yunus peygamberin bindiği gemi bir türlü yürümez ve gemi kaptanının "içimizde bir suçlu adam olmalı, kura çekelim, kime isabet ederse onu denize atalım" demesi üzerine, çekilen kura Hz. Yunus'a çıkar ve denize atılır. Anlaşma gereğince denize atılan peygamberi büyük bir balık yutar. Nihayet Hz. Yunus, balığın karnında yaptığına çok pişman olmuş ve tevbe etmiş; balık da onu pelte halinde sahile atmış, böylece kurtulmuştur.¹⁸⁸ Binaenaleyh Kuddûsî şiirinde de bu Kur'ânî motifin işlendiği görülmektedir:

Kudretin göstermek için Ferd u Hayy u lâ-Yemût
Hut'a buyurdu ki dostum Yûnus'ı rıfk ile yut¹⁸⁹

Eyledi tenbih dahi ol Hut'a dedi bilmiş ol
Bu benim dostum emanettir sana zann etme kût¹⁹⁰

Anı hıfz eyle eritme eyledim mihman sana
Çünkü peygamberdir ol i'zaz edüben hoşça tut¹⁹¹

Oldı birkaç gün balık karnında sakin ol azîz
Tanrısın unutmayub etti o zulmetde kunut¹⁹²

¹⁸⁷ Ayrıca bkz. Kalem (68) : 48-49.

¹⁸⁸ Bkz. Cevdet Paşa, **Kıyas-ı Enbiyâ**, I, 37-38 ; er-Ridâ, Muhammed, **Târîhu'l-İnsâniyye ve Ebtâlühâ**, Beyrut 1986, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, s.271. Ayrıca bkz. Ateş, **Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri**, VII, 423-424.

¹⁸⁹ **Kuddûsî Divânı**, 148/1/166.

¹⁹⁰ **Kuddûsî Divânı**, 148/2/166.

¹⁹¹ **Kuddûsî Divânı**, 148/3/166.

¹⁹² **Kuddûsî Divânı**, 148/4/166.

Sonra emr etti kenara tez anı çıkar deyu
Emre edip imtisal çıkardı Hak izniyle Hut¹⁹³

ZÜMER SÛRESİ

35- Zümer (39) : 53.

Allah'tan ümit kesmemek¹⁹⁴

Bilindiği gibi Kur'an, müntesiplerine her zaman olumlu ve umutlu bakış sahibi olmalarını yoğunlukla tavsiye etmektedir. Bu bağlamda özellikle Allah'ın rahmetinden ümit kesmek, büyük günahlardan kabul edilmektedir.¹⁹⁵ Aynı doğrultuda Kuddûsî şiirinin de, Kur'ân'ın paralelinde çevresine öğütleriyle motivasyon yaydığı görülmüştür.

Rahmetimden kesmeniz ey kullarım dedin ümid
Etmezem *kat'ı recâ* pes umaram kâm ı visal¹⁹⁶

Bin kerre bin ol Padişah
Etsem dahi böyle günah
Lâ-taknatû yeter penah
Cürmüm ile geldim Sana¹⁹⁷

Umarım rahmet-i Rahmân'ı *kunut* eylemezem
Vay eğer adl eder ise bana *ukbâ*'da Hudâ¹⁹⁸

Cennet'e girmez amel ile dedi bir ferd Resûl
Etme ey kardaş Rahîm'in rahmetinden sen *kunut*¹⁹⁹

Ol erenler gibi er hiç kesme rahmetden ümid

¹⁹³ **Kuddûsî Divânı**, 148/5/166.

¹⁹⁴ Ayrıca bkz. Hıcr (15) : 56, 55 ; Fussilet (41) : 49.

¹⁹⁵ Örneğin bu konuda vârid olmuş hadisler için ayrıca bkz. en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn, **Riyâdu's-Sâlihîn**, Mekke, trz. el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, s.191-207.

¹⁹⁶ **Kuddûsî Divânı**, 511/9/373.

¹⁹⁷ **Kuddûsî Divânı**, 24/8/96.

¹⁹⁸ **Kuddûsî Divânı**, 33/12/102.

¹⁹⁹ **Kuddûsî Divânı**, 439/11/336.

Olma vâ'iz gibi Kuddûsî mükannid²⁰⁰ hem *kunut*²⁰¹

GÂFİR SÛRESİ

36- Gâfir (40) : 3.

Allah, günahları bağışlar, tevbeleri kabul eder

Allah Teâlâ, O'na yönelen kullarına her zaman rahmet ve bağışlamayla mukabelede bulunacağını; çünkü Kendisinin günahları bağışlayıcı, tevbeleri kabul edici olduğunu beyan etmektedir. Bu Kur'ânî gerçeğin Kuddûsî şiirinde de yansıma bulduğu görülmektedir:

Şehvet ile hırs beni
Eylediler pes denî
Bilürem emma seni
*Gâfir-i zenb ü hatâ*²⁰²

ZUHRÛF SÛRESİ

37- Zührûf (43) : 32.

Allah'ın dünyadaki geçimi belirlemesi (nahnü kasemnâ maîşetehüm)

İnsanların, hemcinslerinin elinde bulunan mal ve değerlere haset ve tamah etmemeleri gerekir. Aksine haset ve tamah etmek yerine, dürüst olarak çalışıp çabalamalıdır. Çünkü Allah Teâlâ, kullarının sahip olacaklarını ezelde tayin etmiş, bu doğrultuda kiminin mal yoğunluklu, kiminin hikmet yoğunluklu vâridâta sahip olmalarını takdir etmiş ve bu gerçeği de “nahnü kasemnâ maîşetehüm” şeklinde telaffuz etmiştir. Bu tür âyetler, Allah'ın sonsuz gücünü beyan etmektedir. Yani ulaşılan neticede, insanların da sorumluluklarının bulunduğu başka bir konudur ve bu âyet zımında sadece Allah'ın gücünden söz edilmektedir. Dünyalığı dilediğine dilediği kadar veren Allah, nübüvetti ve hikmeti de dilediğine verir. Kurtubî'nin deyişiyle dünya maîşetinin dağıtımını kendisine verilmeyen insana, elbette nübüvvetin dağıtımını da verilemezdi.²⁰³ Sözü edilen Kur'ânî ifadenin Kuddûsî şiirinde de

²⁰⁰ Kelime, Divan'da “mekannid” şeklindedir.

²⁰¹ **Kuddûsî Divânı**, 439/12/336.

²⁰² **Kuddûsî Divânı**, 42/2/108.

²⁰³ Kurtubî, **el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân**, XVI, 83.

yansıma bulduğu görülmektedir. Nitekim Şeyh Kuddûsî, bu ilâhî taksimatta kendi hesabına aşkın düştüğünü sevinerek ifade etmektedir.²⁰⁴

Hudâ *nahnu kasemnâ*'da bana ışık derdini vermiş
Ana kâni'miyem ya tâlib-i derman'miyem bilmem²⁰⁵

Kuddûsî'ye ışık *nahnu kasemnâ*'da verildi
Âşıklığı ta rûy-i nigar'ı görelidir²⁰⁶

İşık derdi bana *nahnü kasemnâ*'da verildi
Bu günde heman oldu giriftar demesünler²⁰⁷

Nahnu kasemnâ'da bana
Bahş etti ışık o Hudâ²⁰⁸

KAF SÛRESİ

38- Kaf (50) : 38, 15.

Allah'ın kâinâtı yorulmadan yaratması²⁰⁹

Allah Teâlâ sonsuz kudretin sahibidir ve yarattığı büyük-küçük hiçbir işte yorgunluk ve zorluk O'nun için söz konusu değildir. Zaten aksini düşünmek, O'nun kemâl sıfatlarıyla çelişeceği için, câiz de değildir. Bu Kur'ânî beyanın Kuddûsî'nin bir Arapça şiirinde de yansıma bulunduğunu görmekteyiz:

Yâ Hâlika'l-arşi ve'l-kürsî ve'l-cenneti
Enşe'te seb'a semâvâtin bilâ-nusubi²¹⁰

²⁰⁴ Ne ki Kuddûsî şiirinde de yer almış olan “nahnü kasemnâ” şeklindeki Kur'an ibaresi, Kuddûsî Divân'ını yayına hazırlayan Fehmi Kuyumcu tarafından dipnotta verilen bir açıklamayla elest bezminde yapılan yeminle bağlantılı görülmüştür ki bunun, bizim başlık şeklinde verdiğimiz konuyla ilgili ve de isabetli olmadığı açıktır. Bkz. **Kuddûsî Divânı**, 638/9/446 (dipnot).

²⁰⁵ **Kuddûsî Divânı**, 580/13/404.

²⁰⁶ **Kuddûsî Divânı**, 311/11/261.

²⁰⁷ **Kuddûsî Divânı**, 242/9/215.

²⁰⁸ **Kuddûsî Divânı**, 638/9/446.

²⁰⁹ Ayrıca bkz. Ahkâf (46) : 33.

ZÂRİYÂT SÛRESİ

39- Zâriyât (51) : 50.

Allah'a kaçmak

Kur'ân'a göre insanın sığınacağı, her şeyden uzaklaşarak kaçacağı tek makam, Allah Teâlâ'dır ve bu teklif, ilgili âyette açıkça dile getirilmektedir. Tefekkür edildiğinde yoğun anlamların insan zihninde çağrışımına neden olan bu ifade, Kuddûsî şiirinde de yansımaları bulmakta ve bahsi geçen yoğun anlamaya ışık tutmaktadır:

Fırar et Hâlik'a halk ile istiynası terk eyle
Kabul etmez isen pend'i olursun müflis ü mülhid²¹¹

Gel sözimi tut *eyle fırar* Hakk u İlâh'a
Kulluk ede-gör şevk i hulûs ile o Şâh'a²¹²

40- Zâriyât (51) : 56.

İnsan ve cinnin ibadet için yaratılması

İlgili âyette geçtiği üzere Allah Teâlâ, hayrı ve şerri işlemeye muktedir kıldığı insanları ve cinleri başka bir gaye ile değil, ancak O'na kulluk edip, iradesine muvâfık bir hayat sürmeleri için yaratmıştır. Bu Kur'ânî beyanın bir beyitle bile olsa, Kuddûsî şiirinde yansıma bulduğu görülmektedir:

Seni kulluk için yaratdı Hâlik
Kula farz müstehabdur şâh'a hizmet²¹³

KAMER SÛRESİ

41- Kamer (54) : 1.

Kıyametin yaklaşması

²¹⁰ **Kuddûsî Divânı**, 104/5/140. Şiirin Türkçe çevirisi şöyledir: [Ey arş, kürsü ve cennetin yaratıcı/Yedi göğü yarattın yorgunluk duymadan]

²¹¹ **Kuddûsî Divânı**, 216/13/201.

²¹² **Kuddûsî Divânı**, 689/3/480.

²¹³ **Kuddûsî Divânı**, 164/7/174.

Kur'an, -görelî olmakla birlikte- kıyametin yakınlığı haber vermekte ve bu yüzden de Peygamberimiz, "âhir zaman peygamberi" olarak bilinmektedir. Aynı vurgu Kuddûsî şiirinde de yer almaktadır:

*Kıyamet iktirâb etti demiş Kur'ânda Mevlâ
Resûlü anı inzal eyleyen Rûhu'l-Emîndir*²¹⁴

TEGÂBUN SÛRESİ

42- Tegâbun (64) : 14.

Bazı eş ve çocukların düşman olması

Daha önce Enfâl sûresinin 28. âyetiyle ilgili olarak eşlerin ve evlatların çeşitli olumsuzluklara sebebiyet verme ihtimallerine karşılık "fitne" diye tavsif edilmelerinden bahsedilmişti. Aynı hususun devamı mahiyetinde, bu âyette de bazı eşlerin ve çocukların birey için düşman olduğu belirtilmektedir. Nitekim bu motif de Kuddûsî şiirinde yer almakta ve yine şeyhin özel hayatıyla bağlantısını hatıra getirmektedir:

*Ehl ü evlâd nefis ü mal a'dâ imiş
Dostı ancak kişinin Mevlâ imiş*²¹⁵

*Geldi Kur'ân içre düşman mal u evlâd u ıyal
Fi'l-hakîka heb adû'dur mal ıyal oğlum kızım*²¹⁶

KİYÂME SÛRESİ

43- Kıyâme (75) : 23.

Allah'ın âhirette görülmesi

Allah Teâlâ'nın cennette görülüp görülmeyeceği meselesi Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında öteden beri tartışmalı bir konudur. Ehl-i Sünnete göre Kıyâme sûresinin 22. âyeti, Allah'ın cennette mü'minler tarafından görüleceğine işâret eden delillerden birisidir.²¹⁷ Kuddûsî de Ehl-i Sünnet görüşünü desteklemiş ve bunu şiirlerinde tekrar etmiştir:

²¹⁴ **Kuddûsî Divânı**, 320/5/266.

²¹⁵ **Kuddûsî Divânı**, 420/3/327.

²¹⁶ **Kuddûsî Divânı**, 538/12/389.

²¹⁷ Örneğin bkz. el-Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâîl, **el-İbâne an Usûli'd-Diyâne**, Medine 1975, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, s.12-15 ; Molla Aliyyü'l-Kârî, **Şerhu**

Cennet’de çok imiş yiyüb içüb giyüb etmek safâ
Men isterem etmek nazar gökçek yüzine ey Hudâ²¹⁸

Âbidlere cennet sözi lezzet verir ancak
Uşşâk-ı Hudâ rü’yet-i dîdar’e giderler²¹⁹

İNFİTÂR SÛRESİ

44- İnfîtar (82) : 11.

Yazıcı meleklerin iyilik ve kötülük yazmaları²²⁰

Kur’ân’a göre insanın her yaptığı iyilik ve kötülük yazıcı melekler tarafından kayıt altına alınmaktadır. Hesap gününde bu kayıtlar istikametinde insan, cennete ya da cehenneme girmeye hak kazanacaktır. Mevzu bahis motifin, tevazu dolu anlatımıyla Kuddûsî şiirinde de yansıma bulunduğu görülmektedir:

Mehâsinde melâik yazmadı dîvânıma bir harf
Mesâvîde ma’âsîde velâkin olmuşem yektâ²²¹

GÂŞİYE SÛRESİ

45- Gâşiye (88) : 18-20.

Doğadan ibret alınması

Kur’an, insanları her zaman dış dünyaya ibret nazarıyla bakarak hakkı takdir etmeye yoğunlukla davet eden bir kitaptır. Bu doğrultuda ilgili âyet kapsamında söz konusu edilen argümanlar arasında gökyüzünün direksiz olarak yükseltilmesi, dağların kazık gibi çakılarak dikilmesi ve yeryüzünün bir yatak gibi döşenmesi gibi motifler zikredilmektedir. Aynı doğa figürlerinin Kuddûsî şiirinde de istihdam edildiği görülmüştür:

Molla Aliyyü’l-Kârî ale’l-Fıkhî’l-Ekber li-Ebî Hanîfe, II.Bsk., İstanbul 1955, Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, s.83.

²¹⁸ Kuddûsî Divânı, 72/4/124.

²¹⁹ Kuddûsî Divânı, 285/4/246.

²²⁰ Ayrıca bkz. Yunus (10) : 21 ; Zuhrûf (43) : 19, 80 ; Enbiyâ (21) : 94 ; İsrâ (17) : 14 ; Kehf (18) : 49 ; Câsiye (45) : 28.

²²¹ Kuddûsî Divânı, 3/5/ 81.

Sensin semâyı ref' eden sensin bu dağları diken
Sensin zemini döşeyen hiç çekmeyen hem ta'b u ked²²²

TÎN SÛRESİ

46- Tîn (95) : 4.

İnsanın ahsen-i takvim üzere yaratılması

Kur'an öğretisine göre Allah; insanı hem sûret, hem de sûret olarak en güzel şekilde yaratmıştır. İnsanoğlu yaratıldığı kabiliyeti ve fitratı kullanarak yaratılmışların en şerefli olanıdır. İbnü'l-Arabî'nin dediği gibi "Allah insandan daha güzel bir varlık yaratmamıştır. Çünkü Allah, insanı hayat dolu, âlim, güçlü, iradeli, konuşkan, duyan, gören, işleri yöneten ve hikmetle hareket eden bir varlık olarak yarattı. Zaten bu özellikler, Allah Teâlâ'nın sıfatlarıdır."²²³ Ne var ki sahip olduğu kabiliyetleri kötüye kullanan insanlar ise hayvanlardan daha aşağı konumdadır.²²⁴ Kuddûsî şiirinin, bu Kur'ânî hakikati de vurguladığı görülmüştür:

Seni bir nutfe iken *ahsen-i hey'et*de kıldı
Bilürsin aslını bî-şübhe kim mâ-i kalîldir²²⁵

47- Tîn (95) : 8.

Allah, hükmedenlerin en hikmetlisidir (ahkemi'l-hâkimîn)

Her şeyi yaratan ve nizam veren Allah Teâlâ, her açıdan hükmedenlerin en âdili, en hikmetlisi ve en güçlü olanıdır. Bu itibarla Allah'ın tarafında yer almak, bütün insanların hayat mücadelesini oluşturmalıdır. Kuddûsî de bu Kur'ânî gerçeği, Allah'ın merhametine nâil olma gayesi doğrultusunda vesile edinmektedir:

Ey *hâkimîn'in ahkami* ma'lum-durur halim sana
Yetmişdokuz yaşında pîr-i fâniyem rahm et bana²²⁶

KADR SÛRESİ

48- Kadr (97) : 1.

²²² Kuddûsî Divânı, 217/1/202.

²²³ Konuyla ilgili daha geniş açıklamalar için bkz. Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V, 465.

²²⁴ Bkz. Tîn (95) : 5 ; A'râf (7) : 179 ; Furkân (25) : 44.

²²⁵ Kuddûsî Divânı, 289/5/248.

²²⁶ Kuddûsî Divânı, 57/14/115.

Kadir Gecesi

Kur'ân'ın indirildiği ve bin aydan daha hayırlı olduğu beyan edilen Kadir Gecesi motifi, Kuddûsî şiirinde de istihdam edilmiş ve bu gecenin manevi kazanç vesilesi edinilmesi tavsiye olunmuştur:

Zikr-i Hakk'a iştilal ile kişi olur sa'îd
Kadr olur her gecesi anın dahi her rûz'ı ıyd²²⁷

Gönüller pasını silsün
Seray'e padişah gelsün
Ki her gün ıyd ı *kadr* olsun
Heman tevhîd edin tevhîd²²⁸

Çün sabi iken çalışdım gece gündüz zikrine
Her günün bayram idi *kadr* u berat hem her gecem²²⁹

TEKÂSÜR SÛRESİ

49- Tekâsür (102) : 7.

“Ayne'l-Yakîn”

“Müşahede etmek” manasındaki **ayn** ile “gerçeğe uygun bilgiyi keşfetmek” manasına gelen **yakîn** kelimelerinin birleşmesinden meydana gelen ve kişinin gözüyle gördüğü ve artık hiçbir şüphe duymadığı durumları ifade etmek üzere kullanılan **ayne'l-yakîn** terkihi,²³⁰ İslam düşünce tarihinde genellikle hakka'l-yakîn ve ilme'l-yakîn'le birlikte üç kategoride sıralanan doğru bilgilerin kat'iyet bakımından ortasında yer almaktadır. Bu haliyle aynı zamanda Kur'ânî bir kavram da olan “ayne'l-yakîn” deyişi, Tekâsür sûresinde gözlem yoluyla bilmek veya “yakîn”den ibaret olan bir görüşle görmek manasını ifade etmektedir.²³¹ Aynı terkip, Kuddûsî şiirinde de tasavvuf alanındaki yoğun istihdam edilişiyle karşımıza çıkmaktadır:

²²⁷ **Kuddûsî Divânı**, 204/6/193.

²²⁸ **Kuddûsî Divânı**, 209/7/196.

²²⁹ **Kuddûsî Divânı**, 550/12/394.

²³⁰ Bkz. el-Cürcânî, eş-Şerîf Ali b. Muhammed, **Kitâbü't-Ta'rifât**, “Ayne'l-Yakîn” Md., yer-tarih ?, s.160.

²³¹ İlgili kavram hakkında ayrıca geniş bilgi için meselâ bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, “**Ayne'l-Yakîn**” Md., DİA., c.IV, s.269-270 ; Şevkânî, **Fethu'l-Kadîr**, V, 489.

İlm-i zâhir'le bilinmez Hudâ *ayne'l-yakîn*
Rabbini bilmez henüz vâiz heman eyler tuyut²³²

Mü'min-i kâmil-dürür Hakk'ı bilen *ayne'l-yakîn*
Ol ki Mevlâsını bilmez nice eyler ihtisas²³³

İlm-i zâhir ehl-i Hakk'ı bilemez *ayne'l-yakîn*
Hakk'ı bilen sahib-i irfan'e varır yolumuz²³⁴

Ey Hudâ-i Lem-Yezel ver ışk u irfan bana
Bileyin *ayne'l-yakîn* hem olayın aşık sana²³⁵

İlâhî ilm-i nâfî'de bizi sen eyle üstad
Seni *ayne'l-yakîn* bilüb edelim ismini yâd²³⁶

Bilemez ehl-i zâhir ehl-i bâtın bildiğin zinhar
Sorar isen anı *ayne'l-yakîn* Hakk'ı bilenden sor²³⁷

İHLÂS SÛRESİ

50-İhlâs (112) : 1-4.

Allah'ın kemal sıfatları

Allah Teâlâ'nın mükemmel ulûhiyyet vasıflarının beyan edildiği İhlâs sûresinin tamamının Kuddûsî şiirinde ele alındığı görülmektedir. Nitekim dört âyetlik bu sûre, Allah Teâlâ'nın vasıflarından söz ettiği ve kullarına O'nu tanıttığı için Kur'ân'ın en büyük sûrelerinden kabul edilmiştir. Buna göre Allah; birdir, hiçbir şeye muhtaç değildir, aksine, Kendisinden başka her şey O'na muhtaçtır. O, hiç kimseyi doğurmamıştır, hiç kimseden de doğmamıştır. O'nun annesi, babası, eşi, ve çocukları yoktur. Hiçbir şeyin Allah'a ne yaratmasında, ne zâtında, ne de sıfatlarında benzeri olması mümkün değildir:

Ey Vâhid u Ferd u Ahad ey Lem-Yelid ve Lem-Yüled
Sensin kamuyı var eden Hallâk-ı halk'sın hem Samed²³⁸

²³² Kuddûsî Divânı, 439/10/336.

²³³ Kuddûsî Divânı, 429/4/332.

²³⁴ Kuddûsî Divânı, 405/13/318.

²³⁵ Kuddûsî Divânı, 44/5/109.

²³⁶ Kuddûsî Divânı, 202/14/192.

²³⁷ Kuddûsî Divânı, 259/13/227.

²³⁸ Kuddûsî Divânı, 217/15/201.

SONUÇ

XVIII ve XIX. yüzyıllarda Bor'da yaşamış bir Kâdirî şeyhi olan Ahmed Kuddûsî'nin hayatının ve arkasında bıraktığı "Divan"ının incelendiği bu çalışmada, onun Kur'ân'a bakışı, atıf, iktibas ve telmihleri konusunda ulaştığımız sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür:

Kuddûsî, Kur'ân'a yaptığı atıfların hiçbirisinde onların hangi sûredeki hangi âyetlere karşılık geldiğini söylememektedir. Binaenaleyh yapılan atfın en çok ilgisinin olduğunu düşündüğümüz, tertip sırası en erken olan sûreleri başlık yaparak âyet numaralarını vermiş bulunmaktayız. Başka sûrelerle de ilgili olma durumunda, mevzu bahis sûre adlarına ve âyet numaralarına ise dipnotlarda işaret edilmiştir.

Bu itibarla atıfların birden çok sûreyle ilgili olma durumunu ve bizim dipnotlarda işaret ettiğimiz sûreleri hesaba katmaksızın Şeyh Kuddûsî'nin kullandığı sûre sayısının 30 olduğu ortaya çıkmıştır. Bu otuz sûrenin 23 tanesi Mekke dönemine ait olup, toplam istihdamın % 77,66'sına; sûrelerin 7 tanesi ise Medine dönemine ait olup, toplam istihdamın % 23.33'üne karşılık gelmektedir. Görüldüğü gibi Kuddûsî'nin yoğunlukla kullandığı âyetler Mekki sûrelere aittir ve tasavvufun genel kapsamı dikkate alındığında bunun son derece beklenen bir durum olduğu takdir edilmektedir.

Çalışma içerisinde elli başlık altında değerlendirdiğimiz, ancak bazı başlıkların birkaç konuya birden müdahil olmaları sebebiyle elli dört olarak ta'dad ettiğimiz, Kuddûsî şiirinde istihdam edilen Kur'an atıflarını -daha genel konu başlıkları itibariyle- kullanım yoğunluklarına göre şu dokuz başlık altında değerlendirebilmekteyiz:

1- Ahlâk Kuralları: Kuddûsî şiirinde en yoğun istihdam edilen konu, ahlâk kurallarıdır ve toplam elli dört atfın 11 tanesi bu konuya dahildir. (%20.37) Bu kullanım içinde; insanın sahip olması gereken güzel huylar, alışkanlıklar, iyi ahlak umdeleri ile bireyin kaçınması gereken kötü vasıflar, ümniyye ve kuruntulardan uzak kalarak gerçekçi olması; özü-sözü bir olması, nifaktan sakınması, daima Allah'a dua edip O'nu zikretmesi, nefsinin hevâsına muhalefet etmesi, Peygamberimiz gibi merhametli ve rahmet dolu olması, çevresine nasihatkâr olma vazifesini yerine getirmesi, Allah'tan kesinlikle ümit kesmemesi, yaratıldığı ahseni takvim vasfını koruması gibi hususlarla ilgili Kur'an âyetlerine atıfta bulunulmuştur.

2- Allah Teâlâ: Kuddûsî şiirindeki elli dört atfın %18.52'lik oranla on tanesini kapsamış en yoğun ikinci konu, Allah Teâlâ'dır ve bu şiirlerde Allah'ın büyüklüğü, mükemmelliği, affediciliği, kudreti, bütün mülkün mâliki olması, her şeyin O'nu tesbih etmesi, her türlü noksanlıklardan aşkın olması, hüküm verenlerin en hikmetlisi olması gibi hususlarla ilgili Kur'an pasajları hatırlatılmıştır.

3- Olağanüstü Haller: Kuddûsî şiirinin %14.81 oranıyla sekiz atfına sahip olmuş üçüncü sırada yer alan konu ise olağanüstü hallerdir. Tarikatlar da önemi ve ağırlığı belki hiç azalmayan, hatta en güçlü ikna yöntemleri olarak değer verilen mucizeler ve kerâmetler, bu konunun ilgili örnekleri ihtiva etmektedir. Bu örnekler arasında İsa'nın göğe yükselişi; Allah'ın dağa tecellî etmesi, dağın dayanamayıp paramparça olması, Hz. Musa'nın tüm bu olup bitene şahit olması; Musa'nın asasıyla bütün sihirbazları etkisiz hale getirmesi; Kenan'daki Yakub'un, Mısır'daki oğlu Yusuf'un kokusunu alması; ashâb-ı kehf'in üçyüz dokuz yıl mağarada uyuması; vücudunda çıkan yaralara kurt düşen Eyyüb peygamberin sabır ve şükürle eski sağlığına ve zenginliğine kavuşması; bir balığın Yunus peygamberi yutması ve karnından sağ salim dışarı çıkması gibi olaylar Kur'an anlatımlarına atıfta bulunularak şiirselleştirilmiştir.

4- Varoluş, Kâinâtın Yaratılışı: Kuddûsî şiirindeki elli dört atfın %11.11'lik oranla, altı tanesini kapsamış olan bu konunun içinde Âdem'in topraktan yaratılarak halife yapılması; kâinâtın, yerlerin ve göklerin altı günde yaratılması; Allah katında "gün" teriminin göreceliği ve bir günün bin yıl olması; insanın emaneti yüklenmesi; bütün kâinâtın, yaratıcısına işaret etmesi ve bu yüzden de ibret gözüyle incelenmesi gerektiği gibi alt detaylar ele alınmakta ve ilgili Kur'an verilerine ışık tutulmaktadır.

5- İlâhî ve Beşerî Aşk: Toplam kullanımın %9.26'lık oranla sadece beş tanesine sahip olmuş bu konunun içinde, Yusuf-Zeliha sevgisi; Yakub'un Yusuf'un kokusunu duymasının, Musa'nın düşmanlarının sihirlerini boşa çıkarmasının hep aşk sayesinde gerçekleştiği ele alınmakta, ilgili Kur'an pasajları hatırlatılmaktadır.

6- İbadet: %9.26'lık oranla bir öncekiyle aynı sayıda atfın sahibi olan bu konu altında da insanların ve cinlerin Allah'a ibadet etmeleri maksadıyla yaratıldığı; hac ibadetinin yerine getirilmesi; Allah uğrunda cihad edilmesi; O'nun çokça zikredilmesi; her şeyden Allah'a sığınılması gibi detaylar ele alınarak ilgili âyetler hatırlatılmıştır.

7- Âhîret Hayatı: Önceki iki başlıkta olduğu gibi "âhîret hayatı" konusu da toplam kullanımın %9.26'lık oranla, sadece beş tane atfa sahip olmuş ve içerisinde kıyametin yaklaştığı; âhîret hayatının gelmek üzere olduğu; yapılan pozitif davranışların Allah tarafından kat kat mükâfatlandırıldığı; Firdevs cennetlerinin elde edilmesi; mü'minlerin ödül olarak cennette Allâh'ı görmesi; yazıcı meleklerin her yapıları kayıt altına aldıkları gibi Kur'ânî detaylar şiir diliyle sunulmaktadır.

8- Dünya Varlığı: Kuddûsî şiirindeki elli dört atfın %5.55'lik oranla sadece üç tanesini elde etmiş olan bu konunun içinde ise malların ve evlâtların fitne olmaları meselesi; ezelde herkesin tutacağı dünya meşguliyetinin takdir edilmesi; bazı kadınlarla evlâtların kişi için düşman olması gibi hususlar şiir diliyle ele alınmaktadır.

9- Mübarek Gün ve Geceler: Bu başlık ise Kur'an adına sadece "Kadir Gecesi" konuk ederek toplam elli dört atfin sadece birini elde etmiş ve %1.86'lık oranla en az kullanılan motif olmuştur.

Öyle düşünüyoruz ki Kuddûsî şiiri ölçüğünde Kur'an-ı Kerim'le ilgili olarak ortaya koymaya çalıştığımız bu dağılım, tarikatların geleneksel ilgi alanları açısından bir istisnâî model oluşturmamaktadır. Çünkü bu kurumlarda maksadın iyi ahlâklı bireyler yetiştirmek, onlara Allah Teâlâ'yı tanıtmak, imtihan edildiği dünya sahnesinde Allah'la kulu arasındaki yakınlığa hâlel getirecek engellerden kişiyi korumak olduğu, bu çalışmayla bir kez daha ortaya konmuştur.

Ayrıca bu çalışmada Şeyh Ahmed Kuddûsî'nin, örneğin, aynı zamanda bir heretik olan Kur'an şâiri Nesîmî yoğunluğunda bir Kur'an atfi çabasında olmadığı; ancak yine de azımsanmaması gerektiğini düşündüğümüz mezkûr Kur'an atıflarında Müslümanların çoğunluğu tarafından paylaşılan yorum geleneğinden ayrılmadığı, Ehl-i Sünnet çizgisinden ayrılmadığı, onlara aykırı olabilecek tefsirler yapmadığı müşâhede edilmiş; genelde tasavvuf havzasına ait şahsiyetlerde görmeye alışık olduğumuz "işârî" yorumlara, Şeyh Kuddûsî şiirinde pek tanık olunmamıştır.

KAYNAKÇA

- AHMED LÛTFÎ EFENDÎ, **Vak'anüvîs Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi**, İstanbul 1999, Tarih Vakfı-Yapı Kredi Yay.
- ARMAOĞLU, Fahir H., **Siyasi Tarih 1789-1960**, Ankara 1975, A.Ü.Siyasal Bilgiler Fak. Yay.
- ATEŞ, Süleyman, **Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri**, İstanbul 1988, Yeni Ufuklar Neşriyat.
- BURSALI, Mehmed Tâhir, **Osmanlı Müellifleri**, İstanbul 1333, Matbaai Âmire.
- CEVDET PAŞA, Ahmed, **Kısas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ**, İstanbul 1986, Bedir Yay.
- CİLÂCI, Osman, **"Dua" Md.**, DİA., c.IX, s.529-530.
- ÇUBUKÇU, Asri, **"Ebû Lübâbe el-Ensârî" Md.**, DİA., c.X, s.179.
- CÛRCÂNÎ, eş-Şerîf Ali b. Muhammed, **Kitâbü't-Ta'rîfât**, "Ayne'l-Yakîn" Md., yer-tarih ?
- EBUSSUÛD, Muhammed b. Muhammed el-Imâdî, **İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm**, II.Bsk., Beyrut 1990, Dâru İhyâi't-Türâs.
- ELMALILI, Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, İstanbul 1983, Eser Neşriyat.
- EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâîl, **el-İbâne an Usûli'd-Diyâne**, Medine 1975, el-Câmiatü'l-İslâmiyye.
- EVLIYA ÇELEBÎ, **Seyehatnameden Seçmeler**, Haz. Atsız, I.Bsk., İstanbul 1972, Devlet Kitapları.
- DEMİREL, Ömer, **"Bir Osmanlı Kadısı'nın Not Defteri Yahut Kitab-ı Saklı"**, Uluslar Arası Kuruluşunun 700.Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi 7-9 Nisan 1999, Konya 2000, Selçuk Üniversitesi Yay., s.199-205.
- DERVEZE, Muhammed İzzed, **et-Tefsîru'l-Hadîs Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri**, çev. M. Altınkaya, İstanbul 1998, Ekin Yay.
- DEVELİOĞLU, Abdullah, **Büyük İnsanlar -Üçbin Türk ve İslam Müellifi**, İstanbul 1973, Yayıncılık Matbaası.
- DUMAN, Zeki, **"Hz. İsa"**, Fecre Doğru Dergisi, Yıl:7, Sayı:82, Ağustos 2002, s.33-40.
- HARMAN, Ömer Faruk, **"Eyyûb" Md.**, DİA., c.XII, s.16-17.
- İBNÜLEMİN, Mahmud Kemal İnal, **Son Asır Türk Şairleri**, İstanbul 1938, Devlet Basımevi.
- İBNÜ'L-ESİR, İzzüddîn, **Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe**, thk. M.İ.el-Bennâ-M.A.Âşûr, trz., Dâru's-Şa'b.
- İBN KAYYİM, el-Cevziyye, **Zâdü'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd**, Kahire 1989, el-Mektebetü'l-Kayyime.
- İBN-İ SA'D, **et-Tabâkâtü'l-Kübrâ**, Beyrut, trz., Dâru Sâdir.

- İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu**, “Kuddûsî” Md., İstanbul 1969, Devlet Kitapları, c.IV, Fasikül:III, s. 986.
- KOCATÜRK, Vasfi Mahir, **Türk Edebiyatı Tarihi**, Ankara 1964, Edebiyat Yay.
- KÖKSAL, M.Âsım, **Hak Âşık’ı, Büyük Mürşid Ahmed Kuddûsî (k.s.)**, nşr. A.Cüneyd Köksal, İstanbul 2001, Köksal Yay.,
- KUDDÛSÎ, Şeyh Ahmed, **Kuddûsî Divânı**, Hazırlayan: Fehmi Kuyumcu, Ankara 1982, Gaye Matbaacılık.
- _____, **Hazînetü’l-Esrâr ve Ganîmetü’l-Ebrâr**, çev.Hüseyin Sunar, İstanbul 1998, Borlu Ahmed Kuddûsî Vakfı.
- KURTUBÎ, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, **el-Câmiu li-Ahkâmi’l-Kur’ân**, Beyrut 1985, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî.
- LLOYD, Seton, **Türkiye’nin Tarihi, Bir Gezginin Gözüyle Anadolu Uygarlıkları**, çev.Ender Varinlioğlu, II.Bsk., Ankara 1997, Tübitak Yay.
- MARGOLIOUTH, D.S., **“Kâdiriye” Md.**, İslam Ansiklopedisi, M.E.B.Yay., c.VI, s.50-54.
- MOLLA, Aliyyü’l-Kârî, **Şerhu Molla Aliyyü’l-Kârî ale’l-Fıkhî’l-Ekber li-Ebî Hanîfe**, II.Bsk., İstanbul 1955, Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî.
- NEVEVÎ, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn, **Riyâdu’s-Sâlihîn**, Mekke, trz. el-Mektebetü’l-İmdâdiyye.
- ÖZEL, Ahmet, **“Cihad” Md.**, DİA., c.VII, s.527-531.
- ÖZMEL, İsmail, **Dünden Bugüne Niğde’li Şair ve Yazarlar**, Konya 1990, Sebat Ofset.
- ÖZTUNA, Yılmaz, **Osmanlı Devleti Tarihi**, Ankara 1998, Kültür Bakanlığı Yay.
- RÂĞIB ISFEHÂNÎ, Huseyn b. Muhammed, **el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân**, nşr. A.Muhammed Halefullâh, Kahire 1970, Mektebeyü’l-Anglo.
- RÂZÎ, Fahrüddîn, **et-Tefsîru’l-Kebîr -Mefâtihu’l-Gayb-**, I.Bsk., Kahire 1991, Mektebetü’l-İmân.
- RIDÂ, Muhammed, **Târîhu’l-İnsâniyye ve Ebtâlühâ**, Beyrut 1986, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye.
- SÜREYYÂ, Muhammed, **Sicili Osmânî -Tezkire-i Meşâhîri Osmâniyye**, İstanbul 1890-1897, Matbaai Âmire.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed, **Fethu’l-Kadîr el-Câmiu beyne Fenni’r-Rivâye ve’d-Dirâye min İlmî’t-Tefsîr**, yy., trz., Âlemü’l-Kütüb.
- TABERÎ, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, **Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân**, Beyrut 1988, Dâru’l-Fikr.
- TABRÎSÎ, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen, **Mecmeu’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân**, Tahran, trz., Mektebetü’l-İlmiyyeti’l-İslâmiyye.
- TOPALOĞLU, Bekir, **“Cennet” Md.** DİA., c.VII, s.376-386.
- _____, **“Kâdir” Md.**, DİA, c.XXIV, s.124.

- TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANSİKLOPEDİSİ, “**Kuddusî Ahmed Efendi**” Md., İstanbul 1982, Dergah Yay., c.V, s.429-430.
- UÇMAN, Abdullah, “**Kuddûsî**” Md., **Başlangıçtan Günümüze Kadar Büyük Türk Klasikleri**, İstanbul 1989, Ötüken Neşriyat, c.IX, s.197.
- UNAT, Faik Reşit, **Hicrî Tarihleri Milâdî Tarihe Çevirme Kılavuzu**, VI. Bsk., Ank. 1988, TTK. Basımevi.
- ÜNVER, Mustafa, “**Yusuf Kıssası Açısından Ahd-i Atîk ve Kur'ân-ı Kerîm'e Karşılaştırmalı Bir Bakış**”, Diyanet İlmî Dergi, c.XXXVII, S.2, 2001, s.73-108.
- _____, **Nesîmî Örneğinde Hurûflük ve Kur'an**, Ankara 2003, Fecr Yay.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “**Ayne'l-Yakîn**” Md., DİA., c.IV, s.269-270.
- YAZICI, Tahsin, “**Nakşebend**” Md., İslam Ansiklopedisi, M.E.B.Yay., c.IX, s.52-54.
- ZEMAŞERÎ, Mahmûd b. Ömer, **el-Keşşâf an Hakâikı Gavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl**, III.Bsk., nşr. M.Hüseyn Ahmed, Ka-fire-Beyrut 1987, Dâru'r-Reyyân li't-Türâs.

The Kadirian Sheikh, Ahmad Kuddusi of Bor (1769-1849) and His References in his Poems Concerning to the Noble Qur'an

ABSTRACT

This article examines the life story of the Kadirian Sheikh Ahmad Kuddusi, lived in Anatolia between the years 1769-1849, and his references in his Diwan to the Qur'an. In addition, Kuddusi presented colourful and rich pictures in his poems about social, political, cultural, religious and ethical crises of his period. Consequently, it can be said that Kuddusi's Diwan has a rich material for social and political historians, the materials which can be accepted as a rich. Most of his references to Qur'an in his poems are related to the ethical rules which were revealed in the Meccan period. In this references to Qur'an, Kuddusi did not separate from Ahl Sunnah line and kept away from sufi interpretations (tafsir işârî) which are generally seen in the sufi environments.

Key Words: Ahmad Kuddusi, Kadirian Sect, Poem, Qur'an, Interpretation..

DİPLOMAT VE DEVLET ADAMI YÖNÜYLE HZ. ÖMER

Yrd. Doç. Dr. İsrafil BALCI*

ÖZET

Hiz. Ömer teşkilatçı bir devlet adamı olmanın yanı sıra, döneminin siyasal dengelerini yakından tanıyan iyi bir diplomat olarak da dikkat çekmektedir. O, Müslüman olmadan önce Araplar'ın elçilik (sefir) görevini yürüttüğü gibi, Müslüman olduktan sonra Hz. Muhammed ve Hz. Ebu Bekir'e devlet idaresinde danışmanlık yapmıştır. Ayrıca İslâm'ı kabul ettikten sonra Müslümanlar adına elçilik görevini de sürdürmüştür. Bu görevler ona, bulunduğu coğrafyayı, kabileler arası dengeleri ve Arabistan'a komşu devletlerin durumunu yakından tanıma olanağı sunmuştu. Halife olduğu zaman geçmişte kazandığı tecrübenin kendisine devlet idaresinde önemli katkılar sağladığı düşünülebilir. Bu yüzden o, önemli bir devlet adamı ve ileriye gören bir diplomat olarak nitelenebilir.

Giriş

Hiz. Ömer dönemi (634-644), Müslüman Araplar'ın hızla Arabistan dışına yayılmalarıyla dikkat çekmektedir. Bu dönemde ülke sınırları, başta İran olmak üzere Suriye ve Mısır topraklarının yanı sıra, güneyde Sind (bugünkü Pakistan), Thama Çölü (Bombay-Gücerat), kuzeyde Ermenistan, Azerbaycan ve Horasan'ı içine alan ve Afrika'nın bir bölümüne kadar uzanan geniş bir alana ulaşmıştır.¹ Dönemin teknik ve fiziki imkânsızlıkları göz önünde bulundurulunca böylesine geniş ve farklı bir coğrafyayı denetim altında tutmak

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

¹ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, (öl. 310/992), *Târîhu'l-Umem ve'l-Mülûk*, Beyrut, t.y., IV, 225; Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrahim, (öl.182/789), *Kitâbu'l-Harâc*, Kahire, 1936, 30; Diyarbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. Hüseyin, (öl. 990/1582), *Târîhu'l-Hâmîs fî Ahvâli'l-Enfesi'n-Nefs*, Beyrut, t.y., II, 242-43; Muhammed Hamidullah, *Hadîs Tarihi ve Sahife-i Hemmâm b. Münebbih*, çev. Kemal Kuşçu, İstanbul, 1966, 17; Abbâs Ahmed b. Nâsîrî, *Kitâbu'l-Istiksâ li Ahbâri Düveli'l-Mağribi'l-Aksâ*, Dâru'l-Beyzâ, 1954, 29-30; W. M., Watt, *İslâm Nedir*, çev. Elif Rıza, İstanbul, (ikinci baskı), 1993, 145.

oldukça güç gözükmetedir. Salt askerî güç veya merkezi otoriteyle bu bölgeleri kontrol altında tutmak mümkün gözükmediği gibi, Bizans İmparatorlarının ustalıkla uyguladıkları, diplomatik taktik ve entrika yöntemlerine de başvurulmadığı anlaşılmaktadır.² Dini ve etnik köken bakımından İslâm ve Arap toplumuna oldukça yabancı olan bölgelerin ne tür politikalarla denetim altında tutulduğu irdelenmesi gereken bir husustur.³ Bu makale yukarıda işaret edilen hususları göz önünde bulundurarak, Hz. Ömer'in devlet idaresinde ve dış politikada oynadığı role, bu bağlamda onun hem diplomat hem de devlet adamlığı vasıflarına dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.

a. Diplomat Olarak Hz. Ömer

İlk İslâm devletinin adlî, idarî, askerî, iktisadî ve diğer bir çok alanda Hz. Ömer dönemi ile birlikte kurumsallaşma sürecine girdiği kabul edilmektedir. Bu müesseselerden birisi kuşkusuz diplomasi kurumudur. Ancak biz bu makalede Hz. Ömer dönemindeki diplomasi kurumunu değil, onun diplomat ve devlet adamlığı yönünü irdeleneceğiz.

Hz. Ömer, yönetimi devraldığı zaman, dönemin iki güçlü imparatorluğu olan Bizans ve İran'ın Medine için potansiyel tehdit unsuru olduğu söylenebilir. Nitekim bunu doğrulayacak nitelikte bazı tarihi kayıtlardan söz edilmektedir.⁴ Bu durumun farkında olan halife, dış politika stratejisini bu ülkelerin şartlarını göz önünde bulundurarak şekillendirmeye çalışmıştır. Dolayı-

² Bilindiği gibi Bizans İmparatorluğu oldukça eski ve köklü bir diplomatik geleneğe sahiptir. Bizanslı idareciler askerî güç yerine diplomasiyi maharetle ve ustalıkla kullanarak devletin çıkarlarını korumaya çalışmışlardır. Bu yüzden diplomasi, Bizans İmparatorları için bir oyun, entrika ve şantaj aracı olarak kullanılmıştır. Yeri geldiğinde yabancı devlet adamlarına para veya değerli mücevherler hediye ederek onları satın alma, rakip devletler arasında düşmanlığı artıracak hile ve entrikalara başvurma, gibi diplomatik taktikler Bizans diplomasisinde sıkça kullanılan metottur. Bu yüzden Bizans İmparatorlarının, diplomasiyi en iyi ve ustalıkla kullandıkları kabul edilmektedir. Bak. İsrâfîl Balcı, *Hz. Ömer Döneminde Diplomasi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Samsun, 2002, 17-20; Ayrıca bak. Adnân Bekrî, *Alâkâtü'd-Dıblûmâsiyye ve'l-Konsoliyye*, Beyrut, 1986, 24-26; Leylâ Abdulcelâl İsmâ'îl, *ed-Devletü'l-Bîzantiyye fi 'Asri'l-İmbrâtor Hirakl ve 'Alâkatihâ bi'l-Muslimîn*, Kahire, 1985, 294-95; Vladimir Potyemkin, *Uluslararası İlişkiler Tarihi*, çev. Atilla Tokatlı, May Yay., İstanbul, 1977, IV, 102-104; Feridun Ergin, *Uluslararası Politika Stratejileri*, İstanbul, t.y., 24.

³ Bu konu ile ilgili geniş bilgi için Balcı'nın adı geçen eserine bakılabilir.

⁴ İrfan Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, Vol: I/1, Washington, D.C., 1995, 649; Şibli Numanî, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, çev. Talip Yaşar Alp, Hikmet-Dava-Çağ Yay. İstanbul, 1975, I, 125-26; Abbas Mahmud Akkâd, *Hz. Ebû Bekir'in Şahsiyeti ve Dehâsı*, çev. Ali Özek, İstanbul, 1974, 200.

sıyla onun döneminde en yoğun diplomatik ilişkilerin adı geçen iki imparatorluk ile sürdürülmesine şaşmamak gerekir. Öte yandan askerî ve siyasî bakımdan bu ülkelerle aynı güce sahip olmamakla birlikte, halife onlarla eşit şartlar altında diplomatik ilişkiler sürdürmeyi öncelikli hedef olarak belirlemiştir. Bu devletlere karşı strateji izlenirken, her iki ülkenin içinde bulunduğu şartların iyi etüt edildiği söylenebilir. Hatta Hz. Ömer, herhangi bir hata yapmamak için zaman zaman onların durumunu iyi bilen uzmanların görüşlerine bile başvurmuştur. Elde edilen bilgiler danışma kuruluna getirilerek, uzun değerlendirmelere tabi tutulmuş ve bu değerlendirmeler ışığında izlenecek dış politika belirlenmiştir. Bir başka ifade ile Hz. Ömer, dış politikaya yönelik önemli kararları kendi başına değil, uzmanların görüşlerini de dikkate alarak belirlemeye çalışmıştır. Dış politika uzmanı Morgenthau'nun şu tespit ve değerlendirmesi halifenin bu yönüyle ilgili önemli bir ayrıntının altını çizmektedir:

Şayet dış politika bir sorunsal ve biz bu sorunu anlamak istiyorsak, asıl bilmemiz gereken önemli nokta, bir devlet adamının içindeki saikleri değil, onun dış politikanın özünü, esaslarını kavramadaki yeteneği, bu yeteneği sayesinde anlamayı başardığı şeyleri başarılı bir siyasî eyleme dönüştürmesidir.⁵

Yukarıda dile getirilen hususları Hz. Ömer'in diplomatik kişiliğinde görebilmek mümkündür. Bilindiği gibi o, Hz. Muhammed'den yaklaşık iki buçuk yıl sonra devlet başkanı olmuştur. Onun başkan olduğu dönemde Medîne hükümeti siyasî, iktisadî, askerî ve idarî bakımdan Bizans ve İran İmparatorlukları kadar güçlü konumda değildi. Buna rağmen Hz. Ömer başkanlığındaki genç Medîne hükümeti, uluslararası siyasette hızla prestij kazanmış ve dönemin uluslararası siyasetine yön veren aktörler arasına girmiştir. Bu hızlı gelişmede devletin girdiği savaşlardan başarıyla çıkmasının yanı sıra, Hz. Ömer gibi diplomatik özelliklere sahip teşkilatçı, girişimci, cesur ve ileriye gören karizmatik bir liderin bulunmasının da önemli rol oynadığını unutmamak gerekir.⁶

İslâm öncesinde devrin önde gelen şair ve bilginleri arasında yer alan Hz. Ömer, Arabistan'daki az sayıda okuma-yazma bilenlerden birisiydi.⁷ Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir'e danışmalık yapması, başta dış politika olmak üzere bir çok konuda onlara yardımda

⁵ Hans J. Morgenthau, *Politics Among Nations The Struggle for Power and Peace*, Second Ed. New York, 1956, 6.

⁶ Watt'ın ifadesiyle Hz. Ömer zamanında devletin büyümesine yönelik gerekli bütün idari tedbirler ve alt yapı hazırlanmıştır. Watt, 146.

⁷ Belâzurî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, (öl. 279/892), *Ensâbü'l-Eşraf*, nşr. Süheyl Zekkâr-Riyâd Zirikî, Beyrut, 1996/1417, X, 305.

bulunması bir anlamda devlet idaresinde belirli bir deneyim kazanmasına zemin hazırlamıştır.⁸

Bilindiği gibi Hz. Ömer, İslâm öncesinde Mekke şehir parlamentosunun sefirlik (elçilik) görevini yürütüyordu.⁹ Mes'ûdî, Hz. Ömer'den bahsederken onun Cahiliye döneminde bir çok yabancı ülkeyi dolaştığını ve değişik meselelerle ilgili görüşmelerde bulunduğunu belirtmektedir.¹⁰ Hz. Ömer'in bu diplomatik yönü, Müslüman olduktan sonra da ön plana çıkmış ve onun birikiminden bu dönemde de faydalanılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber onu Bedir Savaşı öncesi barışı temin etmek amacıyla Kureyş'e elçi göndermiştir.¹¹

Hz. Ömer dış politikada diplomatik taktik ve yöntemler ya da, askerî güç kullanma yerine, devlet sınırlarına dahil edilen yerlere hak, adalet, eşitlik, insana saygı gibi dönemin kültür dokusu içinde fazla yaygın olmayan kavramları götürmüştür. Onun ortaya koymuş olduğu bu anlayışın aynı zamanda İslâmî gelenekte uluslararası ilişkilerin şekillenmesinde ve işleyişinde önemli katkılar sağladığı söylenebilir.

Dış politikada başarı kazanmada askerî gücün vazgeçilmez bir öneme sahip olduğu kabul edilen bir gerçektir. Muhtemelen bu gerçeği dikkate alan halife, düzenli ve kalıcı bir ordu kurmak için gerekli girişimleri başlatmıştır. Nitekim İslâm tarihinde ilk zorunlu askerliğin ve düzenli orduların Hz. Ömer zamanında kurulduğu belirtilmektedir.¹² Öte yandan halife elindeki askerî gücü yerli yerinde kullanmaya büyük önem vermiştir. Örneğin Şam'da orduya asker ihtiyacı olduğu zaman Irak'tan takviye kuvvet sevk etmiş, aynı şekilde Kadisiye Savaşı öncesi Şam'daki askerlerin bir bölümünü Irak'a göndermiştir.¹³

Bilindiği gibi Hz. Ömer iktidara geldiği zaman komşu iki güçlü İmparatorluk olan Bizans ve İran ile fiili savaş hali devam etmekteydi. Sıcak sava-

⁸ İbn Hudeyde, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alib. Ahmed, *Misbâhu'l-Mu'dî fi Kitâbi'n-Nebîyyi'l-Ummî ve Rasûlih ilâ Mulûki'l-Ard min Arab ve'l-Acem*, Alemu'l-Kutûb, Beyrut, 1985, 54.

⁹ İbn Abdilberr, Ebû ÖmerYûsuf b. Abdullâh b. Muhammed, (öl.463/1071), *el-İstî'âb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, nşr. Ali Muhammed Becavî, Kahire, t.y., 1145.

¹⁰ Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Huseyn, (öl. 346/957), *Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, nşr. M. M. Abdulhamid, Mısır, 1964, II, 339.

¹¹ Kettânî, Ebû'l-Es'âd Abdulhayy İdrisî, *et-Teratibu'l-İdariyye; Hz. Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar*, Türkçe çev. Ahmet Özel, İstanbul, 1990, I, 266.

¹² Mustafa Zeki Terzi, *Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Askerî Teşkilât*, Samsun, 1990, 28, 30.

¹³ Mes'ûdî, II, 321; İbn Kesîr, Ebû'l-Fida' İmâmüddîn İsmâ'il, (öl.774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut, 1966, VII, 43.

şın devam ettiği dönemde, bir devlet başkanının yapacağı en önemli icraat, sorumlu olduğu siyasal düzenin veya devlet denen örgütlü kurumun çıkarlarını korumak ve bu siyasal düzeni en az zararlarla kapatmaktır. Halife öncelikle bu ilkeden hareketle, dış politikaya yönelik acil ve hayati kararlar almak zorunda kalmıştır. Bu itibarla İran ve Bizans İmparatorluklarına karşı verilen mücadeleyi sürdürme kararı almıştır.

Yukarıda adı geçen ülkelere karşı sürdürülen diplomatik ilişkilerde bir paralellikten söz edilebilir. Bir başka ifade ile Bizans'a karşı izlenen dış politika anlayışının değişik bir versiyonu İran ile ilişkilerde de yaşanmıştır. Bilindiği gibi Bizans ile ilişkiler, Hz. Ebu Bekir döneminden beri başlatılan devlet icraatının bir devamı niteliğini taşımaktadır. Halife, Bizans devletine karşı diplomatik girişim başlatmış ve bu ülkeden gelebilecek muhtemel bir tehlikenin önüne geçebilmek amacıyla Suriye bölgesini kontrol altında tutmayı hedeflemiştir. Bunu gerçekleştirmek amacıyla kendi askerî gücünün yanı sıra bölgedeki Arap kabilelerden de faydalanmak istemiştir. Nitekim bu kabile önderlerine elçiler göndererek sürekli aynı etnik kökene sahip olduklarını vurgulamış ve bir bakıma 'Arap olma' ortak paydasında bölge halkını kendi yanına çekmeye çalışmıştır. Bununla ilgili özellikle ünlü Gassânî Emîri Cebele b. Eyhem (öl. 21/642) ile sürdürülen diplomatik görüşmeler oldukça dikkat çekicidir.¹⁴ Hz. Ömer'in bu diplomatik girişiminin önemli ölçüde başarılı olduğu söylenebilir. Nitekim halife bölge halkının da desteğini alarak Bizans'ı, Suriye bölgesinden çıkarmayı başarmış ve buradan gelebilecek muhtemel bir tehlikenin önüne geçmiştir. Bu girişimden sonra aynı tehdidin yine Bizans'ın kontrolünde olan Mısır üzerinden gelebileceği ihtimaline karşı Mısır'ın denetim altına alınması için girişimlerin başlatılması dikkat çekicidir.¹⁵

¹⁴ Belâzurî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, (öl. 279/892), *Fütûhu'l-Buldân*, nşr. Rıdvân Muhammed Rıdvân, Beyrut, 1978/1398; Türkçe çev. Mustafa Fayda, *Fütûhu'l-Buldân (Ülkelerin Fethi)*, Ankara, 1987, 141, (çev. 193); Vâkıdî, Ebû Abdurrahmân b. Ömer, (öl.207/882), *Fütûhu's-Şâm*, Mısır, 1935, II, 73-74.

¹⁵ Vâkıdî, II, 23; İbn Tağriberdî, Ebû'l-Mehâsin Yûsuf, (öl. 874/1469), *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mulûki'l-Mısır ve'l-Kahire*, Kahire, 1963/1383, I, 5; Taberî, IV, 226; Ya'kûbî, Ahmed b. İshâk b. Ca'fer b. Vehb, (öl. 284/807), *Tarih*, Beyrut, 1960, II, 125; İbn Haldun, Abdurrahmân b. Muhammed el-Mağribî, (öl. 808/1405-6) *Kitâbu'l-Iber ve Divânu'l-Mubtede' ve'l-Haber fî Eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men 'Asarahum min zeviyî's-Sultânî'l-Ekber*, Beyrût, 1971/1391, II, 114-15; Süyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân, (öl. 911/1505-6), *Hüsnu'l-Muhadara fî Ahvâli'l-Mısır ve'l-Kâhire*, Mısır, t.y., 51-52; Christophilopoulou, *Byzantine History II 610-867*, 40-41; Philip K. Hitti, *Siyasi Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul, 1980, I, 244; Muhammed Rıza, *el-Faruk-u Omer b. Hattâb Sâniyyi'l-Hulefâi raşidîn (r.a.)*, 4. Baskı, Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987, 235; Alfred Butler, *The Arab Coquest of Egypt*

Suriye ve Mısır'dan gelebilecek muhtemel bir Bizans tehdidi önlenmişse de, yine bu ülkenin potansiyel bir tehlike olduğunun farkında olan halife, bir anlamda Suriye ile Anadolu topraklarını birbirinden ayıran Toros dağlarına yakın Halep, Antakya, Urfa gibi bölgeleri müstahkem şehirler haline getirmeye çalışmıştır.¹⁶ Nitekim adı geçen şehirlere Müslüman nüfusu yerleştirerek bu bölgelerdeki dengeleri sağlanmayı hedeflenmiştir.¹⁷ Bir başka ifadeyle halife, Mezopotamya bölgesini kontrol altına tutarak bu bölgeden Arabistan'a yönelik olası tehlikenin önüne geçmek istemiştir.¹⁸

Yukarıda da değinildiği gibi Hz. Ömer'in İran İmparatorluğuna karşı sürdürdüğü dış politika anlayışı ile Bizans'a karşı yürüttüğü dış politika anlayışı arasında bir paralellikten söz edilebilir. Halife bu ülke ilişkilerinde de İran sınırına yakın yerlerdeki Arap kabilelerden faydalanma yoluna gitmiştir. Hatta bu bağlamda söylemiş olduğu "*İran Kisralarını Arap Emirleri ile çökteceğim*"¹⁹ sözü onun İran'a karşı izleyeceği politikanın iç yüzünü yansıması bakımından ilgi çekicidir. Anlaşılan bu politika önemli ölçüde başarılı olmuştur. Nitekim yapılan savaşların bir kısmında İran'a tabi Araplar'ın pek çoğu Müslüman olmadıkları halde İslam orduları saflarında eski efendilerine karşı savaşmışlardır.²⁰

Gerek Arabistan'daki kabileler arasındaki dengelerin korunmasında²¹ gerekse Arabistan dışındaki güçlü devletlerle ilişkilerde oldukça dikkatli davranan Hz. Ömer, bu süreçte sürekli devlet itibarını ayakta tutacak politikalar geliştirmeye çalışmıştır. Hatta bu konuda önemli başarılar sağladığı da söylenebilir. Nitekim belli bir üstünlük sağlandıktan sonra, halife onlarla eşit şartlar altında diplomatik görüşmeler başlatmaktan kaçınmamıştır. Bu bağlamda özellikle Bizans İmparatoru ile aralarındaki samimi mektuplaşmalar

and Last Thirty Years of the Roman Dominion, Second Ed., The Clarendon Press, Oxford, 1978, 194; Şibli, I, 285-86; Hasan, İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Sosyal-Kültürel İslâm Târîhi*, çev. İsmail Yiğit-Sadreddin Gümüş, İstanbul, 1987, I, 301; İbn İyâs Muhammed Ahmed, *Bedâi'uz'-Zuhûr fi vekâi'u'd-Duhûr*, thk. Muhammed Mustafâ, Kahire, 1982/1402, I, 94; Walter Emil Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquest*, Cambridge, 1992, 104; M. Lutfullah Karaman, "*Filistin*," *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 91.

¹⁶ Ya'kûbî, II, 154.

¹⁷ İbn Haldun, II, 104.

¹⁸ Kaegi, 40, 150.

¹⁹ İbnü'l-Esîr, İzzuddin Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed, (ö.630/1312), *el-Kâmil fi Tarih*, nşr. J. Tornberg, Beyrut, 1965-66, II, 449; İbn Kesîr, VII, 63; en-Nâsîrî, 25; Ali Naci Tantâvî, *Ahbâru Ömer ve Ahbâru Abdullah b. Ömer*, Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut, 1983, 59.

²⁰ İbnü'l-Esîr, II, 442.

²¹ İbrahim Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri; İslâm Öncesinden Abbâsîlere Kadar*, Ankara 1997, 229, 231, 233.

dikkat çekicidir.²² Öte yandan komşu iki İmparatorluğa karşı izleyeceği siyaseti bu ülkelerin denetimi altındaki Araplar üzerinden gerçekleştirmek istemesi ve bu maksatla Arap önderlerine çeşitli elçiler gönderip sürekli aynı kökenden geldiklerini vurgulamaya çalışması²³ akılcı, planlı ve diplomasinin inceliklerini taşıyan girişimler olarak değerlendirilebilir. Bir anlamda onun başlattığı bu diplomatik girişimler sayesinde Müslümanlar, kısa zamanda güçlerini hızla artırmışlar ve Medine hükümeti o dönemde Arabistan dışındaki geniş bir coğrafyaya hakim olmuştur.

Hz. Ömer diplomasiyi bir hile ve entrika aracı olarak değerlendirmemiştir. O, çıkarıcılıktan daha çok devlet itibarını zedelemeyecek politikalar üzerinde durmaya özen göstermiştir. Onun diplomasi anlayışının daha çok 'olduğu gibi görünme' politikası üzerine oturduğu söylenebilir. Örneğin Gassâni Emîri Cebele ile yaptığı görüşmeler bu yönünü doğrular niteliktedir. Bu görüşmede halife, uygun bir diplomatik taktikle Cebele'nin makul sayılabilecek taleplerine²⁴ olumlu cevap verip, desteğini sağlaması muhtemel iken, bir bakıma uzlaşmaz bir tutum takınarak, onun maiyetindeki kuvvetlerle birlikte rakip devlet olan Bizans'a sığınmasına ve kendi aleyhine dönmesine neden olmuştur.²⁵ Daha sonra Ubade b. Samit gibi bazı ileri gelenlerin uyarısı üzerine, halife yaptığı stratejik hatanın farkına varmış ve Cebele'yi yanına çekmek için elçiler göndermiş, ancak bu girişimi sonuçsuz kalmıştır.²⁶

²² Mektupların içeriği ve ayrıntısı için bkn. Taberî, V, 27; Süyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân, (öl. 911/1505-6), *Târîhu'l-Hulefâ*, nşr. M.M. Abdulhamîd, Mısır, 1952, 140-41; Kettânî, I, 390; Hafız Muhammad Adil, *Letters of Hadarat Umar Farooq*, New Delhi, 1992, 75-76.

²³ Belâzurî, *Futûh*, 141, (çev. 193); Ya'kûbî, II, 142.

²⁴ Bu görüşmede Hz. Ömer, Cebele'ye ya Müslüman olmasını veya cizye ödemesini teklif etmiş; Cebele ise kendisinin de Arap olduğunu belirterek doğduğundan beri Hıristiyan inancına göre yetiştiği için din değiştirmesinin mümkün olamayacağını hatırlatmış, cizye teklifini kabul etmesinin ise kendisini halkına karşı küçük düşüreceğini ifade ederek her iki teklifi geri çevirmiştir. Ancak uygun görüldüğü takdirde olduğu gibi kalmak kaydıyla Hz. Ömer'le ortak hareket edebileceğini de eklemiştir. Ancak halife kendi tekliflerinde ısrar edince, Cebele etrafındaki kuvvetlerle Bizans'a sığınmıştır. Belâzurî, *Futûh*, 141, (çev. 192); Taberî, IV, 153; Ya'kûbî, II, 141-42; İbnü'l-Esîr, II, 491-92; Şibli, I, 240; Kaegi, 120.

²⁵ Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, (öl. 223/803), *Kitâbu'l-Emvâl*, Kahire, 1975/1395, 49-50; Belâzurî, *Futûh*, 142, (çev. 194-95); Fred McGraw Donner, *The Early Islamic Conquests*, Princeton University Press, New Jersey, 1981, 252; Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, 948; en-Nâsırî, 27.

²⁶ Belâzurî, *Futûh*, 142, (çev. 194-95); Krş. Vâkıdî, *Futûhu's-Şâm*, II, 68, 75-76; Kaegi, 173.

b. Devlet Adamı Olarak Hz. Ömer

Siyaset bilimci Bülent Daver, tarihe mal olmuş büyük devlet adamlarının başarılı olmalarını onların tanınmış düşünür, ilim ve fikir adamı veya iyi birer siyaset bilimci olmalarından kaynaklanmadığını, onların başarılarındaki temel etkenin, yanlarında sürekli sahasında uzman olan sözüne itibar edilir ilim ve fikir adamları bulundurmalarından ve onların fikirlerinden faydalanmayı bilmelerinden kaynaklandığını belirtmektedir.²⁷ Bilindiği gibi topluma önderlik etmek önemli sorumluluklar gerektirmektedir. Bu sorumluluk hem devlet içindeki dengeleri koruma açısından hem de devleti uluslararası arenada başarılı bir şekilde temsil etmek bakımından önem arz etmektedir. Nitekim önder kişilerin en önemli görevlerinden birisi toplumda birliği, bütünlüğü sağlamak, 'hakem ve uzlaştırıcılık görevini' üstlenmektir.²⁸

Bilindiği gibi İslam'ın ilk yıllarında Arap toplumunda müesses bir devlet geleneği yerleşmemiş ve Hz. Muhammed zamanında sağlanan kabilelerarası birlik tam anlamıyla özümsememiştir. Nitekim özellikle Hz. Ebû Bekir döneminde ortaya çıkan siyaset karışıklıkları bunu doğrular niteliktedir. Bu şartlar altında devlet başkanı olan Hz. Ömer üstlendiği siyaset iktidarın sorumlusu olarak bir anlamda halkın her kesimini yönetimde temsil eden bir görüntü sergilemeye çalışmıştır. Onun döneminde devlet idaresinde yer alan isimlerden bazıları şunlardır:

Hz. Osmân (644-656), Hz. Ali (656-660), Muğîre b. Şu'be (öl. 48-51/668-671?), Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh (öl. 18/639), Sa'd b. Ebî Vakkâs (öl. 50-58/670-78?), Abdurrahmân b. Avf (öl. 32/652), Muâz b. Cebel, Amr b. el-As (öl. 43/664), Nu'mân b. Mukarrin, Ebû Mûsâ el-Eş'ârî (öl. 42/662-63).²⁹ Halife, idaresi süresince bu insanların deneyim ve tecrübelerinden faydalanmayı ihmal etmemiş ve sürekli onlarla istişare halinde olmuştur. Özellikle Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Selmân-ı Farisî (öl. 35/655-56), Şurahbil b. Hasene, Amr b. Âs, Muğîre b. Şu'be, Sa'd b. Ebî Vakkâs gibi seçkin kişilere önemli sorumluluklar vererek, bir bakıma 'dış politikada başarılı olmanın yolunun içeride güçlü olmaktan geçtiği' prensibinden hareketle,³⁰ kabilelerarası dengeleri gözetmeye çalışmıştır.³¹ Örneğin, iki köklü ve güçlü kabile olan Emevîler ile Hâşimîlere eşit şekilde davranmaya özen göstermiştir. Halifenin bu iki kabile mensuplarına karşı izlediği

²⁷ Bülent Daver, *Siyaset Bilimine Giriş*, Ankara, 1993, 24.

²⁸ Osman Zümrüt, *İslâmda Kamuoyu Oluşumu*, Ankara, 1997, 128.

²⁹ Belâzurî, *Ensâb*, X, 323; Taberî, IV, 237, V, 34-35; Mes'ûdî, II, 312.

³⁰ Raûf Şelebî, *İtticâhât fi'd-Diblûmâsiyyeti'd-Dâ'aveti'l-İslâmiyye*, Basım y.y., 1986, 103.

³¹ Sarıçam, 229, 231, 233.

politikaya değinen İbrahim Sarıçam konu ile ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

Hz. Ömer her iki kabilenin de gönlünü hoş tutmaya çalışıyordu. Bu tutumu sayesinde onun hilafeti döneminde Hâşim oğullarıyla Ümeyye oğulları arasında halifenin sevgisini kıskanma ve diğer sebepler yüzünden herhangi bir çekişme olmamıştır.³²

Öte yandan halife, devlet idaresinde yetki paylaşımına gitmiş ve görevlendirdiği yetkin kişilerin nüfuzlarıyla kendi siyasî deneyimini birleştirerek sağlam bir idarî yapı oluşturmaya çalışmıştır.³³ Devlet adına herhangi bir karar alınacağı zaman sürekli danışmanlarıyla istişare etmesi³⁴ ve onların görüşlerinin yönetimde temsil edilmesine imkân hazırlaması bir bakıma hata yapma riskini en aza indirmiştir.

Yukarıdaki şahısların her biri askerî, siyasî, idarî, hukûkî sahalarda dönemin büyük otoriteleri arasında adı geçen insanlardır. Öte yandan ekseriyeti Muhâcirlerden olan bu insanların yanı sıra halife, nadiren de olsa Ensâr'dan sözüne itibar edilir fikir ve görüş sahibi insanları da toplantılara çağırıp onların görüşlerinden yararlanmışır.³⁵ Örneğin Ebû Yûsuf'un (öl. 182/789) verdiği bilgiye göre halife başta Irak arazileri olmak üzere toprakların taksimi konusunda danışma kurul üyelerinin yanı sıra Evs ve Hazrec eşrafından beş kişinin belirlenerek danışma kuruluna katılmalarını istemiştir. Müzakereler sırasında halife mecliste bulunanlara yaptığı açıklamada şu ifadelere yer vermiştir:

Ben de sizlerden biriyim. İleri süreceğiniz görüşler benim görüşüme mutabık olsun veya olmasın hangisi makul ve doğru ise o kabul edilecektir. Maksadım sizin benim görüşümü onaylamanız değil, birlikte ortak ve doğru karara varabilmemizdir.³⁶

Devlet idaresinde merkezîyetçi bir anlayışı benimseyen Hz. Ömer, sıkı bir denetim mekanizması oluşturarak, merkez ile taşra arasındaki irtibatı aksatmamaya özen göstermiştir.³⁷ Muhtemelen bu maksatla haberleşmeye

³² Sarıçam, 233.

³³ Belâzurî, *Ensâb*, X, 323; Mes'ûdî, II, 313-15; Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân, (öl. 748/1347), *Tarihu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhiri'l-A'lâm (Ahdu'l-Hulefâi Raşidîn)*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî, Beyrut, 1987/140, 144-45.

³⁴ Ebû Yûsuf, 27, 47.

³⁵ Ebû Yûsuf, 27.

³⁶ Ebû Yûsuf, 27.

³⁷ Ebû Yûsuf, 37, 125-26; İbn Abdi Rabbih, Ebû Ömer Abdillâh b. Muhammed, (öl.327/939), *Kitâbu'l-'İkdi'l-Ferîd*, nşr. Ahmed Emîn ve diğl., Kahire, 1926, IV, 63.

büyük önem vermiş olmalı ki, yol boylarındaki bazı yerlere konaklama yerleri yaptırmıştır.³⁸ Öte yandan taşradaki idarecilerden sürekli raporlar isteyerek gelişmeleri yakından takip etmeye çalışmıştır. Bu itibarla Medine dışındaki idarecilerine “*sürekli bana yazın, cepheadeki haberleri bana bildirin ki, adeta ben orayı görür gibi olayım*” şeklinde uyarılarda bulunması dikkate değerdir.³⁹

İbn Teymiyye devlet idaresinde dikkat edilmesi gereken kuvvet ve emânet gibi iki temel kavramın altını çizmiş, bir anlamda bu hususları devlet idaresinin olmazsa olmaz şartlarından saymıştır. Ona göre kuvvet ya da fizikî görünüm, idareci veya diğer devlet görevlilerinin üstleneceği görev itibarıyla meslekî kabiliyet ve donanım kadar önemli bir etkidir. Emânet ise, bu görevin hakkıyla yerine getirilmesinde Allah korkusunun göz önünde bulundurulmasının kaçınılmaz şartıdır.⁴⁰ Bu özellikler Hz. Ömer’in devlet idaresinde görev verdiği kişileri ciddi tahlil ve değerlendirmelere tabi tuttuğunu göstermektedir. Özellikle sorumluluk vereceği kişiler hakkında siyasî, ahlâkî, dinî ve iktisadî yönlerden ayrıntılı bir şekilde araştırma yapması, bu hassasiyetin tezâhürü olarak değerlendirilebilir. Onun bu hassasiyeti dış politikasına da yansımıştır. Örneğin, hem Müslümanların hem de ülke imajı açısından yabancı devletlere göndereceği elçilerin seçimine büyük önem vermiştir. Başta fizikî görünümleri olmak üzere, elçilerin güvenilir, bilgili, deneyimli, asaletli, cesaretli ve maksadını etkili bir şekilde anlatan kişiler olmalarına önem vermiştir.⁴¹

İdari konularla ilgili danışma ve işbirliği sadece halife ile istişare heyeti arasında değil, aynı zamanda bürokratlar ve diplomatlar arasında da yapılmıştır. Bunun pratikteki örnekleri Bizans ve İran’a karşı sürdürülen mücadele sırasında görülebilir.⁴² Hatta Halife, istişareye (şûra) verdiği önemden dolayı,⁴³ ordu komutanlarına tavsiyelerde bulunarak sürekli yanlarında sözü-

³⁸ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ’îl, (öl.256/870), *Sahih*, Dimaşk, 1992, *Vudu’*, 66, (I, 97); Kettânî, I, 191-92.

³⁹ Taberî, IV, 88; İbn Kesîr, VII, 37.

⁴⁰ İbn Teymiyye, *Siyaset, es-Siyâsetu’s-Şer’iyye*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, 1985, 46-50.

⁴¹ İbnü’l-Ferrâ, Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed, (öl.h. IV.y.y.), *Rusûlu’l-Mulûk ve men Yesluhu li’r-Risâleti ve’s-Sifâra*, nşr. S. Muneccîd, Beyrut, 1972, 48.

⁴² Belâzurî, *Fütuh*, 124, (çev. 168).

⁴³ Belâzurî, *el-Ensâb*, X, 439; Taberî, IV, 34-35; İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdillâh b. Muslim ed-Dîneverî, (öl.276/889), *el-İmâme ve’s-Siyâse*, nşr. Tâhâ Muhammed Zeynî, Kahire, t.y., I, 28-29; İbn Tiktakâ, Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ, (öl. 709/1309), *el-Fahrî fi Adâbi’s-Sultaniyye ve’d-Duveli’l-İslâmiyye*, Beyrut, t.y., 79; S. Khuda Bukhsh, *A History of the Islamic People*, Delhi, t.y., 56; Abbâs Mahmud Akkâd, *Abkariyetü Ömer*, Matbaatu’l-İslâmiyye,

ne itibar edilen, görüş ve fikir sahibi, deneyimli insanlar bulundurmalarını önermiş, bu insanların düşüncelerini aldıktan sonra karar vermelerini öğütlemiştir.⁴⁴ Örneğin Sa'd b. Ebî Vakkâs'ı İran orduları başkomutanı olarak cepheye gönderdiği zaman, ona orduda bulunan fikir ve görüş sahibi insanlara itibar etmesini, onların görüşlerini dikkate almasını tavsiye etmiştir.⁴⁵

Devlet idaresinde yöneticiler, siyasal iktidarı barış, hürriyet, toplumun refahı ve adalet için kullandıkları ölçüde başarılı olurlar. Bir bakıma onların kalıcılıkları en az hata yapmalarıyla yakından alâkalıdır.⁴⁶ İncelediğimiz dönem göz önünde bulundurulunca muhtemelen Hz. Ömer'in kalıcı olmasında ve siyasal alanda önemli başarı kazanmasında bu hususlara titizlikle riayet etmesinin rolü olmuştur.

Devlet idaresinde önemli konulardan birisi, kuşkusuz yetki paylaşımı veya yetki sorunudur. Halife üst düzey idarecilere geniş yetkiler tanırken, önemli kararların yine kendisine bildirilmesini istemiştir. Nitekim geniş yetkilerle donatılan idarecilerin zaman zaman ona danışıp karar verdikleri bir çok tarihi kayıt bulunmaktadır.⁴⁷ O, yetkisini aşan idarecileri uyardığı gibi, bazılarını da hemen görevden almıştır. Örneğin Bahreyn valisi Alâ b. Hadramî (öl. 21/642), kendisine yetki verilmeden İran'a karşı savaşa girişmiş ve ağır bir yenilgiye sebep olmuştur. Valinin yetkisini aşarak devlet adına kendi başına hareket etmesi üzerine, halife onu sert bir dille azarlamış ve görevden almıştır.⁴⁸ Aynı şekilde İran cephesine gönderdiği Cerîr b. Abdullah el-Becelî (öl. 51/671) bölgedeki komutan Müsennâ b. Hârise ile yetki tartışmasına girince halife her iki komutanı görevden alıp yerine Sa'd b. Ebî Vakkâs'ı İran orduları başkomutanı sıfatıyla atamış ve çıkabilecek kargaşanın önüne geçmiştir.⁴⁹

Hz. Ömer sorumlu devlet adamı bilinciyle hareket ederek ortaya çıkan problemleri akılcı ve kesin kararlılıkla halletmeye çalışmıştır. Bir başka ifade ile o, bazı çözümsüzlük ve belirsizlik durumlarında yeni çözüm yolları

Kahire, 150-51. Halifenin istişare heyetinde Hz. Ali., Hz. Osmân, Mu'âz b. Cebel, Abdurrahmân b. Avf, Ubey b. Ka'b, Zeyd b. Sabit, Ebû Hureyre ve Ebû Derdâ gibi dönemin seçkin hukukçuları yer almıştır. Bak. Muhammad Yusuf Guraya, "Judicial System Under Umar The Great," *Islamic Culture*, c. 58, sy: 2, 1984, 99, 101, 102.

⁴⁴ Bak. Makrizî, Takiyuddîn Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Ali, (öl. H.845), *Kitâbu'l-Mevâiz ve'l-İ'tibâr b. Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*, Kahire, t.y., I, 165.

⁴⁵ İbnü'l-Esîr, II, 433.

⁴⁶ Daver, 21.

⁴⁷ Belâzurî, *Fütûh*, 216, (çev. 307-8); Taberî, IV, 257-58; İbnü'l-Esîr, III, 28.

⁴⁸ İbn Kesîr, VII, 83-84; Şibli, I, 276-78; Zeynî Dahlân, *Fütûhu'l-İslâmiyye Ba'de Müdiyi'l-Futûhati'n-Nebeviyye*, Basım ye. y., 1304I, I, 76.

⁴⁹ Taberî, IV, 80-84; İbn Kesîr, VII, 30.

üretebilme mahareti gösterebilmiştir. Örneğin, İran'a kaşı ordu göndereceği zaman halifenin çağrısına halkın duyarsız davranması üzerine yeni çözüm önerisi olarak alınacak ganimetlerden daha fazla pay verme fikrini gündeme getirmiştir. Nitekim bu teklif üzerine Cerîr b. Abdullah el-Becelî mensubu olduğu Becîle kabilesine önderlik ederek neredeyse tamamına yakınının savaşa katılmasını sağlamıştır. Ancak az önce de belirtildiği gibi, cepheye gittikten sonra mevcut komutan Müsennâ b. Harise'nin komutası altına girmek istemeyerek yeni bir soruna yol açmıştır. Bunun üzerine halife her iki komutanı görevden alarak yerlerine Sa'd b. Ebî Vakkâs'ı atamış ve meseleyi sorunsuz bir şekilde halletmiştir.⁵⁰

Merkezden uzak yerlerde görev yapan idareciler, sorumlulukları altındaki halkı rahatsız edecek kararlar almamaları için zaman zaman halife tarafından uyarılmışlardır. İdareciler, halka ağır vergiler yüklememeleri ve hukuk dışı icraatlarda bulunulmamaları için bizzat halifenin talimatlarıyla uyarılmışlardır.⁵¹ Bunun yanında sıkı bir denetim anlayışı getirerek zaman zaman idarecileri halk ile yüzleştirip onların dilek, temenni ve şikâyetlerini dinlemiştir. Bir bakıma bu anlayışla “denetime açık bir yönetim anlayışı” sergilemiştir.⁵² Özellikle yeni fethedilen yerlerin idarî, siyasî coğrafî ve ekonomik durumu hakkında raporlar hazırlanıp, bölgenin önem ve özelliklerine göre politikalar geliştirilmeye çalışılması dikkate değerdir. Hatta bu konuda hata yapılmaması için zaman zaman bölge halkından uzmanlar Medîne'ye davet edilmiş ve görüşlerine başvurulmuştur.⁵³ İdarî konulara ilişkin kararlar alınırken, bunların uygulamaya yansiyip yansımadığını görmek amacıyla halife, Medine dışına seyahat etmeyi planlamıştır. Hatta bu amaçla birkaç

⁵⁰ Taberî, IV, 82-84; İbn Kesîr, VII, 30; Tantâvî, 62; Şibli, I, 149.

⁵¹ Ebû Yûsuf, 15, 125-26; Taberî, IV, 86; İbn Kesîr, VII, 36. Özellikle gayri Müslimlere yönelik karar ve uygulamalarda Hz. Ömer'in ön yargısız bir devlet adamı sıfatıyla davranması dikkat çekmektedir. M. Fayda'nın ifadesiyle 'yıllarını işgal eden' gayri Müslimler sorununu hukukî ve ahlâkî esaslar çerçevesinde çözmeye çalışması ve kendisinden sonraki idarecilere bu yönde tavsiyelerde bulunması göz ardı edilmemelidir. Bkn. Mustafa Fayda, *Hiz. Ömer Döneminde Gayri Müslimler*, İstanbul 1989, 166. Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi edinmek Fayda'nın adı geçen çalışmasına bakılabilir.

⁵² Kaynakların belirttiğine göre yaptığı uygulamadan dolayı kendisini 'Allah'tan kork' sözleriyle eleştiren birisini yanındakiler susturmaya çalışınca, o engel olmak isteyenlere seslenerek 'bırakın konuşsun' diye uyarıda bulunmuş ve toplum önünde eleştirilmesinden dolayı rahatsızlık duymamıştır. Belâzurî, *Ensâb*, X, 133.

⁵³ Ebû Yûsuf, 35.

kez Suriye'ye gittiği ve bölgede bazı incelemelerde bulunduğu bilinmektedir.⁵⁴

Bütün bunlar onun halktan kopuk bir idare anlayışı yerine, tamamen halk ile birlikte karar alan, halkın görüş ve düşüncelerini değerlendiren ve halkın yönetime katılmasını sağlayan bir yönetim anlayışı ve devlet adamı görüntüsü sergilediğini göstermektedir. Neticede halk, devlet icraatlarına sahip çıkmış, ulusal bilinç sürekli canlı tutulmuş ve devletin başarısı için ortak kamuoyu bilinci tesis edilmiştir. Muhtemelen halifeyi dış politikada başarıya götüren önemli amillerin başında bu hususlar gelmektedir. Bu itibarla İran ile yapılan savaşlar öncesinde halifenin daveti üzerine Arabistan'ın her tarafından gönüllülerin gelip orduya katılmaları, bu bağlamda değerlendirilebilir. Ayrıca gerek Bizans gerekse İran ile mücadele sırasında Arabistan'ın her tarafından insanların cepheden gelecek haberleri merakla beklemeleri,⁵⁵ halifenin önemli kararları anında halka duyurması,⁵⁶ oluşturulan bu ortak bilincin bir tezahürü olarak yorumlanabilir. Buna mukabil ulusal moralin zedelenmemesi için bazı yenilgilerin halktan saklanması dikkat çekicidir.⁵⁷ Bir taraftan önemli başarılar halka ilan edilerek kamuoyu morali canlı tutulurken öte yandan bazı olumsuzlukların halktan gizlenmek isten-

⁵⁴ Taberî, IV, 195-96; et-Temîmî, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed, (öl. 354/968), *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ*, thk. Seyyid Azîz Bek ve diğl., Beyrut, 1987/1407, 477; İbnü'l-Esîr, II, 486; İbn Haldun, II, 108; Julius Wellhausen, *İslâm'ın En Eski Târîhine Giriş*, çev. Fikret İşıltan, İstanbul, 1960, 76-77; İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasen b. Hibbetullah (öl. 571/1175), *Tehzibu Târîhu Medîneti Dimaşki'l-Kebîr*, nşr. Abdulkadir Bedrân, Beyrut, 1972/1407, I, 176; Rıza, 185-86, 192.

⁵⁵ Taberî'nin verdiği bilgilere göre zaman zaman postada gecikmeler olduğunda Medîne'de halk sokaklara dökülüp cepheden gelecek haberleri merak ve endişe içinde beklemekteydi. Taberî, V, 6; İbnü'l-Esîr, III, 43.

⁵⁶ Kaynakların verdiği bilgilere göre halife savaş sırasında cepheden gelen sevindirici haberleri halka duyurmak için Mescid'e gidip bizzat haber getiren postacı ile birlikte açıklamalar yapmış ve halkı bilgilendirmiştir. Örneğin Bizans'a karşı kazanılan Yermük Savaşı derhal halife tarafından kamuoyuna duyurmuştur. Öte yandan halife, Mısır'ın fetih haberini getiren Mu'âviye b. Hadîc ile birlikte Mescid'e gitmiş ve münâdisine ilan yaptırarak halkı toplamış ve onlara açıklamalar yapmıştır. Hatta bu açıklamaları bizzat cepheden gelen habercilere yaptırarak, halkı etkilemeye çalışmıştır. Bu konuşma sırasında valisi Amr'ın, Mu'âviye ile gönderdiği mektubu onlara göstermiş ve onun yazdığı etkileyici cümleleri okuyarak halkı heyecanlandırmıştır; Taberî, IV, 67; Makrizî, I, 165-66; Rıza, 244, 269.

⁵⁷ Örneğin halife İran ile yapılan Köprü savaşının yenilgisini yaklaşık bir yıl halktan gizlemiştir. Taberî, IV, 67; Belâzurî, *Futûh*, 253, (çev. 361);

mesi, planlı ve düşünülerek gerçekleştirilen sorumlu devlet adamlığının önemli göstergesidir.⁵⁸

Belâzurî'nin bildirdiğine göre halife, belli günlerde Mescid'in bir bölümünde oturup halkın sorunlarını dinleyip onlarla birlikte çeşitli devlet meselelerini müzakere etmiştir.⁵⁹ Halkın şikâyetlerini birinci ağızdan dinleyen halife, bu sorunlara çözüm bulmaya çalışırken aynı zamanda şeffaf bir yönetim anlayışı sergilemiş ve devlet icraatlarından halkı haberdar etmiştir.⁶⁰ Öte yanda geliştirdiği kontrol sistemi ile bürokratlarını sürekli denetlemiş, halkın rahatsız olduğu idarecileri sorguya çekmiş ve gerektiğinde onları görevden almıştır.⁶¹

Bunlara ilaveten, etkili bir adlî mekanizma geliştirerek bir bakıma sorumlu olduğu siyasal düzeni bir hukuk devleti temeline oturtmaya çalışmıştır. Nitekim merkezden uzak her şehre resmi hukukçular (kadılar) atamış,⁶² her ordu birliğinde kadı bulundurmuş⁶³ ve yeni fethedilen yerlere çeşitli idarecilerin yanında mutlaka bir hukukçu görevlendirmiştir. Ayrıca kadı ve hakimlere üst düzey bürokrat statüsü kazandırmıştır.⁶⁴

Devlet halk bütünleşmesinde önemli politikalarından birisi, sınırlara dahil edilmiş yeni yerleşim birimleriyle ilgili uygulamalardır. Bu bağlamda en dikkat çekici husus halifenin söz konusu yerlerdeki yerel idarecileri aynı

⁵⁸ Taberî, IV, 85, 237-38; İbn Kesîr, VII, 28-29; Wellhausen, 62.

⁵⁹ Belâzurî, *Futûh*, 266-67, 350, (çev. 382, 513); Ay. mlf. *Ensâb*, X, 340.

⁶⁰ Ebû Yûsuf, 13; Belâzurî, *Ensâb*, X, 313.

⁶¹ Belâzurî, *Futûh*, 256, 339-40, 377; Taberî, V, 9; İbnü'l-Esîr, III, 47.

⁶² Bu dönemdeki adli yapının işleyişi ile ilgili Ebû Mûsâ el-Eş'ârî'ye gönderilen talimatname oldukça dikkat çekicidir. Bu talimatname hakkında Hamidullah genişçe izahatlarda bulunmuş ve mektubun değişik versiyonlarını eserinde zikretmiştir. M. Hamidullah, *el-Vesâîku's-Siyâsiyye li'l-Adî'n-Nebeviyye ve'l-Hilâfetu'r-Râşide*, Beyrut, 1985, ss. 425-436, no: 327. Ayrıca bak. Belâzurî, *Ensâb*, X, 323; Diyarbekrî, II, 246; R. B. Serjeant, "The Caliph Umar's Letters to Abû Mûsâ al-Ash'arî And Mu'âviya," *Journal of Semitic Studies*, c. XXIXI, (Sipring, 1984), 73-75; Mustafa Ekrûr, "el-Kadâ' fî Ahdi Ömer b. el-Hattâb," *el-Muvafakât*, sy. 2, Cezayir, 1413/1993, 455 vd.; Muhammed İzzet Tahtâvî, "Ömer b. el-Hattâb ilâ Ricâli'l-Kadâ'," *el-Mecelletu'l-Ezher*, c. 53, sy. 5, Kahire, 1981, 878 vd.; İbnü'l-Esîr'in bildirdiğine göre Abdurrahmân b. Rebîâ ordu içindeki anlaşmazlıkları çözüme kavuşturmak ve ganimetleri paylaştırmak amacıyla orduya kadı tayin edilmiştir. İbnü'l-Esîr, II, 453.

⁶³ Bkn. Ebû Yûsuf, 210.

⁶⁴ Geniş bilgi için bak. Belâzurî, *Ensâb*, X, 389-90; Ayrıca bak. Guraya, 103; Serjeant, 65 vd.; Ekrûr, 455-57; Hâmidullah, *el-Vesâîk*, ss. 425-436, no: 327, 437-39, no:328-a, 329; M. Hamidullah, "Halife Hz. Ömer Devrinde Adli Teşkilat, Ebû Mûsâ el-Eş'ârî'ye Gönderilen Kazai Talimatnameler," çev. Fahrettin Atar, *İlim ve Sanat*, c. 4/23, İstanbul, 1989, ss.45-53).

görevlerinde bırakmasıdır. Bu yolla o, hem devlet aleyhine oluşabilecek muhtemel ittifakların önüne geçmiş, hem de bu idareciler vasıtasıyla kontrolü en etkili biçimde sağlamıştır. Yönetime yeni katılan yerlerdeki idarî konularla ilgili işler o bölge idarecisinin denetiminde bırakılırken devlet, adlî, iktisadî, askerî ve dinî konularda denetleyici bir rol üstlenmiştir. Ebû Yûsuf'un ifadesiyle onun valilerinin başlıca sorumluluğu, insanlara adaletle hükmetmek, dini işleri yürütmek ve vergilerin düzenli toplanmasını sağlamaktı. Bunun haricinde yerli halkın sosyal yaşantısına fazla müdahale edilmesini halife doğru bulmamıştır.⁶⁵

Devlet idaresinde ve uluslararası arenada Hz. Ömer'i başarıya götüren önemli amillerden birisi de, onun devlette devamlılığı esas alarak, daha önceki dönemde yapılan icraatlara sahip çıkması ve bunları devam ettirmesidir. O, kendisinden önceki dönemde devlet adına verilen şahsi ayrıcalıklar dahil anlaşma, ikta, ve diğer resmi evrakların geçerliliğini aynen kabul etmiştir. Yine kendisinden önceki dönemin uluslararası ilişkilere ait karar ve uygulamalarını kesintiye uğratmadan aynen devam ettirmiştir. Bu bağlamda idarecilere yaptığı tavsiyeler arasında bulunan halifeye ait şu ifadeler oldukça dikkat çekicidir: "...bi'setinden vefatına kadar Rasûlüllâh'dan neyi görmüş ve öğrenmişseniz bunu uygulamakta kararlı olun. Size vereceğim en önemli emir ve talimat budur..."⁶⁶ Öte yandan fazla istekli olmamasına rağmen Hz. Ebû Bekir tarafından kendisine yapılan vasiyet gereği İran ile askerî mücadeleye girmesi, daha önceki devlet icraatlarına sahip çıktığının bir başka tezahürü olarak değerlendirilebilir.⁶⁷

SONUÇ

Yaklaşık on yıl devlet başkanlığını yürüten Hz. Ömer hem devletin teşkilatlanmasında, hem de Müslümanların uluslararası arenada etkin bir konuma gelmesinde önemli rol oynamıştır. Onun diplomat kişiliği İslâm öncesine dayanmaktadır. Bu konudaki deneyimi hiç kuşkusuz onun dış politikasına da yansımış ve bu birikim sayesinde devleti uluslararası arenada başarıya götürmüştür. Bizans ve İran ile sürdürülen diplomatik ilişkilerde özellikle her iki İmparatorluğun egemenliği altında bulunan Arap nüfustan faydalanmaya çalışmış ve onların desteğini alabilmek için sürekli Arap olma fikrini ön planda tutmuştur. Hatta bunun için kabile önderlerine elçiler göndermiştir.

İki köklü ve güçlü İmparatorlukla mücadele etmesine rağmen, aldığı tedbirler ve takip ettiği dış politika anlayışı ile bu devletlerle eşit şartlar al-

⁶⁵ Ebû Yûsuf, 15, 125.

⁶⁶ İbn Kesîr, VII, 35.

⁶⁷ Diyarbekrî, II, 240-41.

tında diplomatik görüşmeler sürdürmeyi öncelikli hedef olarak benimsemiştir. Bu süreçte özellikle bütün diplomatik girişimler denendikten sonra askeri mücadeleye başvurması, ayrıca dikkat edilmesi gereken bir husustur.

Ülke sınırlarına yeni katılan yerlerdeki idarecilerle anlaşma yoluna gidip onları aynı görevlerinde bırakmaya özen göstermesi ve devleti bu yerlerde dinî, adlî veya malî konularda denetleyici konumda tutması Hz. Ömer'in akılcı politikasının ürünü olarak değerlendirilebilir. Bu sayede yeni fethedilen yerlerdeki halk ile devletin bütünleşmesini sağlamış ve bu bölgelerin siyasî, stratejik veya iktisadî potansiyellerini devletin çıkarları doğrultusunda değerlendirmiştir.

Hz. Ömer devlet idaresinde danışma ve işbirliğine büyük önem vermiştir. Sürekli yanında bilgili, deneyimli ve uzman kişiler bulundurmuş, devlet adına alınacak kararları onlarla tartışıp değerlendirdikten sonra yürürlüğe koymuştur. Danışma kurulunda her kesimden üye bulundurarak kabileler arası dengeye özen göstermeye çalışması, önemli bir ayrıntı olarak gözden uzak tutulmamalıdır.

Merkezden uzak yerlere dirayetli ve yetkin idareciler getirerek sürekli onlarla iletişim içinde olmuştur. Yeri geldiğinde onlarla istişare etmiş, bazen halk ile idarecileri yüzleştirerek mevcut sorunları halletmeye çalışmıştır. Kısaca denetime açık bir yönetim anlayışı sergileyerek halkın desteğini sürekli arkasına almıştır.

Hz. Ömer önemli başarıları halkı ile paylaşırken ortak kamuoyu bilincini sürekli canlı tutmuş ve halk ile devleti barışık halde yaşatmaya çalışmıştır. Buna mukabil bazı başarısızlıkları halktan gizleyerek kriz adamı olmaya özen göstermiştir. Devlet başkanı olduğundan itibaren diplomatik kişiliğini, bilgisini, deneyimini, teşkilâtçı ruhunu idareye yansıtarak, sorumluluğunu üstlendiği siyasal düzeni müesses bir devlet haline getirmeye çalışmıştır. Bütün bunlar onun deneyimli bir diplomat, dirayetli ve ileriye görebilen, aynı zamanda yenilikler açık bir devlet adamı olmasıyla yakından ilgilidir. Bu sayede o, Müslümanları Arabistan dışına taşıyarak uluslararası arenada etkin bir konuma getirmiş ve devleti sağlam temeller üzerine oturtmuştur.

KAYNAKÇA

- ADİL, Hafız Muhammad, *Letters of Hadarat Umar Farooq*, New Delhi, 1992.
- AKKÂD, Abbâs Mahmud, '*Abkariyetu Ömer'Abkariyetu*, Matbaatü'l-İslâmiyye, Kahire, 1948.
- , *Hz. Ebû Bekir'in Şahsiyeti ve Dehâsı*, çev. Ali Özek, İstanbul, 1974.
- BALCI, İsrâfil, *Hz. Ömer Döneminde Diplomasi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Samsun, 2002
- BEKRÎ, Adnân, *el-Alâkâtü'd-Diblûmâsiyye ve'l-Konsoliyye*, Beyrut, 1986.
- BELÂZURÎ, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, (öl. 279/892), *Ensâbü'l-Eşrâf*, nşr. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, Beyrut, 1996/1417.
- , *Fütûhu'l-Buldân*, nşr. Rıdvân Muhammed Rıdvân, Beyrut, 1978/1398; Türkçe çev. Mustafa Fayda, *Fütûhu'l-Buldân (Ülkelerin Fethi)*, Ankara, 1987.
- BUHARÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl, (öl.256/870), *Sahih*, Dımaşk, 1992.
- BUKHSŞ, S. Khuda, *A History of teh Islamic People*, Delhi, t.y.
- BUTLER, Alfred, *The Arab Coquest of Egypt and Last Thirty Years of the Roman Dominion*, Second Ed., The Clarendon Press, Oxford, 1978.
- CHRİSTOPHİLOPOULOU, Aikaterina, *Byzantine History II 610-867*, Translated by Timothy Cullen, Amsterdam, 1993.
- DAHLÂN, Zeynî, *Futûhu'l-İslâmiyye Ba'de Mûdiyi'l-Futûhati'n-Nebeviyye*, y. y.
- DAVER, Bülent, *Siyaset Bilimine Giriş*, Ankara, 1993.
- DIYARBEKRÎ, Huseyn b. Muhammed b. Hüseyin, (öl. 990/1582), *Târîhu'l-Hâmîs fi Ahvâli'l-Enfesi'n-Nefs*, Beyrut, t.y.
- DONNER, Fred McGraw *The Early Islamic Conquests*, Princeton University Press, New Jersey, 1981.
- EBÛ UBEYD, Kâsım b. Sellâm, (öl. 223/803), *Kitâbu'l-Emvâl*, Kahire, 1975/1395.
- EBÛ YÛSUF, Ya'kûb b. İbrahîm, (öl.182/789), *Kitâbu'l-Harâc*, Kahire, 1936.
- EKRÛR Mustafa, "*el-Kadâ' fi Ahdi Ömer b. el-Hattâb*," *el-Muvafakât*, sy. 2, Ceza-yir, 1413/1993.
- ERGİN, Feridun, *Uluslararası Politika Stratejileri*, İstanbul, t.y.
- FAYDA, Mustafa, *Hz. Ömer Döneminde Gayr-ı Müslimler*, İstanbul 1989.
- GURAYA, Muhammad Yusuf, "*Judical System Uinder Umar The Great*," *Islamic Culture*, c. 58, sy: 2, 1984.
- HAMİDULLAH, Muhammed, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye li'l-Adi'n-Nebeviyye ve'l-Hilâfetu'r-Râside*, Beyrut, 1985.
- , "*Halife Hz. Ömer Devrinde Adli Teşkilat, Ebû Mûsâ el-Eş'ârî'ye Gönderilen Kazai Talimatnameler*," çev. Fahrettin Atar, *İlim ve Sanat*, c. 4/23, İstanbul, 1989.
- , *Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmâm b. Münebbih*, çev. Kemal Kuşçu, İstanbul, 1966.
- HASAN, İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Sosyal-Kültürel İslâm Târîhi*, çev. İsmail Yiğit-Sadreddin Gümüş, İstanbul, 1987.
- HİTTİ, Philip K., *Siyasi Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul, 1980.

- İBN ABDİ RABBİH, Ebû Ömer Abdillâh b. Muhammed, (öl.327/939), *Kitâbu'l-'Ikdi'l-Ferîd*, nşr. Ahmed Emîn ve diğl., Kahire, 1926.
- İBN ABDİLBERR, Ebû ÖmerYûsuf b. Abdullâh b. Muhammed, (öl.463/1071), *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, nşr. Ali Muhammed Becavî, Kahire, t.y.
- İBN ASÂKİR, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasen b. Hibbetullah (öl. 571/1175), *Tehzibu Târîhu Medîneti Dimaşkı'l-Kebîr*, nşr. Abdulkadir Bedrân, Beyrut, 1972/1407.
- İBN HALDUN, Abdurrahmân b. Muhammed el-Mağribî, (öl. 808/1405-6) *Kitâbu'l-'Iber ve Dîvânu'l-Mubtede' ve'l-Haber fî Eyyâmî'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men 'Asarahum min zeviyiyî's-Sultâni'l-Ekber*, Beyrût, 1971/1391.
- İBN HUDEYDE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alib. Ahmed ibn Hudeyde, *el-Misbâhu'l-Mu'dî fî Kitâbi'n-Nebîyyi'l-Ummî ve Rasûlih ilâ Mulûki'l-Ard min Arab ve'l-Acem*, Alemu'l-Kutûb, Beyrut, 1985.
- İBN İYÂS, Muhammed Ahmed, *Bedâi'uz'-Zuhûr fî vekâi'u'd-Duhûr*, thk. Muhammed Mustafâ, Kahire, 1982/1402.
- İBN KESİR, Ebû'l-Fida' İmâmüddîn İsmâ'îl, (öl.774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*Beyrut, 1966.
- İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdillâh b. Muslim ed-Dîneverî, (öl.276/889), *el-İmâme ve's-Siyâse*, nşr. Tâhâ Muhammed Zeynî, Kahire, t.y.
- İBN TAĞRİBERDÎ, Ebû'l-Mehâsin Yûsuf, (öl. 874/1469), *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Mülûki'l-Mısr ve'l-Kahire*, Kahire, 1963/1383.
- İBN TEYMİYYE, *Siyaset, es-Siyâsetu's-Ser'iyye*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, 1985.
- İBN TİKTAKÂ, Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ, (öl. 709/1309), *el-Fahrî fî Adâbi's-Sultaniyye ve'd-Duveli'l-İslâmiyye*, Beyrut, t.y.
- İBNÜ'L-ESİR, İzzüddin Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed, (öl.630/1312), *el-Kâmil fî Târîh*, nşr. J. Tornberg, Beyrut, 1965-66.
- İBNÜ'L-FERRÂ, Ebû Ali Huseyn b. Muhammed, (öl.h. IV.y.y.), *Rusûlu'l-Mulûk ve men Yesluhu li'r-Risâleti ve's-Sifâra*, nşr. S. Muneccîd, Beyrut, 1972.
- İSMÂ'ÎL, Leylâ Abdulcelâl, *ed-Devletu'l-Bîzantiyye fî 'Asri'l-İmbrâtor Hirakl ve 'Alâkatihâ bi'l-Muslimîn*, Kahire, 1985.
- KAEGİ, Walter Emil, *Byzantium and the Early Islamic Conquest*, Cambridge, 1992.
- KARAMAN, M. Lutfullah, "Filistin," *DİA*, İstanbul, 1996.
- KETTÂNÎ, Ebû'l-Es'âd Abdulhayy el-İdrisî, *et-Terattibu'l-İdariyye; Hz. Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar*, Türkçe çev. Ahmet Özel, İstanbul, 1990.
- MAKRİZÎ, Takiyuddîn Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Ali, (öl. H.845), *Kitâbu'l-Mevâiz ve'l-İ'tübâr b. Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*, Kahire, t.y.
- MES'ÛDÎ, Ebû'l-Hasen Ali b. Huseyn, (öl. 346/957), *el-Murûc ve Meâdinu'l-Cevher*, nşr. M. M. Abdulhamid, Mısır, 1964.
- MORGENTHAU, Hans J., *Politics Among Nations The Struggle for Power and Peace*, Second Ed. New York, 1956.
- NÂSİRÎ, Abbâs Ahmed, *Kitâbü'l-İstiksâ li Ahbâri Düveli'l-Mağribi'l-Aksâ*, Dâru'l-Beyzâ, 1954.

- POTYEMKİN, Vladimir, *Uluslararası İlişkiler Tarihi*, çav. Atilla Tokatlı, (May Yay.), İstanbul, 1977.
- RIZA, Muhammed, *el-Faruk-u Ömer b. Hattâb Sâniyyi'l-Hulefâi Raşidîn (r.a.)*, 4. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.
- SARIÇAM, İbrahim, *Emevî-Hâşimî İlişkileri; İslâm Öncesinden Abbâsîlere Kadar*, Ankara 1997.
- SERJEANT, R. B. "The Caliph Umar's Letters to Abû Mûsâ al-Ash'arî And Mu'aviya," *Journal of Semitic Studies*, c. XXIXI, (Spring, 1984).
- SHAHİD, Irfan, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, Vol: I/1, Washington, D.C., 1995
- SUYÛTÎ, Celâluddîn Abdurrahmân, (öl. 911/1505-6), *Hüsnü'l-Muhadara fî Ahvâli'l-Mısır ve'l-Kâhire*, Mısır, t.y.
- , *Târîhu'l-Hulefâ*, nşr. M.M. Abdulhamîd, Mısır, 1952.
- ŞELEBÎ, Raûf, *İtticâhât fî'd-Diblûmâsiyyeti'd-Dâ'ave'ti'l-İslâmiyye*, y.y., 1986.
- ŞİBLÎ, Numanî, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, çav. Talip Yaşar Alp, Hikmet-Dava-Çağ Yay. İstanbul, 1975.
- TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, (öl. 310/992), *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrut, t.y.
- TAHTÂVÎ, Muhammed İzzet, "Ömer b. el-Hattâb ilâ Ricâli'l-Kadâ'," *el-Mecelletü'l-Ezher*, c. 53, sy. 5, Kahire, 1981.
- TANTÂVÎ, Ali Naci, *Ahbâru Ömer ve Ahbâru Abdullah b. Ömer*, Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut, 1983.
- TEMİMÎ, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed, (öl. 354/968), *es-Sîretu'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ*, thk. Seyyid Aziz Bek ve diğl., Beyrut, 1987/1407.
- TERZÎ, Mustafa Zeki, *Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Askerî Teşkilât*, Samsun, 1990.
- VÂKIDÎ, Ebû Abdurrahmân b. Ömer, (öl.207/882), *Fütûhu's-Şâm*, I/III, Mısır, 1935.
- WATT, W. M., *İslâm Nedir*, çav. Elif Rıza, İstanbul, (ikinci baskı), 1993.
- WELLHAUSEN, Julius, *İslâm'ın En Eski Târîhine Giriş*, çav. Fikret Işıltan, İstanbul, 1960.
- YA'KÛBÎ, Ahmed b. İshâk b. Ca'fer b. Vehb, (öl. 284/807), *Tarîh*, Beyrut, 1960.
- ZEHEBÎ, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân, (öl. 748/1347), *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhiri'l-A'lâm (Ahdü'l-Hulefâ-i Raşidîn)*, thk. Ömer Abdusselâm et-Tedmurî, Beyrut, 1987/140.
- ZÜMRÛT, Osman, *İslâmda Kamuoyu Oluşumu*, Ankara, 1997.

The Caliph Umar As A Diplomat And Statesman

ABSTRACT

The Caliph Umar was an organizer as well as a statesman. Before converting to Islam, he was working an ambassador for the Arabs. After accepting Islam, he continued the same job on behalf of Muslims. At the same time, he worked as an advisor and helped for the administration of the Prophet Muhammad and the Caliph Abu Bakr. When he became a Caliph, his past experiences concerning statesmanship contributed an important support to his own administration. Thus, he can be identified as an important statesman and intelligent diplomat who predicted the future.

KASTAMONU-ÇATALZEYİN İLÇESİ ÇAĞLAR KÖYÜ MERKEZ CAMİİ HAZİRESİ'NDE BULUNAN BALIK FİGÜRLÜ BİR MEZAR TAŞI

Yrd.Doç.Dr. Eyüp NEFES*

ÖZET

Anadolu'da çeşitli hayvanların tasvir edildiği pek çok mezar taşı bulunmaktadır. Bilinen tek balık figürlü taş ise Malatya Ulu Camii haziresinde yer almaktadır. Kastamonu ili Çatalzeytin ilçesine bağlı Çağlar Köyü'nde tespit ettiğimiz balık figürlü taş, Osmanlı dönemine aittir. Bu dönemde ölen kişinin önemli bir özelliği mezar taşına yansıtılmaktaydı. Dolayısıyla bu taşta gördüğümüz balık figürü muhtemelen ölen kişinin mesleğini ifade etmektedir.

Giriş

Bu makalenin amacı, Orta Karadeniz Bölgesi'nde bulunan tarihi eserleri tespit amaçlı bir gezimiz sırasında, Kastamonu ilinin Çatalzeytin ilçesine bağlı Çağlar Köyü'nde rastladığımız balık figürlü bir mezar taşını ilim alemine tanıtmaktır.

Anadolu'nun hemen her yerinde, Türk Sanatı açısından oldukça kıymetli sayısız türbe ve mezar taşı bulunmaktadır. Bu taşların bazılarında çeşitli hayvan ve insan figürleri yer almaktadır. Özellikle Orta Anadolu'nun değişik yörelerinde, Selçuklu geleneğinin izlerini taşıyan çeşitli hayvan figürlü mezar taşlarına rastlanmaktadır. Mezar taşlarında en çok görülen figür kuş motifidir. Genellikle çiftbaşlı kartal, çiftbaşlı horoz, çiftbaşlı kuş, şahin, güvercin ve huma kuşu şeklinde tasvir edildikleri tespit edilmiştir. Bu tür mezar taşlarına Kırşehir, Konya, Afyon, Sivas ve Tokat yörelerinde rastlamak mümkündür¹. Mezar taşlarında görülen bir başka figür grubunu ise geyik,

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

¹ Beyhan Karamağaralı, **Ahlat Mezar Taşları**, Ankara 1992, s.3 vd; "Sivas ve Tokat'taki Figürlü Mezar Taşlarının Mahiyeti Hakkında", **Selçuklu Araştırmaları Dergisi II**, Ankara 1972, ss.75-103, s.75; Gönül Öney, "Anadolu'da Selçuk Geleneğinde Kuşlu, Çift Başlı, Kartallı, Şahinli ve Aslanlı Mezar Taşları", **Vakıflar Dergisi**, C.VIII, Ankara 1969, ss.283-312, s.283;

tavşan, tazı gibi av hayvanları tasvirleri oluşturmaktadır. Özellikle Afyon ve Seyitgazi yöresinde bu tür mezar taşlarına rastlanmıştır². Selçuklu sandukalarının üzerinde görülen bir başka figür aslan tasviridir. Kırşehir, Konya, Afyon, Seyitgazi ve Samsun gibi geniş bir yelpazede bu motifin görüldüğü tespit edilmiştir³.

İnsan tasvirli mezar taşları ise hayvan figürlü mezar taşlarına oranla daha az görülmektedir. İstanbul Türk ve İslam Eserleri Müzesi'nde Anadolu'nun değişik yörelerinden getirilen bazı mezar taşlarında atlı avcı ve av sahneleri yer almaktadır⁴. İnsan tasvirli mezar taşlarının en yoğun olarak görüldüğü yer Akşehir bölgesidir. Buradaki taşlarda, bağdaş kurmuş bir genç, gergef işleyen kadınlar, birbirlerine sarılmış anne ve çocuk, bir rahleye konmuş kitabı okuyan bir erkek ve elinde bir şahin tutan avcı tasvirlerinin bulunduğu tespit edilmiştir⁵. Konya'daki mezar taşlarında ise atlı avcı ve kadın tasvirleri görülmüştür⁶.

Batı Anadolu Bölgesi'nde, özellikle İzmir Narlıdere çevresindeki mezarlıklarda insan biçimli mezar taşları bulunmaktadır. Buradaki taşlara baş, boyun ve vücut şekli verilmiştir⁷.

Anadolu'da görülen değişik bir mezar taşı biçimi ise koç, koyun, at heykeli ve insan biçimli mezar taşlarıdır. Özellikle Akkoyunlu ve Karakoyunlu'ların egemen oldukları Diyarbakır, Elazığ, Erzurum, Kars ve Van müzelerinde bu taşlardan örnekler bulunmaktadır. Halen Tunceli başta olmak üzere bu yöredeki bir çok mezarlıkta bu taşların bulunduğu ifade edilmektedir. Bu heykel biçimli taşlar, ya ayakta ya da oturmuş bir vaziyette tasvir edilmiştir⁸.

Balık figürünün mezar taşlarında görülmesi oldukça nadirdir. Bu konuda mevcut yayınlardan tespit edebildiğimiz tek örnek, Malatya Ulu Camii

² Karamağaralı, **a.e.**, s.7; **a.m.**, s.75.

³ Karamağaralı, **a.e.**, s.7; **a.m.**, s.75; Öney, **a.m.**, s.283; Recep Gün, "Samsun Arkeoloji Müzesinde Bulunan Sanduka Tipli Mezar Taşları", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, <http://www.dinbilimleri.com/dergicilt1/sayi3>, Yıl 1 Sayı 3'ten ayrı basım, s.14.

⁴ Şerare Yetkin, "Yeni Bulunmuş Figürlü Mezar Taşları", **Selçuklu Araştırmaları Dergisi I**, Anlara 1969, ss.149-160, s.150.

⁵ Karamağaralı, **Ahlat ...**, s.4,5; Yetkin, **a.m.**, s.150.

⁶ Karamağaralı, **a.e.**, s.3; Yetkin, **a.m.**, s. 150.

⁷ Karamağaralı, **a.e.**, s.23,24.

⁸ Karamağaralı, **Ahlat ...**, s.23; Karamağaralı, "Kültür Tarihimiz Bakımından Mezar Taşlarının Önemi ve İkonografisi", **Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu**, İstanbul 1998, ss.33-46, s.35

haziresinde bulunmaktadır. Bu haziredeki tarihsiz bir mezar taşında burç hayvanlarıyla birlikte balık figürü de yer almaktadır⁹.

Balık figürü, erken Hıristiyan Sanatı'nda Hz.İsa'nın sembolü olarak kullanılmıştır. Bu anlama gelen balık figürü, özellikle dini yapılarda birbirine ters iki balık halinde görülmektedir¹⁰.

Anadolu'da Selçuklu eserlerinde balık figürüne az da olsa rastlanmaktadır. Konya İnce Minareli Medrese Müzesi'nde kayıtlı bir taşta balık figürleri kabartma olarak işlenmiştir. Bu taşların Konya Kalesi'nin Lârende Kapısı'ndan getirildikleri bilinmektedir. Buradaki figürler, kalın çizgilerle konturlanmış yüzeye Selçuklu tasvir karakterine uygun biçimde, oldukça stilize olarak işlenmiştir¹¹.



Resim 1: İnce Minareli Medrese Müzesi'ndeki balık figürü (Öney'den)

Kubadâbad kalıntılarında elde edilen bazı çinilerde, sır altı tekniği ile işlenmiş balık figürleri görülmektedir¹². Konya Felâkabad Sarayı alçı fragmanlarında balık figürleri yer almaktadır¹³. Aksaray Sultanhan'da iç portalde görülen bazı rozetlerin iç kısmına balık figürü işlenmiştir¹⁴. Yine Sivrihisar Alemşah Türbesi portalinde de balık figürünün görüldüğü ifade edilmektedir. Buradaki figürler, çeşitli burç hayvanlarıyla beraber işlenmiştir. Aynı şekilde Denizli-Dinar yolundaki Çardak Han'ın sütun başlıklarında balık figürü yer almaktadır¹⁵. Niğde Sungurbey Camii doğu portalinde balık ile

⁹ Gönül Öney, "Anadolu Selçuklu Sanatında Balık Figürü", *Sanat Tarihi Yıllığı II*, Ankara 1968, ss.142-168, s.149-150.

¹⁰ Celal Esat Arseven, "Balık Mad.", *Sanat Ansiklopedisi*, C.1, İstanbul 1983, s.167.

¹¹ Öney, *a.g.e.*, s.142.

¹² Öney, *a.e.*, s.144.

¹³ Öney, *a.e.*, s.145.

¹⁴ Öney, *a.e.*, s.146.

¹⁵ Öney, *a.e.*, s.147.

beraber, Türk-Çin takvimlerinde kullanılan, çeşitli takvim hayvanları görülmektedir¹⁶. Alanya Obaköy Medresesi portalinde balık figürü, burç hayvanlarıyla beraber işlenmiştir¹⁷. Artukoğullarına ait Cizre Köprüsü üzerindeki balık kabartmaları, insan kabartması ile birlikte yer almaktadır¹⁸. İnsan figürü ile birlikte işlenen balık figürüne Konya Alâaddin Köşkü alçıları da rastlanılmıştır¹⁹. Ayrıca Kubâdabad kalıntılarında ele geçirilen bir çinide, iki elinde balık tutan bir insan figürü görülmektedir. Benzer bir çini süsleme, Antalya Yivli Minare Müzesi'nde bulunmaktadır²⁰.

Mezar taşlarında yer alan bir diğer balık figürünü ise Kastamonu ilinin Çatalzeytin ilçesine bağlı Çağlar Köyü'ndeki bir mezar taşında tespit ettik.

Çağlar Köyü, Çatalzeytin-Devrekani yoluna birkaç, Çatalzeytin ilçe merkezine ise yaklaşık 20 km uzaklıktadır. Çalışmamıza konu olan mezar taşı, köy merkezindeki eski bir ahşap caminin batı yönündeki haziresinde yer almaktadır.

Hazire içinde bu mezar taşından başka bir taş bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu taşın bir yerden getirilip getirilmediğini ya da buraya ait olup olmadığını tam olarak bilemiyoruz.

Mezar taşı, başlıklı prizmal şahide biçimindedir. Şahidenin başlık kısmını, çapraz eğimde dilimli bir sarık oluşturmaktadır²¹. Kenarları boydan boya kırık olan şahidenin ölçüsü 87x14x10 cm'dir. Başlığı oluşturan sarığın çapı 50 cm, yüksekliği ise 58 cm'dir. Kitabe nihayetinde görülen balık figürünün dikine uzunluğu 8 cm, eni 4,5 cm'dir. Şahide yüzeyine paralel alçak kabartma tekniği kullanılarak işlenen balık figürü, kitabe nihayetinde nispeten ince bir çizgiyle konturlanmıştır. Oldukça realist bir üslubun hakim olduğu görülen balık figürü, canlı bir biçimde ve ağzı açık olarak tasvir edilmiştir. Konturlu alan içindeki bu figürün üst kısmındaki süslemeler, şahide kenarlarının kırılmasından dolayı, oldukça bozulmuştur. Çengel biçimli kabartmanın devamında dairesel bir kabartma yer almaktadır. Bu haliyle sanki, balığı tutmak için bırakılan yemli bir misina görüntüsü sezilmektedir. Yine de bu kalıntıların ne olduğu net olarak anlaşılamamaktadır.

¹⁶ Öney, a.e., s.147-148.

¹⁷ Öney, a.e., s.151.

¹⁸ Öney, a.e., s.152-153,

¹⁹ Öney, a.e., s.155.

²⁰ Öney, a.e., s.156.

²¹ Benzer başlık tiplerinin İstanbul'daki kimi mezar taşlarında da görüldüğü bildirilmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Halit Çal, "İstanbul Eyüp'teki Erkek Mezartaşlarında Başlıklar", **Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla III. Eyüpsultan Sempozyumu**, İstanbul 1999, ss.206-225, s.209.



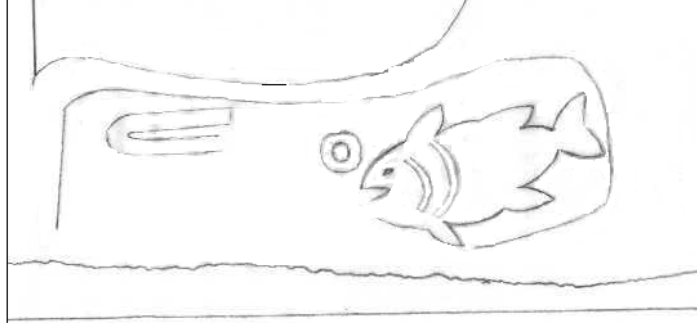
Resim 2,3: Mezar taşının görünümü.

Şahide yüzeyine 6 satırlık sülüs hatla işlenmiş kitabe, yatay ve biraz kalın çizgilerle birbirinden ayrılmıştır. Şahide kenarları kırık olduğu için bu kısımdaki yazıları tamamen okunamayan kitabe şöyledir:

Merhûm ve mağfûr ...	مرحوم ومغفور ...
el-Muhtâc ilâ rahmet-i ...	المحتاج الى رحمة ...
el-gafûr yirmi ...	الغفور يكرمي ...
... velâkin alemdârولكن علمدار ...
Hacı Ali Ağa rûhuna ...	الحاجي على آغا روحته ...
Fatiha sene 1189	فاتحة سنة ١١٨٩



Resim 4: Balık figüründen detay.



Çizim 1: Balık figürünün çizimi.

Yörede bu mezar taşına benzer başka mezar taşlarının varlığından şimdilik haberdar değiliz. Kapsamlı araştırmalar sonucunda bulunabilecek yeni taşlarla bu mezar taşının ilgisi daha iyi ortaya konulabilecektir.

İncelemiş olduğumuz mezar taşındaki balık figürü ile ölen kişi arasında bir ilişki olmalıdır. Her ne kadar, Selçuklu mezar taşlarında görülen figürlerin mezar taşlarında, yöresel etkilerin yanı sıra, eski inançların ve tarihata dayalı oluşturulan düşünce sistemlerinin etkisiyle yer aldığı kabul edilse de²², bu durumun çalışmamıza konu olan balık figürü için geçerli olmadığı kanaatindeyiz.

Bilindiği kadarıyla, özellikle Osmanlı mezar taşlarında, ölen kişinin önemli bir özelliği ya da mesleği mezar taşında bir şekilde ifade edilmektedir. Örneğin Osmanlı halkı, bulunduğu mevki veya üstlendiği görevlere göre başlıklar kullanmaktaydı. Ölen kişinin sağlığında kullandığı bu başlıklar ölümünden sonra mezar taşına da işlenmiştir. Dolayısıyla mezar taşlarındaki başlıklardan ölen kişinin mesleği hakkında fikir edinmek mümkündür²³. Yine İstanbul'daki gemicilere ait mezar taşlarında ölen kişinin gemici olduğuna işaret eden motiflerin mezar taşına işlendiği belirtilmektedir. Bu motifler arasında gemi direği, yelken bezi, urgan, halat, gemi çapası, Osmanlı Denizcilik Arması gibi örnekleri saymak mümkündür²⁴. Ayrıca yüksek rütbeli asker veya ordu mensuplarına ait mezar taşlarında Osmanlı Arması gö-

²² Karamağaralı, *Ahlat ...*, s.13 vd.; Karamağaralı, "Kültür ...", s.42.

²³ Geniş bilgi için bkz. Orhan Bayrak, *Türbeler Sözlüğü*, İstanbul 1998, s.120-123.

²⁴ Tülin Çoruhlu-Yaşar Çoruhlu, "İstanbul'da Bulunan Gemiciler/Denizci Mezar taşlarına Dair Bir Değerlendirme", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla IV. Eyüpsultan Sempozyumu*, İstanbul 2000, ss.76-89, s.78.

rılmektedir²⁵. Bunlardan başka Samsun Kökçüoğlu mezarlığında, bir Osmanlı paşasına ait mezarın ayak taşına boydan boya, ölenin mesleğini ifade eden, kılıç motifi işlenmiştir²⁶.

Sonuç

Kastamonu ilinin Çatalzeytin ilçesine bağlı Çağlar Köyü'nde rastladığımız mezar taşındaki balık figürü, ölen kişinin önemli bir özelliğini belirten bir ayrıntı olmalıdır. Zira bilindiği kadarıyla Osmanlı mezar taşlarında ölen kişinin mesleği veya hangi sınıfa ait olduğu, değişik sembollerle ifade edilmektedir. Her ne kadar yöre halkı, bu mezar sahibinin camiye yaptıran kişi olduğuna inansa da, kitabede medfunun yirmili yaşlarda ölmüş olduğu ifade edildiğinden, bu durum uygun gözükmemektedir. Ayrıca köyün deniz kıyısına yakın olmasını göz önüne alırsak bu figürün, ölen kişinin balıkçı olduğunu belirtmesi için mezar taşına işlenmiş olabileceğini söylememiz mümkündür.

²⁵ Candaş Keskin, "Eyüpsultan'da Bulunan Osmanlı Dönemi Armalı ve Nişanlı Mezar Taşları" **Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla III. Eyüpsultan Sempozyumu**, İstanbul 1999, ss.366-371, s.368.

²⁶ İhsan Terzi, "Samsun'daki Mezarlıklar ve Kökçüoğlu Mezarlığındaki Tasvirli Bazı Mezartaşları", **OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 9, Samsun 1997, ss.205-216, s.212; Eyüp Nefes, **Samsun Yöresinde Bulunan Mezar Taşları**, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Samsun 2002, s.115.

KAYNAKÇA

- ARSEVEN, Celal Esat, “Balık Mad.”, Sanat Ansiklopedisi, C.1, İstanbul 1983
- BAYRAK, Orhan, **Türbeler Sözlüğü**, İstanbul 1998
- ÇAL, Halit “İstanbul Eyüp’teki Erkek Mezartaşlarında Başlıklar”, **Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla III. Eyüpsultan Sempozyumu**, İstanbul 1999, ss.206-225
- ÇORUHLU, Tülin- ÇORUHLU, Yaşar, “İstanbul’da Bulunan Gemici/Denizci Mezartaşlarına Dair Bir Değerlendirme”, **Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla IV. Eyüpsultan Sempozyumu**, İstanbul 2000, ss.76-89
- GÜN, Recep, “Samsun Arkeoloji Müzesinde Bulunan Sanduka Tipli Mezar Taşları”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, <http://www.dinbilimleri.com/dergicilt1/sayi3>, Yıl 1 Sayı 3’ten ayrı basım
- KARAMAĞARALI, Beyhan, “Sivas ve Tokat’taki Figürlü Mezar Taşlarının Mahiyeti Hakkında”, **Selçuklu Araştırmaları Dergisi II**, Ankara 1972, ss.75-103
- _____, “Kültür Tarihimiz Bakımından Mezar Taşlarının Önemi ve İkonografisi”, **Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu**, İstanbul 1998, ss.33-46
- _____, **Ahlat Mezar Taşları**, Ankara 1992
- KESKİN, Candaş, “Eyüpsultan’da Bulunan Osmanlı Dönemi Armalı ve Nişanlı Mezar Taşları” **Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla III. Eyüpsultan Sempozyumu**, İstanbul 1999, ss.366-371
- NEFES, Eyüp, **Samsun Yöresinde Bulunan Mezar Taşları**, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Samsun 2002
- ÖNEY, Gönül, “Anadolu Selçuklu Sanatında Balık Figürü”, **Sanat Tarihi Yıllığı II**, Ankara 1968, ss.142-168
- _____, “Anadolu’da Selçuk Geleneğinde Kuşlu, Çift Başlı, Kartallı, Şahinli ve Aslanlı Mezar Taşları”, **Vakıflar Dergisi**, C. VIII, Ankara 1969, ss.283-312
- TERZİ, İhsan, “Samsun’daki Mezarlıklar ve Kökçüoğlu Mezarlığındaki Tasvirli Bazı Mezartaşları”, **OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 9, Samsun 1997, ss.205-216
- YETKİN, Şerare, “Yeni Bulunmuş Figürlü Mezar Taşları”, **Selçuklu Araştırmaları Dergisi I**, Ankara 1969, ss.149-160

***The tombstones with fish figure in the garden of Merkez Mosque in
Çağlar Village of Çatalzeytin Town, Kastamonu***

ABSTRACT

There are a number of tombstones carved to represent different animal figures in Anatolia. The only tombstone which is significant for its fish figure is found in the garden of Ulu Mosque of Malatya. The stone with fish figure which is in Çağlar village of Çatalzeytin Town, Kastamonu, belongs to the Ottoman period. In this period, significant aspect of a person was reflected on the stones. Accordingly, this fish figure should reflect the professional status of the dead person

HZ. PEYGAMBER'İN, SAVAŞ ÖNCESİNDE, ZAFER SONRASI ELDE EDİLECEK GANİMETLERE DİKKAT ÇEKMESİ

Yrd.Doç.Dr. Ali Rıza AYAR*
Dr. Hüseyin GÜNEŞ**

ÖZET

Makalemizde, Hz Peygamberin savaş öncesinde zaman zaman baş vurduğu farklı bir uygulamasını irdelemeye çalıştık. Savaş, arzu edilmeyen bir olgu olarak kabul edilse de, bir realite olduğu inkar edilemez.

İslam, savaşı belli hukuki kurallara dayandırmıştır. Savaş, öncelikle Allah rızası, vatan, millet gibi kutsal değerler için yerine getirilmesi gereken bir yükümlülüktür. Şehitlik ve gazilik inancı tesis ve teşvik edilerek bu yükümlülük kut-sallaştırılmıştır. Ayrıca savaş sonunda, elde edilen ganimetin bir bölümünün askerler arasında dağıtılması da savaşın bir diğer hukukî statüsünü oluşturmaktadır.

Hz.Peygamber savaşlardan önce askerlerini mücadeleye konsantre için, teşvik edici, manevî duyguları harekete geçirici etkili konuşmalar ve dualar yaptığını bilmekteyiz.

Bunun yanında Kur'an ayetlerinde ve Hz. Peygamberin uygulamalarında çok fazla bir yer tutmasa da, bazı savaşların öncesinde, galibiyete ve galibiyet sonucunda Müslüman askerlerin elde edecekleri ganimetlere, maddî zenginliklere de dikkat çekilmiştir. Bu araştırmamız, Hz. Peygamberin mücahitleri harekete geçirmek amacıyla, savaşın bir sonucu olan ganimete dikkat çekişi ile ilgili olayları ve değerlendirmesini ele alan bir çalışmadır.

Giriş

Savaş, hayatın hoş olmayan, sevilmeyen gerçeklerinden birisi. İnsanların kendilerini koruma ve saldırı içgüdüsünün aksiyon haline gelişi. Siz isterseniz de, sizi, etkisi/egemenliği altına almak isteyen insan ya da insan toplulukları var olduğu müddetçe, savaş kaçınılmaz hale gelebilmektedir.

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi Amasya Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi.

** Amasya Atatürk Lisesi Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmeni.

İnsanlar için var olan bu gerçek; dinler, devletler ve milletlerin varlığını da tehdit etmektedir. Tarih boyunca, bu kurumların varlıklarını korumak ve devam ettirebilmek için, yaptıkları sayısız silahlı mücadelelere şahit olmuştuk. Tarihî süreç içinde bu durum, İslâm inancı ve toplumu için de söz konusu olmuştur.

Bilindiği gibi Hz. Peygamber ve inananları, Mekkeli Müşriklerin zulüm ve işkencelerinden kurtulmak, İslâm'ın evrensel boyutta tebliğini gerçekleştirebilmek, Müslümanların barış ve güven içinde yaşamalarını sağlamak için şart olan siyasî otoritenin kurulması amacıyla Medine'ye göç etmişti.¹ Ne var ki Mekkeli Müşrikler İslâm toplumunu Medine'de de rahat bırakmamış, Müslümanlara karşı tahrik, tehdit ve saldırılarını sürdürmüşlerdi.² Hatta Medine'yi yurt edinen Müslümanları kökünden kazımak, yok etmek için Şam'a ticarî bir sefer dahi düzenlemişlerdi.³ Bunun üzerine Allah, Peygamberine gönderdiği bir vahiyle cihada izin vermişti.⁴

Cihad; hukukî bir terim olarak daha çok, Müslüman olmayanlarla savaş, silahlı mücadele anlamında kullanılmıştır.⁵ Kur'an'da birçok yerde "kıtâl" olarak ifade edilmektedir.⁶ İslâm hukukçuları, Kur'an'daki savaş ayetleri, Hz. Peygamber'in Medine dönemi boyunca yaptığı savaşlar ve bu savaşlardaki uygulamaları ile verdiği demeçlerinden hareketle İslâm savaş hukukunu oluşturmuşlardır.⁷

¹ Ahmet Önkal, "Hicret", **DİA.**, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1988, XVII, 558-562; Kur'an'da bu hususa şu ifadelerle dikkat çekilmektedir: "Ve şöyle de: Gireceğim yere doğrulukla girmemi sağla, çıkacağım yerden de beni doğrulukla çıkar ve tarafından bana hakkıyla yardım edici bir kuvvet ver." (**Kur'an**, İsrâ, 17/180).

² İbn Hişâm, **Sîretü'n-Nebeviyye**, Beyrut 1391/1971, II, 217; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, Beyrut 1389/1969, IV, 198; Ebu Dâvûd, **Sünen**, Mısır 371/1952, XIX, 23; Taberî, **Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülük**, Mısır 1326, 1603.

³ İbn Hişâm, **Sîret**, II, 258.

⁴ "Kendilerine zulmedilmesi dolayısı ile, onlara karşı savaş açılana (müminlere savaşma) izni verildi. Şüphesiz Allah, onlara yardım etmeye güç yetirendir." (**Kur'an**, Hac, 22/39).

⁵ Arapça bir sözcük olan "cihad" sözlükte "güç ve gayret sarf etmek, bir işi başarmak için elinden gelen bütün imkanları kullanmak" anlamındaki "C-H-D" kökünden türetilmiştir. İslâm literatüründe "dinî emirleri öğrenip ona göre yaşamak ve başkalarına öğretmek, iyiliği emredip kötülükten korumaya çalışmak, İslâm'ı tebliğ ve dış düşmanlara karşı mücadele vermektir" (Ahmet Özel, "Cihad", **DİA**, İstanbul 1993, VII, 527-531).

⁶ **Kur'an**, Bakara, 2/190; 8/6

⁷ Önkal "Cihâd" **DİA.**, 527-531; Hemt; "Cihâd", **İA.**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Çeviren Halim Sabit Şibay, III, 164-170; Afzalur Rahman, **Sîret Ansiklopedisi**, İstanbul 1996, Çev.: Komisyon, I, 420-438; Mustafa Ağırman, "Asrı Saa-

Biz de bu makalemizde Hz. Peygamber'in ve onun ashabının, yaptığı savaşlarda, Müslüman askerlerin başarılarına etkisi olacağına inanılan ve bu amaçla, Hz. Peygamber tarafından zaman zaman baş vurulan bir uygulamadan bahsedeceğiz. Bu uygulama; Hz. Peygamber'in iki ordu savaşa başlamazdan önce askerlerin/mücahitlerin savaşa konsantresini sağlamak amacıyla, ordunun başarılı olması halinde elde edecekleri ganimetlere⁸ ve kendilerini bekleyen maddî olanaklara dikkatlerini çekmiş olmasıdır. Buna benzer uygulamalar Hz. Peygamber'i izleyen Halifeleri ve komutanları tarafından da yapılmıştır. Ancak biz bu makalemizde onlardan bahsetmeyeceğiz.⁹

Aslında insanın dünya hayatında her şeyden fazla değer verdiği varlığı, kendisinin yaşam hakkıdır.¹⁰ Yani insanlar bu dünyaya kendilerini yok etmeye değil daha sağlıklı yaşam koşullarını araştırarak daha fazla yaşamaya

dette Ordu ve Savaş Stratejisi”, **Bütün Yönleri İle Asrı Saadette İslâm**, Editör: Vecdi Akyüz, İstanbul 1994; IV, 67-113.

⁸ Ganimet; İslâm hukuku literatüründe, Müslümanların savaş yoluyla Gayrimüslimlerden ele geçirdikleri esirler ve her türlü maldır (Mehmet Erkal, “Ganimet”, **DİA.**, İstanbul 1996, XIII, 351-354). Ganimetin daha önceki dönemlerde de varlığı bilinmesine rağmen ayet ve hadislerle İslâm'a özgü kuralları geliştirilmiştir (**Kur'an**, Enfâl, 8/1,8,41; Buhârî, **Câmiu's-Sahîh**, İstanbul 1329, “Humus”, 8; Müslim, **Câmiu's-Sahîh**, İstanbul 1329, “Mesâcid”, 3, 5; Tirmîzî, **Sünen**, Mısır 1356, “Siyer”, 5; Muhammed Hamidullah, **H.z. Peygamber'in Savaşları**, Çev.: Salih Tuğ, İstanbul 1981, 264-268).

⁹ Konu ile ilgili birkaç örnek şunlardır: Hz. Ebu Bekir Suriye fetihleri sırasında Arap kabilelerine yazdığı mektuplarda “Rumlardan elde edecekleri ganimetlere” de dikkat çekerek onları savaşa teşvik etmiştir (Belazûrî, **Fütuhu'l-Büldân**, thk. Rıdvan Muhammed Rıdvan, Beyrut 1978, 116); Yine Hz. Ebu Bekir, Şam fetihleri sırasında komutan Amr b. Âs'a yazdığı mektupta “ben seni hem dünyada hem de ahirette hayırlı olacak bir iş için görevlendiriyorum” diyerek elde edeceği maddî kazançta da dikkat çekmiş ve Filistin bölgesi komutanlığına atamıştır (Belazûrî, **Fütuhu'l-Büldân**, 116); Amr b. Âs'ın Hz. Ömer'in Cabiye'ye geldiği sırada “ ey Müslümanların Halifesi! Bana Mısır'ın fethi için izin ver. Oranın fethedilmesi, Müslümanlar için büyük bir yardım ve kuvvet kaynağı olacaktır” demiş ve Hz. Ömer de Mısır'ın ekonomik ve iktisadî zenginliklerine dikkat çeken bu teklife itiraz etmemiştir (Tağrıberdî, **Nücûmu'z-Zâhire fî Mulûki Mısır ve'l-Kâhire**, I, 5); Tarık b. Ziyad İspanya fethi için Avrupa yakasına geçtiğinde, ordusunu savaşa konsantre için İspanya'nın maddî imkanlarına da dikkat çeken etkili bir konuşma yapmıştır (Makkârî, **Nefhu't-Tîb**, Kahire 1949, I, 227; İbn İzârî, **Beyânu'l-Muğrib**, Beyrut 1950, I, 32-33.).

¹⁰ Kur'an'da yaşam hakkının kutsallığı şöyle ifade edilmektedir: “...Hakka dayalı olma dışında, Allah'ın (öldürülmesini) haram kıldığı kimseyi öldürmeyin.” (**Kur'an**, En'am, 6/151) ve “Haklı bir neden olmaksızın Allah'ın, öldürülmesini haram kıldığı bir kimseyi öldürmeyin...” (**Kur'an**, İsra, 17/33).

özendirilmişlerdir.¹¹ Ne var ki, bu dünyada daha uzun ve mutlu yaşamak için bazı durumlarda ölümü göze almak gerekmektedir. Bu durum bütün din ve ideolojiler için geçerlidir.

İnsanın yeryüzünde daha çok yaşama isteğini bilen İslâm inancı, vatan, millet, din, mal, can vb. manevî değerler¹² için yapılan silahlı mücadeleleri “şehitlik” ve “gazilik” anlayışı ile kutsallaştırmıştır.¹³ Kul hakkı dışındaki bütün günahlarının affedileceği, sorgusuz cennete gidecekleri, cennette Peygamberlerden sonra gelen bir makamda yerleşecekleri, kendileri dışında ölen hiç kimsenin ölüm acısını bir daha yaşamayı istemeyeceği vb. müjdelere şehitlik,¹⁴ savaş sonunda savaş ganimetinin 4/5’inin askerlere verileceği kuralının konması ile de gazilik özendirilmiştir.¹⁵

Kur’an’ın cennetle ilgili tasvirlerine baktığımız zaman da Müslümanları dünyadaki maddî zenginlik ve güzelliklere özendiren ilâhî bir anlayış sergilendiğini görürüz.¹⁶ Kur’an’daki cennet tasvirlerinde; altlarından ırmaklar akan, yiyecek ve gölgelikleri bitmeyen yerlerden;¹⁷ altın, gümüş, inci ve ipekle dekore edilerek yapılmış kat kat saraylardan;¹⁸ bol dallı, yapraklı ge-

¹¹ **Kur’an**, Bakara, 2/195: “... Kendinizi kendi elinizle tehlikeye atmayın...” ayetiyle İslâm intiharı yasaklamıştır. Hatta İslâm bilginleri bu ayete dayanarak kişinin kendi ölümüne yol açacak davranışlara girişmesinin de yasaklandığını belirtmişlerdir (Kurtubî, **el-Câmi’u li Ahkâmi’l-Kur’an**, Kahire 1387/1967, V, 156; İbn Kesîr, **Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîm**, Beyrut 1385/1966, I, 480). Ayrıca insan sağlığını tehlikeye düşürecek şekilde aşırı ibadet bile Hz. Peygamber tarafından onay görmemiş, yasaklanmıştır (Buhârî, **Sahîh**, “İman”, 1/ 8; Müslim, **Sahîh**, “Nikah”, 5/8, “Fezâil”, 127).

¹² **Kur’an**, Bakara, 2/205; Nisa, 4/94; Kasas, 28/83; Şûra, 42/41-42.

¹³ **Kur’an**, Âl-i İmran, 3/157; Bakara, 2/154; Buhârî, **Sahîh**, “Cihad”, 13,14; Müslim, **Sahîh**, “İmare” 108,109.

¹⁴ Buhârî, **Sahîh**, “Cihad”, 14.

¹⁵ **Kur’an**, Enfâl, 8/41, Buhârî, **Sahîh**, “Humus”, 13; Tirmîzî, **Sünen**, “Zekat”, 18; “Daavât”, 5.

¹⁶ Kur’an’daki cennet tasvirleri konusunda İslâm Bilginleri farklı yorumlarda bulunmuşlardır. Bunları üç guruba ayırabiliriz: a) Cennetin tasavvur edilemeyecek kadar geniş olduğunu ifade eden benzetmeler olduğu, b) Cennetin dünya hayatında insan tarafından kavranılabilen evren kadar değerli olduğu (Razî, **Mefâtihu’l-Gayb**, Mısır 1308, IX, 5-6), c) Maddî Âlem’in insan idrakine sunulduğu gibi cennetin de onun bilgisine sunulduğu (Şa’ranî, **el-Yevâkıf ve’l-Cevâhîr**, Kahire 1317, II, 165-166). Bu yorumlar her ne kadar cennetle ilgili Kur’an tasvirlerinin mecazî olduğunu, cennetle dünya hayatı arasında maddî bir bağ kurulamayacağını gösteriyorsa da Allah inananlarını ilkelerine daha bağlı hale getirmek için insanın anlayacağı ve arzuladığı örneklendirmeleri yapmayı uygun görmüştür. Konumuz açısından önemli olan bu tasvirlerin mecazî ya da gerçek olması değildir.

¹⁷ **Kur’an**, Ra’d, 13/35.

¹⁸ **Kur’an**, Zümer, 39/20, 37; Tevbe, 9/73; Ankebut, 29/58; Tahrîm, 66/11

niş gölgeli,türlü meyvaları ve güzel kokuları olan bağ-bahçelerden;¹⁹ güzel bakışlarını eşlerinden ayırmayan kadınlardan²⁰ ve buna benzer birçok cennet tasvirlerinden söz edilmektedir. Bu örneklerde mecaz olarak ta olsa Yüce Allah'ın, cennetle ilgili müjde ve mükafatlarını, insanların maddî alemde yaşadığı yada hayatı boyunca yaşamayı hayal ettiği nesnelere seçmiş olması konumuz açısından dikkatlerden uzak tutulmaması gereken bir olgudur.

Konumuzla ilgili olayların takdimine geçmeden önce önemle belirtmemiz gerekir ki, İslam anlayışının dünyevî çıkarlar ve emperyalist emellerle savaş yapılmasını hiçbir şekilde teşvik ve onayladığını söyleyemeyiz. Kur'an'da savaşın hedefleri; mazlum ve zayıfları zalimin zulmünden kurtarmak,²¹ güven ve asayişini sağlamak²² şeklinde özetlenmektedir. Kur'an ve Hz. Peygamber'in savaş öncesi verdikleri mesajların büyük bir çoğunluğu askerlerin takvalarını arttırmaya, cennetle mükafatlandırılacaklarına ilişkin olduğunu görmekteyiz.

Örneğin, Bedir savaşı öncesi Müslümanların durumundan bahseden Kur'an; Müslümanların iki topluluktan biri olan ve görkemsiz olarak tasvir edilen Kureyş kervanına tamah ettiklerini, ancak Allah'ın ise Kureyş ordusuyla savaşmalarının Müslümanların geleceği açısından daha uygun olacağına dikkat çektiğini görmekteyiz.²³ Hz. Peygamber'de Bedir savaşından önce askerlere yaptığı bir konuşmada, manevî kazançtan, sevap ve sabırdan bahsetmiş, Allah'ın rızasından başka bir karşılık isteyerek yapılan işlerin kabul edilmeyeceğini, yapılan iyi işlerin karşılığının ise ahiret hayatında verileceğini müjdelemiştir.²⁴ Uhut savaşı hakkında inen ayetlerde ve Hz. Peygamber'in yaptığı teşvik konuşmalarında da aynı şekilde ahiret kazancına dikkat çekilmiştir.²⁵

Bu örnekler ganimetin, Müslümanlar açısından savaşın bir hedefi değil sonucu olduğunu göstermektedir. Müslümanlar ganimet elde etmek için savaşmazlar; ganimet olsa olsa savaşta başarıya ulaşabilmek için bir katalizördür. Diğer bir ifade ile, akli başında hiçbir insan mirasına konmak için anne-babasını öldürmeyi düşünmez. Ancak anne-baba öldüklerinde ise evlat mirasın sahibi olur.

¹⁹ Kur'an, Vâkıa, 56/ 29, 30; Rahmân, 55/ 48.

²⁰ Kur'an, Saffât, 37/48; Sâ'd, 38/52; Rahman, 55/56.

²¹ Kur'an, Tevbe, 9/ 29; Hac, 22/ 39.

²² Kur'an, Enfâl, 8/ 39, 60.

²³ Kur'an, Enfâl, 8/ 7-8.

²⁴ Vâkıdî, **Megazi**, Mısır 1367/1948, 42-43.

²⁵ Kur'an, Âl-i İmran, 3/132-136; Vâkıdî, **Megazi**, 173-174; Halebî, **İnsânu'l-Uyûn fi Sîreti'l-Emîn ve'l-Me'mûn**, Beyrut 1980, II, 234; (Savaşlarda elde edilecek uhrevî kazanç ile ilgili diğer ayetler için bkz.: Kur'an, Bakara, 2/142; Nisâ, 4/95; Enfâl, 8/72,74.

Bu açıklamalardan sonra, Hz. Peygamber ve Kur'an ayetlerinde az bir yer de tutsa ordunun galibiyeti durumunda kısa vadede ganimet elde edeceklerine ve uzun vadede ise Müslümanların gurur duyacağı fetihlere dikkat çekildiğini görmekteyiz. Biz şimdi bu olaylardan bazılarını burada yer verelim.

Bedir Savaşı Öncesi Hz. Peygamber'in Duası (2/624)

Müslümanların Medine'ye hicreti ile, Mekkeli müşrikler onların peşini bırakmadılar. Medine ileri gelenleri ile irtibat kurarak onları Müslümanlara karşı kışkırttılar. Hatta Medine ileri gelenlerini, Müslümanları oradan çıkartmamaları halinde Medine'ye saldırmakla ve Kâbe'yi ziyaret ettirmemekle tehdit ettiler. Abdullah ibn Sebe Medine'de bunların adeta sözcülüğünü yapıyor, Hz. Peygamber'in ve ashabının üzerinde bir baskı kurmaya çalışıyordu. Yine Kureyşliler küçük birliklerle Medine etrafını taciz ediyor, meralarına saldırıp zarar veriyorlardı. Bu olaylar üzerine birde Kureyşin Müslümanlara karşı ordu hazırlanması için, bu zamana kadar görülmedik bir şekilde, kadınların dahi katkısıyla ticaret kervanı düzenlenmesi Müslümanlar bakımından savaşı kaçınılmaz hale getirmişti.²⁶

Ancak bu savaş Müslümanların kaderini belirleyecek ilk tecrübe olacaktı. Deyim yerinde ise Müslümanlar bu savaşla ölüm-kalım mücadelesi verecekti. Hz. Peygamber'de bu endişeyi taşıyor **"Allah'ım! Şu bir avuç sana inanan insanlarda öldürülür, yok olursa kıyamete kadar sana kulluk eden bulunmaz"** diye duada bulunarak Müslümanların bu savaşı galip olarak sonuçlandırmalarının önemine dikkat çekiyordu.²⁷

Müslümanların bu endişeleri sebebiyledir ki Sa'd b. Muaz Peygamberimiz için bir teklif sunmuş ve teklifi kabul görmüştü. Sa'd, Hz. Peygamber'e emniyet içinde kalabileceği ve Medine'ye güvenle dönebileceği bir yerde karargah kurulmasını ve yolculuk için gerekli araçların yanında hazır bulundurulmasını teklif etti. Şayet savaşın sonucu Müslümanların aleyhine gelişirse, Hz. Peygamber'in Medine'ye emniyet içinde dönüşü sağlanmış olacaktı. Böylece Hz. Peygamber, orada inananlarını tekrar toplayıp mücadeleye devam edebilme imkanına kavuşacaktı.²⁸ Tabi ki Müslümanların endişesi kendi canları sebebiyle değildi. Bunu da her fırsatta dile getiriyorlardı²⁹ Onların endişeleri bu yüce davanın yok olması korkusuydu.

²⁶ Mevlânâ Şiblî, **Asr-ı Saadet**, Çev.: Ö. Rıza Doğrul, İstanbul 1977, I, 225-226.

²⁷ Taberî, **Târih**, II, 269.

²⁸ İbn Hişam, **Sîret**, II, 620-621; İbn Esîr, **Kâmil**, II, 58.

²⁹ İbn Sa'd, **et-Tabakâtü'l-Kübrâ**, Beyrut 1376/1957, VIII, 457; Vakdî, **Megazi**, 12.

Kureyş ordusu ileri gelenleri ise, gururlu ve şımarıktılar. Kendilerine güvenleri oldukça fazlaydı. Askerleri, Müslümanlardan üç kat daha fazla ve teçhizatlı, Mekke'nin tecrübeli bütün komutanları da orduda hazırды. Bu sebeple **“kervanın Müslümanların takibinden kurtulduğunu, savaşmanın gereksiz olduğunu, geri dönmenin daha uygun olacağı”**nı dile getiren teklifler itibar görmemişti.³⁰ Onlara göre, fırsat çok iyi değerlendirilmeliydi. Ancak, zalimin zulmü karşısında, mazlumun Allah'ının olduğunu düşünmemişlerdi. Meleklerle takviye edilmiş bir orduyla karşılaşacakları hiç akıllarına gelmemişti.³¹

Bedir savaşı öncesinde Hz. Peygamber ordusuyla Ebu İnebe kuyusu yanında konaklamış ve orduya katılanların sayımını yapmıştı.³² Birazdan iki ordu savaş meydanında yerlerini alacaktı. Yani artık iki ordu karşılaşacaktı. Bir tarafta kutsal olan yaşam hakkını sürdürebilmek için mücadele eden Müslümanlar, diğer tarafta kendileri dışındakilere yaşam hakkı tanımak istemeyen müşrikler. Bir tarafta en doğal inanma hakkını kullanmak için mücadele eden Müslümanlar, diğer tarafta kendilerinden başkalarının inancına tahammül edemeyen müşrikler.

Hz. Peygamber her türlü önlemini aldı. Askerlerini maddî teçhizat yönünden değilse de manevî uyum bakımında mükemmel bir şekilde donatmıştı. Her türlü manevî telkin ve tavsiyelerde bulundu. Artık onlara bir de dünyalık kazançları için dua etmeliydi. O, Müslüman askerleri için şöyle dua etti:

“Allah'ım! Onlar yaya ve yalın ayaklardır, onlara binit ver. Allah'ım! Onlar açık ve çıplaktırlar, onları giyindir. Allah'ım! Onlar açtırlar, sen onları doyur. Fakirdirler, onları ikram sıfatınla zengin et.”³³

Hz. Peygamber'in bu duası, sanıyoruz ashabının böyle bir duaya iştahlı ve istekli oluşundan değildi. Ancak dünyadaki nimetlerden en sade düzeyde de olsa Müslümanların da faydalanması gerekirdi. Bu durum hem Müslüman imajının daha etkili olmasına hem de Müslümanların bağlı oldukları inançlarına ileriye yönelik daha etkin katkı yapmalarına sebep olabilirdi. Çünkü İslâm her ne kadar görüntüyü önemsemiyorsa da, muhatapları bu hususa oldukça önem veriyordu. Hz. Peygamber'in Mus'ab b. Umeyr'i Medine'ye öğretmen olarak atamasında³⁴ bu bakışın etkisi yok muydu? Yine Mekkeli

³⁰ İbn Hişam, **Sîret**, II, 618-619.

³¹ **Kur'an**, Enfâl, 8/9-10.

³² Vâkıdî, **Megazi**, 16-17; İbn Sa'd, **Tabakât**, III, 517.

³³ Vâkıdî, **Megazi**, 16; İbn Sâ'd, **Tabakât**, II, 20; Ebu Dâvûd, **Sünen**, II, 72.

³⁴ Hz. Peygamber, Hicretten bir yıl önce Mus'ab b. Umeyr'i Medine'ye dinî konularda öğretmenlik yapması amacıyla göndermiştir. Mus'ab'ı bu göreve seçmesindeki nedenlerden birisi, onun düzgün konuşması, gayet şık giyinmesi, güzel koku-

müşriklerin Hz. Ebu Bekir ve Hz. Osman'a fizikî işkence yapamamalarında onların zenginliklerinin hiç mi etkisi olmamıştı? Yirmi birinci Yüz yılda bunun önemini daha iyi kavramış oluyoruz.

Bedir Savaşında Ganimet İsteği İle Savaşmak İsteyen Bir Müşrik (2/624)

Hz. Peygamber, Bedir savaşı öncesi ordusuyla birlikte Beytüssukya denilen konaklama bölgesinden hareket ettikten sonra Akîk vadisine gelmiştir. Burada Medinelilerden Hubeyb adlı biri, Hz. Peygamber'e gelerek: *“Kavimim, benim harpte ne derece başarılı ve düşmanın bağrında nasıl yaralar açan bir kahraman olduğumu bilir. Ganimet maksadıyla sizin saflarınızda savaşabilir miyim?”* diye sormuş. Hz. Peygamber: *“Hayır! Sen önce Müslüman olur, sonra da bizimle savaşabilirsin”* cevabını vermişlerdi. Hubeyb ikinci defada aynı istekte bulunmuş, Hz. Peygamber'den tekrar aynı cevabı almıştı. Hubeyb, hemen orada Müslüman olmuş ve üçüncü defa: *“Ya Rasulallah! Müslüman oldum, şimdi savaşabilir miyim?”* diye sormuş, Hz. Peygamber de: *“Şimdi dileğini yapabilirsin”* cevabını vermişlerdir.³⁵

Müslüman olmayan, ancak ganimet elde etmek arzusu ile savaş meydana Müslümanların yanında, ısrarla savaşmak isteyen Hubeyb'e, Hz. Peygamber'in her defasında “Müslüman olmasını” şart koşması ve Müslüman olduktan sonra da “şimdi dileğini yapabilirsin” şeklinde cevap vermesi dikkatimizi çekmektedir. Çünkü, Hz. Peygamber'in, bu kişinin ganimet elde etmek için savaşmak istemesi hususunda, lehte ve aleyhte hiçbir yorum yapmadığını görmekteyiz.

Bu olayı Hadis ilmi literatüründe “takriri sünnet”³⁶ olarak tanımlanan bir gurup içerisinde değerlendirebiliriz. Hz. Peygamber'in “şimdi dileğini yapabilirsin” ifadesinin üstü kapalı olarak ganimet arzusu ile savaşma isteğini (takvaya uygun düşmese de) onayladığını görmekteyiz.

Hz. Peygamber'in Hendek Savaşındaki Mucizesi (5/627)

Benî Nadir Yahudilerinin Medine'den çıkarılıp sürgün edilmesi üzerine³⁷, bir kısmı Şam'a bir kısmı da Hayber'e yerleşmişlerdi. Hicrî beşinci yılda, içlerinde Benî Nadir Yahudilerinin de bulunduğu Hayber Yahudi heyeti Mekke'ye gitmiş, Kureyş müşriklerini ve onlara bağlı kabileleri Müs-

lar sürünmesi, nazik ve kibar bir sahabi oluşu sebebiyledir.(Bkz. Ali Hikmet Berki-Osman Keskiöglü, **Hz. Muhammed'in Hayatı**, Ankara 1982, 171.)

³⁵ Vâkidî, **Megazi**, 32-33; İbn Sâ'd, **Tabakât**, III, 535;.

³⁶ Hz. Peygamber'in onay verdiği söz ve eylemlere “Takriri sünnet” denir.(M. Yaşar Kandemir, “Hadis” **DİA.**, İstanbul 1997, XV, 27-64.)

³⁷ Benî Nadir Yahudileri, Hz. Peygamber'e suikast girişiminde bulunmaları sebebiyle, değerli eşyalarıyla birlikte diledikleri kadar mallarını da yanlarına alarak Medine'den sürülmüşlerdir. (İbn Hişâm, **Sîret**, I, 653.)

lûmanlara karşı savaşmaya ikna etmişlerdi.³⁸ Yahudi heyet, Arap kabileleri arasında da dolaşarak onları da savaşmaya ikna ettiler.³⁹

Kureyş komutasındaki ordunun yola çıktığı haberinin Medine'ye ulaşması üzerine, Müslümanlar ne yapacaklarını tartışmışlar, sonunda müdafaa savaşına karar vermişler ve şehrin etrafına hendekler kazmaya başlamışlardı.⁴⁰ Hendek kazılacak yerler belirlenmiş ve her on kişiye kırk arşın uzunluğunda hendek verilmişti.⁴¹

Bir gün Abdurrahman b. Avf ve Selmân-ı Farisî'nin de aralarında bulunduğu gurup⁴² açtıkları hendeğin dibinde beyaz ve parlak bir kayaya rastlarlar. Kayayı kırmaya çalışırlar fakat bir türlü başaramazlar. Bu arada bir çok malzemelerini de kırarlar. Durumun kendisine bildirilmesi üzerine Hz. Peygamber hendeğe girer ve balyozu alarak kayayı kırmaya başlar. Hz. Peygamber'in ilk vuruşuyla kaya ikiye ayrılır ve kayadan büyük bir kıvılcım çıkarak etrafı aydınlatır. Hz. Peygamber "Allahüekber" diyerek tekbir getirir. Sahabe de onunla birlikte tekbir getirirler. Hz. Peygamber kayaya ikinci defa vurur. Kaya tekrar parçalanır ve aynı şekilde kayadan kıvılcım çıkar. Tekrar Hz. Peygamber ve ashabı tekbir getirirler. Hz. Peygamber'in üçüncü vuruşunda kaya tamamen parçalanır ve aynı kıvılcım tekrar etrafı aydınlatır, Hz. peygamber ve ashabı yine tekbir getirirler.

Selman Farisî, Hz. Peygamber'in elinden tutarak hendekten çıkarır ve bu zamana kadar görmediği bu durumu kendisinden sorar. Hz. Peygamber de ashabı toplayarak bu durumu anlatır: **"Ben kayaya ilk darbeyi indirdiğimde çakan, sizinde gördüğünüz kıvılcım, bana Hire şehrinin köşklerini ve Kisra'nın Medain'ini aydınlattı. Kayaya ikinci vuruşumda çıkan, sizinde gördüğünüz kıvılcım bana Rum ülkesinin kızıl köşklerini, saraylarını aydınlattı. Kayaya üçüncü defa vuruşumda çıkan ve sizin de gördüğünüz kıvılcım, bana San'a diyarının köşklerini ve saraylarını aydınlattı. Cebra'il'de, ümmetimin oralara hakim olacaklarını bana haber verdi."** Hz. Peygamber'in bu açıklaması üzerine orada bulunan Müslümanlar **"Allah'a hamd olsun. O, sözünde durandır. Kuşatıldıktan sonra bize yardıma kavuşacağımızı bildiriyor"** diye duada bulunarak sevindiler.⁴³

Hz. Peygamber'in bu mucizesi birkaç yönüyle dikkatimizi çekmektedir:

³⁸ Vâkıdî, **Megazi**, II, 441.

³⁹ İbn Hişâm, **Sîret**, III, 226; Vâkıdî, **Megazi**, II, 443; Belazûrî, **Ensâbu'l-Eşrâf**, Mısır 1959, I, 343; Diyârbekrî, **Târîhu'l-Hamîs**, Beyrut, trz., I, 540.

⁴⁰ Vâkıdî, **Megazi**, II, 444 -445; İbn Esîr, **el-Kâmil fi't-Târîh**, Mısır 1301, II,178; İbn Hacer, **Metâlib-i Âliye**, Kuveyt 1393/1973, IV, 229.

⁴¹ Vâkıdî, **Megazi**, II, 445; Taberî, **Târîh**, III,45.

⁴² Taberî, **Târîh**, III, 45.

⁴³ İbn Sa'd, **Tabakât**, IV, 83-84; Taberî, **Târîh**, III, 45-46.

İlk olarak; Mucize kısa vadede, Hendek savaşının kazanılması yönünde Müslümanlara kesin bir inanç sağlamıştır. Çünkü Mekke'den gelen 10 000 kişilik iyi teçhiz edilmiş bir ordu karşısında Müslümanların asker sayısı ancak 3 000 civarında idi. Teçhizat yönünden de Müslümanlar çok geri durumdaydılar. Bu sebeple de Hz. Peygamber'in uyarısına rağmen Uhut savaşında düştükleri hatayı tekrarlamadılar. Kureyş ordusuyla, meydan savaşını değil savunma savaşını tercih ettiler. Hendek kazmak için dahi gerekli malzeme yetersiz olduğundan Benî Kureyza Yahudilerinden emanet araç-gereç almak durumunda kaldılar.⁴⁴

Diğer taraftan bu yıl içinde Medine'de etkili bir kıtlık olmuştu.⁴⁵ Müslümanlar açlık çekiyorlardı. Hatta Müslümanlar açlığa dayanamaz hale gelmişler, bu sebeple karınlarına taş bağlamışlardı. Bunun üzerine Müslümanların açlıklarının bir miktar olsun giderilmesi için Hz. Peygamber'in mucizevî ziyafetler takdim ettiğini görüyoruz.⁴⁶

Müslümanların çektiği bu sıkıntılar yetmiyormuş gibi hendek kazımı sırasında münafıkların tutumu da olayın tuzu biberi oluyordu. Hendek kazım işi guruplar halinde yapılıyor, kazım işleminin bir an önce bitirilmesi gerekiyordu. Ama münafıkların ciddi gayret göstermemesini bir tarafa bırakalım, yerli yersiz hendek kazım işini terk ediyorlar ve Müslümanların manevî duygularını rencide edecek şekilde onlarla alay ediyorlardı. Böylece hendek kazımının planlanan süre içerisinde bitirilmesi de tehlikeye düşüyordu.⁴⁷

İşte bu zorluklar içinde savaşa hazırlanan Müslümanlar için Hz. Peygamber'in bu mucizevî haberi, tabir yerinde ise bir doping etkisi yapmıştı. Müslümanlar biliyorlardı ki Hz. peygamber böyle durumlarda nefisinden değil ilâhî bir kaynaktan ilham alarak konuşuyordu. Hz. peygamberin bu açıklaması Müslümanlar üzerindeki ümitsizlik bulutlarını dağıtmış onlara savaşı kazanacaklarına dair bir inanç , güven ve heyecan vermiştir.

İkinci olarak: Hz. Peygamber'in bu mucizesi uzun vade de Müslümanlara Allah adını dünyanın en uzak noktalarına kadar ulaştırma aşkı , şevki ,

⁴⁴ Vâkıdî, **Megazi**, II, 445-446; Diyârbekrî, **Hamîs**, I, 541.

⁴⁵ Vâkıdî, **Megazi**, II, 479-480; Belazûrî, **Ensâb**, I, 345.

⁴⁶ Konu ile ilgili birkaç örnek şunlardır: Hz Peygamber hendekte çalışan ashabına üzerine yağ sürülmüş arpa ekmeği ikram etmiştir.Yine iki avuç hurmayı bir örtü üzerine koyarak hendekte çalışan ashabın hepsi bu hurmadan yemiş, hurma yedikçe artmıştır. Bir sahabe oğlak keserek tandır yaptırmış, Hz. Peygamberin de bu ziyafette bulunmasını istemiş, gizlice haber vermiştir. Ancak Hz. Peygamber Hendek işçilerinin tamamını bu ziyafete ortak etti. Oğlak sahibi sahabe, bu kadar kalabalığa bu oğlağın yetmesinin mümkün olmadığını düşünüyordu. Fakat oğlağın etinden herkes yemiş, et bitmemiştir. (İbn Hişâm, **Sîret**, III, 228-229; Vâkıdî, **Megazi**, II, 452,476.)

⁴⁷ **Kur'an**, Nur, 24 /63-64.

heyecanı ve mücadele duygusu verdiğini görmekteyiz. O dönemin iki süper gücü olan Bizans ve Sasanî imparatorluklarının Hz. peygamberin dilinden, Müslümanların eline geçeceğinin tescil edilmesinin oluşturacağı heyecanı herhalde bugün dahi hissedebiliriz. Medâin⁴⁸, Hire⁴⁹, San'a⁵⁰ ve Bizans'ın hâkim olduğu bölgelerin⁵¹ yeryüzünün eski ve muhteşem krallıklarının hayat sürdüğü yerleşim bölgeleri olduğu, buraların insanlar için hatta canlılar için

⁴⁸ Medâin; kuruluşu çok eski tarihlere dayanmaktadır. Birçok kültürün oluşması ve yaşamasına ev sahipliği yapmıştır. Bağdat'ın 30 km güneyinde kurulmuştur. Fırat ve Dicle Nehirleri'nin bulunduğu bir yerde kurulduğu için önemli bir yerleşim merkezidir. Hz. Ömer döneminde Kadisiye Savaşı (637-1116) sonucu Müslümanların eline geçmiştir. Medâin , döneminin bölgedeki en büyük kral şehri olan Sasanî İmparatorluğu'nun hükümet merkezi olduğu için Müslümanlar burada çok değerli ve çok fazla ganimet elde etmişlerdir (M. Streck , “Medâin” **İA** , istanbul-VII , 448-4569)

⁴⁹ Hîre ; kuruluşu M.Ö. 600 yıllarına kadar götürülür. Bölgede Sasanilere bağlı bir krallık kurulmuştur III. ve IV. Yüzyıl civarında Lahmîlerin baş şehri ve büyük bir ticaret merkezi olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Fırat'tan götürülen kanallarla sulanan şehirde tarım ve hayvancılık önemli bir yer tutar. Hz. Ömer döneminde 12/633 tarihinde cizye karşılığı Müslüman hâkimiyetine girmiştir (Hüseyin Ali ed-Dakûkî , “Hire” , **DİA**, İstanbul 98 ; XVIII , 122-124)

⁵⁰ San'a ; Arap Yarımadası güneyinde Yemenliler'in hükümet merkezidir. Şehrin, bölgenin eski yerleşim birimlerinden olduğu, bakımlı bağ ve bahçelerin bulunduğu görülmektedir. Habeşliler'in bölgeye yerleşmesinden sonra Yemen , Roma ve Sasanî hükümdarlığı altında el değiştirmiştir. Hz. Peygamber'in Medine döneminde bölgeyi İran'ın valisi Bâzan idare ediyordu. 631 yılında Bâzan Medine'ye gelecek İslâm'ı kabul etmiştir (R. Strothmann , “San'a” **İA** , istanbul 93 , x, 179-183).

⁵¹ Rum ; Roma ve Bizans İmparatorlukları için ortak kullanılan bir tabirdir (Franz Babinger , “Rum” **İA** , İstanbul 1993 , IX , 766). Konumuzla ilgili olarak sözü edilen Rum Diyarı'ndan , Bizans /Doğu Roma İmparatorluğunun kastedildiğini anlayabiliriz. Bizans İmparatorluğu deyince biri İstanbul ve diğeri İskenderiye olmak üzere iki önemli şehri vardır. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer döneminde Ecnadıyn (634) , Yermük (636) Savaşları'yla Suriye , Filistin; 640 yılında da Mısır'ın önemli bir bölümü Müslümanlar tarafından fethedilmiştir.

İstanbul'un , 324 yılında Bizans'ın baş şehri olarak inşasına başlanmıştır. Şehir o dönemde dünyanın merkezi olarak kabul ediliyordu. Her bakımdan üstünlüğü ve zenginliği yüzyıllar boyunca komşularının ilgisini çekiyordu. Bu sebeple birçok milletin hücumuna uğramıştır (Geniş bilgi için bkz.: İbrahim Kafesoğlu, “İstanbul”, **İA.**, İstanbul 1993, V/II, 1173-1180; Franz Babinger, “Rum” **İA** , İstanbul 1993 , IX , 766; Işın Demirkent , “Bizans” **DİA** , İstanbul 1992 , VI , 230-244).

H. peygamber döneminde Bizans /Doğu Roma İmparatorluğunun önemli şehirlerinden birinin de İskenderiye olduğunu söylemiştik. M.Ö. 332'de Büyük İskender kurmuştur. Arapların eline geçtiğinde Mısır'ın merkezi idi. Şehir plânlı yapısı, estetik ve görkemli yapılarıyla dikkat çekmiştir. Verimli topraklara sahiptir (Rhuvon Guest , “İskenderiye” **İA** , İstanbul 1993 , 5/II , 1084-1088)

ne kadar büyük bir önem arz ettiği de bilinmektedir. Böyle bir günde, evrensel bir din olan İslâm'ın, bu bölgelere hakim olacağına peygamberlerinin ifadeleri ile bir defa daha dillendirilmesi, Müslümanların ruhunda olağanüstü bir heyecan meydana getirmiştir.

Üçüncü olarak : Hz. Peygamber'in "Hire şehrinin köşkleri" , "Kisra'nın Medâini" , "Rum ülkesinin kızıl köşk ve sarayları" , "San'a'nın köşkleri" şeklindeki maddî zenginlikleri tasvirlerinin düşündürdükleridir. Hz. Peygamber işte kısa ve uzun vadeli fetihlere Müslümanları hazırlarken, onların belki de o zamana kadar hayallerini süsleyen göz kamaştırıcı zenginliklere de dikkat çekmeyi ihmal etmemiştir. Hz. peygamberin bu tasvirlerini normal gündelik ifadeleri olarak kabul edemeyiz. Hz. peygamber bu şehirleri, bu ve buna benzer başka şekillerdeki tasviri Müslümanlar için, hem Hendek savaşını başarmalarına katkıda bulunacak, hem de ileriye dönük evrensel hedefler ve ideallerin oluşmasını sağlayacaktı.⁵² Hatta Hz. peygamberin buna benzer hedefleri , Müslüman Türkler'de "Kızıl Elma" idealinin şekillenmesinde etkili olmuştur.⁵³

Hudeybiye Barışı Sırasında İnen Ayetler (6/628)

Hz. Peygamber, 1400-1500 kişilik bir grup Müslümanla umre yapmak üzere Medine'den yola çıktı. Mekke yakınlarında Hudeybiye'de konakladılar. Müslümanların savaşmak niyeti olmadığından yanlarına kılıçları dışında silah dahi almamışlardı. Ancak Mekke'li müşrikler Müslümanların umre niyetiyle de olsa şehri ziyaretlerine tahammül edemiyorlardı. Gerçi bu olay bir savaşla sonuçlanmamıştır. Ama savaşa ramak kalmıştı. Kureyş müşriklerine elçi olarak gönderilen Hz. Osman'ın önce tutuklanması, sonrada öldü-

⁵² Hz. peygamberin "İstanbul mutlaka fethedilecektir. Onu fetheden kumandan ne güzel kumandan , onu fetheden ordu ne güzel ordudur" hadisi Müslümanlar için bir emir olarak kabul edilmiş ve Emevî döneminden başlayarak bir çok kere İstanbul'un fethi maksadıyla sefer düzenlenmiştir. Hatta Ebû Eyyub el-Ensari, ilerlemiş yaşına rağmen İstanbul için düzenlenen seferlerden birine katılmış ve şehit düşmüştür (Işın Demirkent , "Bizans" **DİA** , İstanbul 1992 , VI , 230-244).

⁵³ Kızıl Elma : Türk cihan hakimiyeti ideali ve bu idealin sembolüdür. Soyut olarak Oğuzlar arasında , Ergenekon Destanı'nda "Ergenekondan çıkan ve eski yurdu yeniden fethetme" ideali olarak karşımıza çıkar. Somut bir hedef haline gelişi ise Osmanlı Türkleri'nde kendini göstermektedir (**Yeni Türk Ansiklopedisi**, "Kızıl Elma", Komisyon, İstanbul 1985 , V , 1861-1862)

Türk siyaset ve fikir adamları arasında gelişen millî ve islâmî Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi'nin "Kızıl Elma" adı ve efsanesiyle yayılmasıdır. Ayasofya'nın önünde dikili bir sütun üzerinde , at üstünde bulunan Justinianus heykelinin bir elinde kızıl bir küre olup, Türk kızıl elması ve cihan hakimiyetinin hedefi olmuştur. İstanbul fethedildikten sonra "Kızıl Elma" hedefi de değişmiştir (Osman Turan , **Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi** , İstanbul 1994 , II , 37-47)

rüldüğü haberinin yayılması üzerine Hz. Peygamber, ashabını toplayarak **“şayet haber doğruysa Kureşlilerle savaşmadan bölgeden ayrılmamak üzere”** Müslümanlardan söz almıştı.⁵⁴ Daha sonra Hz. Osman serbest bırakılmış, Hz. Peygamber Müşriklerle bir antlaşma yapmıştı. Müslümanlar, önce antlaşmanın yazılışı sırasında müşriklerin, antlaşma metninin başına “Besmele”nin ve Hz. Peygamber’in “Rasulullah” sıfatının yazılmasına karşı çıkışlarına tepki gösterdiler.⁵⁵ Müslümanlar bu kavramlar için vatanlarını dahi terk etmiş, canlarını ve mallarını ortaya koyarak mücadele ediyorlardı. Bu durumun kabulünü inançları açısından bir eksiklik ve dinlerine karşı bir hakaret olarak görüyorlardı. Müşriklerin bu kavramlar karşısındaki isteklerini kabul etmektense, hiçbir hazırlıklarının bulunmamasına rağmen savaşmalıydılar.⁵⁶ Ancak duygularını ve düşüncelerini Hz. Peygamber’in sağ duyulu müdahalesi ile frenlediler. Olanları bir anlamda sineye çektiler. Diğer taraftan, bu antlaşma aslında Mekke’li müşriklerin Medine İslâm Devleti’ni resmen tanıdıklarını gösteren bir belge olması açısından önem taşımaktaydı.⁵⁷ Fakat Hz. Ömer ve ashabtan bazıları, antlaşma maddelerinin görünüşte Müslümanların aleyhine olduğunu düşündüklerinden yapılan antlaşmanın bazı maddelerine tepki göstermişlerdi.⁵⁸ İşte Müslümanlar bu ruh hali içinde idiler. Ama onların bu yaklaşımları hiçbir zaman Hz. Peygamber’e ve onun uygulamalarına mutlak bir itiraz değil, fikirlerini ve duygularını medenî şekilde ve birazda duygusal bir yaklaşımla ifade etmeleridir. Kur’an, Müslümanların bu endişelerini gidermek üzere Fetih suresinde olayı ele almıştır. **Bu antlaşmanın Müslümanlar için “feth-i mübîn/apaçık bir fetih” ve “nasr-ı azîz/üstün onurlu, şerefli bir yardım” ifadeleri ile Mekke’nin fethi-**

⁵⁴ İslâm tarihinde bu olay “Rıdvân Biati” olarak bilinmektedir (İbn Hişam, **Sîret**, III, 321,329; Vakıdî, **Megazi**, II, 602-604; İbn Sa’d, **Tabakât**, II, 95; Belazûrî, **Ensâb**, I, 349; Taberî, **Târîh**, III, 71.

⁵⁵ İbn Hişam, **Sîret**, III, 331-332; Vakıdî, **Megazi**, II, 610-611; İbn Sâ’d, **Tabakât**, II, 97.

⁵⁶ Vakıdî, **Megazi**, II, 610-611.

⁵⁷ Muhammet Hamidullah, “Hudeybiye Antlaşması” **DİA.**, İstanbul 1988, XVIII, 297-299.

⁵⁸ Antlaşmanın Müslümanları rahatsız eden özellikle iki maddesi vardı. Bunlardan biri “Müslümanlar bu yıl umre yapmayacak, seneye umre yapacaklar”dı. Müslümanlar bu maddenin kabulünü “dinin küçük düşürülmesi” olarak görüyorlardı. Müslümanları rahatsız eden ikinci madde ise “Kureyş tarafından Müslümanlara sığınacak kişi (Müslüman da olsa) geri iade edilecek, Müslümanlardan Kureyşlilere sığınan biri olursa geri iade edilmeyecek”ti. Müslümanlar bu maddenin kabulünü de içlerine sindiremiyorlardı. (İbn Hişâm, **Sîret**, III, 331-332; Vâkıdî, **Megazi**, II, 607-608; Taberî, **Târîh**, III, 79; İbn Esîr, **Kâmil**, II, 204).

nin müjdelendiğini görmekteyiz.⁵⁹ Yine Müslümanlar'ın bu olumsuz ruhî durumlarından kurtulmalarını sağlayacak, üzüntülerini sevince dönüştürecek şekilde "Allah, alacağınız birçok ganimetleri de size vaat etmiştir"⁶⁰ buyrularak antlaşmanın, Müslümanlar açısından maddî bir getirisinin de olacağına vurgu yapılmıştır. Ayette vaat edilen fetih ve ganimetlerin ilk etabının Hayber'in fethi ve elde edilen ganimetleri, uzun vadede de Müslümanların kıyamete kadar yapacakları fetihler ve elde edecekleri ganimetler olduğuna dikkat çekilmiştir.⁶¹

Yüce Allah "Fetih" suresindeki bu mesajı ile, Hudeybiye antlaşmasının manevî arka planından (Hz. Peygamber hariç) bilgisi bulunmayan ashabı, sert bir üslup kullanarak susturmayı ve peygambere her durumda itaati emretmeyi tercih yerine, Müslümanlar için bir çok faydaları içeren maddî-manevî bilgileri sunmak suretiyle müjde içerikli ikna üslubunu tercih etmiştir. Böylece manevî burukluklarını gidermiş, kafalarındaki bir çok soruyu cevaplandırmıştır.

Hayber'in Fethi İle İlgili Ayetler Ve Hz. Peygamber'in Duası (7/628)

Hz. Peygamber, 7/ 628 Yılı'nın Muharrem ayı içerisinde⁶² Şam yolu üzerinde, Medine'ye 48 millik mesafede verimli ekin tarlaları ve hurma bahçeleri bulunan⁶³ Hayber'e sefer düzenledi. Bu şehir, Hz. Peygamber'in Medine'den çıkardığı Benî Nadir Yahudileri'nin bir kısmının da yerleştiği, yerli Yahudilerin merkezidir.⁶⁴

Bu bölgede toplanan Yahudiler boş durmamışlar, Müslümanlara karşı Mekkeli müşriklerle antlaşma yapmışlar, Kureyşlilere bağlı bir çok kabileyi de Hayber'in bir yıllık hurma mahsulünü vermeyi vad ederek ayaklandırmışlardır.⁶⁵

Bunun üzerine Hz. Peygamber, ashabına Hayber savaşı için (Hayber'e sefer yapacağını gizli tutarak) hazırlanmalarını emretmiştir.⁶⁶ Müslüman ordusu yola çıkmış ve Hayber bölgesinde uygun bir yere konuşlanmıştı. Savaşa başlamadan önce Hz. Peygamber askerlere bir dizi öğüt vermiş ve onları savaşa teşvik etmişti. Onları, önce sevap kazanmaya teşvik etmiş,

⁵⁹ **Kur'an**, Fetih, 48/ 1-3; M. Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, İstanbul 1971, VI, 4405-4410.

⁶⁰ **Kur'an**, Fetih, 48/ 20.

⁶¹ Elmalılı M. Hamdi Yazır; **Hak Dini Kur'an Dili**, VI, 4421-4425.

⁶² İbn Hişâm, **Sîret**, III, 342; Vâkîdî, **Megazi**, II, 634; İbn Esîr, **Kâmil**, II, 216.

⁶³ Yâkut, **Mu'cemu'l-Büldân**, Beyrut 1376/1955, II, 409.

⁶⁴ İbn Hişâm, **Sîret**, III,201.

⁶⁵ Vâkîdî, **Megazi**, 442-443; Belazurî, **Ensâb**, I, 343.

⁶⁶ Vâkîdî, **Megazi**, II, 634; İbn Sa'd, **Tabakât**, II, 106.

sonra da sabır ve sebat göstermeleri halinde zafer ve **ganimete sahip olacaklarını** müjdelemiştir.⁶⁷ Ayrıca Kur'an'da Hudeybiye Antlaşması sebebiyle Hayber'in fethine ve elde edilecek ganimete dikkat çekildiğinden bir üst bölümde bahsetmiştik.⁶⁸

Hayber şehri üç bölgeden oluşuyordu ve bu bölgelerde toplam sekiz kale bulunuyordu.⁶⁹ Aynı zamanda bu savaş, Müslümanların şimdiye kadar yaptığı harplerin en şiddetlilerindendi. Yahudilerin kaleleri oldukça müstahkem ve uzun süreli savunma savaşına uygun şekilde donatılmıştı. Silahları da oldukça çoktu.⁷⁰ Bu savaşın sonucu, Arap Yarımadasındaki Yahudi nüfusunun varlığı-yokluğu açısından önemli olduğu kadar, Müslümanların egemenliği açısından da önem taşıyordu. İslâm devleti artık Yahudi tehdidinden kurtulacaktı. Ayrıca Müslümanların Hayber de kazanacağı bu zafer Arap kabileleri üzerinde büyük tesir yapacaktı. Artık Müslümanlar için en kutsal mekan olan Mekke'nin fethine de adım adım yaklaşıyordu. Kur'an ve Hz. Peygamber'in verdiği ganimet müjdesi savaş sonunda gerçekleşmişti. Gerek devlet hazinesine gerekse askerlere büyük araziler ganimet olarak dağıtılmıştı.⁷¹

Mu'te Savaşı'na Sevk Edilen Ordu İçin Yapılan Dua (8/629)

Hz. Peygamber Şam yakınlarında bir köy olan Mu'te'ye⁷² bir ordu sevk etmiştir. Orduyu sevk ediş sebebi; Hz. Peygamber Haris b. Umeyr'i bir mektupla Busra hükümdarına⁷³ veya Şam'da bulunan Rum Kayseri'ne göndermişti.⁷⁴ Ancak Haris b. Umeyr, Mu'te'ye gelince buranın valisi tarafından yakalanmış ve Hz. Muhammed'in elçisi olduğunu öğrenmesi üzerine de onu öldürmüştü.⁷⁵ Esasen bu durum tarih boyunca ülkeler arası ilişkilerde kabul edilen ve istisnaları çok az görülen "elçiye zeval yoktur" prensibinin, kendisini dünyanın süper gücü olarak gören imparatorluğun bir valisi tarafından

⁶⁷ Diyârbekrî, **Hamîs**, II, 45-46.

⁶⁸ **Kur'an**, Fetih, 48/ 21; Ayrıca bkz.: Bu makalenin "Hudeybiye barışı" bölümü.

⁶⁹ İbn Sa'd, **Tabakât**, II, 106.

⁷⁰ Muhammed Hamîdullah, "Hayber", **DİA.**, İstanbul 1998, XVII, 20-22.

⁷¹ İbn Hişam, **Sîret**, III, 363.

⁷² Yâkut, **Mu'cemu'l-Büldan**, V, 220.

⁷³ Vâkîdî, **Megazi**, II, 755; İbn Sâ'd, **Tabakât**, II, 128; İbn Seyyid, **Uyûnu'l-Eser**, II, 153.

⁷⁴ İbn Abdilber, **İstiâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb**, Kahire Tarihsiz, I, 298; İbn Esîr, **Üsdü'l-Gabe fî Temyîzi's-Sahabe**, Tahran 1280, I, 408; İbn Seyyidi'n-Nâs, **Uyûnu'l-Eser fî Fünûni'l-Magazi ve's-Şemâl-i ve's-Siyer**, Kahire 1356, II, 153.

⁷⁵ Vâkîdî, **Megazi**, II, 755; İbn Abdilber, **İstiâb**, I, 298; İbn Kayyûm, **Zâdü'l-Meâd Fî Hedyi Hayri'l-İbâd**, Mısır 1390/1970, II, 173; İbn Seyyidi'n-Nâs, **Uyûnu'l-Eser**, II, 153.

çiğnenmesiydi. Bu olay tam manasıyla bir kabile devlet anlayışı hunharlığıydı. Bu elçinin şahsında bir devleti hedef alan, ülkeler arası hukuku ortadan kaldıran ciddi bir cinayetti. Hz. Peygamber bu olay karşısında duyarsız ve tepkisiz kalamazdı. Bu yol bir defa açıldı mı sonu gelmezdi.

Bunun üzerine Hz. Peygamber bölgeye gönderilmek üzere 3000 kişilik bir ordu düzenlemiş ve üç komutanı birbirinin ölümüne bağlı olarak da görevlendirmişti.⁷⁶

Hz. Peygamber ve Medine’li Müslümanlar *“Allah sizleri her tehlikeden korusun! Yine sağ-salim ve ganimetlerle geri çevirsin,”*⁷⁷ şeklinde ordu için duada bulundular. Büyük ihtimalle Hz. Peygamber ashabın “ordunun ganimet elde ederek geri dönmeleri” duasını duymuş olmalıdır. Ancak Hz. Peygamber’in böyle bir duaya olumsuz bir tepki verdiğinden bahsedilmemektedir.

Zâtu’s-Selâsil Seriyesi⁷⁸ Öncesi Hz. Peygamber’in Komutana Söyledikleri (8/629-30)

Hz. Peygamber, Amr b. Âs Müslüman olduktan sonra kendisini Zâtu’s-selâsil seriyesi için hazırlanan birliğin komutanı olarak görevlendirmiştir.⁷⁹ Hz. Peygamber, Amr b. Âs’a silahını kuşanmasını, sefer elbiselerini giymesini, sonrada yanına gelmesini emretti. Amr b. Âs’da denilenleri yerine getirmiş, Hz. Peygamber’in yanına gelmişti. Hz. Peygamber Amr b. Âs’a, *“Allah seni zenginliğe ve selamete ulaştırırsın diye askerî hizmet için hazırlanan bir ordunun komutanı olarak sefere göndereceğini”* söyledi. Amr b. Âs’ta, *“ben zenginlik isteği ile Müslüman olmadım. Sadece ve sadece İslam’ı arzulaadığım için Müslüman oldum”* demesi üzerine Hz. Peygamber, *“zenginliğin faydalısı, insanların faydalı olanında ne kadar da güzeldir”* buyurmak suretiyle Müslümanlar açısından zenginliğin önemi ve gayesine dikkat çekmişlerdir.⁸⁰ Hz. Peygamber’in bu tavırla daha yeni Müslüman olan Amr b. Âs’a bir kaç yönden iltifatta bulunduğunu anlıyoruz. Bir defa yeni Müslüman olmasına rağmen önde gelen sahabenin de içinde bulunduğu bir orduya komutan yapıyor. İkinci olarak da maddî ve manevî yönden kendisine iltifatta/duada bulunuyor. Ayrıca “ben zenginlik isteği ile Müslüman

⁷⁶ Vâkıdî, **Megazi**, II, 756; İbn Sa’d, **Tabakât**, II, 128; İbn Seyyidi’n-Nâs, **Uyûnu’l-Eser**, II, 153.

⁷⁷ Vâkıdî, **Megazi**, II, 756; İbn Sa’d, **Tabakât**, II, 128.

⁷⁸ Bizzat Hz. Peygamber’in katılmadığı, sevk ve idaresi için bir sahabîyi görevlendirdiği askerî birliklere seriyeye adı verilir. (Hüseyin Algül, “Gazve”, **DİA.**, İstanbul 1996, XIII, 488).

⁷⁹ Vâkıdî, **Megazi**, I, 6; İbn Sa’d, **Tabakât**, II, 131; Taberî, **Târîh**, II, 147; İbn Abdilber, **İstiâb**, IV, 1136.

⁸⁰ İbn Hacer, **İsâbe fî Temyizi’s-Sahâbe**, Kahire 1970, IV, 653; Halebî, **İnsânu’l-Uyûn**, III, 198.

olmadım...” cevabı üzerine de onu “insanların faydalısı” şeklinde vasıflandırıyor. Bu durum bir Müslüman’ın maddî ve manevî olarak Hz. Peygamberden görebileceği en güzel iltifatlar olduğunu söyleyebiliriz. Hz. Peygamber’in kendisini İslâm’a ısıdırabilmek için baş vurduğu önemli taktiklerden birdir. Çünkü Amr b. Âs, Müslüman olmazdan önce kavmi içinde görüşlerine itibar edilen ve birçok önemli görevler üstlenen önemli bir şahsiyetti.

Sonuç

İslam, hiçbir zaman insanın yaşam hakkını elinden alan savaşı teşvik etmemiştir. Ancak Müslümanlar, mazlumlara yapılan zulmü önlemek, kendini savunmak ve Allah’ın evrensel mesajlarının insanlara duyurulmasına engel olunması durumunda savaş yapmak zorunda kalmıştır.

İslâm’da savaşın bir sonucu olarak ganimet olgusu kabul edilmiş, ayetler ve hadislerle hukukî çerçevesi oluşturulmuştur. Müslüman’ın ganimet için savaşması söz konusu değildir. Ancak savaş sonunda elde edilen ganimetin 4/5’ini savaş gazilerine paylaştırarak onları ödüllendirmiştir. Bu arada İslâm, askerlerin savaş meydanında bireysel ganimet toplamaya yönelmelerini engellemek için, savaşta ele geçen ganimet eşyadan diğer ordu mensuplarının da hisse almaları kuralını getirmiştir.

Ayrıca Hz. peygamber bir çok savaş sonrasında alınan ganimetlerin geri verilmesi, köle ve cariyelerin hürriyetine kavuşturulması yönünde ashabını teşvik etmesi, Müslümanlar açısından ganimetin bir amaç değil, sonuç ve araç olduğunu göstermektedir.⁸¹

Kur’an ve Hz. Peygamber savaşa hazır duruma gelen orduya öncelikle, savaşın Allah rızası için yapılmasını, karşılığının da Allah’tan ve ahiret hayatında beklenmesi gerektiğini dikkat çekici bir şekilde vurgulamıştır.

Ancak savaş öncesinde Hz. Peygamber’in, zaman, yer ve duruma göre ordu komutanlarına yada askerlere hitaben, zafer sonrası ganimetlere dikkat çektiğini görmekteyiz. Bu durumun daha çok Müslüman askerlerinin moral durumlarının daha da yükseltilmesi durumuyla irtibatlı olduğunu söyleyebiliriz.

Ordunun maddi gücünün yetersiz oluşu, açlık ve kıtlık gibi savaş gücünü olumsuz etkileyecek tabii afetlerin bulunması, münafıkların bozgunculuk yapmaları, Müslümanlar için taviz vermeleri hiç düşünilemeyecek konularla karşı karşıya kalmaları vb. durumlarda Kur’an ve Hz. Peygamber, manevî mükafatlar ve ikna yanında, maddî kazançlar ve uzun vadeli hedeflere teşvik edici bir üslup kullanmıştır.

⁸¹ Örneğin Huneyn ve Taif’te elde edilen esirlerin Hz. Peygamber tarafından serbest bırakılması askerlere tavsiye edilmiş, Müslüman askerler bu tavsiyeye uymuşlardır (İbn Hişam, **Sîret**, IV, 132; Taberî, **Tarîh**, III, 135).

KAYNAKÇA

- Afzalur Rahman, **Sîret Ansiklopedisi**, İstanbul 1996, Çev.: Komisyon.
- Ağırman, Mustafa, “Asrı Saadette Ordu ve Savaş Stratejisi”, **Bütün Yönleri İle Asrı Saadette İslâm**, Editör:Vecdi Akyüz, İstanbul 1994.
- Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, Beyrut 1389/1969.
- Algül, Hüseyin, “Gazve”, **DİA.**, İstanbul 1996, XIII, 488.
- Babinger, Franz, “Rum” **İA**, İstanbul 1993, IX, 766.
- Belazûrî, Ahmed b. Yahya, **Ensâbu'l-Eşrâf**, Mısır 1959.
- , **Fütuhu'l-Büldân**, thk. Rıdvan Muhammet Rıdvan, Beyrut 1978.
- Berki, Ali Hikmet – Kesioğlu, Osman, **Hz. Muhammed'in Hayatı**, Ankara 1982.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, **Câmiu's-Sahîh**, İstanbul 1329.
- Demirkent, Işın, “Bizans” **DİA**, İstanbul 1992, VI, 230-244.
- Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasan, **Târîhu'l-Hamîs**, Beyrut, trs.
- Ebu Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî, **Sünen**, Mısır 371/1952.
- Guest, Rhuvon, “İskenderiye” **İA**, İstanbul 1993, 5/II, 1084-1088.
- Halebî, **İnsânu'l-Uyûn fî Sîreti'l-Emîn ve'l-Me'mûn**, Beyrut 1980.
- Hamidullah, Muhammet, **Hz. Peygamber'in Savaşları**, Çev.: Salih Tuğ, İstanbul 1981.
- , “Hayber”, **DİA.**, İstanbul 1998, XVII, 20-22.
- , “Hudeybiye Antlaşması” **DİA.**, İstanbul 1988, XVIII, 297-299.
- Hemt; “Cihâd”, **İA.**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Çeviren Halim Sabit Şibay, III, 164-170.
- Hüseyin Ali ed-Dakûkî, “Hire”, **DİA**, İstanbul 98; XVIII, 122-124.
- İbn Abdilber, **İstiâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb**, Kahire, trs.
- İbn Esîr, Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed el- Cezerî, **el-Kâmil fî't-Tarih**, Mısır 1301.
- , **Üsdü'l-Ğabe fî Temyîzi's-Sahabe**, Tahran 1280.
- İbn Hacer el-Askalanî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali, **İsabe fî Temyizi's-Sahabe**, Kahire 1970.
- **Metâlib- i Âliye**, Kuveyt 1393/1973.
- İbn Hişâm, Abdulmelik b. Hişâm b. Eyyub el-Himyerî, **Sîretu'n-Nebeviyye**, Beyrut 1391/1971.
- İbn İzarî, **Beyânu'l-Muğrib**, Beyrut 1950, I, 32-33.
- İbn Kayyûm el-Cevziyye, Muhammed b. Ebu Bekir, **Zâdü'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd**, Mısır 1390/1970.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, Beyrut 1385/1966.
- İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed, **et-Tabakâtü'l-Kübrâ**, Beyrut 1376/1957.

- İbn Seyyidi'n-Nâs, **Uyûnu'l-Eser fî Fünûni'l-Magazi ve's-Şemâl-i ve's-Siyer**, Kahire 1356.
- Kafesoğlu, İbrahim, "İstanbul", **İA.**, İstanbul 1993.
- Kandemir, M. Yaşar, "Hadis" **DİA.**, İstanbul 1997, XV, 27-64.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, **el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'an**, Kahire 1387/1967.
- Makkârî, Şihabüddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, **Nefhu't-Tîb fî Gusn el-Endülüs el-Rafîb**, Kahire 1949.
- Mevlânâ Şiblî, **Asr-ı Saadet**, Çev.: Ö. Rıza Doğrul, İstanbul 1977.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc, **Câmiu's-Sahîh**, İstanbul 1329.
- Önkâl, Ahmet, "Hicret", **DİA.**, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1988, XVII, 558-562.
- Özel, Ahmet, "Cihad", **DİA.**, İstanbul 1993, VII, 527-531.
- Razî, Fahrettin, **Mefâtihu'l-Gayb**, Mısır 1308
- Streck, M. , "Medâin" **İA.**, İstanbul-VII, 448-4569.
- Strothmann, R. , "San'a" **İA.**, İstanbul 93, x, 179-183.
- Şa'ranî, **el-Yevâkıt ve'l-Cevâhîr**, Kahire 1317.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, **Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülük**, Mısır 1326.
- Tağrıberdî, Ebu'l-Mehasin Cemaleddin b., **Nücûmu'z-Zâhire fî Mulûki Mısır ve'l-Kahire**,
- Tirmizî, Ebu İshak Muhammed b. İsa es-Sevrî, **Sünenü't-Tirmizî**, Mısır 1356.
- Turan, Osman , **Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi**, İstanbul 1994, II, 37-47.
- Vâkıdî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer, **Kitabu'l-Megazi**, Mısır 1367/1948.
- Yâkut, Ebu Abdillâh Şihabeddin Yakut er-Rumî el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Büldân**, Beyrut 1376/1955.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, **Hak Dini Kur'an Dili**, İstanbul 1971.
- Yeni Türk Ansiklopedisi**, "Kızıl Elma", Komisyon, İstanbul 1985.

ABSTRACT

In our essay, we tried to tell a different method which The Prophet sometimes used before war. If the war is accepted as an unenjoyable case, this reality can't be refused. The war was depended on certain legal rules. First of all the war is a duty which must be done for holy orders like God wish, country and nation love. This duty war mode holy by encouraging the belief of martyr and ghazi. Another legal statute exists by sharing the booty which war taken after the war.

We know that The Prophet made effective speeches and prayed before the war for concentration and encouraging the soldiers psychologically.

Besides this it is noticed the victory and the booty even if they were not given place in Quran and The Prophet's usage. This is a search which took up The Prophet's evaluating the events deal with his noticing the booty as a result of making the mücahidin active.

LAİKLİK – DİN İLİŞKİSİ

Yrd. Doç. Dr. Şükrü USLU*

ÖZET

Laiklik-din ilişkisini izah etmeden önce, tarihi süreç içerisinde din ile devlet arasındaki ilişkileri tespit etmek gerekir.

İlk çağlardan itibaren iktidar erki kutsala dayandırılmak suretiyle yapılmıştır. Eski Mısır ve Roma bunun en tipik örnekleridir. Yönetene itaat, kutsala itaatla eş değerde görülmüş, yönetimdeki oluşum din olgusuyla birleşerek kutsal devlet tipolojilerinin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır.

İlk çağlardan modern döneme kadar geçen sürede din-devlet ilişkileri, toplumun medeniyet ve kültürel gelişimini etkileyerek, siyasal bir değişime yol açmıştır. Böylece devlet yapılarında köklü nitelik değişiklikleri birbirinden farklı yönetimleri ortaya çıkarmıştır. Zamanla hukuk kuralları din kurallarından ayrılmış, toplumun ve çağın ihtiyaçlarına uygun devlet sistemleri oluşmuş, din ile siyaset arasında bir farklılaşma meydana gelmiştir.

Din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılması bu farklılaşmanın son halkasını teşkil etmiş, din ile devlet ilişkilerini belirleme açısından son halka olan yeni sisteme laik devlet modeli denilmiştir.

Esasen laiklik ve din birbiri ile çelişecek bir konumda değildir. Laiklik, toplumda fikir ve inanç ayrılıklarının düşmanlığa dönüşmesini önleyen modern değişim dinamizmini sağlayacak bir ilkedir. İslam dini de, akla, bilime düşünceye ve hoşgörüyeye verdiği önem dolayısıyla laikliğe giden yolu açmıştır. Kur'an ve Sünnette bunlara işaret eden sayısız örnekler vardır. Netice olarak vahyin ve peygamberin dışında akıl ve bilim İslâm'ın temel merceileri olduğu gibi laikliğin de temel dayanaklarıdır.

1- Tarihi Gelişim İçinde Din - Devlet İlişkisi

Laiklik–din ilişkisini izah edebilmek için, din ile devlet arasındaki ilişkileri tarihi seyir içerisinde belirlemek, ilkelikten modern devlet yönetimlerine kadar geçen sürede, sosyal ve siyasal ortamın nasıl oluştuğunu tespit etmek gerekir.

Bilindiği gibi din, tarihin en ilkel toplumlarında bile varlığını tespit ettiğimiz bir olgudur. Din olgusunun, tarihî seyir içinde değişik niteliklere ulaştığı, insanların dinî davranış biçimlerinin de aynı şekilde değiştiği ve bu

değişimlerin toplumsal yapı içinde ilişkilerin başkalaşmasıyla kesin bir paralellik içinde olduğu görülmektedir.

Özellikle ilk çağlardan itibaren iktidar erkinin kullanılması, iktidar gücünü kutsala dayandırmak suretiyle yapılmıştır. Böylece yönetimi elinde bulunduran kişi kutsal olarak belirginleşmiştir ki, eski Mısır ve eski Roma bunun en tipik örneklerini teşkil etmektedir. Nitekim yönetim erkinin kutsallığı, değişik biçimlerde yüzyıllar boyu devam etmiş, yönetene itaat, kutsala itaatla eş değerde görülmüş, yönetimdeki oluşum, din olgusuyla birleşerek tanrısal bir iradenin ürünü olarak kabul edilmiş ve kutsal devlet tipolojilerinin doğmasıyla sonuçlanmıştır. Ancak, toplumların dinleri zamanla ve çeşitli sebeplerle inhitata uğrayarak insanların manevî beklenti ve ihtiyaçlarına cevap veremez duruma geldiler. Bu bağlamda devlet de yavaş yavaş mukaddes özelliğini kaybederek gittikçe sekülerize olmaya başladı¹.

İlk çağlardaki bu din devlet ilişkileri, tarihi gelişim içinde farklı mecralardan gelen birikimler, toplumun hem medeniyet, hem de kültürel yapılarını etkileyerek, siyasal yapılarının değişmesine yol açmıştır. Devlet yapılarındaki bu köklü nitelik değişiklikleri birbirinden farklı yönetimleri ortaya çıkarmış, din-devlet ilişkilerinde çeşitli devlet tipolojilerinin doğmasına sebep olmuştur. Başlangıçta genel olarak ortaya çıkan sosyal devlet yapıları, toplumsal hayatın gelişmesi nedeniyle, sosyal ilişkiler sayısal olarak çoğalmış ve gittikçe daha karmaşık hale gelmiştir.

Bilindiği gibi toplum hayatı değişen ve gelişen dinamik bir süreçtir ve bu değişiklikler, ister istemez (toplum hayatını düzenleyen) toplum kurallarının değişmesini gerektirir. Dinî nitelikteki itikadî yani imanla, inançla ilgili kurallar ise değişmez niteliklerdir². Bu nedenle de hukuk kuralları, zaman içinde din kurallarından ayrılmışlar, toplumun ve çağın ihtiyaçlarına göre bağımsız bir sistem oluşturmuş, din ile siyaset alanında bir farklılaşma meydana gelmiştir. İşte bu farklılaşmanın kendini göstermesi anından itibaren dinî alan ile siyasî alan da kendiliğinden ayrılmıştır³. Böylece siyasal iktidar ile dinî iktidarın tümünden ayrılığı, tarihî süreç içinde yeni bir devlet sistemini ortaya çıkarmış ve çağın ihtiyaçlarına göre dinî kurallardan ayrı olarak hukukî düzenlemeler yapılmış ve geliştirilmiştir⁴. Buna paralel olarak, din ile

*İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

¹ Ünver Günay, **Din Sosyolojisi**, İstanbul 1998, s. 411

² Amiran Kurtkan Bilgiseven, **İlm-i Ledün**, İstanbul 1998, s. 206

³ Ünver Günay- Harun Güngör- A. Vehbi Ecer, , **Laiklik, Din ve Türkiye**, Ankara 1997, s. 72

⁴ Çetin Özek, **Devlet ve Din**, İstanbul ?, s. 10

felsefe, din ile ilim, din ile hukuk, din ile sanat birbirinden ayrılmış, din ile devletin ayrılması bu gelişmenin son halkasını teşkil etmiştir⁵.

İşte bu son halka, modern dönemde dinle devletin kesin biçimde birbirinden ayrılarak yeni bir sistemin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmış, modern toplum laik toplum olarak kendini göstermiştir ki, din-devlet ilişkilerini belirleme açısından bu yeni sisteme **Laik Devlet** modeli denilmiştir⁶.

Laik devletin karşıtı, teokratik, yani belli bir dine bağı devlettir. Böyle bir devlette, belli bir din resmen tanınmış, hatta benimsenmiş olacağına göre, iktidarda bulunan yöneticiler, devlet otoritesini kendi dinlerinin emrinde kullanmak isterler; bu da dinin politik çıkarlara alet edilmesi sonucunu doğurur. Böyle bir durumda ise, din ve vicdan özgürlüğünden rahatça söz edilemez. Bunun bir çok örneklerine tarih sayfalarında rastlamak mümkündür. Hıristiyan dünyasında engizisyon mahkemeleri, haçlı seferleri, katolik-protestan çatışmaları; İslam dünyasında da kutsal cihat uygulamaları ile sünnî-şii çekişmeleri sayılabilir⁷.

2- Laik Kelimesinin Anlamı ve Tarihsel Boyutu

Laik kelimesi, sosyal bilimlerde çok değişik ve genellikle birbirine zıt manalar verilen kelimelerden biridir. Laik terimi, dilimize Fransızca “laicus”dan geçmişse de, kelimenin aslı Yunanca “laikos”dur. Yunanlılar, din adamı sıfatını taşımayan kimselere laikos diyorlardı. Şu halde laik kimse, ruhban sınıfına mensup olmayan kimse demektir. Bu terimden gelerek tarihî gelişim içerisinde laikos sözü genellikle dinî düzenle kurulmuş toplumda din adamları dışında kalan kimseleri anlatmak için kullanılmıştır. Nitekim Hıristiyanlıkta kilise adamlarına “clerici”, bunun dışında kalanlara da “laici” denilmiştir⁸.

Avrupada din yüzyıllar süren bir devirde cemiyeti ve devleti düzenleyen bir kurum haline gelmiştir. Avrupa topluluklarının gelişmesinde, Avrupa devletlerinin organlaşmasında, Avrupa medeniyetinin oluşumunda dinin değişik yönlerden tesiri görülmüştür⁹. Buna rağmen XVIII. Yüzyılın ortala-

⁵ E. Ziya Karal, “Devrim ve Lâiklik”, **Atatürk Din ve Lâiklik**, İstanbul 1968, s. 23

⁶ Ü. Günay- H. Güngör- A. Vehbi Ecer, s. a.g.e., 8, 9

⁷ Niyazi Berkes, **Türkiye’de çağdaşlaşma**, İstanbul 1975, s. 43; Necip Bilge, “Atatürk Devrimlerinin Temel Ögesi Lâiklik”, **Atatürk Düşüncesinde Din ve Lâiklik**, Atatürk Araştırma Merkezi Yayını, Ankara 1999, s. 73-98

⁸ S. Sinanoğlu, **Lâik Kelimesinin Etymon’u ve Anlamları**, **Lâiklik 1**, İstanbul 1954, s. 2

⁹ Peyyami Safa, **Türk İnkılabına Bakışlar**, Ankara 1988, Atatürk Araştırma Merkezi, s. 117,129,130

rına doğru Avrupada din düşüncesi ile din teşkilatı, devlet yapısının ve etki alanının dışında bırakılmış bu suretle de laik düşünceye dayanan laik devlet tipolojisi doğmuştur. Laik devlet örneğinin Avrupada ortaya çıkışı hiç şüphesiz ki büyük bir tarih olayıdır. Her tarihi olay gibi bununda bir takım sebepleri ve uzun bir gelişme devri vardır¹⁰.

Esasen laiklik fikrinin, din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılması fikrinin asıl menşei Rönesans ve Reform hareketleridir. Bunlar insanlığa yeni birtakım ufuklar açmıştır. Matbanın icadı, kâğıt üretiminde maliyetin düşmesi gibi gelişmeler fikir hayatını hareketlendirdi. Diğer taraftan Luterin kurmuş olduğu Protestanlık, bir taraftan Papalığın nüfuzunu kırmak, diğer taraftan da millî bilinci kuvvetlendirmek suretiyle laikliğin doğmasına yardımcı olmuştur.

XVIII. Yüzyıla kadar Avrupada din devlet ilişkileri hususunda tartışmalar sürüp giderken devlet de dini karakterini korumaya devam etti. XVIII. yy ikinci yarısında Amerika ve Fransada ortaya çıkan ihtilâller sonucunda devletin bünyesi, devletle din ilişkilerinin yeni bir düzene konulması üzerine değişti. Bu suretle laik devlet modeli meydana geldi Bunda en büyük etkenler Amerikanın 1776 tarihli insan hakları Beyannamesi ve 1789 Fransız İhtilâlinin İnsan Hakları Beynamesidir. Bu beyannameler, bütün insanların hür ve eşit doğdukları ve dinî yönden istedikleri gibi düşünmekte ve hareket etmekte serbest oldukları yönünde maddeleri ihtiva etmesidir¹¹.

Ayrıca XVIII. yy düşünce sistemine hakim olan milliyet cereyanları ve millî irade telâkkisi, millî teşekküllerin kuruluşunda dinin tesir ve önemini asgari duruma getirmiş, vatandaş olmak için artık dindaş olmaya lüzum kalmamıştı. Millî laik devlet için artık muhtelif dinlere mensup olan vatandaşlar arasında hiçbir fark kalmamıştı. Hâkimiyet tamamıyla laikleşmişti. Bu görüşün ışığı altında modern devlet anlayışı şekillenmiş ve devlet vatandaşlarının uhrevî saadetleri ile değil, sadece bu dünyadaki maddi ve dünyevî ihtiyaçları ile meşgul olan bir müessese olduğu hakkındaki düşünce tatbikat sahnesine çıkmıştır. Bu durum karşısında kilise, rabbanî iktidarın üstünlüğü hakkındaki tezini bir yana bırakarak daha ziyade kilisenin istiklâli görüşünü benimsemeye başlamıştır. Bunun en bariz örneği 13. Leon'un yeni laik sistemi kabullenmesidir.

Günümüz batı demokrasilerinden laiklik konusu, yaklaşık iki yüzyıldan beri artık bir sorun olmaktan çıkmıştır. Bir ara orta zamanlarda farklı Hıristiyan mezhepleri arasındaki din kavgaları bu alanda birtakım zulümlere sebep

¹⁰ E. Z. Karal, "Lâyik Devlet Telakkisinin Avrupada Gelişmesi", **Siyasî İlimler Mecmuası**, S. 205, 1948, s. 4

¹¹ Cemal Avcı, "Atatürk, Din ve Lâiklik", **Atatürk Düşüncesinde Din ve Lâiklik**, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, Ankara 1999, s. 57-72

olmuş ve din ile dünya işlerinin ayrılması birçok engellerle karşılaşmış ise de, aydınlanma hareketleri sonunda akıl egemen olmuş ve laik kavramı batı dünyasında daha erken yayılmıştır.

3- Türkiyede Laiklik

Laikliğin Türkiye’de uygulanması, Batı’daki gibi adım adım ilerleyerek ulaşılan bir aşama sonucu olmamıştır. Bu ilke Osmanlı döneminin son zamanlarında bazı aydınlarca düşünülmüş ve girişimlerde bulunulmuş olmasına rağmen, engellemelerle karşılaşmış ve başarıya ulaştırılamamıştır. Türkiye laik bir devlet ortamına gelme imkanına ancak Cumhuriyet döneminde kavuşmuştur.

Birinci dünya savaşı sonrası parçalanan çok uluslu Osmanlı Devletinin yerine artık milliyet esasına dayanan bir devlet kurmak şart olmuştu. Ancak bunu sağlamak kolay gözüküyordu. Millî Mücadele döneminde Atatürk, Türk milletini mücadeleye çağırırken, padişah da Müslümanları Millî Mücadeleye katılmamaya davet ediyordu. Bilindiği gibi İstanbul ile Ankara arasında çarpışan fetvalar bunun en açık örneğidir. İstanbul ve Ankara arasında çarpışan fetvaların arka planında iki ayrı devlet sisteminin bulunması yer almaktadır. Bunlardan birincisi Osmanlı döneminin ilk devirlerinde dine bağlı devlet sistemi, diğeri ise, Cumhuriyetle birlikte din ve devletin ayrılmasını gerektiren laik sistem.

Her ne kadar Osmanlı Devletinin son dönemlerine doğru yani, laikliğe doğru gidiş hareketleri ve teşebbüsleri ilk defa 1876 “Kanunu Esâsî”inde anayasa teminatına kavuşmuşsa da, Kanunu Esâsî’nin devlet sistemi, tam dîni olmadığı gibi, tam laik de değildir. Zira Kanunu Esâsî’nin 2. 4. 7. ve 64. Maddeleri tam laikliğe geçişe engel teşkil etmektedir. Ancak Kanunu Esâsî’nin 11. Maddesi, Türkiye’de din hürriyetini tesis etmesi yolundaki gelişme, İkinci Meşrûtiyette ve Cumhuriyetin ilk senelerinde (din ve laiklikle ilgili) bazı çelişkiler olmasına rağmen devam etmiştir.

Bu çelişkiler, 29/30 Birinci Teşrin 1923 tarihli ve 364 sayılı kanun ile, 3 Mart 1924 tarihli 429 sayılı kanun ve 20 Nisan 1924 Teşkilât-ı Esâsiye kanunları arasındadır. 10 Nisan 1928’de Teşkilât-ı Esâsiye Kânununun 2. ve 26. maddeleriyle daha bazı ilgili maddelerindeki diyanete ait çelişkili fıkra ve cümleler kaldırılmış, nihayet Şubat 1937’de Teşkilât-ı Esâsiye Kanununun 2. Maddesinde yapılan tadilat ve değişiklikle Türkiye Cumhuriyeti’nin laik bir devlet olduğu kabul edilmiştir¹².

¹² Ali Fuat Başgil, **Din ve Laiklik**, İstanbul 1998, s. 191 vd.

4- Laiklik - Din İlişkisi

Laiklik, din ve devlet işlerinin, inanç ve siyasetin ayrı olarak düşünülmesini gerektiren bir devlet tipolojisidir. Laik devlet yapısında din işlerinin devlet işlerine karışmaması¹³, eşitlik ve vicdan özgürlüğünün esas alınmasıdır. Bu tanımla laiklik, sosyal hayatta din kurallarına tabi olmayan hukuk anlayışını ifade etmektedir.

Hukukî terimden hareketle “devlet yönetiminin ve hukuk düzeninin dinden bağımsızlığı ve birbirinin etkisinde kalmaması ilkesine de laiklik denilmektedir”¹⁴. Bununla birlikte, laikliğin felsefi ve siyasi tanımlarını yapanlar da olmuştur. Buna göre, felsefi bakımdan laiklik, inanç yerine aklın egemenliğinin kabul edilmesini, siyasi bakımdan da, siyasi iktidarın din ile ilişkileri açısından belirli bir siyasal yapıyı adlandırmak için laiklik kelimesi kullanılmıştır. Başka bir deyişle **laiklik, devletin “iktidar-din ilişkileri” açısından belirli bir biçimlenmiş sistemidir.**

Genellikle laiklik, din işlerinin devlet işlerine karışmaması, dinsel ve siyasal iktidarların bağımsızlığı olarak tanımlanır. Bu tanım açısından devlet, bir dine inanmak ya da inanmamak konusunu ferdin tümünden kişisel bir tasarrufu olarak görmektedir. Dinî inançlar ve bu inançlara uygun davranıp davranmama sorunu, kişiyle Tanrı’sı arasındaki bir ilişkidir ve devlet bu ilişkilere karışmaz. Devlet, kişinin, siyasal ve toplumsal yaşantısı ile ilgili olup, siyasal ve toplumsal alanlarda yasal düzenlemeler yapar¹⁵. Bütün bunlar, dinin devlet tarafından inkâr edilmesi anlamına gelmediği gibi, bizzat din olgusunun fertlerin vicdanına bırakılması ile ilgilidir. Zira laik devlet sisteminde din işleri, doğrudan doğruya kişiyi ilgilendiren bir konudur ve her ne suretle olursa olsun dinî inanç ayrımı yoktur. Devlet, dinî esaslardan ayrı olarak kurulup icra edilir ve kanunlar yapılırken dinî kuralların dışında kalınması; akla, bilime, toplumun, özellikle de çağın ihtiyaçlarına ve gerçekliklerine uygun olarak düzenlenir¹⁶. Bu düzenlemeler, toplumda bir hoşgörü ortamına da katkıda bulunur.

Esasen Türk milletinin sosyo-kültürel yapısına baktığımız zaman, hoşgörü ortamı hep varola gelmiştir. Dünyanın değişik coğrafyasında devletler kurmuş olan Türk’ler, buralarda çeşitli din ve mezheplere mensup topluluklarla huzur ve güven içinde yaşamışlardır. Özellikle Türkiye, dinî alanda hoşgörünün egemen olduğu bir ülke olmuştur. Batı, orta çağın en koyu karanlığında yaşarken, Anadolu’da, **Yunus Emre**’lerin, **Mevlâna**’ların ve **Hacı Bektâş-ı Veli**’lerin bilgelik dolu sesleri yükselmiştir.

¹³ Ejder Yılmaz, **Hukuk Sözlüğü**, Ankara 1985, s. 431

¹⁴ Şanal Görgün, **Hukukun Temel Kavramları**, Ankara 1985, s. 5

¹⁵ Çetin Özek, **a.g.e.**, İstanbul ?, s.14

¹⁶ Ü. Günay- H. Güngör- A.V. Ecer, **a.g.e.**, s. 8

Türk tarihi, bu bilgeliğin bir çok örnekleriyle doludur. İşte böyle bir hoşgörü miras ve geleneğine sahip olan Türk Toplumunun siyasî, ekonomik, hukukî, toplumsal ve kültürel yapısına giren laiklik, nedense her zaman tartışma konusu olmuş, laiklik-din ilişkisi yeterince işlenememiştir. Zira, Türkiye’de din ve laiklik konusunda ileri seviyede bir kargaşa yaşanmaktadır. Bu durum zaman zaman, kendisini dindar olarak tanımlayan insanımızı devlet düşmanlığı gibi, düşünülmemesi gereken uç noktaya doğru sürüklemekte, hatta din elden gidiyor diye feryad eden yobazlar tarafından da dinsizlik gibi algılanmakta; bu durum laiklik konusunda özel hassasiyeti olan insanlarımızı da, din olgusuna karşı olumsuz bir tavır içerisine doğru çekmektedir. Konunun sebepleri araştırıldığı zaman din ve laikliği iki zıt konuma yerleştirmekten kaynaklandığını görüyoruz. Zıtlıklar prensibine göre iki zıt bir arada bulunmaz ilkesinden hareketle din, laikliğe zıt bir konuma yerleştirilirse, dini kabul eden laikliği kabul edemez; laiklik dine zıt ise, laik olan da dini kabul edemez¹⁷ gibi, son derece yanlış bir sonuç ortaya çıkmaktadır.

Bakınız Atatürk 1930’da yapmış olduğu bir konuşmasında din ve laiklikle ilgili görüşlerini şöyle açıklamaktadır: “Laiklik, yalnız din ve dünya işlerinin ayrılması demek değildir. Tüm yurttaşların vicdan, ibadet ve din özgürlüğü de demektir”¹⁸. Atatürk’ün din ve laiklikle ilgili yapmış olduğu bu açıklamadan da anlaşıldığı gibi, laiklik, ne dinsizliktir, ne de dine zıt bir ilkedir. Din ve vicdan özgürlüğünün en güzel ifadesidir.

Din ve vicdan özgürlüğü hususunda Anayasamız, “...kamu düzeni, genel asayiş ve genel ahlaka...”¹⁹ aykırı olmayan “...ibadetleri, dini ayin ve törenleri...”²⁰ hukuka uygun saymıştır. Ferdin ibadet yapma hakkı, din özgürlüğünden doğan bir anayasal hak olması nedeniyle, devlet bu hakkı ferdin din hürriyeti olarak yalnız tanımakla kalmamış, aynı zamanda geçerli kılmıştır.

Fert veya toplumun ibadet yapma biçimi, niteliği ve içeriği laik devleti ilgilendirmez; devlet de bu konuda bir sınırlandırma yapmaz. Sınırlama, ancak dini davranışların, kamu düzenine, genel ahlaka ve bu amaçla çıkarılmış yasalara aykırı bir biçimde dışa dönük sosyal olayların ortaya çıkması durumunda yapılır²¹ ki, bu da devletin en aslı görevlerindedir.

Laiklik bu nitelikleriyle toplumda fikir ve inanç ayrılıklarının düşmanlığa dönüşmesini önleyen, vatandaşları hoşgörülü davranmaya sevk eden, bu

¹⁷ Hüseyin Atay, **Kur’ana Göre Araştırmalar II**, Ankara 1993, s. 66; İsmail Yakıt, **Atatürk ve Din**, Isparta 1999, s. 9

¹⁸ **Atatürkçülük (Birinci Kitap)**, İstanbul 1988, s. 110

¹⁹ **1982 Anayasası**, madde 13

²⁰ **1982 Anayasası**, madde 24

²¹ Çetin Özek, **a.g.e.**, s. 496

sebeple ülkede birlik ve beraberliği temin eden temel unsurlardan biridir. Ayrıca laiklik, modern Türkiye’de değişim dinanizmini sağlayacak bir ilkedir.

Konuya biraz daha açıklık getirebilmek için Kur’an’da her hangi bir devlet modeline işaret eden ayetler var mıdır? Laiklik din karşıtlığı mıdır? Laiklikle İslamiyet arasında bir aykırılık söz konusu mudur? şeklindeki soruların cevaplandırılması konunun anlaşılması bakımından gerekli olduğu kanısındayım.

Bilindiği gibi Türkiye Cumhuriyeti “...demokratik, laik ve sosyal bir hukuk devletidir”²² ve benimsemiş olduğu demokraside de çoğulculuk esastır. Kur’an da, tek düzeliği kesinlikle istemez; tam tersine çoğulculuğu öngörür; bunu her türlü iyiliğin ve gelişmenin zorunlu bir şartı olarak kabul eder. Bu konuda bir çok ayet vardır. Nitekim Kur’an’da, *Her biriniz için bir yol ve bir yöntem kaldık; şayet Allah sizi dileseydi, tek bir ümmet kıları. (böyle bir şeyi dilememiş olması) verdikleriyle sizi denemek (istemesinden) dolaydır. O halde hayırlı işlerde birbirinizle yarışın. Hepinizin dönüşü Allah’a olacaktır. O zaman O, size, ayrılığa düştiğiniz hususları bildirecektir*²³. Yine bir başka ayette *herkesin yöneldiği bir yönü vardır. O halde hayırlı işlerde birbirinizle yarışın*²⁴. Açıkça görüleceği üzere, her iki ayet de, çoğulculuk öngörülmektedir. Ayetlerde Allah’ın çoğulculuğu öngörmesi ve bunun hayırlara vesile olması gerektiğini bildirmesi, çoğulculuğun hiçbir şekilde Kur’an’a aykırı olmadığı en güzel örneğini teşkil etmektedir. Laik devlet yapısıyla da, -insanlık tarihinde- ilk defa din ve düşünce hürriyeti bütün boyutlarıyla koruma altına alınmıştır. Böylece toplum içinde tek düzelik yerine çoğulculuğun egemen olması sağlanmıştır²⁵.

Demokratik laik devletin vatandaşlarına karşı din ve vicdan özgürlüklerini koruma sorumluluğu vardır. Aynen diğer özgürlükleri koruma sorumluluğu olduğu gibi. Yani laik devlet, hem devlet yönetimine müdahaleleri engeller, hem de vatandaşların kendi özgür iradeleriyle belirleyecekleri inançlarını ve özel hayatlarını koruyacak tedbirleri alır²⁶. İnsanların özel hayatlarını ilgilendiren, din ve vicdan hürriyeti hakkında Allah, Hz. Muhammed’e hitaben Kur’an, da, *Rab’bin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi iman ederdi; hal böyle iken (şimdi sen Rab’bine rağmen) yine de iman etmeleri*

²² 1982 Anayasası, madde 2

²³ Kur’an-ı Kerim, Maide 48

²⁴ Kur’an-ı Kerim, Bakara 148

²⁵ Salih Akdemir, “Laiklik Sorununa Yeni Bir Yaklaşım”, **I. Kur’an Haftası Kur’an Sempozyumu**, Ankara (03-05 Şubat) 1995, s.321-338

²⁶ Toktamış Ateş, **Laiklik**, Ankara 1994, s. 31

*için insanlara baskı mı uygulayacaksınız?*²⁷. diye buyurmaktadır. Bu ayet, dine inanmayı bir vicdan meselesi haline getiren ve laikliğe giden yolda önemli bir ilkedir. Zira inanç bir irade, bir hürriyet meselesidir. Dileyen inanır, dileyen inkar eder. Nitekim Kur'an'da, *De ki; Gerçek Rab'binizdendir. O halde kim dilerse iman etsin, kim dilerse inkar etsin*²⁸.

Kur'an, daha önce de gördüğümüz gibi, iman konusunu bir irade ve hürriyet sorunu olarak kabul etmiş ve bu konuda yapılacak her türlü baskıyı şiddetle reddetmiştir. Bu nedenle Kur'an, bu dünyada her türlü inancı hürriyetler ve hukuk açısından birbirine eşit saymıştır.

Yine Kur'an'da, Hz. Muhammed tebliğ görevini yaparken, “sen ancak öğüt vericisin”²⁹ “...onlara karşı baskıcı (**cebbar**)...”³⁰ ve yine “...onlar üzerine (imanda) zorlayıcı (**musaytir**) değilsin”³¹ denilmektedir. Esasen Hz. Muhammed'in görevi, insanlara gerçeği açık bir biçimde sunmaktan ibarettir³². Bu açıklamalar bize Hz Muhammed'in temel misyonunun nübüvvet olduğunu, O', herhangi bir idarenin lehine hiçbir çağrıda bulunmadığı için, dünyevî hakimiyeti hedefleyen herhangi bir eğilime sahip olmaksızın kendisini dini tebliğe adanmıştır. Müslümanlar üzerindeki otoritesi, risalet otoritesinden ibarettir; bu otoritenin dünyevî güçle hiçbir müşterek tarafı da mevcut değildir. Hz. Muhammed'in bütün müslümanlar üzerine yüklediği yükümlülüklerin, bütün kural, ilke ve ahlakî buyrukların siyasal idare usulleriyle veya sivil devlet düzeniyle müşterek hiçbir yanları mevcut değildir. Hayatı boyunca Hz. Muhammed, “İslam Devleti” veya “Arap Devleti” olarak isimlendirilebilecek hiçbir şeyden ima yoluyla da olsa bahsetmemiştir. Kur'an'da da, her hangi bir devlet sistemi ile ilgili bir ayete rastlamak mümkün değildir. Özellikle İslam'ın iki ana kaynağı olan Kur'an ve Sünnet, “İslamî Devlet Modeli”nin gerçekleşmesi ile ilgili teorik malzeme içermez. Kur'an'da işlenmiş bir anayasa veya teşkilat hukukuna ilişkin ayet yoktur. Esasen İslam'ın siyasî bir yönünün olmadığı gibi, Kur'an da siyasî bir kitap değildir. Ancak bazı siyaset nazariyecilerinin Kur'an'daki *Hüküm Allah'a ait olduğunu*³³ ifade eden ayetleri delil göstermek suretiyle bir “İslamî Devlet” modelini ortaya koymaya çalıştıkları görülmektedir. Hükümün sadece Allah'a ait olduğunu bildiren ayetler dikkatle incelendiğinde, bu ayetlerin egemenlikle hiçbir ilgilerinin bulunmadığı açıkça görülür. Biz burada bu ayetlerden birkaçını zikretmekle yetinmek istiyoruz.

²⁷ Kur'an-ı Kerim, Yunus / 99

²⁸ Kur'an-ı Kerim, Kehf / 29

²⁹ Kur'an-ı Kerim, Gâşiye / 21

³⁰ Kur'an-ı Kerim, Kâf / 45

³¹ Kur'an-ı Kerim, Gâşiye / 22

³² Kur'an-ı Kerim, 3/20; 5/92, 99; 13/40; 16/35, 82; 24/54; 29/18; 42/48

³³ Kur'an-ı Kerim, En'am, 57; Yusuf, 40,67; Maide, 44-45, 47

“Sonra de ki: Oğullarım, şehre bir kapıdan girmeyin, ayrı kapılardan girin. Ancak yine de ben sizi Allah’tan gelecek hiçbir şeye karşı koruyamam. Çünkü hüküm (takdir) ancak Allah’ındır. Ben O’na tevekkül ettim. O halde tevekkül etmek isteyenler O’na tevekkül etsinler³⁴.”

Ayette geçen “Hüküm” kelimesinin burada Allah’ın takdiri anlamına geldiği çok açıktır. Takdir ise, bir irade meselesidir. İradenin dindeki tariflerinde de hakim unsur yine “seçme” ve “tercih”tir³⁵. Hükümle ilgili bir başka ayette ise, “Öldükten sonra insanlar, hak olan Mevlâ’ları Allah’a çevrilip teslim edilirler. Dikkat edin! Hüküm yalnız O’nundur ve O hesaba çekenlerin en çabuk olanıdır³⁶” ayetindeki “Hüküm yalnız O’nundur” ifadesinde fiil, Allah’a izafe edilmiştir ve ayet ölüm fiiliyle yani ecele ilgilidir. Bu ayetlerin ifade ettiği anlamlara göre hüküm kelimesi, hukukî yasamayı ve siyasî bir teşekkül ifade etmemektedir. Ayetler dikkatle tetkik edilirse ahlakî yasallığı ifade ederler. Ayetleri bu muhtevadan çıkarıp saptırarak siyasî bağlamda yanlış olarak ilk defa kullananlar Haricilerdir. Şu halde ayetlere taşımadıkları anlamlar yüklemekten kaçınmak gerekir.

Esasen toplumsal hayatın siyasî-idarî alanı Kur’an’da “Emr” (iş) kelimesi ile ifade edilmiştir. Örneğin “Onların işleri aralarında şura iledir³⁷ Ey iman edenler, Allah’a, Peygambere ve sizden biri olan idarecilere itaat edin...³⁸ (İdari) iş hususunda onlarla müşavere et³⁹”. Dolayısıyla siyasî-idari sorunları halk, aralarında danışarak veya ehline vererek çözecektir. Kur’an’a göre, Allah’ın mutlak hâkim ve hâkimiyetin de O’na ait olması, elbette etnolojik anlamda doğrudur ve bu hususta bir tartışma yoktur. Tartışma Allah’ın insana beşerî ve siyasî egemenlik hakkı verip vermediği konusundadır. Kur’an’a göre siyasî egemenlik tereddütsüz insana aittir; çünkü yukarıda da işaret edildiği üzere, yönetim konusunda yapılacak iş, “şûrâ” yoluyla toplumsal iradenin tecellî ettirilmesidir. Yoksa insanın “Hakimiyet Allah’ındır iddiasıyla hükmetmeye kalkması ve kendi iradesini ve yorumlarını Allah’ın iradesi sayması, açıkça bir ilahlık davasıdır ve insanın “firavunluğa” özenmesidir.

Bir diğer konu da “Kim Allah’ın indirdiği ile hüküm vermezse, işte onlar kâfirler... zalimler... fâsıklardır.”⁴⁰ Ayeti ileri sürülerek siyasî egemenliğin Allah’a ait olduğu iddiasıdır. Bu konudaki diğer ayetlere baktığımızda,

³⁴ Kur’an-ı Kerim, Yusuf/ 67

³⁵ M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, İstanbul 1984, s. 30

³⁶ Kur’an-ı Kerim, En’am / 62

³⁷ Kur’an-ı Kerim, Şûrâ / 38

³⁸ Kur’an-ı Kerim, Nisâ / 59

³⁹ Kur’an-ı Kerim, Al-i imran / 159

⁴⁰ Kur’an-ı Kerim, Maide/44,45,47

“Allah’ın indirdiği”nden maksat “adalet ve hakkâniyet” ilkelerinin kastedildiğini görürüz. Esasen bu ayet bile, insanın kullanmakta olduğu bir egemenliğin varlığını kabul ettiğinden, ondan egemenliğini Allah’ın istediği adâlet ve hakkâniyet ilkeleri çerçevesinde kullanmasını; aksi halde “inkarcı” olacağını bildirmektedir⁴¹.

Ayrıca bu ayetlerde, dinî söylemde iç, dış ve linguistik bağlamlar dikkate alınmadan hakimiyet meselesine mesnet teşkil ettirilmiştir. Maide sûresinde geçen 44, 45 ve 47. Ayetlerin evveline ve sonrasına da bakmak gerekir. Çünkü konu 41. Ayetten 50. Ayete kadar bir bütün olarak bakmayı zorunlu kılmaktadır. Zira bu ayetler birbirleri ile bitişik bağlamalı nasslardır. Böyle olmasına rağmen bu ayetler tek tek ele alınarak hüküm verilmiştir. İkinci olarak “yahkümü” fiilinin delaleti genişletilmiş ve ona siyâsî anlam yüklenmiştir. Bu genişletmede nassın linguistik düzeninin tabiatını yok etmek vardır. Bilindiği gibi “hüküm” sikası nassın o dilsel düzeni içerisinde hasımlar arasında meydana gelen cüz’î ihtilaflarda hüküm verme anlamını ifade etmektedir. Üçüncü olarak, dış bağlamın düzlemlerinden biri olan esbâb-ı nüzül bilinmezlikten gelinmiştir.⁴² Yukarıdaki bahsedilen ayetler ve bu ayetlerin anlamlarından hareketle, **Kur’an’daki çoğulculuk yani, insanların farklı düşüncelere sahip olabilecekleri, egemenlik, şûra ve hüküm kavramlarıyla, din ve vicdan hürriyetinin esas alındığı laik devlet sistemi arasında bir çelişki söz konusu olmadığı gibi, aklın verilerine de uygun düşmektedir.**

Esasen, İslâm dini, akla, bilime, düşünceye ve hoşgörüyeye verdiği önem dolayısıyla da laikliğe giden yolu açmıştır. İslam dininin iki kaynağı olan Kur’an ve sünnette bunlara işaret eden sayısız örnekler vardır. Meselâ, Kur’an’da insanlar bir çok defalar akıllarını kullanmaya ve düşünmeye davet edilmektedirler. Bu anlamda, ataları körü körüne taklidin ve kör bir gelenekçiliğin yine Kur’an’da yerilmiş olması da kayda değerdir. İnsan hayatında aklın ve düşüncenin önemi dolayısıyla ki, din adına yapılan tüm düzenlemelerin, temel iki kaynaktan sonra bir tür akıl yürütme olan içtihatla yapılması gereği, İslam dininin akla verdiği önemi göstermektedir. Böyle yapmakla o, kesin dinî belirlemelerin ötesinde insan ve toplum hayatındaki düzenlemeleri akla bırakmak suretiyle de laikliğe giden yolu ardına kadar açmıştır. Hatta bir kısım araştırmacılar, İslâm’da ruhbanlığın bulunmaması dinin hiçbir şekilde kişi ve toplum hayatının tamamını düzenlemeyerek, onun emir ve yasaklarının dışında kalan ve “mübah” olarak nitelenen geniş bir alandaki

⁴¹ Ethem Ruhi Fırlalı, “Din ve Devlet İlişkileri”, **Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi**, C.XIII, S.38, TEMMUZ 1997, s.581-611

⁴² Ebu Zeyd, Nasr Hâmid, **en- Nass, es-Sulta, el-Hakika, el-Merkezü’s-Sekafî el-Arabî**, I. Bs. Beyrut 1995, s.127-131

karar ve fiillerinde, insanın kendi akli ve hür iradesiyle seçimini yapmak üzere serbest bırakılmış olması, belli bir dinî bilgiye sahip olması şartıyla herkese iyiliği emr ve kötülükten sakındırma imkanının tanınması, bu dinin vicdan özgürlüğüne verdiği önem sebebiyle Müslümanlığı dünyanın en laik dini olarak görmekteyiz. Zira İslâmiyet'te, mademki iki kaynağın dışında gerek din, gerekse de dünya işleri için başlıca yol gösterici akıldır, öyle ise, başka hiçbir makam, mevkî veya yetkilinin yahut zümrenin kendi kişisel kanaatlerini kimseye din adı altında empoze etmeye hakkı yoktur. Şu halde, İslâmiyet'te, vahyin ve Peygamberin dışında akıl ve bilim temel mercilerdir. Özellikle son ikisi laikliğinde temel dayanaklardır⁴³.

Bir diğer konu da, laikliğin İslâm'a göre değil, Hıristiyanlığa göre bir sistem olduğu, dolayısıyla Hıristiyanlığın din ve devlet işlerinin ayrılmasına kapıyı açık tuttuğu; öteki dinlerin, özellikle de İslâmiyet'in din ve devlet ayrılığına kapalı olduğu iddiasıdır. Din ile dünya işleri arasındaki sürtüşmelerin önlenmesi çabaları ta Abbasiler döneminde başlamış, dinle bilimin uyumluluğu sağlanmaya çalışılmıştır. Abbasi Halifesi Harun er-Reşit ve oğulları, doğu dillerinden ve Yunanca'dan Arapçaya bilimsel eserler çevirterek Müslümanları uyandırarak akılcı bir düşünce ortamı yaratmak istemişlerdir⁴⁴. Ülkemizde ise, devlet ve hukuk düzeninin din kurallarından ayırma çabası Atatürk'e gelinceye kadar, daima direnişle karşılaşmış, İslâmiyet'te din ve devletin ayırlamayacağı iddia edilmiştir. Yüzyıllar süren bu çatışmanın tek çözüm yolu: Dinin, kişinin vicdan alanına ilişkin olduğunu ve sadece inanç ve ibadet konularını kapsadığını, dünya işlerinin ise, dünyevî iktidar tarafından ve din kurallarına göre değil, toplumun değişen ve gelişen ihtiyaçlarından kaynaklanan akılcı kurallara göre yürütüleceğini kabul etmektir⁴⁵. Nitekim Kur'an'da⁴⁶ dinle devletin ayrılmasına verilen örnekte; Mısır ile Filistin arasında yaşayan Amâlîka topluluğu, İsrail oğullarına saldırıp ve onları perişan ederek yurtlarından çıkardığı zaman Amâlîka'nın Kralı Câlut idi. Bunun üzerine Devrin Peygamberi Hz. Mûsa, (İsrail oğullarının isteği doğrultusunda) Tâlut adında birini İsrail oğullarına Melik (Kral) olarak tayin etmiştir. Ayrıca, Hz. Muhammed'in Kayser'i, Kisray'ı, Necâşiy'i, ve Muvakıs'ı İslâm'a davet eden mektuplarının muhtevasına bakılırsa, hem Kur'an'daki örnekte, hem de Hz. Muhammed'in uygulamasında din-devlet ayırımının olduğu görülecektir.

⁴³ Ü. Günay- H. Güngör- A. Vehbi Ecer, a.g.e., s. 87

⁴⁴ Neşet Çağatay, "Laiklik ve Din İlişkileri", **Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi**, IV/12, TEMMUZ1988, s. 557-565

⁴⁵ İsmet Giritli, "Günümüz Işığında "laiklik", "Millî Egemenlik" ve "Millî Birlik ve Beraberlik" İlkeleri, **Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi**, XIV/41, TEMMUZ 1998, s. 621-632

⁴⁶ Bakara, 246-247

Esasen yukarıdan beri yapılan izahlara bakılacak olursa, iki yüzyıla yakın bir sürede Batıda ortaya çıkan gelişme ve değişmelere bakarak, laikliği orada doğmuş ve oradan tüm dünyaya ihraç edilmiş bir sistem olarak görmek veya algılamak, objektif bir tarih şuuruna ters düşer. Ancak, konu derinliğine tahlil edildiği zaman, bu kavramların toplumsal farklılaşma ve bu olguya paralel olarak dinle öteki toplumsal faaliyet kollarının ilişkilerinin belirlenmesi açısından dünya ölçüsünde ve tarihin çok eskilerine kadar uzanan bir derinlik ve genişlikte olduğunu görürüz. Ayrıca, din ve devlet işlerinin birbirine karışmama olayı, tarihi gelişim süreçlerinin her toplumda onun kendi iç ve dış dinamiklerine bağlı olarak cereyan etmiştir. Konuyu bu şekilde ifade etmekle, laiklikle ilgili Batıdaki gelişme, Türkiye’yi etkilememiştir anlamı çıkarılmamalıdır. Türkiye’deki laiklik olgusunu tamamen Batı’ya bağlamak ve oradaki gelişmelerin bir taklidi gibi algılamak, Türk tarihinin kendi öz dinamiğini bilmemektir⁴⁷. Nitekim İslamiyet’ten önceki Türkler’de, Hakanlara Tanrıdan kut verildiğine dair bir inanç olmasına rağmen, Hakanlar dinî bir sıfat taşımamışlardır. Ayrıca, İslam öncesi Türkler’de, toplum arasında kutsalla irtibat kurduğuna inanılan kam (şaman)’ların ise, göğe yükselme ve yer altına inme, hastalık, ölüm ve ölüm ötesi gibi ayin hatta vecd teknikleri aslı görevleri arasında olmasına rağmen, siyasal kararlarda ve devlet işlerinde hiçbir etkinlikleri yoktur⁴⁸. Bununla birlikte 732- 734 yıllarında dikilmiş birer mezar taşı kitabesi olan, Orhun Abidelerinin Türk tarihinde önemli bir yeri vardır. Bu Abidelerde eski Türk inançları ile ilgili bazı kavramlar yer almasına rağmen, dinle siyasal iktidarın bir arada olduğuna dair hiçbir bilgi bulunmamaktadır.

Şu hale göre Türkiye’de laik devlet sistemini, tamamen Batı’dan kopya edilmiş bir ilke yahut sistem olarak görmenin yanlış veya eksik olduğu kanısındayım. Zira o, köklerini Türk tarihinin derinliklerinden almış; kendi iç ve dış dinamiklerine göre gelişmiş, zaman zaman kesintiye uğramış ve günümüzde bu gelişmesini de sürdürmektedir. Hatta denilebilir ki, Türkiye’de laiklik, köklerini büyük ölçüde Türk tarihinin kendi öz dinamiklerinden almıştır. Bu nedendir ki, dine karşı ilgisizlik ve din karşıtı laiklik yerine dine saygıyı esas alan bir laiklik, Türk demokrasisinde yer almıştır.

Türkler, tarih boyu kendi inançlarına göstermiş oldukları saygıyı ve hoş görüyü, egemenlikleri altındaki başka milletlerin dinine karşı da göstermişlerdir. Nitekim Bernard Lewis, Türklerin birlikte yaşayıp yönettikleri gayrimüslimlere zulüm yapmadıklarını objektif bir değerlendirme ile, çok iyi

⁴⁷ Ü. Günay, H. Güngör- A. Vehbi Ecer, *a.g.e.*, s. 143, 144

⁴⁸ Geniş bilgi için bkz. Şükrü Uslu, *Dinî Pratikler Açısından Türkler’de Kam ve Kamlık*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Malatya 1997

belirtmiştir⁴⁹. Görüldüğü gibi, demokratik, laik Türkiye Cumhuriyeti'nde, din ve vicdan özgürlüğünü esas alan dinî hoşgörü, sonradan benimsenen bir olgu değildir. Onu asıl kendine özgü kılan da budur.

Netice olarak, Türkiye Cumhuriyeti, din ve devlet ilişkileri bakımından, bu ikisini birbirinden ayıran laikliği seçmekle Türk toplumunun çok büyük çoğunluğunun yüzyıllardan beri dini olan Müslümanlığı reddetmemekte; fakat inanç ve vicdana ait kutsal duyguların siyaset vasıtası yapılarak menfaat ve ihtiraslara alet edilmesinin önünü de kesmekte ve aslında bunu, müslümanların gerek bu dünya ve gerekse de öteki dünya mutluluğu için zorunlu görmekte, hatta dinin gerçek büyüklüğünün de ancak bu yolla ortaya çıkacağını göstermektedir. Bununla birlikte laiklik, Türk toplumuna çağdaş bir toplum olmanın anahtarını vermekle birlikte, dinin siyasî ortama çekilmesinin önlenmesini de temel amaç edinmiştir⁵⁰. Ayrıca laiklik, Türkiye Cumhuriyetinin ana ilkelerinden birisi olmakla kalmayıp, aynı zamanda Atatürk inkılâplarının temel dayanağını ve genel niteliğini oluşturmaktadır. Bu özelliği ile laiklik, cumhuriyetin kurduğu bütün yeni müesseselere ve getirdiği yeni zihniyete hâkim bir unsurdur⁵¹. Bunu hiçbir zaman gözden uzak tutmamak ve laiklik ilkesine bağlı kalmanın hepimiz için Atatürk'e bağlılık anlamını taşıdığı gibi, anayasal bir ödev olduğunu da hiçbir zaman unutmamak gerekir.

⁴⁹ Bernard Lewis, **The Emergence of Modern Turkey**, London 1961, s. 14

⁵⁰ Ünver Günay, **a.g.e.**, s.533

⁵¹ E. Ziya Karal, **Devrim ve Layiklik** (Belgelerle Türk Tarih Dergisi, özel yayını. No.2, 1968, s. 25

KAYNAKÇA

- Başgil Ali Fuat, **Din ve Laiklik**, Yağmur Yayınları, İstanbul 1998.
- Bilgiseven Amiran Kurtkan, **İlm-i Ledün**, Genç Sosyologlar Derneği Yayınları, İstanbul 1998.
- Atatürkçülük (Birinci Kitap)**, İstanbul 1988.
- Lewis Bernard, **The Emergence of Modern Turkey**, Oxford University Press, London 1961
- Cemal Avcı, “Atatürk, Din ve Lâiklik”, **Atatürk Düşüncesinde Din ve Lâiklik**, Atatürk Araştırma Merkezi Yayını, Ankara 1999
- Özek Çetin, **Devlet ve Din**, Ada Yayınları, İstanbul ?.
- Karal E. Ziya, “Lâyik Devlet Telakkisinin Avrupada Gelişmesi”, **Siyasî İlimler Mecmuası**, S. 205, İstanbul 1948.
- Karal E. Ziya, **Devrim ve Layiklik**, Belgelerle Türk Tarih Dergisi, Özel Yayını. No.2, İstanbul 1968.
- Ebu Zeyd, Nasr Hâmid, **en- Nass, es-Sulta, el-Hakîka, el-Merkezü's-Sekafi el-Arabî**, I. Bs. Beyrut 1995.
- Yılmaz Ejder, **Hukuk Sözlüğü**, Doruk Yayınları, Ankara 1985.
- Fıglalı Ethem Ruhi, “Din ve Devlet İlişkileri”, **Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi**, C. XIII, S.38, TEMMUZ 1997.
- Atay Hüseyin, **Kur’ana Göre Araştırmalar II**, Semih Ofset, Ankara 1993.,
- Yakıt İsmail, **Atatürk ve Din**, Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, Isparta 1999.
- Giritli İsmet, “Günümüz Işığında “laiklik”, “Millî Egemenlik” ve “Millî Birlik ve Beraberlik” İlkeleri”, **Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi**, XIV/41, TEMMUZ 1998.
- Kur’an-ı Kerim.**
- Yeprem M. Saim, **İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1984.
- Bilge Necip, “Atatürk Devrimlerinin Temel Ögesi Lâiklik”, **Atatürk Düşüncesinde Din ve Lâiklik**, Atatürk Araştırma Merkezi Yayını, Ankara 1999.
- Çağatay Neşet, “Laiklik ve Din İlişkileri”, **Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi**, IV/12, TEMMUZ 1988.
- Berkes Niyazi, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul 1975.
- Safa Peyyami, **Türk İnkılabına Bakışlar**, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 1988.
- Sinanoğlu S., **Lâik Kelimesinin Etinom’u ve Anlamları**, **Lâiklik 1**, İstanbul 1954.
- Akdemir Salih, “Laiklik Sorununa Yeni Bir Yaklaşım”, **I. Kur’an Haftası Kur’an Sempozyumu**, Ankara (03-05 Şubat) 1995.
- Görgün Şanal, **Hukukun Temel Kavramları**, Bilim Yayınları, Ankara 1985.
- Uslu Şükrü, **Dinî Pratikler Açısından Türkler’de Kam ve Kamlık**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Malatya 1997
- Ateş Toktamış, **Laiklik**, Ümit Yayıncılık, Ankara 1994.
- Günay Ünver - Güngör Harun - Ecer A. Vehbi, **Laiklik, Din ve Türkiye**, Adım Yayınları, Ankara 1997.
- Günay Ünver, **Din Sosyolojisi**, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

The Relationship Between Laicism And Religion

ABSTRACT

Prior to detailing relationship between laicism-religion state religion perspective, should be pointed out.

Governing power has been related to holiness since ancient times. Typical examples of these are old Egyptian and Roman traditions. Obeying to the ruler was found equal to holiness. This structure of governing body through joining with the realities of religion has caused holy state typologies to come into life.

State religion relations, from medieval times to modern times, through affecting socio cultural and civil growth of society, have permitted to (caused) a political change. So, radical changes on state structure have resulted in different government structures. By the time rules of law are segregated from rules of religion. State systems, which are suitable for needs of that age and society occurred and differentiation between religion and politics happened.

Separation of state and religious affairs is the last ring of these changes. The new system, that is the last ring of identifying state and religious affairs, is called laicist state model.

In reality, laicism and religion are not situated in a contradicting position. Laicism prevents the faith ideological differences to become enmity. It also is expected to construct modern revolution dynamism. Due to its positioning before intelligence, science, ideology, and tolerance, Islam has opened the path that leads to laicism. There are numerous examples in Qur'an and Prophet Muhammad's life. As a conclusion, other than prophet's teachings and revelations, intelligence and science are some of the basic references of Islam that is similar for laicism.

Key words: Laicism, religion, state, belief, tolerance, science, intelligence.

KUR'AN'DA ve İSLAM ÖNCESİ ARAP DÜŞÜNÇESİNDE “DEHR” KAVRAMI

Dr. Mustafa ÖZTÜRK*

ÖZET

Kur'an'da putperest Arapların şöyle dediği bildirilir: “Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdan ibarettir. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman helak eder...” (Câsiye 54/24). Araplar bu sözleriyle muhtemelen şunu ifade etmek istemişlerdi: Kimi zaman bir insan ölür kimi zaman da yaşar; ölmek ve yaşamak sadece “zaman”a bağlıdır. Burada sözü edilen zamandan maksat “dehr”dir. Araplar, kozmolojik alanda, rızık, ecel, saadet ve şekavet gibi, insan hayatını ilgilendiren birçok hususun dehr veya eyyâm diye adlandırılan kaçınılmaz bir kuvvet tarafından daha başlangıçta tayin edildiğine inanıyorlardı. Bu inanç sisteminde dehr, kendisine ibadet edilecek bir mabud değil mutlaka hesaba katılması gereken kozmolojik bir kuvvet idi. Zamanın insan yaşamındaki olayları belirlediği düşüncesi, bu olayların önceden belirlendiği inancı ile bağlantılıdır. İnsanın rızıkının, ecelinin, bahtiyarlık ve bedbahtlığının önceden tespit ve tayin edilmiş olduğu inancı İslam'da da mevcuttur. Ancak İslam inancında bütün bu olayları takdir eden kudret dehr değil Allah'tır.

Anahtar Kelimeler: Dehr, eyyâm, rızık, ecel.

1. Dehr ve İlgili Kavramlar

Dehr (çoğulu: *edhur* ve *duhûr*) kelimesi klasik Arap dili sözlüklerinde genellikle ‘uzun zaman’ (*el-emedü'l-memdûd*) şeklinde anlamlandırılmıştır.¹ Âlemin varoluş ânından sonuna kadar geçen süreye *dehr* denildiğini belirten Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108), kelimenin ‘uzun zaman’ anlamında kullanılmasının sonraki devirlere ait olduğuna dikkat çekmiştir.² Klasik Arapça’da, bir insanın hayat süresini ifade etmek (*dehrü fülân*) için de kullanılan

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı

¹ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, **es-Sihâh**, nşr. A. Abdülgafûr Attâr, Beyrut 1979, II, 661; Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, Kahire trz., II, 1439.

² Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, **el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân**, İstanbul 1986, s. 249.

dehr, mecaz ve istiare gibi söz sanatlarına da konu olmuştur. Bu bağlamda Araplar, yaşlı insanı mecazî olarak *racülün duhriyyün* şeklinde nitelemişlerdir. Ayrıca, bütün bir hayat boyunca devam eden adet ve huylar, istiare yoluyla *dehr* kelimesiyle ifade edilmiştir.³

Dehr ve zaman kavramlarının eşanlamlı olup olmadığı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı dilcilere göre bu iki kavramın anlam içerikleri aynıdır. Ancak bu görüş pek kabul görmemiştir. Konuyla ilgilenen dilcilerin çoğunluğu, dehr ile zaman arasında birtakım anlam farklılıklarından söz etmişlerdir. Mesela, Hâlid b. Yezîd'e göre zaman, belli bir sezonu, dehr ise bölünemeyen bir zaman sürecini ifade eder.⁴ Buna göre denebilir ki, 'zaman' uzunluk ve kısalık gibi yönlerden bölünebilir bir özellik taşır. Buna karşın 'dehr' bu tür bölümlenmelere konu olmayan tümel (küllî) bir mahiyet arzeder.

Bazı kaynaklarda dehr ile müddet arasında da anlam farkından söz edilmiştir. Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) sinonim kelimeler arasındaki nüansları incelediği *el-Furûk fi'l-Luğa* adlı eserinde bu farkı şöyle izah etmiştir: "Dehr, birbirinden farklı olsun ya da olmasın, kesintisiz bir şekilde süregelen zaman dilimlerinin (evkât-ı mütevâliye) bütününe ifade eder. Bu yüzden, kış mevsimi için dehr değil müddet kelimesi kullanılır. Çünkü kış, gerek havanın soğuk oluşu gerekse diğer vasıfları itibariyle birbirine benzer zamanlardan müteşekkildir. Seneler için ise dehr kelimesi kullanılır. Çünkü seneler sıcaklık, soğukluk ve sair nitelikler yönünden farklılık arzeden zaman dilimlerini ihtiva eder."⁵

Dehr, zaman ve sermed kavramlarındaki anlam farklılıkları felsefi açıdan da incelenmiştir. Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210), İslam Meşşâî okulunun en büyük sistemcisi İbn Sinâ'nın (ö. 428/1037) mantık, tabîyyât ve metafizikle ilgili üç bölümden oluşan *Uyûnu'l-Hikme* adlı eserine şerh olarak yazdığı *el-Metâlibü'l-Âliye*'sinde dehr, zaman ve sermed kavramları şöyle tanımlanmıştır: "Zaman, değişim ve değişkenlerin durumlarındaki

³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 249; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II, 1439-1440.

⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II, 1439; III, 1867.

⁵ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh el-Askerî, *el-Furûk fi'l-Luğa*, Beyrut 1980, s. 263. Ebû Hilâl el-Askerî zaman, müddet ve vakit arasındaki farklara da işaret etmiştir. Ona göre, zaman ve müddet her türlü süre için kullanılabilir. Bununla birlikte, en kısa müddet en kısa zamandan daha uzundur (...) Zaman ile vakit arasındaki fark da şudur: Zaman, birbirinden farklı olsun olmasın, birbiri ardınca gelen bütün süreleri kapsarken vakit bir tek süreyi ifade eder. Dahası, vaktin ölçüsü, feleğin bir tek hareketidir. Onun genel zaman mefhumu içerisinde işgal ettiği yer, herhangi bir cismin parçası mesabesinde. Bunun delili ise dilde 'uzun veya kısa zaman' şeklinde bir kullanım olmasına rağmen 'kısa vakit' şeklinde bir nitelemenin bulunmamasıdır. Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 263-264.

izafilik (görelilik); dehr, sabit ve değişken eşyanın müşterek durumlarındaki görelilik (*i'tibâru ahvâli 'l-eşyâ mea 'l-eşyâi 'l-müteğayyire*); sermed ise, sabit eşyanın durumlarında söz konusu olan göreliliktir. Râzî, "Dehr kendi zâtında sermeddir; zamana kıyaslandığında ise dehrdir" sözünü de şöyle açıklamıştır: "Dehr, zâtında sabit bir şey olup değişmez. Ancak, özünde değişken bir varlık (mevcut) olan zamana nisbet edildiğinde dehr adını alır."⁶

Dehr lafzı, der Câbirî, her ne kadar zihinde 'uzun zaman' ve 'tüm dünya hayatı' anlamını çağırırsa da bu anlamın daha vurgulu ve sanatsal bir şekilde dile getirildiği kelime *sermeddir*.⁷ Ancak gerek dehr, gerekse sermed kelimesi Arap dilinde kesinlikle 'sonsuz zaman' anlamına gelmez. Zira 'sonsuzluk', insan varlığının ölümle son bulduğunu düşünen İslam öncesi Arap toplumunun zihin dünyasında yeri olmayan bir mefhumdur. Nitekim klasik Arapça'da genellikle "bir gün bir gece boyunca devam eden zaman" şeklinde anlamlandırılan sermed kelimesi,⁸ Kasas 28/72. ayette de, kıyametin kopuş vaktine kadar sürecek olan mukayyet bir zaman dilimi anlamında kullanılmıştır.

Bütün bu semantik tahlillerin ışığında denebilir ki, geleneksel olarak sonsuzluğu ifade ettiği düşünülen *ebed*, *ebedü'l-ebed*, *ebedü'l-âbâd*, *ebedü'l-âbidîn*, *ebedü'l-ebîd* ve *hulûd* gibi kelime ve terkipler de dahil olmak üzere arkaik Arapça'da, dolayısıyla İslam öncesi Arap muhayyilesinde başlangıcı ve sonu olmayan zaman mefhumuna delalet eden hiçbir kelime yoktur. Kaldı ki, ebed kelimesi, azami ölçekte dünyanın, asgari ölçekte ise insanın hayat süresini kapsayan bir zaman dilimini ifade eden dehr kelimesiyle eşanlamlıdır.⁹ Nitekim, ebed lafzı, Sürâka b. Mâlik'in hacca ilgili bir hadisinde de 'dehrin (dünyanın) sonuna kadar' anlamında kullanılmış;¹⁰ *hulûd* ise Zemâşerî'nin (ö. 538/1144) *Esâsü'l-Belâğa*'sında 'bir yerde uzun zaman kalmak' şeklinde karşılanmıştır.¹¹

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut 1982, V, 89-91.

⁷ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu ve dğr., İstanbul 1999, s. 248.

⁸ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III, 2000.

⁹ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 4.

¹⁰ Hadisin muhtelif varyantları için bkz. Buhârî, "Umre" 6; Müslim, "Hac" 141; Nesâî, "Hacc" 76; İbn Mâce, "Menâsik" 41, 84; Dârimî, "Menâsik" 34; İbn Hanbel, IV, 175.

¹¹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemâşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, Beyrut trz., s. 171.

2. Kur'an'da Dehr Kavramı

Dehr kelimesi Kur'an'da sadece Câsiye 45/24. ve İnsân 76/1. ayette geçer. Evrendeki her şeyin yaratıcısı ve gerçek sahibi olan yüce-aşkın bir varlık yerine insanı hayatın merkezi ve nihai gerçekliği olarak görmesi hasebiyle küfre medar olan insan-merkezci (anthropocentric) dünya tasavvurunu reddeden İnsan (Dehr) Suresi 76/1. ayette mealen, “İnsanın üzerinden öyle bir uzun zaman geçti ki, [bu zaman zarfında] o zikre değer bir şey bile değildi” (*hel etâ 'ale'l-insâni hînün mine'd-dehri lem yekün şey'en mezkûrâ*) denilmiştir. Bu ayette geçen ‘insan’ kelimesinden maksat, tercih edilen yoruma göre -ki bu yorum İkrime (ö. 107/725), Katâde (ö. 117/735), Süddî (ö. 127/745) ve Sevrî (ö. 161/778) gibi meşhur tâbiûn müfessirlerine isnat edilmiştir- Hz. Âdem'dir. İbn Abbas'a (ö. 68/687-88) atfedilen bir rivayete göre ayetteki *hînün mine'd-dehr* tabiri, Hz. Âdem'e ruh üfürülmesine tekaddüm eden kırk yıllık süreyi kapsar. Yine İbn Abbas'a atfedilen bir başka rivayete göre ise bu tabir, Hz. Âdem'in yaratılışının tamamlanma süresine tekabül eden 160 yıllık bir zaman dilimini muhtevindir. İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53) bu süreye 40 yıl daha ilave etmiştir.¹²

Kanaatimizce, İbn Abbas ve İbn Mes'ûd'un yorumlarında zikredilen sayısal değerleri kesretten/çokluktan kinaye saymak gerekir. Ayrıca göklerin, yerin ve bu ikisinde bulunan varlıkların altı günde yaratıldığını bildiren ayetlerdeki (Furkân 25/59, Secde 32/4, Kâf 50/38) ‘gün’ kelimesini ‘devir’ veya ‘dönem’ şeklinde yorumlayan görüşün tercih edilmesi ve Fahreddin er-Râzî'nin işaret ettiği gibi, gerçek insanın ‘düşünen nefis’ olduğunun kabul edilmesi hâlinde,¹³ beden bu nefsi ya da ruhu kabullenecek duruma gelinceye kadar uzun bir gelişme devresi geçirdiğini söylemek mümkündür.¹⁴ Nitekim, İbn Abbas'a atfedilen bir başka rivayette, ayette müphem bırakılan sürenin tayin edilemeyeceği belirtilmiştir.¹⁵ Kanaatimizce, mevcut yorumların tercihe şayan olanı budur. Zira, ayetteki tabirden Hz. Âdem'in yaratılışının başlangıcından bedensel ve ruhsal yönleriyle tam bir insan hâline gelmesine kadar uzun bir zaman geçtiği manâsını çıkarmak mümkün olmakla birlikte, bu zamanı tam olarak tayin etmek, -en azından şimdilik- imkan dahilinde değildir.

¹² Kurtubî'nin ‘denildi ki’ (kîle) sigasıyla aktardığı ikinci bir yoruma göre ayette geçen ‘insan’ kelimesinden maksat, Âdem'in zürriyetidir. Buna göre *hînün mine'd-dehr* tabiri, insanın anne karnında geçirdiği dokuz aylık süreyi ifade eder. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, **el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân**, Beyrut 1988, XIX, 78.

¹³ Ebû Abdillâh Fahreddin er-Râzî, **Mefâtihu'l-Ğayb**, Beyrut trz., XXX, 235-236.

¹⁴ S. Hayri Bolay, “Âdem”, **DİA**, İstanbul 1988, I, 358.

¹⁵ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, **en-Nüket ve'l-Uyûn**, Beyrut trz., VI, 162.

Dehr kelimesi, insanın evrendeki durum ve konumuna ilişkin son derece pesimist bir zihniyete göndermede bulunan bir kavram olarak Câsiye 45/24. ayette de zikredilmiştir. Ayette nüzul dönemindeki müşrik Arapların şöyle dedikleri bildirilmiştir: "Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdan ibarettir. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman helak eder. Onların bu hususta hiçbir bilgisi yoktur. Onlar sadece zanna göre hüküm veriyorlar." (ve *qâlû mâhiye illâ hayâtüne'd-dünyâ nemûtü ve nahyâ vemâ yühlikünâ ille'd-dehr vemâ lehüm bizâlike min ilmin inhüm illâ yezunnûn*).¹⁶

Müşriklerin "Biz ölürüz ve yaşarız; bizi ancak zaman helak eder" ifadesindeki temel vurgu şudur: İnsanı yok oluşa sürükleyen yegane faktör, zamanın akıp gitmesidir. Tabiatıyla, ölüm de Allah'ın emri, izni ve bilgisi dahilinde tahakkuk eden bir olgu değil zamanın insan bedenini yıpratması ve nihayet biyolojik hayatıyetin nihayete ermesidir. Kısaca, ölümle birlikte fena bulup yok olmanın tek sorumlusu zamandır.¹⁷ Arap müşriklerin yaşam, ölüm ve ölüm ötesine ilişkin bu inkarcı düşünceleri En'âm 6/29 ve Mü'minûn 23/37. ayetlerde de şöyle aktarılmıştır:

Onlar dediler ki: Hayat ancak bu dünyadaki hayatımızdan ibarettir. Biz tekrar diriltilecek değiliz (En'âm 6/29).

Hayat şu dünya hayatımızdan ibarettir. Ölürüz ve yaşarız. Biz bir daha diriltilecek değiliz (Mü'minûn 23/37).

Müşriklerin zan ve tahmine dayanan bu iddialarına, Câsiye 45/26. ayette şöyle cevap verilmiştir: "Deki: Allah sizi diriltir, sonra öldürür. Daha sonra sizi şüphe götürmeyen kıyamet gününde bir araya toplar. Ne ki insanların pek çoğu [bu gerçeği] bilmez."

Bu ilâhî cevaba medar olan iddianın yer aldığı Câsiye 45/24. ayetteki dehr kavramı farklı şekillerde yorumlanmıştır. Kutrub (ö. 206/821) dehri 'ölüm' olarak yorumlamış ve bu yorumunu şair sahâbî Ebû Züeyb el-Hüzelî'nin (ö. 28/648) bir beytiyle şahitlendirmiştir. Tâbiun müfessirlerinden

¹⁶ Bu ayetteki bazı kelime ve cümleler, farklı okumalara konu olmuştur. Klasik tefsirlerdeki bir kayda göre ayetteki *nehyâ* (yaşarız) kelimesi *nuhyâ* (yaşatılırız) şeklinde okunmuştur. Ayrıca, *vemâ yuhlikünâ ille'd-dehr* (Bizi ancak zaman helak eder) cümlesinin İbn Mes'ud tarafından *vemâ yuhlikünâ ille'd-dehru yemurru* (Bizi ancak geçip giden zaman helak eder) şeklinde okunduğu da kaydedilmiştir. Yine İbn Mes'ud kıraatinde ayetteki *nemûtu ve nahyâ* (ölürüz ve yaşarız) cümlesinin takdim-tehir yapılarak *nahyâ ve nemûtu* (yaşarız ve ölürüz) formunda kayıtlı olduğu belirtilmiştir. Bkz. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, Beyrut 1980, III, 48; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân**, Beyrut 1988, XXV, 152; Kurtubî, **el-Câmi'**, XVI, 113.

¹⁷ Zemahşerî, **el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl**, Beyrut 1977, III, 512.

Mücâhid (ö. 104/722), *dehri* günlerin ve yılların geçmesi olarak; Katâde (ö. 117/735) ise ömrün sona ermesi şeklinde anlamıştır.¹⁸ Bir başka tâbî müfessir İkrime (ö. 105/723) *dehr* kelimesiyle ‘Allah’ın kastedildiğini belirtmiştir. Bu görüş ayetteki ifadenin bağlamıyla örtüşmemektedir. Çünkü, ayette müşriklerin dilinden aktarılan ifadede ölüm sonrası hayatın açıkça inkarı söz konusudur. Kanaatimizce, İkrime’nin anılan görüşü, çalışmamızın ilerleyen sayfalarında değineceğimiz, “*Dehre* sövmeyiniz. Çünkü Allah *dehr*dir” anlamındaki hadise dayanmaktadır. Bu hadis, Zâhirî mezhebinin en büyük temsilcisi olan İbn Hazm’ın (ö. 456/1064) “*Dehr* Allah’ın esmâ-i hüsnâsından biridir” şeklinde özetlenebilecek görüşüne de kaynaklık etmiş;¹⁹ ancak bu görüş, ilâhî isimlerin tevkîfî olduğu gerekçesiyle pek fazla taraftar bulmamıştır.²⁰

Ayetteki, “Ölürüz ve yaşarız” ifadesinden kastedilen manâya gelince; Kelbî’ye (ö. 146/763) göre bu ifade, “Biz ölürüz çocuklarımız yaşar” anlamındadır. Bu yorumu tercih eden Ferrâ (ö. 208/822), Arapların, gerçekte çocuklarına ait olan yaşama fiilini kendilerine hamlettiklerini ve bu üslubun Arapça’da çok sayıda örneğinin mevcut olduğunu belirtmiştir.²¹ Taberî’nin (ö. 310/922) kadim Araplar arasında cârî olan bu üslup tarzına ilişkin filolojik izahı gerçekten kayda değer niteliktedir: “Müşriklerin ‘Biz ölürüz ve yaşarız’ sözü, ‘Biz ölürüz, bizden sonra çocuklarımız yaşar’ anlamına gelir. Onlar bu sözleriyle çocuklarının hayatlarını kendi hayatlarıyla özdeşleştirmişlerdir. Çünkü, babalar ile çocuklar birbirinden ayrılmaz iki parça mesabesindedir. Bu itibarla, babalar, kendi çocuklarının yaşamasıyla adeta kendileri yaşamış gibi olurlar. Nitekim, insanların ‘Oğullu baba ölmez’ (*mâ mâte men halefe ibnen*) sözü de bu kabildendir. Bu ifadenin bir diğer muhtemel anlamı da şudur: Biz yaşarız, sonra ölürüz. Mezkur sözün bu şekilde anlamlandırılmasında takdim-tehir söz konusudur. Bu tıpkı ‘Oturdum ve kalktım’ anlamında *kumtû ve ka’adtû* demek gibidir. Araplar, özellikle olmuş bitmiş veya şimdi olmakta olan iki eyleme ilişkin bildirimde bulunmak ve bu bildirimde iki eylemden birinin diğerinden önce olduğunu ifade etmek gibi bir kasıtlarının bulunmadığını dile getirmek istediklerinde *vav* harfini bu şekilde kullanırlar. Binaenaleyh, bazen söz diziminde sonra zikredilen bir şey, gerçekte daha önce vuku bulmuş olabilir. Ayetteki ‘Biz ölürüz ve yaşarız’ sözünde de aynı durum söz konusudur. Zira, bu sözde hayatın ölümden önce olduğunu bildirme kastı yoktur. Bu yüzden, ölüm önce hayat sonra zikredil-

¹⁸ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, **Fethu’l-Kadîr**, Beyrut trz., V, 9.

¹⁹ Ebü’l-Fidâ İsmâil İbn Kesîr, **Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîm**, Beyrut 1983, IV, 151.

²⁰ Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî, **Sahîh-i Buhârî Muhtasarı: Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi**, çev. ve şerh. Ahmed Naim-Kâmil Miras, Ankara 1991, XI, 180.

²¹ Ferrâ, **Meânî’l-Kur’ân**, III, 48. Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, XXV, 151-152.

miştir. Buradaki maksat, onların [müşriklerin] birer insan olarak yaşayıp öleceklerini beyan etmekten ibarettir.”²²

Dehrî müşriklerin “Biz ölürüz ve yaşarız” sözü, ikinci bir yoruma göre, “Birimiz ölür diğërimiz yaşar” anlamındadır. Ayetin bağlamıyla pek örtüşmeyen bir başka yoruma göre ise, söz konusu ifadede kastedilen anlam, “Bizler babalarımızın sulplerinde birer nutfe iken ölü halde bulunur, daha sonra dünyaya gözlerimizi açar ve yaşarız” şeklindedir.²³

Kurtubî (ö. 671/1273), Arap müşriklerin bu sözlerinde tenasüh inancına işaret bulunduğuna ilişkin bir yorumdan daha söz etmiştir. Söz konusu yoruma göre Araplar, “Biz ölürüz ve yaşarız” sözleriyle, bir anlamda, “insan ölür daha sonra bir başka varlıkta tekrar yaşar” demek istemişlerdir.²⁴ Bu yorum, Şehristânî'nin (ö. 548/1153) Araplar arasında bu tür bir inancın mevcudiyetinden söz etmiş olmasıyla da teyit edilmektedir. Tenasüh inancını benimseyen Araplara göre bir insan öldüğünde veya öldürüldüğünde beyindeki kan ve bedenin parçaları bir araya toplanır ve bir kuş (hâme) hâline gelir. Bu kuş, her yüzyılda bir kabrin başına uğrar... Bu inanç, bizzat Hz. Peygamber tarafından reddedilmiştir.²⁵

3. İslam Öncesi Araplarda Dehr Telakkisi

Bahis konusu olan ayetteki, “Onlar, ‘Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdan ibarettir. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman helak eder’ dediler.” ifadesi, Kur'an'ın nüzûlüne tanık olan Araplar arasında materyalist bir dünya görüşünün mevcut olduğuna işaret etmektedir. Esasen, bu görüşün temelinde, varlık âleminde bağımsız olarak düşünölmeyen dehrin ve zaman içinde olup biten hâdiselerin insan ve onun dünyevî yaşantısını determine eden son derece güçlü bir etkiye sahip olduğü inancı mevcuttur.

²² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXV, 151-152.

²³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 512.

²⁴ Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI, 114.

²⁵ Ebü'l-Feth Muhammed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1967, II, 237. Cevad Ali'nin verdiği bilgilere göre, “cinayete kurban giden bir kişinin ruhu ‘hâme’ adı verilen bir kuş hâline gelir ve kabrin başında dolanmaya başlar. Bu durum ölünün intikamı alınıncaya kadar devam eder ve kuş sürekli olarak ‘Bana su verin’ diye çırpırır. Öldürölen kişinin intikamı alınınca kuş susar”. Cevad Ali, *Târîhu'l-Arab Kable'l-İslâm*, Bağdat 1955, V. 279-280. Bu inancın reddedildiği hadisin muhtelif varyantları için bkz. Buhârî, “Tıb” 19, 25, 43-45, 53-54; Müslim, “Selâm” 102-109, 111-114; Ebü Dâvûd, “Tıb” 24; Tirmizî, “Siyer” 46, “Kader” 9; İbn Mâce, “Mukaddime” 10, “Tıb” 43; İbn Hanbel, I, 174, 180, 269, 328, 440; II, 24, 153, 222, 267, 327, 397, 420, 434, 487, 507; III, 130, 154, 173, 178, 251, 276, 278* 293, 312, 349, 382, 450.

Şehristânî, “Muattilatü’l-Arab” (Allah’ın kainattaki tasarruflarını inkar eden Araplar) başlığı altında Araplardan bir kısmının yaratıcının varlığını ve ölüm sonrası hayatın gerçekliğini inkar ettiklerini, diğer bir kısmının ise Allah’ın varlığını ve ilk yaratılışı kabul etmekle birlikte, ahiretteki dirilişe inanmadıklarını belirtmiştir. İlk grupta yer alanlar, hayatı tabiata, ölüm ve yok oluşu ise dehrin gücüne bağlamışlardır. Buna göre, varlık âlemine çıkıp yaşatan güç tabiat, yok oluşa sürükleyen güç ise dehrdir. Nitekim, “Biz ölüyoruz, yaşıyoruz” sözünde, süflî âlemdeki hissedilebilir tabiatlar ile ölüm ve dirimi bu tabiatların oluş ve bozuluşuna irca etme iradesi mevcuttur.²⁶

Şehristânî’nin verdiği bilgilerin ışığında, hayatı ve ölümü dehrin gücüne bağlamak ve ölümden sonraki hayatın varlığını yadsımak şeklinde özetlenebilecek anlayışın tüm Araplarca benimsenmediğini söylemek mümkündür. Nitekim, İslam öncesi Araplardaki dehr telakkisini inceleyen Izutsu ve Watt gibi bazı araştırmacılar da bu telakkinin daha ziyade çölde yaşayan bedevi Araplar arasında kabul gördüğünü belirtmişlerdir. Göçebe Araplardaki dehr telakkisinin temelinde dünya hayatında olup biten hâdiselerin zamanın biteviye akıp gitmesine bağlı olduğu inancının bulunduğu dikkat çeken Watt, bu inancın müşriklerin dilinden özetlendiği Câsiye 45/24. ayetle ilgili olarak şu bilgileri aktarmıştır: ‘Zaman’ için kullanılan kelime *dehr*dir ve bu bağlamda onu ‘kader’ olarak tercüme etmek imkansız olmayacaktır. Bununla birlikte, İslam öncesi şiirde talihsizlik ya da az sıklıkla olmakla birlikte talihlilik, sadece *dehrin* getirdiği değil, aynı zamanda *ez-zamân*, ‘günler’ ve hatta ‘geceler’in getirdiği şey olarak ifade edilir. Böylelikle, Arapların hayatlarını belirlediklerini kabul ettikleri şeyler, gerçekte olaylar dizisi veya geçici oluşumların akışıdır. Onlar için bu, gayri şahsî bir gücü ve zamanı kişiselleştirmiş görünmüyorlardı. Diğer taraftan, ölümü ve talihsizliği beraberinde getiren zamana/kadere taptıklarına dair de herhangi bir ipucu bulunmamaktadır.”²⁷

Câhili dönem Arapların düşünce sistemlerinde dünya hayatındaki en temel mesele ölüm olduğu için, bu sistemde yaratılış ve dünyaya geliş üzerinde pek durulmamıştır. Bu yüzden, insanoğlu dünyaya gözlerini açtıktan sonra kendisini yaratan aşkın varlıkla ilişkisini kesmiş ve kendi varlığını, Izutsu’nun ifadesiyle, güçlü ve diktatör bir patronun hizmetine vermiştir. ‘Dehr’ denen bu diktatör patronun yönetimi, insanın son nefesine kadar sürer. Ölüm, insanın hayatı boyunca zulmü altında inlediği bu zalim diktatörün son darbesidir.²⁸ Bunun içindir ki dehr, câhiliye dönemine ait şiirlerde genel-

²⁶ Şehristânî, *el-Milel*, II, 235.

²⁷ Montgomery Watt, *Hz. Muhammed’in Mekke’si*, çev. M. Akif Ersin, Ankara 1995, s. 53.

²⁸ Toshihiko Izutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, çev. S. Ateş, İstanbul trz., s. 157.

likle merhametsiz, soğukkanlı, hiçbir kahramanın karşısında duramayacağı bir diktatör, sivri dişlerini merhametsizce insana geçiren vahşi bir hayvan gibi tasvir edilmiştir. Mesela, İyâs b. El-Erat'ın bir beytinde, "Dehr kanca gibi dişlerini batırmak için bekliyor." (*fe inne'd-dehre a'selü zû şağb*) şeklinde bir ifadeye yer verilmiş; muhadram şair Cureybe b. Eşyem ise bir şiirinde, "Bir kötülük zamanında dehr seni kötü dişleriyle ısırduğunda, aynı şekilde sen de onu ısır." (*İze'd-dehru 'addatke enyâbuhû ledeyi'ş-şerri fe'zim bih mâ ezem*) demiştir.²⁹

Ebû Ubeyd (ö. 224/838), Arapların, herhangi bir bela ve musibetle karşılaşmışlarında, dünyada olan biten olayların arkasındaki müessir bir kozmik güç olarak algıladıkları dehre sitem ettiklerini ve bu sitemlerini, şair Amr b. Kamîe'nin, "Dehrin musibetleri bana göremediğim bir yerden okunu fırlattı. (*Rametnî benâtü'd-dehr min haysü lâ erâ*)³⁰ mısraıyla başlayan şiirinde olduğu gibi, pek çok şiirde açıkça dile getirdiklerini belirtmiştir.³¹

Bu ve benzeri içerikteki beyitlerin de işaretlediği üzere İslam öncesi dönemdeki dünya ve hayat görüşü, merkezinde karanlık ve esrarengiz bir düşünce taşımaktadır. Bu karanlık ve fatalist düşünce, beşikten mezara kadar bireyin hayatına el atar, onu zulmünün pençesinde tutar. Kabaca 'kader' diyebileceğimiz bu inanç, her şeyi mahveden, bütün bir hayat boyunca insanı her türlü acı, ıstırap, felaket ve sefaletle duçar kılan tahripkar bir güç olarak düşünülmüş ve dehrin tahripkarlığı, talihin beklenmedik ters olaylarını ifade etmek için kullanılan *surûfu'd-dehr*, *havâdis* veya *hadesânu'd-dehr*, *raybu'd-dehr*, *yedü'd-dehr*, *'udevâu'd-dehr* ve *benâtü'd-dehr* gibi muhtelif kelime ve terkiplerle dile getirilmiştir.³² Mesela İmriu'l-Kays'ın bir şiirinde şu ifadeler yer verilmiştir: "[Büyük babam] kral Hâris'in ve konaklar sahibi iyiliksever [babam] Hucr [un ölümünden sonra] ben nasıl dehrin surûfundan (kötülüklerinden) yumuşama beklerim?!"³³

Dehrin yıkıcı ve yok edici gücü, özellikle insan varlığının sona ermesinde kendisini gösterir. Bu noktada *dehr* ismini değiştirir ve tamamı ölüm anlamına gelen *meniyye* (çoğulu *menâyâ*), *menûn*, *himme* ve *himâm* gibi

²⁹ Izutsu, **Kur'an'da Allah ve İnsan**, s. 159.

³⁰ Kurtubî, **el-Câmi'**, XVI, 114.

³¹ Kurtubî, **el-Câmi'**, XVI, 114.

³² Cevad Ali, **Târîhu'l-Arab**, V. 409. Arapların dehri nitelemek için kullandıkları terkiplerden biri olan 'raybu'd-dehr' terkiibi, "Yoksa onlar, [Muhammed] bir şairdir; onun zamanın felaketlerine uğramasını beliyoruz mu diyorlar" mealindeki Tûr suresi 50/30. ayette de zikredilmiştir. Bu terkip erken dönem müfessirler tarafından 'zamanın felaket ve musibetleri' veya 'ölüm' olarak yorumlanmıştır. Bkz. Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, XXVII, 31. Ayrıca bkz. Ebû Abdillâh b. Müslim İbn Kuteybe, **Te'vîlü Muhtelifi'l-Hâdis**, Beyrut, 1995, s. 205.

³³ Izutsu, **Kur'an'da Allah ve İnsan**, s. 160.

isimlerle anılmaya başlar. Bütün bu kelimeler ‘ölüm’ anlamına gelmekle birlikte, buradaki ölüm, biyolojik bir olaydan öte dehrin yıkıcı gücünün ifadesi olan bir ölümdür.³⁴

Bu bağlamda İzutsu, Câsiye 45/24. ayette özetlenen dehr telakkisinin, sadece pesimist ve materyalist değil aynı zamanda nihilist bir karaktere sahip olduğunu belirtir. Çöl Araplarını dinsizliğe sevk eden bu nihilizmin Mekkeliler arasındaki tezahürü, dünyada refah içinde yaşama arzusu şeklinde kendisini göstermiştir. Diğer bir deyişle, ticaret konusunda oldukça kabiliyetli olan ve sırf dünyevî emellerin peşinde koşan birer iş adamı kimliğine sahip Mekkelilerinkilerin Kur’an’ın tekrar dirilme öğretisini reddetmeleri, kendilerini müstağni görme tavrına da esas teşkil eden dünyaperest bir zihniyete sahip olmalarından kaynaklanmıştır.³⁵

Gelinen bu noktada, İslam öncesi Arap toplumundaki dehr telakkisi ile özellikle Anadolu Türk-İslam kültüründeki felek mefhumu arasında ilginç bir bağ kurmanın imkanından da söz edilebilir. Şöyle ki, ortaçağ İslam kozmolojisinde yıldızları taşıdığına ve hareket ettirdiğine inanılan şeffaf gökküre veya gezegenlerin yörüngesi olarak tanımlanan felek mefhumunun mecazi olarak dehr, dünya, devran, talih, baht ve kader gibi anlamlarda kullanıldığı bilinmektedir. Yine bu anlamda Divan edebiyatındaki ‘çarh’ kelimesiyle karşılanan ‘felek’e sitem etme geleneğinin Türk-İslam kültüründe hayli yaygın olduğu da herkesin malumudur. Nitekim Türkçe’deki kahpe felek, zalim felek, feleğe küsmek ve feleğin sillesini yemek vb. tabirler, söz konusu geleneğin dildeki tezahürlerinden sadece birkaçıdır.

4. Ecel-Dehr İlişkisi

Dehrin insan yaşamındaki olayları belirlediğine ilişkin câhilî Arap düşüncesi, aslında bu olayların daha önceden belirlendiği inancı ile bağlantılıdır. Bu bağlamda, Ebû Hilâl el-Askerî’nin, Arap dilinde ‘müddet’le çok yakın bir anlam ilişkisi bulunan ecel kelimesinin, ‘dehr’e tekabül eden zamansal süreçleri (duhûr) kapsayacak şekilde kullanıldığını söylemesi son derece mânidardır.³⁶ Araplar, insan hayatını ilgilendiren rızık, ecel, bahtiyarlık ve bedbahtlık gibi birçok hususun *dehr* (zaman) ve *eyyâm* (günler) diye adlandırılan kaçınılmaz bir kudret tarafından ezelde tayin edildiğini düşünmüşlerdir. Ancak bu düşünce tarzında dehr, ibadet edilecek bir mabud olarak değil

³⁴ Bu terimler hakkında geniş bilgi için bkz. Cevad Ali, *Târîhu’l-Arab*, V. 411-415.

³⁵ İzutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, s. 113.

³⁶ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 263.

mutlaka hesaba katılması gereken kozmik bir güç olarak tasavvur edilmiştir.³⁷

Bu fatalist (kaderci) tasavvurda dehr, salt zamanı ifade etmenin ötesinde insanoğlunun varlığını kontrol altında tutan ve daha önceden insanlar için takdir edilenden, onlardan kaçmasının imkan dışı olacak bir şekilde icraatta bulunan bir faktör olarak hem iyi hem de kötü talihin -çoğu zaman kötü talihin- müsebbibi olarak somutlaştırılır. Teodor Nöldeke'nin tespitlerine göre, "zaman, mücerret olarak umumiyetle dünya saadetinin tümünün ve özellikle dünyaya ait şekavetin tamamının bir sebebi olarak tahayyül edilir. Şairler devamlı olarak günler veya gecelere bedel olmak üzere zamanın (dehr) kudret ve nüfuzuna imada bulunmaktadırlar. Zaman, devamlı değişikliğin ve şanssızlığın davetçisi, acı ve giderek yok olup bitmek anlamında yıpranmanın sebebi olarak, hedefini şaşırmayan fırlatılmış bir ok, âtil bir taş vb. takdim olunur. Bu gibi durumlarda biz çoğu kez zamanı kader olarak manâlandırmak durumunda bırakılırız ki bu tamamen doğru değildir. Çünkü zamanın kendisi burada başka bir kudret tarafından determine edilmiş olarak değil, hâdiseleri gerçekleştiren fail (factor) olarak anlaşılmalıdır. Bunların tümü en azından şuurlu bir fail tarafından yapılmaktadır. Fakat itiraf edilmelidir ki Araplar bizzat zamanın kudretini çoğu kere açık bir şekilde katıksız ve halis kaderden ayırt etmiyorlardı...."³⁸

Câhilî Arap düşüncesinde, daha önceden belirlenmiş hâdiseleri yeri ve zamanı geldiğinde reel varlık alanına çıkaran müessir bir güç olarak algılanan dehrin, 'şimdi'ye tekaddüm eden belirlenmeleri, acı bir gerçek olarak kabul edilmiş ve bu yüzden herhangi bir izaha girililmemiştir. Araplar, özellikle insanın ölüm vakti ile rızkının daha önceden belirlendiğine inanmışlardır.³⁹ Bu inanca göre her insanın kaçınılmaz olarak yüzleşeceği bir ölüm vakti vardır. Bu yüzden, ölüme 'akibet' ya da 'önceden belirlenmiş süre' anlamında 'ecel' denilmiştir. Sözelimi, İslam öncesi dönemde yaşayan ünlü haydutlardan biri olan es-Selîk'in annesi, oğlunun ölümü karşısında kendisini, "Ecelinle karşılaştığım zaman her şey seni öldürür" (*Küllü şey'in kâtilün hîne telka ecelek*) sözleriyle teselli etmiştir. Câhiliye döneminin ünlü Arap şairlerinden biri olan Nâbiğa ise bir şiirinde şunları dile getirmiştir: "Eğer bana [falda] bir ölüm oku çıkarsa hiç üzülmem. Zira tayin edilmiş süreden sonra hayatta kalan mı var?" (*Fe in fâze sehmün li'l-meniyyeti lem ekün cezûan ve hel an zâke min müteahhir*). Antere'nin bu konuyla ilgili söyledikleri çok daha mânidardır: "Savaşa daldığın zaman sakın kaçma; çünkü insa-

³⁷ Montgomery Watt, **Modern Dünyada İslam Vahyi**, çev. M. S. Aydın, Ankara 1982, s. 61.

³⁸ Montgomery Watt, **İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader**, çev. Arif Aytekin, İstanbul 1996, s. 31-32.

³⁹ Watt, **Hz. Muhammed'n Mekke'si**, s. 53.

nın kaçması ömrünü uzatmaz” (*Ve lâ tefirra mâ hudte ma’reketen fe mâ yezîdü firâru’l-mer’i fi’l-ecel*).⁴⁰

Bu bağlamda, muallaka şairlerinden Lebîd’in kader ve önceden tayin edilmiş ecel konusundaki beyitleri de anılmaya değer niteliktedir. Lebid bir şiirinde şöyle demiştir: “İnsan kitabını (alın yazısını) silemez. Nasıl silsin ki! Onun yazgısı değiştirilemez (*Lâ yestatû’n-nâsü mahve kitâbih / Ennâ ve leyse kazâuhû bimübeddel*)... Lebid bir başka beytinde de şunları dile getirmiştir: “Bana bir felaket isabet ettiğinde ‘Kaderin yaptıklarından vah bana!’ demem” (*Velâ ekûlü izâ mâ ezmetün ezemet yâ veyha nefsi mimmâ ehdase’l-kader*).⁴¹

Her insanın ölüm vakti (ecel) daha önceden belirlendiğine göre, ömürden tükenen her gün, Abîd b. El-Ebras’ın dediği gibi, “Ey Hâris! Güneşin her doğuş ve batışı, önceden belirlenmiş yolun sonuna yaklaşmaktan/tayin edilmiş ecele doğru atılan bir adımdan başka bir şey değildir” (*Yâ Hârisü mâ tala’at şemsün velâ ğarabet illâ tekarrabe âcâlin li mââd*).⁴²

5. İslam İnancında Ecel

Esasen, insan rızkının, ecelinin, saadet ve şekavetinin daha önceden tesbit ve tayin edilmiş olduğu ve ne yaparsa yapsın insanın bunu değiştiremeyeceği fikri İslam’da da mevcuttur.⁴³ Buna rağmen, bazı araştırmacılar, ecel ve önceden takdir meselesinin, kelamcılar tarafından ihdas edildiğini ileri sürmüşlerdir. Ancak, yukarıda aktardığımız beyitlerdeki ifadeler dikkatli bir şekilde okunduğu takdirde, tayin edilmiş ecel ve kader fikrinin İslam öncesi dönemlerdeki mevcudiyetinden kuşku duymanın yersiz olduğu görülür. Kaldı ki, sözlükte geleceğe ait olmak üzere “belirlenmiş zaman, belirli bir sürenin sonu” veya “bir şey için belirlenmiş süre” (*el-müddetü’l-madrûbetü li’ş-şey*)⁴⁴ gibi manâlara gelen ve İslâmî terminolojideki yaygın kullanımında, Allah tarafından her canlı için önceden takdir edilen hayat süresi ve bu sürenin sonu olan ölüm vaktini ifade eden ecel kavramı, Kur’an’da da apaçık bir şekilde ortaya konulmuştur.

Bu cümleden olmak üzere bazı ayetlerde Allah’ın her insan için bir yaşama süresi belirlediği ifade edilmiş (En’âm 6/2), kendilerine uzun ömür verilenlerin de ömrü kısaltılanların da mutlaka bir kitapta yazılı olduğu bildirilmiştir (Fâtır 35/11). İlâhî buyruklara uyanların tayin edilmiş ölüm vaktine kadar güzel bir şekilde yaşatılacakları müjdelenirken (Hûd 11/3) zalimlerin

⁴⁰ Izutsu, **Kur’an’da Allah ve İnsan**, s. 162.

⁴¹ Izutsu, **Kur’an’da Allah ve İnsan**, s. 167.

⁴² Izutsu, **Kur’an’da Allah ve İnsan**, s. 163.

⁴³ Watt, **Hz. Muhammed’n Mekke’si**, s. 54.

⁴⁴ Râgıb el-İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 11.

de ecelleri gelinceye kadar cezalandırılmayacağı, ancak zamanı gelince bir anlık takdim-tehir yapılmayacağı belirtilmiştir (Nahl 16/61; Ankebût 29/53). Keza, insanlar gibi toplumların da ecellerinin bulunduğu ve yıkılış zamanı geldiğinde bunun bir anlık süre için öne alınmayacağı gibi geriye bırakılmayacağı da haber verilmiştir (A'râf 7/34; Yûnus 10/49; Hicr 15/5).

Bazı hadislerde de "önceden belirlenmiş ölüm vakti" anlamında kullanılan *ecel* kelimesi,⁴⁵ sahabe tarafından da bu şekilde kavramlaştırılmıştır. Zira, sahabenin anlayışına göre *eceli* gelmeyen insanın bir hastalıktan ölmesi veya herhangi bir insan tarafından öldürülmesi, buna karşılık *eceli* gelen kimsenin ölümden kurtulup yaşamaya devam etmesi mümkün değildir. Nitekim düşmanlarıyla korkutulan Hz. Ali, *ecelin* insanı ölümden koruyan sağlam bir kalkan olduğunu söylemiş ve *ecel* geldiğinde düşmanı tarafından atılan okun hedefinden sapmayıp insana isabet edeceğini, yaralanması halinde ise iyileşmeden öleceğini belirtmiştir.⁴⁶

İslam öncesi Arap aklındaki "ecel" telakkisi ile Kur'an'da ana çerçevesi belirlenen *ecel* mefhumu arasındaki temel fark, daha önceden belirlenmiş olan *ecelin* belirleyicisinin kim olduğu noktasında ortaya çıkmaktadır. Câhilî dönem Arap inancında Allah'ın yaratma işi, sadece hayatın başında ve sonunda insanın işlerine yaptığı bir ilâhî müdahaleden ibarettir. Allah, insanı yarattıktan sonra artık onun işlerine karışmaz. Artık bundan sonra iş *dehr* denen başka bir kuvvetin eline geçer. Tabiatıyla, insanoğlunun hayatına ilişkin tüm belirlemeler de onun tasarrufundadır. Halbuki İslam inancında yaratma (halq ve îcâd), yarattığı varlık üzerindeki ilâhî denetim ve gözetimin başlangıç noktasını işaretler. Binaenaleyh, insanın bütün yapıp etmeleri, en ince ayrıntısına kadar hayatın her safhası Allah'ın denetim ve gözetimi altındadır. Kur'an'a göre Allah, adalet tanrısıdır. Hiç kimseye zulmetmez, haksızlık yapmaz. Evrende olup biten her şeyin gerçek öznesi olan Allah'ın her an görüp gözettiği varlık âleminde artık ne *dehrin* etkin gücünden ve ne de gizli komplosundan söz edilebilir. Kısaca, Kur'an'ın tevhid öğretisinde *dehr* diye bir otorite tanınmaz. İnsanoğlunun hayatı sadece ve sadece ilâhî iradenin kontrolüne verilir. Bununla birlikte, tabii ölüm yine vardır. Zira, ölüm biyolojik bir vakıa olarak kaçınılmaz bir şeydir. Ayrıca *ecel* ya da kaçınılmaz ölüm, insanı câhiliye devrindeki gibi karamsar bir düşünceye sevk etmez. Çünkü *ecel*, İslam inancında varlığın son noktası ya da yok oluş değildir. Bilakis, başka bir hayatın, ebedi hayatın başlangıcıdır. Bu inanç sisteminde *ecel*, insanın ölümü, hayat çizgisinin bir geçiş dönemi, diğer bir deyişle, dünya ile ahiret hayatı arasındaki bir köprü mesabesindedir.⁴⁷

⁴⁵ Bkz. Tirmizî, "Tefsir" 2, İbn Hanbel, V, 197.

⁴⁶ Bkz. Muhammed Rişehrî, *Mîzânü'l-Hikme*, Kum 1403, I, 27.

⁴⁷ Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 164-165.

Halbuki câhilî Arap aklında bütün bir hayat, tabiatın oluş ve bozuluş kanunlarıyla idare edilen bir felaketler ve musibetler arenasına dönüşmüştür. Dolayısıyla, kör ve karanlık olan tabiat canavarının elinden kurtuluş yoktur. Buna karşın Kur'an, insanı bu canavarın elinden kurtarıp Allah'ın engin rahmet ve merhametine sığınmaya davet etmiştir. Evrendeki her şeyin yaratıcısı Allah'tır; dolayısıyla Allah'ın mutlak iradesinin dışında hiçbir varlık tasarrufta bulunamaz. Evet, insanların ecel ve rızıkları önceden belirlenmiştir; ancak bu işin gerçek öznesi dehr değil bizzat Allah'tır. Dehrin bu konuda hiçbir işlev ve fonksiyonu yoktur. O da diğer mahlukat gibi kendisine tevdi edilen vazifeyi ifa etmekle meşguldür. Nitekim kutsî hadis olarak nakledilen bir rivayette, "Dehre hakaret etmeyin. Çünkü dehr Allah'tır" denilmiştir.⁴⁸ Ebû Hureyre'den nakledilen bir başka kutsî hadiste ise Allah'ın, "İnsanoğlu dehre hakaret etmek suretiyle beni üzüyor. Oysa ben dehrim. Otorite bendir; gece ve gündüzü ben çekip çeviririm." dediği bildirilmiştir. Bu hadisteki "Dehr benim" ifadesi, "Dehrin sahibi benim" şeklinde yorumlanmıştır.⁴⁹ Bu yorum, hadisin bir başka varyantındaki, "Başınıza birtakım musibetler geldiğinde dehre sövmeyin ve bu musibetleri ona nisbet etmeyin. Çünkü sizi musibetlere maruz bırakan dehr değil Allah'tır. Siz faile hakaret ettiğinizde, bu hakaret gerçekte Allah Teâlâ'ya yapılmış olur."⁵⁰ ifadesiyle de teyit edilmektedir.

Bu ifade, İbn Kuteybe (ö. 276/889) tarafından şöyle bir örnekle izah edilmiştir: "Mesela Zeyd adında bir kişi emri altında bulunan Feth adlı birine x isimli birini öldürmesini emretse ve o da bu emrin gereğini yerine getirse, insanlar Feth'e değil Zeyd'e küfrederler. Çünkü öldürme emrini veren Zeyd'dir. Dehrin konumu da aynı bu şekildedir. Zira, ona nisbet edilen kötülük ve musibetler Allah'ın kudret ve tasarrufuyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla gerçek fail dehr değil onun sahibi olan Allah'tır. Bu yüzden Rasûlullah, 'Dehre hakaret etmeyiniz. Çünkü Allah dehrdir' demiştir."⁵¹

Kısaca özetlemek gerekirse, evrende olup biten tüm hâdiselerin gerçek faili dehr değil onun hâliki ve sahibi olan Allah'tır. Bu yüzden Müslümanlara, "Ah şu dehrin hüsrânına/hayal kırıklıklarına..." diye yakınmamaları tembihlemiştir.⁵² Ebû Ali es-Sekafî, bu nebevî tembihteki temel espriyi bir şiirinde şöyle dile getirmiştir:

⁴⁸ Hadisin muhtelif varyantları için bkz. Buhârî, "Tefsir" 45, "Tevhid" 35; Ebû Dâvûd, "Edeb" 169; İbn Hanbel, II, 238, 272.

⁴⁹ Bkz. Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, **Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, Beyrut trz., XIX, 167.

⁵⁰ İbn Kuteybe, **Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs**, s. 205.

⁵¹ İbn Kuteybe, **Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs**, s. 205-206.

⁵² Zebîdî, **Tecrîd-i Sarih**, s. XII, 159.

Ey başı dara düştüğünde dehre sitem eden! / Vefasızlık etti diye dehri kınama / Dehr, başında amiri bulunan bir memurdur / O, memur olduğu işi sonlandırmakla meşguldür/Kaldı ki yığınla malı olan nice kafir vardır / Küfrüne rağmen malı kat kat artar / Tek kuruşu olmayan nice mü'min de vardır / Ki bunca fakirliğine rağmen imanı artar (Yâ âtibe'd-dehri izâ nâbeh / Lâ telümi'd-dehra 'alâ ğadrih / ed-Dehru me'mûrun lehû âmir / Ve yentehi'd-dehru ilâ emrih / Kem kâfirin emvâlühü cemmetün / Tezdâdü ed'âfen 'alâ küfrih / Ve mü'minin leyse lehû dirhemün / Yezdâdü îmânen 'alâ fakrih.⁵³

İslam öncesi Arapların kolektif bilincindeki dehr ve ecel telakkisi ile Kur'an'da ortaya konan ecel mefhumu arasında, eceli tayin eden kudret dışında hemen hiçbir fark bulunmamasına rağmen özellikle Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne mensup İslam alimleri daha önceden belirlenmiş ecel anlayışına itiraz etmişlerdir. Böylece ecel meselesi, ilk defa Mu'tezilî alimler tarafından tartışmaya açılmıştır. Genellikle kader problemine bağlı olarak tartışılan ecel konusunda Mu'tezile'nin Bağdat ekolü, En'âm 6/2. ayeti de dikkate alarak insanın 'ecel-i kaza' (ecel-i ihtirâmî) ve 'ecel-i müsemma' (ecel-i tabii) olmak üzere iki eceli bulunduğunu ileri sürmüştür.⁵⁴ Bu ayırım şunu öngörmektedir: İnsan herhangi bir dış müdahale olmadan ölürse ecel-i müsemmaya, kaza ve katil sebebiyle ölürse ecel-i kazaya göre ölmüş olur. İkinci durumda ölen kişi ise, kazaya uğramasaydı veya öldürülmeseydi ecel-i müsemmasına kadar yaşayacaktı.⁵⁵

Bu öngörü Kur'an'daki ecel kavramının manâ ve mefhumuyla kesinlikle bağdaşmamaktadır. Zira, Kur'an'daki kullanımıyla ecel; Selefiye, Mâtüridiyye ve Eş'ariyye'den oluşan Ehl-i Sünnet alimlerinin de ifade ettikleri gibi, Allah'ın zaman ve mekanı kuşatan ilmiyle canlıların öleceğini belirlediği zamanı ifade eder. Bu sebeple, canlıların her birinin yaşayacağı ecel tek olup kesinlikle değişmez. Hiçbir canlı kendisi için takdir edilen zamandan önce hayat bulamayacağı gibi, hakkında belirlenen ölüm vakti gelmeden de ölmez. İlgili ayetteki 'ecel-i müsemma' kıyametin kopmasına dair olup bununla insanın değil kainatın eceline işaret edilmiştir. Her şeyden önce,

⁵³ Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI, 114.

⁵⁴ Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, nşr. Abdülkerim Osman, Kahire 1988, s. 783. Tabii ecel, insan metabolizmasının biyolojik işlev ve fonksiyonlarının sona ermesinden kaynaklanan ölüm; ihtirâmî ecel ise hastalık, kaza ve benzeri felaket ve musibetlerin sebep olduğu ölüm şeklinde tarif edilmiştir. Bkz. Sadeddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, Haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1980, s. 224.

⁵⁵ Bu görüşün aktüel bir savunusu için ayrıca bkz. İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, Ankara 1998, s. 115-126.

“maktul öldürülmeseydi yaşardı” demek, vâkıya aykırıdır. Çünkü ecel vâkıanın ifadesidir.⁵⁶

Merhum Elmalılı M. Hamdi Yazır ikili ecel tezini şöyle çürütmüştür: “Binaenaleyh, insanın dünyada eceli demek, mevtine kadar müddet-i ömrü veya onun nihayeti ânı mevte demektir. Öldüğü lahzada bu ecel gelmiş ve yetmiş olur. Herhangi manâ tasavvur edilirse edilsin bu ömür, bu ecel birdir. Bir kere tahakkuk eder. Bir insan için bir mevte kadar iki ecel tasavvuruna imkan yoktur. Ve ölüm her ne sebeple olursa olsun ecel yetmiş, ömür bitmiş olur. Ve artık ona ecelsiz öldü demek tenakuzdan başka bir şey değildir. O gün anlaşılır ki ezelde mukadder ve müsemma olan bu, bugün tahakkuk edip fiilen kaza edilen de budur (...) [Şu halde] “bir insanın biri tabii, biri ihtirâmî olmak üzere iki eceli yoktur. Ya tabii veya ihtirâmî olmak üzere iki eceli vardır. Zira fiilen olacak olan ecel, bunların ancak biridir. Diğeri bir imkandan ibarettir. Vücûh-i imkan müteaddit ve hatta nâmütenahi olabilir. Fakat vâki birdir. Hakikaten ömür [de], ecel de o vâkiden ibarettir. Allah’ın takdîri kaza ettiği de odur. Allah’ın bildiği şaşmaz; O mümküni mümkün, vâkî’i vâki olarak bilir. Binaenaleyh, ecel-i tabii ve ihtirâmî taksimi, ecel-i mümkün, eceli vâki diye bir taksim yapmak gibidir. Esbâb-ı hâriciyye ihtirâmî ile ölenin tabii olarak ölmesi mümkün olduğu gibi, tabii olarak ölenin de esbâb-ı hâriciyye ile ölmesi melhuzdur. Fakat o her halde bunların yalnız biriyle ölecektir. Halbuki ecel denildiği zaman mümkünü değil vâkî’i anlamak lazım gelir. Vâki vukuundan evvel henüz imkan sahasındadır. Binaenaleyh, henüz ölmeyen bir kimsenin esbâb-ı tahaffuza riayeti meşru ve hatta vazifedir. Fakat vâkî’in vukûuyla saha-i imkan kapanmış, ecel tahakkuk etmiştir. Binaenaleyh o zaman da vazife vâkie teslim olmaktadır. Sonra ömr-i tabii sözü de mücerret bir nazariyedir. Ölüm her ne olsa bir ihtiram ve tahrip olmaktan çıkmaz. Herem esasen bir ihtiram eseridir, yoksa tabiatın tabiat olmak üzere muktezası ittiraddan başka bir şey değildir. Tesîr-i hâricî ile ihtiram mevzû-i bahs olmayınca ömr-i tabii nâmütenahi olmak iktiza ederdi. Demek ki hüküm, tabiatı değil, hâlik-i tabiatıdır. Ve o halde tabiat sözü bir tağlit ve teşkiktir.”⁵⁷

⁵⁶ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, **et-Temhîd fi’r-Red ale’l-Mülhideti’l-Muattıla ve’r-Râfıza ve’l-Havâric ve’l-Mu’tezile**, nşr. Mahmûd M. Hudayrî, M. Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire 1947, s. 374-376; Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, **Usûlü’l-Dîn**, İstanbul, 1346, s. 142-143; Ebû’l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, **el-İrşâd ilâ Kavâtii’l-Edille fi Usûli’l-İ’tikâd**, nşr. Muhammed Yûsuf Musa - A. Abdülmün’im Abdülhamîd, Mısır 1950, s. 361-364; Cihad Tunç, “Ecel”, **DİA**, İstanbul 1994, X, 381.

⁵⁷ Elmalılı M. Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur’an Dili**, İstanbul 1979, III, 1874-75, 1877-78.

Sözün özü, tabii yolla da olsa kaza ve katil yoluyla da olsa herkes kendi eceliyle ölür. Nitekim Kur'an'ın sarıh beyanlarından da Allah'ın izni olmadıkça hiçbir nefsin ölmeyeceği ve ölümün vaktinin tayin edilmiş bir yazıya göre vuku bulduğu bildirilmiştir;⁵⁸ ayrıca eceli gelen hiçbir nefsin yaşatılmayacağı kesin bir şekilde anlatılarak herkesin eceliyle öldüğüne işaret edilmiştir.⁵⁹

⁵⁸ Âl-i İmrân, 3/145.

⁵⁹ Münâfikûn, 63/11.

KAYNAKÇA

- Ali, Cevad, **Târîhu'l-Arab Kable'l-İslâm**, Bağdat 1955.
- Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, **Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, Beyrut trz.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir, **Usûlü'd-Dîn**, İstanbul 1346.
- Bâkılânî, Muhammed b. Tayyib, **et-Temhîd fi'r-Red ale'l-Mülhideti'l-Muattıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile**, nşr. Mahmûd M. Hudayrî, M. Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire 1947.
- Bolay, S. Hayri, "Âdem", **DİA**, İstanbul 1988.
- Câbirî, Muhammed Âbid, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, çev. Burhan Köroğlu ve dğr., İstanbul 1999.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd, **es-Sihâh**, nşr. A. Abdülgafûr Attâr, Beyrut 1979.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Abdümelik b. Abdillâh, **el-İrşâd ilâ Kavâtii'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd**, nşr. Muhammed Yûsuf Musa - A. Abdülmün'im Abdülhamîd, Mısır 1950.
- Ebû Hilâl el-Askerî, el-Hasen b. Abdillâh, **el-Furûk fi'l-Luğa**, Beyrut 1980.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, **Mefâtihu'l-Ğayb**, Beyrut trz.
-, **el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî**, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut 1982.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, **Meâni'l-Kur'ân**, Beyrut 1980.
- Güler, İlhamî, **Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu**, Ankara 1998.
- Izutsu, Toshihiko, **Kur'an'da Allah ve İnsan**, çev. S. Ateş, İstanbul trz.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, Beyrut 1983.
- İbn Kuteybe, Ebû Abdillâh b. Müslim, **Te'vîlü Muhtelifi'l-Hâdîs**, Beyrut, 1995.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, **Lisânü'l-Arab**, Kahire trz.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, nşr. Abdülkerîm Osman, Kahire 1988.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, **el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân**, Beyrut 1988.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed, **en-Nüket ve'l-Uyûn**, Beyrut trz.
- Râğıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed, **el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân**, İstanbul 1986.
- Rîşehrî, Muhammed, **Mizânü'l-Hikme**, Kum 1403.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed, **el-Milel ve'n-Nihal**, Beyrut 1967.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, **Fethu'l-Kadîr**, Beyrut trz.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, **Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân**, Beyrut 1988.
- Teftazânî, Sâdeddîn Mes'ûd b. Ömer, **Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)**, Haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1980.
- Tunç, Cihad, "Ecel", **DİA**, İstanbul 1994.
- Watt, W. Montgomery, **Hız. Muhammed'in Mekke'si**, çev. M. Akif Ersin, Ankara 1995.
-, **İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader**, çev. Arif Aytekin, İstanbul 1996.
-, **Modern Dünyada İslam Vahyi**, çev. M. S. Aydın, Ankara 1982.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, **Hak Dini Kur'an Dili**, İstanbul 1979.
- Zebîdî, Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed, **Sahîh-i Buhârî Muhtasarı: Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi**, çev. ve şerh. Ahmed Naim-Kâmil Miras, Ankara 1991.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, **el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl**, Beyrut 1977.
-, **Esâsü'l-Belâğa**, Beyrut trz.

The Concept of Dahr (Time) in The Qur'an and Arabic Thought in Pre-Islamic Period

ABSTRACT

In a verse of the Qur'an (45/24) the pagans are represented as saying: "There is nothing beyond our life in this world. We die as we come to life, and nothing but time destroys us..." By this they probably meant that sometimes a person dies and sometimes he lives, and the difference is due to Time. The word for "Time" is *dahr*. In cosmology they believed that many aspects of a man's life - such as his sustenance, the date of his death, and whether his life as a whole was happy or unhappy- were determined or predetermined by an ineluctable power which they usually referred to as "time" (*zaman*, *dahr*) or "the days" (*eyyâm*). This was not a divinity to be worshipped, but a cosmological power to be reckoned with. Connected with the belief that Time determines the events of human life is the belief that these events are predetermined. The cosmological idea that man's sustenance, death-date and degree of happiness are fixed and determined and that nothing he can do will alter them was taken over by Islam, but these matters were said to be determined by God and not by Time.

Key Words: Time, the days, sustenance, death-date.

HZ. MUHAMMED'İN BAZI İLETİŞİM İLKELERİ

Yusuf MACİT*

ÖZET

Bir peygamber ve bir iletişim kaynağı olarak Hz. Muhammed kendi zamanındaki dinleyici grubunun geri bildirimlerini dikkate alarak iletişimin temel prensiplerini ortaya koymuştur.

Hayatı yoğun iletişim süreciyle geçen Hz. Muhammed, Allah'tan aldığı mesajları kendi zamanındaki insanlara çok etkili bir şekilde nakletmiştir. Onun başarısı kendi teorik bilgisi kadar pratik davranışlarına da bağlıydı. O, bir iletişim modeliydi.

O, insanlarla iletişim kurduğunda, kendisiyle konuşan insanların daima bilgi durumunu, yaşını, cinsiyetini ve onların yaşadığı çevreyi dikkate almıştır. Kısacası, o kendi yaşamı boyunca tüm çağdaş iletişim prensiplerini uygulamıştır.

Giriş

Dilimizdeki kullanımı yeni olan “iletişim” sözcüğü, latince kökenli “communication” kelimesinin karşılığıdır.¹ Sözlükte; “duygu, düşünce veya bilgilerin akla gelebilecek her türlü yolla başkalarına aktarılması, bildirişim, haberleşme ve iletişim”² diye geçen iletişim, çeşitli tanımların ortak yanları dikkate alınarak; “katılanların, bilgi/sembol üreterek birbirlerine ilettikleri ve bu iletileri anlamaya, yorumlamaya çalıştıkları bir süreç”³ olarak ifade edilmiştir. Böyle “iki veya daha fazla kişi arasında bir anlam oluşturma sürecine” insanlar arası iletişim denilmektedir.⁴

* Samsun il Vaizi

¹ Alois Halder, Max Müller, **Philosophisches Wörterbuch**, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 1993, s. 157.

² Hasan Eren ve diğerleri, **Türkçe Sözlük**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, c.1, s. 696.

³ Üstün Dökmen, **İletişim Çatışmaları ve Empati**, Sistem Yayınları, İstanbul, 1999, s. 321.

⁴ L. Stewart Tubbs-Sylvia Moss, **Human Communication**, McGraw-Hill, New York, 1991, s. 6.

İnsan insana iletişimi öncelikli problem olarak ele alan Hz. Muhammed, sadece inanan insanları değil; dini, dili, ırkı, rengi, cinsiyeti, sosyal statü ve rolü farklı da olsa bütün insanları değerli görerek muhatap almış, kucaklamış; onlarla sağlıklı bir iletişim sürdürmüştür.

Hz. Muhammed, ilâhi mesajları, insanlar tarafından algılanabilir, duyulup hissedilebilir, okunup konuşulabilir ve yazılabilir hale çevirmiş; hayata döndürülebilir ve yaşanıp örnekleri çoğaltılabilir bir yapıya kavuşturmuştur.

Bir peygamber olarak Hz. Muhammed, gönderiliş gaye ve misyonunu, insanlarla kurduğu iyi diyalog ve iletişimle gerçekleştirmiş; bunun için hem, yaşadığı çağda geçerli olan çeşitli iletişim yöntemlerini kullanmış, hem de ferdin ve toplumun psikolojik özelliklerini dikkate alarak, mesajını en iyi ve etkili bir şekilde sunmaya gayret etmiştir.

Hz. Muhammed, Kur'ân'ın açık beyanı ve vurgulamasıyla, bizim gibi bir insandır;⁵ ama dînî içerikli konuşmaları ve yapıp-etmeleri vahiy desteklidir.⁶ Bu nedenle o, ilâhî mesajın şartlara bağlı insanî bilgi ve davranışlara dönüştürülmesinde ilk kaynaktır. Yine o, yorumlama ve açıklamalarıyla insanlara örnektir⁷ ve bu açıklamaları da vahye dayalı olmasından dolayı,⁸ genel-geçer bir karakter kazanmıştır.

Biz bu makalemizde Hz. Muhammed'in insan insana iletişiminde gözettiği bazı ilkeleri değerlendirmeye çalışacağız.

1-Mesajın Kaynağı Olarak Hz. Muhammed'in Kendini Tanıtması

İletişimde “kendini tanıma” sözüyle kişinin, kendisiyle, düşünce ve duygularıyla ilişki kurması, kendinde olup biten duygusal ve düşünsel süreçlerle ilgili bir anlayışa kavuşması dile getirilmektedir.⁹ Bu, başarılı bir iletişim için oldukça önemli bir noktadır. Zira kendini tanıyan kimse gerçek duygu ve düşüncelerinin farkında olur. Elini sıktığı bir kişinin yüzüne gülümsediğinde, sevgi, ilgi ve sempatiden mi, yoksa kıskançlıktan mı veya muhatabın kötülüğünden emin olmak, durumu geçiştirip idare etmek için mi gülümsediğini bilir, duygularının farkında olur. Ayrıca insanları nasıl etkilediğini ve onlar tarafından nasıl etkilendiğini idrak eder. Bu tür kişinin kendini tanımasına yönelik duygular, başarılı bir iletişim için önemli etkindir.

Burada biz, Hz. Peygamberin kendini tanıması, diğer bir yorumla kendini sunum tarzı konusu üzerinde durmak istiyoruz.

⁵ Kur'ân, Kehf (18): 110.

⁶ Kur'ân, A'râf (7): 203; Yûnus (10): 15.

⁷ Kur'ân, Ahzab (33): 21.

⁸ Kur'ân, Necm (53): 3.

⁹ Doğan Cüceloğlu, **Yeniden İnsan İnsana**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 94-95.

Bilindiği gibi Hz. Peygamber, Mekke'de gayet tabî bir hayat sürmekteydi. Güvenilir bir kişiliğe sahip olması dışında, toplumca bilinen farklı bir yönü yoktu. Bundan dolayıdır ki, peygamberliğini ilan ettiğinde, insanların: "O ihtar (Kur'ân, başka kimse kalmadı da), aramızdan ona mı indirildi?..."¹⁰ şeklindeki itirazlarıyla karşılaştı. Muhâtaplarına "...Allah dileseydi ben onu size okumazdım ve onu size hiç bildirmezdi. Ben ondan önce aranızda bir ömür boyu kalmıştım (böyle bir şey yapamamıştım), düşünmüyor musunuz?"¹¹ demesi emredildi. Yine Allah, Hz. Muhammed'den "...Ben ancak bana vahy olunana uyuyorum..."¹² demesini istemiş; aksi halde peygamber "...bâzı laflar uydurup bize iftirâ etseydi...onun can damarını keserdik, sizden hiç kimse de buna engel olamazdı"¹³ buyurarak, görevin Hz. Muhammed'e Allah tarafından verildiği ve Allah'ın bildirmesiyle konuşmakta olduğu vurgulanmıştır.

Hz. Peygamber, kırk yaşına kadar bunca yıl, kendi hesabına yalan söylememişti, bundan böyle Allah adına da söylemesi söz konusu olamazdı.¹⁴ O halde onun çıkışı ve bütün faaliyetleri Allah adına olacaktır. "...Benim mü-kâfatım ancak Allah'a aittir..."¹⁵ ayeti de insanlardan bir beklenti içinde olmadığını, mal, makam, şan, şöret peşinde koşmadığını belirtmektedir. Yine Kur'ân'da Hz. Muhammed'e: "...Ben size Allah'ın hazineleri yanımdadır, demiyorum. Gaybı da bilmem; size ben meleğim de demiyorum..."¹⁶ "...Ben kendime, Allah'ın dilediğinden başka ne bir fayda, ne de bir zarar verme gücüne sahip değilim. Eğer gaybı bilseydim, elbette çok hayır (mal ve menfaat) elde ederdim ve bana kötülük dokunmazdı. Ben sadece inanan bir kavim için bir uyarıcı ve müjdeleyiciyim."¹⁷ demesi emredilmiştir.

Görüldüğü gibi Peygamber, insanlar üzerine bir vekil değildir.¹⁸ İnkârcıların yaptıklarından da uzaktır.¹⁹ Bu sebeple o, yine Kur'ân'da vurgulandı-

¹⁰ Kur'ân, Sâd (38): 8.

¹¹ Kur'ân, Yûnus (10): 16.

¹² Kur'ân, Yûnus (10): 15.

¹³ Kur'ân, Hâkka (69): 44-47.

¹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed bin İsmail el-Buhârî, **Sahih**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, 1/Bedü'l-Vahy 6 (I, 6); Mevlânâ Şiblî, **Asr-ı Saadet**, Çeviren: Ömer Rıza Doğrul, Sadeleştiren: Osman Zeki Mollamehmetoğlu, Eser Neşriyat, İstanbul, 1978, c. 1, s. 318.

¹⁵ Kur'ân, Yûnus (10): 72.

¹⁶ Kur'ân, En'âm (6): 50.

¹⁷ Kur'ân, A'râf (7): 188.

¹⁸ Kur'ân, Yûnus (10): 107.

¹⁹ Kur'ân, Şuarâ (26): 216.

ğı gibi; “De ki: Ey Kâfirler! Ben sizin taptıklarınıza tapmam. Siz de benim taptığıma tapıcı değilsiniz...Sizin dininiz size, benim dinim bana,”²⁰ demiştir.

Kur’ân’da ve hadislerde Hz. Muhammed’i tanıtıcı beyanlara yer verilmektedir. Özellikle hadislerde bunun örneğini yeteri kadar bulmak mümkündür. Bu tür ifadelerinde Hz. Muhammed, Allah ile insanlar arasındaki statü ve rolüne ısrarla dikkat çekmiş, diğer peygamberler gibi Allah tarafından gönderildiğini ve kendisinin peygamberlerin sonuncusu olduğunu vurgulamış ve konumunu şöyle anlatmıştır: “Benimle peygamberler zümresinin benzeri, şu kimsenin meseli ve benzeri gibidir ki, o kişi, bir ev yaptırmış ve binayı tamamlayıp süslemiş de yalnız bir tuğlası eksik kalmış. Bu vaziyette iken insanlar binaya girip gezmeye başlarlar ve eksik yeri görüp hayret ederek: ‘Şu bir tuğlanın yeri boş bırakılmış olmasaydı!’ derler. Bu benzetme sonunda Hz. Muhammed: “Ben o yeri boş bırakılan kerpicim, ben peygamberlerin sonuncusuyum”²¹ buyurmuştur.

Onun kendisini tanıttığı bazı sözleri de şunlardır:

“Ben sadece tebliğciyim, hidâyet edip doğru yola ileten Allah’tır.”²²

“Allah beni tebliğci olarak gönderdi, zorlayıcı olarak göndermedi.”²³

“Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim.”²⁴

“Ben muallim olarak gönderildim.”²⁵

“Ben günde yüz defa Allah’a istiğfarda bulunurum.”²⁶

“Ben ne cimriyim, ne yalancıyım, ne korkağım.”²⁷

Bedir savaşına giderken, ellerinde bulunan 70 deveyi askerler birlikte paylaşmaktaydılar. Bazıları kendi nöbetlerini ona ikram etmek isteyince onlara: “Ne siz benden daha güçlüsünüz, ne de ben sizin aldığınız sevaptan müstağniyim”²⁸ demiş ve empatik bir tavırla, insanlarla kendisi arasında eşitlik duygusu yaratmaya dikkat etmiştir.

²⁰ Kur’ân, Kâfirûn (109): 1-4, 6.

²¹ Buhârî, 61/Menâkıb, 18 (IV, 163); Ebû’l-Hüseyin Müslim b. Haccac, **Sahih**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, 43/Fedâil, 23 (II, 1791).

²² Ahmed b. Muhammed bin Hanbel, **Müsned**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, (IV, 101).

²³ Ebû İsa Muhammed bin İsa et-Tirmizî, **Sünen**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, 44/Tefsir, 66 (V, 423).

²⁴ Mâlik bin Enes, **Muvatta’**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, 47/Husnu’l-Hulk, 8 (II, 904).

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed bin Yezid İbn Mâce, **Sünen**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, Mukaddime, 17 (I, 83).

²⁶ İbn Mâce, 33/Edeb, 57 (II, 1254).

²⁷ Buhârî, 56/Cihad, 24 (III, 209); 57/Humus, 19 (IV, 60).

²⁸ Ahmed bin Hanbel, **Müsned**, (I, 411).

Hz. Peygamber kendi özelliklerine dikkat çektiği gibi, çevresindeki insanların da kişisel özelliklerine dikkat etmiştir.

2-Bireyin Özelliklerini Dikkate Alması

İnsanlar arasında bir çok bireysel ayrılıkların bulunması psikolojik araştırmaların ortaya çıkardığı en önemli gerçeklerden birisidir. İnsanlar, yetişme tarzları ve geçmiş yaşantıları, yani görgüleri, bilgileri, alışkanlıkları, yakın çevrelerinden kazandıkları değer yargıları bakımından birbirlerinden farklılık gösterirler. İnsanlar içinde buldukları kültürel çevrenin görenek, gelenek ve değerler sisteminin, kendilerine uygulanan eğitim yöntemlerinin etkisi altında, kendilerine özgü bir kişilik geliştirirler.²⁹

Bireysel ayrılıklar üzerinde duygusal ve sosyal ilişkilerin de rolü vardır. Bu sebeple, insanların zekâ, akıl ve kültürel düzeyleri, dikkatleri, kavrayış ve anlayışları, eğilimleri, değişik insanlara bakış açıları sağlıklı bir iletişim için göz önünde bulundurulması gereken önemli unsurlardır. Bu ve benzeri bireysel farklılıkların etkisiyle arkadaşları, Hz. Peygamberin söz ve davranışlarını farklı farklı algılayabilmişlerdir.

İletişimde bireysel ayrılıklara dikkat çeken Hz. Muhammed, insanlarla anlayabilecekleri kadar, seviyelerine göre konuşmuştur.³⁰ Zira, kavrayamayacakları bir konu karşısında, insanların şüphe ve tereddüt içinde kalmaları ve yanlış anlamaları mümkündür. Sohbet konusunun gerçek ve doğru olması kadar, üslubun da doğru seçilmesi gerekir. Her doğrunun her yerde söylenmesi hoş olmayabilir. Bunun için muhatabın özel yaşamı, ilgi alanları, inanç ve değerleri gibi kişisel özellikleri, her zaman göz önünde bulundurulmalıdır.

“Allah kimseye gücünün üstünde bir şey teklif etmez”³¹ ayetiyle vurgulandığı gibi Hz. Peygamber, dînî birer sorumluluk olan namaz, zekat, oruç ve hac gibi ibadetlerde, aklî yeterlilik, din ve vicdan hürriyetine sahip olma, malî imkân ve sağlık durumu gibi, kişiden kişiye değişebilen farklı durumlarda uyulması gereken kuralları göstermiştir.

Kur’ân’a göre “De ki: ‘Bilenlerle bilmeyenler bir olur mu’?...”³² ayeti kabiliyet ve liyakatlere değer vermeyi vurgulamaktadır. Hz. Peygamber bilgiye, liyakate değer verilmediği ve işler ehil olmayanlara bırakıldığı zaman, bu kişiler de üstlendikleri işi gereği şekilde yürütemeyecekleri için, her şey-

²⁹ Feriha Baymur, **Genel Psikoloji**, İnkılâp Kitapevi, İstanbul, 1994, s. 225-226.

³⁰ Ebû Davud Süleyman bin Eş’as, **Sünen**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, 40/Edeb, 20 (V, 173); Hz. Ali’nin “İnsanlarla anlayacakları şekilde konuşunuz” tarzındaki bir tavsiyesi için bakınız.: Buharî, 3/İlim, 49 (I, 41).

³¹ Kur’ân, Bakara (2): 286.

³² Kur’ân, Zümer (39): 9.

de düzenin bozulacağını bildirmiştir.³³ Kabiliyetleri yerli yerinde değerlendiren, insan unsurunu kullanmada bir takım önceliklere, başarı ve yeteneklere önem veren Hz. Peygamber, cemaate imam olmak gibi, kamu hizmetini yürütecek kişinin, Kur'ân'ı en iyi bilen ve en iyi okuyan biri olmasını istemiştir. Kur'ân bilgisinde eşit olma durumunda ise, sünneti ve dini pratikleri en iyi bilip uygulayanın; eğer bunda da denk olurlarsa, önce hicret etmiş olanın; bunda da denk iseler, yaşça en büyüğün imam olması gibi, objektif kriterlere uyulmasını istemiş; ayrıca yetkili bir kişinin olduğu yerde, onun izni olmadıkça bir başkasının imamlığa geçmesinin hoş olmayacağını belirtmiştir.³⁴

Bu tavrıyla Hz. Peygamberin büyüğe-küçüğe, mevki ve makama gereken ilgiyi gösterdiği sonucunu çıkarabiliriz. Nitekim Hz. Aişe, kapısına gelen bir dilenciye, bir parça ekmek verirken, kılığı kıyafeti düzgün bir başkasını da sofraya buyur ederek, yemek ikram etmiş, böyle davranmasının sebebini soranlara da, Hz. Peygamberin, insanların mevki, makam ve seviyelerine göre muamele edilmesini istediğini belirtmiştir.³⁵

Hz. Muhammed, insan insana diyaloglarında da bireysel farklılıklara dikkat etmiştir. Örneğin eşinin doğurduğu siyah çocuğun kendisinden olmadığı iddiasıyla reddetmek isteyen bir bedevî ile aralarında şöyle bir diyalog geçmiştir:

“Benim eşim siyah bir çocuk doğurdu. Ben bu çocuğu reddetmek istiyorum.”

“Senin develerin var mı?”

“Evet.”

“O develerin renkleri nasıldır?”

“Kırmızıdır.”

“Bunların içinde beyazı siyaha çalan boz deve var mı?”

“Evet, onların içinde boz renkli develer elbette vardır.”

“Öyleyse bu boz renklerin nereden geldiğini düşünüyorsun?”

“Ya Rasulallah bu soyunun damarındır, ona çekmiştir.”

“Belki bu oğlan da eski bir soy köküne çekmiştir (yani ona benzemiştir).”

Bu yaklaşımıyla Hz. Peygamber bedevînin çocuğunu reddetmesine izin vermemiştir.³⁶ Hz. Muhammed burada, peygamberlik otoritesine dayanarak, “hayır, ben Allah'ın Elçisi olarak söylüyorum, bu senin çocuğundur” deme-

³³ Buharî, 3/İlim, 2 (I, 21); 81/Rikak, 35 (VII, 188).

³⁴ Müslim, 5/Mesâcid, 290 (I, 465).

³⁵ Ebû Davud, 40/Edeb, 20 (V, 173).

³⁶ Buharî, 96/İtisam, 12 (VIII, 150).

miş; bedevînin anlayacağı dilden, yaşadığı hayattan bir benzetme ile³⁷ seviyesini dikkate alarak konuşmuş, muhatabın tecrübesinden de faydalanarak, ikna edici üslupla, âdeta sonucu bedevîye söyllettiren bir yöntemle problemi çözmüştür.

Hz. Peygamber, muhâtaplarını olduğu gibi kabul etmiştir. Müşrik, Yahudi, Hıristiyan veya bir yabancı, kim olursa olsun hiç kimseye “inancını terk et, öyle görüşelim” dediği görülmemiştir.

Hz. Muhammed, peygamberlik görevini, insan insana olduğu kadar, kitlelere karşı da sürdürmekteydi. Bunun için toplum psikolojisini de göz önünde bulundurmaktaydı.

3-Toplumun Özelliklerini Dikkate Alması

Toplum, yaşamı sürdürmek ve bir çok temel çıkarları gerçekleştirmek için işbirliği yapan, aynı toprak parçası üzerinde birlikte yaşayan ve ortak bir kültürü olan insan kümelerine³⁸ verilen addır. Anlamaların aktarım ve paylaşım süreci olan iletişim, her zaman, insan insana değil, bazen de böyle bir toplum içinde gerçekleşmekte, mesaj birden çok insana yönelmektedir. Bu durumlarda mesajın iyi algılanabilmesi ve etkileşim sağlayabilmesi için, iletişimde taraf olan kişilerin yaşantıları, bilgi düzeyleri, inançları, temel değer ve tutumları, o anki ruhsal özellikleri iyi bilinmelidir. Ayrıca, mesajların kodlanmasında kullanılan simgelerin, onları alacak, algılayacak ve açıp yorumlayacaklar tarafından bilinen simgeler olması gerekir. Kısaca, ortak yaşam deneyimleri, ne denli benzeşiyorsa, anlamların paylaşımında da benzerliğin sağlanma şansı o denli yüksektir. Burada, taraflar için ortak olan referanslar anlamların paylaşımında da etkili olmaktadır.³⁹

Hz. Peygamberin de farklı farklı muhatapları olmuştur. Onlardan bazıları, kendisini görebilmekte, dinleyebilmekte, günlük hayatı onunla paylaşıp, sürekli onunla etkileşim içinde bulunabilmekteydi. Bazıları ise, bu kadar canlı bir iletişim içinde bulunamazken, diğer bazıları da, daha sonradan inanana katılmış veya sonradan gelmiş nesiller içinde bulunacaklardı. Dolayısıyla Hz. Muhammed, peygamberlik misyonu gereği toplumu oluşturan fertlerin bireysel özellikleri kadar, toplum psikolojisini de çeşitli iletişim yöntemlerini kullanırken göz önünde bulundurmuştur.

Bütün insanlığa örnek bir Peygamber olarak gönderilen Hz. Muhammed, beşeriyetin paylaştığı dünyanın belirli bir bölgesinde, hem de çok dar

³⁷ Örnek ve benzetmelerle bilgilendirme için bakınız.: Bayraktar Bayraklı, **İslam'da Eğitim**, İfav Yayınları, İstanbul, 1989, s.206-210.

³⁸ Özer Ozankaya, **Toplumbilime Giriş**, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1979, s. 367.

³⁹ Bakınız: Merih Zillioğlu, **İletişim Nedir?**, Cem Yayınları, İstanbul, 1993, s. 251-253.

bir bölgede yaşamış ve Peygamberlik süresi içinde bu bölgedeki iki şehirden başka yerlerde uzun süre kalmamıştır. Getirdiği dinin ilke ve esasları evrensel olsa da, bunların ilk pratiğini burada bulunan az sayıdaki insanla beraber yaşamıştır. Ayrıca getirdiği din, dünya durdukça devam etse bile o, tarihin belli bir döneminde, zamanın belli bir diliminde yaşamış ve belirli bir süre sonra hayata veda etmiştir. Bu sebeple o, bütün insanlığı ilgilendiren evrensel ilke ve esasları ilan ederken, içinde yaşadığı toplumdan kopmamış, aksine toplumun özelliklerini her zaman dikkate almıştır. Örneğin o, yerken, içerken, giyinirken yaşadığı bölgenin şartlarına göre hareket etmiştir. Yine o, konuşurken, hutbe irat ederken, kendisini dinleyen ilk muhataplarının yeteneklerini sürekli gözetmiş, örneklerini, muhataplarının yaşadığı ve iyi bildiği bir dünyadan seçmiştir. Hayvanlardan deve, bitkilerden hurma onun başlıca örneklerini teşkil etmiştir. Onun çevresindeki insanların bir kısmını medenîler, bir kısmını bedevîler oluşturmuştur. Bu sebeple Hz. Muhammed, bütün çağları ve bütün insanlığı kapsayacak mesajlarını iletirken, özellikle ilk muhataplarının akıl ve düşüncelerine, algı ve kabiliyetlerine göre iletişimde bulunmak gibi, oldukça zor bir sorumluluğun bilinci içinde hareket etmiştir.⁴⁰

Kur'ân, “(Benden) sonra gelenler arasında bana, bir doğruluk dili (sonraki nesiller arasında iyilikle anılmak, iyi bir ad bırakmak) nasip eyle”;⁴¹ “(Kulların) diriltileceği gün, beni utandırma”⁴² ayetleriyle, Hz. İbrahim gibi, bütün insanlar tarafından sevilen ve hayırla anılan bir Peygamberin bile dualarında toplumun kanaatini göz önünde bulundurduğuna işaret etmektedir.

Hz. Peygamber, Kâbe'yi yıkıp Hz. İbrahim'in attığı temeller üzerine yeniden inşa etmek istediği halde, toplumun muhtemel tepkisini düşünerek bundan vazgeçtiği⁴³ anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber, iletişimine hedef olan insanların ve aynı zamanda kendileriyle birlikte yaşadığı toplumun bilgi düzeyini ve algılama yeteneğini de devamlı göz önünde bulundurmıştır. Buna ilişkin örneği onun: “Biz ümmî (okur-yazar olmayan) bir topluluğuz; hesap kitap bilmeyiz. Ay böyledir, böyledir ve böyledir, (bu sırada iki elini bütün parmaklarıyla iki sefer çırpmış, üçüncü çırpışta sağ başparmağını yummuştur)”⁴⁴ sözünde görmekteyiz. Burada o, ramazan ayının tespitinde o günün şartlarına göre oldukça zor olan

⁴⁰ Konu ile ilgili daha ayrıntılı değerlendirmeler için bakınız: Mehmet Görmez, **Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2000, s. 301-303.

⁴¹ Kur'ân, Şuarâ (26): 84.

⁴² Kur'ân, Şuarâ (26): 87.

⁴³ Buharî, 25/Hac, 42 (II, 156); Müslim 15/Hac, 399 (I, 969).

⁴⁴ Müslim, 13/Siyam, 15 (II, 761); Buharî 30/Savm, 13 (II, 230).

matematiksel hesabı değil de, ayın görülmesini esas alarak, insanların algı, bilgi ve kültür seviyelerine göre tutum belirlemiştir.⁴⁵

Hz. Peygamber bir defasında da Allah'a yaklaşma düşüncesiyle yaptığı bir işi, daha sonra kendisini örnek alacak topluluklara sıkıntı vereceği düşüncesiyle yapmamış olmayı dilemiş, toplumun temel değerleri sebebiyle taşıdığı endişeyi, "Ben bugün Kâbe'nin içine girdim, ama sonradan da, bunu yapmamış olmayı istedim. Çünkü benden sonra ümmetimi yormuş olmaktan korkuyorum"⁴⁶ sözleriyle dile getirmiştir. Nitekim, günümüzde özellikle hac mevsiminde, Kâbe'nin bir köşesinde yer alan siyah taş, "Hacer-i Esved"i öpöbilmek için - şart olmadığı halde - insanlar sürekli izdiham oluşturmaktadırlar. Öyle anlaşılıyor ki, şayet bu öpme, dînî bir gereklilik olsaydı, onu gerçekleştirme pahasına insanlar birbirlerini ezebilir ve izdihamdan ölebilirlerdi.

4-Her Fırsatta İnsanlarla İletişim Kurmaya Çalışması

Günlük hayatta belli bir sosyal çevrede yaşayan insanlar, farkında olarak veya olmayarak birbirleriyle sürekli iletişim içindedirler. İletişim kurmak için belirli bir davranış gösterme zorunluluğu olmadığı gibi, hiçbir davranışta bulunmamanın da anlamlı bir mesaj oluşturduğu ifade edilmektedir.⁴⁷

Hz. Peygamber de, çevresindeki insanlarla canlı bir iletişim içinde olmuş, yanına gelene iyi davranmış, gelmeyenleri de ziyaret ederek, mesajını ulaştırmaya gayret etmiştir. O, hiçbir zaman insanların kendini dinleme ve kabul etme mecburiyeti içinde oldukları şeklinde bir tavra girmemiş, başta ilâhî mesajı kabul etmeyenler olmak üzere, herkesi ve her kesimi dolaşarak görevini ifa etmeye çalışmıştır. Onun panayırları dolaşması ve Taif'e gidişi de iletişim amaçlı olmuştur. Ayrıca, misafirperverlik ve misafire ikramda bulunma, gelmeyene gitme, ilişkiyi kesmeme, hasta ziyaretinde bulunma, cenazelere katılma onun günlük işleri ve tavsiyeleri arasındadır.

Kur'ân, "Nefsini, sabah akşam, rızasını isteyerek Rabb'lerine yalvaranlarla beraber tut (onlarla beraber bulunmaya candan sabret)..."⁴⁸ ayetiyle Hz. Peygamberden fakir Müslümanlarla birlikte olmasını istemiştir. Yine Kur'ân'dan öğrendiğimize göre Hz. Peygamber, programı çok yoğun bir insan olmasına rağmen, fakirlere, misafirlere, akraba ve dostlarına yemek yedirmiş, iyilikte bulunmuştur.⁴⁹

⁴⁵ Yusuf Kardavi, **Sünneti Anlamada Yöntem**, Çeviren: Bünyamin Erul, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1993, s. 270.

⁴⁶ Tirmizî, 7/Hac, 45 (III, 223); İbn Mâce, 25/Menâsik, 79 (II, 1018).

⁴⁷ Ayrıntılı bilgi için bakınız: Cüceloğlu, **İnsan İnsana**, s. 20.

⁴⁸ Kur'ân, Kehf (18): 28.

⁴⁹ Kur'ân, Ahzab (33): 53.

Hız. Peygamberin ziyaret ve ziyafet gibi faaliyetlerini ele alırken, aslında onun, iletişim misyonunu gerçekleştirme amacına dikkat çekmek istiyoruz. Nitekim, peygamberliğin ilk dönemlerinde o, bir toplantı tertip ederek, aile mensuplarını yemeğe davet etmiş, bu ikramını vesile yaparak yemek sonrası misafirlerine Allah'ın Elçisi olduğunu duyurmuştu.⁵⁰ Yine Yahudilerden kendisine hizmet eden bir çocuk vardı. Hastalanınca onun ziyaretine gitti. Baş ucuna oturdu ve bu esnada onun Müslüman olmasını arzuladığını bildirdi. Çocuk yanı başındaki babasına bakınca, babası da Hz. Peygambere uymasını istedi ve çocuk müslüman oldu. Genel yaklaşım ve tavsiyesi, "...senin vasıtanla Allah'ın bir tek kişiye hidayet vermesi, senin için kırmızı develere sahip olmaktan daha hayırlıdır"⁵¹ şeklinde olan Hz. Peygamber, bu çocuğun müslüman olması üzerine sevinç ve memnuniyetini "Onu, benim vesileyle ateşten kurtaran Allah'a hamd olsun" sözleriyle dile getirmiştir.⁵²

Cabir'in yorumuna göre, Hz. Peygamber, dışarıdan çeşitli amaçlarla gelen insanları, kalplerine tesir edip yumuşatması için mescidde ağırlamaktaydı.⁵³ Kur'an'ın "Ve eğer ortak koşanlardan biri eman dileyip yanına gelmek isterse, onu yanına al ki, Allah'ın sözünü işitsin; sonra da onu güven içinde bulunacağı yere ulaştır. Böyle (yap), çünkü onlar, bilmez bir topluluktur"⁵⁴ ayeti, inkarcıların ilâhi mesajı dinleyebilmelerine ve onun hayattaki pratiğine dair örnekleri, örnek bir ortamda, canlı olarak görebilmelerine fırsat verilmesini istemektedir. Bunun için mescid en ideal yer olmalıdır. Çünkü, sosyal hayatın merkezi olması yanında, günde beş vakit Hz. Peygamberin arkasında namaz kılma ve Kur'an okuma gibi ibadetlere yönelik uygulamalar mescitte gerçekleşmekteydi. Nitekim, namaz vakitlerini bilmediğini söyleyen bir yabancıya Hz. Peygamber, iki gün yanlarında kalıp, kendileriyle birlikte namaz kılmasını söylemiş; birinci gün namazları ilk vaktinde, ikinci gün ise son vaktinde kıldırılmış, sonuçta muhatabına, namaz vakitlerinin, gördüğü iki sınır arasındaki zaman dilimi olduğunu söylemiştir.⁵⁵

5-Empati Kurarak Karşısındaki Kişileri Etkilemesi

Hız. Peygamber, bir iletişim ilkesi olarak insanlarla empati kurmuş ve onlara empati kurmasını öğretmiştir. Bizzat Allah, Elçisini "Andolsun, içinizden size öyle bir peygamber geldi ki, sıkıntıya uğramanız ona ağır gelir;

⁵⁰ Muhammed Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, Çeviren: Salih Tuğ, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1980, c.1, s. 96-97.

⁵¹ Buharî, 62/Ashabu'n-Nebi, 9 (IV, 207); Müslim, 44/Fedâilü's Sahabe, 34 (II, 1872).

⁵² Buharî, 23/Cenâiz, 80 (II, 97); Ebû Davud, 20/Cenâiz, 5 (III, 474).

⁵³ Ebû Davud, 19/İmaret, 26 (III, 420).

⁵⁴ Kur'an, Tevbe (9): 6.

⁵⁵ Müslim, 5/Mesâcid, 176 (I, 428).

size düşün, mü'minlere şefkatli, merhametlidir"⁵⁶ şeklinde tanıtmış, kendisine, "Ben de sizin gibi bir insanım"⁵⁷ demesini emrettiği Elçisinin empatik tavrına dikkat çekmiştir. Hz. Peygamber de bir hadisinde inananların, birbirlerini ve hissettikleri duygularını karşılıklı olarak anlamaya çalışmalarını isteyerek: "Nefsim kudretinde olan Allah'a and olsun ki, bir kul kendisi için istediğini komşusu-veya-kardeşi için istemedikçe tam iman etmiş olamaz"⁵⁸ buyurmuştur. Bu sözü ile o, kendisini bir başkasının yerine koymasını ve buna göre değerlendirme yapıp insanları anlamaya çalışmasını bilmeyen bir kişinin sağlam bir inanç sahibi olamayacağına dikkat çekmiştir.

Empati konusunda geniş bir araştırması olan Üstün Dökmen, iletişimi çatışmalı, çatışmasız ve empatik olarak üçe ayırdıktan sonra, "...çatışmalı iletişim kurmaya çalışan taraflar hem yeterli bilgi edinemezler, hem de yalnız kalırlar. Çatışmasız iletişimde taraflar birbirlerine yeterli bilgi aktarabilirler, ancak yine de yalnızdırlar. Empatik iletişimde ise hem yeterli bilgi aktarımı olur, hem de taraflar yalnız kalmazlar"⁵⁹ demekte ve empatik yaklaşımın önemine ve iletişimi kolaylaştırıcı yönüne dikkat çekmektedir.

İletişimde empatik bir tavır sergileyen ve bunu arkadaşlarına da tavsiye eden Hz. Peygamberin huzuruna bir gün bir genç gelmiş ve:

"Ya Resulallah, zinâ etmeme izin ver!" demişti. Hoş olmayan bir istekle karşılaşan insanlar "sus, sus..." diye gence karşı tavır alırken, Hz. Peygamber gayet sakindi. Genci "Bana yaklaş" diyerek yanına aldı ve onunla konuşmaya başladı:

"Bir başkasının senin annenle zinâ etmesini ister misin?"

"Hayır, istemem."

"Zaten hiç kimse annesiyle böyle bir şey yapılmasını istemez."

"Bir başkasının senin kızınla zinâ etmesini ister misin?"

"Hayır ya Resulallah, istemem."

"Zaten hiç kimse kızlarıyla zinâ edilmesini istemez."

Daha sonra Hz. Peygamber, kız kardeşi, halası ve teyzesi gibi yakınlarıyla zinâ edilmesine gönlünün razı olup olmayacağını sormuş; genç her defasında "Hayır" cevabını vermişti. Öyle anlaşılıyor ki, her insan için söz konusu olabilecek doğal bir duygunun baskısı altında kalan bu genç, âdeta "ben artık bu duygularımın şiddetine tahammül edemiyorum" der gibi, problemi için Hz. Peygambere gelmiş; ondan bir çözüm istemiştir. Gencin bu

⁵⁶ Kur'ân, Tevbe (9): 128.

⁵⁷ Kur'ân, Kehf (18): 110.

⁵⁸ Müslim, 1/İman, 71 (I, 67).

⁵⁹ Üstün Dökmen, **İletişim Çatışmaları ve Empati**, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 156.

yaklaşımı, oradaki insanlarca hoş karşılanmamasına rağmen, Hz. Peygamber onu dizinin dibine almış, sorduğu sorularla “kendisini başkasının yerine koymasını, kendisi için istemediği bir şeyi başkası için istemesinin doğru olmayacağını; aksine kendisi için arzu ettiği şeyi başkaları için de arzu etmesi gerektiğini” samimi duygularla gence anlatmıştır.

Empati kurma yöntemiyle, akla hitap ederek, temel his ve duyguları eğitmesini bilen Hz. Peygamber, gencin hatasını kavramasını sağlamış; elini gencin omzuna koyarak, bunlar tabii duygulardır,⁶⁰ böyle şeyler olur dercesine şefkatli bir baba gibi, “Allah’ım! Bunun günahını affet; kalbini temizle ve organlarıyla günah işlemekten koru!”⁶¹ diyerek ona dua etmiştir. Bu yaklaşımıyla Hz. Peygamber, duygularında samimi olan bu genci onore ederek, rencide edilmesini önlemiştir. Burada Hz. Peygamber, iletişimine hedef olan bir insanın temel duygularına ve aklına hitap etmiştir.

Hz. Muhammed’in insanlarla sürekli bir iletişim içinde bulunduğunu gösteren ve empati kurmaya yönelik öğütlerinden bazıları da şunlardır:

“Siz, içten giyilen elbisenin vücuda yakınlığı gibi bana insanlardan daha yakınsınız. İnsanlar da üstten giyilen elbise gibi sizden sonra gelmektedir.”⁶²

“Mü’min, mü’minin aynasıdır. Eğer onda bir ezâ görürse onu kardeşinden gidersen”⁶³.

“Mü’minin mü’mine bağlılığı, taşları birbirine kenetli, biri diğerine kuvvet veren yalçın bina gibidir.”⁶⁴

6-İnsan Sevgisini Öne Çıkarması

Hz. Peygamber, iletişimi kolaylaştıran ve sürekliliği sağlayan olumlu duygulardan sevgi duygusunu da etkili bir şekilde kullanmıştır. Kur’ân da, bu temayı etkili bir şekilde dile getirmektedir: “...O onları sever, onlar da O’nu severler...”⁶⁵ “...Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın...”⁶⁶ “Peygamber, mü’minlere canlarından daha ileridir. Onun eşleri de onların anneleridir...”⁶⁷; “Ne Medine halkının, ne de onların çevresinde bulunan bedevî Arapların, Allah’ın elçisinden geri

⁶⁰ Kişiliğin gelişmesi ve olgunlaşmasında cinsel içgüdünün sağlıklı bir şekilde gelişmesi ve rolü için bakınız: Özcan Köknel, **İnsanı Anlamak**, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 282.

⁶¹ Ahmed bin Hanbel, **Müsned**, (V, 256-257).

⁶² Buhârî, 64/Megazi, 56 (V, 104); Müslim, 12/Zekat, 139 (I, 738).

⁶³ Ebû Davud, 40/Edeb, 49 (V, 217).

⁶⁴ Müslim, 45/Birr, 65 (III, 1999); Tirmizî, 25/Birr, 18 (IV, 3125).

⁶⁵ Kur’ân, Mâide (5): 54.

⁶⁶ Kur’ân, Âl-i İmran (3): 31.

⁶⁷ Kur’ân, Ahzab (33): 6.

kalmaları ve onun canından önce kendi canlarının kaygısına düşmeleri, onlara yakışmaz...”⁶⁸

H. Peygamber de, insanların kendisine ve birbirlerine karşı sevgi ve ilgi duymaları gereğini zaman zaman dile getirmiştir. Örneğin o, Peygamber sevgisinin imandan olduğuna işaret ederek; “Sizden biriniz beni annesinden-babasından, çoluk-çocuğundan ve bütün insanlardan daha çok sevmedikçe iman etmiş olamaz”⁶⁹ buyurmuştur.

“Sizden biri, bir başkasını sevdiğinde bu sevgisinden onu haberdar et-sin”⁷⁰ buyuran H. Peygamber, bir gün Muaz b. Cebel’in elinden tutarak: “Ey Muaz, vallâhi ben seni severim. Kıldığın namazların ardından, ‘Allahım, seni zikretmek, sana şükretmek, sana güzelce ibadet etmek üzere bana yardımcı ol,’ diye dua etmeyi sakın ihmal etmeyesin”⁷¹ diye öğütte bulunur. Diğer bir sözünde de: “Canım kudret elinde olan Allah’a yemin ederim ki, sizler iman etmedikçe cennete giremezsiniz. Birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş olmazsınız. Yaptığınız takdirde birbirinizi seveceğiniz bir şey söyleyeyim mi? Aranızda selamı yayınız”⁷² buyurmuştur.

H. Ali’nin gözlemlerine göre H. Peygamber, beraber oturduğu insanlarla yeteri kadar ilgilenir, her birine gerekli iltifat ve ilgiyi gösterirdi. Öyle olurdu ki, her biri H. Peygamberin en çok sevdiği insanın kendisi olduğunu sanır ve onun yanında kendisinden daha kıymetli biri olabileceğini düşünmezdi.⁷³ Nitekim Amr b. As, H. Peygamberin toplum içindeki en kötü insanlarla bile diyaloga geçtiğini ve onlarla en güzel şekilde konuştuğunu, bu tavırlarıyla onları İslâm’a ısındırdığını, hatta kendisine bile teveccüh edip güzel karşıladığını ve güzel konuştuğunu, onun bu yaklaşımı üzerine kendisini halkın en hayırlısı zannettiğini anlatmıştır.⁷⁴

H. Peygamber, sevgi ve tasada gönül birliği yaptığı arkadaşlarıyla çok yakından ilgilenmiş, onların da birbirlerine aynı şekilde ilgi duyup kenetlenmelerini istemiştir. H. Peygamberin bu tutumu, engin hoşgörüsü ve şefkatiyle çevresi üzerinde olumlu etki uyandırmış ve sonuçta iletişimde daha da başarılı olmasına sebep olmuştur.

⁶⁸ Kur’ân, Tevbe (9): 120.

⁶⁹ Buharî, 2/İman, 8 (I, 9); Müslim, 1/İman, 69-70 (I, 67).

⁷⁰ Ebû Davud, 35/Edeb, 122 (V, 343).

⁷¹ Ebû Davud, 2/Salat, 361 (II, 181).

⁷² Müslim, 1/İman, 93 (I, 74).

⁷³ Tirmizî, **Şemâli Şerife**, Tercüme ve Şerh: Hüsameddin Nakşibendi, Sadeleştiren: Mehmet Sadık Aydın, Hilal Yayınları, Ankara, Tarihsiz, s. 342.

⁷⁴ Tirmizî, **Şemâil**, s. 348.

7-İnsanların Akıl ve Duygularına Hitap Etmesi

Hız. Peygamberin önemli bir iletişim ilkesi de insanların akıl ve duygularına hitap etmesidir. “Bilgi edinmeye yarayan güç” ve “bu güç ile elde edilen bilgi”⁷⁵ olarak da tanımlanan akıl, bir yönüyle dinen sorumlu olmanın esasını teşkil etmektedir. Kur’ân’da “Biz bu misalleri insanlara anlatıyoruz ama onları, bilenlerden başkası düşünüp anlamaz”⁷⁶ buyrulur, ancak bilenlerin akledebileceğine dikkat çekilmiştir. Nitekim Allah, ayetlerini akledilsin diye açıklamaktadır.⁷⁷ Kur’ân insanların düşünme ve akletme duygularına sık sık vurgu yapmakta, verdiği örnekleri akla ve düşünme gücüne yöneltmektedir. Şu ayetlerde bu durumu açıkça görebiliriz:

“Göklerin ve yerin yaratılışında, gecenin ve gündüzün gidip gelişinde elbette aklıselim sahipleri için ibret verici deliller vardır. Onlar ayakta, oturarak ve yanları üzerine yatarken Allah’ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler: ‘Rabb’imiz, bunu boş yere yaratmadın, sen yücesin, bizi ateş azabından koru’ (derler)!”⁷⁸

“İnsan, bizim kendisini nasıl bir nutfе(sperm)den yarattığımızı görmedi mi ki, şimdi apaçık bir hasım kesildi? Kendi yaratılışını unutarak bize bir mesel verdi: ‘Şu çürümüş kemikleri kim diriltecek?’ dedi. De ki: ‘Onları ilk defa yaratan diriltecek. O, her yaratmayı bilir.’ O ki size yeşil ağaçtan ateş yaptı da siz ondan yakıyorsunuz. Gökleri ve yeri yaratan, onların benzerini yaratmaya kâdir değil midir? Elbette Kâdirdir. O, çok bilen yaratıcıdır.”⁷⁹

Hız. Muhammed’in de iletişimde çevresindeki insanların akıl ve duygularına hitap ettiği görülmektedir. Örneğin o, arkadaşlarından bazılarının, “Ey Allah’ın Elçisi! Zenginler sevapları alıp gittiler. Bizim gibi namaz kılıyorlar, bizim gibi oruç tutuyorlar, hem de mallarının fazlasını bağış olarak veriyorlar” demeleri üzerine, “Allah sizlere bağışlayacağımız bir şey vermedi mi zannediyorsunuz? Her tesbihe, her tahmide, her tehlile, her iyiliği emretmeye ve her kötülükten alıkoymaya da bağış sevabı vardır. Hatta, birinizin eşiyile ilişkiye girmesinde bile bağış sevabı vardır” buyurmuştu. Bu defa arkadaşları hayret içinde, “Ey Allah’ın Elçisi! Birimiz şehvi arzusunu giderince bunda da sevap var mıdır?” diye sormuşlardı. Hız. Peygamber de cevaben: “Bir insan cinsel eğilimlerini haram yollarla giderirse bu davranışından dolayı ona günah var mıdır? O halde helâl yollarla giderdiğinde de sevap var-

⁷⁵ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl” **İslam Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1989, c. 2, s. 238.

⁷⁶ Kur’ân, Ankebut (29): 43.

⁷⁷ Bakınız: Kur’ân, Bakara (2): 242.

⁷⁸ Kur’ân, Âl-i İmrân (3): 190-191.

⁷⁹ Kur’ân, Yâsin (36): 77-81.

dır”⁸⁰ buyurmuş, hatalardan uzak, olumlu her bir davranış için sevap olacağını ima etmiştir.

Yine annesinin haccetmeyi adadığını, ancak haccedemeden vefat ettiğini söyleyen bir kadınla Hz. Peygamber arasında şöyle bir diyalog gerçekleşmiştir:

“Annemin yerine haccedebilir miyim?”

“Evet, onun yerine haccet. Söyle bana, annenin borcu olsa ödemeyecek miydin?”

“Evet.”

“Allah'ın hakkını da ödeyin. Çünkü Allah, (kendisine verilen söze) vefa gösterilmeye daha layıktır.”⁸¹

Hz. Peygamber, bu diyalogda açıkça görüldüğü gibi, kendisine gelen bir kişinin henüz vefat eden annesi ile duygusal bağını dikkate almış, yapması gerekeni söylerken akıl ve duygularına hitap etmiştir.

8-İnsanları ve Onların Değer Verdiği Şeyleri Önemsemesi

Hz. Muhammed'in iletişim ilkelerinden biri de, iletişimi kolaylaştıran bir unsur olarak insanların değer verdiği şeylere saygılı olmasıdır. İslâm'a göre bireye, insan olması, inancı, tutum ve davranışları, doğru-dürüst yaşayışı vb. sebeplerle değer verildiği bilinen bir husustur.⁸² Hz. Muhammed de, bir iletişim ilkesi olarak dost ve düşman, yaşlı ve çocuk genellikle herkese ilgi göstererek değer vermiştir.⁸³

Kur'ân'da insanların kişisel olarak değer verdikleri kutsallarına dil uzatılmaması gereğine de dikkat çekilmiştir. “(Onların) Allah'tan başka yalvardıklarına sövmeyin ki, onlar da bilmeyerek sınırı aşmış Allah'a sövmesinler!...”⁸⁴ ayeti, diğer insanların değer verdikleri şeylere saygılı davranmayı önermektedir. Bu sebeple, küfür ve inançsızlık düşünce ve fikir olarak reddedilse de, her kim olursa olsun, bireyin değer verdiği kişisel inancına, düşünce ve kanaatine saldırmak, ahlâkî bir davranış olarak görülmemektedir.⁸⁵

Hz. Muhammed de, başkaları için değerli olan herhangi bir şeye karşı saygılı olunması gereğine dikkat çekmiştir. Örneğin, Müşriklerin reisi Ebû Cehil'in oğlu İkrime'nin hanımı, Mekke'nin fethi sırasında İslâm'ı kabul

⁸⁰ Müslim, 12/Zekat, 53 (I, 697).

⁸¹ Buharî, 28/Cezâ'is-Sayd 22, (II, 217)

⁸² Yaşar Kandemir, **Örneklerle İslâm Ahlakı**, Nesil Yayınları, İstanbul, s. 95-96.

⁸³ Bakınız: Muhammed Abdülhayy Kettânî, **Terâtibü'l-İdâriyye**, Çeviren: Ahmed Özel, İz Yayıncılık, İstanbul, 1990, c. 2, s. 145-147.

⁸⁴ Kur'ân, En'âm (6): 108.

⁸⁵ Bakınız: M. Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, Sadeleştirenler: İsmail Karacam ve diğerleri, Feza Gazetecilik, İstanbul, Tarihsiz, c. 3, s. 494.

etmişti. Bu arada kocası İkrime korkusundan Yemen'e kaçtığından, onu affedip Müslümanlığa kabul etmesi hususunda Hz. Peygamberden söz almıştı. Bunun üzerine eşi, İkrime'yi bulup müslüman olması için huzuruna getirdiğinde Hz. Peygamber: "Hoş geldin süvari yolcu!" diyerek onu güler yüzle karşıladı. Öte yandan çevresindeki arkadaşlarına da, "İkrime aranızda katılıyor, onu gördüğünüzde babası Ebû Cehil'e sövüp hakaret etmeyin, çünkü ölüye yapılan hakaret, hayatta olanı incitir" buyurdu.⁸⁶

Bu tutumuyla o, arkadaşlarını hoş olmayan bir davranış içine girmekten alıkoyduğu gibi, yıllarca İslâm'a karşı tavır almış, sonunda kaçıp gittiği yerden emanla getirilmiş olan İkrime'nin de onurunu korumuş olmaktadır.

Psikologlar, yapıcı ve olumlu iletişim ve ilişkiler için kaynağın, kendisiyle bağdaşım içinde, yani samimi, dürüst, içi-dışı, özü-sözü bir olması; hedefine saygı duyması; onları duyarlı, anlayışlı, sempatik bir tutumla dinleyebilme becerisine sahip olması gibi noktalara değinmişlerdir.⁸⁷ Hz. Peygamber de yukarıda verilen örnekte de görüldüğü gibi, çevresindeki arkadaşlarına, onların duygu ve düşüncelerine değer vermiş ve kanaatlerine saygı göstermiştir

9-Kişilerin Yeteneklerinden Yararlanması

Hız. Peygamber değişik işler için görevlendirdiği insanların yeteneklerini dikkate almıştır. İşlerin liyakatli ve yetenekli olanlara verilmemesini de hoş bulmamıştır. Nitekim, "Kıyamet ne zaman kopacak?" diye soran kişiye, "Emanet zayı edildiği zaman kıyameti bekle" buyurmuş, aynı şahsın emanetin nasıl zayı olacağını sorması üzerine de, "İşler ehil olmayan kimselere verildiği zaman" demiştir.⁸⁸ Burada, her şeyin çığırından çıkacağı, bilgi ve liyakate değer verilmeyeceği, işlerin yeteneksiz kişilere bırakılacağı dolayısıyla her şeyin düzeninin bozulacağına dikkat çekilmektedir.

Hız. Peygamberin Bedir savaşında esir alınanlardan bir kısmını, müslüman çocuklara öğretmen olarak tayin ettiği daha önceden geçmişti. Hicret yolculuğu sırasında rehberi, inanmamış bir kişiydi.⁸⁹ Medine döneminin ilk yıllarında, katip olarak Yahudilerden yazı bilen kişileri kullandığı, sonra da Zeyd b. Sabit'e yahudi yazısını öğrenmesini emrettiği ve "Mektuplarım hususunda, yahudilere güvenim yok"⁹⁰ dediği bilinmektedir.

Hız. Peygamber mescidin inşası sırasında Kays b. Talk'ın çamur yapma ve karıştırmadaki ustalığını görünce, arkadaşlarına, bu işi Kays'ın gözetim

⁸⁶ Kettânî, *Terâtib*, c. 1, s. 271.

⁸⁷ Baymur, *Psikoloji*, s. 278.

⁸⁸ Buhârî, 3/İlim, 2, (I, 21).

⁸⁹ Buhârî, 37/İcare, 4 (III, 48).

⁹⁰ Ebû Davud, 24/İlim, 2 (IV, 60).

ve yönetiminde yapmalarını söylemiştir.⁹¹ Bu tavrıyla o, uzmanlık alanına değer verdiğini ve bunun hem iletişimi anlamlı kıldığını hem de sosyal ilişkilerde verimliliği artırdığını göstermiştir. Yine o, askeri başarıları ile ünlü olan Halid b. Velid'e Allah'ın kılıcı anlamında "Seyfullah" demiş, yetenek ve başarısını takdir etmiştir.⁹²

Hz. Peygamber, şiiri bir iletişim aracı olarak kullanmış; çağının sözlü iletişim geleneğine uyarak şairlerin yetenek ve becerilerinden İslâm'ı müdafaa etmede ve inkarcılara karşı tavrı almada faydalanmıştır. O, "Şiirde hikmet vardır",⁹³ "Çünkü şiir, Kureyş'i okdan daha fazla yaralar"⁹⁴ buyurmuştur.

Bu yaklaşım tarzları gösteriyor ki, Hz. Peygamber, sanat olarak şiirden, insan unsuru olarak da şairden ve diğer mesleklerde de konusunda uzman olan insanların yeteneklerinden faydalanmıştır. Bu tavrı onun, çevresindeki insanları iyi tanıdığı ve yeteneklere göre kimi, ne zaman, nerede ve nasıl değerlendireceğini iyi bildiğini de göstermektedir.

10-Hediye Vererek İnsanların Gönülünü Kazanması

Hz. Peygamber, dostlukları kuvvetlendirme, sevgiyi pekiştirme, gönül kazanma, İslâm'a yönlendirme, muhtemel kötülükleri önleme, hizmet ve başarıyı ödüllendirme gibi çeşitli amaçlarla, beşeri bir âdete uyarak çevresindeki insanlara hediye vermiş ve başkalarının hediyelerini de kabul etmiştir.⁹⁵

Hz. Peygamber, muhtaçları gözetmiş ve kendi nefesine tercih etmiş; bazen yedirmek, bazen de giydirmek suretiyle onlara iyilik yapmıştır. Bir defasında genç sahâbi Cabir'den devesini satın almış, parasını ödedikten sonra almış olduğu deveyi ona hediye etmişti.⁹⁶

Hz. Peygamber, hediye kabul eder, karşılığında ondan daha fazla hediye verirdi. İyilikle karşılık vermeyi prensip edinen Hz. Peygamber, hem sahip olduğu şeylerle, hem davranışlarıyla ve hem de sözüyle iyilikte bulunurdu.⁹⁷ Oldukça cömertti. Hayatı boyunca kendisinden bir şey isteyene asla hayır dememişti.⁹⁸

⁹¹ Kettânî, **Terârib**, c. 2, s. 307.

⁹² Buhârî, 62/Fedâilü'l-Ashab, 25 (VI, 318).

⁹³ Buhârî, 78/Edeb, 90 (VII, 107).

⁹⁴ Müslim, 44/Fedâilu's-Sahabe, 157 (II, 1935).

⁹⁵ Benzeri bir değerlendirme için bakınız: İbrahim Canan, **Peygamberimizin Tebliğ Metotları**, Nesil Yayınları, İstanbul, 1998, s. 294.

⁹⁶ Müslim, 22/Müsakat, 110 (II, 1221).

⁹⁷ İbn Kayyım Muhammed bin Ebî Bekr Cevziyye, **Zâd'ul-Meâd**, Çeviren: Komisyon, İklim Yayınları, İstanbul, 1988, c. 2, s. 33-34.

⁹⁸ Müslim, 43/Fedâil, 56 (II, 1805).

Hız. Peygamber, kin ve düşmanlıkları giderici ve sevgiyi pekiştirici olarak gördüğü hediyeleşmeyi özellikle teşvik etmiştir.⁹⁹ Arkadaşlarından Enes'in anlattığına göre Hız. Peygamber, İslâm için kendisinden ne istenirse onu mutlaka vermekteydi. Hız. Peygamberin bu tutumunun sonucuyla ilgili olarak Enes, kimilerinin sırf dünya menfaati için müslüman olduklarını, fakat çok geçmeden müslümanlığın bu kimselerin gözünde dünyadan ve dünyaya üzerindeki her şeyden daha değerli hale geldiği tespitinde bulunmaktadır.¹⁰⁰

Kur'ân'ın, zekattan faydalanacak kimselere, kalpleri henüz (yeni) ısındırılmış olanları¹⁰¹ da ilave etmesi üzerine Hız. Peygamber, yukarıdaki örnekte olduğu gibi, ruhî ve manevî konularla pek fazla ilgilenmeyen kabile reislerine ve bazı önde gelenlere, muhtemelen gönül kazanma ve bunlar kanalıyla çevrelerindeki insanlarla etkili iletişim kurabilme düşüncesiyle çeşitli yardımlarda bulunmuş ve hediyeler vermiştir.

11-Mesajın Kolaylık ve Tedricilik Yöntemiyle Sunması

Hız. Muhammed, peygamberlik misyonu gereği, ilâhî mesajı, insan zihninin işleyiş ve algılayış yeteneğini dikkate alarak, bir anda değil de, zamana yayıp, önce basit ve kolay olandan başlayarak, yani tedricî olarak iletmıştır. İlahî mesaj da kendisine Allah tarafından tedricî olarak indirilmiştir. Bu konu Kur'ân'da, "İnkâr edenler: 'Kur'ân, ona bir defada indirilmeli değil miydi?' dediler. Biz onunla senin kalbini sağlamlaştırmak (kolayca ezberlemeni sağlamak ve çeşitli olaylara karşı yeni gelen ayetlerle kalbini takviye etmek) için, onu böyle (parça parça indirdik) ve ağır ağır okuduk. Onların sana getirdiği her misale (her batıl soruya) karşı mutlaka biz sana, (o batılı yok edecek) gerçeği ve güzel açıklamayı getiririz"¹⁰² ayetleriyle vurgulanmıştır.

Kur'ân-ı Kerim'in 23 sene gibi bir süreçte, ayet ayet, sure sure indirilmiş olması tedriciliğin en önemli uygulanış tarzı olmuştur. Bu yöntemde mesaj, belli bir program içinde, zamana ve şartlara göre, hedef insanların ihtiyaçları, eksiklikleri, mesajı almaya hazır ve istekli olmaları gibi durumlar da göz önünde bulundurulurken azar azar iletilmektedir.

Kolaylaştırma ve tedricilik konusunda Hız. Aişe'ye ait şu tespit oldukça aydınlatıcıdır: "Kur'ân vahyi, önce cennet ve cehennemden bahseden mufassal surelerle başladı. İnsanlar, İslâm etrafında toplanınca, helâl ve haramlar indi. Şayet ilk önce: 'İçki içmeyin!' şeklinde bir emir gelseydi, o zaman insanlar: 'İçkiden kesinlikle vazgeçemeyiz' derlerdi. Şayet: 'Zina etmeyin!'

⁹⁹ Malik, 47/Husnu'l Hulk, 16 (II, 908); Tirmizî 29/Velâ', 6 (IV, 441); Ahmed bin Hanbel, **Müsned**, (II, 405).

¹⁰⁰ Bakınız: Müslim, 43/Fezâil, 57-58 (II, 1806).

¹⁰¹ Bakınız: Kur'ân, Tevbe (9): 60.

¹⁰² Kur'ân, Furkan (25): 32-33

şeklinde bir hüküm gelseydi, onlar: 'Zinayı asla bırakmayız' derlerdi."¹⁰³ Bu yorumu göre ıslahat yavaş yavaş olmuş, kökleşmiş alışkanlıkların değiştirilmesinde aceleci davranılmamıştır.

Tedricilik ilkesi ilâhi mesajın iletilmesini kolaylaştırmıştır. Hz. Muhammed, iki hususla karşılaştığı zaman, günah olmadıkça sürekli kolay olanı tercih etmiş¹⁰⁴ ve bu ilkeyi etkili bir şekilde uygulamıştır. Öncelikle İslâmî inancın tebliği, namaz, oruç, zekat ve hac gibi ibadetlerin zamana yayılışı, sosyal hayatı ilgilendiren konular, örneğin alkolün yasaklanması bu tedricilik ve kolaylaştırma ilkesi ışığında uygulamaya konulmuştur. Ancak biz, genel bir yaklaşımla, bu konuyla ilgili sadece bir örnek üzerinde duracağız.

Hz. Peygamber, arkadaşlarından Muaz'ı Yemen'e gönderirken şu tavsiyeleri yapmıştı: "Ehl-i Kitaptan bir kavme gideceksin. Onları Allah'tan başka ilâh olmadığına ve benim Allah'ın elçisi olduğuma şehâdet etmeye davet et. Eğer buna itaat ederlerse, Allah'ın her gün ve gecede onlara beş vakit namazı farz kıldığını bildir. Buna da itaat ederlerse, zenginlerden alınıp fakirlere verilecek bir zekatı Allah'ın onlara farz kıldığını bildir. Buna da itaat ederlerse, sakın mallarının en kıymetlilerini alma. Mazlumun bedduasından kork. Çünkü mazlumun bedduası ile Allah arasında perde yoktur."¹⁰⁵

Hz. Muhammed, bu tutumuyla mesajını ileticeği aracı kişiden, Allah'a iman gibi en önemli bir noktadan başlamasını, kolaylığı tercih etmesini, ama nefret ettirmemesini istemiştir. Ayrıca, bu yaklaşımıyla onun, iletmek istediği mesajı, insanların ilk anda tam olarak algılayamayarak, çok zannetmelerini ve toptan reddetmelerini, nefret ve kaçırlarını önlemiş olduğunu düşünmekteyiz.

Sonuçta, Hz. Muhammed'in etkili bir şekilde uyguladığı kolaylaştırma ve tedricilik prensiplerinden anlaşıldığına göre, iletişime hedef olan bir insanda öncelikle arzu uyandırılması, motivasyon sağlanması, sonra da doğru bilgi ve sağlam bir inanç oluşturulması önemli bir öğedir. Bu aşamadan sonra, inandıklarını pratiğe çevirme, yani inancın gereği doğrultusunda tutum ve davranış belirleme sağlanmalıdır. Bu süreç, en güzel yöntemlerle, ürkütmeden, nefret ettirmeden, zorlaştırmadan kolaylaştırarak gerçekleştirilmelidir. Ayrıca bu aşamada hedefin yaşı, sağlık durumu, verilen bilgileri alma ve algılama yeteneği, sosyal hayat ve çevresel şartlara uyum gibi noktalar da göz önünde bulundurulmalıdır.

¹⁰³ Buhârî, 66/Fedâilu'l-Kur'ân, 6 (VI, 101).

¹⁰⁴ Tirmizî, **Şemâil**, s. 352.

¹⁰⁵ Müslim, 1/İman, 29 (I, 50); Buhârî, 24/Zekat, 1 (II, 108); 41 (II, 125).

12-Orijinaliteye Önem Vermesi

Sözlü anlatımdan daha çok Hz. Peygamberin kişiliği, yaymaya çalıştığı değerleri bizzat şahsında temsil edişi, her türlü yapmacık ve rolden uzak samimi yaşantısı, gönül alıcı tutum ve davranışları insanları etkilemiştir.

Hız. Muhammed, bir Peygamber olarak hep aksiyoner olmuş, insanları iyiye yönlendirmiş, hoş olmayan eğilimleri önlemeye çalışarak, iyi olanların yapılmasını sağlamıştır. Yine o, çevresindeki kişilerin silik şahsiyetli değil, aksiyoner ve bilinçli kişilerden olması için çaba harcamıştır. Bu arada, başka kültürlerin olumsuz etkisini azaltarak, kendi orijinal modelini oluşturmaya gayret etmiştir. Nitekim onun sünnet olarak algılanan örnek davranışlarının yeni ve orijinal bir özellik taşıması gerektiği ifade edilmektedir.¹⁰⁶

Bilindiği gibi insanın bir özelliği de taklitçi olmasıdır. Bu husus Kur'ân'da da vurgulanmaktadır: “Onlara ‘Allah’ın indirdiğine ve Resule (itaate) gelin!’ dense, ‘Babalarımızı üzerinde bulduğumuz şey bize yeter!’ derler. Babaları hiçbir şey bilmeyen, doğru yolu bulamayan kimseler olsa da mı?”¹⁰⁷ Ayette inkarcıların kınanan bu taklitçi tutumuna karşılık Allah, inananlara hitap ederek: “Ey inananlar, siz kendinize bakın, siz doğru yolda olduğunuz takdirde sapan kimse size zarar veremez...”¹⁰⁸ buyurmuştur. Hız. Peygamber de asıl örnek alınacak olanı, imanın bir parçası ve gereği olarak göstermiştir¹⁰⁹ ki, Kur'ân'ın şu ayetini bu bağlamda değerlendirmek gerekir:¹¹⁰ “De ki: ‘Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah bağışlayan, esirgeyendir.’”¹¹¹

Orijinal olma, örnek ve model bir toplum oluşturma Hız. Peygamberin özellikle üzerinde durduğu bir nokta olmuştur. Ezan'ın başlangıcında yapılan tartışmalar bizi bu kanaate götürmektedir. Hız. Peygamber görünüşte bile olsa, başkalarının model alınmasını hoş bulmamıştır. Örneğin, Mekke'de iken onun saç modeli Mekke'li müşriklerden farklı, Medine'deki saç modeli ise, orada egemen olan Yahudi kültürünün saç modelinden farklı olmuştur. Böylelikle o, müslümanların müslüman olmayan unsurlarla birlikte yaşadıkları bir toplumda bir “kimlik bilinci” geliştirmek istemiş, kendi değerlerine güveni olan her toplumda olduğu gibi, yeni oluşturduğu Müslüman toplu-

¹⁰⁶ Görmez, **Metodoloji Sorunu**, s. 222.

¹⁰⁷ Kur'ân, Mâide (5): 104.

¹⁰⁸ Kur'ân, Mâide (5): 105.

¹⁰⁹ Bakınız: Canan, **Tebliğ Metotları**, s. 37.

¹¹⁰ Bakınız: Canan, **Tebliğ Metotları**, s. 37.

¹¹¹ Kur'ân, Âl-i İmran (3): 31.

mun üyelerinin birbirini tanıyacağı kültürel değerleri benimsetme gayreti içinde olmuştur.¹¹²

Arkadaşlarını şahsiyetli ve onurlu bir yaşama yönlendiren Hz. Peygamber, şahsiyetlice tutum ve davranış geliştiren, şeref ve haysiyetini koruyan, yerine göre de sabırlı ve tahammüllü olmasını bilen vefalı bir arkadaş çevresi oluşturmuş, dînî pratikleri bu insanlarla birlikte yaşamıştır.

13-Ortak Noktaları Ön Plana Çıkarması

Hz. Peygamber, iyi bir iletişim kurabilmek için, bir ilke olarak insanlarla ortak noktalarda buluşma çabası içinde olmuştur. O, daha önce gelmiş peygamberler silsilesinin devamı olarak kendisini farklı bir konumda görmemiş ve peygamberler arasında bir ayırım yapmamıştır.¹¹³ Hatta o, öncekilere iman etmekle kalmamış, birini diğerinden üstün tutmayı da reddetmiştir.¹¹⁴ Bir Kur'ân ifadesi olarak "Ehl-i kitap"¹¹⁵ üzerinde ısrarla duran Hz. Peygamber, yahudi ve hıristiyanları, Allah'ın birliği formülüyle İslâm adı altında birleştirmeyi ümit etmiştir.¹¹⁶

Bu konu ile ilgili olarak Kur'ân'da: "De ki: 'Ey Kitap ehli, bizim ve sizin aranızda eşit olan bir kelimeye gelin: Yalnız Allah'a tapalım, O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım; birimiz, diğerini Allah'tan başka tanrı edinmesin'. Eğer yüz çevirirlerse: 'Şahit olun, biz müslümanlarız!' deyin."¹¹⁷ "İçlerinden zulmedenleri hariç, Kitap ehliyle ancak en güzel tarzda mücadele edin ve: 'Bize indirilene de, size indirilene de inandık. Tanrımız ve tanrınız birdir ve biz O'na teslim olanlarız' deyin"¹¹⁸ buyrulmuş ve böyle temel bir ortak referans çerçevesinde buluşulması istenmiştir. Hz. Peygamber, ehl-i kitapla iletişimini, söz konusu öneriler doğrultusunda ortak değer ve inanç temeli üzerine kurulu diyaloglarla gerçekleştirmiştir.

14-Diyalog Ortamını Sürekli Korumaya Çalışması

Hz. Peygamber, etkili bir iletişim için insanlarla sürekli diyalog ortamı oluşturmaya gayret etmiştir. Ağır şartlarına rağmen, Hudeybiye sözleşmesini kabul ederek barış ortamı sağlama girişimi, onun bu yönü hakkındaki kanaatimizi güçlendirmektedir. Nitekim Kur'ân'da da "...Onlar size dürüst dav-

¹¹² Bakınız.: Mustafa İslâmoğlu, **Üç Muhammed**, Denge Yayınları, İstanbul, 2000, s. 237-238.

¹¹³ Kur'ân, Bakara (2): 285.

¹¹⁴ Bakınız: Müslim, 43/Fedâil, 159, (II, 1843).

¹¹⁵ Kur'ân-ı Kerim'de genellikle yahudiler ve hıristiyanlar için kullanılan bu ifade için bakınız: Remzi Kaya, "Ehl-i Kitap" **İslam Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1994, c. 10, s. 516.

¹¹⁶ Yorum için bakınız: Canan, **Tebliğ Metotları**, s. 148-149.

¹¹⁷ Kur'ân, Âl-i İmran (3): 64.

¹¹⁸ Kur'ân, Ankebût (29): 46.

randıkça, siz de onlara dürüst davranın...”¹¹⁹ ayetiyle Hudeybiye antlaşması ile oluşan barış atmosferinin ve diyalogun korunması önerilmiştir.¹²⁰ Buna göre Hz. Peygamber, Hz. Ömer’in antlaşma aleyhine yaptığı itirazlara aldırnamış, kendisine sığınan Ebû Cendel’i müslüman olmasına rağmen antlaşmaya konulan bir madde gereği, Mekke’liler adına orada bulunan babası Süheyl’e istemeyerek de olsa teslim ederek antlaşma ve diyaloga olan taraf-tarlılığını göstermiştir.¹²¹

Sonuçta Hudeybiye barış antlaşması, Mekke’liler ve onlarla birlikte hareket eden kabilelerle 10 yıl savaş dahil herhangi bir problemin yaşanmaya-cağı anlamına gelmekteydi. Hz. Peygamber bu dönemde amacına ve misyonuna uygun bir şekilde iletişim çalışmalarında bulunabilecek durumdaki arkadaşlarından bir kısmını çeşitli yerlere göndermiştir. Yine Medine dışından gelen insanlarla daha rahat ve gairesiz bir ortamda görüşme yapma imkanı bulmuş, süregelen diyalog ortamı sayesinde oluşan olumlu havanın etkisiyle insanlar grup grup İslâm’a girmişlerdir.¹²² Bu süreç Kur’ân’da “Ve insanların dalga Allah’ın dinine girdiklerini gördüğün zaman”¹²³ ayetiyle anlatılmıştır.

Yine Kur’ân’da tartışma ve kavgadan uzak, diyaloga açık davranışlar övülerek “...Barış daima iyidir...”¹²⁴ buyrulmuş, düşman toplumlardan gelecek barış teklifi için de “Eğer onlar barışa yanaşırlarsa sen de yanaş ve Allah’a dayan, çünkü O, işitendir, bilendir”¹²⁵ ayetiyle barış ve diyalog önerilmiştir.

15-Mesajını Yaymak İçin Çevresindeki İnsanlara Sorumluluk Vermesi

Hz. Peygamberin iletişim ilkelerinden biri de, çevresindeki insanları ortak bir sorumluluk altına davet etmesidir. Bu tutumuna ilişkin bir örneği Veda Hutbesinde görmekteyiz. Bu hutbesinde Hz. Peygamber “Sizden burada bulunanlar sözlerimi burada bulunmayanlara ulaştırın. Belki burada bulunan, kendinden daha anlayışlı ve sözlerimi daha iyi muhafaza edecek birine ulaştırır”¹²⁶ diye hitap etmiştir. Hz. Peygamber bir defasında da: “Benim sözümü duyan, ezberleyen ve işittiği gibi kendinden sonrakilere ulaştırmanı

¹¹⁹ Kur’ân, Tevbe (9): 7.

¹²⁰ Bakınız: Yazır, **Hak Dini**, c. 4, s. 279

¹²¹ Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, c. 1, s. 279, 282.

¹²² Mevlana Muhammed Ali, **Peygamberimizin Hayatı**, Çeviren: Ali Genceli, Nur Yayınları, Ankara, Tarihsiz, s. 245-251.

¹²³ Kur’ân, Nasr (110): 2.

¹²⁴ Kur’an, Nisâ (4): 128.

¹²⁵ Kur’ân, Enfâl (8): 61.

¹²⁶ Buhârî, 3/İlim, 9 (I, 24).

Allah nurlara gark etsin. Kendinden daha anlayışlı olanlara ilim taşıyan nice insanlar vardır. Niceleri de âlim olmadıkları halde ilim taşırlar¹²⁷ buyurarak, mesajının başkalarına iletilmesini temenni ettiği duasıyla insanları etkileyebilmiştir.

Hz. Peygamber mesajının yayılmasında olduğu gibi, korunması ve asliyetini muhafaza edebilmesi için de çevresindeki insanlara sorumluluk vermiştir. Sözelimi O, mesajına yalan haber karıştırılmasını hoş bulmayarak şöyle demiştir: “Benim adıma söylenmiş bir yalan, bir başkasının adına söylenen yalan gibi değildir. Bile bile benim adıma yalan uyduran kişi cehennemdeki yerine hazırlansın.”¹²⁸ Bir diğer sözünde de, mesajını içeren bilgileri gizleyenler için: “Kendisinden sorulan bir bilgiyi gizleyen ve onu insanlara ulaştırmayan kişiye kıyamet günü ateşten gem vurulur,”¹²⁹ buyurmuştur.

Bunlar âdeta beddua gibi bir temenniye yansıtmakta ve inananları İslâm'ı tebliğ ve iletişim amacına yönelik ortak bir sorumluluğa çağırmaktadır..

16-Zaman Zaman Sembolik Anlatımlarla Mesajına Dikkat Çekmesi

Hz. Peygamber iletişimde çeşitli sembollerden de faydalanmıştır. Dinlerde kişilerin çevrelerini tanımlamalarına ve hislerini ifade etmelerine yardımcı olan bir inanç, sembol ve değerler yapısı vardır. Din, kullandığı çeşitli sembolik ifade biçimleriyle inananlarını motive eder ve toplum hayatında sembollerle belirginleşir.¹³⁰

Hz. Peygamber de çevresindekilere zaman zaman sembolik anlatımda bulunmuştur. Örneğin o, renkleri motive edici birer sembol olarak kullanmış ve bir duasında: “Allah'ım beni hatalardan beyaz elbisenin kirden temizlendiği gibi temizle”¹³¹ buyurmuştur. Beyaz rengin saflığı, doğallığı ve temizliği sembolize ettiğini söyleyebiliriz. Beyaza karşıt olarak, felaket ve kötülüğü, saklanması gereken sır hisleri¹³² sembolize eden kara renk ise, Kur'an'ın bir ayetinde: “Onlardan birine kız (çocuğu olduğu) müjdelendiği zaman içi öfkeyle dolarak yüzü kapkara kesilir. Kendisine verilen müjdenin kötülü-

¹²⁷ Ebû Davud, 24/İlim, 10 (IV, 68); Tirmizî, 39/İlim, 7 (V, 34).

¹²⁸ Buhârî, 23/Cenâiz, 34 (II, 81); Müslim, Mukaddime, 4 (I, 10).

¹²⁹ Ebû Davud, 24/İlim, 9 (IV, 67); Tirmizî, 39/İlim, 3 (V, 29).

¹³⁰ Dinde sembolün fonksiyonu hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız: Erkan Perşembe, “Dinde Sembolün Fonksiyonu ve İslâm'da Sembolik Değerlerin Bugünü,” **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 10, Samsun, 1998, s. 93.

¹³¹ Buhârî, 10/Ezan, 89 (I, 181); Müslim, 5/Mesâcid, 147 (I, 418).

¹³² Reha Oğuz Türkkan, **İkna ve Uzlaşma Sanatı**, Hayat Yayınları, İstanbul, 2000, s. 76.

ğünden dolayı kavminden gizlenir. (Şimdi ne yapsın) onu, aşağılık duygusu içinde yanında mı tutsun, yoksa toprağa mı gömsün! Bak ne kötü hüküm veriyorlar!”¹³³ şeklinde vurgulanmıştır. Bu ayet, ruhsal kirliliğin, kötü ve gizli düşüncenin kapkara bir şekilde yüze yansımaları sembolize etmektedir. Kur’ân’da başka bir ayette, beyaz ve siyahın gündüzün aydınlığını ve gecenin karanlığını¹³⁴ sembolize ettiği görülmektedir.

17-Olumsuz Tepkilere Karşı Sabır ve Tahammül Göstermesi

Hız. Muhammed iletişim sürecinde karşılaştığı yalan, iftira, alay, tuzak, tehdit ve su-i kast gibi olumsuz tepki ve engellemelere karşı sabırlı ve tahammüllü olmasını bilmiştir. Zira Allah, Elçisinden şahsına yönelik kötülüklerle aynıyla karşılık vermemesini; bilakis önceki peygamberlerin yaptığı gibi sabırlı olmasını isteyerek, “O halde sen de, peygamberlerden azim (ve irâde) sahiplerinin sabrettiği gibi sabret. Onlar için acele etme; onlar, tehdit edildikleri azabı gördükleri gün, sanki gündüzün sadece bir saati kadar (dünyada) kalmış gibi olurlar. (Bu), bir tebliğdir. Yoldan çıkmış topluluktan başkası helâk edilir mi?”¹³⁵ buyurmuştur. Yine “Sabret, sabrın ancak Allah(ın yardımı) ile, onlara da üzülmeye, kurdukları tuzaklardan da sıkıntıya düşme”;¹³⁶ “Onların dediklerine sabret ve güzelce onlardan ayrıl. Beni ve o nimet sahibi yalanlayıcıları baş başa bırak ve onlara biraz mühlet ver”¹³⁷ ayetleri de Hız. Peygambere sabrı tavsiye etmektedir.

Hız. Muhammed, Cahiliyye dönemi insanının fakirlik, zenginlik, makam, mevkii, kabile, ırk vb. unsurların etkisinde kalarak yaptığı olumsuz tutum ve davranışlar karşısında sabırlı olmasını ve onlara boyun eğmemesi gerektiğini bilmiştir.

Görüldüğü gibi, büyük ahlak sahibi olan¹³⁸ Hız. Muhammed, şahsına karşı yapılan kabalıklara tahammül etmiş ve insanların hatalarını hoş görmüştür. Eşi Âişe Hız. Peygambere, Uhud savaşının yapıldığı günden daha zor bir gün yaşayıp yaşamadığını sormuş, o da şu şekilde cevap vermiştir:

“Evet, senin kavminden çok kötülük gördüm. Bu kötülüklerin en fenası, onların bana (Taif’de bir mevkii olan) Akabe günü yaptığıdır. Taifli İbn Abdülyâlîl’e sığınmak istemiştin de beni kabul etmemişti. Ben de geri dönüp, derin kederler içinde yürümekteydim. Karnüsseâlib (denilen yere) varıncaya kadar kendime geledim. Orada başımı kaldırıp baktığımda, bir

¹³³ Kur’ân, Nahl (16): 58-59.

¹³⁴ Kur’ân, Bakara (2): 187.

¹³⁵ Kur’ân, Ahkaf (46): 35; En’âm (6): 34.

¹³⁶ Kur’ân, Nahl (16): 127.

¹³⁷ Kur’ân, Müzemmil (73): 10-11.

¹³⁸ Kur’ân, Kalem (68): 4.

bulutun beni gölgelediğini gördüm. Dikkatlice bakınca bulutun içinde Cebrâil'i fark ettim. Cebrâil bana seslenerek:

“Allah, kavminin sana ne söylediğini ve seni himâye etmeyi nasıl reddettiğini duymuştur. Onlara dilediğini yapması için de sana Dağlar Meleği'ni göndermiştir,” dedi. Bunun üzerine Dağlar Meleği bana seslenerek selam verdi. Sonra da:

“Ey Muhammed! Kavminin sana ne dediğini Allah işitti. Ben Dağlar Meleği'yim. Ne yapmamı istiyorsun? Eğer dilersen şu iki dağı onların başına geçireyim,” dedi. O zaman:

“Hayır, ben onların soylarından sadece Allah'a ibadet edecek ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmayacak kimseler çıkarmasını Allah'tan dilerim, dedim.”¹³⁹

Burada anlatıldığına göre Hz. Peygamber, cahillerin ve kendini bilmezlerin kabalıklarına ve hakaretlerine aynıyla cevap vermek yerine, sabrederek onları bağışlamanın ve kusurlarını görmezden gelmenin daha asil bir davranış olduğunu ortaya koymuştur.

18-İyiliği Tercih Etmesi, İntikam Alma Yoluna Gitmemesi

Hz. Muhammed bütün hayatı boyunca, genel olarak, kötülüklerle kötülükle değil, iyilikle karşılık vermeyi tercih etmiş; bu hususu iletişiminin vazgeçilmez bir ilkesi haline getirmiştir.

Hiç şüphesiz, ortaya atılan tezin doğruluğu kadar onu savunmada takınılacak tutumun da doğru üslup ve yöntemle olması gerekmektedir: “(İnsanları) Allah'a çağıran, iyi iş yapan ve ‘Ben Müslümanlardanım’ diyenden daha güzel sözlü kim olabilir? İyilikle kötülük bir olmaz, (sen kötülüğü) en güzel olan şeyle sav. O zaman (bakarsın ki) seninle arasında düşmanlık bulunan kimse, sanki sıcak bir dost oluvermiştir”;¹⁴⁰ “Affi (kolaylık yolunu) tut, iyiliği emret, câhillere aldırış etme”¹⁴¹ ayetleri Hz. Muhammed'e, iyilik ve kötülüğün bir tutulamayacağını, kötülüğe iyilikle karşılık verilmesinin daha yararlı olacağı mesajını iletmiştir.

Hz. Muhammed'e karşı çıkan çevreler, onun iletişimini engellemek için her türlü yöntemi kullanmışlar; işi, hile, tuzak, alay, tahkir, iftira ve yalandan cana kast etmeye kadar vardırımlardı. Kullandıkları yöntemlere karşılık verebilmenin tek yolu, yine aynı yöntemleri kullanmaktan geçmekteydi. Fakat Hz. Peygamber, onların olumsuz tutum ve davranışlarına hiçbir zaman aynı şekilde karşılık vermemiştir.

¹³⁹ Buhârî, 59/Bed'ü'l-Halk, 7 (IV, 83); Müslim, 32/Cihad, 111 (II, 1420).

¹⁴⁰ Kur'ân, Fussilet (41): 33-34.

¹⁴¹ Kur'ân, A'râf (7): 199.

Hız. Âiŕe'nin değerlendirmesine göre Hız. Muhammed, Allah yolunda savaŕma hali dıŕında, ne bir kadına ne de bir hizmetçiye, kısacası hiçbir kimseye eliyle vurmamıŕ, kendisine fenalık yapan kimselerden intikam almaya kalkmamıŕtır. Yalnız Allah'ın yasak ettiği ŕeyler iğnenince, o yasağı iğneyenden Allah adına intikam almıŕtır.¹⁴²

Hız. Muhammed'in iyiliği tercihi ve intikam alma yoluna gitmemesi ile ilgili olarak ŕu örnek dikkat çekicidir:

Hanife oğullarından Smame b. Usâl, Mekke'de Hız. Muhammed'le karŕılaŕtıęında, Peygamberin kendisini İslâm'a davet etmesi zerine, "Bir daha bu teklifini yaparsan seni öldürürüm" diyen ve bir baŕka sefer, Hız. Peygamberin kendisine gönderdiği elçiyi öldürmek isteyecek kadar dŕmanlıkta ileri giden bir kiŕiydi. Bir İslâm askeri birliği onu yakalayarak Medine'ye getirmiŕti. Fakat, askerler yakaladıkları bu kiŕiyi tanıyamamıŕlardı. Hız. Peygamber onu görür görmez tanımıŕ ve Mescidde bir direğe bağlanmasını ve kendisine saygılı davranılmasını istemiŕtir. Namaz için mescide giriŕ ve ıkıŕlarda bizzat Hız. Peygamber kendisiyle ilgilenmiŕ ve ona iman teklif etmiŕtir. Onun bu isteğine cevaben Smame'nin hep, "Ŗayet beni öldürecek olursan, zaten kanı dökülecek katil bir kimseyi ldrmŕ olacaksın; ŕayet kan diyeti istersen istediğini veririm" sözleri karŕısında Hız. Peygamber, ona hiç karŕılık vermeksizin oradan uzaklaŕıp gitmekteydi. Smame, bu arada camide olup bitenleri ve İslâm'ın nasıl bir din olduğunu bizzat görmekteydi.  gün sonra o, yine bildik cevabını tekrar edince Hız. Peygamber, onun hiçbir fide alınmaksızın serbest bırakılmasını istedi. Smame, bu tavırdan oldukça etkilenmiŕ olmalı ki, serbest kalınca camiden çıktı, ŕehir dıŕında bir yerde güzelce temizlendikten sonra tekrar Hız. Peygambere gelerek, ona müslüman olduğunu bildirdi ve ŕyle dedi: "Ŗu ana kadar sen bana dünyanın en iğrenç adamı gibi duruyordun; iŕte artık ŕimdi seni herkesten çok takdir ediyorum"¹⁴³

Hız. Muhammed, tehdit ve dŕmanlıklara karŕı "...Allah bu husustaki emrini bildirinceye kadar affedin, hoŕ grn..."¹⁴⁴ ayetinde de belirtildiği gibi, affetme ve hoŕgr ile karŕılık vermiŕtir. Savaŕ ortamlarında bile haksız yere taarruz yapılmaması, fiilen savaŕ içinde olmayanlar, kadınlar, çocuklar, rahipler ve savaŕacak durumda olmayanların öldürülmemesi, msle yapılmaması yani ölülerin burnu, kulağı vb. organlarının kesilmemesi gibi bir çok kurala uyulmasını istemiŕtir. Ayrıca yiyecek ihtiyaı gibi bir maksat dıŕında

¹⁴² Müslim, 43/Fedâil, 79 (II, 1814); Ebû Davud, 40/Edeb, 4 (V, 142).

¹⁴³ Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, c. I, s. 442-443.

¹⁴⁴ Kur'ân, Bakara (2): 109.

hayvan kesilmesini, ağaçlara zarar verilmesini, imar edilmiş yerlerin tahrip edilmesini de yasaklamıştır.¹⁴⁵

19-Bazen Sosyo-Psikolojik Bir Baskı, Bazen de Uyarı, Azarlama ve Müdahale Etme Yoluna Gitmesi

Hz. Peygamber, iletişimine engel olanlara ve kendisine karşı gelenlere, tavsiye ve uyarıda bulunma, azarlama, kızma, müdahale etme vb. gibi farklı tepkilerde bulunmuştur.¹⁴⁶ Onun bu tür tavır ve tepkilerinin tesirli olmasında hiç şüphesiz bir kısım ayetler de etkili olmuştur. Örneğin: “Hayır, Rabb’in hakkı için onlar, aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da senin verdiğin hükme karşı içlerinde bir burukluk duymadan (verdiğin hükme gönül hoşluğuyla razı olup) tam anlamıyla teslim olmadıkça inanmış olmazlar”¹⁴⁷; “...(Allah Resulü)nün emrine aykırı davrananlar, kendilerine bir belanın çarpmasından, yahut onlara acı bir azabın uğramasından sakınınsınlar”¹⁴⁸ şeklindeki ayetler, Peygamberin verdiği kararlara uymamanın ve emrine aykırı davranmanın ne gibi sonuçlar ortaya çıkaracağını ifade etmektedir.

Hz. Peygamber, bazen sosyo-psikolojik bir baskı uygulama yoluna gitmiştir. Rivayetlere göre, Ka’b b. Mâlik, askerî bir sefere katılması gerekirken her nasılsa ihmal etmiş, katılmamıştı. Onun bu tavrı Hz. Peygamber tarafından hoş karşılanmamış ve kendisiyle elli gün konuşulmamıştı. Bu durumda, ondan başka iki kişi daha vardı. Yüzlerine dahi bakılmadığı, kendileriyle iletişimin tamamen kesildiği böyle bir tavır, aslında savaşa katılan müslümanlarla birlikte hareket etmedikleri için bir cezalandırmaydı. Hz. Peygamberin kırılgan ve kızgın bir şekilde “Allah’ın hükmü gelinceye kadar kalk, git!” dediği Ka’b b. Malik, bu elli günlük sürede, yeryüzünün kendisine dar geldiğini söylemiştir. Bu süre sonunda samimi tevbeleri üzerine Allah, affedildiklerini bildiren şu ayeti indirmiştir:¹⁴⁹ “Ve (savaştan) geri bırakılan o üç kişinin (tevbelelerini kabul buyurdu). Bütün genişliğiyle beraber arz başlarına dar gelmiş ve canları kendilerini sıktıkça sıkılmış ve Allah’tan, yine Allah’a sığınmaktan başka çare olmadığını anlamışlardı. Allah onların tevbesini kabul buyurdu ki tevbe etsinler. Çünkü Allah, tevbeyle çok kabul eden, çok esirgeyendir.”¹⁵⁰

¹⁴⁵ Müslim, 32/Cihad, 3, (II, 1357); Ebû Davud, 15/Cihad, 82 (III, 86); Ayrıca bakınız: Yazır, **Hak Dini**, c. 2, s. 34.

¹⁴⁶ Bu konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bakınız: Aynur Uraler, **Sahabe Uygulaması Olarak Sünnete Bağlılık**, Işık Yayınları, İstanbul, 2000, s. 89-133.

¹⁴⁷ Kur’ân, Nisâ (4): 65.

¹⁴⁸ Kur’ân, Nur (24): 63.

¹⁴⁹ Buhârî, 64/Meğâzi, 79 (V, 132).

¹⁵⁰ Kur’ân, Tevbe (9): 118.

Bilindiği gibi Hz. Peygamber, her zaman hak ve özgürlükleri savunmuş; din ve vicdan gibi temel hak ve hürriyetlere karşı çıkılmasını ve dini inancın istenildiği gibi yaşanmasına engel olmayı cihad sebebi saymıştır. Bu olayda ise, misyonuna ve iletişim amacına yönelik engellemeden dolayı giriştiği mücadelede, kendisiyle birlikte hareket etmeyen arkadaşlarına Hz. Peygamberin vahiy gereği tavır alması; onlarla elli gün konuşmayarak aflarını geciktirmesi ve sosyal bir boykotla onları cezalandırması söz konusu olmuştur.

20-Rol ve Statü İlişkilerini İyi Ayarlaması

Kişinin kendisini bilmesi, yeteneklerini, zaaflarını, çeşitli duygularını tanımaya güzel bir şeydir. Böyle bir insan, toplum içindeki yerini, kişisel konumunu iyi bilir ve statüsüne göre roller geliştirerek etkili iletişimde bulunabilir.

Hz. Muhammed insanlık âlemi içinde, farklı statü ve rollere sahip olan tüm insanların peygamberi olmuştur. O, insanlara kendi içlerinden gönderilen¹⁵¹ bir insan peygamber¹⁵² olup, en belirgin özelliği de “kulluğu” ve “peygamberliği”dir. Bunun dışında; aile reisliği, devlet başkanlığı, komutanlığı, tüccarlığı vardır. Ailesine vefalı bir eş, çocuklarına şefkatli bir baba ve dede iken; devlet idaresinde adil bir başkan ve savaş alanlarında cesur ve oldukça dirayetli bir komutandır. Böylece o, her yönden “güzel bir örnek”¹⁵³ ve toplumun her kesiminin kendisinden bir şeyler bulabileceği bir peygamberdir.

Hz. Muhammed bir başka açıdan da, hem normal insanlar gibi doğan, yiyip içen, konuşan, yaşayan ve ölen bir beşer, hem de getirdiği mesajı anlatma, açıklama, öğretme gibi iletişim misyonu olan bir peygamberdir. Hem ilâhi vahiy alan bir elçi, hem de kendi görüşü ile hareket eden bir beşerdir. Hem içinde yaşadığı toplumdan bağımsız hareket edebilen bir birey, hem de içinde bulunduğu toplumun şartlarına, örf ve âdetlerine riayet eden bir ferttir. Bütün bu özellikleri şahsında bulunduran bir kişinin davranışlarını incelemek elbette kolay değildir.¹⁵⁴

Bununla birlikte Hz. Muhammed’in, iletişim sürecindeki bir sözü veya yaptığı bir işi, hangi rol ve statü ile söylediği veya yaptığı hususunun bilinmesi iletişim yönünden oldukça önemlidir. Bu sebeple, onu “örnek almak” ile, ona “benzemek” zaman zaman tartışılan konulardan olmuştur. Bir değerlendirmesinde Gazâli, Peygambere benzemenin, ona (hürmet ve) tazim etmek olmadığını; nitekim bir krala gösterilen saygının, onun emir ve yasaklarına boyun eğmek olduğunu; yoksa kral bağdaş kurarak oturduğu için bağdaş

¹⁵¹ Kur’ân, Tevbe (9): 128.

¹⁵² Kur’ân, İsrâ (17): 93.

¹⁵³ Kur’ân, Ahzab (33): 21.

¹⁵⁴ Görmez, **Metodoloji Sorunu**, s. 281.

kurmanın; o, sedire oturduğu için sedirde oturmanın kral için saygı ifadesi sayılmayacağını belirtmiştir.¹⁵⁵ Gazâli'nin burada eleştirdiği benzeme, ahlak ve fazilet bakımından Peygamber gibi olmaya çalışmak değil; şekil ve görünüş bakımından ona benzemeye çalışmaktır. Onun yediklerini, yediği gibi yemek (zoraki benzeme olan) teşebbüh ve taklittir. Ancak, helâl bir şeyi onun belirlediği edep kuralları çerçevesinde, isrâfa kaçmadan ve tıka basa doymadan yemek, ona tabi olmaktır. Onun kendi örf ve coğrafyasına uygun olarak giydiklerini giymek, ona (zoraki benzeme yani) teşebbüh ve taklittir. Fakat, gösteriş ve isrâfa kaçmadan, edep yerlerini örtecek şekilde giyinmek, ona tabi olmak ve onu örnek almaktır.¹⁵⁶

Hz. Peygamber, hem devlet başkanı sıfatıyla, hem de hakim sıfatıyla Allah'ın indirdiklerini ve emirlerini referans almakta, bunlara göre tavır ve davranış belirlemede ve kararlarında adaleti gözetmekteydi. Bu tür rolleri çeşitli görevleri yaparken onun, peygamberlik misyonu ile hayatın her alanında örnek tutum ve davranışlar gösterme fonksiyonu bulunmaktaydı. Hiç kimse onu, siyasetçi, diplomat veya hukukçu statüsü ile yaptıklarından dolayı, salt bir hakim, bir komutan veya bir idareci olarak algılamamaktaydı. Çünkü o, hayatı ve karakteri dini bir ruhla yoğrulmuş bir peygamberdi; dînî ve sosyal alanda bir ıslahatçıydı.¹⁵⁷ Temsil ettiği rol ne olursa olsun, onu, Allah'tan vahiy almakta olan bir "Peygamber statüsü"nden soyutlamak imkansızdı.

Hz. Muhammed, peygamberlik misyonu yanında, diğer insanlar gibi bir eş ve aile reisidir. Çocuklarının babası, torunlarının dedesidir. Bir çok komşu ve akrabası bulunan bir insandır. Bütün bunlara rağmen onda, üstlendiği rollerin niteliğinden veya bu rolleri yerine ve zamanına göre kullanım biçiminden dolayı "rol uyumsuzluğu"¹⁵⁸ söz konusu olmamıştır. Bu çeşitli tabii ve toplumsal rolleriyle de o, en iyi davranışlar sergileyerek örnek olmuştur.

Sonuç

Hz. Muhammed, tarihin belirli bir diliminde, sınırlı bir coğrafyada ve küçük bir toplum içinde yaşamış; bu süreçte, Peygamberlik misyonu gereği, iletişimin en temel ve en genel öğeleri açısından, kaynak olarak ilâhi mesajı iletmiş; alıcı ve hedef durumundaki muhataplarının geribildirimlerini dikkate almıştır.

¹⁵⁵ Ebû Hamid Muhammed b Muhammed Gazâli, **Mustasfâ**, Bulak-Mısır, 1334, c. 2, s. 218.

¹⁵⁶ Yorum için bakınız: Görmez, **Metodoloji Sorunu**, s. 283.

¹⁵⁷ Bakınız: Fazlur Rahman, **İslam**, Çeviren: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara, 1993, s. 71-72.

¹⁵⁸ Dökmen, **Empati**, s. 120.

Hayatı yoğun bir iletişim süreci içinde geçen Hz. Muhammed, Allah'ın kendisine gönderdiği mesajlar doğrultusunda tutum ve davranışlar belirlemiş, etkili iletişim ilkeleri uygulayarak, kendilerine örnek olduğu arkadaşlarına dinin pratiklerini göstermiştir.

İnsanın kendini ve iletişimine hedef olanları tanıması ve bireysel farklılıkları göz önüne alması, iletişimde son derece önemlidir. Hz. Muhammed de, gerçekleştirdiği iletişimle, günümüzde geçerli iletişim ilkelerini başarılı bir şekilde uygulayarak bireysel özelliklere dikkat etmiş; başka bir ifadeyle kendileriyle iletişim süreci içinde olduğu insanların zihin, algı, bilgi, yaş, beden, irsiyet, çevre vb. yönlerini sürekli göz önünde bulundurmuştur.

Hz. Muhammed, statü ve rolünü iyi kullanmasını bilmiştir. Çeşitli durumlarda o, örneğin namaz kıldıran bir imam, verdiği karara uyulan bir hakim, savaşta komutları dinlenen bir komutan ve insanları bilgilendiren bir eğitimcidir. Bir Peygamber olduğu halde onun, değişik statü ve rolleri temsil eden bir birey olarak kabul edilmesi, otoritesini ve başarısını yansıtmaktadır. O, bu görevleri yerine getirirken, hiçbir zaman ideal bir eş, baba, dede ve arkadaş rollerini ihmal etmemiş, yüksek ahlaki vasıflarından hiçbir şey kaybetmemiştir.

Hz. Muhammed'in gerçekleştirmiş olduğu iletişim, Kur'an esaslarına dayanmıştır. Aslında o, Allah'a ait bir söz olan Kur'an'ın, yaşayan insana dönüşmüş biçimi olmuştur. Bu yönüyle o, ilâhi mesaja uygun, en güzel örnek davranışları sergilemiş; çevresindekilere sık sık ben de sizin gibi bir insanım diyerek, onların da kendisi gibi olmaları ve örnek bir hayat yaşamaları gerektiği mesajını vermiştir.

KAYNAKÇA

- Ahmed, Muhammed bin Hanbel, **Müsned**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992
- Baymur, Feriha, **Genel Psikoloji**, İnkılâp Yayınevi, İstanbul, 1994
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed bin İsmail, **Sahih**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992
- Canan, İbrahim, **Peygamberimizin Tebliğ Metotları**, Nesil Yayınları, İstanbul, 1998
- Cüceloğlu, Doğan, **Yeniden İnsan İnsana**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh Abdurrahman, **Sünen**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992
- Dökmen, Üstün, **İletişim Çatışmaları ve Empati**, Sistem Yayınları, İstanbul 1999
- Ebû Davud, Süleyman bin Eş'as, **Sünen**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992
- Eren, Hasan ve diğerleri, **Türkçe Sözlük**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1988
- Fazlur, Rahman, **İslâm**, Çeviren: Mehmet Dağ - Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara, 1993
- Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed bin Muhammed, **Mustasfâ**, Bulak-Mısır, 1334
- Görmez, Mehmet, **Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2000
- Hamidullah, Muhammed, **İslâm Peygamberi**, Çeviren: Salih Tuğ, İrfan Yayınları, İstanbul, 1980
- Halder, Alois - **Müller**, Max, Philosophisches Wörterbuch, Verlag Herder, Freiburg, 1993
- İbn Kayyim, Muhammed bin Ebî Bekr el-Cevzîyye, **Zâdü'l-Meâd**, Çeviren: Komisyon, İklim Yayınları, İstanbul, 1988
- İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed bin Yezid, **Sünen**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992
- İslâmoğlu, Mustafa, **Üç Muhammed**, Denge Yayınları, İstanbul, 2000
- Kandemir, Yaşar, **Örneklerle İslâm Ahlâkı**, Nesil Yayınları, İstanbul, 1980
- Kardavi, Yusuf, **Sünneti Anlamada Yöntem**, Çeviren: Bünyamin Erul, Rey Yayınları, Kayseri, 1993
- Kaya, Remzi, "Ehl-i Kitap", **İslâm Ansiklopedisi**, c. 10, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994
- Kettânî, Muhammed Abdülhayy, **Terâfîbü'l-İdâriyye**, Çeviren: Ahmet Özel, İz yayıncılık, İstanbul, 1990-1992
- Köknal, Özcan, **İnsanı Anlamak**, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1997
- Malik, Enes b., **Muvatta**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992
- Muhammed Ali, Mevlana, **Peygamberimizin Hayatı**, Çeviren: Ali Genceli, Nur Yayınları, Tarihsiz.

- Müslim, Ebû Hüseyin Müslim bin Haccac, **Sahih**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed bin Şuayb, **Sünen**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992
- Ozankaya, Özer, **Toplumbilimine Giriş**, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1979
- Perşembe, Erkan, “Dinde Sembolün Fonksiyonu ve İslâm’da Sembolik Değerlerin Bugünü”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı: 10, Samsun, 1998, ss. 89-101
- Şiblî, Mevlana, **Asr-ı Saadet**, Çeviren: Ö. Rıza Doğrul, Sadeleştiren: Osman Zeki Mollamehmetoğlu, Eser Neşriyat, İstanbul, 1972
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed bin İsa, **Sünen**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981
- _____, **Şemâli Şerife**, Tercüme ve Şerh: Hüsameddin Nakşibendi, Sadeleştiren: Mehmet Sadık Aydın, Hilal Yayınları, Ankara, Tarihsiz.
- Tubbs, Stewart L.-Moss, Sylvia, **Human Communication**, McGraw-Hill, New York, 1991
- Türkkan, Reha Oğuz, **İkna ve Uzlaşma Sanatı**, Hayat Yayınları, İstanbul, 2000
- Uraler, Aynur, **Sahabe Uygulaması Olarak Sünete Bağlılık**, Işık Yayınları, İstanbul, 2000
- Yazır, M. Hamdi, **Hak Dini Kur’ân Dili**, Sadeleştiren: İsmail Karaçam ve diğerleri, Feza Gazetecilik, İstanbul, Tarihsiz.
- Zıllıoğlu, Merih, **İletişim Nedir?**, Cem Yayınları, İstanbul, 1993

Some Communicational Principles of the Prophet Muhammad

ABSTRACT

As a messenger and the source of communication, the prophet Muhammad set forth the main principles of communication taking into consideration the feedback of the listener groups of his own time.

The prophet Muhammad whose life passed with a heavy communicational process, conveyed the message of Allah to the people of his own time in a very effective way. His success was due to his practical behavior as well as his theoretical knowledge. He was a model of communication.

When he communicated with people, he always took consideration the intelligence, the amount of knowledge, the age, the sex, and the environment of the people with whom he talked. In short, he applied all contemporary communicational principles during his life.

KONFÜÇYÜS VE ÖĞRETİSİ

Dr. Selahattin FETTAHOĞLU*

ÖZET

Konfüçyüs Çin geleneklerini derleyip toparlayarak yeni kuşaklara aktarmak isteyen bir düşünürdür. Amacı Çin geleneğindeki yaşayan ahlâk ve geleneklerin devamını sağlayarak atalar kültürüne dayalı Çin Medeniyetini ortaya koymaktır. Pratik düşüncesi ahlâk, din ve muhafazakârlık açılarından insana seslenmektedir.

Konfüçyüs sadece Çin'e ait değil, bütün dünyaya aittir. O'nun siyasi düşüncesi insanlığın üstün idealinin temelidir. Konfüçyüs, önce prens unvanı ile yüceltilmiş, ondan sonra "Mükemmel Hakim" ve "Taçsız Kral" namıyla kutsanmış ve Çin'de kendi adına tapınaklar inşa edilmiştir. Öğretisi, hükümetin temeli, şahsiyeti ise milletin en yüksek idealinin temsilcisidir. Öğretilerinin, bilinen Çin mizacına çok uygun olduğu bir gerçektir. Sadece insanla ilgilenen Konfüçyüs bundan dolayı Çin'in Sokrates'i sayılmıştır.

1. Hayatı:

Çin'in büyük bilginlerinden biri olan Konfüçyüs,¹ M.Ö. 21 Ağustos 551 tarihinde, Kuzey Çin'in şimdiki Shandong eyaletinin Lu şehrinde, Kong ailesinden Shu-Liang He'nin ikinci oğlu olarak dünyaya gelmiştir.² Asıl adı Qui, lakabı ise Zhongni'dir. Kong soyadıdır.³ Çin'de meşhur olan ismi Kong-Fuzi veya Kung-Fu-Tzu'dur. Fuzi, üstad, bilge, öğretmen, filozof an-

* Amasya Müftülüğü.

¹ Confucius – Konfuzius, Kong Fuzi kelimesinin Üstad Kong anlamında latinceleştirilmiş şeklidir.

² Bu tarih, yaklaşık olarak Hindistan'da Budda, Yunanistan'da Pysagor, Mezopotamya'da Nebukadnezar'ın yaşadıkları, Yahudilerin Babil'e sürgün edildiği zamandır. Sokrates ile Empedokles, Konfüçyüs'un ölümünden az sonra doğmuştur.

³ Gu, Xuewu; Konfuzius zur Einführung; s.24.

lamına gelir. Konfüçyüs'ün isminin anlamı da Bilge-Filozof Kong demektir.⁴

Çin tarihçileri onun hayatındaki olaylarla ilgili en küçük ve en önemsiz rivayetleri bile kaydettiklerinden hayat hikayesi hakkındaki bilgiler geniş ve karışıktır.⁵ Ailesi ve soyu hakkındaki bilgiler sonraki kaynaklara dayandığından kesinlik taşımamaktadır.

Soyu, çocukluğu ve gençliği ile ilgili ilk açık bilgileri Szema Chi'en'in (M.Ö. 145-86) Shiki adlı tarihi hatıralarından öğrenmekteyiz.⁶ Kaynaklarda soyu ve gençliği ile ilgili çeşitli rivayetler ve anlatımlar bulunmaktadır. Bir rivayete göre fakir, fakat saygın bir aristokrat aileden gelmektedir.⁷ Kendisine isnat olunan Lun Yu adlı eserinde bizzat kendisi, çocukluğunun büyük sıkıntıları içinde geçtiğini belirtmektedir.⁸

Konfüçyüs hakkında Çin'de yeni yapılan araştırmalar, onun annesinden ve dedesinden (annesinin babasından) ders aldığını ortaya koymaktadır. Annesi Yan Zheng, bilge bir aile olan Yan Xiang ailesine mensuptur. Altı yaşına gelince annesi Yan Zheng'den yazı yazmayı öğrenmiş, dokuz yaşında okula başlamış, on üç yaşına geldiğinde annesinin ona öğreteceği bir şey kalmayınca onu dedesinin (annesinin babası) yanına göndermiştir. Konfüçyüs on sekiz yaşında iken dedesi ölmüştür. M.Ö. 539 yılından itibaren ölünceye kadar bir bilge olan dedesinden altı yıl süreli özel eğitim almıştır. Bu süre içinde ondan, altı marifet (sanat-hüner) diye adlandırılan, töre (tarihi gelenek ve görenekler), müzik, ok ve yay kullanma, araba sürme, yazı yazma ve hesap yapmayı öğrenmiştir. Dedesinin ölüm döşeginde kızına: "Bu çocuğunun bilgisinin genişliği benim bilgimi aştı. Ondan büyük bir adam olacak." dediği rivayet edilmiştir.⁹

Bununla birlikte O'nun, düzenli bir öğretimin dışında, karşılaştığı herkesten ve okuduğu her şeyden bir şeyler öğrenmiş olması muhtemeldir.¹⁰ Öğrenmeye merakı dolayısıyla iyi bir öğrenim görmüş, elde ettiği bilgilere herkes hayran kalmıştır. Aldığı eğitim ile ilgili bizzat kendisi şöyle demektedir: "On beş yaşında kendimi öğrenmeye verdim, otuz yaşında irademe sahip olabildim, kırk yaşında şüphelerden uzaklaştım, elli yaşında göğün emrini öğrendim, altmış yaşında sezgi yoluyla her şeyi kavradım, yetmiş yaşında

⁴ Bkz. Muhammed ebu Zehra, Mukarenet'el-Edyan, Kahire, Trsz. s.67.

⁵ Günaltay, Mehmet Şemsettin; Tarih-i Edyan, s.266.

⁶ Yutang, Lin; The Wisdom of Confucius; s. 54.; Noss, John B.; Man's Religions; s.271; Gu Xuewu , Konfüzius, s. 27.

⁷ Noss, John B.; Man's Religions; s,271.

⁸ Lun Yu; IX- 6.

⁹ Gu Xuewu , Konfüzius, s. 27.

¹⁰ Noss, John B.; Man's Religions; s. 271-272.

doğru olan şeylere zarar vermeden kalbimin isteklerini yerine getirebilirim.”¹¹

Konfüçyüs, M.Ö. 532-502 yılları arasında devlet kademelerinde çeşitli görevlerde bulunmuştur. Bir süre devlet parkları ve tahıl ambarlarında bekçilik yaparak geçimini sağlamıştır. Lu Derebeyliğinde büyük mevkiler aldığı, siyasal hayatta büyük roller oynadığı ve Adalet Bakanlığına kadar yükseldiği rivayet edilmektedir. Devlet memuriyetinden ayrıldıktan sonra kendisine sadık öğrencileri ile ülkenin her tarafını dolaşarak dersler vermiştir.¹²

Çin’de yaptığı bu seyahatler on üç yıl sürmüş ve bu seyahatler kendisine çok taraftar sağlamıştır. Daha sonra öğrenci yetiştirmeye başlamış ve başarılı bir öğretmen olarak tanınmıştır. Çin tarihi kaynaklarında da ülkesinin ilk serbest öğretmeni olarak anılmaktadır.¹³

Özel bir okul kurmuş, M.Ö. 522 den itibaren yirmi dokuz yıl öğretmenliğini yaptığı bu okulda özel dersler vermiştir. Öğretmenliği süresince 3000 öğrenci yetiştirdiği rivayet edilmektedir. Kendisinden altı sanat diye adlandırılan Töre, Müzik, Okçuluk, Araba Kullanmak, Yazı Yazmak ve Hesap Yapmak ilimlerini tam olarak tedarik etmiş olan 72 öğrencisinden¹⁴ sadece 22 sinin Lun Yu’da –Konuşmalar- adı geçmektedir.¹⁵

Konfüçyüs, M.Ö. 479 yılında Chiu-Fu’da ölmüştür. Öğrencileri mezarının yanına bir kulübe inşa ederek mezarı başında üç yıla yakın bir süre matem tutmuşlar, daha sonra onun hayatta uygulayamadığı prensiplerini onun izinden giderek gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Ölümünden sonra şöhreti her yere yayılmış ve adına tapınaklar yapılmıştır. Mezarı halen ziyarete açıktır.¹⁶

2. Kutsal Metinleri:

Çin’in klasik edebiyatı, kısmen Konfüçyüs tarafından bir araya getirilen kadim parçalardan, kısmen de bizzat Konfüçyüs’un kendisi ve öğrencileri tarafından yazılan eserlerden meydana gelmiştir. Zihninde tasarladığı dini ıslahatın esaslarını bu kitaplardan çıkarmıştır. Çin’de doğmuş olan dinler ile felsefelerin esaslarını teşkil eden bu eserler, aynı zamanda Çin Edebiyatı’nın da en eski ve en klasik örneklerini ihtiva ederler.¹⁷

¹¹ Lun Yu; II-4.

¹² Sarıkçıoğlu, Prof. Dr. Ekrem; Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, s. 229.

¹³ Smith, Huston; The religions of Man; s.142.

¹⁴ Gu, Xuewu; Konfüçyüs zur Einführung; s. 32-33.

¹⁵ Bakınız, Konfüçyüs; Lun Yu.

¹⁶ Sarıkçıoğlu, Prof. Dr. Ekrem; Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, s. 229-230.

¹⁷ Günaltay, M. Şemsettin; Tarih-i Edebiyat; s.247.

Konfüçyüs'un Kutsal Kitaplarını oluşturan iki koleksiyon vardır. Kien Loung'un emriyle M.S. 1773 yılında Dini Kitaplar için kabul edilen bibliyografik sisteme göre¹⁸ bunlar “Wou King” (Beş Klasik) ve “Se Chou” (Dört Kitap)’tır. Bunlar üzerine de Çin bilginlerince çalışmalar yapılmış ve tefsirler yazılmıştır ki, bunların en meşhuru Tehou-Hi'nin eseridir.

2.1. Wou King” (Beş Klasik):

Wou King –İstihaleler-’in yazarı Konfüçyüs değildir. O, birkaç öğrencisi ile beraber Kutsal Kitapların -King’ler- toplanması ve araştırılmasına koyulmuş, var olan vesikaları toplayarak Kingler’i bir araya getirip düzenlemekten başka bir şey yapmamıştır. Kingler’den sadece Kun Kiyu’yu yazmış olabileceği rivayet edilmektedir.¹⁹ Kingler, bugün de eski Çin Hikmetinin en kıymetli eserleri sayılmaktadır.²⁰

2.1.1. Yi King (Değişiklikler –istihaleler- Kitabı):

Çin’in en eski ve en mukaddes kitaplarının ilki ve Çin klasiklerinin özüdür. Pratik yönüyle bir kehanetler ansiklopedisi olan bu kitap, bir tür mitoloji geometrisidir. Dini ve idari ahlak prensipleri ile mistik ve metafizik olayları ihtiva eder. M.Ö. 3000 yıllarda hüküm sürmüş beş hükümdardan birincisi olan Fou-Hi’ye isnat olunur.²¹

Büyük aşırılık iki temel biçimi üretmiştir. Bu öğeler erkek ilke YANG ile dişi ilke YİN’dir. Yang semavi, Yin ise dünyevidir. Her zaman ve her yerde Yang ile Yin birlikte bulunur. Yang kesintisiz çizgi (—), Yin ise kesikli çizgi (— —) ile sembolleştirilir. Yang ile Yin arasında dört ilişki kurulabilir. İki temel biçimden oluşan bu ilişki “dört temsili simge” (=====; ==; == —; =====); olarak bilinir. Birbirinden tümüyle değişik olabilecek pek çok yoruma açık Yi King’in temeli, tek ya da çift çizgiden oluşan bu iki ayrı simgenin üçerli dizilmesi ile elde edilen sekiz üçlü birime dayanır. Sekiz üçlü olaylardaki iyilik ve kötülüğü belirlemeye yarar ve bu belirlemeden büyük yaşam işinin sorgulanması çıkmıştır. Daha sonra her şeklin üçer çizgisi altışar çizgiye tamamlanmak suretiyle yapılan ikinci bir terkip ile sekiz altılı birime dayalı altmış dört şekil meydana getirilmiştir. Bu şekillerin bir-

¹⁸ Günaltay, M. Şemsettin; Tarih-i Edyan; s.247.

¹⁹ Eliade, Mircea; Culianu, Ioan P.; Handbuch der Religionen, s. 307.

²⁰ Günaltay, M. Şemsettin; Tarih-i Edyan; s.247.

²¹ Lanczkowski, Günter; Heilige Schriften; s.141.; Günaltay, M. Şemsettin; Tarih-i Edyan; s.248. Ayrıca Bkz: El-Hini, M. Cabir Abdu'l-All; Fi'l-Akaidi ve'l-Edyan; s.176-177.

biriyle ilişkilendirilmesi ile yeni yorumlar elde edilir ki, Yi King metninin esası bu altmış dört şekildir.²²

Konfüçyüs, Yi King’le ilgili “Eğer bana hayatıma birçok seneler ilave ettirmek izni verilseydi, eksiklikten kurtulabilmek için Yi King’i okumak üzere ömrümün elli sene daha artmasını isterdim” ifadesini kullanmaktadır.

2.1.2. Şu King (Vesikalar Kitabı):

Konfüçyüs’un ilk redakte ettiği eserdir.²³ İsminden de anlaşılacağı üzere, dini ve felsefi bir kitaptan ziyade bir tarih kitabıdır. Çin’in tarihi ile ilgili 2400 yıllık dokümanları, tarihi bilgileri ve geçmişe ait önemli vesikaları ihtiva eder. Kitabın bir bölümü devlet idaresi ile ilgili tamim ve prensipleri ihtiva etmektedir. Bu kitap, Çin hükümdarlarından Yao ve Shun devrinden başlayarak Chou Hanedanı devrine kadar takriben 17 asırlık bir zaman dilimi içinde vuku bulan olayları nakleder. Muhtevası halka hikmet öğretme amacına yöneliktir. Tarihi bir kaynak olmak itibariyle şüpheli olmakla birlikte, Çinlilerin hükümet ve din ile ilgili fikirlerini anlatması açısından önemli bir kitaptır.²⁴

2.1.3. Şi King (Şiirler -İlahiler- Kitabı):

Çin’lilerin ibadet ve din işleri ile ilgili söyledikleri 305 muhtelif manzum ilahi ve şiiri ihtiva eder. Konfüçyüs’un bu ilahileri, üç yüz bin kadar ilahinin arasından seçtiği rivayet edilmektedir. Dört kısma ayrılır. Birinci kısımda örf ve adet ile ahlaka ait konular işlenir. İkinci kısımda imparator saraylarında verilen ziyafet ve şenlik alemlerinden bahsedilir. Üçüncü kısımda çok çeşitli konulardan bahsedilir. En önemlileri büyük kurban ile ilgili olanıdır. İlahiler, manzum olmamakla birlikte kıtalara ayrılmış ve kafiyelidirler.

Şiirlerin bazıları basit hikayelerdir. Bazıları da mecaz ve istiarelerle²⁵ doludur. Bu şiirlerin bazıları Cumhuriyetin ilan edildiği 1912 yılına kadar Pekinng’deki Gök Mabedi’nde yapılan kurban takdimlerinde okunmuştur.²⁶

²² Campbell, Joseph; Doğu Mitolojisi; s.424.; Lanczkowski, Günter; Heilige Schriften; s.141.; Störing, H. J.; İlkçağ Felsefesi; s.130; Günaltay, M. Şemsettin; Tarih-i Edyan; s.248-249.

²³ Lanczkowski, Günter; Heilige Schriften; s.140.

²⁴ El-Hini, Muhammed cabir Abdullah. Dırasetu’l-İslamiyye; s. 175.; “ Günaltay, M. Şemsettin; Tarih-i Edyan; s. 252

²⁵

²⁶ Günaltay, M. Şemsettin; Tarih-i Edyan; s.253.; El-Hini, Muhammed Cabir Abdu’l-Al; Fi’l-Akaidi ve’l-Edyan Ed-diyatanu’l-Kubra’l-asriyye; s. 179.

2.1.4. Li King (Törenler Kitabı):

Ayin ve merasimlerle ilgili hatıraları ihtiva eder. Konfüçyüs'un ölümünden sonra oluşmuş olmakla birlikte pek çok bölümü Konfüçyüs'a dayanmaktadır. İmparator Vang-Ti'nin emriyle toplatılmış olan İmparator fermanlarından müteşekkildir. Atalara saygı, sarayda davranış gibi adabı muşerete ait eserlerin özüdür.²⁷

2.1.5. Kun Kivu (İlkbahar ve Sonbahar Vakayinameleri):

İlkbahar ve sonbahar ile ilgili olarak günü gününe yazılmış notları ihtiva eder. Bu eserin Konfüçyüs tarafından yazılmış olması muhtemeldir. Kendisi bu eserinde Lu eyaletinin M.Ö. 722 yılından 480 yılına kadarki tarihinden de ilgi uyandıracak bir şekilde bahsetmektedir.²⁸ Bu kitapta hadiseler yalnız kaydedilmiş, tafsilata girilmemiştir.²⁹

2.2. "Se Chou" (Dört Kitap):

XI. Yüzyılda Sung Hanedanı sırasında bir araya getirilen bu koleksiyon, yönetici sınıfın eğitiminin temelini oluşturmaktadır. Çin'in ahlaki, medeni ve siyasi kanunları demek olan bu kitaplar³⁰ Konfüçyüs ile muasırları arasındaki konuşmalardan bahsetmektedir.³¹ Yöneticiler, memur alınması için yapılan imtihanlarda bu kitaplardan faydalanmışlardır.

2.2.1. Lun Yu (Vecizeler-Özdeyişler):

Konfüçyüs'ün en çok rağbet edilen kitabıdır. Konfüçyüs'ün vecizeleri (Lun Yu) adı ile bilinmektedir. M.S. II.asırdan kalma bir nüshası elimizde bulunmaktadır.³² Bu eserin şüpheye yer vermeyecek derecede ona ait olduğu iddia edilse de, çağdaş uzmanlar, bazı belgelere dayanarak Konfüçyüs'un bu eserin yalnızca yarısına yakın bir bölümünün yazarı olduğunu³³ ileri sürmektedirler. Üzerinde bir takım düzeltmeler yapılan ve talebelerinden 3. neslin tespit ettiği 20 bölümden oluşan bu kitapta, ondan ve sözlerinden hatıralar bulunmaktadır.³⁴ Konfüçyüs'ün fikirleri ile ilgili en önemli eseridir.³⁵

²⁷ Günaltay, M. Şemsettin; Tarih-i Edyan; s. 253.

²⁸ Doğrul, Ömer Rıza; Yeryüzündeki Dinler Tarihi, s.165.

²⁹ Günaltay, M. Şemsettin; Tarih-i Edyan; s. 254. Ayrıca Bkz. Störing, H. J.; İlkçağ felsefesi; s. 132.

³⁰ Şemsettin, M.; Tarih-i Edyan, s. 270.

³¹ Doğrul, Ömer Rıza; Yeryüzündeki Dinler Tarihi, s.165.

³² Eliade, Mircea; Culianu, Ioan P., Handbuch der Religionen, s.307.

³³

³⁴- Sarıkçıoğlu, Prof. Dr. Ekrem; Başlangıcından Günümüze Dinler Tarihi, s. 230.

³⁵ Noss, John B.; Man's Religions; s. 273; Günaltay, M. Şemsettin; Tarih-i Edyan; s.255.

2.2.2. Mong-tse (Mensiyus'un Sözleri):

Bu kitap yedi baptan oluşur. Mensiyus, Konfüçyüs'nin en büyük müfessiridir. Lun Yu'ya nisbetle muntazam bir suretle tertip edilmiştir. Konular karşılıklı muhavere şeklinde münakaşa edilir.³⁶

2.2.3. Tchöng Yong (Orta Yol Doktrini):

İtidal ve iyiliği tavsiye eder. Konfüçyüs'ün felsefi düşüncesinin mükemmel bir izahıdır.³⁷

2.2.4. Ta-Hio (Büyük Bilgi):

Faziletten bahseder. Bu kitabında Konfüçyüs, barışı sağlama yolunun bizzat insanın kendi benliğinde tecelli etmesi gerektiğine dikkat çekerek ancak kendisi ile barışık olan insanın ev halkını, çevresini ve nihayet milletini yönlendirebileceğini belirtmiştir. Konfüçyüs'ün ahlâkî prensiplerini bu eserde görmek mümkündür.³⁸

Mehmet Şemsettin Günaltay, Tarih-i Edyan adlı eserinde onun eserleri ile ilgili şöyle demektedir: "Konfüçyüs'un geniş Çin ülkesinde sahip olduğu nüfuz cidden hayret vericidir. Çin'de pek çok ihtilaller meydana gelmiş, memleket kuzeyli kavimler tarafından defalarca zapt ve istila edilmiş olduğu halde, Kingler hiçbir şekilde değer kaybetmemiş, Konfüçyüs'un manevi nüfuzu sarsılmamıştır. Eski ve modern felsefe tarihi bunun bir mislini daha gösterememiştir."³⁹

3. Öğretisi:

Konfüçyüs bir din kurucusu, ya da bir reformcu olarak ortaya çıkmamış, ortaya yeni bir şey koymak istememiş, ülküsünü geçmişte aramıştır. O, Çin geleneğinde bulunan yönetimle ilgili bilgileri toplamak, sosyal hayat ve törenlerle ilgili hususları bir araya getirmek, yaşayan ahlak ve geleneklerin devamını sağlamak; böylece atalar kültürüne dayalı Çin medeniyetini ortaya koymayı kendine amaç edinmiştir. Bozulmuş ve yıkılmak üzere bulunduğu Kadim Çin dininin, Çin hayatında en hakim kuvvet olmaya devam etmesini isteyerek onu canlandırmaya çalışmıştır. Misyonunu, "Ben eskiye inanan biriyim; bir kurucu değil bir aktarıcıyım."⁴⁰ sözleri ile tarif etmiştir.

³⁶ Günaltay, M. Şemsettin; Tarih-i Edyan; s. 256.; Noss, John B.; Man's Religions; s. 274.

³⁷ Noss, John B.; Man's Religions; s. 274.

³⁸ Noss, John B.; Man's Religions; s. 274.

³⁹ Günaltay, M. Şemsettin; Tarih-i Edyan; s. 277.

⁴⁰ Lun Yu; VII-1.

Bütün eski Çin metinlerini gözden geçirmiş, daha önceki Çin filozof ve düşünürlerinin yazılarını derleyerek yorumlamıştır. Ona büyük bağlılık gösteren ve ondan edebiyat, tarih, felsefe-ahlak öğrenen öğrencileri, ölümünden sonra onun sözlerini ve görüşlerini toplamışlardır.

Konfüçyüs'ün düşünce merkezini, insanlığın politik hayatını en iyi şekilde düzene koyma ideali yatmaktadır. Öğretisi, değişik zamanlarda farklı nitelikte felsefi ve dini bir kimlik kazanıp ahlaki-siyasi bir öğreti olarak öne çıkmıştır. Onun pratik düşüncesi ahlak, din ve muhafazakarlık açılarından insan aklına seslenmektedir.

Kozmolojik bir cemiyet yapısı bulunan Çin'de insan, bu kozmolojinin ve birliğin bir parçasını teşkil etmektedir. Bunun için Çin Düşüncesi, ahlak ve insan davranışları temeline oturmaktadır.⁴¹ Konfüçyüs öğretisinin ilgi alanı da bu sebeplerle sadece insan ve insan-toplum ilişkilerini kapsamaktadır. Bu sistemin temelinde, insanın yaratılıştan iyi olduğuna itimat yatmaktadır.

O, çok eski Çin geleneklerini derleyip toparlayarak yeni kuşaklara aktarmak isteyen bir düşünür olmanın ötesine gitmemiş, bir din kurma amacı da gütmemiştir. Çağdaşı Sokrates gibi insanlara iyi ve mutlu bir hayatın yollarını öğretmeyi hedeflemiştir.⁴² Onun amacı doğrudan doğruya toplumun düzeni, ahlakı ve mutlu yaşaması olmuştur.

3.1. İnanç:

Konfüçyüs kendini bir din kurucusu olarak görmemektedir. Öğretisini ahlaki ve felsefi değerler üzerine kurmuş olsa da bu değerlerin temelinde din hissedilmiştir. Öğretisinde zamanları aşan bir gücün etkisi hissedilmektedir. O'na göre "inançsız bir halk ayakta duramaz".⁴³

Onun öğretisinde; ister felsefe, ister ahlak, ister din diyelim din tarafından yapılması beklenen her şey yapılmıştır. Geleneksel Çin Dininin sistemleştirilmiş ve artırılmış şekli de denilebilecek⁴⁴ öğretisi, kendinden sonra zamanla bir dine dönüşmüştür. O'nun adı filozoflar, devlet adamları, büyük öğretmenler ve ahlakçılar arasında değil, peygamberler arasında zikredilmektedir. Dinler Tarihi araştırmacıları da O'nun öğretisini bir din olarak kabul etmektedirler.⁴⁵

⁴¹ Tworuschka, Monika und Udo; Religionen der Welt; s.349.

⁴²- Hançerlioğlu, Orhan; Dünya İnançlar Sözlüğü Dinler-Mezhepler-Tarikatlar-Efsaneler; s.265-266.

⁴³ Lun Yu; XII-7.

⁴⁴ - Hançerlioğlu, Orhan; Dünya İnançlar Sözlüğü Dinler-Mezhepler-Tarikatlar-Efsaneler; s.266.

⁴⁵ Aydın, Prof. Dr. Mehmet; Dinler tarihine Giriş; s.58.

Çin Dinleri'nin en eskisi ve en büyüğü Konfüçyüs dini,⁴⁶ Vur-Ti (M.Ö. 140-87) zamanından 1912 yılına kadar devletin resmî dini kabul edilmiştir. O, bir bakıma geleneksel Çin Din.'nin kaideleşmiş şeklidir.⁴⁷

3.1.1. Tanrı İnancı:

Konfüçyüs'ün zamanında inanılan kutsal varlıklar ve ruhların sayısı sayılamayacak kadar çoktu. Evi koruyan ilahlar, toprağın, yolların, dağların, nehirlerin vb. ilahları; hepsinin üstünde “dedelerin ruhları” vardı. Eski Çinliler, kainatta her şeyin ruhu olduğunu, insanların dışında bitki ağaç ve bütün hayvanların ruhlarının dünyayı doldurduğunu kabul ederlerdi.⁴⁸ Gök-Tanrı, ataların ruhları ve görünen her şeyi kuşatan ruhlar tazim edilen üç şeydi. Ancak bunların en büyüğü “Şana-ti” olarak ifade edilen “Gök Tanrı” idi.⁴⁹

Konfüçyüs, “Şana-ti”, yani en üstün tanrı yerine daima “Tien”i kullanmıştır. Ona göre “Tien”, bütün kutsal varlıkların hatta göğün bile efendisidir. O, uludur, yücedir, her şeye gücü yeter; her şeyi görür.⁵⁰ Tabiatın idarecisi, her şeyin üstündeki varlık, insanlar ve bütün varlıkların kaderini tayin eden kudrettir. Ona göre Eğer hakikat ortaya çıkacaksa bu, Göğün (Tien'in) arzusu olarak çıkar. “Tien” yine ona göre, gökte oturan, kötü hükümdarları cezalandıran, yeni hanedanlar kuran, erdemlileri mükafatlandıran, ataların kolektif adı değil, kişisel olmayan ahlaki bir kuvvet, en yüce varlık, doğanın düzeni ve kendisiydi. Kısaca O, her şeyin üstünde bir varlık ve yaratıcı kudret idi.⁵¹ Kurbanla ilgili tavsiyeler yapılırken Tien'i kızdıranın dua edecek başka yeri kalmayacağı vurgulanmaktadır.⁵²

Konfüçyüs, bütün insanların takip etmesi gereken göğün yol ve nizamı olan "Tao" kavramını da kullanmıştır. Ancak Tao, bir tanrı olmaktan öte, insanın yürüyeceği doğru yol ve ahlak prensibi olarak belirlenmiştir.⁵³

O, hareketlerinin tanrı tarafından kontrol edildiğini hissederek hareketlerini ona göre ayarlamış, “Benim yüreğimde olan değerler Göklerdendir”⁵⁴

⁴⁶ Bu terimi daha çok Batılılar kullanmaktadır. Dinin asıl adı Kung Chiao'dur. Türkçe'de bu terim karşılığında bazı Dinler Tarihçileri "Konfüçyanizm" terimini kullanmaktadır

⁴⁷ H.Gazi Yurdaydın. M.Dağ, a.g.e., S.152.

⁴⁸ Bkz. Günay Tümer- Abdurrahman Küçük, Dinler Tarihi, Ankara, 1988, 53 ; Ebu Zehra, 71

⁴⁹ Bkz, Ebu Zehra, 71

⁵⁰ Lun Yu; XX-1.

⁵¹ Bkz. Konuşmalar, X

⁵² “Göksel olana karşı suç işleyen kimsenin, ibadet edebileceği bir yeri yoktur” (Lun Yu; III-13.).

⁵³ Aydın, Prof. Dr. Mehmet; Dinler Tarihine Giriş; s. 58.

⁵⁴ Lun Yu; VII-22.

sözü ile her şeyi Tanrı'ya havale etmiş ve böylece ahlaki davranışları dine, dini de Tanrı'ya dayandırmıştır.

3.1.2. Ahiret İnancı:

Eski Çin'de cennet-cehennem, mükafat ve ceza anlayışları bulunmaktaydı. Konfüçyüs bu anlayışları olduğu gibi alarak bir ilavede bulunmuştur. Öldükten sonraki ahiret hayatını pek fazla düşünmemiş, bilakis kendisi için temel problem olarak dünya hayatını tanzim etmeyi görmüştür. Ona ölümden sonra ruhların durumunu soran öğrencisine: “Biz diriler için görevimizi yapamıyoruz, ölümlere nasıl yapalım. Hayatı bilemiyoruz ki ölümü nasıl bilelim.”⁵⁵ Diye cevap vermiştir.

Konfüçyüs, metafizikle çok az ilgilenmiştir. Ruhlar ve ölümler hakkında kendisine sorulan sorulara daima kapalı cevaplar vermiştir. Ona göre Metafizik ve ilahiyatla uğraşmak faydasız bir çalışmadır. İnsan her şeyi fizik ve insanlık çerçevesinde aramalıdır ki insanlığa hizmet edilmiş olsun. O, bu bağlamda : “Dünya nasıl yaratılmış, bunda bizim için önemli bir şey yoktur. Bizce en önemli olan şey, yaratılmış olan dünyayı nasıl tertip ve tanzim edebileceğimizin belirlenmesidir.” demektedir.⁵⁶

Metafizikle bu kadar ilgisiz olmasına rağmen, hiçbir zaman öbür dünyanın varlığını inkâr etmemiş, topluma daima hata işlemekten uzak kalmalarını hatırlatmış, işlenen bir suçun cezasının mutlaka bu dünyada görüleceğine onları inandırmaya çalışmıştır. O, her fırsatta çevresindekilere birbirlerinden özür dilemeleri gerektiğini telkin etmiş, insanın her zaman hatadan salim olamayacağına dikkat çekmiştir.

O'na göre mevcut bir alem ve onun nizamı olduğunu bilmek yeterlidir. Bu alemleri kim yaratmış, nasıl yaratmış, bunun o kadar önemi yoktur. Mademki insanlar hakkında bilgimiz yoktur, o halde ruhlar nasıl bilinebilir. Mademki hayat hakkında bilgimiz yoktur, o halde ölüm nasıl izah edilebilir.⁵⁷ Ölmek ve dirilmek Tanrı'nın takdirindedir. “Hayat ve ölüm göksel yasalardır”.⁵⁸ “İyi bildiğimiz bir şey varsa o da hepimizin ölümlü olduğudur”.⁵⁹

3.2. İbadet:

Konfüçyüs her ne kadar bir ahlâk eğitimcisi olarak gözüke de diğer taraftan devrinin dini ayin ve törenlerine önem vermiş, her şeyi idare eden bir

⁵⁵ Lun Yu; XI-11. Ayrıca bakınız: Ebu Zehra, 73

⁵⁶ “Akıllı olan dalgalı bir denizin sakin kenarında oturup deniz dalgaları hakkında uzun uzun düşünüp karar vermekle vakit geçirir; gafil ise kendilerini dalgalar arasına atarlar ve çoğu zaman yok olurlar.”

⁵⁷ “Siz hayatın ne olduğunu bilmiyorsunuz; ölümün nasıl olduğunu nasıl bileceksiniz?” (Lun Yu;)

⁵⁸ Lun Yu; XII-5.

⁵⁹ Lun Yu; XII-7.

ilâhî inayete büyük bir bağlılık göstermiştir. O, Göğün Rabbi anlamında “Tien” denilen bir Yüce Varlıkla irtibatlı bulunduğu bahsetmiş, dua etmiş, oruç tutmuş⁶⁰ ve dini merasimlere katılmaktan geri durmamıştır.⁶¹ Dini görevlerin saygı ile yerine getirilmesini tavsiye etmiş,⁶² İbadet ve tapınağın müziği ile ilişkiyi, erdemın şartı olarak saymıştır.⁶³ Merasimin, halk ve avamı bir birine bağlayan bir bağ olduğunu, bu bağ çözülürse halkın telaş içinde kalacağını ifade etmiştir.⁶⁴

Ona göre yüce hükümdar olan Tanrı, hürmet ve ibadet edilmesi gereken bir varlıktır. “Ben çok dua ettim” sözü ile duanın yararına işaret etmektedir. Onun anlayışında dua, devamlı olmamakla birlikte bir vazifedir. İbadet, şekil olarak dini anlamda oruç tutup temiz olduktan sonra ifa edilen kurban olarak bilinmektedir.⁶⁵ Konuşmalarda, ölümlere kurban ve adak sunulduğu tekrar edilmekte,⁶⁶ büyük kurban törenlerinden bahsedilmekte ve ölümlere dua edilmesi ve kurban kesilmesi tavsiye edilmektedir.⁶⁷ Geleneklere uygun bir şekilde yapılan ayinlerle ilgili bir soruya: “Törenlerde sadelik müsriflikten çok daha iyidir, yas ayinlerinde ise, yürekte duyulan derin üzüntü her zaman bazı görgü kurallarına yeğdir.”⁶⁸ cevabını vermiştir.

Devlet ve Halk Dini Olarak Konfüçyanizm'de ayrı bir rahipler sınıfı olmamakla birlikte mabette görev almış yetkili memurlar vardır ve ayinler genellikle devletin yetkili memurlarınca yönetilmiştir.⁶⁹ Bu ayinleri yönetenlere “jü” adı verilmektedir. Bunlar aynı zamanda kültürlü insanlardır.⁷⁰ Dünyanın üstün idarecisi “Tien” (Gök Tanrı) için yapılan törenleri de hemen ekseriyetle imparator yönetmiştir. Günümüzde de devam eden ve her yıl 22 Aralık gece yarısından sonra başlayan bu törenler; adaklar, içkiler, yiyecekler ve müzikli alaylar şeklinde icra edilmektedir. Bu törenler, Pekinng'in güneyinde dünyanın en büyük mihrabı olarak kabul edilen üç teraslı beyaz mihrabın çevresinde yapılmaktadır. Bunun dışında her yıl yapılan güneş ve ay ibadeti ile ilgili ayinler devlet görevlilerince yürütülmektedir.⁷¹

⁶⁰ Lun Yu; VII-12; X-1.;

⁶¹ - Sarıkçıoğlu, Prof. Dr. Ekrem; Başlangıcından Günümüze Dinler Tarihi, s. 179.

⁶² Lun Yu; III-26.

⁶³ “Erdemli olmayan insanın ibadetle bir ilişkisi olabilir mi? Erdemli olmayan insanın tapınağın müziği ile bir ilişkisi olabilir mi?”, (Lun Yu; III-3.)

⁶⁴ Schimmel, Prof. Dr. Annemarie; Dinler Tarihine Giriş, s.21

⁶⁵ Tümer, Günay – Küçük, Abdurrahman; Dinler Tarihi; s.63.

⁶⁶ Lun Yu; III-12.

⁶⁷ Lun Yu; III-4.; X-14-15.

⁶⁸ Lun Yu; III-4.

⁶⁹ Lun Yu;

⁷⁰ Aydın, Prof. Dr. Mehmet; Dinler Tarihine Giriş; s.57.

⁷¹ H.Gazi Yurdaydın. M.Dağ, a.g.e., S.152.

3.3. Ahlak:

Dinden daha çok bir ahlak ve hikmet yolu olan Konfüçyüs'ün ahlak öğretisi, belirli bir şart ve faydaya göre değil, Gök'e ait kanun ile eski bilgiler model kabul edilerek, köklü insanlık değerlerine bağlılık;⁷² kendine karşı dürüst, başkalarına karşı duyarlı olmak⁷³ ilkeleri ile oluşturulmuştur. Toplum, siyasi bir terbiye ile saadete kavuşturmanın yollarını ararken insanın bu dünyada mutlu ve düzenli bir hayat sürmesini gaye edinmiştir. Ahlaki telkinlerin meyve verebilmesi için bilgi, ahde vefa, iş idaresi ve üste karşı dürüst davranma temelleri üzerine oturması şarttır.

3.3.1. Erdem:

Konfüçyüs, ahlak öğretisinin temelini "İnsan Sevgisi"⁷⁴ olarak nitelediği insanlık erdemi üzerine kurmuştur. Dünyada yaşamla uyum sağlamanın en etkin yolu iyilikseverliktir. Erdem", nefsin istek ve arzularını kontrol etmek, iyi ile doğru olana bağlılık, töreye muhalif hiçbir şeye bakmamak, hiçbir şeyi duymamak, hiçbir şeyi söylememek ve hiçbir şey yapmamaktır.⁷⁵ Erdem kişiye verilen rolde mükemmellik elde edilmesi ile orantılıdır.

İnsan sevgisine fedakarlık, yardımseverlik ve müsamaha (hoş görü) yoluyla ulaşılabilir. Fedakarlık, kişinin kendini en samimi duygularla insanlığa adanması, ölümlerin ruhlarına saygılı olması ve onlara bağlı kalmasıdır. İnsan en zor şartlarda bile önce görevini yerine getirir, sonra ücretini düşünür. Yardımseverlik, insanlara bol miktarda bağışta bulunmak, onların yardımına koşmak, kendi hayatını kurarken başkalarını da desteklemek, kendini geliştirirken başkalarını da geliştirmektir. Kişinin kendi gelişmesi doğrultusunda başkalarını da kalkındırması, insan sevgisinin temel kurallarından biridir. İnsana hayat boyu rehberlik edecek düstur, hoş görü ve cana yakınlıktır. Konfüçyüs'ün öğretisinin özünü oluşturan bu prensip, "kendine yapılması istenilmeyen şeylerin başkalarına yapılmaması"⁷⁶ sözleri ile ifade edilmektedir.⁷⁷

Onurlu insan erdemden bir an olsun bile vaz geçmez. Erdemden ayrılırsa insanlığının gerektirdiği sorumlulukları yerine getiremez.⁷⁸ "Kararlı ve yüksek ahlak sahibi bir insan, erdemine zarar verecek bir yaşantı kurmaz; erdemini muhafaza etmek için gerektiğinde hayatını feda eder."⁷⁹

⁷² Lun Yu; I-2.

⁷³ Lun Yu; IV-15.

⁷⁴ Lun Yu; XII-22.

⁷⁵ Lun Yu; XII-1.

⁷⁶ Lun Yu; XII-2.

⁷⁷ Lun Yu; VI-20; VI-28; XV-28.

⁷⁸ Lun Yu; IV-5.

⁷⁹ Lun Yu; XV-8.

Konfüçyüs, dünyada beş şeyi her şeye uygulayabilmek yeteneğini “mükemmel erdem” olarak tanımlamaktadır. Bu erdemler; ağırbaşlılık, cömertlik, samimiyet, doğruluk ve nezakettir.

Ağır başlı isen saygısızlık görmezsin. Bir bilgin ağır başlı değilse saygınlığı yoktur.⁸⁰ Cömert isen her şeyi elde edersin. Samimi isen halk sana güvenir. Sadakat ve samimiyeti birinci planda tutmuştur. O’na göre hakkaniyet, dürüstlük ve samimiyet en köklü ve en değerli ilkeler sayılmıştır.⁸¹ Kibar bir insan hata yapmadan itinalı bir şekilde üzerine düşeni yapar, diğer insanlara birlikte yaşama kurallarının gerektirdiği gibi nazik ve dikkatli davranırsa, bütün insanlar onun kardeşi olur.”⁸² Nazik isen başkalarını hizmetinde kullanabilirsin.⁸³

3.3.2. Doğruluk ve Dürüstlük:

“Gerçekten iyi olan kişi, hiçbir zaman mutsuz olmaz. Olgun kişi bunalmaya düşmez. Yiğit olan korkmaz, Kişinin yaşantısı bütünüyle dürüstlük olmalı. Yoksa üzüntülerden, tehlikelerden hiç kurtulamaz. İnsanın en değerli şeyi dürüstlüktür.⁸⁴ Dürüstlük ise doğruluğa bağlıdır.⁸⁵

Konfüçyüs’ a göre haksız elde edilmiş ün ve zenginlikler, uçuşan bulutlar gibidir.⁸⁶ İnsan, dünya işlerine karşı arzusu ve ön yargılarıyla değil, dürüstlikle yaklaşmalı ve adaleti düşünmelidir.

Dürüst isen çok şeyi başarırısın. Kendisinden tavsiye isteyen bir idareciye, “Dürüstlükten ayrılma, yanlışlarını düzelt.” demiştir. Doğru yoldan kazanılmayan şeyler elden çabuk çıkar. Doğru olanı görmek ve bunu yapmamak cesaretsizlik demektir. İnsanlar doğruluk için dünyaya gelmiştir. Bir insan doğru yoldan ayrılmayı iyi bir hayat sürerse, ölümden kurtuluşu sadece bir şans eseridir. Büyük ve üstün insan yalnız doğruluğu, küçük insan ise yalnız faydayı düşünür.⁸⁷

3.3.3. Töre:

Konfüçyüs düşüncesi insana ve günlük hayata dönüktür. İnsan ancak kendi ve altından kalkabileceği sorunları ile uğraşmalıdır. Konfüçyüs, öğretilerinde daha ziyade ahlaki esaslar üzerinde durmuştur. Vermeye çalıştığı

⁸⁰ Lun Yu; I-8.

⁸¹ Lun Yu; I-8.; XII-10.

⁸² Lun Yu; XII-5.

⁸³ Ayrıca Bkz. Tümer, Günay – Küçük, Abdurrahman; Dinler Tarihi; s. 63-64.

⁸⁴ Lun Yu; XVII-22.

⁸⁵ Lun Yu; XII-13.

⁸⁶ “Yiyecek lokmam, içecek suyum ve kolumu büküp yaslanabileceğim bir yastığım varsa bunlarla mutlu olabilirim, oysa haksız elde edilmiş ün ve zenginlikler, bana göre uçuşan bulutlar gibidir.” (Lun Yu; VII-15)

⁸⁷ Lun Yu; IV-5.

mesaj toplumun ahlaki yönden geliştirilmesi ile ilgilidir.⁸⁸ O'nun özlemi, büyük bir toplumsal uyumdur. O'na göre bu uyum, sadece barış ve sükunetten ibaret değil, aynı zamanda bir toplumsal -uzlaşma, -imtizaç ve -ittifaktır. Bu tür bir uyum, kanunların uygulanması ve devlet gücü ile gerçekleştirilemez. Yüksek insan ahlakının temel ögesi töredir. Töre aynı zamanda ahlakın ve kanunların da kaynağıdır.⁸⁹ kişiliğimizi sağlamlaştıran ve bizi sapıklık ve taşkınlıktan koruyan bir set gibidir. Bu setin gereksiz olduğunu sanıp da onu yıkanlar gün gelir taşkınlıkların ve azgınlıkların dalgaları içinde boğulup giderler.⁹⁰

3.3.4. Hikmet:

Konfüçyüs'a göre toplumun güçlendirilmesi ve korunması için en önemli etken ve en doğru olan şey, bir şeyler öğrenmektir.⁹¹ Bilgi desteğinden yoksun bir fikir tehlikelidir. Halkı, mutlu olabilmeleri için eğitime tabi tutmak gerekir. Gerçek bilgi, insanın bildiği şeyi bildiğini bilmesi; bilmediği şeyi bilmediğini de bilmesidir. Gerçek Bilge, "köklü insanlık değerlerine bağlı ..."⁹² kişidir.

Konfüçyüs'a göre Öğrenme tutkusu olamadan nezakete düşkün olmak, kişiyi gülünç duruma düşürür; öğrenme tutkusu olmadan bilgiye düşkün olmak kişiyi karmaşaya sürükler; öğrenme tutkusu olmadan dürüst davranmaya çalışmak davranış bozukluğuna neden olur; öğrenme tutkusu olmadan açık sözlü olmak yanlış kararlar alınmasına sebep olur; öğrenme tutkusu olmadan cesareti sevmek kişiyi itaatsizliğe sürükler; öğrenme tutkusu olmadan karakter sağlamlığını istemek, kişiyi söz dinlemez hale getirir.⁹³ Düşünmeden öğrenmek ise boşuna zaman harcamaktır.

Hikmet, alemden kaçmak ve münzevi bir hayata atılmak değil, hakiki ve doğru prensipleri umumi hayata uygulamaya çalışmaktır.

3.3.5. Adalet:

Konfüçyüs'e göre hayırseverlik ve adalet, ahlaki olgunluğu tamamlayan iki önemli meziyettir. Toplumda bazı görevler sadece ahlaki oldukları için yapılmak zorundadır. Menfaatler adaletin gerçekleşmesini önleyen en büyük faktörlerdir. Onun için insanları bu duygudan uzaklaştırmak gerekir.

Adaletin gayesi, her insana yerini vermektir. İnsan, babadır, oğuldur, büyük kardeştir, arkadaşır ya da yurttaşır. Her bir durum, bazı imtiyazlar ve

⁸⁸ Bkz. Tümer-Küçük, 54

⁸⁹ Gu, Xuewu; Konfüzius zur einföhrung; s. 85-86.

⁹⁰ Störing, H. J.; İlkçağ Felsefesi, Hind, Çin, Yunan. S. 140.

⁹¹ Lun Yu; XV-30.

⁹² Lun Yu; I-2.

⁹³ Lun Yu; XVII-8.

bazı sorumluluklar gerektirir. Bu her ferdin başkasına karşı borçlu bulunduğu ve başkalarının da ona karşı borçlu olduğu bir bağılıklar sistemi içinde yaşamasını ifade eder.⁹⁴

Konfüçyüs'a göre "asıl önemli olan şey, sorunun çözümünü mahkemelere bırakmamaktır."⁹⁵ Bu hususla ilgili görüşlerini şu sözleri ile ortaya koymaktadır. "Hapishanelerinizi uzun incelemeler yaptım ve gördüm ki bütün mahkumlar ya fakir insanlardır ya da onların çocukları. Yine gördüm ki hemen hemen tüm hükümdarlar ya cahildir ya da cahillerin çocukları. Bundan anladım ki insanları suç işlemeye ve yasaları çiğnemeye iten şey, fakirlik ve cehalettir. Fakirlik ve cehaleti ortadan kaldırırsak ülkemizde kimse suç işlemeyecektir." Fakirlik ve cahilliği ortadan kaldırmak için de iyi yöneticilere ihtiyaç vardır.

Halkı iyi bir şekilde yöneten kimse kutup yıldızına benzer. Memleketi yönetmek halkı doğru yola götürmek demektir. Bunun için de aşırı derecede harcama yapmadan faydalı olmak, halkına pişmanlık getirmeyecek görevler vermek, aç gözlülük etmeden istediği şeyi almak, gururlu olmadan itibar kazanmak, korkunç olmadan yüce olmak gerekir. Ayrıca zulüm, baskı, gaddarlık ve yersiz davranışlardan kaçınmak gerekir.

3.3.6. **Güven:**

Konfüçyüs'un üzerinde durduğu hususlardan biri de emniyet ve güven-dir. Güven bir araçla güç kaynağı arasındaki ilişkiye benzer. Bir milletin hayatının temeli güven-dir. O'nun Güvenle ilgili düşüncesi, arkadaşlığın temeli olan güven, idarenin kaynağı olan güven ve halkın güveninin sağlanması noktasında yoğunlaşır.

Arkadaşlar arasında en önemli prensip, söz verdiği zaman sözünü tutmak ve sorumluluğunu üzerine aldığı işi sonuna kadar götürmektir.⁹⁶ Devlet yönetimin temel ilkeleri, yeterli yiyecek, yeterli askeri güç ve halkın yönetime güvenidir.⁹⁷ Amirler halkın geçimine özen göstermeye, orta direği iyi bir halde tutmaya, onlara güven ve emniyet aşılama mecburdur. İnsanların güveni kazanıldıktan sonra onlarla çalışılabilir. İnsanlar güven duymadıkları takdirde kendilerini baskı altında hissederler.⁹⁸

⁹⁴ Hodous, Lewis; Konfüçyüs Dini; (Çv. Günay Tümer) AÜİF Dergisi, c.21, Yıl 1965.

⁹⁵ Lun Yu; -13.

⁹⁶ Lun Yu; XIII-20.

⁹⁷ Lun Yu; XII-70.

⁹⁸ Lun Yu; XIX-

3.3.7. Sadakat:

Konfüçyüs'a göre iyi bir iş ahlakı sadakate bağlıdır. Çalışanlar üzerlerine aldıkları görevlere azami dikkat göstermeli,⁹⁹ hükümdar bakanlara karşı kibar ve lütufkar, bakanlar da hükümdarına bağlı ve sorumlu olmalıdır.¹⁰⁰ Samimi isen halk sana güvenir. Sadakat ve samimiyeti birinci planda tutmuştur. O'na göre hakkaniyet, dürüstlük ve samimiyet en köklü ve en değerli ilkeler sayılmıştır.¹⁰¹ Bir insan amirlerini hiçbir zaman aldatmamalı¹⁰²

3.3.8. Toplum Düzeni:

Toplum düzeni Göğün insan ilişkileri ile ilgili bir yasaıdır ve birbiri ile ilişkili beş dereceden doğar. Sosyal hayatın bütün yönlerini içine alan bu beş esas, bütün diğer ahlâkî sistemlerin de vazgeçemeyeceği prensiplerin başında gelmektedir. Bunlar, Ana-Baba ve çocuklar arasındaki ilişki, amir-memur ilişkileri, karı-koca ilişkileri, kardeşler arasındaki ilişki, arkadaş ve dostlar arasındaki ilişkilerdir.

3.3.8.1. Ana-Baba ve Çocuklar Arasındaki İlişki:

Aile yapısı, Çin ahlakına hakim olan temel fikirdir. Bir ailede küçükler ve büyükler arasındaki davranış kuralları görmemezlikten gelinemez. Baba nazik, evlat babaya layık olmalıdır. Çocuğa şefkat göstermek ilişkinin en yüksek derecesidir. Çocuklar hayatlarında ana-babalarına hürmet ve itaat etmeye, vefatlarında ise onlar için kurban kesmeye mecburdur.¹⁰³ Kendisinin ve eşinin hareket tarzını, ana-babasının rızasına göre düzenler. Ana-babanın borçlarından sorumlu olan çocuklardır. Hükümdar milletin babasıdır, bundan dolayı hürmet ve saygıya hak kazanmıştır. Gök'ün oğludur, bu sebeple babasının rızasına uygun hareket etmek zorundadır.¹⁰⁴

Çin toplumunda aile temel birimdir. Konfüçyanizm'de insanın evlenmeden veya bir erkek evlât bırakmadan ölmesi büyük günah sayılır. Çünkü erkek evlâdın, ata ruhlarına ibadeti devam ettireceğine inanılır.¹⁰⁵ Aile modeli, baba nesebi ve baba mirası silsilesine dayanan ilk devirlerin pederşahi nizamı idi. Ahlak düzeninin temeli olan evlada yaraşır ana baba saygısı, insan tabiatının bütün faziletlerini içine alır. Evlada yaraşır ana baba saygısı,

⁹⁹ LunYU; XV-37.

¹⁰⁰ Lun Yu; III-19.

¹⁰¹ Lun Yu; I-8.; XII-10.

¹⁰² Lun Yu; XIV-23.

¹⁰³ Lun Yu; I-6.; II-5.

¹⁰⁴ El-Hini, Muhammed Cabir Abdu'l-Al; Fi'l-Akaidi ve'l-Edyan Ed-diyantu'l-Kubra'l-asriyye; s.185.

¹⁰⁵ H.Gazi Yurdaydn. M.Dağ, a.g.e., S.152.

sadece ölümlere tören ve yaşayanlara itaat değil, ana babanın şerefine leke getiren her hangi bir davranışın evlada yakışmadığını da içine alır.¹⁰⁶

3.3.8.2. Amir-Memur İlişkileri:

Amirin riayet etmesi gereken ilk esas emrinde çalışanların güvenini ve sevgisini kazanmaktır. Hükümdar, mukaddes bir adam, hata işlemez bir ana ve baba olarak kabul edilir. Hükümdar iyilik sever, halk ve memurlar sadık olmalıdır. İdarede korku ve dehşet, yöneticiler ile maiyetindekiler arasındaki bağı koparır, işler zorlaşır, ahlak sarsılır ve nefislere fesat gelir.¹⁰⁷ Sizden üst durumda olan birinin beğenmediğiniz halleriyle sizden alt durumda olan birine davranmayın.

3.3.8.3. Kardeşler Arasındaki İlişki:

Büyük kardeş düşünceli, küçük kardeş itaatli olmalıdır. Bütün insanlar eşit ve kardeştir. Küçük kardeşin görevi, büyük kardeşe itaat etmektir. Kadın da aynı şekilde kocasına mutlak itaatle yükümlüdür.

3.3.8.4. Karı-Koca İlişkileri:

Koca adil, kadın itaatli olmalıdır. Kadın anne olmadıkça muhterem sayılmaz. Ancak o zaman çocuğa şefkat gösterme hukukuna erişir. Boşama kolaydır. Çok sayıda evliliğe -özellikle erkek neslin devamı için- izin vardır. Kadın kocasına ancak dostça uyarıda bulunur. Çünkü alt derecedekinin üst derecedekine saygı göstermesi gerekir.

3.3.8.5. Arkadaş ve Dostlar Arasındaki İlişkiler:

Bu ilişki birbirine minnettar olan aynı derecedeki insanlar için geçerlidir. Kendine uygun olmayan kimselerle arkadaşlık etmemeyi tavsiye eder. Dostlar arasındaki ilişkinin eşitlik ve karşılıklı saygı içinde yürütülmesi gerekir. Bunlar arasında asıl ilişki doğruluktur. Dürüst, samimi ve bilgili insanlarla arkadaşlık yapmak yararlıdır.¹⁰⁸

4. İdeal İnsan:

İdeal insan kendini ilme vakfeden bir bilgedir. O, saygılı, hür, alçak gönüllü, lütufkar, adaletli, kısaca bütün faziletlerin bir modelidir. İdeal insan aynı zamanda faziletin de aşığıdır. Hem kendi disiplinini elden bırakmaz, hem de kendi kendini denetim altında tutar. Daima karşılıklı muamele kuralına uyar. Kendine yapılmasını istemediği şeyi, kendisi de başkalarına yapmaz. Tedbirli davranır. O'na göre temkinli olanlar pot kırmaz.

¹⁰⁶ Hodous, Lewis; Konfüçyüs Dini; (Çv. Günay Tümer) AÜİF Dergisi, c.21, Yıl 1965.

¹⁰⁷ Tümer, Günay – Küçük, Abdurrahman; Dinler Tarihi; s.65.

¹⁰⁸ Lun Yu; XVI-4.

Daha çok akla hitap metodunu kullanan, mistik bir tavır takınarak metafiziğin her türlüünü reddeden Konfüçyüs, hislere de yer vermiştir. “Aşırılığa varmayan zevk” ile “kişiyeye zarar vermeyecek üzüntü”den söz eder. Dış şartlar ne olursa olsun kişi, neşesini kaybetmemelidir. “Yemek için yalnızca bir avuç pirinç, içmek için bir yudum su, yatacak yer için yalnızca kaldırım taşları.”

Müziği anlayan ve ondan zevk alan Konfüçyüs’e göre müzik, bir eğitim aracı ve neşenin ifadesidir.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Müzik Kitabı

KAYNAKÇA

- Aydın, Prof. Dr. Mehmet; Dinler Tarihine Giriş; Konya, 2002.
- Campbell, Joseph; Doğu Mitolojisi Tanrının Maskeleri; trc. Kudret Emiriplu; Ankara, 1993.
- Cleary, Thomas; Konfüçyüs Düşüncesinin Temelleri; trc. Sibel Özbudun; İstanbul, 2000.
- Doğrul, Ömer Rıza; Yeryüzündeki Dinler Tarihi; İstanbul, 1947.
- Ebu Zehra, Muhammed ; Mukarenet'el-Edyan,; Kahire, Tarihsiz.
- El-Hini, Muhammed Cabir Abdu'l-Al; Dirasatu'l Islamiyye Fi'l-Akaidi ve'l-Edyan Ed-Diyanatu'l-Kubra'l-Asriyye; Mısır, 1971.
- Eliade, Mircae; Culianu, Ioan P.; Handbuch der Religionen; München 1995.
- Gu Xuewu , Konfuzius, Zur Einführung; Hamburg, 1999.
- Hançerlioğlu, Orhan; Dünya İnançlar Sözlüğü Dinler-Mezhepler-Tarikatlar-Efsaneler; İstanbul, 1993.
- Hodous, Lewis; Konfüçyüs Dini; (Çv. Günay Tümer) AÜİF Dergisi, c.21, Yıl 1965.Dergisi, c.21, Yıl 1965.
- Lanczkowski, Günter; Heilige Schriften, Inhalt, Textgestalt und Überlieferung; 1956.
- Lun Yu
- Sarıçioğlu, Prof. Dr. Ekrem; Başlangıcından Günümüze Dinler Tarihi; Isparta, 2002.
- Schimmel, Prof. Dr. Annemarie; Dinler Tarihine Giriş; Ankara, 1955.
- Smith, Huston; The Religions of Man; New Yorg, 1964.
- Störing, H. J.; İlkçağ Felsefesi Hind Çin Yunan; trc. Ömer Cemal Güngören; 2. Baskı; İstanbul, 2000.
- Tümer, Günay – Küçük, Abdurrahman; Dinler Tarihi; Ankara, 1993.
- Tworuschka, Monika - Udo; Religionen der Welt; München, 1996.
- Yutang, Lin; The Wisdom of Confucius; New Yorg, Tarihsiz.

Confucius and his Teaching

ABSTRACT

Confucius was a thinker who gathered together the traditions of Chinese and conveyed them to the future generations. His purpose was to establish a Chinese civilization based on the culture of ancestors thorough continuing the moral and customs lived in the Chinese culture. His aim was to convey the practical morality based on religion and conservatism to human beings.

GAZZALİ VE DAVID HUME'DA NEDENSELLİK KURAMI

(Karşılaştırmalı Bir İnceleme)

Hasan AYDIN*

ÖZET

Modern İslam düşünürleri, yer yer, David Hume'un nedensellik ilişkisini yadsırken Gazzâliden etkilendiğini ileri sürerler. Bu makalenin amacı, bu savı test etmektir. Bu yüzden, David Hume ve Gazzâlî'nin nedensellik konusundaki düşünceleri analitik bir yöntemle karşılaştırılmış; farklı ve benzer yönler ortaya konmuştur. Karşılaştırmalı incelemeden çıkan sonuca göre, iki düşünürün nedensellik konusundaki görüşleri arasında farklı yönler benzer yönlerden daha çoktur. Bu nedenle, David Hume'un Gazzâlî'nin nedensellik konusundaki görüşlerinden etkilendiğini söylemek imkansız gözükmektedir.

Düşünce tarihi, insanın kendisini, toplumu ve evreni algılayış biçiminin tarihidir. Kuşkusuz bu algılayış biçimi, toplumdan topluma, dönemden döneme, hatta insandan insana değişebilmektedir. Bilgi sosyologlarının deyişle söylesek, toplumlar, tarihsel deneyimleri ve yaşadıkları koşullar ekseninde yaşamlarını olanaklı kılan, kültürel bir çerçeve (paradigma) oluştururlar. Bu çerçeve, söz konusu toplumlara mensup bireylerin, olgulara, olaylara, varlık ve nesnelere bakışını önemli ölçüde belirler. Toplumlar kendi içlerine kapalı birlikler olmadıkları için, her dönemde, kültürel çerçevelerin birbirlerini etkilemeleri söz konusudur. Başka bir deyişle, kültürel çerçeveler, pencereleri olmayan monadlar değildir; aksine, hem önceleri ve sonraları vardır hem de farklı toplumsal çerçevelerle ilişki içerisindedirler¹. Bu nedenle, düşünce tarihi aynı zamanda, bir etkileşimler tarihidir. Zira, farklı kültürel çerçeveler arasında etkileşimi zorunlu kılan pek çok neden vardır. Savaşlar, ticari ilişkiler, farklı kültürlere ilgi, seyahatler, bilim eserlerinin

* O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi.

¹ **Krş. Doğan Özlem**, "*Tinsel Bilimlere Girişin Yüzüncü Yılı ve Dilthey*", Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi içerisinde, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, ss.74 vd..

farklı dillere çevirilmesi, imparatorluklarda olduğu gibi, farklı kültürleri olan toplumların aynı yönetim altında yaşamaları, fetihler etkileşimi zorunlu kılan nedenlerden kimileridir. Bu yüzden, düşünce tarihine yönelen her anlamlandırma girişiminin, etkileşimlere dikkat çekmesi ve düşüncelerin kökenlerini titizlikle izlemesi, hem bilimsel hem de ahlaksal tutumun bir gereğidir. Fakat bu konuda, düşünce tarihçilerini zorlayan kimi olumsuzlukların varlığının altını çizmek gerekmektedir. Bunlardan kimileri, etkileşimin doğasından, kimileri tarihçinin tutumundan, kimileri de, inceleme konusu olan materyallerden kaynaklanmaktadır. Materyal eksikliği, düşüncelerin kaynaklarını yeterince irdelememe, var olan materyalleri ideolojik okuma, ırkçı, dinci ve kültürel bağnazlıkla, her türden düşünceyi kendi toplumuna ve kendi tarihine mal etme isteği, düşüncelerin bir kültür ortamından diğerine geçerken değişikliklere uğraması vb. nedenler, her zaman bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz gelimi, her türden düşünceyi Avrupa'ya mal etmeye çalışan "Avrupa-Merkezcilik" ile ona alternatif olarak sunulmaya çalışılan "Doğu-Merkezcilik" ideolojik saptırmaların; hatta dinci, ırkçı ve kültürel bağnazlığın tipik örnekleridir. Benzer bir biçimde, Batı'da yüzyıllarca, Hint rakamlarının Arap rakamları olarak algılanması, düşüncenin kaynağının yeterince irdelenmemesinin doğurduğu hata tiplerinden birisidir.

Sunduğumuz nedenlerden dolayı, düşünce ve etkileşimler tarihine yönelik olarak ortaya konan saptamaların ihtiyatla karşılanması, yeni araştırmacıların, eskilerin ulaştığı sonuçları eleştiri süzgecinden geçirmeleri bir zorunluluk olarak gözükmektedir. Bu nedenle biz, "*Gazzâlî ve David Hume'un nedensellik ilişkisine yönelttikleri eleştirileri karşılaştırmalı bir yöntemle, yeniden incelemeyi*" gerekli görüyoruz. Çünkü hemen tüm düşünce tarihi kitapları, "*David Hume'un nedenselliği yadsımasının, Gazzâlî'nin nedenselliği inkarına benzediği*²" ya da "*David Hume'un Gazzâlî'den esinlendiği ve ondan etkilendiği*³" düşüncesini vurgulamaktadırlar. Bu düşünceyi savunan tarihçiler, çoğu kez, etkileşim savlarını temellendirmek için, iki düşünürün nedensellik konusundaki düşüncelerini analitik bir yöntemle karşılaştırmalı bir incelemeye tâbi tutmak yerine, 12.yüzyıl ve sonrasında Doğu bilim ve felsefe kitaplarının İspanya kanalıyla, Latin dünyasına geçtiği; Tuleytula, Napoli gibi merkezlerde kurulan çeviri büroları kanalıyla Latinceye kazandırıldığı düşüncesine sarılmaktadırlar⁴. Anılan dönemlerde, Gazzâlî'nin ve

² **Örneğin bkz. Hilmi Ziya Ülken**, Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi (Kaynakları ve Etkinlikleri), Cem/Kültür Yayınevi, İstanbul 1993, s.147.

³ **Örneğin bkz. İbrahim Agah Çubukçu**, Gazzâlî ve Şüphecilik, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996, ss.119-122; M. Sa'îd Şeyh, "*Gazzâlî*", çeviren: Mustafa Armağan, İslam Felsefesi Tarihi içerisinde, cilt: II, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, ss.218 ve 238.

⁴ **Bkz. İbrahim Agah Çubukçu**, a.g.e., ss.121-122.

Gazzâlî'nin nedenselliği inkarını eleştiren İbn Rüşd'un kimi eserlerinin, Fârâbî, İbn Sînâ gibi diğer İslâm düşünürlerinin eserleriyle birlikte çeviri kanalıyla, Latin dünyasına kazandırıldığı tarihsel bir olgudur ve hangi eserlerinin çevrildiği, ne türden tepkilerle karşılandığı, az çok bilinmektedir⁵. Kuşkusuz, Gazzâlî, İbn Rüşd ve diğer kimi İslâm filozofları çeviri ve aktarmalar aracıyla Batı düşünce geleneğinde belli bir yankı uyandırmışlardır. Ama bu yankının, daha çok tepkisel ve eleştirel bir tarzda olduğunu; Latin düşünürlerini, İslâm düşünürlerinin de kaynağı olan Eski Yunan düşünürlerinin eserlerine yönlendirdiğinin altını çizmek gerekir.

Gazzâlî'nin nedensellik ilişkisine yönelttiği eleştirilerin, İbn Rüşd ve Maimonides tarafından aktarıldığı biçimiyle, St. Thomas'ca tepkiyle karşılandığı, onun "*Summa Contra Gentiles*, *De Potentia* ve *Summa Theologiae*" gibi eserlerinde, bu konuyu eleştirel bir tarzda irdelediği görülmektedir⁶. Yine, H. Austryn Wolfson, Nicolaus Autrecourt'un, nedenselliğe yönelttiği eleştirileri ele alırken, onun kullandığı örneğin Gazzâlî'nin kullandığı "*ateş-pamuk*" örneği ile benzer olduğunu göstermek suretiyle, belli bir etkileşime dikkat çekmektedir⁷. St. Thomas, Nicolaus Autrecourt gibi düşünürlerin, çevirilerin yeni yapıldığı yüzyıllarda yaşamaları, çevrilen eserlerden yararlanmalarını olanaklı kılan bir öğedir. Fakat çevirilerden yaklaşık 5-6 asır sonra yaşayan David Hume'un çevrilen eserlerden doğrudan yararlandığı söylemek pek kolay gözükmemektedir. Her şeyden önce, Gazzâlî' ve David Hume arasında doğrudan etkileşim bağlantısı kurabilmek için, David Hume'un, Gazzâlî'nin eserlerini ya da onun düşüncelerine yer veren başka eserleri okuyup okumadığını saptamak gerekir ki, bu hiç de kolay değildir. Çünkü bu konuda, yeterli veri toplamak olanaksızdır. İhtiyatı elden bırakmamak koşuluyla, dinsel düşünceye eleştirel bir tarzda da olsa ilgi duyan David Hume'un, Gazzâlî'nin nedensellik anlayışını eleştiren St. Thomas'ın eserlerini okumuş olabileceği düşünülebilir. Ancak bunu kanıtlamak da zordur. Daha da önemlisi, St. Thomas'ın eserleri, Gazzâlî ve İslâm tanrıbilimcilerinin doğal nedenselliğe yönelttikleri eleştirileri, doğrudan ele almak yerine, eleştirel bir tarzda yöneldiği için, David Hume'un, St. Thomas'ın eserleri kanalıyla Gazzâlî'nin düşüncelerini, tarafsız ve nesnel bir biçimde öğrenmesine de olanak yoktur. Kimi ipuçları elde edebileceği düşünülse bile, bu durum, David Hume'un bütünüyle Gazzâlî'den etkilendiğini söylemeyi haklı-

⁵ Bkz. De Lacy O'leary, İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, çevirenler: Hüseyin Yurtaydın ve Yaşar Kutluay, AÜİF Yayınları, Ankara 1959, ss.136 vd..

⁶ Bkz. Majid Fakhry, İslamic Occasionalism and Its Critique by Averroës and Aquinas, George Allen and Unwin Ltd., London 1953, ss.139 vdd.; H. Austryn Wolfson, Kelâm Felsefeleri (Müslüman, Hıristiyan, Yahudi Kelâmı), çeviren: Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, ss. 451 vdd..

⁷ Bkz. H. Austryn Wolfson, a.g.e., ss.454-459.

laştıracak nitelikte olamaz. Bugün, David Hume'un, Gazzâlî'yi ya da Gazzâlî'nin nedenselliğe yönelttiği eleştirileri ele alan eserleri okuyup okumadığını bilemeyeceğimize göre, bir etkileşimin var olup olmadığını saptamanın en etkin yolu, iki düşünürün nedensellik konusuna yönelik amaçlarını, ele alış biçimlerini, onun doğasını çözümleyiş tarzlarını, çözümlenmelerinde kullandıkları örnekleri, doğal nedensellik ilişkisi konusunda olumsuz bir tutum takınırken dayandıkları gerekçeleri ve o gerekçeleri ifade ediş biçimlerini karşılaştırmak ve bunu bağlı olarak bir sonuca ulaşmaktır. Böylesi bir bakış açısı, hem Gazzâlî'nin nedenselliği yatsıması ile Tanrı tasarımı arasındaki ilişkiyi görme hem de genelde kabul gören, "*David Hume'un, nedensellik ilişkisini alışkanlığa indirgeyerek yadsımasının Gazzâlî'ye dayandığı*" savını yoklama şansı verecektir. Eğer sav yanlışlanırsa, diğer etkileşim iddialarının da, yeniden araştırma konusu olmalarına katkı sağlaması açısından önemli bir işlev görebilir.

Gazzâlî ve David Hume : Neden Nedensellik Sorunu ?

Bilindiği gibi , her düşünür, içinde yaşadığı toplumsal, kültürel, siyasal ve ekonomik koşulların etkisi altındadır. Daha genel bir deyişle, her insanın belli bir bakış açısını imleyen kültürel bir çerçeve içerisinde doğduğunu, kültürlenme ve toplumsallaşma süreci içerisinde, söz konusu çerçeveyi içselleştirdiğini söyleyebiliriz. W. Dilthey'in deyişiyle, "*tinsellik (kültür) insanların adeta tutuklamıştır*"⁸. Bu nedenle, düşünürlerin ortaya atıp tartıştıkları sorunlar, öncelikle yaşadıkları toplumun ve dönemin koşulları ve o koşulların doğurduğu sorunların itici gücüyle karşı karşıyadır. Hatta, düşünürlerin bağlı buldukları düşünce gelenekleri, onların karşısında yer alan diğer düşün gelenekleri ve aralarındaki çekişmeler, dinsel inanışları, dünya görüşleri, eğilimleri, siyasal kaygıları vb. düşünürlerin görüşleri üzerinde, güçlü bir belirleyici etki taşır. Bu yüzden, farklı koşullarda, farklı kültürel çerçevelerde ve farklı dönemlerde yaşamış iki düşünür, benzer anlayışları dile getirirler de, onların o şeyi dile getiriş amaçları ve nedenleri, oldukça değişik olabilir. Daha ileri giderek, söz konusu durumların, herhangi bir etkileşim olmaksızın iki düşünürün, birbirlerinden hiç haberi olmadan, aynı anlayışı savunmalarının olanaklılığını gösterebileceğini ifade edebiliriz. Gazzâlî ve David Hume'un farklı kültürel çerçevelerde ve koşullarda yaşamaları, kimi benzer anlayışları dile getirmiş olsalar bile, bu anlayışları ortaya koyma nedenlerinin farklı olduğunu gösterebilecek niteliktedir. Dolayısıyla, söz konusu iki düşünürün, nedensellik sorununa yönelme nedenlerini ve nedensellik ilişkisi konusunda olumsuz bir tutum takınmalarının gerekçelerini ortaya

⁸ **Doğan Özlem**, "*Tarihselci Bilim Felsefesi Açısından Bilim*", Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi içerisinde, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s.119.

koymak, hem iki düşünürün kendi bağlamlarında doğru bir biçimde anlaşım-ları hem de etkileşim savının yoklanması açısından anlamlı olacaktır.

David Hume'u etkilediğine inanılan Gazzâlî, nedensellik sorununu iki eserinde ele alır. Bunlardan ilki, İslâm inanç esaslarını ussal bir temele oturtmaya çalıştığı “*el-İktisâd fî el-İ'tikâd*” (*İtikadda Orta Yol*) adlı eseri, diğeri ise, İslam filozoflarının görüşlerini eleştirmeye giriştiği “*Tehâfüt el-Felâsife*” (*Filozofların Tutarsızlığı*)'dir. Gazzâlî'nin bu iki eseri de, savunmacı bir karakter taşır. Onun savunmacı anlayışını güdüleyen temel etmenin, siyasal ve dinsel kaygılar olduğu görülür. Selçuklu veziri Nizâm el-Mülk'ün onu Şîî medreselere alternatif olarak kurulan Sünnî Nizâmiye Medresesi'nin başına getirmesi ve Mustahzâr gibi halifelerin ona, Sünnîlik karşısındaki akımları eleştirmesini ve bu konuda kitaplar kaleme almasını salık vermesi⁹, bu açıdan oldukça anlamlıdır. Zira, Gazzâlî'nin yaşadığı 12. yüzyıllarda Şîîlik, devlet örgütlenmesiyle, medreseleri ve dâ'îlik (çağırıcılık) sistemiyle Sünnîliğin karşısına bir güç olarak çıkmıştır¹⁰. Şîîliğin, en azından başlangıç-larda, siyasal açıdan Mutezilî düşünce ile dirsek temasının olması¹¹ ve Sünnî tanrıbilime muhalefeti; filozofların düşünceleri ile bâtinî (içsel) yorum gele-neklerinin Şîâ'nın beslendiği temel damarlar olması¹², tıpkı Tanrı sorununu ele alışında olduğu gibi nedensellik sorununu ele alırken de, Gazzâlî'yi, Mu-tezile ve İslâm filozoflarının karşısına yerleştirmiştir. Onun söyleminde be-nimsediği savunmacı ve polemikçi karakter, İbn Tufeyl'in de işaret ettiği gibi¹³, gerçek düşüncelerinin tam olarak saptanmasını zorlaştırırsa da, analitik bir yaklaşımla bu güçlük aşılabılır.

Gazzâlî'ye göre, Mutezilî düşünürler tevellüd (doğuş) kuramını benim-semekle, “neden-sonuç” arasında zorunlu bir ilişki kurmuşlardır. Çünkü tevellüd (doğuş) kuramı, bir eylemin diğeri bir eylemden ya da bir olayın

⁹ **Bkz. Henry Corbin**, “*Gazzâlî*”, çeviren: Mustafa Armağan, İslam'da Bilgi ve Felsefe içerisinde, Şûle Yayınları, İstanbul 1999, ss.111-114.

¹⁰ Şîîliğin doğuşu, gelişimi ve örgütlenişi konusunda krş. Marshall G.S. Hodgson, “*How Did the Early Shi'a Become Sectarian?*”, Journal of the American Oriental Society, t.75-195, University of Chicago, 1954, ss.1-13; **Fazlur Rahman**, İslam, çevirenler: Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara 1993, ss.238-251.

¹¹ **Bkz. W. Montgomery Watt**, “*The Political Attitudes of the Mu'tazilah*,” Journal of the Royal Asiatic Society, 1963, ss. 42-57.

¹² **Krş. Henry Corbin**, İslam Felsefesi Tarihi (Başlangıçtan İbn Rûsd'ün Ölümüne Kadar), çeviren: Hüseyin Hâtemi, İletişim Yayınları, İstanbul 1994, ss.63 vdd..

¹³ **Bkz. İbn Sinâ / İbn Tufeyl**, Hay bin Yakzan, çevirenler: M. Şerafettin Yalçınkaya ve Babanzâde Reşid, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996, ss. 71-72.

başka bir olaydan doğmasını ifade eder¹⁴. Aynı şekilde, Tanrı'yı "İlk Neden" olarak gören Fârâbî, İbn Sinâ gibi İslâm filozofları da, akla ve nefse sahip olduklarına inanılan ayırık akılları (gök küreleri) ikincil nedenler olarak kabul etmek ve ay-altı evrendeki oluş ve bozuluşu onlara bağlamakla, evrende, zorunlu bir "neden-sonuç" ilişkisi benimsemişlerdir¹⁵. Gazzâlî'nin kanısına göre, bu iki anlayış, dinsel açıdan, en azından Sünnîlik açısından, kabul edilemez. Çünkü bu anlayışlar, onca, Kur'ân'da sunulan Tanrı'nın sınırsız kudretini, iradesini, sürekli yaratıcılığını dışlamakta ve mucizenin olurluğunu imkansız kılmaktadır¹⁶. Aslında Gazzâlî'den önce, onun bağlı olduğu Sünnî Eş'arî geleneği, Tanrı'nın anlık yaratmasına olanak tanıyan töz-ilinek (cevhher-a'râz) metafiziğini kabul etmekle, "neden-sonuç" ilişkisine ve evrendeki doğal sürekliliğe karşı güçlü bir tavır almış; Mutezile'nin tevellüd (doğuş) kuramını ve filozofların ayırık akıllara dayalı zorunlukçu (determinist) nedensellik anlayışlarını eleştirmeye girişmişlerdir¹⁷. Gazzâlî, kendi deyişiyle, öncülerinin eleştirilerini "sığ, çelişkili ve önemsiz" bulduğu, söz konusu eleştirilerin "bilimin inceliklerine sahip olanlar bir yana, halktan birisini bile ikna gücü taşımadığı"¹⁸ gerekçesiyle, onu tamamlamayı, Mutezile ve İslâm filozofların düşüncelerini etraflıca eleştirmeyi amaçlamaktadır. Bu durumda Gazzâlî'nin, nedensellik sorununa yönelişinin beş temel nedeni olduğunu söyleyebiliriz:

- a-Şîâ karşısında Sünnîliği savunma.
- b- Mutezile ve İslâm filozoflarının görüşlerini eleştirme.
- c- Tanrı'nın mutlak iradesi ve kudretini koruma.
- d- Tanrı'nın anlık yaratmasına izin veren bir evren kurgusu oluşturma.
- e- Mucize olgusunu ussal bir temele oturtma.

Aynı nedenlerin onu, "neden-sonuç" ilişkisi konusunda olumsuz bir tutum takınmaya ittiği görülür.

¹⁴ **Bkz. Gazzâlî**, İtikadda Orta Yol (al- İktisâd fi'l İ'tikâd), çeviren: Kemal Işık, AÜİF Yayınları, Ankara 1971, s.73. (Bundan sonra bu eser, kısaca "itikâd" diye anılacaktır.)

¹⁵ **Bkz. Gazzâlî**, Tahâfüt el-Felâsife, neşreden: Maurice Bouyges, Beyrut 1928, s.191; İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt), çevirenler: Kemal Işık ve Mehmet Dağ, cilt:II, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998, ss.618-619. (Metin içerisindeki alıntılarda, İbn Rüşd'ten yapılan ceviri kullanılacaktır. Söz konusu çeviri, Gazzâlî'nin Tahâfüt el-Felâsife'sinin büyük bir bölümünü icermektedir.)

¹⁶ **Bkz. Gazzâlî**, Tahâfüt el-Felâsife, s. 192; İbn Rüşd, a.g.e., ss.619-620.

¹⁷ **Krş. Mehmet Dağ**, "İmâm el Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı" OMÜİF Dergisi içerisinde, sayı:2, Samsun 1997, ss.37 vdd..

¹⁸ **Gazzâlî**, el-Munkizu min ed-Dalâl, tahkik ve tercüme: Ahmet Suphi Furat, Şamil Yayınları, İstanbul 1978, s.46.

Ünlü İngiliz filozofu David Hume'u nedensellik sorununu tartışmaya güdüleyen nedenler, Gazzâlî'de olduğu gibi, dinsel ve siyasal kaygılar değildir. Onun nedensellik sorununu irdelediği “*A Treatise of Human Nature*” (*İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*) ve “*Essay Concerning the Human Understanding*” (*İnsan Zihni Üzerine Araştırma*) adlı eserinden anlaşıldığı kadarıyla, onu, söz konusu sorunu irdelemeye iten nedenin, kuşkucu (septik) tutumu ve merakı tarafından güdülenen bilimsel ve felsefi endişeleri olduğu görülür¹⁹. Bu endişeler onu, nedensellik konusunda olumsuz bir tutum takınmaya ilettiği için, onun esin kaynaklarını görmek açısından da önem taşımaktadır. Her şeyden önce Hume, deneyci (empirist) bir filozoftur; fakat onun deneyciliği kuşkucu tutumuyla içicedir. Bu nedenle onu, nedensellik sorununu tartışmaya yönelten en temel güdü, yine onun kuşkucu-deneyci yaklaşımında aranmalıdır. Zaten o, bu olguyu kendisi de dile getirmektedir²⁰. Ancak onun eserleri bütüncül bir bakışla ele alındığında, onu, nedensellik ilişkisini çözümlenmeye iten dört ana nedenin egemen olduğu görülür.

a- Bilginin neliği, doğası ve kaynakları üzerine deneyci (empirist)-akılcı (rasyonalist) karşıtlıklar

Descartes, John Locke, Berkeley, Leibniz gibi düşünürler aracılığıyla, felsefenin temel ilgisi bilgi kuramına yönelmiş; söz konusu düşünürler arasında gerçekleşen deneyci-akılcı karşıtlıklar²¹, David Hume'u her iki ekolü ve düşüncelerini eleştirel bir tarzda ele almaya yöneltmiştir²². David Hume'un, meraklı ve kuşkucu mizacıyla, deneycilikten yana olan tavrı, Occamlı William'a kadar geriye giden ve tümellerin adlardan ibaret olduğunu belirten nominalizmle (adcılık) birleşerek onu, deneyciliği mantıksal sonuçlarına değin götürmeye itmiştir²³. Zaten bu konuda, ona öncülük edebilecek Berkeley gibi, deneyciliği mantıksal sonuçlarına götürmeye çalışan bir

¹⁹ **Krş. David Hume**, *A Treatise of Human Nature* (İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme), İngilizce ve Türkçe metin bir arada, çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1997, ss.39 vd.. (Bu eser bundan sonra kısaca *Treatise* diye anılacaktır.); **David Hume**, *İnsan Zihni Üzerine Bir İnceleme* (*Essay Concerning the Human Understanding*), çeviren: Selmin Evrim, MEB Yayınları, İstanbul 1986, ss. 35 vd.. (Bundan sonra bu eser, kısaca *İnsan Zihni* diye anılacaktır. Bu eserden doğrudan yapılan alıntılar, İngilizcesiyle karşılaştırılmış, ama dipnotta anılan eser gösterilmiştir.)

²⁰ **Bkz. David Hume**, *İnsan Zihni*, ss.36-37.

²¹ **Bkz. Özlem Doğan**, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, İzmir Kitaplığı, İzmir 1995, ss.37-49.

²² **Krş. David Hume**, *İnsan Zihni*, ss.30-31; *Treatise* ss.45 vd..

²³ **Bkz. Macit Gökberk**, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1990, s.344.

düşünür de vardır²⁴. Onun, deneyci Locke²⁵ gibi doğuştancılığa karşı çıkışı²⁶, tüm insan bilgisini ve kavramlarını duyum izlenimlerine indirgeyen²⁷ tavrı, bir yönden metafiziğe cephe almasına²⁸, diğer yandan da, sahip olduğumuz tüm kavramların deneysel temellerini göstermeye yöneltmiştir²⁹. Bu ilgi onu, çağrışımın en temel ilkesi³⁰ ve bilinenden bilinmeyene yapılan tüm çıkarsamaların temeli³¹ olarak gördüğü nedensellik ilişkisini çözümlenmeye; onun öznenen mi yoksa nesnenen mi kaynaklandığını araştırmaya itmiştir.

b- Ruh-beden ya da zihin-madde ilişkisi sorunu

David Hume'u, "neden-sonuç" ilişkisini tartışmaya iten bir diğer nedenin de, Descartes'tan beri felsefede önemli bir yer işgal eden "ruh-beden" ya da "zihin-madde" ilişkisi sorunu olduğu anlaşılmaktadır. Descartes'ın beden ve ruhu ayrı tözler olarak kabul etmesi ve aralarındaki ilişkiyi pamuk ipliğine bağlı hale getirmesi³² Geulinx ve Malebranche gibi düşünürleri, her şeye Tanrı'nın müdahale ettiği, aranedenci (vesileci) bir evren imgesini kabule götürmüştür³³. David Hume, böylesi bir evren imgesine duyduğu tepkiyi dile getirirken, ruh-beden ilişkisini tartışmaya yönelmiş; bu ilişkinin çözümünün ya da çözümsüzlüğünün "neden-sonuç" ilişkisinin tartışılmasına bağlı olduğunu görmüştür³⁴. Dolayısıyla, zihin-madde ilişkisinin, felsefede canlı olarak tartışılması onu, bu ilişkinin de temelinde yatan "neden-sonuç" ilişkisini çözümlenmeye itmiştir.

c- Doğa bilimlerine olan güvenin artışı

Kopernicus, Kepler, Giordano Bruno, Galilei ve Newton gibi bilim insanlarının başarıları³⁵ nedeniyle bilime olan güvenin gittikçe artışı, David Hume'u iki önemli soruna ilgi duymaya yöneltmiştir. Bunlardan ilki, doğa bilimleri gibi toplumun güvenini kazanabilecek bir insan doğası bilimi kuru-

²⁴ Krş. George Berkley, Three Dialogues Between Hylas and Philonous, the Open Court Publishing Company, 1958, ss.7 vdd..

²⁵ Bkz. John Locke, İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme, çeviren: Vehbi Hacıkadiroğlu, Ara Yayıncılık, İstanbul 1992, ss.61 vd..

²⁶ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, ss.30-31.

²⁷ Bkz. David Hume, Treatise, s.47 ; İnsan Zihni, ss.22 vd..

²⁸ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, ss.13-15.

²⁹ Bkz. David Hume, Treatise, ss.57 vd. ; İnsan Zihni, ss.25-26.

³⁰ Bkz. David Hume, Treatise, s.116 ; İnsan Zihni, ss.32-34.

³¹ Bkz. David Hume, Treatise, s.101 ; İnsan Zihni, ss.36.

³² Bkz. René Descartes, Discours, Regulae, Meditationes (Söylem, Kurallar, Meditasyonlar), özgün metin ve Türkçesi bir arada, çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1996, ss.183 vdd..

³³ Bkz. Macit Gökberk, a.g.e., ss.286-290.

³⁴ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, ss.97 vdd..

³⁵ Bkz. Macit Gökberk, a.g.e., ss.215 vdd..

labilir mi, sorunudur. David Hume'a göre bu, hayati öneme sahiptir; çünkü tüm bilimler insan doğasına bağlıdır³⁶. İkincisi, doğa bilimlerindeki kesinliğin doğası nedir³⁷, sorusudur. Ona göre, bu sorunun yanıtını elde edebilmek için neden-etki ilişkisini çözümlmek gerekir; çünkü tüm bilim, bu ilişkiye dayanmaktadır³⁸. David Hume, Newton'un genel çekim yasasında olduğu gibi, evrendeki olguların bir yasaya gidilerek açıklanmasının ve yasaların nedensel ilişkilerden soyutlanarak elde edilmesinin de itici gücüyle, nedensellik ilişkisinin insandan bağımsız nesnel bir ilişki olup olmadığını sorgulama ihtiyacı duymuştur. Onun kanısına göre, söz konusu ilişki, nesneden değil, öznenen kaynaklanıyorsa, bu durumda, en başat bilimin, insan doğasının bilimi olduğu gösterilmiş olacaktır. David Hume'un, nedensellik konusundaki çözümlmelerini işaret ederek, kendisini insan biliminin Colomb'una benzetmesi³⁹, amaçladığı şeyi başardığına inandığını göstermektedir. Öte yandan David Hume'un, matematik ve mantığı ilgilendiren, kesin sonuçlar veren ve zorunlu bağlantılar içeren "düşünce ilişkileri" ile evrene ilişkin olurlu "olgusal şeyleri" geleneksel deneyciliğe dayanarak ayırması⁴⁰, nedensellik çözümlmesinde temel çıkış noktalarından birisidir. Bu ayırım, doğa bilimleri için hayati önemdedir. Eğer olgusal alanda zorunlu ilişkiler, kesin ve değişmez yasalar yoksa ve bunlar dış dünyaya bağlı da değillerse, doğa bilimleri alanında elde edilen bilgilere ne kadar güvenilebilir? Başka bir deyişle, David Hume'un yanıtını aradığı soru, doğa bilimlerine olan güvenimiz sarsılmaz bir temele dayanmakta mıdır, sorusudur.

d- Metafizik karşıtlığı ve deneysel yöntem

David Hume'un kuşkucu tutumu nedeniyle geleneksel deneyciliği mantıksal sonuçlarına değin götürüşü, onu, Tanrı gibi aşkın kabul edilen kavramları bile, duyum izlenimleriyle ilişkilendirmeye yöneltmiştir⁴¹. Bu tutum, zorunlu olarak onun metafiziğe karşı eleştirel bir tavır benimsemesine neden olmuştur. Onca, deneyime bağlı olmayan ve deneyle ilişkisiz düşünce ilişkilerine dayanan her şey metafiziktir; bu nedenle de gereksizdir. O bu tutumunun sonucu olarak şöyle der:

"İlkelerimize sadık kalarak, kütüphanelerimizi gözden geçirdiğimizde, neleri feda etmemiz gerekmez! Elimize, örneğin, tanrıbilim veya skolastik metafiziğe ait bir eser alırsak, kendimize şunu soralım: Bu eserde acaba

³⁶ Bkz. David Hume, Treatise, s.40.

³⁷ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.43.

³⁸ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.18-19 ve 37 vd..

³⁹ Lévy Bruhl, bu olguya Hume'un bir mektubuna referansla değinir. Bkz. David Hume, İnsan Zihni, (Önsöz), s.6.

⁴⁰ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, ss.35-36.

⁴¹ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.26.

nicelik veya sayıya dair soyut uslamamalar var mı? Hayır. Olguya ve varlığa ait şeyler üzerine deneysel uslamamalar var mı? Hayır. O halde eseri ateşe atınız. Zira içinde, safсата, kuruntu ve boş hayalden başka bir şey yoktur⁴².

Söz konusu inanç onu, Newton'un başarılı bir biçimde kullandığı deneysel yöntemle birlikte⁴³, geçmişten beri metafizik anlamlar yüklenmiş olan neden kavramını çözümlenmeye zorlamıştır. Bu zorunluluk, neden kavramına yer veren bilimi, metafizik olgulardan kurtarma isteği olarak görülebilir. David Hume'un da kaydettiği gibi, bu çaba başarısızlıkla sonuçlanırsa, insan gücünün ve bilgisinin sınırını göstermesi ve bilgisizliğimizi ortaya dökmesi açısından da önemli bir işlev görebilir⁴⁴.

İrdelemelerimizden de anlaşılacağı gibi, Gazzâlî ve David Hume'u nedensellik sorununu tartışmaya yönelten nedenler ve güdüler birbirinden oldukça farklıdır. Bu durumun, nedensellik ilişkisi konusunda olumsuz bir tutum benimseme nedenlerinin farklılığı konusunda da aydınlatıcı olacağı ortadadır. Öte yandan, Gazzâlî'nin nedenselliği yadsımalarının en temel güdüleyicisi olan metafizik inançların, mucizenin ve Tanrı'nın evrene her an müdahale etmesine izin veren teistik dinsel anlayışın, David Hume tarafından reddedilmesi, farklılığı daha da derinleştirmektedir. Şu halde, yukarıdaki değerlendirmelerin ışığında, hiç tereddüt etmeden, Gazzâlî'nin nedensellik sorununa ilgisinin dinsel ve siyasal; David Hume'un ilgisinin ise, bilgikuramsal ve felsefi olduğunu söyleyebiliriz.

Gazzâlî ve David Hume:Neden-Etki İlişkisinin Doğası Nedir?

Gazzâlî ve David Hume'un farklı güdülerle hareket etmeleri, onların kimi benzer anlayışları savunmalarına engel oluşturmamaktadır. Fakat düşünürleri harekete geçiren güdüler, söz konusu düşünürlerin, neden belli bir anlayışı benimsedikleri ya da niçin belli bir sonuca ulaştırdıklarını anlamak açısından önem taşımaktadır. Çünkü David Hume'un nedensellik konusunda, neden olumsuz bir tutum takındığı sorusunun yanıtı, onun kendi koşullarında aranmalıdır. Aynı şey, Gazzâlî için de geçerlidir. Fakat yine de, tüm bunlara rağmen; yani farklı koşullar ve güdüler tarafından yönlendirilmelerine karşın, bir düşünürün diğerini etkilediği, ussal bir biçimde ileri sürülebilir. Bu nedenle, çözümlenmemizi daha da genişletmeli; Gazzâlî ve David Hume'un nedensellik ilişkisinin doğasını çözümlenmede ortaklıklarının olup olmadığını sormalıyız. Acaba, Gazzâlî'nin "neden-sonuç" ilişkisini çözümlenmesi David Hume'ununkine benzemekte midir? Sorunun yanıtını alabilmek için, önce iki düşünürün görüşlerini ayrı ayrı ele almak, sonra da benzerlik

⁴² David Hume, İnsan Zihni, s.251.

⁴³ Bkz. David Hume, Treatise, s.42 ; İnsan Zihni, ss.18-19.

⁴⁴ Bkz. David Hume, Treatise, s.42 ; İnsan Zihni, s.44.

varsa onların altını çizmek gerekmektedir. Onların görüşlerini ayrı ayrı ele alıp sonra karşılaştırmak, düşüncelerini bütünlükleri içerisinde görmek açısından zorunludur. Önce Gazzâlî'nin sorunu irdeleyişini görelim:

Gazzâlî, Mutezile'nin tevellüd (doğuş) kuramını ve İslâm filozoflarının gök kürelerinin etkinliklerine dayalı zorunlukçu nedensellik anlayışlarını eleştirirken, hareket noktası olarak şunu seçer: Acaba, zorunlu ilişki olarak görülen şey, varlıkbilimsel (ontolojik) bir zorunluluk mu, yoksa salt mantıksal (bilgikuramsal) bir zorunluluk mudur? Yani filozofların iddia ettiği zorunlu “neden-sonuç” ilişkisi, dış dünyada mı, yoksa sadece zihinsel, bir başka deyişle, mantıksal alanda mı geçerlidir? Onun kâmisına göre, “neden-sonuç” ilişkisi, zorunlu bir ilişki değildir; en azından, dış dünyada ve nesnel gerçeklikler alanında böyle bir zorunluluktan söz edilemez. Onca, iki şey arasında zorunlu bir ilişkiden söz edebilmek için, “*bu her iki şeyden birinin kabulü, ötekinin kabulünü, birinin reddi de, ötekinin reddini; birinin varlığı, ötekinin varlığını, birinin yokluğu da ötekinin yokluğunu*”⁴⁵, zorunlu kılması gerekir. Ona göre, bu koşulları taşıyan bir ilişki dış dünyadaki olgular alanında değil, mantıksal alanda geçerlidir ve özdeşlik, içlem, kaplam, aykırılık gibi kategorilere özgüdür⁴⁶. Mantıksal alandaki bu zorunluluğu, dış dünyadaki ilişkilere taşımak bilgisizlikten kaynaklanan bir yanılısamdır; ya da Tanrı'nın anlık yaratmasına bağlı olarak, neden ve etkinin sürekli bir biçimde, yan yana ve birlikte görülmesinin doğurduğu, psikolojik alışkanlığın bir sonucudur⁴⁷. Nedenselliğin zorunluluğuna inananların bu konudaki tek kanıtları deneyimdir. Oysa, deneyim sadece, nedenin sonucla birlikte, yan yana ya da bir arada bulunduğunu göstermektedir. Onca, hiç bir deneyim, sonucun nedenden çıktığını gösteremez. Gazzâlî, elin hareketinin parmaktaki yüzüğün hareketini zorunlu kılmadığını söylerken şöyle der:

“*Sizin, bu konunun deneyim ile sabit olduğunu söylemeniz, bilgisizlik ve ahmaklıktan başka bir şey değildir. Zira bu hareketin, sadece elin hareketiyle beraber meydana geldiğini gözlemlemek olasıdır. Fakat onun gerçekten elden doğmuş olduğunu görmek olanaksızdır*”⁴⁸.

Gazzâlî, ateş-pamuk örneğini verirken de aynı anlayışı söyle dile getirir:

“*Oysa bu gözlem, yanmanın ateşe temas sırasında meydana geldiğini gösterir; yoksa, onun tarafından meydana getirildiğini değil. Açıkça görül-*

⁴⁵ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.195 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.627.

⁴⁶ Bkz. M. Said Şeyh, a.g.m., s.237.

⁴⁷ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.196 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.628.

⁴⁸ Gazzâlî, İtikad, s.72.

mektedir ki, bir şeyle aynı anda var olmak, o şey tarafından meydana getirilmeyi gerektirmez⁴⁹.”

Gazzâlî, metafizik anlayışının bir uzantısı olarak, Tanrı'nın anlık yaratmalarıyla ilişkilendirdiği “deneyimin, alışkanlığın, yan yanalığın ve birlikte varoluşun,” “neden-sonuç” ilişkisinin zorunluluğunun kanıtı olmayacağını göstermek için, doğuştan kör adam örneğini verir. Örnek şöyledir:

“Gözünde perde bulunan ve gece ile gündüz arasındaki farklılık konusunda, insanlardan hiçbir şey işitmemiş olan doğuştan kör kimsenin gözünden, söz konusu perde gündüzün kalkar ve o kimse göz kapaklarını açıp, renkleri görürse, gözündeki renklerin suretlerinin kavranmasını sağlayan şeyin, gözün açılması olduğunu; gözü sağlam, açık, söz konusu perde kalkık ve karşısındaki nesne renkli olduğu sürece mutlaka görebileceğini sanır ve güneş batıp hava kararınca, güneş ışığının renklerinin onun gözü üzerinde izlenim bırakmasının nedeni olduğunu bilinceye dek, göremeyeceğini aklına getirmez⁵⁰.”

Deneyim nedensel zorunluluğa bir kanıt sağlamadığına göre, Gazzâlî'ye göre İslam filozofları, dış dünyada olurlu birtakım ilişkilerin bulunduğunu kabul etmeli; zorunluluğu mantıksal alana özgü kılmalıdır. Dış dünyadaki olurluluğun sınırı olarak da, “çelişki ya da saçmalığa düşme ilkesi” esas alınmalıdır. Yani onca, çelişik ve saçma olmayan her şey dış dünyada olasıdır⁵¹. Gazzâlî'nin bu olumsal dünya imgesi, Tanrı'nın eylemlerine ilişkin tecviz (olurluluk) kuramına dayanmaktadır. Bu kurama göre, “aklen olurlu olan her şey Tanrı için olurlu; aklen olursuz olan her şey ise, Tanrı için olursuzdur⁵².” Tecviz (olurluluk) kuramı çerçevesinde, dış dünyadaki ilişkiler olumsal olmasına rağmen, her defasında ateşin pamuğa ilişmesini yanmanın, boynun kesilmesini ölümün izlemesinin vb. nedeni nedir? Gazzâlî yanmanın nedeninin ateş, ölümün nedeninin boynun kesilmesi olmadığını söyler. Çünkü ona göre, cansız nesnelere neden olamazlar; onların hiçbir etkinlikleri yoktur. Zira onlar, irade sahibi değildirler⁵³. Öyleyse başka bir neden aranmalıdır; Gazzâlî'nin kanısına göre bu neden, Tanrı ya da Tanrı'nın elçileri olan meleklerdir. O, bu olguyu, şöyle dile getirir:

“Pamukta siyahlığı ve onun parçalarında ayrılmayı yaratmak, onu yakmak ve kül haline getirmek suretiyle yanmaya neden olan varlık Tanrı'dır. Tanrı böyle bir şeyi ya melekler aracılığıyla ya da hiçbir aracı bu-

⁴⁹ Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.196 ; İbn Rüşd, a.g.e., ss.628-629.

⁵⁰ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, ss.196-197 ; İbn Rüşd, a.g.e., ss.629-630.

⁵¹ Krş. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, ss.198 vd. ; İbn Rüşd, a.g.e., s.640 vd..

⁵² Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.203 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.650 vd..

⁵³ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.196; İbn Rüşd, a.g.e., s.628.

lunmaksızın meydana getirebilir. Ateşe gelince, o cansız bir şey olup, hiçbir etkinliği yoktur⁵⁴.”

Gazzâlî'ye göre, dış dünyadaki nedensel zorunluluğun ve nesnelere doğal etkinliklerinin yadsınması ve gerçek neden olarak Tanrı ve melekler gibi metafizik varlıkların kabulü, nesnelere belli özelliklerinin bulunmadığı anlamına gelmez. Onca, ateş elbette yakar; fakat bu, Tanrı'nın anlık ya da sürekli yaratmasına dayalı âdetine göre meydana gelir. Ona göre bu olguya Kur'ân, “Tanrı'nın âdetinde bir değişiklik bulamazsın” [Ahzâb S_resi (XXXIII), 62], diyerek işaret eder⁵⁵. Ancak Gazzâlî için temel sorun şudur: “Tanrı dilediğinde, anlık yaratmalarının sonucu olan bu âdetini değiştiremez mi?” Onca, Mutezile'nin tevellüd (doğuş) kuramı ve filozofların zorunluluk nedensellik anlayışları, bunu olanaksız kılmaktadır. Oysa Gazzâlî, zorunluluk anlayışını Tanrı'nın doğaya ilişkin âdetini değiştirmesi anlamına gelen ve Kur'ân'da ifade edilen, mucizenin olurluğunu askıya aldığına inanır⁵⁶. Çünkü mucizenin olurluğu, Tanrı'nın evrene her an müdahalesini ve dilediğinde, onda değişiklik yapabilmesini gerektirir. Ateşin İbrâhîm'i yakmaması, İsa'nın babasız doğması, M_sâ'nın elinde, asanın yılanı dönüşmesi, Ay'ın ikiye yarılması ve benzerlerini başka türlü açıklamak olanaksızdır⁵⁷. Onun kanısına göre, Tanrı âdetini her an değiştirmez; bunu sadece peygamberin doğruluğunu kanıtlamak için yapar⁵⁸. Bu, Gazzali'ye göre, tıpkı padişahın, elçisini doğrulamak için, at üstünde gezme âdetini değiştirip, yürümesi ya da at üzerinde oturma âdetini değiştirip, elcisinin isteği üzerine atın üzerinde oturup kalkması gibidir. Onun inancına göre, evrenin olağan akışı ve düzeni, Tanrı'nın eylemini imleyen âdetinin sonucudur⁵⁹. O eyleminde ve âdetinde değişiklik yaptığında, bu değişikliğe koşut olarak bizim bilgimizde de değişiklikler yapar. Çünkü insanî bilgiyi de o yaratmaktadır. Bu nedenle, Tanrı'nın âdetindeki değişiklik insanî açıdan hiçbir sorun doğurmaz. O şöyle der:

“Eğer, Tanrı âdetlerin kesintiye uğraması anında, bu türlü mümkün şeyleri gerçekleştirmek suretiyle tabiattaki düzeni bozarsa, bu düzen konusundaki bilgiler zihinlerden atılır ve Tanrı onları artık yaratmaz. Bu nedenle bir nesnenin Tanrı'nın kudreti dahilinde mümkün bir şey olmasında, Tanrı'nın geçmiş bilgisinde böyle bir şeyi belli bir zamanda yapması mümkün olduğu halde, yapmamasında ve böyle bir şeyi o anda yapmayacağı konusunda bizde bir bilgi yaratmış olmasında hiçbir engel yoktur⁶⁰.”

⁵⁴ Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.196 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.628.

⁵⁵ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, ss.196 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.628.

⁵⁶ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.192; İbn Rüşd, a.g.e., s.619.

⁵⁷ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, ss.192-193 ; İbn Rüşd, a.g.e., ss.619-620.

⁵⁸ Bkz. İbn Rüşd, a.g.e., ss.643-644.

⁵⁹ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, ss.199-200 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.642.

⁶⁰ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, ss.199 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.642-643.

David Hume'un nedensellik ilişkisinin doğasını çözümleyişi daha sistematiktir; bunun nedeni, onun Gazzâlî'de olduğu gibi, soruna tepkisel olarak yönelmemesi, aksine analitik bir yöntem izlemesidir. O, çözümlemesine, Locke gibi, insan bilgisini "izlenimler" ve "düşünceler" olarak ikiye ayırmakla başlar⁶¹. Bu ayırımı aracılığıyla o, tüm düşünceleri duyum izlenimlerine indirger. Bu anlayışını Hume şöyle ifadelendirir:

"Eğer biz, düşünce veya fikirlerimizi incelersek, bunlar ne derece karmaşık ve ulu olursa olsunlar, görürüz ki, bu düşünce ve fikirler, duyuların kopyaları olan basit düşüncelere geri götürülürler⁶²."

Bu anlayış, David Hume'un deneyci tutumunun yalın bir ifadesidir. Aynı anlayışın uzantısı olarak o, insan düşüncesinin nesnelere de ikiye ayırır. Bunlar, a-) "düşünce ilişkileri" ve b-) "olgusal şeyler" dir. Düşünce ilişkileri, matematik ve mantığın nesnelere ve bunların deneyle doğrudan ilişkileri yoktur. Örneğin Euklides'in geometriye ilişkin kanıtlamaları, hiçbir zaman gerçek bir yuvarlak ve üçgen olmamış olsa bile zorunlu olarak geçerlidir. Oysa olgusal şeyler, tam tersine olumsaldır. David Hume'a göre, "yarının güneş doğacaktır", önermesinin zıddı, en az kendisi kadar ussal ve anlaşılırdır. Bu nedenle, sırf çelişki taşımaması yüzünden, olgusal bir önermenin yanlışlığını göstermeye çalışmak boşunadır⁶³. Durum böyle olmasına rağmen, olgusal alana yönelik, bizdeki kesinliğin nedeni nedir? David Hume'a göre bu, araştırılmaya değer bir konudur. Onun kanısına göre, olgusal şeylere ait tüm uslamalar, "neden-sonuç" ilişkisine dayanır. Bu ilişki aracılığıyla biz, duyuların tanıklığını aşan yeni bilgilere ulaşırız. Söz gelimi, ısısız adada, bir saat bulsak, bu olgudan hareketle orada eskiden insanların yaşadığı sonucunu çıkarırız. Yani, onca biz, daima var olan olgu ile, bundan çıkarsanan olgu arasında bir bağ bulunduğunu düşünürüz⁶⁴. Bu durum o kadar açıktır ki, nedensiz hiçbir olgunun bulunamayacağını; neden olan olgu ile etki olan olgu arasında zorunlu bir ilişkinin olduğuna inanırız⁶⁵. Acaba dış dünyada, olgular arasında böyle zorunlu ilişkiler var mıdır? David Hume, bu sorunun yanıtını bulmak için, "neden-sonuç" ilişkisinin bilgisini nasıl elde ettiğimizi araştırmaya koyulur. Onca, zorunlu "neden-sonuç" ilişkisi, a priori (önsel) olarak bilinemez. Bu düşünce, önsel bir sezgiden doğmuş değildir; çünkü zorunlu ilişki düşüncesi, olguların görülmesiyle doğrudan doğruya kavranılabilen bir şey değildir. Nitekim, bir nesneyle ilk karşılaştığımızda, bu nesnenin, kendisine bakarak, onun nedenini ve etkisini saptayamayız. Sözcülemi Adem, hiçbir geçmiş deneyimi bulunmaksızın, zihinsel yetileri

⁶¹ Bkz. David Hume, Treatise, s.45; İnsan Zihni, s.23

⁶² David Hume, İnsan Zihni, s.25.

⁶³ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, ss.35-36.

⁶⁴ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.37.

⁶⁵ Bkz. David Hume, Treatise, s.104 vd..

yetkin olmasına rağmen, suyun akıcılık ve şeffaflığına bakarak, kendisini boğabileceğini; ateşin de aydınlık ve sıcaklığına bakarak, kendisini yakıp kül edebileceğini çıkarsayamazdı⁶⁶. David Hume, hiçbir nesnenin duyularımızla görünen nitelikleri aracılığıyla, ne kendisini meydana getiren nedeni ne de kendisinin meydana getirmiş olduğu sonuçları ortaya koyamayacağını söyler. David Hume bu noktada durmaz ve daha da ileriye giderek zorunlu ilişki düşüncesinin idrak edilemediği gibi, kanıtlanamayacağını da söyler⁶⁷. Onca, olgusal bir ilişkinin aksine, daima ve saçmalığa düşmeksizin tasarlanabilir ve bu tasarımı anlaşılabilir. David Hume'un kanısınca, "neden-sonuç" arasındaki zorunlu ilişkinin kanıtlanabilir bir ilişki olduğunu savlamak, her türden deneyimden önce, nedenin kendisinde, onun meydana getirebileceği sonuçları, ilk bakışta görebileceğimizi kabul etmek demektir. Oysa bu olanaksızdır⁶⁸.

Olgular arasındaki zorunlu "neden-sonuç" ilişkisine ait bizdeki bilgi, a priori (önsel) olarak bilinen, yani ne akıldan ne de sezgiden çıkan bir bilgi değilse, o halde onun kaynağı nedir? David Hume göre bu kaynak deneyimdir⁶⁹. O şöyle der:

*"Bu bağlantının bilgisi, hiçbir şekilde a priori (önsel) kimi uslamla ve çıkarsamalarla elde edilmiş olmayıp, aksine, ancak ve yalnız deneyden elde edilmiştir. Deney bize, sürekli aralarında bağlantı bulunan nesnelere gösterir."*⁷⁰

Acaba deneyim bize olgular arasında zorunlu bir "neden-sonuç" ilişkisinin bulunduğunu gösterebilir mi? Bu sorunun yanıtını bulabilmek için David Hume'a göre, deneyimin "neden-sonuç" ilişkisi konusunda bize neler öğretebileceği araştırılmalıdır. Onca deneyim bize, "neden-sonuç" ilişkisi konusunda ilk bakışta şunları öğretir:

- a- Neden-sonuç uzayda bitişiktir.*
- b- Neden sonuçdan öncedir.*
- c- Neden-sonuç arasında değişmez birliktelik vardır.*
- d- Aynı neden, daima aynı sonucu meydana getirir"*⁷¹.

Neden-sonuç ilişkisine yönelik deneyimin bize verdiği bu bilgiler, bizi gözlemlediğimiz olaylardan hareketle, gelecekte de aynı şeyin meydana gelmesini beklemeye götürür. David Hume'un deyişiyle, "varlıklarla ilgili kanıtların hepsinin, neden-sonuç bağlantısı üzerine kurulduğunu, bu bağlan-

⁶⁶ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.39.

⁶⁷ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.38.

⁶⁸ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.41.

⁶⁹ Bkz. David Hume, Treatise, s.97 ; İnsan Zihni, s.38.

⁷⁰ David Hume, İnsan Zihni, s.38.

⁷¹ David Hume, Treatise, s.177.

tı üzerindeki bilgimizin, tamamen deneyden geldiğini ve deneye dayalı sonuçlarımızın da geleceğin geçmişe uygun olduğu varsayımına dayandığını⁷², görmekteyiz. Ancak, deneyimin bize, neden ve sonucu, sürekli birlikte göstermesinden zorunlu bağlantı fikrine geçmek olanaklı mıdır? Çünkü zorunlu bağlantı düşüncesi, ister istemez bizi, geleceğin geçmişteki gibi olacağı sonucuna götürmektedir. Oysa buna güven duyabilir miyiz? David Hume'a göre, gelecek deneyim konusunda beslediğimiz güveni açıklamak için, geçmiş deneyime dayanmak, mantıksal açıdan aşilamayacak bir uçurumdur. Onca, şimdiye kadar gözlemlediğimiz durumların sayısı her ne olursa olsun, bundan hareketle geleceğe ilişkin kesin bir şey söyleyemeyiz⁷³. Böylelikle David Hume, doğa yasası düşüncesinin temellendirilemeyeceğinin altını çizer. Çünkü onun varlığını gösteren a priori (önsel) bir kanıt bulunmadığı gibi, deneysel bir kanıt da bulunamaz. Çünkü bu, kanıtlanması gereken ilkeyi kanıt olarak kullanmayı, yani savı kanıtsaymayı (petitio principii) gerektirir⁷⁴. Geçmişte iki nesneyi sürekli birlikte görme, bizde, onların gelecekte de birlikte olacağı konusunda güçlü bir inanç doğurur. Bu nedenle Hume, olasılık sorunuyla nedensellik sorunu arasında güçlü bir bağ kurar⁷⁵. Aslında bu bağ, zorunlu nedensellik bağıntısı konusunda deneyimin söyleyebileceği olumlu bir sözün olmadığı anlamına gelmektedir. Fakat, David Hume, çözümlemesini daha ileri götürerek, "neden-sonuç" arasındaki ilişkinin bizzat kendisinin deneyimlenip deneyimlenemeyeceğini sorar. Ona göre bu olanaksızdır. Örneğin, bilardo topunun, diğer topa çarptığında, onu hareket ettirdiğini; hareketin, çarpma ile birlikte olduğunu görmek dışında, gerçek nedeni; yani harekete geçiren gücü, enerjiyi ya da kuvveti asla göremeyiz⁷⁶.

Deneyim, nedensel zorunluluk konusunda bir kanıt sağlamadığına ve dış dünyada böyle bir ilişki bulunmadığına göre, onun kaynağı nerededir? Hume'a göre, onun kaynağı öznededir. O şöyle der:

“Bütünüyle ele alındığında zorunluluk, zihinde olan bir şeydir, nesnede değil⁷⁷.”

Bu yanıt, Kant'ı dogmatik uykusundan uyandıran yanıttır. David Hume, zihnimizdeki bu zorunluluğu açıklamak için, “alışkanlık” kavramına başvurmuştur. Onca, neden ve sonucun sürekli birlikte deneyimlenişi,

⁷² David Hume, İnsan Zihni, s.51.

⁷³ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, ss.54 vdd..

⁷⁴ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, ss.54-56.

⁷⁵ Krş. David Hume, Treatise, ss.139 vd. ; İnsan Zihni, ss.85 vd..

⁷⁶ Bkz. David Hume, Treatise, s.548 ; İnsan Zihni, s.42.

⁷⁷ David Hume, Treatise, s.171.

insanda bir alışkanlık doğurmaktadır. Bu alışkanlık gücünü çağrışımdaya ortaya koymaktadır.

O alışkanlığın, "neden-sonuç" konusunda elde edebileceğimiz en son ilke olduğunu belirttikten sonra, onun insan yaşamı için önemi konusunda şöyle der:

“Deneyden yapılan bütün çıkarsamalar, usamlamanın değil de, ancak alışkanlığın sonuçlarıdır. İnsan hayatının, en temel kılavuzu alışkanlıktır. Deneyimlerimizi kendimiz için faydalı kılan ve bize, gelecek için geçmişte görülmüş olayların akışına benzer bir akış umduran, yalnız bu ilkedir. Alışkanlığın etkisi ve nüfuzu olmasaydı biz, belek ve duyuların ötesindeki her olgudan tamamen habersiz olacaktık⁷⁸.”

David Hume göre, nedensel zorunluluk konusunda olumsuz bir tutum takınmak ve dış dünyadaki nedensel ilişkileri alışkanlığa indirgeyerek olurlu birtakım ilişkiler olarak görmek, hatta doğa yasası düşüncesinin kanıtlanamayacağını ileri sürmek, evrendeki olağan akışı ve düzeni pratik açıdan ciddiye almayacağımız anlamına gelmemektedir. O bu olguyu, kendi adına şöyle dile getirir:

“ Ben pratik hayatta, etken ve işler olmak bakımından, bu nokta hususunda büsbütün doyulmuş bulunuyorum⁷⁹.”

Daha ileriye giderek David Hume, pratik yaşamı olanaklı kılan doğadaki olağan akışı felsefi bir temele oturtmaya da çalışır. Ona göre, bu olağan akışı olurlu kılan, tıpkı Descartes ve diğer akılcı (rasyonalist) filozoflarda olduğu gibi, önceden kurulmuş uyum düşüncesidir. O bu düşüncüyü, bizim içimize doğa tarafından yerleştirilmiş içgüdü anlayışıyla pekiştirerek şöyle der:

“Demek ki, doğanın olağan akışıyla, düşüncelerimizin birbirinin ardı sıra gelmesi arasında bir nevi önceden kurulmuş bir uyum vardır. Doğayı yöneten kuvvet ve kudretler bizce, tamamen bilinemez olmasına rağmen, gördüğümüz kadarıyla, düşünce ve idraklerimiz, doğanın diğer etkinlik ve eserleriyle aynı yönde gitmektedir... Doğa, nasıl ki bize, el ve ayaklarımızın kullanılmasını, bunları harekete getiren sinir ve adalelerin bilgisini vermeksizin öğretmişse, içimize de öyle bir içgüdü yerleştirmiştir ki, bu içgüdü, zihni, dış nesnelere arasında, hatta bu nesnelere düzenli gidiş ve birbirlerini takip edişlerinin tamamen bağlı bulunduğu kuvvet ve kudretlerden haberimiz olmamasına rağmen, doğanın kurmuş olduğu akışa karşılık olan bir akış ve gidiş beklemeye yöneltir⁸⁰.”

⁷⁸ David Hume, İnsan Zihni, ss.64-67.

⁷⁹ David Hume, İnsan Zihni, s.56.

⁸⁰ David Hume, İnsan Zihni, s.82-84.

Doğayı yöneten kuvvet ve kudretleri ve olgular arasındaki ilişkinin gerçek nedenlerini bilgi olanaklarımızın sınırlılığı nedeniyle bilemeyeşimiz, Tanrı gibi aşkın bir varlığı araneden (vesile) olarak kabul etmemizi meşrulaştırabilir mi? David Hume, Gazzâlî’de de karşılaştığımız aranedenciliği, Malebranche’ın düşünceleri ekseninde eleştirir⁸¹. Ona göre, aranedenciler, ruh-beden ilişkisi sorununa bağlı olarak, evrendeki nesnelere arasındaki bağlantıyı, insan etkinliklerini, hatta kavrama edimini bile Tanrı’ya bağlamışlardır⁸². Söz konusu aranedencilik, David Hume göre, doğal felaketler alanında daha açık bir biçimde dile getirilmektedir⁸³. Onca aranedenciler, her şeyin nedeni olarak Tanrı’yı görürler ve bunu da, her şeyin Tanrı’nın iradesiyle var olduğunu, hiçbir şeyin onun lütfu dışında bir güce sahip olamayacağını göstermek ve doğadaki varlıkların Tanrı’ya sıkı sıkıya bağlılığını vurgulayarak, onu yüceltmek için yaparlar⁸⁴. David Hume göre, aranedencilik üç nedenden dolayı geçersizdir:

a- Aranedencilik Tanrı’yı küçültmektedir.

David Hume göre, her şeyi her an kendisi yapan bir varlıktan, aşağı varlıkları güçle donatan bir varlık daha yekindir. Aynı şekilde, evrene sürekli müdahale etmek yerine, onu yetkin bir makine olarak önceden kendi kendine yeterli olarak tasarlamak ve kendi amaçlarına yönlendirmek daha üstün bir bilgiye işaret eder⁸⁵.

b- Aranedencilik deneyimimizi aşmaktadır.

Onca araneden olarak Tanrı’yı göstermek, insan deneyiminin ulaşamayacağı ve bilemeyeceği bir alana uzanmak demektir. Bu durumda, ne olağan kanıtlama yöntemlerimizin ne de analogi ve olasılıklarımızın etkisinin olacağına inanabiliriz. Hume, “*bu kadar uçsuz bucaksız uçurumlara göre, sondamız fazla kısadır*”⁸⁶, demektedir.

c- Aranedencilik konusunda, tıpkı neden konusunda olduğu gibi bilgisiziz.

David Hume, nesnelere birbirleri üzerindeki etkilerini bilemeyen insanların, Tanrı’nın, gerek kendisi gerekse nesnelere üzerindeki etkileri konusunda hiçbir şey bilemeyeceklerini söyler⁸⁷. O şöyle devam eder :

“*Sorarım size, bu konuda herhangi bir düşünceyi acaba nereden elde ediyoruz?... Eğer bilgisizliğimiz, herhangi bir şeyi red veya inkar için iyi bir*

⁸¹ Bkz. David Hume, Treatise, s.547 ; İnsan Zihni, ss.104 vd..

⁸² Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.106.

⁸³ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.104.

⁸⁴ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.107.

⁸⁵ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.107.

⁸⁶ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.108.

⁸⁷ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.109.

neden olsaydı, hem en sıradan maddedeki hem de Tanrı'daki enerjiyi (gücü ve kuvveti) inkar etmenin gerekliliği ilkesine ulaşırdık⁸⁸."

Çözümlemelerimizden de anlaşılacağı gibi, Gazzâlî ve David Hume'un nedensellik ilişkisinin doğasını çözümleyişlerinde kullandıkları, "deney, alışkanlık, birliktelik, yan yanılık ve olumsuzluk" kavramlarında belli bir ortaklık bulunmaktadır. Fakat analitik bir yaklaşım, iki düşünürün, evren imgelerinin farklılığı yüzünden, kavramlara birbirinden farklı anlamlar yüklediğini gösterebilir. Zira, Gazzâlî'nin teizmi, deney, alışkanlık, birliktelik, yan yanılık ve olumsuzluk kavramlarına metafizik anlayışının uzantısı olarak, tanrısal bir boyut eklemekte; onları Tanrı'nın eylemleriyle iç içe sokmaktadır. Çünkü Gazzali'nin Tanrı'sı evrene heran müdahale etmekte, herşeyi O yaratmaktadır. Oysa, David Hume'un kavramları deneysel içerimlidir. Kullandıkları kimi ortak kavramlara rağmen, iki düşünürün nedensellik ilişkisini çözümleyiş biçimleri köklü farklılıklar da göstermektedir. Her şeyden önce David Hume, nedensellik sorunuyla olasılık sorunu arasında güçlü bir bağ kurmakta ve tartışmalarını tümevarım sorununa uzandırmaktadır. Oysa Gazzâlî'nin çözümlemesinde, böylesi bir soruna rastlanılmaz. Öte yandan, Gazzâlî'nin uğruna doğal nedenselliği yadsıdığı aranedeciliğin, David Hume'ca yadsınması, iki düşünürün ulaştıkları sonuçların farklılığını göstermesi açısından anlamlıdır. David Hume'un bakış açısıyla ele alındığında, Gazzâlî'nin derin bir çelişki içerisinde olduğu söylenebilir. Doğal nedenselliği, iki olgu arasındaki bağı göremediğimiz için yadsıyan Gazzâlî'nin, onun yerine, bizim tarafımızdan asla gözlenemeyecek, Tanrı'yı neden olarak yerleştirmesi, onun en önemli açmazıdır. David Hume bu konuda daha tutarlıdır. Kaldı ki, David Hume, neden-sonuç arsındaki bağın sadece bilinemeyeceğini söyler; ama pratik yaşam için bu ilişkinin gerekliliğini vurgular. Bu koşullar altında, kimi ortak kavramları kullandıkları için, David Hume'un Gazzâlî'den etkilendiğini söylemek pek kolay gözükmemektedir. Bu kısmi benzerliği başka verilerle destekleyebilirsek, o zaman etkileşim konusunda daha rahat bir tutum takınabiliriz. Bu nedenle, iki düşünürün, nedensellik sorununu tartışırken kullandıkları örnekleri incelemeliyiz. Zira, bir etkileşim varsa, iki düşünürün kullandıkları örneklerde belli bir ortaklığın bulunması kaçınılmazdır.

Gazzâlî ve David Hume: Ortak Örnek Kullanıyorlar Mı ?

Gazzâlî ve David Hume'un çözümlemelerinde ortak örnek kullanıp kullanmadıklarını saptayabilmek için, onların kullandıkları tüm örnekleri ortaya koymak gerekmektedir. Bu nedenle biz, Gazzâlî ve David Hume'un kullandığı örneklerin birer listesini çıkartacağız. Eğer birbirine benzeyen örnekler varsa, o örnekleri ifade ediş biçimlerini ve kullanım amaçlarını, kendi ifadele-

⁸⁸ David Hume, İnsan Zihni, s.109.

riyle aynen aktaracağız. Örneklerin listesini vermeden önce, Gazzâlî'nin tartışmalarında kullandığı en başat örneğin, “ateş-pamuk” örneği; Hume'unun ise, “bیلardo topları” örneği olduğunu kaydetmeliyiz. Ancak her iki düşünür de, bunların dışında pek çok örnek kullanmaktadır.

Gazzâlî'nin örnekleri:

- a- Elin hareketi ile yüzüğün hareketi⁸⁹.
- b- El-yüzük ve suyun hareketi⁹⁰.
- c- Ateş ve pamuğun yanması⁹¹.
- d- Kar ya da buza değdirilince elin soğuması⁹².
- e- Susuzluğu gidermek ile su içmek⁹³.
- f- Doymak ve yemek yemek⁹⁴.
- g- Bir nesnenin yanması ile ateşin ilişmesi⁹⁵.
- h- Güneş'in doğması ile aydınlık⁹⁶.
- ı- Ölümle boynun kesilmesi⁹⁷.
- j- İyileşme ile ilacın içilmesi⁹⁸.
- k- İshal ile ishal ilacının kullanılması⁹⁹.
- l- Nutfe, baba ve çocuk arasındaki ilişki¹⁰⁰.
- m- Kör adam örneği: Göz-renk ve suretlerin görülmesi¹⁰¹.

David Hume'un örnekleri:

- a- Fransa'dan gelen mektup örneği¹⁰².
- b- Boş bir adada bulunan saat örneği¹⁰³.

⁸⁹ Bkz. Gazzâlî, İtikâd, s.71.

⁹⁰ Bkz. Gazzâlî, İtikâd, s.71.

⁹¹ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.195 ; İtikâd, s.72 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.628.

⁹² Bkz. Gazzâlî, İtikâd, s.72.

⁹³ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.195 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.627.

⁹⁴ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.195 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.627.

⁹⁵ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.195 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.627.

⁹⁶ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.195 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.627.

⁹⁷ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.195 ; İbn Rüşd, a.g.e., ss.627-628.

⁹⁸ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.195 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.627.

⁹⁹ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.195 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.627.

¹⁰⁰ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.196 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.627.

¹⁰¹ Bkz. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, ss.196-197 ; İbn Rüşd, a.g.e., ss.629-630.

¹⁰² Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.37.

¹⁰³ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.37.

- c- Heceli sesler ve kavranılır sözcükler arasındaki ilişki¹⁰⁴.
- d- Isı ile aydınlık¹⁰⁵.
- e- Adem örneği: Su ve boğulma ; ateş ve yanıp kül olma¹⁰⁶.
- f- Mermer örneği¹⁰⁷.
- g- Barut ve patlama¹⁰⁸.
- h- Mıknatıs ve demiri çekme¹⁰⁹.
- ı- Bilardo toplarının çarpışması¹¹⁰.
- j- Taşın havadan bırakılması ve düşmesi¹¹¹.
- k- Ekmek ve beslenme¹¹².
- l- Yumurtaların benzerliği örneği¹¹³.
- m- Çocuğun mum alevine dokunması ve acı hissetmesi¹¹⁴.
- n- Bina kalıntıları örneği¹¹⁵.
- o- Ateşe odun atılması ve alevlerin artması¹¹⁶.
- p- Ravent ile müşhil ve afyon ile uyku arasındaki ilişki¹¹⁷.
- r- Kol ve bacağı felce uğramış adam örneği¹¹⁸.
- s- Hançer-kılıç, yara ve acı arasındaki ilişki¹¹⁹.
- t- Denize açılan gemilerin dönmesi örneği¹²⁰.

Yukarıdaki listede de görüleceği gibi, Gazzâlî ve David Hume'un kullandığı örnekler önemli bir farklılık göstermektedir. Fakat, benzermiş izlenimi veren kimi örnekler de yok değildir. Örneğin, ateş örneği, iki düşünürde de yer almaktadır. Aynı şekilde, her iki düşünürce, su, müşhil kavramları

¹⁰⁴ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.38.

¹⁰⁵ Bkz. David Hume, Treatise, s.111 ; İnsan Zihni, s.38.

¹⁰⁶ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.39.

¹⁰⁷ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.39.

¹⁰⁸ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.40.

¹⁰⁹ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.40.

¹¹⁰ Bkz. David Hume, Treatise, s.548 ; İnsan Zihni, s.40.

¹¹¹ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.41.

¹¹² Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.47.

¹¹³ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.52.

¹¹⁴ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.57.

¹¹⁵ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.68.

¹¹⁶ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.81.

¹¹⁷ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.87.

¹¹⁸ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.98.

¹¹⁹ Bkz. David Hume, İnsan Zihni, s.81.

¹²⁰ Bkz. David Hume, Treatise, s.147.

örneklerde dile getirilmektedir. Bu nedenle, bu örnekleri ifade ediş tarzlarını iki düşünürün kendi dilinden aynen aktarmakta yarar vardır. Gazzâlî, yanma örneğini, şöyle ifadelendirir:

“Pamuk, ateşe temas etmesi halinde yanar; ancak biz , yanma olmadan, onların birbirine temas etmesini ve ateş kendisine dokunmaksızın, pamuğun yanmış bir kül haline dönüşmesini mümkün görmekteyiz¹²¹.”

David Hume’un ateşle ilgili verdiği örnekler şöyledir:

“Adem... ateşin de aydınlık ve sıcaklığına bakarak, bu ikinci öğenin... kendisini yakıp kül edebileceği sonucunu çıkaramazdı¹²².”

“Sıcaklıkla aydınlık, ateşin birbirbirine bitişik olan sonuçlarıdır; şöyle ki, sonucun birinden, ötekini çıkarmak mümkündür¹²³.”

“Kuru bir odun parçasını ateşe attığım zaman, zihnim hemen, bu odunun ateşi söndürmek için değil, tersine ateşi artırmak için olduğunu düşünür¹²⁴.”

Gazzâlî’de müşhil örneğinin ifade edilişi şöyledir:

“İshal ile ishal ilacının (müşhil) kullanılması arasında... bir zorunluluk yoktur¹²⁵.”

David Hume’un, müşhil kavramına yer veren örneği şöyledir:

“Ravent ile afyonun, bu ilaçları almış olan kimseler için, ne ravendin daima bir müşhil ne de afyonun daima bir uyku ilacı olduğu her zaman sabit olmamıştır¹²⁶.”

Su kavramının geçtiği örnek, Gazzâlî’de, “su içmek ve susuzluğu gidermek arasında zorunlu bir ilişki yoktur¹²⁷,” biçiminde ifade edilirken, Hume’da, “Adem suyun akışkanlığına ve şeffaflığına bakarak, onun kendisini boğabileceği sonucunu çıkartamazdı¹²⁸,” biçiminde dile getirilmektedir.

Görüldüğü gibi, benzermiş izlenimi veren örnekler de, hiçbir benzerlik taşımamaktadır. Bu durumda, Gazzâlî ve David Hume’un nedensellik ilişkisini çözümlerken kullandıkları örneklerin farklı olduğunu; bu farklılığın ise, etkileşim savını bütünüyle askıya alacağımızı kaydedebiliriz.

¹²¹ Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.195 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.628.

¹²² David Hume, İnsan Zihni, s.39.

¹²³ David Hume, İnsan Zihni, s.38.

¹²⁴ David Hume, İnsan Zihni, s.81.

¹²⁵ Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.195 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.627.

¹²⁶ David Hume, İnsan Zihni, s.87.

¹²⁷ Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s.195 ; İbn Rüşd, a.g.e., s.627.

¹²⁸ David Hume, İnsan Zihni, s.39.

Sonuç

David Hume'un neden-sonuç arasındaki zorunlu ilişkiyi yadsırken, Gazzâlî'den etkilendiği, ondan esinlendiği iddialarının gerçeği yansıttığını söylemek oldukça güçtür. Bu konuda, Hume'un Gazzâlî'nin ya da onun düşüncelerine yer veren düşünürlerin eserleri ile karşılaştığına ilişkin bir belgeye sahip olmadığımız gibi, iki düşünürün, nedensellik sorununu ele alış amaçlarının, onu çözümleyiş biçimlerinin ve kullandıkları örneklerin önemli ölçüde farklı olduğu görülmektedir. Nedensellik ilişkisinin doğasını çözümlerken iki düşünürün “deney, alışkanlık, yan yanalık, birliktelik ve olumsuzluk” gibi ortak olarak kullandıkları kavramlar, iki nedenle etkileşim savına kanıt sayılamaz. Birincisi, her iki düşünürün söz konusu kavramlara yükledikleri anlam birbirinin aynı değildir. İkincisi, söz konusu kavramları, nedensellik ilişkisinin doğasını çözümlenmeye yönelik her düşünür kullanabilir. Öte yandan, Hume'un çözümlemesinde kullandığı kavramlar, söz konusu kavramlarla sınırlı da değildir. Bunlara ek olarak, Gazzâlî'nin, din-eksenli bir dünya görüşünün uzantısı olarak, yadsıdığı doğal nedenselliğin yerine “tanrısal bir aranedencilik” yerleştirdiği; oysa David Hume'un, nedensellik konusundaki bilinemezci (agnostik) tutumunu, aynı biçimiyle “tanrısal aranedencilığe” de taşıdığını belirtmeliyiz. Gazzâlî'nin aranedenciliği, sadece doğal ilişkileri Tanrı'ya bağlamakla yetinmez; aksine insani etkinlikleri, hatta insanın anlama, kavrama ve bilgi elde etme yetilerini de Tanrı'yla ilişkilendirir. Bu haliyle, Gazzâlî'nin neden anlayışını, Charles Hartshorne ve William Le Reese ile birlikte, “*nedeni, tapınılan, kutsal bir varlık (Tanrı) biçiminde görme*”¹²⁹ olarak nitelendirebiliriz. Oysa Hume, Tanrı ve din konusunda oldukça esnek ve eleştirel bir tavır takınmaktadır¹³⁰. Öte yandan, David Hume'un eylemsel açıdan neden-sonuç ilişkisi onaylaması, ancak felsefi açıdan onu bilinemez bir temele indirgemesi, nedensel ilişkiyi yadsıması biçiminde değil de, onu, insan yeteneklerince kanıtlanamayan, ama pratik yaşam için gerekli olan bir ilişki olarak kabul ettiği şeklinde anlaşılması daha doğru gözükmektedir. Aynı şeyi, tanrısal aranedenciliği benimsemesi nedeniyle, Gazzâlî için söylemek olanaksızdır. Burada bir noktanın altını çizmek gerekmektedir. David Hume'un nede-sonuç ilişkisine yönelttiği eleştiriler batıda bilgi ve bilim felsefesinde canlı bir tartışma geleneği yaratmıştır. Bu tartışmaların kimi olumlu sonuçları da olmuştur. Oysa Gazzali'nin doğal neden-sonuç ilişkisini yatsıması ve onun yerine tanrıca bir ara nedencilik yerleştirmesi İslam dünyasında, bilimi ve bilimsel düşünceyi olumsuz yönde etkilemiş; din-eksenli bir dünya imgesinin pekişmesine neden olmuş-

¹²⁹ Krş. C.Harsthorne ve W.L. Reese, *Philosophers Speak of God*, Chigaco 1953, ss.106 vd..

¹³⁰ Krş. David Hume, “*Doğal Din Üstüne Şöyleşiler*”, *Din Üstüne'nin içerisinde*, çeviren: Mete Tuncay, İmge Yayınevi, Ankara 1995, ss.135 vdd..

tur. Nedensellik ilişkisinin yadsınmasına koşut olarak, insanla eylemleri arasındaki ilişkinin askıya alınması kaderciliğe yol açtığı için, insanlardaki kendine güven ve üretme hırsını kösteklemiş; insanların yüzünü, bu dünya yerine Tanrı'ya ve öte dünyaya döndürmüştür. Aslında, Gazzali'de en sistematik ifadesini bulan doğal nedenselliğin yadsınmasının, İslam dünyasında ne denli pekiştiğini görmek için, günümüzdeki halk yığınlarının ve gelenekçilerin, bilimsel açıklamalara alternatif olarak, deprem, güneş tutulması vb. olguları Tanrı'ya bağlamalarına bakmak yeterlidir. İnşallah, maaşallah, biiznillah, Tanrı'nın dediği olur, Tanrı'ya emanet ol vb. deyişler, söz konusu anlayışın dilimizde hala yaşayan güçlü yansımalarıdır. Bu olumsuz sonuçların hepsi, Gazzali'nin Tanrı tasarımının bir uzantısıdır ve bu tasarım önemli ölçüde İslam dinsel bildirilerinin Tanrı-eksenli yorumundan esin almaktadır. Her şeyin nedeninin doğrudan Tanrı olarak görüldüğü bir dünya görüşü içerisinde bilimin, sanatın, felsefenin, tekniğin vb. gelişmesini beklemek boşunadır. Bu nedenle zaten Gazzali, bu etkinliklerin tümünü sıradan insanlara değil peygamberlere velilere ve şeyhlere bağlar. Gazzali'nin bu anlayışı da doğu toplumlarında hala yaşamaktadır.

***Theory of Causality in al-Gazzâlî and Davin Hume: A
Comparative Investigation***

ABSTRACT

While modern Islamic thinkers, from time to time, David Hume's denying causality, they claim that he was affected by Gazzâlî's views. The aim of this paper is to test the claim. That's why, the views of Gazzâlî and David Hume on causality were compared in an analytic way and the different and similar aspects have been found. According to the result, the different aspects are more than the similar one. In this case, It seems impossible to say that David Hume was affected by Gazzâlî's views on causality.