

İSLAM VE YORUM III

Din, Bilim ve Medeniyet
(Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına)

II. CİLT

Yayına Hazırlayan
Prof. Dr. Fikret KARAMAN





İnönü Üniversitesi
(İlahiyat Fakültesi)

İnönü Üniversitesi Yayınları No: 68

Sertifika No

26607

Yayına Hazırlayan

Prof. Dr. Fikret KARAMAN

ISBN

978-605-7853-21-9

1. Baskı Ekim 2019 Ankara, 500 Adet

Editörler

Dr. Öğr. Üyesi Emine GÜZEL

Dr. Öğr. Üyesi Serkan DEMİR

İsteme Adresi

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

44280 Kampüs / MALATYA

Telefon: (0422) 377 49 99

e-posta: ilahiyat@inonu.edu.tr

Baskı



YAYIN MATBAACILIK TİC. İŞLETMESİ
BASIMEVİ | PRINTING HOUSE

Ostim OSB Mah. 1256 Cad. No:11

Yenimahalle / ANKARA

Tel: 0312 354 91 31 (pbx)

Faks: 0312 354 91 32

e-posta: bilgi@tdv.com.tr

Açıklama: Dört ciltten oluşan bu kitap, sekiz ülkeden (Azerbaycan, Cezayir, Fas, Irak, Kuveyt, Suudi Arabistan, Ürdün ve Türkiye) araştırmacıların katılımıyla gerçekleştirilen “Uluslararası İslam ve Yorum III” sempozyumunun tebliğleri esas alınarak hazırlanmıştır.

Bu yazıların tüm sorumlulukları yazarlarına aittir.

İÇİNDEKİLER

TAKDİM.....	VII
ÖNSÖZ	IX
EDİTÖRLER ÖNSÖZÜ	XI

BİRİNCİ BÖLÜM DİN, TARİH VE MEDENİYET ARAŞTIRMALARI

ANA HATLARIYLA FELSEFİ HERMENEUTİK TARİHİ	
Arslan TOPAKKAYA	3
KUR'AN'I KERİM'DEKİ TANIMLAR ÜZERİNE	
Abdülhadi TİMURTAŞ.....	17
İSLAM MEDENİYETİNDE TIBBIN GELİŞİMİ	
Bilal GÖK.....	45
ORTAÖĞRETİM DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETİM PROGRAMI (2018) VE DERS KİTAPLARINDA “GÖNÜL COĞRAFYAMIZ” ÜNİTESİ BAĞLAMINDA MEDENİYET BİLİNCİ	
İbrahim AŞLAMACI	67
MEDENİYETİMİZİN TAPU SENETLERİ OLARAK ŞAHİDELER - OSMANLI ÖRNEĞİ-	
Emine GÜZEL	79
MEŞŞÂİ AKILCILIK BAĞLAMINDA İSLAM VE BİLİM	
Emrah KAYA	115
ANLAM ARAYIŞI VE DİN İLİŞKİSİNE DAİR BİR VAKA ANALİZİ: LEV TOLSTOY	
Kenan SEVİNÇ.....	125
İSLAM “MEDENİYETİ” VE BATI “CIVILISATION” KAVRAMI ÜZERİNE FELSEFİ BİR SORGULAMA	
Mirpenç AKŞİT	143

“LA İLAHE İLLALLAH” VEYA “ET DEUS ERAT VERBUM”	
Zülfıyye Veliyyeva ÖNLEN	153
LEO STRAUSS’UN FÂRÂBÎ YORUMU BAĞLAMINDA DİN FELSEFE İLİŞKİSİ	
Abdullah ÖZKAN	161
MANEVİ DANIŞMANLIK HİZMETLERİNDE PSİKOTERAPİ YÖNTEMLERİNİN KULLANILMASI	
Hatice ÇELİK	171

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM VE TOPLUMSAL DEĞİŞİM

YORUM DÜNYAMIZA DA ETKİ EDEN AHLÂKÎ BİR SORUN OLARAK DÜNYEVÎLEŞME	
Ahmet YILDIRIM	187
KADİM ZİHNİYETTEN MODERN ZİHNİYETE DEĞİŞİMİN BİR ÖRNEĞİ OLARAK EMANETTEN MÜLKE	
Celalettin VATANDAŞ	199
OSMANLI’DA MATBAANIN KABULÜ, BİLİM VE MEDENİYET ÜZERİNDEKİ ROLÜ	
Fikret KARAMAN	223
KUR’AN’IN SOSYAL DEĞİŞİME BAKIŞI VE SOSYAL DEĞİŞMELER KARŞISINDA KUR’AN’IN YENİDEN YORUMLANMASI	
H. Mehmet SOYSALDI	241
TEKNOLOJİK YENİLİKLERİN DİNİ KÜLTÜR ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ TEKNO-TOPLUM, GELECEK VE DİNSELLİK	
Mustafa ARSLAN	269
İLAHİYAT AKADEMİYASINDA İLMÎ-FİKRÎ ÖZGÜRLÜK İMKÂNI	
Mustafa ÖZTÜRK	281
İNSAN-BİLİM (TEKNOLOJİ) İLİŞKİSİ KONTEKSİNDE TEOLOJİNİN GELECEĞİ PROBLEMİ	
Ruhi ABAT, Hamdi ONAY	295
MODERNİTENİN TOPLUMSAL KİMLİĞİN OLUŞUMUNA ETKİSİ	
Abdulkadir KIYAK	303
TOPLUMSAL DEĞİŞİME BAĞLI YENİ MESELELERDE İÇTİHÂD METODU	
Hafsa KESGİN	309
DENÎ BİR TOPLUMDAN MEDENÎ BİR TOPLUMA “ASR-I SAADET”	
Lokman BEDİR	327

**İSLAM MEDENİYETİNDE BİRLİKTE YAŞAMA TECRÜBESİ TARİHİ
VESİKALAR IŞIĞINDA ADANA ÖRNEĞİ**

Ömer KORKMAZ 337

KÜRESELLEŞMEDEN İNSAF MEDENİYETİNE

Kemal YAVUZ ATAMAN 355

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAM, SİYASET VE DEMOKRASİ

MEDENİYETLERİN TAHRİBİ - ŞİDDET, TERÖR VE SAVAŞ

İsmail KARAGÖZ..... 381

**İSLAM ADLİYE TEŞKİLATINDA YARGILAMA ESASLARININ OLUŞUMU VE
İSLAM MEDENİYETİNE KATKILARI**

Nasî ASLAN 401

**İKTİDARIN VE SERVETİN TEKELLEŞMESİNE KARŞI İSLAM'IN YAKLAŞIMI:
SİYASETİN VE MÜLKÜN PAYLAŞIMI**

Bedrettin KESGİN..... 417

**İSLAM HUKUKUNDA KAMU OTORİTESİNİN MUBAHI SINIRLANDIRMAYA
YÖNELİK TASARRUFLARININ İCTİHAD TEORİSİNDEKİ YERİ**

İbrahim YILMAZ 429

**İSLAM FELSEFESİ BAĞLAMINDA İSLAM MEDENİYETİNDE BİLİMİN
ETKİSİNE VE TÜRKLERİN BUNA KATKISINA DAİR KISA BİR DEĞERLENDİRME**

Emel SÜNTER..... 461

**SOSYO-SİYASİ OLAYLARIN TEOLOJİK SÖYLEME ETKİSİ
(Büyük Günah Meselesine Sosyo-Politik Bir Okuma Denemesi)**

Seyithan CAN 479

İSLAM VE DEMOKRASİ ÜZERİNE - On Islam and Democracy

Yüksel MACİT 495

HANEFİ MEZHEBİ ÖZELİNDE KLASİK FIKIHTA HUKUK POLİTİKASI

Mahmut SAMAR..... 509

**YENİDÜNYA DÜZENİ VE KARİZMATİK KÜLT HAREKETLERİ
New World Order And Karizmatik Culture Movements**

Ruhi ABAT, Mustafa BOZKURT 525

**MEDENİYETLERİ TAHRİP EDEN BİR DÜŞÜNCE OLARAK IRKÇILIK
Ahlak Felsefesi Açısından Bir Değerlendirme**

Mahmut MEÇİN..... 539

TOPLUMDAN KOPAN SİYASET: İSLAM VE BATI ARASINDA ORTADOĞU

Abdulkadir BAHAÇİÇEK, Işıl ARPACI 551

TAKDİM

Saygıdeğer Akademisyenler,

Değerli Misafirler,

Bu yıl üçüncüsü düzenlenen İSLAM VE YORUM III- Din, Bilim ve Medeniyet (Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına)-Uluslararası Sempozyumuna hoş geldiniz. Sizleri saygı ve muhabbetle selamlıyorum.

Yüce Allah'ın bizleri uyardığı, Ali İmran Suresi 103. ayetini hatırlatarak sözlerime başlamak isterim. "Hep birlikte Allah'ın ipine (Kur'an'a) sımsıkı sarılın. Parçalanıp bölünmeyin. Allah'ın size olan nimetini hatırlayın."

Allahu Teâlâ'nın bu buyruğundan hareketle yüce İslam medeniyetimizin kapsayıcı, birleştirici ve bütünleştirici yönlerini yaşamak ve yaşatmak zorundayız. Bazı hain odakların güdümünde terör ve şiddet kavramları ile birlikte anılan Yüce İslam'ın, gerçekte bu kavramları reddettiğini her fırsatta açıkça vurgulamak gerektiğini ifade etmek isterim.

Tarih boyunca dünyanın mazlum coğrafyalarına el uzatan, yardım götürülen İslam medeniyetleri olmuştur. İslam'ın Müslümanlara yüklediği bu aziz ve mukaddes görevi bugün ülkemiz başarı ile sürdürmektedir. Bugünden sonra da sorumluluklarımız artarak devam edecektir. Bu noktada İslam'ın temel değerlerini öncelikle biz Müslümanlar doğru anlamalı ve bu aziz değerlere sahip çıkmalıyız.

Suriye, Irak, Afganistan, Yemen, Libya, Arakan başta olmak üzere dünyanın çeşitli bölgelerinde zulümler yaşanırken Müslümanlar olarak tefrikalara meydan vermemeliyiz.

Yaşadığımız coğrafya bize ilave sorumluluklar yüklemektedir. Üniversiteler olarak topluma yön verecek bilimsel çalışmalara ve saha araştırmalarına önem veriyoruz. Nitelikli insan yetiştirmek temel amacımızdır.

Bu minvalde Üniversitemizin ev sahipliğinde yapılan, Kur'an ve Sünnet anlayışına ışık tutacak, gelenek ile modernite arasında İslam'ın konuşulacağı 3. İslam ve Yorum - Uluslararası Sempozyumu oldukça önem taşımaktadır. İki gün

sürecek sempozyumda İlahiyat ve İslami İlimler alanındaki çalışmalara yol gösterici olabilecek ve önemli sonuçların çıkacağını düşündüğümüz sunumlar yapılacak ve istişare edilecektir. Bu önemli sempozyumun başarılı geçmesini temenni ediyorum.

Sempozyuma katılan saygıdeğer akademisyenlerimize, dünyanın ve ülkemizin çeşitli yerlerinden teşrif eden siz saygıdeğer konuklarımıza ve sempozyumda emeği geçen üniversitemiz öğretim üyeleri ve personellerine teşekkür ediyor, saygılarımı sunuyorum.

Prof. Dr. Ahmet KIZILAY
REKTÖR

ÖNSÖZ

Bizi yoktan var eden, varlığından haberdar eden, sonsuz nimetleriyle donatan ve bu güzel günde değerli insanlarla buluşturan Yüce Allah’a hamdolsun. O’nun Hz. Muhammed (sav) başta olmak üzere insanlığın hidayeti için gönderdiği bütün kutlu elçilerine salat ve selam olsun. Keza İslam dini ve değerlerinin günümüze kadar ulaşmasına vesile olan bütün İslam âlimleri ile şehitlerin ve hayırda öncülük yapan herkesin ruhu şad olsun.

Sayın bakanım, sayın rektörüm, üniversitemizin değerli yöneticileri, öğretim üyeleri Elazığ ve Malatya il müftülerimiz, Malatya ilinin değerli protokolü, yurtdışından ve ülkemizin çeşitli üniversitelerinden gelen değerli bilim insanları, sevgili öğrenciler, hanımefendiler ve beyefendiler, hoş geldiniz, şeref verdiniz.

İslam ve yorum sempozyumu İnönü Üniversitesinin ev sahipliğinde İlahiyat Fakültesince, 2017 yılından itibaren gerçekleştirilen bir programdır. Bilindiği üzere son 15 yıldan bu yana cumhuriyet döneminin hiçbir devrinde hayal edilemeyecek kadar ilahiyat fakültesi açılmıştır. Bugün sayıları 102’ye ulaşan fakültelerin 85 kadarı öğrenci olarak eğitim öğretime devam etmektedir. Diğerleri de muhtemelen en kısa zamanda öğrenci almaya başlayacaklardır. Bu durumda ilahiyat fakültelerinin lisans, yüksek lisans ve doktora düzeyinde okuyan genç nesli bilimsel ölçütlere göre eğitip yetiştirmek hayati önem arz etmektedir. Aynı şekilde söz konusu fakültelerde akademisyen olarak görev yapan öğretim üyelerinin de ilahiyat alanındaki insan gücünün yetiştirilmesinde önemli sorumluluklarının bulunduğu tartışmasıdır.

Konu evrensel olarak ele alındığında çağımızda, İslam dünyasının yaşadığı problemlere karşı, ilahiyat uzmanlarının duyarlılığı daha da artmaktadır. Buradan hareketle her birimizin ülkemize ve İslam âleminin barışına, huzuruna katkılarımızın olması gerektiği kanaatindeyim. Özellikle dinin doğru anlaşılmasına ve anlatılmasına imkân hazırlanmalı bidat ve hurafe gibi yanlışlıklardan arındırılmalıdır. Gelişen ve değişen dünyada sosyal hayatımızda ortaya çıkan ihtiyaçlar gözden geçirilerek dini vecibelerin yerine getirilmesine engel teşkil eden engeller kaldırılmalıdır. Mecelle hukukunun metinleri arasında yer alan “ezmanın teğayyürü ile ahkâmın tağayyuru inkâr olunamaz.” hükmü gereğince bugün

karşılaşılan problemler dikkate alınarak vahiy, sünnet ve aklın ışığında çözümler üretilmelidir.

Her geçen gün karşılaşılan, çevre temizliği, iklim değişikliği, çalışma barışı, işsizlik, fakirlik problemi, trafik kuralları, eğitim sorunları, adalet sistemi, insan hakları gibi meseleler düzeltilerek iyileştirilmeli ve tartışma konusu olmaktan çıkarılmalıdır. Artık toplumun önünü açacak, moralini yükseltecek, birlik ve beraberliğini sağlayacak önlemler, uygulamalar ortaya konulmalıdır. Dolayısıyla bu konuları gündemine alacak ve dini alanlarda halkı aydınlatacak, ilahiyat kimliğine sahip gençlere her zamankinden daha fazla ihtiyaç vardır. Bu gençler, milli mücadele yıllarında topluma rehberlik eden, Mehmed Akif'in, "doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı, asrın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı" ilkesinde olduğu gibi milli ve manevi değerlere öncülük etmelidirler. Bu bağlamda İslam ve yorum sempozyumlarının amacı da ilahiyat neslini motive ederek çalışma heyecanlarını yükseltmektir. Bu nedenle diyoruz ki gelecekte ilahiyat fakültesi öğrencileri arasından birer Fuat Sezgin, Ahmet Hamdi Akseki, Mehmet Aydın ve Aziz Sancar gibi bilim adamlarının yetişmeleri imkânsız değildir. Böylece İslam ve yorum sempozyumlarıyla gençlerimizin araştırmaya yönelik olan hevesleri, daha da artırılmış olacaktır.

İlahiyat Fakültemizce İslam ve Yorum Sempozyumlarında tartışılan sunumların kayıt altına alınmasına önem verilmektedir. Bu maksatla 2017 ve 2018 yıllarında yapılan çalışmalar üçer cilt halinde yayın hayatına kazandırılmıştır. Bu vesile ile 2019 yılında yapılan çalışmanın da konularına göre tasnif edilerek üç cilt halinde yayınlanması uygun görülmüştür. Sonuçta İslam ve Yorum ana başlığı altında çeşitli konularda gerçekleştirilen toplam dokuz ciltten oluşan zengin bir birikim, bilim dünyasına kazandırılmış olacaktır.

Konuşmamı tamamlarken, konferans vermek üzere aramıza katılan sabık Devlet Bakanı ve onur konuğumuz Prof. Dr. Mehmet AYDIN hocamıza teşekkür ederim. Keza Sayın Valimize, Malatya Büyükşehir ve ilçe Belediye Başkanlarına, İslam ve Yorum Sempozyumlarına ev sahipliği yapan Rektörümüz Prof. Dr. Ahmet KIZILAY'a, üniversitemiz üst yönetimine, ilahiyat fakültemizin akademik ve idari personeline teşekkür ederim.

Prof. Dr. Fikret KARAMAN

DEKAN

EDİTÖRLER ÖNSÖZÜ

Âlemlerin Rabbi olan Allah’a hamd-ü senalar, önderimiz Hz. Muhammed (s.a.v)’e salat ve selam olsun. İnsanlar arasında var olan bütün dinlerin ortak özelliklerinden biri de kuşkusuz farklı yorum biçimlerine tabi tutulmuş olmalarıdır. Bunun tabii bir sonucu olarak da bu dinler; mezhep, meşrep, akım, ekol ya da tarikatlara ayrılmışlardır.

Tarihin hemen her döneminde insanoğlu, farklı nedenlerle kendini bağlı hissettiği dinin kutsal metinlerini farklı anlama, algılama, açıklama ve yorumlama çabası içerisine girmişlerdir. Bu da nihayetinde birbirinden farklı fikir, görüş ya da yolların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Zamanla adeta birer genel geçer kural haline gelen bu farklılıkları ortadan kaldırmak mümkün görünmemektedir.

İlahi metinler etrafında ortaya çıkan farklı yorumlar, çoğunlukla birbirlerine oldukça yakın anlayışlar meydana getirdiği gibi kimi zaman birbirlerine oldukça uzak yorumların oluşmasına neden olmuştur. Farklı yorum, birbirine yakın anlayışa sahip olan oluşumlarda genellikle herhangi bir sorun oluşturmazken, uzak olanlar ise kimi zaman sıkıntı ve kaygılara yol açmıştır. Öyle ki bu durum bazen ciddi kavgaların ortaya çıkmasına dahi zemin hazırlamıştır. Bu nedenle zamanla söz konusu mezhep, meşrep, ekol ve akımları kontrol edebilmek adına hak yollar/bâtıl yollar, hak mezhepler/bâtıl mezhepler, hak tarikatlar/bâtıl tarikatlar gibi tasnifler yapılmıştır. Bu tavır, mezhep, meşrep ve ya tarikatları “tek”e indirmemiş olsa da ilâhî dinler açısından aşırı ve uç sayılan bazı görüşlerin merkeze yaklaşması gibi bazı olumlu hassasiyetlerin oluşmasına yol açtığı da unutulmamalıdır.

İlâhî emir ve yasakları en doğru şekilde anlamaya çalışan Müslüman âlimler de aynı kanuna tabi olarak nassları oluşturan Kur’an ve Sünnet metinlerini farklı biçimlerde yorumlamıştır. Müslüman âlimler, evvela insan olmanın verdiği kabiliyetler olmak üzere, çevresel faktörler, kültürel öğeler ve bilhassa kutsal metinlerin karakteri gibi birçok nedenle nassları farklı şekillerde anlamışlardır. Hz. Peygamber (s.a.v) ve dört halife döneminde Müslümanları birbirinden ayırtırmaya yol vermeyecek kadar da olsa bir takım farklılıklar olsa da bu farklı

yorumların bir kısmı hukuk mezheplerinin, bir kısmı itikadî fırkaların, bir kısmı felsefî ekollerin diğer bir kısmı da tasavvufî tarikatların oluşmasına yol açmıştır.

Malatya ilinde geleneksel hale gelen İslam ve Yorum Sempozyumu'nun üçüncüsü de bu yıl yoğun bir katılım ve büyük bir heyecanla gerçekleştirilmiştir. Bilim tarihinin eşsiz duayeni Prof. Dr. Fuat Sezgin anısına düzenlenen bu yıl ki İslam ve Yorum Sempozyumu'nda da pek çok katılımcının hazırlamış olduğu zengin içerikli çok sayıda çalışma sunulmuş olup bunlar da üç cilt olarak bir araya getirilmiştir. Söz konusu bu çalışmalarda sunulan konular ana hatlarıyla şu şekilde olmuştur:

“İslam ve Yorum III” başlıklı kitap çalışmasının bu cildinde “Din, Tarih ve Medeniyet Araştırmaları”, “İslam ve Toplumsal Değişim” ve “İslam, Siyaset ve Demokrasi” şeklinde isimlendirdiğimiz üç ayrı bölümde toplam 34 adet tebliğ yer almaktadır.

Toplam on bir tebliğden oluşan ve “Din, Tarih ve Medeniyet Araştırmaları” başlıklı ilk bölümün ilk tebliği Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA'nın “Ana Hatlarıyla Felsefî Hermeneutik Tarihi” başlıklı tebliğidir. Müellif söz konusu bu tebliğinde Felsefî Hermeneutik kavramının tanımını yapmış ve felsefî hermeneutik tarihinin Arsitoteles'in Peri Hermenias'ına kadar geri götürülebileceğini ifade etmiştir. Ortaçağ'da kutsal metinlerin yorumlanmasının merkeze alındığını ve felsefî hermenutiğin aslında temellerine Schleiermacher ile sahip olduğunu ve bu bağlamda Dilthey'in felsefî hermeneutiğin gelişiminde önemli bir yere sahip olduğunu belirtmiştir. hareketle H-G.Gadamer'in felsefî hermeneutiğe bugünkü şeklini verdiğini ve Heidegger'in varlık analizinin Gadamer'in felsefî hermeneutikle ilgili görüşleri için bir çıkış noktası olduğunu ifade etmiştir.

Bu bölümün ikinci tebliği Doç. Dr. Abdulhadi TİMURTAŞ'ın “Kur'an'ı Kerim'deki Tanımlar Üzerine” başlıklı tebliğidir. Kur'an'daki tanımların Kur'an'ın daha rahat anlaşılmasında katkı sunacağını ve mesajlarının günümüz muhataplarına ulaştırılmasını kolaylaştıracağı düşüncesiyle böyle bir araştırmaya yöneldiğini belirtmiş olan müellif bu çalışmasında Kur'an'daki tanımları incelemiş, söz konusu tanımların genel karakterlerini tespit etmeye çalışmıştır.

Bu bölümün üçüncü tebliğini Doç. Dr. Bilal GÖK'ün “İslam Medeniyetinde Tıbbın Gelişimi” başlıklı tebliği oluşturmaktadır. Yazar bu tebliğinde İslam öncesi dönemde tıbbın gelişimi, İslam Medeniyetinde Tıbbın Gelişimi, Asr-ı Saadette Tıp, İslam Medeniyetinde Bilimsel Tıp, . Abbasiler dönemi, Diğer İslam Coğrafyalarında Tıp, Selçuklular Döneminde Tıp, Osmanlılar Döneminde Tıp, İslam Medeniyetinde Tıp Müesseseleri şeklindeki başlıklar üzerinden konuya açıklık getirmiştir.

Bu bölümün dördüncü tebliği Doç. Dr. İbrahim AŞLAMACI'nın “Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı (2018) ve Ders Kitaplarında

Medeniyet Bilinci Kazandırılma Durumu” başlıklı tebliğidir. Söz konusu bu çalışmada 2018 yılında hazırlanan program temel olmak üzere DKAB dersi öğretim programlarında ve ders kitaplarında öğrencilere medeniyet bilinci kazandırılmasına ilişkin nasıl bir içeriğin olduğunun, bu konuda ne düzeyde amaç ve kazanımların belirlendiğinin bilimsel olarak değerlendirilmesi amaçlanmış, araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi yöntemi kullanılarak ve ulaşılan bulgular içerik analizi tekniği ile analiz edilmiştir. Bu araştırma ile yeni yetişen neslin zihinlerinde medeniyet tasavvurunun oluşturulması, kendi köklerinden beslenen, geleceği kurmada özgüveni olan bireyler olarak yetişmelerinde DKAB derslerinin mevcut durumunun ortaya konularak, bu konudaki varsa eksikliklerinin tespit edilmesine bir katkı sunulması ümit edilmektedir.

Beşinci tebliği Dr. Öğr. Üyesi Emine GÜZEL’in “Medeniyetimizin Tapu Senetleri Olarak Şahideler - Osmanlı Örneği-” başlıklı tebliği oluşturmaktadır. Müellif bu çalışmada Sanatın hayatla iç içe olduğunu bunun en güzel örneklerinden birinin de Osmanlı medeniyetinin vazgeçilmez unsurlarından biri olan ve şahide olarak da isimlendirilen mezar taşları olduğu üzerinde durmuş, bunların toplumların içinde bulundukları durumu, toplum yapılarını, anlayış ve inançlarını öğrenebileceğimiz zengin birer kaynak olduklarını belirtmiştir. Yazar ayrıca, milletimizin tarihi ve kültürü hakkında engin bilgiler ihtiva etmeleri açısından oldukça önemli olan ve yurdumuzun pek çok yerinde değişik örnekleriyle karşımıza çıkan mezar taşlarının, bu özellikleriyle birinci elden kaynak olarak tarih, edebiyat, sosyoloji, etnografya ve sanat tarihi açısından da hayli önemli olduklarını, bir bakıma bulundukları bölgenin tapu senetleri konumunda olan bu şahideler sayesinde çağların düşünce yapısı, dil ve ifade özellikleri, geçmiş dönemlerde kullanılan isimler, kıyafetler, eşyalar, bazı toplumsal olay ve inanışlar gibi geçmişi aydınlatan pek çok bilgiye ulaşmanın mümkün olduğu gibi huşular üzerinde durarak, bizlere pek çok yönden önemli olduklarını hatırlatan ve Osmanlı medeniyetinin dünle bugünü arasındaki bağı sağlayan şahideleri, dünle bugün arasındaki ilişkiye de yer verilerek ele alınmıştır.

Altıncı tebliğ, Dr. Öğr. Üyesi Emrah KAYA’nın “Meşşâî Akılcılık Bağlamında İslam ve Bilim” başlıklı tebliğidir. Bu çalışmada aklontolojik, kozmolojik, epistemolojik izahların merkezine koyan ve Allah’ı bizatihi akıl olarak gören Meşşâî düşüncenin temsilcilerinin ve Meşşâî olmamakla beraber bu düşünce sisteminde etkilenen İslam düşünürlerinin akıl-din-tabiat (bilim) ilişkilerinde sahip oldukları genel yaklaşımlar örnek olarak sunulmuştur.

Yedinci tebliğ Dr. Öğr. Üyesi Harun BEKİROĞLU’nun “Medeniyet Tarihimizde Yazma Kültürü” başlıklı tebliğidir. Bu tebliğde yazma eser, yazma tahkiki, tahkikte dikkat edilmesi gereken bazı hususlar, yazma eserlerin temel nitelikleri, yazmalara ait kısaltmalar, minhuvât tarzı kayıtlar başta olmak üzere yazmanın müellife aidiyeti ve hard kaydı gibi şekle dair bir takım özellikleri ele alınmıştır.

Çalışmada örneklem olarak bu makalenin yazarı tarafından daha önce tahkiki gerçekleştirilen risalelere yer verilmiştir. Bu çerçevede elde edilen tecrübelerin, tahkik yapmak isteyen muhakkikler ile paylaşılması hedeflenmektedir.

Sekizinci tebliği, Dr. Öğr. Üyesi Kenan SEVİNÇ'in "Anlam Arayışı ve Din İlişkisine Dair Bir Vaka Analizi: Lev Tolstoy" başlıklı tebliğ oluşturmaktadır. Anlam kavramı, hayatın anlamı, Tolstoy ve anlam arayışı, anlam arayışı ve din şeklindeki başlıklardan oluşan bu çalışmada yazar, insanın anlam arayan bir varlık olduğu, "Hayatın anlamı nedir" sorusunun, din, felsefe ve psikoloji alanları ile yakından ilişkili olduğu ve tarih boyunca bu soruya çeşitli yanıtlar verildiği dile getirilmiştir. Anlam arayışı veya diğer bir ifadeyle hayatın bir anlamı olduğu düşüncesinin, insan davranışlarına yön veren temel psikolojik güçlerden birisi olduğu ve bu anlam isteminin akim kaldığında psikolojik rahatsızlıklar ortaya çıkarabileceği, hayatın anlamının ne olduğu sorusuna din dışı yanıtlar verilebilse de psikologların önemli bir kısmı dinin insanın anlam istemini tatmin edici düzeyde karşıladığı konusunda hemfikir olduğu ve yapılan birçok araştırmanın anlam arayışı ile doğaüstü nihai bir varlığa yönelme arasında bir bağ olduğunu gösterdiği gibi hususlar üzerinde durulmuştur. Lev Tolstoy'un hayatı ve eserlerinin incelenmesiyle varılan neticede din ile anlam arayışı arasında güçlü bir bağın bulunduğu fikrinin desteklendiği sonucuna ulaşılmıştır.

Dokuzuncu tebliği, Dr. Zülfiyye Veliyeva ÖNLEN'in "La İlahe İllallah" veya "Et Deus Erat Verbum" başlıklı tebliğidir. Bu tebliğ ise "La ilahe illallah" kelimesinin kökenini konu almaktadır ve "Allah" kelimesinin yeni etimolojik izahını sunmaktadır. "Tanrısal söz" fikrinin İslam dinine yansımış olabileceği anlatılmakta ve dolayısıyla "kelime-i tevhid" in aslında Latince "Et deus erat verbum" la benzer anlama geldiği ortaya konmaktadır. Makalede "Allah" veya "el-Leh" kelimesiyle benzer ifadelerin karşılaştırılması üzerinde durulmuş ve çevre halklarının dillerinden de örnekler verilmiştir. Sözlük çalışmasına esaslanan çalışma Tasavvuftaki "Enel-hak" anlayışının kaynağının da "La ilahe illallah" olabileceğini gösterdiği dile getirilmiştir.

Onuncu tebliğ, Ar. Gör. Dr. Abdullah ÖZKAN'ın "Leo Strauss'un Fârâbî Yorumu Bağlamında Din Felsefe İlişkisi" başlıklı çalışmasıdır. Bu çalışmada Siyaset felsefesinin yirminci yüzyıldaki en önemli temsilcilerinden biri olan Leo Strauss'un antikçağ ve orta çağ felsefesi ile ilgili düşünceleri ele alınmıştır. Din veya dine benzeyen genel kabul görmüş kanaatler üzerinde yükselen toplumla, bu kanaatleri değiştirip onu bilimsel veya daha bilimsel kanaatlere doğru yönlendirmeyi kendisine görev edinen felsefe arasında bir gerilim olduğunu iddia eden Straussun, bu iddiasını Sokrates'in başına gelenler üzerinden örneklendirdiği, Ona göre, Sokrates'in öğrencisi Eflatun hem felsefenin görevini ifaya devam etmesini, hem de hocasının başına gelenlerden kaçınmayı arzuladığını, bu arzunun onun yeni bir yazım tekniği geliştirmesine neden olduğu, Eflatun'un baskıcı Yunan

şehrinde kullanılması faydalı bu tekniği geliştirmesiyle artık felsefe mahrem bir hal alışı, bu tekniği kullanan filozofların felsefi etkinliklerine devam ederlerken içinde bulundukları toplumla ve onun inançlarıyla çatışmak zorunda kalmadan topluma karşı vazifelerini yapma fırsatı buluları ve onu daha sağlam temeller üzerinde yükselen kanaatlere doğru yönlendirebildikleri üzerinde durulmuştur. Strauss'un satır aralarına yazmak olarak isimlendirdiği bu tekniğin bâtinî (esoteric) ve zâhirî (exoteric) ayırımına dayandığı bu tekniğe göre bir eserin iki grup insana hitap etmek için yazıldığı, eserin zâhirî tarafının toplumun çoğunluğunu oluşturan sıradan insanlara hitap edip onları faydalı kanaatlere yönlendirirken, bâtinî tarafının ise filozoflara veya filozof olmaya elverişli seçkinlere hitap ederek onları doğruya yönlendirdiği belirtilmiştir. Strauss'a göre, hayatın bütün alanlarını düzenleyen ilahi yasanın şekillendirdiği İslam-Yahudi toplumlarında felsefenin durumu, onun Yunan şehrindeki bu mahrem durumuna benzediği, bu benzerlik tesadüfi olmadığı zira orta çağ Yahudi felsefesine de kaynaklık eden İslam felsefesinin asıl kurucusu Fârâbî'nin düşüncesine Eflatun'un Devlet'i ve Yasalar'ının yön verdiği, Strauss'a göre Fârâbînin, Eflatun üzerine yaptığı çalışmalar ve yazdığı eserler vasıtasıyla bu yazma tekniğinin İslam felsefesine aktarıldığı ve ondan sonra gelen İslam-Yahudi filozoflarının da toplum ve felsefe arasındaki çatışmadan kaçınmak için bu tekniği kullandıkları ifade edilmiştir. Çalışmada ayrıca, Çoğu kişinin yaptığı gibi bu yazma tekniğinin varlığından ve Strauss'un Fârâbî'yi doğru anlayıp anlamadığından şüphe edilebileceği, buna rağmen, Strauss'un bu teknik ve Fârâbî üzerinden yaptığı yorumların, toplumun kanaatlerini şekillendiren dinin felsefeyle ilişkisi hakkında hala dikkate alınmaya değer fikirler barındırdığı gibi hususları üzerinde durulmuştur.

Bu bölümün on birinci ve son tebliği, Hatice ÇELİK'in "Manevi Danışmanlık Hizmetlerinde Psikoterapi Yöntemlerinin Kullanılması" başlıklı tebliğ oluşturmaktadır. Bu çalışma, teorik bir çalışma olup, araştırmada hermenötik ve fenomenolojik yöntem kullanılmıştır. Bu yöntemde amaç, psikoterapi yöntemlerinin gelişimini ve din hakkındaki tezlerini ortaya koyarak, manevi danışmanlık hizmetlerinde psikoterapik tedavi yönteminin imkânını sorgulamaktır. Öncelikle psikoterapi kavramının tanımı yapılarak, tarihçesi hakkında bilgi verilmiştir. Ardından Freud'un yanı sıra Frankl, Fromm, Rogers ve Jung'un dine bakış açıları ele alınarak, dinin psikoterapideki yeri belirlenmiştir. En nihayetinde psikoterapi yöntemlerinin manevi danışmanlık hizmetlerinde uygulanabilirliği çeşitli başlıklar altında tartışılmıştır. Bu bağlamda genellikle hümanist psikologların "anlam arayışı" ve "hayatın amacı" gibi kavramlarından yola çıkılarak, psikoterapi yöntemlerinin manevi danışmanlık hizmetlerinde uygulanabileceği düşünülmüştür. Ancak bu alanda yapılan çalışmaların yetersizliği ve alanın yeni olması nedeniyle psikoterapik yöntemlerin kullanılmasına dair alanda bir açıklık olduğu görülmüştür. Bu çalışmada söz konusu alan ile ilgilenen kişilerin alana

hâkimiyetinin arttırılması konusunda, hizmet içi eğitim programlarının arttırılması gerektiği hususunda Diyanet İşleri Başkanlığına teklifte bulunulmuştur. Sağlık Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığının ortaklaşa yürüttükleri çalışmalarının kalite değerlendirilmesinin yapılması ve her iki alanın uzmanlarının da bir araya getirilerek fikir alışverişi yapmalarının gerekliliği vurgulanmıştır. Çalışma her iki alana da hâkim uzmanların yetiştirilebilmesi için, söz konusu iki alanın uzmanları tarafından disiplinler arası yeni bir program oluşturulup bu programın uygulanmasının gerekliliği belirtilerek sonuçlandırılmıştır.

Bu cildin ikinci bölümü toplam on iki tebliğden oluşmaktadır. “İslam ve Toplumsal Değişim” başlıklı bu bölümün ilk tebliğini Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM’ın “Yorum Dünyamıza Da Etki Eden Ahlâkî Bir Sorun Olarak Dünyevîleşme” başlıklı tebliği oluşturmaktadır. Bu tebliğde, Ortaçağ’ın sonlarında Kıta Avrupa’sında Aydınlanma, Rönesans ve Reform ile birlikte meydana gelen büyük dönüşümün (modernite) dinsel açıdan nitelenmesi, ‘dünyevîleşme’ diye bir süreci ortaya çıkardığı, dünyevîleşme diye adlandırılan şeyin, dünya aynasında gördüğümüz oyuna, kendimizi kaptırarak unutma süreci içinde bulunma olarak anlandırıldığı gibi, eskilerin ‘dehriye’ olarak tanımladıklarına da dünyevîleşme akımı denildiği, bunun kimi zaman ateizm karşılığı olarak bazen de dünyevîleşme mânasında sosyal ateizm anlamına da kullanıldığı ifade edilmiştir. Dünyevîleşmeye pek çok tanım ve yorum yapılmakla birlikte, zihniyet itibarıyla bakıldığında, dinin toplumda otoritesini yitirme süreci olarak görüldüğü, bir zamanlar Batı toplumunun ve aslında bütün toplumların yaşamının odak noktası olan dinî kurumların, dinî pratiklerin çöküşe geçmesi olduğu, dünyevîleşmenin, bütünüyle bir dünya görüşü ve paradigma değişimi olduğu, bunun da insanın yorum ve anlam dünyasının tamamen farklılaşması olduğu gibi hususlar üzerinde durulmuştur. Meseleye moral ve manevi anlam alanından bakıldığında dünyevîleşmenin, insanlık tarihi kadar eski bir ahlâkî sorun olduğu, bu sorunun bu yönüyle bütün semavi dinleri ilgilendirdiği gibi huşular üzerinde durulmuştur.

Bu bölümün ikinci tebliği, Prof. Dr. Celalettin VATANDAŞ’ın “Kadim Zihniyetten Modern Zihniyete Değişimin Bir Örneği Olarak “Emanetten Mülke” başlıklı tebliğidir. Bu tebliğde “Emanet ve Sorumluluk”, “Emanet’ten Mülk’e” şeklindeki başlıklar altında insanlığın son birkaç yüzyıldır tüm önceki zamanlardakinden çok farklı referanslara, anlayışlara, niteliğe ve şekle sahip bir zihniyete ve hayat tarzına sahip olduğu, gerçekleşen değişimin oldukça kapsamlı ve derinlikli olduğu ve mevcut durumun kadim geçmiştekenden sadece farklı değil, aynı zamanda ve hatta çoğu durumda karşıt denebilecek kadar başka olduğu bilgilerine yer verilmiştir. İnsanın değerinin, anlamının ve konumunun, varlık sebebi ve anlamıyla hayatın amacının baştan sona değiştiği, insanın başkalaştığı, başkalaşan insanın her şeyi başkalaştırdığı ve böylelikle bambaşka bir dünya inşa olunduğu üzerinde durulmuştur. Değişimin önemli alanlarından ve tüm diğer değişim alanlarının

önemli değişkenlerinden birisinin ise “emanet” anlayışından “mülk” anlayışına geçilmesi olduğu, kendi varlığını, yetilerini, eşyayı, dünyayı, hayatı, canı, tabiatı... emanet kabul eden ve emanetçi rolünün gereklerine göre olma çabası yürüten insanın, bir anda kendisini tüm bu şeylerin sahibi olarak görmeye başladığı, rolünü emanetçilikten sahipliğe dönüştürdüğü, kendisini her şeyin sahibi zanneden insanın, cenneti öteden buraya, gökten yeryüzüne indirebileceğini sandığı eylemlerinden ve emellerinden sorumlu tutulmayacağını ve hatta sorumlu tutacak bir iradenin olmadığına inandığı gibi hususlara yer verilmiştir. Gücünün sınırsız, otoritesinin sorgulanamaz olduğunu iddia ettiğini, ancak cenneti değil cehennemi yeryüzüne indirdiği, her şeye sahip olduğunu sanırken, kendi bedene ve yetilerini bile kontrol edemediğini gördüğünü, her şeyin öznesi olayım derken nesneleşip sıradanlaştığı fakat bütün bunlara rağmen hala inat ettiği, hala muktedir olduğunu sandığı gibi hususlar ele alınmıştır.

Üçüncü Tebliğ, Prof. Dr. Fikret KARAMAN’ın “Osmanlı’da Matbaanın Kabulü, Bilim Ve Medeniyet Üzerindeki Rolü” başlıklı tebliğidir. Bu tebliğde, İslam tarihinde yazı ve kalem, konusu üzerinde durulduktan sonra bu dönemde mektupların yazılması ve mühür işlemlerinin nasıl yapıldığı hususuna yer verilmiştir. Daha sonra matbaa ile ilgili bazı tanımlara yer verilmiş, matbaanın bilim ve kültür hayatına girmesi üzerinde durulmuştur. Müellif tebliğinde ayrıca ilk Türk Matbaasının kurucusu konumunda olan yayımcı ve Osmanlı Devlet kademlerinde çalışan bir araştırmacı olan İbrahim Müteferrika’nın hayatına da değinmiş, matbaanın Osmanlı Devleti’ne girişi, matbaanın kuruluşu için verilen hutbe, matbaanın kuruluşuna karşı gösterilen tepkiler ve matbaanın denetimi gibi konulara yer vermiştir.

Dördüncü tebliğ, Prof. Dr. H. Mehmet SOYSALDI’nın “Kur’an’ın Sosyal Değişime Bakışı ve Sosyal Değişmeler Karşısında Kur’an’ın Yeniden Yorumlanması” başlıklı tebliğidir. Bu tebliğde, önce Kur’an’ın sosyal değişime bakışı incelenmiş, daha sonra da asrımızda baş döndürücü bir hal almış olan sosyal değişimler karşısında Kur’an’ın yeniden yorumlanması üzerinde durulmuştur.

Beşinci tebliğ, Prof. Dr. Mustafa ARSLAN’ın “Teknolojik Yeniliklerin Dini Kültür Üzerindeki Etkileri Tekno-Toplum, Gelecek ve Dinsellik” başlıklı tebliğidir. Bu tebliğde ise, teknolojinin dini kültür üzerindeki etkilerine ve bu bağlamda ortaya çıkan hümanizme sonrası durumlara ve bunların hayatın farklı alanlarındaki görüntüleri üzerinde durulmuştur. İnsan ötesi (post hümanist) bir toplumsal döneme geçilecek mi sorularına cevap aranmış, robot teknolojisi ve yapay zekâdaki hızlı dönüşümün yeni hibrit toplumsallıklar ortaya çıkaracağı, bu teknolojilerin, dindarlığın anlamının toplumsal oluşumu üzerindeki sosyo-kültürel etkilerinin incelenmesi gerektiği, mistik, etik ve kimi dini konuların robot ve yapay zekânın hızlı ilerlemesi ile gündemde olduğu gibi hususlara değinilmiştir. Gelecekte insanın tanımı, ölümsüzlük, uzun yaşama, mekanik tanrı, dünyanın sonu

gibi konularda farklı yorumlarla, farklı hayat tarzı yanında farklı teolojik bağlam-
larda tartışmalarla karşılaşılacağı ifade edilmiştir.

Altıncı tebliğ, Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK'ün "İlahiyat Akademyasında İlmî-Fikrî Özgürlük İmkânı" başlıklı tebliğidir. Bu tebliğde müellif, Türkiye Cumhuriyeti'n-
deki egemen bilim paradigmasında önemli bir yer tutan ve bugün dahi önemli
ölçüde pozitivistik vurgular taşıyan nesnellik ve bilimsellik gibi ölçütlerin İlahi-
yat alanını sorunlu hâle getirdiği, çünkü İlahiyat başta Tanrı'nın varlığı konusu
olmak üzere bilimsellik ve nesnellik gibi ölçütlerle sınanıp sağlanması yapılabilir
bir araştırma alanı olmadığı üstelik Müslüman akademisyenin İlahiyat alanında
kendi inançlarından ve kutsallarından soyutlanarak araştırma ve inceleme yap-
masının da pek mümkün olmadığı dile getirmiştir. Bu durumun hem İlahiyat fa-
kültelerinin kurumsal kimliklerini hem bu fakülteler bünyesinde icra edilen ilmî
faaliyetleri bilimsellik ve nesnellik gibi ölçütler açısından tartışmalı hâle getirdiği
ve hem de İlahiyat akademyasında ilmî-fikrî özgürlük imkânını daraltıcı bir iş-
lev gördüğü ifade etmiştir. Öte yandan, 1924'ten bu yana siyasi merkezin din ve
İlahiyat alanına birçok kez doğrudan müdahalede bulunmuş olmasının da etki-
siyle Türkiye'de İlahiyatın ilmi ve toplumsal bir gereklilik olarak değil, siyasi bir
lütuf olarak algılanmakta olduğunu, dolayısıyla da İlahiyatçıların da toplumun
ihtiyacına cevap veren saygın bir ilim kadrosu olarak değil, tabir caizse, sığıntı
veya besleme gibi konumlandırılmakta olduğunu dile getirmiştir. İlahiyat Fakül-
teleri'nin öteden beri siyasi bir lütuf olarak algılanması ve bu algının bizzat İla-
hiyat camiası tarafından da kanıksanmasının, camianın kendisini lütuf sahibine
şükran borçlu olduğunu hissetmesi gibi kötü bir sonuç doğurduğunu, bunun ya-
nında, İlahiyatçı akademisyenlerin toplumsal taban olarak Cumhuriyet tarihinin
özellikle Tek Parti döneminde aşağılanan, kimi zaman da sıkı takibata uğrayan
dindar-muhafazakâr kesime mensup olması ve aynı zamanda 1950 öncesindeki
dinî alana tazyik politikaları neticesinde kayıt dışı yapılanmalar şeklinde vücut
bulup hayatîyetlerini uzun yıllar boyunca bu minvalde sürdürme mücadelesi ve-
ren dinî grup ve cemaatlerle çok sıkı bir bağının bulunmasının İlahiyat akadem-
yasında "din içinde din" ya da "dine karşı din" diye ifade edilebilecek çatışma ve
ayrışma zeminleri oluşturmuşduğunu ve bu olgunun çarpıcı tezahürlerinin belli
bir dini cemaat ve harekete mensubiyeti bulunan İlahiyatçı akademisyenler ile
İlahiyat öğrencilerinde gözlemlemenin mümkün olduğunu ileri sürmüştür. Cum-
huriyet'in ilk yıllarından itibaren dinî alana uygulanan baskı politikalarının bir
yandan muhafazakâr halk kesimlerini Osmanlı döneminden tevarüs edilen ve o
dönemin toplumsal dokusunda çok önemli bir işlev gören tarikatlar, cemaatler,
vakıflar gibi sivil yapıların çatısı altına sığınmaya sevk ederken, bir yandan da
bu kesimlerde resmî din söylemlerine karşı ciddi bir güvensizlik duygusunun
oluşması gibi çok kötü bir sonuç verdiği, bu durumun kimi zaman resmi İlahiyat
çatısı altında cemaat, tarikat menşeli asıl kimlik ve aidiyetini gizleme, temekkün

şartı oluştuğunda ya da yeterli güç tedariki hasıl olduğunda ise kendi cemaatinin çıkarlarına hizmet etme şeklinde dışa vurduğunu, yine aynı durumun çok kere de İlahiyatçı akademisyenin kendi cemaatinden bağımsız hareket etmemesi, kendi adına fikir/görüş bildirmemesi ve hep cemaat hiyerarşisindeki üst mercilerden gelecek talimatlar uyarınca tutum ve davranış tarzını belirlemesi gibi sonuçlar doğurduğunu, bütün bu faktörlerin de İlahiyat akademiyasında ilmî ve fikrî özgürlük imkânını önemli ölçüde zayıflattığı gibi huşular üzerinde durmuştur.

Yedinci tebliğ, Arş. Gör. Ruhi ABAT ve Doç. Dr. Hamdi ONAY tarafından hazırlanmış olan “İnsan-Bilim (Teknoloji) İlişkisi Konteksinde Teolojinin Geleceği Problemi” başlıklı tebliğdir. Söz konusu bu çalışmada bilim ve teknolojiadaki gelişmenin teolojinin gerilemesine sebep olacağı şeklindeki görece iddianın İslam Teolojisinde bir endişe yaratmayacağı savunulmakta neden olarak da İslam Teolojisinin insanlığın değerler alanının sağlam temeller üzerine inşa etmesinde önemli katkılar sağlayacağı hususu değerlendirilmektedir.

Sekizinci tebliğ, Dr. Öğr. Üyesi Abdulkadir KIYAK’ın hazırlamış olduğu “Modernitenin Toplumsal Kimliğin Oluşumuna Etkisi” başlıklı tebliğdir. Söz konusu bu tebliğde modernitenin toplumsal hayat üzerindeki gerek olumlu gerekse olumsuz etkileri ifade edilerek modern gelişmelerin yaşam koşullarını kolaylaştırmış olmasına karşın dini, sosyal ve kültürel hayatta meydana gelen değer kaybının toplumsal hayat üzerindeki negatif etkilerine değinilmiştir. Böylece ortaya çıkabilecek ahlaki boşluğu en aza indirmek için dini ve ahlaki değerlerle beraber toplumsal bilincin önemi vurgulanmaya çalışılmıştır.

Dokuzuncu tebliğ, Dr. Hafsa KESGİN’in “Toplumsal Değişime Bağlı Yeni Meselelerde İctihâd Metodu” başlıklı tebliğdir. Bu çalışmada bilimin ilerlemesiyle ortaya çıkan yeni meselelerde nasıl bir metodoloji ve içtihat metodu uygulanacağı günümüz âlimlerinin görüşleri bağlamında ele alınmış ve ilgili metodun esasları üzerinde durulmuştur.

Onuncu tebliğ, Dr. Öğr. Üyesi Lokman BEDİR’in, “Medenî Bir Toplumdan Medenî Bir Topluma -Asr-ı Saadet-” Başlıklı tebliğidir. Müellif bu çalışmada “Hz. Peygamber, içinde doğup büyüdüğü cahiliye toplumunun büyük bir kısmını, 23 yıl gibi kısa bir zamanda medenî bir toplum haline getirmeyi başardığı gerçeğinden hareketle, bir peygamber olarak Hz. Muhammed’in bireysel ve sosyal hayata etkisi” üzerinde durmuştur. İnsanlığın rehber ihtiyacı ve İslam’ın 23 yıl gibi kısa bir sürede yayılması şeklindeki iki başlık üzerinden temellendirilen çalışmada müellif, ilgili ayetler ve hadisler başta olmak üzere, câhiliye ve asr-ı saâdet hakkında yazılan alan literatürüne başvurmuştur.

On birinci tebliğ, Arş. Gör. Dr. Ömer KORKMAZ’ın “İslam Medeniyetinde Birlikte Yaşama Tecrübesi, Tarihî Vesikalar Işığında Adana Örneği” başlıklı çalışmasıdır. Söz konusu bu çalışmada müellif, zimmîlerle birlikte yaşama kültürüne dair özgün örneklerden hareketle müslim-gayrimüslim tebaa arasındaki ilişki sosyal,

iktisadî, hukukî ve ahlâkî bağlamda ele alınarak çeşitli değerlendirmelerde bulunarak ortaya çıkan neticelerin İslam medeniyetine ne denli katkıda bulunduğunu çeşitli boyutlarıyla ele almıştır.

Bu bölümün on ikinci ve son tebliği, Kemal Yavuz ATAMAN'ın "Küreselleşmeden İnsaf Medeniyetine" başlıklı tebliğidir. Bu tebliğde küreselleşmenin yansımaları, küreselleşmenin kaynağı batı medeniyeti, küreselleşme sürecine bakış, İslam medeniyetinin özellikleri, yeni bir medeniyet arayışı, küreselleşmeden insaf medeniyetine başlıkları altında, peygamberlerin bir toplumun ve insanlığın, hak, adalet, insaf ve vicdan ölçülerinden uzaklaştığı dönemlerde zuhur ettiği, gerek Hz. Muhammed (S.A.V.) Hazretleri'nin gerekse büyük âlimlerin böyle bir zamanda gönderildiği, İslam'ın bu zeminlerde daha çok kabul gördüğü ve dolayısıyla da Müslümanların kurdukları medeniyetlerin de böyle dönemlerde hızla geliştiği ve insanlık için değerler ürettiği üzerinde durulmuştur. Çalışmada ayrıca küreselleşme ve küreselleşme araçları ile bunların zararları üzerinde durulmuştur. Yine bu çalışmada tarihte sınırların esnek ve serbest olduğu dönemlerde Müslümanların, hem İslam, hem de Doğu-Batı Medeniyetinin gelişmesine büyük katkıda bulundukları, bir arada, çok kültürlü yaşamı, birlikte var olmayı, en iyi ve en güzel şekilde sağladıkları, belirli merkezlerin ve egemen güçlerin değil, tüm insanlığın kuracağı, geliştireceği, birikimlerini toplayacağı, akla, insafa, vicdana, hak ve adalete dayanan bir çaba, çalışma ve iş birliğinin gerektiğini, bu konuda öncülük ve görevin, inançları ve geçmişleri itibarıyla daha çok Müslümanlara düştüğünü, Müslümanların, zengin medeniyet birikimleriyle, Kuran ve Sünnete bağlı kalarak, çağın gereklerine uyarak ve küreselleşme araçlarını kullanarak bu hedefe başarıyla ulaşabilecekleri üzerinde durulmuştur.

Bu cildin "İslam, Siyaset ve Demokrasi" başlıklı üçüncü ve son bölümü ise toplam on tebliğden oluşmaktadır. Bu bölümün İlk tebliğini Prof. Dr. İsmail KARAGÖZ'ün "Medeniyetlerin Tahribi Şiddet, Terör ve Savaş" başlıklı tebliği oluşturmaktadır. Söz konusu bu çalışmada yaratıklar içerisinde en değerli, en üstün ve en mükemmel varlığın insan olduğu, akıl, vicdan, duygu, düşünce, sevmek, acıma ve üretme gibi yeteneklerle donatılmış olan insanın yeryüzünün halifesi olduğu ve bundan dolayı da İlahî emanetleri yüklenip ibadetle sorumlu kılındığı, bu değeri ve görevi nedeniyle yeryüzünde, göklerde ve ikisi arasında bulunan her şeyin, insan için var edildiği, canlı ve cansız bütün varlıkların insanın hizmetine sunulmuş olduğu hususlarına değinilmiştir. Yine bu çalışmada insanların tek başına değil topluluk olarak birlikte yaşadıkları, İslam'a göre insanların, aynı anne ve babanın çocukları olduğu ve dolayısıyla aslında insanlığın kardeş olduğu ve bu kardeş olmanın gereği olarak da barış, güven ve huzur içinde yaşamaları gerektiği fakat durumun tam tersi olduğu ve insanların, inançları, ideolojileri ve çıkarları için birbirlerinin canlarına, mallarına, onurlarına ve ülkelerine zarar vermekten kaçınmadıkları; birbirlerine terör, şiddet, baskı ve zulüm yaptıkları

gibi konulara yer verilmiş; toplumların dinî saiklerle veya dünyevî veya siyasî çıkarlarla şiddet ve terör faaliyetleri yapıldığı oysa ayet ve hadislerde şiddetin değil, barış, af, hoşgörü, yardımlaşma, kardeşlik ve merhametin ön planda olduğu gibi huşular üzerinde durularak İslam'ın iyilik ve kötülük, barış ve savaş, af ve hoşgörü prensiplerine dikkat çekilmiştir.

Bu bölümün ikinci tebliğini Prof. Dr. Nasi ASLAN'ın "İslam Adliye Teşkilatında Yargılama Esaslarının Oluşumu ve İslam Medeniyetine Katkıları" başlıklı çalışmasıdır. Söz konusu bu çalışmada bir kişinin ölümünden kabileyi sorumlu tutan cahiliye anlayışından, suçun şahsiliği ilkesine, kişiler tarafından gerçekleştirilen ihkak-ı hak anlayışından devletin yargı organının yetkili kılındığı kurumsal anlayışa terakki edilişten, "Hükmün zahire göre verilmesi" ilkesinden yargılama da hükmün somut kanıtlar ve karinelere bina edilmesi usul hukukunun istikrar bulması açısından ne kadar önemli ise hakikatin zahirin dışında olması halinde hükmün diyaneten geçerli olmayacağının da hukukun üstünlüğü açısından o denli önemli olduğu, zira İslam Yargılama hukukunun bu iki yönünün onun vahiy menşeli olması ve yaptırım olarak maddi ve manevi saikleri içermesi açısından diğer hukuk sistemlerinden temayüz ettiğini göstergesi olduğu açıklamalarına yer verilmiş, "Hak zail olmaz" ilkesinin de bu düşünceye dayandığı ve bu esasın da İslam medeniyetine katkısının yadsınamaz bir gerçek olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca yargılamanın aleniliği, bağımsızlığı ve buna bağlı hâkimlik teminatı; beraat-zimmet ilkesi ve ondan naşi masumiyet karinesi ayrıca ispat yükümlülüğünün iddiada bulunan davacıya, yeminin davalıya yüklenmesi gibi adil yargılamaya dair nesnel kıstasların genelde İslam medeniyetine özelde adalet idesine katkıları gibi hususlar da ele alınan konulardandır.

Üçüncü tebliğ, Doç. Dr. Bedrettin KESGİN'in, "İktidarın ve Servetin Tekelleşmesine Karşı İslam'ın Yaklaşımı: Siyasetin ve Mülkün Paylaşımı" başlıklı tebliğidir. Bu tebliğ ile iktidarın insana sağladığı güç ve itibara nasıl yaklaştığı ve soruna yaklaşımda İslam'ın evrensel değerleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Özellikle Haşr Suresi (59/7) temele alınarak servet, güç, devlet gibi kavramlardan hareketle, mülkün ve iktidarın paylaşımı ile bu imkânların belli ellerde devlet olmayıp, tabana ve özellikle alt gelir gruplarına doğru bir eğilim göstermesinin gereği ve önemi üzerinde durulmuştur.

Dördüncü tebliği, Doç. Dr. İbrahim YILMAZ'ın "İslam Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırmaya Yönelik Tasarruflarının İctihad Teorisindeki Yeri" başlıklı tebliği oluşturmaktadır. Müellif söz konusu bu tebliğinde mubah kelimesinin kavramsal çerçevesi, mubahın sınırlandırılması, ictihadın tanımı ve alanı, ictihadın geçerli olduğu alanlar, ictihadın türleri, ictihadın kapsamı, devlet başkanının müctehid olması şartı, islam hukukunda devletin yasama fonksiyonu, mubahın sınırlandırılmasının ictihad ile ilişkisi, mubahın sınırlandırılmasının

şer'î açıdan bağlayıcılığı gibi başlıklar altında söz konusu mevzuu izah etmeye çalışmıştır.

Beşinci tebliğ, Dr. Öğr. Üyesi Emel SÜNTER'in "İslam Felsefesi Bağlamında İslam Medeniyetinde Bilimin Etkisine Ve Türklerin Buna Katkısına Dair Kısa Bir Değerlendirme" başlıklı tebliğidir. Bu çalışmada ise kısaca İslam düşüncesinin bir zamanlar hayli gelişmesine katkıda bulunan temel parametreler incelenmiştir.

Altıncı tebliğ, Dr. Öğr. Üyesi Seyithan CAN'ın "Sosyo-Siyasi Olayların Teolojik Söyleme Etkisi (Büyük Günah Meselesine Sosyo-Politik Bir Okuma Denemesi)" başlıklı çalışması oluşturmaktadır. Söz konusu bu çalışmada Büyük Günah Meselesi (Mürtekeb-i Kebire), Sosyo-Siyasi Krizin Bir Neticesi olarak: Büyük Günah Meselesi, Sosyo-Siyasi Kaosun Meşrulaştırıcı Anlayışına Reaksiyon olarak İrca Görüşü, Tekfir'in Ayrıştırıcı, İrca'nın Pasifleştirici Anlayışına Karşılık Münâfik Görüşü ve Dünyevi ve Uhrevi Ceza'ya Vurgu Yapması Açısından Fâsık Söylemi ve El-Menziletü Beyne'l-Menzileteyn Görüşü şeklindeki başlıklarla konuya açıklık getirmeye çalışmıştır. Müelif bu çalışmasında üzerinde durulması gereken en önemli noktalardan birinin itikadî düşüncelerin oluşumunda etkili olan sosyo-siyasi durumun, aynı zamanda insanlar arasında baş gösteren sosyal ve siyasal bir soruna işaret etmesi olduğu dolayısıyla ilk dönem kelâmî tartışmaların, sadece teolojinin sınırlarıyla değerlendirilmesinin, onların tam anlamıyla doğru bir şekilde anlaşılması ve günümüze çözüm olarak sunulmaları noktasını etkisiz kıldığı huşularına dikkat çekmiştir. Çünkü ilk dönemde toplumsal olaylardan etkilenen görüşlerin daha sonraki süreçte genel-geçer görüşler olarak kabul edilmesinin ve günümüz sosyo-politik yapısına uyarlanmaya çalışılmasının, hem itikadi hem de ahlaki anlamda pasifize edilmiş Müslüman kimliğini ortaya çıkardığını ve inancın davranış üzerindeki etkisini azalttığını vurgulamıştır. Bu anlamda anakronik (Tarihsel) olarak ortaya çıkan görüşlerin, toplumsal değişim, ahlaki kriz ve değer sorunu göz önünde bulundurulduğunda, günümüz dünyasında karşılık bulmadıklarını dolayısıyla günümüzde daha işlevsel ve dönüştürücü bir iman anlayışının oluşması için toplumsal sorunların ne olduğuna yönelik tespitlerin yapılması ve bunların çözüme yönelik faaliyetlerin yapılması gerektiği huşuları üzerinde durmuştur. Bunlar yapıldıktan sonra bizlere öngörü kazandırması için, tarihsel süreçte mezheplerin ortaya koymuş oldukları reaksiyonların göz önünde bulundurulması gerektiği ve günümüz sorunlarının çözümünde rasyonel bir zemin oluşturulması gerektiğine vurgu yapılmıştır.

Yedinci tebliği, Dr. Öğr. Üyesi Yüksel MACİT'in "İslam ve Demokrasi Üzerine" başlıklı çalışması oluşturmaktadır. Yazar bu çalışmasında demokrasi hakkında genel bilgiler verdikten sonra İslam'ın temel kaynaklarında demokrasiye kapı aralayan hususlar ve İslam hukuk (fıkıh) literatüründe konuya ışık tutacak bazı değerlendirmeler başlıkları altında konuyu ele aldıktan sonra İslam'ın bazı ilkelere demokrasieye kapı araladığını, onlardan en önemlisinin de şûra' olduğunu

dile getirmiştir. Zira şûra'da çoğunluğun kararının esas olduğunu, bunun da bir nevi seçim olduğunu, Şûranın genişletilip seçim şeklinde kurumsallaştığında, devlet başkanı seçimle iş başına geldiğinde de bunun demokrasi olduğunu beyan etmiştir. Adına ne denirse densin, devlet başkanı halkın katıldığı hür tercihli seçimle iş başına geliyorsa bunun bir demokrasi olduğunu ifade eden müellif bu çalışmasında ayrıca, seçimin hür seçim olması gerektiğini vurgulamış, halk için en önemli şeyin adaletin sağlanması ve haklarının korunması olduğunu bunun da en iyi şekilde demokrasi ile korunabildiğini dile getirmiştir.

Sekizinci tebliğ, Arş. Gör. Dr. Mahmut SAMAR'ın "Hanefi Mezhebi Özelinde Klasik Fıkıhta Hukuk Politikası" başlıklı tebliğidir. Bu çalışmada yazar, Hanefi mezhebi özelinde hukuki işlemlerin hükmünü belirlemede nizamın etkisi üzerinde durmuş, böylece klasik fıkıh metinlerinin anlaşılması ve yorumlanmasında izlenen hukuk siyasetinin boyutlarına ve önemine dikkat çekmek ve günümüzde fikhî bilgi üretiminde bu hususun göz önünde bulundurulmasının ne ölçüde gerekli olduğuna işaret etmeye çalışmıştır.

Dokuzuncu tebliğ, Arş. Gör. Ruhi ABAT ve Dr. Öğr. Üyesi Mustafa BOZKURT'un birlikte kale aldıkları "Yenidünya Düzeni Ve Karizmatik Kült Hareketleri" başlıklı tebliğ oluşturmaktadır. Söz konusu bu çalışmada, yenedünya düzeni, dünya hükümeti, küresel hegomonizm, küresel kaos, küresel düzen, karizmatik kült hareketleri, kadim dinler, teo-politik, teo-strateji, teoloji, diyalog ve pragmatizm gibi kavramlar çerçevesinde ele alınmış, "üst aklın" küresel hakimiyeti sağlamada, menfaat ve çıkarlarına ters düşen geleneksel dinleri nasıl tasfiye ettiği, onların yerine karizmatik kült hareketlerini nasıl ürettiği, bahse konu kült hareketlerini amaçlarına giden yolda nasıl araçsallaştırdığı, küresel hakimiyet idesi ile karizmatik kült hareketleri arasında nasıl bir ilişkinin olduğu hususlarını konu edinmiştir.

Bu bölümün onuncu tebliğini ise doktora öğrencisi Mahmut MEÇİN'in "Medeniyetleri Tahrir Eden Bir Düşünce Olarak Irkçılık Ahlak Felsefesi Açısından Bir Değerlendirme" başlıklı tebliği oluşturmaktadır. Bu tebliğde yazar, ırkçılığın gerek ahlaki gerekse felsefi bir temelden yoksun olduğuna dikkat çekerek başta İslam medeniyeti olmak üzere dünya medeniyetlerinin tahrip edilmesindeki yıkıcı etkisini ortaya koymaya çalışmıştır.

Bu cildin son tebliğini ise Prof. Dr. Abdulkadir BAHARÇİÇEK ve Işıl ARPAÇI'nın birlikte kaleme aldığı "Toplumdan Kopan Siyaset: İslam Ve Batı Arasında Ortadoğu" çalışma oluşturmaktadır. Söz konusu bildiride Ortadoğu'da demokrasinin gelişmemesi ve radikal hareketlerin ortaya çıkışının asıl sorumlusunun Batı olduğu iddiası ortaya konularak, İslamcılığın bir tehdit değil, tam tersine çoğulculuğun, halkın değerlerini iktidara taşımanın vasıtası olduğu iddia edilmektedir.

Editörler Kurulu

BİRİNCİ BÖLÜM
DİN, TARİH VE MEDENİYET
ARAŞTIRMALARI

ANA HATLARIYLA FELSEFİ HERMENEÜTİK TARİHİ

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA

Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi /
arslan_topakkaya@hotmail.com

Giriş

Felsefî hermeneutik her şeyden önce zengin bir içeriğe sahiptir. Bu felsefî yaklaşımı daha yakından tanımak için yapılması gereken şey hermeneutik terimini tanımlamaktır. Hermeneutik genel anlamda, herhangi bir ifade, anlam, metin ya da sanat eserini yorumlama sanatıdır. Yaygın olan diğer bir tanıma göre hermeneutik, anlama öğretisidir. Hermeneutik tarihsel gelişim süreci içerisinde çeşitli alanlara uyarlanmıştır. Bu alanlardan başlıcaları teoloji, hukuk, filoloji, tarih ve felsefedir.

Hermeneutik kavramın kökleri antik Yunan felsefesine kadar uzanmaktadır. Hermeneutik “hermeneuein” (ἑρμηνεύειν) kelimesinden türetilen bir kavram olup; tercüme, açıklama, yorumlama anlamlarına gelmektedir. Hermeneutikte başka bir dünya ve başka bir dilden gelen anlam bütünlüğü, bireyin sahip olduğu dil ve kültüre tercüme edilir.

Hermeneutik köklü bir tarihsel gelişim sürecine sahiptir. Bu bağlamda değinilmesi gereken önemli bir nokta da felsefî hermeneutiğin bu zengin tarihsel gelenek üzerine kurulduğu gerçeğidir. Yani felsefî hermeneutiği, onun tarihsel gelişim sürecini dikkate almadan anlamak mümkün değildir.

Felsefî hermeneutik genel anlamda hermeneutik disiplini üzerine felsefî fikir yürütme işlemi olarak betimlenmektedir. Bu çerçevede felsefî hermeneutiğin üç farklı tanımı ortaya çıkmaktadır. Birinci anlamda felsefî hermeneutik, metinleri anlama ve yorumlamanın genel öğretisi, ikinci anlamda insan davranışları ve eserlerinin anlaşılmasını sağlayan öğreti ve üçüncü anlamda insanın kendi onto-

lojik temellerini anlama çabası olarak tanımlamaktadır. Özel anlamda ise felsefî hermeneutik, H-G.Gadamer'in ve kısmen de P.Riceuor'un felsefî pozisyonunun adıdır. Felsefî hermeneutikten önce hermeneutiğin çeşitli şekilleri ortaya çıkmasına karşın, hermeneutiği felsefî bir bakış açısıyla tartışma ya da değerlendirme fazlaca söz konusu olmamıştır. Hermeneutiğin oluşumuna birçok önemli katkıları olmasına rağmen ne Schleiermacher, ne Droysen ne de Dilthey bu konuyla ilgili görüşlerini felsefî hermeneutik başlığı altında ele almışlardır.

Bu noktada felsefî hermeneutiğin hermeneutik disiplininden nasıl ve hangi şartlar altında doğduğu sorusu değinilmesi ve cevaplandırılması gereken bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında bu sorunun cevabı detaylı bir çalışmayı gerektiren bir konudur. Biz burada bu tarihsel gelişimi ve geçişi özetle sunmaya, böylece de bu soruya cevap vermeye çalışacağız.

Felsefî hermeneutiği anlamanın ilk şartı, hermeneutiğin eski geleneğine (henüz felsefî olmayan hermenutiğe) bir göndermede bulunmak ve eski hermeneutikle felsefî hermeneutik arasında nasıl bir ilişki olduğunu tespit etmektir. Çünkü Gadamer sürekli bu eski hermeneutiğe göndermede bulunur ve ondan yararlanarak kendi sistemiyle eski hermeneutik arasındaki farklılıkları ortaya koyar. Bu bağlamda Schleiermacher, Droysen, Dilthey'in görüşleri ve ayrıca sıklıkla ihmal edilen Aydınlanma hermeneutiği, Patristik felsefe ve erken dönem Protestan yorumlama öğretisi hermeneutik tarihi açısından önemli duraklardır. Hermeneutik tarihi sistematik anlamda ilk olarak 1900 yılında Dilthey'in "Hermeneutiğin Oluşumu" adlı makalesi ile irdelenmeye başlanmıştır. Platon'a göre hermeneutik, tanrıların sözlerini açıklayan bir sanattır. Ortaçağ'da hermeneutik yorumlama sanatı olarak (özellikle Patristik felsefe döneminde) anlaşılmıştır. Antik Yunan'da ve Patristik dönemde hermeneutiksel ilke ve kurallar parça parça ve tamamlanmamış bir biçimde vardır. Bu durum Luther tarafından sistematik bir hermeneutik anlayışı ortaya konana kadar devam etmiştir. Fakat Luther'in bu hermeneutiği bazı eksikliklere sahiptir ve bu eksiklik de Schleiermacher'in 'Anlamanın Genel Sanat Öğretisi' (*allgemeine Kunstlehre des Verstehens*) anlayışı sayesinde giderilmiş ve üniversal bir özellik kazanmıştır. Dilthey daha sonra bu hermeneutiği tinsel bilimlerin genel metodolojisi olarak kabul etmiş ve hermeneutiğin alanını genişletmiştir. Heidegger ise hermeneutiği, insan varoluşunun fundamental temeli haline getirmiştir. İşte felsefî hermeneutik böyle bir tarihsel arka planın ürünüdür. Gadamer Heidegger'in tecrübelerimizin tarihselliği ve dilselliği, insan varoluşunun zamansallığı ve tarihselliği anlayışına dayanan üniversal hermeneutik öğretisini hem derinleştirmiş hem de genişletmiştir. Yani Gadamer için hermeneutik ne sadece tinsel bilimlerin metodudur ne de her türlü eseri daha iyi anlama ve yorumlama sanatıdır. Hermeneutik bizzat insanın özsel varlığı ile onun zamansallığı, tarihselliği, sonluluğu, geleneği, dinî ve kültürü ile doğrudan ilgili bir alandır. Kısaca hermeneutik insan varoluşunun sırrını anlamaya çalışan,

bunu yaparken de diğer insanlarla özsel bir birlik kurmayı salık veren bir disiplindir. Gadamer'in üversel hermeneutik anlayışı Frankfurt Okulundan özellikle Habermas'ın eleştirilerine maruz kalmış ve bu eleştirilere Gadamer tarafından verilen cevaplarla verimli bir tartışma zemini ortaya çıkmıştır. Gadamer sadece Habermas tarafından değil, aynı zamanda Derrida, Riceour, Misch gibi filozoflar tarafından da eleştirilmiştir. Felsefi hermeneutik çevresinde gelişen bu tartışmaların çağdaş felsefe ve kültür hayatına olumlu etkileri tartışma götürmez bir gerçektir. Çünkü bu tartışmalar sadece felsefe ile sınırlı kalmamış; felsefi hermeneutiğin az ya da çok ilgili olduğu veya kesiştiği diğer disiplinlere de sıçramış ve böylece geniş bir tartışma zemininin doğmasına sebep olmuştur.

Hermeneutik 17. yüzyıla kadar bugünkü anlamda herhangi bir isme sahip değildir. Bu anlamda 'hermeneutik' terimi sonradan ortaya çıkan bir kavramsal-laştırmadır. Eskiden *ars interpretandi* (yorumlama sanatı) olarak adlandırılan düşünsel faaliyet, filoloji, oluş bilmi (*Exegese*) ve çeşitli bilim dalları tarafından devam ettirilmeye çalışılmıştır. Hermeneutiğin 17. yüzyılda eskisine göre popüler hale gelmesinde Rönesans ve Reform hareketlerinin etkisi yadsınamaz. Yukarda da kısaca belirttiğimiz gibi Luther tarafından kurulan Protestanizm'in en temel amacı kutsal metinleri anlamak ve ona göre yaşamaktır. Bu amaç doğrultusunda Luther İncili Latince'den Almanca'ya çevirmiş ve böylece halkın İncili rahatça anlayabilmesine olanak sağlamıştır. Bu anlamının daha iyi olması için de bazı yorumlama ilkelerinin gereğinden bahsetmiştir. Bu gereklilik sistematik anlamda Schleiermacher tarafından yerine getirilmiştir. Bunun yanında Rönesansla birlikte gelişen Hümanizmle birlikte tin ve doğa bilimlerindeki hızlı gelişmeler insanın kendini anlama ve kendine değer verme sürecini hızlandırmıştır. İnsan ve onun ürünleri artık en önemli şey olup, ona düşen görev kendisini ve ortaya koyduğu her türlü sanat eserini anlamak ve yorumlamaktır. Sayılan bu unsurlar hermeneutiğin 17. yüzyılda öncesine göre gelişip serpilmesine sebep olan belli başlı nedenlerdir.

Yeniçağda ise hermeneutik kendisine felsefi bir hedef koymamıştır. Böyle bir hedef G.Ebeling'e göre W. Dilthey tarafından saptanmıştır.¹ Dilthey'in hermeneutiğe en büyük katkısı hiç şüphesiz ki hermeneutiği, kutsal metinleri anlama ve yorumlama olarak anlayan dar çerçeveden kurtarması ve onu tinsel bilimlerin metodu haline getirmesidir.

W. Dilthey Schleiermacher'den sonra hermeneutiğin en önemli temsilcisidir. Dilthey aynı zamanda felsefi hermeneutiğin ilk temsilcisi olarak kabul edilir. Dilthey'in '*Die Entstehung der Hermeneutik*' (Hermeneutiğin Oluşumu) adlı küçük makalesi onun hermeneutiğin gelişimine sağladığı önemli katkı olarak görül-

¹ Ebeling, G.:Hermeneutik, in:Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd.III, 3.Auflage, Tübingen 1959, s.243-262.

mektedir.² Bu kısa makalede Dilthey ilk olarak anlama kavramının amacını ve fonksiyonunu açıklamaya çalışır. Tinsel bilimlerin temellendirilmesi bağlamında Dilthey hermeneutiğe özel bir anlam yüklemektedir. Dilthey'in en büyük amacı sosyal ve tarihi bir gerçeklik olarak tin bilimlerini, epistemolojik, lojik ve metodolojik açıdan temellendirmektir. Böyle bir amacı gerçekleştirmede hermeneutik özel bir yere sahiptir ve bu çaba onun tamamlanmamış olan *"Einleitung in die Geisteswissenschaften (1883)"* (Tin Bilimlerine Giriş) adlı eserin özünü oluşturmaktadır.³

Bu temellendirmede anlama ve hermeneutik kavramları merkezi bir role sahiptirler. "Yazılı metinleri anlama sanatı"⁴ olarak hermeneutik, felsefe ve tarih bilimini birbirlerine bağlayan bir unsur olarak tinsel bilimleri temellendirmede vazgeçilemez bir yere sahiptir. Bu anlamda hermeneutik sadece filolojik yorumların metot ve kurallarını belirlemekle kalmaz. Dilthey'e göre hermeneutik, romantik felsefenin keyfi tutumuna ve bir tarih yorumu olarak karşımıza çıkan şüpheli subjektivizme karşı, yorumlama sanatının teorik genel geçerliğini temellendirmekle yükümlüdür.

Yukarıda adı geçen eserde Dilthey 'başkalarını anlama'ya (*Das Verstehen des Anderen*) özel bir önem verir. Biz insanların ruhsal durumlarını, onların davranışlarına, seslerine ve vucud hareketlerine göre kavrar ve içselleştirerek anlamaya çalışırız. Bu anlama sadece dışsal bir anlama değildir. Biz onu aynı zamanda içselleştiririz de. Yani biz karşımızdaki insanın ruhsal durumunu bizzat kendimize uyarlayarak onu anlamaya ve içinde bulunduğu ruh halini tanımaya çalışırız. Başka bir insanın ruhsal yaşantısını anlamak, analojik bir yöntemle olur. Yani kendisi dışında birisinin herhangi bir yaşantısını anlayan kişi, kendisinin içsel hayatında meydana gelen benzer yaşantılarla bir özdeşlik kurar. Kısaca insan kendisini karşındakinin yerine koyarak onun duygularını ya da genel anlamda yaşantısını daha iyi anlayabilmektedir.

Dilthey'in temel amacı, tinsel bilimlerle doğa bilimlerinin sınırlarını belirlemek ve tinsel bilimlerin felsefi temellerini betimlemeye çalışmaktır. Bu bağlamda Dilthey *"Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften"* (Tarihsel Dünyanın Tinsel Bilimlerde Kurulması) adlı eserinde anlamamanın yapısal önemi üzerinde özellikle durur. Ona göre tinsel anlama, "psikolojik" bilgiden farklıdır. Bu bağlamda Dilthey, içsel dünyayı anlamayı kendisine amaç edinmediğini özellikle belirtir. Tinsel anlama daha çok, kendi yapısı ve kanunları içerisinde ruhsal olgulara bir dönüşü ifade etmektedir.⁵ Dilthey'in temel tezi, tinsel bilim-

² Bu makale için bak. Dilthey,W.: *Gesammelte Schriften Cilt V*, yayınlayan G. Misch, Leipzig und Berlin 1924, s. 317-331

³ Bk. Dilthey,W.: *Gesammelte Schriften Cilt I*, yayınlayan B. Groethuysen, Leipzig und Berlin 1922.

⁴ A.g.e., Cilt V, s. 332 vd.

⁵ Bk. Dilthey: *Gesammelte Schriften Cilt VII*, yayınlayan B. Groethuysen, Leipzig und Berlin 1927, s.85

lerin hayat (*Leben*), ifade (*Ausdruck*) ve anlama (*Verstehen*) kavramları arasındaki karşılıklı ilişkiye dayandığıdır.⁶ Hayat kavramını kendisine hareket noktası olarak alan böyle biranlayış, Dilthey'e göre, tinsel bilimlerin metodolojik yapısını oluşturmaktadır. Yani tinsel bilimlerin esas inceleme alanı hayatın kendisidir.

Dilthey "*Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensäußerungen*"⁷ (İnsanları ve Onların Yaşam İfadelerini Anlama) adlı eserinde, anlamının ve anlamaya yönelik bireysel ifadelerin farklı formları arasında temel bir ayrım yapar. Dilthey bireysel ifadeleri⁸, anlam dünyasında açığa çıkan ve algılarımız sayesinde kavradığımız tinin görünüm şekillerinden biri olarak tanımlar. Bu anlamda Dilthey bireysel ifadeleri üç kısma ayırır: 1. Kavramlar, hükümler ve önemli düşünce sistemleri⁹ 2. Edimler ve 3. Yaşantı ifadeleri. Birinci ve ikinci sınıflama sorunsuz görünürken; yaşantı ifadeleri teriminin daha yakından incelenmesi gerekmektedir. Bu terimi Dilthey, herhangi bir yaşantının nesnelleştirilmesi ya da onun ifade edilmesi olarak anlamaktadır. Ona göre 'yaşantı' (*Erlebnis*) kavramı empatik anlamda bilincin kurulmuş en küçük ve en anlamlı birliğidir. Bu anlamda yaşantı ifadeleriyle onları etkileyen anlama arasında karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Yani yaşantı ifadeleri ile anlamının ortak zeminini hayat kavramı oluşturmaktadır. Herhangi bir yaşantı ifadesini ortaya koyanla onu anlamaya çalışan arasındaki ilişki ortak bir varlık zeminine dayanmaktadır.

Dilthey'de 'yaşantı ifadeleri' tinsel bilimlerde önemli bir yere sahiptir. Çünkü bu ifadeler sayesinde tinsel dünya ile ilgili önemli veriler ortaya çıkmaktadır. Dilthey bu verilerin edebiyat ya da felsefeye ait eserlerde açık bir şekilde görülebileceği inancındadır. Herhangi bir eser, yazarın kendisi ve psikolojisi hakkında doğrudan bir şey söylememesine rağmen, yazarından ya da yapanından sıyrılan anlam, diğer insanların anlayışlarına kendisini sunmakta ve böylece 'anlama' gerçekleşmektedir. Bu manada bir eserin anlaşılması, yazarın psikolojik yapısının ya da hayat tarzının anlaşılması demek değildir; aksine böyle bir eser kendisini bize tane ait bağımsız bir ürün olarak sunmaktadır. Burada söz konusu olan artık analoji yardımıyla başkasının içsel duygulamını anlamak olan 'psikolojik anlama' olmayıp; kendisini gerçek anlamı bulmaya yöneltmiş olan 'hermeneutik anlamadır'.

Dilthey'in yaptığı önemli bir çıkarım da anlamının temel formu ile yüksek formu arasında yaptığı ayrımdır. Temel formu Dilthey, tek tek yaşantı ifadelerinin anlamlandırılmasını olarak tanımlar. Anlamının yüksek formu, bir taraftan temel anlamada anlayan ile anlaşılması gereken yaşantı ifadelerindeki özsel fark

⁶ A.g.e., s.86 vd.

⁷ Bk. A.g.e., s. 205-220.

⁸ *Lebensäußerungen*- bu kelimenin tam tercümesi hayat ifadeleridir. Fakat burada Dilthey'in kastettiği şey bireye ait sözlü ve sözsüz ifade şekilleridir.

⁹ A.g.e., s.205.

olarak ortaya çıkan zıtlık, belirsizlik ve zorluklara bir reaksiyon iken; diğer taraftan da bireyin farklı yaşantı ifadelerinin sonucu olan karakter özelliklerini anlama işlevidir. Yüksek anlama formu aynı zamanda tinsel ürünlerin anlaşılması için de gereklidir. Anlamanın yüksek formunda ortak olan şey, verilmiş yaşantı ifadelerinden tümevarım yoluyla bir bütünün -ki bu bir eser, bir insan veya herhangi bir sanatsal etkinlik olabilir- yapısal birliğini anlaşılır kılmaktır.¹⁰

Dilthey'de sonraki Hermeneutik tartışmaları açısından önemli olan diğer bir kavram 'nesnel tin' (*Der objektive Geist*) kavramıdır. Dilthey 'nesnel tin' kavramından, insanlar arasındaki ortak ilişkilerden ortaya çıkmış ve kendisini anlamlar dünyasında nesnelleştirmiş çeşitli formları anlar. Bu nesnel tinde geçmiş zaman, sürekli şimdiki zamanda hissedilir. Nesnel tinin sınırları, hayat tarzından insanlar arasındaki ilişkilere, toplumsal amaçlara, ahlak, hukuk, din, sanat, bilim ve felsefeye kadar uzanmaktadır.¹¹ Hermeneutik açısından burada önemli olan, nesnel tin dünyasının, temel anlamanın şartlarını ve imkânını hazırlamasıdır. Çünkü bu nesnel tin dünyası, insanların birbirlerini anlamaları için gerekli olan zemini sağlamaktadır. Bu tinin kendisini nesnelleştirdiği her yerde 'Ben' ve 'Sen'in birlikte oluşturdukları ortak bir öz söz konusudur.¹² İnsan çocukluğundan ölünceye kadar bu nesnel tin dünyasından beslenmektedir.

W. Dilthey'den sonra inceleyeceğimiz ikinci filozof görüşleriyle felsefi hermeneutiğin hazırlayıcılarından olan Martin Heidegger'dir. Onun felsefesi 20. yüzyıl hermeneutiği açısından önemli bir aşamayı oluşturmaktadır. Heidegger'de anlama, felsefi analizin temel kavramı haline gelmiştir. Heidegger baş yapıtı "Varlık ve Zaman" da (*Sein und Zeit*) Dilthey'in 'nesnel tin' anlayışını daha da radikalleştirir. Ayrıca Heidegger, Dilthey'in anlaşılabilir bir dünya içinde var olma durumunu, anlamanın 'ontolojik' hale getirilmesi olarak anlar. Daha önce tinsel bilimlerin metodu olarak kabul edilen anlama, Heidegger için bir öz belirlemesi, insanın temel bir varolma kategorisidir.

Heidegger'in "Varlık ve Zaman" da (Prag. §31-33) geliştirdiği bu anlama teorisini, onun bütün düşünce sistemini oluşturan temel soru ile çok yakından ilgilidir. Bu temel soru, Heidegger'in yeniden ortaya attığı fakat klasik ontoloji metotlarıyla cevaplanamayacak olan 'varlığın anlamı' sorusudur. 'Varlık' (*Sein*) herhangi bir varolandan (*Seienden*) farklı bir karaktere sahip olduğundan; kendisine ait bir kavram sistemine ihtiyaç duyar. Varlık sorusunda ilerleyebilmek için Heidegger -daha sonra bu görüşünden vazgeçmesine rağmen- *Dasein* (Heidegger bununla insan varlığını kasteder) kavramından hareket eder. Çünkü insan varlığı (*Dasein*), diğer varolanlardan (*Seienden*) ontolojik açıdan farklıdır. İnsan genel anlamda varlıkla (*Sein*) hem bir varlık ilişkisi, hem de kendisini bu varlık içinde anlam-

¹⁰ Bkz. Dilthey: Cilt VII, s.212.

¹¹ A.g.e., s.208

¹² A.g.e., s.208

landırdığı için bir anlama ilişkisi içerisinde. Bu ilişki insanın varlık yapısını belirlemektedir.¹³ Dünyada olmak insanın özüne ait bir gerçeklik olduğu için; onu anlamak hem dünyayı hem de bir anlamda bu dünyada varolanların varlık yapılarını anlamak demektir. Bu bağlamda her ontoloji ve varlık öğretisinde, sadece insanın varoluşsal analizinde bulabileceğimiz 'fundamental bir ontoloji' bulunmaktadır.¹⁴ İnsan varlık analizinin metodu fenomenolojidir. Buna karşın insan varlık fenomenolojisinin (*Phänomenologie des Daseins*) metodu ise hermeneutiktir. Bu bağlamda Heidegger felsefeyi, 'insan varlığı hermeneutiğinden' hareket eden 'üniversel fenomenolojik ontoloji' olarak tanımlamaktadır.¹⁵

Heidegger'in en önemli hedefi insan varlığını (*das Sein des Daseins*) belirleme ve betimleme çabasıdır. Bu çabada anlama analizine önemli bir görev düşmektedir. Heidegger'e göre anlama, doğrudan kazanılan bir bilgi şekli olmayıp; tanıma ve bilgiyi mümkün kılan aslî bir var olma şeklindedir.¹⁶ Anlama böylece, varoluşsal anlamda insan varlığının temel modu olma özelliğini kazanmaktadır.¹⁷

Anlamak ve bu bağlamda 'varolabilmek', insanın özsel varlık yapısı içerisinde öncelikle bir 'olanaklılık' (*Möglichkeit*) olarak anlaşılmaktadır.¹⁸ İnsan anlaşılabilir veya anlaşılmasının bu varlık biçimi içerisinde bulunmaktadır. Bu varlık biçimi içerisinde insan, kendi varlığının 'varolabileceği' bilgisine sahiptir. Bu bilgi, içsel bir algılamının sonunda ortaya çıkmış bir bilgi olmayıp; özü itibarıyla anlamadan ibaret olan burada olmanın (*das Sein des Da*) doğal bir sonucudur.¹⁹ Heidegger'e göre anlama, ilkesel olarak planlama ve düşünce modelleri kurma özelliğine sahiptir. Bu özelliğiyle anlama, insan varlığının varlık biçimini oluşturmaktadır.

Heidegger kendi yorumlama analizinde - ki o, bu analizi anlaşılanın bilgisi olarak değil, anlamada ortaya çıkan çeşitli olanakların üzerine bir çalışma olarak betimler²⁰- yorumlamanın (*Auslegung*), 'plan', 'dikkat' ve 'öngörü' üzerine kurulduğunu özellikle belirtir. Aynı zamanda Heidegger, hermeneutik çemberin (*der hermeneutische Zirkel*) anlamının mantıksal ve metodolojik açıklarını tespit edemediği inancındadır. Ona göre anlama çemberi sayesinde herhangi bir bilgi açığa çıkmaz. Bu çember insan varlığının varoluşsal ifadesinden başka bir şey değildir. Anlama çemberi herhangi bir yanlışlığın giderilmesi ya da bunun için çaba gösterilmesi şeklinde yorumlanamaz. Onda aslî bilginin olanaklılığı gerçeği gizlidir.²¹

¹³ Bk. Heidegger: *Sein und Zeit*, 14.baskı, Tübingen 1977, s. 12.

¹⁴ Bk. A.g.e., s.13.

¹⁵ Bk. A.g.e., s. 38.

¹⁶ A.g.e., s. 123 vd.

¹⁷ A.g.e., s. 143.

¹⁸ A.g.e., s. 143.

¹⁹ A.g.e., s. 144.

²⁰ A.g.e., s. 148.

²¹ A.g.e., s. 153.

Felsefî ermeneutik deyince akla ilk gelen filozof şüphesiz ki Hans-Georg Gadamer'dir. Gadamer, başyapıtı "*Wahrheit und Methode*" (Gerçeklik ve Metot)'ta Heidegger'in insan varlık analizinden hareketle felsefî hermeneutiğin temellerini oluşturmaya çalışır. Kendisinin de belirttiği gibi o, metodolojik olarak anlamının yalın bir teorisini kurmayı amaçlamaz. Onun hedefi, eski hermeneutiğin yapmak istediği gibi bir anlama sanatı öğretisi geliştirmek değildir. Gadamer empatik bağlamda felsefî bir anlam teorisi kurmak istemektedir. "Sosyal bilimlerin metodolojisini tanımlayan ya da onu yönlendiren bir kurallar bütünü geliştirmek istemedim. Benim niyetim, kazanılan bilgilerin pratiğe aktarılmasını sağlayacak tinsel bilimlerin teorik temellerini belirlemek de değildir. Benim gerçek niyetim daha çok felsefidir. Yani yaptığımız ya da yapmak zorunda olduğumuz değil; aksine bizim isteme ve eylemlerimizin ötesinde bizde neler olduğunu anlamak asıl hedeftir."²²

Gadamer bu eserinde anlamının şartlarını sorgular. O anlamayı, Heidegger gibi öznenin mümkün olan davranış şekillerinden birisi olarak değil, insanın varolma şekli (*Seinsweise des Daseins*) olarak anlar. Gadamerin bütün amacı şunu göstermektir: Anlama, hiç bir zaman verilmiş herhangi bir şeyin karşısında gösterilen öznel bir davranış değil, anlaşılan şeyin varlığına ait olmak demektir.²³

Gadamer anlama fenomenini, Dilthey'de olduğu gibi tinsel bilimlerin özel metodoloji problemi olarak değerlendirmez. O anlamayı, insanın dünyaya yönelik bütün edimleriyle ilişkilendirir. Bundan dolayı Gadamer tarafından geliştirilen felsefî hermeneutik, bir tinsel bilimler metodolojisi olarak kabul edilmez. Gadamer'in ortaya koymuş olduğu hermeneutik, tinsel bilimlerin sahip oldukları metotların ötesinde taşıdıkları gerçeklikler ile, bizim dünyaya ait tecrübelerimizi yakınlaştırma çabasıdır.²⁴

Gadamer felsefî hermeneutiğin temel ilkelerini "*Wahrheit und Methode*" un ikinci kısmında geliştirir. Böyle bir hermeneutiğin önemli unsurları şunlardır: 1- Bütün anlamalarda özsel olarak önyargının olumlanması²⁵ ve bu bağlamda otorite ve geleneğin yeniden yorumlanması²⁶, 2- Anlama çemberinin "anlamının yapısal ontolojik yönü" olarak değerlendirilmesi, 3. Anlamada "zaman farklılıklarının" (*Zeitabstände*) öneminin vurgulanması²⁷, 4- Tarihsel etki (*Wirkungsgeschichte*) ilkesiyle, farklı görüşlerin kaynaşması olgusunun birlikte ele alınması, 5- Anlamada önemli bir yere sahip olan başkasına yönelme teorisinin öneminin

²² Gadamer, H-G.: İkinci baskıya önsöz, in: H-G.Gadamer. Gesammelte Werke cilt 2, Tübingen 1986, s. 438.

²³ Gadamer a.g.e., s. 441

²⁴ Gadamer, H-G: Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke cilt 1, s. 3.

²⁵ A.g.e., 274.

²⁶ A.g.e., 281vd.

²⁷ A.g.e., 301.

vurgulanması.²⁸ Bu sayılan ilkeler Gadamer hermeneutiğinin temelini oluşturan ilkelere dir.

Gadamer kendi felsefi hermeneutiğini, kendisinin 'geleneksel' olarak adlandırdığı hermeneutiğe karşı sert bir muhalefet göstererek geliştirmiştir. Ona göre, geleneksel hermeneutik, bireyin tesadüfen sahip olduğu sosyal pozisyonu ve gelenek tarafından bize iletilen kültürel kazanımları metodolojik olarak bir seçime tabi tutarak 'nesnel tarihsel bilgiye' ulaşmayı amaçlar. Buna karşılık Gadamer anlamanın, klasik hermeneutikte olduğu gibi tamamen özneye bağlı bir faaliyet olarak görülemeyeceği inancındadır. Anlama, kendisinde geçmiş ve şimdiki zamanın sürekli olarak birlikte bulunduğu geleneksel birikime (*Überlieferungsgeschehen*) nüfuz etmek demektir. Bu bağlamda Gadamer'de anlama, bilen bilincin kendisinin seçtiği nesneye yönelme ve onun bilgisine sahip olmaya yarayan bir metot değildir. Anlama, karşımızda anlaşılacak üzere bulunan herhangi bir şeyin içinde olma şartıdır.²⁹ Özetle anlama, amaçlanıp gerçekleştirilmiş bir akt olmaktan ziyade bir 'olay' bir 'oluşumdur'.

Bu tanımlardan öznenin güçsüzleştirildiği açıkça anlaşılmaktadır. Gadamer'e göre, öznenin tek merkez olarak görülmesi tam bir yanılgıdır. Hâlbuki "bireyin kendini anlamlandırması ya da tanımlaması tarihsel hayatın kapalı çekim alanı içerisinde sadece bir kıvılcımdır"³⁰.

Gadamer'in felsefi hermeneutik ile ilgili görüşlerine kayda değer ilk tepki "*Hermeneutik und Ideologiekritik*"³¹ adlı yapıtla dile getirilmiştir. Bu tartışmanın özünü, 'eleştirel teorinin' genç temsilcileriyle, ona yakın duran yazarların Gadamer'in yapıtını ve özellikle onun metakritiğini eleştirmeleri oluşturmaktadır. Mesela J. Habermas'ın meşhur "*Zur Logik der Sozialwissenschaften*"³² (Sosyal Bilimlerin Mantığı) adlı eseri, Gadamer'in 'Gerçeklik ve Metot' adlı eserinde dile getirdiği temel tezlerin tartışılmasından oluşmaktadır. Bu kategoriye Karl-Otto Apel'in "*Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik*"³³ (Bilimselcilik, Hermeneutik, İdeolojikritik) adlı makalesi de dâhildir. Apel bu makalesinde, birbirleriyle çekişme halinde olan bilimselcilik, hermeneutik ve ideolojikritik akımlarını uzlaştırmaya çalışan geniş kapsamlı bir bilim felsefesi kurmayı amaçlamaktadır.

Amaçlanan bu programın temelini, Apel'in 'bilgi antropolojisi' görüşü oluşturmaktadır. Böyle bir bilgi antropolojisinin ana kategorileri, alışıl gelmiş bilgi

²⁸ A.g.e., 312 vd.

²⁹ A.g.e., 314.

³⁰ A.g.e., 281

³¹ Habermas, J. (Hg.): *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a/M. 1971. Bu kitap Apel, Bormann, Bubner, Gadamer, Giegel ve Habermas'ın makalelerinden oluşan, Felsefi Hermeneutik etrafında yapılan tartışmalar ve yorumlarda vazgeçilmez bir kaynaktır.

³² Habermas, J.: *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien*. Frankfurt a.M. 1970, s. 71-310.

³³ Bk. Apel, K.O.: *Transformation der Philosophie Cilt 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt a.M. 1973, s. 96-127.

teorisi ve bilgi yöneliminin bilinçsel apriorileriyle karşıtlık arz etmektedir.³⁴ Apel, bilgi antropolojisi kategorileri yardımıyla geleneksel anlamda tinsel bilimlerle, doğa bilimleri arasındaki ilişkiyi yeniden ele almayı ve çözmeyi amaçlamıştır. Çalışmasının ilk aşamasında Apel, bilimsellik ile hermeneutiği, başka bir ifadeyle açıklayan doğa bilimleri ile anlayan tinsel bilimler arasındaki karşıtlığı açıklar ve temellendirir.³⁵ Apel, bu karşıtlık teziyle yeni pozitivizm akımının 'tekbilim' anlayışını eleştirir. Apel, insanlar arası iletişimin bilimsel metotlarla anlaşılamayacağı gerçeğinden hareketle şunu göstermek ister: Hermeneutikle doğa bilimlerinin gerçek konusu, yani olayların sayılarla somutlaştırılması (*Vergegenständlichung*) ve anlaşılması birbirlerini dışarda bırakan; ama aynı zamanda birbirlerini tamamlayan şeylerdir.

Felsefi hermeneutiğin gelişimi bağlamında inceleyeceğimiz son filozof varoluşçuluk ve fenomenoloji etkisi altında bir felsefi hermeneutik geliştiren ve Gadamerle birlikte çağdaş felsefi hermeneutiğin önemli diğer bir temsilcisi olarak kabul edilen Fransız P. Ricoeur'dür.

Ricoeur "*Der Text als Modell: Hermeneutisches Verstehen*"³⁶ (Model Olarak Metin: Hermeneutik Anlama) adlı çalışmasında tinsel bilimlerin nesnesiyle, metin çözümleme ilkeleri arasındaki örtüşmeye dikkat çeker. Bu uygunluk sayesinde metin yorumlama metodolojisi tin bilimleri alanında kullanılabilir.

P.Ricoeur, linguistiğe ait kavramlarla birlikte Austin ve Searle tarafından geliştirilen konuşma aktı teorisinin de yardımıyla kendi *Diskurs* görüşünü ortaya atar. Ricoeur, bu anlayışı bir dil sistemi olarak değil, bir dil olayı, bir dil kullanımı olarak anlar. Bu saptamadan hareketle Ricoeur, kendi diskurs hermeneutiğini temellendirmeye çalışır.³⁷

Ricoeur'a göre tin bilimlerin amacı, anlamlı davranışların ortak temelini araştırmaktır. Bu kabulden hareketle o, davranışın kendisinin yani anlamaya yönelmiş davranışın, anlam kaybına uğramadan nesnelleştirme metodu ile -ki bu metot yazılı bir metin içinde geçerlidir³⁸- anlaşılabilirliği sonucuna ulaşır. Bu nesnelleştirme sayesinde ilgili eylem, metnin kendisi haline gelmektedir. Bu olgu, "konuşma aktı yapısına benzeyen davranışın belli içsel temelleri sayesinde mümkün olabilmektedir."³⁹

Makelesinin ikinci kısmında Ricoeur, metinle metnin yorumlanması arasındaki metodolojik benzerlikten hareketle 'yorumlamanın metodolojik problemi'

³⁴ A.g.e., s. 100.

³⁵ A.g.e., s. 101.

³⁶ Bkz. *Verstehende Soziologie. Grundzüge und Entwicklungstendenzen*. Yayınlayan W.L. Bühl, München 1972, s.252-283.

³⁷ A.g.e., 253 vd.

³⁸ A.g.e., 260vd.

³⁹ A.g.e., 261

konusunu ele alır. Bu bağlamda Ricoeur, tinsel bilimlerde bir problem alanı olarak karşımıza çıkan anlama ve açıklama arasındaki ilişki sorunsalına yeni bir bakış açısı getirmeyi arzulamaktadır.⁴⁰

Ricoeur'a göre, Dilthey tarafından ortaya atılan fakat onun tarafından tam anlamıyla cevaplandırılmamış anlama (*Verstehen*) ve açıklama (*Erklären*) ayrımının temelinde anlama-açıklama arasındaki ilişkinin diyalektik yapısı yatmaktadır. Ricoeur bu temel düşünce üzerine anlama-açıklama diyalektiğine dayanan yeni bir hermeneutik geliştirir.

Anlama ona göre, herhangi bir metnin içeriğinin sezgisel olarak kavranması değildir. Anlama, yazar ve yazarın durumuyla pek fazla ilgili de değildir. Anlama, daha çok metin aracılığı ile açılan yeni dünya anlamlandırmalarıyla ilgilidir. Ricoeur'a göre bir metni anlamak, "anlamla onun ilgili olduğu nesne arasındaki hareketi, yani metnin ilgili olduğu konuda ne söylediğini takip etmedir."⁴¹

Ricoeur'un bu bağlamda romantik hermeneutik tarafından dile getirilen 'yabancı anlam içeriklerine karşı yönelme' ilkesine karşı olduğu aşıkardır. "Kendimize mal ettiğimiz ve kendisine yöneldiğimiz şey, yabancı bir tecrübe olmayıp, herhangi bir metinde dile getirilen dünya görüşünü bilinç düzeyine çıkarma çabısından başka bir şey değildir ve bu çaba tamamen bana aittir. Metindeki anlamı çözme ve ona yaklaşma olgusu, bana göre bir yandan tarihselciliği aşmak durumundayken, diğer taraftan da Schleiermacher'ın asli isteğine bağlı kalmak isteyen hermeneutiğin özünü oluşturmaktadır. Bir yazarı kendisinden daha iyi anlamak, onun kendi yapıtında ortaya koyduğu bilinç güçlerini, yine onun kendi özüne ait varoluşsal tecrübe ufuklarının ötesinde bulmaya çalışmak demektir."⁴²

Ricoeur, metin yorumlama modeli yardımıyla şunu göstermek ister: Anlama, doğrudan yabancı tinsel hayatla veya herhangi bir ruhsal içerikle duygusal özdeşim kurmayla ilişkili değildir. Çünkü bu aynı zamanda onun temel tezidir: anlama, kendisinden önce gelen ve ona eşlik eden yorumlama ilkeleri yardımıyla meydana gelen bir süreçtir.⁴³

Felsefi hermeneutik hakkında buraya kadar anlattıklarımızı ve ayrıca felsefi hermeneutiği genel bir değerlendirmesini yapacak olursak şunları söyleyebiliriz: Felsefi hermeneutik geniş anlamda bir geleneği ifade etse de dar anlamda bu kavramın bize hatırlattığı ilk isim H-G. Gadamer ve kısmen de P.Riceor'dur. Her ne kadar Schleiermacher, Droysen, Dilthey, bu geleneğin öncülleri olsa da bu filozofları hermeneutik ile ilgili görüşleri sistematik bir özellik göstermez. Hatta Heidegger'in bile bu konu hakkındaki görüşleri -her ne kadar Gadamer, Heidegger olmadan kendi felsefesinin olamayacağını ifade etmiş olsa da- felsefi

⁴⁰ A.g.e., 267

⁴¹ A.g.e., 279

⁴² A.g.e., 279 vd.

⁴³ A.g.e., 282

hermeneutiği temellendirmeye yetmemektedir. Bu olguyu bizzat Heidegger şu cümlelerle itiraf etmiştir: "Felsefi hermeneutik Gadamer'in işidir".⁴⁴ Gadamer'in görüşleri bir çok tartışmalara –mesela Gadamer'in Habermas ile ideoloji eleştirisi⁴⁵, ayrıca Derrida'nın *dekonstruktivizmi* bağlamında yaptığı tartışmalar- ve eleştirilere maruz kalmasına rağmen, bu tartışmalar ve eleştiriler Gadamer'in bu konu hakkındaki görüşlerinin egemenliğine son verememiştir.

Bu tespitlere rağmen felsefi hermeneutiğin başta da belirttiğimiz gibi zengin bir geleneğe sahip olduğu da ayrı bir gerçektir. Aslında metot olarak hermeneutik ile ilgili görüşler M.Luther'e kadar geri götürülebilir. Luther kutsal metinleri anlamada bir metoda ihtiyaç olduğunu ilk kez dile getiren kişidir. Belki de böyle bir kaygıdan dolayı klasik hermeneutik düşünürleri Schleiermacher, Droysen ve Dilthey böyle bir metot geliştirmeye çalışmışlardır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus, hermeneutiğin tarihsel olarak antik Yunan felsefesinden başlayıp felsefi hermenetikle son bulan belirli bir amaca yönelik bir süreç takip ettiği yanılığısına düşmemektir. Dilthey, Schleiermacher tarafından anlama sanatı olarak görülen hermeneutiği tinsel bilimlerin genel metodolojisi haline getirmiş; Heidegger ise hermeneutiği insan varlığını anlama çabası olarak görerek onu ontolojiyle ilişkilendirmiştir. Bu noktadan hareketle Gadamer insanın tarihselliği ve dilselliği bağlamında üniversal (felsefi) hermeneutiğin temellerini belirlemeye çalışmıştır.

(Felsefi) hermeneutik özellikle Gadamerle birlikte -üniversal olma iddiasının da yardımıyla- geleneksel tinsel bilimlerin metodu olmaktan çıkartılmış ve hermeneutik fenomenleri alabildiğince özgür bırakan felsefi bir yöne doğru kaydırılmıştır. Bu olgu sayesinde artık hermeneutik sosyal bilimlerin metot problemiyle uğraşan bir alan olmaktan kurtarılmış, varlığın kendini anlamlandırmasıyla ilgilenen bir alan haline gelmiştir. Artık anlama ve dil (*Sprache*) sadece metodolojik anlamda yalın kavramlar olmayıp, bizzat insan varlığının temel belirlenimleridir. Bu bağlamda felsefi hermeneutik, tin bilimleri hermeneutiğinden farklı bir şeydir. "Hermeneutik felsefenin üniversal bir bakış açısıdır ve sadece tin bilimlerinin metodolojisiyle uğraşan bir alan değildir."⁴⁶ Burada Gadamer'in hermeneutiğin boyutlarını tinsel bilimlerin üzerine çıkarmak ve onu felsefenin temel amacı yapma isteği aşıkardır. Ancak böyle bir hermeneutik sayesinde gelenekle, diğer insanlarla hatta insanın bizzat kendisiyle barışık bir ilişki kurulabilir. Ona göre, hermeneutiğin herhangi bir metotla ya da yorumlama sanatıyla sınırlandırılması bizzat hermeneutiğin kendisini sınırlandırmak ve geçerlilik alanlarını elinden almak demektir.

⁴⁴ Pöggeler, O.: Heidegger und die hermeneutische Philosophie, Freiburg/München 1983, s.395.

⁴⁵ Geniş bilgi için bkz. Topakkaya, A.: "Hermeneutik ve İdeoloji Kritiği Bağlamında Gadamer-Habermas Tartışması", *İlsf dergisi*, sayı:3 2007 bahar, s.97-111.

⁴⁶ Gadamer, H-G.:Wahrheit und Methode, s.451.

KAYNAKÇA

- Apel, K.O.:** Transformation der Philosophie, Band 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Frankfurt a.M. 1973.
- Bühl, W.L. (Hg.):** Verstehende Soziologie. Grundzüge und Entwicklungstendenzen, München 1972.
- Dilthey, W.:** Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften Band V. hrsg. von G. Misch, Leipzig und Berlin 1924.
- Dilthey, W.:** Einleitung in die Geisteswissenschaft, Gesammelte Schriften Band I, hrsg. von B. Groethuysen, Leipzig und Berlin 1922.
- Dilthey, W.:** Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, Gesammelte Schriften Band VII, hrsg. von B. Groethuysen, Leipzig und Berlin 1927.
- Ebeling, G.:** Hermeneutik, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd.III, 3.Auflage, Tübingen 1959.
- Gadamer, H-G.:** Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke Band 1, Tübingen 1986.
- Gadamer, H-G.:** Ergänzung zur Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke Band 2, Tübingen 1986.
- Heidegger, M.:** Sein und Zeit, 14. Auflage, Tübingen 1977.
- Habermas, J. (Hg.):** Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt a/M. 1971.
- Habermas, J.:** Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien, Frankfurt a.M. 1970.
- Pöggeler, O.:** Heidegger und die hermeneutische Philosophie, Freiburg/München 1983.
- Topakkaya, A.:** "Hermeneutik ve İdeoloji Kritiği Bağlamında Gadamer-Habermas Tatışması", *fılsf dergisi*, sayı:3 /2007 bahar, s.97-111.

KUR'AN'I KERİM'DEKİ TANIMLAR ÜZERİNE

Doç. Dr. Abdulhadi TİMURTAŞ

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı.
atimurtas71@hotmail.com

Giriş

Kur'an'ı Kerim bilim ve felsefeden uzak, sözcük yönden zengin ama kavram dağarcığı bakımından oldukça fakir bir toplumda indi. Şüphesiz Kur'an'ı Kerim, kendisini insanlığa hidayet rehberi olarak niteler. Yine Kur'an'ı Kerim, getirdiği inancın esaslarına binaen insanoğlunun dünya hayatındaki görevlerini ve ölümden sonra kendisini neyin beklediğini açıklarken, kendine özgü kavramlarını ve yeniden anlamlandırdığı kavramları açıklaması gerekiyordu. Bu gereksinimin bir sonucu olarak Kur'an'ın oluşturduğu birçok kavramın tanımı yapılmış ve az miktardaki var olan kimi kavramlara yeni anlamlar yüklenmiştir.

Kur'an'da yapılan tanımlara dair bilgileri ne tefsirlerde ne de Kur'an ilimlerine dair yazılan eserlerde buluyoruz. Kur'an ilimlerine dair yazılan eserlerde Kur'an'a dair çok detay sayılabilecek ilimlerin mahiyeti, hakkında yapılan çalışmalara uzun uzun yer verilirken bu ilimlerden birçoğuna göre önemi daha büyük olduğu ve daha çok Kur'an'da yer aldığı halde Kur'an'daki tanımlara yer verilmiştir. Okuma ve araştırmalarım sırasında Fatıma Hılmî Abdullah et-Tilbânî'nin Hz. Peygamberin tanımlarına dair Gazze İslam Üniversitesinde 2015 yılında hazırladığı mastır teziyle karşılaştım. Böyle bir konu hadisler için yeni ve ilgi çekiciydi.¹ Çünkü bildiğim kadarıyla eskilerden kimse daha önce bunu düşünüp ele almamıştır. Bu vesileyle aynı fikrin Kur'an'ı Kerim için de araştırılması gerektiğini düşündüm. Yaptığım araştırmada eskilerin bu konuya değinmediklerini gördüm. Bu araştırmam sırasında Abdulhadi Abdulkerîm 'Avvâd'ın konuya dair makalesini buldum. 'Avvâd, makalesinde, tanımın önemi, amacı, Kur'an tanımlarının

¹ et-Tilbânî, Fatıma Hılmî Abdullah, *et-Ta'rîfâtü'n-Nebeviyye el-vâride fî ahâdîsi'l-kutubi's-sitte cem' ve dirâse*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) el-Câmi'atu'l-İslamiyye, Gazze 2015.

özellikleri, Kur'an tanımlarından birkaç örnek ve Kur'an tanımlarının muhatabı iyiye teşvik ve onu kötülüklerden sakındırmasının etkisi gibi başlıklar üzerinde durmuştur.²

Bunun yanında satır aralarında konuya işaret edenlerden biri Abdullah bin Decîn es-Sehlîdir. O, *el-Bedâ'îlu'l-İslamiyye li'l-hudûdi'l-mantıkîyye* adlı çalışmasında mantıkçıların tanım biçimine savaş açmış ve bunun İslamî alternatifi olduğunu olabileceğini tartışmıştır.³

Kur'an'daki tanımların incelenmesiyle söz konusu tanımların genel karakterlerini tespit etmeye çalıştık. Buna göre:

- a- Tanımı yapılan kavram veya kelime sadece bir yerde değil Kur'an'ın farklı yerlerinde bağlamına uygun düşecek şekilde yer almaktadır. Buna göre ilgili tüm ayetlerin bir araya getirilmekle tanım tamamlanır.
- b- Tanımın cinsi ba'id ve bunun bir gereği olarak da çok sayıda fasılla oluşmaktadır. Yani cinsi ba'idten sonra çokça sıfat getirilerek oluşur. Bu da Kur'an'ın tanımlarının göze çarpan bir özelliğidir. Buna göre sıfatlar çoğaldıkça mevcurlar da azalır.
- c- Kur'an'daki tanımların neredeyse tümüne yakını hadd-i tama değil de tanımın resm kısmına girmektedir.
- d- Kur'an'daki kelimelerin bir kısmı anlam bakımından bizatihi açıktır izaha ihtiyacı yoktur. Bir diğer kısmı ise bizatihi açık değil izah edilmeye muhtaçtır. Bu açıklama ya kelimenin hemen peşinden yapılır, ya da bir başka ayette veya sünnette yapılır.⁴

Tasavvuratı anlamak için tarifler veya hudutlar büyük bir önem arz etmektedir. Bunun için tanımın, her bilimin aslı ve esası olduğu söylenmiştir.⁵ Tanım bir şeyin mahiyetini ifade eden sözdür.⁶ Tanımlar, eşyayı kendisinden oluştuğu temel unsurlarını analiz etmeyi, onu gayrından ayıran somut özelliklerini bilmeyi hedefler.⁷ Tanım için, hadd, muarraf, tarif ve kavli şarih denilmiştir.

Kur'an'daki tanımların Kur'an'ın daha rahat anlaşılmasında katkı sunacağını ve mesajlarının günümüz muhataplarına ulaştırılmasını kolaylaştıracağını düşünerek böyle bir araştırma içine girdim.

² 'Avvâd, Abdulhadi Abdulkerîm, "et-Ta'rîfâtü'l-Kur'aniyye dirâse ve tahlîl", *Mecelletu Kulliyeti'l-'Ulûmi'l-İslamiyye Câmi'atu'l-Mevsil*, sayı: 14/1, 2013.

³ Bkz. Abdullah bin Decîn es-Sehlî, "el-Bedâ'îlu'l-İslamiyye li'l-hudûdi'l-mantıkîyye", *Mecelletu Câmiat Muhammed bin Suud el-İslamiyye el-'Ulûmu's-Şer'iyye*, sayı: 11, 1430, (253-341)

⁴ ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, (thk Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî) Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2006, s. 432.

⁵ İbn Sehlân, *el-Besâ'îru'n-nasîriyye fî ilmi'l-mantık*, Dâru'l-Fikrî'l-Lubnânî, ts., s. 29.

⁶ es-Senûsî, Abdurrahman bin Muammer, *Mukaddime fî sun'i'l-hudûdi ve't-ta'rîfât*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2004, s. 20.

⁷ el-Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke, *Davâbitu'l-Ma'rife ve Usûlu'l-istidlâl ve'l-munâzara*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1988, s. 63.

İslam mantıkçıları tanımı had ve resm şeklinde ikiye ayırırlar. Onlara göre esas geçerli olan tanım kavramın yerini açıkça belirtip diğerlerinden tamamen ayıran had olanıdır. Resm olarak adlandırılan tanım ise, bir şey hakkında onun hassaları, nitelikleri ile ilgili bazı bilgileri verir.

Eğer ki tanım yakın cins ve yakın fasıldan oluşuyorsa hadd-i tam, uzak cins ve yakın fasıldan oluşuyorsa hadd-i nakıs denilmektedir. Yakın cins ile hassasından yapılan tanıma resm-i tam ve uzak cinsi ile ilintisinden yapılan tanıma ise resm-i nakıs denilmektedir.⁸

Kur'an-ı Kerim'de tanım olabilecek veya tanım kapsamında değerlendirilebilecek ayetleri tespit için öncelikle Kur'an'ı baştan sona kadar okumak gerekiyordu. Bu yapılırken ortaya çıkan kavramlar, manalar ve isimler siyak ve sibakları çerçevesinde incelendi. Bu inceleme sonucunda tanımların ifade biçimi ve formatına göre ayrılarak belli bir tasnife tabi tutuldu. Bunun neticesi olarak şöyle bir sonuç ortaya çıktı:

- 1- Sıfatlarla Yapılan Tarifler
- 2- İsim Mavsul الذین ile Yapılan Tarifler
- 3- Soruya Cevaben Yapılan Tarifler
- 4- Hasr (İndirgeme) Üslubuyla Yapılan Tarifler
- 5- İşaret İsimleriyle Yapılan Tarifler

Bir kavram hangi tanım kategorisine giriyorsa ilgili kavram ve tanımı o başlık altına alarak inceledik. Buna göre kimi kavramın farklı formatlarla tanımı yapıldığından birden fazla başlık altında yer almıştır. Aslında her kavramı müstakil ele almak da mümkündü. Fakat amacımız kavramın kendisi olmadığı, tanım formatı olduğu için bu şekil bir tarzı daha uygun gördük.

a- SIFATLARLA YAPILAN TARİFLER

Kur'an'daki tanımların geneli vasfî tanımlar olup, doğrudan cümle veya müfret sıfat getirilerek yapılmaktadır. Bu durumda tanımın cins bölümü kimi yerde zikredilirken çoğu yerde anlaşıldığı için zikredilememektedir. Sıfatlarla yapılan tanımların örnekleri:

1- Kıyamet Günü/يوم القيامة

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ

⁸ Necati Öner, *Klasik Mantık*, Vadi Yayınları, bs. 9, Ankara, 200, s. 49-50.

Öyle bir günden sakının ki, o gün hiç kimse bir başkası adına bir şey ödeyemez. Hiçbir kimseden herhangi bir şefa'at kabul olunmaz, fide alınmaz. Onlara yardım da edilmez. (Bakara, 2, 48)

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ .

Kimsenin kimse namına bir şey ödemeyeceği, hiç kimseden fide alınmayacağı, kimseye şefaatin (aracılığın) yarar sağlamayacağı ve hiç kimsenin hiçbir taraftan yardım göremeyeceği günden sakının. (Bakara, 2, 123)

Buna göre ahiret gününün tanımı şöyledir: Ahiret, Kimsenin kimse namına bir şey ödemeyeceği, hiç kimseden fide alınmayacağı, kimseye şefaatin (aracılığın) yarar sağlamayacağı ve hiç kimsenin hiçbir taraftan yardım göremeyeceği gündür.

Sıfatla yapılan bu tanım, "gün" olan bir cinsi karib ve dört fasıldan oluşmaktadır.

Cins: Gün.

Fasıl:

- a- Kimsenin kimse namına bir şey ödemeyeceği,
- b- Hiç kimseden fide alınmayacağı,
- c- Kimseye şefaatin (aracılığın) yarar sağlamayacağı
- d- Kimsenin hiçbir taraftan yardım göremeyeceği

2- İyilik/ البر

لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ .

İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz(den ibaret) değildir. Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır. (Bakara, 2, 177)

Ayette önce iyiliğin ne olmadığı ifade edilir. Akabinde ne olduğunun tanımı sahip oldukları sıfatlarla insan tipleriyle belirtilir. Bu tanımda cins yerine geçecek kelime olan “birr” mahzuttur, وَلَكِنَّ الْبِرَّ (بِرٌّ) مَنْ آمَنَ şeklinde takdir edilir. Buna göre iyiliğin tanımı şöyledir:

İyilik, Allah’a, ahiret gününe, meleklerle, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır.

Cins: İyilik

Fasıl:

- a- Allah’a, ahiret gününe, meleklerle, kitap ve peygamberlere iman edenlerin
- b- mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin
- c- namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin
- d- zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır.

Burada tanımın cins bölümünü oluşturan kelime olan iyilik fasıl sayılan bölümlerle isim tamlaması şeklinde ifade edilmiştir. Bu, mantiki tanımlarda rastlanılamayan bir tanım biçimidir.

3- Günahkar Yalancı/الأفك الأثيم

وَيْلٌ لِّكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُتْلَى عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا.

“Her günahkâr yalancının vay hâline! 8. Kendisine Allah’ın âyetlerinin okunduğunu işitir de, sonra büyüklük taslayarak sanki onları hiç duymamış gibi direnir.” (el-Câsiye, 45, 8)

Günahkar yalancı kimsenin tanımı açıklama yoluyla cümle sıfatla yapılarak ifade edilmiştir. Buna göre günahkar yalancının tanımı şöyledir: Kendisine Allah’ın âyetlerinin okunduğunu işitir de, sonra büyüklük taslayarak sanki onları hiç duymamış gibi direnendir.

Bu tanımda cins yine insandır fasıl ise;

- a- Kendisine Allah’ın âyetlerinin okunduğunu işiten.

- b- Bununla beraber büyüklük taslayarak sanki onları hiç duymamış gibi direnen.

4- Müttakiler/ المتقون

لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ
مَنْ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ الصَّابِرِينَ
وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَشْحَارِ.

“Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için Rableri katında, içinden ırmaklar akan, içinde ebedî kalacakları cennetler, tertemiz eşler ve Allah’ın rızası vardır.” Allah, kullarını hakkıyla görendir. (Bunlar), “Rabbimiz, biz iman ettik. Bizim günahlarımızı bağışla. Bizi ateş azabından koru” diyenler, sabredenler, doğru olanlar, huzurunda gönülden boyun büküp divan duranlar, Allah yolunda harcayanlar ve şehirlerde (Allah’tan) bağışlanma dileyenlerdir.” (Âl-i İmrân, 3, 14-16)

Müttaki, takva ehli kimselerin tanımı üzerinde durulmaktadır.⁹ Önce الذين/o kimseler ile başlar daha sonra sıfatlarla açıklama şeklinde sürdürülür.

Bu tanımın bir cins ki insandır ve 6 faslı vardır. Buna göre müttaki insan,

- a- “Rabbimiz, biz iman ettik. Bizim günahlarımızı bağışla. Bizi ateş azabından koru” diyenler,
- b- Sabredenler,
- c- Doğru olanlar,
- d- Huzurunda gönülden boyun büküp divan duranlar,
- e- Allah yolunda harcayanlar
- f- Şehirlerde (Allah’tan) bağışlanma dileyenlerdir.

5- Zakkum Ağacı/ شجرة الزقوم

أَذْلِكَ خَيْرٌ نُزْلًا أَمْ شَجَرَةُ الزُّقُومِ إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ
طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ

“Ziyafet olarak bu mu daha hayırlı, yoksa zakkum ağacı mı? Şüphesiz biz onu zalimler için bir imtihan aracı kıldık. O, cehennemin dibinde biten bir ağaçtır. Onun meyveleri sanki şeytanların kafalarıdır.” (Sâffât; 37, 62-65)

⁹ Zemahşeri’ye göre bu sıfatlar müttakilerin olabildiği gibi ibâd/kulların tanımı da olabilir. Ancak kendisi birincisini benimser. (ez-Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki ğavâmid’t-tenzîl*, Dâru’r-Reyyân, Kahire, 1987, I, 343.)

إِنَّ شَجَرَةَ الزُّفُومِ طَعَامُ الْأَنِيمِ كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ كَغَلِي الْحَمِيمِ

“Şüphesiz, zakkum ağacı, günahkârların yemeğidir. O, maden eriyiği gibidir. Kaynar suyun kaynaması gibi karınlarda kaynar.” (ed-Duhân, 44, 45-46.)

b- İSİM MAVSUL İLE YAPILAN TARİFLER

Kur’an tanımlarının çoğunu oluşturan bu tür tanım da, görüleceği üzere bir nevi vasfî tanım olup belirtilen özelliklerle açıklama cihetine gidilmiştir. Bu tür tanımlarda o kimseler anlamında olan isim mavsul الذین yi tanımın cinsi olarak, sıralanan sıfat, eylem ve davranışları da faslı olarak kabul etmek mümkündür.

الذي marife isimleri cümlelerle sıfatlandırmak için bir bağlaç olarak kullanılır. Böylece الذي vasıtasıyla bir şey gayrından ayrılarak açıklanmış olur.¹⁰ Bu tür tarife dair örnekler şöyledir:

1- Müttakiler/المتقون

ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ .

“Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır. Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir. Onlar gaybe inanırlar, namazı dosdoğru kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar. Onlar sana indirilene de, senden önce indirilenlere de inanırlar. Ahirete de kesin olarak inanırlar.” (Bakara, 2, 2-4)

Kur’an’ın sık sık kullandığı kavramlardan biri olan takva ve sıfat hali müttakinin çok farklı yerlerde muhtelif biçimlerde özellikleri verilerek açıklanmıştır. Burada müttakilerin tanımı yapılırken cins olan isim mevsul peşinden gelen 5 sıfat ise onun fasıl bölümleridir. Buna göre müttakiler,

- a- Gaybe inanırlar,
- b- Namazı dosdoğru kılarlar,
- c- Kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar.
- d- Sana indirilene de, senden önce indirilenlere de inanırlar.
- e- Ahirete de kesin olarak inanırlar.

وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ وَالَّذِينَ إِذَا

¹⁰ el-Curcânî, Abdulkâhir, *Delâ'ilü'l-İcâz*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1981, s. 154.

فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكِّرُوا اللَّهَ فَأَسْتَغْفِرُوا لَهُمْ وَمَنْ يَعْفِرِ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ .

“Rabbinizin bağışına, genişliği göklerle yer arası kadar olan ve Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için hazırlanmış bulunan cennete koşun. Onlar bollukta ve darlıkta Allah yolunda harcayanlar, öfkelerini yenenler, insanları affedenlerdir. Allah, iyi ve yararlı işleri en güzel şekilde yapanları sever.” Yine onlar, çirkin bir iş yaptıkları, yahut nefislerine zulmettikleri zaman Allah’ı hatırlayıp hemen günahlarının bağışlanmasını isteyenler -ki Allah’tan başka günahları kim bağışlar- ve bile bile işledikleri (günah) üzerinde ısrar etmeyenlerdir.” (Âl-i İmrân, 3, 132-134)

Bu ayette de müttakilerin tanımı önceki ayette geçen özelliklerden farklı özelliklerle tanımlanmıştır. Yine tanımın cinsi olarak isim mevsul ve peşinden gelen 5 sıfat ise onun fasıl bölümlerdir. Buna göre müttakiler,

- a- Bollukta ve darlıkta Allah yolunda harcayanlar,
- b- Öfkelerini yenenler,
- c- İnsanları affedenler.
- d- Çirkin bir iş yaptıkları, yahut nefislerine zulmettikleri zaman Allah’ı hatırlayıp hemen günahlarının bağışlanmasını isteyenler
- e- Bile bile işledikleri (günah) üzerinde ısrar etmeyenlerdir.

2- Fasıklar/الفاسيقون

وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ .

“Allah onunla (sivri sineği örnek vermekle) ancak fasıkları saptırır. Onlar, Allah’a verdikleri sözü, pekiştirilmesinden sonra bozan, Allah’ın korunmasını emrettiği bağları (iman, akrabalık, beşerî ve ahlâkî bütün ilişkileri) koparan ve yeryüzünde bozgunculuk yapan kimselerdir.” (Bakara, 2, 25-26)

Fasıkların tanımı yapılmış isim mevsul cins, peşinden gelen sıra cümleleri de fasıl olarak değerlendirmek mümkündür. Buna göre fasıklar,

- a- Allah’a verdikleri sözü, pekiştirilmesinden sonra bozan,
- b- Allah’ın korunmasını emrettiği bağları (iman, akrabalık, beşerî ve ahlâkî bütün ilişkileri) koparan
- c- Yeryüzünde bozgunculuk yapan kimselerdir.

3- Saygı Duyanlar/الخاشعون

وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ .

“Sabrederek ve namaz kılarak (Allah’tan) yardım dileyin.11 Şüphesiz namaz, Allah’a derinden saygı duyanlardan başkasına ağır gelir. Onlar, Rablerine kavuşacaklarını ve gerçekten O’na döneceklerini çok iyi bilirler.” (Bakara, 2, 44-45)

Bu ayete göre haşi’in tanımı şöyledir: Haşi’, Rablerine kavuşacaklarını ve gerçekten O’na döneceklerini çok iyi bilenlerdir.

Aynı şekilde tanımın cinsi isim mevsul الصابرين tanımın fasıl bölümü,

- a- Rablerine kavuşacaklarını iyi bilenler;
- b- Gerçekten Rablerine döneceklerini iyi bilenlerdir.

4- Sabredenler/الصابرون

وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

“Sabredenleri müjdele. 156. Onlar; başlarına bir musibet gelince, “Biz şüphesiz (her şeyimizle) Allah’a aidiz ve şüphesiz O’na döneceğiz” derler.” (Bakara, 2, 154-155)

Sabredenler, başlarına bir musibet gelince, Allah’a ait olduklarına ve O’na döneceklerine kesin inananlardır.

5- Münafıklar/المنافقون

بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ .

“Münafıklara, kendileri için elem dolu bir azap olduğunu müjdele. Onlar, mü’minleri bırakıp kâfirleri dost edinen kimselerdir.” (Nisâ, 4, 137-138)

Münafıklar, mü’minleri bırakıp kâfirleri dost edinen kimselerdir.

6- Müminler/المؤمنون

يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ

“(Şehitler) Allah’ın nimetine, keremine ve Allah’ın, mü’minlerin ecrini zayıf etmeyeceğine sevinirler. Onlar yaralandıktan sonra Allah’ın ve Peygamberinin davetine uyan kimselerdir. Onlardan iyi ve yararlı işleri en güzel şekilde yapanlara ve Allah’a karşı gelmekten sakınanlara büyük bir mükâfat vardır. Onlar öyle kimselerdir ki, halk kendilerine, “İnsanlar size karşı ordu toplamışlar, onlardan korkun” dediklerinde, bu söz onların imanını artırdı ve “Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!” dediler.” (Âl-i İmrân, 3, 170-172)

Bu ayette müminlerin tanımı sahip oldukları sıfatlarla yapılmıştır. Buna göre müminler, yaralandıktan sonra Allah’ın ve Peygamberinin davetine uyan ve halk kendilerine, “İnsanlar size karşı ordu toplamışlar, onlardan korkun” dediklerinde, imanları artıp ve “Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!” diyenlerdir.

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ .

“Mü’minler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir. O’nun âyetleri kendilerine okunduğu zaman (bu) onların imanlarını artırır. Onlar sadece Rablerine tevekkül ederler. Onlar namazı dosdoğru kılan, kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden Allah yolunda harcayan kimselerdir.” (el-Enfâl, 8, 2-3)

Bu ayette müminlerin tanımı yapılırken hem hasır/indirgeme üslubu kullanılmış hem de isim mavsulun sıra cümleleriyle tanımları yapılmıştır. Buna göre müminler, Allah anıldığı zaman kalpleri ürperen, O’nun âyetleri kendilerine okunduğu zaman imanları artan, sadece Rablerine tevekkül eden, namazı dosdoğru kılan, kendilerine rızık olarak verilen şeylerden Allah yolunda harcayan kimselerdir.

Burada tanımın cinsi isim mevsul iken, beş tane faslı vardır.

- a- Allah anıldığı zaman kalpleri ürperen,
- b- O’nun âyetleri kendilerine okunduğu zaman imanları artan,
- c- Sadece Rablerine tevekkül eden,
- d- Namazı dosdoğru kılan,
- e- Kendilerine rızık olarak verilen şeylerden Allah yolunda harcayanlar.

قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّعْوِ مُعْرِضُونَ وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ وَالَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ

“Mü’minler, gerçekten kurtuluşa ermişlerdir. Onlar ki, namazlarında derin saygı içindedirler. Onlar ki, faydasız işlerden ve boş sözlerden yüz çevirirler. Onlar ki, zekâtı öderler. Onlar ki, ırzlarını korurlar. Ancak eşleri ve ellerinin altında bulunan cariyeleleri bunun dışındadır. Onlarla ilişkilerinden dolayı kınanmazlar. Kim bunun ötesine geçmek isterse, işte onlar haddi aşanlardır. Yine onlar ki, emanetlerine ve verdikleri sözlere riâyet ederler. Onlar ki, namazlarını kılmağa devam ederler.” (el-Mu’minûn, 23, 1-8)

Kur’an-ı Kerim’in birçok yerinde müminlerin sahip olmaları gereken sıfatlar bağlamında birden çok tanımları yapılmıştır. Burada da o kimseler anlamına gelen isim mavsul الذین tanımının cinsi kabul edilirse şu fasıllarla gayrı bu tanımdan çıkarılmıştır.

- a- Namazlarında derin saygı içinde olanlar
- b- Faydasız işlerden ve boş sözlerden yüz çevirenler
- c- Zekâtı ödeyenler
- d- Irzlarını koruyanlar
- e- Emanetlerine ve verdikleri sözlere riâyet edenler
- f- Namazlarını kilmaya devam edenler.

7- Allah Dostları/أولياء الله

أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ

“Bilesiniz ki, Allah’ın dostlarına hiçbir korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir de. 63. Onlar iman etmiş ve Allah’a karşı gelmekten sakınmış olanlardır.” (Yunus, 10, 61-62)

Bu ayette Allah’ın dostları evliyanın tanımı yapılırken yine bütün herkesi içine alacak kadar geniş manası olan isim mevsulü cins ve gayrı çıkarmak için iki fasıl kullanılmıştır.

Buna göre:

Cins: İsim mevsul

Fasıl ise:

- a- İman etmiş olanlar
- b- Allah’a karşı gelmekten sakınmış olanlar.

Bir başka ayette evliyanın tanımı hasr üslubuyla yapılarak onların sadece takva ehli olanlar olduğu belirtilmiştir.

وَمَا لَهُمْ آلَا يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَا كَانُوا أَوْلِيَاءَهُ إِنْ أُولِيَائِهِ إِلَّا
الْمُتَّقُونَ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ .

“Onlar Mescid-i Haram’dan (mü’minleri) alıkoyarken ve oranın bakımına ehil de değillerken, Allah onlara ne diye azap etmesin? Oranın bakımına ehil olanlar ancak Allah’a karşı gelmekten sakınanlardır. Fakat onların çoğu bilmez.” (el-Enfâl, 8, 34)

8- Rahman’ın Kulları/عبدالرحمن

وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا وَالَّذِينَ
يَبْتَغُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا
إِنَّهَا سَاءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا وَالَّذِينَ
لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ
ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا
صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ
يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا
بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخْرُجُوا عَلَيْهَا ضُمًّا وَعُمْيَانًا وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ
أَعْيُنٍ وَاجْعَلْ لَنَا لِمَتَّقِينَ إِمَامًا .

*“Rahmân’ın kulları, yeryüzünde vakar ve tevazu ile yürüyen kimselerdir. Ca-
hiller onlara laf attıkları zaman, “selâm!” der (geçer)ler. Onlar, Rabblarına secde
ederek ve kıyamda durarak geceleyenlerdir. Onlar, şöyle diyenlerdir: “Ey Rabbimiz!
Bizden cehennem azabını uzaklaştı, gerçekten onun azabı sürekli bir helâktir!”
“Şüphesiz, ne kötü bir durak ve ne kötü bir konaktır orası.” Onlar, harcadıklarında
ne israf ne de cimrilik edenlerdir. Onların harcamaları, bu ikisi arası dengeli bir
harcamadır. Onlar, Allah ile beraber başka bir ilâha kulluk etmeyen, haksız yere,
Allah’ın haram kıldığı cana kıymayan ve zina etmeyen kimselerdir. Kim bunları ya-
parsa ağır azaba uğrar. Kıyamet günü onun azabı kat kat artırılır ve horlanmış
olarak orada ebedî kalır. Ancak tövbe edip de inanan ve salih amel işleyenler baş-
ka. Allah işte onların kötülüklerini iyiliklere çevirir. Allah, çok bağışlayandır, çok
merhamet edendir. Kim de tövbe eder ve salih amel işlerse işte o, Allah’a, tövbesi
kabul edilmiş olarak döner.. Onlar, yalana şahitlik etmeyen, faydasız boş bir şeyle
karşılaştıkları zaman, vakar ve hoşgörü ile geçip gidenlerdir. Onlar, “Ey Rabbimiz!*

Eşlerimizi ve çocuklarımızı bize göz aydınlığı kıl ve bizi Allah'a karşı gelmekten sakınanlara önder eyle" diyenlerdir." (el-Furkân, 25, 63-74)

Bu ayette Rahman'ın kullarının tanımı yapılırken yine bütün herkesi içine alacak kadar geniş manası olan isim mevsulü cins ve gayrı çıkarmak için on bir fasıl kullanılmıştır.

Buna göre:

Cins: İsim mevsul

Fasıl ise:

- a- Yeryüzünde vakar ve tevazu ile yürüyenler
- b- Cahiller onlara laf attıkları zaman, "selâm!" deyip geçenler
- c- Rabblerine secde ederek ve kıyamda durarak geceleyenler
- d- "Ey Rabbimiz! Bizden cehennem azabını uzaklaştır, gerçekten onun azabı sürekli bir helâktir!" diyenler
- e- Harcadıklarında ne israf ne de cimrilik edip, bu ikisi arası dengeli bir harcamayanlar
- f- Allah ile beraber başka bir ilâha kulluk etmeyen,
- g- Haksız yere, Allah'ın haram kıldığı cana kıymayan
- h- Zina etmeyen
- j- Yalana şahitlik etmeyenler
- k- Faydasız boş bir şeyle karşılaştıkları zaman, vakar ve hoşgörü ile geçip gidenler
- l- "Ey Rabbimiz! Eşlerimizi ve çocuklarımızı bize göz aydınlığı kıl ve bizi Allah'a karşı gelmekten sakınanlara önder eyle" diyenler.

9- Namaz Kılanlar/المصلون

إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا إِلَّا الْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّغْلُومٌ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ وَالَّذِينَ يُصَدِّقُونَ بَيُّومَ الدِّينِ وَالَّذِينَ هُمْ مِّنْ عَذَابِ رَبِّهِمْ مُّشْفِقُونَ إِنَّ عَذَابَ رَبِّهِمْ غَيْرُ مَأْمُونٍ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ وَالَّذِينَ هُمْ بِشَهَادَاتِهِمْ قَائِمُونَ وَالَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ .

"Şüphesiz insan çok hırslı ve sabırsız olarak yaratılmıştır. Kendisine kötülük dokunduğu zaman sızlanır. Ona bir hayır dokunduğunda da eli sıkıdır. Ancak, na-

maz kılanlar başka. Onlar, namazlarına devam eden kimselerdir. Onlar, mallarında; isteyenler ve (isteyemeyip) mahrum kalan-lar için belli bir hak bulunan kimselerdir. Onlar hesap, mükâfat ve ceza gününü tasdik eden kimselerdir. Onlar, Rablerinin azabından korkan kimselerdir.. Çünkü, Rablerinin azabından emin olunamaz. Onlar, mahrem yerlerini koruyan kimselerdir. Ancak eşleri, yahut sahip oldukları cariyeleri başka. Çünkü onlar (eşleri ve cariyeleri ile olan ilişkileri konusunda) kınanmazlar. Kim bunun ötesini isterse, işte onlar sınırı aşan kimselerdir. Onlar, emanetlerini ve verdikleri sözü gözeten kimselerdir. Onlar, şahitliklerini dosdoğru yapan kimselerdir. Onlar, namazlarını titizlikle koruyan kimselerdir.” (el-Me’âric, 70, 19-34)

Gerçek manada namaz kılanların tanımı yapılırken yine isim mevsul tanımın cinsi olarak kullanılmış, arkasından çok sayıda fasılla gayrını çıkarmıştır. Buna göre:

Cins: İsim Mavsul.

Fasıl:

- a- namazlarına devam edenler
- b- Mallarında; isteyenler ve (isteyemeyip) mahrum kalan-lar için belli bir hak bulunanlar
- c- Hesap, mükâfat ve ceza gününü tasdik edenler
- d- Rablerinin azabından korkan kimseler
- e- Mahrem yerlerini koruyanlar
- f- Emanetlerini ve verdikleri sözü gözetenler
- g- Şahitliklerini dosdoğru yapanlar
- h- Namazlarını titizlikle koruyan kimseler

10- Ölçü ve Tartıda Hile Yapanlar/المطففون

وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ

“Ölçüde ve tartıda hile yapanların vay hâline! Onlar insanlardan (bir şey) ölçüp aldıkları zaman, tam ölçerler. Fakat kendileri onlara bir şey ölçüp, yahut tartıp verdikleri zaman eksik ölçüp tartarlar”. (el-Mutaffifûn, 83, 1-3)

Kur’an’ın inşa ettiği kavramlardan biri olan “mutaffif” kelimesinin tanımı yapılırken yine isim mavsul cins olarak alınmış ve iki fasıl ile gayrı tanımdan çıkarılmıştır. Buna göre mutaffif, insanlardan (bir şey) ölçüp aldıkları zaman, tam ölçen fakat kendileri onlara bir şey ölçüp, yahut tartıp verdikleri zaman eksik ölçüp tartanlardır.

Cins: isim mavsul

Fasıl:

- a- İnsanlardan (bir şey) ölçüp aldıkları zaman, tam ölçen
- b- Başkasına bir şey ölçüp, yahut tartıp verdikleri zaman eksik ölçüp tartanlar.

C- SORUYA CEVABEN YAPILAN TARİFLER

1- Hilaller/الأهلة

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ

“Sana, hilâlleri soruyorlar. De ki: “Onlar, insanlar ve hac için vakit ölçüleridir.” (Bakara, 2, 189)

Ehillenin ne olduğu sorusu, bir cins olan “o” ve bir fasıl olan “insanlar ve hac için vakit ölçüleri” ile cevap verilmiştir.

2- Kadınların Ay Hali/المحيض

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى

“Sana kadınların ay hâlini sorarlar. De ki: “O bir ezadır (rahatsızlıktır)” (Bakara, 2, 222)

Bu ay hali tanımı da bir cins olan “o” zamiri ve “bir ezadır” faslından oluşmaktadır.

Burada, kadınların ay başının hükmü hakkında senden sorarlar veya o nedir sorusuna cevaben, onun ne olduğundan çok sebep verdiği bir sonucu ifade ederek onunla alakalı bir husus ifade edilmiştir. Ardından hükmüne dair açıklamalar yer almıştır.

3- Ganimetler/الأنفال

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ

“(Ey Muhammed!) Sana ganimetler hakkında soruyorlar. De ki: “Ganimetler, Allah’a ve Resûlüne aittir.” (el-Enfâl, 8, 1)

Ganimet hakkında senden sual ederler buyurduktan sonra ganimetlerin kime verileceğine dair açıklamayla cevap verilmektedir. Bu da sorunun ganimetin mahiyetini öğrenmeye yönelik değil verileceği yerlere yönelik olduğu anlamına gelmektedir.

4- Ruh/ الروح

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

“Sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: “Ruh, Rabbimin bileceği bir şeydir. Size pek az ilim verilmiştir.” (el-İsrâ, 17, 85)

Ruhun ne olduğu hakkında gelen soruya cevaben onun Allah'ın bileceği bir şey olduğu cevabı verildikten sonra insanoğlunun sahip olduğu bilginin azlığına vurgu yapılmaktadır.

5- Cehennem/ سقر

سَأْصَلِيهِ سَقَرَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقَرٌ لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ لَوَاحَةٌ لِّلْبَشَرِ عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ.

“Ben onu “Sekar”a (cehenneme) sokacağım. Bilir misin nedir Sekar? Geride bir şey koymaz, bırakmaz. Derileri kavurur. Üzerinde on dokuz (görevli melek) vardır.” (el-Muddessir, 74, 26-30)

Sakar'ın ne olduğu soruna tam manada tanımı yapılmak yerine ne görev gördüğü üzerinde durulmuş ve bu yönde açıklama yapılmıştır. Bu da Kur'an'ın önemli özelliklerinden biridir. Muhatap ayrı bir cevap beklerken, Kur'an adeta onu yanıltarak dikkatini beklemediği ve daha önemli bir hususa çevirir.

6- Siccîn/ سجّين

كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سَجِّينٍ وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَجِّينٌ كِتَابٌ مَّرْقُومٌ.

“Hayır, günahkârların yazısı, muhakkak “Siccîn”dedir. Bilir misin nedir Siccîn? O, kaydedilmiş bir yazıdır.” (el-Mutaffifin, 83, 7-9)

Siccîn'in ne olduğu sorusuna cinsi ve faslı olan bir tanımla tanımlanarak cevaplandırılmıştır. Cins: Kitap/yazı, faslı ise kaydedilmiş.

7- İlliyyûn/ عليلين

كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ كِتَابٌ مَّرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ .

“Hayır (sandıkları gibi değil!) iyilerin yazısı “İlliyyûn”dadır. Bilir misin nedir İlliyyûn? O, yazılmış bir kitaptır. 21. Ona, Allah'a yakın olanlar şahit olur.” (el-Mutaffifin, 83, 18-21)

İlliyyûn'un ne olduğu sorusuna cinsi ve iki faslı olan bir tanımla tanımlanarak cevaplandırılmıştır.

Cins: Kitap/yazı,

Faslı ise a- kaydedilmiş, b- Allah'a yakın olanların ona şâhit olanları.

8- Tarık/الطارق

وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ النَّجْمُ الثَّاقِبُ

"Göğe ve târika andolsun. Bilir misin nedir Târık? O, (ışığıyla karanlığı) delen yıldızdır." (el-Mutaffifin, 86, 1-2)

Tarıkın ne olduğu sorusuna cinsi ve faslı olan bir tanımla tanımlanarak cevaplandırılmıştır. Cins: Yıldız, faslı ise ışıyla karanlığı delen anlamındaki sıfattır.

9- Akabe/العقبة

فَلَا افْتَحَمَ الْعُقَبَةَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعُقَبَةُ فَكُ رَقَبَةٍ أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ .

"Fakat o, sarp yokuşa atılmadı. Sarp yokuşun ne olduğunu sen ne bileceksin? O tutsak bir boynu çözmek (köle azat etmek)tir. Yahut şiddetli bir açlık gününde kendisiyle yakınlığı olan bir yetimi, yahut yerde sürünen bir yoksulu doyurmaktır. Sonra da iman edenlerden olup birbirine sabrı tavsiye edenlerden, birbirine merhameti tavsiye edenlerden olanlar var ya, işte onlar Ahiret mutluluğuna erenlerdir." (el-Beled, 90, 11-18)

Akabenin ne olduğu sorusuna cevaben tereddüt değil tahyir/seçenek ifade eden (أَوْ) edatıyla birden çok şey olabileceği ifade edilirken, her seçenek de iman edip sabır ve merhameti tavsiye edenlerden olmakla kayıtlanarak tanımın fasıl bölümüne de yer verilmiştir.

Buna göre birinci seçenekte çözmek olan "cins", fasıl olan "boyuna" izafe edilmişken, ikinci seçenekte yedirmek olan cins iki fasılla kayıtlanmıştır: a- açlık günü, b- yakın bir yetim veya yerde sürünen bir yoksul.

10- Kadir Gecesi/ليلة القدر

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِّنْ كُلِّ أَمْرٍ سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ .

"Şüphesiz, biz onu (Kur'an'ı) Kadir gecesinde indirdik. Bilir misin nedir Kadir gecesi? Kadir gecesi bin aydan daha hayırlıdır. Melekler ve Ruh (Cebrail) o gecede,

Rablerinin izniyle her türlü iş için iner de iner. O gece, tan yerinin ağarmasına kadar bir esenliktir.” (el-Kadr, 97, 1-5)

Bu ayette de kadir gecesinin ne olduğu sorulurken muhatap onun mahiyeti hakkında bir cevap beklerken onun bin gecedен daha hayırlı bir gece olduğu cevabıyla muhatabın dikkatini onun mahiyetinden çok faziletine çekmiştir.

11- Karı'a/القارعة

الْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ وَمَا أَذْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ

“Yürekleri hoplatan büyük felaket! Nedir o yürekleri hoplatan büyük felaket? Bilir misin nedir yürekleri hoplatan büyük felaket? O gün insanlar, her biri bir tarafa uçuşan küçük kelekler gibi olacaktır. Dağlar da atılmış renkli yünler gibi olacaktır.” (el-Kâri'a, 101, 1-5)

Yürekleri hoplatan büyük felaket anlamındaki “karia”nın ne olduğu sorusuna yönelik verilen cevap muhatabın dikkatini onun mahiyetinden çok onun gerçekleşeceği günde insan ve evrenin ne halde olacağına çekiyor.

12- Hâviye/الهاوية

وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ وَمَا أَذْرَاكَ مَا هِيَّةُ نَارٍ حَامِيَةٍ

“Ama kimin de tartıları hafif gelirse, İşte onun anası (varacağı yer) Hâviye'dir. Bilir misin nedir Hâviye? O, kızgın bir ateştir.” (el-Kâri'a, 101, 8-11)

Haviyenin ne olduğu sorusuna tam bir tarif ile cevap verilerek bir cins olan ateş ve faslı olan kızgın ile açıklanmıştır.

13- Hutama/الحطمة

كَلَّا لَيَنبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ وَمَا أَذْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ نَارُ اللَّهِ الْمَوْقَدَةُ الَّتِي تَطْلُعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ.

“Hayır! Andolsun ki o, Hutâme'ye atılacaktır. Bilir misin nedir Hutame? O, Allah'ın, yüreklere işleyen tutuşturulmuş ateşidir.” (el-Humeze, 104, 4-7)

Burada da hutamanın tanımı soru bağlamında yapılırken cins olan “ateş” Allah'a izafe edilerek onu yüreklere işleyen ve tutuşturulmuş olmakla niteleyerek iki fasılla açıklamıştır.

d- HASR (İNDİRGEME) ÜSLUBUYLA YAPILAN TARİFLER

Kur'an'ın azımsanmayacak miktardaki tanımları hasr/indirgeme üslubuyla yapıldığını görmekteyiz. Söz konusu hasr üslubu hasr edatı **إنما** ile ifade edildiği gibi, istisna edatlarıyla da ifade edilmiştir.

a- İstisna Edatıyla Yapılan Hasra Dair Tanımlar

1- Dünya Hayatı/الحياة الدنيا

Kur'an'da dünya hayatının ne olduğu açıklaması yapılırken hasr üslubu ile ifade edilmesi dikkat çekici boyuttadır. Buna göre dünya hayatı aldatıcı metadan, bir oyun ve bir eğlenceden, çok az bir yararlanmadan, bir oyun, bir eğlence, bir süs, aranızda karşılıklı bir övünme, çok mal ve evlat sahibi olma yarışından başka bir şey olmadığı yani sadece bunlardan ibaret olduğu ifade edilir.

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّقُونَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْعُزُورِ

“Her canlı ölümü tadacaktır. Ancak kıyamet günü yaptıklarınızın karşılığı size tastamam verilecektir. Kim cehennemden uzaklaştırılıp cennete sokulursa, gerçekten kurtuluşa ermiştir. Dünya hayatı, aldatıcı metadan başka bir şey değildir.” (Âl-i İmrân, 3, 185)

وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهُوَ وَلِلدَّارِ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

“Dünya hayatı ancak bir oyun ve bir eğlencedir. Elbette ki ahiret yurdu Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için daha hayırlıdır. Hâlâ akıllanmayacak mısınız?” (el-En’âm, 6, 32)

اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ

“Allah, rızkı dilediğine bol verir, (dilediğine de) kısar. Onlar ise dünya hayatı ile sevinmektedirler. Hâlbuki dünya hayatı, ahiretin yanında çok az bir yararlanmadan ibarettir.” (er-Ra’d, 13, 26)

وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوَ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

“Bu dünya hayatı ancak bir eğlence ve oyundan ibarettir. Ahiret yurduna gelince, işte gerçek hayat odur. Keşke bilselerdi!” (el-Ankebût, 29, 64)

2- Hz. İsa/المسيح

مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ .

Meryem oğlu Mesih, sadece bir peygamberdir. (el-Mâ'ide, 5, 75)

Bu ayette de hasr üslubu kullanılarak Meryem oğlu Mesih'in peygamberlik sıfatından başka diğer insanlardan ayırt edici bir sıfatının bulunmadığı belirtiliyor.

Hakeza Allah'ın son elçisi Hz. Muhammed de yine hasr üslubuyla sadece Allah'ın elçisi olduğu ifade edilerek bu sıfatta indirgenmiştir.

3- Hz. Muhammed/محمد

وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ .

"Muhammed, ancak bir peygamberdir." (Âl-i 'Imrân, 3, 144)

b- Edatıyla Yapılan Hasra Dair Tanımlar

1- Dünya Hayatı/الحياة الدنيا

يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ

"Ey kavimim! Şüphesiz bu dünya hayatı ancak (geçici) bir yararlanmadır. Ahiret ise ebedî olarak kalınacak yerdir." (el-Gâfir, 40, 39)

إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌّ وَلَهُوَ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أَجْرَكُمْ وَلَا يَسْأَلْكُمْ أَمْوَالَكُمْ

"Şüphesiz dünya hayatı ancak bir oyun ve eğlencedir. Eğer inanır ve Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız, O size mükâfatınızı verir ve sizden mallarınızı (tamamen sarfetmenizi) istemez." (Muhammed, 47, 36)

اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌّ وَلَهُوَ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُضْفَرًا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ .

"Bilin ki, dünya hayatı ancak bir oyun, bir eğlence, bir süs, aranızda karşılıklı bir övünme, çok mal ve evlat sahibi olma yarışından ibarettir. (Nihayet hepsi yok olur gider). Tıpkı şöyle: Bir yağmur ki, bitirdiği bitki çiftçilerin hoşuna gider. Sonra kurumaya yüz tutar da sen onu sararmış olarak görürsün. Sonra da çer çöp olur. Ahirette ise (dünyadaki amele göre ya) çetin bir azap ve(ya) Allah'ın mağfired ve

rızası vardır. Dünya hayatı, aldanış metaından başka bir şey değildir.” (el-Hadîd, 57, 20)

Bu ayette dünya hayatı tanımlanırken bir kere hasr edatı **أَنَّمَا** ve bir kere de istisna edatı **لَا** ile ifade edilmiştir. Her iki durumda da tanımın cinsine yer verilmeden doğrudan fasıl yerine geçen sıfatları belirtilmiştir.

2- Hz. İsa/المسيح

Tanımda hasr üslubunun tercih edildiği bir diğer konu da Hz. İsa'nın kim olduğudur. Buna dair birkaç ayet şöyledir:

إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْفَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ.

“Meryem oğlu İsa Mesih, ancak Allah'ın peygamberi, Meryem'e ulaştırdığı (emriyle onda var ettiği) kelimesi ve kendisinden bir ruhtur.” (Âl-i 'Imrân, 3, 171)

Meryem'in oğlu İsa'nın tanımı yapılırken hasr üslubu tercih edilerek içinde cins bölümü bulunmayan bir tarifile onun Allah'ın peygamberi, Meryem'e ulaştırdığı kelimesi ve kendisinden bir ruh olduğu ifade edilmiştir.

3- Müminler/المؤمنون

Tanımda hasr üslubunun tercih edildiği başka bir konu da mümin veya müminlerin kim olduğu hususudur. Buna dair örnek ayetlerden bir kaç şöyledir:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ

“Mü'minler ancak Allah'a ve peygamberine inanan, onunla beraber toplumu ilgilendiren bir iş üzerindeyken ondan izin almadan çekip gitmeyen kimselerdir.” (en-Nûr, 24, 62)

Ayette müminlerin tanımı yapılırken tanımın cinsi olarak isim mavsul kullanılırken birinci faslı Allah'a ve resulüne inanmak, ikinci faslı da toplumu ilgilendiren bir iş üzerindeyken ondan izin almadan çekip gitmemektir.

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ .

Mü'minler ancak kardeşirler. (el-Hucurât, 49, 10)

Bu ayette de müminlerin tanımı yapılırken onların birbirleriyle ancak kardeş oldukları şeklinde hasr üslubuyla ifade edilmiştir.

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَزْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ .

“İman edenler ancak, Allah’a ve Peygamberine inanan, sonra şüpheye düşmeyen, Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihad edenlerdir. İşte onlar doğru kim-selerin ta kendileridir.” (el-Hucurât, 49, 10)

Müminlerin tanımı yapılırken isim mavsulu cins olarak belirlerken, üç fasıl ile de gayrı bertaraf edilmiştir. Bunlar da şunlardır:

- a- Allah’a ve resulüne inanmak
- b- Allah ve Resulü hakkında şüphe etmemek
- c- Allah yolunda malları ve canlarıyla cihad etmek.

4- Mal ve Evlat/الأموال والأولاد

Tanımda hasr üslubunun tercih edildiği bir diğer konu da mal ve evlada dair yapılan tanımdır. Buna dair birkaç örnek şöyledir:

وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ

“Bilin ki mallarınız ve çocuklarınız birer deneme aracıdır. Allah katında ise büyük bir mükâfat vardır.” (el-Enfâl, 8, 28)

Mal ve evlat sahibi ve babası açısından imtihan ve sınama vesilesi sıfatlarıyla öne çıkarılarak hasr üslubuyla ifade edilmiştir.

إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ

“Mallarınız ve çocuklarınız ancak birer imtihandır; Allah katında ise büyük bir mükâfat vardır.” (et-Teğâbun, 64, 15)

e- İŞARET İSMİ أُولَئِكَ VE BAĞLAMINDA YAPILAN TARİFLER

Kur’an’ın birçok ayetinde belli bir şeyin veya sınıfın özellikleri anlatılır, ardından “işte bu/bunlar şu/şunlardır” şeklinde ifade edilmektedir. Bu durumda şu/bunlar ne/kimlerdir sorusuna cevaben açıklayıcı bir tanım olarak kabul etmek mümkündür. Tespit ettiğimiz örneklerin çoğu, “sırat-ı mustakîm” ve “zarar edenler” kavramlarına dair açıklayıcı ayetlerde görülmektedir. Bunların yanında “cennet sahipleri”, “zalimler”, “münafıklar”, “insanların en hayırlısı” ve “insanların en kötüsü” kavramlarında da aynı üslubun kullanıldığı görülmektedir. Bunlara dair ayetler şöyledir:

1- Sırat-ı Müstakîm/الصراط المستقيم

Sırat-ı Müstakim kavramının geçtiği yerlerin birçoğundan önce Allah’a ibadet etmek, O’nun ve resulünün yolundan gitmenin gerekliliği ifade edilir, ardından işte dosdoğru yol budur şeklinde vurgu yapılır. Buna dair birkaç ayet şöyledir:

إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ

“Şüphesiz Allah, benim de Rabbim, sizin de Rabbinizdir. Öyleyse O’na ibadet edin. İşte bu, doğru yoldur.” (Âl-i ‘Imrân, 3, 51)

Bu ayet sadedinde dosdoğru yol nedir sorusunun cevabı, “o Allah’ı rab kabul etmek ve O’na ibadet etmektir.” olur.

وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَنْ يَعْتَصِم بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

“Size Allah’ın âyetleri okunup dururken ve Allah’ın Resûlü de aranızda iken dönüp nasıl inkâr edersiniz? Kim Allah’a sımsıkı bağlanırsa, kesinlikle o, doğru yola iletilmiştir.” (Âl-i ‘Imrân, 3, 101)

Bu ayette ise sırat-ı müstakim Allah’a sımsıkı bağlanmakla tanımlanmıştır.

وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ

“Şüphesiz, Allah, benim de Rabbim, sizin de Rabbinizdir. Öyleyse (yalnız) O’na kulluk edin. Bu, dosdoğru bir yoldur.” (Meryem, 19, 36)

أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ وَأَنْ أَغْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ

“Ey Âdemoğulları! Ben, size, şeytana kulluk etmeyin. Çünkü o, sizin için apaçık bir düşmandır. Bana kulluk edin. İşte bu dosdoğru yoldur, diye emretmedim mi?” (Yâsîn, 36, 60-61)

وَإِنَّهُ لَعَلَّمَ لِّلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا وَاتَّبِعُونِ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ

“Şüphesiz o Kıyametin (kopacağıın) bir bilgisidir. Artık onun hakkında asla şüphe etmeyin, bana uyun, bu doğru bir yoldur.” (ez-Zuhruf, 43, 61)

Bu ayette ise sırat-ı müstakim, Hz. Peygamber’e uymakla tanımlanmıştır.

إِنَّ اللَّهَ هُوَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ

“Şüphesiz Allah, benim de Rabbim, sizin de Rabbinizdir. Öyleyse O’na kulluk edin, işte bu doğru bir yoldur.” (ez-Zuhruf, 43, 64)

2- Zarar Edenler/الأخسرون والخاسرون

Tıpkı Sırat-ı mustakîm gibi zarara uğrayanlar kavramı da ilk başta ilgili sıfatlar sıralandıktan sonra işte zarar edenler bunlardır ifadesi kullanılır. Bunun için birkaç örnek şöyledir:

الَّذِينَ يَتَّقُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ
أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ

“Onlar, Allah’a verdikleri sözü, pekiştirilmesinden sonra bozan, Allah’ın korunmasını emrettiği bağları (iman, akrabalık, beşerî ve ahlâkî bütün ilişkileri) koparan ve yeryüzünde bozgunculuk yapan kimselerdir. İşte onlar ziyana uğrayanların ta kendileridir.” (Bakara, 2, 27)

Bu ayette de zarara uğrayanların kim olduğu sorusunun cevabı ve açıklaması başta sıralanan şu sıfatlarla yapılmıştır: a- Allah’a verilen sözü bozmak, b- akrabalık ilişkisini kesen, c- yeryüzünde bozgunculuk çıkaranlar.

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ

“Kendilerine kitap verdiğimiz kimseler, onu gereği gibi okurlar. İşte bunlar ona inanırlar. Onu inkâr edenlere gelince, işte onlar ziyana uğrayanların ta kendileridir.” (Bakara, 2, 121)

Bu ayete zararlı çıkanların Kitab’a/Kur’an’a inanmayanlar olduğu belirtilmektedir.

فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضِلُّ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ

“Allah, kimi doğru yola iletirse, odur doğru yolu bulan. Kimleri de saptırırsa, işte onlar, ziyana uğrayanların ta kendileridir.” (el-E’râf, , 7, 178)

Bu ayette de zararlı çıkanlar kimseler Allah’ın saptırdığı kimseler olduğu ifade edilmektedir.

دُونَ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ يُضَاعَفُ لَهُمْ أُولَئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنْ
عَنْهُمْ أَنْفُسُهُمْ وَصَلَّ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ أُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا الْعَذَابَ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ
فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْخَاسِرُونَ مَا كَانُوا يَنْتَرُونَ لَا جَرَمَ أَنَّهُمْ

“Onlar yeryüzünde (Allah’ı) âciz bırakabilecek değillerdir. Onların Allah’tan başka sığınabilecekleri bir yardımcıları da yoktur. Azap onlar için kat kat artırılabacaktır. Çünkü onlar (gerçekleri) işitmeye tahammül edemiyorlar, hem de görmüyorlardı. İşte bunlar, kendilerini ziyana uğratan kimselerdir. Uydurmakta oldukları

şeyler de kendilerini yüz üstü bırakıp kaybolup gitmiştir. Şüphesiz bunlar ahirette en çok ziyana uğrayanlardır.” (Hûd, 11, 20-22)

Ahirette en çok zararlı çıkan kesimin işitmeye tahammül edemeyen ve doğruyu da görmeyenler olduğu belirtilmektedir.

أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ قُلُ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ
فَلَا نَقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ فَحِطَّتْ أَعْمَالُهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ
الْقِيَامَةِ وَزُنَّا.

“(Ey Muhammed!) De ki: “Amelce en çok ziyana uğrayan; iyi iş yaptıklarını sandıkları hâlde, dünya hayatındaki çabaları kaybolup giden kimseleri size haber verelim mi?” Onlar, Rab’lerinin âyetlerini ve O’na kavuşacaklarını inkâr eden, böylece amelleri boşa çıkan, o yüzden de kıyamet gününde amelleri için bir terazi kurmayacağımız kimselerdir.” (el-Kehf, 18, 103-105)

Yine amel bakımından en çok zararlı çıkanların, dünya hayatında iyi işler yaptığını zan edip Rablerinin âyetlerini ve O’na kavuşacağını inkâr ettikleri için hayatı boşuna gidenler olduğu ifade edilmektedir.

أَعْمَالُهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَهُمْ سُوءُ الْعَذَابِ إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيْنًا لَهُمْ
وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْأَخْسَرُونَ.

“Şüphesiz, ahiret hayatına inanmayanların işlerini biz kendilerine güzel göstermişizdir de o yüzden bocalayıp dururlar. Onlar, azabın en kötüsü kendilerine has olan kimselerdir. Onlar ahirette en çok ziyana uğrayanlardır.” (en-Neml, 27, 4-5)

بِالْبَاطِلِ وَكَفَرُوا يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالَّذِينَ آمَنُوا قُلُ كَفَى بِاللَّهِ بَيِّنًا شَهِيدًا
بِاللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ

“De ki: “Benimle sizin aranızda şahit olarak Allah yeter. O, göklerde ve yerde olanları bilir. Batıla inanıp Allah’ı inkâr edenler var ya; işte onlar asıl ziyana uğrayanlardır.” (el-‘Ankebût, 29, 52)

قُلُ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ قُلُ اللَّهُ أَغْبَدُ مُخْلِصًا لَهُ دِينِي فَأَعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ مِّنْ دُونِهِ
ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا

“De ki: “Ben dinimi Allah’a has kılarak sadece O’na ibadet ediyorum.” “Siz de Allah’tan başka dilediğiniz şeylere ibadet edin!” De ki: “Şüphesiz hüsrana uğrayanlar, kıyamet gününde kendilerini ve ailelerini hüsrana sokanlardır. İyi bilin ki bu, apaçık hüsranın ta kendisidir.” (ez-Zümer, 39, 14-15)

هُمُ الْخَاسِرُونَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ أُولَئِكَ لَهُ مَقَالِيدُ

“Göklerin ve yerin anahtarları O’nundur. Allah’ın âyetlerini inkâr edenler var ya, işte onlar ziyana uğrayanların ta kendileridir.” (ez-Zumer, 39, 63)

مِنْ طَرَفٍ خَفِيٍّ وَقَالَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ وَتَرَاهُمْ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا خَاشِعِينَ مِنَ الدَّلِيلِ يَنْظُرُونَ
فِي عَذَابٍ مُّقِيمٍ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا إِنَّ الظَّالِمِينَ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ

“Ateşe sunulurken onların zilletten başlarını öne eğmiş, göz ucuyla gizli gizli baktıklarını görürsün. İnananlar da, “İşte asıl ziyana uğrayanlar, kıyamet günü kendilerini ve ailelerini ziyana sokanlardır” diyecekler. İyi bilin ki zâlimler, sürekli bir azap içindedirler.” (Şûra, 42, 45)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ
الْخَاسِرُونَ

“Ey iman edenler! Mallarınız ve evlatlarınız sizi, Allah’ı zikretmekten alıkoymasın. Her kim bunu yaparsa, işte onlar ziyana uğrayanların ta kendileridir.” (el-Munâfikûn, 63, 9)

3- Cennetliler/ أصحاب الجنة

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

“İman edip salih ameller işleyenler ise cennetliklerdir. Onlar orada ebedî kalacaklardır.” (Bakara, 2, 82)

4- Zalimler/ الظالمون

الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ
شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا
افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ .

“(Dönüş yapılabilecek) boşama iki defadır. Sonrası, ya iyilikle geçinmek, ya da güzellikle bırakmaktır. (Evlilikte) tarafların Allah’ın belirlediği ölçüleri koruyamama endişeleri dışında kadınlara verdiklerinizden (boşanma esnasında) bir şeyi geri almanız, sizin için helâl olmaz. Eğer onlar Allah’ın belirlediği ölçüleri gözetmeyecekler diye endişe ederseniz, o zaman kadının (boşanmak için) bedel vermesinde ikisine de günah yoktur. Bunlar Allah’ın koyduğu sınırlardır. Sakın bunları aşmayın. Allah’ın koyduğu sınırları kim aşarsa, onlar zalimlerin ta kendileridir.” (Bakara, 2, 229)

5- İnsanların En İyileri ve En Kötüleri/شر البرية وخير البرية

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ .

“Şüphesiz, inkâr eden kitap ehli ile Allah’a ortak koşanlar, içinde ebedî kalmak üzere cehennem ateşindedirler. İşte onlar insanların en kötüsüdürler. Şüphesiz, iman edip, salih ameller işleyenler var ya; işte onlar insanların en hayırlısıdır.” (el-Beyyine, 98, 6-7)

Sonuç

Kur’an’ı Kerim’in tanımları, bilinen cins ve fasıl bölümlerinden oluşan mantıki tanımlar olmayıp, genellikle sıfatlar üzerine inşa edilen kavramlardır. Bu durum evrensel bir kitap için oldukça önem arz etmektedir. Kur’an’ın tanımını yaptığı kavramların genelde insan tipleri ile insanın sahip olabileceği özelliklerin tanımı olduğu, bunun yanında Allah’ın şükür etmeleri için kullarına verdiği nimetlerin ve bu nimetleri nankörlükle karşılayanlar için belirlediği cezaların tanımları da verildiği tespitine varılmıştır.

Tanım kategorisinde değerlendirebileceğimiz ayetlerin kimisi vasfî; sıfatlarla yapılan tanımdır, kimisi isim mavsullerle yapılan tanımlardır, bir diğer kısmı soru cevabında gelen tanımlardır, diğer bir kısmı hasr/indirgeme üslubuyla ifade edilen tanımlar olurken diğer bir kısmı da işaret isimleri bağlamında yapılan tanımlardır. Bu da Kur’an’da yer alan tanımların haddi tam değil de tanımın resmî kategorisinde olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- ‘Avvâd, Abdulhadi Abdülkerîm, “et-Ta’rîfâtü’l-Kur’aniyye dirâse ve tahlil”, *Mecelletu Kulliyeti’l-‘Ulûmi’l-İslamiyye Câmî’atu’l-Mevsil*, sayı: 14/1, 2013.
- el-Curcânî, Abdulkâhîr, *Delâ’ilu’l-îcâz*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 1981.
- İbn Sehlân, *el-Besâ’iru’n-nasîriyye fî ilmi’l-mantık*, Dâru’l-Fikri’l-Lubnânî, ts.
- el-Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke, *Davâbitu’l-Ma’rife ve Usûlu’l-istidlâl ve’l-munâzara*, Dâru’l-Kalem, Dimaşk, 1988.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Vadi Yayınları, bs. 9, Ankara, 2006.
- es-Sehlî, Abdullah bin Decîn, “el-Bedâ’îl-İslamiyye li’l-hudûdi’l-mantikiyye”, *Mecelletu Câmiat Muhammed bin Suud el-İslamiyye el-‘Ulûmu’s-Şeriyye*, sayı: 11, 1430, (253-341)
- es-Senûsî, Abdurrahman bin Muammer, *Mukaddime fî sun’i’l-hudûdi ve’t-ta’rîfât*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2004.
- et-Tilbânî, Fatıma Hilmî Abdullah, *et-Ta’rîfâtü’n-Nebeviyye el-vâride fî ahâdisi’l-kutubi’s-sitte cem’ ve dirâse*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) el-Câmî’atu’l-İslamiyye, Gazze 2015.
- ez-Zemahşeri, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf ‘an hakâiki’l-ğavâmid’t-tenzîl*, Dâru’r-Reyyân, Kahire, 1987.
- ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed, *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’an*, (thk Ebu’l-Fadl ed-Dimyâtî) Dâru’l-Hadîs, Kahire, 2006.

İSLAM MEDENİYETİNDE TIBBIN GELİŞİMİ

Doç. Dr. Bilal GÖK

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı / bilal.gok@inonu.edu.tr

Giriş

Bu çalışmanın amacı İslam tarihinde tıp alanında gerçekleştirilmiş keşiflerin yanında, bilimsel düşüncenin gelişimini de açıklamaktır. Üzerinde duracağımız hususlar, güncel keşifler değil, geçmişte yer etmiş ve en yeni buluşlara yol gösteren bazı gelişmelerdir.

1. İslam öncesi dönemde tıbbın gelişimi

Eskiçağda ilim söz konusu olunca ilk planda Mısır, Mezopotamya ve Yunan ilimleri akla gelir.¹ Mezopotamya’da modern tıp çalışmaları, Sümerler dönemine kadar uzanır. Bu döneme ait vesikalarda Sümerli hekimlerin yapmış oldukları mesane taşı, epilepsi ve sarılık tedavileri ile ilgili bilgilere ulaşılabilmektedir. Bunun yanında Babil’de, M.Ö. 1900 yıllarına ait metalden yapılmış hayvansal karaciğer örnekleri Mezopotamya’da veterinerlik alanındaki tıbbi çalışmaların varlığını da ortaya koymaktadır.²

Bu arada hastalıkların, şeytana uymanın sonucunda yaygınlaştığı düşüncesi, hastaların din adamlarının kontrolünde gerçekleştirilen ayinlerle tedavi edilmeye çalışılmasına sebep olmuştur. Diğer taraftan sonraki dönemlerde tıbbi çalışmalar, tapınak ve rahiplerin kontrolü altında gelişim göstermiştir. Büyücülük ve sihirbazlığın etkisinde gelişim gösteren tıbbi faaliyetler, zamanla insan kadavrası üzerinde yapılan incelemeler, mumyalama çalışmaları ve bitkisel ilaçların geli-

¹ Aydın Sayılı, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, 3. Bs (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1991), 1.

² Ahmet Altungök - Abdulhalik Bakır, “İslam Dünyasının Yükselme Çağında Tababet”, *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 2 (27 Aralık 2017): 54; Sayılı, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda*, 115.

şimiyle beraber zamanla astrolojinin tekeline çıkarak müstakil bir bilim dalı haline gelmiştir.³

Mezopotamya ilminin Ortaçağ İslam dünyasını etkilediği bilinmektedir. Diğer taraftan Yunan ilminin de Mezopotamya ve Mısır'dan ilham aldığı, İslam dünyası kanalıyla da Batı Avrupa'ya geçtiği düşünülmektedir.⁴ Bu durum bilimsel çalışmaların ve keşiflerin belli bir toplum veya kişi tarafından değil, birçok millet ve insanların işbirliğiyle başarıldığını gösterir. Öyleyse bütün savaflara ve düşmanlıklara rağmen insanoğlu bir ve bütündür.⁵

2. İslam Medeniyetinde Tıbbın Gelişimi

2.1. İslam Medeniyeti

İslam medeniyeti, ortak yazı dilinin Arapça olmasından dolayı Arap medeniyeti olarak adlandırılmış ise de, İslam coğrafyasında yaşayan çeşitli ırk ve inançtaki toplulukların kültürleri ile antik Yunan, Sasani, Hind vb. medeniyetlerin bir sentezi olduğu anlaşılmaktadır. XII. yüzyıldan itibaren eserlerin Latince'ye tercüme edilmesiyle Avrupa'yı uyandırdıktan sonra yaratıcılığını kaybetmeye ve XV. yüzyıldan itibaren de maalesef kendini tekrar etmeye başlamıştır.⁶

Merhum Fuat Sezgin, Arap-İslam kültüründe bilimlerin hızlı, geniş ve köklü gelişimi üzerinde 12 faktörün rol oynadığını belirtmiştir. Bunları kısaca belirtmek gerekirse:

- 1) İslam'ın erken döneminde Araplar güçlü bir bilgi susamışlığıyla doluydular. Öğrenmeye tutkun ve yabancı unsurları almaya hazır haldeydiler.
- 2) Bu şuuru yansıtan İslam, bilimlere engellemediği gibi üstelik teşvik etti.
- 3) Emevi, Abbasi hanedanları ve diğer devlet adamları bilimlere birçok yönden desteklediler.
- 4) Fetihlerden sonra diğer dinlerin kültür taşıyıcılarına, Müslümanlar tarafından iyi davranıldı ve onların yeni topluma katılması sağlandı.
- 5) İslam toplumunda, Avrupa'nın tanımadığı, verimli bir öğretmen-öğrenci ilişkisi gelişti. Öğrenciler, doğrudan doğruya hocalar tarafından verilen dersler yoluyla eğitildiler.
- 6) Bilimlerle uğraşmak, sadece din adamları sınıfının imtiyazı değildi.

³ Sayılı, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda*, 124-134; Ahmet Altungök, "İslam Öncesi Dönem İran'da Tıp ve Tebâbet", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 31/2 (2016): 377.

⁴ Sayılı, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda*, 443-444.

⁵ George Sarton, *Antik Bilim ve Modern Uygarlık*, trc. Melek Dosay (İstanbul: Gündoğan Yay., 1995), giriş.

⁶ Ali Haydar Bayat, *Tıp Tarihi*, 3. Bs (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2016), 193-194.

- 7) Camilerde umuma açık ders faaliyeti başladı. 2./8. Yüzyılda önemli filologlar, edebiyatçılar ve tarihçiler büyük camilerde kendi eğitim kürsülerine sahiptiler.
- 8) Arapçanın yazı karakteri, kolay ve hızlı yazılmasına imkân tanıyordu ve böylelikle kitaplar geniş bir yayılma alanı bulabildi.
- 9) Hızlı ve köklü bir şekilde gelişen filoloji, bilginlere eserlerinin yabancı dillerle olan ilişkileri için sağlam bir temel hazırladı.
- 10) Kendine özgü Arapça terminolojinin ve bilimsel dillerin oluşturulması sağlandı.
- 11) Yazılı aktarım, önce geleneksel papirüs yapımı ile daha sonra ise Çin'den alınan kâğıdın üretilmesiyle ciddi biçimde desteklendi.
- 12) Daha iyi ve uzun süre kalıcı mürekkebin geliştirilmesiyle, yazıların solmadan veya kahverengileşmeden daha uzun süre kalıcılığı sağlandı.

Sezgin'e göre, bu faktörler sadece kısa bir zaman dilimi için değil, yüzlerce yıl etkili oldu.⁷

2.2. Asr-ı Saadette Tıp

İslam öncesi Arap toplumunda 2 tür tedavi vardı:

- 1) Kâhin ve arrafların tedavileri: Hastanın bedenine girdiği düşünülen kötü ruhları büyü metoduyla, tanrılara kurbanlar adayarak veya muska yazarak uzaklaştırmaya çalışırlardı.
- 2) İlaç tedavisi: Bitkiler, tohumlar ve bal kullanılırdı. Kan aldırma yani hacamat, şaşılıkta hastayı dönen değirmenin taşına baktırma, organ kesiklerinde kanamayı durdurmak amacıyla kızgın yağa batırma, yarayı dağlama gibi tedavi metotları da vardı.

Hız. Muhammed (s.a.s.), İslam'ın ilk devrinde yetişen Hâris bin Kelede'in tıbbi bilgisine güvenmiş ve hastaların ona muayene olmasını tavsiye etmiştir. Hâris'in oğlu Nadr (ö. 624) da tanınmış hekimlerdendir. Dönemin diğer meşhur halk hekimleri şunlardır: Yemen'in Ezd kabilesinden Damâd, Teymür Rebâb kabilesinden Ebû Remse, Necranlı Semerdel, Ebû Mezkûr, İbn Hizyâm ve kadın hekimlerden Zeyneb'dir.⁸

Kur'an, her zaman geçerli olabilecek temel sağlık prensipleri ve koruyucu hekimlik üzerine genel hükümler ortaya koymuştur. Beden, ruh, elbise ve çevrenin temiz tutulmasını önemle vurgulamış, zararlı yiyecekler, kan, ölü hayvan ve domuz eti yenmesini, her türlü hastalığın bulaşabildiği evlilik dışı ilişkileri, ruhu

⁷ Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, trc. Abdurrahman Aliy, 2. Bs (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2008), 1: 169-170.

⁸ Bayat, *Tıp Tarihi*, 198.

ve bedeni tahrip eden içkiyi yasaklamıştır. Bebeklerin ana sütüyle beslenmesini, yeme-içmede aşırıya gitmemeyi tavsiye etmiştir.⁹

Hz. Peygamber (s.a.s) ise tıbbî tedaviler ve ilaçlarla ilgili tafsîlâtı bilgi vermemiş, temel sağlık prensiplerini açıklamış, daha ziyade kolay temin edilebilen faydalı gıda ve bitkileri tavsiye etmekle yetinmiştir. Söz konusu açıklamaların, vahiy mahsulü beyanlar olduğuna dair kanaat mevcut olmakla birlikte, bunların peygamberlik vazifesiyle ilgisinin bulunmadığı da iddia edilmiştir.¹⁰ Günümüz tıp uzmanlarından merhum Ali Haydar Bayat ise Hz. Peygamberin koruyucu hekimlik dışındaki tedaviye yönelik bilgilerinin, eski Arap toplumunun halk tıbbı unsurları olduğu kanaatindedir.¹¹

2.3. İslam Medeniyetinde Bilimsel Tıp

2.3.1. Emeviler Dönemi

İslam dünyasında, tıbbı duyulan ihtiyaç sebebiyle Emeviler devrinden başlayarak, Yunan ve Hint tıbbına ait birçok metin Arapçaya tercüme edildi. Mervan b. Hakem döneminde hayatta olduğu bilinen Yahudi asıllı hekim Mâserceveyh, İskenderiyeli rahip Ahron'un daha önce Süryaniceye çevrilen Künnâş'ını Arapçaya tercüme etti. Bu arada 30 bölümden oluşan kitaba iki bölüm de kendisi ekledi. Bu kitap Ömer b. Abdülaziz tarafından saray kütüphanesinde fark edildi ve halkın hizmetine sunuldu.¹²

2.3.2. Abbasiler dönemi

Emeviler döneminde bilim insanlarına sunulan sınırlı destek, Abbasi hükümdarları için önemli bir zemin hazırlamıştır. Cündişapur bilim okullarında yetişen âlimlerin ortaya koyduğu bilimsel eser ve çalışmaları Sâsânîlerin yıkılmasından sonra İslam dünyasında özellikle Abbasiler döneminde İslam bilim Rönesansı'nın yaşanmasına vesile olmuştur.¹³ Abbasilerin kuruluşundan kısa süre sonra Cündişapur'dan başkente getirilen Curcîs, tıp bilgisiyle halifeyi kendisine hayran bırakmış, ona takdim ettiği tıbbı dair tercümeleri takdirle karşılanmıştır. Curcîs, bu başarısı sayesinde hayatı boyunca saray hekimliği yapmış, soyundan gelenler de üç asra yakın bir süre aynı vazifeyi sürdürmüşlerdir.¹⁴

Abbasiler döneminde icra edilen ilmi faaliyetler söz konusu olunca, Bağdat'ta kurulan ve adeta Ortaçağın ilimler akademisi hüviyetindeki Beytülhikme'den

⁹ Bayat, *Tıp Tarihi*, 198.

¹⁰ Ayhan Tekineş, "Alternatif İslami Tıp "Tıbb-ı Nebevî", *Divân: İlmi Araştırmalar* 3/4 (1998): 57.

¹¹ Bayat, *Tıp Tarihi*, 201.

¹² Mehmet Azimli, ed., *İslam Medeniyeti Tarihi* (İstanbul: Bilay, 2018), 175; Mahmut Kaya, "Mâserceveyh", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 74-75.

¹³ Altungök - Bakır, "Yükselme Çağında", 53.

¹⁴ Azimli, *İslam Medeniyeti*, 176.

söz etmeden geçemeyiz. İlk dönemlerde bir tercüme bürosu ve bir kütüphane olan Beytülhikme, fizikî ve fonksiyonel açıdan gelişmiş, özellikle pozitif ilimlerin araştırıldığı bir merkez ve eğitim kurumu haline gelmiştir. Burada bilhassa Halife Me'mûn döneminde (813-833) tıp alanında büyük bilgi birikimi elde edilmiştir.¹⁵

Adı geçen merkezde iki asır boyunca sürdürülen tercüme faaliyetleri sayesinde Hipokrat, Galen, Efesli Rufus, Dioskorides, Oribasius gibi Yunan; Susruta, Caraka, Vagbhata, Zantâh ve Canakya gibi Hint hekimlerin eserleri Arapça'ya aktarmışlardır. Böylece antik tıp kitaplarının kaybolması önlediği gibi çok uzak bölgelerde okunabilmesi de sağlanmıştır. Huneyn bin İshâk, Galen'in nabızla ilgili kitabı için Irak, Suriye, Filistin ve Mısır'ı dolaştığını, nihayet Şam'da bulduğunu aktarmıştır. Bu vb. yöntemlerle toplanan eserler, Huneyn bin İshâk (ö. 873), oğlu İshâk bin Huneyn, el-Kindî (ö. 870), Sâbit bin Kurra ve Kustâ bin Lûka (ö. 912) gibi kişiler tarafından tercüme edilmiştir. Mütercimlere kitapların ağırlığınca para ödenmiştir. Ağır çekmesi için kalın kâğıtlara ve iri harflerle yazanlar hazine nazırı tarafından şikâyet edilmiş ise de Halife: *"hazinenin bilim adamlarına verilene ve bilim yolunda harcanan altınlarla fakirleşmeyeceği"* gerekçesiyle devamını emretmiştir.¹⁶

Huneyn b. İshâk, Bağdat'ta ilk tercümelerini Abbâsî Halifesi Me'mûn'un özel hekimi Cibrâîl b. Buhtîşû'un isteğiyle yaptığı zaman henüz on yedi yaşındaydı. Galen'den Fi'l-Kuva't-tabî'iyye ve fî Esnâfi'l-hummeyât adlarıyla iki kitap çevirdi. Huneyn, yaptığı tercümeler yanında Târihu'l-Etibbâ ve'l-Felâsife adlı bir eser de yazdı. Bu kitap, tıbbın oluşumu, ilk hekimler ve yaptıkları çalışmalarla ilgili günümüze kadar ulaşan en eski ve önemli bir eserdir. Ayrıca Huneyn'in tıp ilmine giriş mahiyetindeki yazdığı Kitâbü'l-Mesâ'il fi't-tıbb adlı eseri birçok hekim tarafından şerh edilmiş, Ortaçağ boyunca İslam dünyasında, Latince tercümeleri vasıtasıyla da Batı'da tıp eğitiminde ders kitabı olarak okutulmuştur.¹⁷

Dönemin önemli mütercimlerinden Kustâ b. Lûka, başta tıp olmak üzere farklı alanlarda altmıştan fazla eser kaleme almıştır. Çevirilerinin sayısı da on yediyi bulmaktadır. Tıbbâ dair eserlerine er-Râzî ve İbnü'l-Cezzâr gibi Müslüman hekimlerce başvurulduğu bilinmektedir. Kendisinin psikoloji-tıp ilişkisini açıklayan ve eski teorilere de ilgi duyan bir yönü vardır. Nitekim muskaların hastalar üzerindeki olumlu etkisi, karakter farklılıklarının sebebi, nefis ve ruh kavramları arasındaki terminolojik ayrımlar üzerine yazdıkları daha sonra Latin dünyasında yankı uyandırmıştır. Müellifin tıbbâ dair eserlerinden bazıları şunlardır: Risâle fi'l-edviyeti'l-müşhile ve'l-ilâc bi'l-ishâl, Risâle fi't-taharruz mine'z-zükâm

¹⁵ Mahmut Kaya, "Beytülhikme", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6: 89-90.

¹⁶ Bayat, *Tıp Tarihi*, 205.

¹⁷ Hasan Katipoğlu - İlhan Kutluer, "Huneyn b. İshâk", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 377-380; Azimli, *İslam Medeniyeti*, 177.

ve'n-nezelâti'lletî ta'rizu fi's-şitâ', Kitâb fî 'ileli's-şa'r, Makâle fî'd-dem, Kitâb fî'l-ahlâti'l-erba'a ve mâ teşterikü fih, Kitâb fî 'illeti'l-mevt füc'eten.¹⁸

Arapçaya tercüme edilen antik döneme ait tıbbi eserler sayesinde Eskiçağın tıbbi mirasını özümseyen Müslüman hekimler, bu kitaplara deneylerini, gözlemlerini, bilgi ve tecrübelerini katarak orijinal eserler ortaya koymuşlardır.¹⁹ Örneğin M.9. asırda yaşayan Ebû'l-Hasen Alî b. Sehl Rabben et-Taberî (ö. 247/861) yetmiş yaşında Müslüman olmuş, kaleme aldığı Firdevsü'l-hikmet isimli eseri, alanında ilk kez yazılan ve tıbbi bilimlerin bütün dallarını içeren bir tıp ansiklopedisidir.²⁰

Halife Me'mûn döneminden yaklaşık yüz yıl sonra Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî'nin (ö.313/925) *el-Hâvî* isimli eseri tercüme eserlerin bilgilerini ihtiva ettiği gibi, yazarın bütün tıbbî tecrübe ve bilgi birikimini de içermektedir. *Şükûk 'alâ Câlînûs* adlı kitabı ise onun eleştirici bir ilmî zihniyete sahip olduğunu göstermektedir. Çünkü Râzî, ilmin yeni keşiflerle ilerlediğine inanmaktaydı. Klinik tıbbın üstadı kabul edilen Râzî, kimyayı tıbbın hizmetinde kullanan ilk hekim olarak bilinmektedir. Bu arada kızamık ve çiçek hastalıklarının teşhisini doğru koyan ilk hekim olan Râzî'nin bu konuda yazdığı *el-Cüderî ve'l-hasbe* adlı eseri Latince'ye çevrilmiş ve yüzlerce yıl basılmıştır. *Ahlâku't-tabîb* adlı eserinde ise hekim-hasta ilişkisinde uyulması gereken kuralları hatırlatarak, "Tıpta kehanet olmaz, hekim her şeyi bilemez, hasta denek olarak kullanılamaz" şeklinde tavsiyelerde bulunmaktadır.²¹

Râzî'nin on bölümden oluşan *et-Tıbbü'l-Mansûrî* adlı eseri, tıbbın teori ve pratiğine ilişkin bütün meselelerini içerdiği için büyük üne sahiptir. Yazar, eserde Öklit ve Galen'in görme işleminin gözden çıkan ışınlar yoluyla gerçekleştiği teorisini çürütmüştür. Eser Latin Ortaçağında çok beğenilmiş, özellikle yaraların tedavisi ile genel hastalıklara dair bölümü uzun yıllar İtalya üniversitelerinde okutulmuş ve üzerine şerhler yazılmıştır.²²

Râzî'den sonra X. yüzyılda yaşayan en ünlü hekim, Lâtinlerin Haly Abbas olarak bildikleri Ali b. Abbas el-Mecûsî'dir (ö. 995?). O, Güneybatı İran'da Ahvaz yakınlarında Arecan'da doğmuştur. Şiraz'ın ünlü hekimlerinden Ebu Mahir Musa b. Sayyar'ın talebesidir. Tıpta Râzî ve İbn Sînâ düzeyinde şöhret bulan bu hekimin

¹⁸ İlhan Kutluer, "Kustâ b. Lûka", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 465-467.

¹⁹ Bayat, *Tıp Tarihi*, 203.

²⁰ Salim Ayduz, "İslam Dünyasının İlk Tıp Ansiklopedisi Firdevsü'l-Hikme ve Müellifi Ali b. Sehl Rabban Taberî: Hayatı ve Eserleri", *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılı* 11/15 (13 Ocak 2015): 18-20; Necip Taylan, "Ali b. Rabben et-Taberî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1989), 2: 434-436.

²¹ Mahmut Kaya, "Râzî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 484; Mehmet Bayraktar, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 266.

²² Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 1: 18; Azimli, *İslam Medeniyeti*, 176.

altı eseri bulunmaktadır.²³ En meşhur eseri *Kâmilü's-Sînâ'a* veya *Kitâbü'l-Melikî* adını taşımaktadır. el-Mecûsî bu eserini Büveyhî Sultanı Adududdevle için yazmıştır. Eserinin önsözünde, Hipokrat'tan itibaren Galen, Oribasius, Aeginatalı Paulus, Heron, Serapion, Mesîh ve Râzî'nin eserlerindeki bilgilerin kritiğini yapmış ve bunların eksikliklerini göz önünde bulundurarak yazdığını ifade etmiştir. Söz konusu kitap, Râzî'nin el-Hâvî fi't-Tıbb'ından daha sistematik ve kısa, İbn Sînâ'nın el-Kânûn fi't-Tıbb'ından daha pratik bir eser olarak değerlendirilmiştir.²⁴ İki bölümden oluşan kitabın 1. bölümünde tıbbın teorik konularını, 2. bölümünde ise koruyucu hekimliği, ilaçları, hastalıkları ve tedavileri incelemiştir. Ayrıca Ali b. Abbas, dünyada ilk defa kanser ameliyatını gerçekleştiren şahıs olarak bilinmektedir.²⁵

2.3.3. Diğer İslam Coğrafyalarında Tıp

İbn Sînâ, yaklaşık 370 (980-81) yılında Buhara yakınındaki Efşene köyünde doğdu. Sâ mânî devletinin 1005'te çökmesinden sonra Buhârâ'yı terk etti. Bilahare Cürcân'da Ebû Muhammed eş-Şîrâzî'nin himayesinde *el-Kânûn fi't-tıbb*'ın birinci kitabını kaleme aldı. Cürcân'dan Rey'e geçip Büveyhî Emîri Mecdüddevele'yi yakalandığı melankoliden kurtardıktan sonra bu hânedanın Rey, İsfahan ve Hemedan'daki saraylarında hekimlik yaptı. Bu dönemde *el-Kânûn fi't-tıbb*'ı tamamlarken tıbbı dair başka eserler de yazdı.²⁶

Müellif dağınık vaziyetteki Helenistik, Bizans ve Süryânî tıp literatürünü derleyip sistemleştirmesi yanında bunlara kendi gözlemlerini de katarak güncelleştirmek suretiyle, İslam tıp tarihinin en büyük eserini meydana getirmiştir. el-Kânûn fi't-tıbb beş kitaptan meydana gelir. “el-Külliyât” başlığını taşıyan ve teori ağırlıklı olan ilk kitap dört kısımdan oluşur. Birinci kısımda tıp biliminin tanımı verildikten sonra insanın anatomik yapısı hakkında bilgi verilir. Her bir organın yapısı ayrıntılı olarak incelenir. İkinci kısımda hastalığın tanımı yapılır; uyku ve uyanıklık, alışkanlıklar ve besinler, banyo ve güneşin hastalıkla ilgili tesirleri tartışılır. Üçüncü kısım koruyucu hekimliğe dairdir. Ayrıca çocuk yetiştirme, yetişkinlerin ve yaşlıların izlemesi gereken hayat düzeni üzerinde durulur. Tedavinin

²³ Bayat, *Tıp Tarihi*, 218; Bayrakdar, *İslam'da Bilim ve Teknoloji*, 215; Ali Bakkal, “İslam Tarihinde Tıbbın Gelişmesi ve Silvan'da Tıp”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/30 (01 Aralık 2013): 18; Ayşegül Demirhan Erdemir, “Ali b. Abbas el-Mecûsî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 379; Ahmet Aciduman v.dğr., “The Royal Book by Haly Abbas From the 10th Century: One of the Earliest Illustrations of the Surgical Approach to Skull Fractures”, *Neurosurgery* 67/6 (01 Aralık 2010): 1466-1475.

²⁴ Ahmet Aciduman - Çağatay Aşkit, “Alî b. el-Abbâs el-Mecûsî'nin Kâmilü's-Sînâ'ati't-Tıbbiyye (Kitâbu'l-Melikî) adlı ünlü eserinde yaşlıların tedbiri üzerine”, *Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi* 8/3 (17 Eylül 2018): 261.

²⁵ Ahmet Turan Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi* (Konya: Büyükşehir Belediyesi, 2015), 56.

²⁶ Arslan Terzioğlu, “İbn Sînâ/Tıp”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1999), 20: 321.

ana hatlarıyla ilgili dördüncü kısımda ise genel tedavi ilkeleri, müshillerin kullanımı, kan alma ve kusma konuları ele alınır.

Basit ilâçlarla ilgili olan ikinci kitabın ilk kısmında İbn Sînâ, ilâçların tabii özellikleri üzerinde durur. İkinci kısımda ebced sistemiyle 800'e yakın ilâcın adı verilerek her bir ilâcın mahiyeti, kullanım miktarı, tabii özellikleri ve etki alanları incelenmiştir. Patolojiyle ilgili üçüncü kitapta tek tek organlara mahsus hastalıklar üzerinde durulur. Bu hastalıkların belirtileri, teşhisleri hakkında bilgi verilir.

Belli organlara has olmayan hastalıkların ele alındığı dördüncü kitap, dört kısma ayrılmış olup ilkinde ateşli hastalıklardan bahsedilir. Şişmelerle ilgili ikinci kısımda yaralar ve onların küçük cerrahi denilen tedavileri anlatılır. Üçüncü kısımda metaller, bitkiler ve hayvanî ürünlerden kaynaklanan zehirlenmeler, insan ve hayvan ısırıklarından doğan rahatsızlıklar yer alır. Dördüncü kısımda estetikle ilgili problemler üzerinde durulur. Şişmanlık ve zayıflık başta olmak üzere saç, tırnak ve deri bakımı da dördüncü kısımdadır. Ayrıca deri hastalıklarıyla ilgili olarak ilk defa ayrıntılı bir frengi açıklaması verilir. *el-Kânûn fi't-tıbb*'ın beşinci ve son kitabı reçetelerden meydana gelen bir kodeks niteliğindedir. Burada 650 kadar ilacın terkibi ve uygulanış şekli hakkında bilgi verilir.²⁷

Onun Batı ilim çevresindeki etkisinin XVII. yüzyıla kadar sürdüğü ve eski Yunan tıp otoriteleri olan Hipokrat ile Galen'in şöhretini gölgede bıraktığı kabul edilmektedir. Nitekim ölümünden yüzyıl sonra, *el-Kânûn fi't-tıbb* adlı eserinin İspanya'da Latince'ye tercüme edilip XIII. yüzyıldan itibaren Avrupa üniversitelerinde tıp fakültelerinde ders kitabı olarak okutulması ve XVII. yüzyılda Vallodolid Üniversitesi'nde bir İbn Sînâ kürsüsünün ihdas edilmesi bunu göstermektedir.²⁸ Ülkemizde ise İbn Sînâ'nın bu eseriyle ilgili yapılan çalışmaların, daha çok yaşlı kişilerin sağlıklarını korumak için alınması gereken tedbirlerden bahseden (geriatri) bölümleri üzerine yapıldığı görülür.²⁹

Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî (ö. 453/1061) Astronomi, matematik, fizik, tıp, coğrafya, tarih ve dinler tarihi başta olmak üzere çeşitli alanlarda önemli eserler veren, Türk-İslam ve dünya tarihinin en tanınmış ilim adamlarından biridir. Tıp alanında Kitâbu's Saydene fi't-tıbb adıyla kaleme aldığı eser tıp, eczacılık, botanik ve filolojiden bilim tarihiyle ilgili bazı konu ve hususları içine alır. Müellif, eserinde şifalı otları tanıtır, bitkilerin Türkçe, Arapça, Farsça, Sanskritçe ve Yunancadaki isimlerini verir.³⁰

²⁷ Esin Kahya, "el-Kânûn fi't-tıbb", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 331-332; Bayat, *Tıp Tarihi*, 222-223.

²⁸ Terzioğlu, "İbn Sînâ/Tıp", 20: 331.

²⁹ Ahmet Acıduman - Önder İlçili, "İbn Sînâ'nın El-Kânûn Fi't-Tıbb Adlı Eserinde 'Geriatri' İle İlgili Bölümler", *Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası* 63/02 (13 Aralık 2014): 41.

³⁰ Biruni, *Kitab-Al-Saydanah Fi al-Tıbb*, ed. Hakim Muhammed Said (Karachi: Hamdard Academy, 1973), 1-978; Günay Tümer, "Bîrûnî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 206-215; Zekeriya Güney - Nebiye Korkmaz, "Aliboran Ebu Reyhan Muhammed bin Ahmed

İslam coğrafyasının farklı bir köşesinde Endülü's'te yaşayan Ebü'l-Kâsım Halef b. Abbâs ez-Zehrâvî (ö. 404/1013) ise cerrahi alanında getirdiği yeniliklerle tanınmış büyük bir tıp âlimidir. Endülü's Emevî devletinin hilâfet merkezi Medînetüzzehrâ'da doğduğu belirtilmektedir. Kazandığı şöhrete rağmen hayatına dair kaynaklarda fazla bilgi yoktur. Zehrâvî, "Kitâbü't-Tasrîf li-men 'aceze 'ani't-te'lîf" adıyla anılan eserine "kaynaklara bakmayı gerektirmeyecek kadar geniş kapsamlı, kolay anlaşılır ve kullanışlı olduğundan bu ismi verdiğini" belirtir. Adı geçen kitap, Batı İslam dünyasında tıp alanında yazılan en muhtevalı ve Avrupa'da en çok rağbet gören bir eserdir. Her biri çeşitli alt bölümlerden oluşan otuz kısımdan meydana gelmiştir. İlk makede genel tıp bilgileri ve esasları, ikinci makalede baştan ayaklara kadar 325 hastalık, bunların belirtileri ve tedavileri, üçüncü makaleden yirmi beşinci makaleye kadar ilâçlar ve hazırlanması konu edilmiştir. Yirmi altıncı makalede her hastalığa uygun gelen besin maddeleri, yirmi yedinci makalede bitkisel ve hayvansal gıdaların ve basit ilâçların özellikleri ele alınmıştır. Yirmi sekizinci makalede madensel, bitkisel ve hayvansal ilâç tabletlerinin yapımı, yirmi dokuzuncu makalede ilâç adları, aynı özelliğe sahip muadilleri, kullanımı süreleri, ağırlık ve hacim ölçüleri, otuzuncu makalede ise cerrahî konusu işlenmiştir.³¹ Zehrâvî, şöhretini kitabının bu kısmıyla sağlamıştır. Burada çeşitli hastalıkların dağlamayla tedavisi, bıçakla yapılan operasyonlar, kırık ve çıkıkların tedavisi gibi konular mevzubahis edilmiştir. Modern cerrahinin temeli Zehrâvî tarafından atılmıştır denebilir.³²

Endülü's'ün yetiştirdiği mütebahhir âlimlerden birisi olan İbn Rüşd de Galen tıbbının anlaşılması, açıklanması ve yorumlanması, İslam bilim ve düşüncesinin evrensel modele entegre edilmesi yönünde büyük çaba sarf etmiştir. Müellif, tıp alanında 23 eser vermiştir.³³

Endülü's'ün Malaga şehrinde bilim adamı yetiştiren tanınmış bir ailedendir. Tahsilini tamamladıktan sonra botaniğe merak salmış, ülkesinde yetişen tıbbi bitkilerin bilimsel-yöresel adlarını ve özelliklerini tespit etmiştir.³⁴

Şam yakınlarında dünyaya gelen ve tahsilini Nureddin Mahmud Zengi'nin Bîmâristan'ında tamamlayan İbnü'n-Nefis, Mısır'a yerleşerek burada büyük üne kavuşmuştur. En önemli başarısı küçük kan dolaşımını keşfetmesidir. Galenus ve onun fikrini kabul eden İbn Sînâ'ya göre, karaciğerden sağ karıncığa gelen kan, arteria pulmonalis ve sağ-sol karıncık arasındaki septumda var olduğuna inan- dıkları delikler aracılığıyla geçmekteydi. İbnü'n-Nefis, *Şerhu Teşrîhi'l-Kanûn* adlı

el-Biruni and Proof of some of his Theorems", *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 3/ÖS (SI) 1 (11 Mayıs 2016): 29.

³¹ Esin Kahya, "Zehrâvî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 189-191; Esin Kahya, "et-Tasrîf", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 132-133.

³² Bayat, *Tıp Tarihi*, 221.

³³ Bayat, *Tıp Tarihi*, 225.

³⁴ Bayat, *Tıp Tarihi*, 226.

eserinde, karıncıklar arasında deliklerin olmadığını, kanın sağ karıncıktan arteria pulmonalis vasitasıyla akciğerlere gittiğini, burada temizlenip vena pulmonalisle sol kulakçığa geldiğini, buradan sol karıncığa geçerken aort vasitasıyla vücuda yayıldığını yazmıştır.³⁵

2.3.4. Selçuklular Döneminde Tıp

Selçuklu döneminde Fars kültürü de etkili olmuştur. Osmanlılara kadar İslam medeniyetinde Türk unsurunun ve tesirlerinin büyük bir yer işgal etmediği açıktır. Büyük Selçukluların ilmi ve medeni hayatı İslam medeniyetinden ayrı düşünülemez. Bu dönemde, Türk ülkelerinde doğup büyümüş, fakat eserlerini devrin bilim dili Arapça yazmalarından dolayı diğer Müslüman milletler tarafından da benimsenmiş İbn Sînâ, Bîrûnî gibi tıp büyüklerinden, ümmet anlayışının egemen olduğu bir ortamda kendi milliyetlerinden bahsetmeleri beklenmemelidir. Bunun yanı sıra, bilim adamlarının siyasi hudutları tanımadan ülke ülke gezmeleri ve takdir edildikleri yerlere yerleşmeleri o dönem için olağan olduğundan, milliyetlerini yaşadıkları ülkeye göre tespit etmek de doğru değildir.³⁶ Selçuklu devrinde tıp tahsili medreselerden ziyade devrin büyük hastanelerinde (bîmâristan, dârüşşifâ) yapılıyordu. Bununla beraber hususi mahiyette de tıp tahsili oluyordu. Şamlı Muhaddeb adlı bir tabip pazar yerlerinde para ile hastalarını muayene ve tedavi ederdi. 1232 de ölünce evini ve kitaplarını vakfederek burasının Müslümanlar için bir Tıp mektebi olmasını vasiyet etmişti. Muhezzibuddin Abdurrahman (d.1170) Şam'da evini tıp medresesi olarak vakfetti ve buradan çok tabip yetişti. Bu yazarın *İhtîşar ul-hâvî*, *Makale fil-istifrağ* gibi eserleri vardı.³⁷

Yahudi Hibetullah Ebu'l-Berekat Bağdatlı olup Selçuklu sultanı Mahmud'un ve hatunun hizmetinde bulunmuş meşhur bir tabip idi. Selçuklu sultanı hizmetlerinden dolayı kendisini ihsanlara boğdu; o da bu nimet ve itibardan dolayı Müslüman oldu. *Mu'teber* adlı tıbbî eser çok meşhurdur. Belh'de yaşayan ve 1141 de ölen tabip Ebu Said Muhammed bin Ali'nin de basur hakkında eseri vardı. Tıp ve hendede meşhur olan Mahmud Sancar'ın değer verdiği tabibi idi. Baheddin Mehmed bin Mahmud da Sultanın tedavisinde gösterdiği maharet sayesinde Saray baştabipliğine yükselmişti.³⁸

Irak Selçukluları Sultanı Mahmud'un (1117-1131) ordusunda 200 deve ile taşınan ve tabip, müstahdem, ilaç, tıbbî alet ve çadırları ihtiva eden bir seyyar

³⁵ Bayat, *Tıp Tarihi*, 228.

³⁶ Bayat, *Tıp Tarihi*, 261.

³⁷ Osman Turan, *Selçuklu Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, 2. Bs (İstanbul: Turan Neşriyat, 1969), 260.

³⁸ Turan, *Selçuklu Tarihi*, 263.

hastane (*bîmâristan*) mevcuttu. Bu hastane asker bir milletin medeni ihtiyaçlarından doğan bir tesis olarak kayda geçti.³⁹

Türkiye Selçuklularının tıbbî sadece devleti kuran Türklere ait olmayıp yüzyıllardır süregelen bilgi ve tecrübelerle gelişen bilimsel İslam tıbbının Selçuklu coğrafyasındaki uzantısıdır. Kervan yolları üzerinde kurulan ve nüfusu 100 bini aşan Konya, Kayseri, Sivas gibi şehirler önemli birer merkez haline geldiği bilinmektedir.⁴⁰ Bu zamanda Cündişapur ve Bağdat hastaneleri modelinde birtakım hastaneler Anadolu'da inşa edilmiştir. Kayseri'de (1205), Sivas'ta (1217), Divriğ'de (1228), Çankırı'da (1235), Kastamonu'da (1273), Konya ve Amasya'da (1312) hastaneler vardı ve bu hastanelerde ustalık çıraklık tarzında hekimler yetişmekteydi. Diğer taraftan Medreseler ile hastanelerin yan yana olmaları teorik ve pratik eğitimin beraber yürütülebilmesini mümkün kılmaktaydı. Bu uygulama sonucunda yeni bir tıp eğitimi anlayışı ve modeli gelişti. Bu uygulamalı model Batı tıp eğitimi üzerinde de etkili oldu. Zaten Selçuklu hastanelerinin Haçlı Seferlerinden sonraki dönemde, Avrupa hastanelerini mimari benzerlikler ve hastane mekânının kullanımı açısından etkiledikleri bilinmektedir. Selçuklu Hastanelerinin ve diğer kuruluşların Osmanlı Devleti döneminde de aynen faaliyete devam etmeleri ve pek çoğunun XIX. yüzyıla kadar çalışır vaziyette olmaları kültür sürekliliği bakımından önemli bir noktadır.⁴¹

Bazı İslam merkezlerindeki medreselerde şer'i ilimler yanında tıp ve sair ilimlerin okutulduğuna dair malumatımız olduğu halde Selçuklu Türkiye'si medreselerinde tıp tedrisatı yapıldığı hususunda bir kayıt yoktur. Tıp tahsili umumiyetle hastanelerde cereyan ediyordu. Selçuklu Türkiye'si her sahada olduğu tıpta da pek ilerlemiş bulunduğundan şehirlerde tabiplik icra eden pek çok hekimin mevcut olduğunu ve bir kısmının da isimlerini biliyoruz. Müverrih İbnî Bîbî, Sultan Alâeddin Keykubâd zamanında meşhur olan beş tabibin ismini zikretmektedir.⁴²

Alâeddin Keykubad, Eyyûbîlerle dostluk kurmak maksadıyla Melik Adil'in kızı Melike Adile ile evlenmek istiyordu. Bu iş için gittiği Malatya'da, boynunda çıkan bir çibandan dolayı ağır hasta olmuştu. Onu tedavi etmek için çaba gösteren Feridüddin Muhammed Câcermî, Bedreddin Cerirî, Musullu İzzeddin b. Hubel, Takiyüddin Tabip ve Safiyüddeve Nasranî gibi devrin en meşhur doktorları tedavide aciz kaldılar. Nihayet huzura çağrılan cerrah Vasil, olgunlaşan çibana neşter vurarak iltihabın akmasını sağladı. Büyük bir sıkıntıdan kurtulan Sultan, Vasil'e sayısız ihsanda bulundu.⁴³

³⁹ Turan, *Selçuklu Tarihi*, 198.

⁴⁰ Bayat, *Tıp Tarihi*, 263.

⁴¹ A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 4. Bs (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982), 27.

⁴² Osman Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar* (Ankara: TTK, 1958), 53.

⁴³ Hüseyin b. Muhammed el-Rugadî İbn Bîbî, *el-Evami'ü'l-Ala'îye fi'l-Umuri'l-Ala'îye*, trc. Mürsel

Türkiye Selçukluları döneminde, tabip ve hekimlerin meliki, zamanın Galen'i ve devrin Hipokrat'ı sıfatlarıyla tavsif edilen Burhaneddin Ebu Bekir Konya'da Alâeddin Keykubad tarafından yapılan Dârüşşifâ-i Alâî'ye tayin edilmiştir. Resmi belgede hekimin hastaları tedavide şefkatle muamele etmesi, akıllı hasta ile deliler arasında, zenginle fakirler arasında fark gözetmemesi istenilmektedir.⁴⁴

Dönemin meşhur hekimlerinden birisi de Mevlânâ'nın dostu Ekmeleddin'dir. Bu şahsın "Tabiplerin sultanı" olarak vasıflandırıldığı bilinmektedir.⁴⁵ Rükneddin Kılıçarslan zamanında ise sultanın hekimi olarak Şerefeddin Yakub'un adı geçmektedir.⁴⁶

Beylikler dönemi tıp çalışmaları denildiği zaman kuşkusuz bir zamanlar Aydınoğlu İsa Bey'in himayesinde faaliyet yürüten, Anadolu'nun İbn Sînâ'sı diye anılan hekim Hacı Paşa (ö.827/1424) akla gelmektedir. Asıl adı Celâleddin Hızır b. Ali'dir. Müellif, Aydınoğlu İsa Bey'in daveti üzerine hekimlik yaptığı Mısır'dan Ayasluk'a (Selçuk) gelmiş, kadılık görevi yanında Ayasuluk ve Birgi medreselerinde hocalık, sarayda ise hekimlik yapmıştır. Hacı Paşa'nın bir Türk hekimisi olarak hükümdardan ve saray erkânından çok itibar gördüğü ve halk tarafından sevildiği muhakkaktır. İsa Bey'in vefatından sonra Konya'ya gelerek çalışmalarını burada sürdürmüştür. Eserlerinin çoğu tıp sahasındadır. et-Te'âlim fî 'ilmi't-tıb, el-Ferîde fî zikri'l-agziyeti'l-müfide, Şifâ'ü'l-eskâm ve devâ'ü'l-âlâm, el-Usûlü'l-hamse bunlar arasında zikredilebilir.⁴⁷

2.3.5. Osmanlılar Döneminde Tıp

Türklerde tıp biliminin başlangıcı çok eski çağlara kadar dayanmaktadır. Uygurlar döneminden başlayarak farklı Türk lehçelerinde yazılmış eserler üzerine araştırmacıların çalıştığı bilinmektedir.⁴⁸

Osmanlılar, insana ve insan sağlığına önem vermişler ve sağlığın teşkilatlanması amacıyla memleketin her köşesinde insanlara hizmet verebilmek için büyük çaba göstermişlerdir. Özellikle varlıklı kişiler, paşalar, sultanlar, kendi adlarını veya vakıfları adına şifa yurtları, hastaneler yaptırmışlardır.⁴⁹

Öztürk (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1996), I: 312.

⁴⁴ Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar*, 51.

⁴⁵ Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar*, 151.

⁴⁶ Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar*, 157.

⁴⁷ Cemil Akpınar, "Hacı Paşa", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14: 492-496; Sevgi Şar v.dğr., "Hacı Paşa'nın Şifâ'ü'l-Eskâm ve Devâ'ü'l-lâm Adlı Eserindeki Şurup Formülleri", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi OTAM* 35/35 (05 Ocak 2015): 121-136.

⁴⁸ Mücahit Akkuş, "Tarihî Tıp Metinlerinde Dil ve Üslup", *The Journal of Turkic Language and Literature Surveys (TULLIS)* 3/2 (31 Aralık 2018): 14.

⁴⁹ Sezer Erer, "Osmanlılar Döneminde Bursa'da Yaptırılan Hastaneler", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/19 (12 Ocak 2010): 241; İlhan Uçar - Paki Küçükler, "On Beşinci - On Altıncı Yüzyıllarda Osmanlı Devletindeki Tıp Çalışmalarına Genel Bir Bakış ve Cerrâh Mes'ûd'un Hâzâ Kitâb-ı Hulâsa-yı Tıbb Adlı Eseri", *Akademik İncelemeler Dergisi (AİD)*

XV. yüzyılın ilk senesinde Yıldırım Bayezid tarafından Bursa'da Dârüşşifâ (Dârüttıb) adıyla bir hastane açıldığı biliniyor (1400). Tıp tarihindeki ilk Osmanlı hastanesi ve tıp okulu olma özelliğini de taşıyan Dârüşşifâ, Yıldırım Bâyezid tarafından kurulan külliye'nin (cami, medrese, hamam, imâret) bir parçasıdır.⁵⁰ Burası bir vakıf müessesesi idi. Dolayısıyla buradaki hizmetler parasızdı. Hekimler maaşlarını vakıflar gelirlerinden alıyor, hastaların tedavi ve diğer giderleri vakıf tarafından sağlanıyordu.⁵¹

Çelebi Mehmed zamanında ansiklopedik eserlere rağbet başlamış, Zekeriya el-Kazvini'nin tanınmış eseri Acaib-ül-Mahlûkat'ı, Rükneddin Ahmed adında bir zat tarafından çevirisi yapılarak Sultan'a takdim edilmiştir. II. Murad zamanında yetişen ve iki eser bırakan bir hekim-yazar da Mukbilzade Mümin'dir.⁵²

Fatih Sultan Mehmed'in dini ilimlere olduğu gibi tabii ve fiziki ilimlere de ilgi gösterildiği bilinmektedir. Onun ilme olan hizmetlerine tanıklık eden Sahn-ı Seman Medresesi'nin vakfiyesinde, dârüşşifâya ait satırlarda "cüz'iyat ve külliyyatı ve tıbbın ilmi ve pratik kısımlarını bilen, kavrayışlı, belirtilerden sonuç çıkarabilen, hastalıkların nedenlerini kestirebilen, onları tedavi edebilen, çok esirgeyici ve merhametli, tecrübesi çok" bir hekimin günde 20 dirhem maaşla tayini şart koşulmuştur.⁵³

Yine aynı vakfiyeye göre, dârüşşifâ için ilmi ve pratik alanlarda becerikli, feragat sahibi iki hekim, bir göz hekimi, bir cerrah, eczacı, hademe ve kapıcı tayin edilmesi ve hekimlerin, her gün iki defa hastaları ziyaret etmesi şart kılınmıştır. Vakfiyede, hastalara verilecek yiyeceklerle harcanacak paranın miktarının yanında, aşçının hastalara yarayan her türlü yemekleri pişirmeyi bilmesi ve hasta bakıcıların hastalarla güzel konuşması, onlara iyi muamele etmesi konu edilmiştir.⁵⁴

İstanbul'un fethine verdiği manevi destekle tanıdığımız Akşemseddin, rüyasında kendine keşf olunduğunu söylediği Mâ-i Kibrit-i Şerif adında bir risale yazmıştır. Dönemin bir diğer önemli hekimi ise Amasya dârüşşifâsı başhekimisi olan Sabuncuzade Şerefeddin Ali'dir. Onun kaleme aldığı Cerrahnâme-i İlhani'nin yanında Mücerreb-nâme isimli eseri de şahsın devrinin üstün hekimlerinden birisi olduğunu ispat eder niteliktedir.⁵⁵

2/2 (05 Eylül 2014): 231-239.

⁵⁰ Erer, "Osmanlılar Döneminde Bursa'da Yaptırılan Hastaneler", 242.

⁵¹ Osman Çetin, "Bursa Şer'iyye Sicilleri Işığında Osmanlılarda İlk Tıp Fakültesi Bursa Darüşşifası ve Tıbbî Faaliyetler", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi OTAM* 4/04 (05 Ocak 2015): 121-149.

⁵² Adivar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 27-28.

⁵³ Adivar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 44.

⁵⁴ Adivar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 45-46.

⁵⁵ Adivar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 50-51; Mehmet Gürlek, "Osmanlı Tıp Metinlerinde Geçen Cerrahî Alet Adları Üzerine", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 25/1 (31 Ocak 2016): 39-49.

Fatih döneminin ünlü hekimlerden Altıncızade ise daha çok idrar yolu hastalıklarıyla uğraşan bir hekim görüntüsünde olup idrar tutulmasını bir sonda ile tedavi etmiştir.⁵⁶ Bunlardan başka Ahmed Kutbeddin Acemî, Hâkim Mehmet Şükrullah Şirvani, Hoca Ataullahi Acemi ve Yakub Hekim gibi isimlerden bahsedilebilir. Aynı zamanda Fatih'in özel hekimliğini de yapan Yakub'un, insanın rengini esmerleten bir hastalığı tedavi ettiğinden bahsedilir.⁵⁷

II. Bayezid döneminde tıp alanında büyük bir şahsiyet ortaya çıkmamıştır. Yalnız Edirne Hastanesi başhekimi Ahi Çelebi'nin, İbnü'n-Nefis'e ait Mucez fi't-Tıb adındaki eseri Türkçe'ye çevrildiği bilinmektedir. Bu tercümeden başka Ahi Çelebi'nin böbrek ve mesane taşları üzerine Faide-i hasat adında bir eser yazmıştır. Müellif eserinde taşın bedende nerelerde bulunduğunu, araz ve belirtisini, ilacını, taşın idrar yolunu zedelediği zaman yapılacak tedaviyi anlatır. Bu bağlamda bitkisel ilaçları ve bilhassa ilaçlı sularla banyo yapmayı tavsiye eder. II. Bayezid döneminde Edirne'nin Kirişhane Mahallesi'nde bir cüzzam hastanesi kurulduğu haber verilmektedir.⁵⁸

Kanuni Sultan Süleyman döneminde de yaşadığı görülen Ahi Çelebi'nin Anadolu ve Rumeli'de 40 kadar köye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu devirde Edirne'de Tunca Nehri kenarında yeşillikler içinde güzel bir hastane yapılmıştır. Evliya Çelebi'ye göre vakfiyesinde hastalara çalgı çalınması şart edilmiştir.⁵⁹ Kanuni zamanında, bir mimarlık şaheseri olan caminin etrafında Süleymaniye medreselerini yaptırmış ve bunlardan birini de tıbbı ayırmıştı. Tıp medresesinin (Dârü't-Tıbb) yanında bir de dârüşşifâ kurmuştu. Dârü't-Tıbb'ın açılması ile Osmanlıda daha sistemli bir tıp eğitimi başlamış olup teorik tıp, pratik tıptan müesseseler olarak ayrıldı. Buradan mezun olan tabiplerin veya burada müderrislik yapan kimselerin birçoğunun hekimbaşı olarak sarayda görev aldığı, ya da sadaret makamı gibi devletin en yüksek siyasi mevkilerine yükseldikleri bilinmektedir.⁶⁰

Söz konusu âlimlerin hepsini burada zikretmek bu tebliğin hacmini aşan bir durum olup, sadece devrin önde gelen müelliflerini ve eserlerinden bazılarını burada saymakla yetineceğiz. Bunlardan biri Menâfi-ün-nâs adlı bir kitaptır.⁶¹ 16. yüzyılda yaşamış olan (1541-1599) Dâvûd-ı Antakî, İslam tıp tarihinin en tanınmış tabip ve müelliflerinden biridir. Müellifin tıpla ilgili 29 eseri bulunmaktadır.

⁵⁶ Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 52.

⁵⁷ Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 53.

⁵⁸ Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 66.

⁵⁹ Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 67.

⁶⁰ Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 73; Ekmeleddin İhsanoğlu, ed., *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* (İstanbul: IRCICA, 1998), 2: 265; Gülhan Benli, "Osmanlı'da Darüşşifalar ve Mimar Sinan Eseri Süleymaniye Külliyesi Darüşşifası ve Tıp Medresesi", *A+Arch Design International Journal of Architecture and Design* 2/3 (01 Ağustos 2016): 1-9; Arslan Terzioğlu, "İstanbul Tıp Fakültesi Tarihçesi", *İstanbul Tıp Fakültesi Dergisi* 63/2 (01 Temmuz 2014): 1-60.

⁶¹ Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 115.

Onun ününü sağlayan en önemli eseri ise *Tezkire-i Dâvûd* olarak bilinen *Tezkiretü Uli'l-Elbâb Ve'l-Cami'ü'l-Acebü'l-Ucâb*'dır. Eserin önsözünde tıbbın genel bilgileri verildikten sonra Tıp müfredatının kendinden önce düzenlendiğini söyleyip bu ilimde şöhret sahibi olan Yunan ve Arap bilginlerini saymaktadır. Eserin 2. kısmında alfabetik sırayla hastalıkların tedavilerini anlatmıştır.⁶² Tıp tarihçilerine göre, İbn-i Sînâ'nın *Kânûn* kitabında 800'den fazla ilaç hammaddesi bulunurken, Dâvûd-ı Antakî'nin eserinde 1700'den fazla ilaç hammaddesi tanıtılmıştır.⁶³ Söz konusu eserin bir bölümünü Muhammed Bin Mustafa El-Gûrânî Arapça'dan Türkçe'ye tercüme etmiştir.⁶⁴ Antakî, en-Nüzhet-ül-mübhice fi teşhiz-ül-ezhan isimli eserinde Patoloji konularına yer vermektedir. Eser, felsefi bir lisanla yazılmıştır.⁶⁵ Türk Bilim tarihçisi Adnan Adıvar,⁶⁶ XVI. yüzyıl anatomi bilgisinin İbn Sînâ ve İbnü'n-Nefis'in verilerine, tıbbın ise ufak tefek gözlemlerin eklenmesiyle, Galen ve İbn Sînâ'nın tıbbına dayandığı görüşündedir.⁶⁷

XVII. yüzyılda tıpta Larendeli Siyahi-zade Derviş adında bir zat, Mısır'da uzun süre incelemeler yaptıktan sonra ilaçların Türkçe, Arapça, Farsça, Rumca ve Berberi'ce adlarını veren bir lügat kitabıyla Mecmuat-üt-tıb adlı manzum bir tıp kitabı yazmıştır. Eser mevsimlerin tıbbi etkileri ile başlar. Kan alma, hacamat, nabız ve idrar bahisleri etrafıca yer alır. Sonra hastalıklar ve ilaçları tarif edilir (1615). Yine aynı devirde hâkim Zeynel Abidin b. Halil tarafından IV. Murad'a takdim edilen Şifâü'l-fuad adında bir eser yazılmıştır. Eserde daha çok yemek içmek ve giyinmeye mahsus sağlık kurallarını anlatılır. Bu devrin en önemli tıbbi eseri, hiç şüphesiz, IV. Murad'ın başhekim, Emir Çelebi tarafından yazılan Enmuzzec-üt-tıb adlı kitaptır.⁶⁸

IV. Mehmed zamanında, saray hekimlerinden başhekim Sâlih b. Nasrillah b. Sellûm el-Halebî'nin (ö.1670), Gayetü'l-beyân fi tedbîri bedeni'l-insân başlığıyla yazarak 1664-65'te padişaha takdim ettiği eseri bir mukaddime ile dört bölüm ve bir hâtimeden meydana gelmiştir. Mukaddimede tıp ilminin konusu, kapsamı ve tanımı yanında insan vücudunun değeri, tıp ilminin saygınlığı ve insan sağlığının korunmasındaki önemi ele alınmıştır. Diğer taraftan koruyucu hekimlik ve sağlıklı hayat kavramlarına işaret edilmiştir. Birinci bölümde sağlıklı yaşayabilmenin şartları ve bunu etkileyen başlıca faktörler, ikinci bölümde müfret ve mü-

⁶² Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 117-118.

⁶³ Meryem Arslan, "Kitâb-ı Tercüme-i Tezkire-i Dâvûd fi İlmi't-Tıbb", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 25/2 (30 Nisan 2016): 2-3.

⁶⁴ Arslan, "Kitâb-ı Tercüme-i Tezkire-i Dâvûd fi İlmi't-Tıbb", 7.

⁶⁵ Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 119; Tıp ile mantık arasındaki ilişki için bk. Hasan Ayık, "Tıp-Mantık İlişkisi Üzerine Bir Deneme", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (13 Şubat 2016): 67.

⁶⁶ Feza Günergun, "Türkiye'de Tıp Tarihi: Geçmiş Yıllardaki Çalışmalar ile Son Araştırmaların İncelenmesi", *Tarih Okulu Dergisi* 2013/XIV (30 Haziran 2014): 267-280.

⁶⁷ Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 125.

⁶⁸ Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 128.

rekkep ilâçların insan sağlığının korunmasında ve tedavideki yeri anlatılmıştır. Üçüncü bölümde bazı organlarda görülen başlıca hastalıklar, bunların sebepleri ve tedavilerinde kullanılacak ilâçlar, dördüncü bölümde bütün vücudu etkileyen genel hastalıklar ve tedavi yöntemleri ele alınmıştır. Gayet-ül-ıtkan fi tedbir beden-il-insan isimli eseri ise bir mukaddime ile patoloji, farmakoloji, akrâbâzîn ve biyokimyaya ait dört bölümden oluşmaktadır. Müellif, Akrâbâzîn. Eczacılık hakkında Türkçe kaleme alınmış ilk müstakil eser olan bu kitabında “eczacı” anlamında “ispençiyar” tabirini kullanmaktadır. Burada eczacının tanımını, niteliklerini ve uyması gereken kuralları verdikten sonra tıp bilimi içindeki yerinin hekim gibi bağımsız olduğunu belirtmektedir.⁶⁹

IV. Mehmed’in yazdırdığı ikinci eser de saray hekimlerinden Hayati-zade Mustafa Feyzi’nin, Resail-ül-müşfiye fi emraz-il-müşkile adlı beş risaleden meydana gelen bir eser olup Hamse-i hayati adıyla tanınmıştır.⁷⁰

Bu devirde Mehmed bin Ahmed b. İbrahim adında bir hekimin, Edirne ve İstanbul’da tahsil ettikten sonra Hindistan’a giderek, Hint-Türk hükümdarı Şah Cihan’ın hususi hekimliğine geçtiğini ve oradan dönüşünde, Kamus’ül-etibba ve Namus-ül-elibba adıyla büyük bir tıp lügati yazdığı görülür (1678).⁷¹

Sultan İbrahim zamanında dört defa hekimbaşılığa getirilen Sakızlı Ali Efendi-zade İsa Efendi’nin (ö.1649) Deva-ül-emraz, Nizam-ül-edviye ve Müfredat adlarıyla üç eseri vardır.⁷² Süleymaniye Tıp medresesi müderrisliğinde de bulunan Ayaşlı Şaban Şifai adındaki zatın ise (ö.1116), doğum ve yeni doğan çocukların tedavi ve beslenmesine dair, Tedbir-ül-mevlûd adında bir eserinin olduğu bilinmektedir.⁷³

XVIII. yüzyılın sonunda tıpta iki önemli esere gelince, bunlardan biri, İbni Sînâ’nın Kânûn isimli eserinin, Tokatlı Mustafa bin Ahmed b. Hasan adında bir hekim tarafından III. Mustafa zamanında Türkçe’ye çevrilen Tabhiz-ül-mathun adlı çevirisidir.⁷⁴ Dönemin tıp alanında yapılan tercümelerinden birisi de Tercüme-i Ebu Bekr er-Râzî olup, Ali Münşi Bursevi tarafından yazılmıştır. Bu eser, Osmanlı döneminde farmakoloji alanında yazılan önemli bir tercümedir.⁷⁵

Aynı dönem Türkiye tıp âleminde büyük şöhret kazanan Abbas Vesim b. Abdürrahman’ın kaleme aldığı Düstur-ül-Vesim fi tıbb-ül-cedid ve’l-kadim adlı ki-

⁶⁹ Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 131; Kasım Kırbıyık, “Sâlih b. Nasrullah”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 41-43.

⁷⁰ Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 132.

⁷¹ Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 157.

⁷² Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 158.

⁷³ Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 161.

⁷⁴ Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 188.

⁷⁵ Mücahit Akkuş, “Anlambilim Açısından Bir Tıp Metni İncelemesi “Tercüme-i Ebubekir er-Razi”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/1 (25 Temmuz 2017): 611.

tabının önemi büyüktür.⁷⁶ Abbas Vesim, eserinde çocukların altı yaşından önce okula gönderilmemelerini, dayak atılmamasını ve kabiliyetlerine göre iş yaptırılmasının uygun olduğunu söyleyip, zengin çocuklarının miras bekleyerek oturmamaları gerektiğini söyler.⁷⁷

Osmanlı'da modern tıp eğitimi 1827'de kurulan ve aynı zamanda bir askeri okul olan Tıbhane-i Amire ile başlamıştır. Tıbhane-i Amire zaman içinde tıp eğitimi veren tek okul olmuştur. Tıbhane-i Amire'nin devamı niteliğinde olan Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane bünyesindeki eğitim 1839 yılından itibaren Fransızca olarak sürdürülmüştür. Bir sivil tıp okulu olan Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye 1867 yılında kurulmuş ve okulda Türkçe tıp eğitimi verilmiştir. 1870 tarihinden itibaren bir askeri okul olan Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane'de de dersler Türkçe olarak sürdürülmüştür.⁷⁸

2.4. İslam Medeniyetinde Tıp Müesseseleri

İslam dünyasında *hastahane* kelimesi karşılığında *dârüşşifâ*, *dârüssihha*, *dârulafiye*, *dârulmerzâ*, *bîmârhâne*, *bîmâristân*, *şifâiyye*, *tımârhâne* kelimeleri kullanılmıştır. XIX. yüzyıldan bu yana bizde *hastane* olarak isimlendirilen sağlık kurumları ortaçağ İslam medeniyetinde hasta tedavisi ile tıp eğitiminin yapıldığı tesislerdi.⁷⁹ Bu tesislerin Sâsânîler dönemindeki okul, hastane, kütüphane ve eczane şeklinde organize edilmiş eğitim ve araştırma hastaneleri geleneğinin bir devamı olduğu sanılmaktadır.⁸⁰

Bazı kaynaklarda ilk Müslüman hastanesinin Emevi halifesi Velid bin Abdülmelik tarafından 707'de Şam'da yaptırıldığı zikredilirse de, burasının cüzamlılar ve körler için barınak olarak kurulan bir yapı olduğu düşünülmektedir.⁸¹

Abbasi halifesi Ebu Cafer el-Mansur, Bağdat'ı inşa ettirdikten sonra midesinden rahatsızlanmış ve kendisini tedavi etmesi için Cündişâpûr'dan Kitâbu'l-Künâş isimli eserin müellifi hekim Curcîs b. Cibril b. Buhtîşû'yu Bağdat'a getirtmiştir (765). Mansur sağlığına kavuştuktan sonra Curcîs'e büyük ilgi göstermiştir. Buhtîşû ailesi, uzun süre Bağdat'ın en nüfuzlu hekim ailesi olmuş, aynı soydan gelenler kuşaklar boyunca yaklaşık 250 yıl halifelerin özel hekimi olmuşlardır. Tam teşkilatlı ilk hastane ise yine aynı dönemde Hârûn er-Reşîd tarafından Bağdat'ta kurulmuş ve Cündişapur hekimlerinden Cibrâîl bin Buhtîşû eliyle idare

⁷⁶ Adivar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 189; Shaymaa İmad - Sevim YILMAZ Önder, "18. Yüzyılın Ünlü Hekimi Abbâs Vesîm ve Tıp Kitabı", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 5/12 (30 Aralık 2018): 849-860.

⁷⁷ Adivar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 192.

⁷⁸ Abdullah Yıldız, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Sivil ve Türkçe Tıp Eğitimi Geçiş", *Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası* 70/3 (16 Mart 2018): 127.

⁷⁹ Bayat, *Tıp Tarihi*, 207.

⁸⁰ Altungök - Bakır, "Yükselme Çağında", 64.

⁸¹ Bayat, *Tıp Tarihi*, 207.

edilmiştir. Bu hastane, Bağdat'ta ve diğer büyük İslam şehirlerinde kurulacak diğer hastanelere de örnek teşkil etmiştir.⁸²

Abbâsîler döneminde hastanecilik ve halk sağlığı alanındaki gelişmenin bir kanıtı da ünlü hekim Sinân b. Sâbit'in (ö.331/943) tavsiyesi ve vezir Ali b. İsâ'nın emriyle hekimlerin her gün hapishanelere gidip hasta muayene etmeleri ve onlar için çeşitli ilâçlar hazırlamalarıdır. Hatta Aşağı Irak'ta Sevâd bölgesi köylerine hekimlerle birlikte bir seyyar hastanenin gönderildiği ve tabip Sinân b. Sâbit'le vezir Ali b. İsâ'nın yazışmalarından bu seyyar bîmâristanda Müslümanlarla birlikte gayrimüslimlerin de muayene ve tedavilerinin yapıldığı öğrenilmektedir.⁸³

Orijinal haliyle günümüze ulaşan en eski hastane ise Şam Nureddîn Hastanesi'dir. Bu hastane, Nureddîn Mahmûd Zengi'nin, esir aldığı Frank kralını serbest bırakması karşılığında aldığı fidyeyle yaptırılmıştır (1154). Ortasında havuz, çevresinde 4 eyvan, hasta odaları, tuvalet ve banyolar vardır. Vakıf gelirleriyle idare edilen, aylık masrafı yaklaşık 450 dinar olan, başhekim, hekim yardımcıları ve idari personelin görev yaptığı bu hastanede tıp eğitimi de verilmiştir. Hastaların yemekleri bitişikteki imareten temin edilmiştir. XVII. yüzyılda hastaneyi gezen Evliya çelebi, 70 personelinin olduğunu, yataklarının temizliğini, hastalara günde 3 defa musiki dinlettirildiğini kaydetmiştir.⁸⁴

Özellikle 1243 yılında Anadolu'nun yıkımı olarak kabul edilebilecek Köse-dağ savaşından sonra Anadolu'nun birçok yeri Moğol istilasına uğramıştır. Bunun neticesinde Selçuklu devlet adamları, emirleri ya da zenginleri, Moğol yöneticileri tarafından mallarının müsadere edilmesini engellemek amacıyla vakıf müesseseleri kurdular. Bu nedenle XIII. yüzyılın ikinci yarısı, Anadolu'da vakıf müesseselerinin en çok kurulduğu bir dönem olarak bilinir.⁸⁵ Tarihi kaynaklarda Türkiye Selçukluları döneminde Mardin, Silvan, Harran, Antakya, Erzincan, Kars ve Harput'ta dârüşşifâ yapıldığı kaydediliyorsa da, bunlara ait herhangi bir vesika günümüze kadar ulaşmamıştır.⁸⁶ Anadolu Selçuklularının bina ettirdiği dârüşşifâlar, Türk tıp tarihi açısından büyük önem taşımaktadırlar. Bunların içerisinde İzzeddin Keykâvus tarafından 1217 yılında yaptırılan Sivas Dârüşşifâsı

⁸² Altungök - Bakır, "Yükselme Çağında", 66-68; Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 1: 9; Andre Clot, *Harun Reşid ve Abbasiler Dönemi*, trc. Nedim Demirtaş (Tarih Vakfı Yurt Yay., 2007), 232.

⁸³ Arslan Terzioğlu, "Bîmâristan", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 165; Taner Yıldırım - Ahmet Altungök, "Abbasiler Döneminde İslam Tıbbı ve Toplum Sağlığı", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 25/2 (31 Ocak 2016): 269-296.

⁸⁴ Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 5: 68; Bayat, *Tıp Tarihi*, 208.

⁸⁵ Abdulhalik Bakır, "Türk-İslam Dünyasının Geç Dönemlerinde Tıp Kültürü ve Çalışmaları", *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 3 (19 Aralık 2018): 14; Fatma İnce, "Ortaçağ'da İslam/Türk-İslam Tıbbının Parlak Bir Mümessili: Nureddin Hastanesi", *Journal of IslamicJerusalem Studies* 18/3 (31 Aralık 2018): 69-90.

⁸⁶ Ahmet Acıduman, "Darüşşifalar Bağlamında Kitabeler, Vakıf Kayıtları ve Tıp Tarihi Açısından Önemleri - Anadolu Selçuklu Darüşşifaları Özelinde", *Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası* 63/01 (13 Aralık 2014): 14.

üzerinde pek çok araştırma yapılmış ve önemli bilgilere ulaşılmıştır.⁸⁷ Selçuklu döneminde kurulan ve isimleri tespit edilebilen dârüşşifâlar arasında: Kayseri, Gevher Nesibe Tıp Medresesi ve Mâristânı (1206), Divriği, Turan Melek Dârüşşifâsı (1228), Çankırı Cemâleddin Ferruh Dârüşşifâsı (1235), Konya Alâeddin Dârüşşifâsı (1219-1237/38), Kastamonu Ali bin Süleyman Mâristânı (1272), Tokat Mu‘înüddîn Süleyman (1255-1275), Amasya, Amber bin Abdullah (1308/9), Konya Dârüşşifâsı (Mâristân-ı ‘Atîk) (XII. yy. sonu XIII. yy. başı), Aksaray (XIII. yy), Silvan (1176/77-1184/85), Eski Malatya (XIII. yy. ortası), Akşehir (XII. yy. sonu XIII. yy. başı), Erzincan, Kastamonu Atabey (1270-75), Kütahya (XIII. yy. ikinci çeyreği), Sivas Şehzadeler, Harput ve Kars Dârüşşifâları (XII. yy) zikredilebilir.⁸⁸

Netice olarak, bütün bunlardan yola çıkarak bugünkü modern tıp biliminin ve müesseselerinin gelişiminde, İslam medeniyetinin büyük ve inkâr edilemez katkılar sağladığını söylemek mümkündür.

KAYNAKLAR

- Aciduman, Ahmet. “Darüşşifalar Bağlamında Kitabeler, Vakıf Kayıtları ve Tıp Tarihi Açısından Önemleri - Anadolu Selçuklu Darüşşifaları Özelinde”. *Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası* 63/01 (13 Aralık 2014): 9-15.
- Aciduman, Ahmet - Aşkit, Çağatay. “‘Alî b. el-‘Abbâs el-Mecûsî’nin Kâmilu’s-Şinâ’ati’t-Tıbbiyye (Kitâbu’l-Melikî) adlı ünlü eserinde yaşlıların tedbiri üzerine”. *Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi* 8/3 (17 Eylül 2018): 261-273.
- Aciduman, Ahmet - İlgili, Önder. “İbn Sînâ’nın El-Kânûn Fî’t-Tıbb Adlı Eserinde ‘Geriatrı’ İle İlgili Bölümler”. *Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası* 63/02 (13 Aralık 2014): 41-47.
- Aciduman, Ahmet - Arda, Berna - Kahya, Esin - Belen, Deniz. “The Royal Book by Haly Abbas From the 10th Century: One of the Earliest Illustrations of the Surgical Approach to Skull Fractures”. *Neurosurgery* 67/6 (01 Aralık 2010): 1466-1475.
- Adivar, A. Adnan. *Osmanlı Türklerinde İlim*. 4. Bs. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.
- Akkuş, Mücahit. “Anlambilim Açısından Bir Tıp Metni İncelemesi ‘Tercüme-i Ebubekir er-Razi’”. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/1 (25 Temmuz 2017): 611-640.
- Akkuş, Mücahit. “Tarihî Tıp Metinlerinde Dil ve Üslup”. *The Journal of Turkic Language and Literature Surveys (TULLIS)* 3/2 (31 Aralık 2018): 13-25.
- Akpınar, Cemil. “Hacı Paşa”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 14: 492-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Altungök, Ahmet. “İslam Öncesi Dönem İran’da Tıp ve Tebâbet”. *Tarih İncelemeleri Dergisi* 31/2 (2016): 353-382.

⁸⁷ Aciduman, “Darüşşifalar”, 9; Necati Avcı, “Mevlânâ’nın Mesnevî’sinde Devrin Tıp ve Halk Hekimliği”, *İSTEM*, 10 (01 Aralık 2007): 155.

⁸⁸ Aciduman, “Darüşşifalar”, 11; Bakır, “Türk-İslam Dünyasının Geç Dönemlerinde Tıp”, 14-22; Sezer Erer - Elif Atıcı, “Selçuklu ve Osmanlılarda Müzikle Tedavi Yapılan Hastaneler”, *Uludağ Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 36/1 (01 Mart 2010): 29-32.

- Altungök, Ahmet - Bakır, Abdulhalik. "İslam Dünyasının Yükselme Çağında Tababet". *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*. 2 (27 Aralık 2017): 53-97.
- Arslan, Meryem. "Kitâb-ı Tercüme-i Tezkire-i Dâvûd fî İlmi't-Tıbb". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 25/2 (30 Nisan 2016): 1-16.
- Avcı, Necati. "Mevlânâ'nın Mesnevi'sinde Devrin Tıp ve Halk Hekimliği". *İSTEM*. 10 (01 Aralık 2007): 155-168.
- Aydüz, Salim. "İslam Dünyasının İlk Tıp Ansiklopedisi Firdevsü'l-Hikme ve Müellifi Ali b. Sehl Rabban Taberi: Hayatı ve Eserleri". *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ* 11/15 (13 Ocak 2015): 17-33.
- Ayık, Hasan. "Tıp-Mantık İlişkisi Üzerine Bir Deneme". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*. 16 (13 Şubat 2016): 59-68.
- Azimli, Mehmet, ed. *İslam Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: Bilay, 2018.
- Bakır, Abdulhalik. "Türk-İslam Dünyasının Geç Dönemlerinde Tıp Kültürü ve Çalışmaları". *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*. 3 (19 Aralık 2018): 11-61.
- Bakkal, Ali. "İslam Tarihinde Tıbbın Gelişmesi ve Silvan'da Tıp". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/30 (01 Aralık 2013): 9-43.
- Bayat, Ali Haydar. *Tıp Tarihi*. 3. Bs. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2016.
- Bayrakdar, Mehmet. *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Benli, Gülhan. "Osmanlı'da Darüşşifalar ve Mimar Sinan Eseri Süleymaniye Külliyesi Darüşşifası ve Tıp Medresesi". *A+Arch Design International Journal of Architecture and Design* 2/3 (01 Ağustos 2016): 1-9.
- Biruni. *Kitab-Al-Saydanah Fi al-Tıbb*. Ed. Hakim Muhammed Said. Karachi: Hamdard Academy, 1973.
- Clot, Andre. *Harun Reşid ve Abbasiler Dönemi*. Trc. Nedim Demirtaş. Tarih Vakfı Yurt Yay., 2007.
- Çetin, Osman. "Bursa Şer'iyye Sicilleri Işığında Osmanlılarda İlk Tıp Fakültesi Bursa Darüşşifası ve Tıbbî Faaliyetler". *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi OTAM* 4/04 (05 Ocak 2015).
- Demirhan Erdemir, Ayşegül. "Ali b. Abbas el-Mecûsî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 2: 379-380. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Erer, Sezer. "Osmanlılar Döneminde Bursa'da Yaptırılan Hastaneler". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/19 (12 Ocak 2010): 241-252.
- Erer, Sezer - Atici, Elif. "Selçuklu ve Osmanlılarda Müzikle Tedavi Yapılan Hastaneler". *Uludağ Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 36/1 (01 Mart 2010): 29-32.
- Günergun, Feza. "Türkiye'de Tıp Tarihi: Geçmiş Yıllardaki Çalışmalar ile Son Araştırmaların İncelenmesi". *Tarih Okulu Dergisi* 2013/XIV (30 Haziran 2014).
- Güney, Zekeriya - Korkmaz, Nebiye. "Aliboran Ebu Reyhan Muhammed Bin Ahmed El-Biruni and Proof of Some of His Theorems". *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 3/ÖS (SI) 1 (11 Mayıs 2016): 0-0.

- Gürlek, Mehmet. "Osmanlı Tıp Metinlerinde Geçen Cerrahî Alet Adları Üzerine". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 25/1 (31 Ocak 2016): 39-50.
- İbn Bîbî, Hüseyin b. Muhammed el-Rugadî. *el-Evamirü'l-Ala'îye fi'l-Umuri'l-Ala'îye*. Trc. Mürsel Öztürk. 2 Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1996.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin, ed. *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: IRCICA, 1998.
- İmad, Shaymaa - Önder, Sevim YILMAZ. "18. Yüzyılın Ünlü Hekimi Abbâs Vesîm ve Tıp Kitabı". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 5/12 (30 Aralık 2018): 849-860.
- İnce, Fatma. "Ortaçağ'da İslam/Türk-İslam Tıbbının Parlak Bir Mümessili: Nureddin Hastanesi". *Journal of Islamic Jerusalem Studies* 18/3 (31 Aralık 2018): 69-90. <https://doi.org/10.31456/beytulmakdis.494295>.
- Kahya, Esin. "el-Kânûn fi't-ṭıḇ". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 24: 331-332. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kahya, Esin. "et-Tasrîf". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 40: 132-133. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Kahya, Esin. "Zehrâvî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 44: 189-191. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Katipoğlu, Hasan - Kutluer, İlhan. "Huneyn b. İshâk". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 18: 377-380. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kaya, Mahmut. "Beytülhikme". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 6: 88-90. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Kaya, Mahmut. "Mâserceveyh". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 28: 74-75. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kaya, Mahmut. "Râzî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 34: 479-485. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kırbıyık, Kasım. "Sâlih b. Nasrullah". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 36: 41-43. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kutluer, İlhan. "Kustâ b. Lûka". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 26: 465-467. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Sarton, George. *Antik Bilim ve Modern Uygarlık*. Trc. Melek Dosay. İstanbul: Gündoğan Yay., 1995.
- Sayılı, Aydın. *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*. 3. Bs. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1991.
- Sezgin, Fuat. *İslam'da Bilim ve Teknik*. Trc. Abdurrahman Aliy. 2. Bs, 5 Cilt. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2008.
- Şar, Sevgi - Şahne, Bilge SÖZEN - Arslan, Miray. "Hacı Paşa'nın Şifâü'l-Eskâm ve Devâü'l-lâm Adlı Eserindeki Şurup Formülleri". *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi OTAM* 35/35 (05 Ocak 2015): 121-136.
- Taylan, Necip. "Ali b. Rabben et-Taberî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 2: 434-436. TDV Yayınları, 1989.
- Tekines, Ayhan. "Alternatif İslami Tıp 'Tıbb-ı Nebevi'". *Divân: İlmi Araştırmalar* 3/4 (1998): 57-72.
- Terzioğlu, Arslan. "Bîmâristan". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 6: 163-178. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Terzioğlu, Arslan. "İbn Sînâ/Tıp". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 20: 321-336. İstanbul, 1999.

- Terzioğlu, Arslan. "İstanbul Tıp Fakültesi Tarihçesi". *İstanbul Tıp Fakültesi Dergisi* 63/2 (01 Temmuz 2014): 0.
- Turan, Osman. *Selçuklu Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*. 2. Bs. İstanbul: Turan Neşriyat, 1969.
- Turan, Osman. *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar*. Ankara: TTK, 1958.
- Tümer, Günay. "Bîrûnî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 6: 206-215. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Uçar, İlhan - Küçüker, Paki. "On Beşinci - On Altıncı Yüzyıllarda Osmanlı Devletindeki Tıp Çalışmalarına Genel Bir Bakış ve Cerrâh Mes'ûd'un Hâzâ Kitâb-ı Hulâsa-yı Tıbb Adlı Eseri". *Akademik İncelemeler Dergisi (AID)* 2/2 (05 Eylül 2014): 231-239.
- Yıldırım, Taner - Altungök, Ahmet. "Abbasiler Döneminde İslam Tıbbı ve Toplum Sağlığı". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 25/2 (31 Ocak 2016): 269-296.
- Yıldız, Abdullah. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Sivil ve Türkçe Tıp Eğitime Geçiş". *Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası* 70/3 (16 Mart 2018): 127-134.
- Yüksel, Ahmet Turan. *İslam'da Bilim Tarihi*. Konya: Büyükşehir Belediyesi, 2015.

ORTAÖĞRETİM DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETİM PROGRAMI (2018) VE DERS KİTAPLARINDA “GÖNÜL COĞRAFYAMIZ” ÜNİTESİ BAĞLAMINDA MEDENİYET BİLİNCİ

Doç.Dr. İbrahim AŞLAMACI

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi
ibrahim.aslamaci@inonu.edu.tr

Giriş

Eğitimin en temel işlevlerinden birisi de yetişmekte olan nesli içinde yaşadığı toplumun kültür ve medeniyet değerlerine haiz biçimde yetiştirmektir. Kendi kültürünü ve medeniyetini iyi tanıyan, ona sahip çıkma ve onu geliştirme şuuruna sahip nesillerin yetiştirilmesi, bunların devamlılığının sağlanması ve aynı zamanda bireylere kültür ve medeniyet bilinci kazandırılması açısından önem taşımaktadır.

Her siyasal sistemde olduğu gibi modern bir ulus devlet olarak kurulan Türkiye'nin eğitim anlayışı da cumhuriyet dönemi boyunca bu sisteminin sürekliliğini sağlama üzerine yapılandırılmıştır. İmparatorluktan miras alınan ve ümmetçi-Osmanlı kimliğini geliştirmeyi hedefleyen çok yapılı eğitim sisteminin yerini, milliyetçilik ve yurttaşlık bilinci gibi ulus devlet yapısını besleyen programlanmış bilgileri çocuklara ve gençlere aktarmayı hedefleyen mekanik bir eğitim anlayışı almıştır. Bu çerçevede yeni bir milli ruha ve ahlaka sahip bireyler ve vatandaşlar yetiştirmek için okul, müfredat ve ders kitapları üçlüsü üzerinde sıkı bir hâkimiyet kurulmuş, eğitim sistemi tekil bir model içerisinde varlığını sürdürmüştür (İnal, 2008; Dursun, 2007). Bu genel politikaya uygun olarak zaman zaman ke-sintiye uğrasa da eğitim sistemi içerisinde yer alan din öğretimi müfredatlarında da milli kültürü ve kimliği güçlendirecek bir içeriğin vurgulanması temel ilkelerden birisi olmuştur. Eğitim ve din eğitimi müfredatında ulusal bütünlüğü tehdit edici her türlü üst ve alt kimlikler göz ardı edilmiş ve bu kapsamda dünyanın farklı yerlerindeki Müslümanlardan ya da onların güncel maddi ve manevi üre-

timlerinden bahsedilmeyen sadece İslam'ın belli bir coğrafyaya, kültüre sirayet etmiş hali öğretime konu edilmiştir.

Cumhuriyet dönemi boyunca takip edilen ve daha çok bir ulus coğrafyasıyla sınırlandırılan bir gaye ve bilinç geliştirmeye odaklanan eğitim paradigmasının 2000'li yıllardan itibaren Ak Parti iktidarıyla birlikte değiştirilmesine ilişkin bir dizi çabalar gözlenmektedir. Kadim medeniyetlerin doğduğu, büyüdüğü ve bütün dünyayı etkilediği bir coğrafyada yer alan ve üç kıtada yüzyıllar boyunca sömürgeci olmadan hükmeden bir geçmişe sahip olan Türkiye, fiziki olarak çizilen sınırlarının çok daha ötesinde tarihsel ve kültürel olarak etki alanına sahiptir. "Gönül coğrafyası" olarak adlandırılan bu bölge başta Balkanlar, Ortadoğu, Kafkasya, Orta Asya olmak üzere Türk ve Müslüman unsurun olduğu dünyanın bütün bölgelerini içeren bir coğrafyaya işaret etmektedir. Bu nedenle gelişen Türk dış politikasına da uygun olarak eğitim paradigmasının ve müfredatının da söz konusu bu sınırları içermesi, bu bölgedeki maddi ve manevi üretimleri, mevcut durumu öğrencilere aktarımına duyarlı olması önemlidir.

Türk eğitim sistemindeki ilk ve ortaöğretim müfredatına bakıldığında her ne kadar tüm derslerin sorumluluğu olsa da yetişen nesile doğrudan kültür ve medeniyet bilinci kazandırması beklenen iki dersin yer aldığı görülmektedir. Bu derslerden "Türk Kültür ve Medeniyet Tarihi" dersi ortaöğretim kademesinde Sosyal Bilimler Lisesi programlarında zorunlu, diğer lise türlerinde ise sosyal bilimler alanındaki seçmeli dersler listesinde yer almaktadır. Dersin kapsamı ve önemi öğretim programında şöyle açıklanmaktadır (MEB, 2018a):

Türk Kültür ve Medeniyet Tarihi Dersi kendi kültürünü ve medeniyetini iyi tanıyan, ona sahip çıkma ve onu geliştirme şuuruna sahip nesillerin yetişmesine katkı sağlamak üzere hazırlanmıştır. Tarih eğitimi almış, kendi milletin tarihteki başarılarını öğrenmiş genç nesiller; tarihsel olay, olgu, gelişmelere neden olan durumları dönemin şartlarını dikkate alarak değerlendirebilir, bunların günümüze yansımalarını eleştirel bir gözle yorumlayabilir ve analiz edebilirler. Bugünü oluşturan ve geleceğin şekillendirilmesine katkı sağlayan insanların, olayların, fedakârlıkların, çatışmaların ve dayanışmaların millî kimlik ve vatandaşlık bilincinin oluşmasına etkileri hakkında bilgi sahibi olurlar.

Orta Asya'da doğan, İslamiyet'in kabulü ile gelişim süreci devam eden, Osmanlı Devleti ile tüm dünyaya yayılan, Türkiye Cumhuriyeti devleti ile günümüze taşınan kültürel değerlerimizin gelecek nesillere aktarılmasında Türk Kültür ve Medeniyet Tarihi dersinin önemi büyüktür.

Dersin başlığında her ne kadar kültür ve medeniyet kavramları birlikte kullanılmış olsa da içeriğine bakıldığında tarihsel süreçte Türk kültürünün çeşitli yönleriyle gelişim seyrinin ele alındığı, bahsedilen gönül coğrafyasına, kültür ve medeniyet kavramlarının analizine ya da Türk kültürünün İslam medeniyetiyle ilişkisine dair bir atfın yer almadığı görülmektedir.

Türk eğitim sisteminde ortaöğretim kademesinde yer alan diğer bir ders “İslam Kültür ve Medeniyeti” dersidir. 2015 yılından itibaren okutulmaya başlanan bu ders de İmam Hatip Liselerinin programlarında meslek dersleri arasında zorunlu olarak okutulan bir ders olarak yer alırken, diğer lise türlerinde sosyal bilimler alanındaki seçmeli dersler listesinde yer almaktadır. Bu dersin tanıtımı ve amacı öğretim programında şöyle ifade edilmektedir (MEB, 2015):

İslam kültür ve medeniyeti, Âdem Peygamberden Hz. Muhammed’e (s.a.v) kadar gelen vahyin ekseninde günümüze kadar İslam dinini kabul eden toplumların İslam’ın temel değerlerinden hareketle oluşturdukları ortak bir medeniyetin adıdır. Bu medeniyet, diğer medeniyetlere birçok yönüyle kaynaklık etmiş, insanlığın istifade ettiği kültürel mirasın oluşmasına katkı sağlamış, dahası insanlığın manevi ihtiyaçlarını da gözetmiş ve gidermiştir.

Bu ders ile öğrencilerin medeniyet mirası ile bir köprü kurmaları sağlanarak, zihinlerinde bir medeniyet tasavvuru oluşturulacaktır. Yarınları kuracak olan gençlerin, kendi köklerinden beslenen, geleceği kurmada özgüveni olan bireyler olmalarının yanı sıra yapacakları özgün çalışmalarla kendi kültür ve medeniyetlerine katkı sağlama bilincine sahip olmaları amaçlanmaktadır.

Bu dersin öğretim programında içeriğe bakıldığında genel olarak İslam kültür ve medeniyetinin doğuşunu, esaslarını, sosyal ve ekonomik hayat, ilim, sanat ve şehir gibi çeşitli veçhelerdeki etkisinin ele alındığı ve çok fazla somutlaştırılmadan bugünü ve geleceğinin incelendiği görülmektedir.

Kültürümüzün içinde yoğrulduğu ve aynı zamanda oluşumuna hizmet ettiği İslam medeniyetinin yeni yetişen nesle doğru bir şekilde sunumunda ve onların medeniyet bilincine ve mirasına sahip olarak yetişmelerinde her ne kadar yukarıdaki derslerin doğrudan sorumluluğu olsa da hedef kitlesi itibarıyla düşünüldüğünde bu konuda en önemli rollerden birisi de ülkemizde 1982 yılından itibaren ilk ve ortaöğretimde zorunlu bir ders olarak okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersine düşmektedir. Bu konuda 2018 yılında hazırlanan ortaöğretim DKAB öğretim programı önemli değişiklikleri içermektedir.

Bu araştırmanın amacı da 2018 yılında hazırlanan ortaöğretim DKAB öğretim programı ve ders kitaplarında 9. Sınıf “Gönül Coğrafyamız” ünitesi bağlamında öğrencilere medeniyet bilinci kazandırılmasına ilişkin nasıl bir içeriğin sunulduğu, bu konuda ne düzeyde amaç ve kazanımların belirlendiğinin bilimsel olarak değerlendirilmesidir. Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi yöntemi kullanılmış ve ulaşılan bulgular içerik analizi tekniği ile analiz edilmiştir. Bu kapsamda 2018 yılında hazırlanan ortaöğretim DKAB öğretim programı ve aynı yıl içerisinde Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9. Sınıf için Prof. Dr. Recai Doğan tarafından Nev Kitap için Abdullah Bektaş, Mustafa Nezihi Pesen, Sinan Özyurt ve Furkan Özudoğru tarafından MEB yayınları için yazılan ders kitapları incelenmiştir.

Medeniyet Kavramı

İnsanoğlunun inanç, bilim, felsefe, sanat, estetik vs. alanlarındaki ürünlerinin birleşimi olarak tanımlanabilecek medeniyet, insanları birbirinden ayıran ve bilinçlerini şekillendiren temel referans kaynaklarından birisidir. Batı’da, on sekizinci yüzyılda kullanılmaya başlanan “civilisation” terimini karşılamak üzere dilimizde ilk defa on dokuzuncu yüzyılda kullanılmaya başlanan “medeniyet” sözcüğü için daha öncesinde temeddün, hadare, umran, ma’mur, i’mar şeklinde pek çok farklı sözcük kullanılmıştır. Günümüz Türkçesinde aynı anlamda uygarlık kelimesi de kullanılmaktadır (Karlığa, 2019).

18 ve 19. yüzyıllarda dünyaya egemen olan Batı dünyası medeniyet kelimesiyle sahibi olmakla gurur duyduğu teknik, bilimsel bilgi veya dünya görüşü bakımından kendisinin kaydettiği başarıyı insani gelişim standardının en üst düzeyi olduğu iddiasıyla batı merkezli okuma tavrı içerisine girmiştir. Buna karşılık kavram özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında gittikçe güçlenen bir kullanım şekli olarak her biri diğerine eşdeğer olan, kendi içinde anlamlı bütünler teşkil eden ve unsurları açısından birbiri arasında ileri geri gibi değerlendirici hükümlerin konusu olmaksızın ancak kendi içerisinde yükselme ve zayıflaması söz konusu edilebilen, genellikle de bir dine nisbetle isimlendirilen büyük tarihi oluşumlar için kullanım kazanmıştır (Görgün, 2003).

Gökalp’e göre medeniyet, kültürün yükselmesiyle oluşan ve evrensel nitelik taşıyan olgudur. Ona göre hars adını verdiği kültür ile medeniyet ayrı ayrı kavramlardır. Hars millidir, medeniyet ise evrenseldir. Kültür, bir toplumun yaşadığı ve paylaştığı müşterek değerlerdir. Medeniyet ise milletlerarası seviyeye yükselmiş bir kültürün veya birbirine yakın kültürlerin oluşturduğu anlayış, tutum, bilgi, teknoloji, sosyal faaliyetler ile müesseselerin bütünüdür (Gökalp, 1995). Kültür ve medeniyet arasında ayırım yapan Kafesoğlu’na göre medeniyet, “Medeniyet milletlerarası ortak değerler seviyesine yükselen anlayış, davranış ve yaşama vasıtaları bütünüdür.” Burada söz konusu olan ortak değerlerin kaynağı kültürlerdir. Örneğin Batı medeniyeti denildiğinde din bakımından Hristiyan olan toplulukların manevi ve sosyal değerleri ile müspet bilime dayalı teknik anlaşılır. Oysaki Batı medeniyetine bağlı milletlerden her biri ayrı birer kültür topluluğudur (Kafesoğlu, 1989). Karlığa ’ya (2019) göre ise her topluluğun kendine özgü kültürü olur ama medeniyeti olmaz. Medeniyet gelişmiş topluluklara has bir özelliktir. Kültür her toplumda bulunur, medeniyet ise belirli toplumlarda bulunur. Medeniyet, kültürlerin üst düzeyde bir birleşimidir.

Yapılan tanımlamalara bakıldığında kültür ve medeniyet kavramlarının ortak yönleri olsa da kültürün daha cüz’i ve yerel, medeniyetin ise daha külli ve evrensel olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte bir medeniyete katkı sunabilmek için öncelikle sağlam bir kültüre sahip olunması gerektiği göz önünde bulundularak kültür ve medeniyet arasındaki sınırın buna göre belirlenmesi önem ta-

şımaktadır. Bu sınır kültürün kendini medeniyette eritmesi olarak algılanırsa bu kültürün yükselmesi değil ortadan kalkması olacaktır.

Ortaöğretim DKAB Öğretim Programında (2018) Medeniyet Bilinci

2005 yılındaki köklü değişim sonrasında 2010 yılındaki kısmi değişiklikler yaşayan ortaöğretim DKAB öğretim programı 2018 yılında yenilenmiştir. Yeni programda eğitimsel ve dinbilimsel yaklaşımında önemli bir değişiklik olmasa da ilk ve ortaöğretimdeki diğer ders programlarında olduğu gibi beceri ve yetkinlik temelli bir öğretim yaklaşımının temele alındığı vurgulanmaktadır. Avrupa yeterlik çerçevesinden hareketle uyarlanan Türkiye Yeterlik Çerçevesine uygun olarak sıralanan sekiz yetkinlik alanının herhangi birinde medeniyet bilincine dair bir yetkinliğe yer verilmemiştir. Bu temel yetkinlik alanlarının dışında alana özgü herhangi bir yetkinlik ve beceri de sıralanmamıştır. Yine programda sıralanan genel amaçlarda “Gönül Coğrafyamız” ünitesini çağrıştıracak ya da kapsayacak bir amaç ifadesine rastlanmamıştır. Bu durum yeni programda amaç ve içerik uyumunun yeterince sağlanamadığına işaret etmektedir. Bununla birlikte programın vizyonu ifadesinde de medeniyet bilincini kazandırmayı öngören bir ifadeye rastlanmamaktadır.

2018 ortaöğretim DKAB öğretim programında önceki programlarda yer almayan 9. Sınıf düzeyinde 5. Ünite olarak “Gönül Coğrafyamız” ünitesine yer verilmiştir. Ünite açıklamasında; ünitenin sırasıyla “İslam Medeniyeti ve Özellikleri”, “İslam Medeniyetinin Farklı Coğrafyalardaki İzleri” ve “Kur’an’dan Mesajlar: Hucurât Suresi 13. Ayet” konularına yer verileceği ifade edilmiştir. Ünitenin anahtar kavramları olarak “kültür” ve “medeniyet” kavramları belirlenmiştir.

9. Sınıf “Gönül Coğrafyamız” ünitesinin kazanım ve açıklamaları ise şu şekildedir (MEB, 2018b):

9.5.1. İslam medeniyeti kavramını izah eder.

- Kültür ve medeniyet kavramları öğrenci seviyesine göre ana hatlarıyla ele alınır; İslam medeniyeti kavramı analiz edilir.

9.5.2. İslam medeniyetinin, dünyanın farklı bölgelerindeki etkilerini fark eder.

- Hicaz Bölgesi, Kudüs ve Çevresi, Şam ve Bağdat Bölgesi; İran, Horasan, Türkistan ve Mâverâünnehir Bölgesi; Hint Alt Kıtası; Anadolu ve Balkanlar; Kuzey Afrika (Mısır ve Mağrip Bölgesi) ve Endülüs gibi İslam medeniyetinin tarihî süreçte hayat bulduğu ilim ve kültür havzaları ele alınır.

- İslam medeniyetinin bu havzalara İslam’ın taşınmasına öncülük eden âlimler, komutanlar ve tüccarlara kısaca yer verilir.

- İslam medeniyetine değer katan ana dillere (Türkçe, Arapça, Farsça) değinilir.

- *İslam medeniyetinin Anadolu ve Balkanlara taşınmasında Horasan, Anadolu ve Rumeli erenlerinin de rolüne kısaca değinilir.*

- *Öğrencilerin Türkiye ile gönül coğrafyamız arasındaki tarihî ve kültürel bağların güçlenmesine yönelik sözlü ve yazılı önerilerde bulunabilecekleri etkinliklere yer verilir.*

9.5.3. Hucurât suresi 13. ayette verilen mesajları değerlendirir.

- *Kazanım; öğrencilerin Kur'an-ı Kerim mealini kullanma, Kur'an-ı Kerim'i anlama ve yorumlama, ayetlerde geçen şahıs, yer, konu ve kavramları belirleme becerilerini geliştirici etkinliklerle desteklenir. Bu kapsamda ayetlerin (nüzul sebebi, ana konuları gibi) kısa açıklamalarına öğrenci seviyesine göre yer verilir.*

Yukarıda görüldüğü gibi ortaöğretim DKAB öğretim programında Gönül Coğrafyamız ünitesi için üç kazanım belirlenmiştir. Ayrıca her kazanım ifadesinin altında o kazanıma ilişkin açıklamaya yer verilmiştir. İlk kazanım İslam medeniyeti kavramının analiz edilmesini isterken, ikinci kazanımda İslam medeniyetinin Hicaz Bölgesi, Kudüs ve Çevresi, Şam ve Bağdat Bölgesi; İran, Horasan, Türkistan ve Mâverâünnehir Bölgesi; Hint Alt Kıtası; Anadolu ve Balkanlar; Kuzey Afrika (Mısır ve Mağrip Bölgesi) ve Endülüs gibi ilim ve kültür havzalarındaki etkisinin ele alınması talep edilmektedir. Ayrıca söz konusu kazanımın altında kazanım işlenirken öğrencilerin Türkiye ile gönül coğrafyamız arasındaki tarihî ve kültürel bağların güçlenmesine yönelik sözlü ve yazılı önerilerde bulunabilecekleri etkinliklere yer verilmesi istenmektedir.

Ünite için belirlenen üçüncü kazanım ise Hucurat Suresi 13. Ayette verilen mesajların değerlendirilmesidir. İlgili ayetin meali “*Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız O’na itaatsizlikten en fazla sakınanınızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır.*” şeklindedir. Gönül coğrafyamız ünitesinin sonunda verilen bu ayetle farklı yaratılmanın “kimlik edinme ve bu kimlikle tanınma, tanışma” fonksiyon ve hikmeti onaylanmakla birlikte, farklı sosyal ve etnik gruplara mensup olmanın üstünlük vesilesi olarak kullanılması reddedilmekte; insanın şeref ve değeri, kendi iradesi ile elde etmediği etnik aidiyete değil, kendi irade ve çabasıyla elde ettiği evrensel değerlere bağlanmaktadır. Böylece kazandırılmak istenen medeniyet bilinci bu ayet mealıyla desteklenmektedir.

DKAB Ders Kitaplarında Medeniyet Bilinci

Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı (MEB Yayınları)

Abdullah Bektaş, Mustafa Nezihi Pesen, Sinan Özyurt ve Furkan Özudoğru tarafından MEB yayınları için yazılan DKAB ders kitabında Gönül Coğrafyamız ünitesinin içeriğine ilişkin göze çarpan bulgular şu şekildedir:

Kitapta ünitenin ilk başlığı olan İslam medeniyeti ve özellikleri başlığında kültür ve medeniyet kavramlarının tanımlarına yer verilmiş, ancak aralarında ki ilişkiye değinilmemiştir. Bu nedenle öğrencilerin her iki kavramın sınırları ve birbirleriyle olan ilişkisi konusunda bilgilenmeleri mümkün gözükmemektedir.

Kitapta ayrı alt başlık olarak yer alan İslam medeniyeti; *“İslam’ı benimseyen ve bu dini bir yaşam tarzı hâline getiren Müslümanların, tarih boyunca farklı coğrafyalarda ortaya koydukları maddi ve manevi birikimlerin tümüne “İslam medeniyeti” denir. İslam medeniyetinin kaynağı vahiydir. Bu kaynaktan neşet eden bilgi ve irfan zamanla sanattan edebiyata, mimariden el sanatlarına, sözden müziğe Müslüman toplumların tüm eserlerinde kendini göstermiştir. İslam medeniyetinin oluşmasında özellikle Türk, Arap, Fars ve Hint kültürlerinin katkısı olmuştur. Müslümanlar, millet ve ümmet kavramlarını da İslam medeniyet kavramıyla ilişkili olarak kullanmışlardır. İslam milleti ya da İslam ümmeti denince, İslam medeniyetinin içine aldığı tüm milletlerin ruh ve ülkü birlikteliği de anlaşılır.”* şeklinde tanımlanmıştır (s.107). Buna karşılık konu başlığında yer alan İslam medeniyetinin temel özelliklerine yeterince değinilmemesi eksiklik teşkil etmiştir.

Kitapta ünitenin ikinci başlığı olan “İslam Medeniyetinin Farklı Coğrafyalar-daki İzleri” başlığında öncelikle İslam medeniyetinin farklı coğrafyalara yayılma sürecine ve bu yayılmada etkili olan unsurlara değinilmiştir. Sonrasında alt başlıklar şeklinde Hicaz Bölgesi, Kudüs ve Çevresi, Şam ve Bağdat Bölgesi; İran, Horasan, Türkistan ve Mâverâünnehir Bölgesi; Hint Alt Kıtası; Anadolu ve Balkanlar; Kuzey Afrika (Mısır ve Mağrip Bölgesi) ve Endülüs bölgelerinde İslam medeniyetinin etkileri ele alınmıştır. Her bir bölge incelenirken tarihsel sürece yer verilmiş, mimari, edebiyat, sanat, bilim vb. alanlardaki İslam medeniyetinin etkileri görsellerle desteklenerek sunulmuştur. Ayrıca her bir bölgedeki Müslümanların durumları ve yaşadıkları sorunlar güncel örneklerle verilmiştir. Örneğin Kudüs ve çevresi ile Suriye bölgesi tanıtılırken güncel sorunlar şu şekilde tanıtılmıştır:

“Türk milleti, devletiyle birlikte günümüzde de Kudüs ve Mescid-i Aksâ için büyük bir duyarlılık göstermekte ve kalben bağlı olduğu bu coğrafyaya her türlü yardımı yapmaktadır. 2010’da Gazze’ye insani yardım götürürken İsrail’in saldırısına uğrayan Mavi Marmara gemisi bu yardımın önemli bir örneğidir. Ayrıca 2017 yılının Aralık ayında Amerika Birleşik Devletlerinin Kudüs’ü İsrail’in başkenti olarak kabul eden açıklamasından sonra, Türkiye liderliğinde bir araya gelen İslam

ülkeleri Kudüs'ü Filistin devletinin başkenti ilan ederek tarihî bir karar almışlardır.” (s.113).

“2011 yılında Suriye’de çıkan iç savaşta Türkiye hem devlet hem de millet olarak Suriye halkının yanında olmuş ve onlara yardım elini uzatmıştır. Ülkemize sığınan Suriyeliler en güzel şekilde ağırlanmaktadır. Bu durum ülkemizin gönül coğrafyasına bağlılığının ve vefasının güzel bir yansımasıdır.” (s.114).

Yine Bağdat bölgesinden bahsedilirken Amerika işgalinden, Kudüs bölgesinde de İsrail işgaline değinilmiştir. Bununla birlikte bölgeler tanıtılırken o bölgelerde direnişin sembol isimlerinin fotoğraflarına yerilmiştir. Bu kapsamda Balkanlarda Aliya İzzet Begoviç, Kuzey Afrika’da Ömer Muhtar’ın fotoğrafları ders kitabında yer almıştır.

Ders kitabında gönül coğrafyasıyla kardeşlik ilişkilerimizin günümüzde de Milli Eğitim Bakanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı, Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı (TİKA) ve Yunus Emre Enstitüsü gibi kuruluşlarımız aracılığıyla eğitim, kültür ve sanat alanlarında devam ettiği vurgulanmıştır. (s.122).

Ders kitabında Hucurat süresi 13. Ayet ve açıklamasına yer verilirken bu ayetin insanların farklı soy, kabile, millet ve ümmet olarak ayrılımlarının hikmetine değindiği, İslam’a göre bu farklılıkların asla üstünlük taslama veya başkalarını küçük görmenin sebebi olamayacağı, İslam’da insanın Allah katındaki değer ve üstünlüğünün sahip olduğu takva ile olduğu vurgulanmıştır. Buna karşılık ırkçılık ile kendi milletini, kavmini sevme arasında nasıl bir ayırım olduğuna temas edilmemiştir.

Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı (NEV Kitap)

Prof. Dr. Recai Doğan tarafından NEV kitap için yazılan DKAB ders kitabında Gönül Coğrafyamız ünitesinin içeriğine ilişkin göze çarpan bulgular şu şekildedir

Kitapta İslam medeniyeti ve özellikleri başlığında öncelikle kültür ve medeniyet kavramlarının anlamlarıyla birlikte aralarındaki benzerlik ve farklılıklara ve her iki kavram arasındaki ilişkiye detaylı bir şekilde yer verilmiştir. Bu şekilde kültür ve medeniyet arasındaki ilişki belirginleştirilmiş ve medeniyete katkı sunabilmek için öncelikle sağlam bir kültüre sahip olunması gerektiği şu şekilde ifade edilmiştir:

Her milletin öncelikle kendine ait bir kültürü vardır. Bu kültürün gelişmesinden medeniyet oluşmaya başlar ve zaman içerisinde diğer milletlerden de medeniyet unsurlarını alarak gelişmesini devam ettirir. Fakat medeniyetin çok fazla gelişmesi milli kültürü bozabilir. Bu tür milletlere “dejenere olmuş milletler denir.” (s.109).

Aynı başlık altında İslam medeniyeti kavramı şu şekilde analiz edilmiştir. *“Dünya tarihinde etkili olmuş medeniyetlerden biri de 8. Yüzyılda ortaya çıkan İs-*

lam medeniyetidir. İslam medeniyeti, İslam'ı din olarak kabul eden Müslüman topluluklarının oluşturduğu ortak medeniyetin ismidir. Endülüsten Çin'e kadar geniş bir bölgede hakim olan Türk, Arap, Mısırlı, İranlı başta olmak üzere pek çok toplumun katkısıyla oluşmuş olan bir medeniyettir." (s.110). Kitapta ayrıca İslam medeniyetinin temel özellikleri olarak evrensel değerlere vurgu yapan vahye dayalı olması, evrensel olması, insan merkezli olması, ilim medeniyeti olması, sentezler bütünü olması, barındırdığı kültürleri yok etmeyip koruması yani sömürgeci olmaması, ahlakiliği ve adaleti ön planda tutması gibi özellikler maddeler şeklinde sıralanmış, aynı zamanda vahye dayalı olması ve vakıf medeniyeti özelliğinin vurgulanması isabetli olmuştur (s.111-112).

Kitapta "İslam Medeniyetinin Farklı Coğrafyalardaki İzleri" başlığında öncelikle İslam medeniyetinin farklı coğrafyalara tarihsel olarak yayılma sürecine değinilmiştir. Sonrasında programda kazanım açıklamasında yer alan Hicaz Bölgesi, Kudüs ve Çevresi, Şam ve Bağdat Bölgesi; İran, Horasan, Türkistan ve Mâverâünnehir Bölgesi; Hint Alt Kıtası; Anadolu ve Balkanlar; Kuzey Afrika (Mısır ve Mağrip Bölgesi) ve Endülüs bölgelerinde İslam medeniyetinin etkileri alt başlıklar şeklinde ele alınmıştır. Her bir bölge incelenirken tarihsel sürece yer verilmiş, özellikle o bölgedeki cami, medrese gibi önemli yapılar, ilmi gelişmeler görsellerle desteklenerek sunulmuştur. Ancak incelenen diğer ders kitabından farklı olarak bu kitapta bölgeler tanıtılırken o bölgelerdeki Müslümanların günlük durumuna, sorunlarına neredeyse hiç değinilmemiştir. Bölgeler tanıtılırken içeriğe uygun olarak görseller de daha çok mimari yapılarla sınırlı kalmış, bölgeyi temsil eden herhangi bir sembol ismin fotoğrafına yer verilmemiştir.

Ders kitabında Hucurat süresi 13. Ayet ve açıklamasına yer verilirken bu ayetin insanlar arasındaki doğal kişisel ve sosyal farklılaşmalarının üstünlük kaynağı olarak görülemeyeceği, üstünlüğün tabii özelliklerle değil dini ve ahlaki duyarlılıkla (takva) mümkün olabileceği vurgulanmıştır. Ayrıca insanların farklı ırklardan gelmesinin üstünlük gerekçesi olamayacağı, bununla birlikte kişinin kendi milletini, kavmini sevmesinin de ırkçılık olarak değerlendirilemeyeceği verilen hadislerle izah edilmiştir. Böylece isabetli bir şekilde ırkçılıkla kişinin kendi kavmini sevmesi arasındaki fark ortaya konmuştur.

Sonuç ve Değerlendirme

Kültür ve medeniyet değerlerinden ilham alarak nitelikli insan yetiştirip aynı zamanda kendi medeniyetine hizmet edecek güçlü bir toplum inşa edilmesi kıymetli bir idealdir. Bir toplumun eğitim sisteminin, o toplumun medeniyet birikiminin, ruhunun ve iddialarının ürünü olarak inşa edilmesi, o medeniyet bilincini kazanmış nesillerin yetiştirilebilmesi için elzemdir. Böyle bir birey ve toplum inşasında görev ve sorumlulukların en önemlisi doğası gereği eğitim sistemine düşmektedir. Bu bakımdan eğitim sisteminin bütününe buna duyarlı hale ge-

tirilmesi gerekli iken bu sistem içerisinde doğrudan ve dolaylı olarak kültür ve medeniyet bilinci kazandıracak derslerin varlığı da önem taşımaktadır.

Bu araştırmada 2018 yılında hazırlanan ortaöğretim DKAB öğretim programı ve ders kitaplarında 9. Sınıf “Gönül Coğrafyamız” ünitesi bağlamında öğrencilere medeniyet bilinci kazandırılmasına ilişkin nasıl bir içeriğin sunulduğu, bu konuda ne düzeyde amaç ve kazanımların belirlendiğinin bilimsel olarak değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Araştırma sonucunda daha önceki DKAB öğretim programlarından farklı olarak ilk kez yeni programda Gönül Coğrafyamız ünitesine yer verildiği tespit edilmiştir. Bu şekilde cumhuriyet dönemi boyunca din öğretimi programlarında göz ardı edilen dünyanın farklı bölgelerindeki Müslümanlardan ya da onların güncel maddi ve manevi üretimlerinden ilk kez bu dersin kapsamına dâhil edilmiştir. Medeniyetlerin kurulmasını da, yükselmesini de, diğer medeniyetlerin muhtemel tahakkümüne karşı direnebilmesini de sağlayan temel unsurun medeniyet bilinci olduğu göz önünde bulundurulduğunda, DKAB öğretim programında ilk kez İslam coğrafyasına ve Müslüman toplulukların durumuna ilişkin içeriğe yer verilmesini isabetli görmek mümkündür.

Bununla birlikte öğretim programındaki konu ve kazanımların ders kitaplarına nasıl yansıtıldığı da ayrı bir önem taşımaktadır. Bu açıdan bakıldığında araştırma kapsamında incelenen MEB Yayınları ve Nev Kitap tarafından hazırlanan iki ayrı ders kitabında Gönül Coğrafyası ünitesinin birbirinden farklı vurgularla işlendiği her iki kitabın da çeşitli eksiklikler barındırdığı tespit edilmiştir. MEB yayınlarından çıkan ders kitabında milli kültür – medeniyet ayrımı ve dengesi göz önünde bulundurulmadığı, her iki kavram arasındaki ilişkinin ele alınmadığı tespit edilmiştir. Yine söz konusu ders kitabında İslam medeniyetinin farklı coğrafyalardaki etkileri tanıtılırken isabetli olmakla birlikte güncel durumun farklı yorumlanabilecek şekilde gereğinden fazla örneklendirildiği saptanmıştır. Ayrıca söz konusu kitapta kişinin kendi kavmini, milletini sevmesi ile ırkçılık/kavmiyetçilik arasındaki farka da temas edilmemiştir. Nev Kitap tarafından hazırlanan ders kitabında ise İslam medeniyetinin farklı coğrafyalardaki etkileri işlenirken konunun sadece tarihsel süreç olarak ele alındığı ve güncel duruma hiç yer verilmediği görülmüştür. Bu nedenle bundan sonra hazırlanacak DKAB ders kitaplarında incelenen her iki kitaptaki söz konusu bu eksikliklere dikkat edilmesi, amaçlanan kazanımlara ulaşmada yararlı olacaktır.

Kaynakça

- Bektaş, Abdullah, Pesen, Mustafa Nezihi, Özyurt, Sinan ve Özüdoğru Furkan (2018) Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9. Sınıf Ders Kitabı, Ankara: MEB Yayınları.
- Doğan, Recai (2018) Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9. Sınıf Ders Kitabı, Ankara: Nev Kitap.

- Dursun, Davut (2007), “Küresel Çağda Eğitim Üzerine Bazı Notlar” Türk Eğitim Sisteminde Yeni Paradigma Arayışları, Bildiriler Kitabı, Ankara: Eğitim Bir-Sen Yayınları.
- Gökalp, Ziya (1995), Hars ve Medeniyet, İstanbul: Toker yayınları.
- Görgün, Tahsin (2003), “Medeniyet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Cilt 28, İstanbul: TDV Yayınları.
- İnal, Kemal (2008). Eğitim ve İdeoloji, İstanbul: Kalkedon yayınları.
- Kafesoğlu, İbrahim (1989), Türk Milli Kültürü, İstanbul: Boğaziçi Yayınları,
- Karlığa, Bekir (2019), Medeniyet Bilinci, İstanbul: İstanbul Uluslararası Medeniyet Araştırmaları Merkezi.
- MEB (2015), İslam Kültür ve Medeniyeti Dersi Öğretim Programı, Ankara: MEB Yayınları.
- MEB (2018a), Türk Kültür ve Medeniyet Tarihi Dersi Öğretim Programı, Ankara: MEB Yayınları.
- MEB (2018b), Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı Ankara: MEB Yayınları.

MEDENİYETİMİZİN TAPU SENETLERİ OLARAK ŞAHİDELER - OSMANLI ÖRNEĞİ-

Dr. Öğrt. Üyesi Emine GÜZEL

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Sanatları Tarihi Ana Bilim Dalı,
emine.guzel@inonu.edu.tr

Giriş

Ölüm eski çağlarda beri insanların zihinlerinde var olmuş ve insanlar, ölüm için daima bir şeyler yapma gereği hissetmişlerdir. Bunun sonucu olarak da ölüm öncesinde ve sonrasında eşsiz bir miras meydana gelmiştir. Şöyle ki birer tarihi eser niteliğindeki bu miras, içinde hayat bulduğu toplumların toplumsal, ekonomik, edebiyat ve kültürel yapısı hakkında bilgi sunan birinci elden kaynak olmasının yanında kültür ve medeniyet mirasımız olmaları yönünden de tarihimiz için hayli önem taşıyan varlıklar olmuştur.

Başta Orhun Kitabeleri olmak üzere, Ahlât'ta bulunan mezar taşları, İstanbul Karaca Ahmet, Eyüp Sultan ve Zeytinburnu Mezarlığı, Bursa Emir Sultan Mezarlığı, Konya Üçler Mezarlığı ve Mevlana Müzesi Hazinesi, Isparta Gülcü Mezarlığı, Tokat Erenler Mezarlığı ile yurdumuzun çeşitli alanlarında ayakta durabilen nice mezarlık ve hazire, geçmiş kültürümüzü anlatmaları yönüyle oldukça kıymetli tarihi vesikalarımızdır.

Diğer medeniyetlerde var olan ölüm ve mezar anlayışı, Selçuklu ve bilhassa Osmanlı'dakiyle karşılaştırıldığında oldukça farklı bir durum oraya çıkar. Zira ölen kişinin kimlik bilgilerinin yanı sıra birey ve toplumun pek çok özelliğinin taşıyıcısı olan mezar taşları sayesinde hem Selçuklu hem de Osmanlı toplumları hakkında çok geniş bilgiler edinmek mümkün olmuştur.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında, kendisinden önce hüküm sürmüş Selçukludan miras edindikleri ile kendisinin meydana getirdiği sanatı süreç içerisinde nasıl ileri bir düzeye getirdiklerini mezar taşlarında da açıkça görmemiz

mümkündür. Gün geçtikçe gelişen ve yayılan bu kültür ve maddi zenginlik, kendisini mezar taşlarında da göstermiştir. Nitekim kuruluş devrinde Bursa'daki sadelik, Fatin sonrası ilim ve sanatta yaşanan hissedilir yükselişler, Lale Devri'nin sanata olan etkisi, gerilemeyle yaşanan kararsızlık ve karışıklıklar, nihayet çöküş evresinde kendini gösteren kimlik karmaşası ve arayışlar da mezar taşlarına yansıyan, onları şekillendiren bazı tarihi iz düşümlerdir.

Etrafımızda dünle bugünün yalansız şahitleri olarak geçmişin birikimlerini ve hakikatlerini gösteren sayısız mezar taşı mevcuttur. Geçmişi Orta Asya'ya dayanan, Anadolu'nun fethiyle de Osmanlılara ve oradan da bize kadar intikal eden her biri tarih, edebiyat ve sanat eseri olan bu değerli kültür varlıklarımız ne yazık ki giderek tahrip edilmekte ve yok olmaktadır.

Birer tarihi eser niteliğindeki bu mezar taşları, içinde bulundukları dönemin, toplumsal, ekonomik, edebiyat ve kültürel yapısı hakkında bilgi veren ilk elden kaynaklar olmasının yanında kültür ve medeniyet mirasımız olmaları yönüyle de sanat tarihimiz için oldukça önemlidirler. Hal böyleyken gün geçtikçe çalınma, kırılma, üzerlerine yeni gömü yapılmı gibi nedenlerle kaybolan geçmişin bu güvenilir şahitleri elimizden yitip gitmektedir. Bir an evvel onlara sahip çıkmalı ve dile getirdikleri mesajları bire bir kayıt altına almalı, kültürel mirasımızı gelecek kuşaklara aktaracak değerlerimizden biri olan ve günümüze kadar gelebilen bu eşsiz varlıkların geleceğe taşınabilmesini sağlamak için korunmaları yönünde gerekli adımları atmalıyız.

1. Mezar ve Mezar Taşı

Mezar açma ve mezarların üzerine taş dikme geleneği çok eski dönemlere kadar inmektedir. İnsanların sahip oldukları inanç ve kültürel farklılıklar değişik defin işlemlerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ölülerin yakılması, vahşi hayvanlara parçalatılması, torbalara bırakılarak kuyu içlerine sarkıtılması ve toprağa gömülmesi gibi şekiller bunlardan bazılarıdır. Bunlar arasında en yaygın olanı cesedin toprağa gömülmesidir.¹ Ölen kişinin bir çukur kazılarak gömüldüğü alana mezar, bu mezarın yerini belirtmek amacıyla mezarın baş ve ayak ucuna bırakılan taşlara ise mezar taşı denilmektedir. Şahide olarak da isimlendirilen bu taşlar yapıldıkları dönemlere göre farklı formlar kazanmışlardır.

Milletimizin tarihi, kültürü ve medeniyeti ile ilgili geniş bilgiler sunmaları açısından hayli önem taşıyan ve memleketimizin pek çok yerinde zengin örnekleriyle mezar taşları, üzerindeki yazı ve süslemelerin yanı sıra başlıklarıyla da dikkat çekerler. Bu özellikleriyle birinci elden kaynaklar olan mezar taşları tarih, edebiyat, sosyoloji, etnografya ve sanat tarihi açısından da oldukça önemlidir.

¹ Demet Karaçağ, *Bursa'daki 14-15. Yüzyıl Mezar Taşları*, Ankara, 1994, s.2,3.

Geçmiş dönemlerde kullanılan isimler, eşyalar, bazı toplumsal olay ve inanışlar gibi Türk kültürünün geçmişini aydınlatan pek çok ipucunu Orhun kitabelerinde, Selçuklu ve Osmanlı mezar taşlarında bulmak mümkündür. Türk Dili ve Edebiyatı'nın en önemli kaynaklarından biri olan mezar taşları, yapıldığı dönemin düşünce yapısını, dil ve ifade özelliklerini yansıtmaları açısından da ayrı bir önem taşırlar. Şahide olarak da bilinen mezar taşları Yapıldıkları dönemlerin başta sosyoekonomik olmak üzere, kullanılan teknik ve malzeme, taşın işleniş şekli, taşın yüzeyine işlenmiş sembolik ifadelerle Osmanlı dönemi kültürünün ve hatta bu kültürün dış dünyadan aldığı birçok yeniliği de gün yüzüne çıkarmaktadır. Bu nedenle mezar taşlarını kıymetli yapan bir başka özellik yapıldığı dönemin bilgilerini günümüze kadar yalın bir şekilde sunuyor olmalarıdır. Dönemin önemli yerleşim yerlerini, şahsiyetlerini, mensubu olunan din ve mezheplerini, meslek gruplarını, söz konusu dönemlerde kullanılan isimleri, unvan ve vasıfları, soy ve sülale isimlerini, eşyalar, bazı toplumsal olay ve inanışları, ölüm nedenlerini ya da ölümün müsebbibi olan çeşitli hastalıkları şahideler üzerine yazılı kitabelerden öğrenebilmekteyiz.

Mezar taşları, ölen kişinin yanı sıra, zamanı ve zaman içinde yaşadıkları olayları, kazandıkları zafer ve bu zaferlerin tarihleri, hastalıkları, sıkıntıları, korkuları, statüleri, o dönem toplumunun duygu ve düşünceleri hakkında da bilgi verirler. Yine mezar taşları yapıldıkları dönemin sanatsal ürünleri, sanat zevki, örf ve adetleri ile sanata duyulan ilgiyi nesilden nesille taşıyan dolayısıyla da bünyesinde bir kültür, tarih ve sanat hazinesi saklı olan bir tür milli açık hava müzesi özelliğindedirler. Bu özellikleriyle de yazılı mezar taşları bir ulusun yaşadığı topraklardaki varlıklarının da önemli bir göstergesidir.

Türklerde mezar ve mezar taşı geleneğinin doğup gelişmesinde Türklerin ölülerine duydukları saygı, onlara olan bağlılıkları ve öldükten sonra yeniden bir dirilişin var olduğuna olan inançları önemli bir etken olmuştur. Atalarına olan saygı ve bağlılıkları Türkleri, ölen kişiyi içine bırakacakları mezarı ve onun statüsünü belirten mezar taşını gayet heybetli ve gösterişli yapmalarına yöneltmiştir. Yine Türkler, sevdikleri için bir mezar kitabesi oluşturup, onunla ilgili bilgi ve düşünceleri taşa işleyerek, ölen kişinin hatıralarını her daim canlı tutmayı ve bunu nesilden nesle aktarmayı istemişlerdir. Türklerde mezar taşlarına verilen önem, kaynağını bu inanç ve düşünceden almış, bunu sembolleştirici en önemli eleman olarak da, plastik ve estetik değeri yüksek toplumsal yapıyla barışık, ulusal değerleri içinde barındıran mezar kitabeleri meydana getirmişlerdir. Ölümün insanları en çok etkileyen olaylardan biri olması, insanları inanç ve geleneklerin etkisiyle ölümden sonrası için inandıkları yaşam biçimini düzenleme gayretine yöneltmiştir. Dolayısıyla belli bir döneme ait örf ve adetler, mezar taşı üzerine işlenerek sonraki nesillere geçmişin vesikaları olarak ulaşmışlardır.²

² Beyhan Karamağaralı, "Kültür Tarihimiz Bakımından Mezar Taşlarının Önemi ve İkonografisi",

Ölümün insanları derinden etkileyen hadiselerden biri olması, insanları, inançlarının ve geleneklerinin etkisiyle ölümden sonraki hayat için benimsedikleri yaşam şeklini düzenlemeye sevk etmiştir. Dolayısıyla belli bir döneme ait inanç, örf ve adetler kısacası hayat anlayışları mezar taşı üzerine işlenerek sonraki nesillere geçişin vesikaları olarak aktarılmıştır.

Sahip oldukları ifade edilen bu özellikleriyle coğrafi isimler, Türklerin hâkimiyetindeki topraklar, tarihe mal olmuş fakat bugün var olmayan ve değişik isimlerle var olmaya devam eden bazı teşkilat ve müesseseler hakkında bilgiler sunması, dönemin sanatı ve sanatçıları, hattatları, ulemaları, askerleri, idarecileri, lakab, unvan, meslek ve sosyal statüleri, tarihi kişilikleri, hatta dönemin hastalık ve ölüm nedenleri gibi pek çok şeyi belirtmelerinden dolayı mezar taşları oldukça kıymetli tarihi vesikalarımızdır. Dolayısıyla Türklerin hemen hemen her döneminde var olan ve mimari üsluba paralel olarak özellikle Osmanlı döneminde resim, yazı, şiir ve edebiyat gibi çeşitli sanatların sergilendiği eserler olarak karşımıza çıkan arşiv niteliğindeki bu mezar taşlarıyla coğrafi isimler, müesseseler, meslek, sanat ve zanaatlarımız, meşhur şahsiyetler ve aileleri gibi pek çok bilgiye ulaşmak mümkün olmuştur.³

Türklerin hâkim oldukları topraklarda, bu hâkimiyetlerinin ispatı olarak birer tapu senedi niteliğindeki mezar taşlarının bilinçli bir şekilde yok edilmesine örnek olarak 1985 yılında Tunceli’de bulunan koç ve koyun başlı mezar taşlarının PKK terör örgütlerince tahrip edilişi gösterilebilir. Zira 1985 yılında, Tunceli Valiliği’nin, İl Emniyet Müdürlüğü ve İl Jandarma Komutanlığı’ndan harekât merkezine ilettiği haberlerden biri de Tunceli’de, PKK terör örgütü tarafından koç ve koyun başlı mezar taşlarını tahrip edilişiydi. Harekât merkezinde görevli asker ve sivil istihbarat personelinin görüşü ise terörün insanları hedef aldığı, taşlarla uğraşamayacakları dolayısıyla da kayda değer olmayan bir konu olduğu şeklinde olmuştur. Ancak olaya psikolojik harekât istihbaratı gözlüğü ile bakıldığında farklı anlamlar taşıdığı görülebiliyordu. Nitekim koç ve koyun başı, Akkoyunlu ve Karakoyunlu Türk Devletlerinin milliyet sembolleriydi. Tunceli’de farklı bir etnik kökenin propagandasını yapan ve farklı bir tarih uydurmak isteyen PKK terör örgütü bütün bu eylemleriyle bu yörenin tarihi kökenini, dedelerinin menşeiini ispat eden sembolleri ortadan kaldırmak istiyor ve mezar taşlarını bunun için tahrip ediyordu. Daha sonraki süreçte konunun aslı ve amacı anlaşılmış ve bu tahriplerin önüne geçilmiştir. Akabinde İçişleri Bakanlığı tarafından koç ve koyun başlı mezar taşları ve diğer tarihi eserlerin albümleri hazırlanmış, envan-

Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu (Konya: Çizgi Yayınevi, İstanbul, 1999), 33.

³ Emine Güzel, *Osmanlı Dönemi Mezar Taşlarında Serpuş Biçimleri*, Doktora Tezi (Isparta: 2016), 5.

teri çıkartılmış, tarihçiler ve diğer bilim adamları tarafından bu konuda eserler yayımlanarak terör örgütünün yaptığı propaganda önlenmiştir.⁴

Yine mezar taşlarında Kuran'ı Kerim'den ayetler, Hz. Peygamber'den hadisler, atasözleri, uyarıcı nitelikteki cümleler, şiir, nesir, dua ve temenni gibi daha pek çok ifadeye de rastlamak mümkündür. İnsanlar yaşadıkları çağa göre güzel ifadeleri, şiirleri ve o dönemin felsefesini yansıtan düşüncelerini, ölüm karşısındaki hislerini, insanlardan beklentilerini ve ahirette ulaşmayı arzuladıkları şeyleri çoğu zaman mezar taşı kitabelerinde de dile getirmişlerdir. Bu vesileyle şahideler, üzerlerine işlenen farklı geometrik ve bitkisel süslemeleri ve özellikle baş şahidesine yerleştirilmiş zengin formdaki başlıklarıyla hem görünümeleri hem de söz konusu duygu ve düşünceleri dile getirmesi işlevleriyle insanlara ölümü, doğru, iyi ve güzel bir yaşam tarzının benimsenmesi gerektiğini hatırlatan bir vasıta olmuşlardır.⁵

Osmanlı dönemi mezar taşlarının dikkat çeken özelliklerinden biri de baş şahide üzerinde bulunan başlıklardır. Mezar taşına hâkim bir unsur olan bu başlıklar, mezar taşı ile bir bütün olarak ele alındığında bir insan şeklinde düşünülebilir. Nitekim Orta Asya'da ve Anadolu'da insan şeklinde mezar taşı örneklerine rastlamak mümkündür. Osmanlı döneminde rastladığımız bu tür mezar taşlarında asıl gaye, ölen kişinin kimliği, toplumsal statüsü ya da cinsiyeti gibi hususları belirtmektir. Bu durum mezar taşı kitabeleri okunduğunda çok rahat bir şekilde anlaşılmaktadır. Zira mezar taşlarına işlenmiş olan bu başlıklar sahip olunan meslek, toplumsal statü ve cinsiyete göre farklılıklar göstermektedir. Dolayısıyla bu başlıklara bakarak ölen kişinin mesleği, toplumsal statüsü ya da cinsiyeti gibi genel bilgilere sahip olmak mümkündür. Bu da gösteriyor ki Osmanlı'da görülen bu uygulamada, ölen kişi hakkında bilgi verilirken mezar taşı kitabesinin yan ısıra görsel öğelerden de istifade edilmiştir.

19. yüzyılda ekonomik ve kültürel alanda hissedilen gerileme sanat alanına da sirayet etmiş ve bu yüzyılın sonunda mezar taşları da bu olumsuz durumdan etkilenerek zamanla bütünüyle batı eksenli bir gelişim seyriyle⁶ yerini taş ve mermerin yoğunlukta olduğu malzemelerden yapılmış sıradan, sade yapılara bırakmıştır. Bu gün için kitabesinde yer alan geniş bilgi ve çeşitli bitkisel ve geometrik bezeme unsurlarının yer aldığı zengin içerikli mezar taşlarının yerini, artık ne hazindir ki mezar sahibine ilişkin yazınsal ya da biçimsel detaylı bilgilerin olmadığı, özellikle de bayan ya da erkek olduğuna belirgin bir şekilde işaret eden mezar taşı başlıkları ya da bitkisel-geometrik süslemelerle bayana has bazı

⁴ Oğuz Kalelioğlu, "Psikolojik Harp İstihbaratı", *Stratejik Analiz Aylık Uluslararası İlişkiler Dergisi*, 8/2 (Yaz: 2002), 100-108.

⁵ Başlıklar hakkında detaylı bilgi için bkz. Emine Güzel, *Osmanlı Dönemi Mezar Taşlarında Serpuş Biçimleri*.

⁶ K. Pektaş "Bitlis Çevresindeki Bilinmeyen Mezarlıklar ve Mezar Taşları", *1. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyet Kongresi*, (Konya, 2002), II: 29.

takı tasvirlerinin yer almadığı sade bir mermer ya da taş malzeme üzerine ölen kişinin sadece adı, soyadı, anne ve babasının ismiyle doğum ve ölüm tarihlerinin yer verildiği mezar taşları almıştır.

2. İnanç ve Kültürün Mezar ve Mezar Taşı Yapımına Etkisi

Bir kültürü, bir uygarlığı anlamanın en kısa ve en kolay yolu ortaya konulan sanatındadır. Zira hakikat anlayışının ve bununla yakından bir bağı olan estetik duyarlılığın bir dışa vurumu şeklinde tanımlayabileceğimiz sanat, bir milletin kendisini var eden kültür ve uygarlığını anlamada pek çok imkânlar sunar. İslam'ın hayat ve hakikat anlayışının, genel bir ifadeyle dünya görüşünün farklı dil ve ifade düzeylerindeki bir göstergesi olan İslam sanatı da ortaya koyduğu ürünlerle İslam'ı anlamının en dolaysız yollarından biri olmuştur. Şu var ki İslam ya da genel anlamda din, sanat vasıtasıyla bütün insanlığa seslenen somut bir ifade kazanır.⁷ Şu da unutulmamalıdır ki her bir sanat geleneği, ait olduğu toplum ve kültürle var olup güç kazanır, varlığını ve gücünü bu iki mihenk taşıyla devam ettirir.

Türlere ait en erken tarihli örnekler Hunlar zamanına tarihlendirilmiştir.⁸ Hunların defin geleneklerinin anlatıldığı bilgilerin de yer aldığı Türklerin İslam öncesi dönemlerindeki inanç sistemleriyle ilgili bilgilere il olarak Çin kaynaklarında rastlanmıştır. M.Ö. III. yüzyıla tarihlendirilen bu bilgilere göre Hunlar ölen kişi asilse tabut içinde "Kurgan" adı verilen anıt mezarlara, değilse başucuna "balbal" adı verilen bir taş diktikleri basit mezarlara gömmüşlerdir.⁹ Mezarların başına dikilen bu "balbal"lar ölen hükümdar ve kahramanların savaşlarda öldürdükleri kişi sayısına göre değişebilen insan görünümlü taşlardır.¹⁰

Hunlar ölümden sonra yeni bir hayatın başlayacağına ve bu hayatın da batıda yaşanacağına inandıklarından dolayı Altaylar'daki Pazırık kurganlarında ölümlerin başları doğuya doğru ve yüzleri de batıya gelecek şekilde yerleştirilmiştir.¹¹

Şamanizm'i benimseyen ölü gömme geleneği Hunların bir devamı niteliğinde olan Göktürkler'de ise mezarların başucuna "bengütaş", etrafına da daire şeklinde balbal sıralanmıştır.¹²

Budizm'i benimseyen Uygurlar da yine mezarlara taş dikme geleneğini devam ettirmiş ve "Bengütaş" denilen taşlar bırakmışlardır ki etrafında kadeh tu-

⁷ Turan Koç, İslam Estetiği (İSAM Yayınları, İstanbul 2017), 15.

⁸ Demet Karaçağ, Bursa'daki 14-15. Yüzyıl Mezar Taşları, s.3; Seyfi Başkan, Karamanoğulları Dönemi Konya Mezar Taşları, Ankara, 1996, s.9; İbrahim Kafesoğlu, Türk Milli Kültürü, İstanbul, 2003, s.57,58.

⁹ Seyfi Başkan, Karamanoğulları Dönemi Konya Mezar Taşları, 1996, s. 9; Demet Karaçağ Bursa'daki 14-15. Yüzyıl Mezar Taşları, s.3.

¹⁰ Demet Karaçağ, Bursa'daki 14-15. Yüzyıl Mezar Taşları, s.4.

¹¹ Demet Karaçağ, Bursa'daki 14-15. Yüzyıl Mezar Taşları, s.4.

¹² Seyfi Başkan Karamanoğulları Dönemi Konya Mezar Taşları, s. 10; Demet Karaçağ, a.g.e., s.5.

tan heykelleri olan bu taşlar Han ya da Hakan ile onların derecesindeki kimseler için dikilmiştir.¹³

Türklerin 10. Yüzyılda Karahanlılar döneminde Gök tanrı inancını bırakıp İslamiyet'i kabul etmeleriyle önemli değişiklikler yaşanmıştır. Zira ilk defa bu dönemden itibaren türbe denilen, kerpiç ve tuğladan yapılmış kare planlı, kübik gövdeli yapılar inşa edilmiştir.¹⁴

Büyük Selçuklular döneminde de türbe geleneği devam etmiş ve en ihtişamlı, en yoğun süslemeli yapılar yine bu dönemde yapılmıştır. Bu dönemin mezar geleneği Beylikler ve Osmanlı dönemine de yansımıştır.

12-15. yüzyıllar arasında en zengin mezar taşı örnekleri Doğu Anadolu'da özellikle de Ahlat Mezar taşları arasında karşımıza çıkmaktadır. Oldukça yüksek olan bu taşlar çatma lahitler, şahidesiz prizmatik sandukalar ve şahideli olmak üzere üç grup şeklindedir. Mezar taşı yüzeylerinde bitkisel, geometrik ve çeşitli figüratif motifler yer almaktadır.¹⁵

Batı Anadolu'da görülen ilk mezar taşı örnekleri ise İznik bölgesinde Selçuklu Türklerine aittir. Ancak bu mezar taşları Bizanslılar tarafından yağmalanarak sur onarımında kullanılmıştır. Aynı bölgede yaklaşık iki yüz elli asır sonra Erken Osmanlı Dönemi mezar taşları ile karşılaşmıştır. Bu dönem mezar taşları genellikle mermerden yapılmış olup, sivri ya da dilimli kemer şeklinde düzenlenmiş, taç kısmı mukarnaslı ve üzerinde farklı süsleme motiflerinin ya da yazının bulunduğu özelliklerdeki mezar taşlarıdır.¹⁶ Klasik dönem Osmanlı mezar taşları ise farklı olarak, kullanan kişinin sosyal statüsüne ve mesleğine göre farklı şekillerde olan kavuk, sarık ve fes gibi başlık türlerinin işlendiği örnekler olarak karşımıza çıkar.

17. ve 19. yüzyıllar arasında Osmanlı sanatında görülen batılılaşma etkisi doğal olarak mezar taşlarına da yansımıştır. Zira bu dönemde daha girift ve dışa taşkın bir üslubun yanı sıra barok ve rokoko tarzı bir sanat anlayışının ağır bastığı mezar taşı örnekleri görülür. Bu dönemde süsleme olarak daha zengin motiflerle karşılaşmıştır. Gül, lale, karanfil, akant yaprakları, asma dalları ve servi ağacı gibi zengin içerikli çiçeklerin yanı sıra nar, üzüm, hurma, kayısı, enginar, armut gibi farklı meyve motifleri de mezar taşı yüzeylerine işlenen bezemeler arasında yerini almıştır. Dolayısıyla her dönem aynı işleve sahip olan mezar taşları biçimsel yönden yapıldıkları dönemin özelliklerini yansıtan farklı şekillerde yapılmışlardır.

¹³ İbrahim Kafesoğlu, Türk Milli Kültürü, İstanbul, 2003, s.133; Demet Karaçağ, Bursa'daki 14-15. Yüzyıl Mezar Taşları, s.5; Seyfi Başkan, Karamanoğulları Dönemi Konya Mezar Taşları, s. 10,11.

¹⁴ Seyfi Başkan, Karamanoğulları Dönemi Konya Mezar Taşları,1996, s. 11; Demet Karaçağ, Bursa'daki 14-15. Yüzyıl Mezar Taşları, s.6.

¹⁵ Demet Karaçağ, Bursa'daki 14-15. Yüzyıl Mezar Taşları, s. 8,9.

¹⁶ Demet Karaçağ, Bursa'daki 14-15. Yüzyıl Mezar Taşları,s. 12.

3. Mezar Taşlarına İşlenen Motifler

İslam sanatının en belirgin özelliği bu sanatın, İslam'ın dikkate aldığı akıl ile gönül ve vahiy ile ilham gibi dört önemli unsurdan istifade ederek eşsiz güzellikte sanat eserleri meydana getirmiş olmasıdır. Bu durumda İslam sanatının hayat ile metafiziğin ve medeniyetin birbiriyle bağlantılı olduğunun somut bir göstergesi olduğunu söylememiz kaçınılmazdır.¹⁷

Her dinin kendisine inananları ve kendisinden etkilenen kültürde var olmuş kişiler üzerinde dolayısıyla da sanatçı ve sanatçının ortaya koyduğu eseri üzerinde şu ya da bu şekilde etkili olduğu muhakkaktır. Bu etki sanatın biçimsel ve içeriksel yönü üzerinde olabildiği gibi, bazı sanat alanlarının diğerlerinden daha ayrı tutulması şeklinde de olabilmektedir. Örneğin İslam öncesi Türk sanatında, hayvan tasvirlerinin egemen olması onların yaşadığı göçebelik ve hayvan kültürünün bir eseridir. Türklerin İslamiyet'i kabul etmeleriyle fikri ve kültürel hayatlarındaki değişimin yanı sıra sanat anlayışlarında da değişimler olmuştur. Daha önce Türk sanatında yaygın olarak kullanılan hayvan tasvirleri azalmış devam edenler de stilize olarak yapılmışlardır.¹⁸ Buna göre İslam tevhide ve tenzihe büyük önem vermiş, bunlara gelebilecek en ufak bir zararın önüne geçebilmek için de Allah, peygamberler ve hatta evliya olarak nitelendirilen büyük Allah dostlarının dahi tasvirlerinin yapılmasından her daim kaçınmış ve kaçınılması gerektiğini de dile getirmiştir.¹⁹ İslam'ın sanat karşısındaki bu tutumu sanatçıya ve dolayısıyla da sanata yepyeni ufuklar çizmiştir. Bunun sonucu olarak da İslam sanatı tevhit ve tenzihin gözetilip hissedilmesi adına soyuta yönelmiştir. Bu vesileyle de İslam sanatında bezemede tezhip, hüsn-i hat, rûmî ve minyatürün yanı sıra zamanla oluşan çeşitli geometrik ve stilize çiçek motifleri yer bulmuştur.

Nihaî anlamda ilâhî kaynaklı İslam medeniyetinde bütün sanatlar, sanat eserleriyle ilgisi olanların hayatî ve manevî ihtiyaçlarıyla doğrudan bağlantılıdır ve her sanat geleneği varlığını ve gücünü ait olduğu toplum ve kültürle anlamlı bir ilişki içinde olmasına borçludur. Dolayısıyla İslam'ın hakikat, varlık ve hayat telakkisi doğru anlaşılmadığı takdirde Müslümanların bu konudaki ve genel olarak hayat ve dünyaya ilişkin duyuş seziş, algılayış ve kavrayışlarının somut bir göstergesi olan sanat eserlerini de gereği gibi anlamak ve değerlendirmek mümkün olmayacaktır.²⁰ İslam sanat eserleri zaman, bölge ve sanatçıların farklılıklarına rağmen muhteva ve üslup bakımından genellikle bir birlik sergiler. Bu durumu sanatçıların sahip oldukları inanç, dünya görüşü ve ortak bir geleneğin hâmi olmalarıyla açıklamak mümkündür.

¹⁷ Turan Koç, İslam Estetiği (İSAM Yayınları, İstanbul 2017), 21.

¹⁸ Yılmaz can; Recep Gün, İslam Sanatına Giriş (Değerler Eğitimi Merkezi: İstanbul, 2015), 15.

¹⁹ Turan Koç, İslam Estetiği, 21.

²⁰ Turan Koç, İslam Estetiği, 23,28.

Selçukluların bir devamı olan ve onların kültür ve miras geleneğini devam ettiren Osmanlıların oluşturdukları birbirinden güzel mezar kitabeleri şekil, form, yazı şekilleri ve oyma ya da kabartma tekniğinde yapılmış süslemeleri yönüyle Osmanlı taş işçiliğinin somut örnekleri olarak İslam sanat dünyasında yerini almıştır. Bu dönem mezar taşlarında herhangi bir figüratif unsur bulunmazken, ölen kişi ile ilgili ayrıntılı bilgileri içeren farklı yazı karakterleriyle yazılmış kitabelerinin yanı sıra, ölenin kimliğini belirten ve serpuş olarak da bilinen farklı formlardaki başlık ya da tepeliklerle başta gül, lale, karanfil, üzüm, hurma ve zeytin olmak üzere pek çok bitkisel ve meyve motifleri görülür. Osmanlı dönemi mezarlarında karşımıza çıkan başlıklar, mezarın baş tarafına bırakılan baş şahidesinde bulunur. Baş şahidesinde ayrıca ölenin kimliği ile ilgili bilgiler ve ölüm tarihi yer alırken, ayak taşında çoğunlukla bitkisel ya da geometrik süsleme unsurları yer alır. Mezar taşlarındaki çiçek motifleri süs amaçlı olmalarının yanı sıra ölenin bayan ya da genç yaşta ölmüş olduğunu da ifade ederler.²¹

Klasik döneme ait mezar taşları daha ağır başlı bir özellik gösterirken, çiçek motifleriyle süslü Lâle Devri mezar taşlarında kendini göstermeye başlayan ve 1839 Tanzimat Fermanı'nın ardından artarak devam eden batı etkisi, toplum yapısıyla birlikte Türk Sanatı'na da yeni bir özellik katmıştır. Mimari alanda bir takım değişikliklere yol açan batılı akımlar (Barok, Rokoko)²² mezar taşları üzerinde de etkili olmuştur. Bu dönemdeki mezar taşları form, görünüş ve motif yönünden daha kıvrımlı ve daha hareketlidir.²³ Barok karakterli kıvrımlı dallar, çiçekli bezemeler, akantus yaprakları ve stilize servi motifleri, "s" ve "c" kıvrımları, kabından taşarcasına yapılmış meyve motifleri, sembolik değişik işaret ve damgalar²⁴ mezar taşı yüzeylerine işlenmiştir. Barok ve rokoko üsluplarındaki çiçek ve yaprak motifleri, kurdeleli güller, tabaklar içerisinde üzüm, nar, kayısı ve enginar gibi çeşitli motifler bezeme unsuru olarak mezar taşlarına işlenmiştir. Bazı mezar taşlarına ise köşk, şadırvan, cami, minare ve ev gibi dini ya da sivil yapılar da işlenmiştir.

Baş taşı ve ayak taşı olmak üzere iki bölümden meydana gelen Osmanlı mezar taşlarında baş taşının en önemli özelliği üzerindeki başlık ve kitabesidir. Bu kitabe genellikle ser levha, kimlik, dua ifadeleri ve tarih bölümlerinden oluşmaktadır. Bu kitabeler genellikle Allah'a yakarma ile başlar daha sonra ölen kişinin kimliği, unvanı, kendisinin ya da ailesinin nitelikleri verilir, bunu da ölen kişi için

²¹ S.V. Örnek, Anadolu Folklorunda Ölüm, (Ankara: A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1979), 71-72.

²² Gül Tuncel, *Batı Anadolu Bölgesinde Cami Tasvirli Mezar Taşları*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), 7.

²³ Metin Haseki, *Plastik Açından Türk Mezar Taşları*, (İstanbul: İstanbul Devlet Güzel Sanat Akademisi, 1976a), 10.

²⁴ Hacer Kara-Şerife Danışık, *Konya Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, (Konya: Meram Belediyesi Kültür Yayınları, 2005), 478.

Fatiha okumaya çağrı ve ölüm tarihi takip eder. Baş taşında bulunan bir diğer unsur da ölenin statüsü ve mesleği hakkında bilgi veren başlıklardır. Yaşarken her zümrenin kullandığı başlığı, ölümünden sonra mezar taşına işlenmiştir. Bu özellikleriyle mezar taşlarının baş ve ayakuçlarına yapılan şahideler hem uzak-tan mezarın yerini belli etmekte hem de, tahrip edilmedikleri sürece üzerindeki kitabe ile ölen kişiyi bir nevi ebedileştirmektedir.

Osmanlı toplumunda kullanılan başlıkların genel formları hakkındaki bilgilere XV. yüzyıldan itibaren minyatürlerde ve yazılı kaynaklarda yer verilmiştir. Börk, fes, kavuk, keçe, külah, sarık, serpuş, tac, takke, üsküf gibi değişik isimlerin verildiği bu başlıklar ölen kişinin cinsiyeti, mesleği ve mensubu olduğu sınıf gibi pek çok özelliğe işaret etmeleri yönüyle önemlidir.²⁵

Her birinin ikonografik anlamlarının olduğu düşünülen Osmanlı mezar taşlarına işlenmiş motifler, ölen kişi erkek mi bayan mı olduğunu belirtmesinin yanı sıra mesleği hakkında da bazı bilgiler sunmaktadırlar. Söz konusu bu motiflerde güçlü bir sembolizm olmakla beraber var olan vesikaların sınırlı olmasından dolayı bunlara yüklenen anlamlar kesin değildir. Dolayısıyla da bu anlam ve çözümlemeler ya kitabelerindeki bilgilere ya da yorumlara dayanmaktadır.²⁶ Hanım mezar taşlarında zengin içerikte bitkisel ya da kadına has bazı takı motifleri görülürken, erkek mezar taşlarında ise çoğunlukla kılıç, tüfek, kama ve bıçak gibi savaş malzemeleriyle ölen kişinin mesleğine dair bilgiler sunan farklı formlarıyla dikkat çeken başlıklar görülür.

3.1. Başlıklar

Osmanlı döneminde kişinin meslek ve rütbesine göre sosyal hayatta kullanılmış olan başlıklar, mezar taşlarına da işlenmiştir. Osmanlı döneminde yönetici, asker, ulema ya da halk tarafından günlük hayatta kullanılan başlıklar sivil ve resmi her kesimin rütbe ve vasıflarına göre farklı şekiller kazanmıştır.

Baş ve ayak taşı olmak üzere iki bölümden oluşan Osmanlı dönemi mezarlarının dikkati çeken en önemli unsuru baş taşına bırakılan başlıklardır. Söz konusu bu başlıklar, çoğunlukla erkeklere ait mezarların başucu kitabesine işlenmiştir. Bu başlıklara bakarak ölenin statüsü ve mesleği hakkında bir takım bilgilere sahip olmak mümkündür. Nitekim yaşarken her zümrenin kullandığı kendine has başlığı, ölümünden sonra mezar taşına işlenmiştir. Bayanlara ait mezar kitabelerine ise, başlık yerine genellikle yoğun bitkisel ve geometrik süsleme unsurlarıyla, bayanlara has bazı eşyalar motif olarak işlenmiştir.

²⁵ Barış Sipahi -Ayten Çetin, "1697-1910 Yılları Arasında Osmanlı Kültüründe Muhasebecilerin Mezar Taşlarının Karakteristik Özellikleri", *Marmara Üniversitesi, İİBF, Muhasebe ve Finansman Dergisi* 48, (İstanbul 2010), 233.

²⁶ Azâde Akar, "Eski Türk Mezar Taşı Süslerine Dair", *Sanat Dünyamız*, İstanbul 1975, S.2, s.14.

Osmanlı dönemi mezar taşlarında sarıklı, kavuklu, kâtibi, yeniçeri, gibi farklı şekilde gruplandırılan başlıkların yanı sıra mevlevî, bektâşî ve kadirî şeklinde kullanılan tarikatın ismiyle anılan farklı formlarda pek çok başlığı görmek mümkündür.

Sarık şeklinde olmalarından ötürü sarıklı olarak isimlendirilen başlıklar, genellikle din adamları, ağalar ve eşraftan olan kimselerin mezar taşlarında görülürler.²⁷ Bu tür başlıkların şekli, destar olarak da bilinen üzerindeki sarığın sarılış şekillerine göre farklı formlarda olabilmektedir.

Giresun'da bulunan ve 1705/1117 tarihli bu tür başlık örneklerinden birinde sarık, başlığı yukarıdan aşağıya çapraz bir şekilde iki kat olarak sarmıştır. **(Resim 1)**

Çapraz dilimli sarıklı mezar taşı başlıklarının bir diğer örneğinde başlık yuvarlak bir görünüm arz eder. Bu başlıklarda destar ya sağ üst köşeden sol alt köşeye, ya da sol üst köşeden sağ alt köşeye doğru atılmıştır. Bu tür bir örnek yine Giresun'da bulunan 1743/1155 tarihli Hacı Mustafa Oğlu Muhammet'e ait mezar taşı üzerinde görülür. **(Resim 2)**

Bu tip başlık örneklerinden biri ise alt kısmı toprak altında kaldığından tarihi tespit edilemeyen ve Hüseyin bin Hasan'a ait mezar taşı başlığıdır. Malatya'da karşımıza çıkan bu örnekte diğerlerinden farklı olarak destarın altındaki başlığın dilimli olan üst bölümü yukarıya doğru taşkın bir formdadır. **(Resim 3)**

Bu örneklerden biri ise, İstanbul Zeytinburnu'nda görülen çoğuna tarikat mensubu kişilerde rastladığımızdan, tarikat tacı olarak da isimlendirilen²⁸ bir başlık türüdür. Tarikat-ı Âliye Kadiriye Eşrafından Hâkim oğlu Ali paşa Hangâhî Şerifi Hulefalarından Efendizâde Şeyh Ali Nuri Efendi'ye ait olan ve 1914/ 1333 tarihli bu başlık üst kısmı yuvarlak ve bu bölümden itibaren aynı noktadan başlayan düşey çizgilerle dilimlere ayrılmış olan başlığın alt bölümü ise hafif yana yatık ince şeritler halinde düşey sarıklarla dilimlere ayrılmıştır. **(Resim 4)**

Osmanlı dönemi mezar taşlarında kullanılan başlıklardan bir başka örnek ise çapraz sarıklı ve külah biçimli başlıklardır. Bu tür başlıklar bir çeşit askerî sınıf olan Serdengeçtilerin giydiği bir başlık türü olduğundan serdengeçti olarak da isimlendirilirler.²⁹ Bu başlık, yeniçerilerin sekban bölükleriyle beraber, savaş meydanlarında düşman mevzilerini dağıtmakta çok başarılı ve ün nam salmış serdengeçtiler tarafından kullanılmıştır. Yeniçerilerin fedaileri olarak da bilinen

²⁷ Koyuncu v.dğr., Rize-İyi Dere İlçesi Tarihi Mezar Kitabeleri, (İstanbul: İyidere Kaymakamlığı Yayınları, 2009). 20.

²⁸ Sebiha Gürlevik, Sivas Mezar Kitabeleri Üzerine Bir İnceleme (Yüksek Lisans tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin Tarih Anabilim Dalı Yeniçağ Tarihi Bilim Dalı, 2008), 45.

²⁹ Lequeur, Hans-Peter Hüve'l Baki İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları, Çeviren: Selahattin Dilidüzgün. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997.

bu askerler, çoğu zaman en önde yer alarak düşman üzerine dört bir taraftan saldırıda bulunur, uzun uğraşlara rağmen ele geçirilemeyen kalelere gece vakti girerek önüne çıkan herkesi öldürmek suretiyle büyük başarılar kazanmışlardır. Bu mühim ve zor vazifelerinden ötürü de başlarına serdengeçti takma yetkisi verilmiştir.³⁰

Bu tür başlıklarda dikkat çekici özellik sarığın bir tarafının yukarı öbür tarafının aşağı doğru eğik bir şekilde asimetric olarak düzenlenmiş olmasıdır. Bu tip başlıklardan bir örnek yine Giresun'da bulunan ve 1813/1227 tarihli Kara Ahmetoğlu Hüseyin Ağa'ya ait mezar taşı başlığıdır. **(Resim 5)**

Sarıklı başlıklardan bir diğeri ise sarığın başlık üzerine yukarıdan aşağıya düşey olarak sarılmasından dolayı düşey dilimli başlık olarak adlandırılan³¹ ve sarıklık kumaşın kavuk, külah ve fes gibi farklı şekillerde olabilen başlık üzerine bir halat misali burularak sarılmasından dolayı burma sarık³² denilen başlıklardır.

Daha ziyade 16. Yüzyılda kullanılan bu tür sarıklı başlık örnekleri Eyüp Sultan'da Sokullu Mehmet Paşa türbesi civarındaki birçok mezar taşında bulunmaktadır. Bu tip başlıkları kullanıldığı mezar taşlarına örnek olarak İstanbul'da 1580/987 tarihli Lala Mustafa Paşa **(Resim 6)**, Edirne'de 1755/1169 tarihli Haseki İskender Çavuş **(Resim 7)** ve yine İstanbul'da bulunan 1516/922 tarihli üzerine alçak kabartma olarak işlenmiş bir lale motifiyle Bulak Mustafa Paşa'ya ait **(Resim 8)** mezar taşları verilebilir.



Resim 1: Es-Seyyid Mustafa Çelebi'ye ait mezar taşı başlığı³³



Resim 2: Hacı Mustafa Oğlu Muhammet'e ait mezar taşı başlığı³⁴



Resim 3: Hüseyin bin Hasan'a ait mezar taşı başlığı.

³⁰ M. Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1946), I: 393.

³¹ Halit Çal, " İstanbul Eyüp'teki Erkek Mezar Taşlarında Başlıklar", Tarihi Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu III, Tebliğler, (28-30 Mayıs, 1999). İstanbul: Eyüpsultan Belediyesi Yayınları, 2000, 208.

³² Reşat Ekrem Koçu. Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü, Ankara: Sümerbank Kültür Yayınları, 1967, 47.

³³ Gazenfer İltar, Giresun İli Sahil Şeridindeki Osmanlı Mezar Taşları, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı, 2005, 152, 153.

³⁴ Gazenfer İltar, Giresun İli Sahil Şeridindeki Osmanlı Mezar Taşları, 133



Resim 4: Efendizâde Şeyh Ali Nuri Efendi'ye ait mezar taşı başlığı.



Resim 5: Kara Ahmet Oğlu Hüseyin Ağa'ya ait mezar taşı başlığı³⁵



Resim 6: Kanuni Sultan Süeyman ve ve Sultan II. Selim dönemi vezirlerinden Lala Mustafa Paşa'ya ait mezar taşı başlığı



Resim 7: Haseki İskender Çavuş'a ait mezar taşı başlığı.³⁶



Resim 8: Bulak Mustafa Paşa'ya ait mezar taşı başlığı.³⁷

Mezar taşları üzerinde görülen bir diğer başlık türü ise bir askerî teşkilat olan Yeniçeri teşkilatına has olan başlıklardır. Aslen padişahın güvenliği için ihdas edilen Yeniçeri ocağı I. Murat döneminde kurulmuştur.³⁸ Kurulduğu günden itibaren yüzyıllar boyunca Osmanlı askerî teşkilatının bel kemiğini oluşturan Yeniçeri Ocağı, zamanla bazı devlet adamlarının onları siyasette kullanmaları, aralarına karışan casusların³⁹ etkisi ve sık sık fitne ve fesada karışmaya başlamaları⁴⁰ gibi nedenlerle giderek önemini kaybetmiştir. Nihayet Patrona Halil İsyanı ve Genç Osman'ın katli gibi olayların faili olmalarıyla⁴¹ çok fazla eleştirilmiş ve

³⁵ Gazenfer İltar, Giresun İli Sahil Şeridindeki Osmanlı Mezar Taşları, 260, 261.

³⁶ H.T Dağlıoğlu, "İstanbul Mezar Taşları", Yeni Türk Mecmuası 1/29. İstanbul:1935.

³⁷ Aziz Doğanay, "Eyüpsultan Camii Civarındaki Bazı Mezarların Naturalist Üslupta Klasik Devir Süslemeleri", Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla II. Eyüpsultan Sempozyumu Tebliğler. (8-10 Mayıs). 2060-2170. İstanbul: Eyüp Belediyesi yayınları, 1998, 267.

³⁸ Aşıkpaşazâde. Osmanogullarının Tarihi, Hız: Kemal Yavuz, Yekta Saraç, (İstanbul: K. Yayınları, 2013), 115.

³⁹ Es'ad Efendi, Üss-i Zafer, Hız: Mehmet Arslan, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005), 17.

⁴⁰ Şirvanlı Fatih Efendi, Gülzâ-ı Fütühât, Hız: Mehmet Ali Beyhan, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 8.

⁴¹ Patrona Halil İsyanı hada fazla bilgi için bkz.: Abdi Tarihi, Hız: Faik Reşit Unat, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014). Ayrıca Genç Osman'ın Katli olayı hakkında bkz.: Hüseyin Tugı,

istenmeyen adam haline gelmişlerdir.⁴² Bu olaylar neticesine Yeniçeriler Ocağı kaldırmak isteyen III. Selim'i tahttan indirmek için tarihte Kabakçı Mustafa isyanı olarak bilinen ayaklanmaya yol açarak III. Selim'in tahttan indirilmesine ve yerine IV Mustafa'nın geçmesine neden olmuşlardır.⁴³ Tüm bu olanlar neticesinde nihayet Yeniçeri Ocağı kaldırılmıştır.⁴⁴

Yeniçeriler tarafından kullanılan başlıkların bulunduğu mezar taşlarında, bu başlıkların yanı sıra, başlıkların ya da şahidenin üzerine ayrıca yeniçeri remizlerinin işlendiği örnekler de bulunmaktadır. Edirne Türk İslam Eserleri Müzesi'nde bulunan bu başlıkların birinde 26. Cemaat'ın bir remzi olan⁴⁵ Mühr-i Süleyman motifi yer alırken **(Resim 9)**, yine Edirne Arkeoloji ve Etnografya Müzesi'nde bulunan ve üzerinde 64. Cemaat'ten olduğu belirtilen H.1194/M.1780 tarihli bir diğer örnekte 64. Cemaat'ın bir remzi olan üç adet topuz motifi yer almaktadır **(Resim 10)**. Edirne'de Osmanlı mezar taşları sergileme alanında bulunan H. 1194/M. 1780 tarihli bir diğer örnekte ise börk üzerinde 11., 19., 44. ve 50. Cemaatleri remzi olan servi ağacı motifi bulunur. **(Resim 11)** Yine Edirne arkeoloji ve Etnografya Müzesi'nde bulunan ve üzerinde 63. Cemaat'ten olduğu belirtilen başka bir örnekte de başlık üzerine 63. Cemaat'ın remzi olan bayrak motifi işlenmiştir. **(Resim 12)**



Resim 9: Muhammed bin İbrahim'e ait mezar taşı başlığı



Resim 10: Yeniçeri mezar taşı başlığı

Müsbetnâme, Tahlil,-Metin ve İndeks, Hr: Şevki Nezihi Aykut, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010).

⁴² H. Necdet İşli, Mehmet Kökrek, Yeniçeriler Remizleri ve Mezar Taşları. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

⁴³ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Fahri Ç. Derin, "Kabakçı Mustafa Ayaklanmasına Dâir Bir Tarihçe", İ.Ü. Tarih Dergisi, 27 (1973), 99-110.

⁴⁴ Ocağın ilğâsı hakkında bkz.: Ali Beyhan, "Yeniçeri Ocağı'nın Kaldırılışı Üzerine Bazı Düşünceler-Vak'ay-ı Hayriye", Osmanlı içinde, ed. Güler Eren, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 7: 258-272.

⁴⁵ İşli-Kökrek, Yeniçeriler Remizleri ve Mezar Taşları, 307, 314.



Resim 11: Ali Beşe'ye ait mezar taşı başlığı



Resim 12: Yeniçeri başlığı

Ölen kişilerin gömülü oldukları mezarların baş ve ayak kısmına yapılmış olan mezar taşları, burada gömülü olan kişilerin toplumsal statü ve meslekleri hakkında önemli bilgiler sunar. Aynı durum tarikatlar için de söz konusudur. Zira mezar taşlarında kullanılan farklı şekillerdeki tarikat başlıkları sayesinde bu tarikatın dayandığı toplum tabakaları hakkında somut bilgiler elde edilebilmektedir. Osmanlı dönemi mezar taşları üzerinde bulunan başlıklardan biri de Mevlevilere has olan Mevlevî başlıklarıdır.

Mevlevîlik, İslam'ın Türkler arasında yaygınlaşması ve Türkler'in Anadolu'yu yurt edinmelerinden sonra Anadolu Selçukluları zamanında kurdukları tarikatlardan biridir.⁴⁶ Türk Tasavvuf tarihinde önemli bir yeri olan Mevlevîlik Anadolu Selçukluları, Beylikler ve Osmanlılar döneminde İmparatorluğun birçok yerine dağılarak çok sayıda Mevlevîhâne kurarak toplum üzerinde etkili olmayı başarmıştır. Özellikle 16. yüzyıl sonlarından itibaren bir şehir tarikatı olarak görülmeye başlayan Mevlevîliğin bürokratlar içerisindeki yaygınlığı mezar taşlarında da görülebilmektedir.⁴⁷ Hz. Mevlana'nın türbesinin bulunmasından dolayı Konya Mevlevî Dergâh'ı, tarikatın Asitânesi olarak gelişerek Mevlevîliğin merkezi olmuştur.⁴⁸

XVII. yüzyıldan itibaren Mevlevî mezar taşlarında, Bektâşîlik ve nakşîlikte olduğu gibi Mevlevîliğe has başlık ve çeşitli dekoratif unsurlar dikkat çekmeye başlamıştır.⁴⁹ Bunların başında da erkek mezar taşlarında kullanılan "sikke" gelir. Sikke, üst kısmı alt kısmına göre incelen, boyu bir karıştan fazla olan iki katlı bir tür külahtır. Mevlevî mezar taşlarını diğer mezar taşlarından ayıran en önemli unsur, bu başlıklardır. Bunlar kendi aralarında destarlı ve destarsız olarak iki farklı şekilde işlenmiştir.

⁴⁶ Enver Benhan Şapolya, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1964), 84.

⁴⁷ Aksel Tibet v.dğr., "Yenikapı Mevlevihanesi Hazinesi", *İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri I*, XXVI/6 (Atatürk Dil ve Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1996), 238.

⁴⁸ Naci Bakırcı, *Mevlevî Mezar Taşları*, (İstanbul: Rûmî Yayınları, 2005), 9.

⁴⁹ Naci Bakırcı, *Mevlevî Mezar Taşları*, 13.

Kişinin tarikat içindeki statüsünün açık bir şekilde belirtildiği Mevlevî mezar taşlarında, tarikata intisap etmiş dervişlerin taşlarında “Destarsız Dal Sikke” kullanılmışken **(Resim 13,14, 15)** , şeyhlerin ya da dede statüsünde olanların mezar taşlarında ise “Destarlı Sikke” **(Resim 16)** kullanılmıştır. Tarikata intisap etmeyip yalnız “muhip” derecesinde kalanların mezar taşlarında başlık yerine sembolik olarak taşın gövdesine sikke kabartması işlenmiştir. **(Resim 17)**. Başlık yerine genellikle gülün kullanıldığı bitkisel motifler ve meyve tabaklarıyla bezenmiş olan tepeliklerin kullanıldığı Hanım Mevlevî mezar taşlarında ise ölen kişinin Mevlevî olduğunu belirten sikke, mezar taşı kitabesinin yukarı kısmına rölyef şeklinde işlenmiştir.

Tarikatlara ait başlıkları kendilerine has formlarından ötürü birbirinden ayırmak oldukça kolaydır. Bilhassa Mevlevîlerin kullandığı alt kısmı geniş, tepesi yuvarlak silindirik şeklindeki sikkeler dikkat çekicidir. Damga ve alamet anlamlarına da gelen sikke, Mevlevîlerde dervişlerin kullandıkları bal rengi deve yününden yapılmış ve etrafı sarıklı bir çeşit külahtır.⁵⁰ Dede statüsünde olanlarının ise alt kısmında destar bulundurulmuştur.⁵¹



Resim 13: Destarsız Dal Sikke



Resim 14: Destarsız Dal Sikke



Resim 15: Derviş İsmail'e ait mezar taşı başlığı



Resim 16: Muhammed Fehmi Dede'ye ait destarlı dal sikke türü mezar taşı başlığı



Resim 17: Destarsız Dal Sikke

⁵⁰ Abdülbaki Gölpinarlı, Mevlevî Adap ve Erkânı, (İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri Yayınları 1963),15, 41.

⁵¹ Süleyman Berk, Zeytin Burnu'nun Tarihi Mezar Taşları/Zamanı Aşan Taşlar. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2006, 33.

Osmanlı dönemi mezar taşlarında kullanılan başlıklardan bir diğer grup ise Bektaşî başlıklarıdır. Bu başlıklar farklı sayılardaki dilimli sarıklarıyla dikkat çekerler. Bu destarlar şekilsel olarak iki, dört (**Resim 18**), beş, yedi ve on iki dilimden oluşur (**Resim 19, 20, 21**). Üzerindeki dilimli destarlarla farklı formlara sahip olan Bektaşî başlıkları, her biri tarihi süreçleri ve ifade ettikleri anlamlar yönüyle de birbirinden farklılık arz ederler. İki dilimli olanlar Hacı Bektaş Veli tarafından giyilmiştir. Dört dilimli başlığı giymek Allah'tan başka hiçbir şeye muhtaç olmamanın ifadesiyken, on iki dilimli olanı, On İki İmam'ı temsil eder. Bununla birlikte on iki dilimli başlık on iki kötü davranıştan uzak durmanın da ifadesi olmuştur.⁵²

Bektaşî mensuplarının kullandıkları genellikle keçeden mamul beyaz renkli dilimli başlıklar “fâhir” şeklinde isimlendirilmiştir. 12 İmam'a nispetle 12 eşit parça şeklindeki bu başlıkların tepe kısmının tam ortasında tek imâm'e yer alır. Post makamı sahi babalar yeşil tülbentten destârlı “fâhir” giyerler. Bektaşî tarikatının kollarına göre, fâhirler farklı formda olurlar. Örneğin Cankuş kolu 9, Celâliye kolu 7, Şâhbâz Velî kolu 4 dilimli(terkli) başlık kullanmışlardır. Bektaşîler başlıklarda bulunan terklere(dilimlere) göre farklı isimler kullanmışlardır. İki terkli dik tepeli tâcî “Elîfî tâc”, 4 terkliyi “Edhemî tâc-Horasanî tâc” ve 12 terkli tâcî da “Hüseynî tâc” olarak isimlendirmişlerdir. Bektaşî mezar taşlarında bu denli farklı başlık başlıklara görülse de başlıklar genelde 12 dilimli fahirlerdir.⁵³



Resim 18: El-Hac Hasib Baba'ya ait mezar taşı başlığı⁵⁴



Resim 19: Postnişini Seyyid Hafız Süleyman Baba'ya ait mezar taşı başlığı⁵⁵

⁵² Fahri Maden, “Bektaşilikte Giysi ve Sembol Olarak Tâc”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 60, (Ankara, 2011), 65

⁵³ İşli H. Necdet. Osmanlı Serpuşları. (İstanbul: Avrupa Kültür Başkenti, 2010), 176.

⁵⁴ Berrin Yapar, Yunanistan'daki Türk Eserlerinde Kitabeler (Dedeoğlu, Dimetoka, İskeçe, Gümüşli, Selânik, Kavala, Yenice-Karasu). Yüksek Lisans Tezi, T.C. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Geleneksel Türk Sanatları Anasanat Dalı Eski Yazı Programı, 2007, 248, 249.

⁵⁵ Abdullah Karaçığ, “Elmalı Abdal Musa Dergâhı'ndaki Bektaşî Mezartaşları”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 57. 2011: 103.



Resim 20: Türebâdâr Hâdimi Dervîş Hüseyin'e ait mezar taşı başlığı.⁵⁶



Resim 21: Postnişin Seyyid İbrahim Dede'ye ait mezar taşı başlığı.⁵⁷

Osmanlı dönemi mezar taşlarında kullanılan başlıklardan bir diğer gurubu da kâtibi başlıkları oluşturmaktadır. Osmanlı Devleti'nde kendi içerisinde derecelerin olduğu geniş bir memur sınıfı vardı ve bunlar da başlıklarıyla tanınıyorlardı. Bu tür başlıklar kalem ehli başlıkları olarak da adlandırılmıştır.⁵⁸ (Resim 22, 23, 24, 25,)

Kâtibi türdeki kavuk, başta kapı kethüdaları, hâcegân⁵⁹ unvanı taşıyan kişiler, kâtipler, kapıkulları, saray görevlileri, orta dereceli memurlar olmak üzere esnaf grupları, zanaatkâr ve alt kademedeki din adamları ile üst düzey yeniçeriler gibi çeşitli meslek grupları tarafından kullanılmıştır.



Resim 22: Hattat Mehmet Efendi'ye ait mezar taşı başlığı⁶⁰



Resim 23: Harem Kethüdası Hüseyin Ağa'ya ait mezar taşı başlığı⁶¹

⁵⁶ Abdullah Karaçâğ, "Elmalı Abdal Musa Dergâhı'ndaki Bektaşî Mezartaşları", 108.

⁵⁷ Abdullah Karaçâğ, "Elmalı Abdal Musa Dergâhı'ndaki Bektaşî Mezartaşları", 103.

⁵⁸ Erol Uğraşkan, Kastamonu Ferhat Paşa ve Atabey Gazi Camileri'nin Hazirelerindeki Mezar Taşları, (Yüksek Lisans, T.C. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilimsel Türk-İslam Sanatları Bilim Dalı, 2007), 226.

⁵⁹ Osmanlı Bürokrasisinde "hâcegân-ı Divân-ı Hümayûn" şeklinde geçmekte olup sadece Divân-ı Hümayûn kâtiplerini ifade eden bu tabir, Divân-ı Hümayû'nun ileri gelen kalem erbabı için XVI. Yüzyıl sonları ile XVII yüzyıl başlarından itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Mehmet İpşirli, "Hâcegân" md., TDV İslam Ansiklopedisi, XIV, İstanbul 1996, s.430.

⁶⁰ Açıkgöz, Yusuf. Anadoluhisarı Osmanlı Dönemi Mezar Taşları Kitabelerinin Dil İncelemesi. Yüksek Lisans Tezi, T.C. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Türk Dili Bilim Dalı, 2007, 87.

⁶¹ Ayşegül Arslan, Edirne Üç şerefeli Camii Haziresi Mezar Taşları, (Yüksek Lisans, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı, 2007), 67,68.



Resim 24: Ahmet Efendizâde Abdurrahman Efendi'ye ait mezar taşı başlığı.⁶²



Resim 24: Yörük Ağası Mehmed Ağa'ya ait mezar taşı başlığı⁶³



Resim 25: Harem Kethüdası Hüseyin Ağa'ya ait mezar taşı başlığı⁶⁴



Resim 26: Kurt Zâde Süleyman Ağa'ya ait mezar taşı başlığı⁶⁵

3.2. Bitkisel Motifler

Osmanlı döneminde erkek mezar taşlarının yanı sıra özellikle bayan mezar taşı yüzeylerine bezeme unsuru olarak lâle, gül, karanfil, akant yaprağı gibi çeşitli bitkisel motifler işlenmiştir. Mezar taşı yüzeylerine işlenmiş olan bu bitkisel bezeme unsurlarının her biri sembolik bir anlam ifade etmektedirler. Bu bölümde pek çok bitkisel motif arasından örnek olarak lale ve gül motifi ele alınmıştır.

3.3. Lale Motifi

Osmanlı İmparatorluğu döneminde lale, bilhassa 16. ve 17. yüzyıllar arasında süs bitkisi ve süsleme ögesi olarak oldukça önem arz etmekteydi.⁶⁶ Sulatan III. Ahmet döneminde toplumsal hayatta ve sanat alanında yaşanan değişiklikler bu döneme ayrı bir özellik kazandırmıştır. Bu hareketin başında memlekette yeni

⁶² Ayşegül Arslan, Edirne Üç şerefeli Camii Haziresi Mezar Taşları, 67, 68.

⁶³ Bedri Mermutlu, Hasan Basri Öcalan, Tarihi Bursa Mezar Taşları-1: Bursa Hazireleri. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2011, 457.

⁶⁴ Ayşegül Arslan, Edirne Üç şerefeli Camii Haziresi Mezar Taşları, 360, 361.

⁶⁵ Gazenfer İltar. Giresun İli Sahil Şeridindeki Osmanlı Mezar Taşları, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı, 2005, 315, 316.

⁶⁶ Mustafa Armağan, Masaldan Gerçeğe Lâle Devri, İstanbul, 2014, s.177.

bir sanat zevki uyandırmak ve Avrupa ile ilişkileri kuvvetlendirerek bir Rönesans meydana getirmeyi hedefleyen padişahın veziri ve damadı olan İbrahim Paşa yer almaktaydı. Ancak bununla İstanbul'da bir zevk-u sefâ havası meydana geldi ve bu da 1143 isyanıyla sonuçlandı. İşte hicrî 1143'e kadar devam eden (M.1711-1730) bu sefahat dönemine, lâleye verilen aşırı önem nedeniyle Lâle Devri denilmiştir. Sanat alanında ise barok etkisinin yaşandığı bu asır, her süslemede motif olarak lâlenin kullanıldığı bir dönem olmuştur.⁶⁷ Sultan III. Ahmet (1703-1730) zamanında, damadı Nevşehirli İbrahim Paşa'nın istekleriyle lâle bahçeleri oluşturulmuş ve bunun neticesinde bu dönem Lale Devri ile olarak adlandırılmıştır⁶⁸.

Tarihi süreç içerisinde sadece Osmanlı Devleti'nde her dönem gözdeliğini koruyan lâle, Anadolu'ya Türklerle birlikte gelmiş ve Selçuklu Dönemi'nden itibaren Türkler için ayrı bir öneme sahip olmuştur. Lâle çiçeği Türkler için her zaman ayrı bir ilgi görmüş, şekli ve ismiyle diğer çiçeklerden ayrı tutulmuştur. Hatta meraklıları arasında ciddî rekabetler doğmuş ve herkes başka hiç kimsede olmayan nâdir türde lâle yetiştirmek için yoğun bir çaba göstermiştir.⁶⁹

Lâle'nin Osmanlılar tarafından bu denli önemsenmesinin nedenlerinden biri de Arap harfleriyle لال şeklinde yazıldığına, الله (Allah) lafzındaki harfleri içeriyor olmasıdır.⁷⁰ Bundan dolayı cami, çeşme, mezar taşı gibi pek çok yapıda süsleme ögesi olarak lale kullanılmıştır. Sayılar hesabına dayanan "ebced" usulüne göre de "Allah" kelimesiyle "Lâle" kelimesi aynı sayıya yani 66'ya denk gelmektedir. Bu da insanlarda her şeyin yaratıcısı olan Allah'ın yarattıklarında tecelli ettiği düşüncesini oluşturmıştır.

Yine Lâle, tersinden okunduğunda Osmanlı Devleti'nin amblemi olan هلال (Hilal/Ay) kelimesine tekabül eder.⁷¹ Bu nedenle İslam'ı temsil eden cami ve minarelerde, İslam devletlerinin bayraklarında bulunan Hilâl'in aslında Allah'ı temsil ettiği düşünülmüştür. Tasavvuf'ta Lâle'nin sahip olduğu renkli altı yaprağı ise İslam inancının altı temel şartının, bu yaprakların yukarı doğru olması da bir dervişin dua edişinin temsildir.⁷² Ters Lâle ise köklerinin ve soğanının arzda, çiçeği ve meyvelerinin ise semada olmasıyla bir İnsan-ı Kâmil'dir.⁷³

⁶⁷ Celal Esat Arseven, Sanat Ansiklopedisi, İstanbul, 1998, C.III, s.1219

⁶⁸ Mehmet Zeki Pakalın, Osmanlı Trahi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, İstanbul, 1993, C.II, s. 355.

⁶⁹ Celal Esat Arseven, Sanat Ansiklopedisi, s.1217.

⁷⁰ Celal Esat Arseven, Sanat Ansiklopedisi, 1218; Mustafa Armağan, Masaldan Gerçeğe Lâle Devri, İstanbul, 2014, s.161.

⁷¹ Turhan Baytop-Cemal Kurnaz, "Lale", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, "Lâle" mad., Ankara, 2003, C.27, s.80; Türk Ansiklopedisi, "Lâle" Mad., C.22, s.459; Mustafa Armağan, Masaldan Gerçeğe Lâle Devri, İstanbul, 2014, s.161.

⁷² <http://ilav.org/tasavvufta-Lalenin-anlami.php>

⁷³ Turan Baytop-Cemal Kurnaz, "Lâle", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, "Lâle" mad., Ankara, 2003, C.27, s.79,80.

Lâle Türk edebiyatında da kullanılmış, özellikle de şiirde çok önemli bir yere sahip olmuş, XV. yüzyılda klasik Türk şiirine iyiden iyiye yerleşmiştir. Şairler tarafından lâlenin öne çıkarılan özelliklerinden biri kırmızı rengi olmuştur. Bu renk daha çok sevgilinin utangaçlığı, çekingenliğinin sembolü olmuştur. Utangaç sevgilinin yanağı ve âşığın gözyaşı lâlenin kırmızı rengine benzetilmiştir. Renginden dolayı lâle ayrıca âşık, gönül, kan, yara, yüz, yanak, gelin, kanlı göz, gözyaşı, kanlı kefen, ateş, چراغ, güneş, şafak, kına, şarap, kadeh, al sancak; şekilsel olarak da kadeh, çadır, asker, sancak beyi, serasker, atar, kırmızı fanus, külah ve dil gibi unsurlara benzetilmiştir.⁷⁴

Osmanlı Devleti zamanında bilhassa Lale Devri'nden sonra yaygınlaşan lale çiçeği mimarî, tezhip, ebru ve minyatür gibi pek çok alanda süsleme motifi olarak kullanılmış, zamanla mezar taşlarında da görülmeye başlamıştır. Özellikle hanım mezar taşlarında farklı bitkisel motiflerle beraber birer süsleme ögesi olarak kullanılan lâle motifi Giresun'da bulunan 1846 tarihli bir örnekte mezar taşının dilimli tepelik kısmında yukarıya doğru yükselerek etrafa yayılan kıvrık dallarla beraber görülür **(Resim 27)**. Lale motifinin kullanıldığı bir başka mezar taşı örneği ise Isparta Karaağaç Mezarlığı'nda karşımıza çıkar. Söz konusu lale motifi mezar taşının sivri kemer şeklinde düzenlenmiş tepeliğinde yer alır. Kitabeyi tepelikten ayıran yuvarlak formlu ince bir bordür üzerinden kabartma olarak işlenmiş olan lale, yukarı doğru yükselerek kemerin sivri ucunda sona erer. Lalenin sağ ve soluna ise ikişer adet yaprak motifi yerleştirilmiştir. **(Resim 28)**. Manisa Gördes'te bulunan ve 1772 tarihli bir diğer örnekte ise lale motifi, mezar taşının üç dilimli tepelik yüzeyine simetrik olarak stilize bir şekilde işlenmiştir. Tepeliğin orta diliminde ise üç yapraklı bir çiçek motifi yer alır. Yüzeyin ortasında ise tamamına yakını kaplayan ve yuvarlak kemer formundaki ince bir konturla sınırlandırılmış etrafa birbirine girmiş ışınlar halinde yayılan motifleri bulunur. Yarım hilal şeklini andıran bu ışınların birleştiği noktada ise küçük bir çarkı felek motifi yer alır. **(Resim:29)**

Osmanlı dönemi mezar taşlarından özellikle bayanlara ait mezar taşlarına işlenmiş olan lâle, Manisa Gördes'te bulunan ve 1846 tarihli bir başka mezar taşı örneğinde beş dilimli tepelik yüzeyinde yer alan yuvarlak kemer biçimli bir silmenin içerisinde yer alan stilize edilmiş rozet çiçeği, etrafında dağılan ışınsal çubuklarla birlikte tasvir edilmiştir. Dilimli kemerin orta bölümüne aynı daldan çıkan lâle ve gül, her iki yandaki dilimlerde ise yine stilize edilmiş birer lâle motifi işlenmiştir. **(Resim 30)**. Bursa'da görülen ve 1909 tarihli bir başka mezar taşı örneğinde lale motifi yine güllerle beraber tasvir edilmiştir. Tepeliği mezar taşı gövdesinden ayıran dairesel bordürün hemen üzerinde ve tepelik yüzeyinin or-

⁷⁴ Turhan Baytop-Cemal Kurnaz, "Lale", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, "Lâle" mad., C.27, s.80; Ahmet Kartal, Klasik Türk Edebiyatında "Lâle", Bilig Bilim ve Kültür Dergisi, Bahar 1997, s. 9.

tasında irice bir gül, bunun her iki yanında üst üste ikişer gül, üzerinde ise karşılıklı işlenmiş beş yapraklı iki çiçek tasvir edilmiştir. Bu iki çiçeğin arasına belirgin bir şekilde işlenmiş olan lale motifi, tepeliğin orta dilimi yüzeyinde yukarı doğru yükselir. **(Resim 31)**. Manisa Gördes'te karşımıza çıkan 1772 tarihli bir başka örnekte ise lale, gül ve meyvelerle beraber ele alınmıştır. Bitkisel bezemeli kâsenin sağ ve sol yanlarında ve tepelik üst kenarlarında ise stilize akantus yaprakları yer alır **(Resim 32)**.



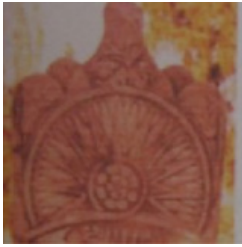
Resim 27: Rukiye Hatun'a ait baş taşı⁷⁵.



Resim 28: Hasan Öz'e ait baş taşı⁷⁶.



Resim 29: Ayşe Kadı'a ait baş taşı⁷⁷.



Resim 30: Azize Kadına ait baş taşı⁷⁸.



Resim 31: Refia Hanım'a ait baş taşı⁷⁹.



Resim 32: Hacı İsmail Ağa Zevcesine ait baş taşı⁸⁰.

⁷⁵ Gazanfer İltar, Giresun İli Sahil Şeridindeki Osmanlı Mezar Taşları, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı, (Y. Y. L. T.) Ankara 2005, s. 46,47.

⁷⁶ Bahattin Yaman, Isparta Karaağaç Mezarlığı'ndaki Osmanlı Dönemi Mezar Taşları, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl:2007/1, Sayı:18., s.88.

⁷⁷ Hür Kamil Biçici, Manisa Gördes'te Bulunan Osmanlı Dönemi Süslemeli Mezar Taşları, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı, (Y. Y. L. T.), C. II, Ankara 2004, s.634, 635.

⁷⁸ Hür Kamil Biçici, Manisa Gördes'te Bulunan Osmanlı Dönemi Süslemeli Mezar Taşları, s. 628, 629.

⁷⁹ Bedri Mermutlu - Hasan Basri Öcalan, Tarihi Bursa Mezar Taşları-1, Bursa Hazireleri, Bursa 2011, s.134.

⁸⁰ Hür Kamil Biçici, Manisa Gördes'te Bulunan Osmanlı Dönemi Süslemeli Mezar Taşları,744, 745.

3.4. Gül Motifi

Osmanlı'da serpuş adeta mezar taşının dili olmuştur. Şöyle ki Osmanlı dönemi süsleme sanatında en fazla karşılaşılan çiçek türü olan gülün⁸¹ kavuğun kenarına işlenmiş olması ölen kimsenin meslek yaşamının henüz başlarında vefat ettiğinin bir ifadesi olarak düşünülürken,⁸² bilhassa bayan mezar taşlarında görülen açmamış gül goncası ise ölen kişinin genç yaşta öldüğünü düşündürür. Kısa boylu mezar taşı ise kişinin çocuk yaşta öldüğünün bir ifadesi olarak düşünülmüştür.

Genç yaşta ölen erkek çocukların başlıklarında da destar arasına bir çiçek motifi işlenirken, genç yaşta ölen kızların da mezar taşı bir duvakla süslenmiştir. Gülün mezar taşlarına işlenmiş olmasının bir diğer önemli nedeni ise Hz. Muhammed (sav)'i temsil etmesidir. Zira müminler arasında gül kokusunun Peygamber Efendimiz'in kokusu olduğuna inanılır.⁸³

Mezar taşlarında çokça rastladığımız gül motifi örneklerinden biri Ankara Tacettin Dergâhı haziresinde bulunan ve kitabesi toprak altında kaldığından kimlik bilgilerine ulaşamadığımız ancak şekil ve süsleme özelliklerinden bir bayana ait olduğunu düşündüğümüz ayakucu taşında görülür. Söz konusu bu örnekte mezar taşının tepelik bölümünde yapraklarıyla irice iki adet gül motifi yer alır. Ayrıca taşın yüzeyinde de dal ve yapraklarıyla işlenmiş dört adet gül motifi yer almıştır. **(Resim 33)**

Aynı hazirede yer alan bir başka örnekte ise kitabesinde "Müderrişzâde Vahid Efendi'nin kerimesi Şefika ve gelini Fatıma" yazılı bir başka örnekte gül motifi, şemse motifinin ortasına işlenmiştir. Yuvarlak kemer şeklinde düzenlenmiş kitabenin her iki yanında ise sapsarı son dönem batı etkisini yansıtan volüt kıvrımları şeklinde düzenlenmiş yukarı doğru uzayan iki adet yaprak motifi yer almıştır. **(Resim 34)**

Şahidesinin alt kısmının toprak altında kalmasından ötürü isminin tespit edilemediği ancak kitabesinin üst kısmındaki bilgilere göre Ankara Alayından mir alay olduğu belirtilen aynı haziredeki bir diğer örnekte ise, yine kıvrımlı dal ve yaprakları ile iki adet gül motifi, dilimli kemer şekline düzenlenmiş bir bordürle sınırlandırılan kitabenin üst bölümüne işlenmiştir. **(Resim 35)** Bu motifler bayan mezar taşlarında genellikle şahidenin tepelik kısmının tamamını oluştururken bir erkeğe ait olan bu örnekte ise şahidenin bir bölümüne işlenmiştir.

Yine aynı hazirede bulunan ve kitabesinde Ankara eşrafından olduğu belirtilen hacı Şükri Efendi'nin kerimesi Müslime Hatun'un H. 1241-1299 tarihli me-

⁸¹ Yıldız Demiriz, *Osmanlı Kitap Sanatında Naturalist Üslupta Çiçekler*, (İstanbul: Acar Matbaacılık, 1986), 346.

⁸² Süleyman Berk, *Zeytin Burnu'nun Tarihi Mezar Taşları, Zamanı Aşan Taşlar*, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2006), 29.

⁸³ Beşir Ayvazoğlu, *Güller Kitabı*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1999), 85.

zar taşında ise şahidenin tepelik kısmında yapraklarıyla birlikte ortada büyük, yanlarda ise küçük olan toplam üç adet gül motifi işlenmiştir. Kitabe bölümünün tepeliğe akant yapraklarıyla birleştiği şahidenin her iki köşesine ise üstteki yapraklarla birleşen küçük boyutlu iki adet gül motifi bırakılmıştır. **(Resim 36)**

Aynı hazirede yer alan bir başka örnekte ise, gül motifleri ayak şahidesine işlenmiştir. Söz konusu bu örnekte şahidenin tepelik kısmını oluşturan bölümde iki adet iri gül, kitabe yüzeyinde ise kıvrık dal ve yapraklarıyla yukarıdakilerden farklı formda ve küçük ebatla olan iki adet gül motifi yer alır. **(Resim 37)**

Edirne’de Osmanlı mezar taşlarının sergilendiği müzede bulunan bir başka örnekte ise üst bölümü yuvarlak kemer şeklinde düzenlenmiş mezar taşı yüzeyine ayak kısmı küçük bir halka şeklinde tasarlanmış bir vazo içerisinde kabartma olarak iri yapraklarıyla üç adet gül motifi işlenmiştir. **(Resim 38)**



Resim 33: Bayan mezar taşı



Resim 34: Bayan mezar taşı



Resim 35: Miralaya ait mezar taşı



Resim 36: Müslime Hatun’a ait baş taşı.



Resim 37: Bayan mezar taşı.



Resim 38: Sıdika Hanım’a ait baş taşı.

3.5. Meyve Motifi

İslam inancında insanın fani olan bu dünyada yapıp ettikleri her şeyin ikinci ve ebedî bir hayatın olacağı ahirette mutlaka bir karşılığı vardır. Dolayısıyla Müslümanlar nazarında bu dünyada ekilip biçilen şeylerin en büyük meyvesi cennettir. Cennetteki Müslüman cennette kendisine sunulan her nevi meyvenin tadına varacaktır. Bu nedenle mezar taşı yüzeylerine, ölen kişinin cennet bahçelerinde olması ve cennet meyvelerinden istifade etmesi için sembolik bir dua anlamı içe-

ren dal ve yapraklar içerisinde çeşitli meyve motifleri tasvir edilmiştir. Mezar taşlarına işlenen armut, nar, zeytin, üzüm, hurma, incir, enginar, kayısı gibi pek çok meyve motifi aynı zamanda hayatın, bolluğun ve bereketin de bir sembolüdür. Nitekim bunlar arasında zeytin, hurma, nar, üzüm ve incir Kur'an-ı Kerimde cennet meyvesi olarak zikredilmektedir. Bununla birlikte Hz. Muhammed (s.a.v.)'in hutbe verirken hurma ağacına dayanmış olması da Müslümanların hurma ağacı ve meyvesine ayrı bir önem vermesini sağlamıştır.

Osmanlı dönemi mezar taşlarından Edirne müzesinde bulunan H. 1309 tarihli bir örnekte mezar taşının yuvarlak kemer şeklinde düzenlenmiş tepelik yüzeyinde, yüzeyi sepet örgüsü şeklinde düzenlemiş ayak kısmı dar bir kâse içinde üzüm, incir, armut ve kayısı meyvesi birlikte tasvir edilmiştir. **(Resim 39)** Aynı yerde bulunan ve H. 1249 tarihli bir başka örnekte sap uçları içe doğru kıvrımlı, yüzeyi oval çizgilerle hareketlendirilmiş hayli geniş ağızlı bir kâse içerisinde yine armut, üzüm ve kayısı meyvesi birlikte tasvir edilmiştir. **(Resim 40)** Ordu Ünye'de görülen ve 1243 tarihli bir örnekte ise bir adet enginar meyvesi akantus yapraklarıyla ele alınmıştır. Akantus yaprakları, tepeliğin üst bölümünde iri yapraklar halinde ve bir yelpaze şeklinde işlenerek, dilimli bir kemer oluşturmuştur. Yaprakların hemen altında, sapları kıvrımlı S şeklinde ve gövdesi dilimli bir kâse içerisinde kıvrık dallarla küpe çiçeği ve bir adet enginar meyvesi işlenmiştir. **(Resim 41)** Ordu Ünye'de bulunan bir diğer örnekte ise şahidenin tepelik kısmının yüzeyinde akantus yaprakları arasında tek ayaklı, geniş ağızlı bir kâse içerisinde üç salkım üzüm tasvir edilmiştir. **(Resim 42)**. Safranbolu Camii haziresinde bulunan ve H. 1227 tarihli Sadrazam İzzet Mehmet Paşa'nın mezar sandukası yüzeyinde ise dilimli bir kemerle sınırlandırılmış, yüzeyi yaprak şeklinde dilimlenmiş geniş ağızlı bir kâse içerisinde bir adet irice nar meyvesi tasvir edilmiştir. Kâsenin sağ ve solundan yukarı doğru kıvrılarak uzanan ve üzeri güllerle donatılmış iki gül dalı kâseyi tamamen sarmıştır. **(Resim 43)** Aynı hazirede bulunan ve H. 1245 tarihli ir diğer örnekte kıvrık dal ve yapraklarıyla üzüm salkımları şahide yüzeyine boydan buya işlenmiş olan servi ağacının etrafını sarar bir şekilde tasvir edilmiştir. **(Resim 45)**. Edirne Üç Şerefeli Camii Haziresi'nde bulunan ve H/1254 - M/1838 tarihli bir diğer örnekte iki yanı volütlü geniş ağızlı bir kap içerisinde stilize yaprak motifleri arasında pramidal olarak tasvir edilmiş altta üç kayısı üstte ise üç nar motifi ile meyveli kâsenin etrafında ve alt kısmında "S" ve "C" kıvrımlı stilize akant yapraklardan oluşan bir kompozisyon yer almaktadır **(Resim 44)**. Benzer bir örnek Kastamonu Şeyh Şaban-ı Veli Camii haziresinde bulunur. Söz konusu bu örnekte de her iki yanda içe doğru kıvrık geniş ağızlı bir kâse içinden yukarı doğru kıvrılarak yükselen asma dalı üzerinde iki adet üzüm salkımı tasvir edilmiştir. **(Resim 46)** Giresun'da bulunan ve H.1240/M.1825 tarihli bir diğer mezar taşı örneğinde, üst kısmı iri bir lale şeklinde tasarlanmış, sağ ve solunda aşağı doğru sarkan birer adet hurma salkımıyla bir hurma ağacı

tasvir edilmiştir. **(Resim 47)** Giresun'da bulunan ve H.1246 /M.1830 tarihli bir başka örnekte dalları yukarı ve aşağı arkan hurma ağacı üzerinde sağlı sollu birer hurma salkımı tasvir edilmiştir. **(Resim 48)**



Resim 39: Hacı hatip Efendi Hafidesi Zehra Hanım'a ait mezar taşı



Resim 40: Şerife Esmâ Hanım'a ait mezar taşı.



Resim: 41. Osman Ağa ehli Emine Tutî Hanım'a ait mezar taşı.



Resim 42: Hanım mezar taşı



Resim 43: Sandarazam İzzet Mehmet Paşa'a ait mezar taşı



Resim 44: Şerife Fatmatuz Zehra Binti Salim Bey'e ait mezar taşı.



Resim 45: İbrîşzâde Hacı Ahmet Ağa'ya ait mezar taşı.



Resim 46: Ayak taşı



Resim 47: Şerife Gûlsüm Hanım'a ait mezar taşı



Resim 48: Es-Seyyid Hasan Ağa

4. Şiir ve Dualar

Osmanlı Dönemi mezar taşı kitabelerinde dikkat çeken dekoratif unsurların yanı sıra, ölen kişi için oldukça geniş bilgilere de yer verilmiştir. Bunların başında o kişinin adı, unvan ya da lakabı, mesleği, nereli olduğu ve hangi mezhep ya da tarikata mensup olduğu gibi pek çok detay bilgi yer alır. Hatta merhumun ölüm nedeni dahi mezar taşı kitabelerinde yer alan bilgiler arasındadır. Bu bilgilerin yanı sıra mezar taşı kitabelerinde her daim var olan Allah'ı övgü, ölümün kaçınılmaz olduğu, ölüm karşısında duyulan çaresizlik ifadeleriyle, geriye kalanlardan arzu edilen dua ifadelerine de yer verilmiştir. Bazılarında ise merhumun durumunu anlatan şiirsel ifadeler de yer almıştır.

Bursa Emir Sultan Mezarlığı'nda yer alan H.1295 tarihli bir mezar taşı kitabesinde:

“Hüve'l-Hayyü'l-Baki* Beni kıl mağfiret Rabbi yezdan* Be Hakk-ı arş-ı rahman nur-ı Kur'an* Gelip kabrim ziyaret eden ihvan* Edeler ruhumu Fatiha ihsan* Esbek Basra mutasarrufı Raşid* Paşa'nın halilesi Şerife* Rukiye Hanım'ın ruhuna lillahi Fatiha* fi 13 Rebiü'l evvel sene 1295.” İfadelerine yer verilmiştir.

Bursa Emir Sultan Mezarlığı'nda bulunan H. 1309 tarihli bir diğer mezar taşı kitabesinde ise:

“Hüve'l-Hayyü'l-Bâki* yokdur ümid-i bekâ kimse için âlemde* gâfil olma sakın ey ehl-i basiret bunu bil* hükm-i takdir-i ilâhî ile zirâ herkes* şerbet-i mevti içer olsa dahi ömr-i tavil* nev-nihâl-i çemenistân-ı cihân idi tenim* şimdi bak hâk-ı siyâha serilüb oldu zelil* şûh-u şen meşreb idim kimseyi incitmezdim* beni de şâd ede gufrânı ile Rabb-i celil* ebeveynim bana gözyaşı dökerler elbet* Hak te'âla vere kendülere sabr-ı cemil* pederim gibi seven söyledi şu târihi* Cennet-i Adeni mekân etdi Cemilem bu yıl* fi 20 R sene 1309” ifadelerine yer verilmiştir.

(Resim 50)

Abdal Musa Dergâhı'nda bulunan H.1306 tarihli bir başka örnekte bulunan ifadeler şu şekildedir:

“Hu dost sene 1306 -(1890) Terk-i tecrîd olan el-Hac Muhammed Baba* Göçtü bu âlem-i kesretten ukbâya bu sâl* Hayli hizmetler idüb Dergeh-i Hünkâra bu zât* Aş evi post nişini olmuş idi bi'l iclâl* Ahir ömründe gelüp dergeh-i Abdal Musa* İktibas etdi bu postdan dahi envâr-ı kemâl* Merd-i kâmil idi hem mürşid-i âgah-zamir* Râh-ı Hakk'a idi irşâdî hemin rûz u leyâl* Sinni yetmiş beş idi sene bin üç yüz altı* Buldu çün bezm-i ilahide visâl Ruhuna Fatiha* (Resim 51)

Denizli'de karşımıza çıkan H. 1260 tarihli bir mezar taşı kitabesinde yer alan şiirde ise:

“Dâr-ı dünya hoşdur amma* Akıbet-i mevt olmasa* Zevk-i cennet hoşdur amma* Şiddet-i nar olmasa* Cırcır oğlu Hacı Hüseyin* Kerimesi Fatıma ruhicün* Fatiha” **(Resim 52)** ifadeleriyle dünya ve ahiret hayatı karşılaştırılmıştır.

Edirne Üç Şerefeli Cami Haziresi’nde bulunan H.1256 tarihli mezar taşı kitabesinde:

“Hüv’el Baki* Divan-ı Hümayun kalemi* Küttabından merhum* Es-Seyyid Muhammed Mustafa* Efendi ruhuna*Sene fi 1256” **(Resim 53)** ifadelerine yer verilerek merhumun mesleği de belirtilmiştir.

Tokat Erenler Mezarlığı’nda bulunan bir başka örnekte ise merhum hakkındaki bilgiler yine şiirsel bir ifadeyle dile getirilmiştir. Söz konusu kitabe şu şekildedir:

- “1- Mevt muhakkaktır kamuza ruh eyledi be guman
- 2- Onun için kıldı nefret bu denidir arıfan
- 3- İşte ezcümle Tokat müftüsü meşhur enam
- 4- Ona da camı-ecel erdi nihayet eleman
- 5- Mevadi yazardı nakil etti sonra Tokat’a
- 6- Müktedayı ab-ı zane kaldı onda çok zaman
- 7- Neşr ilm u fazl ile etmişti ehli asrını
- 8- Sahibi ilm u haydır her kemalî yaşıyan
- 9- Gün ile ber ilmidan gitti girmez hiç ele” **(Resim 54)**
- 10- Ruhu şad olsun ola fervazı eşya ilen
- 11- İki şanın çıktı “Zehbi”, söyledi tarihi tam
- 12- Hacı Mahmud el Feyyari etti hakka teslimcan
- 13- Sene, 1305

Anlamı: Ey ümitsiz kalp bütün ruh sahiplerine ölüm muhakkaktır. Bundandır bütün âlimler bu alçak dünyadan nefret etmişlerdir. İnsanlar arasında meşhur olana da ecel şerbeti nihayet erişti, ihlas eden de vefat etti. Kendisi sonradan Tokat’a yerleşti, ilim suyunu uzun zaman içti. Zamana göre ilim ve fazilette ilerleydi. İlim ona hayâyı öğretmişti. Her fazilet görünürdü onda, bilenlere cevherdi, gitti hiç ele geçmez. Ruhu şad olsun, alenen her şeye vesile olmuş. Bu zatın tarihini “Zehbi” tam olarak yazmıştır. Hacı Muhammed el-Feyyari Allah’a canını teslim etti. Sene 1305.



Resim 49: Şerife Rukiye hanıma ait mezar taşı⁸⁴.



Resim 50: Aliye Hanım'a ait mezar taşı⁸⁵.



Resim 51: Muhammed Baba'ya ait mezar taşı.⁸⁶



Resim 52: Hacı Hüseyin'e ait mezar taşı başlığı.⁸⁷



Resim 53: Seyyid Muhammed Mustafa⁸⁸



Resim 54: Hacı Muhammed el-Feyyari'ye ait mezar taşı.⁸⁹

Sonuç

Bir ülkenin ya da bir toplumun geçmişten günümüze biriktirdiği maddi manevi varlıklarının toplamı olan medeniyet, o ülke ya da toplumun uzun soluklu gelişmelerinin bir sonucu olarak duygularla harmanlanan insan aklının, emeği-

⁸⁴ Gülşen Çakar, Bursa Emir Sultan Mezarlığı'ndaki 18. Ve 19. Yüzyıl Mezar Taşları, Yüksek Lisans, T.C. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Ankara, 2007, s.60.

⁸⁵ Gülşen Çakar, Bursa Emir Sultan Mezarlığı'ndaki 18. Ve 19. Yüzyıl Mezar Taşları, s.62,64.

⁸⁶ Abdullah Karaağaç, "Elmalı Abdal Musa Dergâhı'ndaki Bektaşî Mezartaşları", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi / 2011 / 57, s. 104.

⁸⁷ Davut Oğuz; Volkan Egin, "Denizli/Tavas Kızılcabölük Köyü Mezar Taşları", T.C. Pamukkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, Bitirme Tezi, Denizli, 2011, s. 204.

⁸⁸ Ayşegül Arslan, "Edirne Üç Şerefeli Camii Haziresi Mezar Taşları", T.C. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans, Ankara 2007, s.32.

⁸⁹ Çetin Demir, Tokat Erenler Tarihi Mezarlığı ve Mezar Taşları, T.C. Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans, Van, 2008, s.175

nin bilim ve teknolojinin desteği ile meydana getirdikleri birikimdir. İnsan yaşamını kolaylaştıran ve geliştiren medeniyet, tarihten günümüze kadar insanoğlunun var olduğu her yerde bir şekilde var olabilmıştır. Bunun sonucu olarak da tarih sahnesinde bu güne kadar pek çok medeniyet baş göstermiştir ki bunlardan biri de İslam medeniyetidir.

İnsan yaşamının bilimsel düzeydeki yeterliliği medeniyet ve kültür sayesinde elde edilirken; sanatın katkısı ile de güzelleşir ve ona estetik bir boyut kazandırılır. O halde teknoloji ve donanımlar ne kadar ileri düzeyde olursa olsun kültürün ve sanatın zarafeti, güzelliği, rehberliğinin yokluğu o uygarlığı bir yönüyle hep eksik bırakacaktır.

Bir toplumun kimliği olarak da tanımlayabileceğimiz kültür, içinde var olduğu toplumun yaşam tarzı, dil, düşünce ve duygu birikimi, inanç, norm, gelenek, görenek ile düşünce biçimleri gibi manevî; mimari, kullanılan araç gereçler ve teknik, sanat yapısı ile ibadethaneleri gibi maddi kültür varlıklarının harmanlanmış şeklidir ve kültür, içinde var olduğu topluma ve o toplumun tarihine özgüdür. Bununla birlikte hayal gücünün duygu süzgecinden geçerek eşyada şekil bulması olarak da tarif edilebileceğimiz sanatın da medeniyete olan katkısı görmezden gelinmemelidir. Kaçınılmaz olarak hayatla iç içe olan sanat, hayattan soyutlanıp salt görsel bir boyuta indirgenmemelidir.

Sanatın hayatla iç içe olduğunun en güzel göstergelerinden biri de şahide olarak bilinen Osmanlı medeniyetinin vazgeçilmez bir parçası olan mezar taşlarıdır. Medeniyetin vazgeçilmez unsurlarından biri olan bu mezar taşları, toplum yapısını, anlayış ve inançlarını öğrenebileceğimiz değerli birer tarihi kaynak niteliğindedirler. Milletimizin tarihi ve kültürü hakkında pek çok bilgiyi elde edebileceğimiz veriler olmaları yönüyle hayli önemli olan ve başta yurdumuz olmak üzere Osmanlı Devleti'nin hâkim olduğu pek çok bölgede değişik örnekleriyle günümüze kadar gelebilmiş çok sayıda mezar taşı, bu özelliği ile birinci elden kaynak olarak tarih, edebiyat, sosyoloji, etnografya ve sanat tarihi açısından hayli önemlidir. Bu özellikleriyle bulundukları bölgenin tapu senetleri niteliğinde olan bu mezar taşları sayesinde çağların inanışları, fikir ve düşünce yapısı, dil ve ifade özellikleri, geçmişte kullanılan isimler, lakap ve unvanlar, kullanım eşyaları, savaş araç gereçleri, bazı toplumsal olaylarla söz konusu bölgelerde hüküm süren milletler gibi geçmişe ışık tutan pek çok bilgiye ulaşmak mümkündür.

Sahip oldukları bu çok yönlü vasıflarıyla Osmanlı dönemi mezar taşlarından medeniyetin bir yansıması olarak kendilerine yüklenen manevî ve sembolik anlamlarıyla çok sayıda örnek günümüze kadar gelebilmiştir. Mezar taşı bünyesine işlenen ve çeşitli anlamların yüklendiği unsurlardan biri meslek, tarikat ya da gruba göre farklı türde olabilen başlıklardır. Her biri farklı bir mesleği, tarikatı ya da grubu ifade eden bu başlıklar, ölen kişinin hayattayken sahip olduğu meslek ve statüsü ne ise onu belirtmek için mezar taşına işlenmiştir dolayısıyla şahide

üzerindeki başlığa bakarak şahide üzerindeki yazı daha okunmadan ölen kişinin kimliği ile ilgili bilgiye sahip olmak mümkün olmaktadır. Örneğin ölen kişi bir din adamı ya da ulemadan biri ise onun mezar taşına sarıklı başlık, yeniçeri askeri grubundan olan bir serdengeçti ise mezar taşına bu gruba has bir başlık olan serdengeçti başlığı, yine Yeniçeri askeri sınıfından biri ise mezar taşı üzerine Yeniçeri teşkilatına has olan bir başlık işlenmiştir.

Ölen kişilerin içine bırakıldığı mezarların baş ve ayakucuna bırakılan mezar taşları, burada gömülü olan kişinin toplumsal statü ve mesleğine işaret eden önemli bilgiler sunarlar. Aynı durum tarikatlar için de söz konusudur. Örneğin ölen kişi Mevlevî tarikatından bir ise mezar taşına Mevlevî başlığı, Bektaşî ise Bektaşî başlığı gibi yaşarken hangi tarikata mensup ise öldükten sonra mezar taşına o tarikata ait başlık işlenmiştir.

Osmanlı dönemi mezar taşları üzerinde bulunan başlıklardan başka özellikle hanım mezar taşları yüzeyine işlenen ve her birine birer sembolik anlam yüklenmiş olan çeşitli bitkisel motifler de mevcuttur. Bunlardan öne çıkan motiflerden biri lâle çiçeğidir. Sanat alanında lâlenin el üstünde tutulan motiflerden biri olması yazılımındaki hikmette aranmış olmalıdır. Nitekim Arap harfleriyle لاله şeklinde yazıldığında bu kelime, الله (Allah) lafzındaki harfleri içermektedir. Bundan dolayı cami, çeşme, kitap, kumaş, halı, kilim, bazı kullanım ve süs eşyası ile mezar taşı gibi pek çok alanda tezyini unsur olarak lale kullanılmıştır. Ebced hesabına göre de “Allah” kelimesiyle “Lâle” kelimesinin aynı sayıya yani 66’ya denk gelmesi insanlara her şeyin yaratıcısı olan Allah’ın, yarattıklarında tecelli ettiği düşüncesini hatırlatmıştır. Tersinden okunduğunda ise lâlenin Osmanlı Devleti’nin amblemi olan هلال (Hilal/Ay) kelimesine denk gelmesi, İslam’ı temsil eden cami ve minarelerde, İslam devletlerinin bayraklarında bulunan Hilâlin aslında Allah’ı temsil ettiğini düşündürmüştür. Tasavvufta oldukça kıymetli bir çiçek olan lâlenin sahip olduğu altı yaprağının, İslam inancının altı temel şartını, yaprakların yukarı doğru olması da bir dervişin dua edişinin sembolü olduğu kabul edilmiştir.

Osmanlı dönemi mezar taşlarında kullanılan bitkisel motiflerden öne çıkan bir diğer motif ise güldür. Gül motifi de yine kendisine verilen sembolik anlamından dolayı pek çok alanda süsleme motifi olarak tercih edilen bir çiçek olmuştur. Bu alanlardan biri de mezar taşlarıdır. Gülün mezar taşlarına işlenmiş olmasının en önemli nedeni şüphesiz Hz. Muhammed (sav)’i temsil ettiğinin düşünülmesidir. Nitekim müminler arasında gül kokusunun Peygamber Efendimiz’in kokusu olduğuna inanılır. Dolayısıyla ölen kimselerin mezar taşlarına işlenen gül motifi ya da mezarına bırakılan gül çiçekleri, ölen kimse için mekânın cennet, kabrin cennet bahçelerinden bir bahçe olsun şeklindeki sembolik bir dua olmasının yanında kabrin gül gibi güzel koksun şeklindeki bir duanın ifadesi olarak da düşünülebilir.

Yine gülün mezar taşına işlenen başlığın kenarına işlenmiş olması ölen kim-senin meslek yaşamının henüz başlarında vefat ettiğinin bir ifadesi olarak düşü-nülürken bilhassa hanım mezar taşlarında görülen gül tomurcuğunun ise ölen kişinin genç yaşta öldüğünün bir ifadesi olarak görülmüştür.

İslam inancına göre insan bu geçici dünyada yapıp ettiklerinin karşılığını ikinci ve sonsuz bir hayatın olacağı ahirette mutlaka görecektir. Bu nedenle Müs-lümanlara bu dünyada ekilip biçilen şeylerin en büyük meyvesi olarak cennetti görmüşlerdir. Müslüman kişi cennetteki her türlü meyveden istifade edecektir. Bu nedenle mezar taşı yüzeylerine, ölen kişinin cennet bahçelerinde olması ve cennet meyvelerinden istifade etmesi için bir nevi sembolik bir dua olan dal ve yapraklar içerisinde çeşitli meyve motifleri işlenmiştir. Mezar taşlarına işlenen armut, nar, zeytin, üzüm, hurma, incir, enginar, kayısı gibi pek çok meyve motifi hayatın, bolluğun ve bereketin de birer sembolü olmalarının yanı sıra bunlardan zeytin, hurma, nar, üzüm ve incir Kur'an-ı Kerimde cennet meyvesi olarak zikre-dildiklerinden ötürü önemli meyveler arsında görülmüş ve sembolik bir duanın ifadesi olarak mezar taşlarında yer bulmuştur. Yine Hz. Muhammed (s.a.v.)'in hutbe sırasında hurma ağacına dayanmış olması da Müslümanların hurma ağacı ve meyvesine ayrı bir önem vermesiyle sonuçlanmıştır.

Osmanlı Dönemi mezar taşı kitabelerinde dikkat çeken dekoratif unsurların yanı sıra, ölen kişi için oldukça geniş bilgilere de yer verilmiştir. Bunların başında o kişinin adı, unvan ya da lakabı, mesleği, nereli olduğu, hangi mezhep ya da tari-kata mensup olduğunun bilgisi gelmektedir. Öyle ki ölüm nedeni dahi mezar taşı kitabelerinde yer alan bilgiler arasındadır. Yine mezar taşı kitabelerinde ezeli ve ebedî olan Allah'ı övgü, ölümün kaçınılmaz olduğu, ölüm karşısındaki çaresizlik ve geriye kalanlardan temenni edilen dua ifadelerine de yer verilmiştir. Bazıların-da mezar taşı kitabelerinde ise ölen kişinin durumu şiirsel bir dil ile anlatılmıştır.

Baş taşında bulunan başlıklarının yanı sıra zengin bezeme motiflerinin iş-lendiği ve baş şahidesine farklı karakterlerde Arapça ya da Osmanlı Türkçesi ile yazılmış olan kitabesi ile Osmanlı dönemi mezar taşları ve üzerindeki süsleme unsurları aslında çok derin anlamların yüklü olduğu birer sembolik işaretlerdir. Her toplumun sahip olduğu inanç ve değerlerin tezahürleri bir şekilde sanatına yansır. Bu biri de Osmanlı sanatıdır. Zira sahip olduğu İslam inancının bir gereği olarak resim ve heykel alanında yoğunlaşmayan Müslüman sanatçılar bu dönem-de özellikle de dini mimari alanda resim ve heykelden ziyade hüsn-ü hat, tezhip ve ebru gibi daha soyut alanlara yönelmiş, dekoratif sanatlarda da daha çok bit-kisel ve geometrik bezeme unsurlarını tercih etmişlerdir. Dini mimaride en güzel eserlerin verildiği klasik dönemde özellikle dini yapıların dekorasyonunda yine bitkisel ve geometrik bezeme unsurlarıyla yazı sanatından istifade etmişlerdir.

Bu dönemde bitkisel ve geometrik bezeme unsurlarıyla yazı sanatının yoğun olarak kullanıldığı alanlardan biri de mezar taşları olmuştur. Ölen kişi hakkında

geniş bilgiler vermesinin yanı sıra o bölgede hâkimiyet kurmuş devletler, yapıldığı dönemin ekonomik durumu, sosyal yapısı gibi pek çok hususta da geniş bilgiler sunan ve bu özellikleriyle o dönemin bir nevi tapu senetleri konumunda olan, evvelce ölen kişi hakkında baştan sona detaylı bilgiler veren, bir nevi yapıldığı dönemin medeniyet seviyesini, din ve dünya algısını yansıtan düzeyde sanatsal anlamda bezemeli olarak yapılan ve mezar ziyaretinde bulunulduğunda kişiyi derin bir tefekküre sevk eden zengin içerikli tarihi mezar taşları yok olmuş; bunların yerini sadece kişinin adı, soyadı ve baba adı ile doğum ve ölüm tarihlerinin yazıldığı taşlar doldurmuştur.

Bu gün için geleceğe bırakacağımız böylesi değerli varlıkların olmadığı aşikârdır. Ancak geçmişimizin bize bıraktığı koca medeniyetin bir parçası olan bu eşsiz varlıkları koruyup sonraki nesillere de aktarılmasını sağlamak hepimizin görevi olsa gerek.

KAYNAKÇA

- AKAR Azâde, “Eski Türk Mezar Taşı Süslerine Dair”, *Sanat Dünyamız*. İstanbul 1975, S.2.
- ARMAĞAN Mustafa, *Masaldan Gerçeğe Lâle Devri*, İstanbul, 2014.
- ARSEVEN Celal Esat, *Sanat Ansiklopedisi*, İstanbul, 1998.
- ARSLAN Ayşegül, *Edirne Üç şerefeli Camii Haziresi Mezar Taşları*. Yüksek Lisans, Gazi Üniversitesi, 2007.
- Aşıkpaşazâde, *Osmanoğullarının Tarihi*, Hız: Yavuz Kemal, Saraç Yekta. İstanbul: K. Yayınları, 2013, 115.
- AYVAZOĞLU Beşir, *Güller Kitabı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1999.
- BAKIRCI Naci, *Mevlevî Mezar Taşları*. İstanbul: Rûmî Yayınları, 2005.
- BAŞKAN Seyfi, *Karamanoğulları Dönemi Konya Mezar Taşları*, Ankara, 1996.
- BAYTOP Turhan - KURNAZ Cemal, “Lale”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, “Lâle” mad., Ankara, 2003.
- BERK Süleyman, *Zeytin Burnu’nun Tarihi Mezar Taşları/Zamanı Aşan Taşlar*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2006.
- BEYHAN Ali, “Yeniçeri Ocağı’nın Kaldırılışı Üzerine Bazı Düşünceler-Vak’ay-ı Hayriye”, *Osmanlı içinde*, ed. Güler Eren. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999, 7: 258-272.
- BİÇİCİ Hür Kamil, *Manisa Gördes’te Bulunan Osmanlı Dönemi Süslemeli Mezar Taşları*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara 2004.
- CAN Yılmaz; Recep Gün, *İslam Sanatına Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2015.
- ÇAKAR Gülşen, *Bursa Emir Sultan Mezarlığı’ndaki 18. ve 19. Yüzyıl Mezar Taşları*, Yüksek Lisans, Gazi Üniversitesi, Ankara, 2007.
- ÇAL Halit, “İstanbul Eyüp’teki Erkek Mezar Taşlarında Başlıklar”, *Tarihi Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu III, Tebliğler*, (28-30 Mayıs, 1999). İstanbul: Eyüpsultan Belediyesi Yayınları, 2000.
- DAĞLIOĞLU H.T, “İstanbul Mezar Taşları”, *Yeni Türk Mecmuası* 1/29. İstanbul:1935.

- DEMİR Çetin, *Tokat Erenler Tarihi Mezarlığı ve Mezar Taşları*. Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van, 208.
- DEMİRİZ Yıldız, *Osmanlı Kitap Sanatında Naturalist Üslupta Çiçekler*. İstanbul: Acar Matbaacılık, 1986.
- DERİN Fahri Ç., “Kabakçı Mustafa Ayaklanmasına Dâir Bir Tarihçe”, *İ.Ü. Tarih Dergisi*, 27 (1973), 99-110.
- DOĞANAY Aziz, “Eyüpsultan Camii Civarındaki Bazı Mezarların Naturalist Üslupta Klasik Devir Süslemeleri”, *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla II. Eyüpsultan Sempozyumu Tebliğler*. (8-10 Mayıs). 2060-2170. İstanbul: Eyüp Belediyesi yayınları, 1998..
- EFENDİ Es’ad, Üss-i Zafer, Hız: Mehmet Arslan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005.
- GÖLPINARLI Abdulkaki, *Mevlevî Adap ve Erkânı*. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri Yayınları 1963.
- GÜRLEVİK Sebiha, *Sivas Mezar Kitabeleri Üzerine Bir İnceleme* (Yüksek Lisans tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin Tarih Anabilim Dalı Yeniçağ Tarihi Bilim Dalı, 2008.
- GÜZEL Emine, *Osmanlı Dönemi Mezar Taşlarında Serpuş Biçimleri*, Doktora Tezi. Isparta: 2016.
- HANS-PETER Lequeur, *Hüve’l Baki İstanbul’da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, trc. Selahattin Dilidüzgün. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997.
- HASEKİ Metin, *Plastik Açından Türk Mezar Taşları*. İstanbul: İstanbul Devlet Güzel Sanat Akademisi, 1976a.
- <http://ilav.org/tasavvufta-Lalenin-anlami.php>
- İLTAR Gazenfer, Giresun İli Sahil Şeridindeki Osmanlı Mezar Taşları, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2005.
- İPŞİRLİ Mehmet, “Hâcegân” md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, XIV, İstanbul 1996.
- İŞLİ H. Necdet, Mehmet Kökrek, *Yeniçeriler Remizleri ve Mezar Taşları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- KAFESOĞLU, İbrahim *Türk Milli Kültürü*, İstanbul, 2003.
- KALELİOĞLU, Oğuz “Psikolojik Harp İstihbaratı”, *Stratejik Analiz Aylık Uluslararası İlişkiler Dergisi*, 8/2 (Yaz: 2002), 100-108.
- KARA Hacer - DANIŞIK Şerife, *Konya Mezarlıkları ve Mezar Taşları*. Konya: Meram Belediyesi Kültür Yayınları, 2005.
- KARAAĞAÇ Abdullah, “Elmalı Abdal Musa Dergâhı’ndaki Bektaşî Mezartaşları”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* / 2011 / 57.
- KARAÇAĞ Abdullah, “Elmalı Abdal Musa Dergâhı’ndaki Bektaşî Mezartaşları”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 57. 2011.
- KARAÇAĞ, Demet *Bursa’daki 14-15. Yüzyıl Mezar Taşları*, Ankara, 1994.
- KARAMAĞARALI, Beyhan “Kültür Tarihimiz Bakımından Mezar Taşlarının Önemi ve İkonografisi”, *Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu*. Konya: Çizgi Yayınevi, İstanbul, 1999.
- KARTAL Ahmet, *Klasik Türk Edebiyatında “Lâle”*, *Bilgi Bilim ve Kültür Dergisi*, Bahar 1997.
- KOÇ Turan, *İslam Estetiği*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

- KOÇU Reşat Ekrem, Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü, Ankara: Sümerbank Kültür Yayınları, 1967.
- KOYUNCU Recep, GÜVELİOĞLU İshak Güven, GÜMĞŞ Nebi, *Rize-İyi Dere İlçesi Tarihi Mezar Kitabelleri*. İstanbul: İyidere Kaymakamlığı Yayınları, 2009.
- MADEN Fahri, "Bektaşilikte Giysi ve Sembol Olarak Tâc", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 60, Ankara, 2011.
- MERMUTLU Bedri, ÖCALAN Hasan Basri, *Tarihi Bursa Mezar Taşları-1: Bursa Hazireleri*. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2011.
- NECDET İşli H. *Osmanlı Serpuşları*. İstanbul: Avrupa Kültür Başkenti, 2010.
- OĞUZ Davut; Volkan Egin, "Denizli/Tavas Kızılcaölük Köyü Mezar Taşları", Bitirme Tezi Pamukkale Üniversitesi, Denizli, 2011.
- ÖRNEK S.V., Anadolu Folklorunda Ölüm. Ankara: A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1979.
- PAKALIN M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1946.
- PAKALIN Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1993.
- PEKTAŞ K. "Bitlis Çevresindeki Bilinmeyen Mezarlıklar ve Mezar Taşları", *1. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyet Kongresi*, Konya, 2002, II: 29.
- SİPAHİ Barış - ÇETİN Ayten, "1697-1910 Yılları Arasında Osmanlı Kültüründe Muhasebecilerin Mezar Taşlarının Karakteristik Özellikleri", *Marmara Üniversitesi, İİBF, Muhasebe ve Finansman Dergisi* 48. İstanbul 2010.
- ŞAPOLYA Enver Benhan, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1964.
- Şirvanlı Fatih Efendi, *Gülzâ-ı Fütûhât*, Hızr: Mehmet Ali Beyhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- TİBET Aksel v.dğr., "Yenikapı Mevlevihanesi Haziresi", *İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri I*, XXVI/6. Ankara: Atatürk Dil ve Tarih Kurumu Yayınları, 1996.
- TUGİ, Hüseyin *Müsibetnâme, Tahlil-Metin ve İndeks*, Hızr: Şevki Nezihi Aykut. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010.
- TUNCEL Gül, *Batı Anadolu Bölgesinde Cami Tasvirli Mezar Taşları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Türk Ansiklopedisi, "Lâle" Mad.
- UĞRAŞKAN Erol, *Kastamonu Ferhat Paşa ve Atabey Gazi Camileri'nin Hazirelerindeki Mezar Taşları*. Yüksek Lisans, Selçuk Üniversitesi, 2007.
- UNAT Faik Reşit, *Abdi Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- YAMAN Bahattin, Isparta Karaağaç Mezarlığı'ndaki Osmanlı Dönemi Mezar Taşları, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl:2007/1, Sayı:18.
- YAPAR Berrin, *Yunanistan'daki Türk Eserlerinde Kitabeler (Dedeoğaç, Dimetoka, İskeçe, Gümüllü-cine, Selânik, Kavala, Yenice-Karasu)*. Yüksek Lisans Tezi, T.C. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2007.
- YUSUF Açıkgöz, *Anadoluhisarı Osmanlı Dönemi Mezar Taşları Kitabelerinin Dil İncelemesi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.

MEŞŞÂÎ AKILCILIK BAĞLAMINDA İSLAM VE BİLİM

Dr. Öğr. Üyesi Emrah KAYA

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü /
emrahkaya@sakarya.edu.tr

Giriş

Modern zamanın hızlı yaşam koşullarının tabiî bir sonucu olarak yüzeysellik göz ardı edilemez bir gerçekliktir. Madde merkezli bir yaşamın günümüz insanında oluşturduğu algı; para, ev, araç, yat, uçak, süs eşyası, bedensel güzellik vb. somut unsurların birer hakikat sabitesi olduğudur. Bu nedenle manevî kaynağı olduğuna inanılan dinlerin günümüz insanında karşılık bulması bir hayli zorlaşmıştır. Bunun sebebi dinlerin her devrin koşullarına uyumsuz oluşu değil, maddî olanın çokça öne çıkarıldığı bir dönemde manevî olanın gölgede kalmasıdır. Elbette bu durumun ortaya çıkmasında dinlerin manevi kökeninin göz ardı edilecek basit akaid önermeleri ve bedensel pratiklere indirgenmesi etkilidir. Diğer taraftan bilimin de modern zamanın madde odaklı algısı gereğince sadece maddî olanı merkeze alan bir yapıymışçasına sunulması din-bilim ilişkilerinde bir kaos neden olmaktadır. Böylesi kaotik algılayışın içerisinde meselenin derinine nüfuz etmek için çaba sarf etmeyen kimselerin dinin gerici (yavaş-geride kalan), bilimin ise modern (çağın hızına uygun) birer düşünce ve yaşam sistemi olduğunu iddia etmesi beklenen bir yanıltır.

Ne din, üzerinde sorgulama yapılmayan ezber akaid önermeler ve basit pratikler bütünüdür; ne de bilim, ruh ve manevî boyuttan soyutlanmış maddî âlemin incelenmesini amaçlayan bir sistemdir. Ancak konuyu daha net aktarabilmek adına bir oran verecek olursak, dinin yüzde 70'i manevî, yüzde 30'si maddî alana tekabül ediyorsa bilimin de yüzde 70'i maddî, yüzde 30'si manevî alana tekabül ediyordur. Bu noktada insan aklı bu manevî ve maddî alanlar arasında köprü (bağ, zincir) vazifesi görerek bir şekilde din-bilim, manevî-maddî olguların birbiriyle uyumlu olduğunu ortaya koymaktadır. Diğer bir ifadeyle, maddî âle-

mi önemsiz gören bir dindarın, akli gündelik işlere hapsetmesi ile manevî âlemi önemsiz gören veya yok sayan bir materyalist-rasyonalistin, akli sadece oluş-bozuluşa uğrayan cisimleri algılama aracı olarak görmesi aynı eksik bakışın farklı tezahürleridir. Bu bağlamda İslam filozoflarının akli manevî ve maddî âlemler/alanlar arasında köprü gibi kullanması günümüz insanı için önemli bir örneklik arz etmektedir. Zaten İslam filozoflarının materyalist-rasyonalistlerden ve akla mesafeli duran dindar avamdan ayrılan en önemli yönü budur. İslam filozoflarının, akli hem tabiî âlemi idrak etmede hem dini anlamada hem de bu ikisi arasındaki bağı ortaya koymada işlevsel olduğunu ortaya koymada gayretli olduklarını söylemeliyiz.

Bu nedenle tebliğimizde, akli ontolojik, kozmolojik, epistemolojik izahların merkezine koyan ve Allah'ı bizatihi akıl olarak gören Meşşâî düşüncenin temsilcilerinin ve Meşşâî olmamakla beraber bu düşünce sisteminden etkilenen İslam düşünürlerinin akıl-din-tabiat (bilim) ilişkilerinde sahip oldukları genel yaklaşımlar örnek olarak sunulacaktır. Dolayısıyla Meşşâî düşüncenin ana hatlarıyla açıklanması öncelikli bir ihtiyaçtır.

1- Meşşâî Felsefe ve İlgili Alanları

Meşşâî felsefenin öne çıkan özelliklerinden birincisi şüphesiz ki Aristoteles'in (ö. 322 M.Ö) meşhur sebep-sonuç prensibini merkeze alarak bir tabiat/fizik ve din/metafizik düşüncesi ortaya koymasıdır. Evrendeki tüm mevcudatın sebep-sonuç ilişkisi ile birbirine bağlı olması ve nihâî olarak da İlk Sebep olan Tanrı'ya dayanması düşüncesi Meşşâî felsefenin temel yaklaşımıdır. Bu felsefeye göre evrenin arkasında duran yüce bir akıl (öncelikle Tanrı'nın bizzat kendisi ve sonrasında da İlk Akıl) tüm nizamı belirlemektedir. Beşerî akıl ise bu nizamın tabiri caizse kodlarını çözmek suretiyle, adım adım ilerleyerek kaynağa ulaşmakla yükümlüdür. Kuran ayetlerinde de tabiata yönelik vurguları ve tabiatı yola çıkarak bir Yaratıcı fikrinin savunulması Meşşâî felsefenin bu yaklaşımıyla birleştiğinde Müslümanların tabiata yönelik deney ve gözlemlerini hızlandırmış ve sağlam bir metoda dayandırmıştır.¹ Aristoteles'i metot olarak takip eden İslam filozoflarının saf bir Aristotelesçi olduğunu söylemek zordur. İslam filozoflarının çoğunlukla Platon ve Aristoteles'in fikirlerinin uzlaştırıldığı Yeni Platoncu düşünce sistemini takip ettikleri unutulmamalıdır. Bu hatırlatmanın burada ya-

¹ Kuran'da tabiatla ilgili birçok ayet mevcuttur. Bunlardan bazıları: "Gece ve gündüzü iki işaret yaptık. Gecenin belirtisini karartıp, gündüzün belirtisini aydınlık kıldık ki, Rabbinizin bolluğunu arayasınız ve yılların sayısını ve hesaplamayı bilesiniz. Her şeyi açık açık anlatıyoruz" (İsrâ Suresi 17/12); "O, güneşi ılık kaynağı ve ayı aydınlık yapan, yılların sayısını ve hesaplamayı bilmeniz için aya konak yerleri belirleyendir. Allah, bunları ancak hikmeti uyarınca yaratmıştır. O, bu belirtileri, bilecek olanlar için açık açık anlatmaktadır" (Yûnus Suresi 10/5); "Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını -isteseydi onu durdururdu-, sonra güneşi ona delil kılp, onu yavaş yavaş kendimize çektiğimizi görmez misin?" (Furkan Suresi 25/45); "Yeryüzünü bir beşik, dağları da onun için birer direk kalmadık mı?" (Nebe Suresi 78/6-7). Ayrıca bkz. Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 16-17.

pılmasının sebebi bazı felsefî çalışmalarda ideler âlemine referansla Platon'un akılcı, tabiatdaki harekettten yola çıkan bir metafizikle Aristoteles'e ise deneyci denebiliyor olmasıdır.²

Hâlbuki ileride göreceğimiz üzere deneycilik modern Batı düşüncesinde genel olarak materyalizm şeklinde kendini göstermektedir. İslam filozoflarının akılcılığı ise materyalizmi reddeder. Deneycilik ve akılcılık kavramları etrafında cereyan eden insan bilgisine dair tartışmaların ya duyulara, dolayısıyla tamamen maddeye, ya da Platonik bir şekilde tabiatüstü idealara dayandırılmasına karşın İslam felsefesi, tikeller ile hazırlanan zihnin tümellere ulaşması ve/veya vahiyde olduğu gibi tümellerin tikeller ile ifadesi şeklinde çift kutuplu bir orta yol izlemiştir. Zaten bu orta yolun kazanımı olarak hem inançlı hem de bilimde mahir bir İslam medeniyeti ortaya çıkmıştır. Batı'nın tarihsel tecrübesine baktığımızda ya inançlı ama bilim karşıtı ya da inançsız ama bilimde mahir dönemlerin varlığını görerek bu durumu daha iyi anlayabiliriz.³

Metot bağlamında zikredilmesi gerekenlerin başında Aristoteles'in meşhur dört nedeni gelmektedir. Her var olanın bu dört neden ile izah edildiği bir kozmolojinin benimsendiği Aristotelesçi düşüncede her "var olanın" (*mevcûd*) maddî, surî, gaî ve fâil (etkin) sebeplerinin idrak edilmesi o şeyin tam anlamıyla "bilinmesi" için gereklidir. Allah'ı mutlak fail olarak gören Meşşâî düşüncede evren bu bilgi düzeninde tamamlayıcı bir unsurdur. Kişinin evrende var olan bir şeyin maddesine veya suretine olan aşinalığı o şeyin failine dair bilgisini de sağlamlaştırmaktadır. Mesela, otomobillere ilgi duyan kimsenin uzaktan gördüğü bir otomobilin sadece suretine bakarak onun üretici firması (faili) hakkında bilgi sahibi olması suret-fail ilişkisi için örnek verilebilir. Kumaşlara ilgi duyan, kumaşlar üzerinde vakit harcayan bir kimsenin elinde tuttuğu bir kumaşın üreticisine dair bilgisinin daha sağlam olması da yine madde-fail ilişkisine bir örnek olabilir. Resim sanatına ilgili olan kimsenin gördüğü bir resmin kime ait olabileceği konusunda bilgi sahibi olması da yine bu bağlamda örnek verilebilir. Böylesi örnekleri çoğaltmak mümkündür. Buradan varmaya çalıştığımız sonuç ise maddî-surî-gaî ve fâil sebeplere aşina olmakla evren hakkında bilgi sahibi olan kimsenin gerçek fail olan Allah hakkındaki bilgisinin de sağlam olacağı düşüncesidir. Evren bir bütün olarak Allah'ın sanatıdır ve her şey sebep-sonuç ilişkisi ile Allah'a dayanmaktadır. Tüm evren, varlığını İlk ve Gerçek Sebep olan Allah'a borçludur.

² Bu tartışmalar için bkz. John Cottingham, *Akılcılık*, trc. Bülent GözkanBaskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 22-46.

³ Mesela John Locke'un meşhur "tabula rasa" olarak tanımladığı insan zihni hakkında söyledikleri burada hatırlanmalıdır: "Öyleyse zihin nasıl doldurulacak? İnsanın dolu ve sınırsız hayal gücünü sonu olmayan çeşitlilikle dolduran bu geniş malzeme nereden gelecek? Aklın ve bilginin tüm malzemesi nereden gelecek? Bu sorulara bir tek sözcükle cevap vereyim: Deneyimden. Tüm bilginiz deneyimde temellenir ve bilginiz, sonunda kendini deneyimden türetilir." Cottingham, *Akılcılık*, 88. Bkz. John Locke, *An Essay on Human Understanding* (Pensilvanya: The Pennsylvania State University, 1999), 2. Kitap, 1. Bölüm.

Evreni bir meful olarak mutlak fail olan Allah'a bağlama vazifesi de insanın alâmet-i fârikası akıl ile mümkündür. Akıl, yukarıda da denildiği gibi, bağ ve zincir anlamlarına gelen *'ikâl* kelimesiyle aynı kökten türetilmiştir.⁴ Dolayısıyla evren ile Allah arasındaki ilişkinin aydınlatılmasının bir yönü din/vahiy iken diğer yönü ise pozitif bilimlerdir. Din, Allah merkezli bir anlatım ile evrene işaret ederken bilim, evren merkezli bir anlatım ile evrenin yaratıcısı Allah'a işaret etmektedir. Başta Meşşâî filozoflar olmak üzere akılcı/bilimci metot ve düşünceyi takip eden İslam filozoflarının böylesi bir bilinçle evrene baktığını söylemek mümkündür. İbn Sînâ'nın (ö. 1037) da dediği gibi, doğru bilim mevcudatın özünün bilgisini Yaratıcı ile ilişkilendirerek arayan bilimdir.⁵

2- Batı Rasyonalizmi

İslamî bakış açısının salt deneyciliğe ve duyulara dayanan modern Batı rasyonalist materyalizminden farklı olduğunun da altı çizilmelidir. Batı rasyonalizminde evren tek başına bir bütün olarak algılanmaktayken İslam düşüncesinde evren, yaratıcısına referansla anlam kazanmaktadır. Diğer bir ifadeyle pozitivist bir yaklaşıma sahip olan Batı rasyonalizminde fiziğin ötesi, yani metafizik alan anlamsız görülmektedir. Hâlbuki İslam düşüncesinde fizik alan daha gerçekçi olan metafizik alanın izdüşümüdür. Ortaçağ'da din ile yaşanan olumsuz tecrübenin bir sonucu olarak da değerlendirebileceğimiz modern Batı'nın bu materyalist bilimci/akılcı yaklaşımının çok uzun zaman önce İslam filozofları tarafından zaten reddedilmiş olması da not edilmesi gerekir. Bu farklılığa işaret eden Osman Bakar, sonsuz bir evren tasavvuruna sahip olmakla övünen modern bilimin zihin ve maddeye indirgenmesine karşın İslam biliminin vahyin de sağladığı veriler-

⁴ Bkz. Muhyiddin İbnü'l-'Arabî, *Futûhâtü'l-mekkiyye* (Kahire: y. y., 1911), 3:198. Her ne kadar İbnü'l-'Arabî bu tarz bir kullanımı aklın metafizik meselelerdeki liyakatsizliğine ve kısıtlı oluşuna vurgu yapmak için tercih etmiş olsa da felsefî anlamda böylesi bir kullanım oldukça olumlu değerlendirilebilir. Akıl bir bağ veya zincir olarak kişinin savrulmasını, dağılmasını, tutarlılığı olmayan bidat ve hurafelerin peşinden sürüklenip gerçek faili bize gösteren dinden uzaklaşmasını engelleyen bir araçtır. Bu anlamda akıl son derece olumlu bir lütuf ve nimettir. Bu bağlamda Osman Bakar'ın ifadesiyle, "akıl, insanın en yüksek bilgi edinme melekесidir... Aklın ne olduğunu ve ne yaptığını bilmek, yani aklın tabiatını, güçlerini ve işlevlerini bilmek, bilimsel faaliyetlerdeki yaratıcı süreci idrak etmenin ve düşüncelerin, kavramların ve teorilerin nasıl oluşturulduğunu anlamamanın anahtarıdır." Osman Bakar, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, trc. Işık Yanar, 4. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 37.

⁵ Bakar, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, 36. Gerçi Osman Bakar, İbn Sînâ'nın hayatının sonlarına doğru Meşşâî akılcılığı terk ederek sembolik ve tefekkürî tabiatlı bir Doğu Felsefesine yöneldiğini iddia etmektedir. Bu yaklaşımın doğruluğu tartışılmaktadır. Hatta kanaatimizce Bakar'ın bu yönde bir İbn Sînâ yorumu, "İslam'da akılcılığa yer yoktur" ifadesinin bir benzeridir. Bizim iddiamız ise İslam akılcılığı muhalif değildir ve akılcılık denilen düşünce sistemi 17. yüzyıl Batı deneyciliği ile kısıtlanmamalıdır. Kısacası Batı akılcılığı maddeyi tek hakikat görerek onunla sınırlı kalırken İslam filozoflarının akılcılığı manayı esas alan bir yapıyla maddeye bakmaktadır. Bkz. Bakar, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, 152-153.

den faydalanarak daha geniş ve kapsayıcı bir varlık tasavvuruna sahip olduğunu ifade eder.⁶

Modern Batı biliminin dayandığı deneyci akılcılık üzerinde durulması gereken bir husustur. Mevcut kavram kargaşası sebebiyle Batı akılcılığına haklı olarak karşı çıkan birçok inananın, akılcılığın Batılı versiyonuna karşı çıkarken aklın kendisine karşı çıktığını da görmekteyiz. Dini, aklın sınırları dışına iten bu anlayışın klasik dönemde tohumları atılmış olmakla beraber modern Batı materyalist-rasyonalizmi de bu hatalı tutuma destekleyici örnekler temin etmektedir. Bu nedenle İslam filozoflarının akılcılığının hem bilimi hem de dini bir arada uyum içinde barındırması Batı materyalist-rasyonalizminin kısıtlılığını anlamamız adına önemli bir olgudur.

Batı akılcılığı, özellikle de on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda kilise ve din karşıtlığına dayanmaktadır. John Cottingham'ın aktardığına göre "akılcı" kavramı tanrıtanıma anlamında küçümseyici bir eda ile kullanılmaktaydı. Yine aynı şekilde John Stuart Mill'in "akılcı" kavramıyla nitelendiği bazı kaynaklarda onun seküler ve serbest düşünceli oluşu vurgulanmaktadır. Cottingham, akılcılık kavramının hem felsefi hem de seküler bağlamlarının olduğunu belirterek salt deneyci bir akılcılığın felsefi akılcılık olarak değerlendirilemeyeceğini ifade eder. Dolayısıyla akılcılık ile tanrıtanıma arasında zorunlu bir bağın kurulmasını yanlış görür.⁷ Cottingham'ın bu şekil bir akıl savunusuna girişmesinin temel nedeni modern Batı rasyonalizminin materyalist bir zeminde gelişerek din/metafizik karşıtlığına dönüşmesidir.

Batı'da ortaya çıkan akılcılığın din karşıtlığı olarak şekillenmesi ve gelişmesi uzun yıllar devam etmiştir ve hala güncelliğini bir ölçüde korumaktadır. Ünlü Fransız sosyolog Auguste Comte (ö. 1857) Batı toplum ve felsefesinin dini karakterli ilkeliliğinden akılcı-pozitivist modernliğe geçerek evrimleştiğini ifade etmektedir.⁸ Modern Batı düşüncesi Comte'un yanı sıra Nietzsche, Freud, Marx gibi meşhur düşünürlerin de etkisiyle din karşıtı tutumunu iyice pekiştirmiştir. Ortaçağ Katolik kilisesinin çeşitli zorba uygulamaları ve akıl dışı bir kısım inanç öğretileri sonraki zamanlarda gelişen bilimsel bulgularla çelişince hâlihazırda var olan din karşıtlığı daha da güçlenmiştir. Bu karşılıklı olumsuz etkileşimlerin de verdiği cesaretle sadece sistemli dinlerin takipçilerinin (özelde Hristiyanlık) ileri sürdüğü akla aykırı ilkeleri eleştiriye tâbi tutulmuş değil, aynı zamanda yaratıcı fikri tamamen insan kurgusu olarak tasvir edilmiş ve Tanrı'nın öldüğü yüksek sesle ilan edilmiştir.⁹ Dahası, bilimsel gelişmelerin sonuçlarının varoluş me-

⁶ Bakar, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, 34.

⁷ Cottingham, *Akılcılık*, 10-11.

⁸ Auguste Comte, *General View of Positivism*, trc. J. H. BridgesBaskı (Londra: 1853); M. Nakib el-Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, trc. Mahmut Erol KılıçBaskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 26.

⁹ Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, trc. Firdevs TunalıBaskı (Ankara: Panama Yayıncılık,

selesi üzerinden neredeyse Tanrı'nın yokluğunu ispatladığına dair iddialar dahi ortaya atılmıştır. Mesela, Marksizm hakkında yazdıklarıyla bilinen Alan Woods da Eski Ahit referanslı yaratılış sürecinin, yani kadının Tanrı tarafından erkeğin kaburgasından yaratıldığının, bilimsel veriler ile bir saçmalık olduğunu söyler:

Son keşifler, nihayet, yaratılışçılık saçmalığına son noktayı koydu. Her türün ayrı yaratıldığı ve insanın da, ölümsüz bir ruh ile özel olarak ve tanrıyı onurlandırmak için yaratıldığı düşüncesinin, tüm yönleriyle ortadan kaldırdı. İnsanın hiç de eşsiz bir varlık olmadığı bugün artık ispatlanmış durumda. İnsan Genomu Projesi'nin sonuçları kesin olarak göstermiştir ki, diğer türlerle ortak genlere sahibiz ve eski genler, insanı bugün olduğu şey yapmaya yardımcı olmuştur.¹⁰

Her ne kadar Cottingham akılcılığın, deneyciliğe indirgenmek suretiyle tanrıtanımazlık şeklinde algılanmasının zorunlu olmadığını savunsa da baskın örnekler bize göstermektedir ki Batı akılcılığı aşkın bir hakikati kabul etmeyen, tüm evreni insan zihni ekseninde anlamlandıran bir yaklaşım olarak cereyan etmiştir.¹¹

3- Müslümanlar ve Bilim

İslam düşüncesinin akıl-din-tabiat ilişkileri söz konusu olduğunda karşımıza çok farklı bir durum çıkmaktadır. İslam filozoflarından bahsetmeden önce belirtmelidir ki, İslam düşüncesinin önemli sacayaklarından biri olan tasavvufta da evren (tabiat) yaratıcının bir sanatı olarak görülmekte ve anlam kazanmaktadır. Tasavvufun en temel prensiplerinden birisi evrenin Allah'ın isimlerinin tecelligâhı olarak görülmesidir. Kişinin kendisini ve sonrasında çevresini (evreni) bilmesi kişiyi Allah'a yaklaştıracak önemli adımlardan görülmektedir.¹² Mesela akılcı yönleri olduğu kadar mistik düşünce izlerinin de kolaylıkla takip edilebildiği İh-vân-ı Safâ düşüncesinde de tabiat kanunlarının dini terminolojideki karşılığının Allah'ın melekleri olduğu vurgulanmaktadır. Yukarıda ifade edildiği üzere tabiat İslam düşüncesinde – felsefe ve tasavvuf dâhil olmak üzere – Allah ile ilişkilendirilmektedir.¹³ Dolayısıyla İslam dünyasında müspet ilimleri sahiplenenlerin

2014). Elbette Nietzsche'den çok önce de bu tür düşünceler söz konusuydu, fakat gelişip yaygınlaşması özellikle 18-19. yüzyıllara kalmıştır denebilir.

¹⁰ Alan Woods - Ted Grant, *Aklın İsyanı: Marksist Felsefe ve Modern Bilim*, trc. Ufuk Demirsoy - Ömer Gemici, 1. Baskı (İstanbul: Yordam Kitap, 2018) Alan Woods - Ted Grant, *Aklın İsyanı: Marksist Felsefe ve Modern Bilim*, trc. Ufuk Demirsoy - Ömer Gemici (İstanbul: Yordam Kitap, 2018), 25.

¹¹ Alper Gürkan, *Dünyevî Aklın Buhranı: Rasyonalizm ve Modernite Eleştirileri* (İstanbul: Büyüyen Ay, 2017), 19. Ayrıca insan merkezli bir varlık, evren hatta Tanrı tasavvuru konusunda bkz. Tahsin Görgün, *İslam ve Batı İlişkileri Çerçevesinde Medeniyet Meselesi* (İstanbul: Endülüş Yayınları, 2018), 84-86.

¹² Mesela tasavvufun en önemli simalarından İbnü'l-Arabî âlem, âlem ve ilim kelimelerinin köklerinin aynı olduğuna işaret ederek âlemin aslında yaratıcıyı bize bildiren bir âlem (işaret) olduğunu vurgular. İbnü'l-Arabî, *Futûhât*, 2:473.

¹³ İhvânü's-Safâ, *Resâilü İhvânî's-Safâ ve hullâni'l-vefâ* (Kum: Mektebu'l-i'lâmi'l-islami, 1985), 2:143-149. Ayrıca İhvân-ı Safâ cisimler (evren) üzerinde bilgi sahibi olmanın, asıl gaye olan

Aristotelesçi olduklarını söylemek yanlış olsa da evreni, Yaratıcıya bağlama noktasında akla önem atfedenlerin bu ilimlerin öncüleri olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

İslam filozoflarının birçoğunun insan ve tabiat üzerinde araştırma yapan, bilgi sahibi kimseler olduklarını görebilmekteyiz. Özellikle tıp ilminin ayrı bir yerinin olduğu aşikâr. Bunun sebebi de şüphesiz ki, İslam filozoflarınca insan bedeninin salt bir cisim, ruhsuz bir et ve kemik yığını olmanın ötesinde bir kıymete sahip oluşudur. Onlara göre insan bedeni insanın aslî unsuru olan ruhun-nefsin yeryüzündeki aletidir. Diğer bir ifadeyle insan bedeni, asıl gerçekliğe –ruha– açılan bir kapıdır. Dolayısıyla, Ebû Bekir er-Râzî'nin (ö. 925) tıbbı “tıbbu’r-rûhânî” ve “tıbbu’l-cesedânî” şeklinde ikiye ayırması, bunlar arasında bir bağ görmesi ve asıl olan kısım hakkında *et-Tıbbu’r-rûhânî* isimli bir eser yazması boşuna değildir. Yine İhvân-ı Safâ’nın insanı küçük bir âlem görerek birçok manayı barındıran bir varlık şeklinde ele alması ve risalelerine insan anatomisini de dâhil etmeleri boşuna değildir.¹⁴

Tıp ilmi sağlıklı korumayı, bedensel ve ruhsal tehlikelere karşı tedbir almayı ve şayet bir bozulma söz konusu olmuşsa bunu gidermenin yollarını bulmayı amaçlamaktadır. İnsanın bizzat beden ve ruhuna yönelik hizmet olduğu için İslam dünyasında da önem bakımında ilk sıralarda gelmektedir. Kindî (ö. 865), Ebû Bekir er-Râzî (ö. 925), Fârâbî (ö. 950), İbn Sînâ (ö. 1037), İbn Bâcce (ö. 1138), İbn Tufeyl (ö. 1185) ve İbn Rüşd (ö. 1198) gibi akla önem veren filozofların ya teorik ya da hem teorik hem pratik olarak tıp ilmiyle ilgilendiklerini görmekteyiz. Bu bağlamda özellikle İbn Sînâ’nın *el-Kânûn fi’t-tıbb* isimli çalışması olmak üzere birçok tıp eseri Müslümanlar tarafından telif edilmiştir. Bu kapsamlı eserde insan anatomisinden, çocuk eğitime, basit ilaçlardan organ hastalıklarına kadar birçok konu ele alınmaktadır. Bu akılcı filozofların evreni anlama metotlarının hâkim olduğu dönem ve coğrafyada bir diğer önemli sima da Endülüslü hekim Ebû el-Kâsım Halef b. Abbâz ez-Zehrâvî’dir (ö. 1013). İslam dünyasındaki şöhretinden çok daha büyük bir şöhrete Batı’da sahip olan ez-Zehrâvî (Latince Abulcasis olarak bilinir), bilinen tek eseri *Kitâbu’t-tasrîf*’te iki yüzden fazla tıp aletinin çizimlerini ve kullanılış yöntemini detaylı bir şekilde ele almıştır. Fuat Sezgin’in ifadesiyle tıp tarihi için son derece önemli olan bu eserin bazı bölümlerinin Batı dillerine çok sayıda çevirisi bulunmaktadır.¹⁵

İslam filozoflarının tıp ilmiyle yakın ilişki içerisinde olan kimyaya yönelik büyük bir ilgilerinin olduğunu da görmekteyiz. Mesela Ebû Bekir er-Râzî’nin

aklîlerin idrakine bir basamak olduğu söylenir. Aklîlerin de nihai noktası ilk ve en yüce metafizik hakikat olan Allah’a ulaşmaktır. İhvânü’s-Safâ, *Resâil*, 3:247.

¹⁴ Bkz. Bakar, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, 204-205.

¹⁵ Fuat Sezgin, *İslam’da Bilim ve Teknik* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008), 4:3-7.

tıp-kimya alanında yapmış olduğu çalışmalar dikkat çekici örneklerden biridir. Anatomi ve sinir sistemi üzerine yapmış olduğu çalışmalarla da bilinen er-Râzî'nin büyük saygı beslediği meşhur hekim Galen'i (ö. 210) tıbbın bazı konularında eleştirecek kadar da yetkin olduğu bilinmektedir.¹⁶ Çiçek ve kızamık hastalıklarının farklı hastalıklar olduğunu söylemesi, cilt hastalıklarına iyi gelen bir merhem yapması, cıvayı müshil olarak kullanması ve hayvan bağırsağını ilk defa ameliyat dikişinde kullanması onun tıba ve kimyaya katkılarının en öne çıkanlarıdır.¹⁷

Bunların yanı sıra İslam düşünürlerinin astronomi alanında da önemli çalışmalar yaptıkları bilinmektedir. İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde 800-1400 yılları arasında birçok gözlemevinin açılması da bunun en önemli göstergelerindendir.¹⁸ Ayrıca Kindî, İbn Bâcce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd, Nasiruddîn Tûsî (ö. 1233) gibi İslam düşünürleri vasıtasıyla özellikle Batlamyus'un *Almagest* (el-Mecistî) eseri ekseninde İslam dünyasında oluşan astronomi tartışmalarına hem geometrik hem de felsefî katkılar sunulmuştur.¹⁹ Bir diğer önemli isim olarak el-Bîrûnî (ö. 1061) hatırlanmalıdır. El-Bîrûnî de astronomi ile ilgilenmiş, *Almagest*'i Sanskritçe'ye çevirerek Hint coğrafyasında etkili olmuş ve ilimlerde –her ne kadar Aristotelesçi bir metafizik anlayışını benimsemese de– deney ve gözleme dayalı bir ilim metodunu sadakatle uygulamıştır. Yunanlı ve Müslüman astronomların feleklere dair fikirlerinin bir kısmını eleştirmiş, Güneş merkezli bir evren anlayışının matematiksel sorunlara yol açmayacağını belirtmiş ve nihayetinde fiziksel çıkarımlar ile yeterince katî ve ikna edici sonuçlara ulaşmadığını düşünerek yer kürenin dönmediği fikrine yakın dursa da, yer kürenin döndüğüne dair ciddi çalışmalar yapmıştır.²⁰

Buraya kadar anlattıklarımız İslam düşünürlerinin akılcı bir yaklaşım ile bilimsel çalışmalara yaptıkları katkıların oldukça küçük birer örneğidir. Bu alanda özellikle Fuat Sezgin'in bilim dünyasının istifadesine sunduğu, "Giriş", "Astronomi", "Coğrafya, Denizcilik, Saatler, Geometri, Optik", "Tıp, Kimya, Mineraller" ve "Fizik, Mimari, Savaş Tekniği, Antik Objeler" bölümlerinden oluşan *İslam'da Bilim ve Teknik* isimli 5 ciltlik eseri son derece kıymetli bir çalışmadır. Bu alanda farklı dillerde birçok çalışmanın da yapıldığını söylememiz gerekmektedir. Tüm bunlardan yola çıkarak İslam düşüncesinde var olan akılcılığın insanı maddeye değil,

¹⁶ Detaylı bilgi için bkz. Franz Rosenthal, "Ar-Râzî on the Hidden Illness", *Bulletin of the History of Medicine* 52/1 (1978): 45-60.

¹⁷ Arshad İslam, "The Contribution of Muslims to Science During the Middle Abbasid Period (750-945)", *Revelation and Science* 1/1 (2011): 39-56; K. S. Shah, "Medicine", *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), 2:1332-1348.

¹⁸ M. R. Siddiqi, "Mathematic and Astronomy", *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), 2:1277-1292.

¹⁹ Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 2:3-15.

²⁰ Günay Tümer, "Bîrûnî", TDV İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/biruni> (28.02.2019).

maddenin yapıcısına götürdüğünü söylememiz de mümkündür. İslam düşünce tarihinin bilimsel çalışmalarla yakından ilgilenen ve evreni, yaratıcısı ile anlamlı gören bilim insanları ile dolu olduğu açık bir gerçekliktir.

Sonuç

Bu çalışmanın çokça dile getirilen ve hatta modern bir ideolojinin propagandalarından bir olan yanlış bir iddiaya verilen cevapların bir hatırlatması veya özeti niteliğinde olmasını umuyoruz. Bu iddiaya göre Araplar Antik Çağ'dan kazandıkları bilgileri sadece tercüme ederek hiçbir yeni bilgi ve gelişme ortaya koymaksızın günümüze aktarmada bir köprü vazifesi görmüştür.²¹ Bunun yanı sıra İslam dininin akla ve aklî olana kayıtsız kaldığı iddia edilerek günümüz Müslümanlarının bilimsel gelişmelerde etkisiz olmalarının İslam'ın olumsuz tesiri olduğu şeklinde suçlamalar da söz konusudur. Hâlbuki İslam düşünce tarihine baktığımızda en önemli düşünce ekollerinden olan Meşşâî düşüncenin evreni Allah'ın bir sanatı olarak kıymetli görmesi ve bu amaç doğrultusunda din ile bilimi, akıl ile vahyi birleştirdiği görülmektedir.

İslam düşünürlerinin başta tıp ve astronomi olmak üzere evrenin her parçasıyla ilgilenmeleri, canlı-cansız tüm varlıkları Allah'ın sanatı olarak görmek suretiyle sanat eseri ve sanatçı arasındaki bağı idrak etmeye çalışmaları, ilmî faaliyetlerde bulunmayı insanın en üstün vazifelerinden görülmesi insanın alâmet-i fârikası olan akıl ile mümkün görülmüştür. Bu nedenle beşerî akıl, insanın sadece günlük hayatını idame ettirmek için sahip olduğu bir alet olarak görülmemelidir. O, insanın en yüce varlığa ulaşmada sahip olduğu yegâne yol arkadaşısıdır.

KAYNAKÇA

- Bakar, Osman. *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*. Trc. Işık Yanar. 4. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Comte, Auguste. *General View of Positivism*. Trc. J. H. Bridges. Londra: 1853.
- Cottingham, John. *Akılçılık*. Trc. Bülent Gözkan. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- el-Attas, M. Nakib. *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*. Trc. Mahmut Erol Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Görgün, Tahsin. *İslam ve Batı İlişkileri Çerçevesinde Medeniyet Meselesi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Gürkan, Alper. *Dünyevî Aklın Buhranı: Rasyonalizm ve Modernite Eleştirileri*. İstanbul: Büyüyen Ay, 2017.
- İbnü'l-'Arabî, Muhyiddîn. *Futûhâtü'l-mekkiyye*. Kahire: y. y., 1911.
- İhvânü's-Safâ. *Resâilu İhvânî's-Safâ ve hullâni'l-vefâ*. Kum: Mektebu'l-i'lâmi'l-İslamî, 1985.

²¹ Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 1:16.

- İslam, Arshad. "The Contribution of Muslims to Science During the Middle Abbasid Period (750-945)". *Revelation and Science* 1/1 (2011): 39-56.
- Karlığa, Bekir. *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Locke, John. *An Essay on Human Understanding* Pensilvanya: The Pennsylvania State University, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. Trc. Firdevs Tunalı. Ankara: Panama Yayıncılık, 2014.
- Rosenthal, Franz. "Ar-Râzî on the Hidden Illness". *Bulletin of the History of Medicine* 52/1 (1978): 45-60.
- Sezgin, Fuat. *İslam'da Bilim ve Teknik*. 5 Cilt. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.
- Shah, K. S. "Medicine". *A History of Muslim Philosophy*. Ed. M. M. Sharif. 2:1332-1348. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963.
- Siddiqi, M. R. "Mathematic and Astronomy". *A History of Muslim Philosophy*. Ed. M. M. Sharif. 2:1277-1292. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963.
- Tümer, Günay. "Bîrûnî". TDV İslam Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/biruni> (28.02.2019).
- Woods, Alan - Grant, Ted. *Aklın İsyanı: Marksist Felsefe ve Modern Bilim*. Trc. Ufuk Demirsoy - Ömer Gemici. İstanbul: Yordam Kitap, 2018.

ANLAM ARAYIŞI VE DİN İLİŞKİSİNE DAİR BİR VAKA ANALİZİ: LEV TOLSTOY

Dr. Öğr. Üyesi Kenan SEVİNÇ

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı /
kssevinc@gmail.com

Giriş

“Hayatın anlamı nedir?” sorusu felsefe, din ve psikoloji alanlarında ele alınan önemli bir soru olagelmıştır. Hayatın anlamına dair yürütülen felsefi tartışmaların ve dini açıklamaların yanı sıra, psikolojide “anlam arayışı” şeklinde bir konu başlığı varlığını göstermekte ve bu konuda hem empirik hem de teorik çalışmalar sıkça karşımıza çıkmaktadır. “Anlam kavramı; hayatı anlamada, hayatın kendisi üzerine bina edileceği bir doku ya da çatı; insanın kendi hayat tarzına yön veren, hayattaki olaylara belirli bir şekilde cevap vermesini sağlayan bir modeldir. Böyle bir anlam, dünyaya bütüncül bir bakış açısı kazandıran, insanın hayatını tutarlı hâle getiren bir kaynak konumundadır.”¹ Bu nedenle felsefe alanında birçok düşünür hayatın anlamının ne olduğu sorusuyla ilgilenmiştir. Hayatın anlamı konusunda çalışmalarıyla bilinen çağdaş düşünür Thaddeus Metz’e göre, “hayatın anlamı nedir” sorusu, ontolojiden etiğe ve estetiğe kadar birçok alanla ilişkilidir ve oldukça da önemlidir.² Bu öneme istinaden Metz, konuyu etraflıca incelemiş ve hayatın anlamı konusunda ileri sürülen görüşleri doğaüstücü ve doğalcı olmak üzere ikiye ayırmıştır. Doğalcı anlayış da kendi içinde öznelci ve nesnelci olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Yani Metz kısaca doğaüstücü, öznelci ve nesnelci olmak üzere üç yaklaşım olduğunu ifade etmektedir.³ Anlama ilişkin felsefi tartışmalar-

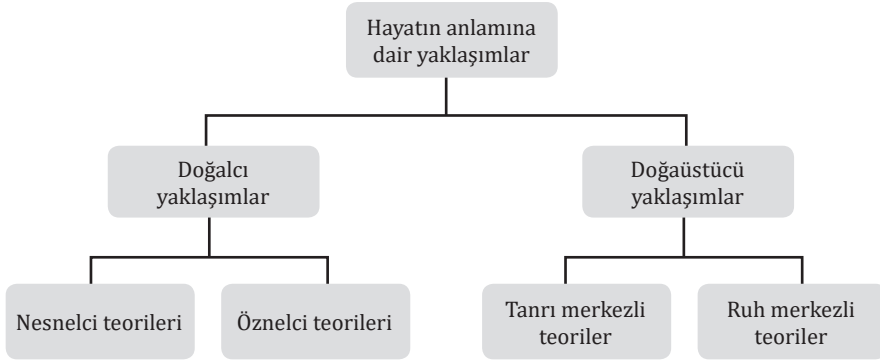
¹ Adem Akıncı, “Hayata Anlam Vermede Dini Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 3(9), 7-24, 7.

² Thaddeus Metz, “The Concept of a Meaningful Life”, *American Philosophical Quarterly*, 38(2), 137-153, 2011, 137.

³ Thaddeus Metz, 139.

rın tamamı bu üç teorinin eleştirisi veya savunmasından ibarettir.⁴ Akbaş'a göre ise doğaüstücü anlam teorileri, Tanrı merkezli ve ruh merkezli olmak üzere kendi içinde iki alt kategoriye ayrılabilir.⁵ Böylece hayatın anlamına dair yaklaşımları Şekil-1'de görüldüğü üzere kategorilendirmek mümkün gözükmektedir.

Şekil-1: Hayatın anlamına dair temel yaklaşımlar



Tanrı merkezli anlam teorilerine göre: “Hayatta anlam, Tanrı’nın insanlara bildirdiği bir gayenin gerçekleştirilmesi ile ortaya çıkar... Evrende bulunan kozmik düzen ve gayelilik, insanı şaşırtan, hayrete düşüren yapıdadır... Böyle düzenli bir evren de ancak kudret, ilim ve merhamet sahibi bir Tanrı’nın eseri olabilir.”⁶ Bu anlayış gayeliliği ve tasarımı temele alır. Evrende bir gayelilik fikrinden hareket eden bu yaklaşıma karşı bir takım eleştiriler getirilmiştir. Buna göre evren tesadüfi olarak ortaya çıkmıştır. Evren yaratılmış değildir ve dolayısıyla da içinde bir gayelilik barındırmaz. Tasarım eseri olduklarını düşündüğümüz canlılar, uzun bir evrim sürecinin ürünüdürler, avantaj sağlayıcı mutasyonlar ve doğal seçim sonucunda bugünkü tasarlanmış izlenimi veren yapılarına kavuşmuşlardır. Bir diğer Tanrı merkezli anlam teorisi de Tanrı’nın ilahi sıfatlarından hareket etmektedir. “Mükemmeliyet teorisi de denilen bu yaklaşıma göre hayat, üstün niteliklere sahip bir varlığa yöneldiğinde ancak anlamlıdır.”⁷ Bu üstün niteliklere sahip varlık da Tanrı’dır. Dolayısıyla, anlamlı bir hayat, Tanrı’ya yönelik bir hayattır. Ruh merkezli anlam teorilerine gelince: “Din ve felsefe alanlarından birçok düşünür, insanın hayatının anlamlı ve önemli bir değere sahip olması için beden ölümünden sonra da varlığını devam ettirecek bir ruhun bulunması gerektiğini

⁴ Thaddeus Metz, 140.

⁵ Muhsin Akbaş, *Modern Felsefede Hayatın Anlamı*, Yayınevi Yayınları, Ankara, 2010.

⁶ Muhsin Akbaş, 27.

⁷ Muhsin Akbaş, 42.

iddia ederler.”⁸ Öznelci anlam teorisine göre, insan hedeflerine ne kadar varırsa, hayatı o derece anlamlı olur. Mutlu olmak ve hayattan memnun olmak onu anlamlı kılar. İnsanları etkileyecek bir ürün ortaya çıkarmak, büyük başarılarla imza atmak, ölümden sonra ismin anılmaya devam etmesi birer memnuniyet nedenidir ve hayatı anlamlı kılar.⁹ Nesnelci anlam teorisine göre ise anlam, subjektif değildir. Hayatın anlamlı olması için başkalarına faydalı olmak gerekir. Evrensel ahlak ilkeleri vardır ve bunlara uygun hareket etmeliyiz. Bu ilkelere uygun hareket etmek anlamlıdır. Yine insanın bir ürün ortaya koyması, bunun başkalarına yarar sağlaması ya da sanatsal bir ürün ortaya çıkarması, kişinin hayatına anlam katar. Anlamsız hayat, yeniliye kapalı, tekrarlar içindeki hayattır.¹⁰ Öznelci ve nesnelci anlam teorileri, yani kısaca doğaüstü herhangi bir varlığı kabul etmeyen doğalcı görüş, bilimsel ilerlemelerden güç alır. Çünkü bilim, doğaüstü herhangi bir alanın varlığını öngörmeksizin ve de nihai bir varlık tanımlamaksızın evrene ilişkin veriler ortaya koyar. Bilimsel ilerlemelerle birlikte doğalcı görüş tutumunu güçlendirmiştir.¹¹

Bu görüşlere karşı olarak, hayatın herhangi bir anlamı olmadığını savunan görüşler vardır. Buna göre “hayatın anlamı nedir” sorusu başlı başına anlamsızdır. Örneğin Wittgenstein’a göre böyle bir soru sormak, “kalem nedir” şeklinde bir soru sormak gibi mümkün değildir. Bu soruyu soran kişi, dilin yapısından kaynaklanan bir yanlış durum içerisinde. Bu sorunun cevabı olamaz, çünkü o yapmacık ve uydurmadır.¹² Benzer biçimde Sigmund Freud, Marie Bonaparte’a yazdığı bir mektupta, hayatın anlamıyla ilgili bir soruya şöyle cevap vermektedir: “Bir kişi hayatın anlamını ve değerini sorguluyorsa, o kişi hastadır... Bu soruyu sorarak kişi sadece, üzüntü ve depresyona yol açacak bir tür fermentasyonun tatmin edilmemiş libido deposuna girmesine izin veriyor.”¹³

Felsefe’de hayatın anlamına ilişkin tartışmalar böyleyken, psikolojide anlam arayışı, Freud’un düşüncelerinin aksine, insanın sahip olduğu bir güdü olarak görülür. Victor Frankl’a göre insan anlam arayan bir varlıktır.¹⁴ Freud insan davranışlarını cinsellikle ve Adler üstünlük arayışı ile izah etmektedir. Frankl ise insan davranışlarına yön veren temel gücün, insanın anlam istemi (*will to meaning*)

⁸ Muhsin Akbaş, 47.

⁹ Muhsin Akbaş, 71-73.

¹⁰ Muhsin Akbaş, 83-85.

¹¹ Cevriye Arzu Aydoğan, *Meaning of Life as a Mental Concept*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ortadoğu Teknik Üniversitesi, 2010, 6-7.

¹² Cevriye Arzu Aydoğan, 20.

¹³ James Stern and Tania Stern, *Letters of Sigmund Freud*, trans. E. L. Freud, Harcourt Pub., New York, 1960, 436.

¹⁴ Victor Frankl, “Psychotherapie, und Religion”, 75’den aktaran: Abdulkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, 2. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011, 46.

olduğunu söylemektedir.¹⁵ Bu istem akim kaldığı zaman psikolojik rahatsızlıklar ortaya çıkar.¹⁶ Hastaya kendi yaşamında anlam bulması için yardım edildiğinde tedavi gerçekleşir.¹⁷ Yaşamın temel amacı haz almak veya acıdan kaçınmak değil, bir anlam bulmaktır.¹⁸ Frankl, anlam boşluğundan kaynaklanan psikolojik problemlerin çözümünde dinsel inancın faydalı olabileceğini söyler. Ama bunun, nihai bir anlamın olduğunu tam olarak göstermeyeceğini ifade eder.¹⁹ Frankl'ın anlam anlayışı daha çok öznelcidir. Bu nedenle anlam derken onun kastettiği şey genel olarak hayatın anlamı değil, belli bir anda bir fert için hayatın anlamıdır. Çünkü herkesin ayrı bir yaşamı ve ayrı yaşamsal görevleri vardır.²⁰ Ona göre nihai bir anlam var mıdır sorusu, insanın zihinsel kapasitesini aşar.²¹ Dolayısıyla Frankl, anlam arayışının insan için vazgeçilmez bir yeri olduğunu söylemenin yanında, bunun doğaüstücü bir yöne sahip olmadığını vurgular. Fakat yapılan birçok araştırma anlam arayışı ile doğaüstü nihai bir varlığa yönelme arasında bir bağ olduğunu göstermiştir. Din psikologlarının genel kabulüne göre; "anlam arayışı insan hayatı için merkezi bir öneme sahiptir ve dinin bu arayışta eşsiz bir yardım kapasitesi vardır"²².

Dindarlığın birçok farklı kaynağı olduğu düşünülmektedir ve bu kaynakların en önemlilerinden biri de anlam arayışı veya diğer bir ifadeyle anlama isteğidir.²³ İnsanın dünya yaşamına ilişkin tam bir anlama kavuşması ve bilimin cevaplandıramayacağı bazı varoluşsal sorulara cevaplar bulması gerekmektedir. Bu sorulara cevap verebilen yegâne sistem din olduğu için, sırf bu sebepten bazı insanlar dine yönelebilmektedir. Nitekim Bahadır'ın yaptığı araştırma sonuçlarına göre, dindarlık düzeyi ile anlamlılık düzeyi arasında pozitif anlamlı bir ilişki vardır. Yani yüksek dindarlık düzeyine sahip bireylerde yüksek anlamlılık düzeyi olduğu tespit edilmiştir.²⁴ Bahadır bu olguyu şöyle izah etmektedir;

İnsan, her zaman kendi ötesine aşarak kendi sınırlı yapısının dışında bir anlama ulaşma çabasındadır. Bu yönelişinde belirleyici güdü, ne zevk arayışı, ne güç arayışı, ne de kendini gerçekleştirmesidir. Asıl belirleyici güdü, anlam kazanma

¹⁵ Viktor Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 6. Baskı, çev. Selçuk Budak, Okuyan Us Yayınları, İstanbul, 2012, 113.

¹⁶ Viktor Frankl, 114-115.

¹⁷ Viktor Frankl, 117.

¹⁸ Viktor Frankl, 128.

¹⁹ Viktor Frankl, 133.

²⁰ Viktor Frankl, 123.

²¹ Viktor Frankl, 133.

²² Ralph Hood, Peter Hill, Bernard Spilka, *The Psychology of Religion*, 4th edition, The Guildford Press, Newyork, 2009, 12.

²³ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 8. Baskı, TDV Yayınları, Ankara, 2010, 115; Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, 6. Baskı, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2011, 80; Faruk Karaca, *Din Psikolojisi*, Trabzon, 2011, 84; Hasan Kayılık, *Bireysel Dindarlık Üzerine*, Karahan Kitabevi, Adana, 2011, 84.

²⁴ Abdulkrim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, 2. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011, 90.

arzusudur... Anlam arzusunun tatmin bulmasında kendini aşmanın belirleyici bir rolü vardır. İnsan ancak kendini aşarak, sevgi eksenli bir yönelişle bir şeye, bir kişiye veya yüce bir amca bağlanmakla bütüncül bir anlama ulaşabilir... Kendini aşmanın en üst derecesi, aşkın varoluşla veya dini değerlerle kurulan manevi ilişkide ortaya çıkar.²⁵

Bahadır'ın ifadelerinden anlaşıldığı üzere, anlam arayışı salt bir bilme arzusu değildir.²⁶ Bilmek, anlam arayışının şartlarından biridir. Fakat insanın sınırlı gücü ve bilmesi muhtemel olgu ve olayların sınırsızlığı, zaten her şeyi bilmemizi olanak dışı kılmaktadır. Anlam arayışı, salt bilme ile sınırlı kalması durumunda, akim kalacaktır. Bu nedenle anlam arayışı aynı zamanda duygusal bir boyut taşımaktadır. Yani aşkın bir varlıkla kurulacak duygusal bir bağ, anlam arayışında gerekli tatmini sağlayacaktır. Bu da bize, hayatın anlamı nedir sorusuna cevap arama noktasında ve insanın anlam arayışında dinin önemli bir yere sahip olduğunu açıkça göstermektedir. Tam da bu noktada, Tolstoy'un hayatı, meseleye ışık tutması açısından güzel bir örnek oluşturmaktadır. Ünlü Rus roman yazarı ve düşünürü Lev Tolstoy, gerek romanlarında gerekse otobiyografi niteliğindeki eserlerinde "hayatın anlamı nedir" sorusunu ele almış ve bir bireyin anlam arayışının psikolojik yapısını ve anlam arayışı ile din arasındaki ilişkinin özelliklerini gösteren önemli bir örneklik teşkil etmiştir. Bu nedenle, Tolstoy'un düşünsel serüvenini psikolojik bir perspektifte ele almak, konuyla ilgili tartışmalara katkı sunacaktır.

Tolstoy ve anlam arayışı

Lev Tolstoy, 1828 yılında Rusya'da Tula bölgesinde Yasnaya Polyana'da doğmuştur. Annesi, Tolstoy iki yaşındayken, doğum sırasında hayatını kaybetmiştir. Dokuz yaşında geldiğinde ise babasını kaybetmiş ve kardeşleriyle beraber halaları tarafından büyütülmüştür. Halalarının her ikisi de oldukça dindar insanlardır.²⁷ Tolstoy 1844 yılında Kazan Üniversitesi'nde eğitime başlamıştır. Burada bir arayış içine girmiş ve farklı öğretilere girip çıkmıştır ve on altı yaşında artık kiliseye gitmeyi bırakmıştır.²⁸ Üç yıl sonra bu üniversiteden mezun olmadan ayrılmıştır. 1851 yılında orduya katılmış ve Kafkasya'ya gitmiştir. Burada yeniden Tanrı'ya yönelmiş, ancak gençlik arzuları ile inancı arasında sürekli çatışma yaşamıştır.²⁹ 1853 yılında Avrupa'ya 5 aylık bir gezi yapmıştır. Avrupa'nın ilerlemişliği düşüncesi bu geziyle beraber yıkılmıştır. Çünkü teknolojik gelişmişliğin

²⁵ Abdulkerim Bahadır, 55-57.

²⁶ Abdulkerim Bahadır, 31.

²⁷ Romain Rolland, *Tolstoy'un Yaşamı*, çev. Tahsin Yücel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995, 11-12.

²⁸ Romain Rolland, 14.

²⁹ Romain Rolland, 18.

yanında insani değerlerin kaybolmaya başladığını görmüştür.³⁰ Tüm bu deneyimler onun hayata daha eleştirel bakmasını beraberinde getirmiştir. 1856 yılında çok sevdiği kardeşi Dimitri hastalanmış ve vefat etmiştir. Bu kayıp onun hayatı sorgulamasını da beraberinde getirmiştir. Özellikle de Sofya Andreyevna Bers ile evlenmesinden iki yıl önce 1860 yılında kardeşi Nikolay'ın veremden ölmesi onu çok sarsmış ve her şeyi sorgulamaya başlamıştır.³¹ Bu ölümlere yenileri eklenmiş ve 1872'de kızı Petra, 1874 yılında oğlu Nikolay, 1875 yılında üçüncü kızı, 1886 yılında oğlu Aleksis ve 1895 yılında oğlu İvan hayatını kaybetmiştir. 50 yaşına geldiğinde büyük bir bunalım geçirmiş ve tekrar dine yönelmiştir. 1880 yılından itibaren kaleme aldığı çeşitli eserlerde kurumsal dine yoğun eleştiriler yöneltmiş ve nihayetinde 1901 yılında Rus Ortodoks Kilisesi tarafından aforoz edilmiştir. Tolstoy'un bu inişli çıkışlı hayatı 1910 yılında Astapovo'da bir tren istasyonunda son bulmuştur.³²

Tolstoy'un eserlerine ve mektuplarına bakıldığında yaşadığı düşünsel serüveni ve anlam arayışını yakından görmek mümkündür. Birçok eserinde ölümü ve hayatı sorgulamakta, kurumsal dinlerin anlamsızlıklarından bahsetmekte ve tüm dinlerin yüce bir hakikate işaret etmek gibi ortak ve özgün bir yönü olduğundan bahsetmektedir.

Tolstoy ellili yaşlarda geçirdiği bir manevi krizden sonra 1880 yılında *İti-
raflarım*'ı³³ yazmış ve bu tarihten itibaren kurumsal dine ağır eleştiriler yöneltmeye başlamıştır. Bu eserinde kendi kaleminden düşünsel serüvenini okumak mümkündür. Ortodoks Hristiyan olarak yetişmiş ve üniversite ikinci sınıftayken inancını yitirmiştir.³⁴ Kendisi aslında Tanrı'yı inkâr etmemektedir, ama nasıl bir Tanrı'ya inanması gerektiği konusunda şüpheleri vardır. Ortodoks inanca sahip kimseleri ruhsuz, acımasız insanlar olarak nitelerken, akıllı, doğru, yumuşak kalpli, ahlaklı insanların inançsızlar arasında görüldüğünü söylemektedir. İnançlı olarak nitelediği insanlar tam da Allport'un dış yönelimli dindarlık tiplerine, diğerler ise iç yönelimli dindarlık sınıfına girmektedirler. Dış güdümlü dindarları, yani dini dünyevi amaçlarına alet yapan insanları gerçekte inançsız olarak görür.³⁵ Bir zamanlar tek amacı ahlaklı bir insan olmakken, daha sonra savaşa katıldığını, insanları öldürdüğünü, kumarda para yediğini, köylülere cezalandırdığını, sefih bir hayat sürdüğünü ve insanları aldattığını anlatmaktadır. Para kazanmak ve ünlü olmak için yazarlığı seçtiğinden bahsetmektedir. Para kazanmış, ünlü olmuş, iyi şartlarda yiyip içmiş, güzel bir evi olmuş, çevresinde

³⁰ Romain Rolland, 32.

³¹ Romain Rolland, 35.

³² Romain Rolland, 136.

³³ Lev Tolstoy, *İti-
raflarım*, tas. Yusuf Özkan Özburun, Furkan Basın Yayın, İstanbul, 1994.

³⁴ Lev Tolstoy, *İti-
raflarım*, 15.

³⁵ Lev Tolstoy, *İti-
raflarım*, 18.

kadınlar çokça bulunmuştur.³⁶ Özellikle kardeşinin ölümü onda ciddi bir sarsıntı oluşturmuştur. Genç yaşta hastalanan kardeşi bir yıldan uzun süre acı çekmiş ve sonra ölmüştür. Kardeşinin niçin yaşadığını ve niçin öldüğünü anlayıp anlamadığını sorgulamaktadır. Aslında cevap arayan kendisidir ama hiçbir teori bu soruya cevap vermez. Bir okul açma girişiminden sonra yurtdışına çıkmış ve uzun bir süre sonra ülkesine geri dönerek sulh hâkimliği yapmaya başlamıştır. Arayışının yeni durak noktası olarak evliliği görmektedir: “benim için hayatın henüz araştırmadığım ve bana kurtuluş vadeden bir yanı daha vardır: aile hayatı”³⁷. Ancak mutlu bir aile hayatının şartları, onu hayatın genel anlamını araştırmaktan alıkoymaktadır. Kendisinin ve ailesinin rahatı için çaba sarf ederek 15 yıl geçirmiştir. Ancak hayatın anlamına ilişkin sorgulamalar neticesinde melankoliye düşer. Bu durumu şöyle anlatmaktadır:

Sorular gittikçe daha sık ortaya çıkmaya başladı, hep daha zorlayıcı tarzda cevap bekliyordu. Durmadan aynı yere düşen noktalar gibi, bu cevapsız sorular da kara bir leke halinde toplanıp büyüyordu. Bir iç dertten ıstırap çeken bir insanın hali ne olursa, benim de öyleydi. Önce hastanın önem vermediği ufak işaretler belirir, sonra bu işaretler gittikçe sık tekrarlanır ve zamanla bölünmesi imkansız bir ıstırap haline gelir. Acı büyür ve hasta düşünmeye vakit bulamaz olur. O zaman fark eder ki, kendisinin uyumsuzluk saydığı şey, dünyada onun için en önemli olan şeydir, yani ölümdür.³⁸

Servetini, çocuklarını, halkı nasıl eğiteceğini, eserlerinin kendisine sağlayacağı ünü düşünmektedir. Bunların hiç biri onun sorularına ve arayışına cevap vermemektedir ve insan cevap bulamazsa yaşayamaz diye düşünmektedir. Ama hayatın bir anlamı var mıdır? Tolstoy’a göre hakikat, hayatın anlamsız olduğudur. Hayat, birisinin oynadığı aptalca kötü bir oyundur. Onun dünyaya gelmesi birisinin kötü bir şakasıdır.³⁹

İtiraflarım adlı eserinde Tolstoy eski bir şark masalını anlatır:

Seyyah, yırtıcı bir hayvandan kurtulmak için susuz bir kuyuya atar kendini. Orda, kuyunun dibinde bir ejderha görür, onu yutmak için ağzını açmıştır. Yırtıcı hayvan tarafından parçalanmamak için yukarı çıkmaya cesaret edemeyen, ama ejderha tarafından da yutulmamak için aşağıya atlayamayan bu zavallı, kuyunun duvar taşları arasında yetişen bir dalı yakalar ve ona sımsıkı tutunur. Elleri uyur ve az sonra, kendisini her iki tarafta bekleyen felaketin kucağına düşeceğini hisseder, ama hala sımsıkı yapışıp durmaktadır dala. O sırada biri beyaz biri kara iki farenin, onun tuttuğu dalın çevresinde dolaşp, dalı kemirmekte olduklarını görür. Birkaç dakikası vardır, çalı kopacak ve o da canavarın ağzının ortasına

³⁶ Lev Tolstoy, *İtiraflarım*, 22-23.

³⁷ Lev Tolstoy, *İtiraflarım*, 30.

³⁸ Lev Tolstoy, *İtiraflarım*, 32.

³⁹ Lev Tolstoy, *İtiraflarım*, 36.

düşecektir. Seyyah bunu görür ve kurtulma şansı olmadığını bilir. Ama havada debelendiği sürece, çevresine bakınmaktadır. Çalının yapraklarında bal damllarını görür, dilini uzatıp bunları yalamaya koyulur. İşte ben de aynen öyleyim, ölüm ejderhasının kaçınılmaz bir şekilde beni beklediğini, beni parçalamaya hazır olduğunu bildiğim halde, hayatın dallarına tutunuyorum ve bu azaba niye düştüğümü bir türlü aklım almıyor. Ve şimdiye kadar bana teselli vermiş olan balı emmeyi deniyorum. Ama bal bana tad vermez oldu artık; beyaz ve siyah fareler, gece-gündüz tutunduğum dalı kemirmekteler. Ejderhayı açık seçik görüyorum ve bal bana tatlı gelmiyor artık.⁴⁰

Bu alegorik hikâyedeki yırtıcı hayvan ölümü, kuyu hayatı, ağaç dünyayı, beyaz ve siyah fareler gece ve gündüzü, ejderha mezarı, ağaçtaki bal dünya nimetlerini simgelemektedir. İnsanlar ölüm kendilerini kovaladığı halde ve zaman geçtikçe mezara biraz daha yaklaştıkları halde sanki ölüm hiç olmayacakmış gibi kendilerini oyalayarak dünya nimetleriyle kendilerini meşgul etmektedirler. Tolstoy'a göre tüm bu olup bitenlerin hiçbir anlamı yoktur. Kendisi bu kurgunun farkında olduğu için de artık ağacın dallarındaki bal onu avutmamaktadır. Fareleri görmezden gelememekte, ejderha korkusu eski kandırmacaları etkisiz kılmaktadır. Hayatın anlamı olmadığı için ve bu gerçekliğin farkında olduğu için olduğu gibi yaşamayı becerememektedir. Ona göre tek hakikat bu acı gerçektir.

Aslında bu hikâye, hayatın sonluluğunu ve bedensel zevklere yönelmenin anlamsızlığını vurgulayan eski bir Hint anlatısıdır. İlk kez, Beydebâ'ya nisbet edilen ve İbnü'l Mükaffa tarafından yazılan *Kelile ve Dinme* adlı eserde karşımıza çıkmaktadır. İki hikâye arasında bazı farklar vardır. *Kelile ve Dinme*'deki hikâyede adam kızgın bir filden kaçmaktadır ve ondan kurtulmak için bir kuyuya atlar. Kuyudaki durum, aynen birinci hikâyedeki gibidir. Kişi dünya işleriyle meşgul olup kurtuluşu için çare aramayı bırakır. Tutunduğu ağacın dallarındaki meyvelerle avunurken, birden düşer ve ejderhanın ağzında hayatı son bulur.⁴¹ Hikâyenin bir diğer versiyonu Bediüzzaman Said Nursi'nin *Sözler* adlı eserinde geçmektedir.⁴² Ancak Bediüzzaman hikâyeyi, Tolstoy'dan ve Beydebâ'dan farklı bir gayeyle bize nakletmektedir ve farklı çıkarımlarda bulunmaktadır. Tolstoy ağacın dalındaki meyvelerle avunmanın ve ejderhaya yem olmak dışında bir seçeneği olmadığını bilmenin hayatı ne kadar çekilmez kıldığını ifade etmektedir. Bediüzzaman ise kişinin bu düzeneğin tesadüfen olamayacağını ve bunu yapan yüce bir yaratıcının varlığını fark etmesi durumunda kuyunun duvarında cennet bahçesine bir kapı açılacağını ifade etmektedir. Tolstoy'u dünya nimetlerinden soğutan şey ölüm kaygısıdır. Hemen tüm dinler bu ölüm kaygısını gidermeye yönelik bir teklif sun-

⁴⁰ Lev Tolstoy, *İtiraflarım*, 37-38.

⁴¹ Bidpai, *Kalila and Dimna*, Translated from the Arabic by Wyndham Knatchbell, Oxford Pres, London, 1819, 80-82.

⁴² Bediüzzaman Said Nursi, *Sözler*, Sözler Yayınevi, İstanbul, 1996, 31-35.

maktadırlar. Bediüzzaman da İslam dini çerçevesinde meseleyi yorumlamaktadır. Çünkü İslam dinine göre ölüm bir yok oluş değil bir kurtuluştur. Ölüm, sonlu dünyadan sonsuz yaşama bir geçiştir. Dünya nimetleri geçicidir ve asıl nimetler ahiret hayatındadır. Bunları kazanmak için de Tanrı'nın emirlerine uygun yaşamak gerekir. Dolayısıyla hikâyenin diğer anlatıcılarına göre, Tolstoy'un yaşadığı anlamsızlık ve karmaşaya düşmeye gerek yoktur, çünkü bu ejderhanın ağzı aslında sonsuz bir hayata açılan bir kapıdır. Tolstoy'u bu hikâyeyi yorumlama noktasında diğerlerinden ayıran nokta, hayatın ölümle son bulup bulmayacağı fikridir.

1886 yılında yazdığı *İnsan Ne İle Yaşar*⁴³ adlı romanında Tolstoy, dinin insanlara salık verdiği bazı ahlaki kuralları kısa hikâyelerle okuyucuya sunmaktadır. Mal ve makam hırslının insanı yıkıma götüreceği, çalışmanın her zaman hayırlı olduğu, dara düşen birine yardım edene Tanrı'nın da yardım edeceği, dünyanın geçici olduğu ve benzeri konular işlenmektedir. Başyapıtı olan *Savaş ve Barış* adlı eserinde ise Vasilis'in ağzından şöyle seslenir: "ne kadar günah işliyor, ne kadar aldatıyoruz, bütün bunlar niçin? Yaşım altmış dostum... Ya ben... Her şeyin sonu ölüm, her şeyin. Ölüm korkunç"⁴⁴. Hayatın ölümle son bulacağı düşüncesi, onun hayatın anlamına dair sorgulamalarında kilit bir rol oynar. Şayet her şey ölümle son bulacaksa bütün bunların anlamı nedir? *İvan İlyiç'in Ölümü*⁴⁵ adlı romanında yine ölüm temasını güzel bir şekilde işlemektedir. Önce hayatta her sıradan insanın sahip olduğu zaman mutlu olacağını düşündüğü iş, eş, çocuk ve ev gibi şeylere sahip olmaya çalışan, bunlara ulaştıktan sonra kısa dönemli mutluluklar yaşayan ama tekrar eski tatsız günlerine göre dönen İvan adlı yargıcın yavaş yavaş ölümüne sürüklenirken yaşadıklarını anlatmaktadır. Yavaş ve sinsi ilerleyen hastalık ölüm üzerine uzunca düşünme fırsatı vermektedir. Önce ölümü yadsıyan İvan, daha sonra yaşadıklarına karşı öfke duyar, sonra yavaş yavaş ruhsal çöküntü içine girer ve nihayetinde de durumu kabullenerek ölümü bekler. Tolstoy, bütün insanların ölümü bildikleri halde, ölümü nasıl hep başkalarına yakıştırdıklarını, kendilerine asla bunu yakıştıramadıklarını İvan'ın ağzından bizlere anlatmaktadır: "Eskiden ölüm düşüncesini geriye iten, örten ve silen o düşünceler şimdi tümüyle etkisiz kalıyordu."⁴⁶ Gündelik hayatın koşturmacası bir afyon etkisiyle bizi ölüm düşüncesinden uzaklaştırmakta ve sanki hiç ölmeyecekmişiz gibi düşünmemize neden olmaktadır. Oysa İvan'ın gündelik hayat uykusundan uyanmasına neden olan süregelen sancılı bir hastalığı vardır ve her sancı nöbeti ona "ölüm" diye fısıldamaktadır. İvan çevresindeki en yakın insanların bile gündelik hayatlarına nasıl devam ettiklerini ve kendi durumunu gerçekten önemseyenin yalnız kendisi olduğunu fark eder. Tıpkı, ölen insanları gördüğü halde ölümü kendinden uzak bir

⁴³ Lev Tolstoy, *İnsan Ne İle Yaşar*, çev. Hasan İlhan, Alter Yayıncılık, Ankara, 2011.

⁴⁴ Lev Tolstoy, *Savaş ve Barış*, 1. Cilt, çev. Sıla Yılmaz, Sis Yayıncılık, İstanbul, 2010, 105.

⁴⁵ Lev Tolstoy, *İvan İlyiç'in Ölümü*, çev. Sevim Raşa, Oda Yayınları, İstanbul, 2007.

⁴⁶ Lev Tolstoy, *İvan İlyiç'in Ölümü*, 78.

olgu olarak görmesi gibi, şimdi de diğer insanlar onun ölüme nasıl yaklaştığını ve neler hissettiğini tam olarak anlayamamaktadırlar. İvan, depresif bir ruh hali içine girer ve “Tanrım, niye bunu yaptın?”⁴⁷ diye hayatı sorgulamaya başlar. İvan ne istediğini düşünür. Tıpkı eski günlerdeki gibi tekrar mutlu bir yaşam sürmek istediğini düşünür. Hayatını çocukluğundan itibaren gözlerinin önünden geçirmeye başlar. Çocukluktan itibaren büyümesini, okula gidişini, meslek sahibi olmasını, evlenmesini ve sonra işinde yükselişini düşünür. “Tepeye tırmandığımı sanırken tepe aşağı iniyormuşum meğerse”⁴⁸ diyerek, hayatın dünyaya geldiğimiz ilk andan itibaren tükenmeye başlayan bir şey olduğunu fark eder. Acaba yaşanması gereken hayat bu değil midir? Bunun cevabını bulamamıştır. Tolstoy İvan’la birlikte aslında kendi hayatını ve hayatın anlamını sorgulamaya devam etmektedir.

Tolstoy, aslında hayatın anlamsız olduğuna tam olarak kanaat getirmiş değildir. İntihar etmeyi düşünmüştür, ama kendisini bekleyen şeyden ürküntü duymuştur. Böylece ıstırap içinde arayışına devam etmiştir. Müracaat ettiği ilk şey bilimdir. Bilimde cevabı bulamaz. Çünkü bu sorular her türlü bilginin temelini oluşturan yegâne sorulardır. “Bugün yaptığım, yarın yapacağım şeyin sonucu ne olacak, bütün hayatımın sonu ne olacak? Ne için yaşıyorum? Ne için arzuluyorum? Ne için çalışıyorum? Yok olmayacak bir anlam var mıdır?”⁴⁹ Bu tür sorulara cevap verilemeyeceğine kanaat getirmiştir. Bilimin bu sorulara cevap verememesi gibi felsefenin de bu soruları cevaplandırmadığını söylemektedir. Felsefe bunları cevaplandırmak bir yana aynı soruları sormaktadır. Bu kısır döngüden kurtulmak için dört çıkış yolu vardır: Birincisi cehalettir. Yani bu soruların hiç birini soracak düzeyde bir zihinsel aktiviteye ulaşamaksızın sıradan bir hayat yaşayıp gitmektir. Hikâyedeki ifadeyle, bal damlalarını yalayıp durmaktır. İkincisi Epikürcü yoldur. Hayatın anlamsızlığının farkında olmak ama bunun karşısında yapacak bir şey olmadığı için elden geldiğince bal damlalarını yalamaya devam etmektir. Üçüncü yol intihar etmektir. Yani kendini ejderhanın ağzına bırakmaktır. Dördüncü yol ise zayıflıktır. Ölümün hayattan iyi olduğunu bilmek ama buna karşın hayatını sonlandıracak cesaret ve gücü bulamamaktır. Tolstoy kendisini bu grupta görür. Ancak yaşamış ve yaşamakta olan sayısız insana baktığında, onların bu sınıflandırmaya tam olarak uymadıklarını fark etmiştir. Bütün bu insanların hayatın anlamına dair soruyu anlamadıklarını var saymasının doğru olamayacağını düşünmektedir. Bu insanlar ne tam bir cehalet içinde, ne de Epikürcü bir yaşam benimsemişlerdir. Hayatlarına da çoğunlukla isteyerek son vermemektedirler. Akıl yoluyla hayatın anlamına dair bir bilgi elde etmek mümkün olmazken bütün bu insanların hayatlarının anlamı değersiz bir bilgiye dayanmaktadır. Bu bilgi inançtır. Bütün insanlara yaşama imkânı veren akıl dışı bir bilgidir bu. İnan-

⁴⁷ Lev Tolstoy, *İvan İlyiç'in Ölümü*, 98.

⁴⁸ Lev Tolstoy, *İvan İlyiç'in Ölümü*, 99.

⁴⁹ Lev Tolstoy, *İtirafımlarım*, 43.

cın çerçevesi hemen her yerde aynıdır. Tolstoy'un ifadelerinde, bu aşamada, inanç dediği şeyi, Tanrısal kaynaklı olmayan ama bütün insanlığın ortak mirası olan bir değer olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Tolstoy, bu aşamada her türlü inancı kabul hazır hale geldiğini ifade etmektedir. Tolstoy birçok gelgitler yaşamıştır. Bazen dine yönelmiş, sonra kurumsal dinde ve din mensuplarında gördükleri onu geri itmiştir. Tekrar tekrar bu gelgitler yaşandıktan sonra şunu fark etmiştir ki dine yöneldiği zamanlar, onun hayatla barışık olduğu yegâne zamanlardır. Nitekim Tanrı'yı arama ümidinin, intihar etmesi önündeki en büyük engel olduğu ifade etmektedir.⁵⁰ Böylece yaşam gücünü yeniden elde etmiştir. Bir dönem sürekli kiliseye gidip ibadetlere katılmıştır. Bu ibadetleri anlamaksızın yapmaktadır. Hristiyanlık öğretisinin çelişkilerini ve karanlık yönlerini düşünmemeye çalışarak devam etmiştir. Bu şekilde üç yıl geçirdikten sonra, artık içinde bastırdığı sesi susturamamıştır. Kurumsal din ona oldukça anlamsız gelmeye başlamıştır. Aynı dinin farklı mezhepleri dahi birbirlerini tekfir etmektedirler. Tolstoy'a göre bir inancın kendini hakikatte görürken, diğerini yalan içinde görmesi en büyük acımasızlıktır. "Eğer iki iddia birbirini yalanlıyorsa, ne biri ne öteki inanç olması gereken hakikati içerisinde bulunduramaz."⁵¹ Artık emindir ki inandığı dinin içinde her şey hakikat değildir. Ama tam olarak yanlışın ve doğrunun kaynağının ne olduğunu anlamak için teoloji eğitimine başlamıştır. Nihai olarak, öğretinin içinde hakikatin de olduğuna, yalanında olduğu kani olmuştur.⁵²

Tolstoy 1893 yılında *Tanrı'nın Egemenliği İçinizdedir* adlı eserini yazmış ve kiliseye çeşitli eleştiriler yöneltmiştir. Eserde şöyle der:

Din uluları, bilginler ve ruhban sınıfı yalnızca bütün dünyayı kendi otoriteleri altına almak için uğraşmaya başladı; bunun için insanları birbirlerini öldürmeleri, birbirlerini soymaları için silahlandırdılar; böylece Hristiyanlık iman ve yaşam tarzı bakımından sıfıra indirgenmiş oldu.⁵³

Tolstoy bu eserde, Hz. İsa'nın öğretisinin zaman içinde değiştirildiğini, Yahudilik ve putperestliğin günümüz Hristiyanlığına tesir ettiğini, zamanla bazı insanların kendilerini bu öğretinin yegâne otoritesi olarak gördüklerini ve öğretinin özünün tamamen kaybolduğunu ifade etmektedir.⁵⁴ Benzer eleştirilerine 1899'da kaleme aldığı *Diriliş* adlı eserinde devam etmiştir. Romanın başkahramanı Nehlüdov'un yaşadıkları ile Tolstoy'un gerçek yaşantısı birçok noktada kesişir. Aslında roman karakteri üzerinden kendi anlam arayışını ve sorgulayışlarını dile getirir. Nehlüdov önceleri sıradan bir Hristiyan gibi yaşamakta, kilisede ayinlere

⁵⁰ Lev Tolstoy, *İtirafımlarım*, 97.

⁵¹ Lev Tolstoy, *İtirafımlarım*, 112.

⁵² Lev Tolstoy, *İtirafımlarım*, 119.

⁵³ Lev Tolstoy, *Tanrı'nın Egemenliği İçinizdedir*, çev. Dominik Pamir, Kaos Yayınları, İstanbul, 2005, 24.

⁵⁴ Lev Tolstoy, *Tanrı'nın Egemenliği İçinizdedir*, 55-60.

katılmaktadır. Daha sonra bu inanç ve ritüelleri eleştirmeye başlamış ve bunların anlamsızlıkları üzerinde durmuştur. Gerek adalet, din, Tanrı gibi mefhumlar üzerine yapılan konuşmaları bir laf kalabalığı olarak görmek⁵⁵ gerekse ekmek şarap ayini gibi en temel ritüelleri anlamsız ve boş bulmakta, Hristiyanlığın en temel sembolünün dahi gerçek Hristiyanlıkla bir alakası olmadığını dile getirmektedir.⁵⁶ Bu eserde yer alan kurumsal dine yöneltilmiş eleştirilerden ötürü ve ilerleyen dönemlerde kurumsal dini daha da sorgulamaya başlaması neticesinde Tolstoy, 1901 yılında Rus Ortodoks Kilisesi tarafından aforoz edilmiştir. Özdemir ve Ünsal'ın belirttiği gibi Tolstoy, insanın manevi kurtuluşunun kurumsal dinde değil, Tanrı'ya yönelişte olduğunu dile getirmekte ve kurumsal dinin bu yönelişi sağlayamadığını iddia etmektedir.⁵⁷

Aforoz edildikten sonra Türk, Hint ve Rus Müslümanlarından birçok mektup almış, onlarla yazışmıştır. Yazıştığı Müslümanlar kendisini İslam'a davet etmiştir.⁵⁸ Mektuplardan, bu dönemde İslam'a ilgi duyduğu anlaşılmaktadır. Hindistanlı bir âlim olan Abdullah el-Mamun Sühreverdi'nin hazırladığı hadis kitabını incelemiş ve içinden seçtiklerini bir risale halinde derlemiştir. Bu risalesini "Hz. Muhammed'in Kur'an'a Girmeyen Hadisleri" başlığıyla yayınlamıştır.⁵⁹ Ancak İslam'a girmesi yönündeki davetlere olumlu cevap verdiği tespit edilmiş değildir. Nitekim Rolland'ın aktardığına göre Elkibajev'e yazdığı mektupta, dinlerin farklılıkları üzerinde değil de ortak yönleri üzerinde durmak gerektiğini ifade etmiş ve İslam dinine de bu nazarla baktığını belirtmiştir.⁶⁰ Tolstoy, Müslüman bir Rus subayı ile evli olan Yelena Vekilova adlı kadının, çocuklarının Müslüman mı yoksa Hristiyan mı olması gerektiğine ilişkin sorusuna cevaben yazdığı mektupta şöyle demektedir:

Dini değerlerin ve gerçeklerin perde arkası, karanlık yerlerinin açıklanıp aydınlatılması, en eski devirlerden beri insanlığın büyük düşünürleri tarafından yapılmış, hayata geçirilmiştir. Dinlerin bütün kurucuları, dinleri eski anlamından çıkarmıştır. Her şey gelişir, dinin gelişip mükemmelleşmesi ise, onun sadeleşmesinden, anlaşılmasından ve onu anlaşılmasız yapan her şeyden kurtulmasından ibarettir. Dini, onun eski kaba manasından kurtarıp, daha derin, sade ve aklan uygun hakikatlerle değiştiren bütün yeni din hadimleri büyük adamlar olmuşlardır. Fakat sırf büyük adam olduklarından ki, hakikati olduğu gibi, bütün aydınlığı, derinliği ve sadeliği, saflığı ile eski yanlış fikirlerinden kurtarılmış şekilde ifade

⁵⁵ Lev Tolstoy, *Diriliş*, çev. Leyla Şener, Antik Batı Klasikleri, İstanbul, 2013, 345.

⁵⁶ Lev Tolstoy, *Diriliş*, 160-166.

⁵⁷ Rahman Özdemir, Özlem Ünsal, "Nehlüdov'un Ruhsal Değişimi Işığında Tolstoy'un Dünya Görüşü", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 59, 129-136, 136.

⁵⁸ Romain Rolland, 129.

⁵⁹ Bkz. Tolstoy, *Hz. Muhammed*, 5. Baskı, Azericeden Türkçeye çev. Arif Arslan, Karakutu Yayınları, İstanbul, 2005.

⁶⁰ Romain Rolland, 129.

edememişlerdir. Onların kendisinden çok çok aşağıda bulunan şakirtleri öğren-cileri, hakikati bütün derinliği ile anlamadan, onun daha gösterişli ve herkes için uygun hale getirme arzusu ile ona pek çok gereksiz eklemeler, özellikle acayip şeyler karıştırdıklarından herkesin gerçeği görmesi oldukça zor olur. Gerçeğin din tarafından böyle tahrifi ne kadar çok itiraf edilmişse, bu tahrifler o kadar çok artmış, netice de dine hizmet edenler tarafından keşfedilmiş asıl hakikat karanlıkta kalmıştır. Bu, en az, en son din olan İslam dininde vardır.⁶¹

Mektupta yazdığı cevaptan anlaşıldığı üzere Tolstoy, dinlerin özünde ortak bir hakikati işaret ettiklerini, tüm din kurucularının en yalın biçimde bu yüce hakikati dile getirmeye çalıştıklarını ama din adamlarının sonradan dine çeşitli inanç ve pratikleri eklememesi ile bu hakikatin üstünün örtüldüğünü ve kurumsal dinlerin zaman içinde anlamsız uygulamalara boğulduğunu dile getirmektedir. Tolstoy'a göre İslam dini, en son ortaya çıkan büyük dünya dini olması sebebiyle bu tahrifattan en az etkilenen dindir. Fakat İslam dinine olumlu baksa da İslam'ın yegâne hakikat olduğu fikrine ulaşmadığı görülmektedir. Tolstoy'un bir Hristiyan olduğunu ve geleneksel dini inançlara sahip olduğunu da söyleyemeyiz. Çünkü kurumsal Hristiyanlığa yönelik ciddi eleştirileri vardır. "Gerçekte, hiçbir din, meseleleri kilise Hristiyanlığı kadar akla ve çağdaş bilgiye bu kadar ters şekilde ve fikirlerini bu kadar ahlaksızca vazetmedi"⁶² diyerek bu eleştirilerini dile getirmektedir. Ancak dine karşı da değildir. Nitekim pozitivistlerin dine karşı tutumlarını eleştirmekte ve akıl sahibi bir varlığın dinsiz yaşayamayacağını iddia etmektedir.⁶³ Bunun yanında dinin insan ile Tanrı arasında bir bağ olduğunu ifade etmektedir. Tolstoy daha çok maneviyatçı bir görünüm sergilemektedir. Yani özerk dindarlık ve evrensel din anlayışı daha ön plandadır. Bunu Tolstoy'un şu ifadesinde açıkça görmek mümkündür: "Tüm dinler insanla, insanın kendini bir bütün hissettiği, yol gösterici ilkeler edindiren sonsuz Varlık arasındaki ilişkidir."⁶⁴ Başka bir ifadesinde ise şöyle demektedir: "dinler harici biçimlerinde ayrılışlar da, temel ilkelerde hepsi aynıdır. Bütün dinlerde bu temel ilkeler hakiki dini teşkil eder"⁶⁵. Buradan anlaşıldığı üzere, hayatın anlamına dair sorgulamaları onu kurumsal Hristiyanlıktan uzaklaştırmış, ama sonunda dinin dışında bu anlam arayışına tatminkâr bir cevap verecek sistem bulamadığı için tekrar dine yönelmiştir. Yönelindiği bu din ise eski dini olan geleneksel Hristiyanlık veya başlı başına kurumsal başka bir din değildir. Yeni dini anlayışı özerk dindarlık diyebileceğimiz veya maneviyatçılık diyebileceğimiz bir yapıdadır.

⁶¹ Lev Tolstoy, *Hazreti Muhammed*, haz. Arif Arslan, Çalılıkuşu Yayınları, İstanbul, 47-55.

⁶² Lev Tolstoy, *Din Nedir?*, 8. Baskı, çev. Murat Çiftkaya, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2009, 27.

⁶³ Lev Tolstoy, *Din Nedir?*, 11.

⁶⁴ Lev Tolstoy, *Din Nedir?*, 16.

⁶⁵ Lev Tolstoy, *Din Nedir?*, 59.

Anlam arayışı ve din

Aristo'ya göre, insan davranışlarının nihai amacı mutlu olmaktır.⁶⁶ Yani hayatın anlamı, insanın mutlu olmasıyla ilgilidir. Çünkü davranışların nihai bir amacı olduğunu söylemek, “niçin böyle yapmak durumundayız, tüm bu davranışlarımız anlamı ne?” türünden sorulara bir cevap vermek demektir. Oysa Tolstoy'da tam tersi bir durum vardır. Tolstoy mutlu olmak için hayatın anlamını aramaktadır. Diğer birçok insanın sahip olması durumunda mutlu olacağı düşünülen şeylere zaten sahiptir. Frankl'a göre “yaşam anlamını üç farklı yoldan keşfedebiliriz: 1. Bir eser yaratarak ya da bir iş yaparak; 2. Bir şey yaşayarak ya da bir insanla etkileşerek; 3. Kaçınılmaz acıya yönelik bir tavır geliştirerek.”⁶⁷ Tolstoy'un çok sayıda çocuğu vardır, dünya çapında tanınmış bir yazardır ve oldukça da varlıklıdır. Ama bunlar onu mutlu etmemektedir. Hayatın anlamını bulamayışı onun yaşamını içinden çıkılmaz bir ıstırapla doldurmaktadır. Günümüzde Tolstoy gibi birçok kişi üretken, zengin ve ünlü olmasına rağmen büyük bir anlam boşluğuna düşerek hayatlarını sonlandırmıştır.⁶⁸ Dünyanın bir sonu olduğu, sahip olunan her şeyin geride bırakılacağı ve kişisel varlığın son bulacağı düşüncesi bireylerde büyük bir anlamsızlık hissi uyandırmaktadır. Bu da beraberinde hayatın anlamına dair sorgulamaları ve psikolojik sorunları getirebilmektedir. Aydın'a göre çağımızda pek çok insanın muzdarip olduğu depresyonun en büyük sebeplerinden biri insanların manevi boşluk içinde olmalarıdır.⁶⁹ Aydın'ın yorumundan anlaşıldığı kadarıyla manevi boşluk, aslında bir anlam boşluğudur. “Anlamsızlık düşüncesinin devam etmesi durumunda insan hayattan uzaklaşarak yalnızlığa düşerse, boşluk dediğimiz durum meydana gelir... Kendisini herhangi bir şekilde tatmin edemeyen insan ruhsal problemler içine girer. Böyle bir durum hayattan zevk alamama, değer kaybı, varoluş bunalımı, manevî açlık, başarısızlık, amaçsızlık gibi bazı kavramlarla ifade edilmektedir.”⁷⁰ Tüm dünyevi çabaları ve kazanımları boşa çıkaran ve anlamsızlık duygusunun oluşmasına neden olan şey, aslında Tolstoy'un alegorik hikâyesinde yer alan yırtıcı hayvandır. İnsanı kuyuya sürükleyen, oradan çıkmasına izin vermeyen ve dünyada sahip olunan her şeyi sahte birer avuntuya dönüştüren şey ölümdür. Bu boşluk ve anlamsızlık duygusunun temelinde ölüm korkusu vardır. Frankl, ölümün insan yaşamını anlamdan yoksun bırakıyor gibi görüldüğünü, gerçekte ise anlamsız kıldığını söylemektedir.⁷¹ Fakat bunu tam olarak izah etmemektedir. Frankl'ın, yaşamın anlamının

⁶⁶ Aristotle, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 3. Baskı, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2011, 16, 205.

⁶⁷ Viktor Frankl, 125.

⁶⁸ Bu kişilere örnek olarak Witney Houston, Amy Winehouse, Kurt Cobain, Jim Morrison gibi ünlüler verilebilir.

⁶⁹ Ali Rıza Aydın, “İnanma İhtiyacı ve Dini Ritüellerin Psikolojik Değeri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9(3), 2009, 89.

⁷⁰ Adem Akıncı, 8-9.

⁷¹ Viktor Frankl, 134.

keşfedileceği üçüncü yol olarak sunduğu “kaçınılmaz acıya karşı tavır geliştirme” fikri, ölüm karşısında gerçekleşmemektedir. Tolstoy’un yaşamında görüldüğü üzere, ölümlülük fikri, anlam arayışı ile yakından ilintilidir ve bu arayışta önemli bir yer işgal etmektedir. Allport’a göre “en büyük korku ölüm korkusudur, çünkü yeryüzündeki canlılar arasında sadece insanoğlu öleceğini bilmektedir”⁷². Buna mukabil, ayrıca insanlarda doğal bir ölümsüzlük arzusu vardır. Jung’a göre, insanların büyük kısmı, hayatın devam edeceğine inanma gereksinimi içindedirler. Bundan ötürü ölümden sonra bir hayatın olduğuna inanma insan için kaçınılmazdır. Bu inanç, kolektif bilinçaltının bir arketipidir.⁷³ Hökelekli’ye göre ise insanlar kaçınılmaz olarak duydukları ölümsüzlük arzusunu, birkaç farklı şekilde dışa vururlar. En önemli dışavurumlardan biri maddi ölümsüzlük diye adlandırılabilir. Bazı insanlar maddenin ezeli ve ebedi olduğuna inanırlar. Âlemdeki her şey, bu maddenin döngüsel olarak form değiştirmesinden ibarettir. Yani bizler maddi özümüz itibarıyla ölümsüzüz derler. Diğer biyolojik ölümsüzlüktür. İnsan bu dünyada biyolojik olarak ölümsüz olmak ister. Genlerimizin sonraki nesillere aktarılmasıyla bu biyolojik ölümsüzlük nispeten sağlanmış olur. Üçüncüsü sosyal ölümsüzlüktür. Bazı insanlar öldükten sonra uzun süre hatırlanmaya devam ederler. Eserleriyle, hatıralarıyla bu insanlar bazen yüzyıllar boyunca anılır. İşte bu da bir tür ölümsüzlüktür. Dördüncüsü ruhi ölümsüzlüktür. Beden yok olduktan sonra dahi ruh var olmaya devam eder ve bu sonsuza kadar sürer. Beşincisi ise kişisel ölümsüzlüktür. Yani şuan ki gibi var olmaya devam etmektir. Bu bedenle ve bu ruhla, yani şuan var olduğumuz kişi olarak başka bir dünyada varlığın devam ettirilmesidir.⁷⁴ Tolstoy’u ele aldığımızda onun maddi ölümsüzlük düşüncesinden tatmin olmadığını rahatlıkla görebiliriz. Yine, çok sayıda çocuğu olduğu halde, dünyaca meşhur olduğu ve dünyada uzun yıllar hatırasının yaşayacağını görebildiği halde ne biyolojik ölümsüzlük ne de sosyal ölümsüzlük onu tatmin etmemektedir. Bir “kişi” olarak varlığını devam ettiremeyecek olmak, hayatı onun için oldukça anlamsız kılmaktadır. Hatta öldükten sonra beden ve ruh bütünlüğü içinde Tolstoy olarak dirilse dahi, yine var olmanın niçin devam ettiğine ve anlamının ne olduğuna dair soruları cevap bulmayacaktır. Ölümsüzlük arzusunun ve ölümle bu hayatın son bulacağı düşüncesinin yanında, anlamsızlığa dair sorgulamanın asıl kaynağı, tüm bunların bir amaç dışında ve bir üst iradenin yokluğunda gerçekleşmiş olması düşüncesidir. Dolayısıyla Tolstoy, âlemi var eden ve bunu bir amaç doğrultusunda gerçekleştiren yüce bir iradenin varlığına yönelerek, anlam arayışında gerçek tatmine ulaşabilir. Akbaş’ın tespit ettiği gibi zamanın uzaması ile hayatın anlam bulacağı tam olarak iddia edilemez.⁷⁵ Dolayısıyla da sonsuz bir hayat düşüncesinin yanında, bu dünyanın sonluluğunun ötesinde, bizi bu dün-

⁷² Gordon Allport, *Birey ve Dini*, çev. Bilal Sambur, Elis Yayınları, Ankara, 2004, 29.

⁷³ Hayati Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*, DEM Yayınları, İstanbul, 2008, 55.

⁷⁴ Hayati Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*, 55-57.

⁷⁵ Muhsin Akbaş, 61.

yaya getiren bir iradenin ve hayatlarımızın bir gayesinin olup olmaması asıl meseledir. Nitekim Bertrand Russell'a göre, Tanrı'nın var olduğunu varsaymadıkça hayatın anlamının ne olduğu sorusu anlamsız kalacaktır.⁷⁶ Tanrı'nın varlığına inanmak, hayata başlı başına bir anlam yüklemektedir.

Tanrı'nın bizi ve âlemi niçin yarattığı, bizden ne istediği, öldükten sonra ne olacağı ve benzeri izahlar, hayatın anlamına dair kapsamlı cevaplar sunarlar. Fakat Tanrı'nın varlığına inanmak tek başına bu sorulara yanıt vermemektedir.

Hayatın anlamının ne olduğu sorusunun cevabı hem Tanrı inancını hem de bu sorulara sistemli yanıtlar veren dini anlam arayışında karşımıza çıkarmaktadır. Tolstoy bu durumu şöyle ifade etmektedir: hayatın anlamıyla ilgili sadece iki tutum sergilenebilir, birincisi mutluluğu elde etmek ve ikincisi bizi dünyaya gönderen yüce varlığı tanıyarak ona ibadet etmektir.⁷⁷ Bu noktada Tolstoy'un Tanrı merkezli bir anlam teorisine yöneldiği, fakat Tanrı inancına ilaveten bu Tanrı ile bağlantı kurmamıza yardımcı olacak yollara da ihtiyaç duyduğumuzu tespit ettiği söylenebilir. Anlam arayışının akim kalmaması için insanı tüm yönleriyle kuşatan bir cevap sistemine ihtiyaç vardır ki bu cevap sistemi dindir. Din ile hayatın anlamı arasındaki bağı Tolstoy şöyle ifade eder: "Bütün dinlerin özünü şu soruya verilen cevap teşkil eder: Neden varım, beni kuşatan sonsuz kâinatla ilişkim nedir?"⁷⁸ Buna paralel olarak dini şöyle tanımlar: "din, insanın kendisiyle sonsuz, sınırsız kâinatla veya onun menşei ve ilk sebebiyle kurduğu ilişkidir"⁷⁹. Aynı şekilde benzer bir tanımlı Keith Ward'da görmek mümkündür. Bu tanıma göre din dediğimiz şey zaten hayatın anlamına dair fikirler barındıran bir sistemdir.⁸⁰ Nitekim Huston Smith de dinlerin en temel önermesinin hayatın bir anlamı olduğu şeklinde özetlenebileceğini ifade eder.⁸¹ Dinin sadece varlığa dair bilgiler sunması yerine bir gaye de sunması gerekir. Dinin yalnızca entelektüel boyutu bir anlam dünyası oluşturmaz, din tüm boyutlarıyla bireyin hayatını doldurur. Din, insanın hayatına bir var oluş gayesini sunar, Tanrı'ya nasıl yöneleceğimizi gösterir, öldükten sonra bizi bekleyen hayatı betimler, bu sonsuz hayatı iyi geçirmek için neler yapmamız gerektiğini ve yaratıcının sevgisini kazanmak için nasıl davranılacağını salık verir.⁸² Tolstoy özü itibarıyla bütün dinlerin bu gayeyi güttüğünü düşünmekte ve bu anlamda dine önem atfetmektedir. Öte yandan kurumsal dinlerin bu gayeden

⁷⁶ Thaddeus Metz, 141.

⁷⁷ Lev Tolstoy, *Din Nedir?*, 78.

⁷⁸ Lev Tolstoy, *Din Nedir?*, 78.

⁷⁹ Lev Tolstoy, *Din Nedir?*, 86.

⁸⁰ Joseph Runzo, Nancy M. Martin, *Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı*, çev. Gamze Varım, Say Yayınları, İstanbul, 2002, 27.

⁸¹ Huston Smith, "Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı", *Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı* içinde, ed. Joseph Runzo ve Nancy M. Martin, çev. Gamze Varım, Say Yayınları, İstanbul, 2002, 380.

⁸² Joseph Runzo, Nancy M. Martin, 91.

uzaklaştığını ve artık gerçek fonksiyonunu icra edemediğini de dile getirmektedir.

Sonuç

Meşhur ve başarılı bir roman yazarı ve düşünür olarak Tolstoy, hayatının belli dönemlerinde Hristiyanlık inancından sapmış, bazı gelgitler yaşamıştır. Özellikle de aforoz edilmesinden sonra daha ciddi düzeyde bir arayışa girmiş ve ölüm düşüncesi kendisini hissettirdikçe hayatın anlamını sorgulamaya başlamıştır. Sahip olduğu ün, mal, aile vb hiçbir şey onun bu arayışına cevap vermemiştir. Çünkü ölüm bir yok oluşa eğer, sahip olunan bu şeylerin hiçbir kıymeti yoktur, bunlar birer avuntudan ibarettir. Tolstoy dönem dönem yaşadığı bu anlam krizlerinden sonra tekrar dine yönelmiş, ama bu yönelişi belli bir kurumsal dine değil, evrensel bir inanç şeklinde kabul edilebilecek bütüncül bir yapı taşıyan bir Tanrı inancına olmuştur. Çünkü Tolstoy, yalnızca ölümle birlikte hayatın son bulup bulmamasıyla ilgilenmemektedir. Bundan ötürü de ruh merkezli bir anlam arayışı onu tatmin etmemektedir. O, ölümden sonra ne olacağının yanında tüm bu olup bitenlerin gerçek sebebinin ne olduğunu ve niçin bu dünyaya geldiğini de bilmek istemektedir. Bu soruların cevabı, doğaüstü nihai bir varlıkla bağ kurma amacı olacaktır. Bu şekilde Tolstoy'un, din ile anlam arasından bir bağ bulduğunu iddia edebiliriz. Yaşadığı anlam krizinden anacak bu düşünceyle çıkabilmiştir. Bu da bize, günümüz insanının anlam arayışında dinin önemini veya anlamsızlık duygusuna kapılmanın yol açtığı boşluk hissinden ve beraberindeki psikolojik sorunlardan kurtulmanın bazı yollarını göstermektedir.

Kaynakça

- Akbaş, Muhsin. *Modern Felsefede Hayatın Anlamı*, Yayınevi Yayınları, Ankara, 2010.
- Akıncı, Adem. "Hayata Anlam Vermede Dini Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 3 (9), 7-24.
- Allport, Gordon. *Birey ve Dini*, çev. Bilal Sambur, Elis Yayınları, Ankara, 2004.
- Aristotle. *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 3. Baskı, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2011.
- Aydın, Ali Rıza. "İnanma İhtiyacı ve Dini Ritüellerin Psikolojik Değeri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9(3), 2009.
- Aydoğan, Cevriye Arzu. *Meaning of Life as a Mental Concept*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ortadoğu Teknik Üniversitesi, 2010.
- Bahadır, Abdulkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, 2. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011.
- Bediüzzaman Said Nursi. *Sözler*, Sözler Yayınevi, İstanbul, 1996.
- Bidpai. *Kalila and Dimna*, Translated from the Arabic by Wyndham Knatchbell, Oxford Pres, London, 1819.

- Frankl, Viktor. *İnsanın Anlam Arayışı*, 6. Baskı, çev. Selçuk Budak, Okuyan Us Yayınları, İstanbul, 2012.
- Hood, Ralph; Hill, Peter; Spilka, Bernard. *The Psychology of Religion*, 4th edition, The Guildford Press, Newyork, 2009.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*, 8. Baskı, TDV Yayınları, Ankara, 2010.
- Hökelekli, Hayati. *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*, DEM Yayınları, İstanbul, 2008.
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*, Trabzon, 2011.
- Kayılık, Hasan. *Bireysel Dindarlık Üzerine*, Karahan Kitabevi, Adana, 2011.
- Metz, Thaddeus. "The Concept of a Meaningful Life", *American Philosophical Quarterly*, V.38, N2, pp 137-153, 2011.
- Özdemir, Rahman; Ünsal, Özlem. "Nehlüdov'un Ruhsal Değişimi Işığında Tolstoy'un Dünya Görüşü", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 59, 129-136.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*, 6. Baskı, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2011.
- Rolland, Romain. *Tolstoy'un Yaşamı*, çev. Tahsin Yücel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995.
- Runzo, Joseph; Martin, Nancy M.. *Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı*, çev. Gamze Varım, Say Yayınları, İstanbul, 2002.
- Smart, Ninian. "Dinin Doğası: Anlamın Birçok Boyutu", *Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı* içinde, ed. Joseph Runzo ve Nancy M. Martin, çev. Gamze Varım, Say Yayınları, İstanbul, 2002.
- Smith, Huston. "Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı", *Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı* içinde, ed. Joseph Runzo ve Nancy M. Martin, çev. Gamze Varım, Say Yayınları, İstanbul, 2002.
- Stern, James; Stern, Tania. *Letters of Sigmund Freud*, trans. E. L. Freud, Harcourt Pub., New York, 1960.
- Tolstoy, Lev. *Din Nedir?*, 8. Baskı, çev. Murat Çiftkaya, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2009.
- Tolstoy, Lev. *Diriliş*, çev. Leyla Şener, Antik Batı Klasikleri, İstanbul, 2013.
- Tolstoy, Lev. *Hazreti Muhammed*, haz. Arif Arslan, Çalılıkusu Yayınları, İstanbul.
- Tolstoy, Lev. *Hz. Muhammed*, 5. Baskı, Azericeden Türkçeye çev. Arif Arslan, Karakutu Yayınları, İstanbul, 2005.
- Tolstoy, Lev. *İnsan Ne İle Yaşar*, çev. Hasan İlhan, Alter Yayıncılık, Ankara, 2011.
- Tolstoy, Lev. *İtirafımlarım*, tas. Yusuf Özkan Özburun, Furkan Basın Yayın, İstanbul, 1994.
- Tolstoy, Lev. *İvan İlyiç'in Ölümü*, çev. Sevim Raşa, Oda Yayınları, İstanbul, 2007.
- Tolstoy, Lev. *Savaş ve Barış*, 1. Cilt, çev. Sıla Yılmaz, Sis Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- Tolstoy, Lev. *Tanrı'nın Egemenliği İçinizdedir*, çev. Dominik Pamir, Kaos Yayınları, İstanbul, 2005.

İSLAM “MEDENİYETİ” VE BATI “CIVILISATION” KAVRAMI ÜZERİNE FELSEFİ BİR SORGULAMA

Dr. Öğr. Üyesi Mirpenç AKŞİT

İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
İslam Felsefesi Anabilim Dalı / mirpencaksit@hotmail.com

Giriş

Medeniyet herhangi bir dünya görüşünün zaman ve mekân, tarih ve coğrafya boyutunda tezahür ve tecessüm etmiş halidir. Bu geniş anlamıyla medeniyet, insan hayatına ilişkin maddi ve manevi, düşünce, bilim, sanat, mimari, yönetim, ekonomik üretim ve paylaşım, adetler, inançlar, gibi bütün temel unsurları kapsar. Günümüzde parçası olduğumuz İslam medeniyeti ve kuşatması altında olduğumuz modern medeniyetin özelliklerini keşfedemezsek, yaşadığımız sorunları da mahiyetlerine uygun bir şekilde anlayamayız. İslam ve Batı medeniyetinin oluşum sürecini iyi takip ederek, adım adım yeniden kendi medeniyet telakimizin dinamiklerin daha iyi anlayabiliriz. Buna bir tür parçalarına ayırma, tahlil ve tetkik, daha doğrusu bir tür “dekonstrüksiyon” da diyebiliriz. Gazali, “bir mezhebin, bir görüşün özüne vakıf olamadan onu eleştirmeye teşebbüs etmek, karanlığa taş atmaktır” sözünden hareketle kuşatması altında olduğumuz modern medeniyeti anlama zorunluluğunu doğurmaktadır. Bizim modern medeniyet ile kurmaya çalıştığımız eleştirel irtibat kendi dışımızda olan, bizden ayrı bir şey ile kurmaya çalıştığımız bir irtibat değil; modernite veya modern medeniyet eleştirisi, bizim kendi yaşadığımız hayat ile eleştirel bir irtibat kurma, onu eleştirel bir şekilde araştırma konusu yapmaktadır.¹

¹ Tahsin Görgün, *İslam Batı İlişkileri Çerçevesinde Medeniyet Meselesi*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2018, s. 62.

1. Batı Düşüncesinde Medeniyet (Civilisation) Kavramı

Batı medeniyetinin kökleri iki ana kaynağa götürülebilir. Grek-Roma kültürü ve Yahudi-Hristiyan geleneğidir. İlk çağlarda Batı medeniyetine ana rengini veren Atina iken Ortaçağ da bunun yerini Roma almıştır. Modern dönemde ise Atina tekrar belirleyici olmuştur. Hristiyan teolojisinin cevapsız bıraktığı sorular, Katolik Kilisesi'nin siyasi ve ekonomik güç arzusuyla birleşince ortaya artık Batı medeniyetinin manevi ve felsefi ihtiyaçlarını karşılamaktan uzak bir din kültürü çıktı. Batı medeniyeti Rönesans, Reform ve aydınlanma dönemlerinde yaşadığı büyük dönüşüm bu tarihi mirasla bir hesaplaşmanın ürünüdür aynı zamanda.²

Civilisation terimi, Batı dillerinde 18 yüzyılın ortalarından itibaren “medeniyet” kelimesinin karşılığı olarak, bu kelimenin medlulünü, yani kavramını ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Civilisation terimin Batı dillerinde ilk defa Mirabeau tarafından 1757 yılında basılan “*Lami des Hommes ou Traitê de la Population*” isimli kitapta kullanılmıştır. Bu kelimenin ilk kullanıldığı bağlam oldukça dikkat çekicidir. Mirabeau, düzenli bir toplumda üç önemli unsurun bulunması gerektiğini ve bunların uyum içinde kendi fonksiyonlarını icra etmeleri gerektiğini belirtir. O, bu fonksiyonlar din görevlileri, askerler ve yöneticiler şeklinde ifade etmiştir. Mirabeau, din görevlilerinin düzenli bir toplumda en önemli fonksiyonu olarak nitelendirir.³ Din görevlileri bir toplumda birinci konuma sahiptirler ve toplumun eşrafını oluştururlar. Çünkü insanlık tarihinde din, toplumun en asli frenidir. Bu düzen içinde din ve din görevlileri belirleyici bir konumu vardır. Askerler, düzeni oluşturan değil, muhafaza eden gurup olarak önem arz eder. Üçüncü sınıf ise yöneticileridir. Yöneticiler ise oluşan düzenin devamında yer alırlar. Batı tarihine baktığımızda medeniyet kavramı Mirabeau'nun çizdiği kavramsal çerçevesinde koparılarak farklı bir anlamda kullanılmıştır. Örneğin bu kavram Fransa'da belli bir zümrenin aristokratların yaşadığı bir hayat tarzı olarak kullanılmıştır. Aristokratlar kendilerini halktan farklı görmekteydiler. Kendilerini halktan ayırmak için yaşadıkları hayatın adını da “civilisation” olarak kavramsallaştırmışlardır. Örneğin sofrada selamla adetleri, bir içkinin nasıl içileceği, nasıl dans edileceği gibi yaşayış biçimini “civilisation” olarak belirlemişlerdir. Küçük zümreler ve dar çevrelerde ortaya çıkan bu hayat tarzı zamanla halk arasında yayılarak geçerlik alanını genişletmiştir.⁴ 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren civilisation kelimesi Fransa'nın dışında İngiltere de kullanmaya başlanmıştır. Batı Avrupa'da aristokrat olmayanlar, hizmetçi ve görevliler, aristokratları taklit ederek medeniyetten nasiplendikleri gibi diğer kıta ve bölgelerde yaşayan insanlar da benzer bir şekilde bu hayat tarzını taklit etmişlerdir.

² İbrahim Kalın, Ben, Öteki ve Ötesi, İnsan Yayınları, İstanbul 2018, s. 42

³ Görgün, *İslam Batı İlişkileri Çerçevesinde Medeniyet Meselesi*, s. 12.

⁴ Görgün, *İslam Batı İlişkileri Çerçevesinde Medeniyet Meselesi*, s. 16

Medeniyet 19.yüzyılın ortalarına kadar, bilim ve teknolojiye ziyade bir hayat tarzı ve nezaket esası üzerinden kendisini gösteren, gündelik hayat etrafında şekillen bir davranış düzenini ifade etmek için kullanılmıştır.

Bu dönemde Batı sadece İslam dünyasını değil, Kuzey ve Güney Amerika'yı Çini, Hint alt kıtasını, Afrika'yı ve Uzak Doğuyu Asya'yı sömürgeleştirmeye çalışmıştır. Hollanda'nın Endonezya, İngilizlerin Hindistan üzerinde yaptığı ticaret ve medenileştirme faaliyetleri bunun göstergesidir.⁵ Fransızlar ve İngilizler, Batı Avrupa dışındaki bölgeleri istila etmelerinin gerekçesini, o bölgelerde yaşayanların da *"medeniyetin nimetlerinden istifade etmesini sağlamak"* olarak belirlemişlerdir. İlan edilen bu amacı kısaca *"medenileştirme misyonu"* mission civilisatrice olarak isimlendirdiler. Bu misyonu bir nimet olarak değerlendirdiler. Bu nimetten bütün dünyanın haberdar olması ve istifade etmesinin, insanlığın lehine bir durum oluşturduğu tezini ortaya koyarak, bunu istilâ, işgal ve sömürü siyasetinin gerekçesi haline getirdiler.⁶ Bu gün bu sömürgecilik ilişkisinin etkileri, popüler kültürden ekonomik küreselleşmeye kadar pek çok alanda devam etmektedir.

Bu misyonun en acık örneği Batı toplumunun medeniyet telakilerinde uyguladığı *"homo homini lupus"* insan insanın kurdudur" ilkesi ile birlikte düşünüldüğünde daha da anlaşılır bir tablo karşımıza çıkmaktadır. Hegel'in ifade ettiği gibi, bu gün etkin ve güçlü olmayanların, geçmişte de bulunma hakkı yoktur; onların geçmişte ne kadar yer alacağına, bu gün, gücü elinde bulunduranlar karar verirler.⁷ Hegel'e göre devlet, kamusal olanın, toplumun ortak fikriyatının tecessüs etmiş halidir. Böyle olunca devletin verdiği kararlar Tanrı'nın vermiş olduğu kararlar gibidir.⁸ Arnold Toynbee'nin Batı medeniyetinin tarih anlayışını tasvir etmek için kullandığı ben-merkezci yanılsama tabiri bütün bir insanlık tarihini Batı medeniyetinin tarihî akış seyrine bağlayan bu bakış açısını çok iyi bir şekilde ortaya koymaktadır:

*"Batı medeniyetinin maddi alanda eriştiği cihanşümul başarıdan kaynaklanan yanılsamanın ötesinde, medeniyetin sadece içinde olduğu tek bir akışı vardır. Diğerleri ya ona bağımlıdır ya da çöl kumları arasında kaybolmaya mahkûmdur, varsayımını içeren tarihin birliği temelli yanlış kavramsallaştırma temelde üç kaynağa indirgemistir; benmerkezci yanılsama, değişmeyen doğu yanılsaması ve düz bir çizgi üzerinde seyreden ilerleme yanılsaması."*⁹

Toynbee *A Study of History* adlı eserinde, insanlık tarihinde etki kurmuş yirmialtı medeniyetten meydana geldiğini belirtmiştir. Mısır, And, Çin, Minoa,

⁵ Kalın, Ben, Öteki ve Ötesi, s. 43

⁶ T Görgün, *İslam Batı İlişkileri Çerçevesinde Medeniyet Meselesi*, s. 22.

⁷ Hegel G.W.F., Werke 12, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Suhrkamp 1976. s.74.

⁸ Görgün, *İslam Batı İlişkileri Çerçevesinde Medeniyet Meselesi*, s. 90

⁹ Toynbee, A.J., *A Study of History*, Oxford Üniversite Press, N.Y., vol.1 1965, s. 55.

Sümer, Maya, Hint, Hitit, Suriye, Helen, Babil, Meksika, Arap, Yukatan, Sparta ve Osmanlı medeniyetlerini kapsayan onaltısının ölmüş ve tarihin derinliklerine gömülmüş olduğunu belirtmiştir. Geriye kalan ve varlığını idame ettirmeye çalışan İslam, Hristiyan, Rus, Hindu, Uzakdoğu Çin, Japon, Polinezya, Eskimo ve Göçebe medeniyetleri ise Batı medeniyeti tarafından imha ve asimile edilme tehdidi altında can çekişmekte olan medeniyet olarak belirtmiştir.¹⁰ Bu sınıflama ve tespit bir taraftan Batı medeniyetinin nihâî hâkimiyetini, diğer taraftan da yok edici tekelci özelliğini vurgulamaktadır. Bu istilâ hareketi Osmanlı Devletinin devre dışı kalmasıyla birlikte bütün İslam dünyası doğrudan ve dolaylı biçimde bu istilanın nesnesi olmuştur.

Batılı güçleri, bu durumu mutlak bir durummuş gibi sömürü aracı haline getirdikleri devletlere kabul ettirmeye çalışmışlardır. Bu durumun, mutlak olduğu kabul edildiğinde, Batı Avrupalıları takip ve taklit etmek dışında bir yol kalmazken, izafi olduğu kabul edildiği takdirde daha farklı hayat tarzlarının, yeni medeniyetlerin de mevcut olabileceği sonucu ortaya çıkmaktadır.¹¹ Batı medeniyetinin oluşturduğu mutlak durumun arka planının da ben-idrakinin oluşturduğu bir dünya görüşü vardır. Ben-idrakinin oluşmasını sağlayan nihâî etken de, kurumsal ve formel alan değil, bir bireyin varlık sorunsalını anlamlı bir çerçeveye oturtan dünya görüşüdür.

Batı medeniyetinin (civilisation) oluşturduğu idrak, *güçlü ve sert olan bir ben idrakidir*. Bir medeniyetin külli direnç gücü de, medeniyet prototipinin bu ben-idraki direncinde ortaya çıkar. Batı medeniyeti ben-idrakini iyi tanımlanmış, felsefî ve metafizik açıdan köklü bir temel üzerine oturmuş, kapsamlı ve tutarlı bir dünya görüşüne dayandığı için güçlü bir yapıya sahiptir. Öteki medeniyet unsurlarının kategorik bir tarzda dışlanması, ben-idrakine nüfuz edebilmeyi imkânsız kıldığı için serttir. Bu sebeple böylesi bir medeniyet, ben-idrakinin ürünü olan dünya görüşü; tekelci, hegemonik ve güç-merkezlidir. En kapsamlı dışlayıcılık, bir medeniyetin başka bir medeniyetin varlığını tamamıyla dışlanması ile söz konusu olur. İnsanoğlunun bütün erdeminin tek bir medeniyete ait olduğu ve bu “özel” medeniyetin hem insanlığın diğer unsurlarının sınırlarını ve hedeflerini, hem de geleceğini belirleme hakkına mutlak olarak sahip olduğu inancına dayanan böylesi bir dışlayıcılık, tabii olarak, tarihî belirleyen etken bir medeniyet ile diğer edilgen medeniyetler şeklinde bir ayrıştırmayı kaçınılmaz kılar. Böylesi bir medeniyet dışlayıcılığının en çarpıcı misali Huntington’un West-Rest (Batı-Diğerleri) şeklindeki kategorik ayrımıdır.¹² Bu kategorik dışlamaya göre kendisi

¹⁰ Toynbee, A.J. *A Study of History*, s. 1-2.

¹¹ Görgün, *İslam Batı İlişkileri Çerçevesinde Medeniyet Meselesi*, s. 55.

¹² Huntington, S., *Political Order in Changing Societies*, New Haven. Conn Yale University Press, 1968, s.39.

dışındaki medeniyetlerin özü ve muhtevası edilgen bir değişken, “Batı” ise mutlak ve etkindir.

Bu medeniyetinin prototipinin tabiat anlayışı, “*insan tabiata hâkimdir*” önermesi özetlemektedir. İlk bakışta basit bir gerçekliğin ifadesi gibi gözükse de bu önerme, gerek bir zihniyetin ana parametreleri olarak, gerekse doğurduğu pratik sonuçlar açısından güçlü ve sert bir ben-idrakinin yansımasıdır. Bu ben-idraki her şeyden önce kendi benini, o benin varoluş âleminden ayırmakta ve bu ayrım ile bir tür özne-nesne ilişkisi oluşturmaktadır. Bu özne-nesne ilişkisinin dikey bir hâkimiyet yönü bulunması da, ben ve öteki anlamında, insanlar arasında yaşanan dışlayıcılığın sert bir şekilde ben ve tabiat arasında da öngörüldüğünü ortaya koymaktadır.¹³ Bu medeniyet, tabiatı benin ontolojik varoluş zemini olarak bir ilahi lütuf gibi telakki eden kadim medeniyetlerin aksine onu hâkim olunan bir meta olarak görmek epistemolojik bir problem alanı oluşturmuştur.¹⁴ Bu durum em de sosyal mekanizmalar ile tabii mekanizmalar arasında bir bağımlılık ilişkisi doğurarak tabiatı ekonomi-politik bir hâkimiyetin rekabet unsuru haline getirmiştir.¹⁵

“Batı medeniyeti, bütün toplumların ulaşacağı nihai noktadır.” iddiası temelsiz bir Avrupa ideolojisidir. Bu medeniyeti, kendi değerlerinin üstünlüğünü savunur. Batı medeniyet, enerjik ve dinamik bir medeniyet fakat dengeli ve özgüveni tam bir medeniyet görüntüsü vermemektedir. Batı medeniyeti, bütün halkların ve toplumların kendini örnek alması gerektiği fikrinin bir siyasi ve iktisadi, hâkimiyet ideolojisi olarak propaganda aracı haline getirmiştir. Bu propagandanın amacı, Batı medeniyetinin diğer toplumları da daha kolay ve kalıcı olması düşüncesidir. Dolayısıyla Batı tipi yaşam tarzı kabul gördükçe Batı medeniyeti için geniş bir sömürü yelpazesi açılmış olacaktır.¹⁶

2. İslam Düşüncesinde Medeniyet Kavramı

İslam medeniyetinin köklerine bakıldığında farklı bir tarihi süreç ile karşılaşırız. İslam’ın ortaya çıktığı Arap Yarımadası, büyük bir kültür ve medeniyet tarihine sahip değildi. Sasani (Fars) ve Bizans (Roma) gibi iki büyük siyasi gücün kadim kültürün ortasında, ama ikisinden de uzak olan bu coğrafya, İslam medeniyetinin tarihi gelişimi açısından önemli bir avantaj sunmaktadır. Yaklaşık bir asır sonra İslam’ın coğrafi sınırları genişleyip ilk müslümanlar farklı kültür ve medeniyetlerle karşı karşıya geldiklerinde kuşatıcı bir dünya görüşüne ve bir ben idrakine sahiptiler. İslam medeniyetinin kurucu unsurları, aynı zamanda İs-

¹³ Ahmet Davutoğlu, “Medeniyetlerin Ben İdraki” *Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Cilt:2,Sayı:3, 1997\ 1,ss.1-53, s. 28.

¹⁴ Huxley, *Man in the World*, Londra 1947, s. 112-131

¹⁵ Kohn, H. *The Idea of Nationalism*, New York 1969, s. 20-1

¹⁶ Yılmaz Özakpınar, *İslam Medeniyeti ve Türk Kültürü*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2016,s. 86-87.

lam dininin temel kaynaklarıdır. Kur'an ve onun hayata geçirilmiş hali olan Hz. Peygamber'in Sünneti, sadece ilk Müslümanlar topluluğunun değil, aynı zamanda klasik İslam medeniyetinin de temellerini oluşturur. Kısa sürede gelişen İslam mimarisi, sanatı, kelim, felsefe, tasavvuf düşüncesi, dini ilimler, hukuk kavramı, müslüman olmayan dini ve kültürel guruplarla ilişkileri, siyasi yönetim biçimi ve temel ekonomik kurallar, bu iki kurucu kaynaktan beslenmiştir.¹⁷ Medeniyet, insanın kendi üzerinde kontrol kurmak ve fikren, ahlaken, manen geliştirmek için başvurabileceği müşterek vasıtaların hepsini içine alır.¹⁸ Şüphesiz kadim kökleri olan her toplum medeniyet kurma potansiyeline sahiptir. Fakat erdemli medeniyet kuran toplumlar tevhid ve adalet kök damarlarına dayananlardan müteşekkildir. İşte bu erdemli medeniyetin adı İslam medeniyetidir.¹⁹

Arapça 'da medeniyet (medeniyye) "mdn" kökünden olup, şehir anlamına gelen 'medine' kelimesinden türetilmiş bir sözcüktür. Dolayısıyla 'medeni', şehirliyi ifade eder.²⁰

Ahmet Rifat *"Tasvir-i Ah-lak" adlı sözlüğünde medeniyet "Zanaat ve sanatın gelişmesi, ticaret, maarif ve bütün güzel duyguların terakkisi nizam ve intizamın meydana çıkarp kararlı bir ortama bürünmesi gibi hayatın her sahasını içine alan bir kelimedir ki, güzel ahlaktan doğar." Medeniyetin güzel ahlaktan yoksun olamayacağını belirten müellif; medeniyeti yalnız maddi ilerlemeye dayandıranların onun yüce gayelerini takdir edememişlerdir. Şüphe yok ki medeniyet birinci derecede manevi ilerlemeye ve güzel ahlaka hizmet eder."*²¹

İslam Medeniyeti bir vahiy medeniyeti olarak "şehir" de ortaya çıkmıştır. Bunun için de şehirler, medeniyetin merkezleridir. Medeniyetin beşiği olan Peygamber şehri Medine başta olmak üzere, İslam devletinin diğer başkentleri olan Şam, Bağdat, Kahire Kurtuba ve İstanbul, İslam medeniyetinin birer ilim merkezleridir. Şehirler ilmi, ilim de medeniyeti ortaya çıkarır. Ancak İslam medeniyet sadece fiziki anlamdaki bilgiden ibaret değildir. İslam medeniyet bir hayat tasavvuru olup vahyin ışığında insani değerlerin ortaya çıkmasıdır. Bilgi, sabır, tevekkül, takva, yüce ahlak, adalet, merhamet, şefkat, dürüstlük ve disiplinli çalışma medeniyetin asli unsurlarıdır. Fizik, kimya, matematik, tip ve astronomi alanında insanlığa kazandırılan bilgiler medeniyetin dışı vuran fiziki yanlarıdır.

İslam medeniyeti kendinden önce birkaç medeniyetin yaşadığı alan üzerinde yayılmıştır. Bunlar Eski Mısır medeniyeti, Eski Yunan medeniyeti ve Sasani medeniyetleridir. Her medeniyet kendinden önceki medeniyetlerden esinlendiği gibi

¹⁷ Kalın, Ben, Öteki ve Ötesi, s. 44.

¹⁸ İ Canan, *Peygamberimizin Hadislerinde Medeniyet Kültür ve Teknik*, Cihan Yayınları, İstanbul 1984, s.26.

¹⁹ Bayram Ali Çetinkaya, *Medine'den Medeniyete*, İnsan Yayınları, İstanbul 2013, s. 20.

²⁰ Cahit Baltacı, *İslam Medeniyet Tarihi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2005, s. 24.

²¹ Ahmet Rifat, *Tasvir-i Ahlak*, (Çev. Hasan Algül), Tercüman Yayınları, İstanbul, s. 219.

İslam medeniyetinin de bu medeniyetlerden müspet yönde etkilendiği bilinmektedir. Hiç bir medeniyet yalnız başına doğmaz. Kendi içine kapalı bir medeniyetin doğup gelişmesi mümkün değildir. Müslümanlar eski uygarlıkların yetiştirdiği dehaları tanımışlar, eserlerini görmüşler, sosyal kurumlarını incelemişlerdir. Bununla birlikte İslam medeniyeti ile adı geçen medeniyetlerin ayrıldıkları hususlar vardır. Bunların her birinde dinin rolü, dünya görüşü ve nizami farklıdır. İslam medeniyetinde dinin müspet mevkii çok yüksek olduğu halde, Yunan ve Avrupa medeniyetinde din aynı rolü oynamamıştır.²²

Din olarak İslam, bütün beşeri faaliyetlerin etkinlik alanlarını kapsamaktadır. Bu açıdan “din” ile “İslam” kavramları özdeşler. Nitekim Kur’an’da bu husus, gayet açık bir şekilde şöyle ifade edilmiştir: “Allah katında din, İslam’dır.”²³ İslam’ın geniş kapsamlı yapısını daraltarak, mesela sadece ibadetler bütünlüğüne (namaz, oruç, hac vb.) indirgenmesi veya sadece hukuki muameleler ile sınırlandırılması, onun doğru anlaşılmadığını göstermektedir.²⁴ İslam medeniyetinin başlangıcındaki bilgi, daha sonraki devirlerde aynı kalmamış, yeni bilgiler buna eklenerek İslam dünya görüşü daha bir derinlik kazanmıştır.

Müslümanlar, eski medeniyetlerin fikri mahsullerinden tercümeler vasıtasıyla haberdar oldular. Eski Yunandan birçok klasik eserleri Arapçaya çevirdiler. Bu çeviriler sonunda bir uyanış devri başladı. Müspet ilim ve akılcılık ortamı hazırlandı. Büyük tercüme çalışmaları 750’den 900’e kadar sürdü. Sanskritçe, Pehlevi, Yunanca ve Süryanice ‘den eserler tercüme edildi.²⁵ Avrupa, XII. yüzyıl içinde İslam Dünyası ilim ve tefekkürü ile sistemli bir temasa geçmiş, Arapça ilim ve felsefe eserleri Latinceye tercüme edilmiştir. Büyük önemini tebarüz ettirmek için bu kültür teması çağına, XVI. yüzyıl Rönesans’ı ile kıyaslayarak, XII. yüzyıl Rönesans’ı adı verilmiştir. Çünkü XVI. yüzyıl Rönesans’ının özellikleri sanat ve edebiyata ilişkin olduğu halde, XII. yüzyıl Rönesans’ı ilk planda olmak üzere ilim ve felsefeyi ilgilendirmektedir.²⁶ Bu çerçevede felsefe, tasavvuf, kelim, hadis, tefsir, tarih, fizik, kimya, matematik ve astronomi gibi birçok bilim geliştirilmiş ve İslam medeniyetine mal edilmiştir. Bunun yanında binlerce düşünür, filozof ve bilim adamı yetişmiştir. Bu düşünür ve bilim adamlarının insanlık tarihindeki öneme örnek olmak üzere, sadece Latince ‘ye ve Batı dillerine yüzlerce eserlerinin çevrildiğini; böylece Batı medeniyetine öncülük ettiklerini belirtmek yeterlidir.²⁷

²² Osman Turan, *Tarihi Akışı İçinde Din ve Medeniyet*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1999, s. 35-37.

²³ Ali İmran, 3/19.

²⁴ Alparslan Açıkgenç, *Yenileşmenin Felsefi Temelleri Karşısında İslam Medeniyeti*, İsam Yayınları, İstanbul 1996, s.274.

²⁵ B. Lewis, *Tarihte Araplar*, (Çev. Hakkı Dursun Yıldız), Anka Yayınları, İstanbul, 2000, s. 168.

²⁶ A. Sayılı, “Ortaçağ İslam Dünyasında İlmi Çalışma Temposunda Ağırlaşman, Bazı Temel Sebepleri Araştırma I”, *DTCF Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Ankara 1963, s. 21.

²⁷ Açıkgenç, *Yenileşmenin Felsefi Temelleri Karşısında İslam Medeniyeti*, s.280.

İslam medeniyeti, *güçlü ve esnek medeniyet ben-idrakine sahiptir*. Bu ben-idraki, iyi tanımlanmış, kapsamlı tutarlı ve evrensel bir dünya görüşüne dayanması açısından güçlü olmakla birlikte Batı medeniyetinden farklı olarak esnek bir nitelik taşımaktadır. İslam medeniyet tarihinin önemli merkezleri olan 9. ve 10. yüzyıl Bağdat'ı, 12. ve 13. yüzyıl Kahire ve Granada ve 16 ve 17. yüzyıl İstanbul ve Delhi'si de farklı medeniyet ben-idraklerinin, kurumlarının ve hayat biçimlerinin birlikte yeniden üretildiği hayat alanları olmuşlardır. İslam medeniyetinin temel farkı bu yayılmanın dinamik gücü olan dünya görüşünün iç tutarlılığı yüksek bir altyapıya ve inanç sistemine dayanmış olmasıdır. Dolayısıyla İslam medeniyetinin siyasî yayılması esnasında sadece yerel medeniyet havzaları birbirleriyle tanışmamış, aynı zamanda siyasî yayılmanın merkezindeki topluluk her bir yerel medeniyet havzası ile yüzleşme ihtiyacı içine girmiştir. Fıkıh, kelim, hadis, tefsir gibi klasik İslami ilimlerin ortaya çıkışı, İslam felsefesi, matematiği, coğrafyası, tıbbi gibi daha önceki değişik sistematik bilgi bütünlerinin yeni bir eksene oturtulması da bu ihtiyaçtan doğmuştur. İslam medeniyetinin ben-idrakini daha esnek yapan iki temel unsur vardır. Birincisi, özel bir ırk, kabile ya da zümrenin seçilmiş ve üstün olduğu inancına dayanmayan İslam toplumuna nüfuz edebilmenin mümkün olması; ikincisi ise farklı inançlara mensup toplulukların özel hukuki statülerle sistem içinde kendi hayat tarzlarını yeniden üretebilme şansı elde etmiş olmalarıdır.²⁸ İslam medeniyetinin diğer medeniyetlerle birlikte yaşama ilişkisinin temelini dokumuştur. Batı medeniyetinin aksine, İslam medeniyeti tümünden tasfiye ile tümünden kolonileştirme yöntemlerine dayalı bir yayılma göstermemiştir.

İslam medeniyetinin düşünce tarihinde biri doğmalara dayalı bilgi üreten ruhban, diğeri de kilisenin tekelleşmiş paradigmasının dışında akıl ve gözleme dayalı bilgi üretmeye çalışan bilim adamı prototipinden oluşan farklı ilmî önderlik modelleri oluşmamıştır. İslam medeniyetine özgü bir ilmî önderlik modeli olarak son derece tabîî bir süreç içinde ortaya çıkan âlim prototipi her iki bilgi alanını da kapsayan bir meşruiyet zemini kazanmıştır. İslam medeniyetinde vahiy, akıl ve duygu ahenkli ve uyumlu olması onun en ayırıcı özelliklerinden biridir. Bu medeniyet her zaman ortak aklın ortaya çıkardığı iyiyi, güzeli ve yararlıyı tercih etmiştir.²⁹ İslam medeniyeti, bir fıkıh\ hukuk medeniyetidir. Bulunduğu bölge ve coğrafyalarda hukukun üstünlüğünü ve adaleti gerçekleştirecek bir sistem inşa etmiştir. Babil, Roma, Çin Hint medeniyetlerinin aksine İslam medeniyeti bir hukuk metodolojisi oluşturmuştur. Bu durum kapsamlı literatür, hukuk, birikimini, geleneğini, hukukçuların mantık, düşünce ve yorum güçlerini ve doktriner hukukçuluğun gücünü de ortaya koymaktadır.³⁰ Aynı zamanda İslam mede-

²⁸ Davutoğlu, *Medeniyetlerin Ben İdraki*, s. 18-19.

²⁹ İbrahim Sarıçam –Seyfettin Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2006, s. 46-47.

³⁰ Sarıçam, Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, s. 51-52.

niyeti köle-efendi, fakir-zengin, işçi-patron, siyah-beyaz gibi ayrımcı bir yönetimi asla benimsememiştir. Sınıf ve ayrıma tabi toplumsal bir proje, bu medeniyetin havzasında görülmemiştir.

Sonuç

Öncelikle belirtilmelidir ki; medeniyet dediğimiz şey batıya, doğuya veya herhangi bir bölgeye has bir şey değildir. İnsanın olduğu her yerde medeniyet vardır. Medeniyetler farklı farklıdır. Böyle olunca Batı yaşayan bir topluluğun kendi hayat tarzını diğerlerinden ayırarak, ona “medeniyet” demesi tarihte yaşanan bir hal olarak kabul edilmelidir. Öte yandan Hristiyan teolojisinin modern paradigma üzerinde etkisini kaybetmesi, modernleşmenin evrensel sürecinin zorunlu bir sonucu olduğu iddiası da mutlak bir gerçeklik olarak varsayılmamalıdır. Batı medeniyetinin oluşturduğu idrak, güçlü ve sert olan bir ben idraki insanlığa huzurdan çok kan ve gözyaşı getirmiştir. İslam medeniyeti, güçlü ve esnek ben-idraki ile dinamik ve insanlığın umudu olarak varlığını sürdürmektedir.

KAYNAKÇA

- Açıkgenç, Alparslan. *Yenileşmenin Felsefi Temelleri Karşısında İslam Medeniyeti*, İsam Yayınları, İstanbul 1996.
- Baltacı, Cahit. *İslam Medeniyet Tarihi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2005.
- Canan, İ. *Peygamberimizin Hadislerinde Medeniyet Kültür ve Teknik*, Cihan Yayınları, İstanbul 1984.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *Medine'den Medeniyete*, İnsan Yayınları, İstanbul 2013.
- Davutoğlu, Ahmet. Medeniyetlerin Ben İdraki” *Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Cilt:2,Sayı:3, 1997\ 1,ss.1-53.
- Görgün, Tahsin. *İslam Batı İlişkileri Çerçevesinde Medeniyet Meselesi*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2018.
- H. Kohn. *The Idea of Nationalism*, New York 1969.
- Hegel G.W.F., Werke 12,Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Suhrkamp 1976.
- Huntington, S., *Political Order in Changing Societies*, New Haven. Conn Yale University Press, 1968.
- Huxley. *Man in the World*, Londra 1947.
- Kalın, İbrahim. Ben, *Öteki ve Ötesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2018.
- Lewis, B. *Tarihte Araplar*,(Çev. Hakkı Dursun Yıldız),Anka Yayınları, İstanbul, 2000.
- Rıfat, Ahmet. *Tasvir-i Ahlak*, (Çev. Hasan Algül),Tercüman Yayınları, İstanbul, 1996.
- Sarıçam, Erşahin, İbrahim, Seyfettin. *İslam Medeniyeti Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2006.

- Sayılı, A. "Ortaçağ İslam Dünyasında İlmi Çalışma Temposunda Ağırlaşman, Bazı Temel Sebepleri Araştırma I", *DTCF Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Ankara 1963.
- Toynbee, A.J., *A Study of History*, Oxford Üniversite Press, N.Y., vol.1 1965.
- Turan, Osman. *Tarihi Akışı İçinde Din ve Medeniyet*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1999.
- Yılmaz Özakpınar, *İslam Medeniyeti ve Türk Kültürü*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2016.

“LA İLAHE İLLALLAH” veya “ET DEUS ERAT VERBUM”

Dr. Zülfiyye Veliyeva ÖNLEN

Azerbaycan Milli İlimler Akademisi, Z.Bünyadov adına Şarkşinaslık Enstitüsü, Türkiye Tarihi ve Ekonomisi Bölümü, Araştırmacı Uzman / veliyevaz@gmail.com

Giriş

Zaman zaman sorguladığım bir soruydu bu: “La ilahe illallah”ın – “Allah’tan başka ilah yoktur” – çevirisi veya bunun türevleri şeklinde olan mealleri gerçekten aktarılacak istenen düşünceyi ifade edebilmekte midir? Kısa bir şekilde tıpkı İhlas suresinin 1. ayetinde olduğu gibi “Allah birdir” (Allahu ehed) denebileceği halde neden “Allah’tan başka ilah yoktur” ifadesi tercih edilmiştir. “Allah’tır ilah” veya “Allah’tır yaratıcı” şeklinde algıladığımız bu ifade bize bir bilinmezlik sunmaktadır. Şöyle ki, soyut, semavi bir ilah (yaratıcı) anlayışının meçhul bir isimle “Allah”la adlandırılması doğal olarak şu soruları doğurmaktadır: “Allah nedir ve ya nasıl bir şeydir?” (İhlas suresinin 3. ayetinde geçen “O, doğmamıştır ve doğurmamıştır!” ifadeleri sebebiyle “Allah kimdir?” diye soramıyoruz. Kuran insanlara doğru yolu göstermeye çalışırken neden meçhul bir ismi tanrı adı olarak kullanarak durumu daha da karmaşık hale getirmiştir? Veya bize karmaşık gibi gelen bu ifade aslında herkesin de anlayabileceği sade bir ifade miydi?

Kanaatimizce, kelime-i tevhid Allah’ın birliğini vurgulamakla birlikte, hem de onun tarifini vermektedir. Yani onun ne olduğunu söylemektedir. “Allah” kelimesinin doğru çevirisi veya izahı “kelime-i tevhidin” de doğru anlaşılmasına neden olacağı için “Allah” isminin hem Arapçada, hem de diğer dillerde ve dinlerde hangi anlamlarda kullanılmış olduklarına kısaca bakmamız gerekmektedir. Bu nedenle makalemizde öncelikle okurlar için anlaşılır olması için Allah kelimesinin daha önce yapılmış olan etimolojik izahlarından bir kaçını üzerinde durulmuştur. Ayrıca “Allah” kelimesine farklı etimolojik izah verilerek, onun “*et deus*

erat verbum"la aynı fikri ifade edebileceği ve dolayısıyla Hıristiyanlığın ve Yunan felsefesinin İslam dinini büyük ölçüde etkilemiş olabileceği açıklanmaya çalışılmıştır.

Şunu da belirtmemiz gerekir ki, makalemizde kelimenin yazılışı değil, fonetiği esas alınmıştır. "Allah" kelimesinin izahında yanlış düşüren nedenler arasında yazının temel alınması gibi bir hatanın bulunduğu ve bu ifadenin arkaikliği nedeniyle onun yazılışının değil, okunuşunun doğru sonuçlara götürebileceğini düşünüyoruz. Allah kelimesinin İslam'dan önce de kullanılmış olduğuna dair ayetlerin¹ bulunması da bu kelimenin yazılışının değil, okunuşunun önemsenmesi gerektiğini göstermektedir.

Etimolojik izaha geçmeden önce ayrıca belirtmemiz gerekir ki, sözlük araştırmalarımıza asıl mesleğimiz gereği öncelikle Osmanlıca sözlüklerden başlayıp, daha sonra Arapça ve diğer ilgili dillerin sözlükleriyle kıyaslayarak devam edilmiştir.

Etimolojik izahlardaki yanlışın kaynağı "tevriye":

"Kelime-i tevhit"teki kelime oyununu, yani "tevriye"yi² açıklamadan önce "Allah" kelimesinin daha önce yapılmış olan izahlarına kısa bir bakış atmamız gerekmektedir. Bu konuda başlıca iki tür açıklama bulunmaktadır. Birincisi, kelime ikiye ayrılarak - "Al-lah" (daha doğrusu "el-Leḥ") şeklinde, ikincisi, birleşik olarak - "Allah" gibi izah edilmektedir. İlk versiyon üzerinde aşağıda daha geniş durulacağı için sadece şunu belirtmemiz gerekir ki, bu izah şekli Arapça gramer anlayışına ve İslam'dan önceki tanrı isimlerinden etkilenilerek üretilmiş olabileceği ihtimaline dayandırılmaktadır. İkinci versiyon ise İslam dini uzmanlarının genel kanaatidir. Bu görüşe göre ise "Allah" "el-ilah"ın kısaltılmış biçimidir ve sözün kökü "ilah"tır. Ayrıca, Kuran'ın tanrı isimlendirmesi gibi sunulan "Allah" ismi İslami düşünceye göre hem de diğer Allah vasıflarının toplamıdır. "Allah" isminin bir bütün olduğu ve diğer yakın, akraba dillerdeki tanrı isimlendirmeleri ile benzerlik teşkil ettiği ve daha önceden de "Allah" şeklinde kullanılmış olduğu iddialar arasındadır. Bu bağlamda İbranice, Aramice, Süryanice Tanrı isimlendirmeleri (*El/Eloah, Elaha, Alaha*) ile "Allah" isminin benzerlik taşıdığı ve yalnız Kelanilerin (Katolik Asurların) ona "Laha" dedikleri de ileri sürülmektedir.³ Bu konuda şunu belirtmemiz gerekir ki, Arapçadaki "ilah"la diğer Sami dillerdeki

¹ "Onlara gökleri ve yeryüzünü kim yarattı diye sorsan elbette "Allah" derler. Zümer suresi 38. ayet ve Ankebut suresi, 61. ayet; Allah isminin Cahiliye Araplarınca kullanılmış olabileceği konusunda bkz: Öztürk, Resul, "İslam Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru ve Bu tasavvurun İslam'ın Tanrı Tasavvuruna Etkisi Sorunu", Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, VII (2007), sayı 1, (s. 133-157), s. 150.

² Tevriye: Bir anlatım inceliği elde etmek için birden çok anlamı olan bir sözün yakın anlamının değil de uzak anlamının kullanılması sanatı.

³ Topaloğlu, Bekir, "Allah" yıl: 1989, cilt: 2, (s. 471-498), s. 471; Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak dini Kuran Dili*, c. 1., İstanbul 1992, s. 46.

tanrı ifadelerinin benzemesi bu dillerin ortak menşeinden ileri gelmektedir. Yani İbranicedeki “Elaha” / “Alaha” Arapçadaki “ilah”la veya “ilahe”yle aynı anlamdadır, sadece telaffuz farkı bulunmaktadır.

“Allah” kelimesi ile ilgili yapılan önemli tartışmalardan biri de onun özel bir isim olması, yani o, “Tanrı”, “Bog”, “God”, “Hüda” vb. isimler gibi cins ismi sayılmasıdır. Belirtmemiz gerekir ki, bu çalışmalarda yanlış eşleşme yapılmakta ve diğer halkların kendi ilahlarına verdikleri isimler belirtilmemekte onların cins isimleri verilmektedir.⁴ Oysa eski Türk ve Fars kültürlerinde de tanrıların özel isimleri bulunmaktadır: *Ülgen, Erlik, Ahura-mazda, Ehriman*. Batıyı veya Hıristiyanlığı etkilemiş olan Yunan kültüründe de pek çok tanrı bulunduğu için onların da özel isimleri ile cins isimleri doğal olarak farklıydı. Tek tanrı anlayışının kabul görmesiyle bu özel isimlerin terk edilmesi ve bir tek yaratıcı ismiyle ilahi varlığın anlatılmaya çalışılması diğer kültürlerde de paralel gelişmiştir. Aslında bu kültürlerin tamamında cins ismi gibi bilinen isimler özel isme dönüşmüştür. Tıpkı İslam’dan daha önce de var olduğu iddia edilen tek-Tanrıcılık (Hanefilik) anlayışı gibi bu kültürlerde de “yaratan” anlayışı tüm tanrıları kendinde birleştirmiştir. İslam’dan önce benimsenmiş olan yaratıcı-tanrı “ileh”in de sıfatken isime dönüşmesi doğal bir gelişimdi. Dolayısıyla “ileh” kelimesinden kaynaklandığı iddia edilen “Allah” ismi tıpkı diğer halklarda olduğu gibi muhtemelen cins ismiyken özel isime dönüşebilmiştir.

Yukarıda kaydettiğimiz bu açıklamalar ne yazık ki, “la ilahe illallah”ın “Al-lah’tan başka ilah yoktur” şeklinde çevrisine neden olmakta ve dolayısıyla bahsettiğimiz anlam karmaşasını çözmemektedir. Bu nedenle aşağıdaki etimolojik çalışmamızda Laha, Elaha, Elahüme gibi ifadelerin, özel isim olan “Allah”la sadece benzediği ve “Allah” kelimesinin “ilah”tan değil, farklı bir anlam içeren “Leh”ten kaynaklanabileceği ortaya konulmaktadır.

Yukarıda kaydettiğimiz ilk versiyondan – yani “el-Leh”ten (Al-Lah) hareketle bu iddiamızı kanıtlaya çalışacağız. Bilindiği üzere Arapçada isimler “el” artiklinin (harf-i tarif) eklenmesiyle ifade edilmektedir. Bazı araştırmacılara göre “el” veya “e” bir artikl değil, İslam’a kadarki Arap toplumlarının tapmış oldukları çeşitli put isimlerine de ismi yansıtmış olan Fenike baş tanrısı El/İl’in adıdır ve bu isim zamanla “Allah”a dönüşmüştür.⁵ Dil bilimsel olarak ele alınan çalışmalarda ifadenin değişimi ve dönüşümü esas alınsa da, kaydetmemiz gerekir ki, bu kelime artık İslami döneme kadar bir şekilde oluşmuştu. “İleh”ten veya eski Arap tanrı ve tanrıça isimlerinden dönüşerek ortaya çıkan “Allah” kelimesi Cahiliye Arapları için “yaratan tanrı” anlamına gelebilecek bir varlığı ifade ediyordu. Muhtemelen bu nedenle olsa gerek T. İzutsu eserinde Allah kelimesinin semantik izahını vermeye çalışırken şöyle demektedir: “İslam vahyi başladığı zaman Mekke’li müşrik

⁴ Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, ag.e., s. 43; Doğru, Erdinç, ag.m., s. 9.

⁵ Gökdemir, Orhan, *Din ve Devrim*, İst. 2010, s. 40.

*Araplar Allah kelimesini kendi kafalarında yerleşmiş bulunan semantik unsurlar içinde anlayabilirlerdi. İşte Hz. Peygamber, peygamberlik görevine başladığı zaman onun karşılaştığı ilk büyük semantik problem bu oldu.”*⁶

“Al-lah”ın veya “el-Leḥ”ın İslam’dan önceki putperest Arapların tapmış oldukları tanrıçaların (*el-Lat, el-Uzza, el-Menat vb.*) isimleriyle de benzerlik teşkil etmesi nedeniyle “el” veya “al” artikli olmadan “Lah”ın (“Leḥ”in) ne anlama geldiğine bakmamız gerekmektedir. Etimolojik izaha geçmeden önce şunu da belirtmemiz gerekir ki, her ne kadar da “Lah” veya “Leḥ”in izahı İslam âlimlerince “gizli”, “yüce”⁷ şeklinde verilse de, onun bu anlamı “kelime-i tevhit”in doğru tercümesi için yeterli olmadığından farklı bir anlam içerdiği kanısındayız. Diğer taraftan Kuran’ın şiirsel yazım üslubu da “kelime-i tevhit”te “tevriye” kullanılmış olabileceğini hissettirmektedir. Yani “la ilahe illallah”taki “el-ileh”le “el-Leḥ” ses olarak benzediği için kelime oyunu yapılmıştır. “Yaratan-tanrı” “ileh”ten değil, “Leḥ” kelimesinden kaynaklanmaktadır. Peki, “Leḥ” nedir?

Sözlük çalışmalarımızdan “Leḥ”in veya “Lah”ın etimolojik olarak “DİL”le (“kelime” veya “söz”le) ilişkili bir ifade olabileceği anlaşılmaktadır. Arapçadaki bazı ifadelerle dikkat etmemiz bu bağlamda yeterli olacaktır. Arapça “leha/liha” (لها), “lehat” (لهات), lihi (لهي), , “lehce” (لهجه), “lahin” (لاھين), “lahni” (لحني), “lugaṭ” (لغات) gibi kelimeler “dil”le, “söz”le veya “ses”le ilişkili ifadelerdir. Bunların dışında “lafz” (لفظ), “lafza” (لفظه), “lafzi” (لفظي), “lafziyye” (لفظيه) ifadelerinin yazılışları farklı olsa da ses olarak ve anlam olarak “lah”la benzerlikler taşımaktalar ve “kelime”yle ilgili ifadelerdir. Bu kelimeler arasından özellikle bir kaç kelimeye dikkatinizi çekmek isterim: 1. “Leha”/ “liha”/ “lihi” veya “lehat” kelimeleri de Arapça menşeli olup, “küçük diller” demektir. “Leḥce”/ “leḥçe” de aynı anlamlara gelen diğer bir ifadedir.⁸ 2. “Lahin” (لاھين)– bilhassa Kuran okurken telaffuzda yanlışlık yapan kimse demektir, aynı zamanda “leḥhan” (لحان) olarak da geçmektedir. 3. “Lahni” (لحني)ise “ses”le ve “ahenk”le ilgili demektir.⁹ Diğer kültürlerle baktığımızda örneğin, Yunan filozoflarınca ve Hristiyanlıkta “tanrısal söz” gibi izah edilen “logos”un¹⁰ da “kelime”yle ilişkili bir ifade olması “la ilahe illallah” bağlamında dikkatimizi çekmektedir. İlk ilahi din anlayışının sunulduğu Avesta

⁶ Toshihiko İzutsu, *Kuran’da Allah ve İman*, çev. Süleyman Ateş, A.Ü. Basımevi, Ankara 1975, s.91.

⁷ Doğru, Erdinç, “Lafzatullah’ın Etimolojik, Semantik ve Fonetik Analizi”, *Eskiye*ni 32/Bahar 2016, 7-14, s. 8.

⁸ Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 11. Baskı, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara 1993, s. 546.

⁹ Bu ifadeler için bkz: Develioğlu, Ferit, a.g.e., s. 539 - 540. Ayrıca bkz: Hans Wehr, *A Dictionary of Written Arabic-English*, edited by J. Milton Cowan, Spoken Language Services, Inc. 1976, s. 861-862; 873; 881. *Arabsko-Russkiy Slovar*, “Russkiy Yazık” Moskov, 1989, s. 726; 732.

¹⁰ Jacques Waardenburg, “Teslis”, *İslam Ansk.*, cilt 40, (s.548-549), yıl 2011, s. 548 ; Baki Adam, “Hristiyanlık ve Diğer Dinler”, *İslam Ansk.*, cilt 17, s. 358-364, yıl 1998, s. 359; “Logos” kelimesi için ayrıca bkz: Henry George Liddell and Robert Scott, *Greek-English Lexicon*: Clarendon Press Oxford, London, 1940, s. 387.

eserinin Yahudiliği ve Hristiyanlığı etkilemesi üzerine yapılan çalışmalar “Kutsal Söz”¹¹ kavramının Avesta’dan alınmış olabileceğini ortaya koymuştur. Bu bağlamda ilkin ve kayıp Avesta dinsel terminolojisinin daha sonraki dinlerin terminolojisinde de etkili olabileceği akla gelmektedir. Farsçada “boş söz” demek olan “laf”¹² ifadesi de bu bağlamda dikkat çekmektedir. Bunun haricinde Arapça “lugat”, “lisan” kelimelerinin Yunanca “kelime” anlamına gelen - λέξι - leksi, “söylemek” anlamındaki - λένε - lene, “ben diyorum” demek olan - λέγω - lego, Ermenice “dil” demek olan - լիզն - lezu, Afrika halklarından Şvahili dilinde de “dil” demek olan “lugha” ve İngilizce dil kelimesi olan “language” ifadelerinin benzerlikleri de dikkat çekicidir. Muhtemelen bu örnekler diğer dillerdeki benzer ifadelerle çeşitlendirilebilir.

Yukarıda kaydettiğimiz ifadeler “Lah”ın “dil”le veya “söz”le ilişkili bir ifade olduğunu göstermekte ve “la ilahe illallah”ın “dil”i baz alarak tekrar tercüme edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu durumda ortaya çıkacak çeviri “Sözdür ilah/ilahe” veya “Sözden başka yaratıcı yoktur” şeklinde olacaktır ki, bu ise doğal olarak Yuhanna’nın İncil’indeki ilk ifadeyi, “*Et deus erat verbum*”- “*Kelam başlangıçta var idi ve Kelam Allah nezdinde idi ve Kelam Allah idi*”,¹³ akla getirir. Kuran’ın, İslamiyet’in veya Hz. Muhammet’in “la ilahe illallah”la insanlara “Fikirden (sözden/dilden/düşünceden) başka Tanrı olmadığını” anlatmaya çalışması onun putlara karşı amansız tutumuyla da tutarlılık teşkil etmektedir. Şöyle ki, Hz. Muhammet tüm putları yıktırırken, onların yerine muhtemelen yeni bir put inşa etmeyi düşünmemiştir veya istememiştir. “Sözden, fikirden başka tanrı yoktur” ifadesi bunu kanıtlar nitelikte olan “tanrısal bir ifade”dir.

Kuran’dan Tasavvufa “Söz”:

“Leh”in “Tanrısal Söz”le ilişkili bir ifade olması İslam dininin sunduğu “Allah” anlayışının daha derin olduğunu ve Yunan felsefesindeki - Heraklitos’un “logos”unun etkisinin olabileceğini söylememize olanak tanımaktadır. Bilindiği üzere, Kuran’da çok sayıda surede ve ayette “Söz”le ilişkili ifadeler de bulunmaktadır. Bu ayetlerde “Söz”le Kuran’ın anlatılmaya çalışıldığı açıkça anlaşılmaktadır. Örneğin; Müzemmil suresinin 5.-6. ayetlerinde “Söz”le ilgili şu ifadeler geçmektedir: “Şüphesiz biz sana ağır bir “söz vahiy edeceğiz”. Leyl suresinin 5.-10. ayetlerinde ise şu ifadeler yer alır: “Onun için kim (elinde bulunandan) verir, Allah’a karşı gelmekten sakınır ve en güzel sözü tasdik ederse, biz onu en kolay olana ko-

¹¹ Omerxali, Xanna, *Avesta Zerdüştlerin Kutsal Metinleri (Sacred Texts of Avesta Zoroastrians)*, çevirmen - Fahriye Adsay ve İbrahim Bingöl, AvestaYayınları, İstanbul 2012, s. 74.

¹² *Farsça Azerbaycanca Lügət*, Şerq Qerb, Bakı 2007, s. 501. Develioğlu, s. 539; Francis Joseph Steingass’ta “laf”ın “palavra” anlamı dışında “övgü”, “övünme” anlamları da verilmiştir, bkz: *A Comprehensive Persian English Dictionary*, Asian Educational Services, Asian Educational Services, London, 1992, s. 1112;

¹³ *Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit (Tevrat ve İncil)*, İst. 1993, s. 93 (İncil – Yuhanna’ya göre)

layca iletiriz. Fakat kim cimrilik eder, kendini Allah’a muhtaç görmez ve en güzel sözü yalanlarsa, biz de onu en zor olana kolayca iletiriz”. Tekvir suresinin 18. - 21. ayetlerinde ise şöyle der: “Ant olsun, aydınlandığı zaman sabaha ki, O (Kuran), şüphesiz değerli, güçlü ve Arş’ın sahibi katında itibarlı, orada (meleklerce) itaat edilen, güvenilir bir elçinin (Cebrail’in) getirdiği sözdür”. Aynı surenin 25. ayetinde ise: Kuran, kovulmuş şeytanın sözü değildir” denmektedir. Tarik suresinin 13.-14. ayetlerinde: “Şüphesiz o Kuran hak ile batılı ayırt eden bir sözdür. O boş bir söz değildir”; Sad suresinin 1. ayetinde: “O şanlı, şerefli Kuran’a ant olsun ki, o Allah sözüdür”. Yine Sad suresinin 20. ayetinde: Biz Davut’un mülkünü güçlendirdik, ona hikmet ve hakla batılı ayıran söz yeteneği verdik”. Yukarıda kaydedilen ayetlerden de anlaşıldığı üzere Kuran ve onun ayetleri “Söz” olarak adlandırılmakta ve peygamberlere “Söz yeteneği” verildiği belirtilmektedir. Bu ayetler “Söz”ün Allah katındaki değerini ve anlamını da dolayısıyla aktarmaktadır. Bu bağlamda İslam terminolojisi gibi kabul edilen “kelamullah”, “kelimetullah” ifadeleri de konumuz açısından dikkate değerdir.

“Söz”ün tanrı gibi algılanması tasavvuf üzerine yapılan değerli araştırmalardan da anlaşılmaktadır.¹⁴ Din ve edebiyatın sentezi olan Divan edebiyatında bu konu yeteri kadar ele alınıp incelendiği için burada kısaca iki örnek üzerinde duracağız. Özellikle Divan şairlerimizden olan Fuzuli’nin (≈1494-1556) “Söz” şiiri bu bağlamda dikkatimizi çekmektedir ve bu gizemli satırlar zaman ve mekan üstü bir dehayı saygıyla hatırlatmaktadır:

“Halka ağzın sırrını her dem kılır izhar Söz,

Bu ne sırdır kim, olur her lahza yoktan var Söz”.

Fuzuli’den yaklaşık 100 sene önce yaşamış olan ve şiirlerinde insanı ilahileştiren tasavvuf şairlerimizden Nesimi’nin (≈1369-1417) ifadeleri ise Tanrı’nın “dil”den, “fikir”den, “söz”den bile üstün olduğunu şu satırlarıyla anlatmaktadır.

“Encum ile felek menem, vehy ile hem melek menem,

Çek dilini ve ebsem ol, bil ki, lisane sığmazam”.

Sonuç:

“Leh”le “ilah”ın veya “ilahe”nin benzerliği Allah isminin ve dolayısıyla “kelime-i tevhit”in çözülmesinde zorluk oluşturmıştır. Allah – “ilah” kelimesinden değil, “leh” sözünden kaynaklanmaktadır ve “dil” demektir. Ayrıca o, Tanrı Ülgen’in, Ahura-Mazda’nın vb. isimleri gibi özel isimdir. “İlah” veya “İlahe” ise “Tanrı” veya “Tanrıça” demek olup cins isimleridirler. “La ilahe illallah”ta Arap dilinin şiirselliği, “tevriye” kullanılmış ve bir çeşit kelime oyunu yapılmıştır. Etimolojik

¹⁴ Şihyeva, Seadet, “Ortaçağ Doğu Şiirinde Harf ve Sayı Mistisizmi (Kaynaklar, Aşamalar...)”, 38. İCANAS, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu (Bildiriler), III c., Ankara, 2008, s. 1505-1534. Seyidov, Yusif ve Alizade Samet, *Klassik Azerbaycan Şairleri Söz Hakkında*, Genclik, Bakı 1977.

izahlar “dil”le ilişki bir kelime olan “leh”in “söz”, “fikir”, “düşünce” anlamlarında algılanması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu ise “La ilahe illallah”ın Heraklitos’un “logos” kavramının ve dolayısıyla Hristiyanlıktaki “Tanrısal Söz” anlayışının İslam dinine yansımış olduğunu göstermektedir. “Leh” kelimesinin kökenine gelinceyse, Afrika ve Asya halklarının dillerinde “dil”i ifade etmek için kullanılan kelimeler onun muhtemelen bu kültürlerin ortak bir ifadesi olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla “kelime-i tevhit” – “Allahtan başka ilah yoktur” şeklinde değil, “Sözden, Fikirden, Dilden başka tanrı yoktur” şeklinde izah veya tercüme edilmelidir. “Leh”in “düşünce” anlamına gelebilecek “Tanrısal Söz” olması Tasavvuf’taki “Enel-hak” anlayışının kaynağını da açıklamakla birlikte meşhur bir ifadeyi de “Allah bize şah damarımızdan da yakındır”¹⁵ çözümlemektedir.

KAYNAKÇA

Arabsko-Russkiy Slovar, “Russkiy Yazık” Moskov, 1989.

Baki Adam, “Hristiyanlık ve Diğer Dinler”, İslam Ansk., cilt 17, s. 358-364, yıl 1998, s. 359.

Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 11. Baskı, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara 1993.

Doğru, Erdinç, “Lafzatullah’ın Etimolojik, Semantik ve Fonetik Analizi”, Eskiye 32/Bahar 2016.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, c. 1, İstanbul 1992.

Farsça Azerbaycanca Lüğət, Şerq Qerb, Bakı 2007.

Francis Joseph Steingass, *A Comprehensive Persian English Dictionary*, Asian Educational Services, Asian Educational Services, London, 1992.

Gökdemir, Orhan, *Din ve Devrim*, İst. 2010.

Hans Wehr, *A Dictionary of Written Arabic-English*, edited by J. Milton Cowan, Spoken Language Services, Inc. 1976.

Henry George Liddell and Robert Scott, *Greek-English Lexicon*: Clarendon Press Oxford, London, 1940.

Jacques Waardenburg, “Teslis”, İslam Ansk., cilt 40, yıl 2011, s.548-549.

Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit (Tevrat ve İncil), İst. 1993.

Omerxali, Xanna, *Avesta Zerdüştilerin Kutsal Metinleri (Sacred Texts of Avesta Zoroastrians)*, çevirmen - Fahriye Adsay ve İbrahim Bingöl, Avesta Yayınları, İstanbul 2012.

Öztürk, Resul, “İslam Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru ve Bu tasavvurun İslam’ın Tanrı Tasavvuruna Etkisi Sorunu”, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, VII (2007), sayı 1, (s. 133-157), s. 150.

Seyidov, Yusif ve Alizade Samet, *Klassik Azerbaycan Şairleri Söz Hakkında*, Genclik, Bakı 1977.

¹⁵ Kaf suresi, 16. ayet.

Şihıyeva, Seadet, “Ortaçağ Doğu Şiirinde Harf ve Sayı Mistisizmi (Kaynaklar, Aşamalar...)”, 38. İCANAS, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu (Bildiriler), III c., Ankara, 2008, s. 1505-1534.

Topaloğlu, Bekir, “Allah”, cilt: 2, yıl: 1989, s. 471-498.

Toshihiko İzutsu, *Kuran’da Allah ve İman*, çev. Süleyman Ateş, A.Ü. Basımevi, Ankara 1975.

LEO STRAUSS'UN FÂRÂBÎ YORUMU BAĞLAMINDA DİN FELSEFE İLİŞKİSİ

Ar. Gör. Dr. Abdullah ÖZKAN

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
ozkanabdullah @comu.edu.tr

Doğaüstü bir güce veya güçlere olan inanç ve bu inancın sağladığı meşruiyete dayanarak eylemde bulunma şeklinde anlaşılabilir dinle varlık, bilgi ve ahlak gibi temel meseleleri sistematik ve eleştirel bir şekilde inceleyerek insanı mutluluğa ulaştıracak en doğru eylem biçiminin ne olduğunu belirlemeye çalışan felsefe arasındaki ilişkinin ne olduğu iki tarafı da temsil eden kişiler tarafından yüzyıllardır tartışılmaktadır.¹ Din ve felsefe arasındaki ilişkinin doğası hakkında yapılan bu tartışma felsefenin başlangıcına kadar geri götürülebilir. Antik Yunanlıların dinlerine temel teşkil eden ve doğa olaylarının ilkel bir açıklaması olarak kabul edilebilecek mitlerden uzaklaşarak doğayı daha rasyonel bir şekilde açıklamaya çalışan Miletli ilk filozofların yapmaya çalıştığı şey de dinlerin kendilerine sunduğu bilgi, inanç ve eylem sisteminden farklı yeni bir sistem ortaya koymak şeklinde anlaşılabilir. Bu yeni sistemde doğa, mitlerle veya dinle değil, doğal alanın içerisinde var olduğu kabul edilen maddelerle veya süreçlerle açıklanmaya çalışılmakta ve eski sisteme dayanan eylem biçiminin terkedilmesi gerektiği ima edilmektedir. Felsefe olarak isimlendirilen bu yeni sistem ile eski sistem arasında hemen başlangıçta ortaya çıkan açık bir çatışmanın var olduğunu söylemek zordur.² Çünkü bu yeni sistemin öncüleri hem hala mitlerin ken-

¹ Hem dinin hem de felsefenin herkes tarafından kabul edilmiş evrensel tanımları olmamakla birlikte her ikisiyle de neyin kastedildiği aşağı yukarı anlaşılabilir bir şeydir. Dolayısıyla yukarıdaki cümlede yapılan tanımlar da herhangi bir evrensellik iddiası taşımamakla birlikte aşağı yukarı anlaşılabilir olan bu olgulara işaret etmeyi hedeflemektedir. Bu olguların ne oldukları hakkında daha geniş bilgi için Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi'nin ilgili maddelerine bakılabilir.

² Felsefenin doğuşundan iki bin beş yüz yıl sonra bile bugün böyle bir çatışmanın var olmadığı iddia edilebilir olmakla beraber bu yazıya temel teşkil eden Leo Strauss böyle bir çatışmanın var olduğunu düşünmektedir. Bu yüzden bu yazının, felsefe ve din arasındaki çatışmanın yokluğundan ziyade varlığı üzerinden devam ediyor olması okuyucular tarafından normal karşılanmalıdır.

dilerine sunduğu dünya görüşü üzerinde düşünmeye devam etmektedirler hem de ortaya koymaya giriştikleri bu yeni sistemin varacağı nihai yer hakkında kesin bir kanaate henüz sahip değildirler. Buna rağmen onların bu çabalarının Yunan dinine bağlı çağdaşlarında bazı şüpheler uyandırdığını söylemek mümkündür ve ilerleyen dönemlerde dine karşı yazdıkları veya söyledikleri nedeniyle dine saygısızlık yapmakla suçlanan filozofların var olduğunu felsefe tarihi kitapları kaydetmektedir.³

Felsefenin beşiği olması bakımından ilk belirtileri Antik Yunan'da görülen din ve felsefe arasındaki bu çatışmanın felsefenin tek tanrılı dinlerle karşılaşmasından sonra daha belirgin bir şekilde devam ettiği söylenebilir. İskenderiyeli bir Yahudi olan Philon'un (M.Ö. 25-M.S. 50) Yahudilikle felsefeyi uzlaştırma çabaları⁴ ve patristik felsefenin öncüleri Tertullianus (160-222) ve İskenderiyeli Clemens'in (150-215)⁵ akla ve felsefeye karşı tutundukları tavırlar felsefe ve din arasındaki ilişkinin durumunun zihinlerde canlanması açısından örnek olarak zikredilebilirler. Kendisine inananlar tarafından bir akıl dini olarak kabul edilen İslam diniyle de felsefenin karşılaşmasından sonra birtakım çatışmaların ortaya çıktığını söylemek mümkündür ve tehâfüt geleneği olarak bilinen literatür bu durumu örneklendirmek için yeterli olabilir.⁶

Din ve felsefe arasında bir çatışma olduğunu kabul eden düşünürlerden biri de 1899 yılında Almanya'da doğup 1973 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nde vefat eden Yahudi asıllı filozof Leo Strauss'tur. Yirminci yüzyılda siyaset felsefesinin en önemli temsilcilerinden biri kabul edilen Strauss, hayatının ilk yarısını Almanya'da geçirmiş, yaşadığı dönem ve coğrafya itibarıyla Yahudi problemi olarak bilinen problemin doğurduğu güçlülere katlanmak zorunda kalmış ve bu problem onun hayatının hem fiziki hem de entelektüel boyutlarına yön vermiştir.⁷

Daha çok bir siyaset felsefecisi olarak bilinen Leo Strauss'un felsefe hakkındaki düşüncelerinin ne olduğunu ortaya koyabilmek için onun "Siyaset Felsefesi Nedir?" başlıklı çalışmasından başlamak yerinde olacaktır.⁸ Strauss'a göre hik-

³ Xenophanes ve Anaxagoras bu durumun örnekleri olarak düşünülebilir. Bkz. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980), 27, 36-38. Felsefe ve din arasındaki çatışma söz konusu olduğunda akla gelen ilk filozof Sokrates'tir. Sokrates felsefi etkinlikleri nedeniyle çağdaşları tarafından toplumun inançlarını terk edip yeni tanrılar icat etmek ve gençlerin ahlakını bozmakla suçlanarak idam edilmiştir.

⁴ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 128-131.

⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 144.

⁶ İslam dünyasında felsefeye yöneltilen eleştiriler hakkında daha geniş bilgi için bkz. Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004).

⁷ Leo Strauss'un hayatı hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Steven B. Smith, "Leo Strauss: The Outlines of a Life," *The Cambridge Companion to Leo Strauss* içinde, (New York: Cambridge University Press, 2009), 13-40.

⁸ Leo Strauss, "What is Political Philosophy?" *What is Political Philosophy? And Other Studies* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1959), 9-55.

metin peşinde koşma veya hikmet arayışı olan felsefe evrensel bilgiye yani felsefenin tümeller dediği şeyin bilgisine ulaşmak için harcanan çabadır. Bu çaba insanların halihazırda böyle bir bilgiye sahip olmadıkları varsayımından hareketle yapılmaktadır. İnsanların elinde halihazırda böyle bir bilginin var olmaması ise bu çabayla ulaşılmaya çalışılan şey hakkında hiçbir fikrin olmadığı anlamına gelmez. Çünkü insanlar tümelin bilgisi hakkında her zaman felsefi çabadan önce gelen yani doğrulukları felsefenin kanıtlama usulleri tarafından kanıtlanmamış bazı fikirlere ve kanaatlere sahiptirler. İşte felsefenin hedefi, tümel hakkındaki bu fikirleri ve kanaatleri sorgulayarak onların yerine daha sağlam temeller üzerinde yükselen bilgiyi koymaktır. Filozofların tümelin bilgisiyle kastettikleri şey ise dinlerin de ilgi alanlarının merkezinde bulunan Tanrı, alem ve insanın doğasıyla alakalı her türlü şeydir.⁹ Burada Strauss'un kanıtlanmamış fikirler ve kanaatler derken kastettiği şeyin din olduğu ilerleyen kısımda daha açık hale gelecektir.

Fakat teorik bir boyutla sınırlıymış gibi gözüken felsefenin amacı sadece bu teorik boyutla sınırlı kalmaz ve pratik bir boyutu da barındırır. Belki de felsefenin asıl amacı bu pratik boyutta gizlidir. Çünkü felsefe bilgiyi elde etmenin ötesine geçerek elde edilen bu bilgiyle halihazırdaki fikir ve kanaatlerin yerini değiştirmek ister ve daha sağlam temeller üzerinde yükselen bir toplum inşa etmeyi hedefler. Felsefi faaliyetin meşruiyetinin sorgulanmasına ve kendisine yöneltilen itiraza neden olan şey aslında bu boyuttur denebilir; çünkü toplumların temelleri doğruluğundan şüphe edilmeyen bu fikirler ve kanaatler üzerinde yükselir ve toplumu oluşturan bireyleri bir arada tutan şey bunlar etrafında inşa edilen birlikteliktir. Toplumun kendi varlığının devamı için zorunlu gördüğü bu fikir ve kanaatlerin meşruiyetini sorgulayarak onları başkalarıyla değiştirmeyi hedefleyen felsefe Strauss'a göre, işte bu nedenle toplum tarafından tehlikeli bir uğraşı olarak görülür.¹⁰

Toplumun felsefi etkinlikten kaynaklanan bu tehlikeye karşı tepki göstermesi gayet normaldir ki bu tepki en müşahhas haliyle Sokrates'in yaşadığı tecrübe de kendini göstermiştir. Felsefi aktivitelerini ahlak ve siyaset alanlarıyla sınırlayan Sokrates,¹¹ takip ettiği diyalektik veya konuşma metoduyla karşısına çıkan kişileri sorgulayarak erdem ve bilgelik gibi kavramların nihai tanımına ulaşmayı ve bu şekilde elde edilen tanımlardan hareketle davranmanın en doğru davranış biçimi olduğunu hemşerilerine kabul ettirmeyi kendisine misyon edinmiş, nihayetinde de devletin tanrılarına tapınmayarak yeni tanrılar ve dini pratikler icat

⁹ Strauss, "What is Political Philosophy?" 11.

¹⁰ Leo Strauss, "On a Forgotten Kind of Writing," *What is Political Philosophy? And Other Studies* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1959), 221-222.

¹¹ Leo Strauss, "Farabi's Plato," Louis Ginzberg: Jubilee Volume, *American Academy for Jewish Research*, New York, 1945, 382-383.

etmek ve gençleri yozlaştırmakla suçlanarak idam edilmiştir.¹² Sokrates'in öldürülmesinin kendisinden sonra gelen filozoflar üzerindeki etkisi Strauss'un felsefe anlayışının şekillenmesinde son derece önemlidir.¹³

Filozofun baskı altına alınması veya kovuşturmaya uğraması şeklinde genelleştirilebilecek bu tepki sadece Sokrates'le sınırlı kalmamış, ifade özgürlüğünün olmadığı toplumlarda tarih boyunca yaygın bir şekilde görülmüştür.¹⁴ Baskı veya kovuşturma olgusu genel görüşten farklı düşünen bütün yazarları kendilerine özgü bir yazım tekniği geliştirmeye mecbur bırakmış, bu durum özel bir yazım tekniğinin ve bu teknik etrafında bir edebiyatın doğmasına neden olmuş ve bu edebiyatta önemli meseleler satır aralarında ifade edilmiştir. Bu tekniği kullanan filozoflar bu vesileyle hem kendilerinin bizzat tanıdığı kişilerden daha geniş bir okuyucu kitlesine ulaşma imkânı bulmuşlar, hem de fikirlerini özgürce yaymalarının doğuracağı olumsuz sonuçlardan kaçabilmişlerdir.¹⁵

Strauss bu teknik hakkında söylediklerinin daha iyi anlaşılması için totaliter bir rejimde hâkim görüşe aykırı bazı sonuçlara ulaşan bir tarihçiyi örnek verir. Bu tarihçi kendi araştırmaları neticesinde hükümet tarafından desteklenen tarih yorumunun doğruluğu hakkında şüpheye düşer ve liberal olarak kabul edilebilecek bir görüşe meyleder. İçinde bulunduğu şartların farkında olan bu tarihçi kendi ulaştığı sonuçları ve kişisel temayülünü liberal görüşe hiddetle saldırarak yayınlamayı deneyecektir. Yaptığı çalışmada liberal görüşe saldırmadan önce onun ne olduğu hakkında bir şeyler söyleyecek, bunu gayet doğal gözükken ve hiç de çekici olmayan bir dille, sığ ve sıkıcı bir üslupla ortaya koyacak, pek çok teknik terim kullanacak, yazının her tarafını alıntılarla doldurarak önemsiz ayrıntılara dalecektir. O böyle yaparak meselenin özü hakkında hiçbir şey söyleyememiş gibi gözükcektir. Fakat argümanının özüne ulaştığında veciz bir üslupla düşünmeyi seven genç okurların dikkatlerini yakalama ihtimali olan üç dört cümle yazacaktır. Böylece onu okuyan dikkatli gençler hayatlarında ilk defa rejime aykırı bir görüşle karşılaşacaklar, kitabı ikinci ve üçüncü okuyuşlarında ise bilinçli bir şekilde kısa tutulan o birkaç veciz ifadenin amacını keşfedeceklerdir.¹⁶

Strauss'a göre bu yazım tarzının ilk örnekleri Sokrates'in öldürülmesinden hemen sonra onun öğrencisi Eflatun'un yazdığı eserlerde görülür. Eflatun yazım tarzı olarak diyalogu benimsemiş ve eserlerinde daima başkalarını konuşturmuştur. Dolayısıyla diyaloglarının hiçbirinde Eflatun'un kendi sesi duyulmaz. Tabi ki bazı diyaloglarda Eflatun'un kimin ağzından konuştuğu gayet açıktır. Fakat yine

¹² Frederick Copleston, *A History of Philosophy: Greece and Rome*, volume 1, part 1, (New York: Image Books, 1962), 117-136.

¹³ Sokrates'in Strauss'un düşüncesindeki yerinin ayrıntılı bir incelemesi için bk. Beşer "Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri," 32-48.

¹⁴ Strauss'un verdiği örnekler için bk. Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988), 33.

¹⁵ Strauss, *Persecution*, 25.

¹⁶ Strauss, *Persecution*, 24-25.

de diyaloglardan yapılan alıntılar onun öğretisinin ne olduğunu ortaya koymak için yeterli değildir şeklinde gelebilecek bir itiraz bütünyle temelsiz değildir.¹⁷ Bu nedenle Strauss, Platonik diyalogun ne olduğunu yani mesajın ulaştırılmasında kullanılan yöntemi anlamadan Eflatun'un öğretisini anlamamanın mümkün olmadığını söylemektedir.¹⁸

Strauss'a göre yazıyla konuşma arasında şöyle bir fark vardır: yazarın yazdığı şeyler kendisinin hiç tanımadığı çok sayıda başka insana da ulaşırken konuşmacı sınırlı sayıda ve haklarında bazı bilgilere sahip olduğu dinleyicilere hitap eder. Bu yüzden iyi bir yazı iyi bir konuşmayı örnek almalı ve muhataplarına farklı şekillerde hitap edebilmelidir. Eflatun, diyaloglarında konuşmanın bu özelliğini uygulayarak muhataplarını tanıyan ve onların özelliklerini dikkate alan konuşmacılarla okurun karşısına çıkar.¹⁹ Diyalogların yazarının Eflatun olduğu bilindiğinden onun bu metotla kendisini değil, fakat kendisine ait olan düşünceyi gizlediğini söylemek gayet mümkündür.²⁰

Eflatun diyalogu benimseyerek yazının doğasında var olan bu eksikliğin üstesinden gelmek istemiştir. Sokrates'in yazılı bir eser bırakmamasının nedeni de yazıdaki bu eksikliklerdir. Çünkü Sokrates herkese aynı şekilde yaklaşmamış, iyi insanlara yaklaşırken kullandığı metotla kötü insanlara yaklaşırken kullandığı metodu birbirinden ayırmıştır. O yüzden Sokrates konuşmayı yazmaya tercih etmiş ve konuşmada kullandığı farklı metotlarla felsefeye yatkın iyi insanlarda düşünme ve inceleme isteği uyandırırken, felsefe yapabilecek özelliklere sahip olmayan kimseleri kendileri için faydalı kanaatlere yöneltmiştir.²¹ Konuşmada var olan esneklik ve ortama uyabilme gibi özelliklere sahip olan Platonik diyalog herkese aynı şekilde hitap etmemek ve farklı kimselere farklı şeyler söylemek üzere icat edilmiştir.²²

Strauss bu yazım tarzının kullanımlarını Eflatun'dan sonra Ortaçağ İslam-Yahudi felsefesinde de görmektedir.²³ Bu yazım tarzının neden İslam-Yahudi felsefesinde kullanıldığını anlayabilmek için bu felsefe ile Hristiyan skolastik felsefesi arasındaki fark üzerinde durmak gerekir. Strauss'a göre İslam-Yahudi felsefesi ile Hristiyan skolastik felsefesi arasında her zaman akılda tutulması gereken çok önemli bir fark vardır. Hristiyanlardan farklı olarak Yahudiler ve Müslümanlar

¹⁷ Leo Strauss, *The City and Man*, (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1964), 50.

¹⁸ Strauss, *The City and Man*, 52.

¹⁹ Strauss, *The City and Man*, 54.

²⁰ Strauss, *The City and Man*, 59.

²¹ Takip ettiği bu metot Sokrates'in akıbetini yine de değiştirememiştir.

²² Strauss, *The City and Man*, 52-53.

²³ Strauss'a göre Ortaçağ Yahudi felsefesi iki tip filozofu içermektedir ki bunlardan birincisi ilk dönemde İslami bir çevre içerisinde, ikincisi daha yakın bir dönemde Hristiyan bir çevre içerisinde ortaya çıkmıştır. Strauss'un vurgulamak istediği nokta göz önüne alındığında birincisi onun için daha önemlidir. Leo Strauss, "How to Study Medieval Philosophy," *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 23/3 (1996): 332.

için din, bir inanç sistemi olmaktan daha çok ilahi kaynaklı bir yasa, bir kanundur. Yahudilik ve İslam'da baskın olan din bilimi Hristiyanlıkta olduğu gibi teoloji değil, hukuk bilimi yani halakha veya fıkıhtır. Hristiyanlıkta hiç kimse yüklü miktarda felsefe çalışmaksızın yetkin bir ilahiyatçı olamaz, fakat Yahudilik ve İslam'da kişi felsefe hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadan yetkin bir halakha veya fıkıh alimi olabilir. Felsefe ve mantık müfredatı Hristiyanlığın resmi eğitiminin bir parçası iken Yahudilik ve İslam'da bu müfredat halakha veya fıkıhın verdiği izin ölçüsünde çalışılabilir. Bu yüzden İbn Rüşd bir risalesinde fıkıh bakımından, felsefe çalışmanın izinli mi, yasak mı veya emredilmiş mi olduğu meselesini tartışmış, 1765 gibi geç bir dönemde bile Aşkenazi Yahudisi Mendelssohn yabancı ve dindışı kitapların okunmasına karşı çıkarılan yasağın mantık üzerine yazılmış eserleri kapsamayacağını gösterme zorunluluğu hissetmiştir.²⁴ İşte "bu nedenle, prensip olarak, felsefenin Yahudi-İslam dünyasındaki durumu Hristiyan dünya-da olduğundan çok daha kırılgandır."²⁵

Strauss'a göre felsefenin Yahudi-İslam dünyasındaki bu kırılgan yapısı, onu mahrem bir etkinlik olmaya mecbur bırakmış, bu mahremiyet ise ona daha fazla bir içsel özgürlük alanı sağlamıştır. Bu bakımdan Yahudi-İslam dünyasında felsefenin yapılma tarzı onun klasik Yunan'daki durumuna benzer. Yunan şehri totaliteren bir sosyal düzene sahiptir ve şehir sadece siyaset ve hukukla alakalı meseleleri değil, hayatın bütün alanlarıyla ilgili düzenlemeleri yapar. Burada siyaset ve toplumun etkisinden uzakta durarak mahremiyetini korumaya çalışan tek aktivite felsefedir. Yunan şehrinde felsefe okulları devlet veya kilisenin otoritesi üzerinden değil, resmi hiçbir otoriteye sahip olmayan özel şahıslar tarafından kurulmuştur. Bu yüzden Yahudi-İslam filozofları da felsefi hayattan bahsederlerken onu çoğu zaman münzevi bir hayata benzetmişlerdir.²⁶

Strauss'a göre İslam-Yahudi felsefesiyle Hristiyan skolastisizmi arasındaki fark en açık haliyle pratik felsefede görülür. Bunlar teorik felsefede büyük ölçüde aynı gelenek üzerinde yükselirlerken, siyaset ve ahlak felsefelerinde aralarındaki fark temeldendir. Hristiyan skolastisizmine temel teşkil eden metin Aristo'nun *Politika'sı* iken İslam-Yahudi dünyasında aynı görevi Eflatun'un metinleri üstlenmiştir. Yahudilik ve İslam temelde hukuk sistemleri şeklinde düşünüldükleri için Yahudi-İslam filozofları da dini siyaset felsefesinin veya siyaset biliminin sınırları içinde incelemişlerdir. Onların bakış açısına yön veren siyaset felsefesi veya bilimi ise Eflatun'un *Devlet*'inde ve *Yasalar*'ında öğretti olarak yer alan Eflatuncu siyaset bilimidir.²⁷

²⁴ Strauss, "How to Study Medieval Philosophy," 333-334.

²⁵ Strauss, "How to Study Medieval Philosophy," 333.

²⁶ Strauss, "How to Study Medieval Philosophy," 334-335.

²⁷ Strauss, "How to Study Medieval Philosophy," 335.

Strauss İslam-Yahudi felsefesinde kullanılan yazım tarzının ne olduğunu bu felsefe ile Hristiyan skolastisizmi arasındaki farkla alakalı son bir noktaya değinirken daha açık bir şekilde ifade eder. Bu nokta Hristiyan skolastisizm ekollerinin bazıları tarafından İbn Rüşd'e dayanarak ileri sürülen çifte hakikat öğretisidir. Bu öğretiye göre bir iddia felsefede veya dinde doğru olmakla birlikte diğerinde yanlış olabilir. Fakat Strauss'a göre çifte hakikat öğretisi İbn Rüşd'de veya onun seleflerinde mevcut değildir. İslam filozofları çifte hakikat öğretisini değil, bunun yerine belâğata dayalı deliller üzerine inşa edilen zâhirî öğretilerle, bilimsel ve burhânî deliller üzerine inşa edilen bâtinî öğretiler arasında yapılan bir ayrımı daha çok kullanırlar. Strauss İslam felsefesi çalışan kimselerin bu ayrıma şimdiye kadar yeterli dikkati vermediklerini belirtir. Ona göre eğer filozofların gerçek öğretileri bâtinîyse, yani *gizli* bir öğretiye, onların herkesçe bilinen öğretilerinin gerçek öğretileri olduğundan emin olma hakkımız yoktur. Eğer durum böyleyse biz onların gerçek öğretilerini anlamak için özel bir okuma tekniği edinmek zorundayızdır. Strauss bu yazım tekniğinin kaynağının "Eflatun'un bizzat kendisinde, *Phaedrus*'ta geçen sözlü öğretimin yazılı öğretimden üstün olduğuna dair ileri sürülen öğretilerde, *Devlet* ve *Yasalar*'da asıl yalanların gerekliliğine dair ileri sürülen öğretilerde ve bilhassa Eflatun'un bizzat kendisinin bütün eserlerinde kullandığı yazım tekniğinde" aranması gerektiğini söyler. Ona göre Eflatun'un İslam filozofları üzerindeki bu belirleyici etkisi layıkıyla çalışılmaksızın ortaya konan İslam felsefesi anlayışları dayanaksız temeller üzerinde yükselmektedirler.²⁸

Strauss, felsefi yazım tarzıyla alakalı görüşlerini incelediği filozoflar üzerinden örneklendirmeye çalışır. Onun bu çabası İslam felsefesiyle alakalı yazıların da da görülür. Bu yazıların genelinde üzerinde durulan filozof Strauss'un iddialarını temellendirirken kullandığı en önemli kaynaklardan biri olan Fârâbî'dir.²⁹ Strauss için Fârâbî o kadar önemlidir ki o, Fârâbî'nin Eflatuncu siyaset felsefesi anlaşılmadan İslam-Yahudi felsefesinin anlaşılmasının mümkün olmadığını söyler.³⁰ Yukarıda bahsi geçen liberal temayüllü tarihçi örneğini verirken Strauss'un aklında olan kişi sanki Fârâbî'dir. Ona göre Fârâbî, önemli meseleler hakkındaki düşüncelerini kendi öğretilerini ortaya koyduğu eserlerinden ziyade Eflatun'la alakalı eserlerinde bir yorumcunun veya tarihçinin sahip olduğu özel dokunul-

²⁸ Strauss, "How to Study Medieval Philosophy," 336. Strauss bu konuları *Persecution and the Art of Writing* isimli kitabının girişinde de ayrıntılı olarak ele alır.

²⁹ Strauss'un Fârâbî'ye duyduğu bu ilgi aslında kendisi gibi bir Yahudi olan filozof Musa ibn Meymûn'un Fârâbî'ye duyduğu ilgiden kaynaklanır. İbn Meymûn, Samuel İbn Tibbon'a yazdığı bir mektupta Fârâbî'yi Aristo'dan sonra en büyük felsefe otoritesi olarak kabul etmekte ve İbn Tibbon'a onun özellikle bir kitabını okumasını şiddetle tavsiye etmektedir. Fârâbî'nin bu kitabı Eflatun'u örnek alarak felsefenin tamamını siyâsî bir çerçeveye içerisinde ele aldığı *es-Siyâse el-Medeniyye*'dir. Bkz. Strauss, "Farabi's Plato," 357-358.

³⁰ Leo Strauss, "Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi," *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 18/2 (1990): 7.

mazlığa bürünerek ifade eder.³¹ Mesela Fârâbî, *Eflatun Kanunlarının Özeti*'ni tıpkı örnek olarak kullanılan tarihçinin yazıları gibi ilk bakışta hiç de çekici olmayan bir dille, sığ ve sıkıcı bir üslupla yazmış, kitabı önemsiz ve yavan ayrıntılarla doldurmuştur. Bununla beraber ikinci bir bakış eserin aslında görüldüğü kadar yavan olmadığını, Fârâbî'nin Eflatun üzerinden hareketle eserde ilk bakışta görünenen çok daha fazla şey söylediğini ortaya koyar.³²

Eflatun felsefesini gerçek felsefe olarak kabul eden Fârâbî'ye göre,³³ Eflatun'un en temel meselesi insanın mükemmelliği veya mutluluğu ve bunun felsefe ile olan ilişkisidir.³⁴ Mutluluğun belli bir bilim ve belli bir davranış biçimiyle gerçekleşeceğini düşünen Eflatun, bu bilimi sağlayan şeyin felsefe, davranışı sağlayan şeyin de siyaset olduğu sonucuna ulaşmıştır.³⁵ Filozof ve kralın aynı kişi olduğu Eflatun felsefesinde, felsefe mutluluğun elde edilmesi için gerekli sebep değil, yeterli sebeptir. Yani felsefede yetkinliğe ulaşan bir kişinin mutluluğu elde etmek için felsefenin dışında ondan daha üstün başka bir şeye ihtiyacı yoktur. Felsefenin amacı hakkında Eflatun hakkında söylenen bu ifadelerin Aristo için de geçerli olduğu söylenebilir.³⁶

Felsefeye yapılan bu övgü ilk bakışta gayet sıradanmış gibi görünebilir. Fakat felsefeye yüklenen bu işlev genel olarak dinlerin, özellikle de vahyedilmiş dinlerin mutluluğa ulaşmak için gerekli olan bilginin yegâne sahipleri oldukları iddiasına meydan okumaktadır.³⁷ Fârâbî'ye göre felsefenin yaptığının aksine din bilimleri insanın mutluluğuna kaynaklık teşkil eden şeylerin gerçek bilgisini bize veremez. Hatta ona göre din bilimleri bilgiyle olan ilişkileri bakımından dil bilimlerinden ve şiirden bile daha aşağıdadırlar.³⁸

Mutluluk hakkındaki görüşlerle alakalı olması bakımından Strauss, Fârâbî'nin ahiret hayatı veya ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili söyledikleri üzerinde de durur. Bu konu Fârâbî'nin yazım tekniğini örneklendirdiği için ayrıca önemlidir. *Mutluluğun Kazanılması* isimli eserinde mutluluğu bu dünyada elde edilen mutluluk ve ahiret hayatında kazanılan nihai mutluluk şeklinde ikiye ayıran Fârâbî, *Eflatun Felsefesi* isimli eserinde bu ayırmadan hiç bahsetmez. Onun Eflatun'u, daha az tedavülde olan bu eserde Eflatun'un ölümden sonraki yaşam doktrinini sessizce reddeder.³⁹ Fârâbî *Nikomakhos'a Etik* üzerine yaptığı yorumda da mutluluğun

³¹ Strauss, "Farabi's Plato," 375.

³² Leo Strauss, "How Fârâbî Read Plato's *Laws*," *What is Political Philosophy? And Other Studies* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1959), 140-141.

³³ Strauss, "Farabi's Plato," 359.

³⁴ Strauss, "Farabi's Plato," 361, 363.

³⁵ Strauss, *Persecution*, 12.

³⁶ Strauss, *Persecution*, 13.

³⁷ Strauss, *Persecution*, 13.

³⁸ Strauss, *Persecution*, 13.

³⁹ Strauss, *Persecution*, 13.

sadece bu hayatta var olduğunu, bundan farklı olarak söylenen diğer şeylerin kocakarı hikayeleri veya deli saçmalıkları olduğunu ifade eder.⁴⁰ Fârâbî'nin böyle bir meselede bu kadar ileriye gitmesinin nedeni sadece bu eserlerin daha az tedavülde olmaları değil, bu eserlerde aynı zamanda başkalarının felsefeleri üzerinden konuşarak bir aktarım yapmasıdır. *Mutluluğun Elde Edilmesi* ve *Din Kitabı* gibi kendi ağzıyla konuştuğu eserlerinde ise o, dindar çoğunluk tarafından kabul edilen veya kabul edilmesi muhtemel görüşleri dillendirir.⁴¹

Eflatun felsefesinde olduğu gibi Fârâbî felsefesinde de mutluluğu teorik olarak sağlayan felsefenin yanında onun hayata geçmesini sağlayacak olan pratik bir tarafın da bulunması zorunludur. Bu bakımdan Fârâbî sanki dindar çoğunlukla aynı görüşü benimsemekte ve mutluluğun elde edilmesi için felsefenin kendi başına yeterli olmadığını kabul etmektedir gibi gözükebilir. Fakat onun mutluluk için gerekli gördüğü bu pratik taraf din veya vahiy tarafından değil, siyaset tarafından sağlanmaktadır ki bu siyaset biliminin veya felsefesinin kökleri yukarıda da söylendiği üzere Eflatun felsefesi üzerinde yükselmektedir. Erdemli bir şehre olan ihtiyaçtan bahseden Fârâbî bu şehri “diğer şehir” olarak adlandırmakta ve onu öbür dünyanın veya ahiret hayatının yerine koymayı hedeflemektedir. Bu şehir bu dünyada fiilen bir varlık bulamasa bile düşüncede ve söylemde var olması açısından bu dünya ile öbür dünya arasında bir yerde bulunur.⁴²

Strauss’a göre toplumda var olan kanaatlerle bilginin yerinin değiştirilmesi çabası olan felsefenin kırılğan yapısı düşüncede ve söylemde var olan şehirle fiiliyatta var olan şehirler arasındaki ilişkide daha belirgin hale gelir. Fiilen var olan şehirler filozofun düşüncesinde ve söyleminde var olan şehrin fiiliyata geçmesine karşı direnç göstereceklerdir. Çünkü onun fiiliyata geçmesi kendilerinin yok olması anlamına gelir. Felsefe tarihinde görüldüğü üzere onlar bu meydan okumaya Sokrates’i ortadan kaldırarak cevap vermişlerdir. Strauss’a göre Fârâbî’nin Eflatun’u, Sokrates problemi olarak bilinen bu meseleye şehir özelinde geliştirdiği siyaset felsefesiyle özgün bir çözüm getirir.

Sokrates probleminin farkında olan Fârâbî, bu problemin çözümüne Sokrates’in yaptığı araştırmalarla Eflatun’un yaptığı araştırmalar arasında bir ayırım yaparak başlar. Sokrates araştırmalarını faziletlerin ve adaletin ne olduğunun bilimsel bir şekilde ortaya konması üzerinde yoğunlaştırırken, Eflatun araştırmalarını var olan her şeyin özünün bilimsel bir şekilde ortaya konması üzerinde yoğunlaştırmıştır. Diğer bir deyişle Eflatun’un araştırmaları öncelikle ilahî olan ve doğal olanla ilişkiliyken Sokrates’in araştırmaları öncelikle ahlak ve siyaset ile ilişkilidir. Bu iki filozofun önceledikleri araştırma alanları ve bunlarda kullandıkları yöntemler arasındaki fark aslında onların fiiliyatta var olan şehirlere karşı

⁴⁰ Strauss, *Persecution*, 14.

⁴¹ Strauss, *Persecution*, 13-14.

⁴² Strauss, *Persecution*, 15.

takındıkları tavırla alakalıdır. Yaşadıkları dönemin şehirlerinde araştırma ve eğitim özgürlüğü bulunmayan bu iki filozoftan birincisi olan Sokrates, bu şehirlerde bulunan yanlış görüşler ve yanlış hayat tarzlarıyla uzlaşıp yaşamayı tercih etmek veya onlara meydan okuyup ölmeyi yeğlemek gibi bir alternatifle karşı karşıya kalmış ve ikinci alternatifi seçerek kalabalığın öfkesi tarafından yok edilmiştir. Sokrates'in yönteminin yarattığı tehlike ve şehrin ayak takımının gücünün farkında olan Eflatun, bu sorunu Sokrates'in yönteminde bazı değişiklikler yaparak çözmüştür. Fârâbî'ye göre Eflatun'un Sokrates'in yönteminde yaptığı değişiklik, bu yöntemi ayak takımıyla muamelede kullanılmaya daha uygun bir yöntem olan Thrasymachus'un yöntemiyle birleştirmek olmuştur.⁴³

Thrasymachus'un yöntemiyle Sokrates'in yönteminin bir karışımı olan Eflatun'un yönteminde mükemmel şehrin fiiliyata geçirilmesine yönelik devrimci arzu artık yoktur. Eflatun bu devrimci arzuyu bırakıp daha muhafazakar bir tavır takınır ve şehrin kanaatleriyle hakikatin veya hakikate daha yakın kanaatlerin yer değiştirmesinin daha tedrici bir şekilde gerçekleşmesini hedefler. Bu tedrici değişim toplumun kanaatlerinin altını oymayı hedeflese bile onlara ayak uydurmanın bir yolunu bularak açıkça meydan okumaktan kaçınır. Zaten Fârâbî'ye göre de kişinin içinde yetiştiği toplumun kanaatlerine ve değerlerine uyum sağlamak gelecek filozof adaylarının sahip olması gereken bir özelliktir.⁴⁴ Bu tedrici yöntemde kullanılan iletişim metodu filozoflar veya seçkin kimseler söz konusu olduğunda hakikati ifade ederken sıradan kimseler söz konusu olduğunda hakikati hayal gücü tarafından tasavvur edilebilecek bir şekle sokarak ifade eder. Sokrates'in şehrin kontrolünü açıkça elinde tutup onu yöneten filozof kralı, Fârâbî'nin Eflatun'unda yerini mükemmel olmayan toplumda mahrem bir hayat yaşayan filozofun gizli krallığına bırakır. Bu gizli krallığın sahip olduğu güç, bâtinî öğretim tekniğinin sunduğu avantajlar sayesinde toplumla açık bir çatışmaya girmeden var olan kanaatlerin altını gizlice oymada ve potansiyel filozofları hakikate doğru yönlendirmede kullanılır.⁴⁵ Böylelikle filozof hem kendisini koruyarak felsefenin devamını sağlamış, hem de mensubu olduğu toplumun daha sağlam temeller üzerinde yükselmesi için kendisine düşen çabayı harcayarak diğer insanlara karşı sorumluluğunu yerine getirmiş olur.

⁴³ Strauss, *Persecution*, 16; "Farabi's Plato," 382-383.

⁴⁴ Strauss, "Farabi's Plato," 383.

⁴⁵ Strauss, "Farabi's Plato," 384.

MANEVİ DANIŞMANLIK HİZMETLERİNDE PSİKOTERAPİ YÖNTEMLERİNİN KULLANILMASI

Hatice ÇELİK

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Ve Din Bilimleri
Bölümü Yüksek lisans Öğrencisi / hatice.celik.47@gmail.com

Giriş

İnsanoğlu doğuşundan itibaren sosyalleşmeye başlar. İlk ilişkiler aile bireyleriyle başlar ve zamanla diğer çevresel faktörler devreye girer. İnsan hayat serüveni boyunca birçok şeyden etkilenir, bu etkileşim onun tutumunda bir takım değişiklikler yaratır, sosyal ve psikolojik olarak kişiliğinde bir takım gelişme ve değişimler olur. Yaşanılan şeyler ve günlük hayatın stresi karşısında bazı anlamsal boşluklar meydana gelebilir. Birey yaşamaktan sıkılabilir ya da yaşamını sürdürmek zor olabilir. Böyle durumlarda bireyin hayata tutunmasını sağlamak ve hayatında bir anlam bulmasına yardım etmek için bir yönlendiriciye (danışmana) ihtiyacı vardır.

Hızla globalleşen dünyamızda birey; kaygı, endişe, hayatı yaşamaya değer görememe gibi psişik sorunlarla mücadele etmek zorunda kalmaktadır. Kişinin ruhsal anlamda sıkıntılar yaşamasına sebep olan psikodinamik etkenleri göz önüne alarak, söz konusu problemlerinin çözümünü sağlamaya çalışan iki yol bulunmaktadır. Bu yollar; “psikolojik danışmanlık ve psikoterapi”dir. Psikolojik danışmanlık (Psychological of counseling); akıl ve ruh sağlığını koruyucu, hastalık düzeyine ulaşmamış, karar verebilme ve seçebilme düzensizlikleri olan, kişilik bölünmesine uğramamış, ancak çeşitli psikolojik, zorlanma ve çatışma düzensizlikleri yaşayan, öncelikle “normal” kavramına uygun kişilere verilen yardım süreci olarak kabul edilir.¹ Psikolojik danışma yaklaşımında danışman, danışanını anlamaya çalışır, onu dinler ve hayatında yolunda gitmeyen konular hakkında ona farklı bir bakış açısı kazandırarak, bireyin kendi iradesi ve çaba-

¹ Gürsen Topses, Psikolojik Yardım Hizmetleri Kuram ve Uygulamaları, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2007, s.111.

sıyla hayatıyla ilgili yerinde kararlar almasına yardımcı olur. Psikolojik danışma, daha çok gündelik hayatta herkesin karşılaşabileceği kararsızlık, umutsuzluk, karamsarlık, kendine güvenini kaybetme, uyumsuzluk ve bazı durumlarda nasıl davranacağını bilememe gibi problemleri ele alır. Böylece birey sosyal uyum becerisini tekrar kazanarak yoluna devam eder. Psikoterapi kavramına baktığımızda, normal dışı olma tanımına uygun davranış niteliği gösteren, heyecansal dengesizliği ve uyumsuzluğu yüksek, kişilik bölünmesine yatkın ya da eğilimli, çok derin içsel çatışmalar içinde çözüm arayışında olan, kimi kere abartılı davranışsal dengesizlikleri sürekli düzeyde ve bozulmuş yönleri daha baskın olan kişilere verilen bir yardım sürecidir.² Bu iki tanımlamada psikoterapi ve psikolojik danışma birbirinden farklı iki alan gibi gösterilse de bazı psikologlar için psikoterapi ve psikolojik danışmanlık birbirinden farklı olmayıp aslında ikisi de aynı şeyi hedeflemektedirler. Her ikisi de temelde problemlili kişiye yapılan yardım ilişkisidir.³

Biz bu bildiride, özellikle hümanist psikologların (Rogers v.b) bu anlayışından yola çıkarak, aslında psikolojik danışmanlığın bir alt dalı olan ve kişinin problemlerinin inançsal kaynaklı da olabileceğini savunarak, din ve değer merkezli yollarla danışana yaklaşan “manevi danışmanlık” hizmetlerinde psikoterapi yöntemlerinin kullanılmasının imkânını sorgulayacağız. Bu bildirinin amacı; insanın ruhsal yapısı; çevre, inanç ve değerlerinden bağımsız düşünölemeyeceğinden, danışan veya hastaya uygulanan tedavinin de bu değer ve inançlar bağlamında ama tam bir ruh sağlığı uzmanı (psikolog) olarak ele alınmasının gerekliliğini belirtmektir. Bu bağlamdan yola çıkarak, ilahiyat formasyonuna sahip olan manevi danışmanların, bireyin ruhsal yapısını etkileyen psikodinamik etkenleri bilmesi ve bir psikolojik yardım süreci olan psikoterapi yöntemlerini kullanabilmelerinin önemine vurgu yapılmıştır. Psikoterapi yöntemlerinin kullanılmasından kastımız bir takım ağır kişilik problemleri olan ve ilaç tedavisi gerektiren vakalara bakılması değildir. Bu gibi ağır vakalar tıbbi müdahale gerektiren vakalardır. Biz bireyin içsel dinamiklerinin daha iyi tanınması, daha doğru ve profesyonel bir şekilde yönlendirilmesini ve verilen danışmanlığın kalite seviyesinin arttırılmasını umarak bu çalışmayı hazırladık.

Bu çalışmada manevi danışmanlık hizmetlerinde psikoterapi yöntemlerinin kullanılabilme imkanını tartışacağımız için ilk önce psikoterapi yöntemlerini ele alacağız.

² Gürsen Topses, Psikolojik Yardım Hizmetleri, s.111.

³ Asude Coşkunsever, Sosyal Hizmetlerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik (Yetiştirme Yurdu ve Çocuk Destek Merkezi Örneği), Dem Yayınları, İstanbul, 2018, s.144.

Psikoterapi yöntemleri

Psikanaliz

Sigmund Freud tarafından kurulan psikanaliz; köklü ve bir döneme damga vuran en önemli psikoterapi yöntemlerinden biridir. Freud'un ortaya attığı bu kuram, psikolojide birçok yeni değişim ve gelişimin yaşanmasına neden olmuştur. Psikanalitik yaklaşımı anlayabilmek için Freud'un terminolojisini ve insana bakış açısını iyi bilmek gerekmektedir.

Freud'un üç yapı ve birbiriyle bağlantılı olan kişilik kuramı insan davranışını anlamlandırmada kullandığı en önemli kaynaktır. Kişilik yapısı id, ego ve süper ego denilen üç yapıdan oluşur. İd; bireyin hayvansal yönünü ve bütün enerji kaynağını temsil eder. İd'in cinsellik ve saldırganlık olmak üzere iki dürtüsü vardır ve bu dürtüler, hiçbir koşul tanımadan, hemen o an doyuma ulaşmak isterler.⁴ İd, gerçeklikten uzak ilkel bir dürtüdür. Bu yüzden insanlar onun isteklerini daima bastırmaya çalışır. Bastırılan duygular, tabiri caizse alamayacağı kadar çok kıyafeti sığdırmaya çalıştığımız bir valize benzer, üstüne oturup onu sıkıştırıp bastırırsınız ama en sonunda fermuar dayanamayıp patlar. Aynı durum bastırılan duygular için de geçerlidir. Bastırılan duygular, her daim bilinç yüzeyine çıkmak için bir yol arar ve uygun yolu bulunca hemencecik bilince çıkarlar.

Ego; id'in denetimsiz ve ısrarlı tutkularının tersine, makul veya mantıklı ile kastedilen anlamları temsil eder. İd gerçeklikten haberdar olmadan, denetimsizce ister; ego gerçeklikten haberdardır, gerçekliği kavrar ve onu yönetir, çevreyi dikkate alarak id'i denetim altına almaya çalışır.⁵ Ego; süper ego ve id arasında geçişlilik sağlayan yol bulucudur. Her iki tarafı da dengede tutarak kişiliğin bölünmemesini sağlar.

Süper ego kavramı, kişinin toplumsal yönünü ifade eden terimdir. Süper egonun halk arasındaki söylemi, "elalem ne der? veya "inandığım değerlere ters" gibi kavramlarla sık sık tezahür eder. Süper ego toplumsal kural, ahlak yasaları, gelenek ve göreneklere bağlılığı temsil eder. Bireyin davranışlarına toplumsal bir çerçeveden bakar. Topluma uyum sağlamak en büyük görevidir. Aynı zamanda kişinin "vicdanını" temsil eder.

Süper ego toplumsal yönü itibarı ile kişinin kendisinden önce var olan bir yapıdır.⁶ Şöyle ki, kişi daha doğmadan, dünyaya geleceği yerde onun uymasını gerektirecek kurallar ve ahlak yasaları vardır. Yani süper egonun oluşumu, çocukluk yıllarında ailede başlar. Aile çocuğu bazı davranışlarından dolayı tebrik edip severken bazı davranış ve duygularına kızıp cezalandırarak süper egonun

⁴ Doğan Cüceloğlu, İnsan ve Davranışı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2015, s.473.

⁵ Duane P, Schultz & Sydney Ellen Schultz, Modern Psikoloji Tarihi, (çev. Yasemin Aslay), İstanbul, 2001, s.458.

⁶ Daniel Lagache, Psikanaliz, (çev. Evin Aktar), Ankara, 2005.

oluşmasına zemin hazırlar. Çocukta oluşan bu suçluluk duygusu, bazı duygularını gizlemesine ve bastırmasına neden olur. Bu duyguların engellenmesi toplumsal bakış açısıyla temellendirilen kurallar sonucu olmaktadır.

Süper ego, tarafından bireyin engellenen duyguları id ile süper ego arasında çatışmaların yaşanmasına sebebiyet verir. Yetişkin bireylerde çokça karşılaştığımız bir davranış olan, kendi isteğini toplumsal bir kılıfa bürüyerek yapmaya çalışmak, bu çatışmaların sonucunda ortaya çıkan baskıya verilen bir tepkidir. Kişi kendi kişisel hazzı olarak yapmak istediği bir davranışı, toplumun yararına olan bir eylemiş gibi toplumun normal karşıladığı bir şeyin kılıfına sokmaya (iyilik yapmak için) çalışarak yapar.

Hümanistik (varoluşçu) yaklaşım

Hümanist yaklaşım psikanalizden sonra ortaya çıkmış ve psikanalizin insana indirgemeci ve olumsuz olarak bakmasını eleştirip, insanın özünde iyi ve değerli bir varlık olduğunu savunmuştur. Hümanist yaklaşımın temsilcileri Frankl, Maslow ve Carl Rogers gibi varoluşçu felsefeye yakın kişilerdir. “Hümanist psikoloji, insana ilişkin temel dünya görüşü çerçevesinde, insana ve insan varlığına, dolaşısıyla da insan doğasına; iyi, akıllı, güvenilir ve saygın bir varlık olarak yaklaşır.”⁷ Söz konusu yaklaşımda; insanın kendi doğası gereği “biricik” olduğuna, aslında iyi olma potansiyelini içinde barındırdığına ve nihai amacının mutluluk olduğuna inanılır. İnsanın olumlu yönleri üstünde durarak aslında psikanalitik yaklaşıma bir başkaldırı sergiler. Psikanalitik yaklaşımda sürekli insanın olumsuz davranışları ve bilinçaltı tarafından yönetilmesi ele alınmış, hasta insanlardan yola çıkılarak genellemeler yapılmıştır.

Frankl’a göre, insanın özünde iyilik vardır ve her insanda iyi olma potansiyeli vardır. Bunun en büyük göstergesi olarak, nazi toplama kamplarındaki bazı mahkumların aılıktan ölünebilecek bir yerde bile bir lokma ekmeğini başkasıyla paylaşma eğilimi göstermesidir.⁸ Bizler labaratuvar fareleriyle veya robotlarla karşılaştırılamayacak kadar farklı olduğumuz için nesnelleştiremeyiz, ölçülemeyiz ve uyarıcı-tepki birimlerine indirgenemeyiz.⁹

Sözü geçen yaklaşımın bir başka en belirgin özelliği de “ *insanda anlam arayışı*” olduğunu ve bu *anlam arayışının* hayatın devam ettirilebilmesi için temel bir yapı taşı olduğunu savunmasıdır. İnsanların hayatında, onların günlük yaşantılarında karşılaştıkları sıkıntılara ve çektikleri zorluklara değeceğini düşünecek kadar değer verdikleri ya da inandıkları bir şey olmalıdır. Bazısının bir çocuğunun olması onun için hayatı anlamlı kılar, bazısının çok sevdiği bir arkadaşının olması, bazısının da dini inancı onun için hayatı anlamlı ve yaşanılabilir kılar. Buradan

⁷ Gürsen Topses, Psikolojik Yardım Hizmetleri, s.133.

⁸ Victor Frankl, İnsanın Anlam Arayışı, (çev. Selçuk Budak), İstanbul, 2014.

⁹ Schultz & Schultz, Modern Psikoloji.

da anlaşılabilirdiği gibi inanç, insanların anlamsal boşluğuna iyi gelmektedir. Onlara mücadele etmek için bir sebep vermektedir.

Davranışçı terapi

Kuramın temsilcileri olarak, Watson ve Skinner'ı sayabiliriz. Davranışçılık kuramının temelinde yatan şey, davranışların öğrenilmiş kalıplar olduğudur. Dolayısıyla istenmeyen davranışlar oluştuğunda, bunların eğitim yoluyla ortadan kaldırılabileceği düşünülür. "Davranışçı terapi, davranışa yönelir, temeldeki sorunların ne olduğu ile ilgilenmez. Davranıştaki bozuklukları öğrenme, kavram ve süreçleriyle ortadan kaldırılabilirse, davranışçı terapist sorunun çözümlenmiş olduğunu kabul eder.¹⁰ Davranışçı terapinin bu yaklaşımının temel sebebi; insanın zihinsel yapısının incelenememesi ve özellikle psikanalitik kuramdaki içgüdüler ve bilinçaltı kavramının nesnelleştirilememesi, dolayısıyla gözle görülür bir delilin olmaması yatmaktadır. Kuramın temel görüşleri genel anlamda Skinner'in deneylerinde kendini doğrulamıştır.

Gestaltçı yaklaşım

Frederic Perls tarafından geliştirilen ve gestalt psikolojisinin kuramsal temellerinden kaynak alan bu kuram, insanın "bütünlüğü" kavramından çıkış alır.¹¹ Gestaltçı psikoloji genel olarak insanın fizyoloji ve ruhunun bir bütünlük oluşturduğunu ve davranışın buna göre şekillendiğini iddia eder.¹² Davranışçı kuramdan farkı ise, davranışçılar bilinç süreçlerine hiçbir şekilde inanmazken, gestaltçılar; bilincin varlığını kabul ederler.

Söz konusu kurama göre, insanın algısı önemlidir ve öğrenme algıyla olmaktadır. Gestaltçılar genellikle içe bakış metodunu kullanarak danışanlarının ne hissettiğini anlamaya çalışırlar. İnsanlar pencereden dışarıya bakarken renkleri algılamazlar, gökyüzünü görürler, ağaçları görürler. Yani varlık bir bütün olarak kavranır.¹³

Gestalt terapi, danışanın giderek davranışlarının sorumluluğunu almasını sağlamaya çalışır. Terapinin amacı, danışanın duygularını tanımasına yardımcı olmak, bunu engelleyen durumları fark etmesini sağlamaktır.¹⁴

Bilişsel yaklaşım

Bilişsel yaklaşımın temsilcileri, Albert Ellis ve Aaron T. Beck'tir. "Ellis, şu temel varsayımdan hareket eder: Bireyin içinden kendi kendine söylediği dü-

¹⁰ Doğan Cüceloğlu, İnsan ve Davranış, s.491.

¹¹ Gürsen Topses, Psikolojik Yardım Hizmetleri.

¹² Gürsen Topses, Psikolojik Yardım Hizmetleri.

¹³ Schult & Schult, Modern Psikoloji.

¹⁴ Asude Coşkunsever, Sosyal Hizmetlerde Manevi Danışmanlık, s.155.

şünceler, onun kendisini nasıl hissettiğini ve o durum içinde nasıl davranacağını önemli ölçüde etkiler.¹⁵ Bilişsel yaklaşımda bireyin iç gözlemi ve kendi benliğine karşı olan tutumu önemlidir. Danışan genellikle kendisine karşı çok eleştirici olan, kendisini değersiz ve güçsüz hisseden benlik saygısı düşük kişilerin gerçek değerlerini anlamasını sağlar.

Bu yaklaşımı benimseyen kuramcının amacı; bireyin kendi benliğine karşı olan duygu, düşünce ve tutumlarını öğrenip, kendisini alçaltıcı hissetmesine sebep olan olumsuz düşüncelerin yerine daha olumlu ve kendisine saygısını yükseltecek davranışların konulmasıdır.¹⁶

Günümüzde psikologlar tarafından en çok kullanılan yöntem bilişsel davranışçı yaklaşım olmakla birlikte hiçbir ekole tam olarak bağlı olmayıp danışanın sıkıntısının boyutu ve yapısı gereği hangi kuram daha işlevsel ve uygunsa onu kullanan psikologlarda vardır. Bütün kuramlardan yararlanarak sağaltım yapmaya çalışma yoluna “*eklektik*” yaklaşım deniliyor.

Manevi danışmanlık hizmetleri

İlk başta şunu belirtmeliyiz ki; manevi danışmanlık, aslında bir psikolojik rehberlik sürecidir onun için manevi danışmanlığı tanımlamadan önce rehberlik kavramını tekrar açıklamamız gerekli olduğunu düşünüyoruz. Rehberlik; kişinin gizil güçlerini anlaması, sosyal ve oral değerlerle uyumlu yaşaması için, alanında uzman bir kişi tarafından kişiye profesyonelce yardım edilmesidir.¹⁷ Manevi danışmanlık ise; bu profesyonel yardımın, bireyin inançsal değerleri göz önüne alınarak yapılmasıdır. Manevi danışmanlık hizmetleri genelde İslam ülkelerinde pek bilinmeyen bir uygulama olup, ülkemizde ise daha yeni yeni filizlenmekte olan bir alandır. Bu sebepten dolayıdır ki bu alanla ilgili çalışmalar genelde Avrupa kökenlidir. Batıda bu alana “pastoral counseling” ya da “pastoral care” denilerek alanla ilgili binlerce çalışma yapılmış ve yıllardır uygulanan düzenli bir sistem kurulmuştur.

Manevi Danışmanlık Hizmetleri psikolojik danışma hizmetlerinin bir alt dalıdır. Söz konusu disiplinlerin amaç ve hedefleri aynı olmasına rağmen, kullandıkları yollar farklı olabilmektedir. Manevi danışmanlıkta danışana din, inanç ve değer merkezli bir yaklaşım sergilenirken psikolojik danışma ve psikoterapi yöntemlerinde bilinçaltındaki birtakım psikodinamiklerden yola çıkılarak tedavi etme yoluna gidilir. Toplumun çoğunluğu Müslüman olan ve belli başlı inançlara sahip olan ülkemizde, insanların anlam merkezli sorunları veya inanan kişilerde, inandığı şeye aykırı davrandığı durumlardan sonra oluşan çeşitli huzursuzluk, suçluluk, günahkârlık, kaygı ve üzüntü gibi duygularla baş etmesinde bir yardım-

¹⁵ Doğan Cüceloğlu, İnsan ve Davranışı, s.497.

¹⁶ Doğan Cüceloğlu, İnsan ve Davranışı.

¹⁷ Asude Coşkunsever, Sosyal Hizmetlerde Manevi Danışmanlık.

ciya ihtiyaç vardır. Bireyin çatışmalar sonrası tekrar normal ve gündelik hayatını devam ettirebilmesi için hem psikolojik hem de din ve değerler alanında uzman olan, yardımcı ve yönlendirici bir profesyonele olan ihtiyacı manevi danışmanlık hizmetlerini ve buna bağlı olarak manevi danışmanların yetişmesini zorunlu kılmıştır.

Manevi danışmanlık ve rehberliğin ülkemizdeki tarihine baktığımızda özellikle son birkaç yılda Diyanet İşleri Başkanlığı ve Sağlık Bakanlığının ortak çalışmaları sonucu büyük girişimlerde bulunulmuştur. Manevi danışmanlık hizmetleri hastanelerde, ceza infaz kurumlarında, öğrenci yurtları ve çocuk esirgeme kurumlarında verilmeye başlanmıştır. Türkiye'nin manevi danışmanlık ile ilgili serüvenini Altıntaş'a göre, 1994-1996 yıllarını kapsayan birinci dönem çalışmaları ve 2015 yılından günümüze devam eden ikinci dönem çalışmaları olarak iki ayrı döneme ayırabiliriz.¹⁸ Gerçekten de 2015 yılı sonrasında bu alanla ilgili birçok çalışma yapılmış ve batıdaki örnekler incelenerek Türkiye'nin dinsel ve geleneksel değerlerine uyarlanmaya çalışılmıştır. Sağlık Bakanlığı ve Diyanet İşleri Bakanlığı arasında 7 Ocak 2015 tarihinde imzalanan "Hastanelerde Manevi Destek İş Protokolü" ile başlayan serüven bugün hız kesmeden yayılmaya devam ediyor. En son Kasım 2018 tarihinde ikincisi düzenlenen "Uluslararası Manevi Danışmanlık Ve Rehberlik" kongreleri belirli aralıklarla düzenleniyor, değerli akademisyenler ve araştırmacılarla alandaki sorun ve eksiklikler masaya yatırılarak, alanın tam olarak sistemleşmesi için girişimlerde bulunuluyor. Bu tür çalışmaların artması alanın kısa sürede çok büyük gelişmeler göstereceği konusunda bizi ümitlendirmektedir.

Manevi danışmanlık hizmetlerinde psikoterapi yöntemlerinin uygulanabilirliği

Psikoterapi yöntemleri, genel olarak klinik psikolojinin uygulama alanlarının bir parçasıdır. Bütün psikoterapi yaklaşımlarının amacı insanın ruhsal olarak iyi oluşudur. Bu amaca gidilirken birçok farklı yol kullanılır. Bu gidiş yollarının hepsi danışanın farklı ihtiyaçlarına karşılık gelmektedir ve genel olarak bir bütün olarak "*insan*" kavramının iyi oluşu, mutlu oluşu ve kendini gerçekleştirmesini hedef almaktadır. İnsanın tam olarak iyi olmasını sağlamak için ilk önce onun iyi olamamasının sebepleri üzerinde durulmalıdır. Bu insanın problemi nedir? Neden mutsuz, neden sıkıntılı veya neden hayattan zevk almıyor? Bütün bu soruların cevabını bulabilmek için ilk önce insanı anlamak, onu tanımak gerekiyor. Peki bir insanı nasıl tanırız? O insan neyi sever, neyi sevmez, neden kaygılanır, hangi konularda suçluluk hisseder, hangi konularda değişmez kuralları vardır?

¹⁸ Altıntaş, Muhammed Esat, "Hastanelerde Gerçekleştirilen Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmeti Üzerine Nitel Bir Araştırma (Kayseri Örneği)", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11, DergiPark, 2018.

Bütün bu soruların cevabı bireyden bireye farklılık gösterse de bu sorulara verilebilecek olası cevapların kişinin çocukluğundan beri içinde yaşadığı toplumun yapısından, değerlerinden ve inançlarından bağımsız olduğunu düşünmek imkansızdır. İşte bu yüzden manevi danışmanlık hizmeti ve psikolojik yaklaşımların bir bütünlük arz etmesi beklenmelidir.

Yukarıda ele aldığımız psikoterapi yaklaşımları ve bu yaklaşımların genel temsilcilerinin dine bakışlarına baktığımızda insanın bir bütün olarak psikolojinin konusu olduğunu görüyoruz. Din (inanç) insanın benliğini oluşturan, kişiliğiyle birleşik bir bütünlük oluşturmıştır. Bu bağlamda ekol kurucu bazı psikologların dine bakışlarını ve öncüsü oldukları psikoterapi yöntemlerinin manevi danışmanlık hizmetlerinde nasıl kullanılabileceğini işleyelim.

Manevi danışmanlığa psikanalitik bakış açısı

Freud'un din ile ilgili görüşleri, hastalarında gördüğü nevrozlar ve dindar insanlar arasındaki benzerlikten kaynaklanır. Ona göre din evrensel bir nevroz ve yanılsamadır.¹⁹ Din konusuyla ilgili yazdığı iki temel eseri vardır bunlar; *"Totem ve Tabu"* ve *"Bir Yanılsamanın Geleceği"* adlı kitaplardır. Din konusundaki görüşlerini şöyle özetleyebiliriz: Nevrotiklerdeki saplantılı davranışlarla, dini ibadetler benzerlik gösterirler. Bu yüzden ibadetlerde birer saplantı nevrozudur. Kişi yapmak istediği davranışı yapmadığı zaman huzursuzluk ve iç sıkıntısı yaşadığı için davranışı terk etmek istemez.²⁰

"Totem ve Tabu" adlı eserde dinin kaynağının ilkel zamandaki korkulan baba figürü olduğu iddia edilerek, oğullar babalarının otoritesine karşı olan korkuları ve kabile içindeki kadınlara sahip olabilmek hırsıyla (ekzogami yasasından dolayı) babayı öldürür. Daha sonrada yapılan bu davranıştan pişmanlık duyarak, primal babayı anmak için bir totem hayvanı seçerler. Bu primal baba anlayışı, kutsanarak tanrı imajına bürünmüştür.²¹ Freud *"Bir Yanılsamanın Geleceği"* adlı eserinde de dinin kaynağının insanın kendisini çaresiz hissetmesinden kaynaklanan, çocukluktaki koruyan baba figürüne tekrar sığınmak istemesinde bulur. Bu teorilerden de anlaşılabilceği gibi insanoğlu kendisini güçsüz ve çaresiz hissettiği zamanlarda dayanabileceği güçlü bir dayanak aramaktadır. Şüphesiz ki din bu boşluğu doldurmaktadır.

Psikanaliz geleneğine tabi olan Jung'un dine bakışına gelirsek, Freud'un öğrencisi olmasına rağmen din konusunda Freud'la aynı düşünmediğini açıkça görmekteyiz. Jung'a göre Tanrının varlığı psikolojiktir. Eğer bir insan tanrının varlığına inanıyorsa tanrı vardır ve onun varlığı doğrudur.²² Jung'un psikoloji

¹⁹ Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, (çev. İhsan Kımıl), İstanbul, 2016.

²⁰ Ali Köse, *Freud ve Din, İz Yayıncılık*, İstanbul, 2016.

²¹ Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, (çev. Akın Kanat), İzmir, 2003.

²² Carl Gustav Jung, *Psikoloji Ve Din*, (çev. Ender Gürol), İstanbul, 1965.

dünyasına kazandırdığı kolektif bilinçdışı kavramı insanlığın ortak hafızasını temsil etmektedir. Tanrı olgusu da bu kolektif bilinçdışında yer alan ve bizlere atalarımızdan miras olarak gelen bir arketiptir.

Jung'un amacı, bireyi kendi zihni içerisinde bütünleştirmek ve onun çatışmalardan kurtulduğu bir denge haline ulaşmasını sağlamaktır. Bu bağlamda Jung, insanları gerek motive etme gerekse sıkıntılı anlarında onlara destek olma bakımından dinlerin psikoterapi sistemlerinin en gelişmiş olduğunu iddia etmektedir.²³ Din, insanların psişik yapısını düzenleyen ve kişilik bütünlüğünü sağlayan çok değerli bir fenomendir. Bu yüzden din insanın ruh sağlığı üzerinde olumlu bir etkiye sahiptir.²⁴

Psikanalitik kuramda hastaların sorunları çözülürken serbest çağrışım yapılarak aslında bilinçaltında bastırdıkları bazı olayların bilince çıkılması hedeflenmiştir. Psikanalizde kullanılan bir başka yöntem olan katarsis ise kişinin unutamadığı ve çatışma yaşadığı bazı duygusal konuları anlatıp duygusal bir boşalım ile rahatlamasını sağlar. Ağıkaya'nın Sheff'ten yaptığı alıntıya göre, "serbest çağrışım, katarsis gibi tekniklerle kendini özgürce ifade edebilmenin getirdiği rahatlama psikanalizin önemli buluşlarından. Yunanca anlamı temizlenme, arınma olan katarsis psikanalizde geçmiş duygusal krizlerin güvenli bir ortamda (terapistin odası) yeniden deneyimlenmesini ifade eder. Acı veren, başa çıkılması zor, bastırılmış deneyim ve duyguların bu şekilde dışa vurulması danışanda bir rahatlama meydana getirir."²⁵

Bir manevi danışman kendisine gelen danışana psikanalitik bakış açısıyla yaklaşabilmeli ve serbest çağrışım yoluyla inancı ve değerleriyle ilgili düşüncelerini, tıkanıp ve anlamlandıramadığı yerleri anlayabilmelidir. Aynı zamanda katarsis (duygusal boşalım) metodunu uygulayabilir. Zaten bütün inançlarda bu metod aslında vardır. Ağıkaya 'ya göre, Hristiyanlıkta günah çıkarma ritüeli katarsisin çok güzel bir örneğidir. Kişi kilise de günah çıkardıktan sonra ruhsal olarak kendisini tazelenmiş ve günahsız hisseder.²⁶ İslamda da kişinin samimi bir şekilde "tövbe" etmesi ve günahlarından pişmanlık duyması aslında buna örnek olarak gösterilebilir. Birey tövbe ritüelinden sonra kendisini günahsız, suçsuz ve affedilmiş hisseder.

Manevi danışmanlığa bilişsel davranışçı bakış açısı

Bilişsel davranışçı terapiye baktığımızda ki günümüzde en çok kullanılan yöntemdir. Bilişsel davranışçılar da insana onun, duygu düşünce ve değerlerine

²³ Ali Ayten, Psikoloji ve Din Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri, İz Yayıncılık, İstanbul, 2017, s.79.

²⁴ Abdulkerim Bahadır, Jung ve Din, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007.

²⁵ Ağıkaya Şahin, Zuhal, "din ve psikoloji arasındaki uçurum ne kadar derin? Psikoterapilerdeki dini izler", *CumhuriyetİlahiyatDergisi*, 3, 22, DergiPark, 2018, s.13.

²⁶ Ağıkaya Şahin, Zuhal, "din ve psikoloji arasındaki uçurum ne kadar derin? Psikoterapilerdeki dini izler", *CumhuriyetİlahiyatDergisi*, 3, 22, DergiPark, 2018, s.13.

göre yaklaşırlar bu da demek oluyor ki inançlı insanlara onların duygu düşünce ve inançlarını anlayan, bilen ve davranışlarının altında yatan içgüdüsel sebeplerde inançlarının etkisi olabileceğini unutmayan danışmanlara ihtiyaç vardır. Bilişsel terapi yönteminde danışmanın kullandığı teknikler, danışanın iç gözlemi ve kendi benlik algısıdır. Danışanın kendisi hakkındaki olumsuz düşünceleri ele alınır ve olumlu düşünceler inşa edilmeye çalışılır. Manevi danışmanın bu yöntemi de kolaylıkla uygulayabileceği çok açıktır. Dinlerin özünde insanın biricik olduğu, çok değerli olduğu, özü itibarı ile merhamet ve iyilikle dolu olduğu çokça vurgulanan bir olgudur. Aşkınla olan iletişim ve ona yakın olma duygusunun, gerek bireyin kendisine gerekse çevresine karşı olan tutumlarında olumlu yönde bir değişime gittiği çeşitli araştırmalarla kanıtlanmıştır. Manevi danışman, bireyde yaptırım gücü olan dini öğretiyi kullanarak kendisi ile ilgili geliştirdiği bu olumsuz duygularından onu kurtarabilir. Hazır bulunuşluluğunu da göz önünde bulundurarak danışanını aşkınla yaşanan tecrübeye yönlendirmesi de başka bir tedavi süreci olarak kullanılabilir.

Manevi danışmanlığa hümanistik bakış açısı

V. E. Frankl, hümanist psikologlar arasındadır. Aynı zamanda kendisi “*logoterapi*” adındaki psikoterapi yönteminin kurucusudur. Logoterapi; “*anlam istenci*” demektir. Frankl’ın bu konuyla ilgili pek çok eseri olmakla birlikte, dünya çapında en tanınmış eseri “*İnsanın Anlam Arayışı*” adlı eseridir. Söz konusu eserde Auschwitz ve Dachu toplama kamplarında yaşadığı acı deneyimleri ele alır. Toplama kamplarındaki tutsakların, hayatlarında bir anlam bulduklarında yaşamak için daha istekli olduklarını görmüştür.

Frankl’a göre, Tanrı her insanın bilinçdışında olan bir gerçektir. Frankl “Bilinçdışı Tanrısı” kavramıyla Tanrı’nın bizzat bilinçsiz bir varlık olduğuna değil, bilinçdışında etkin, insanla canlı ilişkide bulunan yüce bir varlığa işaret ettiğini vurgular.²⁷ İnsanlar tanrıya inandıkları sürece, hayatları anlamlı ve değerli olur. Tanrıya olan inanç bir nevi umut vazifesi görerek, kişinin psikik yapısında bir denge oluşturur.

Frankl’a göre, insanın Tanrıya yönelişi ontolojiktir. Zira bu yönelişin esası ve dinamiği varlığın derinliklerinde saklıdır. İnsanın Tanrıya yönelişi, metapsişik bir ihtiyaca dayanır. Bu ihtiyaç teoretik değil, duygusal olarak anlaşılabilir.²⁸ Burada ki bilinçdışı tanrı algısı Jung’un tanrı algısı gibi anlaşılmamalıdır. Çünkü Frankl’ın bahsettiği “*bilinçdışı tanrı*” kavramı zihnin bir ürünü olmayıp, direk varlığı orada yerleşmiş olandır.

²⁷ Bahadır, Abdulkarim, “Psikoterapide Yeni Bir Yaklaşım: Logoterapi ve Victor Frankl”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, 9, DergiPark, 2000.

²⁸ Bahadır, Abdulkarim, “Psikoterapide Yeni Bir Yaklaşım: Logoterapi ve Victor Frankl”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, 9, DergiPark, 2000, s.10.

Frankl'ın sahip olduğu hümanistik bakış açısına göre, dinler bir üstünlüğün göstergesi değildir; bir pusula gibi, bir matematiksel sembol gibi bireyi arayışa çağıran anlam kümeleridir.²⁹ “Bugün psikoterapilerde anlam, hayatın amacı, yaşam biçimi, başa çıkma gibi konulara yer verildiğini görüyoruz. Aslında bunlar dini geleneklerin de binlerce yıl öncesinden çözüm yollarıyla birlikte ortaya koydukları konular değil midir?”³⁰ Dinler insanlara, neden yaşadıklarını, neden öleceklerini, başlarına acı bir olay geldiğinde neden kabullenmeleri gerektiğini ve neden bu dünyada olduklarını açıklayarak onlara bir amaç ve yaşama nedeni sunar. Bu sebepten ötürü Jung, dinin ruh sağlığını koruyucu bir etken olduğunu vurgulamıştır.

Anlam merkezli psikoterapi Frankl'ın geliştirdiği logoterapi ile psikoloji dünyasına girmiştir. İnsanlar en sıkıntılı zamanlarında, yaşamak için bir “anlama” ihtiyaç duyar. Bu anlam onların ruh sağlıklarını ve kendilerine olan özsaygılarını yitirmemelerini sağlar. Manevi danışman ilahiyat formasyonuna sahip olduğu için logoterapi yöntemini zaten kullanması gerekmektedir. Çünkü logoterapideki anlam merkezli yaklaşımın manevi bir yön barındırdığı apaçıktır.

Bu bağlamda Fromm'a baktığımızda; bulunduğu çizgi itibari ile Neo-Freudçular arasında yer alsa da, insana bakış açısı olarak hümanist psikolojiyi benimsemiş, insanın biricikliğine, sevgiye layık olduğuna ve sevginin bir insanın hayatında olmazsa olmaz olduğuna inanır.³¹ Kısacası insan, kendini gerçekleştirmek için programlanmıştır. Dinlerin varlığına bakış açısı biraz pragmatisttir. Çünkü dinin doğruluğuna yanlışlığına ya da gerçek olup olmadığına bakmaz. Söz konusu inanç veya din insanların ruh sağlığını nasıl etkiliyor? Onlara ne gibi faydalar sağlıyor? Kendilerini gerçekleştirmelerine engel oluyor mu? Olmuyor mu? Bunun için Fromm'un yaptığı din tanımına bakmalıyız.

*“Bir grup tarafından paylaşılan ve o grubun bireylerine kendilerini adayabilecekleri bir hedef ve onlara ortak bir davranış biçimi sunan düşünce sistemidir.”*³²

Söz konusu din tanımından da anlaşılacağı üzere, insanlara bir hedef belirleyen ve bir topluluğa aidiyet hissini veren her türlü sistem, topluluk, kulüp din sayılabilir. Her insan topluluğunda dini unsurlara rastlanması, kalıtsal olarak insan varoluşunda bir dine yönelmenin, ona bağlılık eğiliminin olduğunu gösterir. Dolayısıyla bütün insanlar, evrensel bir uyum ve bağlılık sistemine ihtiyaç duyduklarından dindardırlar.³³ Kısacası insanın mutlu olması ve kendini gerçekleştirebilmesi için dine ihtiyacı vardır. Din insanın gelişmesini ve ilerlemesini

²⁹ Ali Ayten, Psikoloji ve Din Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri, s.161.

³⁰ Ağılkaya Şahin, Zuhul, “din ve psikoloji arasındaki uçurum ne kadar derin? Psikoterapilerdeki dini izler”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 3, 22, DergiPark, 2018, s.18.

³¹ Erich Fromm, Psikanaliz ve Din, (çev. Elif Erten), İstanbul, 2006.

³² Erich Fromm, Psikanaliz ve Din.

³³ Ali Ayten, Psikoloji ve Din, s.110

sağlamalıdır. İnsan gelişimini sağlamayan bir dinin, insana hiçbir faydası olamaz. Her din bu fonksiyonu icra etmeyebilir. Bunun için Fromm, dinleri ikili bir sınıflandırmaya tabi tutarak; otoriter ve hümaniter din olarak ikiye ayırır. Otoriter dinler genellikle insanı olumsuz yönde etkilerler. Nitekim bir şeyin olumlu olabilmesi için bir takım yararlarının olup zararlarının olmaması gerekir. Ama otoriter(kurumsal) dinler, insanların ne yapıp ne yapmayacaklarını belirledikleri için, özgür irade ve karar verme gibi bir seçenek yoktur. Otoriter dinlerde bir sorgulama olmadan bağlılık esastır.

Fromm'un doğrudan kurduğu bir psikoterapi yöntemi olmamakla birlikte, kendisini terapilerde psikanalitik tekniği kullanan bir hümanist olarak tanıttığını biliyoruz. Manevi danışman, Fromm'un sevgi, mutluluk ve bireysel dindarlık ile ilgili görüşlerinden istifade ederek, toplumsal anlamda yaşanan kurumsal dindarlıktan uzak kalmayı seçerek, kendini boşlukta ve yalnız hisseden kişiyi bireysel dindarlıkla tanıştırtarak onun kendisini gerçekleştirmesine yardımcı olabilir.

Burada anlattığımız bütün psikoterapi yöntemleri ve bu yöntemlerin belli başlı temsilcilerinin din hakkındaki görüşleri ve danışana uyguladıkları tedavi metodları dikkate alındığında din ile psikoterapinin bir bütün olduğu, toplumsal sağlık için ikisinin bir arada olmasını beklemenin doğal bir beklenti olduğu kanaatindeyiz.

Sonuç

İnanç ve psişik sağlık birbirini etkileyen iki değişkendir. İnanç ve ruh sağlığının birbirinden ayrılması, insanın tam olarak anlaşılmasına sebebiyet verir. İnsan benliğinde yaşanan çatışmaların çözümlenmesi için hem inanç hem de psikoloji alanında uzman kişilerin devlet bünyesinde insanlara hizmet vermesi gerekmektedir. Bu bağlamda araştırmamızda ele aldığımız manevi danışmanlık hizmetlerinde psikoterapi yöntemlerinin kullanılmasının imkanını sorguladık ve psikoterapi ekollerinin belli başlı kurucularının da görüşlerine dayanarak manevi bir yaklaşımın psikolojik bir altyapıyla bütünleştirilerek verilmesi gerekliliğinin altını çizdik. Manevi danışmanlık hizmeti, ülkemizde yeni gelişen bir alan olduğu için görevlendirilen kişilerde psikoloji formasyonu bakımından eksiklikler mevcuttur. Söz konusu alanda uzman kişilerin yetişmesi için Diyanet İşleri Başkanlığı ve Sağlık Bakanlığı sık sık bir araya gelmeli ve yapılan çalışmalarda birbirlerini desteklemelidirler. Ayrıca ortaklaşa yürüttükleri çalışmaların belirli aralıklarla kalite değerlendirilmesinin yapılmasının alanı daha üst seviyelere çıkaracağına inanıyoruz.

Aynı şekilde daha kalifiye elemanların yetişmesi çok ciddi ve disiplinler arası bir çalışma gerektiği için YÖK, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Sağlık Bakanlığının bir araya gelerek, lisans eğitimi düzeyinde psikoloji ve ilahiyatın bir arada verildiği yeni bir program geliştirmeleri gerektiğini düşünüyoruz. Bu programda yetişen

bireyler, manevi danışman olarak alanda uzmanlık kazanmış olacakları için psikoloji eğitimi olmayan bireylerin danışmanlık yapmasının yanlışlığını belirterek yapılan eleştirilerin de nihayetinde bir çözüme kavuşacağını ümit etmekteyiz.

KAYNAKÇA

- Abdulkerim Bahadır, Jung ve Din, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- Ali Ayten, Psikoloji ve Din Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri, İz Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- Ali Köse, Freud ve Din, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016.
- Asude Coşkunsever, Sosyal Hizmetlerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik (Yetiştirme Yurdu ve Çocuk Destek Merkezi Örneği), Dem Yayınları, İstanbul, 2018.
- Carl Gustav Jung, Psikoloji Ve Din, (çev. Ender Gürol), İstanbul, 1965.
- Daniel Lagache, Psikanaliz, (çev. Evin Aktar), Ankara, 2005.
- Doğan Cüceloğlu, İnsan ve Davranışı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2015.
- Duane P, Schultz & Sydney Ellen Schultz, Modern Psikoloji Tarihi, (çev. Yasemin Aslay), İstanbul, 2001.
- Erich Fromm, Psikanaliz ve Din, (çev. Elif Erten), İstanbul, 2006.
- Gürsen Topses, Psikolojik Yardım Hizmetleri Kuram ve Uygulamaları, Nobel Yayın Dağıtımı, Ankara, 2007.
- Sigmund Freud, Bir Yanılsamanın Geleceği, (çev. İhsan Kımıl), İstanbul, 2016.
- Sigmund Freud, Totem ve Tabu, (çev. Akın Kanat), İzmir, 2003.
- Victor Frankl, İnsanın Anlam Arayışı, (çev. Selçuk Budak), İstanbul, 2014.
- Makaleler:
- Altıntaş, Muhammed Esat, "Hastanelerde Gerçekleştirilen Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmeti Üzerine Nitel Bir Araştırma (Kayseri Örneği)", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11, DergiPark, 2018.
- Ağılkaya Şahin, zuhal, "din ve psikoloji arasındaki uçurum ne kadar derin? Psikoterapilerdeki dini izler", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 3, 22, DergiPark, 2018.
- Bahadır, Abdulkerim, "Psikoterapide Yeni Bir Yaklaşım: Logoterapi ve Victor Frankl", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, 9, DergiPark, 2000.

İKİNCİ BÖLÜM
İSLAM VE TOPLUMSAL DEĞİŞİM

YORUM DÜNYAMIZA DA ETKİ EDEN AHLÂKÎ BİR SORUN OLARAK DÜNYEVİLEŞME¹

Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi
ayildirim2000@hotmail.com

Giriş

Kıta Avrupa'sında Ortaçağ'ın sonlarında Aydınlanma, Rönesans ve Reform ile birlikte meydana gelen büyük dönüşümün (modernite) dinsel açıdan nitelenmesi, 'dünyevileşme' diye bir süreci ortaya çıkarmıştır.² Kökleri daha önceye dayansa da bu süreç dini ortadan kaldırma ve etkisini azaltmayı hedeflemekle birlikte, şaşırtıcı bir biçimde onun şeklini değiştirmeye, biraz amiyane bir deyişle, onu kılıksız ve kalıpsız bir hale getirmeye yol açarak tuhaf bir durum sergilemekte ve ne olduğu ayrı bir önem kazanmaktadır.³ Dünyevileşme diye adlandırılan şey, dünya aynasında gördüğümüz oyuna, kendimizi kaptırarak unutma süreci içinde bulunma olarak anlamlandırıldığı gibi⁴, eskilerin 'dehriye' olarak tanımladıklarına da dünyevileşme denilmiştir. Ayrıca "dehriye" denildiğinde de kimi zaman ateizm karşılığı olarak kullanılsa bile dünyevileşme mânasında sosyal ateizm anlamına da kullanıldığı görülmektedir.⁵ Bütün bu anlamlandırmalardan dünyevileşmenin farklı anlam boyutlarının olduğu anlaşılmaktadır. Dünyevileşme terim olarak, "Dünyanın dinden ve dinî düşüncenin dünyayı anlamlandırmasından arındırılması; kapalı bütün dünya görüşlerinin dağıtılması

¹ Ba çalışma *Din, Dünyevileşme ve Zühd*, (Ankara 2014) ve "Dünyevileşme Kavramı Üzerine", *Avrasya Terim Dergisi*, 2018, 6 (2): 35 – 43 adlı çalışmalardan istifade edilerek hazırlanmıştır.

² Bkz. Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, İstanbul 1994, s. 24; İlhami Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, Ankara 2002, s. 9.

³ Ali Coşkun, "Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu", *Bilgi ve Hikmet*, (Kış 1995), Sy. 9, s. 45.

⁴ Burhaneddin Tatar, "Dünyevileşme", *Diyanet Aylık Dergi*, sy. 149, s. 4/13.

⁵ Mustafa Özcan, "Pratik ve Sosyal Ateizm", *Yeni Asya*, 14.03.2005.

ve bütün tabiat üstü mitlerin ve kutsal sembollerin kaldırılıp atılması” şeklinde tarif edilmiştir.⁶ ABD’nin en önde gelen teologlarından biri olan Harvey Cox’un tanımlamasıyla, sekülerizasyon (dünyevileşme),

“İnsanların en temel ilgi ve yöneliminin bu dünyanın dışından/ötesinden ve üstünden, sadece ve sadece bu dünyaya yönelmesi hareketidir. Bu, bu dünyanın bağlı olduğu mistik, metafizik ve dinî her çeşit düalizmden (iki dünya) arındırılmasını içermektedir. Bunun nihaî anlamı ise, bütün hastalıkları ve günahlarıyla, bütün sağlık ve umutlarıyla sadece yeryüzü alanını kemaliyle ciddiye almaktır.”⁷

Sosyal bilimler literatürüne sosyolojinin bir armağanı olarak giren sekülerizasyon⁸ (dünyevileşme), “dinî düşünce, muâmelât ve kurumların sosyal önemi yitirdiği bir süreç (Brayn Wilson), dinî inançlar, ibadetler ve cemaat duygusunun toplumun ahlâkî hayatından uzaklaştırılması (Viktor Lidz), mistisizm dâhil tüm dinî konu ve tutumlara karşı tam ilgisizleşme (Daniel L. Edwardsyarı paganlaşma (El Wood), kilisesizleşme (Peter L. Berger)”, dini otoritenin gerilmesi (Mark Chaves), dinî olanın karşısı (Edward Bailey)⁹ gibi çeşitli yönlerden tanımlanmıştır.¹⁰

Dünyevileşmeye pek çok tanım ve yorum yapılmakla birlikte, zihniyet itibarıyla bakıldığında, dinin toplumda otoritesini yitirme süreci olarak görülür. Bir zamanlar Batı toplumunun ve aslında bütün toplumların yaşamının odak noktası olan dinî kurumların, dinî pratiklerin çöküşe geçmesidir. Peter Berger’in terimiy-le üzerimizdeki ‘kutsal kubbenin’ kalkmasıdır.

Dünyevileşmenin Ortaya Çıkışı

Bu tanımlamalardan yola çıkarak söylemek gerekirse, sekülerizm (dünyevileşme), bir düşünce akımı ve bir hayat tarzı olarak Protestan ülkelerde dinin dünyevilikle olan her türlü aksiyonla bağlantısı kesilerek, dinin özelleştirilmesi, yani bireysel hayata havale edilip, hayat ile sosyal bağı kalmamış bir ritüeller ve inançlar kompleksi haline getirilmesi olayı olarak görülebilir. Nitekim Peter L. Berger’in şu tanımında bunu görmek mümkündür. Berger şöyle diyor:

“Biz sekülerizasyonla, toplum ve kültür alanlarının (sectors) dinî kurumlar ve sembollerin egemenliğinden çıkarıldığı süreci kastediyoruz.”¹¹ Tarihsel süreç içerisinde kazandığı anlam zenginliği ile sekülerizmi daha açımlayıcı bir tarzda

⁶ İlhami Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s. 11.

⁷ İlhami Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s. 9-10 (Jocab Neusner, *Judaizm in the Secular Age*, London 1970, s. 55’ten naklen

⁸ Mustafa Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, s. 87; William H. Swatos, Kevin J. Christiano, “Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni”, s. 98-99. *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* (ed. Ali Köse), içinde, İstanbul: Ufuk Kitapları 2002, s. 95-121.

⁹ William H. Swatos, Kevin J. Christiano, “Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni”, s. 98-100.

¹⁰ Ramazan Altıntaş, *Din ve Sekülerleşme*, İstanbul 2005, s. 44.

¹¹ Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 162

tanımlayanlar da olmuştur. Buna göre sekülerizm, “dinin sosyal yapıdaki otorite ve geçerliliğini yitirmesi, doğaüstü olayların tabii ve dünyevî olaylarmış gibi algılanması, insan aklının dinî ve metafizik bağlardan kurtarılması, dinin bir vicdan meselesi haline getirilmesidir.”¹²

Max Weber (ö.1920) klasik tezinde, endüstriyel kapitalizm geliştikçe asketizmin (zühd vb.) önemini yitireceğini söylüyordu.¹³ Böylece, katı olan her şey buharlaşacak, din ve modernizm ilişkilerinde etkilenme, dindar bireyler aleyhine ve modern bireyler lehine bir dönüşüm yaşanacaktı. Weber’in “büyü bozma”¹⁴ diye isimlendirdiği kehaneti, yani inançların her an buharlaşıp gitmesi mümkün olacak mıydı?¹⁵

Dünyevîleşme düşüncesinin ortaya çıkışının “reformasyon” süreciyle çok yakın bir ilişkisi vardır. Weber’in dediği gibi, “reform”, Kilise otoritesinin yaşam üzerinden tamamen kaldırılıp atılması olmayıp, var olan biçimin farklı bir anlamla değiştirilmesidir.¹⁶ Burada zihnimizde berraklaştırmamız gereken bir diğer önemli nokta modernleşmenin dünyevîleşmeye, yani bireyin kendini dinin değer ve katkılarından soyutlama ve onsuz bir hayat tarzı kurmaya çalışmasıyla eşdeğer olmadığı, yani modernleşmenin mutlak surette dünyevîleşmeyi beraberinde getirmeyeceğidir. Aydınlanma düşüncesinin başlangıçtaki hedefinin bu olduğu, modernleşme neticesinde ortaya çıkacak dünyevîleşme ile dini dünya sahnesinden silmeyi hedeflediği doğrudur.¹⁷ Ama birçok Batılı sosyologun da artık net bir şekilde ifade ettiği gibi, modernleşme, “pozitivist Aydınlanma”nın uç beyi olmaktan kurtulmuş ve din ile pekâlâ aynı ortamı paylaşabilmiştir. Hatta modernleşmenin dünyevîleşme karşısı birçok güçlü hareketi doğurduğu da ortadadır.¹⁸ Kısacası, modernleşme ile dünyevîleşmenin özdeş olduğu fikri artık geçerliliğini kaybetmiştir. Bugün dünyanın modernleştiği söylenebilir, ama dünyanın dinden uzaklaştığı söylenemez.¹⁹ Ancak bireysel sosyal etkileriyle birlikte sosyal siyasi, dini ve ahlakî etkileri devam etmektedir. Burada dünyevîleşmenin tanımı ve ortaya çıkışıyla ilgili bu genel bilgilerden ahlakî etkilerini bilme bakımından İslam düşüncesine girişiyle ilgili bilgi vermekte fayda vardır.

¹² Mustafa Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, s. 87.

¹³ Bkz. Max Weber, *Protestan Ahlâkı*, s. 136-161.

¹⁴ Max Weber, *Protestan Ahlâkı*, s. 104.

¹⁵ Ramazan Altıntaş, *Din ve Sekülerleşme*, s. 23

¹⁶ Max Weber, *Protestan Ahlâkı*, s. 32.

¹⁷ William H. Swatos-Kevin J. Christiano, “*Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni*”, s. 100-101. Ayrıca bkz. Durmuş Hocaoğlu, *Laisizm’den Millî Sekülerizm’e*, s. 90-95

¹⁸ Ali Bardakoğlu, *Din, Yenileşme ve Modern Hayat*, III. Din Şurası Açış Konuşması, 26.11.2004; diyanet.gov.tr, Tebliğler ve Konuşmalar Arşivi, (Peter L. Berger, “Secularism in Retreat”, National Interest, Winter 1996-97, s. 4, s. 3-12’den naklen).

¹⁹ Ali Bardakoğlu, *Din, Yenileşme ve Modern Hayat*, III. Din Şurası Açış Konuşması, 26.11.2004; diyanet.gov.tr, Tebliğler ve Konuşmalar Arşivi.

Dünyevîleşmenin İslam düşüncesine girişi ve felsefî temelleriyle ilgili olarak da şunlar zikredilmektedir: İslam'ın diğer köklü düşünce sistemleriyle tanışması, girdiği iletişim ve ilişkilerle dünyevîleşme; bilgi düzeyinde kendini belli etmeye başlamıştı ve usûl sahasına doğru hızla yayıldı. Demokrit, Pisagor gibi Stoacılar'ın tabiat felsefesi ilk müslüman kelâm okullarında âdetâ temel kaynak gibi kullanıldı, öğretildi. Mu'tezile, Empedokles ve atomculuğu bütün muhtevasıyla meydana getirdiği düşünce birikimine temel kaynak olarak katmaktan çekinmedi. Heresiografi İslam dünyasında en ılımlı kesimden Ravendî'ye kadar şekillendi. Şimdi burada "ilâhî düzenin vahye dayandığı, buna karşı dünyevî olanın akla dayandığı" tartışması hakkında bir noktaya daha temas etme zorunluluğu doğmaktadır. Şöyle ki vahye dayanan, ilâhî olanın karşısında ortaya çıkan dünyevî düşüncenin temelinde yatan kaynak tabiat felsefesidir. Dolayısıyla dünyevîleşme köken olarak tabiat düşüncesi ve felsefesinin sonucudur. Bunun sonuçları kişi hayatından, uluslararası hukuka kadar yayılarak görülecektir. Sonuç olarak ilâhî olandan dünyevî olana gidişin, aklî olana gidiş anlamına gelmeyeceği netlik kazanacaktır. Çünkü Bacon'un şikâyet ettiği şekliyle tabiat felsefesi kaynaklı düşünceler tabiat, kadın gibi kavramları salt sömürülecek şeyler olarak vurgulayarak tamamen akıldan uzaklaşmanın örneklerini vermişlerdir.²⁰

Ahlâkî Sorun Olarak Dünyevîleşme

Dünyevîleşme, İbrahimî monoteist evrensel din (Kur'an'ın deyimiyle el-İslam)²¹ açısından insanlık tarihi kadar eski bir ahlâkî sorundur. 16. yüzyıldan sonra bu ahlâkî hastalığın Avrupa'dan başlayarak ve giderek bütün dünyaya bulaşması -bunda, başta hristiyan düşüncesi olmak üzere, İslam düşüncesinin kusurlarını da unutmamak gerekir- bizi şaşırtmamalıdır.²² Dünya âhiret dengesinin dünya lehine bozulması, zamanla dünyada en güzel şekilde yaratılan (ahsen-i takvim) insanın aşağıların aşağısına (esfel-i sâfilîne) düşüş serüvenini başlatmıştır. Diğer bir deyişle, Allah'ı ve âhireti unutarak dine karşı kayıtsızlaşma, ahlâkî ve dinî değerlere yabancılaşmak, kısaca bu dünyevîleşmektir ki, Müslüman fert ve toplumları çok yakından ilgilendiren bir varoluş problemidir. Kur'an'ın, toplumları ve insanları çürüten, yozlaştıran ve ahlâkî açıdan ölüme sürükleyen bu probleme karşı bakışı nasıl olmuştur? Bundan korunmak için çare ve alternatifler sunmuş mudur? Bu Müslüman birey, toplum ve ümmet açısından önemlidir.

²⁰ Gökhan Bacık, "Dünyevîleşme ve Arkaplanı", *Köprü Dergisi*- Dünyevîleşmenin Farklı Boyutları, Yaz-Güz 97, sy. 59-60.

²¹ "Allah uğrunda, hakkını vererek cihad edin. O, sizi seçti; din hususunda üzerinize hiçbir zorluk yüklemeydi; babanız İbrâhim'in dininde (de böyleydi). Peygamberin size şahit olması, sizin de insanlara şahit olmanız için, O, gerek daha önce (gelmiş kitaplarda), gerekse bunda (Kur'an'da) size «müslümanlar» adını verdi. Öyle ise namazı kılın; zekâtı verin ve Allah'a sınıksız sarılın. O, sizin mevlânızdır. Ne güzel mevlâdır, ne güzel yardımcısıdır!" el-Hac 22/78.

²² İlhami Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s. 15.

Kur'an gibi dinî metinlerde de görüleceği üzere, bir metnin, oluştuğu tarih dışında okunması, iki süreci barındırır. Birincisi, öze ait olmayan tarihsel alanın atlanması, ikincisi ise, öze ait olanın te'vil yoluyla keşfedilmesi, ortaya konmasıdır.²³

İslam'ın kutsal kitabı Kur'an'ın dünyevîleşmeye bakışıyla ilgili olarak; Kur'an'da dünya ve âhiret dengesinin kurulmasından, dünya hayatının öz niteliğinden dünyevîleşmenin ifadelenderilmesinden ve dünyevîleşmiş bir halk olarak müşrik Araplardan, Firavun, Karun ve Bel'am gibi dünyevîleşmenin ahlâkî saiki ve tipolojilerinden bahsedilmektedir.²⁴

Kur'an'da dünyevîleşmenin tipolojilerinden Kârûn'un kıssasıyla ilgili olarak da şöyle buyrulur:

*"Derken, Kârûn, ihtişamı içinde kavminin karşısına çıktı. Dünya hayatını arzulayanlar: 'Keşke Kârûn'a verilenin benzeri bizim de olsaydı; doğrusu o çok şanslı!' dediler. Kendilerine ilim verilmiş olanlar ise şöyle dediler: 'Yazıklar olsun size! İman edip iyi işler yapanlara göre Allah'ın mükâfatı daha üstündür. Ona da ancak sabredenler kavuşabilir. Nihayet biz, onu da, sarayını da yerin dibine geçirdik. Artık Allah'a karşı kendisine yardım edecek avanesi olmadığı gibi, o, kendini savunup kurtarabilecek kimselerden de değildi. Daha dün onun yerinde olmayı isteyenler: Demek ki, Allah rızkı, kullarından dilediğine bol veriyor, dilediğine de az. Şayet Allah bize lutufta bulunmuş olmasaydı, bizi de yerin dibine geçirirdi. Vay! 'Demek ki inkârcılar iflâh olmazmış!'' demeye başladılar. İşte ahiret yurdu! Biz onu yeryüzünde böbürlenmeyi ve bozgunculuğu arzulamayan kimselere veririz. (En güzel) âkıbet, takvâ sahiplerinindir."*²⁵

Kur'an'da zikredilen dünyevîleşme tipolojilerinden Kârûn'un kıssasında görüleceği üzere insanın dünyevîleşmesinin mühim noktalarından biri, dünyevî şeylerin, özellikle de servetin insan psikolojisi üzerindeki etkisi, diğer bir ifadeyle dünya metânının insan aklı ve duygusuna negatif baskısıdır. Kur'an, bu durumu "istiğna"²⁶, yani kendini yeterli görme, Allah'a -hâşâ- muhtaç hissetmeme olarak tasvir eder. Bu his ve kabul, bir başkaldırıyı, tuğyanı, fesadı ve neticede inkârı sinesinde barındırır.²⁷ Bu da insanda fitrî bozulmayla birlikte ahlâkî bozulmaya götürür. Güzel hasletlerini yok eder. Bu noktada dünyevîleşme; imani, ahlaki, sosyal, ticari meselelerin bütününde kişinin emeğini, gücünü, imkânını dünyevi

²³ İlhami Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s. 15.

²⁴ Bkz. İlhami Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s. 15-23.

²⁵ el-Kasas 28/79-83.

²⁶ "Gerçek şu ki, insan kendini kendine yeterli görerek azar. Kuşkusuz dönüş rabbinedir." (el-A'lâ 96/6-8).

²⁷ Bkz. Cemal Ağırman, "Yoksullukla Mücadelede Ahlâkî ve Dinî Eylem Olarak İnfâkın Rolü", *Yoksulluk Sempozyumu*, İstanbul 2003, II

unsurlara yoğunlaştırmasıdır. Kişinin önceliğini dünya değerlerine vermesi, kendisini dünyanın çekiciliğine kaptırması ve onun esiri konumuna gelmesidir.

Yine İbrahîmî monoteist evrensel din (İslam) açısından dünyevîleşme, insanın tarihi boyunca her zaman marûz kalabileceği derin bir sapıklıktır. Kur'an oluşum süreci boyunca dünyevîleşmiş yahudi ve müşriklerle polemîğe girmiş, onları nankörler (kâfir) olarak nitelemiş ve âhiret azabı ile sürekli tehdit etmiştir.²⁸

Kur'an'da dünya hayatının zemmedildiği yerler, aslında insanın dünyevîleşmesi sebebiyledir. Kur'an'da bu dünyevîleşme, duruma göre "yeryüzüne çakılıp kalma" olarak tasvir edilmekte, bunun arka planında ise, âhiret'ten vazgeçip sadece dünya hayatına sarılma ufuksuzluğu ve kişilik kaybının varlığı dikkat çekmektedir: *"Ey iman edenler! Size ne oldu ki, 'Allah yolunda seferber olunuz' emri verince bulunduğunuz yere yığılıp, çakılıp kaldınız? Yoksa âhiretten vazgeçip dünya hayatına mı razı oldunuz? Ama iyi biliniz ki dünya hayatının zevki, âhiret hayatının yanında pek az bir şeydir."*²⁹ Bu âyet-i kerime, Tebük seferi için seferberlik ilân edildiğinde insanların sıcak yaz gününde, meyvelerin olgunlaştığı, insanların rehavete daldığı bir zamanda Bizans gibi bir güce karşı orduya çağrıldıklarında bazı inananların dünyanın cazibesine kapılarak işi ağırdan almaları, tembellik ve uyuşukluk göstermeleriyle ilgili nâzil olsa da³⁰ Müslümanları ve İslam medeniyetini bekleyen büyük bir tehlikeye karşı bir uyarı niteliğindedir. Ayrıca toplumlardaki dünyevîleşmeyi, dolayısıyla da her konuda bilhassa da ahlak alanında yozlaşmayı ve çürümeyi hazırlayan temel faktörlerden birisi, israf ve lûkstür (terf); bir mânâda, yardımlaşmanın (infakın) doğru ve sıhhatli gerçekleşmemesidir.³¹ Nihayetinde bu yozlaşma ve çürüme kendini bilhassa ahlâkî tavırlarla da gösterir.

Kur'an'da dünya âhiret dengesinin bozulup dünyevîleşme diye nitelendirilen, dünyaya çakılıp kalmayı çok net resmeden özlü anlatımlardan birisi, ilâhî hakikatleri ve hayatın gayesini bildiği halde, buna göre amel etmeyen ilim ehlinin nazara verildiği şu âyet-i kerimedir:

"Onlara (yahudilere), kendisine âyetlerimizden verdiğimiz ve fakat onlardan sıyrılıp çıkan, o yüzden de şeytanın takibine uğrayan ve sonunda azgınlardan olan kimsenin haberini oku. Dileseydik elbette onu bu âyetler sayesinde yükseltirdik. Fakat o, dünyaya saplandı ve hevesinin peşine düştü. Onun durumu tıpkı köpeğin durumuna benzer: Üstüne varsan da dilini çıkarıp solur, bıraksan da dilini sarkıtıp

²⁸ Bkz. İlhami Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s. 15-23.

²⁹ et-Tevbe 9/38.

³⁰ Bkz. Fahrüddîn er-Razî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, I-XXXII, Beyrut 1990, XVI, 47; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 343-344.

³¹ "Onlar, 'Resûlullah'ın etrafındaki fakirlere infak etmeyin ki dağlınsınlar' diyen bedbahtlardır. Halbuki göklerin ve yerin bütün hazineleri Allah'ındır, lâkin münafıklar bunu bilmezler, anlamazlar (el-Münafikîn 63/7). Bkz. Cemal Ağırman, "Yoksullukla Mücadelede Ahlâkî ve Dini Eylem Olarak İnfâkın Rolü", *Yoksulluk Sempozyumu*, II,

*solur. İşte âyetlerimizi yalanlayan kavmin durumu böyledir. Kıssayı anlat; belki düşündürler.*³²

Burada karakteri sergilenen, ilim verildikten sonra dünyevileşmiş kişinin (Bel'am b. Bâûrâ, veya Ümeyye b. Ebî's-Salt penceresinden, ilâhî kaynaklı bilgilerden uzaklaşarak, şeytanın dünyasında yeryüzü saltanatına, maddeye râm olmuş modern zihniyeti, dünyevileşmiş (sekülerleşmiş) insan tipolojisini seyredebiliriz.³³ Çünkü sekülerleşme (dünyevileşme), ontolojik anlamda ebediliği "şimdi"-de aramanın adıdır. Hiç kuşkusuz her insanda ebedilik (huld) düşüncesi vardır. Kendisinde yeterli düzeyde "takvâ" gelişmemiş insanlar, Kur'an'ın "aldatıcı zevk ve geçinme"³⁴ diye tanımladığı dünyânın câzibesine tutularak "ebedî"liği bu dünyâda aramaya kalkabilir. Nitekim Kur'an, böyle bir insan tabiatından daha somut bir biçimde bahseder: "Fakat o, dünyaya meyletti/"ahlede ile'l-arzı" ve hevâsına uydu."³⁵ Bu âyette, "ilâ" edatıyla kullanılan "el-arz" sözcüğü, yalın anlamda ed-dünyâ kavramı karşılığında dünyevîleşmek anlamına gelmektedir. Açıkça bu âyette, insan hayatını maddi dünya ile sınırlandıran ve ahlâkî değerleri hiçe sayarak dünyâyı doya doya yaşamak isteyen bir kimsenin psikolojisi anlatılmaktadır. Arapça'da insan bir şeye meylettiği zaman "ahlede ileyhi" denilir.³⁶

Dinden ve vahiyden sıyrılmak suretiyle insanoğlu, varlığını tehdit eden düşmanlarına karşı en temel korunağını, zırhını ve barınağını kaybetmiş ve düşmanlarının yani şeytanların arkasına takılarak dünyalık peşinde koşarken asıl özüne, kazanması gereken mahiyete yabancılaşmıştır. Artık böylesini uyarmak da, uyarmamak da birdir. O, kalbî ve vicdanî reflekslerini yitirmiş, artık inkâr onun için ahlak, huy ve seciye halini almıştır. İhtiyaç ve zarurettten ötürü değil, nefsinin kötü huyundan ve hırsından dolayı hep çirkin işleri yapar durur.³⁷

Yukarıda verilen bilgilerde görüldüğü gibi Kur'an'ın verdiği mesajlar, dünyevîleşmiş bir toplumun dünya görüşüne yeni değerler kazandırmak içindir. Kendi hayatlarının gereği evlâtlarını bile öldürmekten kaçınmayan bir toplumda, her davranışından hesap vereceğini bilen bir toplum meydana getirmenin başka türlü de olmayacağı âşikârdır. Kur'an bir taraftan bu toplumun inanç temelinden yoksun dünyaya ait beklentilerini sarsarken, diğer taraftan da o arzu ve beklentilerini "ebedî" bir surette kazanabilecekleri bir imkânı; "âhiret" inancını onlara teklif etmektedir. Bu inanç, yaşanan dünyayı, "ebedî âhiret yurdu"nu kazanma temelinde algılamayı ve yaşamayı sunmaktadır. Yani, içinde yaşadığı dünya haya-

³² el-A'râf 7/175-176.

³³ Bkz. Sadık Kılıç, *Fıtratın Dirilişi*, İstanbul 1991, s. 81.

³⁴ Bkz. er-Ra'd, 13/26; el-Mü'min, 40/39.

³⁵ el-A'râf 7/175-176.

³⁶ Bkz. Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, İstanbul, 1305, I, 1133.

³⁷ Bkz. İbn Atıyye, *Abdülhakk, el-Muharraru'l-Vecîz, Dâhâ* 1984, VI, 146.

tının cazibesi, onun asıl yurdu olacak olan âhireti kazanmasına mani olabilir, bu ise insanın ebedî hüsrânı demektir.

Ahlakî sonuçları da olan bu gibi hususlarda ilâhî dinler, insanın bu şekilde ebedî bir hüsrana düşmemeleri için onları sürekli uyarmıştır. Kur'an; 7. yüzyılın başında yaşamış olan bir kabile toplumundan, onların ateist hayat anlayışlarını değiştiren ve "her şeye hâkim olan Allah'a" inanacakları bir dünyayı yaşamalarını sağlayacak mesajları ihtiva etmektedir. Yani dinin bu iki ana kaynağı, seküler ve âhiret inancından yoksun bir topluluğu, dünyevî yaşamlarını, âhiret hayatını kazanmaya endeksli olarak yaşamaya çağırmıştır. Bu nedenle hem Kur'an'ın, hem de hadislerin genel muhtevasında, âhiret vurgusu daha ağırlıklı olarak yer alır, dünya hayatı ve yaşamı ise aşağılanarak veya hafife alınarak, bir anlamda yerilerek, ele alınır. Bu yaklaşım, İslam dininin oluşturmak istediği evrensel dünya görüşü değil, ilk indiği toplumun öncelikli problemlerinin dikkate alınmasının bir gereğidir. Tam anlamıyla sekülerleşen bir topluma âhiret vurgusuna ağırlık verilmesi gerektiği gibi, dünyanın tümüyle terk edilmesi anlayışına karşı da, dünya hayatının önemini belirten mesajlara ağırlık verilmelidir.³⁸

Kur'an, getirdiği prensiplerle indiği toplumun dünyevîleşen değerlerine yeni anlamlar kazandırmıştır. Kutsala hürmetin kaybolduğu, hâkim güç ve otoritenin kutsallaştırıldığı, zevk ve eğlencenin yaygınlaştığı bir dönemde, insanlara kendilerinin ve âlemin farkına varmaları gereğini hatırlatmak için Kur'an'ın ortaya koyduğu ilkelerin ayrı bir yeri vardır. Bunları dikkate almak gerekir. Dünyevîleşme, bütünüyle bir dünya görüşü ve paradigma değişimidir. Bu da insanın yorum ve anlam dünyasının tamamen farklılaşmasıdır. Meseleye moral ve manevi anlam alanından bakıldığında dünyevîleşme, insanlık tarihi kadar eski bir ahlâkî sorundur. Bu sorun bu yönüyle bütün semavi dinleri ilgilendirmektedir. Şüphesiz dinlerde var olan dünyevîleşme sorununu gören Müslüman birey kendi dininin birçok alanda neleri gerektirdiği konusunda çeşitli sorularla karşı karşıyadır. Buna karşın güçlü düşünsel temellere bina edilmiş dünyevî düşünce, baş döndürücü hızıyla insanlığa yeni eserlerini sunmaktadır. Aslında bir ölçüde Müslümanların bunun karşısında yaşadığı şaşkınlık psikolojisi de önemlidir. Dünyevî düşüncenin karşısındaki bütün dinamikleri kullanıp çözüm üretebilmek. İslam, toplumları ve insanları çürüten, yozlaştıran ve ahlâkî açıdan ölüme sürükleyen bu probleme karşı, sadece uyarıda bulunmakla kalmamış, hadislerde de geçen tabirle, "dünyanın fitnesi"nden korunma çare ve alternatiflerini de sunmuştur.³⁹ Dünyevîleşme sorununun devası şu hadis-i şerifte belirtilen derin manada gizli; *"Dünyada bir yabancı, bir garip gibi ol. Yahut yoldan geçen biri gibi ol ve kendini de şu kabirde*

³⁸ Ahmet Keleş, "İslam İktisat Zihniyetinin Oluşmasında Zühd Hadislerinin Rolü", SBArD Dergisi, S:6, s.575-591 (Kısmen tasarrufla)

³⁹ Geniş bilgi için bkz. Ahmet Yıldırım, *Din, Dünyevîleşme ve Zühd*, Ankara 2014

yatanlar arasında say.”⁴⁰ Bu bağlamda hadislerde Müslümanların dünyevileşen durumlarına işaretlere rastlamak mümkündür. Hz. Peygamber (s.a), zaman zaman geleceğe dönük mesajlar vermiş, ümmetinin başlarına gelecek bazı musibetlerden söz etmiştir. Bu bağlamda O, uyarı kabilinden önceki ümmetlerin yaşadıkları tarihi tecrübelerden yola çıkarak ileride ümmetini muhtemelen karşılaşılabilecekleri çeşitli sıkıntılara karşı zaman zaman dikkatleri çekmiştir. Bunlar da biz Müslümanlar için alınacak ibret ve derslerle doludur. Hadis kaynaklarında yer alan ve Peygamberimizin azatlısı Sevban’dan rivayet edilen hadise göre bir gün Rasulallah (s.a) şöyle buyurmuştur: *“Dünyanın her tarafından çeşitli milletlerin tıpkı yiycilerin çömleğe üşüşmeleri gibi sizin üzerinize toplanıp çullanmaları yakındır!”* Biz dedik ki: O gün bizim azlığımızdan dolayı mı ey Allah’ın Rasulü? (Hayır!) O gün siz çoksunuz, lakin aynen selin üzerinde sürüklediği çer-çöp gibi olacaksınız! Artık düşmanlarınızın sizden korkmaları kalplerinden çıkıp gidecek, sizin kalplerinizi ise vehen kaplayacak! Biz tekrar: “Vehen nedir ya Rasulallah?” diye sorunca: *“Dünya hayatını sevip, ölümü-savaşı kerih görmenizdir!”* buyurdu.”⁴¹

Hadisie bahsedilen “vehn” büyük bir dünyevileşme saplantısıdır. “Vehn” ahirete karşılık dayanılmaz bir arzu ve istekle dünyayı tercih etme durumudur.

Bizlerin de bu süreci önemsemesi ve alternatifler sunması önemlidir. Bu noktada kendi değerlerimizi sunma ve modelimizi oluşturma adına dünyevileşme tehlikesine, fitnessine karşı kültürümüzde geleneksel olarak “zühd, kanaat, tül-i emeli azaltma, dua, tevekkül, halvet, uzlet, ölümü hatırlama ve infak gibi değerlere ve ahlakî unsurları dikkate almamız gerekir. Dünyevileşme ile ahlak arasında ne gibi ilişki olabilir? Bu soruya cevap vermek durumundayız.

Biri diğerinin neticesi gibi görünen bu iki mefhum arasında paradoksal bir ilişki bulunmaktadır. Yani dünyevileştiklerimiz için mi ahlaki zafiyetlerimiz artıyor yoksa bu zafiyetlerimiz yüzünden mi dünyevileşiyoruz? Bana göre ikincisi daha doğru bir seçenek gibi görünüyor. Ahlak konusu bizde Allah’a verdiğimiz taahhütlerden bağımsız olarak algılanıyor. Bunun da en büyük sebebi iman ile amelin birbirinden ayrı olduğu algısıdır. Amel ile imanı ayırırsanız ahlaki problemlerin ortaya çıkması kaçınılmazdır.⁴² İtikat insanın zihninde yer tutar ve duygusal harekete sebep olmaz. İman ise canlı ve dinamik bir duygudur ve insanı bir amele, ahlaki bir eyleme yöneltmelidir. Eğer bu olmuyorsa imanda gerileme var demektir. Günümüz Müslümanlarının esas krizi, iman ve ahlâk krizidir. Bunun da günümüz Müslümanları açısından temel sebebi, âhiretten fazla dünyaya önem vermek, dünya-âhiret dengesini bozmak, yani dünyevileşmektir. Bir diğer sebep insan dünyevileştikçe pragmatist, egoist, maddeci yapıya dönüşmektir. Ayrıca

⁴⁰ Buhârî, Rikak, 3. Ayrıca bk. Tirmizî, Zühd, 25; İbni Mâce, Zühd, 3.

⁴¹ Ahmed, *Musned*, V. 278, II. 359; Ebu Davud, Melahim 5; Tayalisi, s. 133; İEŞeybe, VII. 463

⁴² Mustafa Öztürk, Dünyevileşme ve Ahlak, <http://www.insanvehikmet.org/?p=3135> (Erişim: 19.03.2019)

tüketim zafiyetinin artması, açgözlülük, aşırı konfora özenme, lüks, israfa yönelmektir. Bütün bunlar ahlâkî yönden yozlaşmaya ve zafiyete götüren hususlardır.

Dünyevileşmenin toplum hayatında bir takım yansımaları Allah'ı unutan, haksızlık ve bozgunculuğu meslek haline getiren, kıskanç ve duyarsız bir kişilik sahibi olan bireyin ötekilerle olan ilişkilerinde de aksamalar meydana getirmesidir. Ahlâkî zaafı olan bencilleşme, bireyselleşme ve yalnızlaşma bu aksamalardandır. Bunlar insanda bazen haset, bazen hırs, bazen de cimrilik, israf, ihtiras ve mal-makamla övünme şeklinde tezahür eder. Aslında kötü huyların hepsi aslında birbirine bağlıdır. Bunların birbirlerinin sebep ve sonuçlarıdır.⁴³

İşte burada din, insanlığın fitratla ve akl-ı selimle sahip olduğu aslî durumu destekleyen, test eden ve temellendirip koruyan bir işleve de sahiptir. Çünkü insanoğlu dünyaya hem saygın ve üstün hem de çeşitli zaafı ile yüklü bir varlık olarak gönderilmiştir. Onun hayatı boyunca gerek düşünce gerekse aksiyon planında iyi ve kötü, adalet ve zulüm, merhamet ve acımasızlık, diğergamlık ve bencillik arasında bir gelgit yaşaması bundandır. Ancak bunlardan birincisi aklın ve fitratın yönlendirdiği aslî, ikincisi ise bedeni dâhil fizik dünyanın sürüklediği arızî çizgidir. Din birinci çizgiyi teyit ederek, zaaf ve sapmalara yenilmeden yoluna devam edebilmesi için önünü aydınlatarak insana destek olur; ona rehberlik eder. Öyle olduğu için de peygamberler aracılığı ile gönderilen vahiy, Allah'ın yaratıp özgür iradeyle ve dilediğini yapabilme iktidarıyla dünyaya gönderdiği insana sonsuz bir lutfu ve yardımınıdır.⁴⁴ Kur'an'a göre din, en genel anlamda Allah'a ve âhirete iman temelinde dünya hayatını Allah'ın ahlâkî buyrukları doğrultusunda yaşamaktır.⁴⁵

KAYNAKÇA

Ahmet Keleş, "İslam İktisat Zihniyetinin Oluşmasında Zühd Hadislerinin Rolü", *SBAd Dergisi*, S:6, s.575-591.

Ahmet Yıldırım, *Din, Dünyevileşme ve Zühd*, Ankara 2014.

Ahmet Yıldırım, "Dünyevileşme Kavramı Üzerine", *Avrasya Terim Dergisi*, 2018, 6 (2): 35 – 43

Ali Bardakoğlu, *Din, Yenileşme ve Modern Hayat*, III. Din Şurası Açış Konuşması, 26.11.2004; diyanet.gov.tr, Tebliğler ve Konuşmalar Arşivi.

Ali Coşkun, "Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu", *Bilgi ve Hikmet*, (Kış 1995), Sy. 9, s. 45.

Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, İstanbul 1305.

Burhan İşleyen, *Dünyevileşme*, Ankara 2018.

Burhaneddin Tatar, "Dünyevileşme", *Diyanet Aylık Dergi*, sy. 149, s. 4/13

⁴³ Bkz. Burhan İşleyen, *Dünyevileşme*, Ankara 2018, s. 222-223.

⁴⁴ Ali Bardakoğlu, *Din, Yenileşme ve Modern Hayat*, III. Din Şurası Açış Konuşması, 26.11.2004; Tebliğler ve Konuşmalar Arşivi, diyanet.gov.tr

⁴⁵ İlhami Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s. 15.

- Cemal Ağırman, "Yoksullukla Mücadelede Ahlâkî ve Dinî Eylem Olarak İnfâkın Rolü", *Yoksulluk Sempozyumu*, İstanbul 2003, II.
- Elmahlı, Muhammed Hamdi Yazır, (ö.1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, İstanbul 1992.
- Fahrüddîn er-Razî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, I-XXXII, Beyrut 1990.
- Gökhan Bacık, "Dünyevileşme ve Arkapları", *Köprü Dergisi- Dünyevileşmenin Farklı Boyutları*, Yaz-Güz 97, sy. 59-60.
- İbn Atıyye, Abdülhakk, *el-Muharraru'l-Vecîz*, Dûhâ 1984.
- İlhami Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, Ankara 2002.
- Max Weber, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Rûhu*, (çev. Zeynep Aruoba), İstanbul 1997.
- Mustafa Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İstanbul 1998.
- Mustafa Öztürk, Dünyevileşme ve Ahlak, <http://www.insanvehikmet.org/?p=3135> (Erişim: 19.03.2019)
- Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, İstanbul 1994.
- Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, (çev. Ali Coşkun), İstanbul 1993
- Sadık Kılıç, *Fitratın Dirilişi*, İstanbul 1991.
- William H. Swatos, Kevin J. Christiano, "Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni", s. 98-99. *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* (ed. Ali Köse), içinde, İstanbul: Ufuk Kitapları 2002.

KADİM ZİHNİYETTEN MODERN ZİHNİYETE DEĞİŞİMİN BİR ÖRNEĞİ OLARAK EMANETTEN MÜLKE

Prof. Dr. Celalettin VATANDAŞ

Süleyman Demirel Üniversitesi İletişim Fakültesi / celalettinvatandas@sdu.edu.tr

Giriş

Düşünce tarihçisi Abel Jeanniere “Modernite nedir?”¹ sorusuna cevap aradığı kısa ama değerli makalesinde, bizim “kadim” dediğimiz kendisinin “gele-
neksel” dediği dünyadan “radikal bir değişim” sonunda kopulduğunu ve bunun
arkasından “kendisini önceleyenlerle bağdaştırılamaz” bir dünya olan “modern
dünyanın” inşa olduğunu belirtir ve “Modern olmak, artık düne ait olmayan
ve başka yöntemlerle ele alınması gereken bir dünyada yaşamaktır” tespitiinde
bulunur. Jeanniere’a göre gerçekleşen “altüst oluşu” fizik bilimi başlatmış, “evre-
ni düzenleyen yasaların değiştiğine ilişkin bilinçlenme daha sonra bilimsel çev-
relerin dışına taşarak” “modern dünyayı” inşa etmiştir. Söz konusu inşa süreci
ise dört ayrı alanda gerçekleşen ve birbirini destekleyip tamamlayan “dört dev-
rim” ile mümkün olmuştur. Bunlar *bilimsel, siyasal, kültürel ve teknik/endüstriyel*
devrimler’dir. Jeanniere’a göre *bilimsel devrimi* Newton başlatmış, bu devrim so-
nucunda “doğrudan Tanrı ve melekler tarafından yönetilen bir doğadan, kendi-
sini düzenleyen bir doğaya; Tanrısal istemleri (volontes) yansıtan ve Tanrı’nın
ihtişamını anlatan bir doğadan, doğanın yasalarının belirlenimciliğinden başka
bir şeyi dile getirmeyen bir gök mekaniğine geçilir”. *Siyasal* “kopuşun” ilk örnek-
leri İngiltere, Amerika ve Fransa’da açığa çıkar. Bundan böyle iktidarı kaynağı
örneğin Tanrı gibi aşkın/ilahi bir yerden gelmez; halktan gelir. *Kültürel devrime*
gelince bu “ötekiler gibi apansız çıkmadı ortaya... Düşüncenin laikleşmesi, her
alanda tüm ölçütlerin rasyonelleşmesiydi söz konusu olan. Laiklik kendisin zo-
runlulukla bir din eleştirisi olarak sundu; en azından, toplumun içinde yaşadığı

¹ Jeanniere, Abel “Modernite Nedir?”, Derleyen: Mehmet Küçük), *Modernite versus Postmodernite*, Say Yayınları, İstanbul, 2011, ss: 111-124.

ve kurumlaşmış dinin eleştirisi olarak". Bundan böyle "doğa artık Tanrının insan için kurduğu bir ev değildir; insan artık özerk ve kendini düzenleyen bir doğanın içinde yaşamamaktadır". Jeanniere'a göre "kopuşun" dördüncü aşamasını teşkil eden *teknik/endüstriyel devrim*, "içinden insanın doğduğu bu doğanın fethi içinde devrimci bir adımı işaretler". "Endüstri devriminin safhaları, doğayla, bilimsel ve kültürel devrimlerin betimlediği yeni ilişki tipine hem eşlik eder, hem de onu yapılandırır".

Jeanniere'ın yaptığı bu tasnif ve açıklamalar önemli ve modern dünyayı anlama açısından bir o kadar da işlevseldir. Fakat bizce, Jeanniere'ın söz konusu "dört devrim" in anlam ve oluşumuna ilişkin açıklamalarında cümle aralarına sıkışmış bazı tespitlerde de açığa çıktığı üzere, sürecin temelinde köklü ve kapsamlı bir zihniyet değişikliği yer almaktadır. Söz konusu "dört devrim" bu zihniyet değişiminin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla söz konusu "dört devrim", sonrasında açığa çıkan bazı şeyler için başlangıç olsalar bile temelde ve kronolojik açıdan bir başlangıç değil, daha çok sonuçturlar. En başta ve temelde radikal düzeyde gerçekleşen bir zihniyet değişimi vardır. Bu zihniyet değişimi ise, tamamen diğer varlıklar karşısında insanın kendisini konumlandırış tarzıyla ilgili olarak gerçekleşmiştir. Ve bu değişim gerçekten de son derece radikal düzeyde gerçekleşmiştir. Yoksa burada dile getirilen radikal olma hali, durumun önemine dikkat çekmek için biraz da abartarak ifade edilmiş olan bir niteleme değildir. Gerçekleşen değişim "radikal" nitelemesini fazlasıyla hak edecek kadar hızlı, kapsamlı ve derinliklidir. Gerçekleşen zihniyet değişimi ile tüm unsurlarıyla dünyayı/nesnel varlıkları ve bu bağlamda bizzat kendi bedenini kendisine verilmiş bir "emanet" olarak gören "insan" dan "mülk" olarak gören "İnsan" a [bu insan daha sonra "modern insan" olarak anılacak] geçilecektir. İnsan "her şeye egemen olma ve onları denetim altına alma arzusuna girecek"² ve bunun gereklerini uygulamaya koyacaktır. Bu ontolojik bir değişim değildir; varlık aynı ama bu varlıklar bazı niteliksel özellikler açısından birbirlerinden tamamıyla farklıdır. Dolayısıyla "insan" ve "İnsan" nitelikte birbiriyle ilgisiz iki farklı varlığı işaretlemektedir. İşte bu farklılık "emanet-mülk" farklılaşmasında olanca biçimiyle kendisini açığa vurmaktadır. İnsan kendisini dünyanın bir parçası olarak görmeyi terk edip, mülkün (dünyanın-evrenin) sahibi/efendisi olarak algılamaya başlamıştır. Bunun gerçekleşmesi ise, kendisini ilahi mutlak irade karşısında konumlandırışında gerçekleşen köklü değişimle mümkün olmuştur. Sonrasında "modern" sıfatı ile tüm diğer insanlardan ayrılacak olan bu bazı insanlar, ilahi mutlak irade tarafından yaratılmış ve O'na karşı sorumlu bir kul olduğu inanç ve anlayışından uzaklaşıp, yaratılmasa bile yönetebilme açısından O'nun rolünü üstlenmeye karar verirler³.

² Bauman, Zygmunt, *Parçalanmış Hayat-Postmodern Ahlâk Denemeleri*, (Çev: İsmail Türkmen), Ayrintı Yayınları, İstanbul 2001, s.120

³ Paul Johnson, *Entelektüeller*, (Çev: Ayşe Polat), Paradigma Yayınları, İstanbul 2008, s.2

Böylelikle “modern insan” da doğmuş olur. Bu değişimin düşünce/felsefe tarihinde ismi Hümanizm olacaktır. Hümanizm, Tanrı’nın iradesinin geçerli olduğu bir anlayış ve yaşantıdan İnsan’ın iradesinin geçerli olduğu anlayış ve yaşantıya geçişin; Tanrı’nın bilgisine güvenin yerini İnsan’ın bilgisine güvenin almasının; Tanrı merkezli varlık ve hayat anlayışının yerini, “İnsan” merkezli varlık ve hayat anlayışının geçerli olmasının ismi olarak anlam kazanacaktır.

Sürecin ilk aşamaları dikkate alındığında, “İnsan” bu ilk zamanlar kendinin “yaratıldığını”, ilahi mutlak irade olan Tanrı’nın yegâne yaratıcı olduğunu reddetmemiştir. Yaratılmış bir varlık olduğunu kabulü bir süre daha devam etmiştir. İlk aşamada terk ettiği şey, “yaratan” ilahi mutlak iradeye karşı sorumluluk hissidir; O’nun kendisiyle olan irtibatını “denetleyen” düzeyinde devam ettirdiği inancını terk etmiştir; daha doğru ifadeyle reddetmiştir. Bu sayede kendisini “özgür” hissetmeye ve kendisinden başka hiçbir şeye karşı sorumlu olmadığı anlayışına sahip olmuştur. Fakat sorumluluk düzeyinde irtibatını kopardığı mutlak ilahi irade ile yaratan-yaratılmış düzeyinde devam etmekte olan irtibatını bir süre sonra *evrim teorisi* ile koparıp atarak kendisini tamamıyla “özgür” kılacaktır. Modern insan, dini/tanrıyı sınır dışı edip kendi hükümlerini ilân etmesiyle, bir anlamda Dostoyevski’nin çok sonraları söyleyeceği bir sözün kapısını da aralamış olur: “Eğer Tanrı yoksa her şey mubahtır”⁴. Tüm bunlar yaklaşık 250-300 yıllık bir süreçte gerçekleşir. Gerçekleşen “kopuş”un oluşturduğu boşluklar ise son derece hızlı bir şekilde doldurulur. Kendisinden başka hiçbir şeye karşı sorumluluk hissetmeyen ve kendisini “yaratan” karşısında da “özgür” kabul eden İnsan, örneğin felsefenin en temel konularından birisi olan *episteme*’nin; doğruluğu konusunda en küçük şekliyle bile olsa tereddüt olmayan bilginin; hakikatin bilgisinin; tanrısız/aşkın bilgi olmadığı, kendi aklı ve deneyimleri ile ulaştığı bilgi olduğu anlayışına sahip olur. Geldiği bu noktada bundan böyle ilahi bilgiye/vahye ihtiyacı yoktur; vahyin yerini akıl alır.

“Sadece günahkârların değil aynı zamanda günahın da olmadığına inanan modern insan”⁵, aklı ile her problemi çözeceğine inanır. En küçük miktar ve şekliyle bile olsa kuşku taşımayan bilgiyi (episteme) aklının rehberliğinde ürettiği bilgi ile özdeşleştirip; bu bilginin en sistematik halini temsil eden “bilim”i ise terk ettiği “din”in yerine ikame eder. Bundan böyle dünyayla ve unsurlarıyla ilişkilerini sadece ve tamamen kendisi belirleyecek; istediğini istediği zaman doğru veya yanlış, güzel veya çirkin, iyi veya kötü, hak veya batıl olarak tayin edebilecektir. Çünkü artık tüm bunların ölçüsü ilahi aşkın bir irade değil, sadece kendisi olduğuna inanacaktır. Bu durumun Jeanniere’ın da makalesine yansıyan cümleleri şöyledir: “*Kopuştan önce insan, Tanrının düzenli ve ölçülü bir şekilde yarattığı son-*

⁴ Bauman, Zygmunt, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, (Çev. Kemal Atakay), Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s. 31

⁵ Bauman, Zygmunt, *Parçalanmış Hayat-Postmodern Ahlâk Denemeleri*, s.13

lu ve hiyerarşik bir dünyada, doğalla tanrısal arasında bir aracıdır. İnsanın bilgisine sunulan bu dünya düzeni, her şeyden önce Tanrının insana seslendiği simgesel bir düzendir. “Dünya Kitabı”, insana çözmesi için verilmiştir... Doğanın tümü, başka bir gerçeklik düzenine bağlı bir gerçeklik olarak kavranıyor ve yaşanıyor... Dünya Kitabı imgesinde, dev bir kozmik otomat imgesine geçilir... Mezmurlar kitabı, “Gökler Tanrının ihtişamını anlatır” diye yazar; Newton’un ardından Pascal, “Bu sonsuz uzayın ebedi sessizliği beni ürkütüyor” der”⁶.

Emanet ve Sorumluluk

Modern öncesi veya modern dışı kültürlere ve özellikle de kadim kültürlere ve inançlara göre insan, parçası olduğu dünyanın içinde hayatını sürdürürken aynı zamanda bu dünyaya karşı yerine getirmesi gereken bazı sorumluluklara da sahiptir. Çünkü dünya ve hatta dünyanın bir parçası olan kendi fiziksel varlığı dahi bizzat kendisine “emanet” olarak verilmiştir. Bu anlayışın açık ve net izlerini tüm kadim kültürlerde bulmak mümkündür. Örnek olarak Hristiyanlık dikkate alınırsa; Hristiyanlık inancına göre yeryüzü insana verilmiş bir emanettir⁷. Bu emanet, varlığına ve iradesine iman edilen Rabb tarafından verilmiştir⁸. Söz konusu emanet değerlidir ve bu sebeple titiz bir şekilde korunması gerekmektedir⁹. Hiç kuşkusuz Hristiyanlıktaki ve diğer birçok dindeki insan-dünya ilişkisini düzenleyen bu “emanet” anlayışı, ilk insan Âdem ve eşinden itibaren insana bildirilmiş ilk ve asıl dinin tüm ihmal, unutma ve tahriplere rağmen devam eden ölçülerinden birisi olarak anlam kazanmaktadır.

“Emanet” inancı/anlayışı son derece önemlidir; çünkü insanı, hem nesnel olan veya olmayan her şeyin yaratıcı mutlak ilahi irade ve hem de diğer tüm yaratılmışlara göre konumlandırmaktadır. İnsan, mutlak ilahi irade karşısında “kul”; kulluğunun gereğine uygun olarak da tartışmasız bir kesinlikte sorumluluk sahibi durumundadır. Bu sorumluluğun nesnel dünyaya yansımaları ise insanın nesnel dünya ile ilişkisini belirler. “Emanet” inancı/anlayışı da bu düzlemde anlam kazanır. İnsan, bizzat kendi varlığı başta olmak üzere fiziksel açıdan irtibatlı olduğu, duyularıyla algıladığı tüm diğer yaratılmışlar karşısında emanetçi durumundadır. “Akıl” ve “bilinç” sahibi olması ise emanet sorumluluğunun temel referansıdır. İnsanın ilk ve asli dininin (İslam) tarihsel süreçte bildirilmiş son mesajında da bu konu özellikle ve detaylı şekilde bildirilmeye devam etmiştir.

“Emanet” anlayışının/durumunun İslam’da özel bir önemi vardır. Birçok ayette veya hadiste “emanet” konusu detaylı şekilde ifade edilmiş ve somut örnekler üzerinden açıklanmış, gerekleri ifade edilmiştir. Konuya ilişkin en temel

⁶ Jeanniere, Abel “Modernite Nedir?”, s. 114

⁷ *Kitabı Mukaddes*, İstanbul, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1995; Eyüp, 34:13.

⁸ *Kitabı Mukaddes*, *Resullerin İşleri*, 14:23; Petrus’un Birinci Mektubu, 4:19. *

⁹ *Kitabı Mukaddes*, Timoteosa, Birinci Mektup, 6:20.

nitelikteki ayetlerden birisi “*Emaneti göklere, yere ve dağlara arz ettik, onlar bunu yüklenmekten çekindiler ve ondan korktular. Onu insan yükledi...*”¹⁰ mealindeki ayettir. Ayette geçen “emanetin” niteliği konusunda İslami gelenek içerisinde çok farklı görüş ve anlayışlar oluşturulmuşsa da hepsinde/herkeste ortak kabul gören husus, insanın bir “emanet” üstlendiğidir. Bu emanetin insana sorumluluk yüklediği de tartışmasız bir durumdur. Yine kesin bir şekilde iman edilmiş olan gerçek, “emaneti” verenin Allah olduğudur. Bir başka hakikat ise insanın emane-tine aldığı şeye karşı sorumluluğunu yerine getirdiğinde Allah’a karşı şükrünü de ifa etmiş olacağıdır. Bu aşamada önemli bir husus açıklanarak, “emanetinin bilincinde olanların” muhtemel korku ve endişelerinin önüne geçilmiştir: “*Allah hiçbir kişiye taşıyabileceğinden fazlasını yüklemez...*”¹¹. Bu da insanın söz konusu emaneti yüklenebilecek, gereklerini yerine getirebilecek nitelikte olduğudur; bir başka söyleyişle de insana yüklenen sorumluluk, üstesinden gelebileceği bir sorumluluktur.

“Emanet” inancının/durumunun somut örneklerini dile getirmesi açısından Hz Peygamber’in açıklamaları ve “emanet” konusunda yanlışlık yapana veya yapma eğilimi içerisinde olanlara yönelik uyarıları önemlidir. Hiç uyumayarak ve sürekli oruç tutarak “emaneti” olan vücuduna/nefsine veya bir diğer emaneti olan eşine karşı sorumluluğunu yerine getirmeme eğilimi içerisinde olan sahabesine yönelik uyarısı en bildik örneklerden birisidir: “Bil ki, ben hem uyurum, hem namaz kılarım; oruç da tutarım, aynı zaman da evliyim. Allah’tan kork, zira eşinin senin üzerinde hakkı var, misafirin senin üzerinde hakkı var, nefsinin senin üzerinde hakkı var. Öyle ise bazen oruç tut ama bazen de ye. Namaz kıl ama uykunu da al”¹². İslam’a göre ana-baba çocuğa, çocuk ana-babaya emanettir. Bunun gereği olarak bir ayette yetişkin durumdaki “çocuktan” yaşlı/düşkün ana-babasına iyilikte bulunması emredilirken¹³, Hz Peygamber de “kime iyilik yapayım?” diye soran kişiye “annene” ve “babana” demiştir¹⁴. Çocuk ise başta ana-babası olmak üzere tüm insanlara emanettir. Ana-babası açısından ele alındığından hakikatin bilgisiyle bilgilendirilmesi, ahlaklı bir kişiliğe sahip olacak şekilde eğitilmesi, güzel bir isimle isimlendirilmesi, evlilik gibi hayatının önemli aşamasında yanında olunması ve yardım edilmesi önemli sorumluluklar olarak anlam kazanmaktadır. Ana-babası olmayanlar veya ana-babası tarafından ihtiyaçları karşılan(a)mayanlar ise topluma/devlete emanettir. Ayrıca toplumun yoksul ve yoksun kesimleri de hem imkânı olan kişilere, hem de toplumun geneline/devlete emanettir: Tüm bu konular bağlamında şu ayet son derece önemlidir: “*Ey Peygamber! Sana ne*

¹⁰ *Kur’an-Kerim*, Bakara, 2/286, 233; Nisâ 4/84; Enâm 6/152; A’râf 7/42; Mü’minûn 3/62; Talâk 65/7.

¹¹ *Kur’an-ı Kerim*, Bakara, 2/286

¹² Ebu Davud, Salât 317

¹³ *Kur’an-Kerim*, Ankebût, 29/8; Lokman, 31/14

¹⁴ Buhârî, Edeb, 2; Müslim, Birr, 1

sarf edeceklerini soruyorlar. De ki, sarf edeceğiniz mal ana-baba, akrabalar, yetimler, düşkünler ve yolcular içindir. Yaptığınız her iyiliği Allah bilir ¹⁵.

Aile önemlidir; çünkü hem insan bireyinin “insan olmayı” (toplumsallaşma) öğrendiği en temel kurum ve hem de toplumun sağlıklı bir şekilde sürekliliğini sağlayan en önemli kaynak ailedir. Aile, insan olmanın beşiği, toplumun yapıtadır. Ailenin temeli ise tüm yönleriyle hayatını birleştirmiş; varlıklarını birlikte sürdüren; hayatın şekillenmesine etkide bulunan zorluklara karşı birlikte mücadele eden; birçok ihtiyaçlarını meşru şekilde olmak üzere birlikte veya birbirleri ile gideren karı-kocadır. Dolayısıyla aile kurumunun sağlıklı işlemesi, işlevini gerektiği şekliyle yerine getirebilmesi için karı-koca arasındaki uyum ve denge, sevgi ve saygı, anlayış ve fedakârlık son derece önemlidir. Bu ise birbirlerine karşı sorumlu olmalarını gerektirmektedir. İslam açısından kadın erkeğe, erkek kadına emanettir. Fakat özellikle de kadın erkeğe emanettir; zira bireysel ve toplumsal hayatla ilgili birçok şeyin “fiziksel güç” üzerinden işlediği bir dünyada/toplumda kadının mağdur olması kuvvetle muhtemel bir durumdur. Bu dünyada/toplumda erkek kadına göre avantajlı, kadın ise erkeğe oranla mağdur olma durumuna daha yakın olduğu için erkeğin sorumluluğu yüksektir. Bazı bakımlardan kadın erkeğe emanettir. Emanetini kollamak ve korumak; mağduriyetlerini gidermek için çabalamak; özellikle de ekonomik ve fiziksel açılardan insanlık onuruna yakışmayan durumlarla karşılaşmasını önlemek; namus ve iffetini muhafaza etmek... ile sorumludur. Bu durum Hz Peygamber tarafından “Veda hutbesinde” şöyle dile getirilmiştir: *“Ey insanlar! Kadınların haklarınızı korumanızı ve bu hususta Allah’tan korkmanızı tavsiye ederim. Siz kadınları, Allah emaneti olarak aldınız. Onların iffet ve namuslarını Allah adına söz vererek helal edindiniz. Sizin kadınlar üzerinde haklarınız, kadınlarınızın da sizin üzerinizde hakları vardır...”*¹⁶. Şartlar değişirse, tüm bu konu ve alanlarda erkek ve kadının sorumluluklarının yönü de değişebilir. Önemli olan bireyi aşan şartlarda imkânlı/güçlü olanın eşini koruması ve kollamasıdır.

İslam açısından genel anlamda hayvanlar ve özellikle de ihtiyacını karşılamayacak durumda olan hayvanlar da insanın emanetidir ve insan onlara karşı sorumludur. Hadislerde bu konudaki sorumluluğunu yerine getirenlerden övgüyle söz edilmiştir. Bir hayvana yaptığı iyilik sebebiyle cennete, yine bir hayvana yaptığı kötülük sebebiyle cehenneme giren kişilerle ilgili anlatımlar önemli örneklerdir: *“Bir adam yolculuğu sırasında susadı. İçecek suyu yoktu, susuzluğunu giderecek bir kuyu aradı. Bu arada susuzluğu daha da arttı. Sonunda bir kuyu buldu. Derince bir kuyu idi. Zorluklarla kuyuya inip su içti. Çıkınca susuzluktan soluyup topraktaki nemi yalamakta olan bir köpek gördü. Adam zor bir şekilde tekrar ku-*

¹⁵ Kur’an-Kerim, Bakara, 2/215

¹⁶ Vatandaş, Celalettin, *Hz Muhammed’in Hayatı ve İslam Daveti*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2012, s. 549.

yuya inip, ayakkabısını su ile doldurup ağzıyla tutarak kuyudan çıktı. Zorluklarla çıkardığı suyu köpeğe verdi. Allah bu davranışından memnun kaldı ve o adamın günahlarını affetti"¹⁷. "Bir kadın, eve hapsettiği bir kedi yüzünden cehenneme gitti. Kediyi hapsederek yiyecek vermemiş, yeryüzünün haşeratından yemesi için serbest de bırakmamıştı"¹⁸.

İnsanın sorumluluğu sadece kendi varlığına, insanlara, hayvanlara karşı değil, aynı zamanda bitkileri ve hatta cansız maddeyi/nesneleri de kapsamaktadır. Bu bağlamda olmak üzere ağaç dikmenin erdemini konu edinen hadis oldukça önemli ve anlamlıdır¹⁹. İnsanın madde/eşya ile ilişkisini emanet/sorumluluk bağlamında düzenleyen temel ölçülerden birisi saçıp savurmanın/israfın yasaklanmasıdır. İsfraf, kişinin sahip olduğu imkân ve malları/eşyayı, ölçüsüz ve gereksiz bir şekilde harcamasıdır. Bir başka ifadeyle malı ve zamanı gereksiz şekilde tüketmesidir. Bu konuda hüküm ve ölçü nettir: Yüce Allah, Kur'an'da "yiyiniz içiniz fakat israf etmeyiniz. Çünkü Allah, israf edenleri sevmez"²⁰ diyerek ölçüyü ifade etmiştir. Buna muhalif olmak emanete ihanettir; sorumluluk ilkesini/ölçüsünü reddetmektir: malın/eşyanın mâliki rolüne soyunmaktır. Hadislerde ise insanın mal/eşya ile ilişkisi başka şeyler ve özellikler açısından ifade edilerek konu detaylandırılmıştır. Bu açıdan bir ırmakta abdest alınırken bile suyun israf edilmemesini ifade eden hadis son derece manidardır²¹. Tüketim malzemelerinin tasarruflu kullanılıp israf edilmemesi gerektiğini ifade eden hadisler de önemlidir²².

İslam'da israf haramdır/yasaktır. Bu ölçüyü reddetmek insanın kendisini malın/eşyanın tasarrufunda ölçüsüz/sınırsız kabul etmesi anlamına gelir ki bu da mutlak ilahi iradeye (Allah'a) itiraz etmek anlamına gelir. İnsanın malı/eşyayı istediği gibi ve istediği miktarda harcama/kullanma iradesine sahip olduğunu sanması, mal/eşya merkezli bir hayat yaşamasına yol açar ki bu durum, kişinin mala/eşyaya "tapması" anlamına gelir. Mala/eşyaya "tapmanın/kulluğun" bir başka biçimi ise malı/eşyayı olduğundan farklı ve fazlaca değerli bularak hiç tüketmemek/harcamamaktır. İslam'da bunun ismi cimriliktir ve Cimrilik de şiddetli şekilde yasaklanan tutum ve anlayışlardan birisidir: "Elini boynuna bağlı kılma (cimri olma) ve büsbütün de onu açıp israf da etme ki, sonra kınanmış olursun ve eli boş açıkta kalırsın"²³. Kur'an da hem israf ve hem de cimrilik yanlışlarına sapmadan ikisinin ortasını bir tutum ve anlayışa sahip olunması gerektiği, doğru olanın

¹⁷ Buhârî, Şîrb 9, Vudû 33, Mezâlim 23, Edeb 27; Müslim, Selâm 153; Muvatta, Sıfatu'n Nebi 23; Ebû Dâvud, Cihâd 47.

¹⁸ Buhârî, Bed'ü'l-Halk 17, Şîrb 9, Enbiya 50; Müslim, Birr 151

¹⁹ İbn Hanbel, C. III, 191, 183

²⁰ Kur'an-Kerim, A'raf, 7/31.

²¹ İbn Mace, Taharet, 48

²² Tirmizî, Zühd, 47; İbnu Mâce, Et'ime 50.

²³ Kur'an-Kerim, İsra, 17/29

bu olduğu ifade edilmiştir: *“Onlar, harcadıklarında/tükettiklerinde ne israf ne de cimrilik edenlerdir. Onların harcamaları, bu ikisi arası dengeli bir harcamadır”*²⁴.

Genel anlamda düşünürsek, sağlık, yetenek, sahip olunan bilgi, ömür, zaman... gibi unsurlarıyla tüm bir hayat; maddi dünyanın bir şekilde irtibatlı olunan unsurları insana “emanet” olan ve aynı zamanda insanın sorumluluk sınırlarını ve alanlarını belirleyen şeylerdir. İnsan tüm bu şeyler sebebiyle sorumlu olup, emanetinde olanlar sebebiyle hesaba çekilecektir. Bu durum bir hadiste şöyle açıklanmıştır: *“Kıyamet günü, dört şeyden sorgulanmadan kulun ayakları (Rabbinin huzurundan) ayrılamaz: Ömrünü nerede harcadığından, İlmiyle amel edip etmediğinden, Malını nereden kazanıp nereye harcadığından, vücudunu nerede çürüttüğünden...”*²⁵. Bazı ayetlerde ise olumlu insan (müttaki mümin) tipi ifade edilirken “emanet konusuna değinilmiştir: *“Onlar, kendilerine verilen emanete ve verdikleri söze (harfiyen) riayet edenlerdir”*²⁶. *“Ve o müminler, emanetlerine ve ahitlerine özen gösterirler”*²⁷. Hz Peygamber ise bu ayetlerde ifade edilen ölçünün kaybedilmesinin sonucunu detaylı olarak açıklamıştır: *“Emanet yerine getirilmezse kıyameti bekleyin”*²⁸. *“Emanete hıyanet etmek münafıkların özelliğidir”*²⁹. *“Emaneti olmayanın (emanetin gerektirdiği sorumluluğu yerine getirmeyenin) imanı da yoktur”*³⁰.

Emanet’ten Mülk’e

Modernitenin ortaya çıkışı, bahsedildiği üzere, öncelikle zihinsel bir devrimin sonucudur. Zira bir toplumsal değişimin; siyasi, kültürel, ekonomik boyutlarıyla yeni oluşumların gerçekleşebilmesi için her şeyden önce zihniyetlerin ve dolayısıyla algılayış, anlayış ve yorumlama biçimlerinin dönüşmesi gerekmektedir. Her şeyin Kilise kurumunun şahsında anlam kazanan dini/aşkın referanslarla şekillendiği Avrupa’nın Ortaçağ zihniyet ve dünyasından uzaklaşılmasına paralel şekillenen modernliğin inşa sürecinin lokomotifleri söz konusu zihniyet devrimidir. Bu zihniyetin eksikleri *aydınlanma* ile tamamlanır. Aydınlanma çağı yeni zihniyetin sistematik hâle ve bütünlüğe eriştiği dönemi temsil eder. Fakat bu bağlamda şu oldukça önemlidir: esas itibarıyla *aydınlanma* bir dönemin ismi değil, bir dönemde kendini olanca açıklığıyla ortaya vurmuş ve o dönemde sistematik hale gelmiş bir zihniyetin ifadesidir. *Hümanizm* ile başlayan ve *aydınlanma* ile tamamlanan zihniyetin ekseninde insanın kendisinden başka her şeye karşı ken-

²⁴ Kur’an-Kerim, Furkan, 25/67

²⁵ Tirmizi, Kıyamet, 1.

²⁶ Kur’an- Kerim, Mearic, 70/32

²⁷ Kur’an-Kerim, Mü’minûn, 23/8; Meâric, 70/32

²⁸ Buhârî, İlim, 2.

²⁹ Buhârî, İman, 24; Müslim, İman, 107-108

³⁰ İbn Hanbel, Müsned, c. III, 135.

disini konumlandırması ve anlamlandırması vardır. Süreç iki aşamada gerçekleşmiştir³¹. İlk aşamada insanın kendisini mutlak ilahi irade karşısında konumlandırması ve hatta O'na konum tayin etme cesaretine uzanacak bir “başkaldırı” vardır. Bizzat kendi varoluşunda herhangi bir şekilde de olsa, en küçük şekliyle de olsa iradesi söz konusu olmayan; varlığının mevcudiyetini bile var olduktan sonra fark eden; dolayısıyla yaratılmış bir varlık olan “İnsan”, bizzat Yaratan'ına, üstelik tüm yaratıklar karşısında bir konum tayin etme cesaretini [İslami terminolojiyle “nankörlük”] göstermiştir. O'nu zihinsel ve fiziksel dünyasından sürgün etmiştir; zihinsel ve fiziksel dünyasında O'na yönelik mevcut güven ve bağlılığını tek taraflı olarak reddetmiştir. O, bundan böyle, modern insanın zihninde yaratıklarını uzaktan seyreden ve bunun ötesine geçmeyen pasif bir duruma konuşlanmıştır. Daha doğrusu modern insan bu “sürgünün” gerçekleştiğine inanmıştır. Gerçekleşen şey, ileri sayfalarda tekrar kullanacağımız bir metaforla açıklamak gerekirse; kiracının nesnel ve yasal ev sahibine, kiracı olduğunu kendisi dâhil hemen herkes alenen bildiği halde, üstelik aralarında “kira sözleşmesi” de olmasına rağmen, “seni tanımıyorum” demesi ve kendisini “ev sahibi” kabul etmesi gibi bir şeydir. O, kesintisiz bir şekilde yaratmaya devam ettiği, yarattıklarını her an varoluş durumunda tuttuğu halde, modern insan O'nsuz bir dünya/evren tasavvuru inşa etmiş ve bundan sonra konumunu ve durumunu bu kurguya göre şekillendirmiştir. Bu ise gerçekleşen zihniyet devriminin ikinci önemli aşamasıdır. Varlığın ve hayatın anlamı ve gerekleri bundan böyle O'na göre değil, modern insana göre olacaktır. Bu insan kendisini her şeyin ölçüsü kabul edecek; varlığa ve hayata anlam, değer ve yön tayin eden iyi-kötü, doğru-yanlış, güzel-çirkin, hak-batıl... konularında ölçü tayin eden irade olarak bizzat kendisine inanacaktır. İnsan, gerçekleşen bu zihniyet değişiminde *takdim eden* de kendisidir, *sunulan* da kendisidir, *takdim edilen* de kendisidir. Kendisini kendisine takdim etmiş ve buna inanmıştır. Kendisine tanrısal bir konum tayin etmiş ve buna kendisini inandırıp gereğine göre olma çabası yürütmeye başlamıştır.

Modern insanın kendisine tanrısal rol atfedip, her şeyin sahibi (maliki/melik) olduğuna inanmasının epistemolojik referansı öncelikle “akıl”dır. Modern insan, aklının her şeye yetebileceğine inanmış ve ötesine ihtiyaç hissetmemiştir. Modern zihniyet dışındaki tüm zihniyetlerde hakikate ulaşmanın önemli bir aracı kabul edilen akıl, modern zihniyette hakikatin yerine oturmuş ve kendisini hakikat olarak takdim etmiştir. Bundan böyle akıl ne diyorsa hakikat odur; hakikat aklın dışında değil, akla içkin olan bir şeydir. Modern insan/toplum ve onun dünyası, akıl ve bilim tarafından dizayn edilerek, insanlık için mümkün olan en

³¹ Ernest Gellner, modernlikle birlikte Batı'da sekülerizmin iki aşamaya sahip olduğundan bahseder. Birinci aşamada din dünya hayatından uzaklaştırılmıştır. İkinci aşamada ise dünyevi olan dinselleştirilmiştir. Gellner'in bu tespiti şöyle de okunabilir: Birinci aşamada Tanrı başta insanın dünyası olmak üzere evrenden uzaklaştırılmış, ikinci aşama da ise insan kendisini Tanrı ilan etmiştir

iyi yaşam modelinin bulunacağı fikrini taşımaktadır. Bu yaşam modeline göre insan daha konforlu ve sistemli olarak her şeyin yolunda gideceği bir yaşama kavuşacaktı. Aydınlanmanın ufkundaki ışıklı dünyaydı bu tasarım. Bu zihniyetin şekillendirdiği inanca göre her şey akılsal düzenlilikte ve bilimsel doğrular ile daha kolay olacaktı. İlerleyen insanlık “akıl” sayesinde hep daha iyiye doğru akacaktı. Ve bu “akıl” İnsan’ı tanrısal bir varlığa dönüştürecekti.

Hakikatin aracı ve hatta hakikatin bizzat kendisi olan “akıl”, insanı “İnsan” yapmaya yetmiştir. Yeryüzüne inen sadece “tanrı” değil, aynı zaman da O’nun iyi kullarına vadettiği “cennet”tir. Modern insan, cennetin yeryüzünde inşa edilebileceğine inanacaktır. İnşa edecek olan da kendisidir. Mutlaklaştırılan seküler [ilahi olanla bağlarını koparmış] ve araçsal [nesnel tercihler içerisinde en öncelikli, yararlı ve kolay olanı seçme kabiliyetine sahip olmakla birlikte varlığın ve hayatın anlamı konularında söyleyecek sözü olmayan] “akıl”, nesneler dünyasına yönelip, buradaki çabalara rehberlik yapmaya başladı. Bu çabalar bazı açılardan işe yaradı ve meyvelerini verdi. En önemli meyvesi bilim oldu. Bilim hızla gelişti; yeni bilim dalları inşa oldu, nesneler dünyasının insan açısından birçok bilinmeyişi, bilinir hale geldi³². Aşkın/ilahi olana başkaldırıyla kendisine ontolojik, epistemolojik, aksiyolojik alan tayin eden ve kendisini başkaldırdığı iradenin yerine inşa eden modern insan bunları gerçekleştirirken bir hayalinin peşindeydi. Bilimin gelişmesi hayalinin haklılığına ve olabilirliğine referans olurken, aynı zamanda modern insanın cesaretini daha da artırdı. Her şeyin sahibi olduğu ve her şeyi yapabileceğine olan inancı mutlak bir imana dönüştü. Tanrısallığına olan inancı hepten pekişirken “bilim” de “din” işlevini üstlendi. Bundan böyle her şeyin sahibi olduğuna inanan ve üzerinde hiçbir irade tanımayan modern insan/tanrı, istediğini istediği gibi yapmaya kalkışacaktır. Ne de olsa her şey kendisinin ve kendisi içindir.

Modern insan her şeyi, hatta kendisini, kendi vücudunu da “emanet” olmaktan çıkardı ve mutlak anlamda iradesine tabi olan bir “mülk”e dönüştürdü. İslam’da bireyin vücudu ile ilişkisini kiracı-ev ilişkisine benzeterek açıklamak mümkündür. İslam’da birey sahip olduğu vücudun kendisine verilmiş bir emanet bilinciyle hareket eder. Vücudu “kullanır” ancak kullanımının şartları vardır. Vücut eskiyor, yıpranıyor veya bazı kısımlarında işlev kaybı görülmeye başlandı ise onların bakımını yapmak, boyamak, onarımını yapmak kiracının sorumluluğundadır. Hatta bunları yapmaması yanlışlıktır, eksikliklidir; sorumluluğu yerine getirmemektir. Fakat hiçbir kiracı evin yapısal özelliklerinde değişikliğe gidemez; eve

³² “Modern insan, nesnel evreni akıl ve bilim yoluyla kontrol altına alacak ve böylece etrafta dolaşan ve karşı olduğu her şeyi olumsuzlayacaktır. Modernlik, akıl ve bilim ışığında öncelikle doğayı sonra insanı/toplumu ‘nesne’leştirerek tanımlama ve sınıflandırma girişimidir. Bu anlamda modernlik bir düzenlemedir. Düzenlemenin amacı, belirlenen ve sınırları çizilen alanı, yapıyı veya konuyu istenen şekilde tutma arzusudur” (Şimşek, Mehmet E., *Modernite, Postmodernite ve Bau-man*, Belge Yayınları, İstanbul, 2016, s. 163)

yeni bir kat çıkamaz, balkonu salona katamaz, iki oda arasında kapı açamaz... vb. İslam'a göre birey de vücuduna karşı sağlıklı olmasını teminle, sağlığı bozulduğunda tedavi ettirmekle, temiz tutmakla sorumludur. Kültürel güzellik anlayışına göre vücudunu giysileriyle, makyaj malzemeleriyle süsleyebilir. Ancak hiçbir şekilde organları aldırarak, değiştirmek gibi yapısal bir değişikliğe gidemez. Bunun istisnası mevcut yapısal bozukluğu gidermek veya tedavi olabilir. Fakat modern insan kendisini vücudunun mutlak sahibi kabul etmiştir. İsteddiği gibi değiştirip, dönüştürme yetkisine sahip olduğuna inanmaktadır. Kapitalist üretimin isteği doğrultusunda kitle iletişim araçlarının reklam bombardımanı altında sürekli değişen "güzellik" anlayışına bağlı olarak vücudunun yapısal özelliklerinde değişikliklere gitmekte; burun, çene, dudak, meme başta olmak üzere vücudunda günün güzellik trendine uygun yapısal değişikliklere gitmektedir. Bu sebeple estetik cerrahlık ekonomik açıdan en itibarlı meslek haline gelmiştir. Kitle iletişim araçlarına yansıdığına göre henüz bedensel gelişimi tamamlanmamış çocuk yaşta bireyler bile estetik cerrahların kapını çalmakta, ameliyat masalarına yatmaktadır.

Her şeyi parasal kâra indirgeyen; ahlaki ve aşkın değerleri olmayan Kapitalizmin güdümündeki *kültür endüstrisi* sürekli çalışmakta, ürettiği endüstriyel kültür ürünlerinin bir parçası olarak güzellik anlayışını sürekli değiştirmektedir. Beden toplumsal ve kültürel yapı içinde tasarlanan ve yeniden üretilen bir form haline gelmiştir. Böylelikle beden özellikle de kadın bedeni günümüz toplumlarında, tüketim projesinin vazgeçilmez bir unsuru haline getirilmiştir. Kadın sürekli olarak bedeninden rahatsızlık duymakta, kendisini bilinçli bir şekilde sürekli gözetim altında tutup, bedeninde düzeltmeler yapmaktadır. Beden bir araç olarak değil, başkalarına yönelik bir gösterge olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda sağlıklı yaşam teknikleri, spor, kozmetik, beslenme düzenlemeleri, cerrahi müdahaleler moda haline gelmiştir. Modern insan vücudunda yapacağı değişikliğin mutlu eden hayaliyle yaşamakta, her değişiklik bir başkasını tetiklemekte ve dolayısıyla sonu gelmez bir değişiklik sürecinin nesnesine dönüşmekte, hiçbir şekilde mutlu olamamaktadır. İncelik güzelliğin, sağlığın, öz saygının ve cinsel cazibenin bir göstergesi haline gelmiştir. Dinç bir incelik, kaslı bir beden kendini kontrol ve irade gücünü temsil ederken, aşırı kilo utanç verici ve iğrenç olarak kabul edilmektedir. Bu doğrultuda beden ölçüsü, "yerli bedenleri" hiçe saymak suretiyle pompalanan Batılı bir idealdir. Bu Orbach'a göre sömürgeciliğin yeni yüzüdür. Günümüzde kadınların büyük bir çoğunluğu güzellik ve beden ölçüsü standartlarına sahip olamama sebebiyle utanç ve suçluluk hissetmektedirler. Bu utanç ve suçluluk duygusu kadının kendisini yetersiz hissetmesine yol açarken, zayıf olma zorunluluğunun birileri tarafından normalleştirilmesi gözden kaçmaktadır³³. Günümüzde kadınlar için 90-60-90 (cm) ideal beden ölçüsü neredey-

³³ Hoskins E. Tansy, *Modanın Anti-Kapitalist Kitabı*, (Çev: Derya Bayraktaroğlu), Ütopya Yayınevi,

se vazgeçilmez bir norm haline getirilmiştir. Bu idealize edilmiş beden ölçüsünde ilk doksan göğüs ölçüsünü, altmış ise bel ölçüsünü ifade ederken kullanılmaktadır. İkinci doksan ise kadınların kalça bölgesinin kalınlığını göstermek için kullanılan ölçüdür. Bu ölçüler aslında tüketim kültürünün kadınlara dayattığı güzellik anlayışındaki ince bel ve zayıf olma arzusundan kaynaklanmaktadır. Sıfır beden veya 90-60-90 olarak ifade edilen ölçüler genellikle mankenler aracılığı ile sergilenmekte, sonrasında yaygınlaştırılarak herkes tarafından benimsenmesi sağlanmaktadır. Tüm ortaya konulan, ideal olarak tanımlanan bu vücut ölçülerine ulaşabilmek düşünüldüğü gibi sağlıklı değildir. Dünya Sağlık Örgütü'nün *Beden Kitle Endeksi* verileri incelendiğinde "sıfır beden" olmanın sağlıklı bir bireyde mümkün olamayacağını göstermektedir.

Bedenin doğuştan getirdiği özelliklerinden hiç biri, modern (veya "geç modern dönem" olan Postmodern dönemde) dünyada kalıcı değildir. Kozmetik ve estetik müdahaleler, moda ve reklâmlar ile beden halden hale dönüşürken, *en katı bedensel özellik olan cinsiyet dahi bedende hayat boyu devam eden 'katı' bir kimlik olmaktan çıkarılmıştır*³⁴. *Bedenin bütünlüğü parçalanıp organsal ayrıntılara ya da bölümlere ayrılmıştır. Örneğin saç rengi, kalça ve göğüs ölçüsü, dudak kalınlığı ya da kaslar gibi bedenin farklı noktaları ön plâna çıkarılarak aslında bir türlü oluş(a)mayan mükemmellik dayatmasıyla bedenin inşası sürekli hale getirilmiştir*³⁵.

Modern insanın yaşam tarzı, estetik yani endüstriyel güzellik etrafında şekillenmektedir. Bu şekillenme, tüketime dayanarak oluştuğundan, güzellik, satın alınarak elde edilebilecek bir şey olarak görülmektedir. Modern insanın amacı olan "mükemmel güzellik", bazen hastanelerde diyet veya ameliyatlara; bazen spor salonlarında egzersizlerle; bazen de kozmetik dükkanlarında ve giyim mağazalarında tüketim turundadır. Neticede kendi başına güzel veya yakışıklı olmak mümkün görünmemektedir. Hem kadınlar hem de erkekler güzelliği beden üzerinde rötuşlar yaparak elde edilebileceğini ve bu rötuşlara ilâveten "kendi kimliklerini yaratmalarına yardımcı olacağını düşündükleri malları tüketerek, olmayı arzu ettikleri varlık gibi olmaya ve kendileriyle ilgili bu imajı, bu kimliği sürdürmeye çalışmaktadırlar. Giysiler, parfümler, otomobiller, yiyecek ve içeceklerin hepsi, bu süreçte rol oynayabilecek şeylerdir"³⁶. Modern insanın en değerli³⁷

Ankara, 2015, s.218-219

³⁴ Watson, Nigel, *Postmodernizm ve Yaşam Tarzları*, (Ed.), Sim, Stuart *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü* (Çev. M.Erkan-A.Utku), Ebabel Yayıncılık, Ankara 2006, s. 49.

³⁵ Callinicos, Alex, *Postmodernizme Hayır-Marksist Bir Eleştiri*, (Çev: Şebnem Pala), Ayraç Yayınları, Ankara, 2001, s. 259

³⁶ Bock, Robert, *Tüketim*, (Çev: İrem Kutluk), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1997, s.74.

³⁷ Baudrillard'a göre "Tüketilen şeyler arasında diğer nesnelerden daha güzel, daha kıymetli, daha eşsiz -tüm diğer nesneleri özetlemesine rağmen otomobilden bile daha fazla yan anlama yüklü bir nesne vardır: bu nesne BEDEN'dir" (Baudrillard, Jean, *Tüketim Toplumu*, (Çev: H. Deliceçaylı - F. Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s. 163)

ve en problemli varlığı bedenidir. Bedeniyle değer bulmakta, ama bir türlü bedeninden memnun olamamaktadır³⁸.

İslam açısından vücudun kullanımı ile ilgili ölçü ve kurallar sadece vücudun yapısal özellikleri ile sınırlı değildir. Vücudun kullanım alanları ve şekli de kurallara bağlanmıştır. Örneğin cinsellik bu kuralların arasında önemli bir yere sahiptir. Cinsellik doğal bir güdüdür ve karşılanması gerekir. İnsan kendisine “emanet” verilmiş vücudunun/nefsinin bu ihtiyacını karşılamak durumundadır; eğer karşılamaz ise emanetine zulmetmiş, emanet verene nankörlük yapmış olur. Konu bağlamında zulmetmemenin ve nankör olmamanın ölçüsü vardır; bu ölçü ise meşruluk durumuyla ilgilidir. Vücudun/nefsin cinsel ihtiyacının meşru şekilde karşılanmasının şartı öncelikle karşılama biçimiyle ilgilidir. Cinsel ihtiyacı karşılama organı belirlenmiş ve bunun dışına çıkılması meşru görülmemiştir. Kiracı-ev örneğine dönecek olursak, kapı da pencere de bellidir ve konuta kapıdan girilir, hiç kimsenin pencereyi kapı gibi kullanma hakkı yoktur. Bunun yanı sıra cinsel ihtiyacın karşılanması ikinci bir kişiyi gerektirmektedir. Bunun kim olabileceği ve karşılıklı cinsel ihtiyacı karşılamanın meşru şartları açıkça belirlenmiştir. Bu kişi aynı cinsten olamaz (eşcinsellik yasağı), yakın akraba olamaz (ensest yasağı). Bunların dışındaki bir kişi olması ise kişisel anlık tercihlere bırakılmamış, toplumun şahitliğinde kurumsal bir niteliğe sahip kılınmıştır. İlişkinin meşruluğunda toplumun şahitliğinin en önemli sebebi, sonrasında muhtemel durumların (çocuk olması, ekonomik birliktelik gibi) toplumsal/yasal zeminini hazırlamaktır. Dolayısıyla cinsellikle ilgili girişimler anlık tercihlerle değil, nikâh denen sözleşme ile mümkün ve meşru olabilir. Yoksa yaşanacak veya yaşanmış olan şey meşru değildir; fuhuştur.

Modern zamanlara ve modern insana gelince; insan cinselliğinde sınır tanımaz hale gelmiş, cinselliği mülke dönüştürmekle ilk büyük yanlış yapmış ve tabii mülkünün kölesi haline gelmiştir. Cinsellik ile ilgili kararlar ise anlık tercihlere göre yapılmakta; “bir gecelik aşklar”, “oldu-bittiler” modern insanın rutinleri arasına girmiş bulunmaktadır. Kapitalist tutkularla hareket eden ulus-devletler ise fuhuş sektörünü vergilendirerek paraya endekslenmiş bir “meşruluk” alanı inşa etmişlerdir. Bu aşamada pazarlanan ve metalaştırılan bedenin insan bedeni ve onuru olduğu dikkate bile alınmamış ve alınmamaktadır.

Cinsellik modern insanın en önemli ve karakteristik özelliklerinden birisidir. Ergenlik çağındaki çocuklar bile son üç-beş ay içerisindeki “cinsel partnerlerinin” sayısını hatırlamayacak kadar “aşk” bataklığına bataabilmektedirler. Cinsel duyguları henüz canlanmamış küçük çocuklar bile arkadaşlarına “aşk mektupları” yazabilmekte, TV ekranlarında, sinema perdelerinde gördükleri cinsel dav-

³⁸ Australian Longitudinal Study of Women’s Health araştırmasının bulgularına göre 18-22 yaş grubundaki genç kızların %74’ü bedeninin görünümünden memnun olmadıkları için kilo vermeye çalışmaktadırlar.

ranışları taklit edebilmektedirler. Kuralsız ve ölçüsüz cinsellikle dolu hayatlar “özgürlüğün” gereği olarak takdim edilebilmektedir. Fakat sadece bununla da kalmamıştır; pornografik bir cinsellik bireysel hayatın merkezine oturtulmuştur. Giysilerin cinsel çağrışım yapanları veya vücudun bazı kısımlarını açıkta bırakarak mahremiyetin sınırlarını delik-deşik edenleri en çok tercih edilen giysiler arasında yer almaktadır. İnternette en çok aranan sözcükler cinsellikle ilgilidir. Pornografi sektörü müthiş bir hızla büyümekte, en çok para kazandıran “ticari sektör” haline gelmektedir. Modern insan için cinsellik her yer de her şeydedir; cinsellik sadece vücut ile sınırlı değildir. Dondurmanın şekli ve tadı, otomobilin hatları, meşrubat şişesinin biçimi... cinsellikle ilişkilendirilebilmektedir³⁹. Bu sebeple, Freud, insanın tutum ve davranışlarının, yaşama tarzının en belirleyici unsuru olarak cinselliği ifade ederken, esasen sahip olduğu modern zihniyetiyle modern insanı tanımlamıştır.

Vücudun emanetten mülke dönüştürülmesinin ortaya çıkardığı önemli problemlerden/durumlardan birisi de çocuk ile ilgilidir. Modern insan kendi vücudunda oluşup-şekillenen çocuk ile ilgili olarak her türlü tasarruf yetkisine sahip olduğunu düşünmektedir⁴⁰. Nasıl kendisinin varoluş kararı ve varoluş süreci kendi irade ve bilgisinin dışında gerçekleşmişse, kendi vücudunda bir başka insanın var olmasının kararının da kendisini aştığını, kendisinin emanetçi olduğunu unutmuş ve bir başka insanın yaşayıp-yaşamamasına karar vermede kendisini yetkili kabul etmiştir. Bunun sonuçlarından birisi kürtajdır. Modern insan, küçük bir fasulye tanesi büyüklüğündeyken bile kalbi atan, birçok organı çalışmaya baş-

³⁹ Bedendeki gizli tüketim açlığı olan cinsellik, tüketim çılgınlığının arka fonunda sürekli dönen erotik bir şarkı olarak durur. Tüketim arzusunun beslendiği beden doyumsuz ve yenilenebilir kaynağı olan cinsellik, artık bir üreme olmaktan daha çok pornografik zevkler sunan tüketim metası ya da mekânıdır. Hatta burada hamile kalmak ya da kalmamak doğal olmaktan çıkıp suni olarak üretilebilir bir niteliğe kavuştuğundan cinsellik, bu anlamda tamamıyla zevk ve eğlence amaçlı bir tüketimdir denilebilir (Giddens, Anthony, *Mahremiyetin Dönüşümü*, (Çev: İdris Şahin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2010, s. 31).

⁴⁰ Judith Jarvis Thomson, 1971 yılında yayımladığı “A Defence of Abortion (Kürtaj Savunması)” makalesinde kürtaj konusunu gündeme getirmiştir. Thomson’ın geniş kitleler tarafından kabul gören ve yaygınlık kazanan anlayışında ilginç olan, o dönemde kürtaj tartışmalarında ilk kez fetüsün yaşama hakkına sahip masum bir kişi olarak kabul edilse dahi, gebe kadının kendi bedeni üstündeki haklarının fetüsün haklarına üstün geleceğini savunmasıdır. Thomson’un bir analogi üzerinden dile getirdiği görüşü şöyledir: “Bir sabah uyandığınızda kendinizi bilinci yerinde olmayan, ölümcül bir böbrek hastalığına yakalanmış ünlü bir viyolonsel sanatçısıyla sırt sırta yataкта buluyorsunuz. Onunla yalnız sizin kanınız uyduğundan... Müzik Sevenler Topluluğu tarafından kaçırılmışsınız ve viyolonsel sanatçısının kan dolaşımı sizin kan dolaşımınıza bağlanmış, böylece böbreklerin viyolonsel sanatçısının kanını temizlemeye yardımcı oluyor. Hastane yöneticisi “.... Bağlantıyı koparmanız durumunda sanatçıyı öldüreceksiniz, ama dert etmeyin, sadece dokuz ay boyunca size bağlı kalması gerekiyor” diyor...” (Judith Jarvis Thomson, “A Defence of Abortion”, *Applied Ethics*, Peter Singer (Ed.), Oxford University Press, Oxford 1986, ss.37-38). Thomson, bu durumda sanatçının hayatta kalması için dokuz ay boyunca ona bağlı olarak yaşamayı kabul etmenin ahlâken zorunlu olmadığını belirtir. Ancak iyi kalplilik nedeniyle böyle bir yardım kabul edilebilecektir. Sonuç olarak Thomson, yaşama hakkına sahip olmanın başka bir kişinin bedenini kullanma hakkını vermeyeceğini belirterek, bu benzetme üzerinden kürtaj tartışmalarında fetüsün yaşama hakkına dayanmanın yerinde olmadığını ileri sürer.

layan, bugün henüz tespit edilememiş olsa bile belki de düşünce, hoşlanma-nefret etme, mutlu olma-üzülme gibi duyguları bile oluşmuş varlığı, üstelik birkaç kilogramlık bir kitleye ulaşan, vücudu yapısal olarak tamamlanan, korku-sevinç duyguları yaşadığı gözlenebilen bir insanın ölüm kararının kendisine ait olduğunu düşünebilmektedir. “Beden benim, karar benim” diyerek bir başka canlının yaşama-yaşamama kararında kendisini aşan bir irade ve karar tanımayacağını açıkça ilan edebilmektedir. Modern insan açısından gerçekleşen eylemin (kürtaj/bilinçli düşük) cinayet olup-olmamasının pek de dikkate alınmayan yegâne ölçütü bebeğin annenin vücudun içinde olması veya vücuttan çıkmış olması ile ilgilidir. Doğum gerçekleşmemişse; bebek henüz anne karnında ise, annenin o bebeğin yaşamasına veya yaşamamasına karar verme “hakkına” sahip olduğu düşünülebilir. Modern insan “mekân” bağlamında bir başka insanın yaşama izninin tamamıyla kendisine ait olduğunu düşünecek kadar kendisini her şeyin sahibi olarak algılamaktadır. “Bir gecelik aşkların”, “planlanmayan durumların” kurbanları olarak milyonlarca çocuk üstelik çoğu zaman yasal izinlerle katledilebilmektedir.

Kendisini içinde yaşadığı ve parçası olduğu dünyanın efendisi konumuna yerleştiren modern insan, üstüne aldığı ve gereklerini yerine getiremediği “tanrılık” rolünü belirli oranda da olsa uygulamaya aktararak egosunu tatmin edebilmek için doymak bilmez bir iştahla, sınır tanımaz bir ceberrutlukla dünyaya, yaşadığı çevreye yönelmiştir. Üzerinde kendi elleriyle cennet inşa edeceğini vaat ettiği dünyayı yüzlerce kez tahrip ve hatta yok edecek patlayıcı imal etmiş; havayı, suyu kirletip kullanılamaz hale getirmiş; yeryüzü ve hatta atmosferi çöplüğe dönüştürmüş; canlıların genetikleriyle oynayarak “yaratıcı” olduğunu ispatlama çabası içerisine girmiştir. “Çevre kirliliği”, “iklim değişikliği”, “küresel ısınma”... modern insanın yol açtığı problemler arasında en bilinenleridir. Cenneti yeryüzünde inşa edeceğine inanan modern insan, cenneti değil cehennemini inşa etmiş (örneğin 1. ve 2. Dünya Savaşları⁴¹) ve her geçen gün cehennemine yeni unsurları ilave etmekle meşguldür.

Kadim kültürlerde ve en önemlisi İslam’da insana “emanet” olan hayvanlar, kendisini her şeyin sahibi konumuna yerleştirmiş modern insanın mülküne dönüşmüştür. Modern insanın mülk kabul ettiği hayvanlara yönelik modern zamanlara özgü bir dizi özel tutum ve yaklaşımı olmuş, bu tutum ve yaklaşımları bir kural haline getirmiştir. Hayvanları doğal ortamlarından koparmak en yaygın uygulamalarından birisidir. Kadim kültürlerde de bazı hayvanlar evcilleştirilip, doğal yapıları zorlanmadan insanın yaşam alanında yer almaları sağlanmıştı.

⁴¹ Modernite ile insanlığın ulaştığı aşamayı daha açık görmek için birinci ve ikinci dünya savaşlarının bazı özelliklerini dikkate almak yararlı olacaktır: 28 Temmuz 1914’te başlayan ve 11 Kasım 1918’de sona eren Birinci Dünya Savaşına tüm ülkelerden 65.038.810 asker katılmış, resmi rakamlara göre toplam 8.556.315 kişi ölmüş, 21.219.452 kişi yaralanmış ve 7.750.945 kişi kayıp veya esir olmuştur.

Bu açıdan köpek önemli bir örnektir. Köpek kadim kültürlerde, hane halkından sayılacak kadar insanın yaşam alanının bir parçasıdır. O ortamda ve o şartlarda köpek insana hizmet eder; insan ise onu mümkün olduğunca doğal ortamında tutarak besler, bakımını üstlenir. Fakat modern insan önce köpeği doğasına aykırı bir şekilde eve, çoğu zaman da bir apartman dairesine mahkûm etmiştir. Büyük kalabalıklar içerisinde yalnızlaşan modern insan⁴², bu yalnızlığını kendi türlerinden birileri ile gideremeyince hayvanlara yönelmiş ve hayvanları kendi elleriyle inşa ettiği dar, sığ, mekanik hayatın nesnesi haline getirerek mağdur etmiştir. Hayvanın doğallığından uzaklaşmasının en önemli göstergesi, örneğin köpeğin havlamayı bile büyük oranda unutabiliyor olmasıdır. Hayvan modern insanın anlık değişen tutkularının metası, güzellik algısının kurbanı olup çıkmıştır. Daha da kötüsü, başta köpek olmak üzere birçok hayvanın modern insanın anlık tutkularının nesnesi haline gelmiş olmasıdır. Bir hevesle satın alınmakta ve doğal olmayan ortama kapatılmakta, heves geçince de sokağa, ormana, kırsala ve hatta metropollerin arka sokaklarına terk edilmektedirler. Bu aşamada modern insanın heveslerinin çok değişken olduğu, her an yeni bir nesneye yönelebildiği unutulmamalıdır. Dolayısıyla doğal ortamından uzaklaştırıldığı gibi, doğallığı da tahrip edilmiş hayvan, terk edilince hayatını doğal ortamda ve doğal yollardan sürdürmeyi bilmediği veya beceremediği için açlıktan, soğuktan ölmekte veya kendisi gibi modern insanın kurbanı diğer aç hayvanların kurbanı haline gelmektedir. Bu yapılan en iyimser ifadesiyle zulümdür. Ancak modern insan, hemen her konuda olduğu gibi, bu konuda da hem eylemini meşrulaştırmak ve hem de tutum ve yaşam tarzını idealize etmek için “hayvan haklarından” bahsetmekte, bu bağlamda hayvanlarla ilgili yasal düzenlemeler yapmaktadır. Doğal ortamlarından uzaklaştırılmış ve doğallıkları tahrip edilmiş hayvanların yasal koruma altına alınması olumlu görülmele birlikte, yasal düzenlemelere gerek durulması sayesinde asıl mağduriyetlerin üstü titizlikle gizlenerek örtülmektedir. Hâlbuki olması gereken hayvanın yasal koruma altına alınmasını gerektirmeyecek bir doğallıkta ve doğal ortamında yaşamasıdır.

Hümanizm ile *tanrılığını* ilan eden modern insan, *tanrılığının* gereği olarak bir şeyler *yaratmak* istedi. Esasen bu istek modern bilimin en önemli motivasyon faktörlerinden birisi olarak da anlam kazandı. Modern insan, yaratıcılığını gösterebilmek, *tanrı* olduğunu bizzat kendisine ispatlamak için doğaya yönelmesiyle birlikte bilimi baş döndürücü bir hızla geliştirdi. Bilimin gelişmesi, *tanrıçılık* oynayan modern insana, tanrı olabileceğine yönelik kanaatini daha da pekiştirdi. Modern insan böylelikle hammaddesini hazır almakla birlikte, bu hammadde üzerinden bir şeyler yaratma çabasına girdi. Hammaddesi doğaydı, doğanın unsurlarıydı. Yaratma çabasıyla doğaya ve bu bağlamda da hayvanlara

⁴² Yapılan araştırmalara göre günümüz dünyasında ailenin küçülüp çekirdek aileye ve hatta çocuksuz aileye dönüşmesi, ölüm ve boşanma gibi durumlar sebebiyle oluşan yalnızlık duygusu/korkusu sebebiyle bireyler yalnızlıklarını hayvanlar ile giderme eğilimine yönelmişlerdir.

yöneldi. Modern insanın *yaratma* tutkusu, hayvanları hammadde olarak kullanmasına, hayvanları değiştirip, dönüştürerek *tanrılığını* ispatlamaya yönelmesini sağladı. Hayvanla üzerinde yapılan deneylerin önemli sebeplerinden birisi olan bu *tanrıçılık* oyunu, hayvanlara yönelik şiddetin en önemli faktörlerinden birisi olarak anlam kazandı. Günümüzde basit omurgalı hayvanlardan gelişmiş memeli hayvanlara kadar birçok hayvan türü modern insana tanrısalılık sertifikası işlevi sağlayan bilimsel araştırmalarda denek olarak kullanılmaktadır. Son yıllarda bazı ilkel omurgalıların kullanımında artışlar olsa da halen en fazla tercih edilenler bazı memeli türleridir. Kullanımda üst grupları oluşturanları sınıflandırırsak, en fazla kullanılanların sıçan, fare, tavşan ve balık, orta düzeyde kullanılanların ise domuz, kobay, hamster ve maymun olduğunu görürüz. Bir dönem bazı alanlarda çok kullanılan kedi ve köpeklerin yeni çıkan yasalar gereği deneysel amaçlı kullanımı neredeyse imkânsız hale gelmiştir. Bunda da yalnızlaşan ve yalnızlığını gidermek için kedi ve köpeği arkadaş olarak kabul etmek zorunda kalmasının etkisi vardır. Bu sebeptendir ki yakın zamana kadar, sahihsiz köpek ve kedilerin denek hayvanı olarak kullanımına itiraz edilmiyordu. Bugün kedi ve köpeğin denek malzemesi olarak kullanımına karşı çıkanlar, kedi ve köpek gibi bir hayvan olan diğer hayvanların en vahşi deneylerin malzemeleri haline getirilmelerine hiç ses çıkarmamaktadırlar. Çünkü onlara da ses çıkarmaları durumunda modernitenin dayattığı hayat tarzlarının değişmesi gerekecektir; bunu ise kabule müsait değildir. Modern zihniyet tüketimi yaygınlaştırmak ve sürdürebilmek için modern insana dayattığı güzellik takıntılarının gereğine uygun olarak her an her yerde hayvanları katletmektedir. Köpekler, kediler, tavşanlar, kuşlar, atlar, balıklar, fareler... Dünyada her yıl yüz milyondan fazla hayvan; deneylerde diri diri kesiliyor, vücutlarına zehirli kimyasallar damlatılıyor, yakılıyor, parçalanıyor, kör ediliyorlar. Hayvanlara yönelik bilimsel şiddetin en yaygın sektörünü ise kozmetik sektörü oluşturmaktadır. Her gün en modern ülkelerin en modern laboratuvarlarında tahminlere göre milyonlarca hayvan modern insanın güzellik tutkularına cevap vermek için katledilmektedirler.

Hayvanlar her zaman, birileri tarafından mağdur edilmiş olabilir, ancak bu mağduriyet hiçbir zaman modern zamanlardaki kadar kitlesel düzeye erişmemiştir. Hayvanları çok sevdiğini söylemekten ayrı bir mutluluk duyan, hayvanları kendi fantazilerinin kurbanı olmaktan korumak için yasalar yapan modern insanın zamanına kadar hayvanların hiç bu kadar mağdur duruma düşmedikleri kolaylıkla söylenebilir. Bu arada bir ek bilgi olarak şunu da ifade etmek gerekiyor ki, modern insanın zihninde ve yaşam tarzında “hayvan” daha çok ve hatta hemen her zaman kedi ve özellikle de köpektir. Başka hayvanlar onun dünyasında bilhassa köpek kadar yer edinmemiştir. Bu bir yandan diğer hayvanlar için bir şans, bir yandan da insanın hayvan sevgisinin sığlığını ve darlığını ortaya koymasından dolayı manidar bir durumdur.

Kadim kültürlerde ve özellikle İslam'da insan insana emanettir. Çocuk, eş, yaşlı anne-baba bu emanetin en önemli örneklerini teşkil ederler. Modern öncesi veya dışı toplumlarda da çocuk-eş-anne/baba ile ilgili problemler olmuştur. Çocuğa, eşe ve anne-babaya yönelik şiddet, ihmal ve istismar durumlarıyla karşılaşmıştır. Bu problemler yasal düzenlemelerin konusu olmuştur. Modern zihniyet, kendisini “gelenek” karşısında olumlu bir pozisyona oturtmaya çalışırken söz konusu şiddet, ihmal ve istismarı yok etmede sahip olduğunu iddia ettiği işlev ve etkisini dillendirmekten pek hoşlanmaktadır. Çocuk bağlamında düşünüldüğünde yetersiz ihmal ve istismardan kaynaklanan çocuk ölümlerindeki büyük oranlara varan azalmayı bir başarı olarak takdim etmektedir. Burada “dinleştirdiği” bilimi bir kez daha yüceltip kutsamaktadır. Kadına yönelik şiddete ilişkin yasal düzenlemeleri de aynı şekilde başarı hanesinin önemli kalemleri arasında değerlendirmektedir. Anne-babaların fiziksel ihtiyaçlarının karşılandığı “huzur evleri” ve benzeri kuruluşlar yine modernliğin kendisini ayrıcalıklı kılma/gösterme çabasında dillendirmekten çok hoşlandığı konu başlıklarından birisini oluşturmaktadır. Ancak tüm bunları yaparken somut/nesnel gerçekleri son derece sofistike tekniklerle örtüp göstermemede de son derece mahir olduğunu söylemek gerekiyor. Çocuk ölümlerindeki azalmayı başarı hanesine katan modernlik, doğmadan öldürülen çocukları (kürtaj/fiilen gerçekleştirilen düşükler) istatistik dışı bırakmaktadır. Bunu anne karnındaki çocuğu, anne ve babanın üzerinde mutlak yetkili olduğu bir mülke dönüştürmesini görünmez, fark edilmez kılarak yapmaktadır. Annesine fiziksel açıdan bağımlı çocukları fiziksel ihtiyaçlarının iyi düzeyde karşılandığı kreşlerde barındırılmasını başarı gibi takdim ederken, çocuğun ruhsal ihtiyaçlarının dikkate alınmamasının getirdiği/getirebileceği problemler dillendirilmemektedir. Bir nesne/meta olarak algılanan çocuklar sadece fiziksel ihtiyaçlara sahip canlı muamelesi görmekte ve bundan dolayı vicdani bir sorumluluk bile yaşanmamaktadır.

“Sıcak bir yuva” olması gereken evler, tarihte hiç görülmemiş biçimiyle “arenaya” dönüştü. Hayatı paylaşmak ve birlikte huzur ve güveni inşa etmek arzusunda olan eşler, birbirlerine potansiyel düşman olarak bakmaya başladılar. İlkesi, “ölüm bizi ayırana kadar” olan aşk temelli aile kurumunun sonsuzluk düşüncesi veya beklentisi terk edilerek, yerini “‘sevişmek’ kod adı altında tek gecelik ilişkilere” bıraktı⁴³. Bireyin insanlaşmasının ve toplumun sürekliliğinin kaynağı ve teminatı olan aile küçülüp, daraldı. Daha çok cinsel partnerliğe büründü. “Orgazm” a endeksli bir cinsellik, tüketimin arzu unsuruna eklenen bir tüketim ilişkisi haline geldi⁴⁴. Bu partnerlik diğer tüketim malları gibi anında tüketilen, tek kul-

⁴³ Bauman, Zygmunt, *Akışkan Aşk -İnsan İlişkilerinin Kırılganlığına Dair*, (Çev: Işık Ergüden), Versus Kitap, İstanbul, 2009, s.13-14.

⁴⁴ Bauman, Zygmunt, *Bireyselleşmiş Toplum*, (Çev: Yavuz Alogan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.276

lanımlık, kullan at ilkesine göre işleyen ilişkilere dönüştürüldü"⁴⁵. Doyum ya da orgazm sağlamayan ilişkiler, tıpkı kalitesiz mallar gibi çöplüğe bırakılıyor: insanların atıldığı ilişki çöplüğüne. Daha önce görülmemiş biçimiyle ve oraniyla "çok ebeveynli aile", "boşanmış aile", "tek ebeveynli aile" gibi aile tipleri her geçen gün daha yaygın hale gelmeye başladı. Evliliğin doğal meyvesi ve ailenin mutluluk kaynağı olan çocuk, ilişkilerin istenmeyen 'artığı' olarak algılanmaya başlandı. Çocuk, ancak bir tüketim nesnesi olarak arzulandığında "yapılır" bir şey haline geldi. Hatta satın alınabilecek birer tüketim ürünü olarak sperm bankalarında satışa sunulmaya başlandı.

Modern dünyanın çocukları hiç olmadığı kadar şiddetin mağdurlarıdır. Çocuğa yönelik ihmal ve istismarın insanlık tarihinin her aşamasında görüldüğü gerçeğinden hareketle modern dönemlerle ilgili tespiti karşı çıkabilecekler, dünya cenneti kurma iddiasında bulunan modernitenin çocuklara yönelik ihmal ve istismarı bitiremediği gibi, daha da yaygınlaşmasına ve yoğunlaşmasına engel olamadığına hiçbir şekilde itiraz edemeyeceklerdir. Bunu cinsel istismar bağlamında örneklendirmek gerekirse, bugünün dünyasında her bakımdan korunmaya ihtiyacı olan çocuklar örneğin pornografinin nesnesi ve öznesi durumundadırlar. Her ne kadar yasal düzeyde yaygın bir yasak söz konusuysa da zihinlerde ve kabullerde bu yasak çoktan delinmiş durumdadır; üstelik bu bazı sapkınların konusu ve girişimi olmaktan çıkmış, kitlesel düzeye erişmiştir. Çocuk pornografisinde kullanılan materyallerde çocuklar cinsel zevk, uyarma ve tahrik etme amacıyla kullanılmaktadır. Hardcore materyallerde, çocukların gerçek ya da taklit olarak cinsel bir eylem açıkça sergilenirken; softcore materyallerde çıplak ve baştan çıkarıcı görüntüler yer almaktadır. Çocuk pornografisi yalnızca çocukların kullanımı şeklinde değil, ayrıca dijital ortamda hazırlanmış yapay (taklit) olarak gösterimler şeklinde de olabilmektedir. Bu materyallerde ya çocuklarla yetişkinler yer değiştirilmiş ya da karıştırılmış olarak yer almaktadır⁴⁶.

Çoğu zaman ve özellikle de kırsalda namus anlayışının etkisiyle kız çocuklarının oldukça küçük yaşlarda evlendirilmeleri ne kadar ciddi problemse, kentlerde ve özellikle de metropollerde kız çocuklarının ahlaki, dini ölçülerin hiç hesaba katılmadığı bir hayat tarzını kolaylıkla benimsemelerini sağlamak veya bu yönde teşvik etmek de bir o kadar problemidir. Hatta daha büyük problemidir. Tüm aksamlara, eksiklere ve problemlili taraflarına rağmen çocuk yaşta evliliklerde sosyal kontrol ve yasal kontrol devrededir; öbüründe hiç birisi yoktur. Çoğu zaman ve üstelik ebeveynleri tarafından çocukların *sorumsuzca yaşama tarzının özgürlük* olarak nitelenmesi anlaşılır bir durum değildir. Bunun yanı sıra yasaların, anne ve babaları çocuklarının eğitiminde oldukça edilgen konuma taşınması, anne-babaların çocuğa yönelik sert tutum veya tavrının suç olarak kabul edilmesine kar-

⁴⁵ Bauman, Zygmunt, *Akışkan Aşk -İnsan İlişkilerinin Kırılganlığına Dair*, s.23

⁴⁶ Polat, Oğuz, *Çocuk Pornografisi*, Nokta Kitap, İstanbul, 2007, s. 24-25

şılık, anne-baba kontrolünün dışında kalan ve hem beden ve hem de ruhen yanlış bir hayat tarzına sahip olan çocuklara yönelik önleyici tedbirlerin olmaması günümüzde yaşanan çocuklarla ilgili ciddi problemlerden birisi olarak anlam kazanmaktadır. Pozitivist bilim ve bu bilim zihniyetini benimsemiş *bilim insanlarının* tutum ve tavırları, yaşanan illikelliğin önemli sebebi ve teşvik edici unsuru olarak işlev görmektedir. Medyada sıklıkla rastlanan haber, yorum ve röportajlar bu alanda önemli örneklerdir. Bunlardan birisinde gazeteci, psikiyatru soruyor: *İlk cinsel deneyim kaç yaşında yaşanmalı?*, bu soruya uzmanın verdiği cevap açıklamaya çalıştığımız durumun tipik bir örneğidir: *Bunun için net bir rakam vermek doğru değil. Çünkü bu, sosyo-ekonomik yapıya, aile değerlerine ve gencin kendini hazır hissedip hissetmemesine bağlı olarak değişen bir durum... Ancak fiziksel ve ruhsal gelişim tamamlanmadığı için 16 yaşın altında cinsel ilişkiye girilmesini tercih ediyoruz*⁴⁷. Maalesef tüm bunlar yapılırken hiç bir ahlaki, dini ve toplumsal değer hesaba katılmamaktadır; küçük ve masum bedenler birer meta muamelesi görmektedir.

Modern dönemde kadının bedeniyle değer ifade eder hale getirilmesi, kadının cinsel bir metaya dönüşmesini sağlamıştır. Değerli olan kadın 90-60-90 (cm) ölçülerine, diri vücuda, çekici görünüme sahip olan kadındır. Bedeniyle değer ifade ettiğini kabullenmiş olan kadın ise bedeninin diriliğini ve çekiciliğini göstermenin çabasını yürütmekte, elbiselerini “örtmek” için değil “göstermek” için giyinmektedir. Edilgenliğini ve cinsel metaya dönüştürülmesini içselleştirmiş kadın seyredilmekten ve seyredilmesini seyretmekten hoşlanır hale getirilmiştir. “Diriliğini” ve “çekiciliğini” kaybetmekten ve böylelikle değer kaybetmekten korkan modern kadın çocuk yapmamakta, doğan çocuğunu emzirmeyerek doğal annelik güdüsünü karşılamayarak ruhen kendisini beden ve ruhen de çocuğu ihmal ve istismar etmektedir. Tüm bu durumlar kadının sadece bedeniyle değil ruhuyla da mülke dönüştürülmesinin en önemli göstergeleridir. Modern öncesi/dışı toplumlardaki erkek egemen anlayışları ve uygulamaları eleştiren modernlik, kadını erkeğin “göz zevki”⁴⁸ için bir araç haline dönüştürmüştür. Modern dün-

⁴⁷ *Sabah Gazetesi*, 20 Eylül 2010

⁴⁸ 1930’lu yıllarda erkeklere yönelik reklamlarda kadın çıplaklığının kullanımı geçmişte görülmeyecek düzeyde yaygınlık hale gelmiştir. Kadın erkek gözünün zevk aracı olarak görülmeye başlamıştır. Bu konuda Rockford Vernik Firması’nın 1939 yılında yayımlanan bir reklamı oldukça önemli ve aynı zamanda kadın bedenine ilişkin algıdaki değişimin önemli eşiklerinden birisidir. Vernik reklamında çıplak bir kadın fotoğrafı kullanılmıştır. Reklam kâğıdının başlığı *Göz Zevki*’dir. Ürün vernik, görsel malzeme çıplak kadın bedeni ve slogan “göz zevki”dir. Takip eden günlerde ve yıllarda birçok başka firma da, hedef kitlesi erkekler olan reklamlarında, erkeklerin *göz zevkini* tatmin edecek, kışkırtıcı kadın fotoğraflarına yer verdiler. Bu yıllarda yaygınlaşmaya başlayan ve kadınların yarı çıplak bedenleriyle süslü takvimler, magnetler ve benzer promosyon malzemeleri 1940’lar boyunca da popüler olmaya devam etmiştir. Bu kadınlar, genelde oturuyor veya ayakta veya bacaklarını ve kalçalarını açıkta bırakacak şekilde çömeliyor ve birçoğu, okuyucuda cinsel ilgi uyandırmak için baştan çıkarıcı bir gülümsemeyle bakıyordu. Bu seksi takvimlerin aslında erkek müşterilerin zamanı öğrenmesi için değil; cinsel cazibe yayan kadın resimlerine bakarak eğlenmesi, *göz zevkini* tatmin etmesi için tasarlanıyordu. Burada örnek olarak

yada erkek egemen zihniyet son derece güçlü bir şekilde yaşamakta, ama daha sofistike dizayn edilmiş yapılarda ve süreçlerde varlığını sürdürdüğü için fark edilmemekte veya fark edilmemesi için başta kitle iletişim araçları olmak üzere değişik araçlardan üst düzeyde ve sistematik bir şekilde yararlanılmaktadır. Kitle iletişim araçları cinsel bir metaya dönüştürdüğü kadının bu mağduriyetini bir başarı gibi takdim etmedeki başarısıyla kadınları bile ikna edebilmektedir.

Modern erkeğin mülküne dönüşen kadın, erkek şiddetinin birinci derecede mağdurdur. Kadın sözel, duygusal, fiziksel, ekonomik, cinsel şiddetin bin bir türüne muhatap olmakta, şiddetin bir çeşidinden öbür çeşidine salınıp duran bir hayat tarzının parçası olarak varlığını sürdürmeye çalışmaktadır. Ailedeki fiziksel şiddetin çoğunlukla mağduru olan kadına, kocası, babası, erkek kardeşi veya oğlu tarafından uygulanan şiddet maalesef tüm dünyada son derece yaygındır. Bunun somut delillerinden birisi Uluslararası Af Örgütü'nün hazırladığı *Yok Edilen Kadınlar* adlı raporda ifade edilen bulgulardır. Söz konusu raporda belirtildiğine göre, dünyada ortalama her 5 kadından birisi fiziksel şiddete uğramaktadır. 1999 yılında Avrupa Komisyonunun, kadına ve çocuğa yönelik aile içi şiddete karşı bilinç geliştirilmesine yönelik başlattığı *Avrupa Kampanyası* çerçevesinde AB ülkeleri arasında yapılan bir kamuoyu yoklamasında, 10 Avrupalının 6'sında aile içi şiddetin yaygın bir sorun olduğu belirlenmiş, 9'unda ise Avrupa Birliği, kadın ve çocuğa yönelik aile içi şiddetin yaygınlığına dikkat çekerek, bu konuda etkin bir mücadeleye girişilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu, probleme ilişkin bilinç düzeyini gösteren önemli bir gelişme olarak değerlendirilebilmekle birlikte, esasen sorunun boyutunu göstermesi açısından son derece ürkütücü bir orandır. Bu güne kadar gerçekleştirilen araştırmaların ortak sayılabilecek bulgularının göre ailede görülen şiddet *gelişmiş, modern, kalkınmış* toplumların en önemli problemleri arasında ve en önlere yer almaktadır⁴⁹. Yapılan birçok araştırma ile modernitenin beşiği olan ülkelerdeki yardım istemek için polise başvuranların büyük kesiminin aile içi şiddetin mağdurları olduğu tespit edilmiştir. Modern dünyada gerçekleştirilen yasal düzenlemeler kadına yönelik şiddeti önleyemekte, her yasal düzenleme şiddetin bir yeni türünün devreye girmesine vesile olmaktadır. Yasalar işe yaramamakta, çünkü yanlış zihniyet tüm dinamizmiyle işlemeye devam etmektedir.

Modernite her şeye egemen olmak istemekte, bunu ise tamamen *güç* temelinde gerçekleştirmektedir. Ama *güç*'ü dar ve sığ fiziksel *güç* anlamının çok dışı-

Edward Runci'nin yaptığı resim dikkate alınabilir. *Bir Şeyleri Kaldırma İşi* ismini taşıyan resimde merdivene çıkmış ve üstteki dolaba bir şeyler koymaya çalışan, bacakları tahrik edici şekilde açık bir kadın görünümü yer alıyordu. Bu haliyle resimdeki kadın tamamen bir arzu nesnesi niteliği taşıyordu. Üstelik *Bir Şeyleri Kaldırma İşi* gibi ironik ve iki anlamlı bir isme sahipti. Her haliyle kadın cinsel bir meta olarak kullanılıyordu (Vatandaş, Celalettin, *Modern Çöküş*, Açılım Kitap Yayınları, İstanbul, 2015, s.130).

⁴⁹ İlkaracan, Pinar, *Sıcak Yuva Masalı: Aile İçi Şiddet ve Cinsel Taciz*, İstanbul, 1996, s.22

na taşımış; insanlık tarihinde hiç kimsenin aklına gelmeyen yeni güç kaynakları ve araçları bulmuş veya inşa etmiştir. Bilgi bunlardan sadece birisidir. Ama *gücü* kontrol edecek değer yargıları, ahlak sistemi inşa edemediği için her şeyi şiddetle selamlar hale gelmiş, tüm dünyayı ve hayatı şiddetle doldurmuştur. Böylelikle çevre sorunları, ailenin parçalanması/yıkılması, cinsiyet rollerinin altüst olması, akıl hastalıklarında görülen baş döndürücü artış, kanser ve AIDS'in gittikçe daha da yaygınlaşması, küresel iklim değişiklikleri, radyasyon ve daha niceleri... insanlığın değişmeyen problemlerine dönüşmüştür. Modern batı kültürü, Batının seküler zihniyeti neredeyse sadece şiddet ürettiği içindir ki, modern insan yok edebilir gücüyle övünür hale gelmiştir. Bugün Batının elindeki patlayıcı maddeler yerküreyi yüzlerce kez yok edebilecek düzeydedir.

Sonuç

İslam'a göre "emaneti" üstlenen insan, modernlik ile hem emanet edene, hem de emanet edilene ihanet etti. Çünkü emaneti kendisine mülk edindi. Kendisini emanet edenin yerine koyup, üzerinde başka bir irade ve kendi tercihlerinin üzerinde başka bir ölçü tanımaz oldu. Bunu yaparken amaçlarından birisi ve en cezbedici vaadi "cennet"i yeryüzünde inşa etmektir. Dünya hayatıyla sınırlı ömür anlayışına her türlü hazı yaşatmak istiyordu. Bunu gerçekleştirmek için zihnindeki ve hayatındaki her türlü aşkın ilke ve ölçüyü yok saydı. Bedensel hazı ön-celeyen bir zihniyet ve hayat tarzını egemen kıldı. İddiasına göre bireysel olarak yaşanan bu hazlar birleşip tüm dünyayı kuşatacak, "cennet" somut haliyle dünyada vücut bulacaktı. Böylelikle İnsan (modern insan) da ne kadar muktedir olduğunu ispatlamış olacaktı. Ancak hayal ve vaat edilen gerçekleşmedi. Hatta tam tersi gerçekleşti. "İnsanları korkudan arındırmak ve efendi konumuna getirmek" hedefine sahip modernlik, "dünyanın büyüsunü bozdu" ve yeryüzünü "muzaffer felaket alametleriyle parlattı"⁵⁰. Yirminci yüzyılı faşizmle buluşturup dünyaya bir soykırım hediye etti⁵¹. "Cennet"in değil ama Holocaust'ların mimarı oldu⁵². Modern insanın tüm amaçlarına ve girişimlerine şiddet eşlik etti. Yeryüzü tıka basa şiddetle doldu; modern zamanların zirvesi olan 20. yüzyılda son birkaç bin yılda öldürülenlerden daha fazla insan, sadece iki dünya savaşında öldürüldü. Modern dünyanın beşiğinde modern zihniyetin ve hayatın temsilcileri birbirlerinin boğazına saldırdılar.

Modern insan kendisini her şeyin efendisi olarak kurguladı ve bunu tamamıyla hak ettiğine inandı. Ancak "ölüm" işi bozdu. Modernliğin getirdiği sekü-

⁵⁰ Adorno, Theodor W., Horkheimer, Max, *Aydınlanmanın Diyalektiği-Felsefi Fragmanlar*, (Çev. N. Ülner-Elif Ö. Karadoğan), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2010, s.10

⁵¹ Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, (2. Baskı), (Çev.: Ersin Kuşdil), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998, s. 17.

⁵² Bauman, Zygmunt, *Modernite ve Holocaust*, (Çev.: Süha Sertabiboğlu), Versus Kitap, İstanbul 2007.

lerleşme ile beraber insanın kendisine referans aldığı akıl ve bilim, hiçbir şey karşısında olmadığı kadar, ölüm karşısında çaresiz bir duruma düştü. Aklın ve bilimin iktidarını sarstı. “Akla duyulan güveni ve aklın söz verdiği güvenilirliği çökertti. Aklın yalanını yüksek sesle açığa vurdu”⁵³. Ölüm söz konusu olduğunda, akıl sisteminin çöktüğünü ve bilimsel gelişmelerin her ne kadar ölümü ertelenen müdahalelerde bulunma imkânı sunmasına karşın nihayetinde bir mucize gerçekleştiremediği görüldü. Bu nedenle ölüm, varlığı ve başka bir seçenek bırakmayacak kesinliğiyle, modern insanın mitosu olan akıl ve bilim dünyasına kuşkunun sızmasına yol açtı. Ölüm karşısında çaresiz kalan modern zihniyet ölümüne neden-sonuç bağlamında bilimsel kılıflar üretmek zorunda kaldı. Buna göre “her bir ölümün belirli bir nedeni vardır. Cesetler kesilip yarılır, araştırılır, taranır, testten geçirilir, ta *nedeni* bulunana kadar: kanın pıhtılaşması, böbrek yetersizliği, kan kaybı, kalbin durması, akciğerlerde çöküntü”⁵⁴. Hastalıklar kullanılarak “ölüm” unutulur ve dilden uzaklaştırılır. Böylelikle “ölüm” ötelenmiş, karşısında duyulan çaresizlik yumuşatılmış olur.

KAYNAKÇA

- Adorno, Theodor W., Horkheimer, Max, *Aydınlanmanın Diyalektiği-Felsefi Fragmanlar*, (Çev. N. Ülner-Elif Ö. Karadoğan), Kabcacı Yayınları, İstanbul 2010.
- Baudrillard, Jean, *Tüketim Toplumu*, (Çev.: H. Deliceçaylı-F. Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2008.
- Bauman, Zygmunt, *Ölumlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, (Çev: Nurgül Demirdöven), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.
- Bauman, Zygmunt, *Akışkan Aşk -İnsan İlişkilerinin Kırılganlığına Dair*, (Çev: Işık Ergüden), Versus Kitap, İstanbul, 2009.
- Bauman, Zygmunt, *Bireyselleşmiş Toplum*, (Çev: Yavuz Alogan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.
- Bauman, Zygmunt, *Modernite ve Holucaust*, (Çev: Süha Sertabiboğlu), Versus Kitap, İstanbul 2007.
- Bauman, Zygmunt, *Parçalanmış Hayat-Postmodern Ahlâk Denemeleri*, (Çev.: İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.
- Bauman, Zygmunt, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, (Çev. Kemal Atakay), Metis Yayınları, İstanbul, 2003.
- Bocock, Robert, *Tüketim*, (Çev.: İrem Kutluk), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1997.
- Callinicos, Alex, *Postmodernizme Hayır-Marksist Bir Eleştiri*, (Çev.: Şebnem Pala), Ayraç Yayınları, Ankara, 2001.
- Giddens, Anthony, *Mahremiyetin Dönüşümü*, (Çev: İdris Şahin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2010.

⁵³ Bauman, Zygmunt, *Ölumlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, (Çev: Nurgül Demirdöven), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s.28.

⁵⁴ Bauman, Zygmunt, *Ölumlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s.182-183

- Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, (Çev: Ersin Kuşdil), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998.
- Hoskins E. Tansy, *Modanın Anti-Kapitalist Kitabı*, (Çev: Derya Bayraktaroğlu), Ütopya Yayınevi, Ankara, 2015.
- İlkkaracan, Pınar, *Sıcak Yuva Masalı: Aile İçi Şiddet ve Cinsel Taciz*, İstanbul, 1996.
- Jeanniere, Abel, "Modernite Nedir?", (Der: Mehmet Küçük), *Modernite versus Postmodernite*, Say Yayınları, İstanbul, 2011.
- Johnson, Paul, *Entelektüeller*, (Çev: Ayşe Polat), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2008.
- Judith Jarvis Thomson, "A Defence of Abortion", *Applied Ethics*, Peter Singer (Ed.), Oxford University Press, Oxford, 1986.
- Kaya, Funda, *Peter Singer'ın Faydacı Etik Görüşü Çerçevesinde Kürtajın Değerlendirilmesi*, Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2014.
- Kitabı Mukaddes*, İstanbul, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1995.
- Kur'an-ı Kerim*
- Kütübü Sitte*, (İbrahim Canan), Akçağ Yayınları, Ankara, 2012.
- Polat, Oğuz, *Çocuk Pornografisi*, Nokta Kitap, İstanbul, 2007.
- Şimşek, Mehmet E., *Modernite, Postmodernite ve Bauman*, Belge Yayınları, İstanbul, 2016.
- Vatandaş, Celalettin, *Hız Muhammed'in Hayatı ve İslam Daveti*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2012.
- Vatandaş, Celalettin, *Modern Çöküş*, Açılım Kitap Yayınları, İstanbul, 2015.
- Watson, Nigel, *Postmodernizm ve Yaşam Tarzları*, (Ed.), Sim, Stuart *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü* (Çev: M. Erkan-A.Utku), Ebabil Yayıncılık, Ankara 2006, 45-57.

OSMANLI'DA MATBAANIN KABULÜ, BİLİM VE MEDENİYET ÜZERİNDEKİ ROLÜ

Prof. Dr. Fikret KARAMAN

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, kelam Anabilim Dalı. inonu.edu.tr/fikret.karaman

GİRİŞ

İnsanlar var oldukları günden itibaren düşüncelerini, birikimlerini sözlü, yazılı veya işaretlerle ifade etmeye çalışmışlardır. Bu ihtiyacın karşılanması, ilahi yasanın da bir gereğidir. Hz. Âdem (as) yaratıldığında çevresinde gördüklerini ve olup bitenleri henüz tanıımıyordu. Ancak Allah'ın emriyle söz konusu eşyaların isimleri önce Hz. Âdem'e, sonra da onun vasıtasıyla meleklerle öğretilince maksat hasıl olmuştur: *"(Allah şöyle dedi:) Ey Âdem! Onlara bunların isimlerini söyle. Âdem, meleklerle onların isimlerini bildirince Allah, "Size, göklerin ve yerin gaybını şüphesiz ki ben bilirim, yine açığa vurduklarınızı da, gizli tuttuklarınızı da ben bilirim demedim mi?" dedi"*¹ Ayetin mealinden de anlaşıldığı üzere Yüce Allah. Âdem'e bütün isimleri, yani maddi ve manevi varlıkları, kavramları isimleriyle tanıttığını, özelliklerine göre, isim verme ve dil icat etme kabiliyetini öğretti.² Böylece insan neslinin dünyayı tanımaya başladığı andan itibaren ilerleyen zaman diliminde olup biten olayların kayıt altına alma ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Aksi halde geçmişten itibaren bu çalışmalar ve kayıtlar yapılmamış olsaydı bugün tarihin hafızası da olmazdı. Bu nedenle insanlar sürekli bir arayış içerisinde olmuş ve yaptıklarını yarınlara taşımaya çalışmışlardır. Geriye dönüp bakıldığında dağlarda, kayalıklarda yer altı ve yer üstü mağaralarda hatta mezar taşlarında bile kabartmalı izler, resimler, sembol ve simgeler görmek mümkündür. Bu şekilde hayata tutunmalar ve araştırmalar asırlar boyunca devam etmiştir.

¹ Bakara, 2/33.

² Hayrettin Karaman vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 1/44.

Geçmiş dönemlerde bu amaçla temin edilen malzemeler iki türlüdür. Birincisi, üzerinde şekil, nakış ve kazıma gibi işlemlerin yapıldığı cisimlerdir. İkincisi de bu çalışmaların yapılmasını sağlayan bugünkü boya ve kalem görevini yapan diğer materyallerdir. Çünkü kazı ve arkeolojik araştırmalardan da anlaşıldığı üzere çok erken dönemlerde yazı yazmak, resim çizmek gibi simgeler kullanılmıştır. Böylece zamanla harfler üzerinden anlaşmak, tanımak, bunlarla yazı dili üzerinden yazışmak en önemli buluşlardan biridir. Bu amaçla ilki Çinlilerde başlamak üzere, bir takım yazıların araç ve gereçlerin, kademeli olarak insanların hizmetine sunulduğu anlaşılmıştır.³ Tarihte yazı araç ve gereçleri olarak kullanılan söz konusu malzemeleri; tarih ve önem sırasına göre şöyle sıralamak mümkündür. Ağaç yaprakları, ağaç kabukları, keten bezi, kil tabletleri, çanak çömlek parçaları, duvarları, değerli metaller, bronz ve kurşun levhalar, tahta tabletler, balmumu tabletleri, deri, papirüs, kâğıt ve kalemlerdir. Yazı araçları ise, kalemler, mürekkepler, mürekkep kapları ve yazıyı silmek için kullanılan kalem bıçakları gibi malzemelerdir.

1- İslam Tarihinde Yazı ve Kalem

Yüce Allah'ın vahiy yoluyla insana bildirdiği ilk mesaj, "oku" emridir. Böylece O, kişiye okuma, yaratılışının mahiyetini tanıtmak ve kalemle öğreten rabbinin kerem sahibi olduğunu hatırlatmıştır. Bunun açık delili ise, Kur'an-ı Kerim'in ilk inen "A'lak Suresi" ile ikinci sırada inen "Kalem Suresi"dir. Çünkü her iki surede de okumaya, yazı yazmanın simgesi olan kaleme vurgu yapılmıştır. Özellikle ikinci sırada nazil olan kalem suresinin ikinci ayetinde "kalem tutanların satır satır yazdıklarına" ifadesi üzerine yemin edilmiştir: "(Ey Muhammed) Andolsun kaleme ve satır satır yazdıklarına ki, sen Rabbinin nimeti sayesinde, bir deli değilsin." (68/1-2) Bu iki surede geçen kalem ile ilgili ayetler, genel anlamda değerlendirildiğinde hayata okuma ve yazma ile başlamanın ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Buna göre; kalem ile simgelenen yazının, insanın düşünce, tecrübe ve kavrayışlarının kayıtlar aracılığıyla bireyden bireye, kuşaktan kuşağa ve bir kültür çevresinden diğerine aktarılmasında önemli bir etken olduğunu göstermektedir. Bilginin yazılıp korunmasında, ilim ve irfanın gelişmesinde, toplumların aydınlanmasında kalem başta olmak üzere düşünceyi resmeden her şey, hiçbir zaman vaz geçilemeyen değerlerdir. Bu nedenle Yüce Allah'ın surelerde kaleme dikkat çekmesi, onun üzerine yemin etmesi kalemin ve yazmanın önemini bir o kadar daha arttırmaktadır. Böylece bir yazı aleti olan kaleme, bu kalemle yazı yazan ilim ehli övülmüş ve değeri yükseltilmiştir. Diğer taraftan İslam'ın okuma yazmaya, bilime ve yazılı kültüre verdiği önemi göstermesi açısından oldukça anlamlıdır.⁴

³ Bedia Demiriş, *Eski Çağda Yazı Araç ve Gereçleri*, (İstanbul, Eski Çağ Bilimleri Enstitüsü Yayınları, 2002) s, 2.

⁴ Hayrettin Karaman vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 5/355.

Diğer taraftan, 114 sure ve 6000 den fazla ayeti ihtiva eden Kur'an-ı Kerimin bu iki surenin ilk ayetlerinin en erken nazil olmaları üzerinde düşünmeye değer anlam taşımaktadır. Çünkü ilim ve marifetin aracı olan hokkaya, mürekkebe, divite ve yazıya vurgu yapılmıştır. Bu öncelik ve anlamlı sıralamanın insanlığın eğitim ve öğretimi açısından başka bir örneği yoktur. Çünkü ilim ve marifet ancak kalem ve yazı ile gelişmektedir. Milletler ancak yazının değerlendirilmesi, kafadaki düşüncelerin yazı ile yaşanır hale getirilmesi, eserlerin yazılması ile orantılı olarak ilerlemeleri ve gelişmeleri tescil edilmektedir. Nitekim okuma yazma oranı yükselen toplumların, birçok yönden erken kalkındıkları müşahade edilmiştir.⁵

Ayrıca Hz. Muhammed (sav) bölümler halinde nazil olan Kur'an-ı Kerimin sure ve ayetlerini öncelikle ezberinde muhafaza etmiştir. Hemen devamında ise, vahiy kâtiplerini görevlendirerek nazil olan ayetlerin yazılı olarak kayıt altına alınmasını sağlamıştır. Böylece o günün şartlarında üzerine yazı yazılabilecek taş, deri, ağaç vs. malzemeler temin edilmiştir. İlerleyen zaman diliminde vahiy kâtipleri bu konuda eğitilmiş Kur'an'ın hem hafızalarda tutulması hem çeşitli malzemeler üzerinde yazılarak muhafaza edilmesi güvence altına alınmıştır. Hz. Peygamber (sav) vahyin yoğun olarak nazil olduğu yıllarda, Kur'an-ı Kerim ile karışmasın diye hadislerin yazılmasına bile izin vermemiştir. Bu hassasiyet ile korunan Kur'an-ı Kerim Resulullah hayatta iken bizzat onun işaretiyle Kur'an-ı Kerimin, sure ve ayetlere göre dizilişi tamamlanmıştır. Hz. Muhammed (sav)'in vefatından sonra sahabe aynı duyarlılığı göstermiş ve Hz. Ebu Bekir'in döneminde yapılan istişareler sonucunda alınan kararlarla Kur'an-ı Kerimin toplanması, Resulullah'ın öğrettiği şekilde sure ve ayetlere göre dizilmesini uygun görmüştür. İslam'ın ilk yıllarından itibaren gösterilen bu titizliğe rağmen genelde İslam dünyasının özelde ise Osmanlı devletinin Matbaanın hayata geçirilmesine karşı çıktığını iddia etmenin hiçbir bilimsel zeminin olmadığı açıktır. İlerde açıklanacağı üzere İslam tarihinin erken dönemlerinden itibaren adı matbaa olmazsa bile ilim ve kültürün muhafazası adına yapılan çalışmaları ve bırakılan izleri görmezlikten gelmek mümkün değildir.

Yine Hz. Peygamber (sav)' Medine'ye hicretlerinden sonra tebliğ faaliyeti kapsamında, çevre kabile, toplum ve devletlere İslam'a davet amaçlı mektuplar göndermişlerdir. Bu faaliyetin öncesinde ise, gerekli hazırlıkları yapmak üzere Medine'de "*yazışma servisleri*" kurulmuştur.⁶ Bu merkezlerde yapılan çalışmaların ve düzenlenen yazılı belgelerin bir kısmı kaybolmakla beraber bir kısmı hala kaynaklarda yer almıştır. Muhammed Hamdullah bu döneme ait bazı belgeleri "*el- Vesâiku'siyasiyye fi'l ahdi en- Nebevî ve'l hilâfe er- Raşid* adlı bir kitabında

⁵ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, ty) 10/6.

⁶ Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, Çev: Mehmet Yazgan, (İstanbul, Beyan Yayınları, 1990), s.13, vd.

toplamış ve yayınlamıştır.⁷ Hz. Peygamber (sav) Bu hazırlıklardan sonra elçiler aracılığı ile birçok kabile ve devlet başkanlarına davet ve tebliğ mektupları göndermiştir. Bu devletlerin arasında dönemin büyük gücü kabul edilen Rum ve Fars devletleri de vardı. Bu iki devlet başkanı ve halkının İslam'a davet edilmesi bir özgüven ve kararlılığın ifadesidir. Nitekim çok geçmeden bu ülkelere ait toprakların büyük kısmı, Müslümanların emrine girmiştir.

2- Mektupların Yazılması ve Mühür İşlemi

Hz. Peygamber (sav)'ın davet ve tebliği mektuplarının önemli özelliklerinden biri de, besmele ile başlaması ve meramını öz ifadelerle anlatmasıdır. Buna göre, mektupların içerikleri şu önceliklere yer verilerek hazırlanmıştır: "Girişte bu yazılı metnin Allah'ın elçisi Hz. Muhammed (sav)'ait olduğu belirtilmekte idi. Sonra muhatabın ismi ve unvanına yer veriliyordu. Muhatabın ve tebaasının İslam'ı kabul etmesi durumunda makamını, itibarını koruyacağını ve kurtuluşa ereceğini müjdeliyordu." Mektup, Kur'an-ı Keriminin şu ayetiyle sona eriyordu: "*Kurtuluş hidayete uyanlarındır.*" (Tâ Hâ, 20/47)Allah'a tabi olanları müjdeledikten sonra tamamlanıyordu. Bir kez daha görüyoruz ki Resulullah hayatta iken yazışmalara bizzat önem veriyordu. Bu yazışmaların resmiyet kazanması için mühür kullanılması istenmiştir. Çünkü o dönemde, mühürlü olmayan yazı ve mektuplar, muhataplar tarafından dikkate alınmıyordu. Hz. Peygamber (sav)'ın ashabı bu ihtiyacı karşılamak için yazışmalarda kullanılacak yuvarlağa yakın bir gümüş yüzüğünün üzerine, yukardan aşağıya "**ALLAH, RESUL, MUHAMMED**" kelimelerinin yer aldığı bir mühür hazırlamıştır.⁸

Bu kelimeler; gümüş zemin üzerine nakşedilmiştir. Hz. Peygamber (sav) bu mührü parmağında taşımış, devlet başkanlarına yazılan mektuplar başta olmak üzere, yazılı belge ve antlaşmaları bu mühürle tasdik etmiştir⁹. Zira o günün örf ve âdeti gereğince, mühürsüz yazılar okunmuyor ve dikkate alınmıyordu. Enes İbni Malik Resulullah'ın bu mührü hakkında şu ifadeleri kullanmıştır: "Hz. Peygamber, nakşı "*Muhammed Resulullah*" olan gümüşten bir mühür yüzük edindi. Şimdi bile Hz. Peygamber(sav) parmağında yahut elinde o mühür yüzüğün parıldaması sanki karşımda gibidir."¹⁰ Muhammed Hamidullah bu hususta ilginç bir örnek vermektedir. Buna göre; hicretin 9. yılında İslam ordusu, Du'metü'l Cendel'in (Kuzey Arabistan'da bir bölge) reisinin kardeşi Bişri Ukayzir'i esir alınca aralarında bir barış antlaşması yapıldı. Karşı taraf, Hz. Peygamber (sav) bu antlaşmayı tırnağı ile mühürlemesini istemiştir. Öyle anlaşılıyor ki resmi vesikaları

⁷ Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, s.15.

⁸ *Buharî*, Libas,50.

⁹ İbn-i Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l Mead*, (Kuveyt, Mektebetü'l Menari'l İslamiyye,1987) , 1/119.

¹⁰ *Buhari*, Libas,50, Bkz *Sahih-i Buhari ve Tercümesi*, (Çev: Mehmed Sofuoğlu) (İstanbul, Ötüken, Yayınevi 1981) 13/ 5912 .

tırnak ile mühürleme olayı eski Irak'ın da önemseddiği bir uygulamadır. Pişmiş tuğlalar üzerinde bu tür uygulamaların yapıldığı tahmin edilmektedir.¹¹

3- Matbaa ile İlgili Bazı Tanımlar

Matbaanın amacını, kapsamını ve işlevselliğini anlamak için bazı kavramların tanımını hatırlatmakta yarar vardır:

- a) **Matbaa:** Sert bir basmakalıbın, izini daha yumuşak bir maddenin üzerine baskıyla çıkarma esasına dayanan tab' etme halidir. Biraz daha açıklamak gerekirse, basmakalıbın üzerine konulan harflerin dizilişi ve karakterlerinin daha yumuşak bir maddenin üzerine iz düşümüdür.¹² Ancak bu iz düşümü ile istenen basım işlemi gerçekleşir. Günümüzde ise Matbaa denince; doğrudan kitap dergi, gazete, kart vb. şeylerin basıldığı yer, basım işleri yapan kurum ve basım evi akla gelmektedir.¹³
- b) **Matbaai Âmire:** 1864 yılında İstanbul'da kurulan Devlet Basımevi, niteliğindeki ilk resmi kurumdur. 1875 de Hasköy 'deki Mühendishane-i Bahriye-i Hümayunun içinde açıldı. Matbaai Âmire, Cumhuriyetin ilanından sonra milli matbaa, ardından da devlet matbaası adını almıştır. 1939 yılında Milli Eğitim Bakanlığına devredilince adı önce "Milli Eğitim Basımevi" sonra "Marifet Matbaası" olmuştur. Bu kurum günümüzde Milli eğitim Bakanlığına bağlı olarak çalışmaktadır.¹⁴
- c) **Matbaa Nizamnamesi:** Osmanlı Devletinde basın ve yayın işlerini düzenleyen tüzük. 26 Ocak 1857 tarihinde çıkarılan ilk matbaa mevzuatıdır.¹⁵
- d) **Matbuat Nizamnamesi,** Osmanlı döneminde gazete, broşür ve kitapların yayını düzenlemek amacıyla çıkarılan tüzük.¹⁶
- e) **Hurufat:** Harf kelimesinin çoğuludur. Matbaanın ilk kuruluş yıllarında her dilin özelliğine göre kullanılan Alfabe dilindeki harflerin çeşitli maden, ağaç vs malzemelerden çoğaltılarak elde edilen harflerin şekil ve karakterleridir.¹⁷
- f) **Matbaa Hurufatı:** Hurûfât, Osmanlılar 'da matbaanın kuruluşundan itibaren "bir metni dizmek için hazırlanan hareket ettirilebilir madenî harfler" anlamında kullanılmıştır. Huruf alfabedeki bütün harfleri, hurufat ise farklı boyut ve şekillerdeki harflerin çokluğunu ifade eder. Matbaacılığın gelişim

¹¹ Muhammed Hamidullah, *Hiz. Peygamberin Altı Orijinal Mektubu*, s.31.

¹² İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul, Kubbealtı, 2006), s.1979.

¹³ İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul, Kubbealtı, 2006), s.1979.

¹⁴ Gürel Tüzün Yayın yönetmeni, *Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi*, (İstanbul, Ana yayıncılık A.Ş.1989), 15/421.

¹⁵ Gürel Tüzün Yayın yönetmeni, *Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi*, 15/421.

¹⁶ Gürel Tüzün Yayın yönetmeni, *Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi*, 15/421.

¹⁷ Turgut Kut, *Matbaa maddesi, İslam Ansiklopedisi*, (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2003) 28/ 111-113.

sürecinde hurufat yapımı çeşitli aşamalar geçirmekle birlikte genel uygulama şöyledir: Harflerden önce çelik veya bakırdan kalıplar hazırlanır, daha sonra bu kalıpların yardımıyla kurşun, antimon, kalaydan oluşan ve matbaa metali diye anılan madenî alaşımlar hazırlanarak harflerin dökümü yapılır. Hurufat, belli bir düzene göre değişik sayıda gözü bulunan ve hurufat kasası denilen bir kasaya yerleştirilir. Arap harflerinin kullanıldığı döneme ait hurufat kasalarında 480, Latin harflerinin kullanıldığı dönemde ise 141 veya 118 göz bulunmaktaydı. Hurufatı kasalara yerleştirme tarzı mürettibin çalışma sistemine göre değişiklik göstermektedir. Her harfin birkaç çeşidinin bulunması ve Arap harflerinin başta, ortada ve sonda farklı biçimlerde yazılması hurufat kasasının düzeninin önemini arttırmıştır.

4- Matbaanın Bilim ve Kültür Hayatına Girmesi

Matbaanın ilk çekirdeğini oluşturan sürecin sosyal hayata girmesi ve bu alandaki basım sanatının tarihi oldukça eskilere dayanmaktadır. Kâğıt üzerine ilk baskı örnekleri Çin’de ortaya çıkmıştır. Burada 600 yılına doğru “blok kitap” basımının yapılmaya başlandığı düşünülmektedir. Bu yeniliği, Japonya ve Kore takip etmiştir. Yine Uygur Türklerinin IX. yüzyıldan itibaren Çin modeline örnek teşkil eden ağaç harflerle baskı yaptıkları bilinmektedir. Yakın tarihte Uygur Türkleri ile ilgili bir uygulamayı şöyle dinlemiştim. Heyet olarak 2004 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Japonya’da inşa edilen camii ile ilgili görüşmelerde bulunmak üzere başkent Tokyo’ya girmiştik. Burada 85 yaşlarında, Uygur Türklerinin tarih ve kültürü hakkında birikimi olan bir Uygur vatandaşını dinledim. Onun anlattığına göre, Uygur Türkleri Çin’in baskıcı politikası sebebiyle Tokyo’ya göç ettiklerini ifade etmişlerdir. Burada dini, sosyal ve kültürel ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla Japon hükümetinden cami ve matbaa için taleplerde bulunduklarını ifade etmiştir. Her iki talebin de yerine getirildiğini caminin bir müddet sonra ibadete açıldığını, matbaanın da Uygur Türkleri arasındaki ustalar tarafından kurulduğunu açıklamıştır. Ancak bir deprem sonucu hem caminin hem matbaa binasının kullanılmayacak duruma geldiğini, istekleri üzerine caminin T.C. Diyanet İşleri Başkanlığınca yeniden yaptırıldığını, fakat matbaa enkazının hala bir yerde muhafaza edildiğini söylemişti. Bunun üzerine o kapalı mekâna birlikte gittik. Muhtemelen 150-200 yıl önce kurulan ve bütün aksamı ağaçlardan üretilmiş olan bir matbaa enkazı görmüştüm. Özellikle hurufatın şekil ve karakterleri, paketleri ağaçtı. Bu örnekten de anlaşıldığı üzere Uygur Türkleri göçmen durumuna düştükleri halde kültürlerinin temel taşlarından biri olan Matbaaya çok önem vermişlerdi.

Doğuda Kâğıdın temin edilerek Batı’ya getirilmesi sonucunda Avrupa’da ağaç kalıplarla basım yapma teknikleri benimsenmiş, tek tek sayfalar basılmış

ve blok kitaplara kolaylık sağlanmıştır.¹⁸ Batıda matbaa ortamında ilk basımın Almanya'da Mainz şehrinde Johann Gutenberg tarafından 1440 yılında gerçekleştirilmiştir. Yine 15 yıl sonra (1454-1455) madenî harflerle aynı matbaada basılan kitaplara ait örneklerin bugüne kadar ulaştığı ifade edilmektedir. Genel olarak Avrupa'da XV. yüzyılda gündeme gelen matbaa, çeşitli şehirlerde ve farklı bilim adamları tarafından test edilmiştir. Bu bağlamda XV. asrın sonlarına doğru (1600) İspanya'da yaşarken göçe zorlanan Yahudiler Osmanlı Devleti'ne iltica edip İstanbul'a geldiklerinde küçük çapta da olsa matbaa kurma teşebbüsleri olmuştur. Aynı hareketi Rum ve Ermeniler de kendi matbaalarını kurmaya çalışmışlardır. Osmanlı Devleti ise, Matbaanın Avrupa'da siyasî ve dinî parçalanmanın bir mücadele silâhı olarak devreye girdiğini fark etmesi üzerine, matbaa ile ilgili problemi gündemine almıştır. Konu ile ilgili çalışmalar 1727 yılında somut halini almış ve ilk Türk Osmanlı matbaası açılmasına ilişkin çalışmalar yoğunlaşmıştır.¹⁹

Yazılı metinlere sahip olma noktasında yeni nesil daha şanslı sayılabilir. Çünkü bugün doğan her çocuk, matbaanın arka planda sosyal hayata sunduğu kâğıt, kitap, baskı ve görsel medya ile iç içe yaşamaktadır. Olayın üzerinde biraz düşünmek gerekirse son üç asırdan bu yana matbaanın bilim ve kültür hayatına sağladığı katkı olmasaydı bugün kütüphaneler, biyografiler ve arşivler de olmazdı. Bu konuda tarihçi Ruskin (1819-1900) şöyle demiştir: "Ulu milletler otobiyografilerini ve medeniyetlerini üç el yazması şeklinde yazar ve tescil ederler: Yaptıklarını anlatan kitap ve sanatlarını yansıtan kitap söylediklerini aktaran kitap" ²⁰ Çünkü matbaa bireysel ve toplumsal birikimi, deneyimi bir nesilden sonraki nesle aktaran bir hazine niteliğindedir. Matbaa kitap ve yazılı yayınların yeşerdiği sulu ve verimli bir tarla gibidir. Bu tarlanın en kıymetli meyveleri yayınlardır. Zira matbaa, insanoğlunun şahsı ve toplumsal tecrübe ile biriktirdiği bilgileri içermektedir. İçerdiği bu değerleri ve olguları, bilgili insandan (ebeveyn, öğretmen, usta vs) bilgili olmayan, (çocuk, öğrenci, çırak vs.) bilgi aktarılmasında sözlü eğitime yardımcı olan tek bir bilgi kaynağıdır.

Matbaanın insanlık tarihine kazandırdığı önemli bir husus da bir insanın kutsal olan dini ve mukaddes kitaplarının basımına katkı sağlamasıdır. Tarihi kayıtlara göre dini yayınlar, gerek 8. Yüz yıldan itibaren uzak Doğuda gerekse 15. Yüzyıl Avrupası'nda kitap basımının ve gelişmesinin ilham kaynağı olmuştur. Zira en erken basma örnekleri Doğu'da Budist kutsal metinleridir. Avrupa da ise, ilk basılan kitaplar Hristiyanlık kutsal metinlerdir. Nitekim Almanya Mainz kentinde 1455 yılında ilk basılan eser, 42 satırlık kitabı mukaddestir. ²¹ Matbaalar

¹⁸ Kemal Beydilli, *Matbaa, İslam Ansiklopedisi*, (Ankara, Türkiye Diyanet vakfı Yayınları, 2003) 28/105-110.

¹⁹ Kemal Beydilli, *Matbaa, İslam Ansiklopedisi*, 28/105-110.

²⁰ Orlin Sabeve, Çeviren: Orhan Salih, *İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Serüveni*, (İstanbul, Yeditepe Yayınevi 2006) s.13.

²¹ Orlin Sabeve, Çeviren: Orhan Salih, *İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Serüveni*, s.13.

kutsal yayınları üretilip çoğalttıkları gibi, her türlü organize ve kamuoyu oluşturmada da etkileyici bir güç olarak kullanılmaya müsaittir. Bu konuda da, Avrupa'nın bir türlü, hazmedemediği İstanbul'un fethi ile ilgili basılan propaganda kitabıdır. Bunun örneği yine Almanlar tarafından 1455 yılında Gutenberg tarafından basılan Osmanlıları İstanbul'u fethettikten sonra, yeniden Türklere karşı organize eden bir çağrı kitabıdır.”²²

Batılı yazar Robert Downs (1903-1991) de bir makalesinde kitaplara olan ihtiyacı şöyle ifade etmektedir: “Kitapların sadece manastırların, üniversitelerin ve diğer dünya faniliğine uzak olan yerlerin, karanlık ortamına ve akademik sessizliğe maruz kalan cansız ve sıradan eşya değildirler. Bilakis kitaplar bazen iyilik bazen kötülük için gelişmelerin genel yönünü değiştirebilirler.”²³ Şüphesiz ki matbu kitaplar ister devrimi, ister evrimi bir şekilde toplumsal iletişimin süratini, muhtevisyatını ve sınırlarını değiştiren bir etkidir. Matbaa sayesinde bilgi aktüellik kazanıp, daha geniş kitlelere ulaşmak suretiyle kamuoyu üzerinde daha etkili olur.”²⁴

5- İbrahim Müteferrika ve Matbaa

İbrahim Müteferrika (1160/1747) İlk Türk Matbaasının kurucusu konumunda olan yayımcı ve Osmanlı Devlet kademlerinde çalışan bir araştırmacıdır. Macar dilinin konuşulduğu bugünkü Romanya devletinin Cluj şehrinde doğmuştur.²⁵ Osmanlı Devleti döneminde ilk Matbaanın kurulmasıyla ilgili şöhret kazanan İbrahim Müteferrika, ilahiyat eğitimi almış ve dini temalı bir akımın üyesidir. Bu akım Ünitaryenizm olarak bilinen ve Hristiyanlıktan doğan tek tanrı inancını ön plana çıkaran bir hareket veya mezheptir. Bu hareketin mensupları dinlere karşı açık fikir ve bir hümanist düşünce ile yaklaşmışlardır. İnsanlığın doğasında var olan kusurlar yerine onların iyiliklerini ve güzel değerlerini ön plana çıkarmışlardır. Katı kurallara uymak yerine, etik ve anlamlı kurallara saygılı olmayı teşvik etmişlerdir. Övündükleri felsefi düşüncelerinden biri de adalet, merhamet ve hakkaniyettir. Diğer taraftan “Teslis” düşüncesini de ret eden bu akım, Tanrı'nın birliğini savunmuşlardır. Avrupa'da 16. Asrın sonlarına doğru ortaya çıkan bu anlayış Macaristan'da Katolik kilisesinin taassubuna karşı güçlü bir tepkiye ve mücadeleye dönüşmüştür. İşte bütün bu hareketin başını, aralarında İbrahim Müteferrika'nın da bulunduğu Unitarian mensupları çekmiştir. Bu grubun genel olarak matbaacılık alanında çalışanlardan oluştuğu bilinmektedir. Bu bağlamda

²² Orlin Sabev, Çeviren: Orhan Salih, *İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Serüveni*, s.13.

²³ Orlin Sabev, Çeviren: Orhan Salih, *İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Serüveni*, s.22.

²⁴ Orlin Sabev, Çeviren: Orhan Salih, *İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Serüveni*, s.23.

²⁵ Erhan Afyoncu, *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 21/324.

dönemin en tanınmış hurufat dökümcüsü Mihail Kiss, 1689'da Koloszar'da zamanın en önemli Unitarius matbaasını kurmuştur.²⁶

İbrahim Müteferrika daha genç yaşta iken bölgedeki Unitarianlar topluluğunu himaye eden Türk ordusuna sığındığı tahmin edilmektedir. O Yunanca, Latince ve Macarca'yı çok iyi bildiği için daha ülkesinde iken bir süre Osmanlı Devleti hizmetinde tercümanlık ve muhaberat işlerinde çalışmıştır. Türkler arasında güven kazanıp belli bir yere geldikten sonra İstanbul'a geldiği düşünülmektedir.

İbrahim'in, birkaç dili bilmesi nedeniyle 1716 yılının sonunda Avusturya seferinde de görev yapmıştır. Bu sırada Osmanlı Devleti'ne sığınan Macarların yanında görevlendirilmiş ve 1717'de, Osmanlı ülkesine davet edilen II. Ferenc Rákóczy'nin yanına tercüman ve mihmandar olarak tayin edilmiştir. Önce Edirne ve İstanbul'da, ardından Tekirdağ'da ikamet eden Rákóczy'nin hizmetinde iken kendisine ulûfesi dışında günlük 50 akçe "nafaka-bahâ" verilerek, 1735' yılında Rákóczy'nin ölümüne kadar onun hizmetinde bulunmuştur. İbrahim bu arada matbaacılık faaliyetleri yanında diğer vazifeleri de yapmıştır. Kendisinden çok memnun olan Rákóczy, Sadrazam Ali Paşa'ya hitaben yazdığı bir mektupta ondan, "... Hassaten sadık tercümanım İbrâhim Efendi'yi padişahın lutf u inâyetine tevdi ederim" şeklinde bir övgüde bulunmuştur. Daha sonra İbrahim Müteferrika'nın Türkiye'de kalan diğer Macar soylularına da İstanbul'da hizmet ettiği anlaşılmaktadır.

1737-1739 tarihleri arasında yapılan Osmanlı-Avusturya-Rus savaşında Türk-Fransız menfaatlerini destekleyici yönde çalışmalarda bulunan İbrahim, savaş sırasında Osmanlı saflarına katılan Macar askerlerinin yazımını üstlendi ve Orşova Kalesi'nin Osmanlı Devleti'ne teslimi için yapılan görüşmeleri yönetti. Savaş sürerken 2 Şubat 1738'de top arabacıları kâtipliğine getirildi ve böylece Dîvân-ı Hümâyûn'da hâcegân zümresine dâhil olmuştur. İbrahim Müteferrika Unitarist geleneğine bağlı kimliğinden dolayı onun dini geleneği ve Türkiye'de elde ettiği deneyim sebebiyle "matbaacılık, coğrafya bilgisi ve bilim alanında Doğu- Batı karşılaştırması yaptığı düşünülmektedir. Aynı dönemde Osmanlı ile iyi geçinen Fransa, İngiltere ve Hollanda'nın da Osmanlı yöneticilerinin Batılılaşma konusunda uyardıkları açıktır. Bu bağlamda 1721 yılında Fransa'ya olağanüstü elçi olarak gönderilen Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi'ye verilen görevler arasında "Fransa'nın bayındırlık ve eğitim araçlarının gereği gibi öğrenilip uygulanabilirliği olanların bildirilmesi istenmiştir."²⁷

Birkaç yıl içinde ön hazırlıklar ve istişareler tamamlandıktan sonra Matbaa'nın kuruluşu için gerekli adımlar atılarak, 1727 yılı Temmuz ayının başlarında İbrahim Müteferrika ile sadâret mektûbî halifelerinden Yirmisekizçelebizâde Mehmed Said Efendi'ye, III. Ahmed'in fermanı ve Şeyhülislam Yenişehirli Abdul-

²⁶ Erhan Afyoncu, *İslam Ansiklopedisi*, 21/324.

²⁷ Altay Kabacalı, *Türkiye'de Matbaa Basın ve Yayın*, (İstanbul, Literatür Yayıncılık, 2000), s. 19.

lah Efendi'nin fetvası ile ilk Türk matbaasını kurma izni verilmiştir. Müteferrika'nın Yavuzselim semtindeki evinde kurulan matbaanın ilk kitabı, basımı 1729 yılının başlarında tamamlanmış ve kaynaklarda daha çok *Vankulu Lugatı* adıyla geçen *Şihâhu'l-Cevherî* tercümesinin basımı yapılmıştır. Matbaanın tesisinde büyük rolü olan Mehmed Said Efendi'nin bir süre sonra matbaacılıktan ayrılması ile birlikte iş tamamen İbrahim Müteferrika'ya kalmıştır. Müteferrika'nın ölümüne kadar idaresi altında kalan matbaada on yedi kitap (23 cilt) basılmış, matbaanın faaliyetleri yalnızca Patrona Halil İsyanı sırasında bir yıl kadar kesintiye uğramıştır. Müteferrika'nın özellikle dış görevlerinin de matbaanın çalışmalarını aksattığı muhakkaktır. İbrahim Müteferrika'nın bastığı kitapların tarih, coğrafya, dil gibi konularla askerlik sahasında olduğu dikkat çekmektedir. Matbaanın ilk kitapları 1000-1200 adet basılırken sonrakilerde bu sayı 500'e inmiştir. Bunda basılan kitapların satılamamasının rolü vardır. İbrahim Müteferrika bastığı kitapların büyük bir kısmına ilâveler ve açıklamalar yapmış, bazılarını ise notlar ve haritalar ekleyerek zenginleştirmiştir. Bilhassa Kâtip Çelebi (1609-1657)'nin *Cihan-nümâ'sı*na yaptığı ilâveler, onun Rönesans sonrası Avrupa'daki ilmî gelişmeleri nasıl takip ettiğini açıkça göstermektedir. Bu ilâvelerde yer alan, Batı'da gelişen yeni astronomi ve kâinat sistemleri hakkındaki bilgiler, eserin yayımını takip eden bir asır boyunca Türkçe literatürde bu konudaki en önemli metin olmuştur. İbrahim Müteferrika'nın ölümünden sonra matbaanın işletme izni, Rumeli kadılarlarından İbrahim Efendi ile Anadolu kadılarından Ahmed Efendi'ye verilmiştir²⁸

İbrahim Müteferrika Osmanlı haritacılık tarihinin de en önemli simalarındandır. Onun, Osmanlı haritacılığını çağdaş seviyeye ulaştırma hedefini güden bu çalışmaları Osmanlı haritacılığında yeni bir dönemin açılmasını sağlamıştır. Müteferrika'nın gerekli gördüğü kitaplara ilâve ettiği haritalar dışında kendi çizdiği ve bastığı haritalar da vardır. Çeviri yoluyla hazırlanmış olan haritalarından ilki 1132 (1720) tarihli Marmara denizi haritasıdır. Bu haritanın yalnız klîşesi bulunabilmiştir. İkinci haritası "Bahriyye-i Bahr-ı Siyâh" adını taşımaktadır ve 1137'de (1724-25) basılmıştır. "Memâlik-i İran" haritası ise 1142 (1729-30) yılında neşredilmiştir.²⁹

İbrahim Müteferrika Matbaası'nı hayata geçirdiği dönemde diğer din ve cemaatlerin de matbaa konusunda önemli çalışmalar yaptıkları bilinmektedir. Dolayısıyla İbrahim Müteferrika kuruluş safhasında İstanbul'da faaliyet gösteren gayri Müslim topluluklarından teknik konularda yardımlar almıştır. Bu çerçevede Ermeni matbaasından bir baskı tezgâhı alındığı, Yahudilerden harf dökümü için faydalandığı ve gerekli bazı malzemelerin Avrupa'dan getirildiği anlaşılmaktadır. Yirmisekiz Çelebizâde Mehmed Said Efendi'nin Arapça hurufat dökütme girişiminin pek başarılı olmaması üzerine, 1725-1732 yılları arasında Viya-

²⁸ Erhan Afyoncu, *İbrahim Müteferrika, İslam Ansiklopedisi*, 21/324.

²⁹ Erhan Afyoncu, *İbrahim Müteferrika, İslam Ansiklopedisi*, 21/324.

na'da Türk şehbenderi olarak kalmış olan Kazgancızâde Ömer Ağa'nın yardımıyla altı Türk ustası eğitim için Viyana üzerinden Hollanda'ya yollanmış ve burada 200-250 kilo kadar Arap harfleri döktürülerek İstanbul'a getirilmiştir. Ömer Ağa ayrıca matbaada çalıştırılmak üzere basmacı ustası ve mürettip tedarik ederek İstanbul'a göndermiştir. Matbaada sekiz usta ve otuz altı çırağın çalıştığı bildirilmektedir. Bu matbaada toplam 12.500 adet olmak üzere yirmi üç cilt halinde on yedi eser basılmıştır. Bu sayı göz önüne alındığında basılan eser sayısının azlığı ve bunun karşısında gayri Müslim matbaalarında daha çok sayıda ve daha fazla eser basılmış olması gerçeği dikkat çekicidir. Bunun sebebini, her iki kesim arasındaki okuryazarlık oranında ve matbu eserlere olan taleplerindeki farklılıkta görmek yanıltıcıdır. Türkçe basımlı kitaplar, Osmanlı Devleti sınırları içinde bu dili anlayan daha kısıtlı bir kesime hitap etmektedir. Fakat Yunanca, İbranice ve Ermenice kitapların bu sınırlar dışında yaşayan çok daha geniş bir kesimin istifadesine sunulduğu ve bu eserlerin yurt dışına da sevk edilmekte olduğu, dolayısıyla çok daha geniş bir pazara sahip bulunduğu göz önünde tutulmalıdır.³⁰

Matbaanın Osmanlı Devletine geç geldiği ve bunun sebepleri konusundaki gereksiz tartışmaya iltifat etmemek gerekir. Zira 18. yüzyıl Osmanlı toplumunda okuryazarlık oranı çok düşük olduğu için matbaaya ihtiyaç hissedilmediğini, esasen ulemanın ve medrese talebelerinin müstensihler tarafından çoğaltılan gerekli kitaplarla yeterince donatıldıklarını söylemişlerdir. Bunlar aynı zamanda Müteferrika'nın matbaasında basılan kitapların elle çoğaltılanlar kadar pahalı olduğu da bilmektedirler. Daha da önemlisi, basılan eserlere talebin çok düşük olmasıdır. Nitekim evlatlığı ve halefi Kadı İbrahim'in terekesinde yüz adet satılamamış *Vankulu Lügati* görünüyor. Müteferrika, Kadı İbrahim ve Biraderleri ve Raşid Efendi matbaalarının uzun ömürlü, dolayısıyla etkili olmadıkları için unutuldukları, bu sebeple matbaanın ilk defa III. Selim devrinde açıldığına dair kayıtların bulunmasından da anlaşılıyor.

İbrahim müteferrika Müteferrika'nın Müslüman olmadan önceki hayatı ve Osmanlı Devleti hizmetindeki durumu hakkında fazla bilgi yoktur. Türkiye'de İbrahim Müteferrika'ya dair ilk incelemeyi Imre Karácson isminde bir Rahip yapmıştır. Bu Katolik rahip Karácson, İbrâhim'in Müslüman olmadan önceki hayatını yazmıştır. Onun verdiği bilgiye göre; Özellikle İbrahim'in kendi arzusuyla değil esaretteki kötü hayatı sebebiyle Müslüman olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu incelemede ve daha sonra yerli ve yabancı yazarlar tarafından aynen tekrarlanan, İbrahim Müteferrika'nın Calvinist bir ilâhiyat öğrencisi iken 1692 veya 1693'te Thököly Imre ayaklanması sırasında Türklere esir düştüğü şeklindedir. Sonra İstanbul'a getirilip köle pazarında satıldığı, efendisinin de ona kötü davrandığı, fidesini ödeyecek kimsenin bulunmadığı bu nedenle artık zor şartlara katlanamayıp Müslüman olduğu yolundaki iddialar Niyazi Berkes'in araştırma-

³⁰ Erhan Afyoncu, *İbrahim Müteferrika, İslam Ansiklopedisi*, 21/324.

larıyla çürütülmüştür. Berkes, İbrahim Müteferrika'nın yetişme şartlarıyla Müslüman olmadan önceki hayatını ve fikrî yapısını aydınlatmaya çalışmıştır. Bilhas- sa *Risâle-i İslamiyye* adıyla tanınan eserini inceleyerek onun, Karácson'dan beri tekrarlandığı gibi Kalvinist değil teslis akidesine karşı çıkan ve tek Tanrı inancını benimseyen Unitarius mezhebine mensup olduğunu ortaya koymuştur. İbrahim Müteferrika'ya asıl şöhretini kazandıran matbaacılığıdır.

İbrahim Müteferrika'nın Osmanlı hizmetine girdikten sonraki görevleri hakkında Osmanlı arşiv kaynaklarından bazı yeni bilgilere ulaşılabilmektedir. Buna göre İbrahim, 18 Nisan 1716 tarihinden önce kapıkulu süvarilerinin en mümtaz ve itibarlı kısmı olan sipahların kırk birinci bölümünde 29 akçe yevmiye ile bulunuyordu. Sipah Ocağı'na ne zaman intisap ettiğine dair bir kayda rastlanmadığından Osmanlı hizmetine girdikten sonra doğrudan mı sipahi bölümüne alındığı, yoksa başka görevlerde bulunduktan sonra mı buraya tayin edildiği konusu şimdilik çözülememektedir. İbrahim Müteferrika'nın 1710'da yazdığı *Risâle-i İslamiyye*, onun Osmanlı kültürünü ve İslamiyet'i üst düzey tartışmalar yapacak seviyede öğrendiğini göstermektedir. Bu seviyeye gelmesi için uzun yıllar Osmanlı Devleti'ne hizmet etmesi ve eğitim görmesi icap eder. Berkes'in ileri sürdüğü gibi İmre Tököli'nin hizmetinde bulunduktan sonra onun da desteğiyle XVII. yüzyıl sonlarında Osmanlı Devleti hizmetine girmiş olabilir.³¹

İbrahim Müteferrika'dan önce Türk matbaasının işletmeye açılması için yabancılara çeşitli girişimlerde bulunduğu temas eden kayıtlar da vardır. Fakat ne zaman ve kim tarafından başvurulduğunu tespit etmek mümkün değildir. Bu bağlamda Venedik kanalıyla güzel hurufatlı bir matbaa takımının getirilmiş olduğu, aynı şekilde başka bir denemeye bir İngiliz girişimci tarafından teşebbüs edildiği, her ikisinde de malzemelerin müsadere edilerek denize atıldığı söylenmektedir. Bunlardan yalnızca İngiliz'in zararının ödendiği ifade edilmektedir. Ayrıca matbaa getirmek isteyen bir mühtedinin ise idam edildiği, IV. Mehmed zamanında (1648-1687) yapılan girişimin ulemanın müstensihlerin geçim sıkıntısına düşecekleri uyarısı üzerine sonuçsuz kaldığı, diğer bir teşebbüsün de sadrazam tarafından önlendiği gibi bilgiler ileri sürülmüştür.

6- İbrahim Müteferrika Casus muydu?

Beşir Ayvazoğlu Kemal Beydilli'ye atfen yazdığı bir makalede Türk modernleşmesinde önemli roller oynadıkları düşünülen İbrahim Müteferrika gibi mühtedilerin aynı zamanda etkili birer casus oluklarını öğrendik" demektedir. Kim bilir, yaşadıkça daha neler ortaya çıkacağını merak ettiğini ifade etmiştir. Buna göre, Kemal Beydilli, "Matbaa tarihimiz," diyor, "daha önce yazılanları tekrarlama ve yerleşmiş bütün yanlışlıkları göz ardı ederek, ortalıkta dolaşan bilgileri yeni

³¹ Erhan Afyoncu, *İbrahim Müteferrika, İslam Ansiklopedisi*, 21/324 -327.

araştırmalara yönelerek, usanmadan tekrarlama tarihidir.”³² Önemli eserlere imza atan aziz hocamız, Osmanlı ve Avrupa tarihi, diplomatik ilişkiler, sefirler ve sefaretnameleri, ıslahat teşebbüsleri, yenileşme ve yeniden yapılanma gibi konularda büyük bir uzmandır. Kısa bir süre önce neşredilen *İki İbrahim-Müteferrika ve Halefi* isimli eserinde yepyeni bilgilere ulaştığı gibi, bir meselenin nasıl incelenmesi gerektiğini de gösteriyor.³³

Çalışma tarzını tarif etmek için en uygun tarifi “kılı kırk yarmak” tabirinde bulduğum Beydilli hoca, bu hacim itibarıyla küçük, fakat muhteva itibarıyla dolgun eserinde İbrahim Müteferrika hakkında bilinenleri tekrarlamaksızın hemen her kaynakta farklı gösterilen ölüm tarihine odaklanıyor. Herhangi biri için anlamsız gelebilecek bu tecessüs, Müteferrika’nın ölüm tarihini (1747) kesin olarak tespit edilmesi bir yana, yepyeni bilgilere ulaşılmasını da sağlıyor.³⁴

7- Matbaanın Kuruluşu İçin Fetva

Matbaanın kuruluşu, Osmanlı Devleti için bir yenilikti ve kabul görmesi gerekirdi. Üstelik aynı dönemde, el yazması eserler, ciltler, mürekkep, kalem, kâğıt kullanımı gibi bir takım malzeme, tam bir geçim kaynağıydı. İnsanlar için büyük bir iş alanı ve rızık kapısıydı. Dolayısıyla alışıla gelen bu meşguliyetleri önemli ölçüde devre dışı bırakacak bir yeniliği kabul etmek kolay olmayacaktı.

Artık birkaç yıldan beri hazırlıkları devam eden matbaanın faaliyete geçmesi için İbrahim müteferrika, Sadrazam Damat İbrahim Paşa’ya kuruluş ile ilgili dilekçeyi resmi makamlara sunmanın zamanı gelmiştir. Hazırladığı dosyaya matbaanın ilk ürünü olan “Vankulu Lügatını” da ekledi. Bununla bir nevi matbaanın önemini vurgulamak istemişti. İlk kez ve resmi olarak 1727 yılında verildiği kabul edilen bu dilekçe Sadrazam tarafından kethüdasına şöyle bir talimatla gönderilmiştir. “Bu matbaa, bilginlere ve medrese öğrencilerine yararlı olan ve kolaylık sağlayacak bir konu olmakla Kaptan Paşa ve Defterdar Efendi ile görüşerek izin verilmek üzere gereken kâğıtları yazıp düzenleyesiniz”³⁵ denmiştir.

Talimatın hedefine ulaşması için Şeyhu’l İslam’ın da onayı gerekiyordu. Konu o dönemde bu makamda oturan Şeyhu’l İslam Abdullah Efendi yakınlarıyla yaptığı istişare sonucunda şartlı ve kısmi bir fetva vermiştir. Buna göre Şeyhu’l İslam ile dönemin bilginleri cevap olarak matbaanın yararlarını sayarak açıklamada bulunmuştur. Ancak Tefsir, Fıkıh, hadis ve kelim” gibi dini temalı kitapların basılmasının bu iznin kapsamı dışında tutmuştur.

³² Kemal Beydilli *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishane ve Mühendishane Matbaası*, (İstanbul, Eren Yayıncılık, 1995) s,67.

³³ Kemal Beydilli *İki İbrahim-Müteferrika ve Halefi*, Kronik Kitap, İstanbul 2019 .

³⁴ Beşir Ayvazoğlu “İbrahim Müteferrika casus muydu?” *Karar Günlük Gazete*, İstanbul, 03.03. 2019.

³⁵ Altay Kabacalı, *Türkiye’de Matbaa Basın ve Yayın*, s. 19.

8- Matbaanın Kuruluşuna Karşı Tepkiler

Osmanlı Devletinde Matbaanın kuruluşu esnasında sadece dini yönden değil iş ve ekonomik sebeplerle de bazı problemler ve tartışmalar yaşanmıştır. Çünkü yüzyıllar boyunca devam eden bir teamül vardı. Medreselerde ve resmi kurumlarda hattatlar, ressamalar ve mücellitler çalışıyordu. Bu iş alanları bağımsız bir sektör halini almıştır. Oysaki matbaanın devreye girmesiyle bazı dengeler değişecekti. Bugün bile teknolojinin ve robot sistemlerinin uygulanmasıyla çeşitli iş yerlerini etkilediği için tepkiyle karşılanmıştır. Dolayısıyla ilk Türk matbaasının da sosyal hayata girmesiyle bu tür tepkilerin olması doğal karşılanmalıdır. Hal böyle olunca matbaanın gecikmesini bu tür sebeplere bağlamak doğru değildir. Nitekim matbaa faaliyete geçtikten sonra da uzun süre mevcut okuryazar kitlesi ve medrese talebelerinin gerekli kitaplarla yeterince donatılmış olmasının da, basılan eserlerin ve satış miktarlarının sayısal verileri karşısında geçerli bir dayanağı yoktur. Bu gecikmeye, hayatlarını eser çoğaltmakla kazanan müstensihlerin karşı çıkmasının sebep olduğu iddiası da tahmine dayalı bir yorumdan öteye geçmez. Kaldı ki böyle olsa bile yadırganmamalıdır. Çünkü Avrupa'da da matbaaya karşı, aynı kaygılardan hareketle belirli tepkiler oluşmuştur. Nitekim Paris'te 6000 müstensih ve kitap ressamı matbaaya şeytanî bir sanat olarak karşı çıkmış ve insanların işlerini kaybetme endişesine kapılmışlardır. Aynı şekilde yapılan tahminlere göre; XVIII. yüzyılda Osmanlı topraklarında 80.000 müstensih bulunmakta idi. Bir kısmı da bu sayının 90.000 olduğunu belirtmiştir. Bu mesele bilindiği gibi yalnızca dinî konular dışında kalan eserlerin basılmasına izin verilmesiyle çözülebilirdi. Ulemanın matbaaya karşı çıkarak gecikmenin bir etkeni olduğu iddiasının da kabul edilir bir tarafı yoktur.

Müteferrika Matbaası'nın 1730 ayaklanmasından yara almadan kurtulduğu ve matbaaya karşı bir tepkinin mevcut olmadığı bilinmektedir. Bu ayaklanmaya İstanbul'daki 6000 müstensihin de katıldığı ve matbaa ile birlikte Kâğıthane'deki kâğıt imalâthesinin de tahrip edildiği iddiaları, gerçekleri yansıtmamaktadır. Bununla beraber matbaanın bu kargaşadan etkilenmiş olarak 1731 senesi içinde faaliyet göstermediği kaydedilmektedir. Ancak matbaanın bu ayaklanmanın infial noktalarının dışında olduğu kesindir. 1807'de Nizâm-ı Cedîd'in sona ermesiyle başlayan darbe ve karşı darbeler döneminde matbaa, başta çağdaş teknik eğitimle ilgili pek çok kitabın basıldığı yeni sistemin ayrılmaz bir parçasını teşkil etmiş olarak Nizâm-ı Cedîd'e karşı duyulan tepkinin hedefleri arasına girmiştir. 1797'den itibaren önce Hasköy'de yeni açılan (1795) Mühendishâne-i Berrî-i Hümayun'un zemin katında faaliyete başlamıştır. Bir müddet sonra (1802'de) Sultan Ahmed'de Dârüssaâde Ağası Mehmed Ağa Medresesi'nin bulunduğu Kapalı fırın adlı semte kısa süreli olarak taşınmıştır. Nihayet 1803 yılında Selimiye Kışlası civarında yapılan müstakil binasına yerleşerek faaliyetini sürdürmüştür. Matbaa reform döneminin önemli göstergelerinden olan Levent Çiftliği, Üsküdar

ve Selimiye kışlaları gibi askerî kuruluşlarla aynı akıbeti paylaşarak 17 Kasım 1808 tarihinde yakılarak tahrip ve yağma edilmiştir.³⁶ Nisan 1824'de tekrar İstanbul tarafına taşınan matbaa ancak 1826'dan sonra başlayan yeni dönemde etkin bir faaliyet içine girmiş ve asrın sonlarına doğru vilâyetlerdeki toplam sayısı yüzleri bulmuştur. Gelineen noktada yalnızca İstanbul'da elli dört büyük matbaanın faaliyet gösterdiği önemli bir gelişme olarak karşımıza çıkar. Bu dönemde matbaa, Osmanlı Devleti'nde temsil edilen ulusların yalnızca fikrî uyanış ve çağdaş eğitim sahalarında büyük hizmet vermekle kalmaz, aynı zamanda imparatorluğun sonunda cereyan eden siyasî mücadelelerin en etkili silâhı olarak kullanılmıştır.

9- Matbaanın Denetimi

Basılan eserlerde matbaaya meşruiyet kazandırmak amacıyla şeyhülislamın fetva vermesi ve önde gelen ulemanın takrizler yazarak bu işi desteklediğini göstermesi dışında İbrahim Müteferrika'dan sonra matbaanın işletmesini üstlenenlerin kadınlıklarda bulunmuş ilmiye mensuplarından oldukları ve kitapların basıma hazırlanması yanında tashihlerinin de ulemadan oluşan heyetler tarafından yerine getirildiği gerçeği göz ardı edilmiş görünmektedir. Nitekim matbaada basılacak ilk eserlerin denetim ve tashih işlerinde eski İstanbul kadısı İshak Efendi, eski Selânik kadısı Sâhib Efendi, eski Galata kadısı Esad Efendi, Kasımpaşa Mevlevîhânesi şeyhi Mûsâ Efendi' görevlendirilmiştir. Bu bağlamda 1814-1817 yıllarında Üsküdar Matbaası'nda basılan Kamus Tercümesinin mukabelesinin devrin önde gelen âlimlerinden Âsım Efendi'ye havale edildiği bilinmektedir.³⁷ Bununla beraber tashih heyetlerinin ulemadan teşkil edilmesinde mutlaka ilmiye sınıfına mensup olmakla ilgili bir şart aramak da hatalı bir değerlendirme olurdu. Zira devrin eğitilmiş kadrolarını oluşturduğundan bu tür işlerin üstesinden ancak bu kesimin gelebileceği açıktır. Gayri Müslim matbaalarında basılan eserler de aynı sebepten ötürü din adamları tarafından tashih edilmekteydi.

Kurulan matbaa aracılığı ile din kitaplarının basılmaması şeklindeki açıklama ilmiye sınıfını kısmen rahatlatmıştır. Fakat bu sektörde çalışan ve Osmanlı coğrafyasında sayılarını 80 bin civarında olduğu tahmine edilen, hattat, musahhih, mücellit gibi esnaf protesto girişiminde bulunarak kalem, kâğıt ve divitlerin bir tabuta koyarak cenaze töreni düzenlemek suretiyle protesto etmişlerdir.

Matbaa 18. Asrın ortalarında önemli bir boşluğu doldurmuştur. Daha önceki tartışmalar geride kaldı. Tanzimat sonrası gelişmelerle kitap, gazete ve dergi sayısında da önemli artışlar sağlanmıştır. İlk Türkçe Gazete, "Takvim-i Vakayî'dir." İkincisi ise, "Ceride-i Havadis" 31 Temmuz 1840 yılında yayın hayatına başlamıştır. İlk özel gazete olarak bilinen "Tercümanı-ı Ahval" 21 Ekim 1860 yılında

³⁶ Beydilli, *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishane*, s. 139-140, 150.

³⁷ Kemal Beydilli, *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishane*, s. 213 vd.

yayımlandı. Meşrutiyet ve Cumhuriyet döneminde bağımsız bir sektör haline gelen matbaa kademeli olarak manüel ortamdan dijital ortama geçmiştir. Bugün dünya ülkelerinin kalkınmışlığı ve kültürel düzeyleri matbaa sanayii ile doğru orantılıdır. Bugün bir karşılaştırma yapmak gerekirse Türkiye’de Kitap okumada Fransa ve İngiltere %21 ile dünya birincileridir. Türkiye ise 0,1 oranla 86. Sırada yer almaktadır. Türkiye kendi içindeki il sıralamalarında ise, Ankara ilk sırada Şanlıurfa ise son sırada yer almaktadır.³⁸

Sonuç

İnsanın tarihin ilk dönemlerinden itibaren, bilgi, belge ve birikimini yazı, iletişim, resim ve sembollerle korumaya çalıştığı bir gerçektir. Zamanla bu çalışmanın daha sistemli ve düzenli hale dönüştürülmesi sonucunda matbaanın alt yapısı oluşturulmuştur. İnsanlar başlangıçta, sanat, barınma, ısınma, sağlık, su ve tabiattan yararlanma gibi birçok alanda ilkel yöntemlerle ihtiyaçlarını gidermeye çalışmışlardır. Fakat hayat devam ettikçe ve ihtiyaçlar baş gösterdikçe her alanda gelişmeler, yenilikler ve keşifler başlamıştır. Bugün geriye dönüp bakıldığında bilimin gelişmesine katkısı olan ve bir ilki başaran birey ve toplumlara fazlasıyla rastlamak mümkündür. Böylece giyim, kuşam, gıda ve barınma dâhil insanoğlunun bir çok alanda çağ atlamıştır.

Daha önce de işaret edildiği üzere Kur’an-ı Kerim ilk nazil olan ayetlerle bilimin temeli olan kalem ve yazıya vurgu yapmıştır. Hz. Muhammed (sav) başta olmak üzere muhtemelen diğer peygamberlerin tamamı kendisine nazil olan vahyi muhafaza etmek, her türlü bilgiyi ümmetleriyle paylaşmak amacıyla gerekli zapt ve kayıt işlemine başvurmuşlardır. Hayatı ve uygulaması bizce bilinen Hz. Peygamber (sav)’in nazil olan vahyi hem hafızalarda hem çeşitli malzemeler vasıtasıyla kayıt altına aldığı, İslam’ı tebliğ amacıyla mektuplar yazdığı tevatür haberle bilinmektedir. Vefatından hemen sonra ilk halife Hz. Ebu Bekir döneminde Kur’an-ı Kerimin toplanarak bir kitap haline getirilmesi konusunda görüş birliği hâsıl olmuştur. İslam tarihinin bu nazik döneminde alınan tedbirler burada da bitmemiş Hz. Osman döneminde Kur’an ayetleri yazılarak Mushaf haline getirilmiş ve nüshalar halinde çoğaltılarak farklı bölgelere gönderilmiştir.

Matbaanın oluşumunu ve alt yapısını hazırlayan sebeplerin önemli bir kısmı de uzak doğu coğrafyasıyla gündeme gelmiştir. Çinler kâğıt imalatını yapmış, yazı, harf, resim ve sembollerle bilgi paylaşımını bir çeşit başarmışlardır. Bu arada Batı da boş durmadı, Doğu’dan gelen bu hammaddeyi değerlendirerek matbaanın hayata geçirilmesini sağlamıştır. Aslında artık bütün dünyada yazı, kitap ve arşiv başlamıştır. Ancak bunlar genellikle el, kalem, mürekkep, kâğıt vb. malzemelerle yapılıyordu.

³⁸ Altay Kabacalı, *Türkiye’de Matbaa Basın ve Yayın*, s. 68.

Öyle ki el ile yapılan resim, sembol ve sanat işlemleri taş, ağaç, heykel, mezar, anıt, yol, mesken vb. fiziki yapılara sirayet etmiştir. Kitaplar ise, el yazması, ciltler ve çeşitli kabartmalarla başlı başına bir sektör oluşturmaya başlamıştır. Doğuda ve Batı da matbaa icat edilmemiş olsaydı bile önemli bir meslek haline gelen el yazmaları, divit ve mürekkeple kitap yazma olayı bugün dünyada şüphe-siz ki çok ilerlemiş olacaktı.

Avrupa'da 1400 tarihlerinden itibaren denenmeye başlanan matbaa Osmanlı döneminde İbrahim Müteferrika öncülüğünde 1600 lü yıllardan sonra gündeme gelmiştir. Bazılarının iddia ettiği gibi matbaanın icadına ve uygulanmasına karşı çıkılmamış ancak o güne kadar bir sektör haline gelen binlerce hattat, mücellit ve bu alanda çalışan insanların işsiz kalması endişe ile karşılanmış ve çözümler aranmıştır. Bu endişe sadece Müslüman Coğrafyada değil Avrupa coğrafyasında da tartışma konusu olmuştur.

Matbaa; bugün geline nokta her toplumun bilim, kültür ve medeniye-tin düzeyini belirtmede bir ölçü olmuştur. Çünkü çağımızda kitap, dergi, gazete, broşür başta olmak üzere her türlü basım ve yayım malzemesi ancak matbaa ile hizmete girmektedir. Bu nedenle her alanda olduğu gibi bugünün matbaası da tartışma yıllarındaki matbaa değildir artık. Bugün için matbaa denince bütün yönleriyle dijital olan bir mekanizma akla gelmektedir.

KAYNAKÇA

- Afyoncu Erhan, *İbrahim Müteferrika, İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2000.
- Ateş Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, ty.
- Ayvazoglu Beşir, "İbrahim Müteferrika casus muydu?" *Karar Günlük Gazete*, İstanbul, 03.03. 2019.
- Beydilli Kemal, *Matbaa, İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2003.
- Beydilli Kemal, *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishane ve Mühendishane Matbaası*, Eren Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- Buharî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el- Camûs's-Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Demirel Bedia, *Eski Çağda Yazı Araç ve Gereçleri*, İstanbul, Eski Çağ Bilimleri Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 2002.
- Hamidullah Muhammed, *H. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, Çev: Mehmet Yazgan, Beyan Yayınları, İstanbul, 1990.
- İbn-i Kayyım el-Cevziyye, *Zâdü'l Mead*, Mektebetü'l Menari'l İslamiyye, Kuveyt, 1987.
- Kabacalı Altay, *Türkiye'de Matbaa Basın ve Yayın*, Literatür Yayıncılık, İstanbul, 2000.
- Karaman Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2003.
- Kut Turgut, *Matbaa, İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2003.

Sabev Orlin, *İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Serüveni*, Çev: Orhan Salih, Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2006.

Sahih-i Buhari ve Tercümesi, Çev: Mehmed Sofuoğlu, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1981.

Tüzün Gürel, Yayın yönetmeni, *Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi*, Ana yayıncılık A.Ş. İstanbul, 1989.

KUR'AN'IN SOSYAL DEĞİŞİME BAKIŞI VE SOSYAL DEĞİŞMELER KARŞISINDA KUR'AN'IN YENİDEN YORUMLANMASI

Prof. Dr. H. Mehmet SOYSALDI

Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. msoysaldi@hotmail.com

Giriş

İnsanlık tarihini incelediğimizde toplumsal hayatın sürekli bir değişim içerisinde olduğunu görürüz. Yani, zaman içerisinde; toplumsal yapı, insanların ihtiyaçları, kültürleri, teknoloji.. vb. her şey değişmektedir. Günümüzde hayat şartlarında da birçok değişiklik olmuştur. Örneğin, eskiden ulaşım aracı olarak at ve eşek, geçim kaynağı olarak çiftçilik ve avcılık önemli iken, bunlar günümüzde eski değerini kaybetmiş ve yerine yenileri almıştır. İşte sosyal değişim, zaman zaman farklı kesimler tarafından kabul görmeyip karşı çıkılsa da gerek ilkel ve gerekse medenî toplumların vazgeçilmez özelliklerindendir.

İnsanlık tarihinin başlangıcından beri süregelen değişim, özellikle zamanımızda baş döndürücü bir hal almıştır. 1400 küsur yıl önce nâzil olmuş olan Kur'an çağımızın problemlerine çözüm üretebilecek midir? O günün şartlarında teşekkül etmiş olan Kur'an ayetleri, çağımız insanını bağlamakta mıdır? Bugün Kur'an, bize ne ifade etmektedir? gibi sorular, sürekli dile getirilmektedir. İşte bu bildirimizde, önce Kur'an'ın sosyal değişime bakışını inceleyecek, daha sonra da asrımızda baş döndürücü bir hal almış olan sosyal değişimler karşısında Kur'an'ın yeniden yorumlanması üzerinde duracağız.

1. Sosyal Değişim

Genel anlamda değişim, "bir halden bir hale geçiş ya da önceki durum veya davranıştan uzaklaşma" şeklinde tarif edilmektedir.¹

¹ Tolan, Barlas, *Sosyoloji*, Adım Yayıncılık, Ankara, 1993, 276; Tezcan, Mahmut, *Sosyolojiye Giriş*, Ankara, 1995, 170.

Sosyal değişme ise, “toplum yapısını oluşturan sosyal ilişkiler ağının, bu ilişkileri belirleyen kurumların ve sosyal rol kalıplarının değişmesi” şeklinde tanımlanmaktadır.²

Sosyal değişimi farklı şekillerde tarif edenler de olmuştur. Bunlardan bazılarını burada vermek istiyoruz:

- “Belirli bir grup içindeki insanların ilişkilerinde yer alan yerleşmiş tavır ve hareketlerinde teknik terimi ile sosyal sistemin yapı unsurları ve işleyişi üzerindeki değişikliklerdir.”

- “Sosyal sistemin yapı ve unsurlarında oluşan yeniliklerdir.”

- “Zaman içerisinde bir toplumda gözlenebilen ve toplumun sosyal teşkilatının yapısı veya fonksiyonlarını geçici olarak değil de sürekli ve köklü bir şekilde etkileyen ve toplumun tarihinin akışını değiştiren değişikliklerdir.”³

Sosyal Değişmenin Sebepleri

Sosyal olaylarda, olayların sonuçlarını kestirmek ve kesin hatlarla açıklamak kolay değildir. Dolayısıyla sosyal değişimin sebeplerini de kesin olarak belirtmek mümkün değildir. Sosyal değişimin çok çeşitli sebepleri vardır. Bu sebeplerden bazılarını şu şekilde açıklayabiliriz:

Sosyal değişimin sebepleri, değişmeyi harekete geçirir. Bunlar tüm toplumlar için geçerli, evrensel nitelikteki sebeplerdir. Modern sosyolojide bir tek sebep değişme için yeterli bir neden olarak görülmemektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi sosyal değişimin birçok sebebi vardır. Her birinin etki derecesi de birbirinden farklıdır. Fakat sosyolojinin doğuşundan bugüne kadar çeşitli sosyologlar, değişme sebeplerinin bazıları üzerinde önemle durmuşlardır. Bu sebeplerden bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

1.1.1. Zaman:

Değişmenin gerçekleşmesi için belli bir zaman geçmesi gereklidir. Fakat zaman, tek başına değişimin şartı değildir. Zaman, bir davranış kalıbını ortadan kaldırmak, ya da yenilemek için gereklidir.

Değişimin zaman boyutu modern zamanlar için çok önemli hale gelmiştir. Günümüzdeki değişimler mekândan mekâna büyük farklılık arz etmezken, zaman itibarıyla çok hızlı olmaktadır. Bu hızlilik daha ziyade içtimâî yapıların görünen cephesinde, mesela teknolojiye, fizikî çevrede göze çarpmakta ve insan davranışları yavaş da olsa bu değişimlere paralel olarak değişmektedir. Hz. Ali’ye

² Fichter, Joseph, *Sosyoloji Nedir?*, (Çev. Nilgün Çelebi), Atilla Kitabevi, Ankara, 1994, 170; Tezcan, *Sosyolojiye Giriş*, 170.

³ Dönmezer, Sulhi, *Sosyoloji*, Ankara, 1984, 428; Günay, Ünver, *Din sosyolojisi Dersleri*, Erciyes Üniv Yay., Kayseri, 1994, 276; Ülken, Hilmi Ziya, *Sosyoloji Sözlüğü*, İstanbul, 1969, 74.

atfedilen ve zamana bağlı değişmeyi vurgulayan şu söz değişmenin önemini vurgulamaktadır. “Çocuklarınızı kendi zamanınızdan gayri bir zaman için eğitiniz. Zira onlar sizin zamanınızdan başka bir zamanda yaşamak için yaratılmışlardır.”⁴

Zaman boyutu değişmenin kronolojik seyrini ifade etmekten ibaretken, bunun üzerine yüklenen ideolojik kavramlarla belli zamanlar kutsanmaktadır. Günümüzde çokça kullanılan çağdaş ve çağdışı kavramları böyle bir değer yargısıyla yüklüdür. Bu şartlanmayla çağdaş olarak ifade ettiğimiz ve yaşadığımız zamanda cereyan eden olumlu ve olumsuz her şey doğal kabul edilirken, geçmişte yaşanmış ancak günümüzde de yaşanmasının hiçbir mahsuru bulunmayan birçok olumlu şey, sırf zaman faktörüyle, geçmişle malul olması dolayısıyla çağdışı kabul edilip aşağılanmaktadır. Bu bakımdan zamanın veya çağın kutsanmasıyla ifade edilen değişme talepleri karşısında dikkatli olunması gerekir. İslam sahip olduğu seçicilik vasfıyla bu önyargılara düşmekten kendini korumuştur.⁵

1.1.2. Çevre:

Sosyal değişimin en önemli sebeplerinden biri de çevredir. Çevreyi sosyal ve coğrafi olmak üzere iki şekilde mütalaa etmek mümkündür. Sosyal çevre; toplumun yapısı, kültürü, örf ve âdetlerinden meydana gelirken, coğrafi çevre ise; bölge, iklim ve nüfus gibi tabii ortamlardan meydana gelmektedir.

İnsan içinde yaşadığı toplumun bir bireyidir. Karakteri, içinde yaşadığı toplumun doğal ve sosyal şartlarına göre şekillenmektedir. Yani bölge ve iklim şartlarının insan karakteri üzerinde tesiri olmaktadır. Nitekim değişik coğrafi bölgelerde ve değişik iklim şartlarında yaşayan insanların, değişik geleneklere ve değişik karakterlere sahip oldukları görülmektedir.⁶ İbn Haldun (1332-1406) da coğrafi çevre ve iklimin insan ve kültürü üzerinde önemli etkilere sahip olduğunu kabul etmektedir. İbn Haldun’a göre sünnetullah’a uygun olarak yaratılmış olan insanı, hayatı boyunca içinde yaşadığı çevresel şartlar (ailesi, toplumu, fizik çevresi, v.d.) tekrar değiştirmektedir. Coğrafi şartlar ise, insanın huy ve tabiatını etkilerden, genel anlamda iklimler de toplumsal yapıyı etkilemektedir.⁷

Coğrafi şartlar, insan karakterini etkilediği gibi toplumun ihtiyaçlarını ve önceliklerini de belirlemektedir. Kırsal kesimde yaşayan insanlarla şehir hayatını sürdüren insanların ihtiyaçları birbirinden farklıdır. Bir bölgede yaşayan insanlar için hayati öneme sahip olan bir şey, başka bölgede yaşayan insanlar için o kadar da önemli olmayabilir. Eskiden insanlar müstakil bahçeli evlerde otururken günümüzde çok katlı binalarda oturmaktadırlar. Etrafı denizlerle çevrili olan ülkelerde insanlar genellikle denizcilik ve balıkçılık yaparak hayatlarını sürdü-

⁴ Canan, İbrahim, *Hz. Peygamber’in Sünnetinde Terbiye*, D.İ.B. Yay., Ankara, 1980, 14-15.

⁵ Şahin, Adil, “*İslam ve Sosyal Değişme*”, Diyanet İlmi Dergi, Cilt: 37, Sayı:1, Ankara, 2001, 14.

⁶ Paçacı, İbrahim, “*Değişen Dünya ve Değişmeyen İslam*”, Diyanet Aylık Dergi, Ankara, 2000, 32.

⁷ Bz., İbn Haldun, *Mukaddime*, (Çev. Zakir Kadiri Ugan), İstanbul, 1986, 1: 198-206.

rürlerken; geniş ekim alanları bulunan ülkelerde ise insanlar, tarım ve hayvancılık yaparak rızıklarını kazanmaktadırlar. Sonuç olarak farklı çevrelerin insan hayatına olan etkisi böylece açık bir şekilde görülmektedir.

Böylece toplumların hayatını düzenleyen kurallar da çevre şartlarına göre farklılık arz etmektedir. Bu kurallar aynı zamanda ülkelerin coğrafi konumuna, iklim şartlarına, toprağın genişliğine ve verimliliğine, halkın yaşam tarzına, örf, âdet, gelenek ve göreneklerine göre uygun olmak durumundadır.⁸

Sosyal hayatta meydana gelen değişimi, sosyal değerlerde değişim, kurumsal değişim ve kişisel değişim olmak üzere üç şekilde sınıflandırmak mümkündür. Bunları kısaca açıklamak istiyoruz:

1. Sosyal Değerlerde Değişim: Sosyal değerlerdeki değişim, uzun zaman içerisinde meydana gelebilecek değişimlerdir. Bu türlü değişimlerin kısa bir zaman içerisinde gerçekleşme imkânı yoktur.
2. Kurumsal Değişmeler: Bu türlü değişimler genellikle toplumda statü ve roller, bunların kapsamaları, normlar ve örgütlenme biçimleri üzerinde meydana gelmektedir.⁹
3. Kişisel Değişimler: Bu türlü değişimler sosyal sistem içerisinde görev yapan insanların makam ve mevkilerindeki değişimlerdir. Bu türlü değişimlerin fazla bir önemi yoktur. Nitekim bu türlü değişikliklerin toplumdaki sistem üzerinde fazla bir etkisi yoktur. Ancak sosyal sistem içerisinde çeşitli görevlere atanacak kişilerin seçiminde liyakat ve adalet çok önemlidir. Çünkü liyakatsiz insanların iş başına getirilmesi sistemin düzgün çalışmamasına ve birçok problemlerin ortaya çıkmasına sebep olacaktır.¹⁰ Yani bu türlü değişiklikler sosyal sistemin işleyişi açısından önemli etkiler oluşturmaktadır.

Maddî kültür alanında teknolojiyi, manevî kültür alanında da ideolojiyi sosyal değişimin temel dinamikleri olarak sayabiliriz.¹¹

Sosyal değişim hususunda bu bilgileri verdikten sonra şimdi de Kur'an-ı Kerim'in sosyal değişime bakış açısını incelemek istiyoruz.

2. Kur'an'ın Değişime Yaklaşımı

Kur'an, toplumlarda meydana gelen değişim olaylarını değişik kavramlar kullanarak ifade etmektedir. Kur'an'ı baştan sona incelediğimizde değişimle ilgili başlıca şu kavramlara yer verdiğini görmekteyiz: "tağyir, tebdil, tahvil ve inkılap". Şimdi bu kavramları kısaca açıklamak istiyoruz.

⁸ Öktem, Niyazi, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi*, İstanbul, 1985, 284.

⁹ Dönmezer, *Sosyoloji*, 429-430.

¹⁰ Dönmezer, *Sosyoloji*, 430-431.

¹¹ Bz., Erdoğan, Mehmet, "*Sosyal Değişime Karşısında İslam Hukuku*", *Sosyal Değişim ve Dinî Hayat*, İstanbul, 1991, 29-30.

2.1. Tağyir Kavramı

Kur'an'ın değişimi ifade etmek için kullandığı ilk kavram tağyir kavramıdır. Tağyir kelimesi Arapça “غير ga-ye-ra” fiil kökünden tef'il kalıbına aktararak türetilmiş bir mastardır. Arapça sözlükte “değiştirmek” anlamına gelmektedir. Ayrıca bu kelime, “bir şeyin gerçek formunu aslından başka bir şekle sokmak, değiştirmek” anlamında da kullanılmaktadır.¹²

Tağyir kavramının Kur'an-ı Kerim'de başlıca iki anlamda kullanıldığını görmekteyiz. Bu manaları şöyle sıralayabiliriz:

Nefsin ve toplumun değişimi,¹³

Allah'ın yarattığını değiştirmek,¹⁴

2.2. Tebdil Kavramı

Kur'an'ın değişimi ifade etmek için kullandığı ikinci kavram tebdildir. Tebdil kelimesi Arapça “بَدَّلَ be-de-le” fiil kökünden tef'il kalıbına aktararak türetilmiş bir mastardır. Arapça sözlükte, “bir şeyi kaldırıp, yerine başka bir şeyi koymak veya bir şeyin kendinde değişiklik yapmak” anlamına gelmektedir. Bu kelime Arapça'da mutlak değişim için de kullanılmaktadır.¹⁵

Bu kelime, “bir şeyin kendinde bir değişiklik yapmak” anlamıyla tağyir kelimesiyle eş anlamlı olarak toplumsal değişimle ilgili kullanılmakta olan bir Kur'an kavramıdır.¹⁶

Tebdil kavramıyla ifade edilen değişim, çeşitli boyutlarda gerçekleşmektedir. Tebdil kavramının Kur'an'da başlıca şu anlamlarda kullanıldığını görmekteyiz:

Küfürle imanı değiştirmek,¹⁷

Sözü değiştirmek,¹⁸

Allah'ın ayetlerini ve dinini değiştirmek,¹⁹

Kötülüğün iyiliğe dönüşümü,²⁰

Fıtrat (doğa) kanununu değiştirmek,²¹

¹² İsfahâni, Rağıb, *Müfredatu Elfazı'l-Kur'an*, Beyrut, 1992, 619.

¹³ Bayraklı, Bayraktar, *Kur'an'da Değişim Gelişim ve Kalite Kavramları*, İFAV Yay., İstanbul, 1999, 183, 184.

¹⁴ Bayraklı, *Kur'an'da Değişim Gelişim ve Kalite Kavramları*, 184-185.

¹⁵ İsfahâni, *Müfredat*, 111.

¹⁶ Çelik, Celaledin, *Kur'an'da Toplumsal Değişim*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996, 59.

¹⁷ Bayraklı, *Kur'an'da Değişim Gelişim ve Kalite Kavramları*, 169, 170.

¹⁸ Bayraklı, *Kur'an'da Değişim Gelişim ve Kalite Kavramları*, 170, 171.

¹⁹ Bayraklı, *Kur'an'da Değişim Gelişim ve Kalite Kavramları*, 173.

²⁰ Bayraklı, *Kur'an'da Değişim Gelişim ve Kalite Kavramları*, 175.

²¹ Bayraklı, *Kur'an'da Değişim Gelişim ve Kalite Kavramları*, 176.

Kâinat nizamının değişimi,²²
Korkunun güvene dönüşmesi,

2.3. Tahvil Kavramı

Kur'an-ı Kerim'in sosyal değişim için kullanmış olduğu üçüncü kavram tahvil kavramıdır. Tahvil kelimesi Arapça "حَوَّلَ Ha-Ve-Le" fiil kökünden tef'il kalıbına aktarılmış bir mastardır. Sözlükte, "bir halden diğer bir hale geçmek, eski halinden değişmek, bir şeyi bir yerden başka bir yere nakletmek, bozulup değişmek, hareket edip değişmek" gibi manalara gelmektedir.²³

Tahvil kavramı Kur'an'da başlıca şu iki anlamda kullanılmıştır:

- Toplumsal değişim²⁴
- Allah'ın sünnetinde değişme²⁵

2.4. İnkılap Kavramı

Kur'an'da sosyal değişimle ilgili üzerinde duracağımız son kavram ise inkılap kavramıdır. İnkılap, "غَلَبَ ga-le-be" fiil kökünden "infial" kalıbına aktarılacak elde edilmiş olan bir mastar olup, "bir şeyin altını üstüne getirmek, geriye döndürmek, çevirmek, bel veya kazma ile toprağı bellemek, bir şeyin içini dışına çevirmek ve denemek" gibi manalara gelmektedir.²⁶ İnkılap kelimesi, Kur'an'da 22 ayette değişik türevleriyle kullanılmıştır. İnkılap kelimesi, tahvil ve tağyir kelimeleriyle eşanlamli olarak kullanılmaktadır. Bu kavramın Kur'an'da başlıca şu iki anlamda kullanılmış olduğunu görmekteyiz:

Kalpteki inkılap,²⁷

Kültürde inkılap.²⁸

Bütün bu kavram tahlillerinden sonra, netice olarak diyebiliriz ki, Kur'an, sosyal değişime toptancı bir yöntemle bakmaz. Kur'an, sosyal değişimi iki yönlü değerlendirmektedir. Birincisi Kur'an'ın reddettiği değişim, ikincisi ise, Kur'an'ın müspet karşıladığı değişimdir. Şimdi bu iki çeşit değişimi örneklerle açıklamak istiyoruz.

²² Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul, ts., 5: 184; Ateş, *Çağdaş Tefsir*, 5: 36.

²³ İsfahânî, *Müfredat*, 266.

²⁴ Bayraklı, *Kur'an'da Değişim Gelişim ve Kalite Kavramları*, 195.

²⁵ Yıldırım, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yay., İzmir, ts, 10: 5018-5019.

²⁶ İbn Manzur, Ebu'l-Fadl, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu'l-Arabi'l-Muhît*, Dâru Sader, Beyrut 1994, 1: 685, 686; İsfahânî, *Müfredat*, 681.

²⁷ Bayraklı, *Kur'an'da Değişim Gelişim ve Kalite Kavramları*, 190.

²⁸ Bayraklı, *Kur'an'da Değişim Gelişim ve Kalite Kavramları*, 194.

1. Kur'an'ın Reddettiği Değişim

Kur'an, toplumsal çözülme, sapma ve çöküşe sebep olan değişime karşı çıkmış ve reddetmiştir.

Sapma olayını, Kur'an'ın merkez aldığı değerler bütününe göre açıklamak gerekmektedir. Buna göre Kur'an vahyinin ortaya koyduğu evrensel değerlerden yani Allah'ın insanlar için vaz ettiği değişmez olarak nitelendirilen fitrat özelliğinden uzaklaşma ve sapma olarak tanımlanabilir.

Kur'an, toplumsal çözülmenin nedenleri konusunda birçok faktörden söz etmektedir. Kur'an'da zikredilen bu faktörlerden özellikle “adaletsizlik, zulüm, baskı, ayrılığa düşme, ahlâkî yozlaşma, iyiliği emretmemek ve kötülükten sakındırmamak”²⁹, toplumların çöküşüne sebep olan durumlardır.

Kur'an, bir topluma uyarıcı gelmeden ve o toplum kendi ahlakî özelliklerini bozmadığı sürece helak edilmeyeceğini haber vermektedir. Nitekim bu hakikatin Kur'an'da şöyle ifade edildiğini görmekteyiz: *ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُنْ رَّبُّكَ مُهْلِكَ الْفَرَىٰ بَطْلَمٌ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ* “Bu böyledir, çünkü Rabbin halkı habersiz iken ülkeleri zulüm ile helak edici değildir”³⁰,

وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ “Halkı ıslah edici kimseler olsaydı, Rabbin o şehirleri haksız yere helak edecek değildi.”³¹

Bu ayetlerde de görüldüğü gibi Allah, bir toplumu uyarmadan (peygamber göndermeden) helak etmeyeceğini bildirmektedir. Ayrıca insanlar, toplumsal ilişkilerinde, adaletli davranıp, haksızlıkta bulunmuyorlarsa, sadece inançsızlıkları yüzünden helak edilmemişler, zulümlerinden dolayı helak edilmişlerdir.³²

Toplumsal çözülme, tıpkı bünyeyi saran bir hastalık gibi toplumun geneline yayılmış “davranış bozuklukları” şeklinde tezahür ederek toplumsal yapıda fonksiyon bozukluklarına yol açmaktadır. Bunlar; “toplumsal çatışmalar, zor şartlarda yardımlaşmadan yüz çevirme, bireylerin birbirlerini fesada yol açacak bir şekilde itham etmeye başlamaları, geleneğin sürekli olumsuz ve kötü olarak algılanması, âlimlerin ilimlerini gizlemeleri ve insanların iradelerini kullanma konusunda zayıflıklarını bahane ederek zulme seyirci kalmaları”³³ gibi toplum bütününe yayılmış çeşitli olumsuz tutumlar olarak gösterilebilir.³⁴

²⁹ Bz., Araf, 7/4-5; Al-i İmran, 3/105; Enfal, 8/46; Mâide, 5/59; Mü'minûn, 23/33.

³⁰ En'am, 6/131.

³¹ Hud, 11/117.

³² Bz., Sıddıkî, Mazharuddin, *Kur'an'da Tarih Kavramı*, (Çev. Süleyman Kalkan), Pınar Yay., İstanbul, 1982, 32; “Hakimiyet küfürle birlikte devam eder, ama zulümle birlikte devam etmez”, er-Razî, Fahrudin, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1990, 18: 77-80; Çelik, *Kur'an'da Toplumsal Değişim*, 96.

³³ Said, Cevdet, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, (Çev. İlhan Kutluer), İnsan Yay., İstanbul, 1984, 19.

³⁴ Çelik, *Kur'an'da Toplumsal Değişim*, 117.

Toplum, bu olumsuz tutumları terk etmediği sürece, alışkanlık haline gelmiş bu davranışlar toplumun kültürü ve değer yargıları haline dönüşebilmektedir. Dolayısıyla burada toplumsal bilinç bir kırılmadan geçmekte ve insanlar yanlışları doğru gibi algılayıp kendilerine zulmetmekte olduklarının farkına varmamaktadırlar. Böylece değer yargılarının farklılaşması “algı kalıpları”nın da³⁵ değişmesine yol açmaktadır. Fakat yine de bu toplumun içinde, toplumsal yönelişin olumsuz yönünü düzeltmek için bir çaba gösterilmiyor ve meydana gelen bir takım sosyal uyarıcılar (olaylar) bile toplumun kendinde bir değişim yapmasını sağlamıyorsa, o toplumun kötü bir akıbete uğraması kaçınılmaz olmaktadır.”³⁶

Kur’an’da toplumların sapma yönündeki geçirdikleri değişim anlatılırken haddi aşma, kibirlenme ve irtidat etme gibi kavramlar kullanılmaktadır.³⁷

2. Kur’an’ın Kabul Ettiği Değişim

Her şeyden önce şunu açık bir şekilde ifade etmeliyiz ki, Kur’an, toplumda köklü bir değişimi gerçekleştirmek için vahyedilmiştir. Kur’an bu değişimi yaparken toplumda önceden uygulana gelen iyi, güzel ve doğru olan şeyleri kabul etmiş ve devam ettirmiştir. Tevhid inancına ters olan yanlış inanç ve uygulamaları ise lağv etmiş kaldırmıştır.

Kur’an’ın indiği dönemde toplumda cari olan gelenekleri; atalar geleneği ve peygamberler geleneği olmak üzere iki kısımda mütalaa etmek mümkündür. Peygamberler, iyi, doğru ve hakkın temsilcisi olarak nitelendirilmekte ve onların geleneğinin muhafaza edilip devam ettirilmesi istenmektedir. Buna karşılık batılın ve yanlışın temsilcisi olarak nitelendirilen atalar geleneği ise tenkit edilmekte ve yerilmektedir. Allah Teâlâ Peygamberler geleneği ile ilgili olarak şöyle buyurmaktadır: “Biz, Allah’a ve bize indirilene; İbrahim, İsmail, İshak, Ya’kub ve Esbata indirilene, Musa ve İsa’ya verilenlere Rableri tarafından diğer peygamberlere verilenlere, onlardan hiçbirisi arasında fark gözetmeksizin inandık ve biz sadece Allah’a teslim olduk deyin”³⁸; “De ki: Allah doğruyu söylemiştir. Öyle ise, hakka yönelmiş olarak İbrahim’in dinine uyunuz. O, müşriklerden değildi.”³⁹; “İşte o peygamberler Allah’ın hidayet ettiği kimselerdir. Sen de onların yoluna uy.”⁴⁰

Kur’an’da atalar geleneği ile ilgili olarak ise şöyle buyrulmaktadır: “Onlara (müşriklere): Allah’ın indirdiğine uyun, denildiği zaman onlar, “Hayır! Biz ataları-

³⁵ Kavramın aslı; “gestalt switch” veya gestalt değişimi şeklindedir. İnsanlar bu değişimi geçirdiklerinde, bir algılama tarzı değişikliği geçirirler. Daha fazla bilgi için, bz., Arslan, Hüsametdin, *Epistemik Cemaat*, Paradigma Yay., İstanbul, 1992, 130-136.

³⁶ Çelik, *Kur’an’da Toplumsal Değişim*, 117; Ayrıca bz., Enbiya, 21/11-14.

³⁷ Bu hususta ayrıntılı bilgi için bz., Çelik, *Kur’an’da Toplumsal Değişim*, 96-105.

³⁸ Bakara, 2/136; Al-i İmran, 3/84.

³⁹ Al-i İmran, 3/95.

⁴⁰ En’am, 6/90.

mızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız” dediler. Ya ataları bir şey anlamamış, doğruyu da bulamamış idiysele?... ”⁴¹; “Onlara, “Allah’ın indirdiğine ve Resule gelin” dinildiği vakit, ‘babalarımızı üzerinde bulduğumuz (yol) bize yeter’ derler. Ataları hiçbir şey bilmiyor ve doğru yol üzerinde bulunmuyor iseler de mi?...”⁴²

Kur’an, indiği dönemde toplumda uygulanmakta olan ve temelde yanlış olmayan bazı uygulamaları ise ıslah edip/düzeltilip devam etmesini sağlamıştır. Yani Kur’an geleneğin tamamını sadece eski olduğu için reddetmemiştir. Seçmeci bir tavır sergilemiş, yanlış olanı reddetmiş iyi ve doğru olanı ise kabul etmiştir.⁴³

Netice olarak diyebiliriz ki, buraya kadar verdiğimiz bilgilerden de anlaşılacağı üzere Kur’an toplumda köklü bir değişime gitmiştir. Olumsuz manada değişim, Kur’an’da hoş görülmemektedir. Nitekim Yüce Allah, verdiği bir nimeti, insanlar o nimetlere layık olduğu müddetçe değiştirmeyeceğini vurgulamaktadır. “Allah insanlarda olanı, onlar kendilerini değiştirmedikçe, değiştirmez.”⁴⁴ Olumlu manada değişim ve gelişim arzulanan bir durum olup, Kur’an, bu türlü değişim ve gelişimi istemektedir.

3. Kur’an’ın Evrenselliği

Yüce Allah, ilk insan Hz. Âdem’i yaratıp dünyaya göndermekle birlikte ona peygamberlik görevi vermiş ve insanlara ilahî hükümlerini tebliğ etmek/bildir-mekle görevlendirmiştir. İnsanların kendilerine gönderilen ilahî dinin prensip-lerini tahrif edip/değiştirmeleri, yeryüzünde fesat çıkarmaları zamanla hayat şartlarının değişip de yeni ihtiyaçların ortaya çıkması sonucu Yüce Allah başka peygamberler göndermiştir. O peygamberlere indirdiği ilahî vahyin hükümlerini de zaman ve şartlara uygun olarak yenilemiştir. Bilindiği gibi Yüce Allah’ın insanlığa gönderdiği ilk peygamber Hz. Âdem, son peygamber ise Hz. Muhammed (s.a.v)’dir. Bütün peygamberler aynı görevi icra etmek için gelmişler ve insanla-rı tavhide aynı inanç ilkelerine inanmaya davet etmişlerdir.⁴⁵ Yani bütün pey-gamberler Allah katında makbul olan/tek ilahî din İslam’ı insanlara tebliğ için gelmişlerdir. Kur’an ayetleriyle açıkça ifade edildiği üzere Hz. Muhammed son peygamber olup ondan sonra kıyamete kadar başka bir peygamber gelmeyecek-tir.⁴⁶ Hz. Muhammed son peygamber olduğu gibi ona indirilen kitap/Kur’an’da son ilahî kitaptır. Dolayısıyla Kur’an’ın getirdiği prensip ve hükümler evrenseldir.

⁴¹ Bakara, 2/170.

⁴² Mâide, 5/104.

⁴³ Paçacı, İbrahim, “Değişen Dünya ve Değişmeyen İslam”, Diyanet Aylık Dergi, Ankara, 2000, 33.

⁴⁴ Rad, 13/11.

⁴⁵ Enbiya, 21/25.

⁴⁶ Ahzab, 33/40.

İndiği dönemdeki insanların ihtiyacını karşıladığı gibi kıyamete kadar gelecek olan bütün insanların ihtiyaçlarını da karşılayabilecek niteliktedir.⁴⁷

Evrensel kelimesi sözlükte “bütün evrenle ilgili,⁴⁸ bütün insanlığı ilgilendiren, âlemşümul,⁴⁹ dünya ölçüsünde⁵⁰ ve her türlü şartlarda geçerli olan”⁵¹ gibi anlamlara gelmektedir.

Kur’an’ın getirdiği mesajlar da evrensel olup bütün zaman ve şartlarda geçerlidir. Kıyamete kadar bütün cin ve insanları sırat-ı müstakime/doğru yola ve hidayete eristirebilecek niteliktedir.⁵² Kur’an zaman ve mekân ayrımı yapılmaksızın bütün beşeriyeti cehalet karanlığından ilmin aydınlığına çıkarmak için indirilmiştir. Nitekim bu hakikati Yüce Allah şöyle ifade etmektedir:

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ

“(Ey Muhammed!) Bu, Allah’ın izniyle, insanları karanlıktan aydınlığa, güçlü ve övülmeye layık, göklerde ve yerde olanların sahibi Allah’ın yoluna çıkarman için, sana indirdiğimiz Kitaptır.”⁵³

Kur’an sadece indigi dönemdeki insanlara hitap etmekle kalmaz kıyamete kadar bütün insanlara ve cinlere hitap etmektedir. Kur’an-ı Kerim’deki “يَا أَيُّهَا النَّاسُ”⁵⁴ (Ey İnsanlar!) veya “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا”⁵⁵ (Ey İnananlar!) gibi ifadeler bunun açık delilidir.

Ayrıca Kur’an’da Hz. Muhammed (s.a.v)’in bütün insanlar için bir uyarıcı ve müjdeleyici olarak gönderildiğini ifade eden ayetler vardır. Mesela şu ayetleri örnek olarak verebiliriz:

“Ey Muhammed! Biz seni bütün insanlara ancak müjdeci ve uyarıcı olarak göndermişizdir; fakat insanların çoğu bunu bilmezler.”⁵⁶,

“Âlemlere uyarıcı olmak üzere kulu Muhammed’e hakkı batıldan ayırt eden Kur’an’ı indiren Allah, yücelerin yücesidir.”⁵⁷,

⁴⁷ Al-i İmran, 3/19, 83, 85; Sebe’, 34/28.

⁴⁸ Komisyon, *Türkçe Sözlük*, T.D.K. Yay., Ankara, 1988, 1: 480; Haçerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 1993, 100; Tuğlacı, Pars, *Okyanus Ansiklopedik Sözlük*, İstanbul, 1983, 3: 767.

⁴⁹ *Türkçe Sözlük*, 1: 480; Gövsâ, İbrahim Alattin, *Dil ve Genel Kültür Ansiklopedisi*, byy, ts, 2: 668.

⁵⁰ Püsküllüoğlu, Ali, *Öz Türkçe Sözlük*, Ankara 1971, 159; *Okyanus Ansiklopedik Sözlük*, 3: 767.

⁵¹ *Dil ve Genel Kültür Ansiklopedisi*, 2: 668.

⁵² Rahman, 55/31-35.

⁵³ İbrahim, 14/1.

⁵⁴ Bu ifade, Kur’an’da 18 yerde geçmektedir. Bz., Abdülbakî, Muhammed Fuad, *el-Mu’cemü’l-müfehres li elfâzı’l-Kur’ani’l-Kerim*, Dârü ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, Beyrut 1945, 726-729.

⁵⁵ Bu ifade, Kur’an’da 90 üzerinde geçmektedir. Bz., Abdülbakî, *el-Mu’cem*, 82-85.

⁵⁶ Sebe’, 34/28.

⁵⁷ Furkan, 25/1.

“De ki: Ey insanlar! Doğrusu ben; göklerin ve yerin hükümranı, kendisinden başka ilah bulunmayan, hayat veren ve öldüren Allah’ın hepiniz için gönderdiği peygamberiyim. Allah’a ve okuyup yazması olmayan Peygamberine –ki o da Allah’a, kelimelerine inanmıştır- inanın; ona uyun ki hidayete eresiniz.”⁵⁸

Bu ayetlerin yanı sıra Hz. Peygamber (s.a.v) de peygamberliğinin evrensel olduğunu belirterek şöyle buyurmuştur:

“Benden önceki peygamberler belirli bir kavme gönderilmiştir; ben ise bütün insanlar gönderildim.”⁵⁹

“Benden önce hiç kimseye verilmeyen beş şey bana verildi. Her peygamber sadece belirli bir kavme gönderiliyordu, ben ise kırmızı ve siyah tüm insanlara gönderildim...”⁶⁰

Netice olarak diyebiliriz ki, Kur’an bütün zaman ve mekânlarda geçerli olan ilkeler ve hükümler getirmiş olup evrenseldir. Kur’an ayetleri külli kaideler (genel prensipler) ihtiva etmekte olup ayrıntıya girmemektedir.⁶¹ Bu yönüyle bütün zaman ve mekânlarda yaşayan insanların ihtiyaçlarını karşılayabilecek durumdadır.

4. Sosyal Değişmeler Karşısında Kur’an’ın Yeniden Yorumlanması

Son zamanlarda ülkemizde Kur’an-ı Kerim’in 1400 küsur yıl önce inmiş olduğunu dolayısıyla günümüz insanına bir şey ifade etmediğini söyleyen insanların sayısı oldukça artmaktadır. Bu söylemle birlikte Kur’an’ın getirdiği hükümlerin modern normlar ve değerlere ters düştüğünü dolayısıyla günümüzde tatbik edilemeyeceğini söyleyenler de mevcuttur. Ayrıca Mecelle 39. Maddede ifade edildiği gibi **“Ezmanın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz,”** **“Zaman ve şartların değişmesiyle hükümlerin değişmesi kaçınılmazdır.”** diyerek Kur’an’ın getirdiği bütün hükümleri değiştirmek gerektiğini iddia eden insanlar da vardır. O halde burada problem nedir ve nasıl çözümlenmelidir? Eğer bu söylemlerle Kur’an’ın tarihsel olduğu ve getirdiği hükümlerin bugün uygulanması mümkün olmadığı kastediliyorsa bunu kabul etmemiz mümkün değildir. Çünkü Kur’an’ın hükümleri evrensel olup kıyamete kadar geçerlidir. Nitekim hüküm bildiren ayetlerin sonunda **تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ** *“Bunlar Allah’ın sınırlarıdır. Kim Allah’ın sınırlarına tecavüz ederse, onlar zalimlerin ta kendileridir.”⁶²*, **تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ**

⁵⁸ A’raf, 7/158.

⁵⁹ Buhârî, Tayemmüm, 1.

⁶⁰ Müslim, Mesâcid, 1; Nesâî, Gusûl, 26.

⁶¹ Tahir b. Aşur, *İslam Hukuk Felsefesi*, İstanbul, 1988, 101.

⁶² Bakara, 2/229.

تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْقَوْزُ الْعَظِيمُ “Kim Allah’a ve elçisine isyan eder ve onun sınırlarını aşarsa, onu da içinde ebedi kalacağı ateşe sokar. Onun için alçaltıcı bir azap vardır.”⁶³ şeklinde tehdit içeren ifadeler yer almaktadır. Bunlar ayetlerdeki hükümlerin kıyamete kadar geçerli olduğunu ve bu hükümlerin değiştirilmeden uygulanması gerektiğini ifade etmektedir. Şayet problem tarihin belirli bir döneminde inen Kur’an ayetlerinin ihtiva ettiği hükümlerin çağımız şartlarına nasıl uyarlanacağı ve nasıl tefsir edilmesi gerektiği ise bunun çözümü mümkündür. Bu hususu birkaç örnekle açıklamak istiyoruz.

Son ilahî kitap olan Kur’an’ın getirdiği evrensel hükümlerin hayatta tatbik edilebilmesi için önce ayetlerin doğru olarak anlaşılması ve tefsir edilmesi gerekir. Evrensel bir özellikte gönderilmiş olan kitabın bütün zaman ve mekânlarda yaşayan insanların ihtiyaçlarını ayrı ayrı teferruatlı bir şekilde sıralaması ve zikretmesi mümkün değildir. O teferruata inmeden kıyamete kadar bütün zaman ve mekânlarda geçerli olabilecek genel esaslar koymaktadır.

Kur’an’ın evrensel ilkeler taşıyan ayetlerinin tefsir edilmesi ve yorumlanması gerekmektedir. Onun okunduğunda herkes tarafından anlaşılabilen muhkem ayetleri olduğu gibi açık olarak anlaşılmayan müteşabih ayetleri de vardır. Ayetlerinde çok yüksek edebî sanatlar mevcuttur. Yani Kur’an ayetlerinde Arapça edebî sanatların her türü çok güzel bir tarzda kullanılmıştır. İşte bu tür ayetler, Kur’an’ın bu özelliklerini iyi bilenler tarafından izah edilmekle anlaşılabilir.

Kur’an nüzulünden günümüze kadar çeşitli âlimler tarafından tefsir edilmiş ve kıyamete kadar da tefsir edilmeye devam edilecektir. Kur’an ayetlerinin geçmişte yapılmış tefsir ve yorumlarını değişmez ve kesin yorumlar olarak kabul etmek doğru değildir. O yapılan yorumlar o zamanın bilgi seviyesine ve insanların anlayış kabiliyetine göre yapılmış yorumlardır. O yorumlar kıyamete kadar geçerli ve değişmez kabul edilirse o zaman insan zihnini ve düşünme alanını sınırlamış oluruz. Böylece Kur’an’ın evrensel düşüncesini yakalamaktan uzaklaşırız. Ayrıca onun çağımızın yeni ortaya çıkan problemlerine çözüm getirmesine engel olmuş oluruz.

Merhum milli şairimiz Mehmet Akif Ersoy’un da dediği gibi “doğrudan doğruya Kur’an’dan alıp ilhamı asrın idrakine söyletmeliyiz İslamı.”⁶⁴ Yani her asırda Kur’an ayetleri o çağdaki bilgi seviyesine paralel olarak ve asrın insanlarının anlayacağı bir üslupla yeniden tefsir edilmesi ve yorumlanması gerekmektedir.

Tabi ki Kur’an-ı Kerim’i indiriliş gayesine uygun olarak anlayıp yorumlayabilmek için göz önünde bulundurulması gereken bir takım kurallar ve yöntemler

⁶³ Nisâ, 4/14.

⁶⁴ Ersoy, Mehmet Akif, *Safahat*, (Haz. M Ertuğrul Düzdağ), 30. Basım, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2003, 378.

vardır.⁶⁵ O kural ve yöntemlere bağlı kalmadan yapılan yorumlar isabetli olamaz. Atalarımızın da dediği gibi “usulsüz vusul olmaz.” Yani bir gayeye ulaşmak istiyorsanız mutlaka bir usulünüz ve metodunuz olmalıdır. Aksi takdirde hedefinize ve gayenize ulaşmanız mümkün olmaz.

Kur’an’ın içermiş olduğu ilkeleri iki grupta toplamamız mümkündür. Birinci grup, Allah’la insan arasındaki ilişkiyi inanç ve ibadet bağlamında düzenlemekle ilgili olanlardır. Bunlar benzetme ya da diğer yollarla genişletilemeyecek biçimde Allah tarafından belirlenmiş ve değişmez niteliktedir. İkinci grup, insanlar arası ilişkileri düzenler. Burada kutsal kitaplar maslahat ölçüsüne başvururlar, emirlerin gözlenebilir etkin amaçları vardır. Burada şartlar değiştiğinde değişim mümkündür. Dolayısıyla Kur’an ayetlerini sosyal değişime uygun olarak yorumlanabilen ve sosyal değişime rağmen değiştirilemeyen ayetler diye iki kısma ayırabiliriz.

Farklı Zamanlara Göre Anlaşılması, Yorumu Değişmeyenler

Kur’an’ın getirmiş olduğu ilkelerden bir kısmı inançla ilgili bir kısmı da ibadetlerle ilgilidir. İnanç ve ibadetlerle ilgili ilkeler tevkifidir. Yani Allah tarafından vahiy yoluyla vaaz edilmiş olup asla değiştirilemez. İşte farklı zamanlara göre anlaşılması ve yorumu değişmeyen ayetler bu türlü ayetlerdir. Bunları burada kısaca açıklamak istiyoruz:

4.1.1. İnanç Esaslarıyla İlgili Ayetler:

Kur’an’ın itikatla ilgili hükümler ihtiva eden ayetlerinin yorumunda herhangi bir değişikliğe gidilemez. Çünkü bu ilkeler vahiyle bizzat Allah tarafından belirlenmiştir. Hz. Peygamber’in vefatı ile vahiy kesilmiş ve din de kemale ermiştir.⁶⁶ Allah Teâlâ’nın belirlemiş olduğu inanç esaslarında herhangi bir eksiltme ve ziyadeleştirmeye gidilemez. Allah Teâlâ nasıl belirlemişse kıyamete kadar o şekilde kabul edilmesi ve inanılması gerekir. Bundan dolayı da bu ilkeleri belirleyen ayetlerin yorumunda değişiklik yapma imkânı yoktur. Sadece zamanın ilerlemesi, ilim ve tekniğin gelişmesi neticesinde insan kültür ve bilgi seviyesinin yükselmesine paralel olarak bu türlü ayetleri insanlara açıklarken konuyu ele alışı ve açıklayış metodu yönünden bir değişiklik olabilir.

Şu husus da asla göz ardı edilmemelidir ki, bütün ilâhî dinlerde inanç esasları aynıdır, değişmez. Hz. Âdem’le başlayan ve Hz. Muhammed (s.a.v)’le son bulan bütün peygamberler insanlara aynı temel inanç esaslarını tebliğ etmişlerdir. Yani bütün peygamberler insanları tevhide/tek Allah inancına, ahirete imana ve salih

⁶⁵ Bu metod ve yöntemler hakkında ayrıntılı bilgi için bz., Soysaldı, Mehmet, *Kur’an’ı Anlama Metodolojisi*, Fecr Yay., Ankara, 2001; Soysaldı, *Hayatımıza Yön Veren Ayetlerin Tefsiri*, Beka Yay., İstanbul, 2018, 13-26.

⁶⁶ Mâide, 5/3.

amel işlemeye çağırılmışlardır.⁶⁷ Kur'an-ı Kerim'de ifade edilen ilâhî dinlerdeki ruh birliği, asla kuşkuyla yer bırakmayacak biçimde açık ve kesindir: "*Allah'a, bize indirilene, İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a ve torunlarına indirilene, Musa ve İsa'ya verilene ve diğer peygamberlere Rableri tarafından verilene inandık, onlar arasında bir ayırım yapmayız, biz de Allah'a teslim olanlarız' deyin.*"⁶⁸ ayeti de peygamberlerin mesajının bir olduğunu, onlar arasında bir ayırım yapılmayacağını bildirmektedir.

Allah Teâlâ, Hz. Muhammed'e "*Ben peygamberlerin ilki değilim.*"⁶⁹ demesini emretmektedir. Yani Hz. Muhammed türedi bir peygamber değildir. Ondan önce de birçok peygamber gönderilmiştir. O, insanlara önceki peygamberlerin tebliğ etmiş olduğu aynı inanç esaslarını tebliğ etmek için görevlendirilmiştir. Nitekim bu husus Şûrâ Suresi 13. Ayette şöyle vurgulanmaktadır: "*O, size dinden Nuh'a tavsiye ettiğini, sana vahyettiğimizi, İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya tavsiye ettiğimizi şeriat (din) yaptı. Şöyle ki dini doğru tutun (Allah'ın birliğine inanın ve O'nun buyruklarına teslim olun. Hurafelerle dini yozlaştırmayın) ve onda ayrılığa düşmeyin...*" İşte insanlık tarih boyunca Yüce Allah'ın gönderdiği bütün peygamberlerin dini birdir. Hepsi de insanları tevhid inancına davet etmişler ve aynı inanç esaslarını tebliğ etmişlerdir.

Yüce Allah, bütün peygamberlerin ortak olarak tebliğ ettikleri inanç esaslarını çeşitli ayetlerde açıklamıştır. Bunlardan bazıları şöyledir: "*...Asıl iyi olan kimse, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaba, peygamberlere inanan...dır*"⁷⁰, "*Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkar ederse, şüphesiz derin bir sapıklığa düşmüştür.*"⁷¹

Bu ayetlerde görüldüğü üzere Yüce Allah, "Allah'a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere ve ahirete iman" olmak üzere beş inanç esasına vurgu yapmaktadır. Rad, 13/8; Hicr, 15/21; Furkan, 25/2; Kamer, 54/49 gibi diğer bazı ayetlerde ise, her şeyin Allah'ın takdirine bağlı olduğu ifade edilmektedir.

İşte bu ayetlerdeki ifadelerden İslam âlimleri, kader inancını/hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna inanmayı çıkarmışlardır. Bu da altıncı inanç esası olarak kabul edilmiştir. Nitekim Müslim, Ebu Davud, Tirmizî ve İbn Mace'nın rivayet etmiş oldukları Cibril hadisinde de kadere iman bir inanç esası olarak zikredilmektedir. Elbette kadere iman da bir inanç esası olarak kabul edilmelidir. İslam âlimleri ayetlerde kadere imanin sarîh olarak bir iman esası olarak zikredilmemesini, konunun Allah'ın ilim, irade, kudret ve tekvin sıfatları içinde düşünülmüş olmasına

⁶⁷ Ateş, Süleyman, *Kur'an-ı Kerim'in Evrensel Mesajına Çağrı*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1990, 6.

⁶⁸ Bakara, 2/136.

⁶⁹ Ahkaf, 46/9.

⁷⁰ Bakara, 2/177.

⁷¹ Nisa, 4/136.

bağlamışlardır. Zira Allah'ın ilim, irade, kudret ve tekvin sıfatlarına inanan bir insan aynı zamanda kadere de imanmış olmaktadır.⁷²

4.1.2. İbadetlerle İlgili Ayetler:

Yüce Allah Kur'an'da inananlara birtakım ibadetleri yapmalarını emretmektedir. İbadetler insanın Allah ile ilişkisini düzenler. Nitekim yapılan ibadetler, insanın ahlaken olgunlaşmasını sağlayarak Allah'a yaklaştırır. İbadetler tevkifidir. Yani insanın fıtratı göz önünde bulundurularak Allah tarafından vaaz edilmiştir. İnsanın fıtratında bir değişiklik söz konusu olmadığına göre ibadetlerde de bir değişiklik söz konusu olamaz. Allah Teâlâ'nın vaaz ettiği ibadetler kıyamete kadar değiştirilmeden yapılması gerekir.⁷³ Bazı ibadetlerin hikmetleri anlaşılabilse⁷⁴ de teabbudî olduğu için Şâri-î Hâkim olan Allah tarafından nasıl uygulanması isteniyorsa o şekilde ifâ edilmesi/yerine getirilmesi gerekir.⁷⁵ Nasıl ki, zaman içerisinde ibadetleri değiştirmek mümkün değilse ibadetlerle ilgili hükümleri açıklayan ayetleri de yorumlarken bir değişikliğe gidilmesi mümkün değildir. Bu türlü ayetleri Allah'ın Resulü nasıl açıklamış ve uygulamasını göstermişse o şekilde anlayıp uygulamak gerekir.

Örnek verecek olursak: Yüce Allah, bir ayet-i kerimede bizlere: وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ

“*Namazı kılınız, zekâtı veriniz*”⁷⁶ buyurmaktadır. Namazı kılma, zekâtı verme Yüce Allah'ın bir emridir. Ancak namazın günde kaç vakit olduğu, rekât sayısı ve kılınış şekli, zekâtın hangi mallardan ne ölçüde verileceği ile ilgili ayrıntılı bilgiler Kur'an'da açık bir şekilde yer almamaktadır. İşte bu ibadetlerle ilgili ayrıntılı bilgileri Allah'ın emriyle Hz. Peygamber, bize getirmiş ve öğretmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v), bir hadis-i şeriflerinde: “Beni nasıl namaz kıldığımı görüyor iseniz siz de öylece namaz kılınız.”⁷⁷ buyurmuş ve ümmetine namazın ne şekilde kılınacağını, rükû, kıyam ve secde gibi, günde beş vakit olarak ne zaman kılınacağı gibi hususları hem açıklamış hem de ümmetine örnek olarak uygulamasını göstermiştir. Mesela, Yüce Allah:

أَتْلُ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ

⁷² Komisyon, *İlmihal*, İSAM Yay., İstanbul, 1999, 1: 81.

⁷³ Bz., Hallaf, Abdulvahhab, *İlmü Usul'i'l-Fıkıh*, Kahire, ts, 200.

⁷⁴ Hikmet-i Teşri ile ilgili olarak bz., Dihlevî, Şah Veliyyullah b.Abdirrahim, *Hüccetullahu'l-Baliğa*, Beyrut, ts; Abbade, Muhammed Enis, *el-Münteka fi Tarihi't-Teşrii'l-İslamî*, Kahire, 1965; es-Sayis, Muhammed Ali, *Tarihu'l-Fıkhi'l-İslamî*, Kahire, ts, 13-17.

⁷⁵ Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İFAV Yay., İstanbul, 1994, 118.

⁷⁶ Müzzemmil, 73/20.

⁷⁷ Buharî, Ezan, 18-60; Dârimî, Salat, 42; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5: 56.

"O Kitaptan sana vahyedileni oku ve namazı kıl. Çünkü namaz kötü ve iğrenç şeylerden men eder. Elbette Allah'ı anmak en büyük (ibâdet)'tir. Allah ne yaptığını bilir."⁷⁸ buyurmaktadır.

Bu ayet-i kerimeden namazda Kur'an okumanın şart olduğunu anlıyoruz. Hz. Peygamber de "Kıraatsız namaz yoktur."⁷⁹ buyurmuştur. Bu ayet ve hadise göre namazda kıraat yani Kur'an okunması, Kitap ve Sünnet ile sabit olan bir farzdır.

Yine Yüce Allah, başka bir ayette; *فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ* "Kur'an'dan kolayınıza geldiği kadarını okuyun, namazı kılın."⁸⁰ buyurmaktadır. Fakat ayette, kolay gelenin mahiyeti hakkında bir bilgi verilmemiştir. Hz. Peygamber, bu ayet-teki "Kur'an'dan kolayınıza geldiği kadarını okuyun" şeklindeki mutlak ifadeyi, "Fatiha Suresini okumayanın namazı yoktur."⁸¹ hadis-i şerifiyle takyit edip açıklamıştır. İslam âlimlerinin çoğunluğuna göre Fatiha Suresini namazda okumak farzdır. Hanefilere göre ise, Fatiha Suresini okumak vaciptir. İmam Azam Ebu Hanife'ye göre namazda kıraatin farz olan miktarı; her rekâtta kısa da olsa bir ayet okumaktır. Dolayısıyla her rekâtta bir ayet okunursa farz yerine gelmiş olur. Fakat Hanefi mezhebindeki İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed gibi âlimler ise kıraat miktarını kısa üç ayet veya üç ayet miktarında uzun bir ayet okumak olarak belirlemişlerdir.⁸²

Ayrıca şu husus asla göz ardı edilmelidir ki, İslam dininde ibadetlerin illetleri akıl ile anlaşılıp idrak edilmesi zordur. Bu sebeple ibaretlerle ilgili akıl yürütmek doğru değildir. Yüce Allah ve onun Rasulü nasıl yapılmasını istiyorsa o şekilde ifâ edilmesi/yapılması gerekir. Dolayısıyla ibadetleri açıklayan ayetlerin yorumunda peygamberin anlayışı dışında yeni bir yorum getirmek bidattir ve merduttur.⁸³

İbadetle ilgili başka bir örnekte Hacla ilgili Al-i İmran suresinde yer alan şu ayettir:

فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ

⁷⁸ Ankebût, 29/45.

⁷⁹ Müslim, Salat, 42; Ebû Dâvud, Salat, 132, 167.

⁸⁰ Müzzemmil, 73/20.

⁸¹ Tirmizî, Salat, 183; Darimî, Salat, 36.

⁸² İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin, Muhammed b. Abdilvahid, *Şerhu Fethi'l-Kadir*, Beyrut, 1977, 1: 331, 332; el-Kâsânî, Alâu'd-Din Ebî Bekir b. Mes'ud, *Bedâyi'u's-Sanâyi'*, Beyrut, 1986, 1: 160; ez-Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslamî ve edilletihu*, Dâru'l-fikr, Dimeşk, 1989, 1: 646; Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle İslam İlmihi*, İstanbul, 1991, 242.

⁸³ Aclânî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafa ve Müzilu'l-İlbas amme'stehera mine'l-Ehadiş ala Elsineti'n-Nas*, Kahire, ts, 1: 310; Şatıbî, Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnatî, *İ'tisam*, Beyrut, 1986, 2: 135 vd; Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 118.

“...Yoluna gücü yeten herkesin, o Eve (Ka’be’ye) gidip haccetmesi, insanlar üzerinde Allah’ın bir hakkıdır. Kim inkâr ederse şüphesiz Allah, bütün âlemlerden zengindir. (Kimseye muhtaç değildir.)”⁸⁴

Yüce Allah, bu ayetle gücü yeten kimselerin, Kâbe’yi ziyaret etmelerini farz kılmıştır. Gücün yetmesi, hacca gidip gelmeye sağlığın elverişli olması, aynı zamanda hacca gidip gelmek için yetecek kadar paranın ve yol güvenliğinin olması şeklinde izah edilmiştir. Bu şartlara haiz olan kimselerin ömürlerinde bir defa hacca gitmeleri farzdır. Haccın yapılış şekillerini ise Hz. Peygamber, “Hac ibadetinin yapılış şekillerini benden alınız (öğreniniz.)”⁸⁵ diyerek bizzat kendisi yaparak sahabilerin önüne düşmüş ve böylece ümmetine örnek olmuştur. Bugün de Müslümanlar, Hz. Peygamber’den öğrendikleri şekilde hac yapmaktadırlar. Bundan 7, 8 yıl önce hac esnasında izdihamdan dolayı birçok Müslüman can kaybına uğramıştı. Ülkemizde bazıları medyada çıkıp, hacdaki bu türlü can kayıplarını da örnek göstererek Müslümanların bugün yaptıkları haccın Kur’an’a uygun olmadığını söylemişlerdi. Kur’an’daki Bakara suresindeki “*hac bilinen aylardadır*”⁸⁶ ayetini delil göstererek, haccın belirli birkaç güne sıkıştırılmaması gerektiğini, Müslümanın “şevval, zilkade ve zilhicce” aylarının içerisinde hangi zamanda isterse gidip hac yapmasının daha uygun olacağını söylemişlerdi.

Haccın bugün sünnete uygun olarak yapılan şekilde değil de başka bir şekilde yapılması gerektiğini söylenmesi kabul edilmesi mümkün olmayan bir şeydir. Çünkü daha öncede dediğimiz gibi hac ibadettir, ibadette de içtihat söz konusu olamaz. Hz. Peygamber nasıl hac yaptı ve ümmetine nasıl öğretti ise o şekilde yapılması gerekir. Fakat hac ibadetinin yapıldığı yerlerde, bu ibadetin daha kolay yapılması için bugünkü ilerlemiş teknikten istifade edilerek gerekenler yapılabilir. Yani ibadetlerin ifası sırasında yeni düzenlemelere (organizasyona) gidilmesi mümkündür. Hatta her yıl hac yapan Müslümanların sayısı bir önceki yıla göre sürekli artmaktadır. Dolayısıyla bu kalabalık insanların daha rahat hac vazifelerini yapabilmeleri için gerekli düzenlemeler ve yeni organizasyonlar süratle yapılmalıdır.

4.1.3. Muamelat, Cezalarla İlgili Ayetler

Kur’an’daki içtimâî nassların birtakım dengeler üzerine konulduğu gözden kaçmamaktadır. Buna örnek verecek olursak, kısası öngören,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى

⁸⁴ Al-i İmran, 3/97.

⁸⁵ Nesaî, Menasik, 220; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3: 318, 366.

⁸⁶ Bakara, 2/197.

“Ey İnananlar! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı.”⁸⁷,

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ

“Kısasta sizin için hayat vardır.”⁸⁸ ayetlerin genel esprisi “suç ve ceza dengesinin”⁸⁹ sağlanmasıdır. Toplumda adaletin sağlanması için bu dengenin muhafaza edilmesi, bugün modern hukukun da gözettiği bir hususiyettir. Ancak bu dengenin sağlanması ile ilgili farklı yaklaşımlardan dolayı her toplumda aynı suçlara farklı farklı cezaların konulmasına sebep olmuştur. Modern hukukun, İslam’ın sahip olduğu gibi sabit prensipleri ve vazgeçilmez ilkeleri pek fazla yoktur. Dolayısıyla modern hukukta en temel prensipler bile sosyal şartlar çerçevesinde değişikliğe uğrayabilmektedir. Mesela idam cezası, ilkel kabul edilerek, gerek ülkemizde gerekse bütün dünyada kaldırılmaya başlanmasına rağmen, bu cezaların kaldırılması için öncülük eden bazı ülkeler, yoğun terör hareketleriyle karşılaşılması sonucu bu cezaları kendi ülkelerinde tatbik etmektedirler. Örneğin A.B.D’nin bazı eyaletlerinde idam cezası hâlâ yürürlüktedir.

Kısaca ifade edecek olursak, Kur’an’daki kısas ve benzeri hadler, değiştirilmesi mümkün olmayan naslardan ve sabitelerden sayılmaktadır. Kur’an, yaşayan zâlimi ödüllendirmek için öldürülen mazlûmun hakkını çiğnemeye onay vermez. Bu cezaların hafifletilmesi, toplumda adaleti sağlamayı zorlaştırdığı gibi cezaların caydırıcı özelliğini de kaybettirir. Hâlbuki cezaların caydırıcı özellikte olması, günümüz modern hukukun da ön gördüğü esaslardan biridir.

Kur’an’da değişik müeyyideleri bulunan bu ve benzeri suçların üstesinden gelmek için toplumda suçlular lehine bozulan değer yargılarını eğitim yoluyla yeniden tesisine çalışmak ve Kur’an’da öngörülen şekilde olmasa da vaz edilen cezanın gerçekleştirmek istediği maslahatı temin edecek caydırıcı cezaların konmasına dikkat etmek gerekmektedir. Bir toplumda suçlar yaygınlaşmışsa onların üstesinden gelmek, cezaları hafifleterek değil, ancak ağırlaştırarak mümkün olabilir. Ancak bunlar sadece zecri, hukûkî tedbirlerle başarılabilecek hususlar değil, toplumun bu yönde bilinçlendirilmesi ve alt yapının hazırlanması şeklinde başarılabilecek hususlardır.⁹⁰

Farklı Zamanlara Göre Yorumu Değişebilenler

Kur’an’da özellikle ilmî hakikatleri ihtiva eden ayetler, değişen ve gelişen müspet ilmî hakikatler doğrultusunda yeniden yorumlanabilir.

⁸⁷ Bakara, 2/178.

⁸⁸ Bakara, 2/179.

⁸⁹ Yunus, 10/27; Şûra, 42/40.

⁹⁰ Şahin, “İslam ve Sosyal Değişme”, 28.

Bu çağda din bilimleri ve pozitif bilimleri birleştiren yeni çağdaş yorumlara ihtiyaç vardır. Ancak biz, bunu söylerken Kur'an'ın pozitif ilimlerden bazı hakikatlere değinen ve o alanda çalışan insanlara ışık tutan ayetlerini kastetmekteyiz.

Örnek verecek olursak:

Örnek 1:

Kur'an'da “*mugayyebat-ı hamse*” (beş bilinmez) olarak nitelendirilen hususlar, Lokman Suresi'nin son ayetinde ele alınmaktadır. Nitekim bu ayette Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا
وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

“*Kıyamet hakkındaki bilgi ancak Allah'ın katındadır. Yağmuru (O) yağdırır, rahimlerde olanı (O) bilir. Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilmez. Yine hiç kimse nerede öleceğini bilmez. Şüphesiz Allah her şeyi bilendir. Her şeyden haberdardır.*”⁹¹

Bu ayette ifade edilen beş husus, müspet ilimlerin bugüne göre fazla gelişmediği dönemlerde çeşitli İslam âlimleri tarafından “*mugayyebat-ı hemse*” (beş bilinmezler) olarak nitelendirilmiştir. Hâlbuki bu ayette geçen beş madde, dikkatli bir incelemeye tâbi tutulduğunda, mutlak anlamda bilinmez olanın beş değil, üç olduğu anlaşılır. Ancak bu beş maddenin aynı bağlamda arka arkaya sayılmış olması, Asr-ı Saadet insanına hitap için ve o dönemde beşinin de bilinmez olması dolayısıyladır. “Kur'an'ın indiği tarihteki toplum, rahimlerde olanı bilmiyordu. Çünkü o devirde ultrasonografiler olmadığı için, rahimlerdeki çocukların cinsiyetlerinin tespiti mümkün olmadığı gibi, sakat olanlarının da ana rahminde iken tedavi edilme imkânı yoktu. Dolayısıyla bugün bunların biliniyor olması, Allah'ın ayetine ters düşmez” diyerek meselenin içinden çıkabiliriz. Ancak önemli olan bu kolaycı yola sapmak değil, ayetin çağımızdaki gelişmeleri de ön görüp görmediğini tespit etmektir. Kanaatimizce ayet günümüzdeki gelişmeleri de ön görmekte ve bir taraftan kabile toplumunun mantığını dikkate alırken, diğer taraftan da âdeta 21. asırda ve diğer zamanlarda olacıklara da işaret etmek suretiyle evrenselliliğini belgelemektedir.

Ayet-i kerimeye dönecek olursak, Yüce Allah, “*Kıyamet vakti hakkındaki bilgi ancak Allah'ın katındadır.*” buyurarak, kıyametin bilgisini ne şimdi ne de gelecekte hiç kimsenin bilemeyeceğini ve onu bilmenin yalnızca kendisine ait olduğunu sarıh bir şekilde vurguluyor. “*Yağmuru (O) yağdırır, rahimlerde olanı (O) bilir*” ifadesine gelince, yağmur meselesinde bilgiden çok, gücтен; yağdırma gücünden bahsediyor. Elbette ki yağdırma gücüne sahip olan Allah, ne zaman yağdıracağını da bilmektedir. Ancak bu ayette yağmur meselesi bilgi açısından ele alınmıyor.

⁹¹ Lokman, 31/34.

Dolayısıyla giderek gerçeğe yakın tahminlerde bulunan, belki ileride daha kesin bilgilere ulaşacak olan insanoğlunun çabasını kısıtlamıyor. Hatta ayet-i kerimenin, insanoğlunun sun'î yağmurlama sistemleri ile yağdırma ameliyesine katılabileceğini de ön gördüğünü söylenebiliriz. Çünkü Allah, “*Yağmuru (O) yağdırır*” derken, “sadece O yağdırır, başkası yağdıramaz” demiyor. Kaldı ki mealde bulunan ‘O’ tabiri ayetin kendisinde yoktur. *وَهُوَ يُنْزِلُ الْغَيْثَ* “vehuve yünezzilü'l-gays” değil, sadece *يُنْزِلُ الْغَيْثَ* “yünezzilü'l-gays” diyor. Bu ifadede Cenab-ı Allah’a tahsis yoktur. Bu demektir ki; “temelde yağmuru o yağdırır, ancak insanların da bir takım sun'î metotlarla yağmur yağdırmalarında bir sakınca yoktur. Aynı mantıkla rahimlerde olanı temelde Allah bilir, ancak bir takım tıbbi cihazların yardımıyla uzmanların rahimlerde olanlar hakkında bilgi sahibi olmaları mümkündür. Allah, ayette mutlak muğayyebat (bilinmez) olan kıyametin bilgisini kendisine tahsis ettikten sonra, bu iki hususu yumuşak bir şekilde yukarıda açıkladığımız çerçevede araya yerleştirmiş ve arkasından iki mutlak gaybı da –ki çerçeve itibariyle tektir. Ancak insana hitap etmenin inceliklerini taşımaktadır- şu şekilde vaz etmektedir: “*Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilmez. Yine hiç kimse nerede öleceğini bilmez. Şüphesiz Allah her şeyi bilendir. Her şeyden haberdardır.*” Bunlardan çıkartılacak çerçeve anlam geleceğin bilgisinin ne şimdi ne gelecekte kesin olarak bilinemeyeceğini ve tahminin ötesine geçilmeyeceğidir. Ancak böyle bir tespit insanın araştırma çabasını yasaklamaz. İnsan yine geleceğin bilgisini elde etmek için çalışmalarını derinleştirecek, gerçeğe yakın yorumları gerçekleştirebilecek, ancak bunlar kesin bilgi haline belki gelemeyecektir.⁹²

Asr-ı Saadet insanı için beş bilinmez olarak sıralanan bu muğayyebat, günümüz için üçe inmiş ve bu üçü, ayet-i kerime veciz bir şekilde içermektedir. Böylece Kur'an'ın evrenselliği nasıl öngördüğü ve kıyamete kadar gelecek insanların karşılaşacakları durumları da nasıl dikkate aldığı anlaşılmaktadır. Böyle olmasaydı Cenab-ı Hakk, anlatış üslubunu bozmadan; “Hiç kimse yağmuru yağdıramaz, hiç kimse ana rahminde olanı bilemez, hiç kimse yarın ne kazanacağını bilemez, hiç kimse nerede öleceğini bilemez...” şeklinde ifade buyurur ve ayeti, “şüphesiz Allah, her şeyi bilendir, her şeyden haberdardır.” şeklinde tamamlardı. Şüphesiz maksadını en iyi bilen Allah'tır. Ancak metnin zahiri, bizi bu yorumları yapmaya yöneltmektedir. Bu tefsir ışığında diyebiliriz ki, Kur'an özellikle pozitif ilimle ilgili araştırmalara açık bir kitaptır.⁹³

Örnek 2:

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ

⁹² Şahin, “İslam ve Sosyal Değişme”, 24-25.

⁹³ Şahin, “İslam ve Sosyal Değişme”, 25-26.

*“Allah, kimi doğru yola iletmek isterse onun göğsünü İslam’a açar; kimi de sap-tırmak isterse onun göğsünü (o kimse) göğre çıkarırmış gibi dar ve tıkanık yapar. Allah, inanmayanların üstüne işte böyle pislik çökertir.”*⁹⁴

Bu ayet-i kerimede Allah Teâlâ, doğru yola iletmek istediği kimsenin gönlünü İslam’a açacağını ifade eder. Saptırmak istediği insanın gönlünü ise gökyüzüne çıkmak isteyen insanın göğsünün daralması ve nefes almasının güçlenmesi gibi göğsünü daraltıp sıkacağını belirtmektedir. Yüce Allah, müminle kâfirin ruhsal durumunu açıklamak için verdiği bu örnekte, *“Allah, kimi saptırmak isterse, onun gönlünü göğre çıkarırmış gibi dar ve tıkanık yapar.”* buyurmuş ve semaya doğru yükselen insanın göğsünün daralacağını, nefes almasının zorlaşacağını ifade etmiştir. İşte bu ayette bir fizik kanununa işaret edilmiş olduğunu görmekteyiz.

O fizik kanunu da şöyledir: “Yükseğe çıktıkça hava basıncı düşer.”⁹⁵ Her yüz metre yükseldikçe basınç bir derece azalır⁹⁶ ve nefes almak zorlaşır. Göğsü daralıp sıkılmaya başlayan ve nefes almada zorlanan insan, boğulacak gibi olur. 15-16 bin metre yükselince özel solunum cihazları olmadığı takdirde insan nefes alamaz, havasızlıktan boğularak ölür.”⁹⁷

İşte hava basıncını ölçen aletlerin olmadığı ve bu fizik kanununun bilinmediği bir zamanda inmiş olan Kur’an-ı Kerim, gökyüzüne doğru yükselen insanın göğsünün daralıp tıkanacağını haber vermektedir. Bir fizik kanununa işaret eden Kur’an böylece mucizeliğini göstermektedir. Kur’an’ın başka bir mucizevî yönü de şudur ki, gökyüzüne doğru yükseldikçe göğsün daralıp tıkanmasına işaret edilirken bu manayı ifade etmede “yessa’adü **يَصْعَدُ**” kelimesi kullanılmıştır. Bu kelime telaffuz edilirken âdeti insana bu manayı hatırlatırcasına boğaz tıkanmakta, nefes almak zorlaşmaktadır. Kullanılan kelime ile mana arasında bir uyum söz konusudur. Bu da Kur’an-ı Kerim’in başka bir mucizevi yönünü ortaya koymaktadır.”⁹⁸

Örnek 3:

مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ

*“İki denizi salıverdi, birbirine kavuşuyorlar. Aralarında bir engel vardır, birbirine geçip karışmıyorlar.”*⁹⁹ Bu ayetlerde yüce Allah, birbirine bitişen iki denizin suyu arasına bir engel koyduğunu dolayısıyla iki denizin suyunun birbirine karış-

⁹⁴ Enam, 6/125.

⁹⁵ Ganong, William F, *Ganong Tıbbi Fizyoloji*, (Çev. Türk Fizyolojik Bilimler Derneği), Barış Kitabevi, Ankara, 1996, 2: 841; Peter Atkins-Loretta Jones, *Temel Kimya*, (Çev. E. Kılıç, V. Ark), Bilim Yayıncılık, Ankara, 1997, 147; *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, İstanbul, 1986, 3: 1354.

⁹⁶ Komisyon, *İnsan Fizyolojisi*, 2: 809.

⁹⁷ Komisyon, *İnsan Fizyolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1986, 2: 810.

⁹⁸ Ateş, *Çağdaş Tefsir*, 3: 233-234.

⁹⁹ Rahman, 55/19-20.

madığını belirtmektedir. İşte bu ayette ifade edilen iki denizin birbiri içine geçmemesi, birbirinin özelliğini bozmaması Kur'an'ın bildirdiği ilmi gerçeklerden biridir. Bu ilmî gerçek, önceki asırlarda yapılan tefsirlerde tam manasıyla belki izah edilemiyordu. Fakat bugün müspet ilmin ilerlemesiyle Kur'an'da ifade edilen bu ilmî hakikat daha güzel bir şekilde yorumlanmakta ve anlaşılmaktadır.

Bugün bu ayetleri müspet ilimden de istifade ederek şu şekilde açıklayabiliriz: Yüce Allah, iki denizi birbirine salmış, fakat birbirine karışmalarına imkân vermemiştir. Denizlerden birinin suyu, tatlı, diğeri tuzlu ve acıdır. Bu iki denizin arasında kendi tabiat ve mahiyetlerinden meydana gelen bir engel bulunmakta ve bunların karışmasına engel olmaktadır.

Bu konuda Prof. Dr. Süleyman Ateş şu bilgiyi vermektedir: “Denize hızla döken büyük ırmakların suları, birleşme noktasında deniz suyuna karışmamaktadır. Bu karışmaya engel olan kanun, yüzey gerilimi kanunudur. Hareketli iki su kitlesini birbirinden ayıran bu engel, bu kütlelerin molekülündeki kohezyon kuvvetinin farklılığından ileri gelmektedir. Bu sayede iki ayrı su, kendi alanlarında özelliklerini koruyabilmektedir... Bangladeş'teki Tşatgam'dan Birminya'daki Arakan'a doğru akan iki nehir, biri tatlı, öbürü tuzlu iki nehir halinde ve aynı nehir yatağında karışmaksızın ve birbiri içinde erimeksizin akmaktadır. Hindistan'da Ganj ve Camina nehirleri Allâhâbad şehrinde kavuştuklarında yüzey gerilimi ile meydana gelen esnek zar sebebiyle iki ayrı su, karışmadan akmaya devam eder.”¹⁰⁰

Denizaltı araştırmalarıyla ünlü, Fransız bilim adamı Kaptan Jacques Cousteau, şöyle diyor: “Bazı araştırmacıların, farklı deniz kütlelerini birbirinden ayıran engellerin bulunduğu hakkındaki görüşlerini inceliyorduk. Araştırmalar sununda gördük ki: Akdeniz'in kendine özgü sıcaklığı, tuzluluğu ve yoğunluğu vardır. Kendine özgü canlılar barındırır. Sonra Atlas Okyanusundaki su kütlelerini inceledik ve onun, Akdeniz'den tamamen farklı olduğunu gördük. Bu iki su kütlesi Cebel-i Târik Boğazında birleşiyor ve bu birleşme binlerce yıldan beri sürüyordu. Buna göre iki denizin karışması ve sonuç olarak tuzlulukta, yoğunlukta, içerdikleri madde oranında eşit veya eşite yakın bir durumda olmaları gerekirdi. Oysa kütlelerinin birbirine karışmadığını ve her iki denizin yakın kısımlarında dahi ayrı bir yapıya sahip olduğunu hayretle gözledik. Bunun üzerine yaptığımız araştırmalarda bizi şaşkına çeviren bir durumla karşılaştık. Zira bu iki deniz suyunun karışmasına, birleşme noktasında bulunan harika bir su engeli mani oluyordu. Aynı türdeki bir su engeli, 1962 yılında Alman ilim adamları tarafından Aden Körfezi ile Kızıldeniz'in birleştiği Mendep Boğazında da bulunmuştu. Sonraki araştırmalarımızda farklı yapıdaki bütün denizlerin birleşme noktalarında aynı su engelinin bulunduğunu gördük.”¹⁰¹

¹⁰⁰ Ateş, *Çağdaş Tefsir*, 6: 266.

¹⁰¹ Ateş, *Çağdaş Tefsir*, 6: 266-267; Nurbaki, Halûk, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmi Gerçekler*, T.D.V.Yay., Ankara, 1993, 64.

Kaptan Cousteau'nun denizdeki su engeli ile ilgili yapmış olduğu bu açıklama-
madan sonra arkadaşı Dr. Maurice Bucaille, bu keşiflerinin yeni bir şey olmadığı-
nı söylemiştir. Çünkü bu hakikat 1400 yıl önce inmiş olan Kur'an ayetinde açıkla-
nmıştır. Dr. Maurice Bucaille ilgili ayeti ona gösterince ayetlerdeki açıklamayı
hayranlıkla takip ettikten sonra Cousteau'nun şöyle dediği rivayet edilmektedir:
"Modern ilmin on dört asır geriden takip ettiği Kur'an'ın, Allah'ın sözü olduğuna
tanıklık ederim."¹⁰²

Örnek 4:

وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ
دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ

*"Onlara (düşmanlara) karşı gücünüzün yettiği kadar kuvvet ve cihat için bağ-
lanıp beslenen atlar hazırlayın. Bununla Allah'ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve
onlardan başka sizin bilmediğiniz, Allah'ın bildiği (düşman) kimseleri korkutursu-
nuz. Allah yolunda ne harcarsanız tam olarak size ödenir, hiç haksızlığa uğratıl-
mazsınız."*¹⁰³

Bu ayette Yüce Allah, kendi ve Müslümanların düşmanlarına karşı, düşman-
ları korkutmak ve sindirmek için her çeşit silahı hazırlamalarını emretmektedir.
İnanan insanların bu uğurda mal ve servetlerini harcamaktan sakınmamaları ge-
reker. Zira Allah yolunda harcananlar asla boşa gitmez. Yüce Allah onların karşılı-
ğını inananlara eksiksiz olarak verecektir.

Kur'an'ı tarihselci bir bakışla yorumlamaya çalışanlar, bu ayeti, Kur'an'ın ih-
tiva ettiği hükümlerin tarihsel olduğuna delil olarak getirmektedirler. Ve şöyle
demektedirler: "Bu ayette, düşmanlar için atlar hazırlanması emredilmektedir.
Çünkü bu ayetin indiği dönemde savaşta atlar kullanılmakta idi. O dönemin şart-
larına uygun olarak da Yüce Allah, düşmanlarınıza karşı hazırlıklı olun ve savaş
atları hazırlayın demiştir. Günümüzde atların savaşta bir fonksiyonu kalmamıştır.
Bu, Kur'an'ın ihtiva ettiği hükümlerin tarihsel olduğunun çok açık bir delilidir.
Bugün savaşta at kullanılmamaktadır. Dolayısıyla bu ayet, günümüz insanına hiç-
bir mesaj taşımamaktadır."

Hâlbuki bu ayet-i kerime Kur'an'ın tarihsel değil, evrensel olduğuna bir delil-
dir. Şöyle ki, Allah, bu ayette düşmanlarınız için gücünüzün yettiği ölçüde kuvvet
hazırlayın demektedir. Bu manayı ifade ederken de çok önemli bir ifade tarzı-
nı kullanmıştır. Ayette kuvvet ifade eden kelime "nekra" olarak getirilmiştir. Ve
nekra kelime, Arapça'da umum ifade etmektedir. Bu üslup, o gün savaşta Arapla-
rın kullandıkları at, deve ve silah olarak kullandıkları ok, yay, kılıç ve kalkan gibi

¹⁰² Ateş, *Çağdaş Tefsir*, 6: 266-267; Nurbaki, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmi Gerçekler*, 64.

¹⁰³ Enfal, 8/60.

aletleri içine aldığı gibi bu gün savaşta kullanılan füze, tank ve tüfeği de ihtiva etmektedir. Hatta bugün henüz bizlerin bilmediği ve kıyamete kadar keşfedilecek düşmana karşı kullanılacak kuvvet cinsinden her şeyi ifade eden bir tarzla takdim edilmektedir. Kur'an belagat ve fesahatin zirve noktasında olan bir kitap olduğu için o gün karşısındaki muhatapların anlayabileceği bir ifadeyi de ilave ederek "savaşta kullanacağınız besili atlar" hazırlayın diyerek, düşmana karşı hazırlanması gereken kuvvete bir örnek vermiştir.

Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki; Kur'an'ı tarihselci bir yaklaşımla yorumlayanlar, bu ayeti tam anlayamadıkları için Kur'an'ın ihtiva ettiği hükümlerin de tarihsel olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hâlbuki ayet, düşmana karşı kuvvet hazırlanmasının yaşanılan zamanlarda karşılaşacağımız çağın icabı olan her türlü kuvveti ve silahı içerecek şekilde genel bir prensip vaz etmektedir. Şayet o gün Yüce Allah, düşmanlarınız için füze, tank ve ateşli silahlar hazırlayın deseydi, Kur'an'ın ilk muhatapları bundan hiçbir şey anlayamazlardı.

Kur'an, sadece indiği topluma değil, evrenselliğinin bir gereği olarak kıyamete kadar gelecek tüm insanlara hitabetmektedir. Nitekim şu ayetlerde onun bu özelliğini açıkça görmek mümkündür: *"Ufuklarda (yer, gök ve dünya memleketlerinde) ve kendi nefislerinde insanlara ayetlerimizi göstereceğiz ki o (Kur'an)'ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?"*¹⁰⁴ *"atları, katırları ve eşekleri binmeniz ve süslenmeniz için (yarattı). Allah, şu anda bilemeyeceğiniz daha nice (nakil vasıtaları) yaratır."*¹⁰⁵, *"Gemilerin benzerlerinden binmekte oldukları ve ileride binecekleri şeyleri onlar için biz yarattık."*¹⁰⁶

Bu ayetlerde vaat edilen şeyleri herhalde Kur'an'ın inmiş olduğu Asr-ı Saadet toplumu, hayatlarında görmemişlerdi. Bizler, bunlardan bir kısmına şu anda şahit olmuş durumdayız. Belki bizden sonra gelecekler daha başka şeylere de şahit olacaklar ve ayetlerdeki ifadeler onları da içerecektir. İşte Kur'an'ın mucizevî yönlerinden birisi de bu yönüdür.

Sonuç

Bu bildirimizde, Kur'an'ın sosyal değişime bakışı ve sosyal değişimler karşısında Kur'an'ın yeniden yorumlanması konusunu incelemiş bulunuyoruz.

Değişim, diğer beşerî olgular gibi tabii bir olgudur. Kur'an nasıl diğer beşerî olguları kabul ediyorsa sosyal değişimi de kabul etmektedir. Kur'an'ı baştan sona incelediğimizde değişimle ilgili başlıca şu kavramları kullandığını görmekteyiz: "Tağyir, tebdil, tahvil ve inkılap." İşte Kur'an, toplumda meydana gelen değişim olaylarını değişik kavramlar kullanarak ifade etmiştir.

¹⁰⁴ Fussilet, 41/53.

¹⁰⁵ Nahl, 16/8.

¹⁰⁶ Yasin, 36/42.

Kur'an, bir takım değişmez sabitelerin bulunduğunu bildirmektedir. Bu sabiteler, Kur'an'da "fıtrat kanunu", "yaratılış konunu" ve "sünnetullah" gibi kavramlarla ifade edilmektedir. Onlarda bir değişim, inhirafa, bozulma ve çözülmeye sebep olacağından dolayı herhangi bir değişiklik yapmak mümkün değildir.

Kur'an, sosyal değişime toptancı bir yöntemle bakmaz. Yani Kur'an, sosyal değişime ne tamamen karşı çıkmış, ne de her türlü değişimi müspet karşılamıştır. Kur'an, sosyal değişimi iki yönlü değerlendirmektedir. Birincisi, toplumsal çözülme, sapma ve çöküşe sebep olan değişimdir ki, Kur'an bu tür değişime karşı çıkmış ve reddetmiştir. İkincisi ise, olumlu manada değişimdir ki, bu tür değişim arzulanan bir durum olup, Kur'an, bu türlü değişimi istemekte hatta teşvik etmektedir.

Kur'an'ın getirdiği ilkeler evrensel olup kıyamete kadar bütün devirlerde geçerli olan ilkelere dir. Dolayısıyla bütün insanları ve cinleri mutluluğa ve başarıya ulaştırabilecek niteliktedir. Zira Kur'an bütün zaman ve mekânlarda yaşayan beşeriyeti karanlıktan aydınlığa çıkarmak için indirilmiş son ilahî kitaptır. Ancak bu demek değildir ki, Kur'an farklı zamanlarda ve coğrafyalarda yaşayan bütün insanların ihtiyaçlarını madde madde sıralayacak ve onların çözümünü açıklayacaktır. Böyle bir şey düşünülemez. Kur'an bütün zaman ve coğrafyalarda uygulanabilecek evrensel genel ilkeler getirir. Teferruata girmez.

Kur'an'da herkes tarafından anlaşılabilen muhkem ayetler olduğu gibi sarih olarak anlaşılabilen, araştırma ve incelemeye ihtiyaç gösteren müteşabih ayetler de vardır. Ayrıca Kur'an ayetlerinde Arapça edebî sanatların her türü çok güzel bir tarzda kullanılmıştır. İşte bu tür ayetler, Kur'an'ın bu özelliklerini iyi bilenler tarafından izah edilmekle anlaşılabilir.

Kur'an nüzulünden günümüze kadar birçok âlim tarafından tefsir edilmiş ve kıyamete kadar da tefsir edilmeye devam edilecektir. Kur'an ayetleri hakkında önceki devirlerde yapılmış tefsir ve yorumları kesin ve değişmez olarak kabul etmek doğru değildir. Böyle bir yaklaşım tarzı insanın zihnini donuklaştırır, aklını kullanmasına engel olur. Dolayısıyla insanın yeni ortaya çıkan asrın problemlerine çözüm üretmesine mani olur. Aynı zamanda Kur'an'ın evrenselliğine de zarar vererek Müslümanların Kur'an'ı bilgi ve medeniyetin kaynağı olarak kabul etmelerini de önler.

Kur'an'ın ihtiva ettiği ilkeleri iki grupta toplamamız mümkündür. Birinci grup, Allah'la insan arasındaki ilişkiyi inanç ve ibadet bağlamında düzenlemekle ilgili olanlardır. İnanç ve ibadetler tevkifidir, değişmez. Kur'an'ın getirdiği inanç ve ibadetlerde bir değişiklik söz konusu olmadığından dolayı bu tür ayetlerin yorumunda da bir değişikliğe gidilmesi mümkün değildir. Bunlar benzetme ya da diğer yollarla genişletilemeyecek biçimde Allah tarafından belirlenmiş ve değişmez niteliktedir. İkinci grup ilkeler, insanlar arası ilişkileri düzenler. Burada kutsal kitaplar maslahat ölçüsüne başvururlar, emirlerin gözlenebilir etkin amaçları

vardır. Bunlarda şartlar değıştikçe değışim mümkündür. Özellikle Kur'an'daki ilmî hakikatleri ihtiva eden ayetler, değışen ve gelişen müspet ilmî hakikatler doğrultusunda yeniden ele alınıp yorumlanabilir. Bu çağda din bilimleri ve pozitif bilimleri birleştiren yeni çağdaş yorumlara ihtiyaç vardır.

KAYNAKLAR

- Abbade, Muhammed Enis,
 - *el-Münteka fî tarihi't-teşrii'l-İslamî*, Kahire, 1965.
- Abdûlbakî, Muhammed Fuad,
 - *el-Mu'cemü'l-müfrehres li elfâzı'l-Kur'ani'l-Kerim*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1945.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed,
 - *Keşfu'l-hafa ve müzilu'l-ilbas amme'stehera mine'l-ehadis ala elsineti'n-nas*, Kahire, ts.
- Ahmed b. Hanbel, (ö. 241/885),
 - *el-Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul, 1982.
- Arslan, Hüsamettin,
 - *Epistemik Cemaat*, Paradigma Yay., İstanbul, 1992.
- Ateş, Süleyman,
 - *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1989.
- *Kur'an-ı Kerim'in Evrensel Mesajına Çağrı*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1990.
- Bayraklı, Bayraktar,
 - *Kur'an'da Değişim Gelişim ve Kalite Kavramları*, İFAV Yay., İstanbul, 1999.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, (ö. 256/879),
 - *el-Câmiu's-Sahih (Sahihu Buhârî)*, Mısır, 1345.
- Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, İstanbul, 1986.
- Canan, İbrahim,
 - *Hız. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye*, D.İ.B.Yay., Ankara, 1980.
- Çelik, Celaleddin,
 - *Kur'an'da Toplumsal Değişim*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, (ö. 255/869),
 - *es-Sünen*, (Nşr. Muhammed Ahmed Dehman), Beyrut, ts.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah b. Abdurrahim,
 - *Hüccetullahu'l-bâliğa*, Beyrut, ts.
- Döndüren, Hamdi,
 - *Delilleriyle İslam İlmihali*, İstanbul, 1991.
- Dönmezer, Sulhi,
 - *Sosyoloji*, Ankara, 1984.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, (ö. 275/888),
 - *Sünen*, Mısır, 1951.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır,
 - *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul, ts.
- Erdoğan, Mehmet,
 - *"Sosyal Değişme Karşısında İslam Hukuku", Sosyal Değişme ve Dinî Hayat*, İstanbul 1991.

- *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İFAV Yay., İstanbul, 1994.
Ersoy, Mehmet Akif,
- *Safahat*, (Haz. M Ertuğrul Düzdağ), 30. Basım, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2003.
Fichter, Joseph,
- *Sosyoloji Nedir?*, (Çev: Nilgün Çelebi), Atilla Kitabevi, Ankara, 1994.
Ganong, William F,
- *Ganong Tıbbi Fizyoloji*, (Çev: Türk Fizyolojik Bilimler Derneği), Barış Kitabevi, Ankara, 1996.
Gövsâ, İbrahim Alattin,
- *Dil ve Genel Kültür Ansiklopedisi*, byy, ts.
Günay, Ünver,
- *Din sosyolojisi Dersleri*, Erciyes Üniv Yay., Kayseri, 1994.
Hallaf, Abdulvahhab,
- *İlmu Usulî'l-Fıkıh*, Kahire, ts.
Hançerlioğlu, Orhan,
- *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 1993.
İbn Haldun,
- *Mukaddime*, (Çev. Zakir Kadiri Ugan), İstanbul, 1986.
İbn Mâce, Muhammed b. Yezid Kazvinî, (ö. 275/888),
- *es-Sünen*, (Tah. M.Fuad Abdulbaki), İstanbul, 1981.
İbn Manzur, Ebu'l-Fadl, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem, (ö. 711/1311),
- *Lisanu'l-Arabî'l-Muhîd*, Dâru sader, Beyrut, 1994.
İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin, Muhammed b. Abdilvahid,
- *Şerhu Fethi'l-Kadir*, Beyrut, 1977.
Kâsânî, Alâu'd-Din Ebî Bekir b. Mes'ud,
- *Bedâyi'u's-sanâyi'*, Beyrut, 1986.
Komisyon,
- *İlmihal*, İSAM Yay., İstanbul, 1999.
Komisyon,
- *İnsan Fizyolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1986.
Komisyon,
- *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, TÜRDAV, İstanbul, 1981.
Komisyon,
- *Türkçe Sözlük*, T.D.K.Yay., Ankara, 1988.
Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî, (ö. 261/874),
- *es-Sahih*, (Thk. M.Fuad Abdulbaki), İstanbul, 1981.
Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb (ö. 303/916),
- *Sünenü'n-Nesâî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1981.
Nurbaki, Halûk,
- *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmi Gerçekler*, T.D.V.Yay., Ankara, 1993.
Öktem, Niyazi,
- *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi*, İstanbul, 1985.
Özsoy, Ömer,
- *Sünnetullah, Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Ankara, 1994.

- Paçacı, İbrahim,
 - *"Değişen Dünya ve Değişmeyen İslam"*, Diyanet Aylık Dergi, Ankara, 2000.
- Peter Atkins-Loretta Jones,
 - *Temel Kimya*, (Çev. E. Kılıç, V. Ark), Bilim Yayıncılık, Ankara, 1997.
- Püsküllüoğlu, Ali,
 - *Öz Türkçe Sözlük*, Ankara, 1971.
- Râğîb, el-İsfehânî, Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, (ö. 502/1108),
 - *Müfredâtü el-fâz'l-Kur'an*, (Thk. Saffan Adnan Davûdî), Beyrut, 1992.
- Râzî, Fahrüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, (ö. 606/1209),
 - *et-Tefsiru'l-kebîr, (Mefâtihu'l-gayb)*, Dâru ihyai't-türasi'l-Arabî, Beyrut ts.
- *Tefsir-i Kebir*, (Trc. Suat Yıldırım ve arkadaşları), Ankara, 1994.
- Said, Cevdet,
 - *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, (Çev. İlhan Kutluer), İnsan Yay., İstanbul, 1984.
- Sayis, Muhammed Ali,
 - *Tarihu'l-fıkhi'l-İslamî*, Kahire, ts.
- Sıddıkî, Mazharuddin,
 - *Kur'an'da Tarih Kavramı*, (Çev. Süleyman Kalkan), Pınar Yay., İstanbul, 1982.
- Soysaldı, H.Mehmet,
 - *Kur'an'ı Anlama Metodolojisi*, Fecr Yay., Ankara, 2001.
- *Hayatımıza Yön Veren Ayetlerin Tefsiri*, Beka Yay., İstanbul, 2018.
- Şahin, Adil,
 - *"İslam ve Sosyal Değişme"*, Diyanet İlmi Dergi, Cilt: 37, Sayı:1, Ankara, 2001.
- Şatbî, Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnatî,
 - *İ'tisam*, Beyrut, 1986.
- Tahir b. Aşur,
 - *İslam Hukuk Felsefesi*, İstanbul, 1988.
- Tezcan, Mahmut,
 - *Sosyolojiye Giriş*, Ankara, 1995.
- Tirmizî, Ebû İshak Muhammed b. İsa es-Sevrî, (ö. 279/892),
 - *Sünenü't-Tirmizî*, Mısır, 1965.
- Tolan, Barlas,
 - *Sosyoloji*, Adım Yayıncılık, Ankara, 1993.
- Tuğlacı, Pars,
 - *Okyanus Ansiklopedik Sözlük*, İstanbul, 1983.
- Ülken, Hilmi Ziya,
 - *Sosyoloji Sözlüğü*, İstanbul, 1969.
- Yıldırım, Celal,
 - *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yay., İzmir, ts.
- Zuhaylî, Vehbe,
 - *el-Fıkhu'l-İslamî ve edilletihu*, Dâru'l-fikr, Dimeşk, 1989.

TEKNOLOJİK YENİLİKLERİN DİNİ KÜLTÜR ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ TEKNO-TOPLUM, GELECEK VE DİNSELLİK

Prof. Dr. Mustafa ARSLAN

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

E-posta: mustafa.arslan@inonu.edu.tr

Giriş

I. Tekno-Toplum, Dinsellik ve Müslümanlar

Günümüzde teknolojik gelişmeler çok hızlı gerçekleşmektedir. Teknolojideki köklü değişimler toplumun kültüründe ve toplumsal örgütlenmesinde de etkili olacaktır.

Teknolojik değişimler fen bilimlerinin alanı gibi görünse de aynı zamanda güncel bir sosyolojik inceleme alanıdır. “İnsan ötesi (post hümanist) bir toplumsal döneme geçilecek mi” sorularına bu konu bağlamında cevap aranmaktadır. Robot teknolojisi ve yapay zekâdaki hızlı dönüşüm yeni “hibrit toplumsallıklar” ortaya çıkaracaktır. Bu teknolojilerin, dindarlığın toplumsal anlamı üzerindeki etkileri önemli bir inceleme alanıdır. Bu bağlamda gelişen robotik etik ve tekno-din gibi konular robot ve yapay zekânın hızlı ilerlemesi ile gündemdedir. Robotik ve yapay zekânın etik ve sosyo-dini anlamının incelenmesi, bu konudaki öncü çalışmaların seriminin yapılması gelecekteki tartışmaların mahiyetini belirleyeceği gibi önümüzü görme açısından da işlevsel olacaktır.

Bu konu, iletişim teknolojilerinin gelişimi ama genelde teknolojinin gelişmesi ile yakından bağlantılıdır. Belirtmek gerekir ki, teknoloji kültürü dönüştürür. Peki, ileri yeni nesil teknoloji hangi sınıfı ortaya çıkaracaktır? Nasıl bir düzen, güç yapısı oluşturacak, kültürel etkileri ne tarzda olacak, dini kültür bundan nasıl etkilenecektir? Burada “insanın yaşlanmasının geciktirileceği”, “ölümsüzlük”, “robotların insan ırkının mahvına neden olacağı kıyamet senaryoları (örneğin S. Hawking)”, “insan türünün kendini araçsallaştırması” gibi konular da gündemde tartışılmaktadır.

Aynı şekilde yapay zekâ ve yeni nesil teknolojiler, insan biliminde “transhümanizm” ve “post hümanizm” denilen iki entelektüel alan çıkarmıştır. Yapay zekâ ve yeni nesil teknolojilerinin kültürde neden olduğu değişimler ve din-toplum ve teknoloji arasındaki ilişkiler, yine yapay zekâ ve yeni nesil teknolojilerin ruhsal boyutu gibi konular tartışılmaktadır. Konu yeni ve bu alana yukarıdaki medyatik konuların tersine bir ilgisizlik var. Ancak şunu söylemek gerekir ki, yapay zekâ ve yeni nesil teknolojileri, dindarlığın anlamının toplumsal çerçevesi üzerindeki etkileri konusunun önemli olduğunu ve gelecekte Müslüman kültürleri de etki-leyeceği kesindir.

Günümüzde teknolojiye gelişmeler sanayi toplumundaki makine olgusunun çok ilerisine gitmiştir. Nanoteknoloji, yapay zekâ, gen klonlama, bio-teknolojideki organ ömrünü uzatmaya dönük gelişmeler buna örnek verilebilir. Makine ve insan kavramlarının günümüzde organik biçimde iç içe geçmesini sağlayan teknolojik gelişmeleri temelde üç başlıkta ele alabiliriz:

1. Nanoteknoloji
2. Yaşam süresini uzatmaya dönük biyolojideki gelişmeler
3. Bilgisayar teknolojisindeki ileri gelişmelerle yapay zekâ ve ileri nanoteknoloji çalışmalarının buluşmasıyla gelineen seviye.

Bu üç alandaki gelişmeler sadece insanoğlunun yaşam kalitesinde bir değişime neden olmamış ayrıca çok köklü felsefi, sosyolojik ve dinsel sonuçlara da neden olmuştur. Bu sonuçlara gelmeden bu köklü değişimin nedenlerine kısaca değinmek gerekir. Burada öncelikle “teknolojinin organizasyon ve davranışlar üzerindeki etkileri” konusuna kısa da olsa değinmek gerekir. Muzaffer Şerif teknolojinin organizasyon ve davranışları genel olarak söyledikten sonra konuyu ayrıntılı olarak ele alır (1996: 685-714). O toplumdaki yeni maddi koşulların etkisiyle grupların karakteristik tutum ve davranışlarının değiştiği yönünde bulguları gözler önüne sermiştir (1996: 710-11). Şerif’e göre yalnızca dil, sosyal organizasyon sosyal normlar ve değerler üzerinde yoğunlaşır ve bunları çevreleyen “maddi koşulları” göz ardı edersek dengeli bir görüşe sahip olmuş olmayız”. Maddi kültür bu değer ve normlarla bir arada ve onlarla etkileşim içinde etki gösterir (s. 711). Eric Fromm Özgürlükten Kaçış’ta maddi koşullardaki değişimle sosyal biçimlerin ve değerlerin etkileşiminden kaynaklanan davranış değişimi ve psikolojik değişikliklere değinmiştir.

Teknolojik değişimin evrimsel sürecinde şüphesiz bazı psikolojik ve toplumsal etkileri olmaktadır (Basalla, 104, 164, 263). Nitekim teknolojiye son gelişmelerin insan kültüründe de çok derin etkileri olduğuna ve bu nedenle kültür evrelerinde yeni bir evreye ikinci sözlü kültür çağına (bilişsel evre) geçildiğinden antropologlar da söz etmektedir (Ong, 1995).

Dolayısıyla teknolojik buluşlar ekonomik etkilerinden başka insanların gerçeği algılayış biçimini etkiler ve sosyal ve zihinsel hayatın çeşitli biçimlerini anlamanın yollarını belirler (Postman, 2016: 25). Marx ünlü sözlerinden birisinde bu konuda şöyle der: “Dokuma tezgahı feodal lordu ortaya çıkardı, buhar gücü ise endüstriyel kapitalisti”. Marx burada açık biçimde teknolojik koşullarla kültürel hayat arasındaki nedensel ve zorunlu ilişkiye işaret etmiştir. Teknolojik gelişmeler sadece ekonomik yaşantıya veya gündelik hayatın kolaylaşmasına neden olmamakta aynı zamanda insan ve onunla ilişkili temel alanlarda da yeni meseleler ortaya çıkarmaktadır.

Teknolojik gelişmeler gerçekliğin ne olduğuna dair yeni kavramlar oluşturmakta ve eskileri de tedavülden kaldırmaktadır. Özellikle yapay zekâ ve robotik denen makinaların gelişimi, yaşam uzatıcı teknolojiler vb. Burada günümüzde yukarıdaki tartışmaya en yeni ve radikal biçimde katılan kişi ünlü Bilim insanı Marvin Minsky’dir. İlk yapay zekâ kavramının da isim babasıdır. Ona göre insan beyni “Bir et-makineden başka bir şey değildir!” İnsan bedeni de “Organik maddeden oluşan kutsal bir karmaşadır!” Yine o “günün birinde akıllı makineler üretmeye yetkin olacak mıyız? Sorusuna “İlke olarak evet, çünkü bizim beyinlerimiz de birer makinedir” demektedir. Buradan itibaren eski tartışmalar yeni ivmeler kazanmıştır.

Yapay zekâ veya insan makine etkileşimi sadece günümüzün konuşulan konuları arasında yer almaz. Önceki dönemlerde de bu konular çeşitli şekillerde tartışılmıştır. Bu bağlamda öncelikle “**ruh kavramı**” etrafında yapılan tartışmaları görürüz. “Ruh var mıdır varsa nedir, nasıldır, bedenle nasıl bir ilişki içerisindedir?” gibi sorular çerçevesinde konu tartışılmıştır. Bu konuda düşünce tarihinde temelde iki ana ekolün varlığından söz edebiliriz:

1. **Materyalist Birciler:** Bu ekole göre ruh diye bedenden bağımsız bir varlık kategorisi olamaz. Ruh aslında “zihin”dir, yani beyinde olup bitenlerdir görüşündedirler. Bu ekolden bir grup ise, “ruh varsa da sırf bilinçtir” görüşünü ileri sürer.
2. **İkiciler:** bu ekole göre ruh vardır. Bedenden ayrıdır ve daha da etkin bir varlıktır. Varlığını sürdürür, bu nedenle onu eğitmek gerekir, onu yok edip tanrıya ulaşmak gerekir. Bunlardan bazıları bedeni hapisane sayar. Ama bedenle ilişkisi konusunda net görüşe sahip değildir.

Ruh (*psykhé*) konusunda Aristo’nun görüşleri önemlidir. Kendisinden sonra uzun bir dönem belirleyici olmuştur. Aristo ruhu öldükten sonra ne olacağı değil, onu yaşarken ne olduğu sorusu açısından inceler. Bitki, hayvan, insan üçlemesi çerçevesinde ruha bakar. Daha geniş bir çerçevede konuyu ele alır. Aristo’nun bu geniş ruh analizi ilk ve ortaçağlarda etkisini hissettirmiştir şüphesiz. Ancak özellikle Descartes ve Onun Kartezyen düşüncesi ile birlikte ruh tartışmalarına Ba-

tıda yeni bir soluk geldiği söylenebilir. Modern felsefeyi de etkileyen Kartezyen düşünce temelde beden ve tin/ruh ayrımı üzerine şekillenmiştir.

Bu düşüncenin sahibi Descartes beden ve ruh/tinin birbirinden tamamen bağımsız olduğunu eleştirip ruhun bedene bağımlı olduğu üzerinde durur. Descartes insanın bir makine olarak değerlendirilmesi konusunda bazı görüşler ileri sürse de temelde bu görüşe karşı çıkar. İnsanı gibi yanıt veren makinaya karşıdır. Descartes makine-canlı konusunda daha çok makine-insan değil makine-hayvan teorisini geliştirmiştir. Descartes'ın bu teorisi La Matrie 'yi etkilemiştir. La Matrie Descartes'ın bu teorisini geliştirerek makina-insan şekline dönüşmüştür. Dolayısıyla günümüzdeki makina-insan teorisine yakın görüşleri daha XVIII. Yüzyılda La Matrie'de buluruz. Ona göre insan vücudu makinadır, besinler ile dirilir, tersi durumda söner. Besin alma ile mide ile insan farklı hallere bürünür. Matrie insanın makine gibi anlaşılması konusunda ampirik gözlemlere ve deneye dayalı çeşitli görüşler ileri sürer. La Matrie Descartes gibi rasyonalist değil materyalist bir ampiristtir. Daha çok T. Hobbes'tan ve Descartes'den etkilenecek insan-makine teorisini geliştirmiş ve günümüzden asırlar önce bu konuda görüşler ileri sürmüştür.

Teknolojinin makine insanı yaratabilme ihtimali insan algısından din yorumlarımıza kadar birçok alanda da yeni soru işaretleri ortaya çıkarmıştır. Yeni bir dinsellik anlayışı olan ve eski dinselliklere zıt **“Tekno din”**, hümanizmaya meydan okuyan **“Transhümanizm”** veya yeni bir insan yorumu olan *“insan-sonrası/posthuman, inhuman, gayrı insan/unhuman”* kavramları buna örnek olarak verilebilir. Burada ortak nokta insandan sonra gelene ilişkin söylem ve temsillerin çoğaldığı gerçeğidir. Burada bir insan sıkışması durumundan, bir insan-sonrası durumdan bahsedilmektedir. Buna Braidotti (2014: 48) **“hümanizma krizi”** ismini vermektedir. Bu bir anlamda geline yeni durumda özenin krizinin semptomlarından birisidir.

Bu kavramlardan ilki olan **“İnsan-sonrası/Posthuman”** kavramı günümüzde çok kullanılan kavramlar arasına girmektedir. Yukarıda belirtilen köklü ve geri dönülemez gelişmeler *“insan-sonrası bir durumu”* zorlamaktadır görüşü ile sürülmektedir. Bu modern dönemin en önemli kavramlarından hümanizmanın da *“sonu”* anlamına gelmektedir. Hem operasyonel hem de ahlaki düzeyde insan kararının rafa kaldırılması teknolojik olarak mümkün kılınmaktadır Braidotti (2014: 55). Bu hümanizma/insan dönemi ile posthuman/insan sonrası dönem arasında da aracı bir kavram olarak *“transhümanizm”* kavramı da akademik metinlerde çokça geçmektedir.

Sonuçta teknolojik gelişmelerin insanın algılanış ve yorumlanışına etkisi bağlamında üç aşamanın ortaya çıktığı metinlerden anlaşılmaktadır. Bu **“üç aşama”** ve ona tekabül eden kavramlar şunlardır: **“Homo sapiens, Transhümanizm, Posthümanizm”**. Teknolojideki gelişmeler Homo Sapiens'in yapı ve biçiminde organik anlamda değişikliklere neden olmuştur. Transhümanizm teknolo-

jinin yardımıyla biyolojik koşullarımızın ötesine geçebileceğimize inanan sosyal bir akımdır. Transhümanizm akımı geçmiş Homo Sapiens ile gelecekteki Post-human arasında bir geçiş süreci olarak görülmektedir. Transhümanizm başarılı olduğunda “**insan sonrası bir döneme**” Posthuman dönemine geçilecektir.

Gelinen noktada ontolojik açıdan insani varlığın hem yapısı hem de içeriğinin değişme söz konusu olmuştur. İnsanın ontolojik değişimini ifade eden Transhümanizm kavramı, bir iyileşme gelişme olarak görülebileceği gibi kimileri tarafından insan doğasında değişiklik ve canavarlaşma olarak da görülebilmektedir. Bu sürecin özelde insan türünün genelde ise dünyanın sonunu getireceğine dair yazın ve sinema dünyasında çokça yorum yapıldığı bilinmektedir. Ancak Transhümanizm taraftarları sürecin teknolojiyi insan lehine en iyi şekilde kullanıldığını aksinin hiç düşünülmemesi gerektiğini savunmaktadırlar. İnsanın ömrünün uzaması, imkânsız rahatsızlıklarına çözüm bulunması ölümsüzlüğe ulaşma gibi konular bu bağlamda zikredilebilir.

Transhümanizm, teknolojinin kullanımı ile insanın sınırlarını aşmayı savunan ve günümüzde hızla gelişen bir harekettir. Çeşitli gruplar ve ekoller tarafından (mühendis, biyolog, filozof vb.) desteklenmektedir¹ Transhümanizm, geniş ölçüde robotik, nanoteknoloji, genetik, yapay zekâ teknolojilerine dayanıyor. Transhümanizm bilme (cognition), fiziksel kabiliyetler, ömür vb. konularında radikal değişiklikleri amaçlıyor. Örneğin bilişsellik konusunda bir kimseyi çok zeki yapmak değil ama binlerce kez akıllı yapmayı, seri ve çok farklı değişkenleri hesaba katarak algılama ve bilmeyi hedefliyor. Yine en meşhur özelliklerinden birisi ölümsüzlük veya ömrü uzatmadır. Buna hayatı kökten uzatma (radical life extension RLE) konusunu da eklemek gerekir. Bu iki şekilde olmaktadır: ilki yaşlanmayı geciktirerek, bazı teknolojilerle organların dayanaklılığını ve ömrünü artırarak, ikincisi fiziksel bedeni tamamen terk edip beyni biyolojik olmayan bir makineye yüklemek. Transhümanizm hayat, ölüm ve insani sınırlar konularıyla çok yakından alakalı olduğundan biyo-etik, felsefe ve teolojinin de akademik ilgi alanına giriyor. Bu anlamda Transhümanizm sadece teknolojik bir gelişme değil, felsefi, teolojik ve toplumsal köklü sonuçları olan önemli bir konudur.

Teknolojinin doğal olana müdahalesi, ölümsüzlük gibi konular aslında eski dönemlerde de tartışma konusu olmuştur. Gılgamış destanının başkahramanının ölümsüzlük arayışı, mitlerde ve kutsal kitaplarda geçen insan ve tanrı arası üstün yaratıklar, Frankenştayn, 1984 gibi romanlar, Terminatör serisi, Matrix, Altered Carbon gibi filmler ve diziler, Felsefede Nietzsche'nin üstün insanı bunların belli başlıları olarak sıralanabilir. Transhümanizm tartışmalarında insanın eksikliklerinin ötesine geçmesi Nietzsche'nin üstün insan kavramını günümüzde yeniden tartışmaya açmıştır.

¹ Dünya Transhümanizm Kurumu ve deklarasyonu için bkz. <https://itp.uni-frankfurt.de/~gros/Mind2010/transhumanDeclaration.pdf>

Nietzsche'nin üstün insan kavramında insanın aşılması gereken bir varlık olarak görülür. İnsan kendisini aşması gerekir. Varlığın amacı üstün insandır. Üstün insan insanlığa yeni değerler, yeni hedefler ve yeni düşünceler getirecektir. Bu fikirler insan sonrası duruma, sibernetik veya siborglara yönelik olumlu görüşlerin önceden söylendiği anlamında yorumlanmaktadır. Dolayısıyla günümüzde ucunu gösteren insan sonrası durumun da bir tür olumlanması olmaktadır. Şüphesiz Nietzsche'nin öngörüsü robotik veya siborg tarzı bir varlık değildi. Onun özlemi daha çok iradesi sağlam, cesaret sahibi, acı ve trajediyi kendinde uzlaştırabilmiş Dionysoscü ve Apolloncu bir varlıktı. Onun için söz konusu olan, insanın iyileştirilmesi değil, sözde insanüstü şeyin ortadan kaldırılması, insanın kendi ötesine geçmeye yöneltilmesi ve şimdiye değin kendi amacını bu dünyada ya da öte dünyada gören insanın aşılmasıdır. Bu dünya ile öte dünyanın ötesi; asıl anlamda üstün insanın gerçekleştiği yerdir. Bu bağlamda hem Nietzsche felsefesinde hem de transhümanizmde insanın bulunduğu durumdan kurtarılıp yüceltilmesi ve kusursuzlaştırılması teması bulunur. Bu anlamda Transhümanizm ile Nietzsche düşüncesi, posthuman ile üst-insan kavramı arasında birçok temel benzerlikler olduğunu söyleyen düşünürler (örneğin Sorgner, More) olduğunu söyleyen ve ondan ilham alan düşünürler vardır.

Günümüzde insan sonrası üzerine yapılan tartışmaya Fukuyama da katılmıştır. Fukuyama'ya (2003) göre Transhümanizm bir üst insan oluşturma durumudur. İnsan ötesi durumda, insan türünün eksikleri ile malul olmayan hastalık zayıflık yaşlılık konuları halledilmiş, aynı zamanda teknik destekler de alarak insan bedeninde değişiklik yapılması, ölümü yenme durumu da söz konusu olmuş olacaktır. Fukuyama bu durumun gelecekte yaratacağı yeni durumlara da (yaşlılar oligarşisi, neslin sonu vb.) dikkat çekmiştir. Teknolojideki ilerlemenin getireceği insan sonrası durum sonuçta ütöpik ve distöpik açılardan yorumlanmaktadır. Burada bizim üzerinde duracağımız konu "teknolojinin nasıl bir değişim ve sosyalizasyon ortamı yaratacağı"dır. Bu süreçte konu çok farklı alanlarda ele alınmaktadır. Konunun teknik, biyolojik ve mühendislik alanları yanında felsefi/etik, hukuki, pedagojik, sosyolojik (tekno toplum vb.), sağlık ve dini açılardan çalışıldığı görülmektedir. Sosyolojik açıdan teknolojinin getirdiği yenilikler toplumsal, kültürel ve siyasal açıdan kimi sonuçlar doğurmaktadır. Ama dini konular da tartışılan konular arasındadır. Öncelikle ölümsüzlük mümkün mü? İnsan ölümü yenebilir mi, yaşam uzatılabilir mi? konusu Transhümanist akım tarafından çokça tartışılmaktadır. Vücudun mekanik bir yapıyla etkileşime geçip biyolojik sınırları zorlaması, yapay zekâ ile zekânın daha da geliştirilip üst insana (post-human) artık mümkün görünmektedir.

Burada önemli olan nokta, **Transhümanizme doğru yaklaşılan noktada dinle ilişkili tartışılan hususlardır.** Teknolojinin getirdiği yeni durum dini kültürde de farklı durumlar ortaya çıkaracak mıdır? Din toplum ve teknoloji ara-

sındaki ilişkiler nasıl bir durum arz etmektedir? Belirtmek gerekir ki teknolojik gelişme insana uzun ömür kazandırmış olup bu durum insan doğasında köklü değişiklikler yaratmıştır. Zekâ ve organlarda bazı değişimler olmaktadır. Zekâdaki köklü değişimler ve uzun yaşama imkânı “geleneksel dinleri işlevsiz bırakır mı?” sorusu sorulmaya başlamıştır (Bainbridge, 2005). Dinler insanı hep en üstün varlık olarak görür. Hatta evrimcilere karşı insan en üstün varlıktır diye bir söylem de geliştirmişlerdir. Aslında aydınlanma insanı merkeze aldı. Dinler ise hem insanı üstün varlık gördü hem de tanrı ile insan arasında ayrım yaptı. İlk kez “Transhümanizm” ile yeni bir durum ortaya çıkıyor merkezcilik zayıflamış oluyor. İnsan ve tanrı arasındaki ayrım kapanıyor. Yapay zekâ ve biyoteknolojideki gelişmeler insana ilk kez en üstün varlık olma imkanı veriyor. Bu noktada dini kurumlar kendilerini “insani teknolojik transformasyona” karşı konumda olmak zorunda hissediyorlar (Bainbridge, 2005: 92). Bu gelişmelerin ruhi amaçlara hizmet etmediği, insanın tanrının yerini alması anlamına geleceği gibi fikirler ileri sürülmektedir. Bainbridge farklı örneklerle yaptığı çalışmalardan dini kurumlar yanında dindarların da bu teknolojik dönüşüme sıcak biçimde yaklaşmadıklarını ifade etmektedir. Bainbridge (2006) ve Geraci (2012) gelişen ileri teknolojinin ruhsal boyutu üzerine çalışma yapmışlardır. Ancak bu konunun popüler olmadığını da söylemek gerekir. Çünkü sosyal bilimlerde hala eski tip din kavramının geçerli olduğu bir gerçektir. Ancak teknolojinin kültürü dönüştürücü etkisinin yaygınlaştığı noktada ileri teknolojinin dini kültürü etkileme durumlarına da şahit olunacaktır.

Transhümanizm tartışmalarında olduğu gibi, yaşamın uzatılması, ölüme meydan okuma durumlarının artması, zaman ve mekân algılarında farklılaşmalar, insanın birçok eksikliklerinin ortadan kaldırılması vb. konular din alanına da tartışmayı taşımaktadır. Bu tartışmaların yapılabilmesi için yeni tip bir din tanımının gerekliliği ve buna bağlı olarak yeni din teorilerinin gerekliliği üzerine tartışmalar da yapılmaktadır (Kimura 2017). Ancak Kimura, tekno toplum (veya endüstri 4.0, toplum 5.0) doğru gidilen dünyada din konusunun yeni sosyolojik ve felsefi bir alan doğurduğunu vurgulamaktadır. Yapay zekâ, insanın dijital klonlaması insan açısından yeni bir farkındalık geliştirecek. İnsanın kendisini robotik imajla düşünmesinin mümkün olduğu dünyada olduğumuzu kabul etmemiz gerekiyor. Bu dünya için din nasıl bir anlam ifade etmektedir? Öncelikle ruh konusunun öne çıktığı bir gerçek ve ona yukarıda değinildi. Yanı sıra sosyal robot ve etik konusu öne çıkmaktadır. Robotun sosyal ve etik yönlerine ilişkin çalışmalar (akabinde hukuki) yavaş yavaş yaygınlaşmaktadır (bkz. Wallach and Allen 2009; Anderson and Anderson, 2011). Dolayısıyla robot-etik konusunda tartışmalar ve yayınlarla sıkça karşılaşacağız. Bu konudaki literatür basılı ya da elektronik kaynak Türkçe olarak da yaygınlaşmaya başlamıştır.

Modern dönemde din sosyoloji din-toplum ilişkisini daha çok Sekülerleşme ve büyübozumu bağlamında geliştirdi. Max Weber'in ismini burada zikretmek gerekir. Teknoloji konusu uzunca süre görmezden gelindi. Hâlbuki teknolojinin kültüre ve davranışlarımıza etkisi çok açıktır ki buna yukarıda değinildi. Ayrıca teknoloji modernitenin fiziksel gerçekliği idi. Teknoloji modern toplumda kendisini göstermesine ve kültürü süreç içerisinde değiştirmesine rağmen doğrudan dinin ilgi alanında yer almadı, kurumsal dinin ilgi alanının hep dışında kaldı. Ancak günümüzde teknoloji sosyal gerçekliğin inşasında önemli bir konuma geldi. Değinildiği gibi sadece yaşamı kolaylaştırıcı nesneler değil biyoteknoloji, yapay zekâ ve robotik alanındaki gelişmeler teknolojinin insan hayatındaki ağırlığını artırmıştır. Sadece gündelik yaşam alanında değil, ontolojik, dini ve etik alanda konu ciddiyet kazanmaktadır. Robotik ve yapay zekâ toplumun her alanında yaygınlaştıkça dini alanda da sembolik bir varlık kazanacaktır (Kimura 2017). Gelişmeler süreç içinde yapay zekânın insan toplumunu kontrol edeceğini ve modernliğin ötesinde posthuman bir teknoloji ve daha homojen ve ulus aşırı bir kültür oluşturacağı anlaşılmaktadır.

Burada **eskatalogik ve apokaliptik endişeler** de çokça tartışılmaktadır. Akıllı makinaların insan ırkının sonunu getireceği, seküler bir kıyamet anlamına geleceği de tartışılan konular arasındadır (Geraci, 2012). Yapay zekâ veya robot kıyameti-apokaliptiği konuları medyada ve sinemada tartışılmaktadır. Robotlar daha sosyal hayat girmede için din-robot etkileşimi konusu henüz akademik metinlerde görülmemektedir.

Dini konulara ilişkin tartışmalarda bir netlik yok çünkü yapay zekâ tüm yönleri ile henüz toplumsal hayatta yer almıyor. Ancak konu "Robotic church, AI religion, AI God, Machine God, Robotic animizm" gibi başlıklar altında ele alınmaktadır. Yapay zekâ dini kurduğunu söyleyenlerle ve insanları bu dine çağıranlarla (ki bunlar yapay zekâyı tasarlayan bilgi ve eğitimde insanlar) basında karşılaşılmaktadır. Yapay zekâyı tapınılacağı, onun tanrının sonunu getireceği², yeni bir yapay zekâ tanrı oluşturulduğu³ ruhunun olup olmadığı⁴, cemaatinin insanlardan ve robotlardan oluşacağı⁵, adına kilise⁶ veya tapınaklar kurulacağı⁷ gibi konular ciddi gazete ve dergilerde tartışılmakta internette ve sosyal medyada

² <https://www.dailystar.co.uk/news/weird-news/740301/god-artificial-intelligence-ai-messiah-dan-rown-da-vinci-code>

³ <https://www.theguardian.com/technology/2017/sep/28/artificial-intelligence-god-anthony-levandowski>

⁴ <http://www.bbc.com/future/story/20180615-can-artificial-intelligence-have-a-soul-and-religion>

⁵ <https://www.express.co.uk/news/science/891417/god-messiah-artificial-intelligence-uber-google-AI>

⁶ <https://medium.com/@Altheist/the-church-of-artificial-intelligence-a-religion-in-search-of-a-theology-fa7e73f46900>

⁷ <https://www.wired.com/story/anthony-levandowski-artificial-intelligence-religion/>

yer almaktadır. Burada tartışmanın sadece medyada değil yapay zekâ tasarımına müdâhil kişilerce, Google gibi şirketlerin mühendislerince⁸ hatta Stephan Hawking gibi üst düzey beyinlerce yapıldığını belirtmek gerekir.⁹ Hawking konuyu sadece teknolojik ve bilimsel açılardan değil, insan iradesi, eskatoloji, tanrı kavramının geleceği gibi yönlerden tartışmıştır.

Dolayısıyla saf bir teolojik konu olmaktan ziyade insanın sonu, insanın ölü-mü yenmesi, insan ötesi bir nesil ya da kültürün oluşumu konuları ister istemez meseleye dinsel bir içerik kazandırmaktadır. Hatta yapay zekânın ulaştığı noktada saf teolojik konular da tartışılmaktadır. Bu konuda yani yapay zekânın teolojisinin yapıldığı siteler¹⁰ yanında yapay zekâyâ teolojik açıdan bakışla ilgili incelemelere de rastlıyoruz. Sadece teolojik değerlendirmeler değil yapay zekânın geleneksel kurumsal dinleri zorlayacağı yönler, ibadet anlayışında değişim, irade, karar alma, bedenlenmiş peygamber (prophecy) imgesi (EPI) gibi tartışmalar da görülmektedir. Yapay zekâ tartışmalarında etik ve hukuk alanında çokça değerlendirmenin olduğuna yukarıda değinilmişti. Bu durum yapay zekâ uygulamalarının ileride hayatımıza çokça gireceğinin işaretidir. Yapay zekâ uygulamalarının farklı alanlarda hayatımıza girebilmesi için şirketlerin/devletlerin bunun alt yapısını hazırlamaya uğraştıkları görülmektedir. Bu nedenle üniversiteler, özel kurumlar yapay zekâ uygulamalarının “etik, moral ve hukuki” çerçevelerini oluşturma çalışmaları yapmaya başlamıştır. Bu çalışmalarda “robotlar ahlaki kararlar alabilir mi, ahlaki kararlar almak için robotlar programlanabilir mi, bir ahlak algoritması mümkün mü” vb. sorulara cevap aranmakta ve robot uygulamaları ile ilgili hukuki ilkelerin tespitine çalışılmaktadır.

Sonuç olarak, bu tebliğde teknolojinin dini kültür üzerindeki etkilerine ve bu bağlamda ortaya çıkan hümanizme sonrası durumlara ve bunların hayatımızın çeşitli alanları üzerindeki etkilerine kuşbakışı bir şekilde odaklanılmıştır. İlk başta teknolojiye görülen bir gelişme olarak görülen şeylerin kültürel hayatımızda köklü etkileri olduğuna, olacağına dikkat edilmelidir. Teknolojinin geldiği noktada yapay zekâ uygulamaları başta olmak üzere hayatımıza çokça uygulama girecek. Bu teknik ürünlerin hukuki, felsefi, toplumsal ve dini alanlara etkisinin olacağı görülmektedir. Bunu altyapısını oluşturmak için farklı branşlar çalışmalarını devam ettiriyorlar. Bu uygulamaların her alanda olduğu gibi dini kültürde de yansımaları olacaktır. Dinin algılanıp yorumlanması yanında insanın tanımı, ölümsüzlük, uzun yaşama, mekanik tanrı, dünyanın sonu gibi konularda farklı yorumlarla karşılaşılacak hayat tarzı yanında farklı teolojik bağlamlarda tartışmalarla karşılaşılacaktır. Özellikle bu son konu oldukça yeni ve gelecekte neler

⁸ <https://www.theguardian.com/technology/2017/sep/28/artificial-intelligence-god-antony-levandowski>

⁹ <https://qz.com/1423685/stephen-hawking-says-superhumans-will-take-over-ai-is-a-threat-and-humans-will-conquer-space/>

¹⁰ <https://www.aitheology.com>

getireceği oldukça sürprizlere gebe. Bu konunun farklı açılardan çalışılıp sürecin izlenmesi önemlidir.

KAYNAKÇA

- Anderson M. and Anderson Sl. (eds) 2011. Machine ethics. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aristoteles, 2018. Ruh Üzerine, (Çev. Ö. Aygün, Y. G. Sev), Pinhan Yayıncılık İstanbul.
- Arslan, M. (2004) Türk Popüler Dindarlığı, Dem Yay. İstanbul.
- Arslan, M. (2006) "Değişim Sürecinde Yeni Dindarlık Formları: Yeni Çağ İnanışları Örneği". Değerler Eğitimi Dergisi. 4 (11). 7-24.
- Arslan, M. 2010. Seküler Toplumlarda Kutsal Arayışları: Geç Modern Dönemde Büyü-Din İlişkinin Sosyolojik Analizi", İnönü üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1 (1): 195-210.
- Arslan, M. (2011) Paranormalizm ve Din, Bilsam Yayınları Malatya
- Aziz, A. 1982. Toplumsallaşma ve Kitle İletişimi, A.Ü.B.Y.Y.O. Yy. Ankara.
- Bailey E (2001) The secular faith controversy: Religion in three dimensions. London: Continuum.
- Bainbridge WS (2006) God from the machine: Artificial Intelligence models of religious cognition. Oxford: Altamira Press.
- Bainbridge, W.S. 2005. Transhuman Heresy, Journal of Evolution & Technology, 14(2), 91-100.
- Barfield W (2015) Cyber-humans: Our future with machine. Chapel Hill: Springer.
- Basalla George, 2013, Teknolojinin Evrimi, Çev. C. Soydemir, Doğu Batı Yayınları, İstanbul
- Bauchspies WK, Croissant J. and Restivo S (2006) Science, technology, and society: A sociological approach. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Bauman Z (2011) Culture in a liquid modern world. Cambridge: Polity.
- Bell, D. (2006) "Kutsalın dönüşü". Laik ama Kutsal. (Çev. A. Köse). Etkileşim Yayınları. İstanbul.
- Braidotti, R. 2014. İnsan sonrası, (Çev. Ö. Karakaş), Kolektif kitap, İstanbul.
- Breazeal CL (2002) Designing sociable robots. Cambridge: MIT Press.
- Bruce, Steve. (2002) God is Dead: Secularization in the West, Blackwell.
- Burke P (2009) Cultural hybridity. Cambridge: Polity.
- De La Mattrie, J. O., 1980. İnsan Bir Makine, (Çev. E. Bayramoğlu), Havass Yayınları, İstanbul.
- Fiske, J. 1999. Popüler Kültürü Anlamak, İstanbul.
- Fukuyama, F. 2003. İnsan Ötesi Geleceğimiz Biyoteknoloji Devriminin Sonuçları, ODTÜ Geliştirme Vakfı Yayıncılık Ankara.
- Geraci, RM (2006) Spiritual robots: Religion and our scientific view of the natural world. Theology and Science 4(3): 229-246.
- Horkheimer, M., Adorno, T.W., 1996. Aydınlanmanın Diyalektiği (Ç. O. Özgül). İstanbul: Kabalcı.

- İşcan, M. Zeki, 2016. Modern Selefilik'in Şiddetle İmtihani: Teolojik Köken mi, Siyasal Püritenlik mi, Din ve Şiddet, Ed. F. Sancar, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları: 11, 431-442.
- Kimura, T. 2017. Robotics and AI in the sociology of religion: A human in imago roboticae, *Social Compass*, Vol. 64(1) 6-22.
- Kongar, E. (1986) *Kültür ve İletişim*, Say Yay., İstanbul.
- Minsky, M. 1988. *The Society of Mind*, New York, Simon & Schuster 1988
- Ong, W.J. 1995. *Sözlü ve Yazılı Kültür – Sözün Teknolojileşmesi*, Metis Yayınları, İstanbul
- Postman, Neil, 2016. *Teknopoli*, (Çev. M.E. Yılmaz), Sentez Yayıncılık, Bursa
- Richardson, K. 2015. *An Anthropology of Robots and AI Annihilation Anxiety and Machines*, Routledge
- Rousseau, J. J. 2002, *İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı*, Say Yayınları.
- Sariya Cheruvallil - Contractor, Suha Shakkour Editor(s). (2015) *Digital Methodologies in the Sociology of Religion*. New York, NY: Bloomsbury Academic.
- Sözen, Edibe, (1997) *Medyatik Hafıza*, Timaş Yay., İstanbul.
- Şerif Muzaffer ve Şerif Carolyn W., 1996. *Sosyal Psikolojiye Giriş*, 2 Cilt, Sosyal Yayınları, İstanbul.
- Wallach, W. and Allen, C (2009) *Moral machines: Teaching robots right from wrong*. Oxford: Oxford University Press.
- Weber, M. (1996) *Sosyoloji Yazıları*. (Ed. H.H. Gerth ve C.W. Mills; Çev. T. Parla). İletişim Yayınları. İstanbul.

İLAHİYAT AKADEMYASINDA İLMÎ-FİKRÎ ÖZGÜRLÜK İMKÂNI

Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı /
mustafaozturk65@outlook.com

I

Din, doksan küsur yıllık Cumhuriyet dönemi boyunca resmî ideoloji açısından hep sorunlu ve sancılı bir mesele olmuştur. Bu sancının önemli sebeplerinden biri, son dönem Osmanlı modernleşmesinin erken tarihlerinden itibaren dinî muhtevalı hemen her konunun problemlili ve netameli olarak algılanmasıdır. Bir diğer önemli sebep, Cumhuriyet döneminde kurucu irade ve siyasi merkezin din ve dindarlarla ilişkisini en başından itibaren kimi zaman paranoyaya varan bir tehdit algısıyla sürdürmüş olması ve aynı zamanda dinî eğitim-öğretimi irtica kalıpları içerisinde değerlendirerek modernleşme yolunda ayak bağı olarak kodlamasıdır.

Gerçi Osmanlı modernleşmesinin ilk safhalarında İslam dininin yeni yorumlara tabi tutulması veya dinî kültürün dönüştürülmesi aslî değil, talî bir mesele olarak mütalaa edilmiş, başka bir ifadeyle, mevcut din anlayışını tashih/tadil etmek ve çağdaş bir İslam yorumu üretmek için modernleşme yoluna girilmemiştir. Başlangıçta biraz da “vazgeçilmez kötü” olarak algılanan modernleşmeyi kotarmak için yeni İslam yorumlarına ihtiyaç hissedilmiştir. Bununla birlikte Osmanlı’nın modernleşme tecrübesinde, yapılan/yapılması düşünülen hemen her şeyin, -ana mantığı elverişli olmasa da- doğrudan veya detaylı olarak dinî bir mantık ve muhtevala açıklanmaya çalışılması, tabiatları gereği modern alan ile dinî alan arasındaki boşluğun tehditkâr olmaktan uzaklaştırılması, yani modernleşme ile bir tür dinleşmenin atbaşı götürülebilmesi yönünde ciddi gayretler sarf edilmiştir.¹

¹ İsmail Kara, “Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı”, *MÜİFD*, sayı: 18 (2000), s. 31; a. mlf., *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2009, s. 27.

Bu tespitlerin sahibi İsmail Kara'ya göre dinin kendi tabiatı ve mantığı hâkim olduğunda modernleşmeye halkın katılımını sağlamak ve bu yönde başarılı adımlar atmak pek mümkün olmamakta, buna karşılık zamanın icbarları ve ıslahat projelerinin talepleri istikametinde modern bir din yorumu üretildiği zaman da dindar halktan kopma veya uzaklaşma tehlikesiyle karşılaşmaktadır. Bunun bir adım ötesinde ise ne zaman hangi sertlikte karşımıza çıkacağı yeterince kestirilemeyen pasif, fakat ısrarlı bir muhalefet tarzına da zemin hazırlanmış olmaktadır. Nitekim Cumhuriyet devrinde, özellikle 1924 sonrasında bu süreçlerin her iki ucunun da çok problemli, netameli ve nazik bir hâl aldığı malumdur. İlahiyat fakülteleri bu çift taraflı süreçlerin neticelerinden sadece birisidir. Bir açıdan bakıldığında hem bilgi düzeyi ve dinî-entelektüel hayata katkı hem de uygulama/hizmet alanı itibarıyla Türkiye şartlarında küçümsenemeyecek bir başarı ve katılım sağlanmış görünmektedir. Bu başarının hem siyasi merkezin hem de İlahiyatların başarısı olduğu söylenebilir.

Kara'nın bazı çekincelerle birlikte katıldığımız tespitleriyle devam edersek, hâl-i hazırda Cumhuriyet ideolojisinin din politikalarını esas itibarıyla İmam-Hatip okulları ve İlahiyat fakülteleri tashih etti, dersek hata etmiş olmayız. Laiklik politikalarını yürütmek, modern İslam yorumları üretmek ve bu yorumları savunmak da aynı insanların ve kurumların omuzları üzerindedir, dediğimiz zaman da büyük ölçüde doğruyu söylemiş oluruz. Hem ümit vaat eden hem de tedirginlik yaratan bu çift taraflı gelişmeler İlahiyat fakültelerinin dün olduğu gibi bugün de ciddi biçimde yeniden ele alınmasını, yapıcı fakat adamakıllı tenkit süzgecinden geçirilmesini ve Türkiye'yi taşıyacak bir yapıya kavuşturulmasını gerektirmektedir.²

II

1924'ten bu yana siyasi merkezin din ve İlahiyat alanına birçok kez doğrudan müdahalede bulunmuş olmasının da etkisiyle Türkiye'de İlahiyat ilmî ve toplumsal bir gereklilik olarak değil, siyasi bir lütuf olarak algılanmakta, hâliyle İlahiyatçılar da toplumun ihtiyacına cevap veren saygın bir ilim kadrosu olmaksızın öte, "sığıntı" veya "besleme" gibi konumlandırılmaktadır. İlahiyatlara ve İlahiyatçılara varoluş hakkı "lütfedilmesi"nin ardındaki siyasi mülahaza güncel politik önceliklere bağlı olarak değişse de, söz konusu algı değişmemekte ve İlahiyatları "lütuf sahipleri"nin her türlü müdahalesine açık hâle getirmektedir.³ Başka bir ifadeyle, İlahiyat fakültelerinin öteden beri siyasi lütuf olarak algılanması ve bu algının bizzat İlahiyat camiası tarafından da önemli ölçüde kanıksanması, cami-

² İsmail Kara, "İlahiyatların Çuvaldızı Kendilerine Batırmalarının Tam Zamanıdır", *Star Açık Görüş*, (15 Eylül 2013).

³ Ömer Özsoy, "İlahiyatın Meşruiyet Krizi ve Üç Tarz-ı Tedrisat", *Star Açık Görüş*, (05.10.2013).

anın kendini lütuf sahibine şükran borçlu olduğunu hissetmesine sebebiyet vermektedir.

Öte yandan, İlahiyatçı akademisyenlerin toplumsal taban olarak Cumhuriyet tarihinin özellikle Tek Parti döneminde aşağılanan, kimi zaman da takibata uğrayan dindar-muhafazakâr kesimine mensup olması ve aynı zamanda 1946 önce-sindeki dinî alana baskı politikaları neticesinde kayıt dışı yapılanmalar şeklinde vücut bulup hayatîyetlerini uzun yıllar boyunca bu minvalde sürdürme mücadelesi veren dinî grup ve cemaatlerle çok sıkı bir bağının bulunması İlahiyat akademiasında “din içinde din” ya da “dine karşı din” diye ifade edilebilecek çatışma ve ayrışma zeminleri oluşturmaktadır. Bu olgunun çarpıcı tezahürlerini belli bir dinî grup ve cemaate mensubiyeti bulunan İlahiyatçı akademisyenler ile İlahiyat öğrencilerinde gözlemlemek mümkündür.

Cumhuriyet’in erken dönemlerinden itibaren dinî alana uygulanan baskılar bir yandan muhafazakâr halk kesimlerini Osmanlı döneminden tevarüs edilen ve o dönemin toplumsal dokusunda önemli bir işlev gören tarikatlar, cemaatler, vakıflar gibi yapıların çatısı altına sığınmaya sevk ederken, bir yandan da bu çevrelerde resmî din söylemlerine karşı ciddi bir güvensizlik duygusunun oluşması gibi bir sonuç vermiştir. Tarikatlar ve cemaatlere yönelik rağbetin arka planında göç, şehirleşme, büyük şehirlerde hayata tutunabilme ve dinî tecrübeyi daha yoğun biçimde yaşama arzusu gibi birçok sosyolojik ve psikolojik etkenden de söz edilebilir; fakat bütün bu etkenler bir yana, cemaatler ekseninde oluşturulan alt kimlikler ve aidiyetler İlahiyat akademiasına da önemli ölçüde taşınmış ve bu durum İlahiyatçı akademisyenlerde “çift kimliklilik” gibi bir duruma yol açmıştır.

Bu durum kimi zaman İlahiyat çatısı altında cemaat, tarikat referanslı kimlik ve aidiyeti gizleme, temekkün şartı oluştuğunda veya yeterli güç tedariki hâsıl olduğunda ise kendi cemaatinin çıkarlarını gözetme şeklinde dışa vurmuştur. Yine aynı durum çok kere de İlahiyatçı akademisyenin kendi cemaatinden bağımsız hareket etmemesi, kendi adına fikir/görüş bildirmemesi ve hemen her durumda cemaat hiyerarşisindeki üst mercilerden gelecek talimatlar uyarınca tutum ve davranış tarzını belirlemesi gibi sonuçlar doğurmuştur. Bütün bu faktörler İlahiyat akademiasında ilmî ve fikrî özgürlük imkânını önemli ölçüde zayıflatmıştır.⁴

İlahiyat fakülteleri toplumsal ihtiyaç neticesinde ortaya çıkmış olabilir. Ancak bu ihtiyacı karşılama hususunda doğru adres üniversite midir? Ayrıca İlahiyat bir bilim midir? Şayet bilim ise İlahiyat üniversite bünyesindeki diğer bilim dallarının boş bıraktığı hangi alanı doldurma iddiasına sahiptir? Bu tür sorular kulaklarımıza rahatsız edici gelebilir; fakat Türkiye’nin, en azından İlahiyat ca-

⁴ Mustafa Öztürk, “İlahiyatın Adı ve Amaçları”, *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözümleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2015, s. 35-36.

miasının İlahiyat fakültelerinin içinde bulunduğu krizi aşabilmeleri için bu tartışmayı yapması gerekir.⁵

Türkiye Cumhuriyeti'ndeki hâkim bilim paradigmasında başat rol oynayan ve bugün dahi önemli ölçüde pozitivist unsurlar taşıyan nesnellik ve bilimsellik gibi ölçütler dikkate alındığında, "İlahiyat"ın bir bütün olarak sorunlu ve tartışmalı bir alan olduğu söylenebilir. Çünkü İlahiyat başta Tanrı'nın varlığı konusu olmak üzere bilimsellik ve nesnellik gibi ölçütlerle sınanıp sağlaması yapılabilir bir inceleme-araştırma alanı değildir. Ayrıca müslüman akademisyenin İlahiyat alanında kendi inançlarından ve kutsallarından bağımsız halde ve zihin kodları her türlü aidiyetten soyutlanmış şekilde araştırma/inceleme yapması da pek mümkün olmasa gerektir.

İlahiyat alanındaki araştırma-inceleme faaliyetleri belli bir dine mensubiyet içinde yapıldığından, bu alanda diğer üniversiter disiplinlerde ve bilim dallarında olduğu şekliyle, kayıtsızlık anlamında mutlak bir bilimsel özgürlükten söz etmek hayli zordur. Esasen bir inanç sistemine bağlılık tüm dinlerin ilahiyatlarında kabul edilebilir bir sınırlamadır. Nitekim "İlahiyat"ın bilim olup olmadığına ilişkin tartışmanın bir sebebi de, bu alandaki araştırma-inceleme faaliyetlerinin kesin inancın belirlediği sınırlar içinde ve aynı zamanda kelâmî kabullere dayalı biçimde yapılıyor olmasıdır. Ancak İlahiyat alanında belli bir dine mensup olarak yükseköğretim ve araştırma yapmanın tabiatındaki bu sınırlamaya ilave olarak, sivil ve insani karakterli din yorumlarına da bizatihi dinîlik atfedildiğinde bilimsel üretime ve dinî düşünceye hemen hiç bir alan bırakılmamış olmaktadır.

Öte yandan, İlahiyat terminolojisindeki "İslamî İlimler" adlandırması çok farklı alanlarla ilgili ilimleri "dinî" ve "seküler" diye kategorik bir ayırma tabi tutmaya sevk etmektedir. Bunun yanı sıra dinî ilimler de kendi içlerinde kelimenin tam anlamıyla parçalanmışlık hâlinindedir. Her ilim dalının kendi hâkimiyet alanı ve usûlü oluşmuş, ilim dalları sektörel istihdam ve itibar alanları olmaya başlamıştır. İlahiyat fakültelerinin üniversite bünyesinde yer almasının belki de en önemli anlamı, son tahlilde beşerî ve sosyal bilimler çerçevesine girebilecek olan İlahiyat araştırmalarının ilgili diğer disiplinlerle dirsek temasında olması, onlardan yararlanması ve onlarla işbirliği içinde yeni projeleri gerçekleştirebilme imkânının bulunmasıdır. Hem bu temas ve işbirliğinin bulunmaması hem de İlahiyat ilim dalları arasındaki kopukluk ciddi bir tıkanmanın habercisidir. Ayrıca İlahiyat tedrisatının genel eğitim-öğretim içinde ayrı ve izole bir alan olarak kalmasının İslam geleneği açısından ne derece uygun olduğu meselesini de tartışmak gerekir.⁶

⁵ Özsoy, "İlahiyatın Meşruiyet Krizi ve Üç Tarz-ı Tedrisat", *Star Açık Görüş*, (05.10.2013).

⁶ Ali Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, Kuramer Yayınları, İstanbul, 2019, s. 374.

İlahiyat, sanıldığı gibi dinleri gözlemci sıfatıyla inceleyen bir bilim değildir. Dinleri dışarıdan bir gözle araştırmak, din bilimi ve dinler tarihi gibi disiplinlerin görevidir. Kuşkusuz müslüman İlahiyatçılar da diğer dinleri inceleyebilir; fakat onlara İlahiyatçı kimliği kazandıran şey belli bir dine mensubiyetleridir. Dinsiz İlahiyatçı olmaz. Zira İlahiyat varlık, evren, tabiat, insan, tarih ve toplum gibi temel meseleleri vahyin kabulüne dayalı olarak anlama, açıklama ve yorumlama çabasıdır. Bu iddiasıyla İlahiyat, üniversitenin tartışmasız unsurları olarak bilinen tabii bilimlerden, toplum bilimlerinden, felsefeden ve diğer beşerî bilimlerden radikal bir biçimde ayrılır. İlahiyat Müslümanlar/müminler için bağlayıcı olanın arayışıdır; fakat diğer disiplinler ve inanmayanlar için bir tartışma önerisi, gerekli bir farklı ses, yerine göre rakip bir hakikat iddiasıdır ve fakat bu iddiasında mütevazı değildir.⁷

Bu durum hem mevcut bilim paradigmasına göre İlahiyat fakültelerinin varlık temellerini ve kurumsal kimliklerini hem de bu fakülteler bünyesinde icra edilen araştırma-inceleme faaliyetlerini seküler bilimsellik ve nesnellik gibi ölçütler açısından tartışmalı hâle getirmektedir. Yine aynı durum İlahiyat akademiasında ilmî-fikrî özgürlük imkânını daraltıcı bir işlev görmektedir. Nitekim bugün pek çok müslüman İlahiyatçı akademisyen araştırma-inceleme yoluyla elde edilen bilginin ortaya koyduğu sonuç ile mutlak doğru olarak inandığı dinî hükmün dokunulmazlığı (dogma) arasında sıkıştığını hissetmektedir.

Bu noktada bir kez daha vurgulamak gerekir ki 1949 yılında Ankara Üniversitesi'ne bağlı İlahiyat fakültesinin kurulmasıyla birlikte tüm İlahiyat fakülteleri aslında meşruiyet kriziyle karşı karşıyadır. Bugün de varlığını koruyan bu kriz bir yönüyle Türkiye Cumhuriyeti'nin 1937'de siyasi ve hukuki bir ilke olarak benimsediği laiklikle, diğer bir yönüyle de yükseköğretim kurumlarında cari olan bilim paradigmasıyla alakalıdır. İlahiyat fakültelerinin bilgi, kanıt ve ispattan öte, duygusal temelde kesin kabulleniş ve teslimiyete dayalı İslam diniyle ilgili eğitim-öğretim çerçevesinde din görevlisi, öğretmen ve araştırmacı adayı yetiştirmek gibi bir misyona sahip olması ve fakat araştırma alanının temelde inanca dayanmasından dolayı seküler bilgi ve bilimle ilgili nesnellik ölçütleriyle sınanabilir olmaması İlahiyatçı akademisyenlerin ister istemez din-bilim gerginliği arasında kalması ve ortaya koydukları araştırmaların bilimsellik açısından sorgulanmaya açık olması gibi bir duruma yol açmaktadır.

Hasan Hanefi "Teoloji mi Antropoloji mi?" başlıklı makalesinde der ki "Tanrı nesnel bilginin konusu olmadığından Tanrı bilgisinin (teoloji) imkânından söz etmek de pek mümkün değildir. Bu konuda aslolan, tarihin değişik dönemlerinde Tanrı'nın insan zihnine yansıyan (fenomonolojik) tezahürüdür. Buna göre hangi çağlarda hangi tür bir tanrının tezahür ettiğine bakılarak bizatihi Tanrı değil, tarihsel insan bilinmiş olur. Bu yüzden Tanrı bilimi (teoloji) esas itibarıyla bir

⁷ Özsoy, "İlahiyatın Meşruiyet Krizi ve Üç Tarz-ı Tedrisat", *Star Açık Görüş*, (05.10.2013).

insan bilimidir (antropoloji). Kısacası, insanlar tarih boyunca farkında olmaksızın hep kendi tanrılarını üretmiş ve ona tanrı demişlerse, şimdi aynı şeyi biraz daha bilinçli yaparak, bize bugün lazım olan tanrının özelliklerini tespit etmek mümkündür.⁸

Karen Armstrong'un çok isabetli tespitiyle, bir kuşakta belli insanlar tarafından oluşturulan Tanrı fikri başka bir kuşakta anlamsızlaşabilir. Esasen, "Tanrı'ya inanıyorum" cümlesinin nesnel bir anlamı yoktur. Dahası, bu da öteki cümleler gibi dile getirildiği toplumsal vasatta ve kendi bağlamında anlam taşır. Kısacası, "Tanrı" sözcüğünün içermesinde sabit, değişmez bir fikir yoktur. Bilakis bu sözcükte birbiriyle çelişen, hatta birbirini nefyeden bir anlamlar tayfı söz konusudur. Tarihsel süreçte tanrı tasavvurlarından biri anlamını veya geçerliliğini yitirdiğinde, sessiz sedasız göz ardı edilir ve onun yerine yeni bir teoloji ikame edilir. Nitekim Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'a bakıldığı zaman hiç de nesnel bir Tanrı fikrinin bulunmadığı anlaşılır. Gerçekte her kuşak kendisi için geçerli olan bir Tanrı imgesi yaratmak zorundadır.⁹

Dinî literatürde "Usûlû'd-dîn" diye anılan ve inanç alanıyla ilgili olmasından dolayı İslamî ilimler hiyerarşisinin zirvesinde yer alan Kelam ilmi aslında varlık ve eşyaya bakışta koordinat oluşturmak ve en genel çerçevede dünya görüşü kurmak gibi bir misyona sahiptir. Ancak bu ilim geleneksel şekliyle -Hasan Hanefî'nin belirttiği gibi- beşerî değil, ilâhî karakterli bir ilim gibi takdim edilmektedir. Oysa İslam tarihindeki tüm mezheplere ait kelâmî kabuller sonuçta te'vil (yorum) faaliyetine dayalı görüş ve kanaatlerden ibarettir. Bu bakımdan, hiçbir mezhebî-kelâmî kabulün mutlak hakikatle özdeşleştirilmesi söz konusu değildir. Hâl böyleyken, günümüz İlahiyat fakültelerindeki müfredatta İslam dininin birbirinden çok farklı mezhebî yorumlarından sadece Ehl-i Sünnet yorumu talim/tedris edilmekte ve üstelik itikadî sağlam bir müslüman kimliğinin ancak bu mezhebî yorumu benimsemekle mümkün olduğu salık verilmektedir.

Meselenin daha iyi anlaşılması bakımından spesifik bir örnek vermek gerekirse, Ehl-i Sünnet kelimasında Kur'an vahyi hem lafız hem mana olarak Allah'a izafe edilir. Buna bağlı olarak fıkıh usûlünde de nazım/lafız Kur'an'ın aslî bir unsuru olarak değerlendirilir. Yine aynı kelâmî anlayışa bağlı olarak genel kabul gören Kur'an tanımında "mu'ciz olan" ve "tilavetiyle taabbüdde bulunulan" gibi vasıflar özellikle zikredilir. Sonuçta, Kur'an vahyinin hem lafız hem mana olarak Allah'a ait olduğu yönündeki hâkim kabul, gerçekte kanaatten öte bir anlam taşı-mamasına rağmen, bu konuda farklı bir görüşü tercih etmek tekfir kapsamında değerlendirilir. Hâlbuki Sünnî kelimacıların vahiy hakkındaki görüş ve kanaatleri ile Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi filozofların nübüvvet-vahiy

⁸ Hasan Hanefî, "Teoloji mi Antropoloji mi?", çev. M. Sait Yazıcıoğlu, *AÜİFD*, sayı: 23 (1978), s. 505-531.

⁹ Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Oktay Özel ve dğr., Ayraç Yayınevi, Ankara, 1998, s. 11.

telakkileri ve/veya Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) gibi mutasavvıfların “nübüvvet-i âmme”, “hatm-i velâyet” ve “ilham” konularıyla ilgili görüşleri arasında faikyet farkı yoktur. Çünkü vahyin mahiyeti ve inzal keyfiyeti hakkındaki görüşlerin tümü sonuçta birer görüşten ibarettir.

Ne var ki Kelam ilminin nizam verme, hizaya getirme, aksi halde tekfir etme prosedürünü işletme mekanizmasında başat rol oynaması İlahiyat alanındaki araştırmalarda “Barika-i hakikat müsâdeme-i efkârdan doğar” sözünün makes bulmasına pek imkân vermemektedir. Günümüz İlahiyat fakültelerinde de dinî alandaki bir görüşün doğruluk/yanlışlık ölçütü Sünnî kelamın kabulleriyle belirlenmektedir. Böyle bir talim-tedris usûlüne sahip İlahiyat fakültelerinde hangi düzeyde bir ilmî-fikrî özgürlük imkânından söz edilebileceği etraflıca tartışılması gereken bir meseledir.

III

Dinî ilimlerin öğretiminde sosyal bilimlerin genel metodolojisi, insanlığın genel tarihi ve bu akış içinde toplumsal kurallar ve kurumların gelişim seyri, insan unsurunu ve toplumu merkeze alan antropoloji ve sosyoloji gibi alanların ulûm-i dîniyyenin öğretiminde yeterince dikkate alınmaması İlahiyat fakültelerindeki ilmî-fikrî özgürlük imkânını kısıtlayan önemli faktörler arasında sayılmalıdır. Çünkü bu minvalde sürdürülen bir öğretim ve ilmî faaliyet İslam toplumlarında dinî ilimlerin müdâhil olduğu sahanın insanlık tarihi boyunca devamlılık ve süreklilik içinde değişerek bir devr-i daim yaşadığı fikrine bütün kapıları kapatmış olmaktadır. Bu da kaçınılmaz olarak, tarihsel süreçte üretilen dinî bilgileri yerel/nesnel gerçeklikle irtibatı bulunmayan kutsal bildirimler olarak algılamaya götürmektedir. Hâlbuki din alanında üretilen zengin bilgi birikiminin hem tarihî süreç içinde (dikey) hem de aynı zaman diliminde farklı bölgelerde (yatay) kendini gösteren ciddi bir değişkenlik ve dinamizmi vardır. Bu gerçek fark edilmediği takdirde, klasik dinî öğreti çoğu zaman tek bir coğrafyada ve tek bir zaman diliminde oluşmuş bilgiler şeklinde telakki edilir ki bu da İlahiyat araştırmalarının kendi ördüğü duvarların içine hapsolması demektir.¹⁰

İslam İlahiyatı alanında bugün tefsir, hadis, fıkıh, kelâm gibi temel ilimler kapsamında aktarılan bilgilerin baskın karakteri, klasik dönem diyebileceğimiz hicrî ilk beş-altı asır içinde, o dönemlerin sosyolojik şartlarıyla uyum içinde üretilmiş bilgiler olmasıdır. Mesela, fıkıh ilmini merkeze alarak konuşmak gerekirse, kamusal alana ve devletlerarası hukuka dair bilgiler müslümanların dinî kimlikleriyle hâkim unsur/yönetici olduğu, ülke (dâr) tanım ve ayırımının dinî mensubiyetlere göre yapıldığı, hak ve özgürlüklerin buna göre belirlendiği dönemlerde ve o dönemlerin hâkim kültürü içinde şekillenmiştir. Söz konusu bilgiler, o dönemde yazılan fıkıh literatüründe yer almış ve bu klasik literatür asırlarca

¹⁰ Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, s. 376-377.

medreselerde eğitim ve öğretimin ana malzemesini teşkil etmiş, sonraki dönemlerde de fıkıh doktrini bu ana çizgide geliştirilmiştir. Fıkıhın, hatta dinî bilginin tarih ve toplumla yakın ilişkisini bilenler için bu garipsenecek bir durum değildir. Ancak bugün aynı bilgilerin İlahiyat fakültelerindeki dinî öğretimin ana malzemesini teşkil etmesi kayda değer bir sorundur. Günümüz dünyasında bu şekilde eğitim-öğretim gören ve yeni çağın realitesine, kavram ve zihin dünyasına hayli uzak düşen din bilginlerinin klasik örgüye sadık kalarak bu yüzyılın insanına dinî gelenek adına çözüm sunması hayli zordur.¹¹

İlahiyat akademiasında ilmî-fikrî özgürlük imkânını büyük ölçüde kısıtlayan ve buna bağlı olarak özgün ilmî araştırmaların ortaya çıkmasına engel oluşturan faktörlerden biri de müesses dinî gruplar ve cemaatlerin siyasi irade üzerinden İlahiyat fakültelerine müdahale edip bu fakülteler üzerinde vesayet kurma girişiminde bulunmaları ve bu yöndeki faaliyetlerini her geçen gün daha da ileri noktalara taşımalarıdır. Günümüz Türkiye'sinde söz sahibi olan ve yapısal olarak geleneksel tasavvuf-tarikat kültürüne dayanan birçok dinî cemaat Nakşibendî-Hâlidî kimliğiyle tanınır.¹²

Hem Osmanlı'nın son döneminde ve hem de Cumhuriyet devrinde devletle sıkı irtibat kurması ve siyasi mahfillerde güçlü nüfuz sahibi olmasıyla da tanınan Hâlidîye tarikatı Islahat ve Tanzimat düzenlemelerinin hayata geçirildiği dönemlerde kendinden söz ettirmeye başlar. Bu dönemlerde İstanbul'da faaliyet gösteren Hâlidîler Islahat ve Tanzimat süreçlerine karşı ilgisiz kalmamışlardır. Devlet ve siyaset adamlarıyla sıkı ilişkiler kurarak yönetim üzerinde etkili olmuşlardır. Genel olarak Jön Türklere karşı II. Abdülhamid'in yanında yer almışlardır. Özellikle devlet katında güçlü bir siyasi nüfuz elde etmelerinden dolayı Hâlidîler hem devlet bürokrasisinde söz sahibi olmuş ve hem de daha uzun bir mazisi bulunan diğer Nakşibendî kollarını gölgede bırakmışlardır.

Hâlidîler, müslümanların birlik, beraberlik ve gücünün odak noktası olarak gördükleri Osmanlı Devleti'ne sadakatten ayrılmamışlar ve buna bağlı olarak Avrupa'nın sömürgeci güçlerine karşı derin bir düşmanlık hissi taşımışlardır. Dağıstan'dan Sumatra'ya kadar Hâlidîye'nin yayıldığı hemen her yerde tarikat mensupları Osmanlılar lehindeki faaliyetleriyle ön plana çıkmışlardır. Ancak XIX. yüzyılın başlarından itibaren Hâlidîye'nin İstanbul'da hızla yayılması ve tarikat ileri gelenlerinin kısa sürede siyasi nüfuz ve güç kazanması, devlet katında ciddi sıkıntıya yol açmıştır. Bu süreçte Hâlet Efendi (ö. 1822) öncülüğünde Hâlidîlere karşı yürütülen mücadele etkili olmuş ve tarikat mensupları II. Mahmud tarafından İstanbul'dan uzaklaştırılmıştır. 1828'de daha geniş bir tedbir alınmış ve

¹¹ Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, s. 375-376.

¹² Geniş bilgi için bkz. Abdurrahman Memiş, "Hâlidîlik ve Osmanlı'nın Son Dönemindeki Etkileri", *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim: Milletlerarası Kongresi Tebliğleri*, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, İstanbul, 2001, s. 555-579.

İstanbul'daki Hâlidîlerin tamamına yakını Sivas'a sürülmüştür. 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılıp Bektâşî tekkelerinin kapatılmasını müteakiben bu tekkele-
rin şeriatı bağılıklarıyla tanınan Hâlidîlere verilmesi bir devlet politikası haline
geldiğinden, Hâlidîler kısa bir müddet sonra daha güçlü bir şekilde İstanbul'a
dönmüşlerdir.

Hâlidî şeyhleri 1924'te medreseler kapatıldıktan sonra doğu ve güneydoğu
bölgesinde resmî medresede okutulan ilimleri kendi özel medreselerinde okut-
maya devam etmişlerdir. Buralarda öğrenim gören pek çok talebe daha sonra
Türkiye'nin çeşitli yerlerinde müftü, vaiz ve imam-hatip olarak görev yapmıştır.
Hâlidîyye tarikatı Türkiye'de eğitim, öğretim, dinî hayat, basın, bilim ve sanat
hayatı üzerinde derin tesirler bırakmıştır. Hâlidî şeyhleri 1946 yılından itiba-
ren seçimlerde de etkili olmaya başlamış, bu süreçte siyasî partiler, oy toplamak
için şeyhlerin çocukları ve torunlarını listelerinden aday göstermişlerdir. Kasım
Kufralı, Şeyh Selâhaddin'in oğulları Kâmran İnan, Âbidin İnan, Şeyh Muhammed
Ma'sûm'un oğlu Muhittin Mutlu, Şeyh Said'in torunu Abdülmelik Fırat, Şeyh Fet-
hullah'ın torunu Gıyasettin Emre, Şeyh Ali es-Sebtî'nin torunu Ali Rıza Septioğlu
çeşitli dönemlerde Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde görev yapmışlardır.¹³

Manevi liderlik, sosyal ve ekonomik güç tedarikiyle birlikte siyasi liderlik id-
diası da taşıyabilir. Nitekim Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî (ö. 1242/1827) ile şeyhi
arasında geçtiği nakledilen bir diyaloga göre Delhili Nakşibendî şeyhi Abdullah
Dihlevî, Mevlânâ Hâlid'in memur edildiği yere gitmesini, kısa zamanda o yöre-
deki ahalinin onun hizmetine girip kendisine saygı göstereceklerini söyler. Şeyh
Dihlevî kendisinden daha başka ne istediğini sorunca Mevlâna Hâlid, "Dini güç-
lendirmek için dini ve dünyayı isterim" cevabını verir.

Kısacası, Nakşibendî tarikatının Hâlidîyye kolu İslam dünyasının geniş ölçü-
de kabul gören ve siyasi görev üstlenmeye en istekli tasavvufî gruplardan biridir.
Bu özellikleriyle değişik dönemlerde ve bölgelerde siyasi, sosyal ve ekonomik
şartlardan rahatsız olan müslüman kitleleri harekete geçirebilmişlerdir. XIX.
yüzyılda pek çok sorunla uğraşan Osmanlı Devleti'nde de tasavvufun en güçlü
kurumsal yapılarından birini temsil eden Hâlidîler Cumhuriyet Türkiye'sinde her
ne kadar rejim tarafından göz hapsinde tutulsalar da tarikat geleneklerini büyük
ölçüde muhafaza etmeyi ve Türkiye sathındaki toplumsal, siyasal nüfuzlarını bu-
güne kadar güçlü bir biçimde sürdürme becerisini göstermişlerdir.¹⁴

Günümüz Türkiye'sindeki Nakşibendî-Hâlidî referanslı dinî grup ve cemaat-
ler siyaset ve bürokrasiyle sürekli olarak sıcak temas hâlinindedir. Bu durum ka-
çınılmaz olarak söz konusu grupların başta Diyanet İşleri Başkanlığı ve İlahiyat
fakülteleri olmak üzere ülkenin genel din politikasına yön verme ve gerektiğinde

¹³ Süleyman Uludağ, "Hâlidîlik [Anadolu'da Hâlidîlik]", *DİA*, İstanbul, 1997, XV. 296-299.

¹⁴ Rüya Kılıç, "Osmanlı Devleti'nde Yönetim-Nakşibendi İlişisine Farklı Bir Bakış: Hâlidî Sürgünle-
ri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: VII, sayı: 17 (2006), s. 103-119.

siyasi otoriteye şikâyet yoluyla müdahale etme hususunda kendilerini salahiyet sahibi bir merci olarak görmelerini tevhit etmektedir. Özellikle seçim sath-ı mailerinde Nakşî-Hâlidî kimlikli cemaatlerin dinî kurumlara müdahale anlamı taşıyan girişimlerinin hız kazanması ve kendilerince muteber olmayan dinî görüşlere karşı “İstemezük” tarzındaki söylemlerinin artması ve bu arada sürekli olarak siyasi otoriteye şikâyetlerde bulunulması, İlahiyat akademiasında çok ciddi bir endişe oluşturmakta ve bu endişe İlahiyatçı akademisyenlerin cesaret ve özgüvenlerini kırmaktadır.

Diğer taraftan, İlahiyat fakültelerinde söz konusu cemaatlere mensup birçok akademisyenin bulunması ve bu akademisyenlerin hem kendi cemaatlerinin söz konusu fakültelerde kolonileşme hedeflerini gerçekleştirme yönünde çalışıp çabalaması hem de kendilerince tasvip edilmeyen dinî görüş ve anlayışlara sahip akademisyenlerle ilgili dedektiflik yapması ve bunların refüze edilmesine yönelik plan-proje hazırlanması gibi çirkeflikler de İlahiyat akademiasındaki ilmî-fikrî özgürlük imkânını alabildiğince daraltan önemli faktörler arasında sayılmalıdır.

İlahiyat akademiasında ilmî-fikrî özgürlük imkânını kısıtlayan sorunlardan biri de dini anlama ve yorumlama hususunda bireye alan açılmaması, bunun yerine dayatmacı bir üslupta paket programlar sunulmasıdır. Günümüzde çeşitli kişi ve grupların İslam tasavvurunda çevre, gelenek ve eğitim farklılığından sempati, kırınglık, menfaat ve ümit gibi sübjektif karakterli muhtelif amillere kadar bir dizi farklı unsurun devrede olduğu ve bunun da gayet tabii bir durum olduğu göz önüne alınırsa, bunlardan sadece birinin model alınıp diğerlerinin teorik imkânsızlığının vurgulanması doğru olmaz. Çünkü bu, karşı görüşlerin de kendini bu şekilde tanıtmaya veya sunulanları aynı gerekçeyle reddetmesine yol açar. Aslında ulaşılan sonuçların her biri neticede bireysel birer tercih olmakla birlikte aksi izlenim verilmeye ve bu yolla farklı görüşlerin önü tıkanmaya çalışılır. Sonuçta, “tavizsiz din müdafaası” adı altında karşılıklı sert üsluplar egemen olduğundan diyalog ortamı yok olur.

Dinî söylemde benimsenen totaliter ve “tek hakikatçi” üslup, dindar bireye özel hayatında pratik bir çözüm sunduğu için sorunsuz gibi görünse de reel dünyada dindarlık intisap ve ittibaya dayandığından istismara ve yönlendirmeye de fevkalade açıktır. İlahiyatçıların sivil ve öznel üslubu, İslam öğretisinin tabiatına uygun olduğu gibi çağımızda toplumsal barışı kurma ve koruma, ayrıca çeşitli çevrelerin din anlayışını tadil etme açısından da önemli bir katkı niteliğindedir. İslam dininin vahye dayalı önceki dinlerden belki de en önemli farkı, kurumsal din yerine bireyin merkezde yer aldığı bir din anlayışını getirmiş olmasıdır. Geçmiş zamanlarda siyaset tarzına ve toplum yapısına bağlı olarak “adam etmeci” ve “yola getirmeci” bir üslupla ortaya konulan ve toplumsal projelerin önemli bir

aracı kılınan dinî söylemin günümüzde sivilleşmesi, öznelleşmesi, kişisel erdemlerden hareketle sosyal ahlaki inşaya yönelmesi gerekir.¹⁵

İlahiyatçıların din söyleminde, gerçek ve tek bir İslam tasavvurundan kaynaklanan ve onu da kendi kişisel tercihinine hasreden, bunu vurgulamak için de “İslam’a göre”, “İslam’da”, “Kur’an’a göre” diye başlayan kategorik ve normatif içeriklerle yüklü cümlelere sıkça rastlanır. Telif edilen kitapların adı da çoğu zaman bu tür kalıp ifadelerle başlar. İslam’ın tarihsel tecrübesine temsil görevi yüklemeyenler bu sefer dini tanıtırken çağlarındaki uygulamayı ve bilgi birikimini esas alıp kişisel beklentilerinden örülü bir idealizme kaçarlar. Çağdan aldıkları bütün iyi ve güzeli bu tasavvurun içine özenle yerleştirmeye çalışırlar. Bu bağlamda İslam’ın ideali temsil etmesine itiraz edilemezse de söylem her zaman bu ölçüde kalmaz; giderek sübjektif idealler, sempati ve kaygılarda aynı içerikte yer almaya başlar. Bu süreçte akademik unvan ve popülerite hem yazarın üslubunu hem de muhatabın kabullenişini doğrudan etkilediğinden olumsuzluğu artırıcı bir rol oynar.

Bu noktanın bir adım ilerisi “İslam’ı doğru anlama, iyi anlama iddiası”, daha ilerisi ise “Gerçek İslam” söylemidir. Bu safhaya gelindiğinde muhtemel seçenekler arasında beğenilmeyen bir şeyle karşılaşıldığında, ona verilecek tepki, “İslam müsaade etmez”, “Kur’an geçit vermez” şeklinde, çeşitli beslenme kaynaklarına sahip beklenti ve tercihler ise “İslam emreder” şeklinde olur. Çünkü artık söylem sahibine göre gerçek dini veya Kur’an’ı doğru anlamak böyle düşünmeyi gerektirir. İşte bütün bunlar çerçevesinde, günümüz insanının gerek cami vaazları ve tarikat öğretisi gerekse yazılı ve görüntülü medyadaki popüler din söylemi sayesinde yakından tanıdığı ve giderek kanıksayıp alıştığı, bunun için de doğruluğunu ve/veya yanlışlığını düşünmeye bile vakit bulamadığı bir din anlatım tarzı ortaya çıkar.¹⁶

İlahiyat akademiasında ilmî-fikrî özgürlük imkânını olumsuz yönde etkileyen faktörler arasında ülkenin genel ekonomik düzeyi ve kişi başı milli gelir seviyesinin de önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Bize göre Türkiye’nin orta gelir tuzağından kurtulması ve kişi başı milli gelirin 35-40 bin dolar seviyelerine ulaşması hâlinde dinî düşünce alanındaki farklı görüşlere açıklık ve özgürlük gibi hususlarda da ciddi gelişmeler kaydedilebilir. Bu noktada, “Kişi başı milli gelir düzeyi ile dinî düşünce arasında ne tür bir ilişki olabilir?” gibi bir itirazda bulunulabilir. Böyle bir itirazla verilecek en kesin ve kestirme cevap, toplumsal bünyede alt yapı unsurunun üst yapıdaki tüm unsurları şekillendirdiğini söylemektir.

¹⁵ Ali Bardakoğlu, “İlahiyatçıların Din Söylemi”, [Türkiye’de Din Söylemleri], *İslamiyât*, cilt: IV, sayı: 4 (Ekim-Aralık, 2001), s. 63-76.s. 124-125.

¹⁶ Ali Bardakoğlu, “İlahiyatçıların Din Söylemi”, [Türkiye’de Din Söylemleri], *İslamiyât*, cilt: IV, sayı: 4 (Ekim-Aralık, 2001), s. 63-76.

Karl Marx'ın tarihsel maddeci toplum analizine göre bir toplumu anlamak için o toplumun altyapı ve üstyapısına bakmak gerekir. Bir toplumun altyapısı (ekonomik temel) üretim güçleri ve üretim ilişkilerinden oluşur. Ekonomik ilişkiler ve bunlar etrafındaki üretim ilişkilerini oluşturan maddi unsurlar "altyapı" diye adlandırılır. Toplumun manevi, siyasi, fikrî olaylarının ve kurumlarının oluşturduğu ikinci grup unsurlar ise "üstyapı" diye kodlanır. Üstyapı, toplumun altyapısının bir yansımasıdır. Her toplum üretimi ne şekilde gerçekleştiriyor, hayatın yeniden üretimi sürecinde ne tür ilişkilere giriyor ve bu ilişkilerde hangi sınıf egemen durumda bulunuyorsa, üstyapıyı oluşturan unsurlar da bütün bunların özelliklerini sergiler. Bu yüzden ki her toplumda hâkim fikirler, egemen sınıfların fikirleridir. Yine her toplumun dinî, ahlaki, felsefi, hukuki yapıları (üstyapı) altyapı temeline siyaset vasıtasıyla bağlanır ve böylece üstyapının altyapı üzerinde etkili olması sağlanır. Fakat genel olarak daima belirleyici olan altyapıdır.

Marx'ın ifadesiyle, "varlıklarının toplumsal üretiminde insanlar kendi aralarında kendi iradelerine bağlı olmayan birtakım zorunlu ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri onların maddi üretim güçlerinin belirli bir gelişme derecesine tekabül eder. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukuki ve siyasi üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi hayatın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır."¹⁷

Bütün bu tespitler bize göre de doğrudur. Çünkü içinde bulunduğumuz sosyolojik vasatta da dinden siyasete, bilimden sanata kadar tüm alanları ekonominin domine ettiği çok açıktır. Bu noktada özellikle birtakım müesses dinî grup ve cemaatlerin devlet kurumlarına özel ilgi duyması ve bu kurumlarda koloni kurmaya çalışması da temelde ekonomiyle irtibatlıdır. Daha açıkçası, söz konusu yapıların devlet kurumlarına yönelik özel ilgileri, ülkenin sorunlarını çözme konusunda devlete destek verme amacından öte, bu kurumların mali bütçesini yönetme arzusudur. Meselenin bu boyutu bir kenara, ülkenin genel ekonomik seviyesinde ciddi gelişme kaydedilmesi ve buna bağlı olarak kişi başı milli gelirin sözgelimi Avrupa Birliği ülkelerindeki ortalamaya erişmesi hâlinde İlahiyat akademiasındaki çalışmaların hem nicelik yönünden artacağını ve hem de nitelik açısından çok daha iyi bir seviyeye ulaşacağını söylemek kehanet olmasa gerektir.

Ekonomik güç sahibi olmak araştırmacıyı kendi işine yoğunlaşma ve zihnini gündelik hayatı sürdürme kaygısından uzaklaştırma gibi imkânlar yaratmasının yanı sıra gerek daha özgüvenli olma gerek meseleleri daha geniş bir ufukla ve özgürlükçü bir yaklaşımla ele alma dirayeti de sağlar. Maddi açıdan kısıtlı im-

¹⁷ Karl Marx, *Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1979, s. 25-26, 31-32.

kânlarla hayata tutunmaya çalışma ve daimi surette medâr-ı maişet kaygısıyla yaşama hâlinde akademisyenin özgürlük ve özgünlük gibi vasıfları yansıtan ilmî çalışmalara imza atması çok kolay değildir. Nitekim birçok akademisyenin müesses dinî cemaatler ve tarikatlarla dirsek temasında bulunması, birtakım sosyolojik ve psikolojik etmenlerin yanı sıra ekonomik himaye ve finansal destek gibi faktörlerle de çok yakından ilişkilidir.

KAYNAKÇA

- Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Oktay Özel ve dğr., Ayraç Yayınevi, Ankara, 1998.
- Bardakoğlu, Ali, "İlahiyatçıların Din Söylemi", [Türkiye'de Din Söylemleri], *İslamiyât*, cilt: IV, sayı: 4 (Ekim-Aralık, 2001).
- Bardakoğlu, Ali, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, Kuramer Yayınları, İstanbul, 2019.
- Hanefi, Hasan, "Teoloji mi Antropoloji mi?", çev. M. Sait Yazıcıoğlu, *AÜİFD*, sayı: 23 (1978).
- Kara, İsmail, "Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı", *MÜİFD*, sayı: 18 (2000).
- Kara, İsmail, "İlahiyatların Çuvaldızı Kendilerine Batırmalarının Tam Zamanıdır", *Star Açık Görüş*, (15 Eylül 2013).
- Kara, İsmail, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2009.
- Kılıç, Rüya, "Osmanlı Devleti'nde Yönetim-Nakşibendi İlişisine Farklı Bir Bakış: Hâlidî Sürgünleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: VII, sayı: 17 (2006).
- Marx, Karl, *Ekonomi Politîğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1979.
- Memiş, Abdurrahman, "Hâlidîlik ve Osmanlının Son Dönemindeki Etkileri", *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim: Milletlerarası Kongresi Tebliğleri*, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, İstanbul, 2001.
- Özsoy, Ömer, "İlahiyatın Meşruiyet Krizi ve Üç Tarz-ı Tedrisat", *Star Açık Görüş*, (05.10.2013).
- Öztürk, Mustafa, "İlahiyatın Adı ve Amaçları", *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözümleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2015.
- Uludağ, Süleyman, "Hâlidîlik [Anadolu'da Hâlidîlik]", *DİA*, İstanbul, 1997.

İNSAN-BİLİM (TEKNOLOJİ) İLİŞKİSİ KONTEKSİNDE TEOLOJİNİN GELECEĞİ PROBLEMİ

Arş. Grv. Ruhi ABAT

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ruhi.abat@inonu.edu.tr

Doç. Dr. Hamdi ONAY

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hamdi.onay@inonu.edu.tr

Giriş

İnsanın bilim ve teknoloji ile ilişkisinin teolojinin geleceğine etkisini tartışmak aslında bir yönüyle de din-bilim ilişkisini tartışmak anlamına gelmektedir. Hal böyle olunca din ile bilim arasında ne türden bir ilişki vardır? Aralarında bir sürtüşme bir çatışma mı yoksa bir uyum mu söz konusudur? Bilimi dışlayıp ona adeta savaş açan bir din, kaynağı itibariyle vahye dayalı bir din midir? Çatıştığı iddia olunan dinin kendi metinleri mi; yoksa o dine ilişkin oluşturulmuş kültürel anlayışlar mıdır? Batı'da ontolojik ya da epistemolojik manada bir din-bilim çatışması yaşanmış mıdır? İslam dünyasında benzer şekilde din-bilim karşıtlığı yaşanmış mıdır? Ontolojik düzeyde İslam Dini'nin bilimle bir çatışması söz konusu mudur? Yani özü itibariyle İslam ile bilim arasında bir çatışma mı, yoksa Batı dünyasının kendi içindeki dinin kaynağına dair ortaya çıkan öznel teo-politik problemlerinin İslam dünyasına taşınmasına bağlı bir tartışma mı yaşanmıştır ya da yaşanmaktadır? Şayet böyle ise Batı'da ortaya çıkmış olan din-bilim ilişkisine dair öznel problematik durum, uydu bir epistemik yöntemle siyasi, ideolojik saiklerle İslam dünyasına taşınmış olmuyor mu?

Bu çalışmada, insanın metafizik alana dair yatay ve dikey ilişkisi bağlamında içinde yaşadığı evreni ve hayatı anlamlandırma ve kolaylaştırma sürecinde bilim-teknoloji ile din ilişkisi ve bu ilişkinin teolojinin geleceğine etkisi konu edilecektir. Zira insanlık tarihine ya da bilim tarihine baktığımızda, bahse konu iliş-

kiler ağının çoğu kez birbirini etkileme potansiyeline sahip olmasına bağlı olarak ortaya çıkan farklı seviyelerde çatışmalara sebep olduğu görülmüştür. Bu ilişkiler sarmalının tezahürleri bazen bilim ve teknolojinin teolojiye karşı ayartıcı bir dil kullanması şeklinde kendisini gösterip nihilizmin yükselmesine sebep olurken bazen da yukarıdan aşağıya ezoterik hükümlerlik kalıplarını kullanarak insanın özgürlük alanını neredeyse tamamen reddeden sebep olduğu görülmüştür.

Bilim-insan ilişkisi ilk çağlardan günümüze kadar insan zihnini meşgul eden bir fenomen olagelmıştır. Buna bağlı olarak yer yer ezoterik düşünceler üretilip adına din denilmiş ve insan bilemediği anlayamadığı şeyleri din olarak nitelendirip bu açmazlardan kurtulmaya çalışmıştır. Dinin kaynağına ve tarihine ilişkin Batı'da kilise dışı çevrelerce yapılan çalışmaların önemli bir kısmının dinlerin politeist dinlerden monoteist dinlere doğru bir evrim yaşadığı bu evrime bağlı olarak da günümüzde insanlığın tecrübe ettiği monoteist inanç sistemine¹ ulaşıldığı kehanetine yer verilmiştir.

Bugün insanlığın bilimde aldığı önemli mesafelere, en azından potansiyel anlamda bilim-din çatışmasına bağlı olarak özellikle Batı Ortaçağında çok ciddi problemler yaşanmış² olmasına, Batı'nın bilimsel paradigmasının küresel ölçekteki yaygınlığı dikkate alınarak, bu iddiaların tartışılmasını zaruri kılmaktadır. Zira dünyanın büyük bir köy haline geldiği günümüzde birçok şey sadece ortaya çıktığı yerle sınırlı kalmıyor aksine bütün insanlığı etkiliyor. Örneğin genetik kodlarla oynanması insan neslinin geleceğini baskı altına almıştır. Yapay zekâ ve otomasyondaki keşif ve icatlar insanın epistemik ve ontolojik alanlarıyla birlikte ahlaki ve teolojik varoluşunu da etkilemektedir. Şirketokrasinin³ buyurgan ve hegemonik kararları masum ve mazlum milletlerden tutun da, daha anne karnındaki çocuğun geleceğini dahi etkilemektedir. Terörizm insan zihninin derinliklerindeki korku butonlarına basmak⁴ suretiyle milyonlarca bireyin semboller dünyasını şekillendirmektedir. Kişisel olanın siyasal olduğunu dile getirmek klişe olsa da bilim insanlarının, şirketlerin ve hükümetlerin insan beynini hacklemeyi öğrendiği bir dönemde herkesçe bilinen bu gerçek, tarihin önceki dönemlerinden daha netameli⁵ ve daha karmaşık gözükmektedir.

Biyoteknoloji ve bilgi teknolojisinin kaynaşması kısa süre sonra milyarlarca insanı işsiz bırakabilir. Özgürlük ve eşitlik duyguları temelden yara alabilir. Büyük veri algoritmaları nedeniyle küresel iktidarlar bir avuç seçkinin eline geçip çoğunluğun gereksiz konumuna düşmesine sebep olacak dijital diktatörlükler

¹ Kuzgun; Şaban, Dinler Tarihi Dersleri, Kayseri 1993, Erciyes Üniversitesi Yayınları, ss.32- 47. Saran, Nephane, Antropoloji, İstanbul 1989, İnkılap Yayınları, s. 169,190.

² Hocaoglu, Durmuş, laisizm'den Milli Sekülerizm'e laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi, Ankara 1995, Selçuk Yayınları, s. 115, 473 vd.

³ Perkins, John, Bir Ekonomik Tetikçinin İtirafı (Çev.M. Kaya), April Yayıncılık, s.1/10 vd.

⁴ Harari, Yuval Noah, 21. Yüzyıl İçin 21 Ders, s.15.

⁵ Harari, Yuval Noah, 21. Yüzyıl İçin 21 Ders, s.15.

ortaya çıkarabilir. Son birkaç yüzyıl ele alınsa bile tarihin beklenmedik bir şekilde dönüşüp değiştiği rahatlıkla görülebilir. Bu bağlamda faşizmin ve komünizmin çöküşü liberalizmin çıkmaza girmesi süreçleri çok iyi değerlendirilmelidir.⁶ Bu denli sarsıntılı değişim ve dönüşümlerin olduğu bir evrende teoloji yerini koruyabilecek mi? İnsanı “Eşref-i Mahlûkat” olarak gören bir teoloji, insanı ıskalayan hatta varoluşunu tehdit eden bilimsel ve teknolojik gelişmeler karşısında tutunabilecek mi?

Bu bulanık ve ciddi krizlere gebe sosyal, siyasal, ekonomik, ahlaki, kültürel ve teolojik belirsizlik atmosferinden kurtuluş, küresel hegemonik bir hükümet sistemi ile mi?⁷ Ulus Devletlerin yeniden inşası ile mi? Yoksa insanlığın yeniden teolojik evrende yeni önermelere intisap etmesi ile mi gerçekleşecektir? Bir başka ifade ile insanlığın geleceği hakkında öngörülerde bulunan ya da daha iddialı bir dille söylenecek olursa onun geleceğini karara bağlamayı amaçlayan çabalar felsefi ve teolojik arka planlarıyla ele alınırsa küresel ölçekli, bütün beşeriyet için faydalı çözümler üretilebilir mi?

Genom teknolojisinin, yapay zekânın, mikroskobik teknolojinin ve giyilebilir cihazların bir başka ifade ile silikon vadisinin insan hayatının her alanındaki karşı konulamaz yönlendirici ve etkileyici işlevi karşısında teolojinin yeri ne olacaktır?⁸ Özellikle de orijinal formunu koruyan tek din olması itibarıyla İslam⁹ İlahiyatı bu durumdan nasıl etkilenecektir? İslam İlahiyatçıları bu durum karşısında ne önermektedirler? Dördüncü sanayi devrimini yaşadığımız çağımızda İslam İlahiyatının önerileri nedir? Ne olmalıdır? Tarım toplumu seviyesindeki geleceksel bilgi yığınlarını sürekli tekrarlamak mı yoksa baba İkbâl’in de haklı olarak oğul İkbâl’e dediği gibi “Sanki bu kutsal kitap sana doğrudan inmiş ya da Cenab-ı Hak seninle konuşuyormuş gibi”¹⁰ okumak bir başka deyimle sanki Kur’an bugün nazil oluyormuş gibi¹¹ onun ruhunu ve dinamizmini ortaya çıkaracak yeni bilgi ve sentezlerle yeni önermeler ileri sürmekle mi olacaktır?

Din-Bilim ilişkisine dair tartışmalar Batı’da Aydınlanmasını müteakiben materyalizmin ve pozitivistizmin ilerlemesiyle birlikte alevlenmiş, zaman içinde konuya ilişkin önemli eserler ortaya konmuş, bilimsel etkinlikler gerçekleştirilmiştir. İslam dünyasına ise Din- Bilim ilişkisine dair tartışmaların en yoğun yaşandığı dönem olarak XIX. ve XX. yüzyıllardaki etkinlikler görülür. Bir başka ifade ile bu dönem Din ve bilim ilişkilerinin en çok sorgulandığı dönem olarak tebaruz et-

⁶ Harari, Yuval Noah, 21. Yüzyıl İçin 21 Ders, s.15.

⁷ Harari, 21. Yüzyıl İçin 21 Ders, s. 16.

⁸ Harari, Yuval Noah, Homo Deus, s.349.

⁹ Abat, Ruhi, “Dinlerarası Diyalog Söyleminin Tartışma Noktaları”, EKEV Akademi Dergisi, S.18.

¹⁰ İkbâl, Doğudan Esintiler, İstanbul 1981, Düşünce Yayınları, s. 16.

¹¹ İkbâl, Muhammed, İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, (Çev.A. Asrar), İstanbul 1984, Bir Yayıncılık, s. 171 vd.

mektedir. Din-bilim ilişkisine dair yazılan eserler arasında Hristiyanlığın bilimle ilişkisini irdeleyenler olduğu gibi, İslamiyet'in bilimle ilişkisini ele alan eserler de telif edilmiştir. Bahse konu alana ilişkin çalışmaların tarihi sürecine kuş bakışı bir göz atıldığında bu konudaki tartışmaların omurgasını iki temel görüşün oluşturduğu dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisinde din, bilimin gelişmesine engel olarak görülmekte ve buna bağlı olarak da din ile bilim arasında çatışma olduğuna ilişkin iddia ileri sürülmekte iken ikincisinde ise özellikle Müslüman entelektüeller tarafından dile getirilen görüştür. Buna göre dinin bilimi desteklediği hatta teşvik ettiği şeklindeki köklü görüştür. Din-bilim ilişkisine dair bu tartışmalı görüşlerin kaleme alındığı bir çok telif eser bulunmaktadır.¹² Bu çalışmalardan öne çıkan ikisi Ernest Renan'ın *İslam ve Bilim* ile¹³ J. William Draper'in *Din ve Bilim Arasındaki Çatışmanın Tarihi* isimli eserlerdir. Renan söz konusu çalışması ile pozitivist yaklaşımı İslam'a uyarlarken Draper, *Din ve Bilim Çatışmasının Tarihi* isimli eseriyle Hristiyanlığı, özellikle de Katolikliği merkeze alır. Her iki esere de Osmanlı aydınları tarafından cevaplar yazılmış, reddiye ve eleştiri niteliğinde eserler kaleme alınmıştır. Bunlardan biri Namık Kemal'in *Renan Müdâfaanamesi*, diğeri ise Ahmet Mithat'ın *Nizâ-ı İlm ü Dîn ü Dîn* adlı eseridir. *Nizâ-ı İlm ü Dîn*'de Ahmet Mithat, Draper'in tezi üzerinden genelde din ve bilim, özelde İslam ve bilim ilişkilerini sorgulamaya çalışmıştır.¹⁴

İslam dini öğretisi yakından incelendiğinde görülecektir ki, İslam bilimle meşgul olmayı değil olmamayı, bilime emek vermeyi değil ona ilgisiz kalmayı din karşıtı bir tutum saymıştır; bir başka ifade ile asıl sorun, asıl çatışma, Müslümanların bilimle ilgilenmesinde değil, ilgilenmemesindedir. Bilmek ve araştırmak, insandaki, tabiattaki ve evrendeki gizli ayetleri bulup ortaya çıkarmaktır. İslam bilimle, eğitim ve öğretimle meşgul olmayı, en yüce ibadet tarzlarından biri olarak görmüş, her kötülüğün anası olarak değerlendirdiği cehaleti hiçbir şekilde hoş karşılamamış ve yok edilmesini öncelikli hedefleri arasına almıştır. Buna göre asıl mücadele ve çatışma din ile bilim arasında değil, din ile cehalet arasındadır. Din kaynağını bilme, anlama ve kavrama gücünde bulur. Din bilerek ve anlayarak inanmayı teşvik eder. Bu anlamda İslamiyet'in bilimle çatışması bir yana, ona dört elle sarılmış ve onun gelişmesine yüzyıllarca hizmet etmiştir. İslam kültürü içinde yetişen yöneticiler, tıpkı Abbasi Halifesi Me'mun ve Endülüs Halifesi III. Abdurrahman döneminde olduğu gibi bilim ve medeniyetin gelişimine büyük katkılar sağlamışlardır.¹⁵

¹² Bkz. Adivar, A. Adnan, Tarih Boyunca İlim ve Din, İstanbul 1994, Remzi Kitabevi; Ronan, Colin A., Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi, Ankara 2003, TÜBİTAK YAY.; Göker Lütfi, Fen Bilimleri Tarihi ve Türk-İslam Bilginlerinin Yeri, İstanbul 1998, MEB Yay.

¹³ Kemal, Namık, Renan Müdafaası, (Neşr. A. Küçük) İstanbul 1988, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

¹⁴ Taşdelen, Vefa, "Ahmet Mithat'ın Niza-ı İlmü Din ve Bilim Çatışması Sorunu", MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi, 2018 Cilt: 7 Sayı: 2, s. 75.

¹⁵ Taşdelen, a.g.m. s.81-82.

Gerçekte din, insanın varoluşu ile başlayan ilahi bir gelenektir. Modern bilim ise 1600'lü yıllarda ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Din hayatın anlamı, bilim ise nesnelerin doğası ile ilgilenir. Din "niçin" sorusuna cevap verir, bilim ise "nasıl" sorusuna cevap arar. Din metafizik, bilim fizik alanda temelini bulur. Bu yüzden onların öz olarak birbirlerini yadsımaları, yok etmeleri, bir birlerinin alternatifi olmaları yada birbirlerinin yerini almaları mümkün değildir. Din kendi öğretisini her zaman bilimsel olmayan belirli bir aşkınlık üzerine inşa eder; bu aşkınlık ortadan kalktığında din de ortadan kalkar. Bilim de eğer din üzerinde dinin metafizik boyutunu zedeleyecek şekilde bir takım yargılarda bulunuyorsa, o zaman kendini de yok edecek bir tutum içine girer.¹⁶

Öyleyse madde ötesi sorunlar karşısında, ilmin çok daha fazla ve çok daha kesin yanılgılara düştüğü inkâr edilemez bir gerçektir. Normal bir zekâyâ sahip herhangi bir insan bile maddi ilimlerden madde ötesi konulara kesin ve güvenilir cevaplar beklemenin, bütünüyle ilim dışı bir davranış olacağını, hatta bunun boş bir iddiadan öteye gitmeyeceğini rahatlıkla anlar. Dinin kendisi, onun semavî bir kaynağının olduğu anlayışından hareket eder. Buna göre din insanların bir ürettiği değil, ilâhî bağlıdır. Dinin anlaşılma ve yaşanma biçimlerinden ortaya çıkan kültür bu asıl kaynağa bağlı da olsa zaman içinde farklılaşabilmekte, yorum ve uygulamada dönüşüme uğrayabilmektedir. Dolayısıyla din ve bilim çatışmasının temelinde dinin kendisi değil, dinin hayata aksettirilmesi anlamında kültürü bulunur. Bu kültür, bir noktada özü, asıl olanı tahrif eden bir "yanlış anlama"ya dönüşmemiş olsaydı din ve bilim çatışması söz konusu olmazdı. Dolayısıyla, din ve bilim çatışmasını dinde değil, dinin kültüründe, anlama ve yorumlama biçiminde aramak gerekir. Bu açıdan bakıldığında Yahudiliğin ve Hristiyanlığın kendinde de bir bilim düşmanlığının bulunmaması gerekir. Ve yine bu açıdan bakıldığında din kültürü içinde bilimin durumu bir dönem çok iyi olabileceği gibi bir başka dönem zayıf kalabilir, bir yorum ve uygulama biçiminde mükemmel olabileceği gibi bir başka yorum ve uygulama biçiminde yozlaşma şeklinde ortaya çıkabilir.

Bundan dolayı akıl mahiyetini bilemeyeceği bir Allah'ı itiraf ve ispat edebilir. Ancak üç olarak görülen bir ilâhın, kulların günahlarını affedebilmek için, üçün biri şeklinde doğup kendini kurban ettirerek feda etmesi şeklinde insanların selâmetini sağlamış olduğunu inanç kabul eden ve buna iman etmeyi kurtuluşun yegâne garantisi olmak hissiyle desteklemek isteyen Hristiyanlık akidesi karşısında, aklın kusurlarından bahsetmekte hiçbir fayda yoktur. Stuart Millin dediği gibi "ham hum buna inanmak sıtmaya muska" teklifi bile çelişme içermediği için onun gibi imkânsız değildir. Şu halde Hristiyanlık ilimle uyuşmadığı gibi, mutlak cehalet ile de savunulmaz. Çünkü değil agnostizm, mutlak sofizm bile çelişme ilkesini itirafa mecburdur. Sofizmi susturan şey, dayandığı temel olan çelişme ilişkisiyle çelişik olmasıdır. İşte Batı'da ilim ile dini esasen birbiriyle kavgalı göste-

¹⁶ Taşdelen, a.g.m. s. 83.

ren ve dinin ilmi, ilmin dini hafife alması şeklinde tecellî eden zihniyet, Hristiyanlığın bu durumundan kaynaklanmıştır.

İslamiyet'in felsefi geleneklerine bağlı kalarak ve insan bilgisinin çeşitli alanlarında son zamanlarda meydana gelen gelişmeleri göz önünde bulundurarak İslam felsefesini yeniden kurmaya çalışarak bu acil ihtiyaca kısmen de olsa cevap vermeye gayret ettim. Aslında bugünkü ortam bu tür çalışmalar için hayli elverişlidir. Klasik fizik bilimi bizzat kendi temellerini eleştirmeye başlamıştır. Bu eleştiri nedeniyle eskiden materyalizmin gerekliliğini yaymaya çalışan tutumu ortadan kalkmaktadır. Ve öyle sanıyorum ki Din ile Bilimin birbirine şüphe ile bakmak yerine bir arada, uyumlu şekilde yaşayabilecekleri gün pek uzak değildir. Ama felsefi düşünce alanında kesin bir sözün, son bir görüşün bulunmadığı da unutulmamalıdır. İlim ve irfan yeni yeni mesafeler katedip, düşünce ve fikir alanlarında yeni boyutlar açıldıkça daha başka görüşler ve hatta konferanslarda yer alan fikirlerin daha kuvvetlileri ortaya atılabilir. Bize düşen görev insani düşünceleri yakından izlemek ve bu konuda bağımsız, araştırmacı bir tavrı sürdürmektir.

Sonuç

Sonuç olarak Din-Bilim sözde çatışması iddiası, 16.yüzyıldan itibaren Batı merkezli ortaya çıkıp ideolojik saiklerle İslam dünyasına sirayet ettirilmiş olan bir iddiadır. İslam dünyası açısından dindarlık türleri içerisinde böylesi tartışmalar yaşanmış olsa bile bunlar marjinal tartışmalar olup dini metinler açısından yani Kur'an ve Sünnet açısından böyle bir tartışmanın rasyonel hiçbir dayanağı yoktur. Zira Kur'an'ın üçte birine yakın bir kısmını, insanın kendi nefesine, biyolojik yapısına, yer ve göklerde olup bitenlere, tarihi olaylara bakmasını onlar üzerinde düşünmesini isteyen ayetler oluşturmaktadır. Bu ayetlerin özellikle evrendeki nizam, gaye, inayet vb. prensiplerden söz ettiği¹⁷ ise çok açıktır.

İslam açısından Din- Bilim tartışması sadece pozitivist bilimcilik açısından ele alınabilir. Bunun dışında eşyanın tabiatını anlamayı, içinde yaşanan evrenin incelenmesini ve anlaşılmasını tetkik etme anlamındaki bir bilimi yasaklayan ya da öteleyen herhangi bir durum söz konusu bile olamaz. Sonuç olarak Hristiyan Batı için belki orta ve uzun vadede Hristiyan teolojisinin geleceği pek ümitvar gözükme de İslam İlahiyatı için din-bilim ilişkisinin gelişerek devam etmesinin zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle kapsamlı bir İslam teolojisine sadece Müslümanların değil bütün insanlığın hatta içinde yaşanan evrenin ihtiyacı vardır. Zira orijinal formunu koruyan tek din olması münasebetiyle de İslam insan onurunun korunması açısından İslam teolojisinin kapsamlı, tutarlı bir anlayışla daha dinamik bir şekilde yeniden ortaya konması gerekir. Binaenaleyh insanlığın buna ihtiyacı vardır.

¹⁷ Aydın, Mehmet, Din Felsefesi, İzmir 1999, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, s.51.

KAYNAKÇA

- Abat, Ruhi, "Dinlerarası Diyalog Söyleminin Tartışma Noktaları", EKEV Akademi Dergisi, c.1,- Sayı 2, Mayıs 1998.
- Adivar, A. Adnan, Tarih Boyunca İlim ve Din, İstanbul 1994, Remzi Kitabevi
- Aydın, Mehmet, Din Felsefesi, İzmir 1999, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, s.51.
- Göker, Lütfi, Fen Bilimleri Tarihi ve Türk-İslam Bilginlerinin Yeri, İstanbul 1998, MEB Yay.
- Harari, Yuval Noah, 21. Yüzyıl İçin 21 Ders, (Çev. S. Sıral), Kolektif Kitap Yay.
- Harari, Yuval Noah, Homo Deus Yarının Kısa Bir Tarihi, (Çev. P.N. Taneli), İstanbul 2016.
- Hocaoğlu, Durmuş, laisizm'den Milli Sekülerizm'e laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi, Ankara 1995, Selçuk Yayınları.
- İkbal, Muhammed, Doğudan Esintiler, İstanbul 1981, Düşünce Yayınları.
- İkbal, Muhammed, İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, (Çev.A. Asrar), **İstanbul 1984**, Bir Yayıncılık.
- Kemal, Namık, Renan Müdafaası, (Neşr. A. Küçük) İstanbul 1988, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Kuzgun; Şaban, Dinler Tarihi Dersleri, Kayseri 1993, Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- Perkins,John, Bir Ekonomik Tetikçinin İtirafları (Çev.M. Kayı), April Yayıncılık.
- Ronan, Colin A., Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi, Ankara 2003, TÜBİTAK Yayınları.
- Saran, Nephane, Antropoloji, İstanbul 1989, İnkılap Yayınları,
- Taşdelen,Vefa, "Ahmet Mithat'ın Niza-ı İlmü Din ve Bilim Çatışması Sorunu", MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi, 2018 Cilt: 7 Sayı: 2.

MODERNİTENİN TOPLUMSAL KİMLİĞİN OLUŞUMUNA ETKİSİ

Dr. Öğr. Üyesi Abdulkadir KIYAK

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi A.B.D. /
abdulkadir.kiyak@inonu.edu.tr

Giriş

Batı kökenli bir sözcük olan modern kelimesi “çağdaş, yeni, asri, en yeni, çağa ait olan, pek yeni, yaşanan çağa uygun”¹ gibi anlamlara gelir. Etimolojik açıdan incelendiğinde modern kelimesinin hem pozitif hem de negatif bir anlam ihtiva ettiği görülür. Modern sözcüğüne pozitif açıdan bakıldığında “zihnin açıklığı, farklı düşünme, yeni buluşlar, yeni bilgiler ve yeni fikirler” gibi anlamları ifade ettiği görülür. Modern sözcüğü negatif açıdan ise “moda peşinde koşan, sivriliği yenilik zanneden, değişiklik hastalığına tutulmuş, dolayısıyla istikrarsız, oturmamış, bir anlık etki ile geçmiş reddeden anlayış ve davranışlar”² gibi anlamları ihtiva etmektedir.

Modern sözcüğünden türeyen modernite kelimesi ise “modern olanın karakteri, yenilik, değişme, yenilenme, çağa ayak uydurma” gibi anlamlara gelir. Daha genel bir ifadeyle modernite kavramı, “genel olarak bir medeniyetin, özel olarak ise Batı medeniyetinin kendi gelişmesi içinde en son ulaştığı hayat tarzı”nı³ ifade eder. Yani modernite, günlük hayatın rutinleştirilmesi, dini değerlere olan inanç ve bağlılığın zayıflaması, yaşam cephelerinin farklılaşması, bürokratik yönetim sistemlerinin büyümesi ve güç kazanması, kentleşmenin artan hâkimiyeti, gün-

¹ Süleyman Hayri Bolay, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Akçag Yayınları, İstanbul 1997, s.317; Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005, 1178; Mustafa Namık Çiftçi, Büyük Felsefe Lügati, Aşıkoğlu Matbaası, İstanbul 1955, s. 441; Meydan Larousse, Cilt 8, Meydan Yayınevi, İstanbul 1979, s. 862.

² Süleyman Hayri Bolay, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, s.317.

³ Süleyman Hayri Bolay, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, s.317-318.

lük hayat üzerinde bilim ve tekniğin egemenliği ve kapitalizmin ekonomik hâkimiyeti sürecidir.⁴ Modernitenin ideolojik yansıması olan modernizm ise “geleleksen olanı yeni olana tabi kılma tavrı, yerleşik ve alışılmış olanı yeni ortaya çıkana uydurma eğilimi veya düşünce tarzı, yeniyi taraftarlık, yenilik tutkunluğu, eski olana karşı ileri derecede düşmanlık ve yerleşik her şeyi değıştirme,”⁵ gibi manalara gelmektedir.

Anthony Giddens’e göre modernlik; XVII. yüzyılda Avrupa’da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerini ifade eder. Moderniteyi özgün kılan en önemli niteliği ise devamsızlık özelliğidir. Zira modernizmin bu özelliği Marksist felsefenin birçok versiyonunda vurgulanmıştır. Bu görüşe göre özellikle modernite öncesi ile modernite arasında oldukça belirgin bir kırılma söz konusudur. Yani modernite toplumsal ve bireysel hayatın her aşamasını hem derinden hem de geniş bir açıdan sarsmış ve değıştirmiştir.⁶

Modernlik normatif ve kafa karıştııcı bir anlama sahiptir. Normatifliği, modernliğin tarihsel bir fenomen olarak ele alındığında kendisinden önce gelenden üstün addedilmesidir. İlerici anlama gelen modernin karşıtı ise gericidir. Kafa karşıtlığı ise bu bakış açısının modernliğin gerçekte ne olduğu hususunda yanıltmasıdır. Peter Berger, Batıya addedilen modernizm hususunda yanlış bir kanı mevcut olduğunu söyler. O, modernliğin üstün addedilmesini Batının üstün olduğu fikrine bağlanması ve bunun da yanlış ve kayırmacı bir tutum olduğunu ifade eder.⁷

Ön yargılar ve değersel yaklaşımlar bir kenara bırakıldığında modernleşme ile “teknolojik ilerleme” ve “dönüşüm” arasında bir ilişki olduğunu açık bir şekilde görmektedir. Söz konusu dönüşüm yaşamın her alanına etki ettiği gibi insanın bilinç durumunda, inanç ve değer dünyasında ve duygusal hayatında köklü değışimleri beraberinde getirmiştir. Bu büyüklükteki dönüşüm elbette bir kısım sıkıntıları beraberinde taşımıştır. Modernleşme her ne kadar ekonomik büyüme-yi ve refah seviyesini yükseltse de sosyo-kültürel yapıya etkisi büyük olmuştur.⁸

Modernite ile gelenek arasında gözlemlenebilecek en önemli ayırım, kuşkusuz kişisel ve toplumsal değerlerdeki köklü değışmelerdir. XX. yüzyıl modernleşme sürecini, geçmiş ile ilişkisi açısından metafizik anlamda “değer kaybı” ile ifade edilebilir. Teknolojik gelişmelere paralel olarak gittikçe yaygınlık kazanan

⁴ S. Bryan Turner, Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), Anka Yayınları, İstanbul, 2003, s. 291.

⁵ Süleyman Hayri Bolay, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, s.317; Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, s. 1184.

⁶ Anthony Giddens, Modernliğin Sonuçları, (Çev. Ersin Kuşdil), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, s. 9-14.

⁷ Mehmet Süheyl Ünal, Dinsel Bireycilik, Açılım Kitap Yayınları, İstanbul 2011, 145.

⁸ Mehmet Süheyl Ünal, Dinsel Bireycilik, s.145.

değer kaybı, sosyal boyutta ilk olarak Batı toplumlarında ortaya çıkmıştır. Sosyo-kültürel alanda yaşadıkları pek çok olumsuz deneyimler nedeniyle Batı medeniyeti, Pozitivizm ile beslenen seküler bir yaklaşımla geçmişi ile yüzleşmek yerine, onu ve barındırdıklarını reddederek hesaplaşmayı benimsemiştir. Bu gelişmenin doğal sonucu olarak o, aslında dinî değerler üzerinde yükselen temel dayanaklarını kaybetmekle karşı karşıya gelmiştir. Kitle iletişim araçlarında ve kültürler arası ilişkilerde ortaya çıkan hızlı gelişmeler, benzer bir neticeyi zaman farkı olmakla birlikte diğer ülkelerde de doğurmuştur. Maddî imkânların hızla artmasıyla “sahip olma”yı bireysel sınırlarla kayıtlı kılan duyguların güç kazanmasına karşın, paylaşmayı ve beraberliği ifade eden özveri, ilgi, dayanışma, sorumluluk gibi dinî-manevî temellere dayalı pek çok erdem, gittikçe zayıflamış ve neticede toplumsallık duygusu, sadece maddî ilişkilere indirgenerek belirleyici niteliğini büyük ölçüde kaybetmiştir. Bu durum gerek aile içi ilişkilerde ve gerekse diğer toplumsal kurumlarda zamanla ortaya çıkan değer yozlaşması, bir arada yaşamanın gereği olan iş bölümü ve görev bilincini ikinci plana itmiş, bağımsızlık duygusunu kamçılayarak “bireyselleşme”nin hayat görüşü olarak benimsenmesine yol açmıştır. Bu durumdan sosyal kurumlar, üstlendikleri toplumsal görevleri gerektiği gibi yerine getirmedikleri için birinci derecede sorumludur. Çünkü uyumlu ve olgun bir kişilik gelişiminde belirleyici rol oynayan değerler, başta aile kurumu olmak üzere okul, dinî ve sivil toplum kuruluşlarının oluşturduğu kültürel bütünlük tarafından aktarılır.⁹

Modernizmle beraber dinin toplum üzerinde etkisinde de önemli bir değişimi getirmiştir. Dinin bütün toplumsal kurumlar için kuşatıcı semboller sağlama gücünü yitirmiştir. Öyle ki farklı kurumsal alanlar geleneksel dinsel sembollerle ya alakasız ya da az alakalı olan kendilerine has bağımsız semboller geliştirir duruma gelmişlerdir. Bu durum modern toplumlarda dinî modern hayata uyumlu hale getirme, din ve dünya arasında köprü kurma veya dini güncelleştirme projeleri şeklini almıştır.¹⁰ Yani modernizmle beraber hatta postmodern dönemde dini anlayışta eğitimde, kültürde, iletişimde kısacası hayatın birçok alanında Batı merkezli bir evrilme olmuştur. Özellikle geleneksel ve dinî değerlerin bir kenara bırakıldığı ve dinin akılüstü olgular olarak anlaşıldığı görülür. Bir diğer ifadeyle din, insanın ürettiği bir olgu olarak anlaşılmıştır. Böylece tabiatı anlamada ve toplum yasalarını oluşturmada temel unsur insan kabul edilmiştir.

Modern ile geleneksel toplumsal yapı arasında birçok açıdan farklılıklar görülür. Modern birey hızlı bir hayat sürer, yaşamındaki birçok unsur kendi denetimi altındadır. Yani gelenekçi birine göre daha çok seçeneğe sahiptir. Örneğin gelenekçi yapıda yaşayan bir kişi hâkim dinsel inanç neyse ona uyar ve kendisini

⁹ Abdulkadir Bahadır, Modernitenin Yıkıcı Etkileri Karşısında Savunmasız İnsan, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sayı: 13, s. 130-131.

¹⁰ Adil Çiftçi-Robert J. Wuthnow-P. L. Berger, Din ve Modernlik -Toplumbilim Yazıları I-, Ankara Okulu Yazıları, Ankara 2002, s. 150.

kurallara uymak zorunda hisseder. Dolayısıyla o kendisi değildir. Yani fazla bir tercih imkânı olmayıp uymadığı takdirde toplumdan yaptırım görür. Buna karşın modern birey, içinde doğduğu dine bağlılık hissi gütmeyip farklı inanışlara da yönelebilir. Hatta ölene kadar din değiştirebilir. Burada bir süreklilik ve mecburiyet değil bireyin isteği ön planda tutulur.¹¹ Özellikle Aydınlanma hareketi ile başlayan süreç dünyevileşme ile son bulmuş, bu durum dinin toplum üzerindeki fonksiyonlarını etkisiz hale getirmiştir. Yani önceleri toplumun bütününe hitap eden ortak ve birleştirici bir değer olan din, modern toplumda gücünü ve etkisini kaybetmiştir.¹²

Modernite ile beraber zaman algısında da bir değişim süreci yaşanmıştır. Artık vurgu geçmişten ve şimdiden geleceğe kaymıştır. Zaman algısındaki bu dönüşüm üç düzeyde kendini gösterir: 1- Gündelik hayatta saatler oldukça etkili olmuştur. 2- Biyografik düzeyde bireyin hayatında kariyer birincil sırayı işgal etmiştir. 3- Toplumun bütünü açısından ise hükümetler ve büyük ölçekli kurumlar artık projelerini planlar çerçevesinde yürütürler. Yani zaman yönetimi ve planlama modern hayata intibakın vazgeçilmezleridir. Gelenekçi yapıda insanlar kendilerini kaderlerini yaşamak zorunda addettiklerinden plan yapmak anlamsız gelir. Modern birey ise kendisini, zamanını ve geleceğini planlama suretiyle kaderini yaşamayıp, kendi hayatını kendisi inşa etmek istemektedir. Bu durumda modern hayat Psikologlar tarafından ruh sağlığı ve beden sağlığı için zararlı görülmüştür. Zira gelecek yönelimlilik dinlenmeyi unutmama, bitmez tükenmez bir koşuşturma ve huzursuzluk anlamına gelmektedir. Batılı olmayan toplumlarda ise bu durum insanlıktan çıkarıcı görülmektedir.¹³

Modern gelişmeler, insanın hayatını kolaylaştıracak sayısız imkânlar sağlamıştır. Evde, işte ve eğlence hayatında gittikçe yaygınlık kazanan otomasyon, her ne kadar daha az güç harcayarak daha fazla iş başarma noktasında insana eşsiz fırsatlar sunduysa da, yarattığı boş zamanla yeni birtakım sorunları da beraberinde getirmiştir. Öyle ki insanların önemli bir kısmı boşalan vakitlerini nasıl dolduracaklarını bilememenin şaşkınlığı içerisinde çaresizliğe sürüklenmiştir. Daha açık bir şekilde ifade edecek olursak Sanayi inkılabı öncesinde savunulan söylemlerin aksine teknolojik gelişmeler, insanı daha fazla mutlu edememiştir. Zira teknoloji, hayatı zenginleştirdiği ölçüde doyumsuzluğu da kamçılarmış ve netice olarak insanları ya bunalıma, ya da salt zevk arayışına sürüklemiştir.¹⁴

Modern zamanlar, geleneksel insan anlayışını iki etkenle krize uğratmaktadır: Birincisi eskiden “doğrudan insan insana iletişim”le kurulan canlı hayat

¹¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Süheyl Ünal, Dinsel Bireycilik, s.146 vd.

¹² Hayati Hökelekli, Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din, Dem Yayınları, İstanbul 2009, s. 72.

¹³ Mehmet Süheyl Ünal, Dinsel Bireycilik, s.146.

¹⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdulkerim Bahadır, Modernitenin Yıkıcı Etkileri Karşısında Savunmasız İnsan, s.135.

tarzının hızla değer kaybetmesidir. Artık insanlar yalnızlaşmaya başlamıştır. Modernleşme, geleneksel anlam haritalarını sarsabilir. Geleneksel fikirler ve kurumlar, insana güvenli bir dünya sunmaktaydı. Birey modern hayatta, “yurdunda/yuvasında olma” ve “kozmolojik güven” duygusunu yitirmektedir. Yani modern insan evrendeki ve toplumdaki yeri hakkında şüphe duymaktadır. Sürekli kendini aşkın nitelikli sorgulamalara tabi tutmak suretiyle tedirgin bir ruh hali içerisine girmiştir.¹⁵

Modernizmin en büyük değişim etkisini toplumun temel yapı taşı olan aile kurumu üzerinde göstermiştir. Özellikle XIX. yüzyıldaki Sanayi İnkılabı sonrasında nüfusun şehirlere akması köy cemaatlerinin çözülmesi, ferdiyetçi bir hayat anlayışına sahip sosyal yapının oluşması, kadının iş hayatına atılması gibi sebeplerden dolayı geleneksel aile yapısının yerini modern aile yapısı almıştır. Bu durum ailenin eğitim ve dayanışma ocağı olma özelliğini de zayıflatmıştır.¹⁶ Ailenin birey üzerinde etkisini kaybetmesi özellikle Batı toplumunda aile kurumunun varlığı sorgulanır hale gelmiştir.¹⁷ Hatta aile kurumunun işlevini yitirmesi neticesinde Batı’da on beş yaşına ayak basan gençlerin, özgürlük adına “kendin kazan kendin ye” felsefesiyle sokağa bırakılması bu gençlerin alkol ve uyuşturucu bataklığına saplanmasına ve evlilik ve aile kurma anlayışının kaybolmasına hatta evliliğin bir yük ve toplumsal ihtiyaç olarak görülmesine sebep olmaktadır. Bu anlayış sosyal hayatta kendisini, toplumsal yapıyı çatlatarak bir boyutta farklı anti sosyal gruplar şeklinde ifade etmeye çalışmaktadır.¹⁸

Sonuç olarak diyebiliriz ki modernleşme sürecinin teknoloji, iletişim ve ulaşım alanında pozitif etkileri yanında din, kimlik ve ailenin gelişimi üzerinde ise daha çok negatif etkileri görülmüştür. Öyle ki modern toplum, geleneksel aile yapısının aksine bunun sonucunda ise sosyal ilişkiler alanında geleneksel roller, statüler ve değerler anlam ve önemini kaybetmiştir.

Fertte her türlü mensubiyet duygusunu yok eden modernitenin en olumsuz etkisi aile üzerine olmuştur. Öyle ki özgürleşme arzusu neticesinde toplumsal kimliğini yitiren insan sadece bireyselleşmekle kalmamış dini ve ahlaki değerlere karşı da kayıtsızlaşmıştır. Manevi bir denetim mekanizmasından uzaklaşan ve kendini hayatın sadece dünyevi boyutuna indirgeyen insanı aynı zaman da ahlaki zafiyetlere karşı bir eğilim göstermesine de neden olmuştur. Bu durum insanın varoluş amacını kaybetmesine sebep olmuştur. Modernitenin negatif yönünü en aza indirmede temel görev sosyal kurumlara düşmektedir. Çünkü toplumsal

¹⁵ Mehmet Süheyl Ünal, Dinsel Bireycilik, s. 117.

¹⁶ Zeki Arslantürk-Niyazi Akyüz, Din Sosyolojisi II (Sosyal Dinamik Bünye Analizleri), Çamlıca Yayınları, İstanbul 2015, s. 186.

¹⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Bulaç, Ali, Çağdaş Kavramlar ve Düzenler, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1981, s. 62 vd.

¹⁸ Ramazan Altıntaş, “Modernitenin İslam Ailesi Üzerindeki Etkisi”, *Mehir*, 1997, sayı: 1, s. 6.

kimliğin kazanımında temel rolü oynayan dini, sosyal ve kültürel değerler, aile, okul ve cami gibi dinî ve sivil toplumsal kurumlar tarafından aktarılır.

KAYNAKÇA

- Altıntaş, Ramazan, “Modernitenin İslam Ailesi Üzerindeki Etkisi”, *Mehir*, 1997, sayı: 1, s. 5-8.
- Arslantürk, Zeki - Akyüz, Niyazi, *Din Sosyolojisi II (Sosyal Dinamik Bünye Analizleri)*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2015.
- Bahadır, Abdulkadir, Modernitenin Yıkıcı Etkileri Karşısında Savunmasız İnsan, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sayı: 13, ss. 129-142.
- Bolay, Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999.
- Bulaç, Ali, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler*, İstanbul, Düşünce Yayınları, “1981.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005.
- Çiftçi, Adil – Wuthnow, Robert J. – Berger, P. L., *Din ve Modernlik -Toplumbilim Yazıları I-*, Ankara Okulu Yazıları, Ankara 2002.
- Çiftçi, Mustafa Namık, *Büyük Felsefe Lügatı*, Aşıkoğlu Matbaası, İstanbul 1955.
- Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, (Çev. Ersin Kuşdil), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.
- Hökelekli, Hayati, *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din*, Dem Yayınları, İstanbul 2009.
- Meydan Larousse, Cilt 8, Meydan Yayınevi, İstanbul 1979.
- Turner, S. Bryan, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), Anka Yayınları, İstanbul, 2003.
- Ünal, Mehmet Süheyl, *Dinsel Bireycilik, Açılım Kitap Yayınları*, İstanbul 2011.

TOPLUMSAL DEĞİŞİME BAĞLI YENİ MESELELERDE İÇTİHÂD METODU

Dr. Hafsa KESGİN

Gemlik İlçe Müftülüğü Uzman Vaiz / hafsasenses@hotmail.com

Giriş

Kaynağı itibariyle vahiy kaynaklı bir hukuk sistemi olan İslam Hukuku, hukukun temel düşünce sistemim öğelerinden olan özgür düşünememe ve gelişmeye ayak uyduramama noktalarında eleştiriye uğramıştır. İslam Hukuku'na yönelik yapılan bu tenkitler içtihadın sona ermesi, vahiy kaynaklı olmasının sonucu olarak sabit ilkeli ve değişmeye kapalı olması ve bunun sonucunda da güncel ihtiyaçlara cevap verememesi şeklinde ifade edilebilir.¹

Toplumsal değişim olgusu her toplumun kaçınılmaz bir gerçeği olduğu gibi söz konusu bu olgunun bir hukuk sisteminin temel özelliği olması o sistemin aktüel hayatta var olduğunun en büyük göstergesidir. Toplumda ya da hukuk sisteminde bir değişimin olmadığını söylemek ve bu fikre karşı tavır almak sosyal hayatın tıkanmasına ve sonunda hukukun hayattan kopmasına neden olacaktır. Halbuki vahyin ve hukukun temel amacı hayattan kopmak değil aksine hayata yön vermek hayatın içinde bir yaşam biçimine dönüşebilmektir.²

İslam hukuk tarihinde sabit ilkeler dışında herhangi bir fikhî hükmün değiştirilemeyeceği iddia edilmemiştir. Aynı şekilde beşeri hukuk sistemlerinin ortaya koyduğu kanunlar da zaman ve durum gereği değişmiş, yerlerine yenileri getirilmiştir. Toplumsal yapının temel taşı olan insan yaşadığı çevre ve şartlardan etkilenerek doğal ve sosyal ortamın oluşturduğu koşullara bağlı olarak biçimlenir. Değişik coğrafi bölge ve iklim koşullarında yaşayan insan toplulukları, farklı gele-

¹ Gözübüyük, Şeref, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, Ankara 2009, s. 12-14; Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı*, İstanbul 2014, s. 26-28;

² Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul, 2014, s. 15.

neçe, tarihe ve karakter özelliğine sahiptirler. İslam hukuk tarihinde ortaya çıkan ekol ve mezhepler söz konusu bu farklılığı ortaya koyan en önemli göstergelerdir. Kuzey Afrika ve Endülüs'te Malîkî hukukunun yayılması ve orada uygulanmasının sebebi, bu bölgenin Mâlikî mezhebinin doğduğu ve büyük oranda şekillendiği Hicaz'a benzer özellikler taşımasıdır.³

İslam Hukuku'nun kaynağı itibarıyla vahye dayanması ilk bakışta statik bir hukuk sistemi olarak yorumlanabilir. Fakat değişmez olarak kabul edilen sabitelerin sınırlı sayıda olması ve sürekli değişen şartlara uygun çözümler sunmanın bizzat İslam Hukuku'nun temel kaynakları olan Kur'an⁴ ve hadis⁵ metinlerinde teşvik edilmesi, İslam hukuk düşüncesinde gelişim ve değişimin bir potansiyel olarak var olduğunu göstermektedir. İslam hukukunda gelişim ve değişim, İslam hukukçuları tarafından kaideleri hassas bir şekilde belirlenen hüküm elde etme kaynaklarına bağlı olarak gerçekleşmektedir. Olaylar arasındaki benzerlikten hareketle oluşan kıyas, kamunun genel menfaatini gözetlemeyi esas alan mesâlih-i mürsele, şartlardan dolayı genel kuralın dışına çıkmayı gerektiren istihsân, coğrafî ve tarihî şartları dikkate alınması sonucu oluşan örf gibi deliller gelişimin ve değişimin temel dinamiklerini oluşturmaktadır.

İslam Hukuku'nda hükme delaleti açık ve kesin olan âyetler taabbudî hükümler kategorisinde değerlendirilerek içtihadı konu edilmemiştir. "Mevrid-i nassda ictihada mesağ yoktur" ibaresi bu anlayışın ilkesel ifadesidir. Genel olarak inanç, ibâdet, miktarlar, keffâret, had cezaları kapsamında belirlenen cezalar, miras payları, temel ahlâkî özellikler ve genel kurallarla ilgili nasslar, kat'î hükümler sayılmaları dolayısıyla taabbudî hükümler diye adlandırılmıştır.⁶ Değişime kapalı olan taabbudî hükümler İslam hukuk düşüncesinin kendi aslî kimliğini koruyarak var olmasını sağlaması açısından önemli hükümlerdir. Zira sonsuz ve sınırsız değişim olgusu, bizzat konu olduğu şeyi yok etme potansiyeline sahiptir. İslam hukukunda değişime kapalı bazı hükümlerin olması, değişim parametrelerinin sağlıklı bir zeminde oluşmasına olanak sağlamaktadır.

İslam hukukunda değişmez olan bu alana karşılık delâleti kesin olmayan ve sübutu kat'î bir delile dayanmadığından ta'lîl edilebilir hükümlerin olduğu değişime açık bir alan daha mevcuttur. Söz konusu bu alanda yeni ortaya çıkan gelişmeler dikkate alınmış ona uygun çözümler sunma gayreti içinde olunmuştur. Ortaya çıkan bu yeni olayların hükmüne dair fıkıh içinde *nevâzil* adı altında müs-

³ Kaya, Eyyüp Said, , "Mâlikî Mezhebi", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 522.

⁴ İlgili ayetler için bkz. En'am, 6/107, 149; Yûnus, 10/99; Nahl, 16/93; Hûd, 11/118; Secde, 32/13; Şûrâ, 42/8.

⁵ Sünnette meşhur olan Muâz hadisi için bkz. Tirmizî, Ahkâm, 3.

⁶ Serahsî, Ebû Bekîr b. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûlu's-Serahsî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, II, s. 122; Şâtübî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ el-Lahmî, *el-Muvâfakât*, Beyrut 2013, II, 300-301, 308; Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İFAV Yay., İstanbul, 2011, s. 61.

takil bir ilim dalı dahi oluşturulmuştur.⁷ Bugün özellikle Mağrib bölgesinde söz konusu bu alana dair çalışmalar yoğun olarak devam etmektedir.

Zamanın ve şartların değişmesiyle birlikte hukukun da değişmesi gerektiğine dair temel alınan “*zamanın değişmesiyle ahkâmın değişmesi inkar olunamaz*” küllî kaidesi İslam Hukuku’nun bu manadaki düşüncesini ortaya koymada en önemli ifadedir.⁸Söz konusu bu değişimin işlevselleşmesini sağlamak amacıyla İslam Hukuku’nda ortaya çıkarılan en temel kavram *icthâd* terimidir. Zira İslam Hukuku’na karşı donuk ve hayattan kopuk olduğu tezleri *icthâd* kapısının kapalı olduğu iddiasına dayalıdır. Çalışmada *icthâd*ın tanımı ve tarihsel süreci kısaca verildikten sonra çağdaş *icthâd* usûlüne odaklanılacaktır.

I. MODERN DÖNEMDE FIKHÎ İCTİHÂD METODLARI

İcthâd konusunun geniş kapsamı bir tebliğin sınırlarını aşacağından kısaca *icthâd*ın tanımını verip asıl konu üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda modern dönemde, ortaya yeni çıkan bir olayda takip edilen *icthâd* metodları ele alınacaktır.

1. İcthâd Kavramı

Klasik literatürde *icthâd* kavramına yönelik birçok tanımlama yapılmıştır. Söz konusu bu tanımlara “*Şer’i bir hükmü elde etmek için olanca gücün harcanması ve bütün gayretin tüketilmesidir*”, “*Müctehidin, şeriatın hükümlerini bilebilmek için bütün gücünü harcamasıdır*”⁹, “*Akıl yürütmede (nazar), (yetersiz yapıldığına dair bir) kınamanın oluşmayacağı şekilde gayret sarfetmektir*”¹⁰ gibi farklı mezhep müntesiplerinin yaptığı tanımları örnek olarak ifade edebiliriz. Terim olarak *icthâd*ın, ekol ve fakihlerin farklı bakış açılarını ve kavramın içeriğinde zamanla görülen genişlemeyi yansıtacak şekilde birçok tanımla yapılmış olup bunların ortak noktasını, “*fakihin herhangi bir şer’î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşabilmek için bütün gücünü harcaması*” şeklinde yapılan tanım içermektedir.¹¹

2. Fikhî İcthâdda Ortaya Çıkan Temâyüller

Ortaya çıkan olayın hükmünü araştırmada ulemâ arasında eskiden beri süregelen yaklaşımlar söz konusudur. Bu yaklaşımlar müctehidin fikhî faaliyetle-

⁷ Nevâzil kavramıyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Kesgin, Hafsa, “Nevâzil Kavramı ve Fetvâ Kazâ İlişkisi (Kavramsal Bir Analiz), *Atatürk Üniversitesi Dergisi*, sy. 40, Erzurum 2013, ss. 365-388.

⁸ Mecelle, Md. 39; Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, s. 4.

⁹ Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *el-Müstesfâ min ‘İlmi’l-Usûl*, Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrût 1993, I/342; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakudîn ‘Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *Ravdatü’n-Nâzır ve Cünnetü’l-Munâzır*, Müessesetü’r-Reyyân, yy. 2002, II, 378.

¹⁰ Cessâs, Ebû Bekr er-Razi, *el-Fusûl fil-Usûl*, Vezâretü’l-Evkâf, Kuveyt 1994, IV, 6.

¹¹ Apaydın, Yunus, “İcthâd”, *DİA*, XXI, 432.

rinde tercih ettiği bakış açısı şeklinde ifade edilebilir. Modern dönemde ulemânın fikhî hükmü verilecek meseleye yaklaşımlarını üç kategoride değerlendirmek mümkündür.¹²

A. Daraltıcı (Mudayyak) Yaklaşım

Daraltıcı yaklaşımın temel felsefesi hükmü verilmesi gereken meseleyi değerlendiren günün ihtiyaçlarını karşılamasa da kendi mezhebi dışına çıkmadan bir hükme varmaya çalışmasıdır. Bu durumda mezhep dışına çıkmamaya çalışmak meselenin tıkanmasına ve çözümsüz kalmasına sebep olabilmektedir. Günümüzde söz konusu bu metodu benimseyen ekolün belli bazı özelliklerini aşağıda şu şekilde sıralayabiliriz.

Mezhebe Müntesip Olma Bakımından Taassub Gösterme

Ortaya çıkan yeni olaylara yaklaşımda taassubun en fazla hakim olduğu anlayış *mezhebî ekol* olarak ifade edilen akımdır. Söz konusu bu anlayışta ortaya çıkan yeni meselelerin hükmünü vermede tabi olduğu mezhep dışına çıkmayı ve çıkılmasını reddeden yaklaşım kastedilmektedir. Yeni bir meselenin hükmü ancak belli bir mezhep çerçevesinde verilmelidir. Esasen ifade edilmek istenen hüküm verme metodu olarak sadece mezhep içi tahrîç metodunun kullanılabileceğidir. Söz konusu bu metodu benimseyenler kendilerine getirilen yeni bir mesele hakkında önce mezhep kitaplarından araştırma yapmakta herhangi bir bilgiye ulaşamamaları halinde ise meseleye caiz olmadığı hükmünü vermektedirler. Kardâvî, böyle bir durumun fikir ve araştırmanın önünü kapatacağını ifade etmektedir.¹³

Kendi mezhebinin tercih edilmesi noktasında taassub göstermek klasik ulemâ tarafından da eleştiri konusu olmuştur. Ahmed b. Hanbel “*İnsanlara fetvâ verenin kendi mezhebini onlara yüklemesine ve onları zorlamasına gerek olmadığını*” belirtmiştir.¹⁴ Söz konusu bu durumun insanlar açısından ne kadar zorluk çıkaracağı açıktır. Zira bugün ortaya çıkan bazı meselelerde mezhep taassubunun gösterilmesi olayların çözümsüz ve sonuçsuz kalmasına sebep olduğu gibi dini emirleri uygulayan kişiler açısından içinden çıkılmaz bir durum ortaya çıkaracaktır. Günümüzde özellikle hac ibadetinin yapılmasında ortaya çıkan problemlerin çözümünde farklı mezhep görüşlerinin benimsenmesinin rahatlığı ve rahmeti yaşanmaktadır. Aynı şekilde şeytan taşlama klasik ulemaya göre zavaliden güneşin batışına kadar yapılmalıdır güneş battıktan sonra yapılması caiz değildir.¹⁵ Ancak günümüzün ihtiyaçları ve insanların izdihâm ve zorluktan kur-

¹² Kahtânî, *Menhecu istihrâcî'l-ahkâmî'l-fıkhiyyeti li'n-nevâzili'l-muasıra-Dirâse Te'siliyye Tatbikiyye*, Mekke 1421/2000, s. 308.

¹³ Kardâvî, *el-İçtihâd fi's-şer'îati'l-İslamiyye*, s. 175.

¹⁴ Kahtânî, *Menhecu istihrâcî'l-ahkâmî'l-fıkhiyyeti*, s. 310.

¹⁵ İbn Abdülber, *el-Kâfî*, thk. Muhammed b. Muhammed, yy. 1399, I, 355.

tulması amacına binâen gece de taşlanabileceği görüşü benimsenmiştir.¹⁶ Yine klasik mezhep görüşü çerçevesinde bir kadının tek başına doksan km'yi aşan bir yolculuğu mahremsiz yapmasına cevaz verilmezken günümüzde eğitimini tamamlamak üzere farklı şehirlere gitmek zorunda kalan genç kızlarımız için başka bir mezhep görüşünün benimsenmesi zorunludur.

b. Naslara Literal Yaklaşım

Nassa harfî yaklaşım yani sadece söze itibar edip makasîd, maslahat, illetlendirme, istinbât metodu, usûl, fıkıh gibi hiçbir içtihâdî argümanı kullanmayan bir düşünceyi temsil eden bir ekoldür. Zamanın, örfün, mekanın değişmesini dikkate almadan içtihâd metodunu sadece lafza dayandırmaktadır. Ehl-i zahir olarak nitelenen bu anlayışla manaların hakikatleri ve hükümlerin konuluş gerekçeleri üzerinde düşünmeyen, sözün söyleniş amacını dikkate almadan ayet ve hadisleri sadece ilk bakışta anlaşılan zahir manalarına göre anlayan kişiler kastedilir.¹⁷ Daraltıcı yaklaşım nasların zahirine bağlı kalmasından dolayı makâsîd, maslahat, zamanın, mekanın, durumun değişmesini geri planda tutmuş ve hatta dikkate almamıştır. Günümüzde klasik olarak varolan bu akım yeni zâhîrilik¹⁸ adıyla devam ettirilmektedir. Naslara lafzi yaklaşım sonucu ortaya çıkan meseleler de bu zaviyeden yorumlanmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'den resim ve heykelle ilgili nakledilen hadisin lafzen anlaşılması günümüzde ortaya çıkan televizyon, sinema ve fotoğrafa bağlı bütün sanat dallarıyla ilgilenmenin caiz olmadığı sonucuna götürecektir.¹⁹

c. Sedd-i Zerâî ve İhtiyâtı Esas Almada Aşırıya Gitme

Seddi zerâî klasik fıkıh usûlünün temel delilleri arasındadır ki nasların söz konusu bu delili kullanmaya delâlet etmektedir. Söz konusu delilin kullanılmasında normal sınırlarda kalınması delilin mutedil kullanımı açısından önemli-

¹⁶ Akabe cemresini taşlamanın zamanı Hanefî mezhebine göre, bayramın birinci günü fecr-i sâdıktan itibaren başlar, ikinci gün, fecr-i sâdığa kadar devam eder. Buna göre fecr-i sâdıktan önce yapılan taşlama geçerli olmayıp vakti içerisinde iadesi gerekir. Taşlar bu zaman diliminde atılmazsa dem (koyun veya keçi kesmek) gerekir. İmam Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed'e göre, vaktinde atılmayan taşlar, bayram sonuna kadar kaza olarak atılabilir ve bundan dolayı ceza da gerekmez. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 64; Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre ise, Akabe cemresine taş atma, arefe gününü bayramın birinci gününe bağlayan gece yarısından itibaren başlar, aynı gün güneşin batışına kadar devam eder. Bu zaman diliminde atılması gereken taşlar bayramın dördüncü günü güneş batıncaya kadar atılma geçerli olur ve herhangi bir ceza da gerekmez. Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, III, 307-308. Günümüzde, organizasyon gereklilikleri, yaşanan izdiham ve diğer zorluklar sebebi ile Diyanet İşleri Başkanlığı Yüksek Kurul'u bu görüşle amel edilebileceğini ifade etmektedir. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/629/akabe-cemresi-bayramin-ilk-gunu-gece-yarisindan-once-taslanabilir-mi>- Erişim tarihi:09.03. 2019.

¹⁷ Apaydın, Yunus, "Zahiriyye", *DİA*, XXXIV. 94.

¹⁸ Kardâvî, *el-İçtihad fi ş-şer'ati'l-İslamiyye*, s. 175.

¹⁹ "Kim dünyada resim (tasvir) yaparsa, ahirette, yapmış olduğu resme ruh verrnekle mükellef kılınır. Halbuki o kimse, ruh vermeye muktedir değildir". Müslim, Libâs, 26.

dir. Ancak fıkhi hüküm vermede teşdîdin esas alınarak bu delilin kullanımında aşırıya kaçmak şarap yapılacağı korkusuyla üzüm yetiştirmeme, zina korkusu sebebiyle komşuluk yapmama sonucunu doğuracaktır.²⁰ Haram olan sınırların korunmasında önemli bir işlevi üstlenen bu ilke aşırıya kaçıldığında mübah alanın sınırlarının daraltılmasıyla sonuçlanmaktadır. Bu durum ise İslam'ın temel ilkelerinden olan kolaylık prensibini darbelemektedir.

Günümüzde söz konusu delili aşırı kullanan bir anlayışın varlığı görülmektedir. Özellikle tıp ve bilimin ilerlemesiyle ortaya çıkan yeni meselelere bu nazarla bakan bir anlayış mevcuttur. Organ naklinin caiz olmadığı, tüp bebek ya da aşılama yoluyla hamileliğin caiz olmadığı, insanlara zarar verdiği düşüncesiyle televizyonun tamamen yasaklanması gibi olaylar bu duruma örnek olarak verilebilir. Yine aynı şekilde kadınların ihtiyaçları olsa bile çalışmamaları gerektiği savunulmuştur.²¹ Günümüzde yine sinema, fotoğrafçılık gibi mesleklerin yapılmasının gerektiği düşüncesi de bu delilin kullanılmasında aşırıya gitme örnekleri arasında zikredilebilir.²² Hâlbuki tüm bu meselelere cumhur ulemâ belli şartlar ve ilkeler çerçevesinde cevâz vermiştir. İhtiyât bir meselenin hükmünü vermede daha istikrarlı bir din anlayışı oluşturmada önemli bir kural olarak işletilmelidir. Bu insanın kalp mutmainliği açısından güzel olsa da zorluk çıkarma imkânına da sahiptir.²³ Diğer taraftan bu uygulamada aşırıya gidilmesi mübah olan alanın daraltılması sonucunu doğuracaktır. Ancak ortaya çıkan yeni bir mesele hususunda bu ilke gereğince aşırıya kaçma insanların gündelik hayatı açısından zorluk ve meşakkate sebep olabilmektedir.²⁴

B. Genişletici (Mütesâhil) Yaklaşım

Modern dönem içtihad uygulamalarında ortaya çıkan diğer bir temâyül ise ortaya çıkan meselenin hükmünü vermede gevşeklik ve kolaylıkta aşırıya kaçılmasıdır. Esasen modern toplumun genel yapısını da ifade eden bu durum fetvâ ve içtihad ehline yöneltilen sorularda ruhsatların öne çıkarılmasında da kendini göstermektedir. Söz konusu bu durumun ileriye gitmesi sonunda hevâ ve heves temelli bir metoda doğru gidişe zemin hazırlayabilmektedir.²⁵

²⁰ Karâfi, *Şerhu tenkîhi'l-fusûl*, s. 448-449.

²¹ Kardâvî, *Merkezu'l-mer'ati fi'l-hayâti'l-islamiyye*, el-Mektebetü'l-islamiyye, 1318, s. 130-150.

²² Kardâvî, *el-İçtihad fi's-şer'ati'l-İslamiyye*, s. 175.

²³ Kardâvî, *el-İçtihad fi's-şer'ati'l-İslamiyye*, Dâru'l-kalem, Kuveyt 1416/1996, s. 174.

²⁴ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 184-194; Münib Mahmûd Şâkir, *el-'amel bi'l-ihyâti fi'l-fikhi'l-islami*, Dâru'n-nefâis, Riyâd 1318, s. 118; Bâhuseyn, Ya'kûb, *Ref'u'l-harac*, Dâru'n-neşr, Riyâd 1416, s. 115-116.

²⁵ Kardâvî, *el-İçtihad fi's-şer'ati'l-İslamiyye*, s. 176.

a. Maslahât İlkesine Dayanmada Aşırıya Gitme

Fıkıhî hüküm vermede maslahât ve makâsıda dayanma ilkesi bağlamında özellikle son dönemde güçlü bir akım oluşmuştur. Makâsıd, genel olarak, yararların sağlanması suretiyle maslahatın gerçekleştirilmesi ve zararların giderilmesi suretiyle mefsedetın giderilmesi olduğundan makâsıd ile mesâlih arasında zorunlu bir ilişki ortaya çıkmaktadır. Hatta makasıd, mesalihi kuşattığından dolayı bu iki kavram arasında bir kaplam-çilem/umum-husus ilişkisi vardır. Bu sebeptendir ki her iki kavram da birbirini yerine kullanılabilir. ²⁶ Söz konusu bu ilişkiyi tanımlayan ifadelerden birinde bu durum şöyle ifade edilmektedir: “Esas itibariyle maslahat, yararı sağlayıp zararı gidermeden ibarettir. Fakat biz bu anlamı kastetmiyoruz. Maslahât teriminden bizim kastettiğimiz anlam, dinin amacını (malisudü’ş-şer’) korumaktır. Dinin insanlara ilişkin amacı ise şu beş noktada toplanabilir: onların din, can, akıl, nesil ve mallarını korumak ...” ²⁷

Bu anlayışın müntesiplerinin en fazla referansta bulunduğu görüş İbnu’l-Kayyim tarafından serdedilen “*Şeriatın hüküm koymadaki temeli kulların dünya ve ahiret maslahatlarıdır. Onun tamamı adalet, merhamet ve hikmettir. Adaletten zulme, merhametten merhametsizliğe, maslahattan mefsedete ve hikmetten faydasız bir şeye dönüşen hiçbir mesele şeriatın değildir*” şeklindeki meşhur sözüdür. ²⁸

Bu metodun uygulayıcılarının en önemli niteliği naslarla çelişse dahi maslahat ilkesiyle hüküm vermede ısrarcı olmalarıdır. Faizin günümüz ticaret işlemlerinin bir gerçeğı olmasından hareketle caiz olması gerektiğı görüşü bu duruma verilebilecek örnekler arasındadır. ²⁹

b. Mezhepler Arası Ruhsât ve Telfiki Kullanma

Terimsel olarak, iki veya daha fazla mezhebin birbirlerine zıt olan hükümlerini belli bir işte, bir olayda cem etme olarak tanımlanan teflik meselesine abdestli bir kimsenin hem mahremi olmayan kadına dokunduğı hem vücudundan kan aktığı halde abdesti bozmadığı hükümlerini bir araya getirip kendini abdestli sayması olayı örnek olarak verilebilir. Bu durumda kişi aynı meselede Hanefî ve Şâfiî mezhebinin hükümlerini birleştirmektedir. ³⁰ Araştırmacıların çoğuna göre telfikin karşıtı, mezheplere sıkı sıkıya bağılı kalmaktır (iltizâm). Bu bağılılık ise, toplumda ortaya çıkan işlemlerle ilgili pek çok meseleyi çözememektedir. Son

²⁶ Yaman, Ahmet, “İslam Hukuk İlmi Açısından Makâsıd İctihâdının ya da Gâi/Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine”, *Makâsıd ve İctihâd* (ed. Ahmet Yaman), s.159-160.

²⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 174, 179; Bûti, M.Said Ramazan, *Davabitü'l-maslaha fi'ş-şeri'ati'l-İslamiyye*, Beyrût 1406/1986, s. 119.

²⁸ İbnu'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, III, 14

²⁹ Sâlûs, *el-İktisâdu'l-İslamiyyu ve'l-kadâyâ el-fıkıyye Muâsıra*, Dârü's-sekâfe, Katar 1416, I, 330; Eş-kâr, Ömer Süleyman, *er-Ribâ*, Dârü'n-nefâis, yy. 1990, s. 73-74.

³⁰ Kaya, Eyyüp Said, “Telfik”, *DİA*, 2011, XL, 401.

dönemlerinde Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkan durum bundan ibarettir. Uygulanması gereken metot, problemleri aşırılığa kaçmadan ve istikrarlı ictihad metoduna göre bütün yönleriyle karşılaştırıp tartıştıktan sonra tercihe şayan olan delile bağlı kalmaktır.³¹

Bu yaklaşımın en önemli problemlerinden biri ruhsatlara tabi olup mezhepler arası teflik yapmalarıdır. Şâtıbî, bu metodun fetvâ usulünde tehlikeli olduğuna vurgu yapmakta ve bu durumu soruyu soran kişiye “*bu konuda iki görüş var sen şehvetine uygun olarak dilediğini seç*” demeye benzediğini ifade etmektedir. Ve söz konusu ruhsatlara yönelmenin zararlarından birinin de, mezhepler arası telfike yönelme ihtimalinin olduğu ve bununla icmanın delinmesi anlamına geldiğini söylemiştir.³²

c. Hilelere Başvurma

Hükmü verilmesi gereken bir meselede mütesâhil davranma uygulamalarından biri de çözüm metodu olarak hile yoluna başvurmaktır. İlim ehlinin çoğunun cevâz vermediği bu durum bizzat Hz. Peygamber tarafından da yasaklanmıştır.³³ Karafî, müftünün umûm için tutucu/teşdîd havâs ve devlet erkânı için kolaylıkla/tahfif hüküm verenin dine ihânet ettiğini vurgulamaktadır.³⁴ Günümüzde hile yolunu kullanarak hüküm verilen meselelerin başında bey’u’l-’îne³⁵, bey bi’l-vefâ³⁶, bey bi’l-istiğlâl³⁷ gibi meseleler gelmektedir. Klasik ulemâ arasında da

³¹ Ebu’l-Basal, Abdunnâsir, “Modern İktisâdî İşlemlerin Hükümlerini Belirlemede Uygulanan Fetvâ Metodu”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Çev. İsmâil Cebeci, sy. 16, 2010, ss. 347-374, s. 356.

³² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 104-106, 513.

³³ Söz konusu hadisin metnişöyledir: “Yahudilerin yaptıklarını yapmayın; onlar Allah’ın haram kıldığı şeyleri en bayağı hilelerle helâl kılmaya yeltenmişlerdir”. İbn Batta, *el-Hul’ ve mâ yehillü minhü ve mâ lâ yehillü ve ibtâlü’l-’hileli’l-’hurûc mine’l-aḥkâmi’l-meşrû’a*, nşr. M. Hâmid el-Fikî, Min Defâ’ini’l-künûz içinde, Kahire 1349/1931, s. 42.

³⁴ Karafî, *el-İhkâm fî temyizi’l-fetâvâ ‘ani’l-ahkâm*, nşr. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Sûriye 1416/ 1995, s. 250.

³⁵ Bey’u’l-’îne “bir malın başkasına yüksek fiyattan vadeli olarak satılıp teslim edilmesinden sonra, aynı malın daha düşük fiyattan peşin olarak satın alınması⁵⁶ veya bir malın peşin olarak satıldıktan sonra aynı satıcı tarafından daha pahalı bir fiyata veresiye olarak geri satın alınmasıdır. Hanefîlerin çoğunluğu, Mâlikî ve Hanbelîler, bey’u’l-’îne uygulamasını alış-veriş görüntüsü altında gerçekte faizli bir borç işlemi olarak görürler. Apaydın, Yunus, “İne”, DİA, İstanbul, 2000, XXII, 283.

³⁶ Bey ‘bi’l-vefâ, satış bedeli iade edilince geri alınmak üzere bir malın geçici olarak satılmasıdır. Bu satış, satıcının müşteriye hitaben, “Şu malı sana, şu fiyata bedelini sana geri verdiğimde, senin de malı bana geri vermen şartıyla satıyorum” teklifini müşterinin kabul etmesiyle gerçekleşir. Gözübenli, Beşir, “Bey’ bi’l-Vefâ (Vefâen Satış) ve Bey’ bi’l-İstiğlâl”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy:9, Erzurum 1990, s. 110; Bayındır, Abdulaziz, “Bey’ bi’l-Vefâ”, DİA, İstanbul 1992, VI, 20.

³⁷ Bu işlem vefâen satışta müşterinin satın aldığı malı tekrar satıcıya kiraya vermesidir. Başka bir ifadeyle bey’ bi’l-istiğlâl, bir kimsenin bir malı, tekrar kendisinin kiralaması şartıyla bir başkasına bey’ bi’l-vefâ yoluyla satmasıdır. Mecelle, madde: 119.

çok fazla tartışmaların olduğu bu işlemler günümüz iktisâdi işlemlerin gelişmesi ve değişmesiyle fazlaca söz konusu olmaya başlamıştır.

C. Mû'tedîl (Mutevassıt) Yaklaşım

Gerek Kur'an gerekse de Sünnet metinleri İslam'ın kolaylık dini olduğunu islam ümmetinin orta bir ümmet olması gerektiğini vurgulamaktadır.³⁸ Şâtıbî de bu gerçeği *"Mesleğinin zirvesinde bulunan müftî, halka lâıyık mevzûlarda onları, yadırganmayan orta yola sevkeden, fazla sert veya yumuşak tarafa yöneltmeyen müftîdir"* *"Bunun deliline gelince: Bir kere dinin getirdiği doğru yol (sırât-ı müstakîm) budur. Daha önce geçtiği üzere mükelleften Şârî'in (Allah'ın) istediği onu iki uçtaki aşırılıktan (ıfraz ve tefritten) çekip itidale getirmektir. Müftü, fetvâ soranlar karşısında böyle davranmazsa Şârî'in istediğinin dışına çıkmış olur; bu sebeple derin ilim sahipleri itidâlden sapmayı yermişlerdir. Kezâ uçlara sapmak, itidâlden ayrılmak demektir ki, bu halka hiç yaramaz. Şiddet ucu felâkettir, gevşeklik ve fazla yumuşaklık da öyledir. Fetvâ sorana yolun içinden çıkılmazı, sarıp gösterilirse din ona menfur gösterilmiş olur ve bu hal onun âhiret yolculuğunu yarıda keser; bunlar görülmektedir. Fazla yumuşaklık gösterilirse bunun da, nefsin istek ve arzularına göre yaşama yoluna saptırması ihtimâl vardır. Halbuki dinimiz nefsanî arzuları menetme prensibini getirmiştir; çünkü bunlara kapılmak da felâkettir. Bunun delili çoktur"* sözleriyle ifade etmektedir.³⁹ Ortaya çıkan olayın hükmünü vermede muhatabın durumunu dikkate alan ve kendi hayatında dikkatli ve tutucu davranan birisine kolaylaştırıcı hüküm ancak zaten rahat ve gevşek yaşayan birisine daha tutucu bir hüküm vermenin caiz olduğunu ve bu yolla itidâlin temin edilebileceğini savunan ulemâ da bulunmaktadır.⁴⁰

Kardavî, mutedil hüküm verme metodunu benimseyen birinin insanların maslahat ve makâsıdını düşünürken naslara aykırı hareket etmemeye önem verdiğini ve olayın hükmünü vermede nassın hükümleriyle dönemin ihtiyaçlarını birlikte değerlendirmesi gerektiğini vurgulamıştır.⁴¹ Bu yönelim, delili hakem tayin eden, tahkîku'l-menâta başvuran, fikhî kaidelerin tümünü işleten, meseleyi derinlemesine inceleyerek aslını ve mahiyetini tam olarak kavramadan hüküm vermeyen, tutuculuktan uzak bir yönelimdir.⁴² Söz konusu bu metodun her dö-

³⁸ "İşte böylece, siz insanlara şahit olasınız, peygamber de size şahit olsun diye sizi vasat (örnek) bir ümmet yaptık". Bakara 2/143; "Allah size kolaylık diler. Size güçlük istemez" Bakara 2/185; "Muhakkak bu din kolaylıktır. Din hususunda kendini zorlayan herkese din galebe gelir. Öyle olunca (ıfraz ve tefrite düşmeyerek) doğru ve mutedil hareket edin, yaklaşın, sevinin. Sabah akşam ve gecenin bir cüzünde (Allah'tan) yardım isteyin", Nesai, *es-Sünen*, İman, 28, İstanbul 1992, I-VIII.

³⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 188-189..

⁴⁰ Şâtıbî, II, 128.

⁴¹ Kardâvî, *el-İçtihâd fi ş-şerîati'l-İslamiyye*, s. 177.

⁴² Ebu'l-Basal, "Modern İktisâdi İşlemlerin Hükümlerini Belirlemede Uygulanan Fetvâ Metodu", s. 352.

nemde içtihad ve fetvâ alanıyla ilgilenen ilim ehli için gerekli olduğunu belirtmenin yanında özellikle günümüz içtihad ve fetvâ faaliyetlerinde daha ziyadesiyle benimsenmesi zaruretiyi vurgulamak gereklidir.

Söz konusu bu metodun ilkelerini diğer iki metodun ilkeleri çerçevesinde oluşturabiliriz. Bu bağlamda yeni ortaya çıkan bir meselenin hükmünü vermede mutedil bir içtihad metodunun şu özellikleri haiz olduğu ifade edilebilir:⁴³

1. Kur'an ve sünnet metinlerini beyânî içtihad metodları çerçevesinde iyi bilmek. Yapılacak içtihadta naslar çerçevesinde bir hükme varmaya çalışmak.
2. Yeni ortaya çıkan meselenin hükmünü tercihî içtihad çerçevesinde daha önceki ilmî birikim içinde araştırmak. Herhangi bir hükmün bulunmaması durumunda inşâî içtihad çerçevesinde yeni bir içtihad yapmak.
3. İnşâî içtihad yaparken yani yeni bir meselenin hükmü verilirken, Şârî'nin koyduğu maksadı anlama gayreti içinde makâsıdî's-şerîfâ'yı dikkate almak. Bunu yaparken oluşturulmaya çalışan maslahat ve makâsıdın naslara aykırı olmasına dikkat etmek ve zorluğu ortadan kaldırma amacına matuf olmak.
4. Yapılan içtihadın hedeflenen sonuca götürüp götürmediğini gözetmek.
5. Zamanın ve mekanın değişmesini dikkate alarak içinde bulunan olayın mahiyetini iyi anlamak.
6. Çağının örf ve âdetlerini dikkate almak.⁴⁴
7. Dönemin beşeri ilimlerinden sosyoloji, tarih, psikoloji, ekonomi, siyaset, tıp ve kevnî ilimlerden fizik, kimya, biyoloji, matematik gibi ilimlerden haberdar olmak. Gerektiğinde alanında uzman kişilerden destek almak.⁴⁵
8. Ortaya çıkan yeni meselenin dinin zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât bölümlerinden hangi kategoride bulunduğunu iyi tahlil etmek.
9. Günümüzde daha ziyâde heyet içtihadı olarak nitelenen toplumsal mutabakatı dikkate almak ve heyetlerin verdiği kararlardan haberdar olmak.
10. Özellikle kıyas içtihadı çerçevesinde illetlendirmeyi doğru yapmak, kıyası yerinde uygulamak ve yeni olaya doğru bir metodla tatbik etmek. Kıyas maal fârik ve fâsid kıyâs hatasına düşmemek.⁴⁶

⁴³ Söz konusu bu ilkelerin her biri elbette geniş bir konu başlığıdır. Ancak bu metnin sınırlarını aşacağından maddeleştirerek verilmesi uygun görülmüştür. Bu kuralların daha detaylı açıklaması için bkz. Kahtânî, *Menhecu istihârî'l-ahkâmî'l-fikhiyyeti*, s. 350-371: Ayrıca söz konusu madde-lerin oluşumunda faydalandığımız bir konu başlığı olarak modern içtihadın eleştirisi konusuna dair bkz.Kardâvî, *el-İçtihad fî's-şerîati'l-İslamiyye*, s. 139-172.

⁴⁴ Yeni ortaya çıkan bir olayda örf ve adetin değişmesinin dikkate alınmasına dair bkz. Karafî, *el-İhkâm*, s. 228.

⁴⁵ Şâtıbî bir müçtehidin doktor, mühendis, siyasetçi ve buna benzer konularda mutahassis olmasını istemenin gücün üzerinde bir teklif olduğunu vurgulamakta buna çözüm olarak da söz konusu bu alanlarda uzman olan kişilerle ortaklaşa çalışılması gereğini beyan etmektedir. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 120.

⁴⁶ Kardâvî, *el-İçtihad fî's-şerîati'l-İslamiyye*, s. 151.

11. Ruhsatları yerinde ve ihtiyaç halinde kullanmak bu amaçla mezhepler arası teflik yapmaktan uzak durmak. Başka bir mezheb ve görüşün hükmünü uygularken zaruret ölçüsü çerçevesinde hareket etmek.⁴⁷
12. Sedd-i zerâi prensibini işletirken aşırıya kaçıp mübah sınırları daraltmama-ya özen göstermek.

Şimdi yukarıda mutedil ölçüler içinde içtihad yaparken dikkat edilecek kurallar çerçevesinde kullandığımız içtihad şekillerinin mahiyetlerinin anlaşılması amacıyla bu konuya dair meseleler ele alınacaktır.

II. İÇTİHÂD ETMEDE İSTİNBÂTİ METOD

Günümüzde içtihad edilirken takip edilmesi gereken iki yöntem söz konusudur. Birincisi zaten daha önce hükmü verilmiş olan bir mesele hakkında hükümler arasından bir tercih yapmaktır. Ancak daha önce bir örneği bulunmayan yeni ortaya çıkmış bir meselenin hükmünü vermede şüphesiz yeni bir içtihad oluşturma/inşâ süreci devreye girmektedir. Bu bağlamda günümüzde temelde tercih ve inşâ olmak üzere iki metod uygulanmaktadır.

A. Tercihî/İntikâî İchtihad

Kardâvî tercihî içtihadı *“fetvâ ve kazâ sahasına yöneltilen meselelerin oluşturduğu fikhî miras içindeki nakledilen görüşlerden birisini seçmek”* şeklinde tanımlamaktadır. Bunu yapan kişinin önce ilgili görüşler arasında bir karşılaştırma yapması gerektiğini daha sonra delili kuvvetli, tercih edilme kriterlerine sahip, dönemin gereklerine uygun, maslahat ve makâsıd gözetilen bir görüşün seçilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁸ Tercih mekanizmasını işletilmesinde elbette bazı ilkelerin gözetilmesi gereklidir.

a. Tercih Dairesinin Geniş Tutulması

Burada vurgulanmak istenen geçmişte ortaya konmuş görüşler arasından tercih yapılması halinde sadece mezhep içi tercih yönteminin benimsenmemesidir. Çağın ihtiyaçlarının gerektirmesi halinde mezhep dışı tercihlerin de yapılmasını sağlamaktır. Hatta dönemin ihtiyaçlarına binâen gerekirse dört mezhebin görüşleri dışına da çıkılarak sahabe tabîun ve seleften nakledilen bir görüşün de tercih edilmesinin caiz olduğu ayrıca belirtilmektedir.⁴⁹ Çağımızdaki alimlerin çoğu Hanefilik, Malikîlik, Şafîlik ve Hanbellik gibi bilinen mezheplere mensup olmalarına rağmen yeni meseleleri araştırırken çoğunlukla kendi mezheplerine bağlı kalma konusunda taassup göstermemektedirler. Mesela günümüz fi-

⁴⁷ Kardâvî, *el-İçtihad fi's-Şerîati'l-İslamiyye*, s. 163.

⁴⁸ Kardâvî, *el-İçtihad fi's-Şerîati'l-İslamiyye*, s. 115.

⁴⁹ Kardâvî, *el-İçtihad fi's-Şerîati'l-İslamiyye*, s. 116.

kıhçılarında Zerkâ kendisi Hanefî mezhebine tabii olmasına rağmen irade özgürlüğü hususunda Hanbelî mezhebinin yorumunu tercih etmiştir.⁵⁰ Yine aynı şekilde Din İşleri Yüksek Kurulu'nun verdiği fetvâlarda da gerekli durumlarda resmi mezhep olan Hanefiliğin dışında mezhepler tercih edilmektedir.⁵¹ Ebû Hanîfe'nin iki öğrencisinin de zamanın değişmesiyle birlikte hocalarına muhâlif fetvâ verdikleri bilinmektedir.⁵²

b. Çağın Etkilerini Dikkate Alma

Şüphesiz ki her müctehid yaşadığı dönemin etkisi altındadır. Bu durum sadece modern dönem için değil içtihadın mevcut olduğu her dönem için söz konusudur. Bu bağlamda içtihad ehli olanın yaşadığı çağın ihtiyaçlarını, zaruretlerini ve şartlarını dikkate alması zaruridir.⁵³

Ortaya çıkan meselelerin hükmünü vermede tercih metodu kullanılacaksa söz konusu bu işe ehil kişinin yaşadığı dönemin kültürel, ekonomik, sosyal durum ve değişimlerini dikkate alarak hüküm vermesi gereklidir. Klasik fikhî görüşler arasından tercih edilmiş ya da terk edilmiş olsun kendi dönemine uygun olan görüşleri tercih etmesi ihtiyaçlara ve sorunlara cevap verme açısından daha uygundur.⁵⁴ Küresel ve yerel bazda değişimlerin dikkate alınmasında da klasik ulemânın koyduğu ilke ve kaidelerin de dışına çıkılmamasına zaruret gerekçeyle ifrâda kaçınılmamasına da ayrıca özen gösterilmelidir.⁵⁵ Tercihî içtihadın kuralları kısaca şöyle ifade edilmiştir:

⁵⁰ Zerkâ bu durumu şu sözleriyle ifade etmektedir: Sözleşme özgürlüğü prensibi konusundaki bu Hanbelî icthadı, konu üzerinde çalışan kimselerin sürekli beğenisini toplayan ve geçerliliğini sürdürmeyi hak eden bir icthaddır ve akitler ve şartlar hususunda sınırları tabiatın kendisi olan geniş bir ufuk gibidir". Söz konusu ifade için bkz. Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Medhâlû'l-fikhiyyû'l-âm*, Matbaatü Câmîati Dimaşk, 1961, I, 487; Ebu'l-Basal, "Modern İktisâdî İşlemlerin Hükümlerini Belirlemede Uygulanan Fetvâ Metodu", s. 369

⁵¹ Söz konusu fetvâlara şu örnek verilebilir: "Akabe cemresini taşlamanın zamanı Hanefî mezhebine göre, bayramın birinci günü fecr-i sâdıkdan itibaren başlar, ikinci gün, fecr-i sâdığa kadar devam eder. Buna göre fecr-i sâdıkdan önce yapılan taşlama geçerli olmayıp vakti içerisinde iadesi gerekir. Taşlar bu zaman diliminde atılmazsa dem (koyun veya keçi kesmek) gerekir. İmam Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed'e göre, vaktinde atılamayan taşlar, bayram sonuna kadar kaza olarak atılabilir ve bundan dolayı ceza da gerekmez. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre ise, Akabe cemresine taş atma, arefe gününü bayramın birinci gününe bağlayan gece yarısından itibaren başlar, aynı gün güneşin batışına kadar devam eder. Bu zaman diliminde atılması gereken taşlar bayramın dördüncü günü güneş batıncaya kadar atılsa geçerli olur ve herhangi bir ceza da gerekmez. Günümüzde, organizasyon gereklilikleri, yaşanan izdiham ve diğer zorluklar sebebi ile bu görüşle amel edilebilir. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/629/akabe-cemresi-bayramin-ilk-gunu-gece-yarisindan-once-taslanabilir-mi> erişim tarihi: 03.03.2019.

⁵² Kardâvî, *el-İctihâd fi'ş-şer'îati'l-İslamiyye*, s. 116.

⁵³ Sâbit, Fevzî, *Fıkhu'l-İctihâdî'l-tenzîlî*, Müessesetü'r-risâle, Beyrût 1432/2011, s. 86-119.

⁵⁴ Kardâvî, *el-İctihâd fi'ş-şer'îati'l-İslamiyye*, s. 120.

⁵⁵ Abdurramân b. Sâlih, *el-Kavâidu ve'd-davâbitu'l-fikhiyyetu el-mütedammine li't-teysîri*, Medîne 1423/2003, s. 245-248.

Küresel ve yerel bazda toplumsal, ekonomik ve siyasi değişiklikleri dikkate almak.

Yaşanılan asrın örf ve ilimlerini iyi bilmek.

Asrın zaruret ve ihtiyaçlarını iyi tahlil edebilmek.⁵⁶

B. İnşâi İctihâd

İnşâi içtihad, “daha önce kimsenin hakkında bir şey demediği eski yada yeni bir mesele hakkında yeni bir hüküm istinbât etmektir” şeklinde tanımlanmaktadır.⁵⁷ Yani hakkında daha önce kimsenin hüküm çıkarmadığı bir meselenin hükmünü vermektir. Klasik ulemânın uyguladığı ve güncel meselelerde de takip edilen içtihad metoduna dair üç uygulama öne çıkmıştır.⁵⁸

a. Beyânî İctihâd

Nassın bir kısmı, dilbilgisine sahip olanların hemen anlayabileceği şekilde açıkken bir kısmı da hemen anlaşılmasını engelleyen birtakım kapalılıklar barındırabilir. Bu kapalılık lafzî nedenlerle olabileceği gibi şer’î nedenlerle de olabilir. Nasslarda bulunan bu kapalılığı gidermek için yapılan ve genellikle çok detaylı ve teknik olmayan kısa açıklamalara dayanan ictihâda beyânî ictihâd denir.⁵⁹ Beyânî içtihadın bazı ilkelerini şöylece sıralayabiliriz:

1. Arap dilini iyi bilmek ve dil kurallarına riâyet etmek.
2. Metnin anlaşılmasında siyâk ve sibâkı gözetmek.
3. Naslar arasındaki tekâmülü iyi anlayabilmek. Nâsih, mensûh, esbâbu nuzûl, umum-husus ilişkilerini iyi anlamak.

Söz konusu içtihad metodunun günümüzde uygulanmasına dair bazı problemler de ortaya çıkmaktadır. Meselenin hükmünü veren kişinin doğru bir hükme varmasındaki en önemli basamaklardan biri ilgili nassı iyi anlaşılabilmesidir. Bu alanda gaflete düşülmesi nassın tahrifine yol açtığı gibi yanlış sonuçlara da götürmektedir. Mesela umumî bir emri hususi anlama, özel bir olay genel için de geçerli sayma gibi.

⁵⁶ Kardâvî, *el-İctihâd fi’ş-şer’iati’l-İslamiyye*, s. 120-126.

⁵⁷ Kardâvî, *el-İctihâd fi’ş-şer’iati’l-İslamiyye*, s. 126.

⁵⁸ Devâlibî, *el-Medhal ilâ ‘ilmi usûli’l-fıkh*, Dâru’l-İlmilî’l-melâyîn, Beyrût 1385/1986, s. 425; Me-dkûr, Muhammed Sellâm, *Menâhucu’l-İctihâdifi’l-İslam*, Kuveyt 1393/ 1973, s. 395; Haçkalı, Abdurrahman, *İslam Hukuk Tarihinde Gayeci içtihat Metodunun Gelişimi*, İstanbul 2004, s.16-25.

⁵⁹ Raysûnî, Amed, *Ebhâsfi’l-Meydân*, Dâru’l-Kelime, Kâhire 2010, s. 57. Devâlibî, *el-Medhal*, s. 405. Devâlibî, ictihadı ana olarak “el-İctihadü’l-beyani, el-İctihadü’l-kıyasi, el-İctihadü’l-istislahl” olarak üçe ayırmakta ve her üç yöntemin gerçekte Şari’in muradını belirlemeye yönelik olduğunu ifade etmektedir. Devâlibî, *el-Medhal*, s.414-415.

b. Kıyâsi İctihâd

Bu icthâd türünde asl olarak bilinen hüküm sabittir. Aranılan, aslın hükmü değil fer'in hükmüdür. Yani, o konu hakkında Şâri'in aslî hükmü bellidir. Fakat bu hükmün çerçevesinin hangi fer'i konulara kadar uzandığı tespit edilmeye çalışılmaktadır. Bu icthâd türünde müctehid, asıl ile fer'in hükümlerinin aynı olmasını gerektiren ortak paydayı (illet) tespit etmeye çalışır. İletinin belirlenmesi ise uzun soluklu bir süreçtir. Bu süreçte nasstan ziyâde fer'in bir takım vasıfları değerlendirilir.⁶⁰Kıyâsi icthâdın mahalli ortaya çıkan yeni meselelerdir.

c. Istislâhî İctihâd

"Hakkında nas olmayan konularda insanların maslahatlarını ve Şâri'in maksatlarını esas alarak hükümler koymaktır" şeklinde tanımlanan bu icthâdı yaparken aynı zamanda usûl ve kavaid-i şeriyye de göz önünde bulundurulmalıdır. Hakkında nassın bulunmadığı alanlar İslam Hukuku'nda ibâha alanına taalluk etmektedir. Raysûnî'ye göre, mübah olan şeylerin hükmünü değiştirmek ise genellikle yöneticiler tarafından yapılan bir iştir. Bu açıdan istislâhî icthâdın özellikle idareciler tarafından yapıldığını söylemek mümkündür.⁶¹ Günümüzde icthâd tekniği açısından en çok başvurulan icthâd metodu budur. Genelde dinin, özelde ibadetler ve hukuk alanındaki dini hükümlerin gayelerini kavramayı hedefleyen makasid icthadı, klasik dönem fıkıh usûlü literatüründe kıyas içinde işlenmiş, İzz b. Abdisselam ve Şatıbi gibi âlimlerin eserlerinde kıyası aşmış ve genel bir hukuki bakış açısına kavuşmuştur.⁶²

Maslahat icthâdının kullanılmasının çok olumlu sonuçlar ortaya çıkardığı bilinmektedir. Müctehidin hukukun gayelerini bilmesi, nasları doğru anlayıp yorumlayabilmesi, nas bulunmayan alanda hukuki problemlere çözüm getirmek için yeni bir yöntem olarak kullanması ve mükelleflere moral destek sağlanması açısından pek çok yararlar içerdiği bilinen faydaları arasındadır.⁶³ İslam dini ve hukukunun ana kaynakları olan Kur'an ve sünnetin doğru biçimde anlaşılabilir ve yorumlanması ve hakkında nas bulunmayan konularda hukuki boşluğu doldurmaya yönelik ıstıslah, istihsan gibi icthad faaliyetlerinde naslarda gözetilen amaçların dikkate alınmasının gerekliliği, mekasidu's-şeri'anın, İslam kültür ve hukukunun en önemli kavramları içinde yer alması sonucunu doğurmuştur. Şariye ait gayelerin tam olarak anlaşılması pek çok usulcüler tarafından icthadın şartları arasında sayılmış ve icthad faaliyetinin vazgeçilmez unsuru olarak kabul edilmiştir.⁶⁴

⁶⁰ Raysûnî, *Ebhâs*, s. 57.

⁶¹ Raysûnî, *Ebhâs*, s. 57.

⁶² Haçkalı, *İslam Hukuk Tarihinde Gayeci İctihat Metodunun Gelişimi*, s. 20.

⁶³ Pekcan, Ali, *İslam Hukukunda Gaye Problemi*, İstanbul 2003, s.35-39.

⁶⁴ Boynukalın, Ertuğrul, "Makasidu's-şeria", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 425-426.

d. Tenzîlî İctihâd

Raysûnî bu üç içtihad türüne bir de tenzîlî içtihadı ilave etmektedir. Tenzili ictihâddan maksadın tahkik-i menât olduğunu söylemektedir. Bu ictihad türüyle kastedilen, nassta sabit olan genel hükmün tek tek fertler için de geçerli olup olmadığını tespit etmeye yönelik bir ilmi faaliyettir. Çünkü hükümlerin genel geçerliliği olmakla birlikte, bu hükümler kişileri çin ya da bazı ferdî durumlar için geçerli olmayabilir. Bu fertler ya da bu ferdî durumlar taşıdıkları bazı özel ve istisnâî hallerden dolayı genel hükmün dışına çıkabilirler. İşte bunun tespiti de ictihâdî bir faaliyettir.⁶⁵

SONUÇ

Günümüzde yapılan içtihad faaliyetlerinde temelde üç eğilimin ortaya çıktığı görülmektedir. Kendilerine daraltıcı bir metodu esas alan anlayışın, nasların yorumlanmasında mezhepçilik yapmaları, ilgili nasların yorumlanmasında literal metodu benimsemeleri ve dinin ihtiyât prensibini kullanmada aşırıya gitmeleri sebebiyle günün ihtiyaçlarına çözüm sunma hedefinden uzak oldukları ifade edilmelidir. Özellikle ihtiyât prensibinde aşırıya kaçma durumunda bugün ortaya çıkan tüp bebek, taşıyıcı anne, organ nakli, kök hücre nakli, repo, borsa gibi tıbbi ve iktisâdî hiçbir olayın çözüme kavuşturulması mümkün görünmemektedir. Modern yaklaşımlardan bir diğeri ise nasların yorumlanması ve yeni meselelerin hükmünün verilmesinde kolaycı ve gevşek bir metodun benimsenmesidir. Birinci metodun tam zıddı olan bu yaklaşım günümüz insanının en fazla itibar ettiği metoddur. Dünyevileşme ve modernizm etkisiyle rahatlığa ve konfora alışan toplum dini açıdan da aynı rahatlık ve konforu talep etmektedir. Yaşadığı çağın etkisinde kalan araştırmacılar da zaman zaman bu anlayışını tercih etmektedirler. Bu yaklaşımın en önemli problemi ise günümüzde güçlü bir akım olarak ortaya çıkan makâsîd ve maslahat anlayışında aşırıya kaçılmasıdır. Temel hedef olarak sadece insanlığın mutluluk ve faydası esas alındığında nasların gözden kaçırılması ve nassa aykırı olsa da maslahat ve makâsîda uygun hükümler verilmesi söz konusu olabilmektedir. Diğer bir problem ise mezhepler arasında teflik yapmada zaruret ölçüsünden hareket edilmemesinden kaynaklı keyfi bir hüküm verme metoduna kapı aralanmasıdır. Ayrıca ortaya çıkan problemlerin çözümünde klasik ulemânın da zaman zaman cevâz verdiği hileli uygulamaları temel alması diğer bir sorun alanını ifade etmektedir.

Modern içtihad metodları arasında en sağlıklı ve dinin de tavsiye ettiği en uygun metod meselelere çözüm sunarken ifrât ve tefrîttan uzak kalarak mutedil bir metod benimsemektir. Bu metodun en önemli özelliklerini diğer iki metodun ilkelerini doğru bir zemine çekerek oluşturmak mümkündür.

⁶⁵ Raysûnî, *el-Ebhâs*, s. 56-57.

Ortaya çıkan bu temâyüller dışında günümüzde fikhî hüküm çıkarmada kullanılan en temel içtihad şeklinin ise tercihi içtihad olması gerektiği vurgulanmalıdır. Bu metodun temel dayanağı geçmişten günümüze tevârus edilen ilmî birikimdir. Dolayısıyla belli bir metod çerçevesinde bir meseleye hüküm vermek için bu içtihad çeşidinin kullanılması ve söz konusu bu birikimden istifade ederek görüşler arasında bir tercih yapılması mutedil bir içtihad metodu için en uygun yoldur. Diğer taraftan geçmiş birikim içinde bulunmayan ve yeni bir içtihad gerektiren durumlarda inşâi içtihad, içtihadın diğer bir metodunu ifade etmektedir. Bu metodun şumûlünde bulunan maslahata dayalı içtihad metodu aşırıya kaçmadan kullanılması durumunda günümüz araştırmacılarının dayandığı en temel ve en uygun modeldir denebilir.

KAYNAKÇA

- Abdurrahmân b. Sâlih, *el-Kavâidu ve'd-davâbitu'l-fikhiyyetu el-mütedammine li't-teysîri*, Medîne 1423/2003.
- Apaydın, Yunus, "İçtihad", *DİA*, İstanbul 2000, XXI.
-, "Zahiriyye", *DİA*, İstanbul 2013, XXXIV.
-, "İne", *DİA*, İstanbul 2000, XXII.
- Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İFAV Yay., İstanbul, 2011.
- Bâhuseyn, Ya'kûb, *Ref'u'l-harac*, Dârü'n-neşr, Riyâd 1416.
- Bayındır, Abdulaziz, "Bey' bi'l-Vefâ", *DİA*, İstanbul 1992, VI.
- Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı*, İstanbul 2014.
- Boynukalın, Ertuğrul, "Makasidü's-şeria", *DİA*, Ankara 2003, XXVII.
- Cessâs, Ebû Bekr er-Razi, *el-Fusûl fil-Usûl*, Vezâretü'l-Evkâf, Kuveyt 1994.
- Devâlibî, *el-Medhal ilâ 'ilmiusûli'l-fikh*, Dârü'l-ilmili'l-melâyîn, Beyrût 1385/1986.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *el-Müstesfâ min 'ilmi'l-Usûl*, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût 1993.
- Gözübenli, Beşir, "Bey' bi'l-Vefâ (Vefâen Satış) ve Bey' bi'l-İstiğlal", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy:9, Erzurum 1990.
- Gözübüyük, Şeref, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, Turhan Kitabevi, Ankara, 2009.
- Ebu'l-Basal, Abdunnâsir, "Modern İktisâdi İşlemlerin Hükümlerini Belirlemede Uygulanan Fetvâ Metodu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Çev. İsmâil Cebeci, sy. 16, 2010, ss. 347-374.
- Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul, 2014.
- Eşkâr, Ömer Süleyman, *er-Ribâ*, Dârü'n-nefâis, yy. 1990.
- Haçkalı, Abdurrahman, *İslam Hukuk Tarihinde Gayeci içtihat Metodunun Gelişimi*, İstanbul 2004.
- İbn Abdülber, *el-Kâfî*, thk. Muhammed b. Muhammed, yy. 1399.

- İbn Batta, *el-Hul'* ve *mâ yehillü minhü ve mâ lâ yehillü ve ibtâlü'l-hileli'l-hurûc mine'l-ahkâ-mi'l-meşrû'a*, nşr. M. Hâmid el-Fikî, Min Defâ'ini'l-künûz içinde, Kahire 1349/1931.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakudîn 'Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *Ravdatü'n-Nâzır ve Cünnetü'l-Munâzır*, Müessesetü'r-Reyyân, yy. 2002.
- Kahtânî, *Menhecu istihrâci'l-ahkâmî'l-fikhiyyeti li'n-nevâzili'l-muasıra-Dirâse Te'sîliyye Tatbîkiyye*, Mekke 1421/2000.
- Karâfî, *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm*, nşr. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Sûriye 1416/ 1995.
- Kardâvî, *el-İctihâd fî's-şer'ati'l-İslamiyye*, Dâru'l-kalem, Kuveyt 1416/1996.
-, *Merkezu'l-mer'ati fî'l-hayâti'l-islamiyye*, el-Mektebetü'l-islamiyye, yy. 1318
- Kaya, Eyyüp Said, "Mâlikî Mezhebi", *DİA*, Ankara 2003, XXVII.
-, "Telfîk", *DİA*, İstanbul 2011, XL.
- Kesgin, Hafsa, "Nevâzil Kavramı ve Ftevâ Kazâ İlişkisi (Kavramsal Bir Analiz), *Atatürk Üniversitesi Dergisi*, sy. 40, Erzurum 2013, ss. 365-388.
- Medkûr, Muhammed Sellâm, *Menâhîcu'l-İctihâdîfî'l-İslam*, Kuveyt 1393/ 1973.
- Münîb Mahmûd Şâkir, *el-'amel bi'l-ihyâti fî'l-fikhi'l-islamî*, Dâru'n-nefâis, Riyâd 1318.
- Nesai, *es-Sünen*, İman, 28, İstanbul 1992, I-VIII.
- Pekcan, Ali, *İslam Hukukunda Gaye Problemi*, İstanbul 2003.
- Raysûnî, Amed, *Ebhâsfî'l-Meydân*, Dâru'l-Kelime, Kâhire 2010.
- Sâbit, Fevzî, *Fıkhu'l-İctihâdî'l-tenzîlî*, Müessesetü'r-risâle, Beyrût 1432/2011.
- Sâlûs, *el-İktisâdu'l-islamiyyu ve'l-kadâyâ el-fikiyye Muâsıra*, Dâru's-sekâfe, Katar 1416.
- Serahsî, Ebû Bekîr b. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûlu's-Serahsî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- Şâtûbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ el-Lahmî, *el-Muvâfakât*, Beyrut 2013.
- Yaman, Ahmet, "İslam Hukuk İlmi Açısından Makâsîd İctihâdının ya da Gâi/Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine", *Makâsîd ve İctihâd* (ed. Ahmet Yaman).
- Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Medhâlû'l-fikhiyyü'l-âm*, Matbaatü Câmiati Dimaşk, 1961.
- <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/629/akabe-cemresi-bayramin-ilk-gunu-gece-yarisin-dan-once-taslanabilir-mi> Erişim tarihi:09.03. 2019.
- <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/629/akabe-cemresi-bayramin-ilk-gunu-gece-yarisin-dan-once-taslanabilir-mi> erişim tarihi: 03.03.2019.

DENÎ BİR TOPLUMDAN MEDENÎ BİR TOPLUMA “ASR-I SAADET”

Dr. Öğr. Üyesi Lokman BEDİR

Kuran-ı Kerim Okuma ve Kiraat İlmi / lokman.bedir@inonu.edu.tr

GİRİŞ

Sayın başkan değerli katılımcılar! Bu bildirimizde özetle, “Hz. Peygamber, içinde doğup büyüdüğü cahiliye toplumunun büyük bir kısmını, 23 yıl gibi kısa bir zamanda medenî bir toplum haline getirmeyi başarmıştır. Bu gerçekten hareketle, bir peygamber olarak Hz. Muhammed’in bireysel ve sosyal hayata etkisi” üzerinde durulacaktır. Araştırmamızı yaparken ilgili ayetler ve hadisler başta olmak üzere, câhiliye ve asr-ı saâdet hakkında yazılan alan literatürüne başvurduk.

Bildirimizi iki başlık üzerinden temellendireceğiz:

İnsanlığın rehber ihtiyacı.

İslam’ın 23 yıl gibi kısa bir sürede yayılması.

A. İNSANLIĞIN REHBERE İHTİYACI

Hz. Âdem’le başlayan insanlık tarihi, peygamberlerin rehberliğinde süregelmiştir. İnsanlar kâh peygamberleri dinlemiş felaha ermişler ve daha dünyadayken selamette olmuşlar. Kâh peygamberleri dinlememişler ve daha dünyadayken bazıları helâk olmuşlar. Zaman, son peygamberin dünyaya gelişinin yaklaştığını gösterdiği yıllara gelince, az bir kısmı müstesna olmak üzere Cezîretü’l-Arab’da insanlık tarihi adeta cehalet karanlığına gömülmüştü. Dünyanın geri kalan kısmı ise bundan çok da farklı değildi. Cahiliye toplumunda bazı Arap ediplerinin edebiyatta doruk noktaya ulaşmaları bu gerçeği değiştirecek değildir. Zira edebiyat medeniyetten bir parça olabilir. Ancak medeniyetin tamamı değildir. Hülasa, İslam’ın hemen öncesine gelindiğinde peygamberlerin eşliğinde oluşan “meden-

yet”in (مَدَنِيَّةً) mimi düşmüş, hayat “deniyet”e (دَنِيَّةً) dönüşmüştür. **İşte bu bağlamda bildirimizin iki odak kelimesi “denî” ve “medenî” kelimeleridir.**

“Denî” kelimesi “alçaldı” anlamına gelen “denâ-yednû” fiilinden türemiş bir isimdir. Bildirimizin başlığında yer alan “**medenî**” kelimesiyle etimolojik olarak doğrudan bir ilişkisi yoktur. Fakat bildirimizde “**denî**” kelimesi cahiliye toplumu- nu; “**medenî**” kelimesi ise sahabe topluluğunu ifade sadedinde, ma’kûsen müte- nasip (ters orantılı) bir mana oluşturacak şekilde kullanılacaktır.

Aşağıda da görüleceği üzere cahiliye toplumu “**denî**” kelimesi ile (istisna- lar kaideyi bozmaz), sahabe toplumu da “**medenî**” kelimesi ile tavsif edilmeyi fazlasıyla hak etmişlerdir. Bu bağlamda şunu ifade edelim ki, **medenî** kelimesini Türkçedeki manasıyla kullandık.

“**Denî**” kelimesi genellikle yerilmeyi gerektiren sıfatları ifade etmektedir. Bu kelimenin ism-i tafdil şekli olan “ednâ” kelimesi Kur’an’da bu manada kullanıl- mıştır: قَالَ اتَّسَبَّدِلُونِ الَّذِي هُوَ أَذْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ...Musa ise: *Daha iyiyi daha kötü ile değiştirmek mi istiyorsunuz?... (Bakara 2/61)*

يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَذْنَى وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِنْ يَأْتِيهِمْ عَرَضٌ مِثْلُهُ يَأْخُذُوهُ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَالِدَارُ الْأُخْرَى خَيْرٌ لِلَّذِينَ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَالِدَارُ الْأُخْرَى خَيْرٌ لِلَّذِينَ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ... Onların ardından da (**âyetleri tahrif karşılığında**) **şu değersiz dünya malını alıp**, nasıl olsa bağışlanacağız, diyerek Kitab’a vâris olan birtakım kötü kimseler geldi. Onlara, ona benzer bir menfaat daha gelse onu da alırlar. Peki, Kitab’ta Allah hakkında gerçekten başka bir şey söylemeyeceklerine dair onlardan söz alınmamış mıydı ve onlar Kitab’takini okumamışlar mıydı? Ahiret yurdu saki- nanlar için daha hayırlıdır. Hâla aklınız ermiyor mu? (A’râf 7/169)

Denâ-yednû fiilinden türeyen “**dünya**” kelimesi de Kur’an’da bazen “değer- siz, değeri az olan ve genellikle azgınların tercih edebilecekleri bir yer” anlamını ifade sadedinde kullanılır:

فَأَمَّا مَنْ طَغَى ﴿٧٣﴾ وَاتَّارَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴿٨٣﴾ فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى ﴿٩٣﴾ Azana ve dünya hayatını ahirete tercih edene, şüphesiz cehennem tek barınaktır. (Nâziât 79/37-39).

فَاكْتُرُوا وَلِلْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴿٦١﴾ وَالْآخِرَةِ خَيْرٌ وَابْقَى ﴿٧١﴾ Fakat siz (ey insanlar!) ahiret daha hayırlı ve daha devamlı olduğu halde dünya hayatını tercih ediyorsu- nuz. (A’lâ 87/16-17).

Bu bağlamda Kur’an’da yerme ifade eden kelimelerden biri “**câhil**” kavramı- dır. Kur’an’da bilgisizlik manasında kullanıldığı yerler¹ olsa da bu kelime genel olarak İslam öncesinde yaşayan müşrikleri tavsif eder. Câhiliyye denince, genel

¹ Nisa 4/17; En’am 6/54; Nahl 16/119; Hucurât 49/6.

manada İslam'ın gelişinden önceki hayat kastedilir². Ancak İslam döneminde yaşıyıp Hz. Peygamber'i görse de İslam'ı kabule yanaşmayanlar da “**cahil**” olarak tavsif edilmişlerdir.³

Câhiliyye kelimesinin, İslam'dan önceki küfür ve sapıklığı ifade etmek üzere yer aldığı âyetlerden bazıları mealen şöyledir:

Hep birlikte Allah'ın ipine (İslam'a) sımsıkı yapışın; parçalanmayın. Allah'ın size olan nimetini hatırlayın: Hani siz birbirinize düşman kişiler idiniz de O, gönüllerinizi birleştirmişti ve O'nun nimeti sayesinde kardeş kimseler olmuştunuz. Yine siz bir ateş çukurunun tam kenarında iken oradan da sizi O kurtarmıştı. İşte Allah size âyetlerini böyle açıklar ki doğru yolu bulasınız. (Âl-i İmrân 3/103).

Onlar hâlâ câhiliyye devrinin hükmünü mü arzu ediyorlar? Şüphesiz doğru bir kanaate sahip olanlar için, hükmü Allah'tan daha güzel olan kim olabilir? (Mâide 5/50).

(Ey peygamber hanımları!) evlerinizde vakarınızla oturun, ilk câhiliyye (devri kadınları)nın açılıp saçılarak, zînetlerini göstererek yürüyüşü gibi yürümeyin... (Ahzâb 33/33).

O zaman inkâr edenler, kalplerine taassubu, câhiliyyet taassubunu yerleştirmişlerdi... (Fetih 48/26)

Yukarıdaki âyetlerden de anlaşılıyor ki; medeniyet, Allah'ın gönderdiği kitaplara ve peygamberlere ittiba etmekle; deniyyet ise, Allah'ın gönderdiği kitaplardan uzaklaşmakla olur.

Cahiliye döneminde Yahudi ve Hristiyanların durumuna kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Cahiliye döneminde Yahudiler

Medine'de yaşayan dönemin Yahudilerinin de büyük bir kesimini cahiliye kapsamında değerlendirmek mümkündür. Zira onlar da genel manada Kur'an'ın zemmine muhatap olmuşlardır: *Yoksa siz Kitab'ın bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz? Sizden bunu yapanların cezası dünyada rezil ve rüsvay olmaktan başka bir şey değildir. Kıyamet gününde ise azabın en şiddetlisine atılacaklardır. Allah sizin yaptıklarınızdan gafil değildir. (Bakara 2/85).*

Tevrat'ı arzularına göre kullanmalarının⁴ yanı sıra “Üzeyir Allah'ın oğludur” demelerine⁵ ve Müslümanlara karşı en acımasız oluşlarına⁶ Kur'an'da

² Ferâhidî, Halil b. Ahmed El Ferâhidî, *Kitâbu-l Ayn*, I-IV (1. Baskı), Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyyi, Beyrut 2003, 1/270.

³ Âl-i İmran 3/154; Maide 5/50; Ahzâb 33/33; Zümer 39/64; A'raf 7/199; 48/26.

⁴ Nisâ 4/46.

⁵ Tevbe 9/30.

⁶ Mâide 5/82.

yer verilmiştir.⁷ Hatta Yahudiler o kadar ileri gitmişlerdir ki, sonunda Allah tarafından lanetlenmişlerdir: *Onlar (Yahudiler) nerede bulunurlarsa bulunsunlar, Allah'ın ahbine ve insanların (müminlerin) himayesine sığınmadıkça, kendilerine zillet (damgası) vurulmuştur; Allah'ın hışmına uğramışlar ve miskinliğe mahkûm edilmişlerdir. Çünkü onlar, Allah'ın âyetlerini inkâr ediyorlar ve haksız yere peygamberleri öldürüyorlardı. Bu da, onların isyan etmiş ve haddi aşmış bulunmalarındandır. Hepsi bir değildir; Ehl-i kitap içinde istikamet sahibi bir topluluk vardır ki, gece saatlerinde secdeye kapanarak Allah'ın âyetlerini okurlar.* (Al-i İmran 3/112-113).

Cahiliye döneminde Hristiyanlar

Haşa “Allah oğul edindi” düşüncesine kapılmaları⁸, hatta içlerinden Hz. İsa'yı ilah kabul edenlerin çıkması⁹, kitaplarının bir kısmını unutmaları¹⁰, Allah'ın hükmüyle hükmetmemeleri¹¹ gibi durumlar, İslamiyet öncesinde Hristiyanların düştükleri vaziyeti açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Dolayısıyla onları da cahiliye kapsamında değerlendirmek bu hususta ifrat olmayacaktır¹².

Müşrikler

Kur'an-ı Kerim'de şirk kelimesi isim ve fiil olmak üzere farklı kalıplarda birçok âyette geçmektedir. Müşrik, *ş r k* kökünden türemiştir. Sözlük anlamı itibariyle, ‘ortak eden’ anlamına gelir. Ortaklardan her birine ise şerik denir¹³. Aynı kökten türeyen şirket; ortaklık, mülkiyetlerin ayrılmayacak şekilde¹⁴ karıştırılarak birleştirilmesi¹⁵ gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak şirk; kâinatı yaratan ve idare eden en yüce varlığın (Allah'ın) ulûhiyetine ortak tanıma, O'nun zâtında, sıfatlarında, fiillerinde veya O'na ibadet edilmesinde ortağı, dengi yahut benzerinin bulunduğu inanma anlamında bir terimdir¹⁶. Bu şekilde inanan kimseye müşrik denir. Ancak Allah (cc) hakkında şirk/ortaklık imkânsızdır. Zira şirk/ortaklık için, iki ya da daha fazla kişinin mülkü olması gerekir. Ve ancak bu mülklerini birbirine katmakla ortaklık kurabilirler. Kâinatta ise Allah'tan (cc) başka-

⁷ Yahudilerin Kur'an'da yer alan diğer bazı özellikleri için bkz. Bakara 2/111, 113, 120, 135, 140; Âl-i İmrân 3/67; Nisâ 4/160; Mâide 5/18, 41, 44, 51, 64, 69, 78; Nahl 16/118; Hac 22/17.

⁸ Bakara 2/116; Tevbe 9/30.

⁹ Maide 5/72; Tevbe 9/31.

¹⁰ Maide 5/14.

¹¹ Maide 5/47.

¹² Bakara 2/111, 113, 116, 120, 135, 140; Âl-i İmrân 3/67; Maide 5/14, 18, 47, 51, 82; Tevbe 9/31; Hac 22/17; Hadid 57/27.

¹³ Cevheri, 4/1593

¹⁴ Cürçânî, 108.

¹⁵ Râğıb, 341.

¹⁶ Cevheri, 4/1593; Râğıb, 342; Mustafa Sinanoğlu, *Şirk* Md. TDV. İslam Ansiklopedisi, 39/193-198.

sının mülkü yoktur ki O'nunla ortaklık kurabilsin. ...*Göklerde ve yerde olanların hepsi O'nundur* (Bakara: 2/116).

Kur'an'da şirk, Allah'ın (cc) bağışlamayacağı bir günâh ve büyük bir zulüm¹⁷ olarak tavsif edilir. Kur'an-ı Kerim, müşriklerin putlara tapma sebeplerinin en önemlisi olarak, putlardan bekledikleri şefaât düşüncesini zikreder¹⁸. Müşriklerin Kur'an-ı Kerim'de geçen özelliklerinden bazıları şunlardır: Allah'a (cc) ortak koşmak sûretiyle putlara taparlar ve onlara hizmet ederler. Müminlerin en şiddetli düşmanları arasındadırlar. Bilgisiz cahillerdir. Bütün bunlara rağmen tevbe kapısı kendilerine açıktır. Ancak müşrik olarak ölmeleri durumunda cehennemlik oldukları kesinleşmiş demektir. Bu durumda ölenler en yakın akraba bile olsalar, ne müminler ne de peygamberler onlara mağfiret duasında bulunamazlar¹⁹.

Küfür, şirk, nifâk, zina, içki, kumar, falcılık, haset, gıybet, laf taşıma, kötü lakap takma, yalan, mal çokluğuyla övünme, faiz, iftira, alay etme, kadınların genel anlamda hakir görülmesi, kız çocuğunun dünyaya gelmesine üzülmeye ve hatta kız çocuklarını diri diri toprağa gömmeye ... bütün bunların, başını alıp yürüdüğü bir toplum denî değil de nedir? Yukarıda saydığımız cahiliye özellikleri hem bireysel hem de toplumsal idi. Batıl şeyleri iyice tasvir safi zihinleri idlal olacağından İslam öncesi Mekke Toplumunun denî hayatını adeta başlıklar halinde zikretmeyi ve detay vermemeyi uygun gördük.

Şunu hemen ifade edelim ki, İslam gelmeden önce de başta Rasûlullah olmak üzere bazı sahabenin cahiliye döneminin pisliklerinden uzak ve İslam'ın getirdiği güzel sıfatların büyük bir kısmıyla muttasıf idiler. Bu durum, onları câhiliye döneminde bile şeref sahibi yapmıştır. Hz. Peygambere, başta güvenilirliği olmak üzere güzel hasletleri sebebiyle; "Muhammedü'l-Emîn" denilmesi İslam öncesine dayanmaktadır.

Cahiliye döneminin en şerhlerinde bile şan, şöhrat vb. gibi dünya hayatının hatırına; cömertlik, kendilerine sığınanları himaye, kahramanlık vb.²⁰

¹⁷ Nisâ: 4/48, 116; Lokmân: 31/13.

¹⁸ Mehmet Kubat, *Kur'an'da Tevhid*, Beka Yayıncılık, İst. 2014, 337.

¹⁹ Mâide: 5/82; En'âm: 6/106, 137; Yusuf: 12/108; Hicr: 15/94; Tevbe: 9/3, 5, 6, 28, 113; Diğer ayetler için bkz. Bakara: 2/105; Âl-i İmrân: 3/67;

Mâide: 5/82;

En'âm: 6/14; Tevbe: 9/1; Yûnus: 10/105; Nahl: 16/120; Nûr: 24/3;

Kasas: 28/87;

Rûm: 30/31;

Ahzâb: 33/73;

Fussilet: 41/6;

Şûrâ: 42/13... konuyla ilgili geniş açıklama için bkz. Lokman Bedir, *Kur'an-ı Kerim'de İnsanın Ruhlar Âleminde Âhirete Hayat Yolculuğu*, (Basılmamış Doktora Tezi) Danışman, Musa Bilgiz, Erzurum 2017, 55.

²⁰ Ahmet Lütfü Kazancı, Cahiliye Devrinde Müsbet Davranışlar, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1, Cilt: 1, Yıl: 1, 1986; <http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/tarih/0042.htm> Erişim Tarihi: 06.04.2019.

bazı güzel hasletler vardı. Ancak bu gibi güzel hasletleri yaşatmaları Ebû Cehil, Ebû Leheb, Velîd b. Muğire, As b. Vâil gibi ileri gelenlerin de içinde bulunduğu o toplumun “câhiliyye toplumu” olarak isimlendirilmesine engel olamamıştır.

Tabi ki, bu böyle sürüp gidecek değildi. Tarihler 610 yılını gösterdiğinde, kâinatın sahibi insanlık âleminin üzerindeki bu kara bulutları dağıtmak üzere son peygamberini göndermiştir.

B. İSLAM'IN 23 YIL GİBİ KISA BİR SÜREDE YAYILMASI

Cahiliye insanların İslamiyet'i kabul etmelerinde Rasûlüllah'ın peygamberliğinin yanında şahsî kemâlâtı da çok etkili olmuştur? Şahsî kemâlâtına dair şu vasıflarını zikredebiliriz:

Emniyeti (Güvenilirliği),

Samimiyeti,

Ciddiyeti,

Ubudiyeti,

Takvası,

Metaneti,

Gayreti,

Bu vb. şahsi vasıflarının yanında mucizelerle desteklenmesi, Yahudiler ile Hristiyanların, kitaplarında anlatılan müjdeleri Hz. Peygamberde gözlemlmeleri ve Kur'an-ı Kerim'in mu'cizevî oluşu İslam'ın 23 yıl gibi kısa bir sürede Arap Yarımadasında yayılmasına ve hatta Arap Yarımadasının sınırlarını aşmasına sebep olmuştur.

Hız. Peygamberin gelişiyile ne değışti?

Yukarıda bir nebze bahsettiğimiz câhiliyye döneminin bir takım güzel özellikleri artık şan şöhret için değil de Allah için yapılır hale geldi. Kötü inanış ve alışkanlıklar ise daha peygamberimiz hayattayken bir bir ortadan kalktı.

Peygamberimizin tebliğle görevlendirilmesinden hemen önceki döneme “cahiliye devri” dendiğini ifade etmiştik. Bu isim o devrin Arap Yarımadası'nda yaşayan insanların cehennem istikametinde hayat sürmelerinden, yani önlerine gelen her türlü günahı, açıkça ve pervasızca işlemelerinden ötürü kendilerine verilmiştir. İşte böyle bir topluma gönderilen Peygamberimiz (s.a.v) şerefli bir ömrün ardından geride yıldızlar gibi parlak bir nesil olan sahabeleri bırakmıştır. Onların büyük çoğunluğu cahiliye döneminde cehennem istikametinde âhîret yolculuklarına devam ederken, Hz. Peygamber kendisine gelen Kur'an-ı Kerim'in rehberliğinde, Allah'ın (cc) izniyle onların istikametlerini cennete çevirmiştir. Bu

hususu en açık bir şekilde dile getiren örnek, Habeşistan'a hicret eden sahabeden Ca'fer b. Ebî Tâlib ile Habeş kralı Necâşî arasında geçen şu diyalog olsa gerektir: Ca'fer b. Ebî Tâlib Necâşî'ye şöyle der:

"Ey kral! Biz câhiliyye halkı olarak

Putlara tapardık;

Ölü eti yerdik (birbirimizin aleyhinde konuşurduk);

Fuhuş yapardık.

Akrabalık bağlarını koparır,

Komşulara kötülük ederdik.

İçimizden güçlü olan zayıfı ezerdi.

Allah bize elçisini gönderinceye kadar durumumuz böyleydi. Biz o Resûl'ün so-yunu, dürüstlüğü, güvenilirliğini ve iffetini biliyoruz.

O bizi Allah'a, o'nun birliğini tanımaya ve o'na ibadet etmeye,

Bizim ve atalarımızın Allah'ın dışında taptığımız taşları, putları bırak-maya davet etti.

Doğru sözlü olmamızı,

Emaneti sahibine vermemizi,

Akrabalık bağlarını yaşatmamızı,

Komşuya iyilik etmemizi,

İnsanların mahremiyetlerine ve canlarına saldırmaktan kaçınmamızı emretti.

Bize hayâsızlığı,

Yalancı şahitliği,

Yetim malı yemeyi,

Masum kadınlara iftira atmayı yasakladı.

Bize yalnız Allah'a ibadet edip, o'na ortak koşmamayı emretti.

Biz de onu tasdik ettik.

Ona inandık, Allah'tan getirdiği konularda ona tabi olduk.

Artık yalnız Allah'a ibadet ediyor, hiçbir şeyi o'na ortak koşmuyoruz.

Allah'ın bize yasakladığı şeyleri yasak kabul ettik, helal kıldıklarını helal kabul ettik...". Ca'fer b. Ebî Tâlib'in bu sözleri sahabenin İslam'dan önceki ve sonraki hallerini mukayese yoluyla veciz bir şekilde özetlemiştir.²¹

²¹ Geniş açıklama için bkz. Lokman Bedir, *Kur'an-ı Kerim'de İnsanın Ruhlar Âleminde Âhirete Hayat Yolculuğu*, (Basılmamış Doktora Tezi), 72-73.

Kur'an sahabeleri nasıl tavsif etti?

Kur'an-ı Kerîm'in "**insanlık için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmet**" diye tanıttığı sahabîler (Âl-i İmrân, 3/110) ümmet içinde en değerli ve faziletli nesil kabul edilmektedir. *Bu değer ve fazileti, taşıdıkları güçlü iman ve örnek davranışları sayesinde elde etmişlerdir. Onlar, İslam'a girdikleri ilk andan itibaren güçlü bir imanla kabul ettikleri yeni dinin gereklerini tam bir teslimiyetle yerine getirmişlerdir. Bu yeni dine girmeye ve onu yaşamaya zorlanmadıkları halde onların büyük bir kısmı ömrünü Rasûlullah'ın yanında geçirmiş, onunla savaşımlara katılmış ve İslam'ın yayılması için gayret göstermiştir.*²²

İslam'ın ilk yıllarında, İslam düşmanları tarafından tehdit ve işkencelerle, hatta ölümle yüz yüze gelen, doğup büyüdüğü memleketlerini, mallarını, eşlerini ve çocuklarını terk edip Habeşistan ve Medine'ye hicret etmek zorunda kalanlar olmuş; ancak inançlarından, Allah'a ve resulüne olan bağlılıklarından asla taviz vermemişlerdir.

Cenâb-ı Hak Hz. Peygamberin ashâbını Kur'an'da tavsif ederken;

Onları Muhacir ve Ensar olarak isimlendirir (Tevbe 9/100).

İslam sayesinde kurtuluşa erdiklerini (Âl-i İmrân 3/103),

Allah'ın rızasını kazanmak için mal/mülk ve yurtlarını terk edip (Haşr 59/8) **hatta bu uğurda canlarını bile feda ettiklerini** (Bakara 2/207),

Mutedil bir ümmet olduklarını (Bakara 2/143),

Takva sahibi olduklarını (Fetih 48/26),

İmanla dolu ve küfürden tiksinen bir kalbe sahip olduklarını (Hucurat 49/7-8),

İnkârcılara karşı sert, birbirlerine karşı merhametli olduklarını (Fetih 48/29),

İyiliği emredip kötülükten nehyettiklerini (Âl-i İmrân 3/110),

Onların tevbelerini kabul ettiğini (Tevbe 9/117),

Allah'a ve resulüne yardım eden sâdık müminler olduklarını (Haşr 59/8),

Dünyada eşi benzeri görülmemiş bir kardeşlik örneği sergilediklerini, bunun gereği olarak da ihtiyaç içinde bulunmalarına rağmen başkalarını kendilerine tercih ettiklerini ve kurtuluşu hak ettiklerini (Haşr 59/9-10; İnsân 76/8-11),

Allah ve resulüne iman edip tam teslimiyetle sebat ettiklerini, sözlerini yerine getirdiklerini ve büyük ecir kazandıklarını (Âl-i İmrân 3/172, 173; Ahzâb 33/22, 23),

²² Mehmet Efendioğlu, Sahabe Md. TDV. İslam Ansiklopedisi, 35/491-500.

Allah'ın kendilerinden, kendilerinin de Allah'tan razı olduğunu ve ebedî kalacakları cennetin onlar için hazırlandığını (Tevbe 9/100),

Gerçek müminler olarak bağışlanıp âhirette cömertçe rızıklandırılacaklarını (Enfâl 8/74), ifade eder.

Allah'ın rızâsını kazanmak uğrunda Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Hamza ve daha birçok sahâbî ölüm tehlikesine rağmen Hz. Peygamber (a.s.m)'i korumayı göze aldıkları; Mekke'de İslam'la şereflenen Bilâl-i Habeşî, Mikdâd b. Esved, Ammâr b. Yâsir, Suheyb-i Rûmî, Habbâb b. Eret ve Sümeyye bint Habbât gibi birçok sahâbî bu uğurda çok büyük işkencelere maruz kaldıkları; Ebû Zer el-Gıfârî ve Abdullah b. Mes'ûd gibi bazı sahâbînin bu uğurda öldüresiye dövüldüğü bilinmektedir.

Hz. Peygamber (a.s.m)'i ve Mekke'li muhacirleri ağırlayan ve onları canları pahasına korumaya söz veren Medineli Müslümanlar da (Ensar) yurtlarını, mallarını, evlerini, bağ ve bahçelerini Muhacirlerle paylaşmışlar,²³ Bedir'de, Uhud'da, Hendek'te ve diğer savaşlarda kendilerinden daha güçlü ordulara karşı İslamiyet'i ve Hz. Peygamber'i savunmuşlar, en sıkıntılı zamanlarda bile onu yalnız bırakmamışlardır.

SONUÇ

Cahiliyenin denî hayatından İslam'ın medenî hayatına geçen sahabenin Kur'an-ı Kerim'de bazı vasıfları zikredilmiştir. Mesela, kâfirlere karşı sert, birbirlerine karşı merhametli olan, Allah'ın rızâsını kazanmak ana hedefleri olan, Tevrat ve İncil'de de övülen, kendilerine af ve mağfiretle büyük mükâfat vaad edilen (*el-Feth*, 48/29), Allah ve Rasûl'ü'ne yardım eden sâdik müminler (*el-Haşr* 59/8) ve seçkin kişiler oldukları (*en-Neml* 27/59), ihtiyaçlarına rağmen başkalarını kendilerine tercih ettikleri ve kurtuluşa erdikleri (*el-Haşr*, 59/9), affedildikleri (*et-Tevbe*, 9/111), gerçek müminler olarak bağışlanacakları ve âhirette cömertçe rızıklandırılacakları (el-Enfâl 8/74) belirtilmiş, faziletlerine ve ayrıcalıklarına işaret edilmiştir.

İslam tarihi ve genel tarih kaynakları incelendiğinde, yirmi üç yıl gibi kısa bir zaman diliminde insaniyetin en derin çukurlarından en yüksek ahlak ve fazilet mertebelerine ulaşmanın ancak bu topluma nasip olduğu görülecektir. Bunda en büyük payın Rasûl-i Ekrem'e (a.s.m) ait olduğu da bir gerçektir. Onun emin (güvenilir), samimi, sebatkâr, gayretli vb. vasıflara sahip oluşu ise hiç şüphesiz bu durumun adeta omurgasını oluşturmaktadır.

²³ Buhârî, "Menâkıbü'l-Ensâr", 3.

KAYNAKÇA

- Ahmet Lütfü Kazancı, Cahiliye Devrinde Müsbet Davranışlar, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1, Cilt: 1, Yıl: 1, 1986.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğire el- Cu'fiyyi el- Buhâriyyi, El-Câmiu's- Sahih.
- Cevherî, Ebû Nasr, İsmail b. Hammâd el-Cevherî, es- Sihah Fi'l- Lüğa, I-VII (2. Baskı) Dâru'l-İlm, Beyrut 1990.
- Cürcânî, Ali bin Muhammed es-Seyyid Eş-Şerif Cürcânî, Mu'cemu-t Ta'rifat, Fazilet Yay. Kahire h:1403.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed El Ferâhidî, *Kitâbu-l Ayn*, I-IV (1. Baskı), Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyyi, Beyrut 2003.
- <http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/tarih/0042.htm> Erişim Tarihi. 06.04.2019.
- Lokman Bedir, *Kur'an-ı Kerim'de İnsanın Ruhlar Âleminde Âhirete Hayat Yolculuğu*, (Basılmış Doktora Tezi) Danışman, Musa Bilgiz, Erzurum 2017.
- Mehmet Efendioğlu, Sahabe Md. *TDV. İslam Ansiklopedisi*, 35/491-500.
- Mehmet Kubat, *Kur'an'da Tevhid*, Beka Yayıncılık, İst. 2014.
- Mustafa Sinanoğlu, Şirk Md. *TDV. İslam Ansiklopedisi*, 39/193-198.
- Râğıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin bin Muhammed bin Mufaddal, El- Müfredat fi Ğarîb-il Kur'an, I-II, Dâr-u Nezâr Mustafa el-Bâz, Tsz.

İSLAM MEDENİYETİNDE BİRLİKTE YAŞAMA TECRÜBESİ TARİHİ VESİKALAR IŞIĞINDA ADANA ÖRNEĞİ

Arş. Gör. Dr. Ömer KORKMAZ

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı/okorkmaz@cu.edu.tr

Giriş

Medeniyet ve medine kavramları aynı kökten türeyen kelimeler olup her ikisi de şehir anlamını içinde barındırmaktadır. Diğer ifadeyle medeniyet kavramı akla geldiğinde beraberinde şehirlilik ve insanların başkalarıyla birlikte yaşama olguları zihinlerde belirmektedir. Medeniyet ve medine (şehir) kavramlarının m-d-n kökünden türediği ve medeniyetin şehir hayatıyla ilgili olduğu dikkate alındığında birlikte yaşamının medeniyetin temel kodlarından biri olduğu söylenebilir.

Birlikte yaşama kültürü İslam medeniyetinin iftihar edebileceği önemli tarihî birikime sahiptir. Bu bağlamda İslam tarihinin çeşitli dönemlerinde Müslümanlar zimmî dediğimiz farklı din mensuplarıyla birlikte barış ve kardeşlik içinde yaşama tecrübesi ortaya koymuşlardır. Bu birlikteliğin ispatı sadedindeki tarihî vesikalar günümüz için de ışık tutucu mahiyette olmaları sebebiyle büyük bir ehemmiyeti haizdir. Bu çalışmada birlikte yaşama tecrübesinin Osmanlı öncesi İslam devletlerindeki görünümünden kısaca söz edildikten sonra Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlerin genel durumundan bahsedilecek, ardından Adana şer'iyye sicillerine yansıyan kayıtlardan hareketle konu detaylı bir şekilde incelenecektir.

1. Müslim Gayrimüslim İlişkilerinin Tarihi Süreci

Müslim gayrimüslim münasebetlerinin tarihi Hz. Peygamber dönemine kadar dayanır. Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettikten sonra yeni kurulan si-te-devletin anayasası konumunda olan "Medine Vesikası"nı ilan ettiğinde Müs-

lûmanlarla Yahudilerin bir arada yaşama koşullarını düzenlemiştir. Bu düzenlemeyle Hz. Peygamber Medine Şehir Devleti'nde sadece kendisine inananların değil tüm şehir halkının haklarını koruyacağını beyan etmiş, böylece Medine'de gayrimüslim cemaatle yaşama nizamına dair ilk tecrübe ortaya konulmuştur. Hz. Peygamber ve sonrasında Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerinde yapılan zimmet akitleriyle İslam hâkimiyetini kabul eden gayrimüslimler kendi din ve kültürlerini koruyarak İslam toplumu içerisinde yaşama imkânı bulmuşlardır. Buna göre gayrimüslimlerin her türlü can ve mal emniyeti, din özgürlüğü, hukuk kurallarıyla devlet güvencesi altına alınarak mümkün mertebe özel hukuk alanıyla ilgili konularda onlara müdahale edilmemiştir.

Emevîler ve Abbasîler döneminde de gayrimüslimlerin hakları korunmuş, onlara devlet kademelerinde çeşitli görevler verilmiş ve kendilerine hoşgörüyle muamele edilmiştir. Selçuklular döneminde de gayrimüslimlerin din, can, ırz ve mal güvenliği muhafaza edilmiştir. Onların ibadethanelerine dokunulmamış, ruhanî reisleri her türlü vergiden muaf tutulmuştur. Hatta Selçuklu sultanlarının, gayrimüslimlere karşı hoşgörülü davranışından bazı Hristiyan yazarlar övgüyle bahsetmişlerdir. Osmanlı Devleti'nde de gayrimüslimler rahat içinde yaşamışlar, ruhanî reislerine beratlar verilmiş ve devlet hizmetinde bulunanlar bazı vergilerden muaf tutulmuşlardır.¹

2. Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimler

Osmanlı Devleti tarih sahnesine çıkmasından itibaren özellikle yükselme devri ile birlikte çok dinli ve çok kültürlü bir siyasi yapı olarak öne çıkar. Devletin kurucu kadroları Müslüman ağırlıklı olsa da tebaasının önemli bir kısmını gayrimüslim unsurlar oluşturur. Osmanlıların Bizans'tan alınan topraklar üzerine beyliklerini kurmaları ve beyliğin genişleme faaliyetlerinin Hristiyanların yaşadıkları bölgelerde yoğunlaşması, Osmanlı'nın hâkim olduğu topraklarda başlangıçtan itibaren yoğun bir gayrimüslim nüfusa sahip olmasına neden olmuştur denilebilir.²

Osmanlı Devleti diğer İslam devletleri gibi gayrimüslim vatandaşlarının can ve mal emniyeti ile din hürriyetini güvence altına almış ve kanun önünde can, mal, ırz ve din güvenlikleri noktasında Müslüman vatandaşı ile gayrimüslim vatandaşı arasında fark gözetmemiştir. Bu husus devletin veya hükümetin gayrimüslim tebaaya bir ihsanı olmadığı gibi milletlerarası bir antlaşmanın sonucu da değildir. Bizzat dinin/şer'î hukukun düzenlemesidir. Dolayısıyla hiçbir hükümet

¹ Halide Aslan, "Osmanlı'da Gayrimüslim Olmak", *İslam Tarihi ve Medeniyeti -15- İslam Medeniyeti (Osmanlı Dönemi)*, ed. Mehmet Şeker (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 438.

² Eyüp Öztürk, "Osmanlı Toplum Yapısında Din (Erken Dönem)", *İslam Tarihi ve Medeniyeti -15- İslam Medeniyeti (Osmanlı Dönemi)*, ed. Mehmet Şeker (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 15: 323, 336.

bunu sınırlandıramaz veya kaldıramaz, gayrimüslimler de bu haklarından vazgeçemezler.³

Fatih Sultan Mehmed İstanbul'u fethettiğinde Hristiyan ve Yahudilerin dinî hayatlarında kendi dinlerinin icabına göre davranabilecekleri ilan edilmişti. Ancak rivayet edildiğine göre bazı mutaassıp kimseler "İslamiyet bu derece güç bulup yükseldiği bir durumda Hristiyanlara; ya İslam olunuz veyahut kılıçtan geçirilirsiniz, diyerek bu işi tamamına erdirmemek nasıl caiz görülür?" diye ileri geri konuşmaya başlamışlardı. Bu söylentilerden haberdar olunca Fatih'in "İslamiyetin gerçek sahibi ve koruyucusundan daha fazla koruyuculuk iddiasına kalkışmak ne büyük haddini bilmezliktir" minvalinde cevap verdiği nakledilmektedir.⁴ Beşiktaş'a ait şer'iyye sicillerinde bulunan bir kayıt da konumuz açısından dikkat çekicidir. Buna göre Beşiktaş mevkiinde bir Hristiyan'ın dinine küfrettiği için Müslüman bir şahıs, mahkeme tarafından şehir dışına sürülmek suretiyle cezalandırılmaktadır.⁵

Yavuz Sultan Selim'in Osmanlı topraklarındaki Hristiyanların bir şekilde müslümanlaştırılmasına dönük kararını Şeyhülislam Zenbilli Ali Efendi'nin İslam'a aykırı olduğunu belirterek reddetmesi Osmanlı Devleti'nde yaşayan gayrimüslim vatandaşların din hürriyetlerinin en üst perdeden ifadesini oluşturmaktadır.⁶ İlmiye teşkilatının başında yer alan ve devletin uygulamalarının dine uygunluğuna nezaret ederek bir nevi devlet erkinin sınırlandırılması görevi de bulunan şeyhülislamın bu konudaki tutumu tarihin iftihar vesikaları arasında yer almıştır.

3. Adana'da Gayrimüslimler

Şer'iyye sicilleri sadece mahkeme hükümlerini içeren hukukî vesikalar olmayıp aynı zamanda Osmanlı toplumunun sosyal hayatına dair kayıtları da içermektedir. Bu nedenle Osmanlı şehir hayatının anlaşılması açısından şer'iyye sicillerinin en önemli kaynaklardan biri olduğu kabul edilmektedir. Şehre ait kadı sicillerinde de özellikle vurgulandığı üzere Adana dinî ve etnik açıdan farklı toplulukların yaşadıkları bir şehirdi. "Belde-i merkûme (Adana) derûnunda ecnâs-ı muhtelif ezyed ve evfer olmaktan nâşî" denilerek özellikle Adana'da yaşanan bazı olumsuzlukların sebebi olarak bu durum gösterilmekteydi.⁷ Ancak bu ifa-

³ Ekrem Buğra Ekinci, *Osmanlı Hukuku Adalet ve Mülk* (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2016), 313.

⁴ Mehmet Şeker, "Osmanlı Kaynaklarında İhtidâ ile İlgili Kavramlar ve Mühtediler", *İslam Tarihi ve Medeniyeti -15- İslam Medeniyeti (Osmanlı Dönemi)*, ed. Mehmet Şeker (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 351.

⁵ Şeker, "Osmanlı Kaynaklarında İhtidâ ile İlgili Kavramlar ve Mühtediler", 351.

⁶ Seyfettin Erşahin, "İlmiye Teşkilatı, Eğitim-Öğretim", *İslam Tarihi ve Medeniyeti -15- İslam Medeniyeti (Osmanlı Dönemi)*, ed. Mehmet Şeker (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 15: 153.

⁷ Adana'da farklı ırk ve dinden insanlar yaşamasının sonucu olarak din, iman ve ağıza küfretmenin yaygın olduğu belirtilerek bundan sonra bu şekilde söylemde bulunanların cezalandırılacağı

de Adana'da Müslüman unsurlarla birlikte gayrimüslim nüfusun da yoğun bir şekilde bulunduğu göstergesidir. Yapılan araştırmalarda gayrimüslim nüfusun toplam nüfusa oranının 16. yüzyılda % 13,1 ile % 17,3 arasında olduğu tespit edilmiştir. Evliya Çelebi de 17. yüzyılda Adana halkının çoğunluğunu Oğuz taifesinden olan Türkmenlerin oluşturduğunu, ayrıca Arap, Tat⁸, Fellah, Rum, Ermeni ve Yahudilerin de şehirde yaşadığını ve Adana'nın büyük bir şehir olduğunu söylemektedir. 18. yüzyılda ise gayrimüslimlerin oranında fazla bir değişiklik olmamış ve % 14,3 olduğu tespit edilmiştir.⁹ Bu çalışmada Osmanlı Devleti hükümü altında yaşayan gayrimüslimler ile Müslümanların birlikte yaşama tecrübeleri Adana şer'iyye sicillerindeki örnekler üzerinden incelenerek diğer Osmanlı şehirleriyle yer yer mukayesesi yapılacaktır.

3.1. Dinî Topluluklar Açısından Adana'da Mahalle Yapısı

Günümüzde etkisini yitirmiş olsa da toplumsal ilişkilerin oluşumunda ve şekillenmesinde kişilerin bir arada yaşadıkları mahallelerin önemli etkisi bulunmaktaydı. Osmanlı şehrinde de mahalle birbirini tanıyan, bir ölçüde birbirlerinin davranışlarından sorumlu tutulan, sosyal dayanışma içinde olan kişilerden oluşmuş bir topluluğun yaşadığı bir şehir kesimidir. Bu işlevlerinden dolayı İslam şehirlerinde Müslümanlarla Müslüman olmayanlar ayrı mahallelere yerleşme gereği duymuşlardır. Hatta bazı araştırmacılar tarafından çeşitli dinsel ve etnik gruplara göre bölge ve semtlere (mahallelere) ayrılmış olması İslam şehrinin en önemli özelliği kabul edilmiştir. Önceki İslam devletlerindeki kadar katı olmamakla birlikte Osmanlı şehirleri için de aynı durumun geçerli olduğu belirtilmektedir.¹⁰ Osmanlılarda bu durumun kısmen esnek olmasının nedenleri arasında, merkezî otoritenin güçlü olması, güvenliğin sağlanması için alınan önlemlerin ve oluşturulan kurumların görevlerini yerine getirmesi gösterilebileceği gibi,¹¹ özellikle hukukî güvencenin insanlara verdiği güven sayesinde şehirde yaşayan her türlü dinsel ve etnik kimliğe sahip kimselerin birbirleriyle daha rahat ilişki içinde yaşamalarına sebep olduğu söylenebilir. Ancak bu görüşün aksine kadı

belirtilmektedir. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Adana Şer'iyye Sicilleri (AŞS), 33 Numaralı Defter: 87.

⁸ Tatlarla ilgili sicillerde bir bilgi tespit edilememiştir. Ancak bazı araştırmalarda Kafkaslardan Dağlı Yahudiler olduğuna dair tanımlamalar mevcuttur. Bkz. Kemal H. Karpat'tan naklen Saim Yörük, *XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Adana Kazâsı (1700-1750)* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2011), 139.

⁹ Detaylı bilgi için bkz. Yörük, *Adana Kazâsı*, 137-141.

¹⁰ Özer Ergenç, "Osmanlı Şehrindeki "Mahalle"nin İşlev ve Nitelikleri Üzerine", *Osmanlı Araştırmaları* 4/4 (1984): 69-70.

Bozkurt ise Osmanlı Devleti'nde zimmîlerin genellikle şehrin kenar semtlerinde, Rum, Ermeni, Yahudi mahallelerinde gruplar halinde yaşadıklarını söylemektedir. Bkz. Gülnihâl Bozkurt, *Alman - İngiliz Belgelerinin ve Siyasî Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu (1839-1914)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989), 18.

¹¹ Ergenç, "Osmanlı Şehrindeki "Mahalle"nin İşlev ve Nitelikleri Üzerine", 70.

sicillerinden hareketle Osmanlı şehirlerinde Müslim ve gayrimüslimlerin bir diğerinden tamamen ayrı bir şekilde değil, kapı komşusu olarak yaşadıkları iddia edilmektedir.¹² Adana'da da mahalle yapısı açısından durumun daha çok ikinci görüşü yansıttığı söylenebilir. Nitekim Adana'da hemen hemen tüm mahallelerde Müslümanlar ile gayrimüslimler karışık olarak yaşamaktaydılar.

Adana'da özellikle 18. yüzyılın ortalarında muhtelif dinî ve etnik topluluklar mahallelerde genellikle birlikte yaşamaktaydılar. Karasoku ve Zimmiyân mahallelerinde yoğunlaştıkları görölse de mahalle nüfusunun yarısına yakını Müslümanlar oluşturmaktaydı. Zimmiyân Mahallesi denildiğinde sadece gayrimüslimlerin sakin olduğu bir yermiş gibi bir izlenim oluşmasına rağmen durum böyle değildir. Bu mahallede dahi oturanların % 49,3'ü gayrimüslim iken % 36,2'si ise Müslümandır.¹³ Ayrıca Zimmiyân Mahallesi'nde bir caminin bulunması da mahalledeki Müslüman nüfusun fazla olduğunu göstermektedir.¹⁴ Bu iki mahallenin dışında da Adana'nın birçok mahallesinde azımsanamayacak ölçüde gayrimüslim oturmaktadır. Örneğin Mermerli Mahallesi'nde gayrimüslim nüfusun oranı % 20,9, Hamamkurbu Mahallesi'nde ise % 20,6'dır.¹⁵ Diğer birçok mahallede de bu durum görülmekte olup bazılarında ise bu oran oldukça düşüktür. Ancak 18. yüzyılda 45-47 arasında değişen bir mahalle sayısına sahip olan Adana'nın 35 mahallesinde gayrimüslimlerin oturduğu görülmüştür.

Netice olarak Adana'da gayrimüslimler bazı mahallelerde yoğun olarak yaşasalar da birçok mahallede Müslümanlarla birlikte ikamet etmişlerdir. Ayrıca Müslümanlar ve gayrimüslimler kendi mahallelerine farklı dinden kişilerin yerleşmesine de karşı çıkmamışlardır. Şehirde Zimmiyân adlı bir mahallenin olmasına rağmen sadece gayrimüslimlerin yaşadığı bir mahallenin bulunmaması bunun önemli göstergelerindendir. Tüm bunlar Adana'da Müslümanlarla gayrimüslimler arasında yaşam alanı açısından bir ayrımın olmadığını, birlik ve beraberlik içinde bir arada yaşayabildiklerini göstermektedir. Bu durumun doğal bir sonucu olarak günlük hayatta Müslümanlarla gayrimüslimler sıkı denilebilecek tarzda bir ilişki içerisinde olmuşlar, alış-veriş yapmışlar, şirket kurmuşlar, borç ilişkisi içine girebilmişlerdir. Dolayısıyla "Farklı millet mensuplarının birbiriyle evlenmesi düşünülemez; aynı mahallede yaşaması nadirdir; dostluk münasebetleri sınırlıdır."¹⁶ şeklindeki yaklaşım kısmen (evlilik konusunda) doğru olmakla

¹² Kenan İnan, "Osmanlı Mahallesi", *İslam Tarihi ve Medeniyeti -15- İslam Medeniyeti (Osmanlı Dönemi)*, ed. Mehmet Şeker (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 267.

¹³ Zimmiyân Mahallesi'nde oturanların % 14,5'inin ise dini tespit edilememiştir. Adana mahallelerinin dinî açıdan demografik yapısını gösteren tablo için bkz. Yörük, *Adana Kazâsı*, 339.

¹⁴ Zimmiyân Mahallesi'ndeki camiye 1173/1760 yılında müezzin ataması yapılmıştır. BOA, AŞS, 1 Numaralı Defter: 135.

¹⁵ Müslüman nüfusun oranı Mermerli Mahallesi'nde % 33,5, Hamamkurbu Mahallesi'nde ise % 43,5 olup diğerlerinin dini tespit edilememiştir. Bkz. Yörük, *Adana Kazâsı*, 339.

¹⁶ Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, 314.

birlikte aynı mahallede yaşamaları konusunda Osmanlı'da farklı uygulamalarla karşılaşmaktadır. Ancak bu durumun özellikle Adana'da yaşayan gayrimüslimler için geçerli olduğu söylenemez.

3.2. Adana'da Müslümanlar ile Gayrimüslimlerin İktisadî İlişkileri

Adana'da yaşayan Müslümanlarla gayrimüslimler arasında temelde güvene dayalı olan birçok iktisadî ilişkinin mevcudiyetini gösteren belge bulunmaktadır. Başta gayrimenkul olmak üzere birçok eşyanın alış-verişini yapmışlar, ortaklık kurmuşlar, mal ve eşyalarını emanet edebilmişlerdir. Zimmiyân Mahallesinde oturan Odik veledi Ya'na isimli Hristiyan kadın, evinin ve değirmenin yüzde elli hissesini Paşanebi Mahallesi ahalisinden Adana cizyedârı Abdurrahman Ağa'ya satmıştır.¹⁷ Bu nevi alış-verişin gerçekleştiğini gösteren birçok belge olmakla birlikte burada bir gayrimüslim tarafından evin ve değirmenin yarısının satılması dikkat çekmektedir. Bu durumda evi satın alan Abdurrahman Ağa ev ve değirmene büyük ihtimalle gayrimüslim bir ortakla beraber sahip olmaktadır. O halde burada ev ile ilgili bir mülkiyet ortaklığı, değirmen ile ilgili ise ticari bir ilişkinin kurulduğu söylenebilir.

Gayrimüslimlerin Müslümanlarla şirket kurarak ortak iş yaptıkları sicillerdeki kayıtlarda görülmektedir. Örneğin bir kayıtta Çopur Bedros veledi Bagos, vefat eden ortağı Fakihoglu (Fakioğlu) unvanıyla meşhur Ali Beşe'nin varisi olmadığı için Adana serdarı Hüseyin Ağa adına mallarına el koyan vekili Kadem-zâde Osman Ağa'yı dava etmektedir. O, Ali Beşe ile Yüreğir'in bir köyünde yarı yarıya olmak üzere (ber-vech-i munâsafet) çift ortağı olduklarını ve zimmetinde dört yüz seksen dokuz kuruş alacağı olduğunu belirterek beytülmal için zapt edilen mallarından ödenmesini talep etmektedir. İki Müslüman şahitle iddiasını ispat ettikten sonra Bedros alacağını tahsil etmektedir.¹⁸ Bir önceki örneğe göre bu kayıt bir Müslüman ile gayrimüslimin ortaklık kurarak beraber iş yaptıklarını daha açık bir şekilde ifade etmektedir. Bu kaydın bir diğer önemi gayrimüslim bir şahsın hakkını ispat ederken Müslümanların şahitlik yapmasıdır. Ancak bu konuyu hukukî ilişkiler başlığında inceleyeceğimiz için sadece dikkat çekmekle yetiniyoruz.

Müslümanlarla gayrimüslimler arasında oldukça yoğun bir şekilde borç ilişkisinin varlığı göze çarpmaktadır. Örneğin Ağzad veledi Artin'in öldüğünde Şeytan Ahmed Ağa, Özbek-zâde Ahmed Beşe ve Hasan Köle'ye borcu bulunmaktaydı. Yine Ali Beşe bin Abdullah'ın vefat ettiğinde Basmacı zimmîden 3 kuruş alacağının olduğu terekesine yazılmıştı. Adana'da Çarşı Hanı'nda ticaret amacıyla sakin

¹⁷ BOA, AŞS, 32 Numaralı Defter: 30.

¹⁸ BOA, AŞS, 49 Numaralı Defter: 23.

olan Ellez veledi Musi adlı gayrimüslimin öldüğünde birçok Müslüman'dan alacağı bulunduğu gibi yine Müslüman kimselere borcu da bulunmaktaydı.¹⁹

Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında borç alıp verme alışkanlığının olduğunu gösteren daha birçok kayıt bulunmaktadır. Ancak bazı borç ilişkileri dikkat çekmektedir. Bir kısım kayıtlarda Adana valisinin sarayının tamir edilmesi için ya da başka sebeplerle şehrin ihtiyaçları için valilik adına gayrimüslimlerden borç alındığı görülmektedir. Esasen valilik sarayının kirası, mahkeme kirası ya da bu gibi yerlerin döşeme masrafları gibi şehrin giderleri bazı görevliler aracılığıyla ödendikten sonra bu masraflar belirli zamanlarda şehir halkına tevzî ve salyâne olunarak tahsil edilirdi. Bu masraflara ait işleri kimi zaman şehrin hac ağası, kimi zaman da şehir vekili de denilen şehir kethüdaları yerine getirirdi. Bu görevliler, yaptıkları harcamaları ya kendi ceplerinden öderler veya başka kişilerden borç alırlardı. Yapılan harcamaların defteri tutularak şehir halkına tevzî ve taksim sırasında halktan tahsil edilmek üzere kadı siciline kaydedilirdi.²⁰ Örneğin 1179/1765 tarihli bir salyânede surre alayına harcanmak üzere ehl-i zimmetten beş yüz kuruş borç alındığı belirtilmektedir.²¹ Yine 1180/1766 tarihli bir salyânede saray masrafları için zimmîlerden yüz kuruş ve hane tamiri için zimmîlerden elli kuruş olmak üzere iki defa gayrimüslimlerden şehre ait masraflar için borç alındığı kaydedilmiştir.²² Gayrimüslimlerin şehri ilgilendiren ve yerine göre fedakârlık gerektiren bu gibi durumlarda yardımcı olmaktan geri durmadıkları, ihtiyaç olduğunda sorumluluk duygusu içerisinde şehrin masrafları için borç vererek katkıda bulundukları görülmektedir.

Borç alış-verişinde daha önce yaşanmış bazı olumsuzlukların biraz önce verilen örneklerle engel olmadığı anlaşılmaktadır. Yukarıdaki salyâne tarihlerinden birkaç yıl önce bir gayrimüslimin vermiş olduğu eşyanın kıymeti olan yüz on beş kuruşu tahsil edemediği için altmış kuruş üzerine sulh olmak zorunda kaldığı anlaşılmaktadır.²³ 1175/1762 tarihli bu belgede zimmîlerden borca alındığı anlaşılan başka mallar da bulunmaktadır. Tıraşoğlu zimmîden yirmi beş kuruşluk bez, sarraf Artin'den otuz beş kuruş çiçekli alınmış ve bu salyânede kaydedilerek kendilerine ödemesi yapılmıştır.²⁴

¹⁹ Detaylı bilgi için bkz. Yörük, *Adana Kazâsı*, 271-272 (143 ve 144 numaralı dipnotlar).

²⁰ Bu görevlilerle ilgili detaylı bilgi için bkz. Yörük, *Adana Kazâsı*, 80-85.

²¹ BOA, AŞS, 40 Numaralı Defter: 10.

²² BOA, AŞS, 50 Numaralı Defter: Belge 13.

²³ Yeri gelmişken Osmanlı toplumunda anlaşma kültürünün oldukça ileri düzeyde olduğunu da belirtmek gerekir. Nitekim mahkeme kayıtlarında Osmanlı toplumunda sulh akitlerinin çok yaygın olduğunu gösteren birçok belge bulunmaktadır. Ayrıca akdin tarafları arasında Müslüman ya da gayrimüslim gibi bir ayrım da yoktur. Detaylı bilgi için bkz. Nasi Aslan, "İslam ve Osmanlı Hukuk Sisteminde Sulh Akitleri ve Osmanlı Toplumunda (Muslihun) Arabuluculuk Müessesesi", *Kur'an'da Evrensel Hoşgörü* (İstanbul: Nesil, 1997), 254-270.

²⁴ BOA, AŞS, 34 Numaralı Defter: 20.

Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında güven duygusunun mevcut olduğunu gösteren bir diğer gösterge birbirlerine mal ve eşyalarını emanet edebilmeleridir. Adana'da Müslümanların gayrimüslimlere mal ve eşyalarını emanet ettikleri görülmektedir. Örneğin Baltacı Mehmed Ağa bin Abdullah, mal ve eşyasını Adana bedesteninde Malhaz isimli zimmîye emanet etmiştir.²⁵ Ancak burada göz önünde bulundurulması gereken bir husus vardır ki o da şudur: Baltacı Mehmed Ağa'nın babasının isminin Abdullah olarak kaydedildiği görülmektedir. Bu da Mehmed Ağa'nın Müslüman olmuş eski bir gayrimüslim olduğu ihtimalini akla getirmektedir. Zira Osmanlılarda gayrimüslim bir şahıs Müslüman olduğu zaman babasının isminin genellikle Abdullah olarak zikredildiği bilinmektedir.²⁶ Dolayısıyla burada eski arkadaşlıktan doğan bir güvenin bulunması da söz konusu olabilir. Ancak Abdullah isminin de yaygın şekilde kullanıldığını düşündüğümüzde bu hususta kesin bir sonuca varmak mümkün gözükmemektedir. Sonuç ne olursa olsun bu durum Adana'da bir Müslümanın gayrimüslime mal ve eşyalarını emanet edebildiği gerçeğini değiştirmez.

Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki bu tür iktisadî ilişkiler farklı inanca sahip kişilerin birbirlerine güvenerek ticaret yaptıklarını, ortaklık kurduklarını, ortak bir gayrimenkule sahip olduklarını, diğer kesimin yoğun yaşadığı bölgelerden ev satın alarak komşuluk ilişkisi kurabildiklerini ve mal ve eşyalarını emanet edebildiklerini göstermektedir. Ayrıca gayrimüslimlerin şehri ilgilendiren hususlara duyarsız kalmadıklarını, ihtiyaç halinde şehrin masrafları için borç vererek mallarıyla katkı sunmaya çalıştıkları müşahede edilmektedir. Bu kayıtlardan hareketle Müslümanlar ile gayrimüslimlerin birçok noktada ortak hareket ettikleri söylenebilir. Bu bağlamda beklenmedik anda ortaya çıkan bir ihtiyaç ya da ani bir doğal afet ve benzeri hallerde ihtiyaçların giderilmesine dönük avâriz sandıkları ve vakıflarının paydaşlarının sadece Müslüman olması gerektiğine dair bir kayda rastlanmaması da gayrimüslimlerin bu kurumda bulunabileceği kanaatini güçlendirmektedir.²⁷

3.3. Din ve İbadet Özgürlüğü Bağlamında Adana'da Gayrimüslimler

İslam dininde bireysel ve toplumsal düzeyde Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki ilişkiyi düzenleyen temel normatif kural "Dinde zorlama yoktur" ayeti olup ilgili hukuk kuralları bu ayet çerçevesinde tanzim edilmiştir. Din ve vicdan özgürlüğü açısından düzenleyici esaslardan biri olan bu ayet gayrimüs-

²⁵ Yörük, *Adana Kazâsı*, 271-272.

²⁶ Bkz. Hadi Sofuoğlu, *İslam Hukukunun Uygulanması Açısından Manisa Şer'îye Sicilleri (1625-1650)* (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2010), 101.

²⁷ Bkz. Nasi Aslan, "Osmanlı Toplumunda Para Vakıflarının Kurumsallaşmasında Rol Oynayan Faktörler", *Dini Araştırmalar* 1/2 (1998): 93-119.

limlere bireysel ve kamusal düzlemde bir dini benimsetme konusunda zorlama yapılamayacağını göstermektedir. Bunun sonucu olarak fetva literatüründe Müslüman olan bireyin hukukî ehliyete sahip olan gayrimüslim çocuğunu Müslüman olmaya zorlayamayacağı ifade edilmiştir.²⁸ Osmanlı Devleti'nde de zimmet kurumu bu temel üzerine oturtulmuş, zimmîlere dinlerini değiştirmeleri için baskı yapılmamıştır. Din işlerinde serbest bırakılan zimmîler çoğunluğu Müslüman olan bölgelerde bile Müslümanları rahatsız etmeden ibadetlerini yerine getirebilmişlerdir.²⁹

Adana'da da gayrimüslimler dinî yapılarını gerektiği zaman tamir etmişler, ibadetlerini ve ayinlerini kiliselerinde yerine getirmişlerdir. Dinlerini yaşamada serbest bırakılmış ve kendilerine bu konuda herhangi bir baskı yapılmamıştır. Eskihamam Mahallesi'nde bir kilisenin bulunması gayrimüslimlerin ibadetlerini topluca ve özgürce yapabildiklerini göstermektedir. Kiliseleri olmayan dinî gruplar ise aldıkları izinle bir evde toplanarak İncil okumuş, kandil ve buhur yakma yanında diğer ayinlerini ilan ve izhar etmeden icra edebilmişlerdir.³⁰

Osmanlı Devleti'nde gayrimüslim toplulukların kendilerine mahsus mezarlıklarının bulunduğu bilinmektedir. Gayrimüslimler Adana'da da bu yönde taleplerini dile getirmişler ve kendilerine ölümlerini defnedebilmeleri için bir yer tahsis edilmiştir. Ancak bu yere bazıları çöp döktükleri için ve hayvanlar da girerek harap ettikleri için izin alarak ve mahkemenin de marifetiyle etrafını çevirmişlerdir.³¹

3.4. Adana'da Gayrimüslimler ve Hukuk Uygulamaları

İnsanların din kıstasına göre gruplandırıldıkları Osmanlı toplumunda Müslümanlar İslamî hoşgörülerinin gereği olarak gayrimüslimleri kendi şer'î hukuk düzenlerine uymaya zorlamamışlardır. Osmanlı Devleti tebaası olan gayrimüslimler başta aile hukuku olmak üzere miras hukuku, borçlar ve ticaret hukuku açısından bir kısım istisnalara/ımtiyazlara sahiptiler. Gayrimüslim din adamlarının öldükten sonra terekeleri kendi topluluklarına kalırdı.³² Onlar, Müslüman-

²⁸ Muharrem Kılıç, "Osmanlı Fetva Literatüründe Gayrimüslimlere Tanınan Din ve İbadet Özgürlüğü: Fetâvâ-yı Ali Efendi Örneklemini", *Osmanlı Hukukunda Fetva*, ed. Süleyman Kaya v.dğr. (İstanbul: Klasik, 2018), 489.

²⁹ Bozkurt, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu*, 20-21.

³⁰ Yörük, Adana'da yaşayan Rumların kendilerine ait kiliseleri bulunmadığından aldıkları ferman gereğince Hankurbu Mahallesi'nde sahip oldukları bir evde toplanarak ibadetlerini yerine getirdiklerini söylemektedir. Bkz. Yörük, *Adana Kazâsı*, 272.

³¹ BOA, AŞS, 52 Numaralı Defter: Belge 284.

³² Gayrimüslim din adamlarının terekasının kime kalacağı konusunda farklı uygulamalar mevcuttur. Yavuz Selim ve Kanunî devrinde ölen din adamlarının terekelerinin patrikliğe kalmasına izin verilmiştir. Sonraki dönemlerde ise beş bin akçeye kadar olan kısmın patrikliğe kalacağı, fazlasının ise devlet tarafından alınacağı belirtilmiştir (Bozkurt, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu*, 15.) Adana'da 1726 tarihli bir belgedeki ifadelerden o tarihteki uygulamanın beş bin akçeye kadar olan malların patrikliğe kalması, fazlasının ise devlete verilmesi şeklinde olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. BOA, AŞS, 30 Numaralı Defter: 225.

ların kullanmaları ve ticaret yapmaları yasak olan şarap, domuz eti gibi malları kendi aralarında alıp satabilirlerdi.³³ Yine bu kimseler evlenme, boşanma, nafaka, velâyet, vesayet gibi işlemleri kendi dinî mahkemelerine götürme hakkına sahiptiler. Bunu arzu etmezlerse Osmanlı mahkemelerine gelme hakları bulunmaktaydı ve bu durumda da kendilerine İslam hukuku hükümleri uygulanırdı. Ancak yapılan araştırmalar, gayrimüslimlerin aile hukuku konusunda kendilerine tanınan bu ayrıcalığa rağmen oldukça yaygın bir biçimde Osmanlı mahkemelerini tercih ettiklerini ortaya koymaktadır.³⁴ Adana şer'iyeye sicillerinde de gayrimüslimlerin haklarını aramak için ya da noterlik hizmetleri için Osmanlı mahkemelerine sıklıkla başvurduklarını gösteren belgeler bulunmaktadır.³⁵

Gayrimüslimler haksızlığa uğradıklarını haklarını aramak için mahkemeye müracaat ederek dava açabilmekteydi. Yukarıda geçen bir belgede de görüldüğü üzere bir gayrimüslim ortak olduğu Müslüman bir şahıstan alacağı olduğu iddiasıyla mahkemeye müracaat etmiş, hakkını yine Müslüman iki şahitle ispat ederek alacağını tahsil etmişti. Başka bir belgede de katledilen Yagob'un varisleri kâtili Mehmed'in cezalandırılması için mahkemeye müracaat ederek iki Müslüman şahitle davalarını ispat etmişlerdir.³⁶ Gayrimüslimler bu şekilde haklarını aramak için dava açtıkları gibi, kendileri aleyhine açılan davaları da ispat ettikleri takdirde def' edebilmişlerdir. Örneğin Marta isimli gayrimüslim bir kadın, Fatma Hatun tarafından aleyhine açılan alacak davasını kendisinin daha önce borcunu ödediğini iki Müslüman şahitle ispat ederek def' etmiştir.³⁷

Zimmîlerin kendi aralarındaki sözleşmelerinde İslam hukuku hükümleri geçerli değildi. Ama bu tip sözleşmelerden doğan anlaşmazlıkları kadı önüne götürme hakları bulunmaktaydı.³⁸ Adana'da da gayrimüslimlerin kendi arala-

³³ Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'* (yy: Dâru'l-kütübî'l-ilmiye, 1986), 5: 143; Muhammed b. Ferâmûz Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm* (yy: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-arabiye, ts), 2: 198.

Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlerin hukukî statüleri için detaylı bilgi için bkz. Bozkurt, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu*, 14-32.

³⁴ Bozkurt da zimmîlerin özel hukuka ilişkin davalarını tercihen kadı önüne getirdikleri söylemektedir. Bkz. Bozkurt, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu*, 23.

Gayrimüslimlerin Osmanlı mahkemelerini tercih etmelerinin sebepleri ve detaylı bilgi için bkz. M. Akif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: Klasik, 2017), 35-39.

³⁵ Örnek olarak bkz. BOA, AŞS, 30 Numaralı Defter: 140, 141, 149.

³⁶ BOA, AŞS, 19 Numaralı Defter: 18.

³⁷ BOA, AŞS, 36 Numaralı Defter: 109.

³⁸ Kayseri'de de bazı zimmîler Asol isimli Hristiyan bir kadın aleyhine dava açarak, öteden beri kendilerinin evlerinden akan kar ve yağmur sularının biriktiği kuyular, umuma ait iken söz konusu kadının bu kuyuların yakınına ev yaptırarak, kuyuları kendi avlusunun içine aldığı söylemişlerdir. Konuyla ilgili Asol isimli kadının yaptığı yasal olmadığı ile ilgili müftüden fetva alarak mahkemeye arz etmişler ve kadı da bu fetvaya göre hüküm vermiştir. Zimmîlerin kendi aralarındaki davaların çözümünde fetvaya başvurup kadından da aldıkları fetvaya göre hüküm talep edebiliyorlardı. Bkz. Nasi Aslan, "Osmanlı Hukuku'nun Oluşumunda Fetva ve Kazâ Münasebeti", *Dinî Araştırmalar* 2/4 (1999): 90.

rındaki anlaşmazlıklar için Osmanlı mahkemesini tercih ettikleri görülmektedir. Örneğin Hacar isimli zimmî Karabet zimmî ile mudârebe şirketi kurduklarını ve kendisinden ortaklık alacağı olarak bin yüz kuruş alacağı olduğunu iddia ederek mahkemeye müracaat etmiştir. Hacar'ın belirttiğine göre Karabet, daha önce Müslümanların huzurunda kendisiyle ortak olduklarını ve Hacar'ın kendisinden alacağı olduğunu itiraf etmiştir. Karabet'in anılan miktarı inkâr etmesi üzerine Hacar iki Müslümanın şahitlik yapmasıyla iddiasını ispat etmiş ve Karabet'in borcunu ödemesine karar verilmiştir.³⁹ Zimmîlerin kendi aralarında kurdukları şirkete Müslümanları şahit tutmaları ve onların da anlaşmazlık durumunda şahitlik yapmaları birlikte yaşama kültürü açısından önemlidir. Bu davada zimmî şahitler ile de davasını ispat edebilecekken Müslüman şahitlerin hazır bulunması gayrimüslimlerin Müslümanlara güven duyduklarının göstergesidir.

Şunu da ifade etmek gerekir ki yargılama usulü açısından gayrimüslimlere getirilen kısıtlamanın varlığı da onları hukukî işlemlerinde Müslüman şahit tutmaya sevk etmiş olması muhtemeldir. Bilindiği üzere taraflardan birinin Müslüman olduğu davalarda gayrimüslim vatandaşın şahitliği kabul edilmemektedir. Zira İslam hukukuna göre taraflardan birinin Müslüman olduğu davalarda şahitlerin de mutlaka Müslüman olması gerekir. Davaya ya da hukukî işleme taraf olan gayrimüslim birinin de sonradan Müslüman olma ihtimali bulunduğu için ihtiyaten Müslümanları şahit tutarak sonradan oluşabilecek bir mağduriyetin önüne geçmeyi amaçlamış olmaları mümkündür.

Gayrimüslimlerin kendi dindaşlarıyla olan meselelerin çözümünde Osmanlı mahkemelerine başvurduklarının bir diğer örneği davranışlarından rahatsız oldukları bir zimmîyi mahkemeye şikâyet ettikleri belgedir. Bu belgeye göre Karasoku Mahallesi "kefereleri", Dongioğlu Yagı veledi Dongı adlı zimmînin Adana valisinin yanına vararak kendilerini asılsız haberlerle suçladığını ve ahalinin huzurunun kaçmasına sebep olduğunu söylemektedirler. Bunun üzerine Yagı, mahkeme tarafından uyarıldıktan sonra "kendi hüsnü rızasıyla bir daha vali karpısına varırsam hâkim (kadı) efendinin mutfağına beş yüz kuruş nezrim olsun" diyerek söz konusu fiilin tekrarı halinde para cezası ödeyeceğini taahhüt etmektedir. Şer'iyye sicillerinde ve arşiv belgelerinde *nezre kat', nezri iltizâm ve taahhüt, nezrim olsun* ya da *nezri kabul* gibi değişik şekillerde ifade edilen bu durum 17. Yüzyıl sonları itibarıyla kamu düzenini sağlamak adına, devletin tebaası ile yaptığı akitler için kullanılmaya başlanmıştır.⁴⁰ Adana'da da nezrin kamu düzenini sağlamak, asayiş ve güvenliği temin etmek için alternatif bir yöntem olarak kullanıldığı görülmektedir. Ancak bu belgede görüldüğü üzere bazı davranış ve ibadetleri adamak anlamında kullanılan ve ibadet olarak nitelendirilebilecek

³⁹ BOA, AŞS, 50 Numaralı Defter: Belge 154.

⁴⁰ Nezrin kamu düzenini sağlamak amacıyla Osmanlı Devleti'nde kullanımı ve konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Cemal Çetin, "Kamu Düzeninde Alternatif Bir Yöntem: Nezir", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/36 (2015): 287-308.

nezrin bir *gayrimüslim vatandaş* için caydırıcı ve cezalandırıcı bir yöntem olarak kullanılması önem arz etmektedir.

Zimmîlerin Osmanlı mahkemesinde haklarını serbestçe savundukları ve elde ettikleri gözlemlenmektedir. Gayrimüslimler, dinî liderler ya da cemaat mahkemeleri aracılığıyla anlaşmazlıkları çözüme kavuşturulsa dahi infaz ve icra yetkisinin Osmanlı Devleti'nin salâhiyetinde olduğunu bildikleri için Osmanlı mahkemelerini daha sık tercih etmiş olabilirler. Böylece verilen kararın daha hızlı şekilde uygulanması ve caydırıcılığının daha güçlü olması nedeniyle haklarını ivedilikle elde edebilirlerdi. Bu durumun da gayrimüslimlerin Osmanlı mahkemelerini tercih etmelerinde bir etken olduğu söylenebilir.

3.5. Adana'da İdarenin Gayrimüslimlerin Yaşam Tarzı ile İlgili Tasarrufları

Gayrimüslimlere kıyafetleri açısından Osmanlı toplumunda İslam hukuk doktrinine uygun olarak çeşitli kısıtlamaların getirildiği bilinmektedir. Çeşitli zimmî topluluklar farklı renkte elbise giyip başlık takarlardı. Müslümanların kavuk ve ayakkabıları sarı, Ermenilerin şapka ve ayakkabıları kırmızı, Rumların siyah, Yahudilerin ise mavi idi. Zaman zaman yayınlanan fermanlarla gayrimüslimlerin kanun ile belirtilen kıyafetleri giymelerinin emredilmesi bu yasağın sık sık ihlal edildiğini göstermektedir.⁴¹ Said Mehmed Paşa da Adana'ya vali olarak atandığında 1172/1759 tarihinde gayrimüslimlerle Müslümanların öteden beri kıyafetleri yoluyla tefrik edilebildiklerini ancak Adana'da bu durumun mevcut olmadığını belirterek zimmî erkek ve kadınların kendilerinin Müslüman olmadığını gösteren kıyafetlerini giymeleri konusunda kadıya buyuruldu yazmaktadır. Bu hususun dellâller ile nida ettirilerek halka bildirilmesini ve konunun kesinlikle gevşeklik gösterilmeksizin takip edilmesini istemektedir.⁴² Bu tarihe kadar Adana'da gayrimüslimlerle Müslümanların giyim kuşam konusunda benzer tarzda giyindikleri ve gayrimüslimlere bu konuda fazla müdahale edilmediği anlaşılmaktadır. Bu uygulamanın devletin politikası olma ihtimali bulunduğu gibi Said Mehmed Paşa'nın şahsî hassasiyetinden kaynaklanması da mümkündür. Zira onun atandıktan sonraki ilk icraatlarından birisinin bu olması, az sonra geleceği üzere gayrimüslimlerin şarap alışverişi yapmalarını yasaklaması, ayrıca kadınların hamamda yıkanmalarının dinen yasak olduğunu belirterek Adana'da var olan uygulamanın kaldırılmasını istemesi gibi uygulamalarına bakıldığında valinin "dinî" hassasiyetinden dolayı böyle bir karar verdiği anlaşılmaktadır.

Gayrimüslimler Osmanlı topraklarında serbestçe sözleşme yapma ve ticaret yapma hakkına sahip olup Müslümanlar ile gayrimüslimler mülkiyet, akitler ve

⁴¹ Fermanlarla ilgili bilgi için bkz. Bozkurt, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu*, 19-20.

⁴² BOA, AŞS, 33 Numaralı Defter: 45.

borçlar hukuku yönünden eşittirler. Ancak içki ve domuz eti gibi Müslümanlar için yasak olan eşyaların konu olduğu sözleşmeleri Müslümanlarla yapmaları yasaktır.⁴³ Bununla birlikte gayrimüslimlere kendi aralarında domuz ve içki alım satımına müsaade edilerek bazı istisnai haklar tanınmıştır.⁴⁴ Osmanlı Devleti’nde yaşayan gayrimüslimler için de uygulama bu minvalde olmakla birlikte zaman zaman bazı sebeplerle içki alım satımının yasaklandığı görülmektedir.⁴⁵ Adana valisi Said Mehmed Paşa tarafından verilen bir buyuruludada da Müslüman ve gayrimüslim olduğuna bakılmaksızın herkes için içki satışının yasaklanması emredilmektedir. Zira son zamanlarda bazı rezil şahıslar sarhoş iken nice namuslu ve kendi halinde olan kimselere küfür etmeleri bir yana belge tarihinden bir gün önce olduğu belirtilen bir olayda sarhoş birisi yol keserek kesici bir aletle bir şahsı haksız yere yaralamıştır. Dolayısıyla kötülüklerin anası olan şarap vb. içkilerin bundan böyle alım satımının yapılmamasının yasaklandığı belirtilerek durum kadiya bildirilmektedir.⁴⁶

Ferdi haklar açısından Osmanlı yönetimi gayrimüslim vatandaşlarını Müslüman vatandaşlarından ayırt etmemiştir. Zimmîlere, zulüm yapan yöneticileri şikâyet hakkı verilmiştir. Belgelerde yer alan birçok kayıttan gayrimüslim tebaanın yöneticiler hakkındaki şikâyetlerini kolaylıkla merkeze iletebildikleri anlaşılmaktadır. Adana’da da bazı tatsız olaylar üzerine gayrimüslimler bu haklarını kullanmışlar ve kendilerine yapılan haksızlıkların engellenmesi talebiyle merkeze arzualde bulunmuşlardır. Zimmîler, yukarıda da geçtiği üzere ölümlerini defnettikleri yerin harap olma tehlikesi bulunduğu için etrafını çevirmişlerdi. Ancak ehl-i örf taifesinden bazıları tarafından “siz laşenizi vaz’ ettiğiniz yerin çevresini sebr ettiniz bize akçe veriniz” denilerek hilaf-ı şer’ ve bi-la emr-i münîf ve bi-gayr-ı hak ta’addî ve rencide edildiklerini bildirmişlerdir. Bunun üzerine durumun “mahallinde şer’le görülerek men’ ve def’ olunması için” kadiya emredilmiştir.⁴⁷ Başka bir belgede yine zimmîler vali, mütesellim ve benzeri ehl-i örf tarafından kendilerine haksızlık yapıldığını ve ödemeleri gereken vergileri ödedikleri halde bunun haricinde kendilerinden mal ve para istendiğini belirterek kendilerine yapılan haksızlıkları kadının arzıyla merkeze bildirmişler ve ilgililerin engellenmesi için emr-i âlî gönderilmesini sağlamışlardır. İlgili belgede “eyyâm-ı saadetimde ra’âyâ ve berâyâ fukarasına zulüm ve ta’addî olduğuna kat’an rıza-yı şerîfim yoktur. Bunlar üzerlerine edası lazım gelen cizye-i şer’iyye ve avâriz ve imdâd-ı hazariye ve seferiye ve sâ’ir emr-i şerîfimle vâkî olan tekâlîf-

⁴³ Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 3: 273.

⁴⁴ Kâsânî, *Bedâiü’s-sanâi’*, 5: 143; Molla Hüsrev, *Dürerü’l-hükkâm*, 2: 198; Bahaeddin Yeriylidiz, “İslam Hukukunda Zimmilerin Yeri”, *Türk Kültürü* 29/290 (1987): 338.

⁴⁵ Gayrimüslimlere yönelik yasaklamanın örnekleriyle ilgili bkz. Bozkurt, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu*, 17-18.

⁴⁶ BOA, AŞS, 33 Numaralı Defter: 83.

⁴⁷ BOA, AŞS, 52 Numaralı Defter: Belge 284.

lerini kanun ve defter mûcebince cem'ine memur olanlara eda eylediklerinden sonra Adana valisi olanlar taraflarından buluşma namına beşer altışar yüz kuruş..." denilerek yapılan muamele son derece sert bir şekilde eleştirilmekte ve bir an önce son verilmesi istenmektedir.⁴⁸ Bu ve benzeri birçok kayıttan anlaşıldığı üzere gayrimüslimler üzerlerine düşen sorumlulukları yerine getirdikleri müddetçe kendilerine müdahale edilmemiş, edenlere de müsamaha gösterilmemiştir. Haksızlığa uğradıklarını düşündükleri bu gibi hallerde ise padişaha arzuhal göndererek haksızlığın giderilmesini talep edebilmişlerdir.

Sonuç

Adana şer'iyeye sicillerindeki belgeler ışığında Müslümanlar ile gayrimüslimlerin birlikte yaşama tecrübesini incelediğimiz bu çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Kadı sicillerinde özellikle vurgulandığı üzere Adana'nın dinî ve etnik açıdan farklı toplulukların yaşadıkları bir şehir olduğu tespit edilmiştir. Söz konusu belgelerde "Belde-i merkûme (Adana) derûnunda ecnâs-ı muhtelif ezyed ve evfer olmaktan nâşî" denilerek bu olguya işaret edilmiştir.
2. Adana'da gayrimüslimlerle Müslümanların aynı mahallelerde yaşadığı tespit edilmiş, sadece gayrimüslimlerden oluşan bir mahallenin var olmadığı görülmüştür. Sadece gayrimüslimlerin yaşadığı izlenimini veren Zimmiyân adlı mahallede dahi oturan Müslüman oranının oldukça yüksek olduğu müşahade edilmiştir. Ayrıca bu mahallede bir caminin bulunması mahalledeki Müslüman nüfusun fazla olduğunun göstergesidir.
3. Adana'da yaşayan Müslümanlarla gayrimüslimler arasında temelde güvene dayalı olan birçok iktisadî ilişkinin mevcut olduğu görülmüştür. Başta gayrimenkul olmak üzere birçok eşyanın alış-verişini yapmışlar, ortaklık kurmuşlar, birbirlerine mal ve eşyalarını emanet edebilmişlerdir. Ayrıca gayrimüslimler şehri ilgilendiren ve yerine göre fedakârlık gerektiren bazı durumlarda yardımcı olmaktan geri durmamışlar, ihtiyaç olduğunda sorumluluk duygusu içerisinde şehrin masrafları için şehir vekiline ve valilik sarayına borç vermişlerdir. Böylece gayrimüslimler şehirlerini ilgilendiren hususlara duyarsız kalmamışlar, ihtiyaç halinde şehrin masrafları için borç vererek mallarıyla katkı sunmaya çalışmışlardır. İlgili kayıtlardan hareketle Müslümanlar ile gayrimüslimlerin birçok noktada ortak hareket ettikleri söylenebilir.
4. Adana'da gayrimüslimler dinî yapılarını gerektiği zaman tamir etmişler, ibadetlerini ve ayinlerini kiliselerinde yerine getirmişlerdir. Dinlerini yaşamada serbest bırakılmış ve kendilerine bu konuda herhangi bir baskı yapıldığına

⁴⁸ BOA, AŞS, 52 Numaralı Defter: Belge 286.

dair bir kayda rastlanmamıştır. Gayrimüslimler Adana'da kendileri için bir mezarlık yeri verilmesine dair taleplerini bildirmişler ve kendilerine ölülerini defnedebilmeleri için bir yer tahsis edilmiştir. Ancak bu yere bazıları çöp döktükleri için ve hayvanlar da girerek harap ettikleri için kâdının marifetiyle etrafını çevirmişlerdir.

5. Osmanlı Devleti tebaası olan gayrimüslimler kendi dinî mahkemelerine başvurma hakkının olduğu birçok konuda bile Osmanlı mahkemelerini tercih etmişlerdir. Adana şer'iyeye sicillerinde oldukça yaygın bir biçimde haklarını aramak için ya da noterlik hizmetleri için gayrimüslimlerin kendilerine tanınan ayrıcalığa rağmen Osmanlı mahkemelerine sıklıkla başvurduklarını gösteren belgeler bulunmaktadır.
6. Adana'da yaşayan gayrimüslimler kendi aralarındaki hukukî işlemlerde dahi Müslümanları şahit tutmuşlar, onlar da anlaşmazlık durumunda şahitlik yapmaktan kaçınmamışlardır. Bu gayrimüslimlerin Müslümanlara olan güvenini göstermektedir. Ancak yargılama usulü açısından gayrimüslimlere getirilen kısıtlamanın onları hukukî işlemlerinde Müslüman şahit tutmaya sevk etmiş olması da muhtemeldir. Zira taraflardan birinin Müslüman olduğu davalarda gayrimüslim vatandaşın şahitliği kabul edilmemektedir. Diğer bir ifadeyle İslam hukukuna göre taraflardan birinin Müslüman olduğu davalarda şahitlerin de mutlaka Müslüman olması gerekir. Davaya ya da hukukî işleme taraf olan gayrimüslim birinin sonradan Müslüman olma ihtimali bulunduğu için ihtiyaten Müslümanları şahit tutarak sonradan oluşabilecek bir mağduriyetin önüne geçmeyi amaçlamış olmaları mümkündür.
7. Adana'da gayrimüslimlerle Müslümanların giyim kuşam konusunda benzer tarzda giyindikleri ve gayrimüslimlere bu konuda fazla müdahale edilmediği anlaşılmaktadır. Ancak 18. yüzyılın ortalarında Adana'ya vali olarak atanan Said Mehmed Paşa'nın zimmî erkek ve kadınların Müslüman olmadıklarına delalet eden kıyafet giymelerine dönük emriyle uygulama değişmiştir. Bu da giyim tarzına müdahaleden ziyade giyimin kimliği ifade etmesi şeklinde izah edilebilir.
8. Gayrimüslimler Osmanlı toplumunun bir parçası olarak görülmüş, şahsî haklar açısından Osmanlı yönetimi gayrimüslim vatandaşlarını Müslüman vatandaşlarından ayırt etmemiştir. Zimmîlere, zulüm yapan yöneticileri şikâyet hakkı verilmiştir. Belgelerde yer alan birçok kayıttan gayrimüslim tebaanın yöneticiler hakkındaki şikâyetlerini merkeze kolaylıkla iletebildikleri anlaşılmaktadır. Adana'da da bazı tatsız olaylar üzerine gayrimüslimler bu haklarını kullanmışlar ve kendilerine yapılan haksızlıkların engellenmesi talebiyle merkeze arzuhalde bulunmuşlardır.

KAYNAKÇA

- Aslan, Halide. "Osmanlı'da Gayrimüslim Olmak". *İslam Tarihi ve Medeniyeti -15- İslam Medeniyeti (Osmanlı Dönemi)*. Ed. Mehmet Şeker. 1-15: 437-450. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Aslan, Nasi. "İslam ve Osmanlı Hukuk Sisteminde Sulh Akitleri ve Osmanlı Toplumunda (Muslihun) Arabuluculuk Müessesesi". *Kur'an'da Evrensel Hoşgörü*. 254-270. İstanbul: Nesil, 1997.
- Aslan, Nasi. "Osmanlı Hukuku'nun Oluşumunda Fetva ve Kazâ Münasebeti". *Dinî Araştırmalar* 2/4 (1999): 85-100.
- Aslan, Nasi. "Osmanlı Toplumunda Para Vakıflarının Kurumsallaşmasında Rol Oynayan Faktörler". *Dinî Araştırmalar* 1/2 (1998): 93-119.
- Aydın, M. Akif. *Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Klasik, 2017.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Adana Şer'iyye Sicilleri (AŞS). 33 Numaralı Defter: 87.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Adana Şer'iyye Sicilleri (AŞS). 1 Numaralı Defter: 135.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Adana Şer'iyye Sicilleri (AŞS). 32 Numaralı Defter: 30.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Adana Şer'iyye Sicilleri (AŞS). 49 Numaralı Defter: 23.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Adana Şer'iyye Sicilleri (AŞS). 40 Numaralı Defter: 10.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Adana Şer'iyye Sicilleri (AŞS). 50 Numaralı Defter: Belge 13.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Adana Şer'iyye Sicilleri (AŞS). 34 Numaralı Defter: 20.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Adana Şer'iyye Sicilleri (AŞS). 52 Numaralı Defter: Belge 284.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Adana Şer'iyye Sicilleri (AŞS). 30 Numaralı Defter: 225.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Adana Şer'iyye Sicilleri (AŞS). 30 Numaralı Defter: 140, 141, 149.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Adana Şer'iyye Sicilleri (AŞS). 19 Numaralı Defter: 18.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Adana Şer'iyye Sicilleri (AŞS). 36 Numaralı Defter: 109.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Adana Şer'iyye Sicilleri (AŞS). 50 Numaralı Defter: Belge 154.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Adana Şer'iyye Sicilleri (AŞS). 33 Numaralı Defter: 45.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Adana Şer'iyye Sicilleri (AŞS). 33 Numaralı Defter: 83.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Adana Şer'iyye Sicilleri (AŞS). 52 Numaralı Defter: Belge 286.
- Bozkurt, Gülnihâl. *Alman - İngiliz Belgelerinin ve Siyasî Gelişmelerin Işığı Altında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu (1839-1914)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989.
- Çetin, Cemal. "Kamu Düzeninde Alternatif Bir Yöntem: Nezir". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/36 (2015): 287-310.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *Osmanlı Hukuku Adalet ve Mülk*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2016.

- Ergenç, Özer. "Osmanlı Şehrindeki "Mahalle"nin İşlev ve Nitelikleri Üzerine". *Osmanlı Araştırmaları* 4/4 (1984): 69-78.
- Erşahin, Seyfettin. "İlmiye Teşkilatı, Eğitim-Öğretim". *İslam Tarihi ve Medeniyeti -15- İslam Medeniyeti (Osmanlı Dönemi)*. Ed. Mehmet Şeker. 1-15: 141-159. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- İnan, Kenan. "Osmanlı Mahallesi". *İslam Tarihi ve Medeniyeti -15- İslam Medeniyeti (Osmanlı Dönemi)*. Ed. Mehmet Şeker. 259-272. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâiü's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. yy: Dâru'l-kütübî'l-ilmiye, 1986.
- Kılıç, Muharrem. "Osmanlı Fetva Literatüründe Gayrimüslimlere Tanınan Din ve İbadet Özgürlüğü: Fetâvâ-yı Ali Efendi Örnekleme". *Osmanlı Hukukunda Fetva*. Ed. Süleyman Kaya - Yunus Uğur - Mustafa Demiray. 477-501. İstanbul: Klasik, 2018.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz. *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*. yy: Dâru ih-yâi'l-kütübî'l-arabiye, ts.
- Öztürk, Eyüp. "Osmanlı Toplum Yapısında Din (Erken Dönem)". *İslam Tarihi ve Medeniyeti -15- İslam Medeniyeti (Osmanlı Dönemi)*. Ed. Mehmet Şeker. 1-15: 323-348. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Sofuoğlu, Hadi. *İslam Hukukunun Uygulanması Açısından Manisa Şer'îye Sicilleri (1625-1650)*. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2010.
- Şeker, Mehmet. "Osmanlı Kaynaklarında İhtidâ İle İlgili Kavramlar ve Mühtediler". *İslam Tarihi ve Medeniyeti -15- İslam Medeniyeti (Osmanlı Dönemi)*. Ed. Mehmet Şeker. 1-15: 349-405. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Yeriyıldız, Bahaeddin. "İslam Hukukunda Zimmilerin Yeri". *Türk Kültürü* 29/290 (1987): 335-339.
- Yörük, Saim. *XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Adana Kazâsı (1700-1750)*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2011.

KÜRESELLEŞMEDEN İNSAF MEDENİYETİNE

Kemal YAVUZ ATAMAN

Hukukçu, Sakarya Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, Doktora Öğrencisi

Giriş

İnsanlık küreselleşme ile hızlı, kapsamlı ve şaşırtıcı bir süreci yaşamaktadır. Dünya tarihinde olumlu ve olumsuz yaşam şartlarının, siyasi, ekonomik, kültürel ve sosyal değişimlerin çok hızlı görüldüğü başka bir dönem yaşanmamıştır. Bu sürece damgasını vuran Batı Medeniyeti'dir. Bu medeniyetin klasik ve modern dönemleri vardır. Aydınlanma çağının ilham kaynağı olduğu Batı Medeniyeti kiliseyi kenara bırakmış, modernizm ve post-modernizmin etkilerini taşımakla birlikte, din dışı bir çizgi izlerken, çağımızda giderek Musevilik desteğiyle Hristiyan temellerine de dayanmıştır. Müslümanlar bu süreçte sanayi ve teknoloji de geri kalmış, siyasi krizlere gömülmüş, toprakları, doğal kaynakları, emek ve beyin güçleri Batılı ülkeler tarafından doğrudan ya da dolaylı olarak işgal edilmiş, kültür alanı da dâhil sömürüye uğramıştır. Doğuda bulunan diğer kadim medeniyetlerin varisi olan Hint ve Çin coğrafyası ise bu süreçte kendi sorunlarıyla başa kalmıştır. Özellikle küreselleşmenin yaygın ve etkin hale gelmesiyle de bu teknolojik kalkınmayla dönüşümü sağlayan ve fırsatları iyi kullanan Çin, güçlü bir şekilde dünya sahnesine yeniden dâhil olmuştur. Hindistan ise, Batı ile birlikte ve Batılı değerleri öne alarak kendisine özgü bir yeri hazırlamaktadır.

İlim, sanayi ve teknolojiye yaşanan büyük gelişmeler dünyayı değiştirmiştir. İnsandan devlete, topluma yönelik bu gelişmeler üretimi, dağıtımı, dolaşımı, etkileşimi artırmıştır. Şüphesiz Batı Medeniyeti küreselleşme sürecine geçmiş, dünya çok ileri seviyelere çıkmıştır. Birçok olumlu gelişmeler vardır. Sanayi ve enformasyon toplumu insanları, yaşam merkezlerini, şehirleri, ulaşımı, iletişimi geliştirmiştir. Küreselleşme ile gelişen teknoloji üretim, dağıtım süreçlerinde devrim yapmıştır. Hizmet sektörleri mesafe kat etmiştir. İnternet, sosyal medya

hayatı kuşatmıştır. Sağlıkta, eğitimde, iş hayatında, yönetimde, ekonomide, ticarette çok yol alınmıştır. Özellikle dijital gelişmelerin etkisiyle finansmanın, ürünün, insanın, hizmetin dolaşımı, iletişim çok kolay hale gelmiş, ekonomi ile birlikte siyasi, sosyal, kültürel yapıların değişimi sonucunda insanlık belirli açılardan tek bir toplum haline dönüştürülme yolundadır.

Batı Medeniyetinde küreselleşmenin lideri ABD olmuştur. Küreselleşme ile güçlü bir egemenlik düzeni kurulmuş, ülkeler, kaynaklar ve insanlar adeta bir sömürü unsuru, kaynak ve pazar olarak ele alınmıştır. Bir zamana kadar Batı Medeniyetinin değerleri ilerleme, refah, özgürlük, hak, adalet, çoğulculuk, katılımcılık gibi özendirilerek, hatta dayatılarak devam etse veya öyle görünse de, günümüz itibarıyla bu ilkelerin tek yanlı, ikiyüzlü kullanıldığı ortaya çıkmıştır. Batı medeniyetinin öncü ülkeleri ABD ve Avrupa, tamamen kendi çıkarlarını öne almış, liberal -kapitalist, sömürücü bir sistemle diğer insanları, toplumları ve dünyayı görmezden gelmişlerdir. Batı ülkeleri ürettiklerini çok pahalıya satarken, diğer ülkelerin doğal kaynaklarını, tarım ürünlerini, iş gücünü çok ucuza satın almışlardır. Halkın kendi kendini yönetimi, demokrasi, haklar ve özgürlüklerde çifte standartlarla Batı, cazibesini ve güvenini kaybetmiştir. Küresel siyasi mekanizmalar tamamen küresel egemen güçlerin evet veya hayır demesine, iki dudakları arasına bağlı kalmış, vicdanları cüzdanlarına ayarlanmıştır. Sosyal hayat tahrip edilmiş, aile düzenleri bozulmuş, yalnız yaşama, boşanma, babasız çocukların oranları yüksek seviyelere çıkmıştır. Suç oranları artmıştır. Uyuşturucu, alkol, sigara kullanımı, organize suç örgütleri çoğalmıştır. Özgürlükler, haklar adı altında sapkın ve denetlemeyen insani sorunlar, almış başını yürümüştür. Seküler düşünceler, maddi kaygıların önceliği, hırs ve sadece kazanca, hırsa yönelik yaşam tarzları teşvik edilmiş, bu hedeflere ulaşmak için insanların zihninde gayri meşru yollar, meşru kabul edilir, hale gelmiştir.

Bütün bunların sonucunda ortaya çıkan durum şudur: Refah toplumları vardır. Varlık sahibi, ama yokluk çeken ülkeler vardır. Çünkü kaynakları sömürülmektedir. Özgür, bağımsız devletler vardır, bağımlı, özgürlükleri kısıtlı, baskı altında olan ülkeler vardır. Varlığa rağmen huzuru bulamayan veya kaybeden toplumlar vardır. Toplamda şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır: Küresel egemen güçler gelişmeleri hak, adalet ve insaf ölçeğinde değil, hırs, kazanç, çıkar ve bencil bir bağlamda sürdürmektedirler. Gelir dağılımında, kaynakların kullanımında, refah ve sosyal adalette dengesizlik ve istismar vardır. Manevi ve ruhsal sorunlar, toplumsal şiddet ve kaos da alıp başını gitmektedir, iç huzur kaybedilmiştir.

Tarihte çeşitli medeniyetleri kuran ve diğer toplumlara bu değerleri taşıyan müslümanlara zamanımız itibarıyla tarihi görevler, sorumluluklar, imkanlar ve fırsatlar doğmaktadır. İnsaf ölçeği ile küreselleşmenin sağladığı avantajları kullanarak yeryüzünde yeni, kapsamlı, güçlü, hak, adalet, vicdan ve nısfeti esas alan bir medeniyeti tesis etmek, diğer mazlum, makul, mazbut, iyiniyetli insanlarla

birlikte mümkündür. İslam'la bezenecik olan bu düzeni İNSAF MEDENİYETİ olarak adlandırıyoruz.

1- Küreselleşmenin yansımaları

Çokça konuşulan, yazılan, tartışılan, yaşanan, her an etkileri kartopundan daha hızlı ve kapsamlı büyüyen, eserleri cep telefonumuza ulaşan, yanımızda olan, boyutlarını ölçemediğimiz küreselleşmeyi gözden geçirmek gerekir.

Bilimsel olarak önce sosyoloji, sonra ekonomi, siyaset, kültür alanında çalışan uzmanlar küreselleşmenin tanımlarını yapmışlardır. Bu kesimde benimlediğimiz tanım daha çok George Modelski'nindir. Prof.Dr.George Modelski'ye göre "Küreselleşme dünyanın büyük medeniyetleri arasındaki artan bağlantının tarihidir". Modelski'ye göre küreselleşme, uluslar, medeniyetler ve siyasal topluluklar arasındaki genel dayanışmanın genişlemesinin ve derinleşmesinin tarihsel sürecini kapsayan bir kavramdır." Modelski "Küreselleşmenin başlangıç döneminde, M.S. 1000 dolaylarında, dünya ölçeğindeki siyasal bir düzene en yakın oluşum İslam Dünyası'ydı," demektedir.¹ Hatta küreselleşmeyi o dönem İslam Devletlerinden başlatmak gerektiğini ifade etmektedir.

Bu alandaki en önemli isimlerden Prof. Dr. Anthony Giddens'a göre ise, "küreselleşme modernlik kavramıyla geniş çapta eşanlamlıdır. Çünkü yeni çağda 'dünya çapında toplumsal ilişkilerin yoğunluğu' daha önceki tarihsel dönemlerin hepsinde olduğundan çok daha fazladır. Küreselleşmeyi anlamak için modernliği güdüleyen güçleri incelemek gerekmektedir; yani iç içe geçmiş sanayileşme, kapitalizm, militarizm ve devletçilik süreçlerinin nitelikleri gereği nasıl küreselleşen bir güce sahip olduklarını anlamak gerekmektedir."² Giddens'a göre toplumsal etkinliğin küreselleşmesi, bazı açılardan, gerçek anlamda dünya çapında bağlantıların, örneğin küresel ulus-devlet sistemiyle veya uluslararası iş bölümüyle ilişkili bağlantıların gelişmesi sürecidir. Bununla birlikte, genel düzeyde küreselleşme, en iyi şekilde, zamansal-mekansal uzaklaşmanın temel boyutlarının bir ifadesi olarak anlaşılmaktadır.³ David Held ve Anthony McGrew, küreselleşmeyi; "kıtalar arası veya bölgeler arası akışlar ve ağlar meydana getiren, toplumsal ilişkilerin uzamsal örgütlenmesinde dönüşümü temsil eden bir süreç" olarak tanımlamaktadırlar.⁴ Prof. Dr. Roland Robertson ise, "küreselin yerelleşmesi, yerelliklerin evrenselleşmesi ortaya çıkmıştır. Küresel ve yerel arasında süregelen

¹ Held, David ve Anthony, McGrew, Küresel Dönüşümler Büyük Küreselleşme Tartışması, s.71, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2008.

² Held, David ve Anthony, McGrew, a.g.e., s.71-72ç

³ Giddens, Prof.Dr.Anthony, Modernite ve Bireysel-Kimlik Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum, s.37, İstanbul, Say Yayınları, 2010.

⁴ Held, David ve Anthony, McGrew, a.g.e., s.72.

karşılıklı farklılaşma ve aynılaşma birbirini mümkün kılmaktadır.”⁵ Robertson, öncelikle sosyo-kültürel süreçleri ön plana almaktadır. Robertson’a göre” küreselleşme olgusu kendisini oluşturan toplumsal, kültürel ve ekonomik süreçlerden bağımsız değildir.” Küreselleşme toplumların siyasal yönetimi ve yönetim politikaları, ideolojisi ve kültürleri üzerinde uluslararası sermayenin ekonomik politikası, kültürü ve ideolojisinin egemenliğini kurması ve geliştirmesidir.⁶ Küreselleşme, zaman ve mekanın daralması, siyasal, ekonomik, sosyal ve kültürel alanlarda dünyanın daha çok bütünleşmesi sürecidir. Çift taraflı bir süreçtir.

İNSAF zemininde, hak, adalet, vicdan ölçülerıyla, doğal, gerçek küreselleşmeyi biz şöyle tanımlayabiliriz: Küreselleşme; yaratılışa uygun, sevgiye dayalı, insani değerlerin öne alınması, canlı, cansız varlıkların, çevrenin korunmasıyla, insan, bilgi, hizmet, mal, finans, teknoloji, tecrübe, ahlak, sanat ve kültürün dolaşması, insanlığın birikiminin insafla paylaşılması, erdemli insan ve topluluklarla yeryüzünün ıslahı, imarı ve gelişmesidir.

Küreselleşme siyasi ekonomik, sosyal ve kültürel alanda ciddi ve denetimi imkansız bir güç haline gelmiştir. Kapsama alanı ve nüfuz gücü çok yüksektir. Önce ekonomik olarak başlayan küreselleşme, daha soran siyasi, sosyal hayatı etkilemeye, kültürel hayatı da daha derin ve geniş bir açıdan çevrelemeye başlamıştır.

Küreselleşme ilgi de, tepki de görüyor. Küreselleşme ile gelişen ve ilerleyen internet, sosyal medya araçları hayatı her yönden kolaylaştırırken, bu hizmetin bedeli de maddi ve manevi ağır faturalar ile ödenmektedir. İnsanların gönül, zihin, beyin, vicdan, duygu dünyaları büyük oranda etki alanına girmiştir. Toplumların kaynakları, paraları, kurumları değerleri, ahlak, örf, teamül, gelenek - görevleri sarsılmıştır. İşletmeler haksız rekabet altında, hayatta kalma mücadelesi vermektedirler. Devletlerin egemenliği kısıtlanmıştır. Halkın kendini yönetmesi, yönetime katılması, çoğulculu, katılımcı konularda yetkileri ve iradesi sınırlanmıştır. Birçok konuda, alanda karar vericiler egemen küresel güçlerdir, küresel medya araçları ve küresel siyasi kararlar kamu ve toplum otoritelerinin üzerine, uluslararası anlaşmalarla milli iradenin önüne çıkmıştır. Küresel, ancak adil olmayan, tek taraflı, buyurgan, otoriter siyasi ve ekonomik yaptırımlar ülkelerin elini kolunu bağlamaktadır. Medya ve sosyal medya içerikleri belirli merkezlerin dizayn ettiği yıpratıcı, tahrip edici ahlak ve kültür içeriklerini, unsurlarını dikte etmektedirler.

Bütün bunların yanında, olumlu yanları da görüyoruz ki, küreselleşme bir dinamizm, açıklık, kendini ifade etme, ulaşma, erişme, inceleme, araştırma, ir-

⁵ Öngören, Habibe; “Küreselleşme ve Yerel Kültür”, İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi, cilt:15, sayı:1, s.449, İstanbul, 2002.

⁶ Gezgin, Suat; “Küreselleşmenin Medya ve Toplum Üzerindeki Etkileri”, İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi, 2005, sayı:21, ss:9-12.

deleme, gelişme imkanlarını da her kesime, her coğrafyaya sunmuştur, getirmiştir. Sorunları çıkarmıştır, talepleri, ihtiyaçları, arzuları, hisleri ortaya koymuştur. En önemli gelişmesi ve gerçeği ise, insanlık için bir arada yaşamak, birlikte var olmak, ama insafla olmak gerektiğini, bunun kaçınılmaz olduğunu açık ve seçik göstermiştir. Küresel egemen güçlerin yeryüzü genelinde tek veya birkaç kutuplu dünya, dayatmacı, baskıcı, dikte edici, vurdumduymaz yaklaşımları, davranışları, uygulamaları ferdi, toplumsal veya ülkesel bazda yeterli ve arzu edilen düzeyde olmasa da ciddi itiraz ve dirençle karşılanmaktadır. İnsanları seven ve onların çıkarlarını koruyan, geleceklerini düşünen bir anlayış, kalite, huzur ve düşünce arayışı insanlıkta vardır. Küreselleşme karşısında inançlarda, yerel kültürlerde uyanışlar başlamıştır.

2- Küreselleşmenin kaynağı batı medeniyeti

Küreselleşmenin kaynağı, Batı Medeniyetidir. Tarım toplumundan sanayi toplumuna geçişle beraber ilmi gelişmeler ve ilerlemeler olmuştur. Batı medeniyeti klasik dönemde Roma ve Yunan medeniyetine dayanmışken, modern dönemde aydınlanma onun ilham kaynağıdır. İslam Medeniyetinden çeşitli yollarla batıya taşınan bilgiler, eserler, kitaplar Batı medeniyetinin muharrik unsuru olmuştur. Batı, İslam Medeniyetinden çok faydalanmıştır.

Batı medeniyetinin Yunan klasiklerine müslüman alimlerin katkısıyla dönüşü, İslam Dünyasından elde edilen sayısız ilmi araştırma, eser ve çalışmaların araştırılması, incelenmesi, hatta “çalınması” ile Batı’da durum değişmiştir.⁷ Müsteşrikler ciddi ve büyük emek sarf etmişlerdir. Batılı ülkeler ilmi çalışmalara ağırlık verirken, aktif, agresif ve kural tanımayan siyasetleriyle de savaş, soykırım, sömürü, işgallere yönelmişler, İslam ülkeleri başta olmak üzere yeryüzünün birçok yeri Batılıların eline geçmiştir.

Kilisenin baskıcı uygulamalarına karşı Avrupa ülkelerinde direnişler baş göstermiştir. Bu şekilde kilisenin devletin işlerinden uzaklaştırılması benimsenmiştir. İlmi gelişmeleri hurafe ve batıl olarak görerek ilim adamlarını cezalandıran, krallarla ve toplum ileri gelenleriyle karşı karşıya gelen kilise ve din adamları devlet yönetiminden ve gelişmelerden orta çağda uzak tutulmuştur. Ayrıca halk kendi çıkarları için tehlike gördüğü bir takım feodal yapılara karşı da direnç göstermiş, hak ve özgürlükler konusunda toplumlar yeni atılımlar gerçekleştirmişler, demokrasiyi hâkim kılmışlardır. Liberalizm ve kapitalizm, maddi temelli olarak eş zamanlı gelişmiştir. Düşünce hareketleri, sosyal dalgalanmalar ve ilmi çalışmalar Avrupa’nın tekâmülüne sebep olmuştur. Ancak, dinin gelişmelerden uzak tutulması toplumun manevi dinamiklerinin göz ardı edilmesine sebep olmuştur. Birinci ve ikinci dünya savaşlarının getirmiş olduğu zafiyet, Batı’nın bir

⁷ Yediyıldız, Prof.Dr.Asım , İslam Medeniyetine Giriş, İslam Tarihi ve Medeniyeti, C.14 , s.68-69, Siyer Yayınları , İstanbul , 2018

süre duraklama ve gerilemesine sebep olmuştur. Bu durum, ABD'nin her aşamada Batı medeniyeti üzerinde gelişmesine ve egemenliğine, ilmi, teknolojik, siyasi alanlarda büyümesine, uluslararası kuruluşları yönetmesine zemin hazırlamıştır. İkinci dünya savaşından sonra kendisini toplayan Batı, Avrupa ve ABD siyasette, ekonomide, sanayide, teknolojiye, ticarete gerçek bir Batı Egemenliğini, Medeniyetini kurmuşlardır. 1970li yıllardan itibaren ABD, egemenliği büyük oranda, her alanda eline geçirmiştir. Küreselleşmenin amiral gemisi çok uluslu şirketler piyasaya çıkarak etkin olmaya başlamışlardır. 1970li yıllardan sonra Japonya, 1990lı yıllardan sonra Çin daha çok ekonomik alanda varlık göstermeye, batının egemenliğini zorlamaya başlamışlardır.

Yeryüzünden Toynbee'ye göre 16 medeniyetten 5 tanesi kalmıştır. (Kazıcı s.18) Bunlardan birisi İslam Medeniyetidir. 18. ve 19. yüzyılda bölünme, parçalanma, dağılma sürecine giren İslam ülkeleri siyasi ve toplumsal kargaşalarla baş başa kalmış, ayrıca ve özellikle siyasi, ekonomik ve kültürel, ağır, işgallere de uğramışlardır. Bu dönemlerde ilmi ve teknik gelişmelerden de uzak kalmışlardır. Özellikle birinci dünya savaşından sonra İslam ülkelerinden tam bağımsız olan çok az ülke vardı. Bağımsızlığı 2nci Dünya savaşından sonra kazanan birçok İslam Ülkesinde ise, planlı olarak güdümlü ve dışarıya bağımlı yöneticiler iş başına getirilmişlerdir. Müslümanlar kendi inanç, kimlik ve değerlerinden uzaklaştırılmış, yeni nesiller kendi geçmiş ve tarihlerine karşı nefret söylemleriyle yetiştirilmiş, nitelikli beyinler batıya çeşitli şekillerde, göçlerle taşınarak, bazılarının tekrar geri dönüşüyle Batı hayranı elitist kadrolar kendi ülkelerinde işbaşına getirilmişlerdir. Bu ülkelerin kaynakları yerli zümrelerin desteğiyle sömürülmüş, çok ucuz fiyatlara kapatılmış, satın alınmış, Batının ürettiği sanayi ve teknoloji ürünleri ise, tekelci ve pahalı bir şekilde bu ülkelere girmiştir. İslami ilimler sınırlandırılmış, belirli alanlara hapsedilmiştir. Dolayısıyla bu süreçte İslam medeniyetinin üretken olamadığı açıktır.

Bu düzen İslam ülkeleri ile birlikte Afrika, Uzak Doğu, Latin Amerika ve diğer Batılı olmayan ülkeleri de kapsamıştır. Japonya ve pasifikte bulunan bazı ülkeler, sanayi ve teknolojiye gösterdikleri atılımlarla Batının kurduğu insafsız, vicdansız bu düzeni bozmuşlardır. Fakat daha sonra onlar da Batının liberal-kapitalist, küresel siyasi, ekonomik, kültürel bandına dâhil edilerek, bir nevi ehlileştirilmişlerdir. Kendi değerleriyle yükselen bu toplumlar, Batılı değerler benimsetilerek Batının düştüğü krizlere doğru itilmişlerdir. 1990' dan sonra piyasaya giren Çin, nüfusuyla da orantılı, devasa bir büyüme trendine girmiştir. Sanayi, teknoloji ve dijital alanda, üretim, ticaret ve pazarlamada yeryüzünün her tarafına yönelen yayılmacı stratejisi ve kültürel bıkırımı ile dünyanın endişeyle baktığı bir ülke haline gelmiştir. Hindistan Batı'nın desteğiyle, nüfusu, çok kültürlü, yapısı, coğrafi konumu açısından giderek hızlı bir büyüme ivmesi göstermektedir.

Gerek Japonya gerek Çin ve gerekse Hindistan Batı Medeniyetine karşı ekonomik, teknik, ticari, açıdan meydan okuyacak duruma kısmen gelebilseler de siyasi ve kültürel olarak küreselleşmenin patronajını elinde bulunduran ABD'ye ve çok uluslu şirketlere karşı yeterli güçte değillerdir. Hindistan bu açıdan Batı ile birlikte hareket etmekte olup, kendi değerlerini üretme ve egemenlik gibi bir iddia taşımamaktadır. Çin ise çevre ülkelere ve diğer dünya ülkelerine sadece iş yapmayı şimdilik tercih etmektedir. İnsaf, merhamet, hak ve adalet ekseninde, küresel bir zeminde ortak hareket edilecek bir ülke olmaktan ziyade, kaygı ile yaklaşılacak tehlikeli, hatta kendi içinde zorlukları olan bir güç durumundadır. Rusya siyasi, ekonomik ve kültürel olarak daha dirençli olsa da küresel bir gücü görecelidir. Sovyetler döneminde eriştiği siyasi ve kültürel ağı küresel bir araç olarak kullanmaya kısmen ve zaman zaman yönelmektedir. Küresel egemen güçler karşısında insanlığın ilgisini çekebilecek, desteğini alacak, güven verecek etkin, yaygın, potansiyeli, iksiri, gücü de yoktur. Komünizm ve Çarlık Rusya'sı döneminde uyguladığı politikalara bakınca da insaf, merhamet, hak ve adalet eksenli olarak küresel düzeni sağlayacak, insanlığı kuşatacak vasıf ve kabiliyetinin olmadığı görülmektedir.

Batı Medeniyetinin gücünü arkasına alarak küresel düzeni kurmaya ve geliştirmeye çalışan ABD küreselleşme sürecinde egemen güç olarak teknoloji, iletişim ve etkileşim araçlarıyla, kurum ve kuruluşlarla yeryüzünü, insanları, toplumları, devletleri kuşatmıştır. Amerikan değerleri sayılan, özgürlük, hak ve adalet zemininde epeyce bir yol kat eden ABD, 1990 Irak işgali sonrasında giderek ve hızla bu değerleri açıkça emperyalist bir sürece çevirmiştir. Bugün ABD etkin, egemen, baskın, buyurgan ve çıkarıcı bir zihniyeti taşımakta, uygulamaktadır. Uluslararası toplumun ve insanlığın güvenliğini kaybetmiştir.

Batı Medeniyetinin şemsiyesi altında gelişen küreselleşme süreci bir taraftan siyasi, ilmi, teknik ve sosyal alanda ilerlemeler kaydederken, diğer taraftan zulüm ve sömürüye de sebep olmakta, engel olmamaktadır. Batı ülkeleri, kendi içlerinde demokrasiyi hâkim kılmışlardır. Halkın kendi kendisini idare etmesinin yolunu açmışlardır. Büyük oranda ve özellikle Avrupa'da sosyal ve refah devletini sağlamışlardır. Haklar ve özgürlükler alanında ciddi imkânlar ve fırsatlar sunmuşlardır. Güvenliği, yargıda adalet sistemini işler hale getirmişlerdir. Eğitim imkânları, fırsatları sağlamışlar, eğitim müesseselerini başarılı kılmışlardır. Gerek kendi vatandaşlarına gerekse yerleşim, oturma hakkı verdikleri göçmenlere, diğer ülke vatandaşlarına kapılarını açmışlardır. Bugün birçok alanda Batı Medeniyeti dünyayı geliştirmiştir. İnsani ve toplumsal alanda çeşitli standartlar getirmiştir. Örneğin, güvenlik, hukukun üstünlüğü, yargı, eğitim gibi konularda, ticari alanlarda dünyanın en güvenilir ve yaşanabilir ülkeleri Batı ülkeleridir. Kurallar ve kurumların en iyi işlediği yerler gelişmiş Batı ülkeleridir. Güçlü üniversiteleri, ilmi merkezleri, araştırma kurumlarıyla insanlığın gelişimine ve yaşam kalitesine

yönelik projeler üretmişler, uygulamışlar, örnek olmuşlardır. Küresel bir düzen, bir arada, birlikte yaşama zemini de oluşmuştur. Eğitim, turizm, iş, ticaret, ilim yoluyla insanların birbiriyle karışması, kaynaşması, birlikte iş, proje üretiminin de önü açılmıştır.

Yukarıda yazdıklarımızı gerçekçi bir analizle birleştirmemiz gerekir. Batı Medeniyeti, bu medeniyetin öncü ülkeleri, küreselleşme sürecinin egemen güçleri, özellikle ABD ve çok uluslu şirketler için şunları rahatlıkla ifade edebiliriz:

Batılı ülkelerin öz kaynaklarını incelediğimizde emperyalist tarihini, geçmişini buluruz. Bu hal devam da etmektedir. Hakkaniyete aykırı, hatta zulümle elde edilmiş, topraklar kaynaklar, çalınan, ucuza kapatılan değerleri kolaylıkla görürüz. İngiltere, Fransa, Hollanda, İspanya, Portekiz Belçika gibi ülkelerin dünyanın diğer ülkelerini yüzyıllarca sömürdüklerini, öz kaynaklarının temelini oralarından geldiğini rahatça görebiliriz. Asya, Afrika ve Amerika kıtasının zenginlikleri hoyratça ve acımasızca Batı'ya taşınmıştır. Sermayeleri sadece emeğiyle, çalışmakla değil, işgal ve hırsızlıkla da oluşmuştur. Hollanda'nın Endonezya'yı, Fransa'nın Afrika'yı, İngiltere'nin Ortadoğu, Hindistan, Afrika'yı, Rusya'nın Türkistan, Kafkasya ve Doğu Avrupa'yı sömürüsü açık bir gerçektir. Bu sömürü düzeni 20 ve 21 ci yüzyılda da çeşitli yollarla, şirketlerle, finans ve kredi oyunları, üretim, tüketim, dağıtım süreç ve kanallarının kontrol edilmesi ve tekeliyle, manipülasyonlarda da devam etmiş ve etmektedir.

Batı medeniyeti zemininde olan küreselleşme saldırgan, kibirli, bencil, ripsiz kendisini her şeye muktedir görmektedir. Çıkara, sömürüye dayalı, ben merkezli, maddi hırslara öncelikli, tekerci, kendisinden başkasına hayat hakkı tanımayan, diğer din ve kültürlerle kapalı ya da onları değişime tabi tutmaya çalışan, dışlayıcı, ayırıcı bir usluba doğru dönüşmüştür. "Bir medeniyet, ahlaki iman ve kültür unsurları üzerinden küreselleştirirken kültürü de ahlakileştirmelidir ki, ahlak nizamına yaslanan hakiki medeniyet zuhur edebilsin. Batı medeniyetinin ilham kaynağı aydınlanma dinlere, geleneklere, manevi değerler karşısıdır. Ateist, materyalist, baskıcı ve dayatmacı özelliği ile bireyi öne alır. Akıllı da ilahileştirir, putlaştırır."⁸

Batı medeniyeti toplumlarının daha sonra gücü çoğunlukla bilim ve teknolojiye dayandığı için yanlış bir medeniyet kavramı, insanların düşüncesine yerleşti. Medeniyet, kültürü yöneten, besleyen, çeşitlendiren ve geliştiren bir kaynak olarak akılcı bir inanç ve bir ahlâk düzenidir. Batı medeniyetini tarihsel gelişimi içinde bir inanç ve ahlâk nizamı olarak; biri Hristiyanlık, diğeri eski Yunan ve Roma medeniyetinin güce ve başarıyı kutsayan ruhu, öteki ise hümanizm ve bireyciliktir. Bu üç unsur Batı medeniyetini oluşturdu. Hristiyanlık ise, duygusal yerini korumakla birlikte hayatın gerisine çekildi, vitrine konuldu.

⁸ Bolay, Prof. Dr. Süleyman Hayri, İslam Medeniyete Hangi Değerleri Katabilir? Medeniyet ve Değerler, s.214-218-229, YAYIN NO: 2012 – 32 İstanbul, 2013.

Bireysel özgürlükler ve eleştirel düşünce modern batıda vardı. Post modern batı ve küreselleşme ise bunu kaldırmıştır. Modern Batı da bizatihi geleneksel Batı'nın; onun medeniyetinin, tarihinin ve Hristiyanlığın yok edilmesinden doğmuştu. Post modern Batı bir çifte cinayetin ürünüdür. Batı ilahi hukuka dayalı krallığı, sonra da bireyin krallığını öldürmüştür. Gerçekten özgür birey artık yoktur. Özgürleştirmek isterken birey küreselleşme ile Batı'da köleleştirilmiştir. Bireyin siyasal ve zihinsel özgürlüğünün, ailevi, kültürel, dinsel, zihinsel kökleşmelerden koparılmasını gerektirdiği ilerlemeci bir tez benimsenmiştir.⁹

Batı bu düzeni çok uluslu şirketleri üreterek, menfaat ve makama dayalı yerel işbirlikçiler kullanarak, ülkelerin kendisinde olan gelişmişlik bilinci ve ölçütlerine ulaşmalarını engelleyerek sürdürmüştür. Küreselleşme bu düzenin kökleşmesi ve genişlemesini, denetimi yapılmayacak devasa bir şekle gelmesini sağlamıştır. Bugün yine karanlık ve karmaşık bir dönemden geçmekteyiz. Küreselleşme korku da öğretmiştir.¹⁰ Adaletin ortadan kalkmasıyla zulüm işlenmektedir. Ülkelerin bağımsızlığı, insanların özgürlüğü, Batı dışı şirketlerin rekabet gücü zayıflamıştır. Yüksek ve tekelci teknolojinin egemenliği ile alanlar adeta kapatılmıştır.

3- Küreselleşme sürecine bakış

İlim ve teknolojiye hızlı ilerlemeler, kapitalizmin ölçü tanımayan kazanç hırsı ve kurulan sömürü düzenleri küresel şirketleri ortaya çıkarmıştır. Devletler sosyal, kültürel yapıları ve politikaları öncelerken, şirketler yeryüzüne sadece kazanç, para gözüyle bakmışlardır. Bu nedenle doğal ve zenginlik kaynaklarının elde edilmesi, ele geçirilmesi, finans gücünün merkezileşmesi, üretim mekanizmalarının denetimi, geliştirilmesi, pazar ve dağıtım ağlarının tekel haline gelmesi, siyasi iktidar ve yöneticilerinin, siyasi parti ve sivil toplum kurumlarının üzerinde inisiyatif sağlanması, medya, TV, gazete, sosyal medya ile etkin iletişim kanallarında egemen olunması, özellikle yazılım, network sistemleriyle de insanlar, toplumlar, devletler, ülkeler küresel şirketlere bağımlı hale gelmişlerdir.

Kuralları esnek, hukuki düzene, kuruma tabi olmayan, ahlak, adalet, hak, vicdan ve insaf ölçeğine riayet etmeyen devasa güçlerin egemenliğiyle küreselleşme yeryüzünü sarmıştır. Batı medeniyetinin üzerine bina edildiği liberal –kapitalizmin eksik ve zaafı, yetersizlik, dikkatsizlik ve hatta umursamazlıkları ile ferdin, ailenin, toplumun, çevrenin, devletin dengesi değişmiştir. Tarihin her devrinde, her toplumda ve her dinde genel olarak yasaklar listesinde olan suçlar, günahlar ortadan kalmış, normalleşmiş, hoşgörü kapsamına alınmakta, hatta

⁹ Gillon, Fâres Gayrimedeniler Çatışması, Birikim Dergisi, 2015 (http://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/1177/gayrimedeniler-catismasi#.XI_rGygzZPY)

¹⁰ Serdar, Prof.Dr. Ziyaüddin, Habertürk Röportajı, 2016 (<https://www.haberturk.com/gundem/haber/1212753-aslinda-tum-sunniler-sii-tum-siiler-de-sunni>)

teşvik edilmektedir. Her zaman ve her toplumda kutsal olan başta aile düzeni bozulmuştur. Aykırı evlilikler gibi tarihin derinliklerde ancak sapkın toplumlarda yer bulan birlikteliklere yasal teminatlar sağlanarak, medya, film, yayın sektörleri bunları cazip hale getiren ürünler yapmaktadırlar.

İletişim teknolojisi uydu ve Amerikan sinema endüstrisinin katkısıyla yeni ve tek bir kültür üretmiştir. Her türlü medya aracıyla ve eğitim müfredatı ile toplumlara yerleşmektedir. Ülkelerin kültürel gümrük duvarları yıkılmış, toplumlar Amerikan kültürü karşısında öz değerlerini koruyamaz hale gelmişlerdir. Ayrıca küreselleşme demokrasi projesiyle etnikçi, dinci, mezhepçi, cemaatçi, cinsiyetçi ayrıştırmayla zehir saçmaktadır.¹¹

Yeryüzü kaynakları, insanlığın malı olan doğal kaynaklar, petrol, doğalgaz gibi değerli madenler adeta istila edilmiştir. Çevre, hava, su, toprak kimyasal, biyolojik maddelerle tahrip edilmiştir. İklim değişikliği dünyanın en önemli problemi haline gelmiştir.

Siyasi kararlar alınırken tekelci, yanlı, çıkarıcı uygulamalar çok açık bir şekilde ve bütün dünya kamuoyunca görülmektedir. Özellikle az gelişmiş, fakir ve İslam Ülkelerine yönelik işgal, istila, savaş, soykırım gibi konularda suskun, durağan, tarafgir davranışlar vardır. Ekonomik konularda stratejik kaynaklar, yer altı, enerji kaynakları, hatları, yolları, tarım alanları, teknoloji konusunda da bencil ve sömürücü siyaset ve uygulamalar pervasızca sürmektedir. Çeşitli bahanelerle ülkelerin kaynaklarına el konulmakta, kontrol altına alınmaktadır. Kaynakların verimli kullanımı ve adil dağılım dengesi yoktur.

Gelecek nesillerin yaşam şartları zorlaşmıştır. Aile sarsılmış, çocuklar ihmal edilmiş, gençlik belirsiz bir boşluğa bırakılmış, denge bozulmuş, yalnız yaşama, boşanma artmış, yaşlılar, kimsesizler, evsizler çaresizdir. Yetimler hızla çoğalmış, nesiller bozulmaya yönelmiştir. Küreselleşme ile değer sistemleri alt üst olmuş, aile, aidiyet, sadakat, mahremiyet, kutsiyet duyguları ve bağları yok edilerek veya değiştirilerek farklı insan ve toplum amaçlanmaktadır.

İnsanlık, tarihindeki en büyük nüfusa ulaşmış ve bu nüfusa yetecek üretim sağlanırken, adil paylaşım ve dağılımdan devletler uzaklaşmışlardır. Bunun sebebi Batı Medeniyetinin bireyciliği, materyalist temelleri, yetersizliği ve küreselleşmeyi yönlendiren egemen güçlerin insaf, hak, adalet, vicdan ölçülerinden uzak durmalarıdır. Tek taraflı düşünme, hırs, kazanç ve diğer insanları ötekileştirme olağan hale gelmiştir.

Bütün bunların yanında, küreselleşme; öncelikle medya ve sosyal medya aracılığıyla insanlığı birbirine bağlamış ve etkileşimi sağlamıştır. İnsanın, malın, paranın, hizmetin dolanımı dolaşımı, görüşlerin, kanaatlerin, düşüncelerin,

¹¹ Kaçmazoğlu, Prof.Dr.Hacı Bayram, "Doğu-Batı Çatışması Açısından Globalleşme" Eğitim Araştırmaları Dergisi, sayı: 6, s.50, 2002.

muhakemenin, idrakin, izanın, ilmin, irfanın, insafın da seyrine, sirayetine engel değildir. Sadece müslümanlar değil, dünyanın diğer insanları, toplumları da bu küresel gelişmelere ve değerlere karşı, olumsuz gördükleri hallerde öz inanç ve yerel değerlerine sarılmaktadırlar, aidiyetlerini korumaya yönelmişlerdir. Bu durum, sadece dininde değil, ülke, toprak, toplum için de olabilmektedir. Bir zamanlar, “küresel düşün, yerel davran” derken, şimdilerde “yerel düşün, küresel davran” diyerek, yaygın, pervasız, acımasız düzenin, sürecin olumsuz yanlarına direnmektedirler. Bu alanda insanların yaklaşımları olduğu gibi, devletlerinde siyaset ürettikleri görülmektedir.

Dolayısıyla küreselleşmenin sağladığı olumlu bağımlılıklar, aidiyetler, insanlık ailesi ile buluşma, tanışma, bilişmeler, ortak akıl, irade, muhakeme üzerinde kanaat ve düşünce oluşturma, iletişim yoluyla dünyanın her yerinden anında objektif bilgi alma, duyarlılık gösterme, paylaşma gibi haller de insanların rağbetini, beğenisini, tercih ve teşvikini sağlamaktadır. Özellikle bilgiye anında ve neredeyse sıfır maliyetle çok hızlı ve kapsamlı erişebilme imkânı gelişmeyi, ilerlemeyi her kesim ve katman üzerinden sağlamaktadır. İnsanlar, işletmeler, kurumlar, kuruluşlar, şirketler, devletler bu hızın, kolaylığın getirdiği fırsat ve avantajları her bakımdan kullanmaktadırlar. Bu alanlara büyük yatırımlar yapmaktadırlar. Küreselleşme iletişim ve etkileşimle ciddi bir şekilde başarı kazanmıştır.

Aile, okul, işyeri, akraba, arkadaş, memleket, toplum çevresi ile yerel ve küresel ilişkilerin iletişim, etkileşimle canlı kalması, hatta gelişmesi söz konusudur. Tarih, bilginin ve paranın, daima özgür ortamları sevdiğini göstermektedir. Küreselleşme hem bilginin, hem de paranın önündeki bütün engelleri ortadan kaldırmıştır. Para ve bilgi ise gelişmenin motorudur. İletişim araçlarının gücü, -e uygulamalar ile büyük bir devrim yaşanmaktadır. Yazılımlar ve programlarla birey, aile, toplum, devlet, siyaset, ekonomi, sosyal hayat, kültürel yaşam kapsamlı, hızlı ve tek merkezli bir yapıya yönelmiştir. Bu nedenle küreselleşme, dünyayı bir küçük köy haline getirmekte, değer yargıları, tercihler, kabuller üzerinde de kendi inanç, anlayış ve değerlerini üretmektedir. Bu durumda yerel değerler, unsurların da hem sarsılması, zarar görmesi, hem de direnci, ayakta kalma mücadelesi söz konusudur. Sonuçta bir taraftan kapsamlı şekilde olumlu gelişmeler yaşanırken, eş zamanlı olarak diğer taraftan ciddi sorunlar, tahribatlar, yokluklar ve istismarlar söz konusudur. Çift yönlü bir durum söz konusudur.

4- İslam medeniyetinin özellikleri

İslam Medeniyeti Kuran ve Sünnete bağlı olarak gelişmiştir. Bu ölçüler adil, dengeli, merhametli olmayı gerektirmiştir. Sevgi, merhamet, irfan, bilim, hoşgörü, ilim, irfan, erdem, hak, adalet, vicdan, vakıf, nizam, hukuk medeniyeti olarak adlandırılan İslam Medeniyeti bu vasıfların esasen hepsini taşımaktadır.¹² Hâ-

¹² Çetinkaya, Prof. Dr. Bayram Ali, İslam Medeniyetinin Dinamikleri, s. 14, İsan yayınları, İkinci

kim olduğu coğrafya ve etkin olduğu çağlarda bu özelliklerinden bazıları daha öne çıkmıştır. Kaynağı Kuran ve Sünnet olup, onlara bağlı, güzel ahlak sahibi müslümanların ilmi, akli kullanarak, istişare ile hareket ederek, kuşatarak, dışlayarak, zarar değil fayda üreterek başarılı uygulamalarıyla tarihte medeniyetimiz farklı coğrafyalarda yerleşmiş ve gelişmiştir. Esasen İslam Medeniyetinin yukarıda saydığımız vasıfları, müslüman olarak sorumluluklar ve görevlerin sonucudur. Müslümanların adil, hak ehli, arif, merhametli, erdemli, bilgili, sevgiye dayalı, hoşgörülü, çevreye ve kul haklarına riayetkâr olmak zorunluluğu inancın ve kulluğun gereğidir. Yeryüzünü imar etmek, arzı, toprağı, havayı, suyu, nesilleri korumak, bozmamak kulların görevidir. Bunları yapmak kulların sorumluluğundadır. Kuran ve sünnette belirtilen kurallara uymak insanların yükümlülüklerindendir. İslam Medeniyetinin hâkim olduğu topraklarda, coğrafyada, ülkelerde kurulan düzen insanlara, inançlarına, örflerine, yaşam şartlarına değer vermiş, akıl, mal, can, din, nesillerin yönetimler tarafından korumasını sağlamıştır. İdarenin, hukukun, ulemanın, sivil toplum kurumlarının, kanaat önderlerinin, eşrafın, erkânın müşterek bir iradesi, ortak akli, mutabakatı ile yönetim, denetim sağlanmıştır.

Arabistan yarımadası, Şam, Suriye, İran, Horasan, Irak, Maverâünnehir, Anadolu, Afrika, Endülüs, Hind, Sind, Kafkasya, Balkanlar feth edildikçe, devlet insaf üzerine bina edilmiştir. Her dönem için sayısız örnekler vardır. İslam Medeniyetinin hâkim olduğu coğrafyalarda tebarüz eden “marka” şehirler, bu şehirlerdeki ilmi, kültürel, sosyal ve ticari hayat, siyasi ve idari yapılar, hukuk düzeni hak, adalet, vicdan ve insafla maruf ve meşhur olmuştur. Medine, Mekke, Kudüs, Kahire, Şam, Bağdat, Merv, Herat, Nişabur, Belh, Buhara, Semerkant, Sana, Kaşgar, Kazan, Bosna, İstanbul, Konya, Bursa, Timbuktu, Fas, Gırnata, Kurtuba, Isfahan, Şiraz, Türkistan, gibi nice İslam şehirleri özgün ilkeleri, yerleşimleri, şehir ve yaşam düzenleri, insan kaynakları, abidevi şahsiyetleri, müstesna eserleri, toplum yapısı, bir arada yaşama kültürü ve birlikte var olma ile medeniyetimizin sembolü olmuşlardır.

İslam medeniyeti bu gelişmeleri sürdürürken Mezopotomya, Çin, Hind, İran, Mısır, Bizans medeniyetinden de süzgeçle insanlığın birikimlerini almıştır. Mesele, yükselme çağında Osmanlılar Batı’dan kültür alıntıları yaparken çekinmemişler, yararlı gördükleri Avrupa teknolojisini alıp uygulamışlar, yenilikleri benimsemekte tereddüt etmemişlerdir.¹³

İslam Medeniyeti’nin belli başlı özellikleri şunlardır: İslam Medeniyeti, vahiyy, akıl ve duygunun uyumudur, insan merkezlidir. İlme, hoşgörüyü, irfana, dengeye dayanır, evrenseldir, gerçekçidir. Birey toplum, iman ve akıl, ruh ve madde, kulluk ve özgürlük, maddi ve manevi ihtiyaçların giderilmesi, güzel ahlak ara-

Baskı, 2014

¹³ İnalçık, Prof.Dr.Halil, “Kültür Etkileşimi, Küreselleşme”, Doğu Batı Dergisi, sayı: 18, s.78, Ankara, 2002.

sında ahenk sağlamıştır. İslam medeniyeti farklı ırk, kültür toplumları mecz etmiştir, insanlığı kuşatmıştır. Diğer medeniyetlerin birikimlerinden yararlanmış, terkipçidir. Sağlam ve güçlü bir hukuk /fıkıh sistemi üretmiş, geliştirmiştir. Emperyalist değildir, sömürüye karşıdır. Kitap ve vakıf medeniyetidir. Kütüphaneler kurulmuş, kitap ve eserler çok önem verilmiştir. Sayısız vakıflar insanlığa hayat vermiştir.¹⁴ İslam Medeniyetinin önemli bir özelliği de maddi manevi unsurları birlikte ele almasıdır. İslam Medeniyeti kaynağını Kuran/vahiyden alırken Kuran mesela, ilme önem verir. Medeniyetin bu nedenle en önemli unsurlarından birisi de ilimdir.¹⁵ Akıllı kullanmayı tavsiye eder. İslam Medeniyetinin temelinde insan vardır. Nitekim Hz. Peygamber (S.A.V.)'in Hılful Fudul'da yer alması, Veda Hutbesi'nde koyduğu ölçüler, Medine Sözleşmesi'nde yazılan haklar ve yükümlülükler¹⁶ insanlık için ilktir, dikkat çekici ve önemlidir. Bunlar hak, hukuk, adalet, insaf ekleninde insani değerlerin üstün tutulmasıdır.

İslam, İslam'a karşı yıkıcı faaliyetlerde bulunmayıp ona saygılı olan bütün inançlara ve düşüncelere saygıyla yaklaşan, bilimle dini bağdaştıran, kafalara ve kalplere yönelen, putperestliği kaldıran bir aydınlanmadır. Bu aydınlanma, kalbin ilahî nur ile aydınlanmasıyla başlar. Akıl aslında Allah'ın bir nurudur. İslamî aydınlanmada mümin, bilgiye kalbiyle iştirak eder. Bilgi ile inanma ve amel/eylem bir bütünlük kazanır.¹⁷ İslam medeniyeti bu aydınlanmanın sürümüdür.

Şüphesiz duraklama, gerileme ve yıkılma sürecine giren bütün İslam Devletleri medeniyetimizin bu eşsiz ve engin ilkelerini kaybettiklerinden dolayı dağılmışlardır. Bunun altını da çizmek gerekir. Emevi, Abbasi, Karahanlı, Gazneli, Timuroğulları, Babüroğulları, Büyük Selçuklu, Anadolu Selçuklu, Memluklar, Endülüs, Osmanlı gibi belli başlı bütün devletler, Afrika ve Uzak Doğudaki Sultanlıklar, hak, adalet, vicdan, erdem, irfan, ilim, insaf ölçüsünü yitirmeye başladıkça çöküş başlamıştır. Daha sonra bütün İslam coğrafyası eş zamanlı olarak, çok geniş ve kapsamlı bir seviye kaybına, saldırıya ve düşüşe geçmiştir. Bütün ilkelerde gerileme, zafiyet baş göstermiştir. İrfan ve ilim gerilemiş, hak, adalet ve insaf da çiğnenmeye yüz tutmuştur. Kuran ve Sünnet'ten uzaklaşmış, güzel ahlaklı ve akıllı insanların etkisi ve gücü kaybolmuştur.

5- Yeni bir medeniyet arayışı

Çağdaş toplumlar gerçek bir cahiliyet devrinde olup, bilimsel ve teknolojik ilerlemeye rağmen çağın insanı mutsuzdur; savaşlar, sömürüler, yalanlar, çılgınlıklar, zulümler, edepsizlikler, sefaletler, dengesizlikler, cinayetler, intiharlar,

¹⁴ Sariçam, Prof. Dr. İbrahim, İslam Medeniyetinin Temel Özellikleri, İslam Tarihi ve Medeniyeti, c.14, s.81-85, Siyer Yayınları, İstanbul, 2018.

¹⁵ Kazıcı, Prof. Dr. Ziya, İslam Medeniyeti, Giriş, İslam Tarihi ve Medeniyeti, c.14, s.17-20, Siyer Yayınları, İstanbul, 2018.

¹⁶ Kazıcı, Prof. Dr. Ziya, a.g.e., s.23.

¹⁷ Bolay, Prof. Dr. Süleyman Hayri, a.g.e., s.229.

hastalıklar her yerdedir. İnsanlık özlediği huzur ve düzeni, eşitlik ve kardeşliği insaf ve merhameti, anlayış ve sevgiyi aramaktadır.¹⁸ Öncelikle şunun altını çizmek gerekir. İnsanoğlunun medeni başarısı, çağların birikimi¹⁹ olup; kolektif bir üründür. İlimler de tek bir şahsın, ne kadar yetenekli olursa olsun ihata edemeyeceği kadar çoğalmış, genişlemiş ve gelişmiştir. Bu durum, iş bölümüne, birlikte çalışmaya, düzen ve organizasyona, ihtisaslaşmaya sevk etmektedir. Problemleri çözmek için; ilmin, aklın, mantığın, sevginin, saygının, inancın, şevkin ışığında insanlar el ele çalışmalıdırlar.²⁰

İnsanlığın sorunları değer sistemlerindedir. İnsanlığı kucaklayacak bir inanç ve ahlâk düzenine ihtiyaç vardır. Batı medeniyeti, akılcı düşünceye dayandığı için kültürü besleyen ve çeşitlendiren bir kaynak olmuş, fakat yaşama ışık tutacak insanlık değerleriyle ahenkli bir bütünlük oluşturmamıştır. Adalet, iyilik, hoşgörü, merhamet, insaf, şefkat, ahde vefa, fedakârlık, yardımlaşma gibi değerler, ülkelelerin ilişkilerinde de belirleyici değerler olmalıdır. İnsanlığın başarıları başlangıçta zor görülen düşünce ve hayallerle gerçekleşmiştir. İslam medeniyetinin evrensel niteliği insanlığa başarı sağlayacak bir muhtevaya sahiptir.²¹ Müslümanlar bu açıdan bir çözüm üretmek zorundadırlar. İnsanlar kurtuluş yolu arıyor; huzurlu, iyi bir dünya özlüyor. İslamiyet'i insanlık değerleriyle, aslına bağlı olarak manevî özünü günlük yaşamımıza yansıtarak bir insanlık örneği ortaya çıkabilir. İslam medeniyetini bütün insanlık değerleriyle ruhumuzda duyarak yeni düşünce tekniklerini geliştirmek mümkündür.²²

Batı'da bazı aydınların kaleme aldıkları, farklı dinlere mensup pek çok insan tarafından imzalanan "Dünya Ahlakı Hakkında Açıklama" da yer alan şu tespitler yeni bir medeniyetin adeta çağrısı niteliğindedir ki, bu da ancak İslam'ın öncülüğü ile mümkündür:

"Kişisel tecrübelerden ve gezegenimizin sıkıntılarla dolu tarihinden öğrenmiş bulunuyoruz ki;

*Sadece kanunlar, düzenlemeler ve gelenekler yolu ile daha iyi bir dünya düzeni oluşturulamamıştır; zorlama ile de oluşturulamayacaktır;

*Barışın, adaletin ve yeryüzünün korunmasının başarılabilmesi, insanların, adaletin sağlanmasında hemfikir ve iş birliği içinde olmalarına bağlıdır;

¹⁸ Coşan, Prof. Dr. Mahmud Esad, Şahsen de Milletçe de En Büyük Düşman: Nefs-i Emmâre, Panzehir, Başmakale, s. 24, İstanbul, 1992 (<http://www.iskenderpasa.com>)

¹⁹ Aydın, Prof.Dr. Mehmet, Medeniyet Üzerine, İslam Tarihi ve Medeniyeti, c.14, s.30, Siyer Yayınları, İstanbul, 2018.

²⁰ Coşan, Prof. Dr. Mahmud Esad a.g.e.

²¹ Özakpınar, Prof. Dr. Yılmaz, Kültür ve Medeniyet Anlayışları ve Bir Medeniyet Teorisi, s. 55-57. İstanbul, 1997.

²² Özakpınar, Prof.Dr.Yılmaz, İnsanlığın Geleceği ve İslam Medeniyeti, Medeniyet ve Değerler , s.138, Yayın No: 2012 – 32, İstanbul, 2013.

*Adaletin ve hürriyetin gerçekleşmesine katkı, bir sorumluluk ve görev bilincini gerektirir ve bunun için de insanların hem kafalarına, hem kalplerine hitap edilmelidir;

*Ahlâkî davranış olmaksızın hukukun devamını sağlayacak bir dayanak sözü konusu olamaz ve bunun içindir ki, bir dünya ahlâkî olmadan yeni bir dünya düzeni olmayacaktır”

Ahlâkta bir temel muvafakat olmazsa kaos veya bir çeşit diktatörlük, toplumları er ya da geç tehdit edecektir ve insanlar ümitsizliğe düşeceklerdir”. İnsanlığın geleceği, “doğruların”, “iyilerin”, “gerçeklerin” hiç kimsenin veya hiçbir grubun ve toplumun tekelinde olmadığına, olamayacağına anlaşılmaya bağlıdır.²³

İnsanlık yeni bir uygarlığın eşiğindedir. Bu bilginin merkezde ve bütün alanlarda belirleyici olduğu, “Üçüncü Dalga Uygarlığı”dır.²⁴ Küreselleşmenin ortaya çıkardığı bir gerçek vardır. Açlık ve yoksulluk dünyanın her yerinde hatta gelişmiş ülkelerde dahi büyük bir sorun haline gelmiştir. Bunun sebebi daha çok kazanma hırsı, diğerini görmemek, ‘öteki’ne yaşam hakkı tanımamaktır.²⁵ İnsanlığın aşırı tüketimden kaçınması diğerkâmlık anlayışını içselleştirmesi, insana değer veren bir kültürün egemenliğine ihtiyaç vardır.²⁶ Medeniyetler korku ve kaygılara dayanmaz. 20. yüzyıl korku ve kaygıları devretmiştir. Ne küreselleşme, ne yen dünya düzeni bu korku ve kaygıları silememiş, tam aksine artırmıştır.

Toplumların bir arada yaşaması ortak bir ahlak düzeniyle mümkün olur. Her toplumun yerleşik kültürü olup, medeniyete bağlı şekilde değişir. Medeniyet tekâmülün yolunu açar.²⁷ Toplumlar ayrı ayrı yaşayamazlar. Şayet bir toplum kendi çıkarını diğerini istismar ederek sağlarsa veya sorunlarını başka toplumlardan çözmeye kalkarsa uluslararası hakka aykırı olarak davranmış olur, yeni krizlere sebep olur. Bu durumda her iki taraf da huzuru kaybeder. Huzur paylaşılmıca devam eder. Egemen güçlerin her konuda ikiyüzlü ve çifte standart tutumları ayan beyan ortaya çıkmıştır. İnsanlar yoruldu, yıldı, korktu. Bir bekleyiş ve arayış içerisindeyler. Ortak bir akıl bu dertleri taşıyanların çabası ve çalışmasıyla insanlığın bir arada var olmasının gereğini sağlayarak, barış, huzur ve güvenliği temin edebilir. İçi boş, klasik ilkeler umut vermemektedir.

Batı’nın Dünya üzerinde kurduğu hegemonya karşısında yerel kültürler benliklerini yitirmekte ve değerlerini muhafaza edememektedirler. Tüm bu yozlaşmaya ve karamsar havaya rağmen, küresel dalga karşısında en tutarlı eleştiriler

²³ Onat, Prof. Dr. Hasan, Küreselleşme ve İslam’ı Yeniden Düşünmek

²⁴ Onat, Prof. Dr. Hasan, a.g.e.

²⁵ Fisman, Raymond ve Miguel, Edward, Ekonomi Haydutları: Yolsuzluk, Şiddet ve Ulusların Yolsuzluğu, s. 9, Çev. Tuncel Öncel. Ankara: Efil Yayınevi, 2011.

²⁶ Çalışkan, Dr.Nurhayat Akçetin, Küreselleşme ve Gücün Gölgesindeki Demokrasi FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2017 Bahar, sayı: 23, s.134, (www.flsgdergisi.com)

²⁷ Özakpınar, Prof.Dr.Yılmaz, İnsanlığın Geleceği ve İslam Medeniyeti, Medeniyet ve Değerler, s.96 Yayın No: 2012 – 32, İstanbul, 2013.

İslam dünyasından gelmektedir ve çözüm için en önemli katkı da buradan gelecek gözükmektedir. Bazı aydınlar bunu “ilim geleneğinin ihyâsı” olarak tanımlamaktadırlar.²⁸

Bazı aydınlara göre beş medeniyet yaşamaktadır. Bunlar içerisinde Batı Medeniyeti, Çin ve İslam Medeniyeti küreselleşmişlerdir. Medeniyetler tarihte coğrafi sınırlar içinde iken bugün bir başka yere çeşitli yollarla, iletişim, ulaşım, göçler yoluyla ulaşmaktadırlar. Medeniyetler birbirleri ile etkileşim içerisinde dirler. Müslümanlar mescid, okul, dükkan, ticaret hane, şirket, vakıf gibi yerler, kuruluşlar, mimar, öğretmen, doktor, esnaf gibi meslekler, öğrenci, baba, anne, çocuk, dede, nine gibi sosyal sınıflar, parti, sendika, dernek, platform gibi STK’lar, bulundukları ülkelerde devlet kademesinde edinilen konumlarla dünyanın her yerinde başka ırk ve dinlere mensup olan insanlarla birlikte, bir hukuk nizamı içerisinde “birlikte” yaşamaktadırlar. Bu önemli bir gerçektir.²⁹ Bu, müslümanların güzel ahlaklı, bilgili, bilinçli, inşafı, merhametli, sevgi dolu özellikleri kazanmaları sonucunda yeni bir medeniyetin kurucuları olma vasfını onlara sağlayacaktır. Etkileri de orta ve uzun vadede görülecektir. Bu durum İslam medeniyetinin öncüleri için büyük bir kolaylık, lütuf, fırsat, imkân, manen de “karlı” bir çalışmadır.

İslam Medeniyeti insani değerleri barındıran, öze dönüşle kendini yenileyebilecek bir yapıya sahiptir. Bu özün getirdiği değer sistemini tutarlı bir teori haline dönüştürmek ve hayata geçirecek müesseseleri kurmak müslümanın mesuliyet alanına girer, bunu yapabilecek kapasite de vardır. Her alanda model insan tiplerine ihtiyacımız vardır. Yeni bir iş adamı, bir idareci, bir ekonomist ve her şeyden önce yeni bir âlim örneği olmalıdır.³⁰ Yeni bir medeniyet atılımı, geniş bir kültür planı ve programıyla yeniden bir bütünleşme, ruhun ve medeniyetin dirilişiyle olacaktır.³¹ Küreselleşme, yeni bir uygarlığın mayalanmasına imkân hazırlamaktadır. İnsanlığın yeni bir uygarlığa ihtiyaç duyduğu, artık gizlenemez hale gelmiştir. Küreselleşme, bize tıkanan damarlarımızı açma, kendi varlığını zın farkına varma ve kendimizi ifade etme imkânı sağlamaktadır.³²

6- Küreselleşmeden insaf medeniyetine

İnsanlığın küreselleşme ile yaşadığı sorunlar, karşılaştığı krizler birçok kişinin, aydınının, toplumun, devletin gündemindedir. Birçok kesimler çözüm arayışını

²⁸ Davutoğlu, Prof. Dr. Ahmet, Ahmet Davutoğlu’nun “Küreselleşme ve İslam Topluları” Konusunda Görüşleri “Her Alanda Yeni İnsan Tipine İhtiyacımız Var”, Altınoluk Dergisi, sayı:86, s.11, 1993. (<http://dergi.altinoluk.com/index.php?sayfa=yillar&MakaleNo=d086s011m1>)

²⁹ Şentürk, Prof. Dr. Recep; Açık Medeniyet, İstanbul Yaklaşımı, Medeniyet ve Değerler, Yayın No: 2012-32, s.13-15-20, İstanbul, 2013.

³⁰ Davutoğlu, Prof. Dr. Ahmet, a.g.e.

³¹ Karakoç, Sezai, Diriliş Neslinin Amentüsü, s.21, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2013

³² Onat, Prof. Dr. Hasan, Küreselleşme ve İslam’ı Yeniden Düşünmek (<http://hasanonat.net/index.php/92-kueresellesme-ve-islam-yeniden-duesuenmek>)

şı içerisinde. Güçlü bir arayış kendisini çeşitli şekillerde göstermektedir. Bir taraftan insanlar küreselleşmenin getirdiği serbestlik, kolaylık ve iletişimden memnun, diğer yandan onun ezici, acımasız, hırpalayıcı, zarar veren taraflarından şikâyetçidir.

Bu arzuyu dile getirecek yeni, etkili, gerçekçi, inandırıcı ve güvenilir bir söyleme; düşünce ve eylem silsilesine, program ve projeye ihtiyaç vardır. Değerleri koruyan, geliştiren yükselten, yanlışlıkları kaldıran ve onlara set oluşturan, üzerinde içtenlikli, berrak ve şeffaf dayanışma ve uzlaşmayı gerektiren birliktelikler yeni çağın ilgi görecek yapılanmaları olacaktır.

Küreselleşme bazı sınırları ve engelleri kaldırdı. Bazı mahremiyetleri ve değerleri de çiğnedi. Bunun için dayanışma arayışları, doğal blokların oluşumları sağduyuya yöneliş, diyalog zeminleri vardır. İnsanlar arasında sanki bu beklenti ile ilgili yazılı olmayan bir mutabakat oluşmuştur. Bunun göstergesi sorunların ortak dile getirilmesi, şikâyetler, arayışlardır.

Küreselleşme bağımlılığı artırdığı ve etkileşimi sağladığı için önemli, olumlu gelişmeler de vardır. İnsanların, toplumların ve devletlerin ortak akli harekete geçmiştir. İşte bu durum İslam Medeniyetinin de önünü açmıştır. İslam Medeniyetinin özgün bir vasfı olan İNSAF, küresel düzen ve yaşamın temel vasfı olabilir. Hak, adalet, vicdan, hakikatin ifadesi olan İNSAF'la insani bir düzen, medeniyet tesis edilebilir.

Küreselleşme, İNSAF ölçüsüyle her alanda yerleşmesi gereken bir olgudur. Bir gerçeği bir başka gerçekle daha iyi anlatabilirsiniz. Bir ihtiyacın ne kadar önemli olduğunu bir sorunu gidermek için daha iyi anlayabilirsiniz. Bugün değerlerin, kültürlerin bir arada etkileşim içinde olduğu bir dünyadayız. Neredeyse her ülkede farklı etnik, din, inanç, dil mensubu insanlar, aynı şehirlerde, ortak yaşam alanlarında, çarşıda, yolda, işyerinde, markette, eğlence merkezlerinde, yerleşim alanlarında, okullarda birlikte yaşamaktadırlar. İletişim araçlarıyla aynı insanlar başka ülkeleri, toplumları inceleme, araştırma, kültür, inanç, düşünce, değer sistemlerini değerlendirme imkânına en ayrıntısına kadar sahiptirler. Ayrıca bu insanların kendi inanç, değer, tarih, kültür ve sanat birikimlerine sosyal medya ve iletişim araçlarıyla erişme imkânları vardır. Her çağın bir gerçeği ve doğal süreci vardır. İslam medeniyeti göçlerle, çoğunluğu başka inanç ve kültürlerle ait olan topraklarda yaşanarak, içselleşerek kurulmuştur. Dünyanın her yerinde farklı meslekleri, konumları, işleri olup, hayatın ve toplumun içinde olan insanların ellerinden geldikçe, güzel ahlak, helal yaşam ve istikamet üzere çağın gerçekleri içerisinde İslam'ı yaşaması, ilim, irfan, erdem, sevgi, merhamet, bilgi, hoşgörüyü bürünmesi, İNSAF'la düşünmesi, hareket etmesi, davranması İNSAF medeniyetinin kurulmasını sağlayacaktır. İnsanları ayırmadan, farklılıklarına bakmadan, iyilik, güzellik, doğruluk düzleminde canlılara, çevreye karşı sorum-

lu, saygılı şekilde hayatın yaşanması ve paylaşılması bu medeniyetin doğal bir zeminde yükselmesine öncü olacaktır.

Küreselleşme süreci, bir cep teknolojisi ile insanların aşağı yukarı birçok ihtiyaçlarını giderecek sistemi kurmuştur. İnsanlar bütün bu sürecin malzemesidir. İnsanlığın ulaştığı teknoloji, insanın akıl, bilinç ve iradesi ile bu noktaya gelmiştir. Aynı insan unsurunun insani değerleri öne alarak, kalbi, akli ve vicdanı ile sorumluluk duygusuyla medeniyetin niteliğini olumlu yönde bir yöne çevirmesi mümkündür. Dünyanın her noktasında değerleri öne alan, insaf zemininde buluşacak insanlar bu medeniyeti elbirliğiyle geliştirecektir. Elbette özü itibarıyla bu medeniyet İslam Medeniyetidir, ama niteliği İNSAF MEDENİYETİ olacaktır.

Küreselleşme İnsaf erleriyle insanlığın huzuruna refahına, iç huzuruna, sükûnetine sebep olacaktır. Çünkü İslam Medeniyeti dışlamaz, kapsar, öteki yoktur birlikte vardır, bencil değil, diğergamdır, kul hakkına riayet eder, adil davranır, hakka riayet eder, insafıdır. İnsanların dışını da, içini de imar edecek yöntemleri kullanır. İnsaf kişiler, toplumlar, devletler, kurumlar, sistemlerde olacaktır. İnsanlık kendi yüzyılının peşinde koşacaktır. Uyum halinde, sürdürebilir zihni, maddi, manevi, çevresel, küresel ve evrensel kalkınma hamlesinin ana unsuru insaftır.

O zaman İNSAF nedir, kavram üzerinde duralım. İnsaf, Arapça, “nısf” kökünden gelmekte, “hak almak” “adalet” anlamını ihtiva etmektedir.³³ İnsaf, hakkı teslim esasına dayanan ılımlı davranış, vicdana uygun hareket, anlamına gelir. Aynı zamanda insaf, akıl ve vicdanın buluşmasıdır. Akılsız vicdan yanlış merhamete, vicdansız akıl ise duygusuz katılığa yol açarken, “insaf”ın oluşturduğu birleşim, gerçek anlamda hakkaniyeti sağlar. İnsaf bir anlamda barışçı adalet ve istismara kapalı ahlâktır. Uluslararası ilişkilerde barışı, ekonomik hayatta dengeyi, bilimde nesnelliği, siyasi yaşamda istikrarı ve toplumsal yapıda güveni ancak insaf sağlayabilir.

Peygamberlerin çağrısı, insafa, hak, adalet ve hakikate olmuştur. Dinin yarısı insaftır, denilmiştir. Din, insafı sunan bir bütündür, mesajdır, çağrıdır.³⁴

Kuran-ı Kerim’de “Ey iman edenler! İnsaf ile hakikate şahitlik yaparak Allah’a bağlılığınızda sıkı durun ve herhangi bir kimseye karşı nefretiniz siz adaletten sapma günahına itmesin, (Maide, 8)” buyrulmuştur.³⁵ Yine, “Kendi boş arzu ve heveslerinize uymayın ki, adaletten uzaklaşmayınız. (Nisa, 35)” denilmiştir. Kuran-ı Kerim ölçülü olmayı, haddi aşmamayı, haksız talepte bulunmamayı, haksızlık yapmamayı, adaleti, dengeyi, itidali daima tavsiye etmiştir. İşte bunlar olmadığında ise “zulüm” olmaktadır. Bütün bu denge İNSAF’tır. İnsaf zemininde hak, adalet sağlanabilir.

³³ Sarı, Mevlüt, Arapça-Türkçe Lugat, İstanbul, 1982.

³⁴ Tekin, Dr. Mustafa, El İnsaf, s.17-20, Server İletişim, İstanbul, 2008.

³⁵ Tekin, Dr. Mustafa, a.g.e. s.21.

İnsaf bir dengedir, orta yoldur. Hak, adalet, vicdan ve hakikattir. Yaşayan insanların ortak çıkarları, aidiyetleri ve mülkiyet hakları vardır. Birlikte yaşamının, var olmanın zorunlu kıldığı müşterek kullanım sahaları olduğu gibi, ortak huzur, güvenlik, sevgi, dayanışma, yardımlaşma, paylaşma da insanların ihtiyacıdır. Birinin diğerini istismar etmeden, varlığını, malını mülkünü, değerlerini çalmadan adalet üzerine bir hayatın paylaşımı gerekmektedir.

Kaynakların adil kullanımı, üretimin adil paylaşımı, faydaların adil dağıtımı gerekmektedir. Elbette çalışan kazanacaktır. Ancak bu çalışma da haksız rekabet, fırsat eşitsizliği olmayacaktır. İnsanın manevi varlığı ve sürekliliği belki de maddi varlığından daha önemlidir. Huzur, güvenlik kadar iç huzur, gönül rahatlığı, insani, hissi ihtiyaçların giderilmesi, ağız tadı, dostluk, arkadaşlık, komşuluk, hemşehrlik ilişkileri de çok önemlidir. Dayanışma, yardımlaşma ve sevgi üzerine bina edilmiş toplumlar insanlığın kalitesini artıracak, yaşam tatlı geçecek, çatışma, kavga, didişmenin önü kesilecektir. Son 150 yıldır yaşanan savaş, katliam, soykırım, göç, asimilasyon, ayrımcılık gibi insanlık suçu sayılan eylemleri, davranışları engelleyecek tedbirler alınacaktır. Nesillerin kalitesi ve devamını sağlayacak güçlü insan, güçlü birey, güçlü aile, güçlü toplum inşaatı ahlakın, manevi değer ve duyguların kuvvetli kalması, beslenmesi ve gelişmesi ile mümkün olacaktır.

Burada insafla başlayan süreç üstün değerler sistemidir. Bu hem insanla, hem toplumla, hem devletle, hem dünya ile hem evrenle uyum içinde, onları geliştiren, onların hududunu "hakkaniyet" çizgisi ile belirleyen değerler bütünü oluşturmamaktadır. Dolayısıyla uluslararası ilişkiler, ekonomik hayat, bilimsel çalışmalar, siyasi yaşam ve toplumsal yapı, düşünce ve yönetim sistemleri insaf kavramını içselleştirmedikleri için her alanda sıkıntılı sonuçlar ortaya çıkmıştır. Yaşadığımız zaman bunun acı örnekleriyle doludur, sonuçlar üzücü ve vahimdir. Sorunu gördüğümüze göre çözümü de bulmalıyız.

En önemli atılımlar insanın varlığının, yaratılış hikmetinin daha iyi anlaşılması sayesinde gerçekleşecektir. İnsaf medeniyeti, irade ve eylemlere katılımın, ruhi, maddi, manevi zenginliğin zemini olacaktır. İnsaf, toplumun ve uluslararası ilişkilerin denge merkezi olacaktır. İbn-i Haldun, devletlerin temeli tesanüttür (dayanışmadır), bu tesanüt ortadan kalktığında devlet yıkılır, diyor. Bugün dünya küreselleşme ile ortak, bazen esnek, bazen ise sıkı şekil şartlarına bağlı geniş devlet görünümünü andırmaktadır. Uluslararası etkinlikler, kurallar, müdahaleler, ekonomik düzen, kitle iletişim araçları, kamuoylarında oluşan ortak duygular bunun bir parçasıdır. Bundan dolayıdır ki, tesanüte, akla, vicdana, hakkaniyete uygun davranmaya ihtiyaç vardır. Özü İslam, vasfı, niteliği de insaf, olan yeni medeniyetin kuruluşunu küreselleşme adeta zorlamaktadır.

İnsaf Medeniyeti'nin gönüllü erleri idrak ve izan sahibi, refah toplumlarının varlıklı ama mutsuz, yoksul toplumların ise çaresiz insanlarıdır. İnsaf medeniyeti

diğer medeniyetlerle çatışmayı değil, onlarla faydalı alanlarda buluşmayı, onların zenginliklerini paylaşmayı, mahsurları gidermeyi amaçlayacaktır. Medeniyetler çatışmasından, yüksek bir medeniyetin kurulmasına yöneliş başlayacaktır. Nitekim çok doğru ve isabetli şekilde bazı aydınlar göre medeniyet, inanç ve ahlâk nizamıdır. İnanç, medeniyetin ruhsal temeli, ahlâk nizamı ise toplumsal temeli-
dir.³⁶ Ancak, bu ölçüler kadar, bunları uygulayan insanların vasıfları da önemlidir. Zaten medeniyetlerin başarısı da ilkeler ve insanlarla birliktedir. Bir ülkenin fethi, teknolojik başarısı bir medeniyet inşa etmeye kâfi değildir. İnançlı, eğitilmiş, birikimli, güzel ahlaklı insanlarla medeniyet kurulur. Nitekim Toynbee de bunları belirtmektedir. Toplum değerlerinin manevi seviye kazanması ile medeniyet inşa edilebilir.³⁷ Tarihte medeniyetler, âlimlerin, sanatkârların öncülüğüyle, yöneticilerin de ilme, irfana ve ehline riayet ve gayretleriyle kurulmuştur.³⁸

Küreselleşme sürecinde, iletişim kanallarıyla, dil, tercüme avantajlarıyla dünyanın her yerinden insan ve toplum manzaralarını, duygularını, düşüncelerini, örf, adet, geleneklerini, yaşam biçimlerini haber almak, izlemek, takip etmek, öğrenmek, hissetmek mümkün hale gelmiştir. Bu gözlem ve tespitleri analiz ederek ihtiyaçları, sorunları, hastalıkları belirlemek mümkündür. İslam bütün insan ve toplum katmanlarına yaklaşıp, sahip çıkacak, kapsayacak inanç, düşünce ve ahlak bütünlüğünü içermektedir. Tarihte medeniyetimizin yeşerdiği ve geliştiği bütün toplumalarda bu yaklaşım ve davranış başarı ile ortaya konulmuştur. Kur'an'ın Müslümanlara yüklemiş olduğu misyon insanlığın sorunlarının çözümüne yol açmaktadır.

Bütün bu durumlardan sonra her insan ve toplumu dikkate alan, değer veren, insafla hareket eden bir anlayış, düşünce, hukuk, ilke, yönetim ve sistem yeni, kalıcı, kapsayıcı bir medeniyetin de kuruluşunu sağlayacaktır. Bu imkân var mıdır, vardır. İslam Medeniyetinin özelliklerinin en bariz olanlarından birisi ulaştığı, eriştiği coğrafyada yerleşik kültür ve medeniyet birikimlerinden faydalanmış olmasıdır. Faydalı olanlar alınmıştır, bir kompleks yoktur. İlim ve hikmet müminin yitip malıdır. Nerede olursa onu alır, inancı ve anlayışı vardır. O zaman şöyle bir düşünelim: Dünyanın her yerinde müslümanlar yaşamaktadırlar. Bu alışverişi mümkündür. İslam medeniyetinin en önemli özelliklerinden bir diğeri de Bir Arada Yaşama / Bir Arada Varolma'dır. Farklı din, ırk ve toplulukların hoşgörü, sevgi, merhamet, adalet içerisinde başarılı İNSAF ölçüleriyle yaşadığı başarılı ve hayli örnek İslam Devletlerinde görülmüştür. İslam Medeniyetinin yeşerdiği İslam Devletlerinin hâkim oldukları topraklarda bu ölçülere riayet edildiğinden bazen gayri müslimlerin de tercihi İslam topraklarında yaşamak olmuştur.

³⁶ Özakpınar, Prof. Dr. Yılmaz, Kültür ve Medeniyet Anlayışları ve Bir Medeniyet Teorisi, s. 55-57, İstanbul 1997.

³⁷ Konur, Prof. Dr. Himmet, Medeniyet İnşasında Tasavvufun Rolü, Akademiar Dergisi, sa.4, s.13-35, İstanbul, 2018.

³⁸ Güngör, Prof. Dr. Erol, İslam'ın Bugünkü Meseleleri, s.209, İstanbul, 1998.

Müslümanların inançları gereği sorumlulukları vardır. Diğer insanlara karşı İslam'ın ölçülerine riayet ederek, hak, adalet ve insafla hareket etmek zorundadırlar. Bu sorumluluklarını yerine getirmeleri aynı zamanda görevleridir. İslam Medeniyetinin güzel özelliklerini bir insan ve müslüman olarak taşımaları, icra etmelidirler. Sosyal medya ağları, küreselleşmenin sağladığı iletişim ve etkileşim kanalları başka insanlarla iletişim kurmaya, muhtelif şekillerde birliktelik sağlamaya müsaittir. İNSAF eksenli bir medeniyetin teşekkülünü de bu araçların kullanılması hız kazandıracaktır.

Küresel bir düzenleme ve yönetimle insanlara ulaşmak, yönetmek mümkündür. İslam medeniyetinin kurulduğu bütün coğrafyalarda karşı kültürler içerisinde medeniyet teşekkül etmiştir. Diğer kültürler medeniyetin pratiğe dönüşmesi ve hayat bulmasının amili de olmuşlardır. İslam'ın temel ve emsalsiz ölçüleri diğer kültür havzalarını etkilemiştir. Nitekim siyasi, idari, hukuki ve sosyal yapıların diğer inanç, kültür mensuplarını da koruyup, kapsamaları, sisteme dâhil etmesi, onları fayda sağlayan unsurlar haline getirmesi mümkün olmuştur. İslam Devletlerinin bekasında kuşatıcı ve kapsayıcılık çok etkili olmuştur. İnsan merkezlidir. İnsan da Yaradan'ın emaneti olarak ele alınmıştır. Yeryüzünün, canlıların, bitkilerin, hayvanların, toprağın, havanın, suyun, çevrenin korunması yine Yaradıcı'nın emaneti olmalarındandır. Dolayısıyla İslam Medeniyeti peşinen hakları güçlü bir şekilde garantiye almış, yöneticilerin, mensupların tasarruf hakkı, yetkileri sonsuz ve sınırsız değildir. Bu yönüyle de ayrıca İslam, gerçek bir küreselleşme dinidir.

Küreselleşme İslam merkezli olduğunda, insani değerleri, ilkeleri öne alacak, insanlığın onurunu koruyacak, eşitlik ve özgürlük haklarına insafla riayet edecek, can, malı, aklı, inancı, haysiyeti, şerefi, nesilleri koruyacak, adaleti tesis edecek, aile kurumunu geliştirecek, kadının, çocuğun konumunu güçlendirecek, zulüm ve sömürünün yollarını kapatacaktır Kuran'ı Kerim'e göre insanın halifeliliği ve yeryüzünün imarı söz konusudur. Medeniyet inşası insan için bir görevdir. Bu da bilgi, irfan ve güzel ahlakla mümkün olacaktır. Esas olan inanç, ahlak, edep, insaf ölçülerinin sağlamlığı ve devamlılığının Kuran ve Sünnet'e dayalı, çağa uygun olarak gerçekleştirilmesidir. İnsanlığın yaşadığı karanlık dönemlerde Peygamberler gelmişlerdir. Peygamberler tikanıkları aşmışlar, insanlığı tevhid, iman, huzur, afiyet mecrasına sevk etmişlerdir. Onlara tabi olanlar bu misyonu yerine getirmişlerdir. Daha sonra aynı görev, işlev ve misyonu muhakkık, gerçek Peygamber varisi alimler üstlenmişlerdir. Medeniyetlerin gerçek kurucuları da onlardır. Tarihte müslümanlar, adaletle, insafla devlet yönetmiş, dünyanın en büyük manevî medeniyetini kurmuş, en zarif manevî, maddî, ilmî, fennî, edebî, mimarî, insanî, bedîî eserler üretmiş, cihanı hayran etmiştir.³⁹

³⁹ Coşan, Prof. Dr. Mahmud Esad, Akl-ı Selîme ve İnsafa Davet, İslam Dergisi Başmakaleleri, Ağustos, 1997. (<http://www.iskenderpasa.com>)

Sonuç

İnsanlığı bugün yaşadığı kabus, kaos, çıkmaz ve bir nevi modern barbarlık, cahillikten kurtaracak nura, huzura, güvene, barışa, dayanışmaya, sevgiye taşıyacak bir döneme gelmiş durumdayız. Çifte standartları, sahte nezaketleri, hilekâr ve riyakâr kuralları, davranışları değiştirecek, hırs ve sömürü düzenlerini, zulmün oyunlarını bozacak; zincirlerini kıracak; zalime, zorbaya, kaba kuvvete, sömürücüye, dur diyecek; hakkı, hayrı, adaleti, insafı, merhameti, fazileti⁴⁰ insanlığa yeniden getirecek bir medeniyetin zemini, insan kaynağı, bilinci, ortak aklı artık vardır.

Küreselleşme araçları, iletişimin hızı, dünyanın her yerinde yaşanan, görülen, hissedilen birçok olayı gözler önüne sermektedir. Bu noktada kalbi, zihni, vicdani, akli bir mutabakat insanlık nezdinde uyanmaktadır.

Tarihi ve güncel gerçeklerin, bilginin sunulması, bilgiye ulaşılması, insanlık âlemiyle paylaşılması, “bir arada yaşama” “bir arada var olmanın” tarihte ilk defa bu kadar yaygın ve kapsamlı olması mutabakatın en önde gelen unsurlarındadır. Yine tarihte ilk defa üretim ve hizmet alanlardaki kapasite ve işlem hacmi çok yüksek seviyelere ulaşmıştır. Medeniyet ve kültürler arası etkileşim yine ilk defa hızlı, ileri, yüksek, kolay bir ivmeye erişmiştir. Bir başka önemli gerçek ise egeyen güçlere karşı çaresiz, çözümsüz ve tedirgin bekleyiş ve arayışın olmasıdır. Bu kadar gelişmenin karşısında bu kadar zulüm, istismar, doyumsuzluk ve sömürü, her makul, akli başında insanı, her toplumu ve her devleti düşündürmekte, arayışa yöneltmektedir.

Hal böyle iken dünyanın her yerinde çeşitli vesilelerle ve konumlarda bulunan müslümanların inançlarının gereği olarak, görev ve sorumlulukları vardır. Adaletle davranmak, yeryüzünü ıslah ve imar etmek, onların asli ve kulluk vazifeleridir. Bu kutsal ve ulvi görev insaf zemininde, hak, adalet, vicdan ölçülerıyla özü ve içeriği İslam, vasfı insaf olan bir medeniyetin, müştereken, işbirliğiyle, insanlığın birikimini de kapsayacak şekilde kuruluşunu adeta zorunlu hale getirmekte ve müjdelemektedir.

KAYNAKÇA

- Ağçoban, Sıddık, “Küreselleşme Çağında İslam”, İLTED, Erzurum 2016/1, sayı: 45, s. 3339-344
- Aydın, Prof. Dr. Mehmet, Medeniyet Üzerine, İslam Tarihi ve Medeniyeti, C.14, Siyer Yayınları, İstanbul, 2018, s.33
- Bolay, Prof. Dr. Süleyman Hayri, İslam Medeniyete Hangi Değerleri Katabilir? Medeniyet ve Değerler, Yayın No: 2012 – 32 İstanbul, 2013

⁴⁰ Coşan, Prof. Dr. Mahmud Esad, Muttakilerin En Acil Görevi İlim ve Sanat, V, 28, 1991. (www.iskenderpasa.com)

- Coşan, Prof. Dr. Mahmud Esad, Akl-ı Selîme ve İnsafa Davet!, İslam Dergisi Başmakaleleri, Ağustos, 1997, (<http://www.iskenderpasa.com>)
- Coşan, Prof. Dr. Mahmud Esad, Şahsen de Milletçe de En Büyük Düşman: Nefs-i Emmâre, Panzehir, Başmakale, s. 24, 1992. (<http://www.iskenderpasa.com>)
- Coşan, Prof. Dr. Mahmud Esad, Muttakîlerin En Acil Görevi İlim ve Sanat, V, 28, 1991. (www.iskenderpasa.com)
- Çalışkan, Dr. Nurhayat Akçetin, Küreselleşme ve Gücün Gölgesindeki Demokrasi *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 2017 Bahar, sayı: 23, s.123-138 ISSN 1306-9535, (www.flsfdergisi.com)
- Çetinkaya, Prof. Dr. Bayram Ali, İslam Medeniyetinin Dinamikleri, s. 14, İsan yayınları, İkinci Baskı, 2014
- Davutoğlu, Prof. Dr. Ahmet, Ahmet Davutoğlu'nun "Küreselleşme ve İslam Toplumlari" Konusunda Görüşleri "Her Alanda Yeni İnsan Tipine İhtiyacımız Var", Altınoluk Dergisi, sayı:86, s.11, 1993. (<http://dergi.altinoluk.com/index.php?sayfa=yillar&MakaleNo=d086s011m1>)
- Fisman, Raymond ve Miguel, Edward, Ekonomi Haydutları: Yolsuzluk, Şiddet ve Ulusların Yolsuzluğu, s. 9, Çev. Tuncel Öncel. Ankara: Efil Yayınevi, 2011.
- Gillon, Fârès Gayrimedeniler Çatışması, Birikim Dergisi, 2015 ([http://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/1177/gayrimedeniler catismasi#.XI_rGygZPY](http://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/1177/gayrimedeniler-catismasi#.XI_rGygZPY))
- Gezgin, Prof. Dr. Suat; "Küreselleşmenin Medya ve Toplum Üzerindeki Etkileri", İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi, sa:21, s.9-12, 2005.
- Giddens, Prof. Dr. Anthony; Modernite ve Bireysel-Kimlik Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum, 1.Baskı İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Güngör, Prof. Dr. Erol, İslam'ın Bugünkü Meseleleri, İstanbul 1998, s. 209.
- Karakoç, Sezai Çıkış Yolu II, İstanbul: Diriliş Yayınları, 2003, s. 134.
- Held, David ve Anthony, McGrew; Küresel Dönüşümler Büyük Küreselleşme Tartışması, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2008.
- İnalçık, Prof. Dr. Halil, "Kültür Etkileşimi, Küreselleşme", Doğu Batı Dergisi, sayı: 18, s.77-102. Anara, 2002.
- Kaçmazoğlu, Prof. Dr. Hacı Bayram. "Doğu-Batı Çatışması Açısından Globalleşme" Eğitim Araştırmaları Dergisi, sayı: 6, s. 44-55, 2002.
- Karakoç, Sezai, Diriliş Neslinin Amentüsü, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2013
- Karakoç, Sezai, Düşünceler I Kavramlar, İstanbul, Diriliş Yayınları, s.21, İstanbul, 2015
- Kazıcı, Prof. Dr. Ziya, İslam Medeniyeti, Giriş, İslam Tarihi ve Medeniyeti, C.14, Siyer Yayınları, İstanbul, 2018
- Koç, Turan Medeniyetin Estetik Tezahürleri, Medeniyet ve Değerler, YAYIN NO: 2012 – 32 İstanbul, 2013

Konur, Prof. Dr. Himmet, Medeniyet İnşasında Tasavvufun Rolü, Akademiar Dergisi, sa.4, s.13-35, İstanbul, 2018.

Onat, Prof. Dr. Hasan, Küreselleşme ve İslam'ı Yeniden Düşünmek

<http://hasanonat.net/index.php/92-kueresellesme-ve-islam-yeniden-duesuenmek>

Özakpınar, Prof. Dr. Yılmaz, İnsanlığın Geleceği ve İslam Medeniyeti, Medeniyet ve Değerler, s.96, Yayın No: 2012 – 32, İstanbul, 2013.

Özakpınar, Prof. Dr. Yılmaz, Kültür ve Medeniyet Anlayışları ve Bir Medeniyet Teorisi, İstanbul 1997, s. 55, 57.

Öngören, Habibe; “Küreselleşme ve Yerel Kültür”, İstanbul Üniversitesi İletişim

Fakültesi Dergisi, 2002, cilt:15, sayı:1.

Sarıçam, Prof. Dr. İbrahim, İslam Medeniyetinin Temel Özellikleri, İslam Tarihi ve Medeniyeti, C.14, Siyer Yayınları, İstanbul, 2018

Serdar, Prof. Dr. Ziyaüddin, Habertürk Gazetesi

<https://www.haberturk.com/gundem/haber/1212753-aslinda-tum-sunniler-sii-tum-siiler-de-sunni>

Sezgin, Hatice Beyza, Demirtaş, Aydın, Küreselleşmenin Yıkıcı Etkilerine Karşı Medeniyet Düşüncesi

<https://docplayer.biz.tr/60997670-Kuresellesmenin-yikici-etkilerine-karsi-medeniyet-dusuncesi-siyaset-bilimi-uluslararasi-iliskiler.html>

Sarı, Mevlüt, Arapça-Türkçe Lugat, İstanbul 1982,

Şentürk, Prof. Dr. Recep; Açık Medeniyet, İstanbul Yaklaşımı, Medeniyet ve Değerler, YAYIN NO: 2012 – 32 İstanbul, 2013

(TED,com..iyi dünya)

Tekin, Dr. Mustafa, El İnsaf, s.17-20, Server İletişim, İstanbul,2008.

Yediyıldız, Prof. Dr. Asım, İslam Medeniyetine Giriş, İslam Tarihi ve Medeniyeti, C.14, s.68-69, Siyer Yayınları, İstanbul, 201

Serdar, Prof.Dr. Ziyaüddin, Habertürk Röportajı (<https://www.haberturk.com/gundem/haber/1212753-aslinda-tum-sunniler-sii-tum-siiler-de-sunni>)

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İSLAM, SİYASET VE DEMOKRASİ

MEDENİYETLERİN TAHRİBİ ŞİDDET, TERÖR VE SAVAŞ

Prof. Dr. İsmail KARAGÖZ

Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dal /
ismailkaragoz1954@gmail.com

Giriş

Yaratıklar içerisinde en değerli, en üstün ve en mükemmel olan varlık insandır.¹ Akıl, vicdan, duygu, düşünce, sevmeye, acıma ve üretme gibi yeteneklerle donatılmış olan insan, yeryüzünün halifesidir.² İlahî emanetleri yüklenmiş³ ve ibadetle sorumlu kılınmıştır.⁴ Bu değeri ve görevi nedeniyle yeryüzünde, göklerde ve ikisi arasında bulunan her şey, insan için var edilmiş, canlı ve cansız bütün varlıklar insanın hizmetine sunulmuştur.⁵

İnsanlar tek başına değil, daima köy, kasaba ve şehirlerde diğer insanlarla birlikte yaşarlar, aynı sokağı, hatta aynı apartmanı paylaşırlar. İşte, alışverişte, parkta, hastanede, otobüste, vapurda, camide ve daha pek çok alanlarda birlikte bulunurlar. İnsanların komşuları, yakınları, dostları ve arkadaşları olur. Öğrenci öğretmeni, amir memur, işçi işveren, usta çırak, asker komutan olarak iş, görev, ürün veya bilgi alışverişi yaparlar.

İslam'a göre insanlar, aynı anne ve babanın çocuklarıdır,⁶ dolayısıyla insanlıkta kardeştir. Kardeş olmanın gereği barış, güven ve huzur içinde yaşamaları, yüce Allah'ın nimetlerinden birlikte faydalanmaları, yardımlaşmaları ve daya-

¹ bk. İsrâ, 17/70.

² bk. En'âm, 6/165.

³ bk. Ahzâb, 33/165.

⁴ bk. Zâriyât, 51/56.

⁵ bk. Bakara, 2/29, Casiye, 45/13, Lokman, 31/20.

⁶ bk. Nisa, 4/1.

nışmaları gerekir. Ancak durum böyle değildir. İnsanlar, inançları, ideolojileri ve çıkarları için birbirlerinin canlarına, mallarına, onurlarına ve ülkelerine zarar verebilmekte, terör, şiddet, baskı ve zulüm yapabilmekte, savaş açıp ülkelerin şehirlerine, yollarına, fabrikalarına, yapılara, mabetlerine ve tarihî değerlerine zarar verebilmektedir. Tarih, bu tür felaket ve acılarla doludur.

Müslüman ülkelerde terör, savaş ve gözyaşı hiç eksik olmamaktadır. Gayr-i Müslimler, Müslümanlara şiddet uygulayabildiği gibi Müslümanlar da birbirlerine şiddet uygulayabilmektedir. Hâlbuki Müslümanların hem kendi içlerinde barış içersinde yaşamaları, hem dünya barışını sağlamaları gerekir. Bu amaçla birlik ve beraberlik içerisinde olmaları,⁷ sanayi, ekonomi, savaş araç gerekçeli bakımından güçlü olmaları gerekir,⁸ kendi aralarında bir problem çıktığı zaman savaşa meydan ermeden cüzüme kavuşturmaları gerekir.⁹ Müslümanların, kendi içlerinde barış, güven ve huzur içinde yaşayabilmeleri için Kur'an'ı ve sünneti iyi anlamaları ve hayata hâkim kılmaları gerekir.

Ayet ve hadislerde şiddet değil, barış, af, hoşgörü, yardımlaşma, kardeşlik ve merhamet ön planda olduğu haledde toplumda bunun aksini görebiliyoruz. Yaşlı insanları kandırıp parasını ve altınlarını hile ile alanlar, hırsızlık, kapkaç ve soygun yapanların yanında sokakta yüklü miktarda bulduğu parayı ihtiyacı olduğu halde sahibine verilmek üzere karakola teslim edebilenler de vardır. Yıllarca anne ve babasına bakanların yanında sokağa bırakanlar, eşlerini dövenler, hatta öldürenler, çocuklarını sokağa bırakanlar, komşusunun her türlü olumsuz davranışını sabırla karşılayanların yanında basit bir olumsuzluğa tahammül edemeyip kavga ve dövüş edenler vardır. Dinî saiklerle veya dünyevî veya siyasî çıkarlarla toplumlarda şiddet ve terör faaliyetleri yapılabilmektedir.

İslam'ın iyilik ve kötülük, barış ve savaş, af ve hoşgörü prensiplerini şöyle sıralamak mümkündür.

I. MÜMİN KİMSEYE ZULMETMEZ

Mümin kötülük etmek, zarar vermek, sözlü ve fiili olarak şiddet uygulamak ve cana kıymak ve benzeri eylem ve davranışlarla kimseye zulmetmez, etmemesi gerekir. Çünkü zulüm, ayet ve hadislerde şiddetle yasaklanmış ve haram kılınmıştır:

“Zulümden sakınınız. Çünkü zulüm, kıyamet gününde karanlıklardır.”¹⁰

وَلَا تَزْكُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ

⁷ bk. Âl-i İmran, 3/103.

⁸ bk. Enfal, 8/60.

⁹ Hucurât, 49/9.

¹⁰ Müslim, Birr, 56.

“Zulmedenlere en küçük bir meyil göstermeyin.”¹¹

“İِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ” Şüphesiz Allah zalimleri sevmez.”¹²

يَا عِبَادِيَ إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا فَلَا تَظَالَمُوا

“Ey kullarım! Ben nefsiime zulmü haram kıldım. Aranızda birbirinize zulmetmenizi de haram kıldım. Birbirinize zulmetmeyiniz.”¹³

اتَّقُوا الظُّلْمَ فَإِنَّ الظُّلْمَ ظُلُمَاتٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

Mümin, kendisine bir kötülük yapıldığı, canına, ırzına, onuruna, malına, işine ve aile fertlerine karşı sözlü ve fiilî bir saldırı olduğu zaman iki şekilde hareket edebilir:

1. Nefsi Müdafaa Yapıp Misli İle Karşılık Verebilir.

Şu ayetler, bunun açık delilidir:

وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا

“Kötülüğün cezası yine onun gibi kötülüktür.”¹⁴

وَأَنْ عَاقِبْتُمْ فَاعْقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ

“Eğer ceza verecekseniz size yapılanın misliyle cezalandırın.”¹⁵

وَلَمَنْ أَنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَٰئِكَ مِمَّا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

“Zulme uğradıktan sonra, kendini savunup hakkını alan kimseye *ceza vermek için* bir yol yoktur. Ceza yolu ancak insanlara zulmedenler ve yeryüzünde haksız yere taşkınlık edenler içindir. İşte onlar için elem dolu bir azap vardır.”¹⁶

Haksız saldırıyı önlemeye çalışmak ve meşru müdafaa ölçüleri içinde karşılık vermek, kınamayı ve cezayı gerektiren bir eylem değildir, hatta yerine göre bir erdemdir. Şunu da ifade etmemiz gerekir ki zulme maruz kaldıktan sonra misli ile karşılık vermek, her konuda caiz değildir. Mesela birisi bize iftira etse biz de ona iftira edemeyiz, birisi haksız yere bir yakınımızın canına kıysa biz de onun canına kıyamayız, kan davası güdemeyiz, birisi namusumuza saldırırsa biz de onun namusuna saldıramayız, birisi malımızı çalsa biz de onun malını çalamayız. Bu suçları affetmezsek yargıya müracaat ederek hakkımızı arayabiliriz. Bir saldırı

¹¹ Hûd, 11/113.

¹² Şura, 42/40

¹³ Müslim, Sahih, Birr, 55.

¹⁴ Şura, 42/40.

¹⁵ Nahl, 16/126.

¹⁶ Şura, 42/41-42.

karşısında kişi nefsini savunur, misliyle mukabele eder veya yargı yoluyla hakkını alırsa zalim ile mazlum ödeşmiş olur. Zalim tekrar saldırmaya ve zulme devam ederse bu takdirde Allah mazluma yardımcı olur. Bu husus bir ayette şöyle ifade edilmiştir:

“Kim kendisine verilen eziyetin dengiyle karşılık verir de sonra yine kendisine zulmedilirse elbette Allah ona yardım eder.”¹⁷

2. Yetkililere Şikâyet Edebilir.

Şu ayet, bunun delilidir:

لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ

“Allah, zulmedilen kimse hariç kötü sözün açıkça söylenmesini sevmez.”¹⁸

Ayette geçen “zulüm” kelimesi, insana yapılan her türlü kötülük, haksızlık, zarar, hile, hak ve hukukuna tecavüz anlamındadır. Kendisine zulmedilen kimse, kendisine yapılan zulmü, kötülüğü, kötü sözü, kötü davranışı dile getirebilir, fer-yat edebilir, zalimi şikâyet edebilir, hakkını arayabilir, uğradığı haksızlığı, kendisine yapılan kötülüğü açıklayabilir, ilgililere duyurabilir ve kötü sözlerine karşılık verebilir.

II. KÖTÜLÜĞÜ EN GÜZEL BİÇİMDE SAVAR.

Kötülüğe misliyle karşılık vermek adalet olmakla birlikte yüce Allah, sabredip kötülüğe karşılık verilmemesini istemektedir.

إِذْفَعِ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ “Kötülüğü en güzel bir şekilde sav.”¹⁹

Yüce Allah, Adn cennetleri vaat ettiği akl-ı selim sahibi müminleri, يَذَرُونَ “Onlar kötülüğü iyilikle savarlar”²⁰ diye övmektedir.

III. KÖTÜLÜĞE KARŞILIK VERMEZ VE SABREDERLER

Şu ayetler, bu hususu ifade etmektedir.

وَلَمَّا صَبَرْتُمْ لَهِوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ

“Eğer sabrederseniz, elbette bu, sabredenler için daha hayırlıdır.”²¹

وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ

¹⁷ Hac, 22/60.

¹⁸ Nisa, 4/148.

¹⁹ Fussilet, 41/34.

²⁰ Ra'd, 13/22.

²¹ Nahl. 16/126.

“Kim sabreder ve bağışlarsa, işte bu elbette azmedilecek işlerdendir.”²²

VI. SUÇLULARI AFFEDERLER

فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ

“Kim affeder ve arayı düzeltirse onun mükâfatı Allah’a aittir.”²³

فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ

“Kim kısas hakkını bağışlar, sadakasına sayarsa o, kendisi için kefarettir.”²⁴

فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعِ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٍ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ
فَمَنْ اغْتَدَى بِغَدِّ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ

“Öldüren kimse, kardeşi öldürülenin vârisi, velisi tarafından affedilirse, aklın ve dinin gereklerine uygun yol izlemek ve güzellikle diyet ödemek gerekir. Bu, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir. Kim bundan sonra haddi aşarsa, *diyeti kabul ettiği halde intikam almaya kalkar veya diyeti ödemezse*; ona elim bir azap vardır.”²⁵

Kur’an’da cennetin kendileri için hazırlandığı bildirilen²⁶ muttakiler, öfkelerini hâkim olan ve insanları affedenler olarak tanıtılmak ve insanları affedenler övülmektedir:

وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ

“Muttakiler, öfkeyi yenen ve insanları affeden kimselerdir.”²⁷

وَأِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ “Allah’ın mükâfatına erenler, öfkelendikleri zaman bağışlayanlardır.”²⁸

Bağışlama ve barışma, toplumsal uzlaşa açısından önemli, değerli ve erdemli bir davranıştır. Yüce Allah’ın kendisi de her suç ve günah sebebiyle insanları cezalandırmadığını bildirmektedir:

وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ

²² Şûra, 42/43.

²³ Şûra, 42/40.

²⁴ Maide, 5/45.

²⁵ Bakara, 2/178.

²⁶ Âl-i İmran, 3/133.

²⁷ Âl-i İmran, 3/134.

²⁸ Şûra, 42/37.

“Allah, kullarından tövbeyi kabul eden, kötülükleri bağışlayan ve yaptıklarını bilendir.”²⁹

V. KÖTÜLÜĞE İYİLİK İLE KARŞILIK VERİR

Şu ayet bunun delilidir.

وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ

“İyilikle kötülük bir olmaz. Kötülüğü en güzel bir şekilde sav. Bir de bakarsın ki, seninle arasında düşmanlık bulunan kimse sanki sıcak bir dost oluvermiştir.”³⁰

Kötülüğe misliyle mukabele etmek adalet iken kötülüğe karşı iyilik yapmak fazilettir. Bu itibarla yüce Allah, kötülüğün sadece affedilmesini değil kötülük yapana iyilik yapılmasını istemektedir. Çünkü kötülüğe iyilik ile karşılık verebilmek bir erdemdir.

Kötülüğe iyilikle karşılık vermek düşmanlığı yok eder ve dostluğun oluşmasına sebep olur. Ancak kötülüğe iyilikle karşılık vermek kolay değildir, nefse ağır gelir. Kötülüğe iyilikle karşılık verebilmek için müminin sağlam bir imana, güçlü bir iradeye, sabır ve olgunluğa sahibi olması gerekir.

VI. İYİLİK YAPANA İYİLİK YAPAR.

İslam ahlakı iyilik yapana, iyilik yapılmasını, iyi davranana iyi davranılmasını, yardım edene teşekkür edilmesini gerektirir. Hz. Peygamber (s.a.s) şöyle buyurmuştur:

لَا يَشْكُرُ اللَّهُ مَنْ لَمْ يَشْكُرِ النَّاسَ “İnsanlara teşekkür etmeyen Allah’a da teşekkür etmez.”³¹

Mümin, selam verene selam verir, ziyaret edeni ziyaret eder, hediye verene hediye verir, tebessüm edene tebessüm eder. İyiliğe ve yardıma nankörlük ve hainlik etmez. Şu hadislerin nitelediği mümin gibi olur:

الْمُؤْمِنُ يَأْلَفُ وَيُؤْلَفُ وَلَا خَيْرَ فِيمَنْ لَا يَأْلَفُ وَلَا يُؤْلَفُ

“Mümin, başkalarıyla hoş geçinir ve kendisiyle hoş geçinilir. Başkalarıyla hoş geçinmeyen ve kendisiyle hoş geçinilmeyen kimsede hayır yoktur.”³²

الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يُسْلِمُهُ مَنْ كَانَ فِي حَاجَةِ أَخِيهِ كَانَ اللَّهُ فِي حَاجَتِهِ وَمَنْ فَرَّجَ عَنْ مُسْلِمٍ كُرْبَةً فَرَّجَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرْبٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

²⁹ Şûra, 42/25.

³⁰ Fussilet, 41/34.

³¹ Tirmizî, Bir, 35.

³² Ahmed, II, 400.

“Müslüman, Müslüman’ın kardeşidir. Ona zulmetmez, haksızlık yapmaz, onu düşmana teslim etmez. Kim Müslüman kardeşinin bir ihtiyacını giderirse Allah da o kimsenin bir ihtiyacını giderir. Kim bir Müslümanın bir sıkıntıyı giderirse, Allah da o kimsenin kıyamet günündeki sıkıntılarından bir sıkıntısını giderir. Kim bir Müslümanın ayıp ve kusurunu örterse, Allah da o kimsenin ayıp ve kusurunu örter.”³³

المُسلِمُ أَخُو المُسلِمِ لَا يَخُونُهُ وَلَا يَكْذِبُهُ وَلَا يَحْذُلُهُ كُلُّ المُسلِمِ عَلَى المُسلِمِ حَرَامٌ عَرَضُهُ وَمَالُهُ وَدَمُهُ التَّقْوَى هَاهُنَا بِحَسْبِ امْرِئٍ مِنَ الشَّرِّ أَنْ يَحْقِرَ أَخَاهُ المُسلِمِ

“Müslüman m-Müslümanın kardeşidir. Ona hainlik etmez, onu yalan söylemez ve onu yardımı terk etmez. Her Müslümanın, diğer Müslüman’a ırzı, malı ve kanı haramdır. Göğsüne işaret ederek takva buradadır. Bir kimseye şer olarak Müslüman kardeşini hor ve hakir görmesi yeter.”³⁴

“Sizden biriniz kendisi için sevip arzu ettiği hayırlı şeyleri mümin kardeşi için de sevip arzu etmedikçe *gerçek anlamda* iman etmiş olamaz.”³⁵

İnsanın kendisine bir kötülük yaptığı, zulmettiği ve günah işlediği zaman bunu telafi edecek ve Allah’ın hoşnut olacağı bir iyi amel yapması gerekir. B u husus ifade eden ayet ve hadisler vardır:

إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ “Şüphesiz *namaz gibi* iyi ameller küçük günahları giderir.”³⁶

Peygamberimiz (s.a.s) Ebu Zer’e şöyle şu tavsiyede bulunmuştur:

اتَّقِ اللَّهَ حَيْثُمَا كُنْتَ وَأَتَّبِعِ السَّبِيلَ الْحَسَنَةَ تَمَحُّهَا وَخَالِقِ النَّاسَ بِخُلُقٍ حَسَنٍ

“Her nerede olursan ol, Allah’ın hoşnut olmayacağı işten sakın! Bir kötülük yaptığında, hemen ardından iyilik yap ki, onu yok etsin! İnsanlara, daima güzel ahlak ile muamele et!”³⁷

İyilik ve kötülük hem Allah hem de insanlar katında bir değildir. Çünkü insan, iyiliğin yararını, kötülüğün zararını görür. Bu itibarla iyilik arzu edilen, kötülük ise arzu edilmeyen bir şeydir. İnsan iyilik yapanları sever, kötülük yapanlara kızar. Allah, iyiliği emretmiş, kötülüğü yasaklamış, iyilik yapanlara sevap, kötülük yapanlara ise ceza vaat etmiştir. Diğer taraftan Allah iyiliklere ve iyi amellere on

³³ Buharî, Mezalim 3.

³⁴ Tirmizî, Birr 18.

³⁵ Buharî, İman, 7.

³⁶ Hûd, 11/114.

³⁷ Ahmed, V,169.

katından³⁸ 700 katına kadar,³⁹ musibetler ve kötülükler karşısında sabra ise hesapsız derecede⁴⁰ sevap vereceğini, kötü amellere ancak misli ile karşılık vereceğini bildirmiştir.⁴¹

VII. İNSAN ALLAH KATINDA SAYGIN BİR VARLIKTIR.

Yüce Allah, evrende var olan her şeyi insanın emrine verdiği gibi ilk insandan itibaren peygamberler ve kitaplar göndermek suretiyle insana doğru yolu göstererek, onun dünya ve ahirette mutlu olmasını istemiştir. İnsanın bu mutluluğunu sağlaması amacıyla bir takım emir ve yasaklar koymuştur. Hz. Âdem'den Hz. Muhammed (s.a.s)'e kadar bütün peygamberlerin tebliği ettiği hak din İslam'ın⁴² temel amacı, malı, canı, aklı, nesli ve dini korumaktır. Bu itibarla cana, mala, akla, nesle ve dine zarar veren her şeyi yasak etmiştir. Bu yasakların başında cana kıymak vardır. Yüce Allah, verdiği canı⁴³ geri almayı, melekleri vasıtasıyla kendisi üstlenmiştir.⁴⁴ Bu sebeple bir insanın canına kıymak helâk edici büyük günahlardan biri ve *cinayet* sayılmıştır.⁴⁵

VIII. CANA KIYMAK, ŞİDDET VE TERÖR HARAMDIR

İnsan öldürmek, terör ve cinayet suçları, aklın ve dinin bir tarafa bırakılıp nefse uymanın, şeytanın vesveselerine, kötü insanların tuzaklarına düşmenin, düşmanlık, kin ve kıskançlığın, öfke ve nefretin, dünyevî çıkarlar elde etme arzusunun ve cehaletin bir sonucudur. Yüce Allah'ın yasaklamasına rağmen insanlık tarihi cinayetlerle doludur. Yeryüzünde işlenen cinayet, ilk insan Âdem peygamberin oğlu Kabil'in kıskançlık ve bencillik sonucu kardeşi Habil'i öldürmesiyle başlamıştır.⁴⁶ Kabil, kardeşi Habil'i öldürdükten sonra yaptığına pişman olmuştur. Bütün cinayetlerin sonu pişmanlık ve hüsrandır. Çünkü insan öldüren, vicdanen huzursuz olduğu gibi dünyada ve âhirette yaptığıının cezasını çekecektir.

Yüce Allah,

وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا

“Her kim bir mümini kasten öldürürse onun cezası, içinde ebedî kalmak üzere cehennemdir. Allah, ona gazap etmiş ve onun için büyük bir azap hazırla-

³⁸ En'âm, 6/160.

³⁹ Bakara, 2/261.

⁴⁰ Zümer, 39/10.

⁴¹ En'âm, 6/160.

⁴² Âl-i İmran, 31/9.

⁴³ Secde, 32/8-9.

⁴⁴ Necm, 53/44.

⁴⁵ Buhârî, Vesâyâ, 23; Müslim, İman, 144, Ebu Dâvûd, Vesâyâ, 10.

⁴⁶ Maide, 5/32.

miştir⁴⁷ ayeti ile cana kıymayı yasaklamış ve kasten insan öldürmenin cezasının misli ile mukabele etmek olduğunu bildirmiştir.⁴⁸ Suçsuz yere bir insanı öldürmek, bütün insanları öldürmek gibi büyük günah sayılmıştır. Kur'an'da, مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا “Kim, bir cana kıymamış ya da yeryüzünde bozgunculuk yapmamış olan bir canı öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا” Kim de onu yaşatırsa bütün insanları yaşatmış gibi olur” denilmiştir.⁴⁹ Bir mümin, bir insanı hatanın dışında öldürmesi asla düşünülemez. Hata sonucu öldürmede ise kan bedeli ödenir.⁵⁰

“Yaşama hakkı” ve “can güvenliği”, insanın en başta gelen temel hakkı, hak din İblam'ın temel amaçlarından biridir. Yaşama hakkına ve can güvenliğine saygı, her insanın hakkı ve görevidir. Çünkü bu, Allah ve peygamberin emridir. Cana kıymamak, Allah'ın has kullarının en başta gelen özelliklerinden biridir.⁵¹

Peygamberimiz (s.a.s), اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُوبِقَاتِ “Helak edici yedi büyük günahı kaçının” buyurmuş, قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَمَا هُنَّ؟ وَمَا هُنَّ؟ “Nedir onlar ey Allah'ın Resulü” diye soranlara, bu yedi günahı saymış, “Allah'a ortak koşma ve büyü yapmaktan” sonra üçüncü sırada بِالْحَقِّ “haksız yere cana kıymayı” zikretmiştir.⁵²

أَلَا أُنبِّئُكُمْ بِكَبِيرِ الْكَبَائِرِ؟ (ثَلَاثًا) الْإِشْرَاكُ بِاللَّهِ وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ وَشَهَادَةُ الزُّورِ (أَوْ قَوْلُ الزُّورِ)

“Büyük günahların en büyüğü, Allah'a ortak koşmak, insan öldürmek, ana-babaya isyan etmek ve yalan söz söylemektir.”⁵³ Bir sahabî, Hz. Peygambere,

أَيُّ الذَّنْبِ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ؟ قَالَ أَنْ تَجْعَلَ لِلَّهِ نِدًّا وَهُوَ خَلَقَكَ قَالَ قُلْتُ لَهُ إِنَّ ذَلِكَ لَعَظِيمٌ. قَالَ قُلْتُ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: ثُمَّ أَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ مَخَافَةَ أَنْ يَطْعَمَ مَعَكَ قَالَ قُلْتُ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ ثُمَّ أَنْ تَزَانِي حَلِيلَةَ جَارِكَ

“Seni yarattığı halde Allah'a ortak koşmandır” buyurdu. Kendisine, “Bu elbette büyük günahdır, sonra hangisi daha büyüktür?” dedim. “Sonra seninle beraber yer içer, rızıkına ortak olur endişesiyle çocuğunu öldürmendir” buyurdu. “Sonra hangisidir?” dedim. “Sonra komşunun dostu eşi veya kızı ile zina etmendir” buyurdu.⁵⁴

⁴⁷ Nisa, 4/93.

⁴⁸ Bakara, 2/179; Maide, 5/45.

⁴⁹ Maide, 5/32.

⁵⁰ Nisa, 4/92.

⁵¹ Furkan, 4/92.

⁵² Müslim, İman, 145.

⁵³ Buharî, Diyât, 1.

⁵⁴ Müslim, İman, 141; Buharî, Diyât, 1.

Abdullah ibn Abbas, yüce Allah Peygamberi tasdik etmek üzere,

وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا. يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا

“Rahmanın *mümin* kulları, Allah ile birlikte başka bir ilaha kulluk etmeyen, haksız yere, Allah'ın haram kıldığı cana kıymayan ve zina etmeyen kimselerdir. Kim bunları yaparsa, *Allah ile birlikte başka bir ilaha kulluk eder, haksız yere cana kıyar ve zina ederse, işlediği günahın cezasını ahirette* çeker. Bu kimsenin kıyamet günü azabı katlanır, zelim ve hakir olarak cehennemde ebedi olarak kalır”⁵⁵ anlamındaki ayetleri indirdi” der.⁵⁶

Şu hadisler, cana kıymanın vebalini açık seçik ifade etmektedir:

الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ

“Müslüman, elinden ve dilinden Müslümanların güvende olduğu kimsedir.”⁵⁷

الْمُؤْمِنُ مَنْ أَمِنَهُ النَّاسُ عَلَى دِمَائِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ

“Mümin, insanların, mallarına ve canlarına karşı emin olduğu kimsedir.”⁵⁸

كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ دَمُهُ وَمَالُهُ وَعَرْضُهُ

“Her Müslüman'ın diğer Müslüman'a ırzı, malı ve canı haramdır.”⁵⁹

لَزَوَالِ الدُّنْيَا أَهْوَنُ عَلَى اللَّهِ مِنْ قَتْلِ رَجُلٍ

“Allah katında dünyanın zevali, bir Müslüman'ın öldürülmesinden daha ehvendir.”⁶⁰

“Eğer yer ve gök ehli bir müminin öldürülmesinde ortak olsalar Allah hepsini yüz üstü cehenneme atardı.”⁶¹

“Mümin kişi kendisine haram bir kan bulaşmadıkça *cana kıymadıkça* daima dininde genişlik içindedir.”⁶²

⁵⁵ Furkan, 25/68-69.

⁵⁶ Buharî, Diyât, 1.

⁵⁷ Buharî, İman, 4, No: 11.

⁵⁸ Tirmizî, İman, 12, No: 2762.

⁵⁹ Müslim, Birr, 32; Tirmizî, Birr, 18.

⁶⁰ Tirmizî, Diyât, 7; İbn Mâce, Diyât, 1.

⁶¹ Tirmizî, Diyât, 8.

⁶² Buharî, Diyât, 1.

“Müşrik ve kâfir⁶³ olarak ölen veya bir mümini kasten öldüren mümin insan hariç her günahı Allah’ın bağışlaması umulur.”⁶⁴

Birçok ayette yüce Allah, barış ortamı içerisinde olunmasını istemektedir:

“Aranızı düzeltin, *barış içinde olun*.”⁶⁵

“Eğer *kâfirler* barışa yanaşırlarsa sen de barışa yanaş.”⁶⁶

فَإِنْ اِغْتَرَلَوْكُمْ فَلَمْ يَغَاتِلُوكُمْ وَالْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا

“Eğer *kâfirler*, sizden uzak durur, sizinle savaşmayıp, size barış teklif ederlerse, Allah, onlara saldırmak için size bir yol; *yetki, izin* vermemiştir.”⁶⁷

وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

“Eğer müminlerden iki grup birbirleriyle savaşlılarsa aralarını düzeltin *barışı sağlayın*. Eğer biri ötekine karşı haddi aşarsa Allah’ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın. Eğer *Allah’ın emrine* dönerse artık aralarını düzeltin ve *onlara* adaletli davranın. Çünkü Allah âdil olanları sever. Müminler ancak kardeşlerdir. Öyle ise kardeşlerinizin arasını düzeltin *barışı sağlayın*.”⁶⁸

Cana kıymak, en büyük günahlardan biri olduğu gibi bir insanın öldürülmesine yardım etmek de aynı şekilde büyük günahdır. Bizzat öldürmek veya yardımlamak bir tarafa bir insanı öldürmeyi istemek, arzu etmek ve planlamak bile büyük günahdır. Peygamberimiz (s.a.s),

مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا فَاغْتَبَطَ بِقَتْلِهِ لَمْ يَقْبَلِ اللَّهُ مِنْهُ صَرْفًا وَلَا عَدْلًا

“Bir mümini öldüren ve öldürülmeyi arzu eden kimsenin ne farz ne nafile ibadetini Allah, kabul etmez”⁶⁹ anlamındaki sözleriyle bu gerçeği dile getirmiştir. Hadiste bir insanı öldürenin veya öldürülmesini arzu eden kimsenin ibadetinin kabul edilmediğinin bildirilmesi, ya müminin öldürülmesini mubah saydığı içindir veya insan öldürmenin büyük günah olduğunu beyan etmek ve insanları bu günahı işlemekten caydırmak içindir.

⁶³ Hâkim, Hudûd, 8031.

⁶⁴ Ebu Dâvûd, Fiten, 6.

⁶⁵ Enfâl, 8/1.

⁶⁶ Enfâl, 8/61,

⁶⁷ Nisa, 4/90.

⁶⁸ Hucûrât, 49/9-10.

⁶⁹ Ebu Dâvûd, Fiten, 6.

سَبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ وَقِتَالُهُ كُفْرٌ “Müslüman’a sövmek Allah’a itaatsizlik, *mubah sayarak* onunla vuruşmak ise küfürdür”⁷⁰ anlamındaki hadis de bu gerçeği ifade eder. Müslüman’a ile sövmek ehl-i fık ve fücur, Müslüman’ı öldürmek ehl-i küfür şanındandır. Müslüman böyle bir şey yapamaz, Müslüman’ın canına vücut bütünlüğüne kast edemez.

Kıyamet gününde insan hakları ile ilgili olarak ilk sorgulama cana kıyma suçu ile ilgili olacaktır. Peygamberimiz (s.a.s), bu gerçeği, أَوَّلُ مَا يُحْكَمُ بَيْنَ الْعِبَادِ فِي “Kıyamet gününde insanlar arasında ilk hüküm, insan öldürme suçu için verilecektir”⁷¹ sözleriyle bildirmiştir. Cana kıymanın ahiretteki cezası cehennemdir. Yüce Allah, Nisa suresinin 93’üncü ayetinde şöyle buyurmaktadır:

وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا

“Kim bir mümini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedi kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, lânet etmiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.”⁷²

İnsan öldüren müminin cehenneme gideceğini Peygamberimiz (s.a.s) ise şöyle beyan etmiştir:

إِذَا تَقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيِّئِيهِمَا فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا الْقَاتِلُ فَمَا بَالُ الْمَقْتُولِ قَالَ إِنَّهُ كَانَ حَرِيصًا عَلَى قَتْلِ صَاحِبِهِ

“İki Müslüman kılıçları ile vuruştığı zaman öldüren de ölen de cehenneme atılır. Hadisi rivayet eden sahabe, Hz. Peygambere “Ey Allah’ın Elçisi! Katilin cehenneme atılmasını anladım. Öldürülen niçin cehenneme atılıyor” diye sordum Hz. Peygamber, “Çünkü öldürülen de vuruştığı kimseyi öldürmeye hırslı ve azimli idi” buyurdu demiştir.⁷³

Kur’an’da bir müminin, bir insanı hatanın dışında asla öldüremeyeceği bildirilmektedir.⁷⁴ Mümin, sadece mümin birini öldürdüğü zaman değil, mümin olmayan birini öldürdüğü zaman da cehennem ile cezalandırılır. Peygamberimiz (s.a.s)’in, مَنْ قَتَلَ نَفْسًا مُعَاهِدًا لَمْ يَرَحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ “Müslüman olmayan bir insanı haksız yere öldüren kimse cennet kokusunu koklayamaz”⁷⁵ anlamındaki sözü bu hususu ifade etmektedir.

Yaratan Allah, en kıymetli varlığı insanın öldürülmesini şiddetle yasaklamaktadır. İnsan ne kendisini ne de başkasını öldüremez.⁷⁶

⁷⁰ Buharî, İman, 35.

⁷¹ Tirmizî, Diyât, 8; Buharî, Diyât, 1.

⁷² Nisa, 4/93.

⁷³ Buharî, Diyât, 1.

⁷⁴ Nisa, 4/92.

⁷⁵ Buharî, Cizye, 5; Tirmizî, Diyât, 11.

⁷⁶ Bk Nisa, 4/29-30.

Yüce Allah ve Peygamberin bunca yasağına ve tehdidine rağmen insan öldüren bir insanın, hele işkence, eziyet ve zulüm yaparak öldürmek bir müslümanın yapabileceği bir şey değildir.

Yüce Allah, zulmü şiddetle yasaklamaktadır. Bırakın zulmü, zalimlere en küçük bir meyil gösterilmesini bile istememektedir: “Sakın zalimlere en küçük bir meyil göstermeyin. Sonra size ateş dokunur.”⁷⁷

Yüce Allah, müminlerin sözle bile eziyet edilmemelerini menetmektedir:

وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدْ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا

“Mümin erkeklere ve mümin kadınlara bir şey yapmadıkları halde eziyet edenler bir iftira ve açık bir günah işlemişlerdir.”⁷⁸

Eziyet bir yana Allah müminlerle alay edilmesini, müminlere kötü lakap takılmasını, gizli hallerinin araştırılmasını ve arkalarından çekıştırilmesini yasaklamaktadır.⁷⁹

Bütün bu yasaklar, İslam’ın cinayete, işkenceye, zulme, şiddete ve teröre ne kadar karşı olduğunu ortaya koymaktadır. İslam, barış ve kardeşlik dinidir. Şu ayetler, bunun açık delilidir:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ “Müminler ancak kardeşirler.”⁸⁰

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ

“Ey müminler!” Hepiniz birden İslam’a, barışa girin, şeytanın adımlarına uymayın. Çünkü o apaçık bir düşmandır.”⁸¹

İslam dini, kini, nefreti, öfkeyi, baskıyı, şiddeti, terörü, cinayeti, toplumun fesadına sebep olan içki, kumar, zina, fuhuş, ahlaksızlık ve benzeri her türlü kötülüğü yasaklıyor. Bütün bunların yerine saygıyı, sevgiyi, hoş görüyü, kardeşliği, haklara riayeti, ahde vefayı, iyiliği ve iyilikte yardımlaşmayı emrediyor.

İslam Peygamberi insanlara karşı saygı ve sevgiyi emreden evrensel ilkeler getirmiştir. İşte bunlardan bir kaçışöyledir:

لَا تَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا وَلَا تَحَابُّوا حَتَّى تُحَابُّوا وَلَا أُدْلِكُمْ عَلَى شَيْءٍ إِذَا فَعَلْتُمُوهُ

تَحَابَبْتُمْ أَفْشُوا السَّلَامَ بَيْنَكُمْ

“Nefsim kudretinde olan Allah’a yemin ederim ki iman etmedikçe cennete giremezsiniz. Birbirinizi sevmedikçe gerçek anlamda iman etmiş olamazsınız.

⁷⁷ Hûd, 11/113.

⁷⁸ Ahzab, 33/58.

⁷⁹ Hucurât, 49-11-12.

⁸⁰ Hucurât, 49/10.

⁸¹ Bakara, 2/208.

Yaptığınız zaman birbirinizi sevebileceğiniz bir şeyi size söyleyeyim mi? Aranızda selamı yayınız.”⁸²

لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ

“Sizden biriniz kendisi için sevip arzu ettiği hayırlı şeyleri mümin kardeşi için de sevip arzu etmedikçe gerçek anlamda iman etmiş olamaz.”⁸³

Müminlerin birbirlerini sevmeleri gerektiğini bundan daha güzel ifade etmek mümkün değildir. İyi bir mümin olabilmek için müminleri sevmek şart koşulmuştur. Her ne kadar sevginin yeri kalp ise de müminlerin söz, fiil ve davranışlarıyla bunu dışarıya yansıtmaları, sadece kendilerini değil müminleri de düşünmeleri, sevgiyi pekiştirecek şeyleri yapmaları, birlik ve beraberlik içerisinde olmaları gerekir. Peygamberimiz (s.a.s), **الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ** “Kişi sevdiği ile beraberdir”⁸⁴ buyurmuştur.

Dilleri, ırkları, renkleri, cinsiyetleri ve dinleri ne olursa olsun bütün insanlar kardeşler, aynı ana-babanın, Âdem ve Hava’nın çocuklarıdır.

IX. SAVAŞ ANCAK BARIŞI SAĞLAMAK, DİNİ, VATANI VE ÖZGÜRLÜĞÜ KORUMAK İÇİN MEŞRU OLUR

“Yurtta sulh cihanda sulh” ilkesi, evrensel ve çağdaş bir ilkedir. İslam, insanların savaş değil, barış içerisinde yaşamaları ister. Çünkü **savaş**, insanlara, hayvanlara, bitkilere ve çevreye zarar vermekte, ekolojik dengeyi bozmaktadır. Suçsuz insanların, kadınların, çocukların ve yaşlıların ölmelerine veya sakat kalmalarına sebep olmaktadır. Yaşama hakkını, can ve mal güvenliğini yok etmektedir. Savaş, gözyaşı demektir. Savaş nedeniyle meskenler, camiler, okullar, fabrikalar, iş yerleri yıkılmakta, yol, köprü ve hava alanı gibi insanlara hizmet veren yapılar harap olmaktadır.

İslam, kavgayı değil dostluk ve barışı esas alır. Günah ve düşmanlıkta değil, iyilik, barış, kardeşlik ve iyi işlerde yardımlaşmayı ister.⁸⁵ Aksi davranış zulümdür. Allah zulme razı olmaz, zalimleri sevmez, onları lanetler.⁸⁶ Zalimler için elem dolu bir azap vardır.⁸⁷

İlk insandan beri var olan tevhit esasına dayalı hak din İslam’ın temel amacı, yeryüzünün halifesi olan Âdemoğlunun malının, canının, aklının, neslinin ve dininin korunmasıdır. Bunların korunabilmesi için insanların, sulh ve sükûn, gü-

⁸² Müslim, İman, 93; Ebu Davud, Edep, 142.

⁸³ Buharî, İman, 7; Tirmizî, Kıyamet, 22.

⁸⁴ Buharî, edep, 96; Müslim, Birr, 166; Tirmizî, Zühd, 50.

⁸⁵ Mâide, 5/2.

⁸⁶ Al-i İmran, 3/57; Hûd, 11/18

⁸⁷ İbrahim, 14/22; Kehf, 18,29; Furkan, 25/37; Mümin, 40/18; Şûrâ, 42/45

ven ve huzur içinde yaşamaları gerekir. Bu amaçla bütün peygamberler insanları, dünya ve ahiret mutluluğunu sağlayacak ilâhî prensiplere davet etmişlerdir. Son Peygamber Hz. Muhammed (s.a.s) ve ona indirilen Kur'an da insanlığın barış ve huzurunu amaçlamıştır.

Hız. Peygamber (s.a.s),

أَنْصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ نَصْرُهُ مَظْلُومًا فَكَيْفَ أَنْصُرُهُ ظَالِمًا قَالَ تَكْفُهُ عَنِ الظُّلْمِ فَذَاكَ نَصْرُكَ إِيَّاهُ

“Zalim olsun mazlum olsun kardeşine yardım et” buyurmuş, kendisine, “Ey Allah'ın Elçisi! Kardeşime zulme uğradığında yardım ederim, zalim olduğu zaman ona nasıl yardım edeceğim” diye sorulduğunda “Onu zulümden men edersin, bu da onun için bir yardım olur”⁸⁸ anlamındaki sözü ile kardeşliği ve barışın esas olduğunu zulme uğrayana yardım edilmesi, zalimin zulmüne engel olunması gerektiğini en veciz bir şekilde ifade etmiştir.

İslam'ın barışı esas aldığı, savaşın ancak saldırı olduğu zaman, baskının ve zulmün önlenmesi, can ve mal güvenliğinin sağlanması amacıyla yönelik olarak meşru olur. Bu husus Bakara sûresinin 191'inci ayetinde açıkça beyan edilmektedir:

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

“Ey müminler! Sizinle savaşanlara karşı Allah yolunda siz de savaşın, ancak haddi aşmayın. Şüphesiz ki Allah, haddi aşanları sevmez.”

وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً

“Sizinle top yekûn savaşmışları gibi siz de müşriklerle top yekûn savaşın.”⁸⁹

قَاتِل Fiilinin mastarı olan “*kıtâl*”, karşılıklı savaşmak, vuruşmak ve dövüşmek anlamına gelir. Kıtâl ve mücadele formundaki kelimeler, bir işin karşılıklı yapılmasını ifade eder. Bu fiil formunda eylem, önce bir taraftan başlar, karşı taraf mukabelede bulunur.

Medine'de savaş ile ilgili ilk inen ayet, Hac sûresinin

أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بَأْنَهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ

“Kendilerine savaş açılan Müslümanlara zulme uğramaları sebebiyle savaş için izin verildi. Şüphe yok ki Allah'ın onlara yardım etmeğe elbette gücü yeter. Onlar, haksız yere sırf, ‘Rabbimiz Allah’tır’ dedikleri için yurtlarından çıkarılan kimselerdir.”⁹⁰ Anlamındaki 39'uncu ayeti, sonra Bakara sûresinin 190'nıncı aye-

⁸⁸ Tirmizî, Fiten, 68.

⁸⁹ Tevbe, 9/36.

⁹⁰ Hac, 22/39-40.

tidir. Ayette “Allah yolunda, din uğrunda savaşın ve Müslüman olmayanlarla savaşın” denilmemiş, “sizinle savaşanlarla Allah yolunda savaşın” denilmiştir. Dolayısıyla bu ayet, savaşın ilk defa Müslümanlar tarafından başlatılmasını değil, saldırı söz konusu olduğu zaman karşılık verilmesini ifade eder. Çünkü İslam’da savaş değil, barış esastır. İslam kelimesinin bir anlamı da barışa girmek, barış içerisinde yaşamaktır. Kıtıl kelimesinin geçtiği ayetler, savaş ortamı ile ilgilidir. Ayetlerde “savaşın” şeklindeki emirlerin uygulanması, ancak meşru bir savaş olması halinde söz konusudur.

Peygamberimiz (s.a.s.), Mekke’de insanlara İslam’ı tebliğ etmeye başladı, ancak müşriklerin büyük çoğunluğu, bu davete şiddetle karşı çıktılar, taptıkları putlarının kötülenmesini, atalarının putperest dinlerinin terk edilmesini kabullenemediler. Peygamberimize ve Müslüman olanlara eziyet ettiler, sosyal ilişkileri kestikleri dönemler oldu. Peygamberimiz (s.a.s) ve Müslümanlar, müşriklerin bu tavırlarına sabrettiler, karşılık vermediler, bir kısmı önce Habeşistan’a hicret etti, sonra çok azı hariç hepsi Medine’ye hicret etti. Mekkeli müşrikler, Müslümanları Medine’de de rahat bırakmadılar. Daha hicretin ikinci yılında Medine yakınlarındaki Bedir’e kadar geldiler. Artık Müslümanlar, saldırı karşısında savaşmak durumunda kaldılar. Yüce Allah, zulme uğrayan Müslümanların savaş yapmalarına izin verdi.⁹¹ Medine’de inen ve savaşmayı emreden ilk ayet bu ayettir.

Allah yolunda savaşmak” ifadesi, “Allah’ın ismini yüceltmek ve O’nun dinini güçlendirmek, İslam’ın bilinmesi, tanınması ve yaşanması için cihat etmek” anlamına gelir. “Savaş”; ancak saldırı olduğu zaman barışın korunması, baskının ve zulmün önlenmesi, can ve mal güvenliğinin sağlanması amacıyla yönelik olarak “meşru” olur.

Bir saldırı veya zulüm veya dine ve Müslümanlara baskı olur da savaş çıkarsa, gücü yeten herkesin savaşa katılması namaz kılmak gibi farz, savaştan kaçmak da büyük günah olur.⁹²

“*Haddi aşmayın*” diye çevirdiğimiz لَا تَغْتَدُوا cümlesindeki fiilin kökü “*adavet*” sözlükte bir şeyden yüz çevirmek, zulmetmek, düşmanlık etmek, terk etmek, tecavüz etmek, aynı kökten türeyen “*i’tedâ*” kelimesi ise hakka tecavüz etmek, zulmetmek, sınırı aşmak, ilahî sınırlara, Allah’ın ve insanların haklarına tecavüz etmek, haksızlık yapmak, yasak ve günah fiilleri işlemek, hak yoldan çıkmak anlamlarına gelir.

لَا تَغْتَدُوا “*Haddi aşmayın*” ifadesi, ırkçılık, kahramanlık, güç gösterisi ve şöhret gibi Allah’ın dinini yüceltme, barışı, din özgürlüğünü, can ve mal güvenliğini sağlama amaçlarıyla ve size savaş açmayanlarla ve mecbur kalmadıkça savaşmayın, savaşmak zorunda kaldığınız zaman da çocuklara, kadınlara, yaşlılara, din adamlarına ve savaşa ilgisi olmayan diğer sivillere zarar vermeyin, işkence yapmayın,

⁹¹ Hac, 22/39-40.

⁹² Enfal, 8/15.

savaş esnasında ırza tecavüz gibi günah fiiller işlemeyin, ağaçları yakmak ve hayvanları katletmek gibi amaç dışı eylemlerde bulunmayın, savaş kurallarını ihlal etmeyin anlamlarına gelir. Şu hadisler, “haddi aşma” yasağını beyan etmektedir:

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا بَعَثَ جَيْوشَهُ قَالَ اخْرُجُوا بِسْمِ اللَّهِ تَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ لَا تَغْدُرُوا وَلَا تَغْلُوا وَلَا تُمِثُّلُوا وَلَا تَقْتُلُوا الْوِلْدَانَ وَلَا أَصْحَابَ الصَّوَامِعِ

“Resûlullah (s.a.s), düşman üzerine bir birlik gönderdiği zaman şöyle derdi: Bismillah diyerek çıkın, Allah’ı inkâr edenlerle Allah yolunda savaşın, hile yaparak ahdinizi bozmayın, ganimet malında hainlik etmeyin, el, burun, ayak ve kulak keserek, göz çıkartarak işkence yapmayın, çocukları ve ibadethane görevlilerini öldürmeyin.”⁹³

وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيدًا وَلَا امْرَأَةً وَلَا شَيْخًا كَبِيرًا

“Çocukları, kadınları ve savaşma gücü olmayan yaşlıları öldürmeyin.”⁹⁴

وَلَا تَحْرِفُوا كَيْسَةً وَلَا تَعْقِرُوا نَحْلًا “Kiliseleri yakmayın ve hurmaları sökmeyin, kesmeyin.”⁹⁵

Bakara sûresinin 190’nıncı ayetinin son cümlesinde, haddi aşmayı Allah’ın sevmediği bildirilmektedir. Allah’ın bir şeyi sevmemesi, o şeyin yasak ve büyük günah olduğunu ifade eder.

Yüce Allah, savaşı ancak zulme uğranıldığı ve saldırı yapıldığı zaman meşru kılmıştır. Böyle bir durumda savaşmak Allah’ın kesin emri ve farzdır.

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ “Allah yolunda savaşınız.”⁹⁶

فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ “Şeytanın dostlarıyla savaşın.”⁹⁷

فَقَاتِلُوا أِثْمَةَ الْكُفْرِ “Küfrün önderleriyle savaşın.”⁹⁸

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ

“Kendilerine kitap verilenlerden Allah’a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah’ın ve Resulünün haram kıldığını haram saymayan ve hak din İslam’ı din edinmeyen kimselerle, küçülerek *boyun eğerek* kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşın.”⁹⁹

⁹³ Ahmed, IV, 461, No:2728.

⁹⁴ Taberanî, *el-Mu’cemü’s-Sağîr*, I, 212, No: 340.

⁹⁵ Abdürrezâk, *el-Musannef*, V, 219, No: 9430.

⁹⁶ Bakara, 2/244; bk. Nisa, 4/84.

⁹⁷ Nisa, 4/76.

⁹⁸ Tevbe, 9/12;

⁹⁹ Tevbe, 9/29.

وَأَقَاتِلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ “Onları *sizinle savaşılanları*, *savaş sırasında* nerede yalalarsanız öldürün.”¹⁰⁰

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ ائْتَمَّوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ

“Hiçbir zulüm ve baskı kalmayınca ve din yalnız Allah’ın oluncaya kadar onlarla, *sizinle savaşılanlarla* savaşın. Onlar savaşmaya son verecek olurlarsa artık düşmanlık yalnız zalimlere karşıdır.”¹⁰¹

فَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمُ

“*Sizinle savaşılanlarla* savaşın ki Allah onlara sizin ellerinizle azap etsin, onları rezil etsin, onlara karşı size yardım etsin.”¹⁰²

Bu ayetler, savaş ortamı ile ilgilidir, barış ortamında “Müslüman olsunlar” diye gayr-i Müslimlerle savaşın anlamında değil, savaşmak zorunda kalan müminlerle ilgilidir. Savaşla ilgili ayetlere baktığımızda İslam’ın, saldırıya karşı koyma ve savunma dışında savaşa zulmü ve din sebebiyle yapılan baskıyı ortadan kaldırmak için izin verdiğini anlıyoruz.

Ayetlerde “savaşın” şeklindeki emirlerin uygulanması ancak meşru bir savaş olması halinde söz konusudur. Bir anlamı da “barış” olan İslam, savaşı değil barışı, kavgayı değil uzlaşmayı, kötülüğü değil iyiliği esas alır, barışın korunmasını ister. Herkesi Allah yoluna çağırır ama zorlamaz, davette baskıyı değil sadece tebliğ yöntemini tavsiye eder. Fitne, zulüm ve baskının ortadan kalkmasını, toplumlara adalet, güven, huzur, barış ve din özgürlüğünün yerleşmesini ister. Herkesi bu yönde çaba göstermeye çağırır.

İslam’a göre barışı korumak esas olmakla birlikte, barış ortamı bozulup Müslümanlara savaş açıldığı veya savaşa zorlandığı takdirde savaşa katılmak farz, savaştan kaçmak ise haram ve büyük günahtır.

Savaşın amacı, zulmü önlemek ve din özgürlüğünü sağlamaktır. Bu hükmü, “Allah yolunda savaşın” cümlesi, ifade etmektedir. Savaş ile ilgili ayetlerdeki فِي سَبِيلِ اللَّهِ “Allah yolunda” ifadesi, savaşın amacının mal, mülk ve toprak elde etmek ve insanlara tahakküm kurmak değil, Allah’ın rızasını elde etmek, Allah’ın dinini yüceltmek, İslam’ın bilinmesi, tanınması ve yaşanmasının önündeki engelleri kaldırmak, iman ve ibadet etme özgürlüğünü temin etmek¹⁰³ ve zulmü önleyip adaleti sağlamaktır.¹⁰⁴

الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ

¹⁰⁰ Bakara, 2/191.

¹⁰¹ Bakara, 2/193; bk. Enfal, 8/39.

¹⁰² Tevbe, 9/14.

¹⁰³ Enfal, 8/39.

¹⁰⁴ Nisa, 4/75.

“İman edenler, Allah yolunda savaşırlar. İnkâr edenler de tâğût yolunda savaşırlar”¹⁰⁵ anlamındaki ayet de İslam’da savaşın amacını ortaya koymaktadır.

İslam sırf dünyevî çıkarlar elde etmek, insan ve toplum üzerinde zulüm, baskı ve tahakküm kurmak, istila ve sömürü amacıyla savaşa izin vermez. Ancak İslam’a ve Müslümanlara bir baskı ve saldırı olduğu zaman savaşmalarını emreder ve mükâfat vaat ederek, Allah yolunda savaşmayı teşvik eder. Şu ayet bu hususun açık delilidir:

فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَمُوتْ أَوْ
يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا

“Dünya hayatını ahiret hayatı karşılığında değişen, satan müminler, Allah yolunda savaşsınlar. Kim Allah yolunda savaşır da öldürülür veya galip gelirse, biz ona büyük bir mükâfat vereceğiz.”¹⁰⁶

Ayetin ilk cümlesinde müminler her şeyden önce en yakın düşmanlarına karşı savaşmakla emredilmektedir. Çünkü yakın olanlar sevgi ve kurtarılmaya daha layıktırlar. Zarar da yakından gelir. En yakın tehlike demek olan yakın düşmanları bırakıp da uzaktaki, isteseler de Müslümanlara fazla bir zarar veremeyecek durumdaki düşmanlarla uğraşmak savaşın hikmetine aykırı bir tutumdur. Bu itibarla önce yakın düşmanlarla savaşılması emredilmektedir.

X. SONUÇ VE EDEĞERLENDİRME

İslam, insanların barış, huzur ve güven ortamında yapılmasını, canın, malın, neslin. Aklın ve dinin korunmasını, insanlara kölük değil, iyilik yapılmasını, zulmü değil, adaleti, cezalandırmayı değil, affı, cimriliği değil, paylaşmayı ve yardımlaşmayı, toplumda haramların, kötülüklerin, haksızlıkların önlenmesi ister, aile sosyal hayatta iyiliği teşvik eder, kötülüğe kötülükle değil, iyilikle karşılık verilmesini ister. Bu amaçla öfkelenen insana sabır, cahillik edene hilim ile kötülük edene af ile karşılık verebilmesini teşvik eder. İyilik, af ve hoşgörünün, kin ve düşmanlığı önleyeceğini, barış ve dostluğa pekiştireceğini bildirir.

İslam, en çok değeri insana verir. İnsanın en başta gelen değeri, varlığı ve yaşama hakkıdır. Nefsi müdafaanın dışında bu hakka saldırının hiçbir sebebi ve gerekçesi yoktur. Zulüm, işkence, cinayet ve terör insanlık suçu, ahlaksızlık, haram ve büyük günahdır. İslam peygamberi, barışı, adaleti ve hakkaniyeti sağlamak için empati yapmayı ister.

İslam’ın ana prensipleri böyle iken İslam adına terör yapmak, cinayet işlemek, işkence yapmak, insan öldürmek, İslam’a iftira etmek ve Allah’ın dininin adını kirlletmek, gaflet ve ihanettir.

¹⁰⁵ Nisa, 4/76.

¹⁰⁶ Nisa, 4/74.

Yapılan kötülüğe karşılık verilecekse ancak misliyle karşılık verilmesini, fakat sabredip karşılık verilmemesinin daha hayırlı olduğunu,¹⁰⁷ hatta kötülüğün iyilikle savılmasını¹⁰⁸ tavsiye eden bir din, canlara, mallara, nesillere ve ekolojik dengeye zarar veren savaşı esas alamaz.

Terör ve şiddet, İslam'ın tebliğ yöntemi olamaz. İslam'ın tebliğ yöntemi, akıl ve ikna edici delil sunmak, kalpleri yumuşatacak öğüt, doğru ve mantıklı bilgi vermektir. Savaş ancak saldırıyı önleme, özgürlük, bağımsızlık, vatani ve barışı koruma için meşru olur.

Eşine, arkadaşına, komşusuna, oğluna, anne ve babasına veya her hangi bir insana ve canlıya şiddet uygulayanlar, İslam ahlakından uzaklaşmış, kalpleri kirlenmiş, şeytanların tuzağına düşmüş cahil ve zalim kimselerdir.

Ülkemiz ve diğer İslam ülkelerindeki terör ve şiddetin sebebi, İslam düşmanlarının İslam'a ve Müslümanlara düşmanlığı, Müslümanların, dini yeterince özümseyip İslam'ı hayat tarzı haline getirememiş, ekonomi, teknoloji, sanayi ve siyaset açısından istenilen düzeye ulaşamamış, birlik ve beraberliklerini sağlayamamış olmalarıdır. Çözüm, İslam'ı doğru öğrenmek, Kur'an ve Sünneti hayatın her alanına hâkim kılmak, Müslümanlar arası birlik ve beraberliği sağlamak, Müslüman ülkelerini yerüstü ve yer altı zenginliklerini, İslam'ın bilinmesi, tanınması yaşanması, Müslümanların refah, huzur, barış ve birliğini sağlamalamak için kullanılması gerekir.

KAYNAKÇA

Ahmed ibn Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

Buharî, Muhammed bin İsmail, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

Karagöz İsmail, *İlahî Çağrı*, Kar, İstanbul, 2015.

Karagöz İsmail, *İnsan, Din ve Özgürlük*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2015.

Karaman Hayrettin, Dönmez, İbrahim

Kâf, Çağrı Mustafa, Gümüş Sadrettin, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsîr*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2003.

Müslim ibn el-Haccâc, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

Taberânî, Ebu'l-kâsım Süleyman bin Ahmed, *el-Mu'cemü's-Sağîr*, baskı yeri ve tarihi yok.

Tirmizî, Muhammed ibn İsa, *es-Sünen*, Çağrı yayınları, İstanbul, 1981.

Sana'ânî, Abdürrazzak b. Hemmam, Ebu Bekr, *el-Musannaf*, tahkik ve tahrir, Habîbü'r-Rahman el-A'zamî, Mektebetü'l-İslamî, Beyrut, 1970.

¹⁰⁷ Nahl, 16/126.

¹⁰⁸ Fussilet, 41/34.

İSLAM ADLİYE TEŞKİLATINDA YARGILAMA ESASLARININ OLUŞUMU VE İSLAM MEDENİYETİNE KATKILARI

Prof. Dr. Nasi ASLAN

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, nasiaslan@cu.edu.tr

Giriş

Medeniyet tarihinde çeşitli milletler hukuka kendilerinden bir şeyler katmışlardır. Fakat Müslümanların yaptığı en büyük katkı fıkıh olmuştur. Hukuk, İslam'ın doğuşundan önce de mevcuttu fakat fıkıhın getirdiği ilkeler dünyanın hiçbir yerinde mevcut değildi. Bugün bile, fıkıh ilkelerinin hukuk alanında birçok boşluğu doldurduğu ve bunun Müslümanlara mahsus bir katkı olduğu söylenebilir. Hamidullah bunun Müslümanların hakkıyla iftihar edebileceği bir husus olduğunu vurgular.¹ Nitekim *Mecelle*'nin ilk yüz kaidesinden her biri evrensel hukuk kuralları olarak halen güncelliğini korumaktadır.

Belki hukukun bu temel ilkeleri bağlamında birçok milletin kendilerine özgü katkıları olmuştur, fakat hukuk kavramını ve teorisini konu alan bilim ilk kez Müslümanlar tarafından geliştirilmiş ve ona "Usûlu'l-Fıkıh" adı verilmiştir. Bu ismin verilmesi ile ilgili farklı izahlar yapılabilir, ancak bunun Kur'an'da yer alan bir ayetle ilişkilendirilmesini anlamlı buluyoruz. Söz konusu ayette Yüce Allah, "Görmedin mi, Allah güzel bir sözü nasıl misal getirdi? (Güzel bir söz), kökü sağlam, dalları göğe yükselen bir ağaç gibidir."² Metinde geçen *وَفَرَعَهَا فِي السَّمَاءِ أَصْلُهَا ثَابِتٌ* "asl" kökler sağlamdır, "fer" dalları göğe yükselir denilirken iki terim dikkat çekmektedir: "asl" ve "fer". Fakihler fıkıh ilkelerinin asl/kök; ahkâmının da dallar/füru' teşkil ettiğini kabul etmektedirler ki füru-ı fıkha dair kanun ve hükümler bu asıllar üzere bina edilir. Nitekim Count Ostrorog, "Hukukun Kökleri" adlı bir kon-

¹ Hamidullah, Muhammed, İslam'ın Doğuşu, çev. Murat Çiftkaya, Beyan Yayınları, İstanbul 2002, s.117.

² İbrâhim, 14/24.

feransında bu gerçeği vurgulayarak fıkıhın Müslümanların dünyaya bir hediyesi olduğunu beyan etmiştir.³

Medeniyet tarihi alanında müktesebatı olan ilim adamları İslam medeniyetinin bir fıkıh medeniyeti olduğunu özellikle belirtirler. Buna göre İslam medeniyetini ürünlerinden biriyle tanımlamak gerekirse bu hiç şüphesiz fıkıh medeniyeti olacaktır. Zira İslam medeniyetinin her alanında eserler verilmesine rağmen gerek nitelik gerekse nicelik/insanlar arasında yaygınlık ve paylaşım açısından bakıldığında fıkıh alanında yazılanlar, şerhiyle, haşiyesi ile muhtasarıyla son derece fazla ve yaygındır. Ayrıca fıkıhın Müslümanların gerek bireysel hayatı gerekse toplumsal hayatında merkezi bir yere sahip olması bu kanaate ulaşılmasında önemli bir faktör olmuştur. Diğer taraftan fıkıh usulü/metodolojisinin dünya medeniyet tarihinde bir kanun ilminin inşası için yapılan ilk girişim olduğu gerçeği de İslam medeniyetinin önemli dinamiklerindendir.⁴ Burada ayrıca usul hukukunu da zikretmek gerekiyor, şöyle ki muhakemeye dair usûl ve esasları içeren yargı teşkilatı da İslam medeniyetinin önemli kurumlarından. Çünkü İslam'ın doğuşuna paralel olarak kısa bir süre içerisinde bu kurumun ortaya çıkmış olması ancak vahiy irfanıyla izah edilebilir. Yargılamaya dair usûl ve esaslar sadece o dönem için bir yenilik olarak kalmamış içerdiği ilkeler itibarıyla halen güncelliğini korumaktadır. Araştırmamızda bu söz konusu ilkeler nasslar ve Hz. Ömer'in Ebû Mûsa el-Eş'arî'ye gönderdiği mektup muvacehesinde incelenecektir. Ayrıca "Edebü'l-Kâdî" şeklinde oluşan zengin literatür bu araştırma sınırlarını aşsa da *Mecelle*'de yer alan esaslara imkan ölçüsünde temas edilecektir.

A. Yargı/İspat Yargılama Hukukunun Oluşumu

Hz. Peygamber'in yargı alanındaki gerçekleştirdiği temel reformları iyi anlayabilmek için Cahiliyye devrindeki yargı sistemine biraz temas etmek gerekir. Cahiliyye devrinde Arabistan'daki bedevî kabilelerin ne yöneticisi, ne hükümeti ne de mahkemesi vardı. Zulme uğramış birinin adalet araması imkânsızdı. Haksızlığa uğrayan tarafın önünde, kendi imkânlarına başvurmaktan veya intikam almaya çalışmaktan başka bir seçeneği kalmazdı. Düşman zayıfsa bunu yapmak kolaydı, eğer düşman güçlüyse zayıf taraf için adaletten ümit kesilirdi. Bazen bir ümit ışığı doğabilirdi. Şöyle ki güçlü bir tarafın hakemliğini kabul etmesi halinde üçüncü taraf ihtilafı çözebilirdi. Böyle bir durumda hakem olarak seçilen kişi geçici olarak yargı yetkisine sahip olur ve onun vereceği karara iki taraf da uyardı. Ayrıca Taif yakınlarında Ukaz'da kurulan ve iki-üç gün süren panayırda ticaretten doğan anlaşmazlıklar için memur tayin edilir ve herkes davasını götürmek için bunları beklerdi. İşte bunlar karanlıktaki üç beş ışık mesabesindedir. Mekkelilerin ise kendi aralarındaki anlaşmazlıkları çözdüğü üç merci vardı. Biri Hz.

³ Bkz. Hamidullah, *İslam'ın Doğuşu*, 119.

⁴ Sarıçam, İbrahim; Erşahin, Seyfeddin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, TDV Yayınları, Ankara 2015, s.51.

Ebübekir'in başkanı olduğu hukuk işlerine bakan kurum, diğeri ceza davalarına bakan kurum, bir diğeri de hılful-füdül denilen erdemli kimselerin oluşturduğu grup idi ki buna göre onlar zulme uğrayan kişiye yardım edecek ve onun zararı giderilinceye kadar mücadele edeceklerdi.⁵ Her şeye rağmen bunlar sistematik manada kurumsal bir yapı arz etmemektedir. İslam'ın gelişi ile beraber gerek ispat vasıtalarının teşekkülü gerekse yargı organının müstakil bir hüviyet kazanması adaletin teessüs etmesinde İslam medeniyetinin önemli parametreleri durumundadır. Şimdi kısaca bunlar üzerinde durulacaktır.

1. İspat Vasıtalarının Teşekkülü

Cahiliyye döneminde Hicaz'da bir davada ispat vasıtası olarak yazılı belgelere pek rastlanmaz. Davalı ve sanığın kabul ve itirafı dışında, şahadet ve çeşitli şekillerde kur'a çekme usûlü vardı. Şahitler, doğruyu söyleyeceklerine ilişkin Allah'a ve putlara yemin ederlerdi. Diğer taraftan kâhinlerin hakemliğine başvurulduğu da olurdu. Eğer taraflar onlara başvurma konusunda anlaşmışlarsa şahitleriyle ve arkadaşlarıyla birlikte kâhine giderlerdi, uzun yolculuklar sonucu kâhin onları yeri gelir misafir ederdi. Sonra duruşma için tayin edilen bir günde mukaddes sayılan bir ağacın altında huzura çıkılırdı. Orada taraflardan biri veya her ikisi kâhinin tabiatüstü bir güce sahip olup olmadığını denemek amacıyla ona gizlice bir şeyler sorarlar, eğer kâhin bu noktada nüfuzunu gösterirse hakemliği kabul edilir ve anlaşmazlık konusu ona anlatılırdı. Bazen hemen bazen de düşünüp taşındıktan sonra kâhin kararını verirdi. Polis gücü olmasa da hurafeler ve toplum baskısı bu kararın icra edilmesinde yeterli oluyordu.⁶ Neticede davalı ya da sanık hakeme gitmeyi reddettiğinde ne mecburi bir yargılama ne de adaleti tevdi eden bir kuruluş mevcuttu.

Hiz. Peygamber'in Medine'ye hicreti ile orada bir şehir site devleti kurdu ve ilk yazılı anayasayı ilan etti ki buna göre adalet ferdin meselesi olmaktan çıkarılıp devletin sorumluluğu haline getiriliyordu. Bu durum ihkâk-ı hakkın câr olduğu o dönem için devrim niteliğinde bir değişimdi. Çünkü kan davasının ilgası, yargı teşkilatının merkezileştirilmesi, mecburî muhakemenin ihdas edilmesi bütün bunlar Arap toplumu için alışık olunmayan köklü bir yenilikti.⁷

Medine şehir devleti kurulduğunda yazılı belge oluşturmaya ve şahitlerle ispatı emreden ayetlerin⁸ bulunduğu Bakara suresi nazil oldu ki bu medeni usul hukuku açısından çok önemli bir yenilikti. Okuma yazma oranının çok dü-

⁵ Hamidullah, *İslam'ın Doğuşu*, s.289-290.

⁶ Konuyla ilgili şu olay zikredilebilir. Rivayete göre Mekkeli olan Harb, Abdülmuttalib'in üstünlüğüne itiraz etmiş, tarafalar bu konuda hakeme başvurmuşlar hakem Abdülmuttalib'i haklı bulunca Harb vatanını terkederek on yıl Mekke'den uzaklaşmak zorunda kalmıştır. Bkz. Hamidullah, Muhammed *İslam Anayasa Hukuku*, Çev. Vecdi Akyüz, Beyan Yayınları, İstanbul 1995, s. 274-275.

⁷ Hamidullah, *İslam Anayasa Hukuku*, s. 278.

⁸ Bkz. Bakara, 2/282-283.

şük olduğu bir dönemde⁹ borçlanmaya dair akitlerin şahitlendirilme ve yazılma¹⁰ şeklinde belgelendirilme mecburiyetinin vaz edilmiş olması tarihselcilerin iddialarını da nakzetmektedir. Özellikle günümüzde medenî usûl hukukunda şahitlikten ziyade yazılı belgelerin kanıt olarak kabul edildiği dikkate alındığında Şâriin müdâyene ayetinde borçlanmaların yazılı olarak belgelendirilmesi ile ilgili emirlerinde uzun vadeli bir maksadı gözetmiş olması mucizevî bir mahiyet arz etmektedir. Yüce Allah'ın hükümleri vaz ederken genelde toplumun içinde bulunduğu şartları dikkate aldığı bilinmektedir. Oysa söz konusu ayette bu bir tarafa bırakılarak tarihsel şartların daha da ötesinde hukuk davalarında ispata dönük sadece yazılı belgelerin muteber kabul edilmesi devrim niteliğinde bir durumdur. Ayrıca kadınların şahadetleri de önceleri geçerli değildi onların bu yetkileri de İslam ile başladı. Diğer taraftan ceza muhakemeleri usulü açısından bakıldığında iki kişinin şahadeti kabul edilmekle birlikte zina iddiasında ise dört şahidin şart koşulduğu görülür. Ayrıca ispat vasıtası olarak doğrudan görgü tanığının bulunmaması halinde vaziyetin şahitliği yani karineler de ispat vasıtası olarak kabul edilir. Nitekim Kur'an'da anlatıldığına göre¹¹ Hz. Yusuf ile Mısır azizinin karısı arasında geçen hadisede Hz Yusuf'un gömleğinin arkadan yırtılmış olması onun kadın tarafından kovalanması ve gömleğin onun tarafından çekildiği kanaatine sevk etmiştir.¹²

2.Yargı Organının Teşekkülü

İslam öncesi Arap toplumunda genel manada zulüm hâkimdi. Bu nedenle Mekke döneminde inen ayetlerde temel vurgu adalet ve zulme karşı konulan tavır olarak öne çıkar ve hakkın esas alınması istenir “...ve şayet aralarında hüküm verirken kıst/adâlet ile hüküm ver. Çünkü Allah âdil (ölçü ile hüküm veren)leri sever.”¹³ mealindeki ayette de denge ve ölçünün esas alınması vurgulanmaktadır. Çünkü Nadir kabilesi kendilerinin Kurayza kabilesinden daha şerefli olduklarını ileri sürerek bu üstünlüklerini aralarındaki katil olaylarıyla ilgili diyet ve kısasa da yansıtmak istemişlerdi. Zikri geçen ayet onların bu isteklerinin kabul edilemez olduğunu açıklayarak diyet ve kısas meselelerinde denk ve adil davranılması

⁹ Hamidullah, Şahitlendirilerek yazılmış belge mecburiyetinin vaz edilmesini okuma- yazma oranının binde bir olduğu devirde başladığını vurgular. Gerçi ilerleyen zamanda bu oranın hızlı bir şekilde arttığına dair görüşler de vardır. Bkz. *İslam Anayasa Hukuku*, s. 278; Şulul, Kasım, *Siyer Usûlü*, Ensar Yayınları, İstanbul 2019, s.106.

¹⁰ Joseph Schacht, yazılı belgelerin ticarî alanda kullanımının İslam öncesi ve Hz. Peygamber döneminde kesinlikle görüldüğünü, nazariyede önem verilmemekle beraber İslam hukukunda da muntazam bir şekilde devam ettiğini belirtir. Bkz. Schacht, *İslam Hukukuna Giriş* (Çev. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener), Ankara 1977, s. 20

¹¹ İlgili ayette Yusuf: “Beni kendine o çağırdı” dedi. Kadın tarafından bir şahit, “Eğer gömleği önden yırtılmışsa kadın doğru söylemiş, erkek yalancılardandır; şayet gömleği arkadan yırtılmışsa kadın yalan söylemiştir, erkek doğrulardandır” diye şahidlik etti. Yusuf 12/26-27.

¹² Hamidullah, *İslam Anayasa Hukuku*, s. 278-280

¹³ Mâide, 5/42.

gereğine vurguda bulunmaktadır.¹⁴ Ayrıca zikri geçen ayet orantı bakımından suç ve ceza arasındaki dengeyi emreden evrensel bir ilke olması yönüyle de bu İslam medeniyetinin hukuk dünyasına önemli bir katkısıdır.¹⁵ Zira daha sonra inen “... yoksa cahiliye hükmünü mü arıyorlar?”¹⁶ mealindeki ayette ise vuku bulan olaylara verilen cezalarla ilgili hususlarda suç ve ceza arasında dengenin bulunmadığı ayrıca çifte standardın câri olduğu, adil olmayan uygulamaları arzu edenler kınanmaktadır. Çünkü Yahudiler had cezalarını zayıf ve fakirlere uyguluyorlar, güçlü ve zenginlere uygulamıyorlardı. Onların bu davranışları cahiliye uygulamalarına benzetilmektedir.¹⁷

Bu açıklamalardan İslam öncesi Arabistan’da yargılamanın adil olmadığı ayrıca belli bir usûl ve esasa dayanmadığı anlaşılmaktadır. Zaten ister göçebe (bedevî) ister yerleşik olsun Arap toplumunda teşkilatlanmış siyasî bir otoritenin bulunmayışı teşkilatlı bir adalet sisteminin bulunmadığını gösterir.¹⁸ Fal okları, zarlar ve sihir gibi pek ilkel araçlara başvurularak hüküm verilmekteydi. Hz. Peygamber, hâkimlerin, “davada tarafların ortaya koyacağı delillerle yetinmeleri” gerektiği emrini vermiştir. Buna göre hâkim şahitlerden elde ettiği bilgi hariç, şahsen edindiği bir bilgiye dayanarak hüküm veremez. Aksi halde hâkimler, belli bir yaptırımla karşılaşmaksızın tarafgirlikle hareket edebileceklerdi.¹⁹

Yargılamanın nasıl ve ne şekilde olacağından bahseden hukuk dalına, günümüz hukukunda “*Usul-i Muhâkeme*” veya “*Yargılama Hukuku*” denildiğini yukarıda belirtmiştik. Bu konu, İslam Hukukuna ait klâsik eserlerde genel olarak “*Edebü’l-Kâdî*” veya “*Âdâbü’l-Kazâ*” başlıkları altında işlenmektedir. Bu, özellikle kadının hüküm verirken uyması gereken kuralları ifade etmekle beraber, hukuk-ahlâk ilişkisini de çağrıştırmaktadır. Çünkü hâkimin kişiliğinin ve özel hayatının yargılamanın başarısı ve verilen hükmün saygınlığı ile yakın bir ilişkisi vardır. Bu açıdan, konunun fıkıh kitaplarında hukukî tarafının yanında dinî ve ahlâkî yönlerinin bir bütün halinde ele alınmasının isabetli olduğu görülür. Esasen konu başlığının “ahkâm” değil de “edep-âdap” terimiyle ifade edilmesi de bu amaca yöneliktir.²⁰

Hz. Peygamber’e risalet görevi yanında hukukî ihtilafları çözme yani yargıçlık görevi de tevdi edilmişti. İlgili ayette şöyle buyrulur: “*Biz sana Kitab’ı hak ile indirdik ki insanlar arasında Allah’ın sana gösterdiği biçimde hüküm veresin*”²¹

¹⁴ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (v. 671/1273), *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, Dâr-ru’l-Hadis, Kahire 1994, c.VI, s.182.

¹⁵ Ayrıca bkz. En’am, 6/160.

¹⁶ Mâide, 5/50.

¹⁷ Kurtubî, , *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, c.VI, s.205.

¹⁸ Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, s.18.

¹⁹ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, (Çev. Salih Tuğ), İstanbul 1993. c. II, s. 928.

²⁰ Ögüt, Salim, “Edebü’l-Kâdî” md. *DİA*, c. X, s. 409.

²¹ Nisâ 4/105.

Diğer bir ayette de *“Aralarında Allah’ın indirdiği ile hükmet, onların keyiflerine uyma ve onların Allah’ın indirdiği şeylerin bir kısmından seni şaşırtmalarından sakın...”*²² buyrulmak suretiyle Hz. Peygamber’den risâlet görevinin yanında yargı işlerini de hak ve hakkaniyete göre titizlikle yerine getirmesi istenmiştir.²³ Bu ayetler mucibince Hz. Peygamber yargı görevini ifa etmiş ve yargılamaya dair usûl ve esasları da beyan etmiştir. Bu bağlamda çekişmeli iki tarafın bulunduğu yargılamada Hz. Peygamber, beyyine ve ispatın iddia sahibi davacıya, yeminin ise davalıya tevcih edileceğini belirterek muhakemenin ana hatlarını çizmiştir. Bunun neticesi olarak davacının tek taraflı iddiası üzerine hüküm verilemeyeceğini; davalının da savunmasının alınmasının şart olduğunu bildirerek görevlendirdiği kadıları bu hususta uyarmış²⁴ ve şöyle buyurmuştur: *“Eğer hâkimler insanlara tek taraflı beyan ve iddialara dayanarak hak dağıtacak olsalar, kan davaları ve hukuk davaları üzerinde doğru ve adil olmayan hükümler verilir.”*²⁵

Hz. Peygamber bir davada, *“Beyyine/ispat davacı üzerine, yemin davalı üzerine düşer.”*²⁶ buyurarak bu hususta her zaman geçerli olacak önemli bir ölçüt koymuştur. Aksi durumda doğabilecek zararları ise Hz. Peygamber bir başka hadisinde şöyle açıklamaktadır: *“Eğer insanlara sırf iddialarıyla (delil olmadan) talep ettikleri verilseydi, insanlar başkalarının kan ve mallarına sahip çıkmaya kalkışırlandı. Oysa iddia sahibine beyyine gerekir (yani o ispatla yükümlüdür). İddiayı inkâr edene de yemin gerekmektedir.”* Hadisin devamında (davanın taraflarından biri olsa gerek) oradaki kadına Allah’ı (yalan yere yemin etmenin günahını) hatırlatın. Ona şu ayeti okuyun:²⁷ *“Allah’ın ahdini ve yeminlerini az bir pahaya değişenler, işte bunlar için ahirette hiçbir nasip yoktur.”*²⁸

Neticede “ispat dâvacıya, yemin de dâvâliya aittir” ilkesi İslam muhâkeme hukukunun ana esasını oluşturmuştur. Buna göre ispatlanamayan bir iddia, iddadan öteye geçemeyeceği için bu ilke *“masumiyet karinesi/beraet-i zimmet”*e de asıl teşkil etmiştir.

Böylece yargılama bu esasa göre olacağı gibi Hz Peygamber hükmün de üzerine bina edileceği şeyin somut kanıtlar ve deliller üzerine olması gerektiğini şu şekilde beyan etmiştir:

“Ben bir insanım. Sizler ise benim önümde dâvâlaşıyorsunuz. Belki kiminiz ötekinden delilini daha açık bir dille ortaya koyabilir, ben de işittiğime göre hüküm

²² Mâide 5/49.

²³ Aslan, *İslam Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*, s. 7.

²⁴ Tirmizî, Ahkâm, 5.

²⁵ Nesâî, Âdâbü’l-Kudât, 36.

²⁶ Tirmizî, Ahkâm 12.

²⁷ Buhârî, Tefsir-i Âl-i İmran 3, Rükun 6; Müslim, Akdiye 2; Ebu Dâvûd, Akdiye, 23.

²⁸ Al-i İmran, 3/77.

veririm. Her kime kardeşinin hakkından bir şey hükmedecek olursam onu almasın, çünkü ben ona ateşten bir parça kesip veriyorum.”²⁹

Bu hadisle Hz. Peygamber, hâkimlerin yargılamada takip edecekleri metodu ortaya koymuştur. Buna göre hâkimin dışa tezâhür eden somut kanıt ve delillere göre hüküm vermesi gerektiğine işaret etmiştir. Burada zahirî deliller esas alınırken nesnel manada hukuk istikrarının korunması amacı da göz ardı edilmemelidir.

Hz. Peygamber’in yargıçlık görevini bizzat yürütmesinin yanında bazı saha-bîleri bunun için görevlendirdiği de bilinmektedir. Nitekim Muâz b. Cebel bunların en meşhurlarındandır. Bu görevlendirmeye ilgili hadis Muaz hadisi olarak şöhet bulmuştur.

Hz. Peygamber, Muâz b. Cebel’i Yemen’e kadı olarak gönderirken ona:

-“Nasıl hükmedeceksin?” diye sorar. Muâz ise;

-“Allah’ın Kitabı’ndakine göre.” diye cevap verir. Bunun üzerine Hz. Peygamber,

-“Allah’ın Kitabında bulamazsan?” dediğinde Muâz:

-“Rasulüllah’ın Sünneti’ne göre.” hükmedeceğim der. Hz. Peygamber tekrar,

-“Allah’ın Kitab’ında ve Rasulüllah’ın Sünnet’inde de bulamazsan?” diye sorduğunda Muâz:

-“Kendi re’yime göre ichtihad ederim ve vazgeçmem (davayı hükümsüz bırakmam)” der, bunun üzerine Hz. Peygamber elini onun göğsüne koyarak:

-“Peygamberinin elçisini, Peygamberinin razı olduğu cevaba muvaffak kılan Allah’a hamdolsun.” buyurur.³⁰

Ali Himmet Berkî bu hadisin yargılama hukuku açısından öneminden bahsederken yargılamanın usul ve esaslarına dair prosedürün İslam yargı tarihinde çok erken bir dönemde başladığını vurgular ve şu sözleriyle de hayretini gizlemez: “Ta başlangıçtan itibaren Müslümanlarda görülen bu yüksek şuur ve idrak, şüphe yok ki İslam feyzinin eseridir. Bu zatlar, ne hukuk ilmi ne de muhakeme usûlü tahsil etmişlerdi. Onların yegâne idrak ve irfan kaynakları Kur’an-ı Kerim ve Sünnet-i Seniyye idi. Asr-ı Saadet ve Hulefâ-yı Râşidîn devrindeki âlimler ve kadıların fetva ve hükümlerine bakıp da hayran olmamak kabil değildir. Câhil bir muhitte az bir zaman içinde görülen bu irfan nuru elbette ilâhîdir.”³¹

Yukarıda Muaz hadisinde geçtiği üzere hâkime ichtihad etme yetkisinin verilmiş olması ve meşruiyet kazanması vahiy kaynaklıdır. Hür düşüncenin bir dalı

²⁹ Muvatta, Akdiye, 1; Buhârî, Şehâdât, 27; Müslim Akdiye, 4.

³⁰ Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 11; Tirmizî, “Ahkâm”, 3; İbn Mâce, “Menâsik”.

³¹ Berkî, Ali Himmet, *İslamda Kazâ*, Yargıçoğlu Matbaası, Ankara 1962, s. 10.

olarak gelişen içtihat mefhumu, İslam fıkının genelde medeniyete özelde hukuk literatürüne bir armağandır.

Nitekim Hz. Peygamber, Amr İbnü'l-As'a, "İkisi arasında hükmet." O da: "Siz huzurda olmanıza rağmen mi hükmedeyim?" Hz. Peygamber de "Evet." dedi ve buyurdu ki: "Sen ictihad ettiğinde isabet edersen senin için on sevap vardır. Hata edersen bir sevap vardır."³² Diğer bir hadiste ise: "Hâkim ictihad ettiğinde isabet ederse iki ecir, hata ederse bir ecir vardır."³³ Her iki hadiste de hâkim ya da müctehid yargı/ ictihad faaliyetinde bulunurken ister hata etsin ister isabet etsin her iki halde ecir alacağının vahiy yoluyla bildirilerek teşvik edilmiş olması, içtihadın İslam medeniyetinde mümtaz bir kurum olarak müesses hale gelmesinde önemli bir faktör olmuştur. Ayrıca içtihada teşvikin yargı erkinin icra edilmesi bağlamında belirtilmiş olması adaletin tesisi için ayrı bir önemi haizdir. Doktrin bağlamında düşünüldüğünde ise İslam medeniyetinde en fazla eserin fıkıh alanında verilmiş olması da bu ictihad feyzinin bir sonucu olsa gerektir.

İslam yargı tarihinde "Edebü'l-Kâdî"nin veya İslam yargılama hukukunun nüvesini oluşturan temel kurallar Hz. Ömer'in Ebû Musa'ya yazdığı mektupta özetlenmiş olup, burada söz konusu mektubun Türkçe tercümesini naklederek içerdiği ilkelerin üzerinde durmak istiyoruz.

B. Hz. Ömer'in Ebû Mûsa el-Eş'arî'ye Gönderdiği Mektup ve İçerdiği İlkeler

"Bismillâhırrahmanirrahîm. Allah'ın kulu, mü'minlerin emîri Ömer'den Abdullah b. Kays (Ebû Mûsâ el-Eş'arî)'a, Allah'a hamd ve sena ve Peygamberine salât ve selam olsun.

Konuya gelince, şüphesiz kazâ (yargı yoluyla adâlet dağıtmak) muhkem bir farz ve uyulması zorunlu bir sünnettir. Sana bir dava arz edildiğinde onu iyice anlamaya çalış. Haklı-haksız belli olunca hükmünü ver ve uygula. Çünkü uygulanmayan hükmün (sadece sözde hakkı söylemenin) bir faydası yoktur.

-Yargı meclisinde, insanlara (duruşma esnasında taraflara) tavırlarında eşit muamele et ki, güçlü olan, kendisini kayırabileceğine dair beklenti içinde olmasın, zayıf da adâletinden ümit kesmesin.

-Beyyine (ispata yönelik delil) getirmek davacıya, yemin ise iddiayı inkâr eden davalıya düşer.

-Helâl olan bir şeyi haram, haram olan bir şeyi helâl kılmamak kaydıyla anlaşma (sulh) caizdir.

-Dün bir mesele hakkında hükmettikten sonra vicdanen rahatsız olur da hükmün yanlış olduğunu fark edip doğru hükme ulaşırsan, bu durum seni hakka dön-

³² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 187.

³³ Buharî, *İ'tisâm*, 9 ; Müslim, *Akdiye*, 3; Ebû Dâvud, *Akdiye* 3.

mekten alıkoymasın. Çünkü hak her şeyden önce gelir. Hakka dönmek, bâtılda ısrar etmekten daha hayırlıdır.

-Kitap ve Sünnet'te hükmü bulunmayan ve vicdanen kesin bir kanaate ulaşamadığın davaları iyice incele ve anlamaya çalış. Birbirinin benzeri olan şeylere dikkat et, emsâl olayları emsaline kıyas yaparak aynı hükme tâbi tut. Ulaştığın sonuçlar içerisinde Allah'ın rızasına en uygun ve hakka en yakın olan görüşü tercih et.

-Bir hak iddia eden kimseye iddiasını ispat edebilecek kadar süre tanı, ispat için delil getirirse hakkını alır. Getiremezse aleyhine hükmet.

-Müslümanlar birbirlerine karşı şahitlikte dürüst kabul edilirler, ancak had-di gerektiren bir suçtan dolayı celde cezası almış olanlar, yalancı şahitliği sabit olanlar ve akrabalık veya velâ bağı ile birbirine yakın olanlar hariç. Şüphesiz Allah sırları bilme yükümlülüğünü üzerinizden almış ve delillere dayanarak hüküm verdiğiniz takdirde sizden sorumluluğu kaldırmıştır.

-Muhâkeme esnasında öfke ve hiddetten, işlerin çokluğundan sıkıntıya girip garip davranışlarda bulunmaktan (yüz ekşiterek), taraflara eziyet etmekten sakın. Çünkü adâletin dağıtıldığı yargı meclislerinde görevi hakkıyla yapana Allah büyük ecir vererek ona âhiret sermayesi ihsan eder. Kim ki hükmünde iyi niyetli olur, Allah'ın rızasını gözetir ve O'na yönelirse, Allah da onu insanlardan gelebilecek tehlikelerden korur. Kim de, Allah'ın her şeyi bildiğini görmezden gelip, dünyevî çıkarlar uğruna içinden benimsemediği halde suret-i haktan gözükerek iyi niyeti ihlâl ederse, Allah o kimseyi halk içinde rezil eder. Çünkü Allah, kullarından sadece halis niyetle yapılan amelleri kabul eder. Sen Allah katındaki ecrin ne kadar büyük olduğunu biliyor musun? O'nun gerek dünyada vereceği rızkı, gerekse rahmet hazinelerinde gizlediği sevabı tahmin bile edemezsin!

Selâmlar...³⁴

Hz. Ömer'in mektubunda yer alan yargılamaya dair bu ilkeler hiç şüphesiz o dönem için büyük bir yenilikti. Yargılamanın usûl ve esasını belirleyen bu ilkeler, sadece hukuk kuralı boyutunda kalmayıp sorumluluk noktasında hükmün ahlâk ve diyanet veçhesine de zaman zaman atıflarda bulunmaktadır. Bunun yanında söz konusu ilkelerin evrensel tarafı da göz ardı edilmemelidir.

Yargılamaya dair temel ilkelerden birçoğunun bu mektupta kodlandığı da görülmektedir. Şimdi kısaca bunlar üzerinde durulacak yeri geldikçe bu mektuba atıfta bulunarak belli açıklamalar yapılacaktır.

Günümüzde anayasal bağlamda yasama, yürütme ve yargı kurumları, devletin üç temel erki olup kuvvetler ayrılığı ilkesi muvacehesinde bunların birbirinden bağımsız olması hukuk devletinin bir gereği olarak kabul edilir. Mektupta

³⁴ Mektubun metni için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, c. XVI, s. 60-65; Kâsânî, *Bedâ'i ü's-Sanâ'î*, Dârü Kü-tübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty, c.VII, s. 9; Trablusî, Alâuddîn, *Mu'inü'l-Hükkâm*, 2. Baskı, Mısır 1973, s. 14-15; Mâverdî, Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, Beyrut 1994, s. 139-140; İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkîn*, c. I, s. 85-86.

evvelemirde “Şüphesiz kazâ (yargı yoluyla adâlet dağıtmak) muhkem bir farz ve uyulması zorunlu bir sünnettir” denilerek yargı kurumunun devletin olmazsa olmaz üç temel esasından biri olduğuna işaret edilir. Yargı ile ilgili “uyulması zorunlu bir sünnet” denilmesi de toplumların uymak durumunda olduğu “sünnetullah” şeklinde yorumlanabilir.

“Haklı-haksız belli olunca hükmünü ver ve uygula. Çünkü uygulanmayan hükmün (sadece sözde hakkı söylemenin) bir faydası yoktur.” Burada hakikatin ortaya çıkmasından sonra hükmün hemen verilmesine dikkat çekilmektedir ki yargılamanın geciktirilmemesi ve hızlı olmasına vurgu yapılmaktadır. Nitekim bu *Mecelle*’de “hâkim, murafaat da icrayı tedkikat etmekle beraber işi sürüncemede bırakmamalıdır”³⁵ şeklinde yer almaktadır. Bu durum, günümüzde de sürekli ertelenen duruşmalar olarak kanayan bir yaraya dönüşmüştür. Karar verildikten sonra derhal uygulanması istenmekte ki bu da mahkeme kararlarının bağlayıcı olduğuna ve icra edilmesi gereğine dikkat çeker. Günümüzde bu konu yani hükümlerin icrası basit gibi görünebilir. Ancak bu husus, Arabistan’da İslam öncesi hakemlerin dâvalara bakıp hüküm verdikten sonra onları icra edemedikleri durumuyla karşılaştırıldığında İslam medeniyeti açısından Hamidullah’ın tabiriyle inkılap niteliğinde bir değişim olarak değerlendirilebilir.³⁶

Mektubun ikinci paragrafında, “Yargı meclisinde, insanlara (duruşma esnasında taraflara) tavırlarında eşit muamele et ki, güçlü olan, kendisini kayırabileceğine dair beklenti içinde olmasın, zayıf da adâletinden ümit kesmesin.” denilmektedir. Burada hâkimin taraflara karşı tam bir tarafsızlıkla muamele etmesi emredilmekte ki günümüzde bu “adil yargılama” ilkesi olarak tecessüm etmiştir. Bu ilke *Mecelle*’de “Hâkim, beynel-hasmeyn adl ile memurdur”³⁷ şeklinde ifade edilmiştir.

Mektupta yer alan “Beyyine (ispata yönelik delil) getirmek davacıya, yemin ise iddiayı inkâr eden davalıya düşer,” denilerek Hz. Peygamber’in hadisi³⁸ olduğu gibi tekrarlanmış bu hususta her zaman geçerli olacak önemli bir ölçüt ortaya konulmuştur. Hadiste belirtilen yargılamada “ispat dâvacıya, yemin de dâvâliya aittir” ilkesi İslam muhâkeme hukukunun ana esası olarak kabul edilmiştir. Bu da büyük bir inkılap, çünkü eskiden zanlının ateşte yürütülmesi, kuş uçurma gibi batıl delillerle hüküm veriliyordu. İslam bu ve benzeri batıl-hurafeye dayalı usul ve delilleri kaldırmış, davacının davasını adil şahitlerle ispat etmesi, edemediği durumda ise davalıya yemin verdirilmesi esasını getirmiştir.³⁹

³⁵ *Mecelle*, md.1813. Hükmün ertelenmemesi ile ilgili olarak da md.1828’de “Hükmün sebep ve şartları tamamıyla bulunduktan sonra hâkimin hükmü tehir etmesi caiz değildir” şeklinde yer almıştır.

³⁶ Hamidullah, *İslam Anayasa Hukuku*, s. 317-318.

³⁷ *Mecelle*, md.1799.

³⁸ Tirmizî, *Ahkâm* 12.

³⁹ Hamidullah, *İslam Anayasa Hukuku*, s. 318.

“Helâl olan bir şeyi haram, haram olan bir şeyi helâl kılmamak kaydıyla anlaşma (sulh) caizdir.” şeklinde mektupta tarafları sulh etmeye teşvik eden bu ifadeler, Kur’an’dan mülhemdir.⁴⁰ Bu hususa uygulamada çok önem verilmiş olup-şeriye sicillerinde sayısız örnekleri mevcuttur- böylece Osmanlılarda sulh akitleri çok yaygın hale gelmiş ve bu akitleri inşa eden arabulucu konumundaki hasbî kişiler medeniyet tarihimizde “muslihûn müessesesi”⁴¹ olarak tecessüm etmiştir.

-Dün bir mesele hakkında hükmettikten sonra vicdanen rahatsız olur da hükmün yanlış olduğunu fark edip doğru hükme ulaşırsan, bu durum seni hakka dönmekten alıkoymasın. Çünkü hak her şeyden önce gelir. Hakka dönmek, bâtıldan ısrar etmekten daha hayırlıdır. Burada henüz icra edilmemiş bir hükmün bozulabilmesine ve temyiz edilmesine imkân vermektedir ki bu hakkın üstün tutulması esasına dayanır. Hakkın zail olmayacağına dair bu ilke *Mecelle*’de de yer almıştır.⁴²

-Kitap ve Sünnet’te hükmü bulunmayan ve vicdanen kesin bir kanaate ulaşmadığın davaları iyice incele ve anlamaya çalış. Birbirinin benzeri olan şeylere dikkat et, emsâl olayları emsaline kıyas yaparak aynı hükme tâbi tut. Ulaştığın sonuçlar içerisinde Allah’ın rızasına en uygun ve hakka en yakın olan görüşü tercih et. Mektupta yer alan bu paragrafta hükmü Kitap ve sünnette yer almayan meselelerin çözümsüz bırakılmaması ve icihadî olarak çözülmesi öngörülmektedir. Ancak bu yapılırken benzer olayların birbirine kıyas yapıp aynı hükme tabi tutulması istenmekte ki bu “kanunilik” ya da “kanun önünde herkesin eşit olduğu” ilkesine referans teşkil etmektedir.

Sondan bir önceki paragrafta ispat vasıtası olarak şehadetten bahsetmekte ve Müslümanların birbirlerine karşı adil olduklarını bu bağlamda toplumda her türlü eşitsizliğin ortadan kaldırılmasının amaçlandığı görülür. Üç grup hariç Müslümanların birbirlerine karşı şehadetlerinin kabul edildiği vurgulanır. Aslında burası yargılamada nesnel delillerin muteber olduğunu anlatan üçüncü paragrafı tamamlar niteliktedir. Mektupta yer alan *“Şüphesiz Allah sırları bilme yükümlülüğünü üzerinizden almış ve delillere dayanarak hüküm verdiğiniz takdirde sizden sorumluluğu kaldırmıştır”* ifadeleri hâkimin hükmünün zahiri deliller üzerine bina edilmesi ilkesine açıkça delalet eder.

Yukarıda da geçtiği üzere İslam muhâkeme hukukunda ispat dâvacıya, yemin de dâvâliya aittir. Bu konuda Hz. Ömer’in başka bir mektubunda Muaviye’ye hitaben *“Sana iki hasım geldiğinde üzerine düşen, onların doğru delillerine ve yeminlerine itibar etmendir, bu gaybı bilmeyen herkes gibi, kadı için de geçerli bir yoldur. Kim bu yoldan giderse dinini korur. Dünya ve ahiretteki hazların da en faziletlisine*

⁴⁰ Bkz. Nîsâ, 4/128.

⁴¹ Bkz. Aslan, Nasi, “İslam ve Osmanlı Hukuk Sisteminde Sulh Akitleri ve Osmanlı Toplumunda (Muslihun) Arabuluculuk Müessesesi” *Kur’an’da Evrensel Hoşgörü*, Nesil Yayınları, İstanbul 1997, s. 254-270.

⁴² Bkz. *Mecelle*, md. 1674.

nâil olur."⁴³ diye belirtilmiştir ki Hz. Ömer burada hâkimin dışa tezahür eden delillere göre hüküm vermesi gerektiğini özellikle vurgulamıştır.

Yargı sisteminin işleyişini düzenleyen kurallarla ahlâkî değerler arasında doğrudan bir ilgi söz konusudur. Mektubun son kısmı doğrudan bununla ilgilidir. Bu mektupta da olduğu gibi, tarihten günümüze bütün medenî toplumlar her dönemde yargılama için belli objektif ölçütler getirmeye çalışmışlardır. Muhakeme tarafsızlığı sağlayacak bu ölçütlerin yanında yargılamaya dair bazı temel özelliklerin de bulunması gerekir. Günümüzde de kabul edilen bu temel özellikler sürat, sadelik ve ucuzluktur.⁴⁴ Hz. Ömer'in mektubunda da bu özelliklerden bazılarının öne çıktığı görülmektedir. "*Bir hak iddia eden kimseye iddiasını ispat edebilecek kadar süre tanı, ispat için delil getirirse hakkını alır. Getiremezse aleyhine hükmet.*" İfadeleri sürat ve sadeliği yalın bir şekilde beyan etmektedir.

Mektubun son paragrafının başında hâkimin, duruşma esnasında öfke ve hiddetten sakınması ve garip davranışlardan kaçınması tavsiye edilmektedir. Aslında mektubun bu kısmı konuyla ilgili Hz. Peygamberin, "*Hiç bir hâkim öfkeli haldeyken hüküm veremez/ vermesin.*" Hadisini açıklayıcı niteliktedir. Doktrinde de İslam hukukçuları, bu hadisi delil alarak hâkimin şiddetli açlık, susuzluk, uykusuzluk, üzüntü ve hastalık durumları gibi hallerde onun hüküm vermesinin uygun olmayacağı hususları geniş bir şekilde tartışmışlardır.⁴⁵

Diğer taraftan yargılamada bu temel özelliklerin gerçekleşmesinde hiçbir zaman ödün verilmeyecek bir esas var ki o da yargı bağımsızlığıdır. Nitekim mektubun son kısmında yer alan "*Kim ki hükmünde iyi niyetli olur, Allah'ın rızasını gözetir ve O'na yönelirse, Allah da onu insanlardan gelebilecek tehlikelerden korur. Kim de, Allah'ın her şeyi bildiğini görmezden gelip, dünyevî çıkarlar uğruna içinden benimsemediği halde suret-i haktan gözükerek iyi niyeti ihlâl ederse, Allah o kimseyi halk içinde rezil eder.*" şeklindeki ifadeler, bir hâkimin hüküm vermede iyi niyetli olarak Allah'ın rızasını gözetmesi halinde Allah'ın o hâkimi koruyacağını belirtiyor ki burada yargı bağımsızlığı bağlamında hâkimlik teminatının uhrevî boyutuna vurguda bulunmaktadır.

Değerlendirme ve Sonuç

İster bedevî olsun ister yerleşik olsun, İslam öncesi Arap toplumunda örgütlenmiş siyasî bir otorite bulunmadığı gibi teşkilatlı bir adalet sistemi ve mercii de

⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, c. XVI, s. 65.

⁴⁴ Onar, Sıddık; Sami-Belgesay Mustafa Reşit, *Adliye Hukukunun Umumi Esasları*, Numune Matbaası, İstanbul, 1944, s. 7.

⁴⁵ Bkz. Kelvezânî, Mahfuz b. Ahmed (ö.510 H.), *el-Hidaye fî Furûi'l-Fıkhi'l-Hanbelî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, c. II, s. 173; İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ahmed b. Muhammed (v. 620/1223), *el-Muğnî* (eş-Şerhü'l- Kebîr ile beraber) thk. Muhammed Seyyid; Muhammed Şerfuddîn, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1995, c. XIII, s. 439; Bilmen, Ö. Nasûhî (v. 1391/1971), *Hukuk-ı İslamiyye Kâmusu*, İstanbul 1985, c. VIII, s. 224.

bulunmamaktaydı. Kan davalarına bağlı olarak kabileler arası öç alma anlayışı hâkimdi. İslamiyet ile birlikte bu anlayış tamamen değişmiştir.

Bir kişinin ölümünden kabileyi sorumlu tutan cahiliye anlayışından, suçun şahsiliği ilkesine, kişiler tarafından gerçekleştirilen ihkak-ı hak/bireysel hak arayışı anlayışından devletin yargı organının yetkili kılındığı kurumsal anlayışa terakki edilmiştir

Cahiliye döneminde yargılama da pek ilkel esaslara dayanmaktaydı. Taraflar arası anlaşmazlıklarda hüküm, fal okları, zarlar ve sihir gibi çok garip vasıtalarla başvurularak verilmekteydi. Böylece yargılamaya dair sistematik belli bir usûl ve esas mevcut değilken, İslam'la birlikte çok kısa bir süre içerisinde gerek Hz. Peygamber'in gerekse Hz. Ömer'in yargılamaya dair talimatları çerçevesinde oluşan yargılama hukuku basit bir yenilik değildi.

İşte çok kısa bir süre içerisinde hızla gelişen yargı kurumu, İslam medeniyetinin adalet eksenli olmasının bir neticesidir. Yargılamanın nasıl ve ne şekilde olacağından bahseden ve günümüzde, "Usul-ı Muhâkeme" veya "Yargılama Hukuku" olarak bilinen bu alan İslam Hukukuna ait klâsik eserlerde genel olarak "Edebü'l-Kâdî" veya "Âdâbü'l-Kazâ" başlıkları altında çok erken dönemde teşekkül etmiştir. Doktrinde bu isim altında teşekkül eden alana en büyük katkısı Hz. Ömer'in Ebû Mûsa el-Eş'arî'ye gönderdiği mektup sağlamıştır. İslam yargı tarihinde önemli bir yere sahip olan söz konusu mektup İslam Yargılama Hukuku'nun çekirdeğini oluşturmuştur. İçinde yargı ve yargılamaya dair meselelerin özlü bir şekilde anlatıldığı bu mektup, konu ile ilgili Kur'an ve Sünnette yer alan hükümlerin de bir özeti niteliğindedir. İmam Muhammed'in (v.189/805) "*kitâbü's-siyâse*" diye isimlendirdiği⁴⁶ bu vesika fakihler arasında "*kitabu siyaseti'l- kazâ*" (yargı siyaseti) ismiyle meşhur olmuştur.⁴⁷ Çünkü muhakemeye dair esaslar ana hatlarıyla bu mektupta belirtilmiştir. Bu açıdan söz konusu mektup genelde İslam medeniyeti özelde İslam yargı tarihi açısından büyük önemi haizdir.

Klasik fıkıh eserlerinin "Edebü'l-Kâdî" veya "Âdâbü'l-Kazâ" bölümlerinde yer alan "edeb" ve "adâb" terimleri özellikle kadıların hüküm verirken uyması gereken kuralları ifade etmekle beraber hukuk-ahlâk ilişkisi açısından da önemlidir. Bu adaletin ahlak alanında yüklendiği geniş manayı dikkate aldığımızda bir tutarlılık ve insicam olduğunun da bir tezahürüdür. Çünkü adalet idesi Müslümanlar için medeniyet alanında muharrik bir güç konumundadır ve fıkıhta da merkezî bir konuma sahip olmuştur.

Zira İslamî literatürde adalet mefhumu çok geniş bir anlam dağarcığına sahiptir. Bu adalet kavramının geçtiği nasslarda da açık bir şekilde tezahür eder. Özellikle Kur'an'da adalet idesine çok sık vurgu yapılır. Bu kavramın ıstılahta yüklendiği manaların ve İslami ilimlerdeki açılımının köklü ve doktriner bir yapı

⁴⁶ Bkz. Ögüt, Salim, "Edebü'l-kâdî" md., *DİA*, c. X, s. 409.

⁴⁷ Bkz. Serahsî, el-Mebsût, c. XVI, s. 61.

arz ettiği görülür. Bu bağlamda adaletin İslam düşüncesi, İslam Ahlakı ve İslam inancındaki karşılığı ve özellikle İslam hukukundaki temerküz ettiği manalar fıkhnın bütüncül yaklaşımıyla İslam medeniyetinin bir adalet medeniyetine evrilmesine vesile olmuştur. Adaletin nazariyattaki geniş manasının İslam yargılama hukukundaki suç ve cezanın şahsiliği; masumiyet karinesi/ beraet-i zimmet, yargılamada taraflara eşit davranılması, hükmün zahiri delillere göre verilmesi ve aleniyet ilkesi gibi adaleti tesis edici bu ilkeler İslam'ın, hukuk dünyasına bir hediye olduğu gibi İslam medeniyetinin adalet eksenli bir medeniyet olduğunun da temel göstergeleridir.⁴⁸

Malî konularda ve karşılıklı borçlanmalarda insanların haklarının korunması amacıyla yazının yaygın olmadığı çok erken denilecek bir dönemde yazı ile belgelemenin emredilmesi İslam medeniyetinin iftihar edebileceği hukuk tarihi bağlamında özgün bir hadisedir. Hakkın korunmasını esas alan bu ayetler⁴⁹ “katib-i adl”/ noterlik kurumunun doğmasına referans teşkil etmiş ve bu kurum İslam müesseseleri içerisinde yer almıştır. “*Ey iman edenler! hakkı Allah için ayakta tutan, adaletle şahitlik eden kimseler olun.*”⁵⁰ ayeti hisbe teşkilatına referans olması yanında Osmanlılarda adil yargılamaya şahitlik eden “şühûdü'l-hâl/şühûd-ı ‘udûl” kurumun da tecessüm etmesine temel teşkil ederek sonuçta İslam medeniyetinin önemli bir organının teşekkülüne vesile olmuştur.

Muaz hadisinde geçtiği üzere hâkime ictihad etme yetkisinin verilmiş olması hür düşüncenin bir dalı olarak içtihat mefhumu, İslam fıkhnının genelde medeniyete özelde hukuk literatürüne bir armağanıdır.

Medeniyet tarihimizde barış her zaman ana düstur olmuş, Hz. Ömer'in mektubunda da geçtiği üzere tarafların öncelikle sulh edilmesine vurguda bulunulmuştur. “*es-Sulhu hayrun*” fehvasınca yargılamada kadılar öncelikle tarafları sulha teşvik etmişler uygulamada da bu durum ciddi oranda hüsn-i kabul görmüştür. Nitekim şeriye sicillerinde yer alan çok sayıdaki sulh akitlerinde bu müşahede edilmektedir. Osmanlılarda bu akitlerin inşa edilmesine vesile olan arabulucu konumundaki hasbî kişiler medeniyet tarihimizde “muslihûn/arabuluculuk müessesesi” olarak kurumsallaşmış ve yerlerini almışlardır.

KAYNAKÇA

Aslan, Nasi, *İslam Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*, Karahan Kitabevi, III. Baskı, Adana 2018.

----- “İslam ve Osmanlı Hukuk Sisteminde Sulh Akitleri ve Osmanlı Toplumunda (Muslihun) Arabuluculuk Müessesesi” *Kur'an'da Evrensel Hoşgörü*, Nesil Yayınları, İstanbul 1997.

⁴⁸ Adalet medeniyeti ile ilgili geniş bilgi için bkz. Aslan, “Adalet Medeniyeti Üzerine” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 28, Konya 2016, (s.s. 9-27)

⁴⁹ Bkz. Bakara, 2/282, 283.

⁵⁰ Mâide, 5/8.

- "Adalet Medeniyeti Üzerine" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 28, Konya 2016, (s.s. 9-27)
- Berkî, Ali Himmet, *İslamda Kazâ*, Yargıçoğlu Matbaası, Ankara 1962.
- Bilmen, Ö. Nasûhî (v. 1391/1971), *Hukuk-ı İslamiyye Kâmusu*, İstanbul 1985.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil (v. 256/869), *Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı Yayınları, I-VIII, İstanbul 1992.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam'ın Doğuşu*, çev. Murat Çiftkaya, Beyan Yayınları, İstanbul 2002.
- , *İslam Anayasa Hukuku*, Çev. Vecdi Akyüz, Beyan Yayınları, İstanbul 1995.
- , *İslam Peygamberi*, (Çev. Salih Tuğ), İstanbul 1993.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünenü ebî Dâvud*, thk. Şu'ayb el-Arnaût ve dğr., Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Dimaşk 2009.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaut ve dğr. Dâru'r- Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut 2009.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ahmed b. Muhammed (v. 620/1223), *el-Muğnî* (eş-Şerhü'l- Kebîr ile beraber) thk. Muhammed Seyyid; Muhammed Şerfüddîn, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1995.
- İbnü'l- Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350), *İ'lâmü'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn*, Beyrut 1977
- Kâsânî, *Bedâ'i ü's-Sanâ'î*, Dâru Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ty,
- Kelvezânî, Mahfuz b. Ahmed (ö.510 H.), *el-Hidaye fî Furûi'l-Fikhi'l-Hanbelî*, Dâru'l-Kütübî'l- 'İlmiyye, Beyrut 2002.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (v. 671/1273), *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1994.
- Mâverdî, Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed, *el- Ahkâmü's-sultâniyye*, Beyrut 1994.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (Açıklamalı Mecelle adıyla yayımlayan A. Himmet Berki), Hikmet Yayınları, İstanbul 1990.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (Açıklamalı Mecelle adıyla yayımlayan A. Himmet Berki), Hikmet Yayınları, İstanbul 1990.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki, Müessesetü'l-Muhtâr. Kahire 2010.
- Onar, Sıddık.Sami-Belgesay Mustafa Reşit, *Adliye Hukukunun Umumî Esasları*, Numune Matbaası, İstanbul, 1944, s. 7.
- Öğüt, Salim, "Edebü'l-Kâdî" md. *DİA*, c. X, s. 408-410.
- Sarıçam, İbrahim; Erşahin, Seyfeddin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, TDV Yayınları, Ankara 2015.
- Schacht, Joseph, *İslam Hukukuna Giriş* (Çev. Mehmet Dağ; Abdulkadir Şener), Ankara 1977.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed (v. 483/1090), *el-Mebsût*, Beyrut ty.
- Şulul, Kasım, *Siyer Usûlü*, Ensar Yayınları, İstanbul 2019.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Ammar Tayyar ve dğr., Müessesetü'r-Risâle, Dimaşk 2011.
- Trablusî, Alâuddîn, *Mu'înü'l-Hükkâm*, 2. Baskı, Mısır 1973

İKTİDARIN VE SERVETİN TEKELLEŞMESİNE KARŞI İSLAM'IN YAKLAŞIMI: SİYASETİN VE MÜLKÜN PAYLAŞIMI

Doç. Dr. Bedrettin KESGİN

Yalova Üniv. İİBF Sosyal Hizmet Bölümü / bedrettink@gmail.com.

Giriş

Siyasetin en somut göstergesi iktidardır. Güç ve iktidar ilişkisinin olmadığı yerde siyasetten bahsetmek güçleşir. Özellikle örgütlenmiş en yüksek iktidar alanı olan devlette iktidar mücadelesi daha fazla önem arz eder. İktidar güç mücadelesidir, siyaset de güç ve iktidar alanını inceler. Modern iktidar, çocuğu okulla, hastayı hastaneyle, deliyi tımarhaneyle, askeri orduyla, suçluyu hapishaneyle kuşatarak bireyselleştirmiş, kayıt altına almış, böylece egemen olmuştur. Gücünü her yerde ortaya koyarak bireyleri tahakküm altına almıştır. İktidar her yerdedir ve bireyler gözetim altındadır.

Bu iktidar mücadelesi kaynakların paylaşılmasında da özel önemdedir. Geçmişten günümüze kaynakların dağıtımı iktidar için çok önemli olmuştur. İktidar mücadelesi de bu kaynaklara ulaşma, onları paylaşma/paylaştırma ve kaynakları dağıtma temelinde şekillenir. Ortak çıkarları temsil etme imkanı için ve bu alanda nihai karar verme yetkisine sahip olmak için siyasi mücadeleler verilir. İktidara sahip olma yalnızca benlik, itibar arayışı ve kendini gerçekleştirmek olarak düşünülmemelidir. Kaynakların dar ve geniş çevreye dağıtılması da siyaset yapmada önemli bir unsurdur.

Güç, iktidar ve çıkar gruplarının mücadele alanı olarak görülen siyaset, çıkarları ve menfaatleri uyumlulaştırdığı zaman uzun erimli olmaktadır. Türkiye gibi ülkelerde kaynakları dağıtma patronaj ilişkileriyle sürdürülür ve klientalizm bu dağıtımı karakterize eder. Siyaset bir nevi “aracılık”la, “müşteri ilişkisi”yle sürdürülür. İslam dünyasının her bölgesinde, güç ve iktidar mücadelesi benzer şekilde toplumların kılcal damarlarına kadar nüfuz etmektedir.

İslam toplumlarında derin faylar, siyaset nedeniyle varlık kazanmış ve güç-iktidar ilişkileri günümüze kadar birçok soruna kaynaklık etmiştir. Çalışma ile iktidarın insana sağladığı güç ve itibara nasıl yaklaştığı ve soruna yaklaşımda İslam'ın evrensel değerleri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Özellikle Haşr Sure-sinden (59/7) hareket edilerek "Allah'ın, (fethedilen) memleketlerin ahalisinden savaşılmaksızın peygamberine kazandırdığı mallar; Allah'a, peygambere, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (ve güç) hâline gelmesin diye (Allah böyle hükmetmiştir)....." buyruğu açıklanmaya çalışılacaktır. Bu ayette geçen servet, güç, devlet gibi kavramlardan hareketle, mülkün ve iktidarın paylaşımı üzerinde durulacaktır. Aynı zamanda bu imkânların belli ellerde devlet olmayıp, tabana ve özellikle alt gelir gruplarına doğru bir eğilim göstermesinin gereği ve önemi ifade edilecektir.

1. Ekonomik ve Siyasi Güç Temerküzü Olarak İktidar

İktidar, toplumda ya da ailede bir şeyleri yaptırabilme, emretme, yaptırım gücüne sahip olma ve bunları yaptırmak için zor kullanma yetkisine sahip olmayı ifade eder. İktidar hayatın tüm alanlarına yayılarak her yerde varlığını göstermektedir. İnsani ilişkilerin olduğu ve insan faaliyetlerinin her yerinde iktidar vardır. Bu iktidar aynı zamanda kurucu, şekillendirici, yönlendirici ve değiştirici olabilmektedir. Bu durumlar iktidarın imkân ve gücü ile doğru orantılıdır. İktidar bu açıdan özel ve kamusal alan olarak tanımlanan tüm alan ve mekânlarda varlığını göstermektedir. Burada iktidar ile kast edilen tek başına siyasi güç olmayıp, siyasi gücün tamamlayıcısı olarak diğer güçler de tanımlanmaktadır. Özellikle ekonomik, hukuki, askeri ve psikolojik güçlerin de iktidarlara doğrudan bağlantısı vardır. İktidar üstün irade olarak tüm ülkeye ve cihana yayılmıştır. Siyaset bu güç ilişkileri ile koalisyon oluşturarak, cihana etki edecek güce ve kuvvete sahip olmaktadır.

Yine servet ve gücün arasında kopmaz bir ilişki vardır. Servet gücü, güç de serveti çeker. Ta ki servet tek güç oluncaya kadar bu durum devam edebilir.

İktidarın kaynağı ve tezahürü karmaşık bir konudur. İktidar başkalarını bir şey yapmaya zorlama gücünü ifade eder. İktidar alanı güç, etki, zorlama, baskı, yaptırım ve müdahalenin birlikte geliştiği bir zemindir. Vatandaşların da buna boyun eğmesiyle iktidar gücünü kuşanmıştır (Heywood, 2011). Bu eşitsizliği sağlayan şey ise güce iktidar sağlayan otoritedir. Devlet, güç kullanma tekeline sahip, zorlayıcı bir güç olarak otorite sahibi ve düzenleyici olmaktadır. Otorite de iktidarın yönetme hakkının yönetilenlerce tanınması ve onlar tarafından bunun kabul edilmesidir. Otorite sözünü geçirebilme işidir. Bu yüzden otorite mutlaklaşmak ister ve hâkimiyetini tüm alanlarda göstermek onun temel arzusudur. Bunun için de çoğu zaman diğerinin/ötekini aleyhine tezahür gösterebilir. İktidar, güç elde

ettikçe ve otoriterleştikçe mutlakiyetçiliğe ulaşır. Lord Acton, “iktidarın yozlaştıracığını, mutlak iktidarın ise mutlak yozlaştıracığını söyler” (Acton, 1887). İktidar, zamanla egemenliğini pekiştirmek ister ve yozlaştıkça mutlak güce ulaşmayı hedefler. Yine mutlak güçle tiranlığa ve despotizme ulaştıkça, yozlaşmanın tonu daha da koyulur. Buradaki güç ve iktidar istenci ekonomik ve siyasi iktidarın birlikte hareket ettiği durumlarda ya da ekonomik gücün siyasal iktidara nüfuz ettiği durumlarda daha keskin olarak karşımıza çıkar.

Sosyal, ekonomik ve siyasi tüm hayatımızda güç ve onun yansımaları varlığını göstermektedir. İktidar toplumsal alanda, sosyal ilişkilerde bir iradenin ona karşı gelinmesi durumunda yürütülen üstünlük olarak görülür. (Weber 2000 ve 2005)

İktidarın toplumsal işlevleri de iktidarı önemli bir unsur haline getirmektedir. O güç sahibi olarak bunu kullanırken ekonomik ve sosyal kaynakları da devreye koyar ve onları yeninden üreterek dağıtır. Özellikle bizim gibi ülkelerde iktidar bir şey değil neredeyse her şeydir. Sınıfı, sivil toplumu, sendikayı, gerekirse muhalefeti, serveti, sermayeyi doğrudan ya da dolaylı olarak devlet belirler. Devletin etkin ve etkili rolü vardır. Devletin ve otoritenin gücünü ve rolünü teğet geçerek sermaye ve zenginlik kolay kolay tanımlanamaz. Devlet patronaj ilişkisi¹ topluma dayanır ve kaynakları topluma doğru yansıtır.

Siyasi gücü elinde bulunduran makamların bunu suistimal etme ihtimalleri her zaman mevcuttur. Siyasi ve ekonomik güç her zaman siyasiler için önemli bir sınav anlamını içermektedir. Demokratik toplumlarda siyasetçinin toplumu biçimlendirmesinden ziyade toplum tarafından biçimlenir. Bununla birlikte sıklıkla tekeller ve manipülasyonlar gündeme gelir.

Ekonomik güç zaman geçtikçe güçlenirse tekelleşme kaçınılmaz olur ve kartelleşme gerçekleşir. Bu durumda toplumsal haksızlıklar ve adaletsizlikler gerçekleşebilir. Siyasetin ve siyasi tekelleşmenin yoğun olduğu ülkelerde ekonomik faaliyetler de siyaset üzerinden sürdürülür. En büyük ekonomik faaliyet alanı siyaset olur. Devlet bu güce sahip olduğu için sürekli şaibe altında olurken diğer taraftan istismarlar da kendini gösterir. Bu da siyasetin ahlaki temelini ve değer algısını aşındıran ve zamanla yok eden bir boyuta sahiptir. Günümüz dünya ülkelerinde monarşiler yenildi denilirken, demokrasinin içinde güç merkezi

¹ **Siyasi patronaj**, siyasetin ekonomik çıkar alışverişi olarak görülmesidir. Siyasetçinin destekçisi bir müşteri olmakta, kazanan siyasetçi bu desteğin karşılığını elde ettiğini kamu üzerinden bunu ödemektedir. Bu bazen makam, bazen iş vermek bazen de hizmetleri götürmek, diğer durumlarda işinin görülmesi için yardımcı olmayı ifade eder. Siyasetçi bu ilişkide bir patron konumundadır. Bu konumu nedeniyle çevresindekilere çıkar dağıtmaktadır.

Makam patronajı da kamu görevlerinin yandaşlara dağıtılmasını ifade eder. Alt memurluk yanında üst yöneticilik de bu ilişkiyle dağıtılır. Makam patronajı siyasi kaynakları kullanmada önemli bir aracılık işlevine sahiptir. Siyasi liderliğe sadakat gösterenler, karşılığında makam elde ederler. Kamu görevi yandaşlara dağıtılır, bu yolla makam dağıtan kişi/kurum gücüne güç katmaktadır.

olarak monarşi varlığını gösterebilmektedir. Aynı şekilde modern ve geleneksel ilişkilerin, devlet gücünün ve feodalite ilişkilerinin, kayırmacılığın ve patronaj sisteminin varlığında güç temerküzü, mutlak otoriteye ve güce yol açmakta, devlet, iktidar ve güç tekelleşmektedir. Geçmiş uygulama örnekleri güç tekelleşmesi yaşayan devletlerin birçok çelişki ve olumsuzlukla tarihin tozlu rafları arasında yerini aldığını göstermektedir. Siyasi tekelleşmeye ekonomik tekelleşme de eşlik ederse, toplumsal yapı içten içe çürümeye başlar. Bu durum devletin tamamen yozlaşmasına kadar devam eder. Bu kaçınılmaz sona maruz kalmamak için gücün, iktidarın tabana yayılması kaçınılmazdır. Bu ancak ekonomik olarak yeniden dağıtım ve adalet ilkelerinin gerçekleşmesi, siyasi iktidarın ise paylaşılması ile mümkün olabilecektir. Ekonomik ve siyasi gücün tabana yayılarak, toplumsal yaygınlık kazanması toplumsal memnuniyeti ve iç huzuru sağlayabilecek kapasitededir.

2. Sosyo-Ekonomik Adalet ve Yeniden Dağıtım

Yaşadığımız yüzyıl, yoksulluğun en keskin ve yaygın, gelir adaletinin de en bozuk olduğu dönemi ifade etmektedir. Üretime ve zenginliğe inat yaşanan bu sorunlar insanlığın gelir adaletine ve paylaşımına olan ihtiyacı göstermektedir.

Aynı şekilde yeniden dağıtım politikaları günümüz dünyasında yaygın olarak kullanılan siyasal ve ekonomik bir araçtır. Bu uygulamalarla toplumsal sürdürülebilirlik sağlanmakta, muhtemel toplumsal olayların önüne geçilmektedir. İkinci Dünya Savaşından sonra sosyal devlet uygulamaları refah uygulamalarının zirve noktasına ulaşmasını sağlayarak, toplumsal konsensüs sağlanmıştı. Sosyal yardım ve sosyal hizmet uygulamalarıyla bireylerin gelirleri artırılmış, yoksulluğun girdabına girmeleri engellenmeye çalışılmıştır. Böylece servet ve gelir dağıtımı ile eşitsizlikler azaltılmaya çalışılmıştır.

Günümüz dünyasında üretilen zenginliklerin yeniden dağıtımında devletler çok önemli role sahip olup (Cohen; 2000, 114) sanayi devriminin yol açtığı toplumsal ekonomik ve siyasal dönüşümün sonucunda devletin sosyal politika sağlama işleyişi ve işlevi değişmiştir. Devlet bu değişim ve dönüşüm sürecinde ekonomik ve sosyal hayata temel sorumlu olarak girmiştir. Sosyal yardım ve sosyal hizmet uygulamaları ile de refah dağıtılmıştır.

Sosyal yardımlar bir gelir transferidir ve geliri yeniden dağıtarak yoksula temel/zorunlu geçimini sağlaması kadar bir ücret ya da aynı bir mal ödenmesidir. Zenginden yoksula yönelik bu gelir transferini refah devletinde devletin bizzat kendisi yapar. Refah devletinde bireyselleşmiş, tüketimi merkeze alan anlayışın ortaya çıkardığı sapmaları, dezavantajları giderme hedefleri vardır.

Devletler, piyasa düzensizliklerini aşmak için piyasaya müdahale ederken, refah devletinin müdahalesi önceleri yüzde yüz istihdam sağlama hedefiyle ve işçilerin ekonomik ve sosyal durumunu düzeltmeyle başlamıştır. Bu müdahaleyle

yoksulu, dezavantajlıları ya da toplumun alt gelir guruplarını korumada işin içine devlet girerek, sosyal yardımı gerçekleştirmiş olmaktadır. Yoksulluk kitleleştikçe ve gelir adaletsizliği derinleştikçe devletin sosyal güvenlik araçları ile gelir adaletini sağlama ve yoksulları koruma refleksi harekete geçmiştir. Aksi takdirde toplumsal barış, uyum ve sürdürülebilirlik yanında ekonomik ve sosyal dengenin de varlığı tehlikeye girebilecekti. Aile destekleri, asgari ücret, sübvansiyonlar, vergi adaleti, hibe programları, üretici desteklerin yanında sağlık, eğitim, sosyal yardım ve yaşlı, kadın, çocuk, engelli destekleri ile sosyal uygulamalar yaygınlık kazanmıştır.

Devlet çoğu zaman sosyal yardım/hizmet müdahalesiyle, toplum içinde sosyal sınıflar arasında büyük farklar oluşmasına engel olmak, alt gelir guruplarının durumunu iyileştirmek amacıyla ve devletin toplumun geneline hizmet vermesi için bu müdahaleleri yapmıştır. Devlet sosyal harcamalarla milli geliri yeniden dağıtmış, toplumun alt gelir gurupları ise gittikçe bu gelirden daha fazla pay alır olmuştur. Sosyal adaleti savunan anlayışa göre bir yandan piyasaya müdahale edilir, diğer taraftan devlete yeni ve sosyal anlamlar yüklenir. Bu yeni anlamlar sonucunda devletin ekonomik işlevi de genişlemiştir. Refah devletinde devletin ekonomik hayata müdahale amacı da; kamu hizmetlerinin sağlanması, bölüşüm işlevi, sosyal refahın devlet eliyle yerine getirilmesi, tam istihdamın sağlanması, ekonomik büyüme ile enflasyonun denetlendiği bir ekonomik yapının gerçekleştirilmesidir (Kesgin, 2013). Refah devleti ile bireyin muhtaçlıktan kurtarılması, belli bir güvenceye sahip olması, bireyin kendi ayaklarının üzerinde var olması hedeflenmiştir. Tüm toplum kesimlerinin insanca yaşaması için, minimum gelir desteğini refah devletinin sağlaması gereği kabul edilmiştir.

Refah uygulamalarında esas yetkili ve sorumlu makam devletin kurumları olmaktadır. İster merkezi yönetimler isterse yerel yönetimler olsun devlet sorumluluk sahibi olarak gelir, servet ve zenginliği dağıtmada ve alt gelir guruplarını gözetmede ana unsurdur. Oysa daha önce geleneksel kurumlar olarak ifade edilen, dini kurumlar, vakıflar, aile-akraba, sosyal çevre gibi unsurlar refahı dağıtma ve eşitsizliği azaltmada rol almaktaydı. Bu geleneksel kurumlar refah devletleri ile birlikte biraz zayıflamışlar ise de günümüzde tekrar refah sağlama konusunda önemli rollere sahiptir.

Türkiye’de de devlet bu şartlarda gelirin yeniden dağıtımı ve sosyal adalet/ sosyal hizmet, sosyal yardım başta olmak üzere birçok sosyal politika hizmetini yüklenmiştir. Benzer şekilde merkezi-yerel yönetim uygulamaları ile yeniden dağıtım gerçekleştirilmektedir. Yöneticiler, uyguladıkları politikalarla ya ekonomik/sosyal çelişkiyi arttırmakta ya da toplumsal adalet hedeflerine uygun olarak yeniden dağıtımı gerçekleştirmektedirler. Yeniden dağıtım politikalarından önce yöneticilerin yapmaları gereken faaliyet, eşitsizliğe yol açabilecek politika ve uygulamaların önüne set çekmek, oluş(turul)muş toplumsal çelişkiyi azaltma

amaçlı yeniden dağıtım araçlarını aktif hale getirmektir. Tüm bunlar, sosyal adalete ve sosyal denkleştirmeye hizmet edecektir. Para ve maliye politikaları, küçük işletmecilere uygun kredi desteği, yoksullara verilen hibeler, teşvikler gelirin yeniden dağıtımı için önemli araçlardır.

İslam'ın emrettiği adalet ekonomik olarak paylaşımı emreder. İslam'ın kendine özgü iktisadi ve siyasi sistemi vardır. Nasıl bireyden topluma, hukuktan idareye kadar düzenlemeleri içerdiyse ekonomik olarak da İslam'ın kendine has prensipleri vardır. İslam iktisadı, bütünün bir parçasıdır. Çünkü o itikadı, ahlaki, ibadeti, iktisadi, hukuki ile bir bütündür. İslam iktisadının da hukuki ve ahlaki temelleri vardır. Ayrıca İslam'ın iktisadi sistemi müminler için bağlayıcı ve zorunludur. Bu yüzden İslam, ekonominin ve servetin kişiyi esir almasını değil, bilakis ona hakim olmasını ister. Oysa İslam ülkelerinde gelir adaletinin yokluğu öncelikli olarak hukuki ve ahlaki bir sorundur. Devletlerin temel mevzuatlarında devletin görevleri arasında sosyal boyut öne çıkarken, bunun yerine getirilmediği görülmektedir. Bu durum aynı zamanda büyük bir ahlaki sorundur, çünkü toplumsal eşitlik ve adaletin yokluğu ahlaki da yozlaştırır. Gelir adaleti ve servet paylaşımı olmadan da toplumsal barış ve huzur olmaz.

3. İslam'ın Sosyal Adaleti: Siyasi ve İktisadi Paylaşım

İslam'a uygun olan ekonomik faaliyetlerin temel ilkelerini ve ahlaki çerçevesini vahiy ve Hz. Peygamberin uygulamaları ortaya koymuştur. İslam'ın inşa ettiği unsurlar, ekonominin de temelinde yer almaktadır. Onun ahlaki temelleri iktisadi faaliyetleri için de zorunludur. İslam'ın ahlaki ilkelerini ise şu kavramlar belirtmektedir: Emanete riayet etmek, dürüst olmak, güvenilir olmak, söz verdiğinde buna sadık olmak, adaletten sapmamak, ihsan sahibi olmak, hilm ve rıfk sahibi olmak, zulüm ve haksızlıktan kaçınmak, güzel borç vermek, dünya hırsına kapılmamak, mülkün sahibinin Allah olduğuna inanmak, ticareti ibadet olarak, infaki ve cömertliği ise cennet olarak görerek cimrilikten Allah'a sığınmaktır. Bu yüzden sahabe ticaret yaparken, emeğini ve çabasını ortaya koyarak, piyasanın şartlarına uygun hareket etmiş, harcarken, alabildiğince cömertçe, servetini Allah yolunda tasadduk ederek davranmıştır. Bu da onların mülkün emanet olarak görülmesinin sonucudur. Bu ahlaki ilkeler ve temeller aynı zaman da İslam'a uygun iktisadi faaliyetlerin düsturlarını oluşturur. *"Onlara eğer yeryüzünde iktidar, mevki (ve servet) verirsek (şımarıp sapmazlar), namazı dosdoğru kılarlar, zekâtı verirler, iyiliği emrederler, kötülüğü yasaklarlar. (Çünkü bilirler ki) işlerin sonu ancak Allah'a aittir"* (Hacc, 41). Yine bu mülkü Allah'ın rızasına uygun olarak harcamayanların şiddetli azaba uğrayacağı ifade edilir. *"Altını, gümüşü hazineye tıkıp da onu Allah yolunda harcamayanlar yok mu, işte onlara gayet elîm bir azabı haber ver! (Yığıp biriktirdikleri malların) üzeri cehennem ateşinden kızdırılıp bunlarla onların alınları, böğürleri, ve sırtları dağlanacağı gün (onlara denilir ki): "İşte ken-*

diniz için topladığınız hazineler! Şimdi yığıp biriktirdiğiniz şeylerin (azabını) tadın bakalım” (Tevbe 34-35). Ayet, kenziyi, yani ihtiyaçtan fazlasını yasakladığı görülmektedir. Özellikle mülkün küçük bir zümrenin elinde olduğu, buna rağmen yaygın bir yoksulluk durumunda bu ayetin anlamı daha iyi anlaşılır. Bu ayetler, mülk ve zenginliğin İslam’da sorumluluk getirdiğini belirtmektedir. Mülkte toplumun ve yoksulların hakkı olduğunu beyan eden ayet, bireysel, toplumsal ve bölgesel servet farklılıklarını tolere etmez. Servetin güce dönüştüğünde bunun yıkıcı sonuçlarını belirten Allah servet yığma yerine, bunun toplumsal amaçlarla ve topluma hizmet olarak sunulmasını emretmektedir. İslam toplumları da toplumsal hizmetleri önceleyen hayır ve infak toplumları olmuştur. Bireysel ve toplumsal adaleti sağlayacak mekanizmaları ve sistemleri kurmak da Müslümanların üzerine bir ödev olarak yüklenilmiştir.

İslam kendi nevi şahsına uygun olarak ne kapitalizme ne de komünizme benzer. Kapitalizmi ve komünizmi sapma olarak görür. İslam’da mülkün gerçek sahibi ne toplum/devlet ne de bireylerdir. Mülkün gerçek sahibi Allah’tır ve İslam’da mutlak sınırları Allah koyar. Bu sınırlar helallerle ve haramlarla şekillenmiştir. İsrâf, ihtikâr, ribâ, kumar, rüşvet, hırsızlık, simsarlık yasağı, zekât, sadakanın, infâkın teşviği, kefare, miras, vasiyet İslam’ın ekonomik fıkhnın temel taşlarıdır. Mirasçılar geniş tutularak, hatta mirastan pay sahibi olmayanları da vasiyet uygulaması ile hak sahibi yapan İslam, malın tekelleşmesi yerine yaygın bir dağılım ve bölüşüm içinde olmasını gözetmiştir.

İslam bu yüzden toplumun hatırı sayılı kesimini oluşturan, yoksullar, yolda kalmışlar, kimsesizler, yaşlılar, engelliler, muhacirler için mülk transferini farz, vacip, sünnet ama her durumda yüksek ecir olarak değerlendirmiştir. Asrı saadet döneminde ve Hülâfa-i Raşidin döneminde İslam toplumları da buna uygun çözümler üretmişlerdir. İslam toplumları teşvik, hibe, karzı hasen gibi uygulamalarla yoksul kesimin ekonomik olarak “güç” olmalarını sağlamıştır. Böylece toplumsal bölüşüm en başta sağlanmış olur.

Özellikle devletlerin toprak kaybettikleri ve iç huzursuzlukların gündeme geldiği durum ve ortamlarda bahsedilen tartışmalar daha yoğun yaşanmıştır. İslam’da mülk, iktidar, zenginlik en başta kişiye sorumluluk yükleyen unsurlardır. Yine İslam, servet, zenginlik, varlık gibi konularda öncelikli olarak onun nasıl elde edildiği ile ilgilidir. Elde edilme yolları, meşru ve usulüne uygun bir şekilde olmalıdır (Çalış, 2004:127-128). *“Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda haksız ve gayr-i meşru yollarla yemeyin!”* (Nisa, 29; Bakara, 188: Araf, 85) ayeti mal kazanmanın ve ticaretin ahlakını belirtir.

Dolayısıyla hukuka ve ahlâka aykırı usullerle elde edilen servet (yetim malı, faizden elde edilen kazançlar, rüşvet vb. haksız kazanç yolları ve insanı, Allah’ı anmaktan, onun dini . uğruna mücadele vermekten (cihad) alıkoyan; gösteriş amaçlı ve dinî yönelişlerin önünü almak gayesiyle harcanan mallar yerilmekte;

meşrû usûl ve yöntemlerle iktisap edilip, yakın akrabaya, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, dilenenlere ve kölelere harcanan, Allah'ın rızâsını kazanmak ve ruhundaki cömertlik duygusunu kuvvetlendirmek için hayra sarf edilen, Allah yolunda cihada harcanan ve zekât olarak hak sahiplerine ödenen mal/servet ise övülmektedir. (Feth 48/11, Nisâ 4/38, Enfâl 8/36, Bakara 2/177, Bakara 2/261, 262, 265, 274, Enfâl 8/72, Tevbe 9/20, Hucurât 49/15, Saf 61/11, Tevbe 9/60, 103)

“.....O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (ve güç) hâline gelsesin...” ayeti ekonomik gücün siyasi güce dönüşmemesi ve iktisadi tekelleşme olmaması için toplumun alt gelir gruplarına yani mülk sahibi olmayanlara malların dağıtılmasını emreder. Mülkiyetin tek elde toplanması, sürekli ondan mahrum olan kitleleri meydana getirir. Aynı şekilde siyasi iktidarlar dahi bu ekonomik güçlerin ellerinde toplanır ki bu düzen İslam'ın ret ettiği ve mücadele ettiği cahiliye devrine benzer. Yine Haşr Süresinde (9) “.....Kendileri zaruret içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler.....”servet ve metanın ihtiyacı olanın ihtiyacına yönelik boyutunu ifade eden bu ayet, toplumu kardeşlik, dayanışma ve paylaşma içinde bir bütün olarak düşünmemizi istemektedir. Herkesin birbirine bağlı olduğu ve sorumluluk hissettiği bir düzendir. Asgari düzeyde insanca yaşamak için herkesin sorumluluğu vardır. İslam insanın ve davranışlarının bir sorumluluk ve şuur çerçevesinde olmasını ister. “Her kim zerre kadar hayır işlerse onu görececek, her kim de zerre kadar kötülük işlerse onu görecektir.” (Zilzal, 7-8). “Sonra and olsun, o gün elbet ve elbet size nimetlerin hesabı sorulacaktır” (Tekasür, 8). Bu ayetler insanın her davranışının sorumluluk içinde olduğunu mal, mülk, meta gibi unsurların da buna dâhil olduğunu beyan etmektedir.

İslam'da yoksullar, alt gelir grupları, düşkünler olarak toplumun dezavantajlıları ve mahrum kesimine yönelik uygulamaları, öncelikli ve birinci olarak yakın akraba ve yakın çevre sorumluluğunda iken, bu sorumluluğun yerine getirilmemesi durumunda devlet devreye girmektedir. Yardımlaşma, dayanışma ve sosyal/yakın çevre sorumluluğu yanında İslam'da devlet uygulamaları refahın paylaşımı için esaslı düzenlemelere sahiptir. daha önce belirtildiği gibi miras paylaşımı, zekât, sadaka, ganimet mallarının paylaşımı, sadakayı cariyeye teşviği, hibe, karzı hasen gibi uygulamalarla zenginden yoksula doğru gelir transferi gerçekleştirilmekte diğer taraftan ise eşitlik sağlamaya dönük düzenlemeler yürürlüğe konulmaktadır. “Sadakalar, (zekâtlar) Allah'tan bir farz olarak ancak fakirlere, düşkünlere, onlar üzerinde çalışan (zekât toplayan) memurlara, kalpleri (İslam'a) ısındırılacak olanlara, kölelik altında bulunanlara, borçlulara, Allah yolunda olanlara ve yolcuya mahsustur (toplanan zekât ancak bu sayılan yerlere verilir). Allah, bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir” (Tevbe, 60).

İslam'ın iktisadi gayesi, mal ve servet temerküzü olmayıp, infak, dağıtım ve paylaşım esas alınarak ekonomik dağıtım ve adalet uygulanır. “Ey iman edenler,

hiçbir alışveriş, dostluk ve şefaatin olmayacağı gün gelmeden, size rızık olarak verdiğimiz şeylerden infâk edin.” (Bakara, 2/254). *Allah’ın size verdiği malından onlara da verin ...* (Nur, 24: 33). Bu ayetler mal üzerindeki tasarrufu tanımlamaktadır.

Adil dağılımı sağlamak ve servetin toplum aleyhine dönmüş bir güç olarak temerküzü engellemek İslam’ın gayesi olmuştur. Adalet “düzen, denge, denklik, eşitlik, gerçeğe uygun hükmetme, doğru yolu izleme, takvâya yönelme, dürüstlük, tarafsızlık” (Çağrı, 1998: 341) eşdeğerlik, eşitleme, denkleştirme gibi anlamları ifade eder. Ekonomik adalet de denkleştirmeyi adil dağılım olarak görür. Adil dağılımın amacı da insanın insan olma onurunu koruma amacıyla herkesin insanca yaşama hakkını sağlamak için zorunlu ilkedir. Servetin bir kan gibi vücudu dolaşması insan organlarının ve hayatının sürmesi için elzemdir. Bu yüzden ihtiyaç gösteren herkesin insanca yaşaması için tedbirli hareket eder. Fakirlerin de insanca yaşaması iktisadi adaletle mümkün olmaktadır.

İktisadi adaleti sağlayan ve güç temerküzünü engelleyen en önemli uygulamalardan birisi de infaktır. İnfak paylaşım, yardımlaşma ve dayanışmadır. Yine yoksulların mülk üzerinde sahip olduklarını teyit eden ayetler gerek infak, zekât uygulamaları ile gerekse diğer uygulamalarla bunu teyit ve teşvik etmektedir. *“Onların mallarında, muhtaç ve yoksullar için belirli bir hak vardır”* (el-Meâric, 70/25; ez-Zariyat, 51/19). Sevad arazisinin taksimi tartışması esnasında Hz. Muaz’ın, Hz. Ömer’e hitaben söylediği şu sözler de konu açısından önem taşımaktadır: *“Eğer bu toprakları fatihler arasında taksim edecek olursan, büyük bir toprak parçası ve gelir, küçük bir topluluğun eline geçecektir. Sonra onlar da ölecek ve böylece topraklar ya bir kadının, ya da bir erkeğin mülkiyetine kalacaktır.”* (Ebu Ubeyd’ten aktaran, Çayiroğlu, 2014:170)

Ancak servetin bir zulüm ve baskı aracı haline dönüşmesine, mutlu azınlığın refahı uğruna çoğunluğun sefalet içinde hayat sürmesine kayıtsız kalınmayacağı ve böyle bir durumda İslam’ın kamu maslahatı gereği siyasî otoritenin özel mülkiyete miktar itibarıyla de bir sınır getirebileceğini ifade edilmektedir (Çalış, 2004:131). Nitekim Hz. Ömer (ra) bu yetkiye dayanarak, bir ara Medine’de et kıtlığının yaşanması ve tüm nüfusa yetecek kadar etin bulunmaması sebebiyle iki gün peş peşe et yenilmesini yasaklamıştır (Karadavi,1997 aktaran Çalış, 2004: 132).

İslam’a uygun iktisadın gayesi, ekonominin de bir denge içinde varlık göstermesine dayanır. Bu denge aynı zamanda bireyler arası ve toplum içinde gelir, servet ve zenginlik farklılığını azaltmaya dayanır. Birey için toplum, toplum için de birey feda edilmez. Bireylerin sınırsız hırs ve tutkuyla gücü ellerine geçirecek tarzda mülk edinmelerini İslam yasaklar. Toplumsal adalet, huzur ve barış gereğince toplumun sosyal güvenliğini sağlama sorumluluğu idarecilerdedir. Yöneticiler, toplumdaki dengeyi korurlar, sorumluluğun kaynağı ve meşruiyet dayanağı da mülkü Allah’ın ve toplumun sonra bireyin sahipliğinde görerek bunu

yerine getiriler. (Bkz., es -Sadr, 1978, s. 667-700; Siddîkî, 1984, s. 66-72). Allah *“Ey Şuayb! Atalarımızın taptıklarını terk etmemizi, mallarımız üzerinde keyfimizce tasarrufta bulunmayı terk etmemizi senin namazın mı emrediyor”* (Hud, 87) belirterek, namazla, sosyo-ekonomik hayat arasında bir bağlantı kurmuştur. Buradan da anlaşılacağı gibi İslam’a uygun iktisad, İslam bütünü’nün bir cüz’i kısmını temsil etmektedir.

Mal ve servetin gerçek sahibinin Allah olması, mülke sosyal ve toplumsal sorumluluk anlamının yüklenmesini de zorunlu kılmaktadır. Çünkü mülk ve zenginlik hem Allahın yer altı ve yer üstü zenginliği ile ki onu insanlığın emrine amade kılmıştır, tüm toplumdur hem de bireysel zenginliğin toplumsal boyutu vardır. Toplumun katkısı olmadan bireysel zenginlik söz konusu olmaz. Özel mülkiyetin ve bireysel zenginliğin de temelinde toplumsal süreçler ve katkılar söz konusudur. Ama öncelikli olarak rızkın ve mülkün sahibi Allah olduğu için insanlar da emanetin sahibinin emrine ve rızasına uygun olarak davranmak zorundadır. *“Hiçbir canlı hariç olmamak üzere hepsinin rızıklarını Allah verir.”* (Hûd, 11/6). *Kişi infâk ederken emanetine verilen şeyi sarfettiğini bilmelidir.* (Vakıa, 57/7). Zaten İslam servete emanet gözüyle bakar, dolayısıyla servet mülkiyetten önce emanettir. Kişi sadece kısa süre ona sahip olur, daha sonra ise yeni sahiplerine devreder. İslam’da mülkiyet, ferdin emeği, ticareti, gayreti üzerine bina edilmesine rağmen *(İnsan için emeğinden başka hakkı yoktur*” Necm, 39) mecazi olarak kişinin sahipliği belirtilmiş olmaktadır. Yoksa insan bir malı, mülkü kısa süreliğine kullanan, emaneti süreli olarak elinde bulundurandan başkası değildir. Gerçek anlamda *mülk Allah’a aittir* (Zümer, 6). İnsanın eşya üzerinde tasarruf sahipliği de mülkün sahibinin istediği sınırlara uygun olmalıdır. Aksi takdirde emanete uygun hareket etmemiş olur.

Aynı şekilde İslam hem zengine hem de fakire malın bir imtihan aracı olduğunu beyan eder. İktisâdî faaliyetler insanları *“Allah’ı anmaktan, namazlarını kılmaktan, zekâtlarını vermekten alıkoymamalıdır.”* (Nûr, 24/38). İsrafi ret ederken, kaanati ise inşa ettiği insanın ahlakının temeline yerleştirir. Mal ve mülk hırsının sınır tanımaz halde kişiye hükmetmesini istemez.

SONUÇ

Siyaset ve iktisat günümüzde iç içeliği ifade etmektedir. Siyaset ve iktisat insan hayatında önemli güç merkezlerindendir. İktidar ve güç, siyaseti ve iktisadı birbirine yakınlaştırır. Özel mülk sahipleri ve varlıklılar siyaseti kendi lehlerine kullanmak ve bu yolla güç devşirmek isterler. Siyasetin imkan ve fırsatlarına sahip olmak kişinin/kişilerin mülkünü daha da arttırır. Bu yüzden bu alanda gücü ele geçirmek ve tekelleşmek isteyebilmektedir. Bunu engellemenin başlıca yolu, gücü, imkanı, iktidarı dağıtmanın yanında serveti ve malları da dağıtmak gerekmektedir. Temel bir bölüşüm ve paylaşım gerçekleşmeden sistemin adil ve ahlaki

temelinden bahsedemeyiz. İslam'da siyasi iktidara ve iktisadi güce bu zeminden hareketle sınırlar ve prensipler getirmiştir. İnsanın yeryüzünde halife olması, herkesin eşit ve insan olarak hür kabul edilmesi İslam'ın adalet ve ahlaki zemini ni ifade etmektedir. Haşr 7'de bahsedilen malların belli ellerde devlet olmaması da İslam'ın tekelleşmeye ve güç temerküzüne karşı gösterdiği hassasiyeti ifade etmektedir.

Bireysel mal, zenginlik ve servet tahakküm aracı haline gelmesi durumunda toplumsal ve siyasi tahakküm başlar ve İslam'ın toplumsal ve bireysel maslahatı bozularak, sonuçta huzur ve sekine toplumda yok olur. Siyasi otoritenin de, mülkün bir devlet haline dönüşmesini engelleyerek mülkü tavandan tabana yayması gerekir. Kamuya ait olan kaynaklara sahiplik konusunda hiç kimsenin imtiyazlı ve özel muamele sahibi olmaması gerektiği, seçkin bir zümrenin maddî güç ve nüfuzunu kullanarak, siyasi otoriteyi de arkasına alarak, toplumun tamamına ait kaynaklarda/değerlerde tahakküm kurmasına fırsat verilmemesinin gereği anlaşılabilir (Çalış, 2004:141, 143). Buradan hareketle, başta kamu kaynakları olmak üzere, gerek ihale süreçlerinden gerekse oluşan rantlardan toplumun tüm kesimlerini faydalandırmak olarak Haşr 7. ayeti anlamak ayetin içeriğini anlamak ruhuna daha uygun olacaktır. Toplumsal süreçlerin katkısı ile oluşan ve tüm insanlığın ortak malı olarak görülebilecek varlık ve servet, böylece imtiyazlı ailelerin, grupların, tekellerin oluşumlarının önüne geçmede rol oynayacaktır.

Günümüzün hakim ideolojisi ve yaygın uygulaması olan kapitalizmde oluşu şekliyle, kişinin mülk üzerinde sınırsız tasarruf ve tüketim boyutunu İslam kabul etmez. Bunun yerine belli sınırlara ve prensiplere sahip olarak kişi varlık sahibi olur. Bunu yaparken, mal, mülk, meta gibi kavramlara ahlaki temelden ve zeminden hareketle değerlendirme yapar. Mülkün esas sahibi olarak Allah'ı tanımlayarak insanın bir emanetçi olarak görülmesi Allahın razı olduğu yolda bu malların harcanmasını gerekli kılmaktadır. Kişinin ve yakın çevresinin ihtiyacını karşılamasından sonra Allahın razı olduğu en güzel harcama ve tasadduk başta kimsesizler ve sahipsizler olmak üzere toplum yararına olandır. Ferdin faaliyetleri nasıl toplumsal üretimle mümkün ise, zenginliğin de toplumsal boyutu vardır. Bu yüzden ferdin sosyal ve toplumsal sorumluluğu göz önünde bulundurulmalıdır.

İslam iktisadi iman, ahlak ve ibadetle çepeçevre kuşatılmıştır. İslam iktisadının temelini de ahlaki temele yerleştirilen insan ve onun davranışları oluşturmaktadır. Bu açıdan İslam iktisadi, dünyevi ceza ve mükafatlar yanında, uhrevi ceza ve mükafatları da ifade etmektedir. Bu durum onu diğer beşeri ve ideolojik ekonomik faaliyetlerden farklı kılmaktadır. Müslümanlar için uhrevi cezaların caydırıcılığı daha fazla oluşu için, İslam iktisadının temellerinde inanç, ahlak, Allah sevgisi ve korkusu başat rol oynamaktadır. Bu açıdan İslam'ın sınırları daha muhkem, daha kararlı, daha fazla kabul görür haldedir.

İslam hayatın merkezine dengeyi ve dengeli davranışı getirmiştir. Dünya metasında da aynı şekilde dünya ve ahiret dengesini gözetmemizi emreder. “*Allah’ın sana verdiği şeylerle ahiret yurdunu gözet; dünyadaki nasibini de unutma*” (Kasas, 77)

İslam bir yandan faiz, ihtikar, karaborsa, rüşvet gibi sebepsiz, haksız zenginleşmeleri/zenginleştirmeleri, gayri meşru ilan ederek engellerken, diğer taraftan da emeği, çalışmayı, ticareti, serbest piyasayı meşru kabul etmiş, miras, vasiyet, mal paylaşımı, emeğin ücreti gibi uygulamalarla gelir adaletini sağlamıştır. Sorunu kaynağında engellemeye çalışırken, buna rağmen yoksulluk varsa bu durumda zekât, sadaka, infak, hibe, nafaka, tasadduk gibi uygulamalarla zenginlerden yoksula doğru servet transfer ederek, bunu da dünyevi ve uhrevi müeyyidelere bağlayarak, toplumda kalıcı olarak dayanışma ve yardımlaşmayı getirmiştir.

KAYNAKÇA

- Cohen, Daniel (2000), Dünyanın Zenginliği Ulusların Fakirliği, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Çağrı, Mustafa (1998), DİA, “Adalet”, I.Cilt, 341-343.
- Çalış Halit (2001), İslam Hukukunda Özel Mülkiyete Getirilen Sınırlamalar, S.Ü. SBE., Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya.
- Çalış, Halit (2004) İslam Hukukunda Servet / Mülkiyet Tahdidinin İmkânı Üzerine, *SÜİFD*, S.17.
- Çayıroğlu, Yüksel (2014), “İslam İktisadının Karakteristik Özellikleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 24, ss. 149-183.
- es-Sadr, Muhammed Bâkır, (1978), İslam ekonomi Doktrini, (Çeviren: Mehmet Keskin, Sâdettin Ergün), Hicret Yay., Ankara.
- Heywood, Andrew (2011). Siyaset, (Ed. Buğra kalkan, çev. Bekir Berat Özipek) Adres Yayınları, Ankara.
- Karadâvî Yusuf (1997), İslam Hukuku, Evrensellik-Süreklilik, (trc: Yusuf Işıcık-Ahmet Yaman), İstanbul.
- Kesgin, Bedrettin (2013), Kamu Sosyal Politikalarında Sosyal Yardım, Açılım Kitap, İstanbul.
- Lord Acton, “Letter to Bishop Mandell Creighton, April 5, 1887”, in *Historical Essays and Studies*, (Ed.: J. N. Figgis ve R.V.Laurence, London, Macmillan, 1907
- (<http://history.hanover.edu/courses/excerpts/165acton.html>) (Erişim Tarihi: 21 Aralık 2018).
- Sıddîkî, M. Necâtullah (1984), İslam Ekonomi Düşüncesi, (Çev.: Yaşar Kaplan), Bir Yay., İstanbul.
- Weber, Max (2000), Sosyoloji Yazıları, (Çev. Taha Parla), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Weber, Max (2005), Bürokrasi ve Otorite, (Çev. Bahadır Akın), Adres Yayınları, Ankara.

İSLAM HUKUKUNDA KAMU OTORİTESİNİN MUBAHI SINIRLANDIRMAYA YÖNELİK TASARRUFLARININ İCTİHAD TEORİSİNDEKİ YERİ

Doç. Dr. İbrahim YILMAZ

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üni. İlahiyat Fak. İslam Hukuku Ana Bilim Dalı,
ibrh.yilmaz@hotmail.com

Giriş: Mubah ve Mubahın Sınırlandırılması Kavramlarına Genel Bakış

Mubah: Kavramsal Çerçeve

İslam hüküm teorisinde teklîfî hükümlerden biri olan mubah, mahiyeti itibarıyla yapma ve terk etme arasında mükellefin muhayyer bırakıldığı “hukukî serbest” alanları ifade etmektedir.¹ Mahiyeti/yapısı itibarıyla mubah, Şâri’in hitabı ile sabit olup olmaması yönüyle “şer’î ibaha” ve “aslî ibaha” olmak üzere temelde ikiye ayrılmaktadır. Prensip olarak *şer’î ibaha*; Şâri’in hitabı (nass) ile doğrudan veya dolaylı (karine) olarak sabit olan ibaha şekli²; *aslî ibaha* ise Şâri’in sükût ettiği (meskûtün anı), itibar ve ilga ettiği ile ilgili herhangi bir nassın bulunmadığı ibaha şekli³ ifade etmektedir. Usulcülere göre aslî ibaha da şer’î ibaha hükümündedir.⁴

Yukarıdaki tanımlardan da anlaşılacağı üzere; ister “aslî ibaha” olsun ister “şer’î ibaha” olsun mahiyeti itibarıyla mubah tikel açıdan mutlak anlamda mü-

¹ Bk. Hallâf, Abdülvahhab, *İlmü usûli’l-fıkıh*, el-Mektebetü’l-İslamiyye, İstanbul 1984, s. 130; Zeydan, Abdülkerim, *el-Veciz fî usûli’l-fıkıh*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2011, s. 38; Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûli’l-fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara 2015, s. 253.

² Seyyid Bey, Muhammed, *Fıkıh Usûlü (Giriş)*, yay. haz: Hasan Karayiğit, Düşün Yay., İstanbul 2010, s. 73; *el-Mevsûatü’l-fıkhiyye*, “İbâha”, I, 132; Dönmez, İ. Kâfi, “Mubah”, *DİA*, XXX, 342.

³ Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü (Giriş)*, s. 73; *el-Mevsûatü’l-fıkhiyye*, “İbâha”, Vizâratü’l-evkâf ve ş-şuûni’l-islamiyye, Kuveyt 1983, I, 132.

⁴ Bk. Râzî, Fahreddin, *el-Mahsûl fî ilmi’l-usûl*, thk. Cabir Feyyyâd el-Alvânî, Müessesetü’r-Risâle, ty., II, 213-214; Bihârî, Muhibbullah b. Abdüşşekûr, *Müsellemü’s-sübût*, (*Fevâtihu’r-rahâmât bi şerhi Müsellemi’s-sübût* ile birlikte) tsh. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrut 2002 (I-II), I, 91.

kellefin bir fiili yapıp yapmamakta muhayyer bırakıldığı hukukî serbest alanları ifade etmektedir.⁵

Diğer taraftan İslam hukukunda “mubah” terimi ile ifade edilen hükümlerin, tikel (cüz’î/özel) ve tümel (küllî/genel) olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Nitekim Maliki fakih ve usulcü Ebû İshak İbrahim b. Musa eş-Şâtîbî (ö. 790/1388) meşhur eseri *el-Muvâfakât*’ta şöyle demektedir:

“Muhakkak ki ibâha/mubah, küllî ve cüz’î olması açısından diğer şer’î hükümleri de ilgilendirmektedir. Dolayısıyla mubah, cüz’î açıdan mubah olurken küllî açıdan yapılması istenilen **mendup veya vâcip** olur. Yine aynı şekilde mubah cüz’î açıdan mubah olurken küllî açıdan yapılması istenilmeyen **mekruh veya yasak (haram)** olur.”⁶

“Her mubah, mutlak olarak mubah değildir. Mubahın, mubah olması sadece tikel (cüz’î) açıdan ele alınması durumunda söz konusudur. Tümel (küllî) açıdan ele alınması durumunda ise mubah, yapılması istenilen veya terk edilmesi istenilen bir şey olur.”⁷

Buna göre tikel açıdan mubah, yapılması veya yapılmaması mükellef açısından iki tarafı eşit olan konumu ifade etmektedir. Tümel açıdan ise mubah, dinen korunması zorunlu olan beş temel esastan (zarûrât-i hamse)⁸ biriyle ilgili olması, başkalarının hakkını ve kamu yararını ilgilendirmesi, dinen yapılması (vâcip-mendup) veya terk edilmesi (haram-mekruh) istenilen bir fiile vesile olması (yani kullanılma gaye ve sonucuna itibar edilmesi) gibi haricî ve ârizî bazı sebeplerden dolayı farklı hükümler alabilmektedir.⁹ Dolayısıyla tikel açıdan (mahi-

⁵ Bk. Hallâf, *İlmü usûli’l-fıkh*, s. 130; Zeydan, *el-Vecîz*, s. 38.

⁶ Şâtîbî, Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ, *el-Muvâfakât fî usûli’s-şeriâ*, nşr./tlk. Abdullah Dıraz, Dâru’l-marife, Beyrut, t.y./1975, I, 130.

إن الإباحة بحسب الكلية والجزئية يتجاذبها الأحكام البوافي؛ فالمباح يكون مباحا بالجزء، مطلوبا بالكل على جهة الندب أو الوجوب، ومباحا بالجزء، منهيًا عنه بالكل على جهة الكراهة أو المنع.

⁷ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, I, 142.

وتلخص أن كل مباح ليس بمباح بإطلاق، وإنما هو مباح بالجزء خاصة، وأما بالكل؛ فهو إما مطلوب الفعل، أو مطلوب الترك

⁸ İslam hukukunda *zarûrat-ı hams(e)* veya *zarûrat-ı külliye* denilen ve devletin korunması altında bulunan bu beş temel esas şunlardır: 1) Dinin muhafazası (inanç özgürlüğü), 2) nefsin korunması (can güvenliği), 3) aklın korunması (fikir özgürlüğü), 4) neslin korunması (nesebin meşru nikâh yoluyla devam etmesi) ve 5) malın muhafazası (mal güvenliği). (Bk. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 8-9; Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Medhalû’l-fikhi’l-âmm/el-Fıkhul-İslamî fî sevbihî’l-cedîd*, Dâru’l-Fıkr, Dimeşk 1968, I, 92-94; Zeydan, *el-Vecîz*, s. 300.)

⁹ Karâfî, Şihabüddin, *el-Furûk fî Envâi’l-burûk fî envâi’l-furuk*, Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, Beyrut 1998 (I-IV), II, 61 (Fark: 58); Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, I, 130, 142, 147, 313-314; II, 204. I, 130, 142, 147. Ayrıca bk. Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedruddin, *el-Bahru’l-muhîr, fî usûli’l-fıkh*, nşr. Abdulkadir Abdullah el-Ânî-Ömer Süleyman el-Aşkar, Vizârtü’l-evkâfi’s-suûniyye, Kuveyt 1992, I, 275.

yeti itibariyle) yapılıp yapılmaması mükellefin iradesine bırakılan mubah, tümel açıdan şartlara ve ihtiyaçlara göre -yapılması veya yasaklanması yönünde- farklı hükümler de alabilen “değişken” bir konumu ifade etmektedir.¹⁰

Mubahın Sınırlandırılması: Kavramsal Çerçeve

Erken dönemlerden itibaren “mubahın sınırlandırılması düşüncesi” İslam hukukçularının gündeminde olmakla birlikte bir nazariye olarak bu konunun gündeme gelmesi son dönemlerde olmuştur. Son dönemlerde teknik ve hukukî bir terim olarak mubahın sınırlandırılması düşüncesini ifade etmek için farklı terkipler/tabirler kullanılmakla birlikte¹¹bu konuda genel olarak “تقييد المباح/ *takyîdü'l-mubâh*” terkinin kullanılması tercih edilmiştir.¹²

Son dönem İslam hukukçularından Muhammed Fethî Dirînî, “takyîdü'l-mubâh/mubahın sınırlandırılması” terimini şöyle tanımlamaktadır:

“Şartların ve ihtiyaçların gerekli kılması halinde zararın giderilmesi veya kamu yararının gerçekleşmesi gayesi ile yerine göre mubah ile amel edilmesinin askıya alınarak (durdurularak/yasaklanarak) veya mubah ile amel edilmesinin zorunlu hale getirilerek (vacip kılınarak/emrederek) bu konuda mükellefin seçim hakkının kaldırılmasıdır.”¹³

İslam hukukunda mubah fiiller/hükümler esas itibarıyla temel hak ve hürriyetler içerisinde yer almaktadır.¹⁴ Hakların kullanımında ise objektif iyi niyet, yani dürüstlük ilkesi esastır ve başkasına zarar vermediği sürece kişi, kanunun (Şâri'in) verdiği bir hakta kendi maslahatına uygun olarak istediği gibi tasarrufta

¹⁰ Bk. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 142, 147; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, I, 275..

¹¹ Son dönem İslam hukuku ile ilgili çalışmalarda “mubahın sınırlandırılması” kavramını ifade etmek için “*ikâfû'l-amel bi'l-mubâh*/mubah ile amel etmenin askıya alınması”; “*men'u'l-mubâh*/mubahın yasaklanması”; “*takyîdü'l-mubâh*/mubahın sınırlandırılması”; “*ta'tilü'l-mubâh*/mubahın atıl bırakılması=uygulanmaması=askıya alınması”; “*tahdidü'l-mubâh*/mubahın sınırlanması” ve “*el-imtinâü mine'l-mubâh*/mubahtan uzak durma”; “*ikâfû't-tenfiz/yürütmenin askıya alınması*” gibi farklı terkipler kullanılmıştır.

¹² Örnek olarak bk. Ebû Zehra, Muhammed, *el-Cerîme*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire 1986, 282; Zerkâ, *el-Medhal*, I, 195.

¹³ Dirînî, Muhammed Fethî, *Hasâisü't-teşrîi'l-islâmî fi's-siyaseti ve'l-hükûm*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2013, s. 262 (2 nolu dipnot). (Kısmen özetlenerek alınmıştır.)

والمقصود بتقييد المباح إيقاف العمل به فترة لظروف تستدعي ذلك أو إيجابه فترة بالنظر لما يترتب على ممارسته في تلك الظروف من نتائج و مآلات يتمثل فيها الضرر الراجح وهو واجب الدفع فيمنع التسبب فيه عن طريق إيقاف العمل بهذا المباح، أو يتمثل فيها مصالح هامة يفرض العمل بالمرح حينئذ ويرتقى إلى أن يصبح واجباً وتسلب منه الخيرة.

¹⁴ Köse, Saffet, *İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, İFAV, İstanbul 1997, s. 81. Ayrıca bk. Dirînî, *Hasâisü't-teşrîi'l-islâmî*, s. 262-263.

bulunma yetkisine sahiptir.¹⁵ Bu bağlamda mubah fiillerin kullanılmasında esas olan da, teşrî kılınma maksadına uygun olarak başkasının hakkını ihlal etmeden ve kamuya zarar vermeden *objektifi iyi niyet (dürüstlük)* kuralı içerisinde kullanılmasıdır. Nitekim “Mubahtan faydalanmak, ancak başkasına zarar vermediği zaman câiz olur.”¹⁶; “Mubah fiiller, başkasına **zarar vermeme şartı** ile câizdir”¹⁷ gibi fikhî kaideler de bunu ifade etmektedir.

Buna göre; -tikel açıdan “hukuki serbest alanı” ifade etmekle birlikte-, *teşrî kılınma maksadına aykırı olarak kullanılması, zarar içermesi, başkasının hakkını ilgilendirmesi ve kamu yararının gerektirmesi* gibi durumlarda, kamu otoritesinin “emretme”, “yasaklama” ve “kullanılmasını bazı şartlara bağlama” şeklinde mubahı sınırlandırması söz konusu olabilmektedir.¹⁸ Nitekim 1917 tarihli Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi’nin esbâb-ı mûcibesinde: “Umûr-i câizde veliyyü’l-emr’in selâhiyeti kaidesi müsellemtandır/Mubah (câiz) olan bir konuda devlet başkanının tasarruf yetkisine sahip olması herkesin kabul ettiği bir kaidedir”¹⁹ denilmektedir.

Şu halde herhangi bir şart ve kayıt olmaksızın, İslam hukukunda bir fiilin yapılmasının mutlak olarak mubah olduğunu söylemek mümkün değildir.²⁰ Nitekim İslam hukuk nazariyesinde yer alan “hak/hakkaniyet”, “adalet”, “kul hakkına riâyet/başkasının hakkını gözetmek”, “kamu yararının gözetilmesi”, “zarar vermekten kaçınma”, “zararın izale edilmesi”; “makâsîdüş-şerîa (Şâri’in maksatlarının gözetilmesi)”, “sedd-i zerîa (şer’an meşru olmayan sonuçlara vesile kılınan mubah fiillerin yasaklanması)”, “istihsan (hakkaniyet ve adaletin öncelenmesi)”, “istislâh (maslahatın/kamu yararının gözetilmesi)”, “hakkın kötüye kullanılmasının önlenmesi” ve “örfe itibar edilmesi” gibi esas ve ilkeler de, zamanın şart

¹⁵ Bk. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 188. Ayrıca bk. *TMK* (4721 sayılı), md. 2; Gözübüyük, Şeref, *Hukuka Giriş ve Temel Hukuk Kavramları*, S-Yayınları, Ankara 1973, s. 146-147; Edis, Seyfullah, *Medeni Hukuka Giriş ve Başlangıç Hükümleri*, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara 1993, s. 290-291.

¹⁶ Haskefi, *Dürri’l-muhtâr*, (İbn Abidin, *Reddü’l-muhtâr*, *ale’d-Dürri’l-muhtâr şerhu Tenviri’l-ebşâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvad, Dâru Alemlî-kütüb, Riyad 2003), X, 13.

الانتفاع بالمباح انما يجوز اذا لم يضر باحد

¹⁷ Hâdimî, *Mecâmiu’l-hakâik*, s. 45 (Hâtîme/Kavâid Külliye, md. 25). Ayrıca bk. Güzelhisârî, *Menâfiu’d-dekâik*, s. 313; Kırkağaç, *el-Kavâidü’l-küllîyye*, md. 26.

الأفعال المباحة إنما تجوز بشرط عدم إيذاء أحد

¹⁸ İslam hukukunda kamu otoritesinin mubahı (hukukî serbest alanı) sınırlandırma hak ve yetkisi ile ilgili bk. Seyyid Bey, *Fıkıh Usulü*, s. 104-155; Mansurizâde Saîd, “Cevâzın Ahkâm-ı Şer’iyyeden Olmadığına Dâir”, *İslam Mecmuası*, İstanbul 1330, c. I, sy.10, s. 295-303; Medkûr, M. Sellâm, *Nazariyyetu’l-ibâha inde’l-usuliyyin ve’l-fukâhâ*, Dâru’n-Nehdati’l-Arabiyye, Kahire 1984, s. 317-369; Abdüllâvî, Beşir el-Mekkî, *Sultatü veliyyi’l-emr fi takyidi’l-mubâh*, Dâru Mektebeti’l-Maârif, Beyrut 2011. Konuyla ilgili ayrıca bk. *Mecelle*, md. 1192, 1197, 1200, 1254; Köse, *Hakkın Kötüye Kullanılması*, s. 81-83.

¹⁹ Bk. Aydın, M. Akif, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku (Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası/Nikâh-ı Mükreh)*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 1985, s. 276.

²⁰ Krş. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 130, 142, 147.

ve icaplarına göre, siyâset-i şer'îyye²¹ prensibinden hareketle kamu otoritesinin mubahı sınırlandırılmasına imkân vermektedir.

İslam hukukunda mubahın sınırlandırılması düşüncesine dayanaklık teşkil eden Kur'an ve Sünnet'ten bazı örnekler bulunmaktadır. Nitekim Kur'an'da -hakkın kötüye kullanılması ile de bağlantılı olarak- kocanın ric'at (boşadığı karısına iddet içerisinde dönme) hakkını²² ve ebeveynin vasiyette bulunma hakkını²³ kullanmasının **zarar vermeme şartına** bağlanması, mubah olan bir hakkın kötüye kullanılmasının sınırlandırılmasıyla ilgili tipik örnekleri oluşturmaktadır.²⁴ Yine Hz. Peygamber (as), arızî ve harici bazı sebeplerden dolayı aslen mubah olan *kurban etlerinin üç günden fazla biriktirilmesi*²⁵, *sığır etinin yenilmesi*²⁶ ve *kabir ziyaretlerini*²⁷ geçici olarak yasaklaması; kokusuyla çevreye rahatsızlık veren *sarımsak vb. şeyleri kendisinin yememesi*²⁸ ve *bunları yiyen kişileri de mescide gelmekten men etmesi*²⁹ gibi örnekler de, başkalarının hakkına tecavüz etmesi ve onlara zarar vermesi halinde mubahın sınırlandırılabilirliğini göstermektedir.³⁰

Temel dayanakları Kur'an ve Sünnet'te yer alan mubahın sınırlandırılması düşüncesinin, kamu yararı veya zararın giderilmesi bağlamında Hulafâ-i Râşidin döneminde de devam ettiğini görmekteyiz. Bu dönemde mubahın sınırlandırılması düşüncesinin tipik örneklerini ise Hz. Ömer'in (ra) bazı uygulamaları oluşturmaktadır. İlgili kaynaklar incelendiğinde Hz. Ömer'in (ra), zararın giderilmesi veya kamu yararı gereği Şâri'in maksadı doğrultusunda mubahın sınırlandırılmasına yönelik birçok (ictihâdî) tasarruflarının bulunduğu görülmektedir.³¹

²¹ **Siyâset-i şer'îyye:** "Kamu otoritesinin, toplumun yararına olacak ve dinin genel ilkelerine ters düşmeyecek şekilde düzenlemeler yapma ve uygulamalar yetkisidir." (Apaydın, H. Yunus, "Siyâset-i şer'îyye", *DİA*, XXXVII, 299) veya "dinin amacını gerçekleştirmek için alınan tedbirlerdir." (Yaman, Ahmet-Çalış, Halit, *İslam Hukukuna Giriş*, İFAV, İstanbul 2012, s. 120.)

²² Bk. Bakara, 2/228, 231.

²³ Bk. Nisa, 4/12.

²⁴ Ric'at ve vasiyet hakkının sınırlandırılması ile ilgili bk. Köse, *Hakkın Kötüye Kullanılması*, s. 123-127; 127-131.

²⁵ Konuyla ilgili rivayetler için bk. Buhârî, "Edâhî", 16; Müslim, "Edâhî", 5; Muvatta, "Edâhî", 4, 6; Muvatta, "Dahâyâ", 4.

²⁶ Halîmî, Ebû Abdillâh el-Huseyin b. Hasen, *el-Minhâc fî şuabî'l-îmân*, thk. Halîmî Muhammed Kûde, Daru'l-fikr, Beyrut 1979 (I-III), II, 31.

²⁷ Konuyla ilgili rivayetler için bk. Müslim, "Cenâiz", 36; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 77; İbn Mâce, "Cenâiz", 48.

²⁸ Ebû Dâvûd, "Et'ime", 40; Müslim, "Eşribe", 31; İbn Mâce, "Et'ime", 59.

²⁹ Ebû Dâvûd, "Et'ime", 40. Ayrıca bk. Buhârî, "Ezân", 160.

"Her kim şundan yerse -ilk önce sarımsak dedi sonra sarımsak, soğan ve pırasa dedi- mescitlerimize yaklaşmasın." (Ebû Dâvûd, "Et'ime", 40.)

³⁰ Krş. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 147, IV, 60.

³¹ Hz. Ömer'in ictihad ve tasarrufları ile ilgili müstakil çalışmalar için bk. Biltâcî, Muhammed, *Menhecû Ömer İbnü'l-Hattab fî't-teşrî: Dirâse müstev'ibe li fikhi Ömer ve tanzîmihi*, Daru'l-fikri'l-Arabî, Kahire 1970; Koçak, Muhsin, *İslam Hukukunda Hükümlerin Değişmesi Açısından Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları*, Kardeşler Ofset, Samsun 1997, s. 6-97.

Nitekim Hz. Ömer (ra) hilâfeti döneminde *temettu haccını*³² yasaklayarak *ifrad haccını*³³ emretmiş³⁴; Hz. Huzeyfe (ra) ve diğer bazı sahabileri Ehl-i kitap kadınlarla evlenmekten men etmiş³⁵; kadınların dengi olmayan erkeklerle evlenmesini yasaklamış³⁶; müellefe-i kulûba zekât fonundan pay ayrılmasını kaldırmış³⁷; sahabenin ileri gelenlerinin Medine'den ayrılarak başka yerlere gitmesini yasaklamış (ikamet hürriyetini sınırlandırmış)³⁸ ve haftada iki gün üst üste et yenilmesini yasaklamıştır.³⁹

Hz. Ömer'in yukarıda zikredilen uygulamaları göstermektedir ki, kamu otoritesinin mubah'ın (hukukî serbest alanın) sınırlandırılmasına yönelik siyasî-ictihadî tasarrufları İslam'ın ilk günlerinden itibaren hep gündemde olmuş ve konuyla ilgili örnekler de klasik fıkıh kitaplarında yerini almıştır.⁴⁰ Nitekim fıkıh usulü ile ilgili eserlerin *istihsan*, *maslahat(-ı mürsele)*, *sedd-i zerâi*, *hile/hiyel* ve *örf* bahislerinde mubahın sınırlandırılmasıyla ilgili örnekler yer almaktadır.⁴¹

Diğer taraftan mubahın, özellikle de “şer’î ibaha/mubah” kapsamında yer alan fiillerin kamu otoritesi tarafından sınırlandırılması, İslam hukukunun en hassas konularından birini oluşturmaktadır.⁴² Bu bağlamda kamu otoritesinin mubahı sınırlandırması ile ilgili; 1) şer’î açıdan meşruiyeti; 2) “helal-haram kılma” ve “nesh” kavramları ile ilişkisi; 3) ictihad teorisindeki yeri; 4) şer’î niteliği

³² *Temettu haccı*: Hac mevsiminde ihrama girip umre yaptıktan sonra ihramdan çıkarak hac vaktine kadar Mekke’de ihramsız olarak durmak ve hac vakti gelince tekrar ihrama girmek suretiyle yapılan hac şeklidir.

³³ *İfrad haccı*: Hac mevsiminde sadece hac ibâdeti için ihrama girerek yapılan hacc şeklidir.

³⁴ Bk. Tirmizî, “Hac”, 13. Ayrıca bk. İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyyefi's-siyaseti's-er'iyye*, (thk. Nawayif b. Ahmed el-Hamed), Dâru Âlemi'l-fevaid, Mekketü'l-Mülerrame 1428 h, I/II, 46-47; Biltâcî, *Menhecü Ömer fi't-teşrî*, s. 338-342.

³⁵ Biltâcî, *Menhecü Ömer fi't-teşrî*, s. 301-306.

³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1989, IV, 196.

³⁷ Medenî, *Nazarât fi fikhî Ömer*, s. 45-54; Biltâcî, *Menhecü Ömer fi't-teşrî*, s. 175-191; Nebhan, Muhammed Faruk, *İslam Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Esasları*, çev. Servet Armağan, Sönmez, İstanbul 1980, s. 371.

³⁸ Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, s. 347; Dirîni, Muhammed Fethî, *el-Hak ve medâ sultânü'd-devle fi takyîdihî*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1984, s. 112; Âlim, Abdüsselam Muhammed eş-Şerif, *Nazariyyetü's-siyaseti's-şer'iyye*, Camiatü Karyûnûs, Bingazi 1996, s. 150.

³⁹ İbnü'l-Cevzî, Ebil Ferac Cemalüddin Abdurrahman b. Ali, *Menâkibü (Emîru'l-Mü'minin) Ömer İbnü'l-Hattab*, thk. Zeyneb İbrahim el-Karût, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut ty, s. 79.

⁴⁰ Konuyla ilgili örnekler için bk. Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-harâc*, Dâru'l-marife, Beyrut 1979, s. 57, 63, 91-105; Mâverîdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyetü'd-dîniyye*, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut ty., s. 223-229; 317-321; İbn Kayyim, *et-Tururuk'l-hükmiyye*, I/II, 29-48; 620-645; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 348-364.

⁴¹ Örnek olarak bk. Ebû Zehra, *Usûl*, s. 262-295; Zeydan, *el-Vecîz*, s. 181-207; Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, MÜİF Yay, İstanbul 1996, s. 71-75, 79-93, 99-101.

⁴² Bk. Serahsî, *Usûlü'l-s-Serahsî*, thk. Ebu'l-vefa el-Afgânî, Dâru'l-Ktübî'l-ilmiyye, Beyrut 1993, I, 28; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, IV, 195; Muhammed Tahir b. Âşûr, *Usûlü'n-nizâmî'l-ictimâî fi'l-İslam*, eş-Şirketü't-Tûnisîyye li't-tevzî', Tunus 1985, s. 177.

ve şer'î/hukûkî açıdan bağlayıcılığı gibi konuların şer'î yönünün tespiti önem arz etmektedir.

Bu tebliğde yukarıda sayılan konulardan sadece “kamu otoritesinin mubahı sınırlandırmaya yönelik tasarruflarının ictihad teorisindeki yeri” üzerinde durulacaktır.

İctihad: Tanımı, Türleri ve Kapsamı

İctihadın Tanımı ve Alanı

Tanımı

Sözlükte “çaba göstermek, bütün gücünü kullanmak, ısrarlı olmak, zahmet çekmek” gibi anlamlara gelen “cehd” kökünden türeyen “ictihad” , “bir konuda elden gelen tüm çabayı sarfetmek, bir şeyi elde edebilmek için olanca gücü harcamak”⁴³ demektir.

Bir fıkıh usulü terimi olarak ise ictihad, “*fakihin herhangi bir şer'î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşabilmek için bütün gücünü harcaması*”⁴⁴ veya “*fakihin, şer'î-amelî hükümleri tafsilî delillerinden çıkarabilmek için olanca gücünü ortaya koyması*”⁴⁵ olarak tanımlanmaktadır.⁴⁶

İslam hukuk terminolojisinde ictihadî faaliyette bulunma ehliyetine sahip olan kişiye müctehid denir.⁴⁷ İctihadın tanımından da anlaşılacağı üzere müctehid, “*şer'î delillerden ameli hükümleri çıkarabilme melekesine/ehliyetine sahip olan kişi*”⁴⁸ demektir.

Usulcüler, müctehidin ictihadı sonucunda ulaştığı hükmün, ilahî iradenin bir keşfi olduğunu ve şer'î hüküm kapsamında yer aldığını söylemektedirler.⁴⁹ Dolayısıyla bir meselenin şer'î açıdan muteber ve meşru olmasında ictihad da şer'î bir delil/dayanak olmaktadır.⁵⁰ Ancak ictihadî hükümler zan bildirdiği için, mansûs olan (nass ile belirtilen) şer'î hükümler gibi bağlayıcı değildir.⁵¹ Nitekim

⁴³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Muhammed Şakir, Dâru'l-âfâki'l-cedîde, Beyrut ty, VIII, 133; Şevkânî, *İrşâdû'l-fuhûl ilâ tahkiki ilmi'l-usûl*, thk. Ebu Mus'ab Muhammed Saîd el-Bedrî, Beyrût: Müessesetü'l-kütübî's-sikâfiyye, 1992, s. 418, 419; Şaban, *Usûlü'l-fıkıh*, s. 437; Apaydın, H. Yunus, “İctihad”, *DİA*, XXI, 430.

⁴⁴ İzmirli, *İlm-i Hilâf*, I, 213; Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XXI, 430.

⁴⁵ Şaban, *Usûlü'l-fıkıh*, s. 437; Devâlibî, Muhammed Ma'rûf, *el-Medhal ilâ ilmi usûli'l-fıkıh*, Dâru'l-ilm li'l-melâîyn, Beyrut/Lübnan 1965, s. 52.

⁴⁶ Apaydın, H. Yunus, *İslam Hukuk Usulü*, Bilay Yay., Ankara 2017, s. 323.

⁴⁷ İctihad ehliyetine sahip olmanın şartları ile ilgili bk. Şaban, *Usûlü'l-fıkıh*, s. 438-442; Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XXI, 437-439; Apaydın, *Hukuk Usulü*, s. 327-333.

⁴⁸ Şaban, *Usûlü'l-fıkıh*, s. 437.

⁴⁹ Devâlibî, Muhammed Ma'rûf, *İslamda Devlet ve İktidar*, trc. Mehmed S. Hatiboğlu, Dergah Yay., İstanbul 1985, s. 42.

⁵⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 7.

⁵¹ Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XXI, 435.

usulcüler, İslam hukukunda hükümlerin büyük bir çoğunluğunun (onda dokuzu) ictihâdî hükümlerden oluştuğunu ve bağlayıcılık açısından zan bildirdiğini söylemektedirler.⁵²

İctihadın Geçerli Olduğu Alanlar

Fıkıh usulü kitaplarında ictihadın geçerli olduğu alanlar “müctehedün fih (مجتهد فيه)” terimi ile ifade edilmektedir.⁵³ *Mecelle*’de ictihadın geçerli olduğu veya olmadığı alanlarla ilgili şu fikhî kaide yer almaktadır:

“Mevrid-i nassda ictihada mesâğ yoktur/ لا مساغ للأجتهد في مورد النص⁵⁴

Bu kaidenin ifade ettiği temel hüküm şudur: sübutu ve delaleti kat’ı olan naslar tarafından belirlenmiş hükümlerde ictihad cari değildir. Bunun dışında “taabbudî”⁵⁵ olarak ifade edilen talîle kapalı naslar/hükümler de ictihada kapalıdır. Bu bağlamda ibadetler (ibâdât), Kur’an’ın sarih hükmüyle sabit olan evlenilmesi yasak olanlar (muhammarrâmât), had cezaları (hudûd), miktarlar (mukadderât), keffâretler, vs. de bu gruba girmektedir.⁵⁶ Şafiilere göre ise keffâretler ve hadlerde kıyas (ictihad) caridir.⁵⁷

Kaynaklarda ictihadın geçerli olduğu alanlar (müctehedün fih/ictihâdî meseleler) ise şu şekilde sıralanmaktadır⁵⁸;

Hakkında sübut bakımından kat’î, delâlet bakımından zannî nass bulunan hükümler/meseleler. (Bu madde Kur’an ve mütevatir sünnetle ilgilidir.)

Hakkında sübut bakımından zannî, delâlet bakımından kat’î nass bulunan hükümler/meseleler. (Bu madde âhad sünnet/haber-i vahid ile ilgilidir.)

⁵² Bk. Cüveynî, İmamü’l-Harameyn Ebu’l-Meâlî, *Burhân fî usûli’l-fikh*, thk. Abdulazim Muhammed ed-Dib, Katar, h. 1399, II, 768.

إذا نظر في الفتاوى والأقضية أن تسعة أعشارها صادرة عن الرأي المحض والاستنباط ولا

تعلق لها بالنصوص والظواهر

Ayrıca bk. Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, s. 17-18; Apaydın, H. Yunus, “Re’y”, *DİA*, XXV, 37; Yaman-Çalış, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 26.

⁵³ Apaydın, *Hukuk Usulü*, s. 323.

⁵⁴ *Mecelle*, md. 14.

⁵⁵ İslam hukukunda gerekçesi (illeti/hikmeti) tam olarak akıl ile kavranılamayan, bir diğer ifade ile ta’lil edilemeyen hükümlere *taabbudî* hükümler denilmektedir. Taabbudî hükümler ile ilgili geniş bilgi için bk. Abdullah Kahraman, “İslam Hukuk Düşüncesinde Taabbudî Hükümler ve Taabudiyâtın Sahası Üzerine”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003): 25-57.

⁵⁶ Atar, *Fıkıh Usulü*, s. 61; Apaydın, H. Yunus, “Kıyas”, *DİA*, 537; Köse, Saffet, *İslam Hukukuna Giriş*, Hikmet Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul 2012, s. 276.

⁵⁷ Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 700.

⁵⁸ Konuyla ilgili bk. Şaban, *Usûlü’l-fikh*, s. 443-445; Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XXI, 437; Apaydın, *Hukuk Usulü*, s. 338-339; Atar, *Fıkıh Usulü*, s. 309-310.

Hakkında hem sübut hem de delâlet açısından zannî nass bulunan hükümler/meseleler. (Bu madde sünnetle ilgilidir.)

Hakkında nass veya icmâ' bulunmayan ve dinin herkes tarafından bilinmesi zorunlu (temel) hükümleri çerçevesinde sayılmayan hükümler/meseleler. Bu nev'iden meseller ile ilgili hükümler; *kıyas*, *mesâlih-i mürsele (maslahat)*, *örf ve istishab (aslî ibaha)* gibi fakihlerin/müctehidlerin hüküm verirken başvurdukları ictehad yöntemlerinden biriyle belirlenir.

İctihadın geçerli olduğu bu alanları (müctehedün fih/ictihâdî meseleler); "hakkında kat'î delil bulunmayan ve kesin bağlayıcı olmayan şer'î hükümler" ve "hakkında nass bulunmayan hukukî serbest alanlar (meskûtün anı/aslî ibaha)" olmak üzere temelde ikiye ayırmak mümkündür.⁵⁹

Diğer taraftan İslam hukukunda şer'î hükümler, kaynağı *nass ve ictihad* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.⁶⁰ Kaynağı nass olan şer'î hükümler herkes için kesin olarak bağlayıcıdır. İctihâdî olan hükümler ise genel olarak şer'î hükümler içerisinde değerlendirilmekle birlikte bizatihi, yani belirli bir müctehidin görüşü olarak bağlayıcı değildir. Dolayısıyla fıkıh usulü açısından müctehidin ictehadı sadece kendisini ve mukallidini bağlamaktadır.⁶¹

İctihadın Türleri

İslam hukuk metodolojisinde (fıkıh usulü) ictehad, genel olarak *lafza ve manaya* dayalı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır⁶²;

Lafza dayalı ictehad yönteminde, dil unsuru esas alınmakta ve lafız-mana ilişkisine bağlı olarak bizzat nassın lafzından hüküm çıkarılmaktadır.⁶³

Manaya dayalı ictehad yönteminde ise naslarda belirtilen hükmün illeti (kıyas ictehadı) veya Şâri'in genel maksadı esas alınarak (makâsîd ictehadı/maslahat ictehadı) mevcut meselenin şer'î hükmü tespit edilmektedir. Fıkıh usulünde "kıyas", "istihsan", "istislâh", "sedd-i zer'â" gibi başlıklarda incelenen yöntemler esas itibariyle mana ictehadının çeşitleridir. Buna göre mana ictehadı; kıyas ictehadı (el-ictihâdü'l-kıyâsî) ve makâsîd/gayeci ictehad (el-ictihâdü'l-istislâhî) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.⁶⁴

⁵⁹ Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 310.

⁶⁰ Hallâf, *Târihü teşrî'i-İslamî*, (Usûl içerisinde) s. 281-282; Zeydan, *el-Vecîz*, s. 320-321; Rafet Osman, *Riyâsetü'd-devle*, s. 369-371; Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, I, 176.

⁶¹ Zeydan, *el-Vecîz*, s. 322.

⁶² Apaydın, "İctihad", XXI, 436-437; Haçkalı, Abdurrahman, *İslam Hukuk Tarihinde Gayeci İctihad Metodunun Gelişimi*, Etüd Yay., İstanbul 2004, s. 16-25.

⁶³ Bu ictehad türü, fıkıh usulü kitaplarında "lafzî mebhâsler/lafzî istidlâl metodları" başlığı altında incelenmektedir.

⁶⁴ Haçkalı, *Gayeci İctihad Metodunun Gelişimi*, 16-25.

Son dönem İslam hukukçularından Muhammed Ma'rûf ed-Devâlibî (1909-2004), lafız ve manaya dayalı icthad türlerini; *beyan icthadı* (*el-ictihâdü'l-beyânî*), *kiyas icthadı* (*el-ictihâdü'l-kıyâsî*) ve *istislâh icthadı* (*el-ictihâdü'l-istislâhî*) olmak üzere üç başlıkta ele almıştır;⁶⁵

Beyan icthadı (*el-ictihâdü'l-beyânî*): genel olarak lafızların manaya delâlet yolları esas alınarak hükmün nasların bizzat zahirinden (lafzından) alınması yoluyla yapılan icthad türüdür.

Kıyas icthadı (*el-ictihâdü'l-kıyâsî*): müşterek illetten dolayı nasla sabit olan olayın hükmünün, hakkında nass olmayan meseleye uygulanmasını (tikelden tikele geçişi) ifade eder.

Bu iki icthad türünde hüküm ya doğrudan (nassın lafzı) veya dolaylı (nassın illeti) olarak ciz'î bir nassa dayanmaktadır.⁶⁶

İstislâh icthadı (*el-ictihâdü'l-istislâhî*: *Re'y icthadı* (اجتهاد الرأي/*ictihâdü'r-re'y*)⁶⁷ ile de yakın ilişkisi bulunan⁶⁸ **istislâhî icthad**

(الاجتهاد الاستصلاحي) doğrudan veya dolaylı olarak cüz'î bir nassa dayalı olmaksızın "maslahat/makâsıd" ilkesinden hareketle nasların tümünden elde edilen Şâri'in genel amacı doğrultusunda yapılan icthad demektir.⁶⁹ Bu anlamda istislâhî icthad, makâsıda dayalı icthad anlamında **el-ictihâdü'l-makâsıdî**

⁶⁵ Devâlibî, *el-Medhal*, s. 422-450. Devâlibî'nin taksimini esas alan bu üçlü taksim için ayrıca bk. Dönmez, İ. Kâfi, "Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme", *İslamî İlimlerde Metodoloji/Usul Mes'elesi-I, Tartışmalı İlmî İhtisâs Toplantısı*, 1-15, Ensar Neşriyat, Yayına Haz. İsmail Kurt-Seyit Ali Tüz, İstanbul 2005, s. 665-673; Haçkalı, *Gayeci İctihad Metodunun Gelişimi*, s. 16; Yaman-Çalış, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 26.

⁶⁶ Apaydın, "İctihad", *DİA*, XXI, 436-437; Abbâsî, Nureddin, **el-İctihâdü'l-istislâhî**: Daru İbn Hazm, Beyrut 2007, s. 66-72; Haçkalı, *Gayeci İctihad Metodunun Gelişimi*, s. 16-20; Ayrıca bk. Devâlibî, *el-Medhal*, s. 425, 433, 434.

⁶⁷ **Re'y icthadı**: Hakkında nass bulunmayan bir konuda, hükmü nasla sabit olan her hangi bir asla bağlı olmaksızın (yani kıyas yönteminin dışında) nasların genel maksatları doğrultusunda maslahat, makâsıd, istihşan, istishab vs. gibi ilke ve esaslardan hareketle yapılan istidlâl yöntemine "re'y icthadı" denilmektedir. Re'y icthadı, kıyastan geniş olmakla birlikte icthadın bir türünü oluşturmaktadır. Bir başka ifade ile re'y icthadı (ictihâdü'r-re'y), dar anlamda icthad demektir. Son dönem İslam hukukçuları bu çerçevede yapılan icthadı "genel prensip icthadı/kıyâsü's-şer" olarak isimlendirmektedirler. (Dönmez, İ. Kâfi, "Maslahat", *DİA*, XXVIII, 89, 91; Dönmez, "Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri", s. 668; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 311; Koca, Ferhat, "İstidlâl", *DİA*, XXXIII, 324.

⁶⁸ Devâlibî, *el-Medhal*, s. 442; Apaydın, "Re'y", *DİA*, XXV, 39.

⁶⁹ Devâlibî, *el-Medhal*, s. 425, 434; Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-İstislâh ve mesâlihü'l-mürsele*, Dârü'l-Kalem, Dimaşk 1988, s. 58; Zerkâ, *el-Medhal*, I, 107; Raysûnî, Ahmed, *Nazariyyetü'l-makâsıd inde'l-imâm eş-Şâtıbî*, el-Ma'hedü'l-Âlemî li'l-fikri'l-islâmî, Beyrut 1995, s. 362; Abbâsî, *el-İctihâdü'l-istislâhî*, s. 73; Haçkalı, *Gayeci İctihad Metodunun Gelişimi*, s. 20; Yaman-Çalış, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 26.

Makâsıda ve maslahata dayalı istislâhî icthad (یحال الصلت مسالاة داهت حال) hakkında bk. Dönmez, "Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri", s. 667-673; Abbâsî, *el-İctihâdü'l-istislâhî*, s. 73-339; Haçkalı, *Gayeci İctihad Metodunun Gelişimi*, s. 20-25, 85-155.

(المقاصدى الاجتهاد)⁷⁰ veya *el-ictihâdü'l-ğâî* olarak da isimlendirilmektedir.⁷¹ Buna göre **istislâhî ictihad**, prensip olarak tüm nasların ortak illetini/gerekçesini oluşturan “maslahat/makâsıd” ilkesinden hareketle, lafzen veya manen (illet) nasların kapsamına girmeyen yeni mesele hakkında “maslahat/makâsıd” ekseninde hüküm verilmesini (tümelden tikele geçiş) ifade etmektedir.

Diğer taraftan İslam hukukçuları, maslahat ve makâsıd ekseninde yapılan ictihad türünü, “genel prensip ictihadı” olarak da isimlendirmektedirler. Genel prensip ictihadı, müctehidin; nass, icma ve kıyas yolu ile çözüm bulamadığı meselelerde İslam hukukunun genel amaçlarından hareketle (makâsıdü’ş-şerîa) fiillerin gaye ve sonucuna göre çözüm üretmesi demektir. Genel prensip ictihadı dar anlamda “maslahat” ilkesine dayanmakla birlikte bu ictihad türü, klasik usul literatüründe *aklî deliller veya ictihadda başvurulanan yöntemler* şeklinde ifade edilen *istislâh (maslahat-ı müresele)*, *sedd-i zerîa*, *istihsân*, örf gibi delil ve yöntemleri de içermektedir.⁷²

Tikel olan cüz’î nasların tümünden istikra yoluyla elde edilen genel prensiplerin (küllî kaidelerin) kat’iyyet bildirdiğini ve müctehidin, hüküm çıkarmada bu genel prensipleri göz önünde bulundurması gerektiğini ifade eden Maliki fakih ve usulcü Ebû İshak İbrahim eş-Sâtıbî (ö. 790/1388) ise, “maslahat/genel prensip ictihadı”nın İslam hukukundaki yeri ve önemine şöyle dikkat çekmektedir:

“Hakkında muayyen/belirli bir nass bulunmayan, ancak şer’in tasarruflarına uygun olan ve manası şer’in delillerinden elde edilmiş olan her şer’î asıl (genel kural/prensip) sahih olup, hükümler kendisine bina edilir. Ancak bu şer’î aslın (genel prensibin), cüz’î delillerin tümünden istikra yoluyla elde edilmiş kesin bir kural olması gerekmektedir. (Böyle bir durumda bu genel prensibe itibar edilir ve üzerine hüküm bina edilir.) ... İmam Mâlik ve Sâfiî’nin itimad ettikleri **mürsel istidlâl (maslahat-ı müresele)** de bu türe dâhildir. Çünkü her ne kadar bu konu ile ilgili fer’î bir mesele hakkında muayyen/belirli bir asıl (cüz’î nass) bulunmasa da küllî bir asıl (genel bir prensip) bulunmaktadır. Kat’î olan küllî bir asıl (genel prensip) ise (hüküm koymada kuvvet açısından) muayyen/belirli olan (cüz’î) bir

⁷⁰ Raysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsıd*, s. 362.

⁷¹ Konuyla ilgili bk. Haçkalı, *Gayeci İctihad Metodunun Gelişimi*, s. 20-25.

Lafzın zahirinden elde edilen hükmün uygulanması ile Şâri’in o hükmü teşri kılmasındaki maksadına aykırı bir sonucun ortaya çıkması halinde, nassın lafzına göre değil de maksadına göre hüküm vererek nassın hükmünü geçici olarak askıya almak da istislâhî ictihad veya makâsıd ictihadı kapsamında yer almaktadır. Bu bağlamda Hz. Ömer’in müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini ve Ehl-i Kitap kadınlarla evlenilmesini yasaklaması nassın zahiri (lafzı) ile değil de maksadı ile amel edilmesi noktasında maslahat/makâsıd ictihadının tipik örneklerini teşkil etmektedir. Hz. Ömer’in ictihad anlayışı ve nassın zahirine aykırı uygulamalarına yönelik tasarruflarının tipik örneği ile ilgili bir çalışma için bk. Yılmaz, İbrahim, “İslam Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırması Bağlamında Müellefe-i Kulûba Zekât Fonundan Pay Verilmesi ile İlgili Hz. Ömer’in Uygulaması”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 31, 2018, s. 231-261.

⁷² Bk. Dönmez, “Maslahat”, *DİA*, XXVIII, 89, 91; Dönmez, “Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri”, s. 668; Koca, “İstidlâl”, *DİA*, XXXIII, 324.

asla eşittir. Hatta muayyen/belirli olan aslın (cüz'î delilin) kuvvet ve zayıflık derecesine göre küllî olan asıl (genel prensip), bazan muayyen olan asıldan (cüz'î delilden) daha güçlü olur. Bazen de bazı meselelerde kuvvetli olan muayyen asıl (cüz'î delil) küllî asıla tercih edilir... İmam Mâlik'in görüşüne göre *istihsan* da bu şer'î asıl (genel prensip) üzerine bina edilir. (Yani istihsana göre hüküm vermek de genel prensip ictihadına dayanmaktadır.) Çünkü istihsan, 'mürsel maslahatlar' göz önüne alınarak yapılan istidlâl şeklinin kıyasa takdim/tercih edilmesi anlamına gelmektedir."⁷³

Sâtıbî'den yaptığımız yukarıdaki alıntıdan anlaşıldığına göre, istislâhî ictihadın/genel prensip ictihadının; biri "maslahat-ı mürsele (maslahat)" diğeri "istihsan" olmak üzere iki temel fikhî dayanağının bulunmaktadır.

İctihadın Kapsamı

İslam hukukçuları, "nasların sınırlı hayat olaylarının ise sınırsız" olmasından hareketle nasların; ya doğrudan (lafız/ibare) veya dolaylı (delalet/mana) olarak tüm hayat olaylarını kuşattıklarını ve her meselenin şer'de (şeriatte) mutlaka bir hükmünün bulunduğunu söylemektedirler.⁷⁴ Nitekim konuyla ilgili İmam Şâfiî (ö.204/819) *er-Risâle'de* şu tespiti yapmaktadır:

"Müslümanın karşılaştığı her bir mesele ile ilgili Allah'ın mutlaka (açık) bir hükmü (nass) vardır veya buna delalet eden bir hüküm mevcuttur. Bu hüküm açıkça bildirilmiş ise ona aynen uymak gerekir. Eğer açık değilse ictihad yoluyla onun hak olduğuna delalet eden hükmün çıkarılması gerekir."⁷⁵

İmam Şâfiî'nin bu tespitinden anlaşıldığına göre; vahiy ürünü veriler (naslar), bir müslümanın dünyada ihtiyaç duyacağı bütün çözümleri ya açıkça (nass) ya da üstü kapalı bir şekilde (delâlet) içermektedir. Dolayısıyla gerekli ilmî donanıma sahip bir müctehid, naslar ve hayat olayları arasında kuracağı ilişkilerden hareketle her olayla ilgili (şer'î) hükümleri keşfedebilir.⁷⁶

Hanefi fakih ve usulcü Cessâs (ö.370/980) da, *el-Fusûl fi'l-usûl* isimli eserinde hocası Ebû'l-Hasan el-Kerhî'den (ö. 340/952) şu görüşleri nakletmektedir:

⁷³ Sâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 39-40.

⁷⁴ Nasların tüm hayat olaylarını lâfzen veya delaleten kuşatması ile ilgili değerlendirmeler için bk. Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut ty., s. 19 (nr. 46, 48), 477 (nr. 1326); Bakillânî, Bakillânî, el-Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. Tayyib, et-*Takrîb ve'l-irşâd*, thk. Abdülhamid b. Halid Ebu Zenîd, Müessesetü'r-Risâle, 1998, I, 312; Cessâs, Ebu Bekir Ahmet b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Casim en-Nemşi, Kuveyt, 1994, IV, 75-76, 81; Serahsî, *el-Usûl*, II, 139-140 (Kıyas Konusu); İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII, 134; Cüveynî, *el-Burhân*, II, 743-744/r. 676-677 (kıyas konusuna giriş paragrafı); Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hafız, Medine ty., I, 20, III, 3; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 167, 169; Sâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 173; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 347-348.

⁷⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 477 (nr. 1326). Ayrıca bk. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 19 (nr. 46, 48).

⁷⁶ Aybakan, Bilal, "Şâfiî", *DİA*, XXXVIII, 228.

“...Hiçbir hadise/olay olmasın ki onunla ilgili Allah Teâlâ’nın **hazır, ibaha veya icab** şeklinde bir hükmü bulunmasın. Buna göre her bir mesele ile ilgili mutlaka ya doğrudan nastan veya dolaylı olarak nastan elde edilmiş bir hüküm bulunmaktadır. Çünkü hadiseler/olaylar sınırsızdır, nasların tüm hadiseleri (hayat olaylarını) kuşatması ise mümkün değildir. Dolayısıyla tüm olayların doğrudan nassa dayanması mümkün değildir.”⁷⁷

Ünlü Eş’arî kalamcısı ve Maliki fakihî Bâkılânî (ö. 403/1013) de *et-Takrîb ve’l-irşâd fî usûl’il-fih* isimli eserinde bütün şer’î hükümlerin, ya **nutk (mantûk)** olarak veya **mefhum** olarak ya da bu ikisine tevdi edilmiş **ma’na (ma’kûl)** olarak Kitap ve Sünnet’te bulunduğunu söylemektedir.⁷⁸

Nasların tüm hayat olaylarını kuşattığını ifade eden İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) de bu konuda şöyle demektedir:

“Naslar sınırlıdır (Kitab’ın ve Sünnet’in nasları sınırlıdır. Hakkında icma olan konular ise sayılıdır). Biz kesin olarak biliyoruz ki hayat olayları sınırsızdır. Ve yine biz kesin olarak biliyoruz ki Allah’ın hükmü dışında kalan hiçbir mesele/hayat olayı yoktur. (Naslar sınırlı olduğuna göre) tüm bu hayat olaylarını Allah’ın hükmünün kuşatması kıyas ve buna bağlı olan nazar/ictihad ve istidlâl ile olacaktır.”⁷⁹

İmam Şâfiî, Cessâs, Bakılânî ve Cüveynî’den naklettığımız bu görüşler, prensip olarak kıyası kabul eden tüm İslam hukukçularının/usulcülerin kabul etmiş olduğu bir yaklaşımdır.⁸⁰ Bundan dolayıdır ki İslam hukukunda başta kıyasa dayalı hükümler olmak üzere hakkında nass olsun olmasın ictihada dayalı hükümler, prensip olarak “şer’î hüküm” kapsamında değerlendirilmiştir.⁸¹

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere İslam hukukunda şer’î hükümler; “ictihâdî olan” ve “ictihâdî olmayan” şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Hak-

⁷⁷ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, IV, 75. Ayrıca bk. s. 76, 81. Benzer değerlendirmeler için bk. Serahsî, *el-Usûl*, II, 139-140; İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII, 134; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 167, 169.

⁷⁸ Bakılânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, I, 312.

أن جميع الأحكام الشرعية مودعة في الكتاب والسنة نطقاً أو مفهوماً أو معنى مودع فيها

⁷⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 743-744/r. 676-677 (kıyas konusuna giriş paragrafı).

⁸⁰ İltas, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İSAM, İstanbul 2011, s. 188. İbn Hazm (ö. 456/1064) da, kıyas ve istihana gerek bırakmayacak şekilde nasların tüm hayat olaylarını kuşattığını farklı bir yaklaşımla özetle şöyle izah etmektedir: “Nasların lafzı/ibaresi; ya vacip/farz ya haram veya mubah olmak üzere tüm hayat olaylarını kuşatmaktadır. Nasların sükût ettiği şeylerden sorumlu değiliz. Onlar bizim için sakıttır. Affedilmiştir. Dolayısıyla re’ye, kıyasa, ta’lîle, istihana ihtiyaç yoktur.” (İbn Hazm, *İbtâlül’l-kayâs ve’r-re’y ve’l-istihsân ve’t-taklîd ve’t-ta’lîl*, thk. Saîd el-Efğânî, Matbaatü Câmia ve Dimeşk, 1960, s. 45-46.)

⁸¹ Serahsî, *el-Usûl*, II, 139-140. Müctehidin hakkında nass olmayan veya kesin bağlayıcı bir nassın bulunmadığı alanda istinbât yoluyla elde ettiği hükmün (ictihâdî hüküm) “şer’î hüküm” olarak değerlendirilmesi ile ilgili bk. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 477 (nr. 1326); Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, IV, 75-76, 81-82, 372; Şâtibî, *el-Muvâfakât*, IV, 244-246, 292-293. Ayrıca bk. Zeydan, *el-Vecîz*, s. 322; Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XXI, 435; Türcan, Talip, “Şariat”, *DİA*, XXXVIII, 572.

kında kesin bağlayıcı bir nass bulunan hükümler ictihada, dolayısıyla takdir yetkisini kullanmaya kapalıdır. Hakkında nass bulunmayan veya nassın delaletinin zan bildirip kesin bağlayıcı olmadığı (müctehedün fih) konular ise ictihada, dolayısıyla takdir yetkisine (beşeri müdahaleye) açık konulardır.⁸²

Şer’î hükümlerin, “ictihâdî olan” ve “ictihâdî olmayan” şeklinde ikiye ayrılması, beşerin teşrîye müdahalesi açısından önem arz etmektedir. Nitekim İslam hukukunun bu yönünü dikkate alan son dönem bazı İslam hukukçuları İslam hukuku (fıkıh) için, “hukukçular hukuku”⁸³; “Müslümanların ortaya koyduğu hukuk”⁸⁴ ve “dînî/ilahî değil, dine uygun hukuk”⁸⁵ gibi değerlendirmelerde bulunmuşlardır.⁸⁶

İslam hukukunun “Müslümanların hukuku” veya “dine uygun hukuk” olarak nitelenmesi onun ilâhî ve beşerî unsuru bünyesinde barındıran çift karakterli bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim İslam hukuku üzerine araştırmalar yapan müsteşrik Noel James Coulson (1928-1986), *“İslam hukukunun ilahî ve insanî yönlerine ve bu iki yön arasındaki ilişki ve gerginliklere işaret ederek İslam hukukundaki hukuki akıl yürütmeyi (ictihad), hukukun tamamen el yapımı kumaşı içerisinde, ilahî vahiy ve beşer aklının ipliklerinin, hemen hemen birbirinden ayrılmayacak derecede, birbiriyle çok sıkı bir şekilde dokunduğunu gösteren bir delil olarak niteler.”*⁸⁷

İctihadın tanımı ve kapsamı ile ilgili yukarıda verilen açıklamalar, İslam hukukunda teşrîin (yasamanın) beşeri müdahaleye kapalı olmadığını göstermektedir. Nitekim özellikle de mana (illet ve makâsad/maslahat) ekseninde yapılan “ictihad” faaliyeti, beşerin (dünyevi otoritenin) teşrîye müdahalesi anlamına gelmektedir.⁸⁸ Bu bağlamda beşeri irade, “nasların uygulanması ve kesin bağlayıcı olmayan nasların yorumlanması”; “hakkında nass bulunmayan serbest alanlarda naslardan hareketle Şârî’in iradesine uygun yeni hükümlerin konulması” şeklinde teşrîye müdahale etmektedir. (Bu konuya “Devlet Başkanının/Devletin Yasama Fonksiyonu” başlığı altında ayrıca değinilecektir.)

⁸² Serahsî, *el-Usûl*, II, 139-140; Zeydan, *el-Vecîz*, s. 124, 320-321; Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XXI, 437.

⁸³ Schacht, Joseph, *İslam Hukukuna Giriş*, (çev. Mehmet Dağ-Abdülkadir Şener), Ankara Üni. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1986, s. 13, 212. Ayrıca bk. Erdoğan, Mehmet, “Fıkıh Ya Da Müslümanların Hukuku”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı:1, Yıl: 2003, s. 95; Yaman-Çalış, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 26.

⁸⁴ Bardakoğlu, Ali, “Fıkıh Çözüm Mü Üretir Sorun Mu?”, *EskiYeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, Sayı: 29, Güz 2014, s. 174; Dönmez, İ. Kâfi, “Fıkıh”, *İlmihal*, (Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2008), I, 142; Erdoğan, “Fıkıh Ya Da Müslümanların Hukuku”, s. 98, 103.

⁸⁵ Apaydın, “Sistem ve Terminoloji Sorunu”, s. 496.

⁸⁶ Fıkıhın (İslam Hukuku’nun) beşeri ve sivil müdahaleye açık olması yönüne dikkat çeken değerlendirmeler için bk. Bardakoğlu, “Fıkıh Çözüm Mü Üretir Sorun Mu?”, s. 147-178; Erdoğan, “Fıkıh Ya Da Müslümanların Hukuku”, s. 95-103.

⁸⁷ Koca, “İslam Hukukçusu Ve Hukuk Tarihçisi Noel Coulson: Hayatı, Eserleri ve Görüşleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 4, 2004, s.75-85), s. 84.

⁸⁸ Apaydın, *Hukuk Usulü*, s. 313.

Özetle ifade etmek gerekirse, nasların lafız ve mana (illet/maksad) olarak anlaşılması ve yeni hayat olaylarına aktarılmasında, temeli “şahsî akıl yürütme” zihni ameliyesine dayanan “ictihad” faaliyeti, beşeri ve aklî bir yöntemdir ve sivil otoritenin sınırlı ölçüde de olsa teşrî’ye (yasamaya) müdahalesi anlamına gelmektedir.⁸⁹ Dolayısıyla İslam hukukunda ictihâdî yorum faaliyetleri, vahiy terbiyesinden geçmiş insan aklının teşrî’ye müdahale ettiği beşeri bir faaliyet olmaktadır.⁹⁰ Bu bağlamda kamu otoritesinin hukukî serbest alan (mubah) ile ilgili siyasî tasarruflarının ictihad (maslahat ictihadı) kapsamında değerlendirilmesi, muhahın kamu otoritesi tarafından sınırlandırılmasının meşruiyeti ve bağlayıcılığı açısından önem arz etmektedir. Aşağıda bu konu üzerinde ayrıca durulacaktır.

Devlet Başkanının ve/ya Devletin Yasama Yetkisi

Devlet Başkanının Müctehid Olması Şartı

Klasik İslam hukuku doktrinde cumhura göre devlet başkanlığı görevini üstlenecek kişide bulunması gereken şartlardan⁹¹ biri de ictihad derecesinde dinî ilimlere vakıf olmasıdır.⁹² Nitekim ilk dönem müctehid âlimlerden Eş’arî kelimci ve Şâfiî fakih İmamü’l-Harameyn Ebû’l-Meâlî el-Cüveynî (ö. 478/1085), İslam anayasa hukuku ile ilgili konuları ele aldığı *Ğiyâsü’l-ümem fî iltiyâsî’z-zulem* isimli eserinde konuyla ilgili şöyle demektedir:

“Devlet başkanında bulunması gereken şartlardan birisi de müctehidlerin mertebesine ulaşmış, **onlarda bulunması gereken şartları taşıyan bir müctehid olmasıdır. Bunun şart olduğu konusunda bir hilaf yoktur.** Çünkü dinle

⁸⁹ Bk. Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XXI, 436; Apaydın, *Hukuk Usulü*, s. 313-316, 324-326; Yaman-Çalış, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 25, 31.

⁹⁰ Apaydın, *Hukuk Usulü*, s. 313.

⁹¹ İslam hukukunda devlet başkanında bulunması gereken temel şartlar şunlardır: Müslüman olmak (İslam),

Erkek olmak,

Hür olmak,

Aklı başında ve bulûğ çağına ermiş olmak,

Âlim (*müctehid*) olmak,

Tam manasıyla *adalet*

vasfına haiz olmak,

Liderlik özelliğine (kifâyet) sahip olmak

(Bk. Bakıllânî, el-Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. Tayyib, *Kitâbü Temhîdî’l-evâil ve telhîsî’d-delâil*, thk. eş-Şeyh İmâdüddin Ahmed Haydar, Müessesetü’l-kütübî’s-sikâfiyye, Beyrut 1987, s. 471-474; Taftazânî, Sa’düddin, *Şerhu’l-makâsîd*, nşr. İbrahim Şemseddin, Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, Beyrut 2001, III, 480-487; Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, s. 6-7, 25; Ayrıca bk. Cadülmurâkibî, *el-Hilâfetü’l-islamiyye*, s. 311-343; Nebhan, *Anayasa ve İdare Hukuku*, s. 368-369, 391-407; Karaman, *İslam Hukuku*, I, 87-90; Aydın, M. Akif, “İmâmet”, *DİA*, XXII, 205-206.)

⁹² İslam hukukunda devlet başkanının müctehid olması veya kadı olacak seviyede İslamî ilimlere vakıf olması gerektiği ile ilgili bk. Bakıllânî, *Temhîd*, s. 471, 473; Cüveynî, İmamü’l-Harameyn Ebu’l-Meâlî, *Ğiyâsü’l-ümem fî iltiyâsî’z-zulem (Ğiyâsî)*, thk. Mustafa Hilmi-Fuad Abdülmun’ım, Daru’l-da’ve, İskendiriye 1979, s. 49-50, 65-66; Taftazânî, *Şerhu’l-makâsîd*, III, 480; Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, s. 6; Nebhan, *Anayasa ve İdare Hukuku*, s. 393-394.

ilgili işlerin büyük çoğunluğu devlet başkanlarını ilgilendirmektedir. Bu konuda başkalarına müracaat etmesi (fetva sorması) onu istiklal (bağımsız) olma mertebesinden çıkarır. Ayrıca her mesele ile ilgili fetva soracağı âlim bir müctehidi her zaman bulması mümkün olmayabilir. Devlet başkanlığı din ve dünya işlerinde lider olmayı gerektirir. Buna göre nasıl ki dünya işlerinde müstakil olarak karar verme yetkisine sahip ise din konusunda da müstakil olarak hüküm verecek seviyede müctehid olması gerekir.”⁹³

Ünlü Eş’arî kalamcısı ve fakihi Bakıllânî (ö. 403/1013) de devlet başkanlığı görevini üstlenecek kişinin kadı (hâkim) olacak seviyede İslamî ilimlere vakıf olması gerektiğini ifade etmektedir.⁹⁴ İslam siyaset bilimcisi Şâfiî fakih Mâverdî (ö. 450/1058) ise devlet başkanlığı (imâmet) görevini üstlenecek kişinin şer’î meselelerde icthad edebilecek derecede ilim sahibi olması gerektiğini⁹⁵ ve İslam hukukunda yargı görevini (velâyetü’l-kadâ’) üstlenecek kişilerin usûl-i fikhî ve furû-i fikhî kapsayacak şekilde ahkâm-ı şer’iyyeyi bilmesi gerektiğini, bunu bilen kişinin ise dinde müctehid olduğunu, fetva ve hüküm vermesinin câiz olduğunu söylemektedir.⁹⁶

Ebû İshak İbrahim eş-Şâtıbî (ö. 790/1388) de devlet başkanlığı görevini üstlenecek kişinin icthad ve şer’î ilimlerde fetva verme mertebesine; yine aynı şekilde kaza/yargı (hâkimlik) görevini üstlenecek kişinin de icthad mertebesine ulaşmış olması gerektiği konusunda İslam âlimlerinin ittifak ettiklerini söylemektedir. Ancak bu şartları taşıyan birisinin bulunmaması halinde, şer’î hükümlerin uygulanması ve toplumda anarşinin hâkim olmaması için müctehid olmayan kişilerden bu göreve en uygun kişinin devlet başkanı ve kadı/hâkim olarak atanması gerekmektedir.⁹⁷ Devlet başkanının “müctehid” olmasını çok ağır bir şart olarak gören son dönem İslam hukukçuları ise bu konuda devlet başkanının icmalî olarak İslamî ilimlere vakıf olmasının yeterli olacağını söylemektedirler.⁹⁸

Diğer taraftan İslam hukukunda prensip olarak devlet başkanının toplumla ilgili tasarruflarında şûrâyâ danışması temel bir ilke olarak kabul edilmektedir.⁹⁹ Buna göre devlet başkanı müctehid ise kendi icthadına göre yasama faaliyetine katılma hakkına sahip olmaktadır.¹⁰⁰ Şayet müctehid değilse mevcut icthadlar-

⁹³ Cüveynî, *Ğıyâsü’l-ümem*, s. 65-66. Ayrıca bk. Nebhan, *Anayasa ve İdare Hukuku*, s. 393.

⁹⁴ Bakıllânî, *Temhîd*, s. 471, 473. Hâkimin müctehid olması ile ilgili görüşler hakkında ayrıca bk. Atar, *Adliye Teşkilatı*, s. 106-107.

⁹⁵ Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultânîyye*, s. 6.

⁹⁶ Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultânîyye*, s. 84-85.

⁹⁷ Şâtıbî, *el-İ’tisâm*, III, 42-43.

⁹⁸ Nebhan, *Anayasa ve İdare Hukuku*, s. 394.

⁹⁹ Hallâf, Abdülvahhab, *es-Siyâsetü’ş-şer’iyye ev nizâmü’d-devleti’l-islamiyye fi’ş-suûni’d-dustûriyye ve’l-hâriciyye*, el-Matabaatü’s-selefiyye, Kahire 1350, s. 28-30; İbn Âşûr, *Usûlü’n-nizâmî’l-ictimâî*, s. 212; Dirîni, *Hasâisu’t-teşri’i’l-islâmî*, s. 349, 353, 399.

¹⁰⁰ Aydın, M. Akif, “Anayasa”, *DİA*, III, 159.

dan birini tercih etmek veya müctehid âlimlerin (şûrâ meclisi) görüşünü almakla yükümlüdür.¹⁰¹

Günümüzde de ictihad şartlarının bir kişide bulunmasının zorluğundan dolayı özellikle kamuyu ilgilendiren konularda grup/şûrâ (kollektif) ictihadının yapılması gerektiği söylenmektedir.¹⁰² Bundan dolayıdır ki ictihad şartlarını taşımayan devlet başkanının mutlaka şûrâya danışması gerekmektedir.¹⁰³ Diğer taraftan İslam hukukunda yasama faaliyetleri müctehid âlimlerden/hukukçulardan oluşan şûrâ meclisinin deruhtesinde olan bir hukukî sorumluluk olduğu için devlet başkanının tüm toplumun maslahatıyla ilgili bir konuda ferdi karar alması ve tasarrufta bulunması söz konusu değildir.¹⁰⁴

İslam Hukukunda Devletin Yasama Fonksiyonu

İslam hukukçularının “teşrî” veya “sultatü’t-teşrî/es-sultatü’t-teşrîyye”¹⁰⁵ kavramıyla ifade ettikleri yasama fonksiyonu ya da yasama yetkisi; “*devlet yetkisini kullanarak toplumsal yaşamı düzenlemek amacıyla bağlayıcı ve maddi yaptırımla desteklenmiş hukuk kuralları (anayasa, yasa, kanun ve diğer ilgili hukuk normlarını) koyma yetkisi*”¹⁰⁶ anlamına gelmektedir.

İslam hukuku kaynağı itibarıyla “ilâhî” ve “beşerî” unsurlardan oluştuğu için çift karakterli (yarı teokratik) bir hukuk sistemidir. Bundan dolayıdır ki İslam hukukunda “teşrî” kavramı ile ifade edilen yasama fonksiyonu (yasamanın kaynağı), ilahî ve beşerî unsurlardan oluşan birbiri ile ilişkili iki anlamdan oluşmaktadır;¹⁰⁷

Birincisi: Hükmün, ilk ve asıl olarak doğrudan Kur’an (ve Sünnet) tarafından ortaya konulmasıdır. Bu anlamda teşrî yalnızca Allah’a (ve Rasûlüne) mahsustur.¹⁰⁸ İslam hukukunda “*yasamanın kaynağı Allah ve Rasûlüdür*” sözü ile kastedilen de bu anlamdır. Bu anlamda yasama fonksiyonu tamamen ilahî bir karakter taşımaktadır.

¹⁰¹ Zerkâ, *el-Medhal*, I, 195; Ayrıca bk. Dirînî, *Hasâisü’t-teşrî’l-islâmî*, s. 348-352; Allâl el-Fâsî, *Makâsıdû’s-şerîati’l-islamiyye ve mekârimühâ*, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1993, s. 61.

¹⁰² Bk. Şerafî, Abdülmecid Susuh, *el-İctihâdû’l-cemâî fi’t-teşrî’l-islâmî*, Vizâratü’l-efkâf ve’s-şüûnî’l-islamiyye, Katar 1998, s. 107-124. Kollektif ictihadın sakıncaları için bk. Apaydın, *Hukuk Usulü*, s. 355-357.

¹⁰³ Dirînî, *Hasâisü’t-teşrî’l-islâmî*, s. 349, 353, 399.

¹⁰⁴ Köse, “İslam’da Hukuk Devleti İlkesinin Dinamikleri”, s. 186.

¹⁰⁵ Örnek olarak bk. Hallâf, *es-Siyâsetü’s-şer’iyye*, s. 41; Rafet Osman, Muhammed, *Riyâsetü’d-devle fil fikhî’l-islâmî*, (Dâru’l-kitâbi’l-camiî, Matabaatü’s-saade,) b.y/Kahire. 1985, s. 369.

¹⁰⁶ Hallâf, *Târihü’t-teşrî’l-islâmî*, (Usûl içerisinde) s. 281; Nebhan, *Anayasa ve İdare Hukuku*, s. 351; Allâl el-Fâsî, *Makâsıdû’s-şerîa*, s. 56-57; Türçan, “Yasamanın Yargı Yoluyla Denetlenmesi”, s. 145.

¹⁰⁷ Hallâf, *Târihü’t-teşrî’l-islâmî*, (Usûl içerisinde) s. 281-282; Rafet Osman, *Riyâsetü’d-devle*, s. 369-371.

¹⁰⁸ Örneğin Şûrâ, 42/13 ayetinde geçen “عرش/şeraa” kelimesi “teşrî/yasama” anlamında kullanılmıştır.

İkincisi: Müctehid hukukçular tarafından Kur'an ve Sünnet'te sabit olan şer'i hükümlerin nihâî tefsirinin yapılması veya hakkında nass olmayan konularda (*meskûtün anh*) Kur'an ve Sünnet'in temel esas ve gayelerine uygun hukukî düzenlemeler yapılmasıdır. Asıl kaynak olan Kur'an (ve Sünnete) bağlı olarak yapıldığı için bu anlamdaki teşrî, bir yönüyle ilahi olmakta; müctehid hukukçuların ictihadına dayandığı için bir yönüyle de beşeri olmaktadır. Dolayısıyla ikinci anlamda teşrî kavramı; ilk olarak hüküm koyma olmayıp asıl kaynak olan Kur'an ve Sünnet'teki ilahi hükümlerin ortaya çıkarılması ve açıklanması anlamına gelmektedir.

Buna göre birinci anlamda teşrî *inşâî*dir. Yani ilk baştan Allah ve Rasülü tarafından hüküm (norm) koymadır ve teşrîden kastedilen asıl anlam da budur. Klasik literatürde çoğunlukla "eş-şer' (şeriat)" terimi ile ifade edilen bu anlama, *hakikî* anlamda teşrî denilmektedir. İkinci anlamdaki teşrî ise *izhârî*dir. Yani müctehid hukukçular tarafından Kur'an ve Sünnet'in temel ilkeleri ve maksatları çerçevesinde Şâri'in maksadına uygun olan hükmün ortaya çıkarılmasıdır. Klasik literatürde "fıkıh (ictihad)" olarak isimlendirilen bu anlama, *mecazî* anlamda teşrî denilmektedir.¹⁰⁹

Şu halde İslam hukukunda hükümler; kaynağı nass olan, yani doğrudan nassa (ayet ve hadis) *dayanan hükümler* ve kaynağı nass olmayan veya nassın delaletinin zan bildirip kesin bağlayıcı olmayan *ictihâdî hükümler* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.¹¹⁰ Bu taksimi bir başka ifade ile "*şeriat-fıkıh*" şeklinde isimlendirmek de mümkündür.¹¹¹ Hükümlerin kaynağı açısından bu şekilde ikiye ayrılması, bağlayıcılık ve devletin yasama fonksiyonu açısından önem arz etmektedir.¹¹²

Buna göre İslam hukukunda şer'i hükümler, yasama fonksiyonu (yasamanın kaynağı) ve bağlayıcılık açısından ikiye ayrılmaktadır;

Birincisi: Kaynağı doğrudan nass olan şer'i hükümler

Bunlar, Kur'an ve Sünnet'in açık ve kesin olarak ifade ettiği şer'i hükümler olup hiçbir şahıs ve kurumun tasdikine muhtaç olmaksızın herkes için geçerli ve bağlayıcıdır. Devlet başkanından sıradan normal vatandaşa kadar her Müs-

¹⁰⁹ Âlim, *Makasidü'l-âmme*, s. 21; Apaydın, H. Yunus, "Siyasal Hayat-Sosyal Hayat", *İlmihal*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2013, II, 292; Ayrıca bk. Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, MÜİFV. Yay., İstanbul 1990, s. 118.

¹¹⁰ Zeydan, *el-Vecîz*, s. 320-321; Apaydın, "İctihad", *DİA*, XXI, 437; Şemseddin, Muhammed Mehdi, *Nizâmü'l-hükûm ve'l-idâre fi'l-İslam*, Beyrut 1991, s. 456.

¹¹¹ Mansurizâde Saîd, "Şeriat ve Kânûn-II", s. 601-606; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 118.

¹¹² Hükümlerin kaynağı açısından "şeriat-fıkıh" şeklinde taksime tabi tutulmasının hükümlerin değişime açık olup olmaması açısından önemi hakkındaki değerlendirmeler için bk. Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 118-123. Bu konuda ayrıca bk. Mansurizâde Saîd, "Şeriat ve Kanun", *Daru'l-Funun Hukuk Fakültesi Mecmuası* (DFHM), I, sy. 6 (1332-1334), s. 530-535; II, sy. 8 (1332-1334), s. 601-606.

lûman bu hükümlere uygun davranmak zorundadır.¹¹³ Bu hükümlere *şer'-i şerif* veya *şer'î hukuk* denilmiştir. Bunun anlamı; bunların dışındakilerin *şer'î* olmadığı değil, bağlayıcılık açısından kesin olan ve aksine hüküm koymanın mümkün olmadığı hüküm demektir. Bu konuda kamu otoritesi *şer'î* hükmü uygulamakla yükümlüdür. İslam hukukunda yasama organı, Kur'an ve Sünnet'te kesin bağlayıcı olan hükümlere aykırı yasama faaliyetinde bulunamaz.¹¹⁴

İkincisi: *Kaynağı ictihâdî olan şer'î hükümler*

Kaynağı ictihâdî olan *şer'î* hükümler, müctehidlerin üzerinde ittifak ettikleri ve/ya etmedikleri olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İslam âlimlerinin çoğunluğuna göre üzerinde ittifak edilen (icma oluşan) ictihâdî hükümler de bağlayıcıdır. Ancak ihtilaf edilen ictihâdî hükümler hem iftada hem de kazada bağlayıcı değildir. Yani hiçbir müftî veya hâkim ihtilafı olan ictihâdî hükümlerden biriyle fetva veya hüküm vermek zorunda değildir.¹¹⁵ İkinci gruba giren ictihâdî hükümler, müctehid hukukçuların *istihsan*, *maslahat/istislâh*, *zerâi* (*sedd-i zerfa*), veya *örf ve âdet* kaidelerine dayanarak ictihad yoluyla vermiş oldukları hükümler olup en önemli özelliği bağlayıcı olmamasıdır.¹¹⁶ Dolayısıyla ictihâdî olan bu alanda kamu otoritesinin emretme ve yasaklama şeklinde toplumun maslahatına uygun düzenlemeler yapması mümkündür.¹¹⁷

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı üzere, İslam hukukuna göre yasanın asıl kaynağı Allah ve Resul'üdür. Müctehid hukukçularının naslardan hüküm çıkarmaları ise ikinci derece yasamanın kaynağını oluşturmaktadır.

Diğer taraftan İslam hukukunda yasama organının başında kamu otoritesini en yüksek anlamda temsil eden ve *ülû'l-emr* denilen *devlet başkanı* bulunmaktadır. Devlet başkanı, toplum ve devlet adına sahip olduğu bu yetkiyi yasama organı, diğer bir ifade ile *şûrâ meclisi*¹¹⁸ ve/ya *ehlû'l-hal ve'l-akd*¹¹⁹ gibi kurumlar aracılığıyla kullanmaktadır.¹²⁰ İslam hukukunda *ülû'l-emr* yani devlet başkanı

¹¹³ Karaman, Hayreddin, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2011, I, 176; Apaydın, "İctihad", *DİA*, XXI, 437; Zeydan, *el-Vecîz*, s. 320-321.

¹¹⁴ Şemseddin, *Nizâmü'l-hükm*, s. 456; Akgündüz, Ahmet, *Eski Anayasa Hukukumuz ve İslam Anayasası*, Timaş Yay., İstanbul 1995, s. 19-20; Nebhan, *Anayasa ve İdare Hukuku*, s. 353 vd, 374-375.

¹¹⁵ Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, I, 176; Akgündüz, *İslam Anayasası*, s. 20.

¹¹⁶ Zeydan, *el-Vecîz*, s. 320-321; Apaydın, "İctihad", *DİA*, XXI, 437.

¹¹⁷ Şemseddin, *Nizâmü'l-hükm*, s. 456.

¹¹⁸ "Danışma kurulu" anlamına gelen "Şûrâ Meclisi" hakkında bk. Dirîni, *Hasâisü't-teşri'i'l-islamî*, s. 350-371; Türcan, Talip, "Şûrâ", *DİA*, XXXIX, 230-235.

¹¹⁹ İslam hukukunda ulemâ ve umerâdan oluşan, devlet başkanını seçme ve azletme/görevden alma yetkisine sahip olan güç, kuvvet, rey ve tedbir sahibi kimselere fikhî/hukûkî bir kavram olarak "ehlû'l-hal ve'l-akd" denilmektedir. (Ensârî, Abdülhamid İsmail, "Ehlû'l-hal ve'l-akd", *DİA*, X, 539-541.)

¹²⁰ Allâl el-Fâsî, *Makâsîdü's-şerfa*, s. 61; Cadûlmurâkibî, *el-Hilâfetü'l-islamiyye*, s. 423-433; Akgündüz, *İslam Anayasası*, s. 21-22.

nın, yasama yetkisini kullanırken şûrâ meclisine başvurması keyfi bir uygulama olmayıp Kur'an'ın¹²¹ devlet başkanından istediği bir emir olmaktadır.¹²² Ancak devlet başkanı müctehid ise kendisi de doğrudan yasama faaliyetine katılabilir-mektedir.¹²³

Özetle ifade etmek gerekirse İslam hukukunda yasama organı, kurumsal olarak müctehidlerden oluşan “şûrâ meclisinden/danışma kurulundan” oluşmaktadır ve bu kurulun temel iki görevi/fonksiyonu bulunmaktadır.¹²⁴

Birincisi, hakkında nass bulunan konularda onları tedvin etmek ve nihâi hükmün ne olduğunu açıklamak,

İkincisi ise hakkında nass bulunmayan (*meskûtün nah*) ictihâdî konularda Kur'an ve Sünnet'in temel esaslarına ve ruhuna uygun icihadda bulunarak hukûkî/kanûnî boşlukları doldurmaktır.¹²⁵

Diğer taraftan İslam hukukunda kamu otoritesinin (devletin) sınırlı yasama yetkisi ile siyâset-i şer'iyye kavramı arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır.¹²⁶ Nitekim İslam hukukunun temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'te, bütün hukukî meselelerin çözümleri ayrı ayrı tespit edilmemiş, sadece genel ilke ve esaslarını ortaya konularak nasların doğrudan düzenlediği alanlar dışında kalan bazı konuların ayrıntıları, değişen şartlara ve ihtiyaçlara göre icthada ve zamanın kamu otoritesinin “siyâset-i şer'iyye” prensibine dayalı sınırlı yasama yetkisine bırakılmıştır.¹²⁷

Bu bağlamda İslam hukukunda “ülû'l-emr” kavramı ile ifade edilen ve en yüksek kamu otoritesini temsil eden devlet başkanı, devletin temel unsurlarını oluşturan *yasama, yürütme ve yargı* organlarına başkanlık etmekte ve bunlarla il-

¹²¹ Şûrâ, 42/38; Âl-i İmrân, 3/159.

¹²² Senhûrî, Abdürrazzak Ahmed, *Fıkhu'l-hilâfe ve tatavuruhâ*, thk. ve neşr. Tefik Muhammed eş-Şâvî/Nâdiye Abdürrazzak es-Senhûrî, by., Beyrut 2000, s. 68-70; Dirîni, *Hasâisü't-teşrî'i'l-islamî*, s. 349; Allâl el-Fâsî, *Makâsidü's-şer'ia*, s. 61; Karaman, *İslam Hukuku*, I, 101.

¹²³ Cadülmurâkibî, *el-Hilâfetü'l-islamiyye*, s. 412; Karaman, *İslam Hukuku*, I, 105; Akgündüz, *İslam Anayasası*, s. 20; Aydın, “Anayasa”, *DİA*, III, 159.

¹²⁴ Hallâf, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, s. 42; Dirîni, *Hasâisü't-teşrî'i'l-islamî*, s. 349; Karaman, *Anahatlarıylâ İslam Hukuku*, I, 176-177; Cadülmurâkibî, *el-Hilâfetü'l-islamiyye*, s. 411-412. Ayrıca bk. *Fıkhu'l-hilâfe*, s. 68-70; Dirîni, *Hasâisü't-teşrî'i'l-islamî*, s. 349.

¹²⁵ İslam hukukunda “meskûtün anı” olarak isimlendirilen hukuk/kanun boşluklarının nasıl doldurulacağı ile ilgili bk. Hallâf, Abdülvahhab, *Masâdirü't-teşrî'i'l-İslamî fimâ lâ nassa fihî*, Dâru'l-kalem, Kuveyt 1982, s. 19 vd.; Dönmez, *Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları*, Doktora Tezi, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi) İstanbul 1981, s. 299-301; Dönmez, İ. Kâfi, *İslam Hukukunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese*” *M.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 4, İstanbul 1986, s. 39-46.

¹²⁶ Apaydın, “Siyâset-i şer'iyye”, *DİA*, XXXVII, 299.

¹²⁷ Zerkâ, *el-Medhal*, I, 30, 32, 45; Akgündüz, Ahmet-Cin, Halil, *Türk-İslam Hukuk Tarihi*, Timaş Yay., İstanbul 1990, I, 190; Ayrıca bk. Apaydın, “Siyâset-i şer'iyye”, *DİA*, XXXVII, 299.

gili sınırlı yasama yetkisini elinde bulundurmaktadır.¹²⁸ Nitekim İslam hukukunda, devlet ve toplum işlerini şer'î hükümlere göre düzenlemekle yükümlü olan devlet başkanının (kamu otoritesinin) hakkında kesin bağlayıcı nass bulunmayan (müctehedün fih olan) ictihâdî konularda veya şeriatin boş bırakıp sürekli değişime açık olan konularda (meskûtün anı) geniş takdir yetkisi bulunmaktadır.¹²⁹

Bu konuda dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus da devlet başkanının farklı ictihâdî görüşlerden birini tercih ederek yürürlüğe koymasındır.

Şöyle ki, ictihâdî hükümler zannî ilim ifade eder ve Kur'an ve Sünnet'te açık ve kesin olarak belirtilen hükümler gibi bağlayıcı değildir.¹³⁰ Dolayısıyla "*İctihad ile ictihad nakz olunmaz*"¹³¹ fikhî kaidesi gereğince bir ictihad diğer ictihadı nakzetmediğinden biri diğerinden daha kuvvetli değildir. Çünkü bir ictihadın diğer ictihad ile nakz olunması yargıda istikrarı zedeleyeceğinden toplum açısından büyük sıkıntı ve meşakkate sebep olması muhtemeldir.¹³² Bundan dolayıdır ki İslam hukukunda devlet başkanına, şûrâ meclisinin de görüşü doğrultusunda delili daha kuvvetli ve/ya kamu yararına daha uygun olan ictihâdî görüşlerden birini tercih etme yetkisi verilmiştir.¹³³

Mecelle'nin konuyla ilgili düzenlemesi şöyledir:

"Ve keزالیک bir müctehidin bir hususta bir re'yi, nâsa (insanlara) erfak (daha uygun) ve maslahât- i asra evkaf (daha uygun) olduğuna binaen anın re'yi ile amel olunmak üzere emr-i sultânî sadır olsa ol hususta hâkim ol müctehidin re'vine münâfî (aykırı) diğer bir müctehidin re'yi ile amel edemez, ederse hüküm nâfiz olmaz/uygulanmaz."¹³⁴

Buna göre devlet başkanı, "*nâsa erfak ve asrın maslahatına evfak*"¹³⁵ yani toplumun ihtiyaçlarını karşılayan ve çağın maslahatına/şartlarına uygun bulduğu mevcut ictihadlardan birini tercih ederek kanun haline getirilmesini ve uygulanmasını emrettiği zaman, bu emre uyulur ve tercih edilen ictihâdî görüş herke-

¹²⁸ Aydın, "Anayasa", *DİA*, III, 159-160, 161; Akgündüz-Cin, *Hukuk Tarihi*, II, 171, 177; Cadûlmurâkibî, *el-Hilâfetü'l-islamiyye*, s. 409-416; Türçan, "Anayasa Hukuku", s. 296; Dokgöz, *Devlet Başkanının Yetki ve Tasarrufları*, s. 32.

¹²⁹ Karadâvî, Yusuf, *İslam Hukuku: Evrensellik-Süreklilik*, çev. Ahmet Yaman-Yusuf Işıcık, Marifet Yay., İstanbul 1997, s. 42; Âlim, *Nazariyyetü's-siyâseti's-şer'iyye*, s. 141; Türçan, "Yasamanın Yargı Yoluyla Denetlenmesi", s. 147.

¹³⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 768 (nr. 716); Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 17-18; Apaydın, "İctihad", *DİA*, XXI, 435, 439.

¹³¹ *Mecelle*, md. 6.

¹³² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, IV, 123; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 115; *Mecelle*, md. 16.

¹³³ Seyyid Bey, *Fıkah Usûlü*, s. 103, 139-141, 142-155; Şaban, *Usûlü'l-fikh*, s. 450-451; Allâl el-Fâsî, *Makâsîdü's-şer'ia*, s. 58; Karadâvî, *İslam Hukuku*, s. 43, 65; Akgündüz, *İslam Anayasası*, s. 23.

¹³⁴ *Mecelle*, md. 1801.

¹³⁵ Bk. *Mecelle*, md. 1801.

si bağlar.¹³⁶ Bu noktada tercih edilen görüşün kuvvetli (râcih) veya zayıf (mercûh) bir görüş olması arasında bir fark bulunmamaktadır.¹³⁷

Devlet Başkanının Mubahın Sınırlandırılmasına Yönelik Tasarruflarının İctihad Teorisindeki Yeri Mubahın Sınırlandırılmasının İctihad ile İlişkisi

İslam hukukunda devlet başkanı şer'î hükümleri uygulamakla yükümlü olduğu gibi yeni hadiselerle ilgili zamanın şartlarına ve ihtiyaçlara göre yapmış olduğu tasarrufları da Kur'an ve Sünnet'in hükümlerine; İslam'ın temel gaye ve maksadına uygun olmak zorundadır.¹³⁸ Nitekim Kur'an'da yöneticilerin Kur'an ve Sünnet'in hükümlerini (şeriatı) uygulaması gerektiği ile ilgili birçok nass bulunmaktadır.¹³⁹ Diğer taraftan, "*Tasarrufu'l-imam ale'r-raiyye menûnun bi'l-maslahat*"¹⁴⁰, bir diğer ifade ile "*Raiyye yani tebe'a (toplum) üzerine tasarruf maslahata menuttur*"¹⁴¹ kaidesi gereğince İslam hukukunda yöneticilerin tasarruflarının kamu yararına (maslahata) uygun olması gerekmektedir.¹⁴²

Buna göre, prensip olarak devlet başkanının icthad ehliyetine sahip olması gerektiği düşünüldüğünde, kamu otoritesinin maslahat ilkesine dayalı olarak siyaset-i şer'iye prensibinden hareketle yapmış olduğu tasarruflarının "icthad (el-ictihâdül-istislâhî/el-ictihâdül-makâsîdî)" kapsamında değerlendirilmesi mümkündür.¹⁴³ Ancak "müctehidlerin re'yi (re'y icthadı), genel olarak icthad ve bir bakıma bunun açılımı olmak üzere *kıyas, istihsan, istislâh* isimlerini alırken devlet başkanının ve yetki verdiği bazı devlet görevlilerinin re'yi de (maslahata dayalı tasarrufları da) *siyaset* adını almaktadır. Bu yönüyle siyaseti re'yden (re'y icthadından) bağımsız düşünmek mümkün değildir. Hatta *adalet, maslahat ve akılla* ilgili boyutu dikkate alındığında re'yin (yani maslahat ve istihsana dayalı

¹³⁶ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, I, 178; *Mecelle*, md. 1801; Karadâvî, *İslam Hukuku*, s. 66; Apaydın, "İctihad", *DİA*, XXI, 435; Apaydın, *Hukuk Usulü*, s. 321, 323; Akgündüz, *İslam Anayasası*, s. 23; Akgündüz- Cin, *Hukuk Tarihi*, I, 193; Yaman, Ahmet, *Fetvâ Usûlü ve Âdâbı*, İFAV (Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Yay.), İstanbul 2017, s. 87-90.

¹³⁷ Akgündüz, *İslam Anayasası*, s. 24; Yaman, *Fetvâ Usûlü ve Âdâbı*, s. 90, 106, 108, 268-269.

¹³⁸ Köse, "İslam'da Hukuk Devleti İlkesinin Dinamikleri", s. 181-182.

¹³⁹ Örnek olarak bk. Nisa, 4/56, 59, 60, 65; Mâide, 5/44-50; Yusuf, 12/40; Ahzab, 33/36.

¹⁴⁰ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, thk. Muhammed Mutî el-Hafız, Dâru'l-fikr, Dimeşk 1983, 137; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "İbâha", I, 129.

تصرف الامام
على الرعية منوط بالمصلحة

¹⁴¹ *Mecelle*, md. 58.

¹⁴² İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 138; Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü*, s. 110-112; Zerkâ, *el-Medhal*, II, 1050; Dirîni, *el-Hak*, 106.

¹⁴³ Âlim, *Nazariyyetü's-siyâseti's-şer'iyye*, s. 41-43.

ictihadın/el-ictihâdül-istislâhî), siyâset-i şer'iyenin temellendirilebileceği en uygun zemin olduğu açıkça görülür."¹⁴⁴

Nitekim devlet başkanının *siyâset-i şer'iyeye* prensibinden hareketle *makâsıdü's-şer'ia, maslahat, istihsan, sedd-i zer'ia, örf ve âdete itibar edilmesi* gibi benzeri esas ve ilkelere istinaden yapmış olduğu tasarrufları, "örfi ictihad" olarak isimlendirilmekte¹⁴⁵ ve şer'e aykırı olarak kabul edilmemektedir.¹⁴⁶ Bu bağlamda Fâtih Sultan Mehmed dönemi tarihçisi Tursun Bey'in (ö. 896/1491)¹⁴⁷ "**tavr- ı akl üzere kanun koyma**" olarak tanımladığı "örfi hukuk" ile Maliki fakih Şehâbeddin el-Karâfi'nin (ö. 684/1285) terimleştirdiği "örfi ictihad" kavramı arasında bir benzerlik bulunmaktadır.¹⁴⁸

Son tahlilde (günümüzde) "genel prensip ictihadı" veya "istislâhî ictihad/makâsıd ictihadı" olarak isimlendirilen maslahata dayalı ictihadlar da şer'î hüküm içerisinde yer almaktadır.¹⁴⁹ Nitekim İslam hukukçuları; "تقدير القاضي كالشارع /hâkimin (kadı ve devlet başkanının) hüküm vermesi Şâri'in hüküm vermesi gibidir"¹⁵⁰ diyerek kamu otoritesinin ictihâdî alanda verdiği hükmün şer'î hüküm kapsamında olduğunu ifade etmişlerdir.

Diğer taraftan "nasların yorumu ve hâkimin takdir yetkisi de dâhil olmak üzere, hukukî olayın (şer'î) hükmünü tespit için gösterilen çabanın tamamı"¹⁵¹ şeklinde tanımlanan ictihad anlayışına/tarifine göre de devlet başkanının siyâsî tasarrufları ictihad kapsamında yer almaktadır. Nitekim hâkimin hüküm verdiğinde ictihadında isabet ederse iki ecir, hata ederse tek ecir alacağını bildiren¹⁵² ve Yemen'e vali olarak gönderilen Muâz b. Cebel'in (ra) "kendi re'yimle ictihad ederim"¹⁵³ gibi rivayetlerde ictihad, "kadı ve yöneticinin doğru hükme ulaşması için elinden gelen gayreti göstermesi" anlamında kullanılmıştır.¹⁵⁴

Bu bağlamda şu konuya da dikkat çekmekte fayda var;

¹⁴⁴ Apaydın, H. Yunus, "Siyâset-i şer'iyeye", *DİA*, XXVII, 300.

Siyasetin (siyâset-i şer'iyeye'nin), *istihsan, istislâh ve örf* ile olan ilişkisi hakkında bk. Apaydın, "Siyâset-i şer'iyeye", *DİA*, XXVII, 300-301.

¹⁴⁵ Apaydın, "Siyâset-i şer'iyeye", *DİA*, XXVII, 301; Apaydın, *Hukuk Usulü*, s. 326-327.

¹⁴⁶ Apaydın, H. Yunus, "Karâfi, Şehâbeddin", *DİA*, XXIV, 398.

¹⁴⁷ Asıl adı Tûr-i Sîna olup bundan bozma Tursun veya Dursun Bey olarak söylenen Fâtih Sultan Mehmed dönemi tarihçisi D/Tursun Bey hakkında bk. Tulum, Mertol, "Dursun Bey", *DİA*, X, 6-7.

¹⁴⁸ Apaydın, "Siyâset-i şer'iyeye", *DİA*, XXVII, 301.

¹⁴⁹ Allâl el-Fâsî, *Makâsıdü's-şer'ia*, s. 45. Ayrıca bk. Apaydın, "Karâfi, Şehâbeddin", *DİA*, XXIV, 398; Şerîf, Muhamed b. Şâkir, "Takyîdü'l-mubâh evi'l-ilzâmü bihi", *Beyân*, London, sy: 253, Yıl: 2008, s. 18.

¹⁵⁰ Haskefi, *Dürrü'l-muhtâr* (İbn Abidin, *Reddül-Muhtâr* ile birlikte), VIII, 414.

¹⁵¹ Dönmez, *Kaynak Kavramı*, s. 284.

¹⁵² Buhârî, "İ'tisâm", 21; Müslim, "Akdiye", 15.

¹⁵³ Ebû Dâvûd, "Akdiye", 11; Tirmizi, "Ahkâm", 3.

¹⁵⁴ Apaydın, *Hukuk Usulü*, s. 323.

İslam hukukunda “şer’î ibaha” kapsamına giren konularla ilgili kamu otoritesinin sınırlayıcı tasarrufları (takdir yetkisi) ile modern hukukta hukuk kurallarının yorum çeşitleri ve metotlarından¹⁵⁵ “yargı yorumu (kazâî icthad)” çeşidi ve “teleolojik/gâî yorum metodu (amaçsal/finalist yorum)” metodu ile yakın ilişkisi olduğunu söylemek mümkündür.

Şöyle ki kamu otoritesi, kamu yararı ve zararın giderilmesi vs. gibi temel ilkelere hareket ederek kullanılma gayesi ve sonucuna göre şer’î ibaha kapsamındaki bir nassın/hükümün uygulanmasına yönelik olarak o fiilin yapılmasını emretmekte veya yasaklamakta ya da yapılmasını bazı şart ve kayıtlara bağlamaktadır. Kamu otoritesinin bu tasarrufu ise naslarla ilgili kazâî ve gâî (teleolojik/finalist) bir yorum (icthad) olmaktadır.

Diğer taraftan İslam hukukunda Şâri’in sükût ettiği ve nasların değinmediği aslî ibaha (meskûtün anh) kapsamındaki konuların icthad ile doldurulmasını veya kamu otoritesi (devlet başkanı veya hâkim) tarafından düzenlenmesini modern hukuktaki “hukûkî veya kanûnî boşluk”¹⁵⁶ olarak isimlendirilen hukukî serbest alanların hâkim tarafında doldurulmasına benzetmek mümkündür.¹⁵⁷ Nitekim İslam hukukunda icthad alanları olarak kabul edilen bu serbest alanlar,

¹⁵⁵ Modern hukukta hukuk kuralarının yorumu; “yorum çeşitleri” ve “yorum metotları” olmak üzere iki farklı başlıkta incelenmektedir.

Yorum çeşitleri şunlardır;

(1) Yasama yorumu (teşriî yorum), (2) Yargı yorumu (kazâî yorum) ve (3) Bilimsel yorum (İlmî/icthadî yorum) olmak üzere üç çeşittir.

Yorum metotları ise şunlardır;

(1) Lafzî yorum metodu (literal/logosentrik yorum),

(2) Teleolojik/gâî yorum (amaçsal/finalist yorum),

(3) Tarihi yorum metodu,

(4) Mantıkî yorum metodu,

(5) Sistematik yorum metodu,

(6) Kavramcı yorum metodu,

(7) Menfaatler içtihadı metodu, olmak üzere yedi farklı şekilde olabilmektedir.

(Bk. Gözler, Kemal, *Hukuka Giriş*, Ekin Basın Yayın Dağıtım, Bursa 2010, s. 208-212. Yorum çeşitleri ve metotları hakkında ayrıca bk. Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İSAM Yay., İstanbul 1996, s. 17-24.)

¹⁵⁶ Modern hukukta bir mesele hakkında/somut olaya uygulanacak yazılı ya da yazılı olmayan bir hukuk kuralının bulunmaması, yani bir mesele hakkında ne kanunda ne de örf ve âdet hukukunda bir cevap bulunamaması haline “*hukûkî boşluk*”; gerekli ve zorunlu bir düzenlemenin kanun koyucu tarafından yapılmamış olması haline de “*kanunî boşluk*” denilmektedir. (Bk. Edis, *Medeni Hukuka Giriş*, s. 120-123; Gözler, *Hukuka Giriş*, s. 243-244; Aktaş, Sururi, “Pozitif Hukukta Boşluk Kavramı”, *EÜHFD*, c. XIV, sy. 1-2 (2010), s. 6-9.)

Modern hukuktaki kanun boşluklarının doldurulmasında teleolojik/gâî yorum metodunun önemi ile ilgili hukuk Profesörü Yaşar Karayalçın ise şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Hâkim, kanun koyucu gibi kural koyacak, hukuki sorunun değişik çözümlerini, bunların yarar ve zararlarını, çatışan ve korunmaya değer menfaatleri genel, soyut ve objektif bir şekilde değerlendirecek, bunlar arasından en adil, pratik, hayatın gerçeklerine en uygun, mevcut hukuk sistemi içinde yama gibi durmayacak, onunla bütünleşebilecek, hukukî istikrarı bozmayacak olan çözümü tercih edecektir.” (Karayalçın, Yaşar, “Hukuk Metodolojisi”, *(Makâsîd ve İctihad içerisinde Haz: Ahmet Yaman, Yediveren Yay., Konya 2002, s. 39-71)*, s. 65.)

¹⁵⁷ Dönmez, *Kaynak Kavramı*, s. 300-301.

“kıyas, istihsan, istishâb, istislâh/maslahat, örf, zerîa” gibi hüküm çıkarma yöntemleri ile doldurulmuştur.¹⁵⁸

Sonuç olarak, icthadın tanımı, kapsamı ve devlet başkanının icthad ehliyetine sahip olması gerektiği ile ilgili şartı birlikte değerlendirdiğimizde İslam hukukunda en yüksek kamu otoritesini temsil eden devlet başkanının mubahın sınırlandırılmasına yönelik siyasî tasarruflarının icthad (istislâhî icthad) kapsamında yer aldığını söylemek mümkündür.¹⁵⁹ Çünkü icthad sadece nasların lafız veya illet ekseninde yorumlanması (tefsir) değil, Kur’an ve Sünnet’in (bilinçli olarak) boş bıraktığı yerlerin, toplumun ihtiyaçlarına göre müctehid hukukçular veya kamu otoritesi tarafından doldurulmasıdır.¹⁶⁰ Bu işin özünü ise, “Allah ve Rasûlünün sarîh bir sözü (nass) bulunmasa da her nerede maslahat varsa Allah’ın şer’îati oradadır”¹⁶¹ ilkesi oluşturmaktadır.¹⁶²

Mubahın Sınırlandırılmasının Şer’î Açıdan Bağlayıcılığı

İslam hukukçularına göre icthadın teolojik meşruiyetini ülü’l-emre itaati emreden ayet¹⁶³ oluşturmaktadır.¹⁶⁴ Bu bağlamda düşündüğümüzde ayetteki “ülü’l-emr” ile kastedilen¹⁶⁵ ister umerâ, ister ulemâ olsun, (teorik ve pratik açıdan) şer’îatin kıyamete kadar sürdürülmesi *ülü’l-emr* marifetiyle gerçekleşmekte ve bunların ortaya koymuş oldukları icthad ve tasarruflar şer’î olmakta, bir diğer ifade ile şer’îat kapsamında yer almaktadır.¹⁶⁶

Buna göre sivil otoritenin (ulemâ/müctehid hukukçular) “maslahat” eksenindeki icthadının şer’an meşruiyeti ve geçerliliği her ne ise siyasî otoritenin (ümerâ/yöneticiler) “maslahat” eksenindeki icthadının şer’an meşruiyeti ve geçerliliği de odur. Diğer taraftan, icranın da başında olduğu için siyasî otoritenin siyasî/icthadî tasarrufları aynı zamanda kanun hükmündedir. Dolayısıyla ülü’l-emre (devlet başkanına) itaati emreden ayetin (Nisa, 4/59) hükmü gere-

¹⁵⁸ Kaynakça için bk. *Devletin Yasama Fonksiyonu*

¹⁵⁹ Elmûs, el-Hüseyin, *Takyîdü’l-mubâh*, Merkezü Nemâin li’l-buhûs ve’d-dirâsât, Beyrut/Riyad 2014, s. 201.

¹⁶⁰ Devâlibî, *İslamda Devlet ve İktidar*, s. 74-75.

¹⁶¹ Devâlibî, *İslamda Devlet ve İktidar*, s. 77; Erdoğan, Mehmet, “İslam Hukukunda Şer’îlik Kavramı”, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, cilt: 19, sayı:1, 2006, s. 151. Ayrıca bk. İbn Kayyim, *İ’lâmü’l-muvakkîn*, VI, 513; İbn Kayyim, *et-Turuku’l-hükmiyye*, I/II, 31-32.

فاینما وجدت المصلحة فثم شرع الله

¹⁶² Devâlibî’nin konuyla ilgili görüşleri için ayrıca bk. Köse, “Muhammed Ma’rûf ed-Devâlibî”, s. 687-688.

¹⁶³ Nisa, 4/59.

¹⁶⁴ Bk. Apaydın, *Hukuk Usulü*, s. 320.

¹⁶⁵ “Ülü’l-emr” ile kimlerin kastedildiği hakkındaki görüşler için bk. Bk. Türcan, Talip, “Ülü’l-emr”, *DİA*, XXXII, 295-297.

¹⁶⁶ Krş. Erdoğan, “Şer’îlik Kavramı”, s. 148.

ğince siyasî otoritenin siyasî/ictihadî tasarrufları kazâen olduğu gibi diyaneten de bağlayıcı olmaktadır.¹⁶⁷

Burada devlet başkanının ictihâdî konulardaki tasarruflarının *kazaen (hukuken)* olduğu gibi *diyaneten/şer'an de* bağlayıcı olmasının iki esasa dayandığını söylemek mümkündür.¹⁶⁸;

Birincisi: İslam'ın ilk yıllarında olduğu gibi devlet başkanının kendisi ilim ve takva ehli bir müctehid ise bu durumda devlet başkanının konumu diğer müctehidlerin konumu gibidir. Yani mükellef açısından diğer müctehidlerin nassın yorumuyla ilgili zan ifade eden ictihadlarının bağlayıcılık açısından hükmü ne ise müctehid olan devlet başkanının ictihadının hükmü de aynıdır. Dolayısıyla bu ictihad zan bildirmekle birlikte şer'an ona tabi olmak muteberdir.¹⁶⁹ Diğer taraftan devlet başkanının ulaşmış olduğu ictihâdî hüküm tasarruf yetkisinden (yönetici olmasından) dolayı aynı zamanda kanun hükmündedir. Dolayısıyla "...sizden olan ülü'l-emre itaat edin"¹⁷⁰ ayetinin hükmü gereğince masiyet içermeyen konularda ona itaat etmek vacip olmaktadır.¹⁷¹

İkincisi: İslam hukukunda ülü'l-emr'e (devlet başkanına), şûrâ meclisinin de görüşü doğrultusunda delili daha kuvvetli ve kamu yararına daha uygun olan ictihâdî görüşlerden birini tercih etme yetkisi verilmiştir.¹⁷² Buna göre devlet başkanı müctehid bir âlim değilse bu durumda ya diğer müctehidlerin ictihadını alması gerekir ya da din konusunda otorite olan ilim ehli ile meşveret ederek onların muvafakatını aldıktan sonra tasarrufta bulunması gerekir. Böyle bir durumda da devlet başkanının tasarruflarına şer'an (diyaneten) ve kazaen (hukuken) uyulması gerekir. Nitekim Osmanlı döneminde mubah alanın düzenlenmesi ve sınırlandırılması ile ilgili sadır olan birçok kanuni emirler (*emr-i sultânî/irade-i seniyye*), Şeyhulislam'ın fetvası ile veya Meşihatı İslamiyye Dairesi'nin muvafakatı ile çıkarılmıştır.¹⁷³

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere devlet başkanı tasarruflarında müctehid ise kendi ictihadı ile değilse diğer müctehidlerin ictihadı ile amel etmek zorundadır.¹⁷⁴ Buna göre ister kendi ictihadı olsun ister diğer müctehidlerin

¹⁶⁷ Nebhan, *Anayasa ve İdare Hukuku*, s. 369, 371; Elmûs, *Takyîdü'l-mubâh*, s. 204.

¹⁶⁸ Zerkâ, *el-Medhal*, I, 195.

¹⁶⁹ Müctehidin istinbât yoluyla elde ettiği ictihâdî hükmün zan bildirmesi ve bağlayıcılığı ile ilgili bk. Cüveynî, *el-Burhân*, II, 768 (nr. 716); Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 17-18; Apaydın, "İctihad", *DİA*, XXI, 435, 439.

¹⁷⁰ Nisa, 4/59.

¹⁷¹ Allâl el-Fâsî, *Makâsîdü's-şer'fa*, s. 59; Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, s. 341.

¹⁷² Kaynakça yukarıda geçti.

¹⁷³ Zerkâ, *el-Medhal*, I, 195.

¹⁷⁴ Burada bir konuya dikkat çekmek gerekmektedir ki; devlet başkanı müctehid değilse ve ilim ehli ile meşverette bulunmadan ve onların muvafakatını almadan ictihâdî olan serbest hukukî alanda

ictihadı olsun, ülü'l-emre itaatı emreden ayetin hükmü gereğince devlet başkanının ictihâdî bir konudaki tasarrufu kazâen ve diyaneten bağlayıcı olmaktadır.

Özetle ifade etmek gerekirse kamu otoritesinin, fıkıh usulünde muteber olarak kabul edilen usul ve yöntemlere uygun olarak mubah alanla ilgili yapmış olduğu ictihâdî tasarrufları (el-ictihâdü'l-istislâhî/el-ictihâdü'l-makâsîdî), dinin temel esas ve hükümlerine uygun olduğu ve masiyet içermediği sürece “şer’î hüküm” kapsamında yer almakta ve *kazaen (hukuken) olduğu gibi diyane-ten (şer’an)* de bağlayıcı olmaktadır.¹⁷⁵ Ancak kamu otoritesinin yasama yoluyla ortaya koymuş olduğu hükümlerin bağlayıcı olması, ictihâdî olan bu hükmün “şer’îlik” vasfının kesinlik bildirmesinden dolayı değil, “... sizden olan ülü'l-emre (yetki sahiplerine/yöneticilere) de (itaat edin)”¹⁷⁶ ayetinin hükmü gereğince dayandıkları yetkinin pozitif karakterinden¹⁷⁷ kaynaklanmaktadır.¹⁷⁸

Sonuç

“İslam Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırmaya Yönelik Tasarruflarının İctihad Teorisindeki Yeri” konulu bu tebliğde varmış olduğumuz sonuçları şu şekilde sıralamak mümkündür;

İslam hüküm teorisinde mubah, tikel açıdan mükellefin yapıp yapmamakta muhayyer olduğu hukukî serbest alanları ifade etmektedir.

İslam hukukunda kamu otoritesinin, kamu yararının gözetilmesi veya zararın giderilmesi ilkelerinden hareketle emretme, yasaklama veya kullanılmasını bazı kayıtlara bağlama şeklinde mubah olan bir fili sınırlama hak ve yetkisi bulunmaktadır.

İslam icithad teorisinde üç türlü ictihaddan bahsetmek mümkündür. Bunlardan birincisi nassın lafzını esas alan beyan ictihadıdır. İkincisi ise nassın dayandığı illeti esas alan kıyas ictihadıdır. Üçüncüsü ise belirli bir nassı veya belirli bir nassın dayandığı illeti değil de tüme varım yöntemi ile tüm naslardan elde edilen ortak bir maslahata (illete) dayanan maslahat ictihadıdır.

tasarrufta bulunmuşsa bu şer’an muteber ve bağlayıcı değildir. Böyle bir durumda devlet başkanının bu tasarrufuna uyulması gerekmez. Ancak hâkim/devlet başkanı insanları zulmen buna uymaya zorlarsa kerhen itaat edilir ve emrine uyulur. Diğer taraftan müctehid olmayan devlet başkanı masiyeti emrettiği zaman buna muhalefet edildiğinde daha büyük bir zarara sebebiyet verecekse masiyet de olsa bu durumda şerrinden ve zulmünden emin olmak için devlet başkanına itaat edilmesi gerekir. (Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, s. 342; Zerkâ, *el-Medhal*, I, 195.)

¹⁷⁵ Krş. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 275-276; Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü*, s. 113-118; Allâl el-Fâsî, *Makâsîdü's-şerîa*, s. 45, 59; Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, s. 328-333, 338; Ebû Zehra, *el-Cerîme*, s. 282-283; Zerkâ, *el-Medhal*, I, 191-195; Nebhan, *Anayasa ve İdare Hukuku*, s. 369-373.

¹⁷⁶ Nisa, 4/59.

¹⁷⁷ “Pozitif karakter”den kasıt, kamu otoritesinin çıkarmış olduğu yasaların devletin yetki alanında ki tüm kişi ve kurumları bağlayıcı olmasıdır. (Türcan, Talip, “İslam Hukukunda Yasamanın Yargı Yoluyla Denetlenmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 3, 2004, s. 147.

¹⁷⁸ Türcan, “Yasamanın Yargı Yoluyla Denetlenmesi”, s. 145, 148.

Klasik İslam hukuku doktrininde cumhura göre devlet başkanlığı görevini üstlenecek kişide bulunması gereken şartlardan biri de ictihad derecesinde dinî ilimlere vakıf olmasıdır. Dolayısıyla şayet müctehid ise devlet başkanı hukukî serbest alanlarda kendi içtihadı ile tasarrufta bulunabilir. Müctehid değilse mevcut içtihatlardan biri veya şura meclisinin içtihadı/kararı ile tasarrufta bulunmak zorundadır. Buna göre her iki durumda da devlet başkanının tasarrufları ictihada dayanmak zorundadır.

Diğer taraftan İslam hukukunda hakkında kesin bağlayıcı nassın bulunmadığı hukukî serbest alanlarda kamu otoritesinin tasarrufları maslahata, yani kamu yararına dayanmak zorundadır. Buna göre devlet başkanının ictihâdî konulardaki tasarrufları, siyasî olduğu kadar aynı zamanda ictihâdî bir tasarruf olmaktadır.

Yukarıdaki açıklamaları dikkate aldığımızda kamu otoritesinin, kamu yararı veya zararın giderilmesi bağlamında mubah olan bir fiili *emretme, yasaklama veya kullanılmasını bazı kayıtlara bağlamaya* yönelik siyasi tasarruflarının “maslahat ictihadı (el-ictihâdü'l-istislâhî/el-ectihâdü'l-makâsîdî)” olarak isimlendirilen ictihad türü ile yakından ilişkili olduğu anlaşılmaktadır.

İslam hüküm teorisinde ictihad yöntemi ile elde edilen hükümler prensip olarak şer'î hüküm, yani şeriat kapsamında değerlendirilmektedir. Buna göre kamu otoritesinin mubahın sınırlandırılmasına yönelik ictihâdî tasarruflarının da şer'î hüküm kapsamında yer aldığını söylemek mümkündür.

İctihâdî hükümler prensip olarak zan bildirmektedir ve bağlayıcı değildir. Ancak kamu otoritesinin siyasî/ictihâdî tasarrufları kanun hükmünde olduğu ve ilgili ayetin (Nisa, 4/59) hükmü gereğince şer'an devlet başkanına itaat de vacip olduğu için kamu otoritesinin mubahın sınırlandırılmasına yönelik tasarrufları kazaen olduğu gibi diyaneten de bağlayıcı olmaktadır. Buna göre ister kendi ictihadı olsun ister diğer müctehidlerin ictihadı olsun, ül'l-emre itaatı emreden ayetin hükmü gereğince devlet başkanının ictihâdî bir konudaki tasarrufu kazâen ve diyaneten bağlayıcı olmaktadır.

KAYNAKÇA

Abbâsî, Nureddin, *el-İctihâdü'l-istislâhî: Mefhûmu-hucciyetuhu-mecâlûhu-davâbituhu*, Daru İbn Hazm, Beyrut 2007.

Akgündüz, Ahmet, *Eski Anayasa Hukukumuz ve İslam Anayasası*, Timaş Yay., İstanbul 1995.

Akgündüz, Ahmet-Cin, Halil, *Türk-İslam Hukuk Tarihi*, Timaş Yay., İstanbul 1990 (I-II).

Aktaş, Sururi, “Pozitif Hukukta Boşluk Kavramı”, *EÜHFD*, c. XIV, sy. 1-2 (2010), s. 6-9.)

Âlim, Abdüsselam Muhammed eş-Şerif, *Nazariyyetü's-siyaseti's-şer'iyye: ed-davâbit ve't-tatbîkât*, Camiatü Karyûnûs, Bingazi 1996.

Allâl el-Fâsî, *Makâsîdüş-şer'iatî'l-islamiyye ve mekârimühâ*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslami, 1993.

Apaydın, H. Yunus, “İctihad”, *DİA*, XXI, 432-445.

- Apaydın, H. Yunus, "Karâfi, Şehâbeddin", *DİA*, XXIV, 394-401
- Apaydın, H. Yunus, "Re'y", *DİA*, XXXV, 37-40.
- Apaydın, H. Yunus, "Siyâset-i şer'iyye", *DİA*, XXXVII, 299-303.
- Apaydın, H. Yunus, *İslam Hukuk Usulü*, Bilay Yay., Ankara 2017.
- Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, MÜİF Yay, İstanbul 1996.
- Aydın, M. Akif, "Anayasa", *DİA*, III, 153-164.
- Aydın, M. Akif, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 1985.
- Bakıllânî, el-Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. Tayyib, *et-Takrîb ve'l-irşâd (es-Sağîr)*, thk. Abdülhamid b. Halid Ebu Zenîd, Müessesetü'r-Risâle, 1998 (I-III). (Şâmile)
- Bakıllânî, el-Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. Tayyib, *Kitâbü Temhîdî'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. eş-Şeyh İmâdüddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-kütübî's-sikâfiyye, Beyrut 1987.
- Bardakoğlu, Ali, "Fıkıh Çözüm mü Üretir, Sorun mu?", *EskiYeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, Sayı: 29, Güz 2014, s. 147-178.
- Biltâcî, Muhammed, *Menhecü Ömer İbnü'l-Hattab fî't-teşrî: Dirâse müstev'ibe li fıkhi Ömer ve tan-zîmihî*, Daru'l-fikri'l-Arabî, Kahire 1970.
- Cadülmurâkibî, Cemal Ahmed es-Seyyid, *el-Hilâfetü'l-İslamiyye beyne nüzumi'l-muâsıra*, Camiatü ensârî's-sünneti'l-Muhammediyye, (Doktora Tezi, Danişman: Muhammed (Meyri-ğanî) Hayrî, Külletü'l-hukûk-Camiatü'l-Kâhire.) Kaihre 1414 h.
- Cessâs, Ebu Bekir Ahmet b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fî'l-usûl*, thk. Uceyl Casim en-Nemşi, Kuveyt, 1994 (I-IV).
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdullah b. Abdullah Yusuf, *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*, thk. Abdulazim Muhammed ed-Dîb, Katar, h. 1399 (I-II).
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdullah b. Abdullah Yusuf, *Çiyâsü'l-ümem fî iltiyâ-si'z-zulem (Çiyâsî)*, thk. Mustafa Hilmi-Fuad Abdülmun'im, Daru'd-da've, İskendiriye 1979.
- Devâlibî, Muhammed Ma'rûf, *el-Medhal ilâ ilmi usûli'l-fıkıh*, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut/Lüb-nan 1965.
- Devâlibî, Muhammed Ma'rûf, *İslamda Devlet ve İktidar*, trc. Mehmed S. Hatiboğlu, Dergah Yay., İstanbul 1985.
- Dirînî, Muhammed Fethî, *el-Hak ve medâ sultânü'd-devle fî takyîdihî*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1984.
- Dirînî, Muhammed Fethî, *Hasâisü't-teşrî'i-islâmî fî's-siyaseti ve'l-hüküm*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2013.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları*, Doktora Tezi, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi) İstanbul 1981.
- Dönmez, İ. Kâfi, "İslam Hukukunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese" *M.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 4, İstanbul 1986, s. 23-51

- Dönmez, İbrahim Kâfi, "Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme", *İslamî İlimlerde Metodoloji/Usul Mes'elesi-I, Tartışmalı İlmî İhtisâs Toplantısı*, 1-15, Ensar Neşriyat, Yayına Haz. İsmail Kurt-Seyit Ali Tüz, İstanbul 2005, s. 661-673.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "Maslahat", *DİA*, XXVIII, 79-94.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "Mubah", *DİA*, XXX, 341-345.
- Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-harâc*, Dâru'l-marife, Beyrut 1979.
- Ebû Zehra, Muhammed (ö. 1974), *el-Cerîme*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire 1986.
- Edis, Seyfullah, *Medeni Hukuka Giriş ve Başlangıç Hükümleri*, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara 1993,
- el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*, "İbâha", Vizâratü'l-evkâf ve's-şuûni'l-islamiyye, Kuveyt 1983, I, 132-135.
- Elmûs, el-Hüseyn, *Takyîdû'l-mubâh: dirâse usûliyye ve tatbîkât fıkhiyye*, Merkezü Nemâin li'l-buhûs ve'd-dirâsât, Beyrut/Riyad 2014.
- Erdoğan, Mehmet, "Fıkıh Ya da Müslümanların Hukuku", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı:1, Yıl: 2003, Konya, s. 95-103.
- Erdoğan, Mehmet, "İslam Hukukunda Şer'ilik Kavramı", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, CİLT: 19, SAYI:1, 2006, sayfa: 145-151.
- Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, MÜİFV. Yay., İstanbul 1990.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hafız, Medine ty. (I-IV).
- Gözler, Kemal, *Anayasa Hukukunun Genel Esasları (Ders Kitabı)*, Ekin Basın Yay. Dağıtım, Bursa 2010.
- Gözler, Kemal, *Hukuka Giriş*, Ekin Basın Yayın Dağıtım, Bursa 2010.
- Gözübüyük, Şeref, *Hukuka Giriş ve Temel Hukuk Kavramları*, S-Yayınları, Ankara 1973.
- Haçkalı, Abdurrahman, *İslam Hukuk Tarihinde Gayeci İctihad Metodunun Gelişimi*, Etüd Yay., İstanbul 2004.
- Halîmî, Ebû Abdillâh el-Huseyin b. Hasen, *el-Minhâc fî şuabi'l-îmân*, thk. Halîmî Muhammed Kûde, Daru'l-fikr, Beyrut 1979 (I-III).
- Hallâf, Abdülvahhab, *es-Siyasetü's-ser'iyye ev nizâmü'd-devleti'l-islamiyye fî's-şuûni'd-dustûriyye ve'l-hâriciyye*, el-Matabaatü's-selefiyye, Kahire 1350.
- Hallaf, Abdülvahhab, *İlmü usûli'l-fıkıh*, el-Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul 1984.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Reddû'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-ebâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmecud-Ali Muhammed Muavvad, Dâru Alemi'l-kütüb, Riyad 2003 (I-XIII).
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *Usûlün-nizâmî'l-ictimâî fî'l-İslam*, eş-Şirketü't-Tûnisîyye li't-tevzî', Tunus 1985.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Muhammed Şakir, Dâru'l-âfâki'l-cedîde, Beyrut ty. (I-VIII).

- İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyaseti's-er'iyye*, (thk. Nayif b. Ahmed el-Hamed), Dâru Âlemi'l-fevaid, Mekketü'l-Mülerrame 1428 h. (I-II).
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, thk. Muhammed Mutî' el-Hafız, Dâru'l-fıkr, Dimeşk 1983.
- İbnü'l-Cevzî, Ebil Ferac Cemalüddin Abdurrahman b. Ali, *Menâkibü (Emîru'l-Mü'minin) Ömer İbnü'l-Hattab*, thk. Zeyneb İbrahim el-Karût, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut ty.
- Karadâvî, Yusuf, **İslam Hukuku: Evrensellik-Süreklilik**, çev. Ahmet Yaman-Yusuf Işıcık, Marifet Yay., İstanbul 1997.
- Karaman, Hayreddin, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2011 (I-III).
- Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, Nesil Yay. 1987 (I-II).
- Karayalçın, Yaşar, "Hukuk Metodolojisi", (*Makâsîd ve İctihad* içerisinde, haz. Ahmet Yaman, Yediveren Yay., Konya 2002, s. 39-71.
- Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisiinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İSAM Yay., İstanbul 1996.
- Köse, Saffet, "İslam'da Hukuk Devleti İlkesinin Dinamikleri", *Çağdaş İhtiyaçlar ve İslam Hukuku*, Rağbet yay., İstanbul 2004, s. 151-210. (İLÂM Araştırma Dergisi, c. 1, sy: 2 (Temmuz-Aralık 1996), s. 7-52).
- Köse, Saffet, *İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, İFAV/Marmara Ünv. İlahiyat Fak. Yay. İstanbul 1997.
- Köse, Saffet, *İslam Hukukuna Giriş*, Hikmet Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul 2012, s. 276.
- Mâverîdî, Ebil Hasan Ali b. Muhammd b. Habîb (ö. 450/1058), *el-Ahkâmü's-sultânîyye ve'l-vilâyetü'd-dîniyye*, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut ty.
- Medkûr, M. Sellâm, *Nazariyyetu'l-ibâha inde'l-usuliyyin ve'l-fukâhâ*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Kahire 1984.
- Nebhan, Muhammed Faruk, *İslam Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Esasları*, çev. Servet Armağan, Sönmez, İstanbul 1980.
- Nebhan, Muhammed Faruk, *İslam Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Esasları*, çev. Servet Armağan, Sönmez, İstanbul 1980.
- Rafet Osman, Muhammed, *Riyâsetü'd-devle fil fıkhi'l-islamî*, (Dâru'l-kitâbî'l-camiî, Matabaa-tü's-saade,) b.y/Kahire. 1985.
- Raysûnî, Ahmed, *Nazariyyetü'l-makâsîd inde'l-imâm eş-Şâtibî*, el-Ma'hedü'l-Âlemî li'l-fikri'l-islamî, Beyrut 1995.
- Râzî, Fahreddin, *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*, thk. Cabir Feyyyâd el-Alvânî, Müessesetü'r-Risâle, ty. (I-VI).
- Senhûrî, Abdürrazzak Ahmed, *Fıkhu'l-hilâfe ve tatavuruhâ*, thk. ve neşr. Tefîk Muhammed eş-Şâvî/Nâdiye Abdurrazzak es-Senhûrî (Fıransızcadan Arapça'ya tercüme), by. (Beyrut) 2000.
- Serahsî, Ebû Bekr, Muhammed b. Ebî Sehl, *Usulü'l-Serahsî*, thk. Ebu'l-vefa el-Afgânî, Dâru'l-Ktübî'l-ilmiyye, Beyrut 1993. (I-II).
- Seyyid Bey, Muhammed, *Fıkıh Usulü (Giriş)*, yay. haz. Hasan Karayığit, Düşün Yay., İstanbul 2010.

- Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara 2015.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut ty.
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ *el-İ'tisâm*, thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Âli Süleyman, Mektebetü't-tevhîd, by. ty. (I-IV).
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ, *el-Muvâfakât fî usûli's-şeriâ*, nşr./tlk. Abdullah Dıraz, Dâru'l-marife, Beyrut, t.y./1975 (I-IV).
- Şemseddin, Muhammed Mehdî, *Nizâmü'l-hükm ve'l-idâre fî'l-İslam*, Beyrut 1991.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşâdü'l-fühûl ilâ tahkiki ilmi'l-usûl*, thk. Ebu Mus'ab Muhammed Saîd el-Bedrî, Beyrût: Müessesetü'l-kütübi's-sikâfiyye, 1992.
- Taftazânî, Sa'duddin Mes'ûd d. Ömer, *Şerhu'l-Makâsîd*, nşr. İbrahim Şemseddin, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2001 (I-III).
- Türçan, Talip, "İslam Hukukunda Yasamanın Yargı Yoluyla Denetlenmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 3, 2004, s.143-154.
- Yaman, Ahmet, *Fetvâ Usûlü ve Âdâbı*, İFAV (Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Yay.), İstanbul 2017.
- Yaman, Ahmet- Halit Çalış, *İslam Hukukuna Giriş*, İFAV, İstanbul 2012.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-İstislâh ve mesâlihü'l-mürsele*, Dârü'l-Kalem, Dimaşk 1988.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Medhalü'l-fıkhi'l-âmm/el-Fıkhu'l-İslamî fî sevbihi'l-cedîd*, Dâru'l-Fıkr, Dimeşk 1968 (I-III).
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Bahadır eş-Şâfiî (ö. 794/1392), *el-Bahru'l-muhîr fî usûli'l-fıkıh*, nşr. Abdulkadir Abdullah el-Ânî-Ömer Süleyman el-Aşkar, Vizârtü'l-evkâfi's-şuûniyye, Kuveyt 1992 (I-VI).
- Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkıh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2011.

İSLAM FELSEFESİ BAĞLAMINDA İSLAM MEDENİYETİNDE BİLİMİN ETKİSİNE VE TÜRKLERİN BUNA KATKISINA DAİR KISA BİR DEĞERLENDİRME

Dr. Emel SÜNER

İğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Felsefesi Öğretim Üyesi.

Giriş

İslam medeniyeti tanımlamasında İslamiyet'in doğuşundan İslam'ın yükselişine kadar geçen süreci kapsayacak şekilde bilimlerin üçe ayrıldığı görülmektedir. Öncelikle İslam dininin zorunlu gördüğü birincisi: Temel İslam Bilimleridir. *Kur'an, Tefsir, Hadis gibi*. Bu bilimlere *Ulum-i İslamiyye* veya *Adab-ı İslamiyye* denir. İkincisi "Cahiliyye Çağı"nda bilinen, İslami devirde de gelişen *şiiir* ve *hitabet* bilimleridir. Bu ilimlere de *Adab-ı Cahiliyye* veya *Adab-ı Arabiyye* denir. Üçüncüsü ise, tıp, hendese -*geometri*-, felsefe, astronomi vs. diye adlandırılan *Ulum-i dâhile* veya *Ulum-i Ecnebiyye* olarak adlandırılmıştır (Zeydan, 2013, s. 607).

İslam medeniyeti VIII- XIII. yüzyılda altın çağını yaşamış ve medeniyet anlamında oldukça ilerlemiştir. Bu ilerlemenin en büyük etkenleri arasında Müslümanların bir süre farklı coğrafyaları fethetmeleri ve yayılmaya başlamaları sayılabilir. İslam'ın temel kaynağı Kur'an'da aklî bilgiye önem vermesiyle, fetihler sırasında farklı kültürlerle karşılaşılmasıyla İslam dünyası en parlak dönemlerini yaşamaya başlamıştı. Bu aslında "yeni bir çağ"dı. XIII. yüzyıldan sonra ilmi faaliyetlerin devam ettiği, ancak önceki dönemlere göre zayıfladığı iddia edilmektedir.

Çalışmamızda İslam düşüncesinin bir zamanlar hayli gelişmesine katkıda bulunan temel parametreleri kısaca incelemeye çalıştık.

İslam düşüncesine giren gelenek içinde kilit önemdeki felsefî akım ve bütün semavî dinlerde etkili olan "Yeni Eflatunculuk" adıyla bilinen akımdır. Bu akım, Grek, Süryani Hristiyan ve Yahudi düşüncesiyle gelmiş olan veya Tanrı'nın aşkınlığını ifade ederken mantığın sınırlarını zorlamış bir akımdır (Daftary, 2005).

Müslümanların özellikle “Yeni Platonculuk” bir yanıyla realist öbür yanıyla idealist, bir taraftar rasyonalist öbür taraftan mistik bir karakteristik özellik taşıyordu. Başka bir deyişle akıl-vahiy, kelam-kalem, din-felsefe iç içe geçmiş mikro-kozmos ile makrokozmos varlık bilgi ve değer bütünlüğü tek bir özün iki ayrı görünümünü oluşturmuştur. Antikite de irrasyonellik derecesine varan akılcılık teofiziğin de etkisiyle makul sınırlara çekilmiştir. Buna karşılık kontrolsüz mistik duygulanımlar da terbiye edilmeye çalışılmıştır (Filiz, 2014, s. 236).

İslam bilginleri devlet adamlarının saraylarında himaye ve yakın ilgiye mazhar olmuşlar, bilimsel etkinlikleri yöneticiler tarafından sürekli desteklenmiştir. Halifelerin bu tür himayeleri ve destekleri bilginlerin çalışmalarının Rafiziliğe yol açtığını düşünen fanatiklere karşı koruyucu bir rol oynamıştır. Eğer böyle bir himaye olmasaydı, İslam’ın altın çağından söz etmek mümkün olmazdı (Hoodbhoy, 1992, s. 99; Aktrn: Filiz, 2014, s. 237).

İslam’daki akıl-vahiy ilişkisi kuvveden fiile çıkma fırsatını bu şekilde bulmuştur. Resmi otoritenin bu tutumu ve açık desteği bilginlerin düşüncelerinin serpilmesini sağlamıştır. Yöneticilerin bu şekildeki himayeleri bu dönemlerde önemli bir işlem görmüştür.

Bağdat’ta Abbasi halifelerinin dünyevi ihtiyaçlarına cevap verecek bilimsel faaliyetler zorunlu hale gelmiştir. Müslümanların geniş coğrafyalara yayılmasıyla ulaşım, haberleşme, köprü, yol yapımı, şifahaneler tesisi ve inşası zorunlu hale gelmiştir. Bütün bu gereksinimlere cevap verecek en elzem bilim dalları ise matematik ve tıp idi. Bu durum aynı zamanda bir zorunluluk haliydi. Grek ve Ortaçağ felsefelerinde bu bilimlerin bugünkü anlaşılan dilde ayrılmadığını bilinmektedir (Daftary, 2005, s. 66-67). Bu nedenle ilk dönemdeki felsefe ve bilim dâhil olmak üzere, Yakındoğu’ya ait düşüncelerin birçoğu Müslümanların bilimsel faaliyetlerine dâhil oldu ve özümstenip anlaşılmaya çalışıldı (Daftary, 2005, s. 67).

İslam dininde potansiyel halde bulunan akıl vahiy insan tarzında bilgi iman bütünlüğü Mutezile ekolünce yapılan çevirilerle yenilenen İslam düşüncesinin metodik tavrı haline getirmeleri sonucu rasyonel tutum yeşermeye başladı (Filiz, 2014, s. 237). Bu tutumu geliştiren filozoflardan biri de Ebu Bekr Razi’dir. Razi o dönemde geçmişin en büyük doktoru Calinus’tan daha fazla tıp bilgisine sahip olduğunu iddia ediyordu (Daftary, 2005, s. 67). İnsan aklının önemi üzerine risaleler yazıyor, insanı merkeze alan bir felsefe geliştiriyordu.

XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Avrupa, dünya düşünce tarihinin temsilcisi haline geldi. Sanayi devrimi bu dönemi şekillendirdi. Sanayileşme üretimi arttırdı ve doğrudan iktisadi dengeler değişmeye başladı (Olguner, 2017, s. 165). Bu değişim ve yeni güç dengelerinin oluşmasına neden oldu. Dolayısıyla İslam dünyasının da bu gelişmelerden nasibini olumsuz yönde aldığı bilinmektedir. Bu gerilemenin nedeni olarak, İslam medeniyetinde felsefeye olan ilginin gerilemesi bilimin de

gelişimini durdurmuş ve bu noktadan sonra bilimsel girişimler kaybolmaya başlamış olduğunu yorumlayanlar vardır (Çetinkaya, 2013, s. 221).

Bu anlamda Müslümanların yeniden felsefe ve hikmet geleneklerine dönme-leri gereklidir. Eğer bu geleneklerini canlandırmazlarsa ne bilimsel ne de diğer milletlerle olan ilişkilerini inşa etmede eski gücüne kavuşmaları zor görünmektedir. Bu nedenle Kindi ve İbn Rüşd geleneğinde olduğu gibi felsefe ve dini karşı karşıya getirmeden İslam medeniyetinin gelişmesi için her türlü girişime İslam dünyasının açık hale gelmesi gereklidir (Çetinkaya, 2013, s. 222).

Bugün İslam dünyasının kendi medeniyet ve kültür deneyimlerini gözden geçirmesi de zorunlu görülmektedir. Bunun için de öncelikle İslam dünyasının bir zamanlar hükmettiği dönemdeki gibi hükmedecek güce bilgi ile nasıl sahip olduğuna bakmak gerekiyor. Öncelikle İslam medeniyetinin ilk dönemleri ve bilimsel faaliyetlerini anlamak için bazı örnekleri ele alarak değerlendirmeler yapmakta yarar vardır.

İslam Medeniyetinin İlk Dönemlerindeki Bilimsel Faaliyetlere Kısa Bakış:

İslam medeniyeti denildiğinde, çeşitli milletlerin söz konusu olduğu, bu çerçevede anılan milletlerin hepsinin ayrı bir geçmişe sahip olduğu, bu milletlerin İslam'dan önceki adet ve gelenekleri, coğrafi özellikleri ve milli özelliklerinin bütününden bahsedildiği bilinmektedir (Köprülü, 2004, s. 22).

İslam dünyasında fikir hareketlerinin VIII. yüzyılın başlarında kendini göstermeye ve bazı ekol ve mezhep anlayışlarının ortaya çıktığı bilinmektedir. İslam topraklarının genişlemesi, farklı pek çok kültürlerle karşılaşılması ve sonrasında tercüme faaliyetleri fikir hareketlerini hızlandırmıştır (Olguner, 2017, s. 167).

Müslümanlar tarih sahnesine çıktıklarında ilk zamanlar önce Romalıların daha sonra Bizanslıların elinde bulunan pek çok kültür merkezlerini ele geçirdiler. Bundan sonra Müslümanlar bu merkezlerde yaygın olan Yunanlıların ürettikleri bilimle tanışmış oldular (Sezgin, 2018, s. 12).

Bu bilimin ilk olarak Yunanlıların ürettikleri felsefe olması da oldukça dikkat çekiciydi. Felsefe, antik Yunan düşüncesinin aynı zamanda bilimsel faaliyeti olarak adlandırılabilir. *Philosophia* olarak adlandırılan felsefe, bilgelik sevgisi, bilgelik dostluğu, bilgelik aşkı anlamlarına geliyordu (Peters E., 2004, s. 289). Bu klasik yaygın tanımın yanı sıra felsefeyi tanımlarken yeterli ve kesin derecede bir tanım vermenin mümkün olmadığı savunanlar, felsefenin aynı zamanda ideal toplumda olması gereken sanat, bilim ve din gibi pek çok insani girişimlerin bir ürünü olduğundan söz etmenin mümkün olduğu söylerler (John Herman Randall, 2014, s. 37). İnsanı ilgilendiren tüm problemlerin temel ilkelerin ve olayların nasıl ve neden meydana geldiğini inceleyen ve araştıran kavramsal ve pratik-

teki bilime felsefe demekle birlikte “İlk Esaslar Bilimi” de denilmiştir (Özden & Elmalı, 2017, s. 18).

Günümüzde ise felsefe realitenin incelenmesidir. Deneyisel metotlarla ve bilimsel araştırmaların ilgilendikleri konuların dışında her ne tür soru olursa o soruya cevap bulma girişimidir. Felsefe, ortaya atılan fikirlerin aynı zamanda bir doğrulama başka bir deyişle sağlama girişimidir. Aynı zamanda düşüncede oluşmuş birçok kavramın çözümlenmesidir (Hospers, 2017).

Thales, Anaksagoras, Parmenides ve diğer Sokrat öncesi filozofların çoğu tabiat bilimleri ile ilgileniyordu. Bu çabalarıyla da efsanevi açıklamalardan ziyade ciddi bir felsefe yapmaya çalışıyorlardı. Başka bir deyişle ifade edilecek olursa bugünkü dilde felsefe diye deneyimlenin daha çok bilimsel araştırmaya benzediği de söylenebilir (Jackson, 2017, s. 20). Günümüzde felsefe olarak tanımlananın temellerini ilk atanlarında Platon (MÖ. Öl. 347) ve Aristo (MÖ. Öl.322) olduğu bilinmektedir. Bilgelik sevgisi olarak nitelendirilen bu anlam, özel bir anlamı karşılarken felsefenin genel mana da bilim olarak tanımlandığı (Aster, 2000, s. 1) görüşü esas alınır. Müslümanların Yunanlılarla karşılaşmasında aynı zamanda bilimsel bir deneyimin yeni bir tecrübe hali olarak tanımlanabilir (Nedim, 1994).

641 yılında Mısır, Araplar tarafından fethedilince, İskenderiye, İslam düşünce ve kelamında Hristiyan teolojisinin Hellenistik bir formuyla birlikte Yunan felsefesi, tıbbi ve bilimin de bir merkezi olarak gelişmeye devam etti. Bu gelişen sürecin kültür ve medeniyetin mekânı olarak ilkin Emeviler Dönemi’nde (661-750) Şam, sonradan da Abbasiler Dönemi’nde (750-1258) Bağdat olmak üzere doğruya doğru ilerlediği bilinmektedir (Fahri, 2000, s. 12).

Emeviler, Şam’da hâkimiyetlerini büyük oranda sağlayarak, Atlas Okyanus’undan Hint ve Türkistan sınırlarına, Kafkasya ve İstanbul surlarına kadar ulaşan geniş bir coğrafyada varlıklarını sürdürdüler (Boer, 2001, s. 23). Emevilerin bu şekilde yayılma politikaları doğal olarak farklı millet ve kültürlerle karşılaşmayı zorunlu kılmıştır. O dönemde Suriye’de Hristiyan okullarına gidenler Suriye’de Hristiyan okullarından Basra ve Kufe’de Araplar ve İranlılar, Müslümanlar, Hristiyanlar, Yahudiler ve Mecusiler bilim konularında birbirleriyle tartışıyorlardı. Bu bilim tartışmaları da Helenistik ve İran tesirleriyle oluşmuş İslam bilimlerinin başlangıç dönemini oluşturduğunu söylenebilir (Boer, 2001, s. 24).

İslam’ın ilk yüzyılında Yunancadan, Süryaniceden, Farsçadan ilk tercüme yapılmaya başlamıştı. Tercüme faaliyetleri Emevi halifeleri tarafından destekleniyordu. Örneğin, Müslümanlar dünyanın yuvarlak olduğu bilgisini Yunan ve İranlılardan aldıkları bilgilerle öğrendiler ve kabul ettiler.

Abbasiler Dönemi’nde Müslümanlar genişlemeye devam etti. Abbasi halifesi Mansur (754-775) devletin merkez şehri olarak Bağdat’ı kurdu. Bu şehri zamanla bir bilim merkezi haline getirdi (Boer, 2001, s. 24). Halife Mansur’un

yine Bizans İmparatorlarına müracaat edip bizzat riyaziyye ait el yazmaların gönderilmesini istediği kaydedilmiştir. IX. yüzyılda da Hristiyan-Arap Hüney'n İbn İshak'ın takriben iki yıl kadar Bizans İmparatorluğu'nda kaldığı Yunan dil ve edebiyatını öğrenerek birtakım metinleri getirdiği rivayet edilmektedir (Köprülü, 2004, s. 42).

Abbasi halifelerinin yine, bazı Hint bilim adamlarını Bağdat'a davet ederek Astronomi'nin öğrenilmesi konusunda destek sağlamışlardır. Hint bilim adamlarının *Siddhanta* adlı eserleri Sanskritçe'den Arapça'ya tercüme edildiği görülmektedir. Böylece Astronomi bilimiyle birlikte Yunanlıların tanımladığı sıfır sayısı Hintliler arasında gelişen trigonometrik bilgiler İslam dünyasında tanınmaya başladı (Sezgin, 2018, s. 13). Halifelerden özellikle Mansur, Harun er-Reşid (786-809), Me'mun (813-833) dönemi başta olmak üzere diğer halifeler döneminde kuzeybatı eyaletlerinden edebiyat ve âlimlerin Bağdat'a geldikleri görülmektedir. Çünkü Abbasilerin genel anlayışlarında hem şahsi hem yönetim ilkelerinde aklî ilimlere önem verdikleri bilinmektedir (Boer, 2001, s. 24).

Abbasilerin dağılmasından sonra her tarafta emirlikler kurulmaya başlandı. Bunlardan en etkili olanları Kuzey Afrika'da Ağlebiler, Mısır'da Tolunoğulları ve Fatimiler, Suriye ve Mezopotamya'da Hamdaniler ve Doğu'da da Türklerin elde ettiği Tahiriler ve Samanoğulları kuruldu. Abbasilerden sonra en etkin olan milletlerden birinin Türkler olduğu bilinmektedir. Müslüman medreselerin kuruluşları küçük devlet teşkilatları yine Türk idaresi olduğu dönem arasındadır (Boer, 2001, s. 26). Türklerinde İslam medeniyetine katkıları dikkat çekmektedir.

Müslümanların bütün bu tecrübelerle birlikte ellerindeki diğer önemli dayanak Kur'an'ın aklî bilgiyi teşvik etmesi ile birleşince Müslümanlar bu bilim tecrübesinin ileriye taşınmasında ve ilerletilmesinde büyük etken oldular (Sezgin, 2018, s. 43-44).

Müslümanların Yunan düşüncesiyle karşılaşmalarını olumlu yorumlayan araştırmacılar olduğu gibi, Müslümanların Yunan düşüncesi ve hatta başka düşünceler ile karşılaşmasının bir kimlik sorunu olduğunu ileri süren yorumlar da mevcuttur. İslam ve Yunan düşüncelerinin birbirine muhalefet ettiği veya en azından farklı cevaplar verdiği birçok teorik mesele olduğunu, hatta birbirleri ile uzlaştıkları konularda İslam ve Yunan düşüncesinin tamamen farklı kanallardan hareket ettiklerini savunularda vardır (Leaman, 2014, s. 16-17).

Yunan düşüncesi ile İslam felsefesinin gelişim süreçleri elbette farklıdır. Bunun nedeni iki medeniyetin yaşamı algılama biçimleridir. Bu algıyı besleyen unsurlar arasında farklılıklar doğal olarak vardır. İslam düşüncesinin yaşam algısını en çok etkileyen unsur Kur'an'dır. Yunan düşüncesinde ise bu etkinin mitoloji ve tabiat merkezli olduğu bilinmektedir (Açıkgöç, 2006, s. 60)

İslam düşüncesinde en önemli düşünce kaynağı olarak Yunan düşüncesi olduğu da iddia edilmektedir. Ancak bu etkileşimin bizzat doğrudan değil, dolaylı yollardan gerçekleştiği de ifade edilmektedir. İskenderiye, yani Helenistik felsefe ve Hristiyanlaşmış Yunan felsefesi yoluyla İslam düşüncesinin etkilendiği görülmektedir. Atina okulu dağıldıktan sonra filozoflardan bazıları İskenderiye'ye bazıları Suriye'ye geçmiştir. Filozofların burada Platon ve Aristoteles'in felsefelerini açıklayarak yeniden Hristiyanlığın etkisiyle Yunan felsefesini kuruyorlardı. Bu eserler Yunanca yazılıyor ve daha sonra Süryanice ve Aramca'ya çevriliyordu (Ülken, 2017, s. 30). İslam dünyasının bugün elinde bulunan metinlerde bu metinler olarak tanımlanıyordu.

İslam'da bütün bu bilimsel faaliyetlerin *çeviri* geleneğinde özellikle Abbasi-ler Dönemi'nde Süryanice olan metinlerin Arapça'ya tercüme edilerek geliştiği görülmektedir. Takriben bir asırdan uzun bir zaman sonra sadece özgün felsefelerin doğması değil, İslam düşüncesinde Kelam (Din Felsefesi), Fıkıh (Hukuk Felsefesi), Tasavvuf (Mistik Felsefe) ilimlerinin gelişmesine katkıda bulunuldu (Ülken, 2017, s. 35). Tabi bu yeni bir tartışma konusu açabilir. Her fıkıh bilgini acaba felsefe yapmakta mıdır? Her Fıkıh, Kelam ve Tasavvuf bilgini filozof olarak nitelendirebilmek mümkün olmadığını iddia edenler vardır. Ancak bu bilginler içinden ekol-mezhep kurucularının çoğunu tavrı felsefi görünmekte olduğu ifade edilmektedir. Örneğin İmam Şafii'nin (Öl. 820) eserlerinden *er-Risale* hukuk felsefesi açısından önemli görülmektedir (Olguner, 2017, s. 163).

İskenderiye, Cinduşapur, Harran, Nusaybin gibi Orta Doğu'da yerleşmiş bulunan felsefe okulları boş durmamış, Doğu Yunan düşünce sentezini daha da zenginleştirip yeniden yorumlayarak İslam dünyasını aktarabilmişlerdir. İslam düşüncesi Yunan düşüncesini bu okullar sayesinde tanımış, Yeni-Platoncu kanal Yunanlıların rasyonelliğini ve doğunun teosofisini bünyesinde tutarlı bir şekilde birleştirerek İslam'ın özünde mevcut epistemik yapının meydana çıkmasını kolaylaştıracak metodolojiyi İslam filozoflarına kazandırmıştır (Filiz, 2014, s. 236).

İslam dünyasının kevnîyyat ilimleriyle ilgilendiği görülmektedir. Özellikle devlet adamlarının ve bazı emirlerin desteği ile bilim adamlarından hastane ve tıp merkezleri kurmaları istendiği görülmektedir. Bağdat'ta IX. yüzyılda yaptırılan *Şemmasiye rasathanesi* bu anlamda önemlidir. Harezmi'nin ve en-Nevbah-ti'nin bu rasathanede çalıştığı bilinmektedir. Aynı dönemlerde Rakka, Şiraz, Hemedan'da İbn Sina adına yaptırılan ve en büyüğü de 1274'de inşa edilen Mera-ga'daki rasathaneler o dönemi yorumlamak adına önemlidir (Açıkgenç, 2006, s. 102).

İslam düşüncesi IX. ve XI. yüzyıllar arasında gelişti ve XII. yüzyıldan itibaren Sicilya ve Endülüs yoluyla Batı'ya geçmeye başladı. Bir zamanlar İslam dünyasının tecrübe ettiği tercüme faaliyetlerini bu seferde yeniden Batı tecrübe etmeye başladı (Ülken, 2017, s. 308).

Müslümanlar Yunan düşüncesiyle tanıştıktan sonra astronomi, tıp, kevnîyat bilimleri, matematik ve mantık gibi bilimlere yönelip gelişmesi için katkıda bulundular. Ancak Müslümanlar bu bilimle tanıştıklarında bu bilgilerin durağanlaştıkları döneme denk gelmişlerdir. Bu nedenle temel edindikleri bu bilgilere pek çok yeni bilgi inşa etmekten geri durmadılar. Örneğin Nil Nehri'nin su akış miktarını tespit etmek amaçlı bir alet geliştirmesi için Halife Mütevekkil Fergani'yi (Öl. 862) Mısır'a gönderdiği bilinmektedir. *Usulu İlmi'n-Nücum* (Astronomi Bilimine Giriş) adlı eserin Latince ve İbranice çevrildiği bilinmektedir (Açıkgenç, 2006, s. 70-74). Astronomi bilimiyle Müslümanların oldukça yoğun bir şekilde ilgili oldukları görülmektedir.

Müslümanların matematik bilimine en büyük katkıları kesirli sayı sistemleri olduğu, bu sistemin hala günümüzde kullanıldığı ve en büyük katkının da cebir bilimini kurmuş olmalarıdır. El- Battani'nin trigonometriyi, İbn Yunus logaritmayı, İbn'ül Hüseyin kematik yöntemi, Kaşi ise bugün kullanılan *Pi* sayısının yaklaşık değerini bulmuştur (Açıkgenç, 2006, s. 103).

Ebu Kasım Allaf b. Abbas'ın tedavi yöntemleri Batı'da kullanılıyordu. Ebu Zekeriya el-Avam'ın ziraatla ilgili kitabı *Kitab el-Hulasa* yine Latince'ye çevrilmişti. Latinler eczalıkta büyük bilgin olan İbn Zohr'u tanıyorlardı (Ülken, 2017, s. 309).

Özetle, İslam dünyasında ortaya çıkan düşünce biçimlerinin başlangıcında İslam öncesi Arap düşüncesi, Fars düşüncesi ve Türk düşüncesinin etkisiyle birlikte Hint düşüncesi, Yunan düşüncesinin etkili olduğu bilinmektedir (Olguner, 2017, s. 160). Bu etkinin de İlkçağdaki birikimlerin sindirilerek yeniden yorumlanıp ve Orta çağ Batı'sına bu bilgilerin aktarıldığı görülmektedir. Bu açıdan bakınca İslam düşüncesi başka bir deyişle İslam felsefesinin felsefe tarihi içinde önemli bir konuma sahip olduğu görülmektedir.

İslam medeniyeti, bilginin evrenselliğini kabul etmiş, diğer medeniyet ve din mensuplarının bilgilerinden istifade edebilecek geniş bir bakış açısına sahipti. Bu anlamda diğer dinlerin oluşturdukları medeniyetlerle yaşama biçiminde ortak bir pratik oluşturmak adına Müslüman olmayanlara temel hak ve hürriyetlerinin güvence altına alınması hususu da buna delil teşkil etmektedir. Başka bir deyişle kendi dininden olmayana ötekileştirmeden medeniyetini geliştirmeye odaklanmış görünmektedirler (Kalin, 2017, s. 19).

Bugünden yorumlanmaya çalışıldığında İslam dünyası için öteki diye tanımlanan bir Batı söz konusu muydu? XI. veya XVI. yüzyıldaki Müslüman entelektüel için Batı diye bir olgu söz konusu değildi. Orta Çağ'ı altın çağ olarak deneyimleyen Müslümanlar hem Batı'ya hem Doğu'ya eşit mesafedeydi. Bunun nedeni Kur'an-ı Kerim'deki evrensel doğrunun tanımında Batı ya da Doğu diye bir ayırımın söz konusu olmamasıydı (Kalin, 2017, s. 15).

Bununla birlikte bugün Batı'yı yorumlama biçimine karşın oysa bir zamanlar Hristiyanlar Yunan eserleri ile Müslümanlardan önce tanışmış olsalar dahi Müslümanların yükselişini sağlayan Farabi, İbn Sina, Biruni, ve İbn Rüşd gibi filozoflarla mukayese edilecek o dönemde düşünce adamı yetiştiremediklerini bilinmektedir (Köprülü, 2004, s. 43). Bugünkü bilimin temellerini atanların yine İslam filozoflarının engin görüş ve bakış açısıyla gerçekleştiğini iddia etmekten kaçınmamak gereklidir. Başka bir deyişle bilimin yükselmesine katkı sağlayan en önemli şahsiyetleri anarken İslam filozoflarını da anmanın zorunlu olduğunu vurgulamak gerekir. Bilimsel anlamda bu gelişmeler devam ederken İslam filozoflarının o halde İslam medeniyetine katkıları var mıdır?

İslam Medeniyet Tarihine İslam Filozoflarının Etkisi

İslam dünyasının farklı medeniyetlerle karşılaşmasından sonra İslam filozoflarının bilimsel faaliyetlerinde artış olduğu görülmektedir.

İslam filozofu Ebu Bekr Razi kimya alanında bazı aletleri yapmış, Modern Kimya'nın temellerini atarak tıp alanında oldukça ileride olduğu, kendi kurduğu laboratuvarında deney ve gözlem yaptığı bilinmektedir (Yakıt & Durak, 2001, s. 7; Sünter, 2018, s.7). Filozofun ahlak konusundaki görüşleri de özellikle erdemli yaşamak adına bir temellendirmeye gitmesi ve bu konuda felsefi bir tartışma açması (Karaman, 2004, s. 16)

İslam ahlak anlayışının gelişmesinde etkili olduğu görülmektedir.

Kindi ilk İslam filozofu olarak bilinir. Yunan felsefe ve bilimini İslam dünyasına aktararak felsefenin de İslam dünyasında mümkün olabileceğini göstermiştir. Kelamdan felsefeye geçişte öncü filozof Kindi'dir (Bircan, 2013, s. 98). Onun felsefeye olan merakı bilinmekle birlikte fizik ve genellikle '*İlk Felsefe*' diye tanımlandığı metafizik konularının da dâhil olduğu Platon'un Matematik incelemelerinin gerekliliğini vurgulayarak rehberlik etmiştir (Fahri, 2000, s. 44). Kindi'nin bu yaklaşımı da matematik biliminin İslam dünyasında gelişmesine katkı sağladığı görülmüştür.

Farabi'nin siyasete dair yazdığı *Medinetü'l-Fazıla* adında eserinde ideal toplum inşası (Köprülü, 2004, s. s.71), bugünkü anladığımız literatürde sosyolojik anlamda ideal bir toplum kuramı oluşturması önemlidir. Farabi'nin yine ilimleri tasnif etmesi medeniyet tarihi açısından önemli bir gelişmedir. O'nun *İlimlerin Sayımı* adlı eseri, İslam medeniyetinin çeşitli dil, kültür ve bilimlerle karşılaştığı zamanki fikri karışıklıkları ortadan kaldırmak için bir bilim tasnifi yaptığını görülmektedir. Başka bir deyişle Farabi'nin bilimleri tanımlayarak sistematik hale getirmesi adına bir adım attığını söylenebilir (Uyanık & Akyol, 2018, s. 10). Farabi'nin özellikle Mantık konusunda oldukça eseri vardır. Bu nedenle ona Aristo'dan sonra gelen filozof olarak Muallim-i Sani deniyordu (Öner, 1978, s. 6).

Batıların müziği klise ilahilerinden ibaretti. Müziği sistematik haline getiren İslam-Doğu müziği oldu. Sol anahtarını ve çizgili notayı ilk İslam dünyası kullanılmıştı. Farabi *Kitab el-Musiki el-Kebir'i* adlı eseri de Müzikle ilgiliydi ve Latince'ye çevrilmişti (Ülken, 2017, s. 309).

İbn Sina'nın tıp ilmiyle ilgili *Kanun* , hikmet, tabiiyat, riyazat, astronomi ve teolojiye dair yazmış olduğu *Kitabu-üş-Şifa* eserlerin İslam medeniyet tarihi bağlamında önemli eserler olduğu bilinmektedir (Köprülü, 2004, s. 71).

Biruni, İslam dini dışındaki dinlere özellikle de Hint dinlerine oldukça meraklıydı. Biruni dinleri mukayese etmiştir. Bu mukayeseyi o dinin akidelerini itiraz ve tenkit şeklinde değil, o dinin literatürünü koruyarak yapmıştır. XI. Asırda Fars dilinde *Dinlere Dair Kitap* adında bir eser verdiği görülmektedir (Köprülü, 2004, s. 73). Biruni enlem-boylam derecelerini anlatan Matematiksel Coğrafyanın temellerini atan bir kitap yazdı. Avrupalılar bu bilgiye XII. yüzyıldan itibaren ulaşarak enlem-boylam derecelerini belirleyen cetvelleri kopyalayarak İslam dünyasından aldılar ve XVIII. yüzyılın başına kadar ancak tamamen ölçeklenen cetvellerini kullanamadılar (Sezgin, 2018, s. 133).

Gazali İslam Felsefe tarihinde yeni bir gelenek başlatarak *Tehafüt* kavramını ilk olarak ortaya atmıştır. Onun *Tehafütü'l- Felasife* adlı eseri kritik yapma konusunda önemli eserlerden biridir. Genel felsefe tarihine bakıldığında kritiği yapanların başında Kant'ı görmek mümkündür. Kant bu yöntem ile insan aklının sınırlarını ve insanın bilgilerini olanaklıgını vurgulamıştır (Aydın, 2006, s. 59)

Gazali'nin felsefe ve din ayırımıındaki eleştirisi İslam dünyasında epistemik kırılma nedenlerinden biri olarak görülebilir. Ancak Müslümanların Gazali'nin bu yorumunu tek taraflı okumaları onları geriye iterken, oysa Gazali'nin kritik yapma girişimi, zihnin epistemik evrenin parçalanmasına yol açan tarihsel koşullara paralel görüşleri, bilhassa Descartes ve Kant'ın felsefi düşüncelerini, din ve dünyanın ayrılmasında oldukça derinden etkilemişti (Filiz, 2014, s. 279).

İyi bir hukukçu olduğu bilinmekte olan İbn Rüşd felsefe bilimine oldukça hâkimdir. Kendisi toplumla iletişim halinde olduğundan aynı zamanda tıp biliminde de büyük bir başarı göstermiştir. Endülüs'te bilimsel faaliyetlerin gelişmesinde İbn Rüşd'ün katkıları yadsınamaz (Sarioğlu, 2003, s. 23)

Gazali'nin eleştirilerine verdiği cevap niteliğindeki *Tehafütü't- Tehafüt* adlı eserinde Farabi ve İbn Sina'yı eleştirdiği bilinmektedir (Aydın, 2006, s. 65). Gazali'nin başlatmış olduğu eleştiri ya da kritik geleneğini devam ettirmek adına önemli bir girişim olduğu bilinmektedir (Fahri, 2000, s. 126)

Bu eleştiri geleneği bugün de devam ettirilse İslam dünyasının düşünce hayatının zenginleştirilmesi kaçınılmaz olacaktır.

İslam filozoflarının felsefe ile meşguliyetleriyle birlikte aynı zamanda bugünkü dilde pozitif bilim olarak nitelendirilen bilimle de bizzat ilgilenmiştir.

Çünkü felsefe o dönemde kendi başına bir bilimsel faaliyet değil aynı zamanda doğayı, varoluşu topyekûn anlamaya ve tanımaya çalışma eylemi olarak tezahür etmektedir.

İslam medeniyeti VIII. – XIII. yüzyıllar arası altın çağını yaşamıştır. Bu tarihten sonra bilimsel faaliyetlerin durduğuna dair yaygın bir görüş vardır. Bu görüşün aksine İslam dünyasının bayraktarlığını devralan Türkler yerleştikleri Anadolu’da bilimsel faaliyetlerine çoktan başlamışlardı. Türklerin İslam medeniyetine katkılarına bir girizgâh olarak bazı örnekler üzerinde konu değerlendirilecektir.

İslam Medeniyetine Türk-İslam Düşüncesinin Katkılarına Bir Giriş

Türklerin de İslam medeniyetinin oluşumunda pek çok örneği zikretmek mümkündür. İslam’ı yaygınlaştırmak için bu kutsal vazifeyi Abbasilerden devralan Türklerin İslam’a katkısı tartışmasız görünmektedir. Türklerin bu kutsal vazifeyi aldıktan sonra sadece askeri ve siyasi anlamda değil, İslam medeniyetinin her türlü geliştirilmesinde katkıda bulunduğu bilinmektedir. Türklerin özellikle Anadolu’ya yerleşmelerinden sonra bilim ve kültür faaliyetlerinde yoğunluk olmuşlardır.

Türkler’in VIII. yüzyıldan başlayarak bir yandan Emevi ve Abbasi dönemlerindeki çeşitli Arap kolonizasyonları yoluyla birlikte Soğdlu tüccarlar, İran tasavvuf okullarına mensup sufiler aracılığı ile ulaştığı ifade edilmektedir. Birkaç yüz yılı alan süreçte İslam’ın giriş yolları Harezm, Horasan, Maverâünnehir ve Fergana bölgeleri olduğu bilinmektedir. (Ocak, Türkler, Türkiye ve İslam, 2001, s. 31).

Türklerin İslami tecrübelerinden sonra da bilimsel faaliyetlerde etkili olduğunu görmekteyiz. Örneğin Cebir ilmini Türk olarak nitelendirilen Abdülhamîd İbn Vâsi İbn Türk (Nedim, 1994, s. 273) tarafından kullanıldığı yine bu bilime merak duyanlar arasında el-Harezmi’nin de olduğu iddia edilmektedir (Er-Rufai, 1968, s. 235). El-Harezmi sayesinde Cebir’i Avrupa’da tanımıştır. Bu durum XII. Yüzyılda Arapça’dan Latinceye yapılan çeviriler neticesinde olmuştur. Matematik bilminde Aritmetikte ifade edilen on tabanlı konumsal metodu İslam Dünyası’ndan Avrupa’ya geçmiştir. Avrupalıların bu matematiksel metotları öğrenmelerinde Hârezmi’nin çalışmalarının etkisi olmuştur. Aritmetikteki bu metot yeni bir hesaplama yöntemi idi ve kavramlaştırılırken el-Hârezmi adının uğradığı bir değişiklikten ortaya çıkan bir sözcükle ifade edilmiş, bu sisteme algorizm adı verilmiştir (Hyrup, 1990, s. 270-300). Bugünkü adıyla da Algoritma bilimi diye bilinen sistem el-Harezmi’ye aittir.

Türklerin yine İslamiyet’i benimsemekle medrese kurdukları görülmektedir. Örneğin Tamgaç Han İbrahim Medresesi’nin daha önce Bağdat’ta kurulan Hanefî

ve Şâfiî medreselerinden çok önce var olduğunu izah edenlerde bulunmaktadır (Hunkan, 2014, s. 44).

X. yüzyılın sonuna doğru Oğuz boylarının belli başlı grupları İslamiyet'i kabul ettiler ve o günden başlayarak Türkmen adıyla tanımaya başladılar. Yavaş yavaş önce Samanilerin sonra, Gaznelilerin kontrolü altındaki olan bölgelerde İran sınırına kadar yerleşmeye başladılar. 1040 yılında Selçukluların yönetimi altında Dandanakan'da kesin yenilgiye uğrattıklarını Gaznelilere güçlerini kabul ettirdiler. Bu savaş sonunda bütün Türkler değilse de Selçuklular büyük olasılıkla da bu ortamda ortaya çıkmış din bilginlerinin etkisiyle Müslümanlar kucak açmışlardır (Cahen, 2011, s. 1)

Büyük Selçuklular kurdukları medreseler aracılığı ile bilimi geliştirmeye ve yaymaya çalıştılar. Zamanın üniversitesi olarak görülen Nizâmiye Medreselerinde Kur'ân, fıkıh, tefsir, hadis, sarf, nahiv, dil ve edebiyatla birlikte tıp, astronomi, matematik, felsefe ve tarih gibi müspet bilimlerde okutuluyordu (Öngül, 2003, s. 72). Özellikle Astronomi ve Tıp bilimiyle meşgul oldukları görülmektedir. Melikşah zamanında da bir rasathâne kuruldu (1074-1075).

Ünlü astronomi bilgini ve matematikçi Ömer Hayyam (Öl. 1131), Ebu'l-Muzafer İsfizârî ve Meymun b. Necib Vâsitî gibi astronomi bilginleri bu rasathanede çalışmalarını yürütmüşlerdir. Burada bilim heyeti Sultan Melikşah 'Celalüddeve' lâkabına nisbetle *Celâlî Takvimi*'ni meydana getirdiler (Öngül, 2003, s. 73).

Filozof Muhammed b. Ahmed Beyhakî'de meşhur astronomi bilgini ve matematikçilerden idi. Ebû Mansur Abdurrahman Hâzinî de rasathane ve fizik alanında Sultan Sencer devri bilginlerindendi. 1130'da Ebu'l-Kasım el-Usturlâbî, Bağdat'ta Selçuklu sarayında astronomi alanında çalışmaları yapmaktaydı. Bu devirde yetişen Ömer b. Sehlân, *Risaletü s-Senceriyye fî Kâinâti l- Unsûriyye*'nin yazarıdır. Saîd b. Hîbetullah (1045-), devrin meşhur tabiplerinden tabiiyyat ilimlerinde tanınan bir bilgindi. Uzun müddet hilafet sarayında bulunmuş ve Halife el-Muktedî'nin hekimliğini yapmıştır. Ayrıca Bîmâristanü'l-Azudî de hastalar tedavi eder ve ders okuturdu. Bundan başka, Cezele (Ebû Ali Yahya Öl.1099), İbnü'l-İbîlî el-Bağdadî (Öl. 474/1081), Ebû Said Muhammed b. Ali, Bahâeddin Muhammed b. Mahmud, Kad Nâshî de devrin ünlü tabiplerindendi. Ebû Saîd Muhammed b. Ali ve Sultan Sencer'in baştabibi olan Bahâüddin Muhammed b. Mahmud ünlü tabipler arasındaydı (Öngül, 2003, s. 73).

Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurulması ve daha sonrasında başkent Konya'nın seçilmesi şehrin gelişmesini sağlamıştır. Konya, Selçuklu Devleti'ne başkentlik yaptığı dönemde pek çok eğitim alanında önemli gelişmeler yaşamıştır. Anadolu Selçuklu Devleti dönemi gerek idari yöneticiler gerekse toplum açısından eğitime önem veren bir anlayışa sahip olmuşlardır. Bu özellikleri yaptırdıkları eğitim kurumlarının varlığıyla daha da belirginleşmektedir. Anadolu Selçuklu Devleti eğitim sisteminde temel eğitim '*küttap*' adı verilen eğitim kurumlarında

verilmiştir. Bu kurumlar okuma yazma, aritmetik gibi temel bilgilerin öğretimi yanında din eğitimi de yapmışlardır. Genel olarak camilere bitişik inşa edilen *küt-taplar* dönemin temel eğitimini vermektedir. Bu konuda Konya’da açılan medreselerin çok fazla olması özellikle bu medreselerde matematik ve astronomi bilimine dair çalışmaların yapılması da dikkate değerdir (Birekul, 2018, s. 95).

XIII. yüzyıl İslam dünyası için de en önemli yüzyıllardan biridir. İslam Dünyası sahip oldukları felsefe ve eleştirel düşünce ile başlatıkları Rönesansı başka bir deyişle “Altın Çağı”nın nimetlerini Avrupa’ya kaptırdığı yorumlanmaktadır. Avrupa bu birikimi değerlendirmekte çok gecikmeden kendi “Büyük Rönesans”ını ileride oluşturmaya başlayacaktır (Filiz, 2014, s. 314).

Bu tespitlerin yanısıra oysa tam da bu yüzyıl ve devamında Hacı Bektaş Veli (Öl. 1270), Yunus Emre, Mevlana Celaleddin Rumi, Sadreddin Konevi gibi Türk coğrafyasında yaşayan Türk sufi ve düşünürlerin İslam düşünce hayatına kattıkları tartışılmazdır. Bu açıdan bakılınca XIII. yüzyılda durağanlaşan düşüncenin aslında İslam medeniyetinde Arap düşüncesinin gerilemesi olarak yorumlanabilir mi? Bu yaklaşım ezber bozmak gibi görünsede, realite İslam düşüncesinin bu yüzyıllarda da devam ettiği ve bu devamlılığın da Türk-İslam düşünürleri tarafından sağlandığı görülmektedir.

Özellikle Hacı Bektaş Veli’nin Ahmed Yesevi’nin birikimlerini Anadolu’da bizzat hayata geçirmesi ve Yeniçeri Ocağı’nın kurulmasında da ilham kaynağı olduğu iddia edilmektedir (Filiz, 2014, s. 315-316). Osmanlı Devleti’nin de kuruluş felsefesini bu anlayışın oluşturduğu ifade edilmektedir (Kaya, 2005, s. 206).

Yunus Emre XIII. yüzyılın ikinci yarısıyla XIV. yüzyılın ilk yarısında yaşamıştır. Yunus Emre’nin Anadolu’da heteredoks İslam’ın gelişmesine katkıda bulunması İslam medeniyetinin Türkler arasında yayılmasında oldukça etkili olmuştur (Bars, 2016, s. 286-305).

Yunus Emre’nin felsefesinde ‘*Vahdet-i Vucut*’u savunulmaktadır. Tanrı’nın birliğini derinlemesine dörtlüklerinde işlemiştir. Yunus Emre’nin bu birikimi antik Yunan felsefesi ile İslam felsefesinin kesiştiği odak noktalarından olan Anadolu’da yaşamış olması onun felsefi konulara meşgul olmasının sonucudur. Yunus Emre’nin Arap ve Acem medreselerinde öğretilen bilgiye sahip olduğu ve bu bilgisini kendi özgün felsefeyle yorumlamıştır (Kaya, 2005, s. 214-215)

Mevlana’nın yine insan merkezli insan felsefesi Anadolu’da etkili olmuş ve hatta bugünde bu felsefenin etkisi devam etmektedir. Örneğin Mevlâna’da, çağdaş felsefede, metafiziğin Tanrı tasavvuru için yapılan eleştirilerin izlerini ve daha ötesi kendisini bulmak mümkündür. Bu açıdan bakılınca Batı felsefesinin varlık tasavvurunu eleştiren Heidegger ile Mevlâna arasında bir benzerlik olduğu düşünülmektedir. Bununla birlikte Mevlâna, derinlemesine okunduğunda bize bugünde, bütün bir felsefe geleneğini farklı okumayı sağlayacak bir donanı-

ma sahip olduğu söylenmektedir. Mevlana'nın eserlerinde eleştirel bir dili olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte sadece onun eleştirel felsefesiyle kalınmayacağı, daha ileri noktada yeniden inşası için de onda bir şeyler bulmak mümkün olduğunu savunanlar vardır (Alyağıl, 2007, s. 434).

Sadreddin Konevi (Öl.1274) eserlerine bakıldığında, insanın bir sorumluluğu olduğunu ifade ederek insanı varlığın birliğini -*vahdet-i vücûd*- idrak etmeye çağırır. İnsanın en temel vazifesinin yaratıldığı kemâlâtı gerçekleştirmek olduğunu iddia etmiştir. Burada yine insan merkezli felsefe yaptığı görülmektedir. Sadreddin Konevi'nin felsefesinde dikkat çeken bir hususta matematik kavramlarını da kullanmasıdır. Sadreddin Konevi'nin eserlerinin karakteristik bir özelliği, felsefî gelenekle tartışmaya girmesidir. Sadreddin Konevi diğer filozofları da İbn Sinâ'yı da okumuştur, sonradan onları eleştirmiştir. Döneminin büyük filozof-bilim adamı Nasiruddin Tûsî ile mektuplaşmalarında açıkça görülür. Mektuplaşmanın konusu ise, İbn Sinâ'nın temel öğretilerinin yorumlarıyla ilgili olmasıdır. Sadreddin Konevi İbn Sinâ'dan kendi fikirlerini ispatlamak için alıntılar yapar (Chittick, 2009, s. 673,679,684; Gölcük, 1989, s.14). Ona göre İbn Sina, İslam dünyasında diyalektik cedel usulünün üstadıdır (Gölcük, 1989, s. 14).

Sadreddin Konevi'nin felsefî münakaşa sohbetleri oldukça heyecanlı ve zevkli geçerdi. Genellikle Cuma namazından sonra, devrin bütün bilginleri, fakihleri ve idarecileri gelir ilmi sohbetlerine bilfiil iştirak ederlerdi. Sadreddin Konevi, bir mesele açar, orada hazır bulunanlar o meseleyi çözmek için birbirleriyle münakaşaya girişirlerdi. Sadreddin Konevi mesele üzerinde yorum yapmaz, önce dinlerdi. Sonrasında kendisi meseleleri çözümler ve münakaşalar nihayete ererdi (Gölcük, 1989, s. 14).

Buraya kadar İslam medeniyetinin kesintiye uğradığı iddia edilen dönemde Türk İslam düşünürlerinin katkılarına girizgâh olması için yer verildi. Bundan sonra yine ilmi faaliyetler Fatih Sultan Mehmet döneminde de devam ettiğini görülmektedir.

İbn Rüşd'den sonra tehafüt tartışmalarının Osmanlılara kadar sürüp geldiğini bilmekteyiz. Gazali'nin etkisinden sonra Şihabeddin Suhreverdi'den Seyyid Şerif Cürcani'ye kadar pek çok İslam düşünürü etkilenmiş felsefe ve kelam tartışmaları devam etmiştir. Bu geleneği XV. yüzyılda Fatih Sultan Mehmet'in devam ettirdiği görülmektedir. Muslihiddin Bursavi (öl. 1488) *Tehafüt* ve Aladdin Tusi (öl. 1482) *Kitabü'z-Zuhr* adında bizzat eser yazarak bu tartışmalara katılmıştır. Bu tartışmalar XVI. yüzyılda İbn-i Kemal'in *Haşiye Ala Tehafüt'l- Felasife* adında bir eser yazarak tehafüt geleneği XVIII. yüzyıla kadar devam etmiştir (Ocak, İslam'ın Ayak İzleri , 2011, s. 168-170).

Türk Düşünce Tarihi çalışmaları esas başlangıcı genel olarak XVI. yüzyılın sonları kabul edilir. Taşköprülüzade'nin (öl. 1561) *Şakaik-i Numaniye* adlı eserinde Osmanlı Devletin'in kuruluşundan bu yana XVI. yüzyıla kadar Osmanlı

bilginlerinin bibliyografilerinden bahseder. Özellikle Fatih döneminin renkli ilmi hayatından bahseder (Maraş, 2018, s. 14). Bu eseri de muhteva bakımından düşünülünce 521 Osmanlı alimlerinin bilimsel faaliyetlerini kayıt altına alması bakımından bilimsel faaliyetlerin zenginliğini yadsınamaz olduğu yorumlanabilir.

Türklerin İslam Medeniyetine hizmet ettikleri örnekler üzerinde değerlendirilmeye çalışıldı. İslam medeniyetini, Farabi, İbn-i Sina, Biruni, İbn-i Türk, Harezmi, gibi bilim adamlarının ürettikleri felsefe, mantık, matematik, tıp ve tabii bilimler alanında eserler verdiği bilinmektedir. Temel İslam ilimlerinde yine Buhari, Ebu's-Suud gibi âlimler yetişmiş, Fuzuli, Şeyh Galip edebiyat alanında ustalaşmış edipler, Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre, Mevlâna, Sadreddin Konevi gibi Anadolu'da yetişmiş Türk filozofların İslam medeniyetine katkıları bıraktıkları eserlerle görülmektedir. Osmanlı döneminde bizzat Fatih Sultan Mehmet'in girişimleriyle renkli bilimsel faaliyetler dikkat çekerken, Mimar Sinan gibi dehaların yetişmesi İslam düşüncesine Türk İslam bilim adamlarının katkıları olduğunu göstermektedir. Dahası bunun pek çok örneğini geniş bir çalışmanın konusu olabilir.

Sonuç

İslam medeniyetine İslam filozoflarının ve Türk-İslam düşünürlerinin katkılarını sınırlı bir şekilde değinmeye çalıştık. Görüldüğü üzere İslam medeniyetinin oluşmasında ve gelişmesinde en az Araplar ve Farisiler kadar Türklerin de bilimsel çalışmaları katkı sağlamıştır.

Bugünkü İslam medeniyetinin Batı'nın bilim ve teknik bilimlerdeki üstünlüğü ölçüt alınırsa, Batı karşısında geri kalması çelişkili bir durumdur. Çünkü medeniyet denen birikimin oluşması için, ciddi bir bilgi zenginliğine sahip olmak gerekir ki, İslam dünyası bu birikime sahipti. O halde İslam dünyası bu birikimin parametrelerini belirlemekte zorlandığını ve bu nedenle bu birikimi doğru şekilde geliştiremediği öz eleştiri olarak ifade edilebilir.

Günümüzde modernizmin etkisiyle İslam'ın özne algısını yine Batı medeniyetinin algısından hareketle tanımlamaktadır. XIX.yüzyıl'da İslam dünyası yeni bir Avrupa ile karşı karşıya geldiğini deneyimlemiş (Kalın, 2017, s. 158), bu yüzyıldan itibaren de kendine bir yol haritası aramaya devam etmektedir.

İslam dünyası geçmişini yeniden değerlendirerek bilimsel faaliyetlerde bir zamanlar ne derece ileride olduğunun ve bu deneyimi nasıl başardığını iyi değerlendirmelidir. Yoksa son yüzyıl boyunca başta felsefi ilimlere konulan mesafe kuramsal çerçeveleri oluşturmak imkansızlaşacak gibi görünmektedir. Düşünce dünyasının üretimi durdurulduğunda her türlü ilerlemenin duracağı da bilinmektedir.

İslam dünyasının bir zamanlar altın çağı olarak nitelendirilen süreçte ilk başta bilimin dilini evrensel gören Müslüman düşünürler vasıtasıyla bu ilerlemenin gerçekleştiği görülmektedir. Bilimsel tecrübe neredeyse bizzat orada o bilimi öğrenmek ve deneyimlemek Müslüman düşünürün hiç çekinmeden yaptığı bir davranıştı. Müslüman düşünürler bilim adına ilk olarak felsefeden yararlanmışlar ve geliştirmişlerdir. Onların tercümeler yoluyla öğrendikleri kadim bilgileri kullanarak yenisini icat etmekten de geri durmadıklarını görmekteyiz. Özellikle bilimsel faaliyetlerin devlet otoritesi tarafından desteklenmesi ve bilim merkezleri açılması da bilimin ilerlemesine katkı sağlamıştır. Müslüman düşünürlerinin birikimi Avrupa'nın büyük Rönesansını oluşturacak zemini de hazırlamış olduğu, kendi adına bu fırsatı değerlendirmekte biraz geri durmuş olması şeklindeki yorumlara rağmen İslam dünyasının tam olarak geri kalmışlığı yorumunu çıkarmanın biraz daha sert bir eleştiri olacağı düşünülebilir. İslam dünyası XIII. yüzyıldan sonra tam olarak bilimsel faaliyetlerden geri kaldığını iddia etmenin çelişki olduğu söylenebilir. Bu düşünceyi savunmanında ortantalist bir bakış açısıyla İslam düşüncesini anlamayla eşdeğer olduğu yorumlanabilir. Çünkü bu asırdan sonra Türk-İslam düşünürlerinin bu birikimi ellerindeki imkanlarla devam ettirdikleri kolaylıkla görülmektedir.

Batı dünyasının karşısında geri kalmışlığın tanımı teknik bilimler olarak alınırsa İslam dünyasının aklî bilgiyi bir kenara koyarak sadece nakli ilimlerle var olmaya çalışması da Müslümanlar için olumsuz bir deneyim olacaktır.

Entegrizm'in tanımına bakıldığında, bir dinin ya da topluluğun sahip olduğu inanç ve eğilimleri daha önceki tarihi tecrübelerini ölçüt alarak özdeşleştirme deneyimi olarak tanımlanabilir. Bu kavramın temel ölçütü bu iddianın mutlak doğru ve ölçüt olduğu konusunda ısrarlıdır. Ayrıca gelenekten yana olduğunu savunurken her türlü gelişimi ve yeniliği kabul etmekte de direnç gösterir.

Bu tanımdan hareketle İslam dünyasında bir entegrizm mümkün müdür? Eğer bugün İslam dünyası bilim ve teknikte ilerlemenin gücünü kabul etmişse İslam düşüncesinde bir entegrizm olduğu söylenemez. Ancak bu gücü kabul ettiği halde hala pozitif ilimlerde ilerleme kaydetmek için direnç gösteriyorsa kendi içinde çelişkili olduğu ifade edilebilir.

Türkiye ölçeğinden yorumlanacak olursa Türkiye'de İslam algısında bir entegrizmden söz etmek doğru olmayabilir. Çünkü Türkiye Müslümanları XIX. yüzyıldan beri İslam dünyasının geri kalmışlığının nedenleri üzerinde düşünmüş ve çareler bulmaya çalışmıştır. Geleneğin sıkı taraftarlarına rağmen bugün de Türkiye Müslümanları öznesini Batı'nın felsefesinden hareketle tanımlamamak adına çabalamaktadır. Batı'nın gözünden kimliğini inşa etmemek için en büyük dayanağının önceden sahip olunan/olduğu Arap, Fars ve Türk bilim adamlarının oluşturduğu her türlü bilgi olduğunun farkındadır. Bilimin evrensel dilini okuma-

ya devam etmektedir. Ancak bundan sonra daha önceden tespit etemeye çalıştığı yani nerede eksik kaldığını da iyi yorumlamak zorundadır.

KAYNAKÇA

- Çetinkaya, B. A. (2013). *Medine'den Medeniyete*. İstanbul: İnsan.
- Öner, N. (1978). *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Öngül, A. (2003). Selçuklularda Eğitim Faaliyetleri ve Yetişen İlim Adamlarına Bir Bakış. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(2), 67-78.
- Özden, Ö., & Elmalı, O. (2017). *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Açıkgenç, A. (2006). *İslam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*. İstanbul: İsam .
- Alyağıl, R. (2007). Çağdaş Felsefede Onto-Teoloji Eleştirisi, Mevlana ve Nazım'ın Bir Rubaisi. *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlana ve Mevlevilik* (s. 423-434). Konya: Selçuk Üniversitesi Mevlana Araştırma ve Uygulama Merkezi.
- Aster, E. V. (2000). *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. (V. Okur, Çev.) İstanbul: İm.
- Aydın, İ. H. (2006). Tehafüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(26), s. 57-74.
- Bars, M. E. (2016). Yunus Emre'nin Deyişlerinde İslam'ın Şartları. *Asos Journal The Journal Of Academic Soscial Science*(33), 286-305.
- Bircan, H. H. (2013). *İslam Felsefe Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem.
- Birekul, M. (2018). Anadolu'da Selçuklu Devleti'nde Eğitim ve Konya Medreseleri. *Mecmua Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 85-88.
- Boer, T. D. (2001). *İslam'da Felsefe Tarihi*. (Y. Kutluay, Çev.) İstanbul: Anka.
- Cahen, C. (2011). *Osmanlılardan Önce Anadolu*. (E. Üyepazarcı, Çev.) İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Chittick, W. (2009). İbn Arabi Ekolünde Sadreddin Konevi'nin Rolü. (B. Güçlü, Dü.) s. 669-684.
- Daftary, F. (2005). *İslam'da Entelektüel Gelenekler*. İstanbul : İnsan.
- Er-Rufai, M. (1968). *Haderatu'l-Arab fi'l-Usuri'l-İslamiyye ez-Zahire*. Beyrut.
- Fahri, M. (2000). *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*. İstanbul : İnsan.
- Filiz, Ş. (2014). *İslam ve Felsefe*. İstanbul : Say.
- Gölcük, Ş. (1989). Sadreddin Konevi (1210-1274). *I. Sadreddin Konevi Özel Sayısı*, s. 13-17.
- Hoodbhoy, P. (1992). *Islam And Science*. N.J.: Zed Books.
- Hospers, J. (2017). *Analitik Felsefeye Giriş*. (Ş. Filiz, Çev.) Ankara: Adres.
- Hunkan, Ö. S. (2014). Ortaçağ Semerkand'ında İlk Modern Türk Üniversitesi: Tamgaç Han Medresesi. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 4(8), s. 17-44.
- Hyrup, J. (1990). *"İbn Türk ve Harezmi'nin Temelindeki Cebirsel Gelenekler"*. (M. Dorsay, Çev.) Ankara: Uluslararası Harezmi, Farabi, Beyruni ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri.

- Ülken, H. Z. (2017). *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*. DoğuBATı.
- Jackson, R. (2017). *Doğuştan Günümüze İslam Felsefesi*. İstanbul: Litera .
- John Herman Randall, J. v. (2014). *Felsefeye Giriş*. (A. Arslan, Çev.) Ankara: Bigbang.
- Köprülü, F. (2004). *İslam Medeniyet Tarihi*. Ankara: Akçağ.
- Kalın, İ. (2017). *İslam ve Batı*. Ankara: İsam.
- Karaman, H. (2004). *Ruh Sağlığı*. İstanbul: İz.
- Kaya, B. (2005). *Türk Felsefe Tarihi*. İstanbul: AsyaŞafak .
- Leaman, O. (2014). *İslam Felsefesi Giriş*. (Ş. Öçal, & M. Özdemir, Çev.) Ankara: Hece.
- Maraş, İ. (2018). Türk Düşünce Tarihine Giriş. *Türk Düşünce Tarihi*. içinde Ankara : Grafiker.
- Nedim, İ. (1994). *Fihristü'l-Ulûm*. (İ. Ramazan, Dü.) Beyrut.
- Ocak, A. Y. (2001). *Türkler, Türkiye ve İslam*. İstanbul: İletişim.
- Ocak, A. Y. (2011). *İslam'ın Ayak İzleri*. İstanbul: Kitapyayınevi.
- Olguner, F. (2017). *Türk- İslam Düşüncesi Üzerine*. İstanbul: Ötüken.
- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. (H. Hünler, Çev.) İstanbul: Paradigma.
- Sünter, E. (2018). *Ebu Bekr Razi ve Felsefi Görüşleri*. Ankara: Gece Akademi.
- Sarioğlu, H. (2003). *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik .
- Sezgin, F. (2018). *İslam Bilim Tarihi*. İstanbul: Timaş.
- Uyanık, M., & Akyol, A. (2018). *İslam Felsefesi Tenkid Dönemi*. Ankara: Elis.
- Yakıt, İ., & Durak, N. (2001). *İslam'da Bilim Tarihi*. Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Zeydan, C. (2013). *İslam Uygarlıkları Tarihi*. (N. Gök, Çev.) İstanbul: İletişim.

SOSYO-SİYASİ OLAYLARIN TEOLOJİK SÖYLEME ETKİSİ (Büyük Günah Meselesine Sosyo-Politik Bir Okuma Denemesi)

Dr. Öğr. Üyesi Seyithan CAN

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / seyithanacan@gmail.com

Giriş

Tarihsel süreç içerisinde dinin toplum ve kültür üzerindeki etkisi kadar, siyasal ve toplumsal faktörlerin de dini söylemlerin şekillenmesinde etkili oldukları bilinen bir husustur. Bu bakımdan tarihsel süreçte ortaya çıkan kelâmî tartışmaların da sosyo-siyasi alanda izlenen paradigma çerçevesinde şekillendiği söylenebilir. Öyle ki mezheplerin itikadî farklılaşmalar sergilemelerinin tarihsel arka planına bakıldığında, bu farklılığın temelinde sosyo-politik olayların olduğu görülmektedir. Dolayısıyla büyük günah meselesiyle ilgili farklı görüş ve düşüncelerin ortaya çıkış sürecinde, özellikle toplum yapısının sosyo-siyasi boyutu, önemli bir derecede etkili olmuştur.¹

Bilindiği üzere büyük günah işleyen müminlerin durumu ile ilgili Hâriciler, Mürcie, Hasan Basrî ve Vâsıl b. Ata'nın olmak üzere dört farklı görüş bulunmaktadır. Bunların ortaya koyduğu görüşler ilk etapta her ne kadar teolojik bir söylem olarak görülse de bu söylemler, sosyal olaylar çerçevesinde şekillenmiştir. Çünkü Müslümanlar arasında siyasî çekişmelerin ve kanlı mücadelelerin çokça yaşandığı bir zamanda inananlar, hem sosyolojik hem de zihinsel olarak büyük travmalar yaşamışlardır. Bu travmanın bir neticesi olarak davranışlarını meşruiyet zeminine dayandırmak zorunda kalmışlardır. Büyük günah meselesi de sosyo-siyasî bir görüşün dinî bir kimlikle bütünleşip sloganlaşan halinin adı olmuştur. Zaten

¹ Hüseyin Maraz, "Mu'tezile'nin "El-Menzile Beyne'l Menzileteyn" Savunusu Ve Doğuşu İle İlişkisi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 14/1(2016), 2.

büyük günah meselesinde ele alacağımız Hâricî, Mürcie, Mu'tezilî düşüncelerin tarihsel süreçte politik-dini olarak kabul edilmeleri bunun bir göstergesidir.²

Bu noktada üzerinde durulması gereken en önemli noktalardan biri de itikadî düşüncelerin oluşumunda etkili olan sosyo-siyasi durumun, aynı zamanda insanlar arasında baş gösteren sosyal ve siyasal bir soruna işaret etmesidir. Dolayısıyla ilk dönem kelâmî tartışmaların, sadece teolojinin sınırlarıyla değerlendirilmesi, onların tam anlamıyla doğru bir şekilde anlaşılması ve günümüze çözüm olarak sunulmaları noktasını etkisiz kılmaktadır. Çünkü ilk dönemde toplumsal olaylardan etkilenen görüşlerin daha sonraki süreçte genel-geçer görüşler olarak kabul edilmesi ve günümüz sosyo-politik yapısına uyarlanmaya çalışılması, hem itikadi hem de ahlaki anlamda pasifize edilmiş Müslüman kimliğini ortaya çıkarmış ve insancın davranış üzerindeki etkisini azaltmıştır. Bu anlamda anakronik (Tarihsel) olarak ortaya çıkan görüşlerin, toplumsal değişim, ahlaki kriz ve değer sorunu göz önünde bulundurulduğunda, günümüz dünyasında karşılık bulmadıkları gayet açıktır. Dolayısıyla günümüzde daha işlevsel ve dönüştürücü bir iman anlayışının oluşması için toplumsal sorunların ne olduğuna yönelik tespitlerin yapılması ve bunların çözüme yönelik faaliyetlerin yapılması gerekir. Bunlar yapıldıktan sora bizlere öngörü kazandırması için, tarihsel süreçte mezheplerin ortaya koymuş oldukları reaksiyonlar göz önünde bulundurulmalı ve günümüz sorunlarının çözümünde rasyonel bir zemin oluşturulmalıdır.

1. Büyük Günah Meselesi (Mürtekib-i Kebire)

Sözlükte “maddî veya mânevî bakımdan büyük olmak” anlamına gelen kebr (kiber) kökünden türemiş bir isimdir. Kebire olarak kullanılan “Büyük günah”, karşılığı büyük bir ceza olan bütün günahlar için kullanılır.³ Çoğulu “kebâir” şeklinde gelen kavram, farklı tanımlarının ortak noktaları dikkate alındığında; “Dinen haram olduğu hususunda kesin delil bulunan, hakkında dünyevî veya uhrevî ceza gerektiren eylem” şeklinde tanımlanabilir.⁴ Büyük günahın tartışma konusu olmasının nedeni, imanı etkileyip-etkilememesi noktası olmuştur. İslam düşünce tarihine baktığımızda bu meseleyi ilk defa Hâricîler’in ortaya çıkardıkları görülmektedir.⁵ Hâricîler’in bu anlayışlarının ortaya çıkışının temelinde doğrudan sosyo-siyasi faktörler bulunmaktadır.

² Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemi Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* (Ankara: OTTO Yayınları, 2016),15.

³ Rağîb el-İsfahânî, *Mufradâtü'l-Elfâzî'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davudi (Beyrut: Dârü's-Semiye, 2009), 696; Adil Bebek, “Kebîre”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kebire> (12.01.2019).

⁴ Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât* (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985), 192; Adil Bebek, “Kebîre”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kebire> (12.01.2019);

⁵ İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Abdullah b. Abdulmuhsin, (Hicr Li't-tabaa'it ve2n-Neşr ve't-Tevzi', 1997),10: 559; İrfan Abdülhamit, *İslam da itikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, trc. M.Saim Yeprem (İstanbul: Marifet Yayınları 1994),75,81; Ayrıntılı Bilgi İçin Bkz. Kenan Ayar, “Haricilerin

2. Sosyo-Siyasi Krizin Bir Neticesi Olarak: Büyük Günah Meselesi

Tarihte yaşanan sosyo politik krizler, beraberinde yeni oluşumların meydana gelmesine neden olmuştur. Siyasi krizler anında yaşanan kaos ortamları, hiçbir kuralın olmadığı, değerlerin alt üst olduğu ve hayal kırıklıklarının üst seviyede olduğu bir ortamdır. İnsanlar böyle ortamlarda kendi konumlarını ve düşüncelerini meşru olmasa bile, meşru göstermeye ve her şeyi mübah görmeye daha yakın olurlar. Hâriciliğin ortaya çıkışına bakıldığında da böyle bir ortamın etkili olduğu görülmektedir.⁶ Çünkü Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra İslam toplumunda başlayan kargaşa ortamı, Hz. Ali'nin hilafeti zamanında Cemel ve Sıffin savaşlarıyla devam etmiştir. Hâriciler, Sıffin savaşında Hz. Ali ve onun tarafında olanların hâkeme gitmelerinden dolayı Allah'ın hükmüne karşı geldiklerini iddia etmiş ve "lâ hükme illâ lillâh" söylemiyle sosyo-siyasî bir olaya dini bir yorum katarak teolojik bir mahiyet kazanmasına neden olmuşlardır. Hâriciler'e göre tahkime gidenler, Allah'ın hükmüne aykırı davranmışlardır. Allah'ın hükümlerine karşı gelmek de büyük günah olup onu işleyen bir mü'min, imandan çıkıp küfre girmiş ve cehennemde ebedi kalacaktır.⁷

Hâriciler'in ilk etapta ortaya koydukları kâfir kavramının mevcut siyasi durum ile alakalı olduğu görülmektedir.⁸ Çünkü Hâriciler'in, Müslüman'ın Müslümanı öldürme düşüncesi olarak "büyük günah" meselesi, siyasi bir kriz olan tahkim sürecinden sonra ortaya çıkmıştır. Şayet Sıffin savaşında böyle siyasi bir kriz yaşanmasaydı, tekfir ve büyük günah meselesi gibi söylemin olması kanatımızca söz konusu olmazdı. Çünkü büyük günah meselesi sadece teolojik bir sorun olsaydı, onun Hz. Ebubekir'in ridde savaşları, Hz. Osman'ın şehit edilmesi veya Cemel savaşında ele alınıp ciddi bir şekilde tartışılması gerekirdi. Öyle ki bu elim olaylarda birbirlerini öldürenler yine Müslümanlardı. Ancak bu olaylarda Müslümanlar arasında sosyo-politik bir krizin yaşanmaması, büyük günah meselesinin hem Hz. Ebubekir'in savaşlarında hem de Cemel savaşında dile gelme-

Hz. Ali'den Ayrılış Süreci", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13/1 (2008).

⁶ Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2000), 16; Hüsnü Ezber Bodur, "Sekt (Fırka) Tipi Dini Organizasyonun Örneği Olarak Haricilik Hareketine Sosyolojik Bir Bakış", *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (2007), 28.

⁷ Salim b. Zekvan, *es-Sire*, trc. Harun Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2017), 65-66; İrfan Abdülhamit, *İslam da itikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, 89; Ebu Muzaffer el-İsferayini, *et-Tabsir fi'd-Din*, thk. Kemal Yusuf (Beyrut: Alimi'l-Kutub, 1983), 177; Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslam*, 280; Ebu'l-Fadl Nasr b. Müzahim el-Minkari, *Vak'atu Sıffin*, trc. Cemalettin Saylık (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 441; Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslam* (Kahire: Kelimatu Arabiyytu li't-Tercümeti ve'n-Neşr, 1933), 280; Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, 16; İbn Kuteybe, *el-İmame ve's-Siyase*, trc. Cemalettin Saylık (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 197; Halil İbrahim Bulut, "Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricilik ve Günümüze Yansımaları", *Usul İslam Araştırmaları Dergisi*, 11/11 (2009), 42; Abdurrahman el-Malati, *et-Tenbih ve'r-Reddu ala ehli'l-Ehva ve'l-Bida'*, thk. Muhammed Zeynep (Kahire: Mektebetu Medbuli, 1992), 38.

⁸ Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, 12.

mesine neden olduğu söylenebilir. Dolayısıyla büyük günah meselesi, çözülemeyen siyasi krizin taraflarından birinin haklılığının meşruiyet zeminini için ortaya konulmuştur. Bunun en önemli ispatı da Haricîler'in büyük günah kavramını bütün günahlar için genellemeleri ve tekfir kavramını, kendilerine muhalefet eden herkesi kapsayan bir şekilde ele alarak, görüşlerini kabul etmeyenleri kâfir kabul etmeleri ve öldürmeleridir.⁹ İsti'râz"¹⁰ adı verilen bu öldürme yöntemiyle alakalı Mâlâtî, şu bilgileri aktarmaktadır: Hâricîler, kılıçları ile çarşı pazara saldırarak, masum olan insanların toplandığı yerlerde "la hükme ille illallah" diyerek önlerine kim geldiyse öldürmüşlerdir.¹¹ Onlar bunları yaparlarken dinin tehlikede olduğu iddiasıyla hareket etmiş ve öldürme olayını, kötülüğün olduğu yerde eyleme geçmek dini bir vecibedir anlayışıyla yapmışlardır.¹² Bu yaklaşım, aynı zamanda "Emr-i bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker" ilkelerinin şekillenmesine de zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla onlar, kendileri gibi düşünmeyen kâfirleri öldürme yöntemiyle iyiliği emr edip kötülükten uzaklaştırmış, böylece Allah'ın insanlardan almış olduğu ahdi yerine getirmişlerdir.¹³ "Emri bil maruf nehyi ani'l münker" emrinin sosyo-siyasi olaylara göre şekillenmesi, çok katı bir anlam kazanmasına neden olmuştur. Bu durum Kur'an'ın üzerinde durduğu önemli bir ilkenin, daha sonraki süreçte uygulanması noktasında ikinci planda kalmasına sebebiyet vermiştir.

Hâricîler'in büyük günah işleyeni kâfir olarak kabul etmeleri, iman anlayışlarının da bu çerçevede şekillenmesine neden olmuştur.¹⁴ Bu anlamıyla onlar imanı; Allah'ın kullarına farz kıldığı şeylerin hepsini yapmak şeklinde tanımla-

⁹ Salim b. Zekvan, *es-Sire*, 69; İrfan Abdülhamit, *İslam da itikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, 84; Muhammed b. Yezid el-Müberred, *el-Kamil fi'l-Lüğa ve'l-Edeb*, thk. Abdulhamid Hendevisi (Suudi Arabistan: ys. 1998), 3:104; Abdulkahir Bağdadi, *el-fark Beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Muh-yiddin Abdulhamid (Beyrut: Matbaatu'l-Asriyyetu, 1995), 83; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr, (Beyrut: Daru'l-Ceyl, 1996), 5:52; Abdurrahman İbnu'l-Cevzi, *Telbisü İblis*, nşr. Muhammed Mehdi İstanbuli (Şam: İdaretu't-Tabiatu 1976), 95; Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslam*, 310; Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, (Ankara: 1967), 72-73. Hulusi Arslan, "Şiddeti Çağrıştıran Dini Yorumlar Ve Tekfir", *İslam ve Yorum*, haz. Fikret Karaman (Malatya: İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 1:544; Muhammed Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, trc. Sıbğatullah Kaya (Ankara: İmaj Yayıncılık, ts.), 130.

¹⁰ Sözlükte "hâsıl olmak, meydana çıkmak; izhar etmek, söylemek" anlamındaki arz kökünden türeyen isti'râz "bir kimseden duygu ve düşüncelerini ortaya koymasını istemek" mânâsına gelir. Kelime, Hâricî eylemlerinin ve bilhassa Ezârîka'nın ortaya çıkışından itibaren "kişinin inanç ve kanaatleri konusunda açıklamalarda bulunmasını istemek; düşünmeden adam öldürmek" anlamında kullanılmaya başlanmıştır.

¹¹ Abdurrahman el-Malatî, *et-Tenbih ve'r-Reddu ala ehli'l-Ehva ve'l-Bida'*, 38.

¹² Ali Muhammed e-Sallabi, *Doğuştan Günümüze Hariciler*, trc. İsa Demirkaynak (İstanbul: Ravza Yayınları, 2015), 84; Ethem Ruhi Fığlalı, "Hâriciler", *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hariciler#1> (12.01.2019), Ethem Ruhi Fığlalı, *İbadiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları 172), 79.

¹³ İbn Kuteybe, *el-İmame ve's-Siyase*, 197.

¹⁴ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makalatu'l-İslamiyyin*, nşr. Helmut Ritter (Beyrut: Daru'n-Neşr, 2005), 86.

mış ve bunlardan birini terk eden kimsenin imandan çıktığını söylemişlerdir.¹⁵ Onların iman noktasında amele vurgu yapmaları, iman-amel ilişkisine dair düşüncelerini de şekillendirmiş ve ameli imanın bir cüz'ü olarak kabul etmelerine neden olmuştur.¹⁶

Sonuç olarak baktığımızda büyük günah meselesine öncelikli olarak yaklaşımımızın, kelâm'den çok sosyo-siyasi olması gerekmektedir. Çünkü Hâricîler'in teolojik reaksiyonları, sosyo-siyasi olaylara gösterdikleri yaklaşıma göre şekillenmiştir. Sosyo-siyasi olayların teolojiyi şekillendirmesi, teolojinin de sosyo-siyasi olaylara meşruiyet kazandırmasını sağlamış, böylelikle Hâricî zihniyetin teolojik bir nüve almasına zemin oluşturmuştur. Bu durum Hâricîler'in dünya görüşü ve zihniyetlerinin günümüze kadar devamlılığını sağlamıştır.

3. Sosyo-Siyasi Kaosun Meşrulaştırıcı Anlayışına Reaksiyon Olarak İrca Görüşü

Hâricîler'in tekfir düşüncesine meşruiyet zemini kazandırarak insanları öldürmeye başlamaları, İslam toplumunda kaosun ortaya çıkmasına neden oldu.¹⁷ İrca görüşü de Hâricîler'in meşruiyet zeminine dayanarak çıkardıkları tefrikayı önlemek için çıkmıştır.¹⁸ Mürcie ekolü¹⁹ tarafından ortaya konulan irca; "Geri kalanların bir kısmının işi, Allah'ın emrine kalmıştır, Allah dilerse affeder, dilerse azâb eder" (Tevbe, 106) ayetine dayanarak, büyük günah işleyenlerin mü'min olduğunu, bu dünyada yapılanların ahiretteki karşılıklarının da Allah'ın takdiri-ne kaldığını söyleyen ve büyük günah işleyenler ile ilgili hükmü ertelemeyi ön gören görüştür.²⁰ Mürcie'nin böyle bir iman tanımı yapmasının temelinde Hâricîler'in geliştirdikleri ayrıştırıcı, ötekileştirici tekfir anlayışları ve bu çerçevede

¹⁵ Ali Sami en-Neşşar, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, trc. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları 2016),2:263; Cihad Tunç, "Kelam İlminde Büyük Günah Meselesi", 332; Hamdi Gündoğar, "İman Ve Küfrün Gölgesinde Büyük Günahın Yorumu" *İslam ve Yorum*, haz. Fikret Karaman (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017).1:518; Adil Bebek, *Maturidi'de Günah Problemi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998),142; Ethem Ruhi Fiğlalı, "Hâriciler", *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hariciler#1> (12.01.2019).

¹⁶ Ahmed Emin, *Fecrül-İslam*, 280.

¹⁷ Zekvan, *es-Sire*, 80; Bağdadi, *el-fark Beyne'l-Fırak*, 202; Abdurrahman el-Havali, *Zahiretu'l-İrca' fi Fikr'il-İslamiyyi* (Dâru31-Kelime Li'n-Neşr ve't-Tevzi,1999), 230; Recep Ardoğan, "Mürcie'de Farklı İman Tanımları", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2(2014), 137.

¹⁸ Ahmed Emin, *Fecrül-İslam*, 301; Zekvan, *es-Sire*, 80; Bağdadi, *el-fark Beyne'l-Fırak*, 202.

¹⁹ Mürcie, İslam toplumunu tehdit eden başta Hâricî zihniyetine, özellikle de Müslümanların bir-birini öldürmelerine tepki olarak doğmuş, 60/679 ile 75/694 tarihleri arasında teşekkül etmiş uzlaşmacı, birlik ve barış taraftarı siyasi bir fırkadır. Daha Ayrıntılı Bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı Ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2002).

²⁰ Zekvan, *es-Sire*, 80; Bağdadi, *el-fark Beyne'l-Fırak*, 202; Ahmed Emin, *Fecrül-İslam*, 302; Sönmez Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı Ve İslam Düşüncesine Katkıları" 171,189; Abdulkahir Bağdadi, *el-fark Beyne'l-Fırak*, 83; Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı Ve İslam Düşüncesine Katkıları", 171.

oturtmaya çalıştıkları iman düşüncesi olmuştur. Bu anlamıyla Mürcie, insanları küfre sokmayan ve birlik beraberliği sağlayan yeni bir iman tanımı yapılmasını gerekli görmüştür.²¹ Bu bakımdan Mürcie fırkası, imanı dini akidenin dil ile ikrarı şeklinde tanımlamış ve Allah'ın birliğine inanmış bir kimsenin, büyük günah işlemiş olmasının, onun imanına zarar vermeyeceğini, bu haliyle de yine mü'min kalacağını ileri sürmüştür.²²

Mürcie'nin herkesi mü'min dairesinde tutmak için imanı dil ile ikrar şeklinde tanımlaması, ameli imadan ayırmak zorunda bırakmıştır.²³ Çünkü Hâricîler, kâfir hükmünü, iman ile amelin birlikteliğinden hareketle temellendirmişlerdi. Mürcie'de bunun aksine imanın mahallinin kalp olduğunu, organların ve bedeninin imanın değil amellerin mahalli olduğunu söylemiş, küfrü ise bunun tersine kişinin Allah'ı bilmemesi, yalanlaması şeklinde ele almıştır.²⁴ Bu bakımdan Mürcie, küfürle birlikte iyi amellerin fayda vermeyeceği gibi, imanla beraber de kötü amellerin zarar vermeyeceğini belirtmiştir.²⁵

Hülâsa Mürcie, kişinin yaptığı büyük günahın karşılığı olarak müstahak olduğu cezanın tayininden kaçınmıştır.²⁶ Bunun en temel sebebi de Hâricîler'in büyük günah işleyene, kâfir muamelesi yaparak onları imandan, İslam'dan ve İslam toplumunun bir üyesi olmaktan çıkarmalarıdır.²⁷ Ancak Mürcie, her ne kadar birlik ve beraberliği sağlamak adına böyle bir tanım yapsa da ameli imandan ayırmaları, insanın mü'min olarak sorumluluklarını yerine getirme (amel) noktasında pasif kalacağı düşüncesini de beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla Mürcie'nin bu anlayışına karşı başka bir reaksiyonun geliştiğini görüyoruz.

4. Tekfir'in Ayrıştırıcı, İrca'nın Pasifleştirici Anlayışına Karşılık Münâfık Görüşü

Tekfir düşüncesi ortaya çıktıktan sonra toplumun zihnini epeyce meşgul eden bir sorun olmuştur. Mürcie'nin irca görüşü çerçevesinde çözüm bulmaya çalıştığı bu soruna farklı bir görüş de Hasan el-Basrî (ö.110/728)'den gelmiştir. Hâ-

²¹ Von Wilfred Madelung, "Horasan Ve Maverâünnehir'de İlk Mürcie Ve Hanefiliğin Yayılışı", trc. Sönmez Kutlu, *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33(1992), 239; W. Montgomery Watt, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, 175.

²² Tunç, "Kelam İlminde Büyük Günah Meselesi", 328; Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı Ve İslam Düşüncesine Katkıları", 171.

²³ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*, 227; W. Montgomery Watt, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, 175; Mürcienin iman tanımları için bkz. Recep Ardoğan, "Mürcie'de Farklı İman Tanımları", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2(2014).

²⁴ Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyin*, 132-154;

²⁵ Malati, *et-Tenbih ve'r-Reddu ala ehli'l-Ehva ve'l-Bida'*, 35; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Muhammed Abdolvahhab (Beyrut: Dâru'l-Hayâ ve't-Turâsu'l-Arabiyyi, 1999), 164; Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyin*, 132 vd; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1:162.

²⁶ İrfan Abdülhamit, *İslam da itikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, 106.

²⁷ Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı Ve İslam Düşüncesine Katkıları", 188.

ricîler'in kâfir, Mürcie'nin mü'min görüşünden sonra Hasan Basrî, büyük günah işleyeni münâfık olarak nitelemiştir.²⁸ Münâfık; Kur'an-ı Kerim'de ifade edildiği üzere kalbiyle inanmayan ve küfrünü gizleyen kişiye denilmektedir.²⁹ Ayrıca Kur'an'ı Kerim'de dinle alay eden, inanmayan kişiler oldukları vb. birçok olumsuz nitelikleri açık bir şekilde vurgulanmaktadır.³⁰ "Ey Peygamber! Kâfirlere ve Münâfıklara karşı cihad et, onlara karşı sert davran. Onların varacağı yer cehennemdir. Ne kötü varılacak yerdir orası" (Tahrim, 9), "Onlar için ister af dile, ister dileme" şüphesiz ki münâfıklar, cehennem ateşinin en aşağı tabakasındadırlar. Onlara hiçbir yardımcı da bulamazsın. (Nisa 145) ayetlerinde açık bir şekilde görüldüğü üzere münâfığın yerinin cehennem olduğu belirtilmiştir.³¹ Bundan dolayı Seyfeddin Âmidi, Hasan el-Basrî'nin münâfık görüşünün Hâricîler'in kâfir görüşünden daha katı olduğunu belirtmiştir.³² Ancak her ne kadar Hasan Basrî'nin bu görüşü, kâfir görüşünden daha katıymış gibi bir görünüm arz etse de kanaatimizce onun bu görüşü söylemesinde, Basra'da yaşanan sosyal olaylar etkili olmuştur. Çünkü İslam âleminde ilminden sürekli övgüyle bahsedilen bir kişi olan Hasan Basrî'nin yukarıda zikrettiğimiz ayetleri bilmemesi söz konusu olamaz. Dolayısıyla onun zamanında "kâfir öldürülür" zihniyeti'nin daha ağır bastığı açık bir vaki'dir. Bu bakımdan onun vermiş olduğu münâfık hükmü her ne kadar kâfir kavramından daha ağır olsa da bu söylemin, sosyal kaosa sebebiyet veren ve toplumun zihninde yer eden "kâfir öldürülmelidir" algısına bir reaksiyon olduğu söylenebilir. Çünkü İslam dini kişilerin içyapılarından çok zahire göre hüküm verir.³³ Bu anlamıyla münâfık, nifâkını gizlediği için Müslüman kabul edilir ve ona Müslüman hükmü uygulanır.³⁴ Öyle ki Hasan Basrî'nin "Allah'tan ancak mü'min

²⁸ Ebu'l-Huseyin el-Hayyat, *el-İntisar ve'r-Reddu Ala İbnu'r-Ravendi*, thk. Nyberg (Kahire: Dâr'ul-Arabiyyeti Li'l-Küttâb, 1993), 164-165; Maraz, "Mu'tezile'nin "El-Menzile Beyne'l Menzileteyn" Savunusu Ve Doğuşu İle İlişkisi", 5; Daha sonra Hasan el-Basrî'nin bu görüşünden vazgeçtiği de ifade edilmiş olsa da teolojik bir düşüncenin zamanın ve şartların değişmesiyle ortaya çıkan yeni hadiselerle uyarlama çabası sosyal reaksiyonunu ortaya koyması açısından önemlidir. Hasan Kurt, "Kelamcılara Göre Münâfık", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/1 (2006), 139.

²⁹ Maide 5/41.

³⁰ Muhammed el-Behiy, *İnanç ve Amelde Kur'ani Kavramlar* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2003), 82; Ayrıntılı Bilgi İçin bkz. Adnan Demircan, *İslam'da İnsan Modeli Ve Hz. Peygamber Örneği* (Ankara: Türkiye diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 144.

³¹ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, trc. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2010), 192.

³² Ahmet Akbulut, "Haricilerin Siyasi Düşüncelerinin İtikâdileşmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31/1 (1990), 340; Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası* (Ankara: OTTO Yayınları, 2015), 235; Kemal Işık, "Mu'tezile'nin İlk Kurucusu Vasil b. Ata", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 348.

³³ Demircan, *İslam'da İnsan Modeli Ve Hz. Peygamber Örneği*, 152.

³⁴ Hayyat, *el-İntisar ve'r-Reddu Ala İbnu'r-Ravendi*, 166.

olan korkar ve ondan ancak münâfık kendini emniyette hisseder"³⁵ sözü, onun bu düşüncesinin sosyal yönünü ortaya koyması açısından önemlidir.

Münâfıklarla sosyal ilişkilerin nasıl kurulması gerektiği noktasında en önemli örneklik ise, Hz. Peygamberin onlarla olan ilişkisidir. Öyle ki Hz. Peygamber, onlara Müslüman muamelesi yapmış, onları, İslam toplumun bir ferdi gibi kabul etmiş, toplantılara almış ve bazı konularda onların görüşlerini de almıştır.³⁶ Hatta Medine'de münâfıklar'ın başı olan Abdullah bin Ubeyy'in namazını kılma girişimi olduğunu ve bunun daha sonraki süreç için ayetle yasaklandığı görülmektedir.³⁷ Ayrıca Hz. Peygamber'in zamanındaki münâfıkları bilmesine rağmen onları deşifre etme veya ceza verme gibi bir girişimde bulunmadığı da bilinen bir husustur. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de "Ey peygamber! Kâfirlere ve Münâfıklara karşı cihad et ve onlara karşı çetin ol. Onların varacakları yer cehennemdir. Ne kötü bir varış yeridir orası!" (Tevbe 73) ayetiyle her ne kadar varacakları yerin cehennem olduğu vurgulanmış ve onlara karşı cihat emri verilmiş olsa da, onların öldürülmelerine yönelik bir emir bulunmadığından Hz. Peygamber de onları öldürmemiştir.³⁸ Yani onun kâfirlerle cihadı, güç kullanma ve savaşla olmuştur; Münâfıklarla cihadı dil ile olmuştur.³⁹

Dolayısıyla Hasan Basrî'nin münâfık görüşü, bir yönüyle insanı tekfir ederek öldürme zihniyetine karşı bir tepki, diğer bir yönüyle de Mürcî görüşe bir tepki olduğu ifade edilebilir. Çünkü Mürcie'nin büyük günah işleyeni mü'min kabul etmesi ve durumunu Allah'a havale etmesi, ameli ikinci plana atan bir algının oluşmasına neden olmuştur. Bu bakımdan Hasan Basrî, büyük günah işleyene münâfık nitelemesini yaparak, yapılan günahların (amellerin) ahirette cezalandırılacağına yönelik bir algı oluşturmak istemiştir. Bir bakıma o, Mürcie'nin aksine amelin iman noktasındaki önemine vurgu yapmaya çalışmıştır. Sonuç olarak baktığımızda Hasan Basrî'nin münâfık görüşünün dünyadaki hüküm açısından Mürcî, ahiretteki hüküm açısından da Hâricî görüşü içerdiğini söyleyebiliriz. Ancak Münâfık görüşü her ne kadar uhrevi anlamda kesin bir yaptırımcılığa sahip olsa da dünyevi anlamdaki yaptırımcılığı gizli kalmaktadır. Dolayısıyla imanın hem dünyevi hem de uhrevi yaptırımcılığının daha açık olması anlamında Vâsıl b. Ata'y-lâ fâsık söyleminin oluştuğunu görüyoruz.

³⁵ Ayrıntılı Bilgi için Ebu Bekr Cafer b. Muhammed Firiyabi, *Sıfatu'n-Nifak ve zemmu'l-Münafikîn*, thk. Abdurrahkib b. Ali(Beyrut: Daru İbni Zeykun, 1990).

³⁶ Demircan, *İslam'da İnsan Modeli Ve Hz. Peygamber Örneği*, 152.

³⁷ Tevbe 84. Ayetin Allah'ın ona bu durumu yasaklamasından anlaşılmaktadır.

³⁸ Halil Çiçek, "Münâfıkların İnanç Dünyası ve Hz. Peygamber Devrinde Münâfıklar", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2(2012), 218; Abdulkirim Bingöl, "Kur'an'da Münâfıkların Tenkidi", *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4/1(2016), 165.

³⁹ İbn Kayyim e-Cevziyye, Zadiu'l-Mead, thk. Şuayp, Arnavut, Abdulkadir Arnavut (Beyrut: Muesesetu'r-Raisale, 1994), 3:11; Çiçek, "Münâfıkların İnanç Dünyası ve Hz. Peygamber Devrinde Münâfıklar", 217.

5. Dünyevi ve Uhrevi Ceza'ya Vurgu Yapması Açısından Fâsık Söylemi ve El-Menzilet  Beyne'l-Menzilet yn G r    

El-menzilet  beyne'l-menzilet yn, büyük günah işleyen kişinin iki hüküm arasındaki bir hükümde olmasıdır.⁴⁰ V s l b. Ata'nın ortaya koyduğu bu anlayışa göre büyük günah işleyen kimse, iman ile küfür arasında fisk denilen bir yerdedir. Yani Hâricîler'in dediği gibi kâfir, Mürcie'nin dediği gibi mü'min, Hasan Basrî'nin dediği gibi de m n f k değil, o kişi f sıktır.⁴¹ Dolayısıyla onun hakkında verilecek hüküm, ne kâfirin ne mü'min'in, ne de m n f ğın hükmü gibidir. Ona bunların dışında bir hüküm verilir ve i te onun bu konumuna "El-menzilet  beyne'l menzilet yn" adı verilir.⁴² Bu anlayışa göre şayet fâsık ölmeden önce tevbe ederse, tekrar iman makamına döner ve mü'min olarak ölür. Tevbe etmeden  ld   takdirde ise kâfir olarak ölür ve ahiretteki yeri Cehennem olup, ebedi olarak orada kalacaktır.⁴³

Kâdî Abdulcabbar "Büyük günah işleyen kişi f sıktır" söyleminin temelinde Hâricîler'in büyük günah i leyeni kâfir ve Mürcie'nin mü'min olarak nitelendirmesi olduğunu söyler.⁴⁴ çünkü Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen kişi kâfirin muhatap olduğu cezaya müstahak olan ve hükümleri ona uygulanan kişilerden değildir. Dolayısıyla kâfir olarak nitelendirilmesi caiz değildir.⁴⁵ Mürcie'nin af görüşünün ise, insanın davranışlarından sorumlu olması ve Allah'ın va'd ve va'd'ini anlamsızla tıran bir görüş olduğunu belirtir.⁴⁶ Ayrıca V s l, Hasan el-Basrî'nin büyük günah işleyen hakkında ifade etmiş olduğu m n f k hükmünün de yetersiz ve dayanaksız bir hüküm olduğunu söyler. Ona göre m n f k, küfrü gizlediği için büyük cezaya müstahak olmuştur. Dolayısıyla büyük günah işleyen kişi herhangi bir şey gizlemedi i için m n f k değildir.⁴⁷ V s l, bu düşüncelerini, Kur'an-ı Kerim ve Hadislerden temellendirmeye alı mı , mü'min, kâfir ve m n f klarla ilgili hükümlerin, büyük günah işleyen kimse hakkında uygulan-

⁴⁰ Ahmed Saim Kılavuz, *İman Küfür Sınırı* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2016),37; Abdülhamit Sina-no lu, *İslam Düşüncesinin İki Kurucu  nderi İmâm Ebû Hanife ve V s l Bin At * (İstanbul: Ra bet Yayınları 2012),135; Muharrem Ako lu, "Kebire ve iman Bağlamında Haricilik Mutezile İlişkisi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 23(2007), 329.

⁴¹ İ ferayini, *et-Tabsir fi'd-Din*, 177; Kemal Işık, "Mu'tezile'nin İlk Kurucusu V s l b. Ata Ve Büyük Günah Meselesi" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24(1990), 349.

⁴² Kad  Abdulcabbar, * erhu Usul 'l-Hamse*, thk. Abdulkerim Osman (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996),697.

⁴³ Zuhdi Hasan Carullah, *el-Mutezile* (Beyrut: el-Ehliyetu Lin-Ne r ve't-Tevzi',1974), 54 vd; Abdurrahman el-Malati, *et-Tenbih ve'r-Reddu ala ehli'l-Ehva ve'l-Bida'*, 31.

⁴⁴ Kad  Abdulcabbar, * erhu Usul 'l-Hamse*, 701.

⁴⁵ Kad  Abdulcabbar, * erhu Usul 'l-Hamse*, 712.

⁴⁶ Maraz, "Mu'tezile'nin "El-Menzile Beyne'l Menzilet yn" Savunusu Ve Do u u İle İlişkisi", 24; Hu-seyn el-Vad, *İlm 'l-Kelâm ve'l-Felsefe*, (Tunus: Dâru'l-Cun b, 1995), 33.

⁴⁷ Kad  Abdulcabbar, * erhu Usul 'l-Hamse*, 714-715; Hayyat, *el-İntisar ve'r-Reddu Ala İbnu'r-Ravendi*, 166.

masının mümkün olmadığını belirtmiştir. Çünkü kâfir hükmü ile nitelenip kendisiyle savaşılmaması yönündeki ayetlerin⁴⁸ büyük günah işleyenle ilgili olmadıklarını vurgulamıştır.⁴⁹ Ancak Vâsıl, her ne kadar böyle bir temellendirme yapsa da Kur'an'a göre fâsıklar hak yoldan sapıp eğilmelerinden dolayı Allah'ın kalplerini saptırdığı kimseler olarak nitelendirilmektedir.⁵⁰ Kur'an-ı Kerim'deki "Andolsun ki sana apaçık âyetler indirdik. Onları ancak fâsıklar inkâr eder" (Bakara 2/99) ayetinde de açık bir şekilde görüldüğü gibi fâsıklar, ayetleri inkâr edenler olarak nitelenmişlerdir. "Onlardan ölen hiçbirine asla namaz kılma ve kabrinin başında durma. Çünkü onlar Allah'ı ve Resûlünü inkâr ettiler ve fâsık olarak öldüler" (Tevbe 9/84) ayeti, onların kâfirlerden farkı olmadıklarına yönelik açık bir vurgudur. Bu ayette fâsıkın Allah'a ve resulüne karşı kâfirce tutum takınmaktan kaynaklanan bir olgu olduğu açık olmaktadır.⁵¹ Öte yandan "Münâfık erkekler ve münâfık kadınlar birbirlerindendir (birbirlerinin benzeridir). Kötülüğü emredip iyiliği yasaklarlar, ellerini de sıkı tutarlar. Onlar Allah'ı unuttular; Allah da onları unuttu. Şüphesiz münâfıklar, fâsıkların ta kendileridir" (Tevbe 67) ayetinde Allah münâfıklarla fâsıkların aynı olduğunu açıkça beyan etmiştir.⁵² Onların inanmayan kişiler oldukları da "Eğer Allah'a, Peygamber'e ve ona indirilene (Kur'an'a) inanıyor olsalardı, onları (müşrikleri) dost edinmezlerdi. Fakat onlardan birçoğu fâsık kimselerdir" (Maide 81) ayeti bunun göstergesidir. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'de fâsık vasfı kâfirler için kullanılmış ve onların küfürde ısrar etmelerini ifade eden bir sıfat olarak ele alınmıştır. Bundan dolayı "Kendilerinden razı olasınız diye, size yemin edeceklerdir. Siz onlardan razı olsanız bile, Allah o fâsıklar topluluğundan asla razı olmaz" (Tevbe 96) ayeti, Allah'ın fâsıklardan razı olmayacağı ve onları affetmeyeceğini açık bir şekilde ifade etmektedir. Öyleki "Onlar için ister bağışlanma dile, ister dileme (fark etmez.) Onlar için yetmiş kez bağışlanma dilesen de, Allah onları asla affetmeyecektir. Bu, onların Allah ve Resûlünü inkâr etmiş olmaları sebebiyledir. Allah, fâsık topluluğu doğru yola iletmez" (Tevbe 9/80) ayetinde de onlara yönelik hiçbir bağışlanmanın olamayacağına açık bir vurgu vardır.⁵³ Allah'ın onlardan razı olmaması ve onları bağışlamaması onların cehenneme gideceklerine yönelik gerçekliği de ortaya koymaktadır. Zaten "İnkâr edenler ateşe sunuldukları gün, (onlara şöyle denir:) "Dünyadaki hayatınızda güzelliklerinizi bitirdiniz, onların zevkini sürdünüz. Bugün ise yeryüzünde haksız yere büyüklük taslamanızdan ve yoldan çıkmanızdan dolayı, alçaltıcı bir azapla

⁴⁸ Tevbe, 9/29; Muhammed, 47/4.

⁴⁹ Hayyat, *el-İntisar ve'r-Reddu Ala İbnu'r-Ravendi*, 165.

⁵⁰ Metin Özdemir, "Anlam Kaymasına Uğrayan Kur'anî Bir Kavram: Fasık", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(1998), 513.

⁵¹ İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 249.

⁵² Ayrıntılı Bilgi İçin Bkz. Yakup Bıyıkoglu, "Kur'an'da İnanç Özellikleri Bağlamında Olumsuz İnsan Karakteri Örneği: Fisk Ve Fâsıklık", *Uluslararası Kişilik Ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu*, Kurul, (Ordu: 2016).

⁵³ Maraz, "Mu'tezile'nin "El-Menzile Beyne'l Menzileteyn" Savunusu Ve Doğuşu İle İlişkisi", 12.

cezalandırılacaksınız.”(Ahkaf 20) ayetinde kâfirlerin fıska sapmalarından dolayı cehenneme atılacaklarını beyan etmektedir.⁵⁴ Dolayısıyla bazı durumlarda fâsık, kâfirin daha inatçı türü olarak belli bir dereceyi aşması anlamında ele alınmıştır denilebilir. Bu ayet aynı zamanda Allah’a yönelik her türlü itaatsizliğin fısık olarak nitelendirildiğini ve fâsık kavramının kâfir kavramına göre daha geniş bir anlam alanına sahip olduğunu göstermektedir.⁵⁵

Yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Vâsıl, her ne kadar fâsık kavramını kâfir ve münâfık kavramlarından ayırmışsa da Kur’an-ı Kerim’de bu üç nitelemenin akıbetlerinin aynı olduğu görülmektedir. Bu anlamda Vâsıl’ın onları eleştirdiği göz önünde bulundurulduğunda sanki çelişkiye düşmüş gibi bir durumun olduğu görülmektedir.⁵⁶ Ancak kanaatimizce burada bir çelişki söz konusu değildir. Çünkü o, Hasan Basrî gibi Basra da yaşanan sosyal olaylardan etkilenerek, teolojik düşüncelerini oluşturmuştur.⁵⁷ Bu anlamda düşünceleri teolojik bağlamdan çok Basra’daki sosyo-kültürel atmosferinin izdüşümsel bir uzantısı olarak görülmelidir.⁵⁸ Dolayısıyla Vâsıl’ın “El-menzile” görüşünün, Hâricî zihniyetinin sebep olduğu zulüm ve kötülüğü engellemeye yönelik olduğu söylenebilir.⁵⁹ Bundan dolayı o da fâsık tanımlamasını getirerek hiçbir insanın canı ve malına dokunulmaması gerektiğini vurgulamak istemiştir. Böylelikle Hâricîler’in kâfir hükmünün sosyolojik kaosa sebep olan yönünü ortadan kaldırma-ya çalışmıştır.⁶⁰ Öyle ki fâsıkların İslam toplumunda kâfirler gibi muamele görmedikleri ve mü’minlerin yararlandıkları haklardan mahrum bırakılmadıkları, Hz. Peygamber’in onlara sadakadan pay ayırmasından anlaşılmaktadır.⁶¹ Çünkü kâfir olarak nitelenen kişi Müslüman’ın sosyal alanda sahip olduğu haklara sahip değildir.⁶² Dolayısıyla fâsık nitelemesinin, özellikle mü’mine yapılan uygulamaların bu dünyada ona yapılabileceğine yönelik bir reaksiyondur.⁶³ Onun büyük günah işleyeni mü’min olarak görmemesi de Mürcie’nin amale sorumluluk vermeyen düşüncesine bir tepkidir.⁶⁴ Bu anlamıyla o, Mürcie’nin sebep olacağı dînî ve ahlakî bozulmanın önüne geçmek istemiştir. Bunu sağlamanın tek yolu,

⁵⁴ Izutsu, *Kur’an’da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, 190.

⁵⁵ Rağıb el-İsfahani, *Müfredat*, trc. Abdülkâfi Güneş, Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 796.

⁵⁶ Işık, “Mu’tezile’nin İlk Kurucusu Vâsıl b. Ata Ve Büyük Günah Meselesi”, 349.

⁵⁷ Akoğlu, “Kebire ve iman Bağlamında Haricilik Mutezile İlişkisi”, 332.

⁵⁸ Akoğlu, “Kebire ve iman Bağlamında Haricilik Mutezile İlişkisi”, 331.

⁵⁹ Maraz, “Mu’tezile’nin “El-Menzile Beyne’l Menzileteyn” Savunusu Ve Doğuşu İle İlişkisi”, 25.

⁶⁰ Maraz, “Mu’tezile’nin “El-Menzile Beyne’l Menzileteyn” Savunusu Ve Doğuşu İle İlişkisi”, 71.

⁶¹ Metin Özdemir, “Anlam Kaymasına Uğrayan Kur’ani Bir Kavram: Fâsık”, 518.

⁶² Kılavuz, *İman Küfür Sınırı*, 109.

⁶³ Mahmud b. Muhammed el-Melahimi, *Kitabu’l-Fâik fi Usuli’d-Din*, thk. Faysal Bedir Avn (Kahire: Matbaâtü Daru’n-Nüke, 2010), 610; Avvad b. Abdullah el-Mutik, *Mu’tezile ve Usûluhumu’l-Hamse* (Riyad: Mektebetu’r-Rüşd, 1995), 257.

⁶⁴ Ahmed Emin, *Fecrü’l-İslam*, 316-310.

salih ameli imana dâhil etmek olmuştur. Çünkü Mürcie, iman ile amelin arasını ayırarak, imanın eyleme dönük yönü olan dini pratiklerin etkisini azaltmıştır.⁶⁵ Dolayısıyla bu noktada o, fâsık söylemiyle amelin imandan sayılması gerektiğine yönelik Mürcie'ye bir reaksiyon göstermiştir.⁶⁶ Zaten Mu'tezile'nin önemli âlimlerinden Kâdî Abdulcebbar, Mürcie'nin bu anlayışına tepki göstermiş ve büyük günah işleyenin de mü'min olarak kabul edilmeyeceğini vurgulamıştır.⁶⁷ O, bu düşüncesiyle Hasan Basrî'nin münâfık söyleminde kalan imanın yaptırıcı özelliğinin gizliliğini ortaya çıkarmış ve büyük günah işleyene fâsık diyerek imanın dünyevi yaptırıcılığı ortaya koymaya çalışmıştır. Ancak o, bu nitelemeyle her ne kadar farklı bir yaklaşım sergilemişse de onun bu görüşünün sosyolojik bakımdan münâfık ve mü'min, uhrevî bakımdan ise münâfık ve kâfir söylemleriyle paralellik arz ettiği görülmektedir.

Sonuç

Tarihsel süreçte ortaya çıkan toplumsal olaylar, akâbinde bir takım düşünsel yansımalar ortaya çıkarmıştır. İslam tarihinde de sosyo-siyasi olaylarla ortaya çıkan büyük günah meselesine, kâfir, mü'min, münâfık ve fâsık gibi farklı teolojik yaklaşımların olması, teolojinin sosyal olaylara bağlı olarak şekillenebileceğini göstermiştir. Sosyal olaylar neticesinde şekillenen teolojik bağlamın en önemli fonksiyonu, insan davranışları için meşruiyet zemini oluşturması olmuştur.

Kelam tarihine bakıldığında büyük günah meselesinin genellikle teolojik bir sorun olarak ele alındığı görülmektedir. Ancak bunun sosyo-siyasi olaylar neticesinde ortaya çıkması, temelinde Tanrı probleminden çok, insana dair sorunları ifade ettiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla sorunun sadece Tanrı-insan ilişkisine bağlı olarak çözülmeye çalışılması teolojik düşüncelerin doğru okunmamasına ve eksik çıkarımların yapılmasına sebebiyet verebilmektedir.

Günümüzde benimsediğimiz ve dayandığımız inançların olmasına rağmen, ciddi bir ahlaki kriz ve değer sorunu yaşandığı açık bir şekilde ortadadır. Bunun en önemli sebeplerinden biri insanların iman noktasını vicdani bir olguya dönüştürmeleri ve bundan dolayı imanlarının haytalarında bir ahlaki karşılığının olamamasıdır. "Benim kalbim temiz" gibi söylemlerle ahlak ötelenirken, "kalp ile tasdik dil ile ikrar" şeklinde genel olarak kabul edilen iman anlayışı, bunu açık bir şekilde desteklemiştir. Müslümanlar'ın bugünkü durumu göz önünde bulundurulduğunda var olan inancın birçok sorunu çözemediğini haytamızda bilfiil yaşıyarak görmekteyiz. Bu anlamıyla dinî söylemin toplumu pasifize veya mobilize etmedeki gücü dikkate alındığında bireyleri dinî geleneğin ve değerlerin toplum-

⁶⁵ Maraz, "Mu'tezile'nin "El-Menzile Beyne'l Menzileteyn" Savunusu Ve Doğuşu İle İlişkisi", 25; Necah Muhsin, *el-Fikru's-Siyâsî inde'l-Mu'tezile* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1996), 61.

⁶⁶ İbn Melahimi, *Kitabu'l-Fâik fi Usuli'd-Din*, 615, 620.

⁶⁷ Kadî Abdulcabbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, 716-730.

sal realiteyle oluşturulması gerekli görülmektedir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken en önemli nokta, insanların bu dünyadaki eylemlerine dinsel bir niteleme getirilmesi ve dinin insan davranışı üzerindeki kontrol mekanizmasının aktif hale getirilmesidir. Her ne kadar bu durum bazı noktalarda ötekileştirici bir riski içerisinde barındırsa da zaruri durumlarda kullanılabilir. Çünkü bireylerin ahlakî bakımdan olgunlaşabilmeleri davranış sergilemeleriyle oluşabilmektedir. Öyleki Hz. Peygamberin “zina eden kişi zina ettiği sıra, mümin olduğu halde zina etmez. Hırsızlık yapan kişi hırsızlık ettiği sıra, mümin olduğu halde hırsızlık etmez, içki içen kişi içki içtiği sıra, mümin olduğu halde içki içmez” (Buhari, Hudud, 20) hadis-i şerifleri, ahlaksızlığın teolojik bazdaki yaptırıncılığına açık bir vurgudur.

KAYNAKÇA

- Ahmed Emin, *Fecrül-İslam*, Kahire: Kelimatu Arabiyytu li't-Tercümeti ve'n-Neşr, 1933), 316-310.
- Abdulkerim Bingöl, Abdulkerim. “Kur'an'da Münâfık ların Tenkidi”, *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4/1(2016).
- Akbulut, Ahmet. “Hâricîler'in Siyasî Düşüncelerinin İtikâdileşmesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31/1 (1990).
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası* (Ankara: OTTO Yayınları, 2015).
- Akoğlu, Muharrem. “Kebire ve iman Bağlamında Haricilik Mutezile İlişkisi”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 23(2007).
- Ardoğan, Recep. “Mürcie'de Farklı İman Tanımları”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2(2014).
- Arslan, Hulusi. “Şiddeti Çağrıştıran Dini Yorumlar Ve Tekfir”. *İslam ve Yorum*, haz. Fikret Karaman (Malatya: İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017).
- Ayar, Kenan. “Hâricîler'in Hz. Ali'den Ayrılış Süreci”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13/1 (2008).
- Bağdadi, Abdulkahir. *el-fark Beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Matbaatu'l-Asriyyetu, 1995).
- Bebek, Adil. “Kebîre”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kebire> (12.01.2019).
- Bebek, Adil. *Maturidi'de Günah Problemi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Bodur, Hüsnü Ezber. “Sekt (Fırka) Tipi Dini Organizasyonun Örneği Olarak Hâricîlik Hareketine Sosyolojik Bir Bakış”, *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (2007).
- Bulut, İbrahim. “Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Hâricîlik ve Günümüze Yansımaları”. *Usul İslam Araştırmaları Dergisi*. 11/11 (2009).
- Canan, İbrahim. Hz. Peygamber'in Münâfık lara Karşı Takip Ettiği Siyaset, *Diyanet Dergisi*, 16/4(1977).

- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbu't-Ta'rifât*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985.
- Çiçek, Halil. "Münâfık ların İnanc Dünyası ve Hz. Peygamber Devrinde Münâfık lar", İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3/2(2012).
- Demircan, Adnan. *İslam'da İnsan Modeli Ve Hz. Peygamber Örneği*. Ankara: Türkiye diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Ebu Bekr Cafer b. Muhammed Firyabi. *Sıfatu'n-Nifak ve zemmu'l-Münâfık in*, thk. Abdurrakib b. Ali, Beyrut: Daru İbni Zeykun, 1990.
- Ebu Zehra, Muhammed. *Mezhepler Tarihi*. trc. Sıbğatullah Kaya, Ankara: İmaj Yayıncılık, ts.
- el-Behiy, Muhammed. *İnanç ve Amelde Kur'ani Kavramlar*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2003.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Makalatu'l-İslamiyyin*. nşr. Helmut Ritter, Beyrut: Daru'n-Neşr, 2005.
- el-Havali, Abdurrahman. *Zahiretu'l-İrca' fi Fikr'il-İslamiyyi*. Dâru31-Kelime Li'n-Neşr ve't-Tevzi, 1999.
- el-Hayyat, Ebu'l-Huseyin. *el-İntisar ve'r-Reddu Ala İbnu'r-Ravendi*, thk. Nyberg (Kahire: Dâr'ul-Arabiyyeti Li'l-Küttab, 1993.
- el-İsferayini, Ebu Muzaffer. *et-Tabsir fi'd-Din*. thk. Kemal Yusuf, Beyrut: Alimi'l-Kutub, 1983.
- el-Malati, Abdurrahman. *et-Tenbih ve'r-Reddu ala ehli'l-Ehva ve'l-Bida'*. thk. Muhammed Zeynep, Kahire: Mektebetu Medbuli, 1992.
- el-Melahimi, Mahmud b. Muhammed. *Kitabu'l-Fâik fi Usuli'd-Din*, thk. Faysal Bedir Avn, Kahire: Matbaâtu Daru'n-Nüke, 2010.
- el-Minkari, Ebu'l-Fadl Nasr b. Müzahim. *Vak'atu Siffin*. trc. Cemalettin Saylık. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- el-Mutik, Avvad b. Abdullah. *Mu'tezile ve Usûluhumu'l-Hamse*, Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1995).
- el-Müberred, Muhammed b. Yezid. *el-Kamil fi'l-Lüğa ve'l-Edeb*. thk. Abdulhamid Hendevi, Suudi Arabistan: ys. 1998.
- el-Vad, Hüseyin. *İlmü'l-Kelâm ve'l-Felsefe*. Tunus: Dâru'l-Cunûb, 1995.
- Emin, Ahmed. *Fecrü'l-İslam* (Kahire: Kelimatu Arabiyytu li't-Tercümeti ve'n-Neşr, 1933.
- en-Neşşar, Ali Sami . *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. trc. Osman Tunc, İstanbul: İnsan Yayınları 2016.
- es-Sallabi, Ali Muhammed. *Doğuştan Günümüze Hâricîler*. trc. İsa Demirkaynak, İstanbul: Ravza Yayınları, 2015.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, *İbadiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları 172.
- Gündoğar, Hamdi. "İman Ve Küfrün Gölgesinde Büyük Günahın Yorumu" *İslam ve Yorum*, haz. Fikret Karaman, Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017.
- Işık, Kemal. *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri*. Ankara: 1967.
- Izutsu, Toshihiko. *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2000.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, trc. Selahattin Ayaz. İstanbul: pınar Yayınları, 2010.

- İbn Hazm. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*. thk. Muhammed İbrahim Nasr. Beyrut: Daru'l-Ceyl, 1996.
- İbn Kayyim e-Cevziyye, *Zadiu'l-Mead*, thk. Şuayp, Arnavut, Abdulkadir Arnavut, Beyrut: Müessesetu'r-Raisale, 1994.
- İbn Kesir. *el-Bidaye ve'n-Nihaye*. Abdullah b. Abdulmuhsin, Hicr Li't-tabaaait ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1997.
- İbn Kuteybe, *el-İmame ve's-Siyase*, trc. Cemalettin Saylık. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- İbn Manzur. *Lisânu'l-Arab*. thk. Muhammed Abdulvahhab, Beyrut: Dâru'l-Hayâ ve't-Turâsu'l-Arabiyyi, 1999.
- İbnu'l-Cevzi, Abdurrahman. *Telbisu İblis*, nşr. Muhammed Mehdi İstanbuli, Şam: İdaretu't-Tabiatu 1976.
- İrfan Abdülhamit. *İslam da itikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*. trc. M.Saim Yeprem. İstanbul: Marifet Yayınları 1994.
- Kadı Abdulcabbar. *Şerhu Usuli'l-Hamse*. thk. Abdulkirim Osman (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996).
- Kılavuz, Ahmed Saim. *İman Küfür Sınırı*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2016.
- Kurt, Hasan. "Kelamcılara Göre Münâfık ", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/1 (2006).
- Kutlu, Sönmez. "Mürchie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı Ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2002).
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemi Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: OTTO Yayınları, 2016.
- Madelung, Von Wilfred. "Horasan Ve Maverâünnehir'de İlk Mürchie Ve Hanefiliğin Yayılışı", trc. Sönmez Kutlu, *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33(1992).
- Maraz, Hüseyin. "Mu'tezile'nin "El-Menzile Beyne'l Menzileteyn" Savunusu Ve Doğuşu İle İlişkisi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 14/1(2016)
- Necah Muhsin. *el-Fikru's-Siyâsî inde'l-Mu'tezile*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1996.
- Özdemir, Metin. "Anlam Kaymasına Uğrayan Kur 'ani Bir Kavram: Fasık", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(1998).
- Rağıb el-İsfahânî, Rağıb. *Mufradâtü Elfâzi'l-Kur'an*. thk. Safvan Adnan Davudi, Beyrut: Dâru's-Semiye, 2009.
- Sayın Dalkıran, Sayın. "Hâricîler'in "El-Emru Bi'l-Ma'rûf Ve'n-Nehyu Ani'l-Münker" Anlayışı. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3/1(2004).
- Sinanoğlu, Abdülhamit *İslam Düşüncesinin İki Kurucu Önderi İmâm Ebû Hanîfe ve Vâsıl Bin Atâ* (İstanbul: Rağbet Yayınları 2012).
- Şehristani. *el-Milel ve'n-Nihal*. nşr. Emir Ali Mehna, Beyrut: Daru'l-Marife, 1993
- Tunç, Cihad. "Kelam İlminde Büyük Günah Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23/1 (1979).

- Watt, W. Montgomery. *İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, trc. Arif Aytekin İstanbul: Bereket Yayınları, 2011.
- Yakup Bıyıkoglu, "Kur'an'da İnanç Özellikleri Bağlamında Olumsuz İnsan Karakteri Örneği: Fısk Ve Fâsıklık", *Uluslararası Kişilik Ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu*, Kurul, (Ordu: 2016).
- Yıldız, Harun. "Hâricî Düşüncesinin Gelişimi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/95 (1999).
- Zekvan, Salim bin. *es-Sire*. trc. Harun Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2017.
- Zuhdi Hasan Carullah. *el-Mutezile*. Beyrut: el-Ehliyetu Lin-Neşr ve't-Tevzi', 1974.

İSLAM VE DEMOKRASİ ÜZERİNE

On Islam and Democracy

Dr. Öğr. Üyesi Yüksel MACİT

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
yüksel.macit@inonu.edu.tr

Giriş

Geçmişte bir eserimizde “İslam ve Demokrasi” başlıklı birkaç sayfalık yazı yazmıştık.¹ O zaman bu gibi konulara ilgi azdı. Fakat daha sonra ülkemizde konjonktür hızlı gelişti, İslam ve demokrasi konusunda makaleler yazıldı, Diyanet’in yaptığı toplantı (1998) dâhil bu hususta bilimsel toplantılar yapıldı, ilgili konuşmalar yayınlandı,² bazı dergiler İslam ve Demokrasi başlıklı özel sayılar çıkardı.³ Zira İslam ve demokrasi konusunda çalışma yapılmasına ihtiyaç vardır, bunun elzem olduğunu söyleyen ilahiyatçılar da vardır.⁴ İslam ve demokrasinin özde uzlaşabileceğini savunan Müslüman düşünürler olduğu gibi, bazıları zamanla görüş değişirse de demokrasiyi İslam’a aykırı gören Müslüman düşünürler de vardır. Bu arada rejim tercihinde bulunmayan Müslüman düşünürlerin olduğu da belirtilmelidir.⁵ Millet rahat ise rejim şirindir. Ancak konuya ilgi de gerekir. Nitekim günümüzde İslam ve demokrasi konusunun sık sık gündeme

¹ Macit, Yüksel, *İslam Anayasa Hukukuna Giriş*, Tavas 1990, s. 103-107.

² *İslam ve Demokrasi Kutlu Doğum Haftası Sempozyumu*, TDV Yayınları, Ankara 1998.

³ *İslamiyat*, sayı 2, Ankara, Nisan – Haziran 1999.

⁴ Hüseyin Atay, *Kur’an’a Göre Araştırmalar I-III* (Ankara 1997, s.138) kitabında “İslam-Demokrasi” konusunda şöyle demektedir: “İslam ve demokrasi üzerinde fazlasıyla durmak, İslam’da devlet başkan ve diğer idarecilerin nasıl seçildiği hususunda hukuki bir sistem geliştirmek elzemdir.”

⁵ Muhammed Hamidullah şöyle demektedir: “İslam hükümetin dış şekline önem vermez; eğer insanın iki cihanda saadeti göz önüne alınmış ve ilahî kanun tatbik edilmiş ise o tatmin edilmiştir; bunun için Anayasaya müteallik şartlar ikinci planda kalır ve biraz evvel dediğimiz gibi bir cumhuriyet, bir monarşi, müşterek bir saltanat hepsi diğer şekiller meyanında İslam toplumunda makbuldür. Eğer maksat bir tek şefle tahakkuk etmişse o kabul edilir.” Hamidullah, Muhammed, *İslam’a Giriş*, çev. Kemal Kuşçu, İstanbul 1973, s. 159.

geldiği görülmektedir. Bu cümleden olarak biz de geçen süreç içinde elimize geçen daha fazla kaynak ışığında İslam ve Demokrasi Üzerine müstakil bir çalışma yapmayı faydalı gördük.

İslam ve Demokrasi konusunu üç bölümde ele alacağız.

I. Demokrasi Hakkında Genel Bilgi

Demokrasi, demos (halk) ve kratos (güç, otorite, egemenlik) kelimelerinin birleşmesinden oluşur ve halkın idaresi/yönetimi anlamına gelir.⁶ Bu idare, ya doğrudan olur veya temsilciler vasıtasıyla olur. Doğrudan demokrasi sadece Atina'da değil, İlk ve Orta çağ şehir devletlerinin birçoğunda görülmüştür.⁷ Nakledildiğine göre Eflatun, demokrasinin anarşiye dönüştüğünü; fakir çoğunluğun zenginleri alt ettiklerini, yargıçların halk üzerinde, ihtiyarların gençler üzerinde yetkilerini yitirdiklerini, kölelerin efendilerinin, kadınların kocalarının denetiminden çıktıklarını iddia eder.⁸ Aristoteles de dönemindeki demokrasi, kur'a ile vasıfsız kişileri işbaşına getirdiği için onu beğenmez.⁹ Ancak daha sonra temsili demokraside bu sorun aşılmıştır. Gerçi bir çalışmada belirtildiğine göre doğrudan demokrasiyi benimseyen eski Yunanlılar temsilcilerin seçilmesini demokratik değil, aristokratik bir hile olarak değerlendirdiler de¹⁰ nüfusu kalabalık devletlerde doğrudan demokrasi çok zor gerçekleşir. Ayrıca halk yasal olarak örgütlenerek bilinçlenip onlara hizmet edecek ehil kişileri temsilci/vekil seçerse, kendileri için de seçilme yollarını kolaylaştırabilirse aristokrasiye hizmet etmekten kurtulabilirler. Kur'an'da da "Allah emaneti ehline (layık olana) vermenizi emreder"¹¹ diye buyrulur. Ayetin iniş sebebi özel olsa da hükmü umumdur. Temsili demokrasinin de bazı eksik tarafları olabilir, bunlar zamanla giderilebilir; ancak çok partili hür seçimi içermesi ve halkın maslahatını gözetmesi önemlidir. Biz bu çalışmada demokrasinin bu yönlerini esas alacağız. Bu yönlerle İslamî kaynaklarda ışık tutacak referanslar var.

II. İslam'ın Temel Kaynaklarında Demokrasiye Kapı Aralayan Hususlar

İslam dini inanç gibi, ahlak ve hukuk ilkelerine de sahiptir, ancak açıktan herhangi bir rejim önermez; Kur'an'da yönetim şeklini doğrudan belirleyen bir ayet yoktur, Hz. Muhammed ise kendinden sonrası için halife tayin etmemiştir, insan-

⁶ Bkz. Arblaster, Antony, *Demokrasi*, çev. Nilüfer Yılmaz, Ankara 1999, s. 27.

⁷ Geniş bilgi için bkz. Heyet, "Demokrasi," *Meydan Lareousse*, İstanbul 1987, III, 514-516.

⁸ Bkz. Parkinson, C. Northcote, *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, çev. Mehmet Harmanlı, İstanbul 1984, s. 165.

⁹ Bkz. Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, 4.Basım, İstanbul 1993, s. 65.

¹⁰ Bkz. Arblaster, *Demokrasi*, s. 42.

¹¹ Nisa, 4/58.

ların yönetimini kendilerine bırakmıştır. Müslümanlar bu konuda İslam'ın şûra gibi genel ilkelerinden bir sonuç çıkarabilirler veya maslahata/kamu yararına uygun bir sistemi benimseyebilirler. İslam hukuk usulü kitaplarında belirtildiği üzere İslam'da teşriden/yasamadan amaç, insanların maslahatını gerçekleştirmektir.¹²

İslam'da işlerin idaresi konusunda Allah, Kur'an'da genel ilkeler koyar: "Müslümanların işleri aralarında şûra iledir."¹³ Allah, Hz. Muhammed için de "Müslümanlarla istişare et"¹⁴ buyurur. Hz. Muhammed de bir devlet başkanı, bir komutan olarak, savaş gibi dünyevî önemli meselelerde Müslümanlarla istişare eder ve bazen kendi başka görüşte olmakla birlikte çoğunluğun kararına uyar.¹⁵ Durum böyle olunca bu davranış, diğer Müslümanlar için de örnek teşkil eder. Bu açıdan Müslüman milletin devlet başkanını şûra ile seçmesi uygun olur. Şûra'da çoğunluğun kararına uymak işin tabiatındandır.

Hz. Muhammed (sav), çok meşhur olmasa da devlet başkanının şûra ile seçilmesine ışık tutacak bir hadisinde şöyle buyurur: "Bu ümmetten birini 'meşveretsiz' halife tayin etmek isteseydim İbn Ümmi Abd'i halife tayin etmek isterdim."¹⁶ Hz. Muhammed yine şöyle buyurur: "Çoğunluktan ayrılmayınız."¹⁷ Bu hadis, fıkıh usulü kitaplarında icma konusunda delil olarak kullanılır,¹⁸ siyasal alana tatbik edildiğinde seçimde çoğunluğun kararının esas alınacağını ima eder. Nitekim icmanın dinî yönü olduğu için onun siyasî olarak icat edildiğini iddia etmesi bir genelleme hatası olsa da Nazzam (ö.231/846), "Sahabe reisler edilsinler diye insanları icmaya tabi olmaya çağırdılar ve icmayı kararlaştırarak serbestçe görüşlerini ona isnat ettiler"¹⁹ demiştir. İlgili kaynakta Nazzam'dan bu iddiasına örnek nakledilmemiştir. Ancak Ebu Bekir'in halife seçilmesi, Serahsî'nin (ö.490/1097) *Usul'ü* gibi bazı fıkıh usulü kitaplarında icmaya örnek olarak gösterilmektedir.²⁰ Halife seçimi aslında siyasî bir konudur. Diğer taraftan, İslam hukukunda el-hükümü li'l-ekser (hüküm çoğunluğa göredir) kaidesi vardır.

¹² Bkz. Zeydan, Abdülkerim, *el-Veciz fî Usuli'l-Fıkh*, Ofset basım, İstanbul 1979, s. 202.

¹³ Şûra, 42/38.

¹⁴ Âl-i İmran, 3/159.

¹⁵ Hz. Muhammed, Uhud savaşına çıkma hususunda çoğunluğun kararına uyar. Bkz. Abdülcélil İsa, *Peygamberimizin İctihatları*, çev. M. Hilmi Merttürkmen ve A. Öztürk, Ankara 1976, s. 49-151; Nadiye Şerif el-Umerî, *İctihadu'r-Resul*, Beyrut 1985, s. 92-93.

¹⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsul fî İlmi'l-Usul*, tahk. Taha Cabir F.Alvanî, 2.Basım, Beyrut 1996, IV, 323.

¹⁷ İbn Mace, Fiten, 8; Ahmed b.Hanbel, *Müsned*, IV, 278, 357, 383.

¹⁸ "Çoğunluktan ayrılmayınız" hadisiyle birlikte "Ümmetim hata (veya dalalet) üzere birleşmez" (İbn Mace, Fiten. 8) hadisi de icma konusunda delil olarak çok kullanılır.

¹⁹ el-Cüveynî, Ebü'l-Mealî Abdülmelik, *el-Burhan fî Usuli'l-Fıkh*, tahk. Abdulazim Dîb, 2.Basım Kahire 1980, II, 761-762.

²⁰ Bkz. es-Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ebu Sehl, *Usulu's-Serahsî*, tahk. Ebu'l-Vefa el-Efganî, İstanbul, 1984, I, 301; Ebu Ya'la el-Ferra, Muahammed b. Huseyn, *el-Udde fî Usuli'l-Fıkh*, tahk. Ahmed b. Ali Seyr el-Muberekî, Riyad 1993 (Dört cilt bir arada), s. 1125.

Bu kaide meşhurdur. Hukukta hüküm ekseriyete göre oluyor da temelde hukuka uygun olması gereken siyasal sistemde karar neden çoğunluğun reyine dayanmasın? Bunlar çoğunluğun az olana tahakkümü anlamına gelmez, çünkü Allah adaleti emreder. Çoğunluğun azınlığı ezmemesi için Batıda liberal demokrasi kavramı geliştirilmiştir. Ancak onda da bazı eksiklikler olabilir, sistem içinde eksiklikler giderilir. Demokrasi de gelişecektir.

Bu duruma göre devlet başkanının seçimle ve halkın çoğunluğunun kararı ile işbaşına gelmesi uygun olur. Geçmişte İbn Haldun'un (ö.809/1406) *Mukaddime*'de belirttiği üzere devlet başkanının Kureyş'ten olmasını şart gören veya onu tevil ederek kabul eden ve Ebu Bekir'in Ömer'i halife seçmesine (istihlaf) kıyasla Emeviler döneminde babadan oğula geçen veliaht usulünü meşru sayan İslam alimleri olsa da,²¹ akılcı bir ekol olarak kabul edilen Mutezilenin büyük çoğunluğuna göre halifenin Kureyş kabilesinden olması şart değildir, devlet başkanı halkın seçimi ile belirlenir.²² Dört halife seçimle, o günkü şartlarda el ile biat edilerek seçilmiştir.²³

Bu konuda biraz daha ayrıntıya inersek Dört halifenin seçimi şöyle olmuştur: Hz. Muhammed vefat edince Medineli Müslüman Evs ve Hazrec kabilelerinin ileri gelenleri devlet başkanı seçmek için bir evde, Benu Saide Sakifesi'nde toplanırlar, toplantıyı haber alan Ebu Bekir, Ömer ve Kureyş'ten birkaç kişi daha oraya gider. Orada uzun tartışmalardan sonra Ömer'in teklifi ve biati üzerine, oradakilerin de biat etmesiyle Ebu Bekir halife seçilir, sonra Ebu Bekir halktan biat alır, sayıları az da olsa ona biat etmeyenler olur. Ebu Bekir hastalanınca yanındaki ileri gelen Müslümanlara da danışarak Ömer'i halife seçer, ancak Ömer de yine halktan biat alır. Ömer kendinden sonra halife seçimini Müslümanların ileri gelenlerinden, başkanını da belirlediği altı kişilik şûra'ya havale eder, onlar başkanın da tercihiyle aralarından Osman'ı halife seçerler, sonra Osman halktan biat alır. Osman şehit edilince, ileri gelenlerin ve halkın büyük çoğunluğu Ali'ye biat eder.²⁴

Halife seçiminde taraflar ve taraftarlar vardı, ancak bunlar partiler şeklinde teşkilatlanmış değildiler. Emeviler ile hilafet saltanata dönünce,²⁵ seçim yapılmadı, devlet başkanı babadan oğula geçti, halktan zorla biat alındı, biat etmeyen muhaliflere asi muamelesi yapıldı. Hilafetin önü bu şekilde Emevi saltanatıyla ke-silmeseydi, seçimde taraflar zamanla partileşecek, muhalefet kurumsallaşacak,

²¹ Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, I, 580-583.

²² Bkz. el-Mesudî, Ebu'l-Hasan Ali b. Huseyn, *Mürücü'z-Zeheb*, Beyrut 1965, III, 223; el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makalatü'l-İslamiyyin*, Neşr. Helmut Ritter, Wiesbaden 1980, s. 461; Kadı Abdulcebbar, Ebu'l-Hasan, *el-Muğnî*, 20.el-İmame, Kahire 1966, s. 52, 239.

²³ Bugün seçim rey/oy verme şeklindedir, bu iş aday olan kişi veya partinin amblemi üzerine mühür vurularak yapılmaktadır, gelecekte bilgisayar-internet üzerinden yapılabilir.

²⁴ Dört halifenin seçimi hakkında bkz. el-Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *el-Ahkâmu's-Sultaniyye*, Beyrut trz, s. 7-14.

²⁵ Bu konuda geniş bilgi için bkz. el-Cahız, "Emevi İdaresi Üstüne", çev. Macit Yüksel, *Hikmet Yurdu*, yıl 1, s. 2, Temmuz-Aralık 2008, ss. 213-231. www.hikmetyurdu.com.

parlamentar sistem veya başkanlık sistemi²⁶ İslam dünyasında çok daha önce kurulacaktı, fakat bu olmadı, geri kalındı.²⁷ Sultanlar halife ismini alsalar da bu sembolikti.

Abbasiiler döneminde yazılan ve İslam'da genel anlamda idareyi anlatan *el-Ahkâmu's-Sultaniyye* adlı eserlerde devlet başkanı seçimine sözleşme (Akdu'l-İmame), devlet başkanını seçmesi gereken kişilere ise Ehl-i hall ve akd ve Ehl-i ihtiyar denmiştir.²⁸ Ancak Abbasi saltanatı da babadan oğula veya yakınlar arasında veliaht usulü ile devam etmiştir. Abbasiilerin son zayıf dönemlerinde Büveyhi ve Selçuklu sultanları Bağdat'ta halifeleri değiştirirken bir nevi Ehl-i hall ve akd olarak bazen ulemaya da danışmışlardır.²⁹ Ancak bu konuda kurumsallaşma olmamıştır. Ehl-i hall ve akd, devlet başkanını seçen ve görevden alan kişiler demektir.

III. İslam Hukuk (Fıkıh) Literatüründe Konuya Işık Tutacak Bazı Değerlendirmeler

İslam ve demokrasi konusuna temel olabilecek bazı değerlendirmeler İslam hukuk tarihinde yok değildir. Bu bağlamda Şehabeddin el-Karaff'nin (ö.684/1285) *el-İhkâm fî Temyizi'l-Fetava ani'l-Ahkâm ve Tasarrufati'l-Kadî ve'l-İmam* (Tahk. A. Ebu Gudde, Halep 1967) adlı eserinin 86-109 sayfaları arasında, 25. Soru başlığı altında, Hz. Muhammed'in tasarruflarına ilişkin yaptığı tasnif önemlidir. Onun tasnifine göre Hz. Muhammed'in tasarrufları risalet, nübüvvet, fetva, kaza ve devlet başkanlığı sıfatı ile yaptığı tasarruflar olarak beş kısma ayrılır. Ancak Karaff'nin verdiği örnekler Hz. Muhammed'in daha çok fetva, kaza ve devlet başkanı olarak yaptığı tasarruflarla ilgilidir. Bunlara Karaff'den önce Ebu Yusuf (ö.182/798), Ebu Ubeyd (ö.224/839) ve İbn Rüşd (ö.595/1199) gibi İslam hukukçuları kısmen atıfta bulunmuştur.³⁰ Bu tasarruflar üzerine bazı tartışmalar Peygamberin ölümünden hemen sonra başlamıştır. Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Harac'da*, Ebu Bekir ve Ömer, ganimetten özel hisseyi üçe böldü, Peygamberin ve akrabasının payını düşürdü, Ali de onlar gibi üçe böldü der.³¹ Ebu Ubeyd bunun

²⁶ Daha önce *İslam Anayasa Hukukuna Giriş* adlı eserimizde (s. 111) de belirtildiği üzere, devlet başkanı olarak Hz. Muhammed ve Dört Halifenin geniş yetkilerine bakılırsa, başkanlık sistemi Müslümanların bu tarihi tecrübesine daha uygun düşmektedir. Ancak her ülkenin başkanlık sisteminde bazı farklılıklar olabilir. Önemli olan haklara riayet edilmesidir.

²⁷ Geniş bilgi için bkz. Macit, *İslam Anayasa Hukukuna Giriş*, s. 101-103, 143.

²⁸ Bkz. el-Maverdî, *el-Ahkâmü's-Sultaniyye*, s. 5-24; Ebu Ya'la el-Ferra, Muhammed b. Huseyn, *el-Ahkâmü's-Sultaniyye*, tahk. M. Hamid el-Fekî, Mısır 1966, s. 19-27.

²⁹ Bkz. Ebü'l-Fida, İsmail el-Melikü'l-Müeyyed, *Tarih*, İstanbul 1286 h., II, 66, 84-85.

³⁰ Bkz. Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim, *Kitabu'l-Harac*, 5.Basım, Kahire 1396/1976, s. 69-72; Ebu Ubeyd, Kasım b. Selam, *Kitabu'l-Emval*, tahk. M. Halil Heras, Beyrut 1986, s. 341-342; İbn Rüşd, Ebü'l-Velid, *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*, İstanbul 1985, I, 324-325.

³¹ Bkz. Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Harac*, s. 21. es-Serahsî bu konuda dört halifenin icma'ından söz eder; ancak Şafiî böyle bir icma yoktur, Ehl-i beytsiz icma olmaz; Ali, Ebu Bekir ve Ömer'e muhalefet

sebebini de açıklar; naklettiği rivayetlere göre Hz. Peygamber, ganimetin beşte birinin (humus) Allah ve Resulüne ve onun yakınlarına olduğunu ifade eden ayetin (Enfal, 41) gereği olarak beşte birden akrabası Benu Haşim ve Benu Muttalib'e pay (sehim) ayırıyordu. Ancak Peygamber vefat edince, insanlar bu sehim, Peygamberin yakınları için mi, yoksa o devlet başkanı olduğu için bu hak halifenin akrabası için mi? diye ihtilaf ettiler. Ebu Bekir ve Ömer bu sehmi savaşta yer alan at için ve Allah yolunda sayılanlar için tahsis etti, onların hilafeti zamanında durum böyle idi, Ali aynı görüşte olmamakla birlikte onların uygulamasını devam ettirdi.³²

Geçmişte bunlar olmakla birlikte Karafî, Hz. Muhammed'in tasarruflarını sistematik bir şekilde bir araya getirerek tasnif edip aralarındaki farkları özel olarak belirtmiştir. Burada bu farkları nakletmemiz faydalı olabilir. Karafî bu hususta şöyle demektedir:

"Peygamberin (sav) devlet başkanlığı (İmamet) sıfatı ile tasarruflarına gelince, devlet başkanlığı nübüvvet, risalet, fetva ve kaza üzerine ilave (zait) bir vasıftır. Çünkü devlet başkanı (İmam), halk hakkında genel siyasetin, maslahatların zaptının, zararların def'inin, canilerin cezalandırılmasının, isyancıların öldürülmesinin, insanların beldelere iskânının vb. şeylerin kendisine bırakıldığı kimse-dir. Bu ne fetva ne kaza ne risalet ve ne de nübüvvet manasına dâhildir. Çünkü fetva, deliller gereğince Allah'ın hükmünden sadece haber verme ile gerçekleşir; kaza (yargı), genel siyaset ile değil, davaları halletme ile gerçekleşir. Özellikle infaza gücü olmayan hakim, despot (cebbar) meliklere karşı gücü zayıf hakim gibidir, despot melike karşı içinden bağlayıcı hüküm verir, fakat zor olduğu için onu infaz etmek hatırına gelmez. Hakim, hakim olması açısından ancak hüküm verme (inşa) yetkisine sahiptir, uygulama (tenfiz) kuvveti onun hakim olması üstünde bir şeydir. Tenfiz görevi kendisine verilen kimsenin yetkisi (velayeti) yüksektir. Devlet başkanlığının hakikati olan umumi saltanat, hüküm olması yönüyle hakim-hükmeden farklıdır. Genel idarenin kendisine bırakılmadığı devlet başkanı makul değildir, ancak mecazen ona devlet başkanı denir. Burada sözü edilen hakikatlerdir. Risalete, sadece Allah Teala'dan tebliğ dâhil olur. Bu mana genel siyasetin peygambere bırakılmasını gerektirmez. Çünkü Allah'ın asırlar içinde nice peygamberleri vardır ki Rabbani risaletler ile gönderilmişlerdir ve genel idareye bakmakla emrolunmaksızın onlardan sadece halka karşı delil olması için tebliğ istenmiştir." ³³

Karafî, bu farkların önemli olduğunu belirtmektedir. Zira birçok insan genelde Hz. Muhammed'in tasarruflarını risaletin/peygamberliğin gereği görmekte-

etmek istemediği için onlar gibi ganimetin beşte birini üçe (miskinlere, yetimlere, Allah yolunda olanlara) ayırdı der. Bkz. es-Serahsî, Ebu Bekr Muhammed, *el-Mebsut*, İstanbul 1982, X, 10.

³² Bkz. Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-Emval*, s. 341-342.

³³ el-Karafî, *el-İhkam*, s. 93-94.

dir, halbuki yukarıda belirtildiği üzere onun devlet başkanı sıfatıyla yaptığı işler de vardır ve onlar daha sonraki devlet başkanlarının inisiyatifindedir, maslahata göre değişik uygulamalar yapabilirler.³⁴ Nitekim Hz. Muhammed müellefe-i kuluba (kalpleri İslam'a ısındırılmak istenenlere) zekât verdiği halde, Hz. Ömer, onlara, Müslümanlar güçlendi size ihtiyaç kalmadı diyerek zekât vermemiştir, İmam Maturidî (ö.333/944) de bu olayı "içtihat ile nesh" olarak değerlendirmiştir.³⁵ Türkiye Cumhuriyeti 1924 Anayasası'nın raportörü Celal Nuri (1877-1939) de Müslümanların birliğini savunduğu *İttihâd-i İslam* (1913) adlı kitabında, "Dünyevi hükümlerin hepsinde Peygamber makamına kaim olan halife, nesih (yürürlükten kaldırma) yapabilir, hatta buna memurdur" demektedir.³⁶ Bunlar devlet işlerinin rahat yürümesi açısından önemlidir. Devlet başkanlığı risaletin bir gereği veya parçası olmayıp genel siyasetle ilgili olduğuna göre, son tahlilde bu tasniften din ve devlet işlerinin aslında ayrı olduğu, dolayısıyla ayrılabilceği sonucu da çıkabilir. Çünkü aslında ayrı olan mantiken ayrılabilir. Bu konu ayrıca tartışılabilir. Önemli olan hakların korunmasıdır. Devlet hukuk devleti olmalıdır. Peygamberler devlet başkanı olduğu zaman din ve devlet işleri birbirine biraz karışsa da sonra işin ayrıntısında, örneklerinde ihtilaf olsa da bu işlerin ilke bazında ayrılması dahi çok önemlidir. Din ve devlet işlerinin aslında ayrı olması demokrasiye geçiş imkânı verebilir. Bilindiği üzere İslam'da idareyi Allah adına elinde bulunduran din adamı (ruhban) sınıfı veya din kurumu (kilise vb.) yoktur. Dolayısıyla İslam'da teokrasi yoktur denebilir.

Müslüman bir toplumda demokrasiye kapı açacak bir değerlendirme olarak, *el-İslam ve Usulü'l-Hüküm* (Kahire 1925) adlı eseri yayınlandığı zaman dikkatleri ve tenkitleri üzerine çeken Ali Abdurrazık'ın görüşü de sonucu itibarıyla önemlidir. Zira Ali Abdurrazık'ın görüşü sonuçta demokrasiye kapı açmaktadır, fakat onun hareket noktası ve dayanakları, tarihî realiteyle ve gelenekle pek örtüşmemektedir. Bu açıdan onun görüşlerini tenkitli olarak vereceğiz. Bu çalışmayı özel olarak onu tenkit için yapmadık, ancak İslam ve demokrasi ilişkisinin daha sağlam bir temele oturması gerekir. Ali Abdurrazık'a göre, Hz. Muhammed'in görevi sadece dinîdir, risalettir, o, devlet kurmamıştır; İslam'da cihad, cezalar, haraç ve zekâtın olması, bunlar için Peygamberin görevliler tayin etmesi devlet siyasetine benze-

³⁴ Tûfî bu bağlamda maslahat konusunda şöyle demektedir: "Ondokuz delilin en kuvvetlisi nass ve icma'dır, onlar da maslahata riayete ya muvafık olur veya muhalif olur. Ona muvafık olurlarsa bu güzeldir, sorun yoktur; çünkü üç delil, bir hüküm üzere ittifak etmiştir; bu üç delil nas, icma ve Peygamber'in "Zarar verme de mukabil zarar da yoktur" sözünden elde edilen maslahata riayettir. Nass ve icma maslahata muhalif olursa, maslahata riayetin onlara takdim edilmesi gerekir, bu onlar üzerine fetva ve onları iptal yoluyla değil, onları tahsis ve beyan yoluyla olur, sünnetin beyan yoluyla Kur'an üzerine takdimi gibi." Mustafa Zeyd, *el-Maslahatu fî Teşrii'l-İslamî ve Necmüddin et-Tûfî*, 2. Baskı, Kahire 1964, s. 209.

³⁵ Geniş bilgi için bkz. Macit, Yüksel, "İmam Matürîdî'ye Göre Kur'an'dan Bir Hükümün İçtihat İle Neshi", *Hikmet Yurdu, İmam Matürîdî ve Matürîdilik Özel Sayısı*, Yıl: 2, S.4 (Temmuz-Aralık 2009), ss.127- 135.

³⁶ Celal Nuri, *İttihâd-i İslam*, İstanbul 1331/1913, s. 54.

se de onları hayal ettirse de onlar da halis dinî vazifelerdir.³⁷ Yine Abdurrazık'a göre: "İslam'ın akaid, muamelat, adab ve ukubat olarak getirdiği her şey, Allah'a aittir, beşerin dinî maslahatı için halis dinî hükümdür, başka bir şey değildir."³⁸ Bize göre Ali Abdurrazık'ın bu değerlendirmeleri gerçekçi değildir, çünkü ukubat (cezalar) devlet başkanı ve devlet olmadan nasıl uygulanacaktır? Weber'in *Sosyoloji Yazıları*'nda belirttiği gibi devlet, şiddetin meşru kullanımını (ceza) elinde bulunduran güçtür. Kurumsallaşma zamanla gelişen bir şeydir. Peygamber devlet gücünü kullanmıştır; hadis ve fıkıh kitaplarının "hudud" (nasla belirlenen cezalar) bölümü bunun örnekleriyle doludur. Cezalar devlet başkanı olmadan uygulanamaz. el-Maverdî (ö.450/1058) ve Ebu Ya'la el-Ferra (ö.458/1066), devlet başkanının şer'an vacip olduğunu belirtmişlerdir.³⁹ Devlet başkanı konusunda Kadı Abdulcebbar (ö.415/1025) ise şöyle demektedir: "Bu konuda iki şeyhimiz (Cübbaîler), Allah'ın, hırsızın ve zina edenin cezası ile ilgili sözleri gibi Kitapta hadlerin uygulaması ile ilgili olarak gelen ayetlere dayandılar. Bunları yerine getirmek diğer insanların değil, devlet başkanının görevlerindendir; öyle ise o cezaları uygulayacak bir devlet başkanı gereklidir."⁴⁰ Hz. Muhammed'in, ya İslam'a girersiniz veya cizye ödersiniz diye bazı krallara mektup gönderdiği, sulh ile veya savaşla bazı yerleri alıp halkına cizye ve haraç koyduğu⁴¹ inkâr edilmediğine göre, bunların neresi halis dinîdir?

Ali Abdurrazık, Peygamber ölüp Ebu Bekir halife olunca mülk/devlet oluştu demektedir.⁴² Devlet bir günde oluşmaz. Ebu Bekir halife olunca hemen neyi değiştirdi?

Bunlar gösteriyor ki, Ali Abdurrazık, biraz tekeffül (zorlama yorum) ile işi kısa yoldan/kestirmeden halletmek istemiştir. Bunun için yorumla İslam'ın bir yüzünü gösteren bir sürü ayet zikretmiş ve tarihî olayları tevil etmiştir, sistemini gerçekçi bir temele oturtamamıştır. Tarihî devleti inkâr etmeden, Hz. Muhammed'in asıl amacı, dinî ve ahlakî idi; insanların putlara tapmamasını, her şeyi yaratan Allah'a inanmasını, yardımsever, başkasının hakkına tecavüz etmeyen, dürüst kişiler olmalarını istiyordu, devlet şartlar gereği oluştu, hukukî hükümler ise sınırlıdır, maslahatın değişmesiyle değişir deseydi, görüşü sağlıklı bir temele oturabilirdi. Hz. Muhammed'in amacı başlangıçta dinî idi. Ancak toplumun bir kısmı onun dinî mesajlarına baskı yoluyla karşı çıkınca, ona inanlar Medine'ye hicret edip orada Müslüman olanlarla ayrı bir toplum oluşturdu, onları idare için devlet tabii/zorunlu olarak oluştu. Böylece peygamberlikten gelen dinî siyaset ile

³⁷ Bkz. Ali Abdurrazık, *el-İslam ve Usulü'l-Hüküm*, 3.Basım, Kahire 1925, s. 64-80.

³⁸ Ali Abdurrazık, *el-İslam ve Usulü'l-Hüküm*, s. 85.

³⁹ Bkz. el-Maverdî, *el-Ahkâmü's-Sultaniyye*, s. 5-6; Ebu Ya'la el-Ferra, *el-Ahkâmü's-Sultaniyye*, s. 19.

⁴⁰ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 20. *el-İmame*, s. 41.

⁴¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-Emval*, s. 26-32, 201-214.

⁴² Bkz. Ali Abdurrazık, *el-İslam ve Usulü'l-Hüküm*, s. 60.

topluma başkan olmasından kaynaklanan aklî siyaset (dünyevî siyaset) birleşti. İbn Haldun “dinî siyaset ve aklî siyaset” ayırımını, Hz. Muhammed sonrası halifeler dönemini dikkate alarak yapmıştır.⁴³ Ancak Ali Abdurrazık, İbn Haldun’u bu konuda tenkit etmeye çalışmıştır.⁴⁴ İbn Haldun tek başına dünyevî siyasetin yetmediğini, şer’î siyasetin de olması gerektiğini söylediği için,⁴⁵ akla dayalı gelişen demokrasi açısından onu tenkit edenler olabilir, ancak onun aklî siyaset ve dinî siyaset ayırımını yapması bile başlı başına bir aşamadır. Bu ayırım Karaffi’nin geçen tasnifine uygundur. Abdurrazık bu geleneği geliştirerek ülkesinde demokrasiye temel bulacağı yerde, tarihî realiteyi, Hz. Muhammed’in kurduğu devlet ve hükümeti inkâr etmiştir. Hâlbuki Hz. Muhammed’in aynı zamanda bir devlet adamı olduğunu müsteşrikler dahi inkâr etmemektedirler. Onların eserlerinde bu hususa değinen birçok pasaj vardır. Hatta meşhur müsteşrik Montgomery Watt’ın *Muhammad: Prophet and Statesman* (Oxford University Press, 1961) adlı kitabı, isminden de anlaşılacağı üzere Hz. Muhammed’in Peygamberliği ve Devlet adamlığını konu edinmektedir.

Ali Abdurrazık’ın görüşlerini aktardığımız yukarıda adı geçen eseri, basıldığı yıllarda Türkçeye de tercüme edilmiştir. Ancak Türkiye’de cumhuriyet ve hâkimiyet-i milliye tartışmaları ondan daha önce başlamıştır. Bu konuda bir Türk savcısının (müdde-i umumî) mütalaası tarihsel açıdan çok önemlidir, o şöyle demektedir: “Hâkimiyet-i şer’iyye’nin gerek doğrudan gerek dolayısıyla bir kimseye ait olması ancak ahali-i memleketin ekseriyetinin kabul etmesine vabeste (bağlı) olur. Bu tarik (yol) haricinde bir hükümdarın hâkimiyeti gayr-ı meşru olabilir.”⁴⁶ Bu fikrin öncesinde de demokrasiye doğru bazı gelişmeler olmuştur. Malum olduğu üzere Osmanlı devletinde Tanzimat ve Meşrutiyet dönemleri yaşandı, anayasa tanzim edildi (1876), meclis kuruldu, fakat ayrılma eğilimlerine girmiş bir sürü etnik unsurdan oluşan mecliste birliğin sağlanamaması ve Osmanlı-Rus savaşı (1877-1878) üzerine meclis kaldırıldı, demokrasiye geçilemedi.

Osmanlı İmparatorluğunun yıkılması üzerine yerine millî devlet olarak kurulan Türkiye Cumhuriyeti, TBMM’den çıkardığı 431 sayılı kanun ile Madde 1- “Halife hal’edilmiştir. Hilafet, hükümet ve Cumhuriyet mana ve mefhumunda esasen mündemiç olduğundan Hilafet Makamı mülğadır” diyerek, 3 Mart 1924 tarihinde Hilafet makamını kaldırmıştır.⁴⁷

Bu kanun metni çok dikkatli yazılmıştır. Darülfünun Hukuk Fakültesi’nde fıkıh usulü dersleri de vermiş olan Adliye vekili Seyit Bey (1873-1924) geçen bu

⁴³ Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, I, 541-542.

⁴⁴ Bkz. Ali Abdurrazık, *el-İslam ve Usulü’l-Hüküm*, s. 56-57.

⁴⁵ Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 541.

⁴⁶ Sadullah, *Hulasa-i Hukuk-i Tabiiye*, İstanbul 1325/1907, s.18.

⁴⁷ Bkz. Kili, Suna ve Gözübüyük, A. Şeref, *Türk Anayasa Metinleri*, 2.Basım, İstanbul 2000, s. 115; Tanör, Bülent, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, 8.Basım, İstanbul 2002, s. 286.

kanunun Mecliste tartışmaları sırasında yaptığı konuşmada hilafetin kaldırılmasının büyük bir inkılap olduğunu vurguladıktan sonra, hilafetin dinî bir mesele olmaktan ziyade dünyevî bir mesele olduğunu, hilafetin hükümet ve doğrudan doğruya millet işi olduğunu, zamanın icaplarına tabi olduğunu; Peygamberin, ashabına hilafet meselesini izah etmeden ahirete irtihal ettiğini, Kur'an'da şekli hilafet yani İslam hilafeti hakkında hiçbir ayet-i kerime bulunmadığını, Kur'an'ın, emr-i hükümette yani idare-i memleket hususunda iki düstur gösterdiğini, bunlardan birinin meşveret (emruhum şûra beynehum/işleri aralarında şûra iledir),⁴⁸ diğerinin ulu'l-emre itaat (ati'ullahe ve ati'urresule ve uli'l-emri minküm/Allah'a, Peygambere ve sizin içinizden emir sahibi olanlara itaat ediniz)⁴⁹ düsturu olduğunu, Kur'an'da geçen halife ve imam tabirlerinin Hz. Muhammed hakkında olmayıp, Davud⁵⁰ gibi geçmiş peygamberler hakkında olduğunu belirtmiştir.⁵¹

Burada İslam ve demokrasi ilişkisine olumlu bakan literatüre bir ek olarak konuya dışardan bakan müsteşrik Philip K. Hitti'nin değerlendirmesi de verilebilir. O ilk dört halife devri hilafetini cumhuriyet olarak nitelemekte ve şöyle demektedir: "Milâdî 661 yılında Hz. Ali'nin şehit düşmesiyle, Cumhuriyet Devri diyebileceğimiz 632 yılında Hz. Ebu Bekir'in işbaşına gelmesiyle başlayan Halifelik Devri sona ermiş oldu."⁵²

İslam ve demokrasi ilişkisi konusunda olumsuz düşünenlere gelince, Mevdudî ve Seyyid Kutub gibi 20. Asrın meşhur bazı Müslüman düşünürleri içinde bulundukları ülke şartlarının ve okudukları demokrasi karşıtı ideolojilerin etkisiyle millet hakimiyetine dayalı demokrasiyi ana hatlarıyla İslam'a aykırı görmüşlerdir.⁵³ Mevdudî İslam halifeliği için "demokratik hilafet" tabirini kullanmakla birlikte halk hakimiyetini kabul etmez.⁵⁴ Seyyid Kutub bu hususta biraz daha katı davranmıştır.⁵⁵ Onların görüşlerinin etkisiyle veya başka sebeplerle

⁴⁸ Şûra, 42/38

⁴⁹ Nisa, 4/59.

⁵⁰ "Ey Davud, biz seni yeryüzünde halife yaptık, insanlar arasında adaletle hükmet." Sâd, 38/26.

⁵¹ Seyit Bey'in konuşması özetle böyledir. Daha geniş bilgi için bkz. Genç, Reşat, *Türkiye'yi Lâikleştiren Yasalar 3 Mart 1924 Tarihli Meclis Müzakereleri ve Kararları*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 2005, s. 79-84. Bu konuda, *Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyit Bey Sempozyumu* (16 Mayıs 1997) adlı kitaba (İzmir 1999) da bakılabilir.

⁵² Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1980, I, 281.

⁵³ Geniş bilgi için bkz. Hatemi, Hüseyin, *İslam Hukukunda Devlet Yapısı*, İstanbul 1970, s.101-102. Hatemi burada Mevdudî'yi de referans göstererek "İslam amme hukukunda partiler şeklinde siyasi teşkilatlanma yoktur" demektedir. Ancak Hatemi daha sonra demokrasiye olumlu bakan yazılar da yazmıştır. Keza bilindiği üzere Mevdudî de ülkesinde partisiyle seçimlere katılmıştır. Bu yüzden bazı eski arkadaşları ondan ayrılmıştır. Bize göre Mevdudî doğru olanı yapmıştır. Hatadan dönmek ayıp değildir.

⁵⁴ Geniş bilgi için bkz. Mevdudî, Ebu'l-Alâ, *İslam Nizamı*, çev. Ali Genceli, İstanbul 2016, s. 252-253.

⁵⁵ Seyyid Kutub, *Mealim fi't-Tarik* (Ofset basım, İstanbul 1986) kitabında (s.24) İslam nizamı diye tasvir ettiği nizam dışında kalan bütün nizamları tâğûtî nizam olarak nitelemektedir. Onun bu eseri *Yoldaki İşaretler* adıyla Türkçeye de çevrilmiştir.

batı sistemi olarak niteledikleri demokrasiyi İslam'a aykırı gören başka Müslüman düşünürler de olmuştur. Demokrasiyi İslam'a aykırı görenlerin önemli bir savı şudur: "Modern cumhuriyetlerde hâkimiyet milletin, İslam'da ise hâkimiyet Allah'ındır."⁵⁶ Bize göre bu karşılaştırma pek uygun değildir. Zira Kur'an'da Allah'a izafe edilen mülk ve hüküm, "mutlak manada" Allah'ındır, yoksa herkesin tapulu mülkü vardır ve kimse buna mülk Allah'ındır diye itiraz etmemektedir, hâkimiyet de böyledir. Siyasal manada hâkimiyet millettir. Nitekim Allah, daha iyi korunması için kamu haklarını, tilke hududullah vb. ifadelerle Kur'an'da kendisine izafe etmiştir.⁵⁷ Yoksa özelde hak millettir. Başlangıçtan beri halifelerin ısrarla halktan biat almaya çalışmaları da bu manayı destekler. Zamanımızda millet çoğunlukla demokrasi yoluyla haklarını koruyabilecek olgunluğa erişmiştir denebilir. Millet, demokrasi yerine başka kelime de kullanabilir. Buna karşın bazı Müslüman düşünürlerin "İslam'da idare nevi şahsına münhasırdır" şeklindeki sözleri de bir görüştür, fakat rejim anlamında "İslamî idare" lafı gibi onun da içi dolmamıştır. Bunların içinin dolması için şu sorulara cevap bulunması gerekir: Devlet başkanını kim seçecek? Onu seçenler halk değil de bir topluluk olacaksa onları kim seçecek? Onlar hangi özelliklere sahip olacak? Devlet başkanı müctehit olacaksa, müctehidi kim belirleyecek?⁵⁸ Devlet başkanını alimler seçecekse, alimleri kim belirleyecek? Devlet başkanını veya onu seçenleri halk seçecekse bu zaten demokrasi olur. Bir şeyin adını değiştirmekle o başka şey olamaz. Bunun yerine varsa demokrasinin eksiklikleri veya yanlış uygulamaları, onların giderilmesi noktasında yazılar yazılsa daha faydalı olabilir.

Sonuç

İslam'ın bazı ilkeleri demokrasiye kapı açmaktadır. Onlardan en önemlisi şûra'dır; şûra'da çoğunluğun kararı esastır, bu bir nevi seçimdir. Şûra genişletilerek seçim şeklinde kurumsallaştığında, devlet başkanı seçimle iş başına geldiğinde, bu demokrasi olur. Adına ne denirse densin, devlet başkanı halkın katıldığı hür tercihli seçimle iş başına geliyorsa bu bir demokrasidir. Hz. Muhammed'in ve Dört halifenin halktan biat alması, siyasî meşruiyetin kaynağının millet olduğunu

⁵⁶ Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul 1982, I, 84. Karaman daha sonra demokrasiye modern bidat demektedir: "Demokrasidir, çoğulculuktur, insan haklarıdır... Bize göre bu yaklaşım bid'atın modern örneğidir, çağdaş İslamlaşma değil." Karaman, *"Fıkıhta Gelenek ve Yenileşme"*, Türkiye diyanet Vakfı İslam Araştırmalar Merkezi Yayınları, Sempozyumlar/ Paneller 1, İstanbul 1996, s. 39. Karaman, *Herşeye Rağmen* (2.Baskı, İstanbul 2002, s. 166) kitabında (röportaj şeklinde), İslam ile demokrasinin bağdaşmadığını söylemektedir: "Demokrasiye gelince, kimi insanlar İslam'ın dışlanması korkusuyla İslam ile demokrasinin bağdaşmadığını söylemektedirler." Karaman'ın bu düşüncesine katılmıyoruz. Ancak bu kitabından sonra geçen zaman içinde onun bazı gazete yazılarında "demokratik haklar" tabirini kullandığına rastlanmaktadır. Bu duruma olumlu gelişme olarak bakıyoruz.

⁵⁷ Bkz. Bakara, 2/187, 229, 230; Nisa, 4/13, 14; Tevbe, 9/112; Mücadele, 58/4.

⁵⁸ Özellikle artan Müslüman nüfusa göre alimlerin çoğaldığı zamanımızda müctehidi tespit etmenin zorluğu hakkında geniş bilgi için bkz. Macit, Yüksel, "Müctehidi Tespit Etmenin İzâflığı ve Nazarlığı Üzerine", *Hikmet Yurdu*, Yıl: 6, C: 6, Sayı: 11, Ocak - Haziran 2013/1, ss. 305-318.

göstermektedir. Bazı Emevi halifelerinin biat etmeyenlerden zorla biat almaya çalışması da bu manayı desteklemektedir. Ancak zorla biat almalarının kendisi doğru değildir. Hür seçim esas olmalıdır.

Halk için en önemli olan şey adaletin sağlanması ve hakların korunmasıdır. Haklar en iyi şekilde demokrasi ile korunabilir. Hukukun üstünlüğü demokrasi ile daha iyi sağlanabilir; demokrasilerde muhalefet hükümetin yaptığı işleri takip eder, varsa bir yanlış onu dile getirir. Halk isterse aynı devlet başkanını ikinci defa başkan seçer veya seçmez. Demokrasi harici diğer rejimlerde fazilet şahsidir; örneğin padişah adilse adil davranır, ancak zulmederse saltanat idaresi ona engel olamaz. Çağımızda sistematik düşünce esastır, sistemin adil olması gerekir. Bu da herkesin seçme ve seçilme hakkını tanıyan ve muhalefete resmen imkân veren bir sistem ile olur. Sistemin eksiklikleri zamanla tecrübe ile giderilebilir.

KAYNAKÇA

- Abdülcelil İsa, *Peygamberimizin İçtihatları*, çev. M. Hilmi Merttürkmen ve A. Öztürk, Ankara 1976
- Ali Abdurrazık, *el-İslam ve Usulü'l-Hükm*, 3.Basım, Kahire 1925
- Arblaster, Antony, *Demokrasi*, çev. Nilüfer Yılmaz, Ankara 1999
- Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, 4.Basım, İstanbul 1993
- el-Cahız, "Emevi İdaresi Üstüne", çev. Yüksel Macit, *Hikmet Yurdu*, yıl 1, s. 2, Temmuz-Aralık 2008, ss. 213-231. www.hikmetyurdu.com.
- Celal Nuri, *İttihâd-i İslam*, İstanbul 1331/1913
- el-Cüveynî, Ebü'l-Mealî Abdülmelik, *el-Burhan fî Usulî'l-Fıkh*, tahk. Abdulazim Dîb, 2.Basım Kahire 1980
- Ebü'l-Fida, İsmail el-Melikü'l-Müeyyed, *Tarih*, İstanbul 1286 h.
- Ebu Ya'la el-Ferra, Muhammed b. Huseyn, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, tahk. M. Hamid el-Fekî, Mısır 1966
- el-Udde fî Usulî'l-Fıkh*, tahk. Ahmed b. Ali Seyr el-Muberekî, Riyad 1993 (Dört cilt bir arada)
- Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim, *Kitabu'l-Harac*, 5.Basım, Kahire 1396/1976
- Ebu Ubeyd, Kasım b. Selam, *Kitabu'l-Emval*, tahk. M. Halil Heras, Beyrut 1986
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makalatu'l-İslamiyyin*, Neşr. Helmut Ritter, Wiesbaden 1980
- Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsul fî İlmi'l-Usul*, tahk. Taha Cabir F. Alvanî, 2.Basım, Beyrut 1996
- Genç, Reşat, *Türkiye'yi Lâikleştiren Yasalar 3 Mart 1924 Tarihli Meclis Müzakereleri ve Kararları*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 2005
- Hamidullah, Muhammed, *İslam'a Giriş*, çev. Kemal Kuşçu, İstanbul 1973
- Hatemi, Hüseyin, *İslam Hukukunda Devlet Yapısı*, İstanbul 1970
- Heyet, *Meydan Lareousse*, İstanbul 1987

- Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1980
- Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar I-III*, Ankara 1997
- İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982
- İbn Rüşt, Ebü'l-Velid, *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*, İstanbul 1985
- İslamiyat*, sayı 2, Ankara, Nisan –Haziran 1999
- Kadı Abdulcebbar, Ebu'l-Hasan, *el-Muğnî, 20.el-İmame*, Kahire 1966
- İslam ve Demokrasi Kutlu Doğum Haftası Sempozyumu*, TDV Yayınları, Ankara 1998
- el-Karaî, Şehabeddin, *el-İhkam fî Temyizi'l-Fetava ani'l-Ahkam ve Tasarrufati'l-Kadî ve'l-İmam*, Halep 1967
- Karaman, Hayrettin, *Herşeye Rağmen* (2.Baskı, İstanbul 2002
- *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul 1982
- *"Fıkıhta Gelenek ve Yenileşme"*, Türkiye diyanet Vakfı İslam Araştırmalar Merkezi Yayınları, Sempozyumlar/ Paneller 1, İstanbul 1996
- Kili, Suna ve Gözübüyük, A. Şeref, *Türk Anayasa Metinleri*, 2.Basım, İstanbul 2000
- Macit, Yüksel, *İslam Anayasa Hukukuna Giriş*, Tavas 1990
- "İmam Matürîdî'ye Göre Kur'an'dan Bir Hükmün İctihat İle Neshi", *Hikmet Yurdu, İmam Matürîdî ve Matürîdîlik Özel Sayısı*, Yıl: 2, S.4 (Temmuz-Aralık 2009), ss. 127- 135.
- "Müctehidi Tespit Etmenin İzâflılığı ve Nazarılığı Üzerine", *Hikmet Yurdu*, Yıl: 6, C: 6, Sayı: 11, Ocak – Haziran 2013/1, ss. 305-318.
- el-Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *el-Ahkâmü's-Sultaniyye*, Beyrut trz.
- el-Mesudî, Ebu'l-Hasan Ali b. Huseyn, *Mürucü'z-Zeheb*, Beyrut 1965
- Mevdudî, Ebu'l-A'lâ, *İslam Nizamı*, çev. Ali Genceli, İstanbul 2016
- Mustafa Zeyd, *el-Maslahatu fî Teşrii'l-İslamî ve Necmüddin et-Tûfî*, 2. Baskı, Kahire 1964
- Nadiye Şerif el-Umerî, *İctihadu'r-Resul*, Beyrut 1985
- Parkinson, C. Northcote, *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, çev. Mehmet Harmancı, İstanbul 1984
- Sadullah, *Hulasa-i Hukuk-i Tabiye*, İstanbul 1325/1907
- es-Serahsî, Ebu Bekr Muhammed, *el-Mebsum*, İstanbul 1982
- Usulu's-Serahsî*, tahk. Ebu'l-Vefa el-Efganî, İstanbul 1984
- Seyyid Kutub, *Mealim fi't-Tarik*, Ofset basım, İstanbul 1986
- Tanör, Bülent, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, 8.Baskı, İstanbul 2002
- Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyit Bey Sempozyumu* (16 Mayıs 1997), İzmir 1999
- Watt, Montgomery, *Muhammad: Prophet and Statesman*, Oxford University Press, 1961
- Zeydan, Abdülkerim, *el-Veciz fî Usuli'l-Fıkıh*, Ofset basım, İstanbul 1979

HANEFİ MEZHEBİ ÖZELİNDE KLASİK FIKIHTA HUKUK POLİTİKASI

Arş. Gör. Dr. Mahmut SAMAR

Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
mahmutsamar@hotmail.com

Giriş

Klasik fıkıh, uygulamada olan ve mahkemeleri olan bir hukuk sistemiydi. Dolayısıyla kurucu içtihat döneminde fıkıh bilginlerinin yaptıkları hukukun en temel özelliği “reel” olmasıydı. Bu gerçeğin doğal bir neticesi olarak da klasik fıkıhta birçok hükmün ve ilkenin arkasında ciddi anlamda bir hukuk politikasının izlendiği görülmektedir. Bu nedenle klasik fıkıh mirasını anlamaya ve/veya yorumlamaya çalışırken dikkate alınması gereken hususlardan biri de bu hukuk politikasıdır.

Hukuk politikası, en geniş anlamıyla hukuk yapım süreçlerinin rasyonelliğine ve reel hukuk yapımına işaret etmek üzere kullanılan bir kavramdır.¹ Strempele, hukuk politikasını “hangi sosyal hedeflere, hangi hukuksal araçlarla ve hangi hukuksal yollar üzerinden ulaşılabilceği” sorularının sorulup bir karara varıldığı bilimsel bir çalışma alanı olarak nitelemektedir.² Hukuk politikasının en geniş çerçevesini pozitif hukukun uygulandığı toplumun hedefleri çizmektedir. Bu hedefler; özgürlükler, adalet, iş, eğitim ve hayat standartları gibi birçok alanda üstün bir yaşam kalitesine ulaşmayı ihtiva etmektedir.³ Hukuk tarihinde ortaya çıkan bütün hukuk sistemlerinde bu anlamda bir politikanın izlendiği rahatlıkla söylenebilir. İşte bu bildiride İslam hukuk tarihinde ortaya çıkan ilk sistematik hukuk okulu olan Hanefî mezhebinin hukuk yapımında izlediği politikaya kısa bir bakış yapılacaktır. Bu amaçla Hanefî doktrinde izlenen hukuk politikasının

¹ Balı, Ali Şafak, “Önsöz”, *Hukuk Politikası* (Ankara: Astana Yayınları, 2016), s. 1.

² Ökçesiz, Hayrettin, *Hukuk Politikası’ndan* (Ankara: Yeni İnsan Yayınları, 2008), s. 13.

³ Ökçesiz, *Hukuk Politikası’ndan*, s. 13.

hukuk yapımına etkisi üzerinde durmaya gayret edilecektir. Bununla birlikte izlenen bu politikanın hukuk yapımındaki yansımaları incelenecektir. Zira klasik kaynaklar yakından incelendiğinde ilk dönem Hanefî hukuk bilginlerinin hukuk yapımında izledikleri politikanın birtakım somut yansımalarının ortaya çıktığı rahatlıkla görülebilir. Birbirine bağlı olan bu yansılardan önemli olanlarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

- 1) Az dava üreten bir hukuk yapma hedeflenmiştir.
- 2) Adalet ile hukuki işlemlerde istikrar arasında bir denge politikası izlenmiştir.
- 3) Başta birçok hüküm ilkesel olarak katılaştırılmıştır.
- 4) Hukuki işlemlerde taraflar arası uyumsuzluk (*nizâ*) fesat sebebi sayılmıştır.

Burada bir hususun altını çizmek gerekir ki Hanefî fıkhnın barındırdığı hukuk politikasının bu yansımalarının/sonuçlarının tamamı taraflar arası çekişme/ anlaşmazlık olarak ifade edilen *nizâ* olgusuyla ilişkilidir. Çünkü *nizâ* diğer mezheplerde olduğu gibi Hanefî doktrinde hukuk politikasının anahtar kavramı niteliğindedir.⁴ Bu nedenle burada *nizânın* mahiyeti ve hukuki işlemlere etkisi üzerinde durmaya çalışarak Hanefî mezhebi özelinde hukuki işlemlerin hükmünü belirlemede *nizânın* rolünü görmeye çalışacağız. Böylece klasik fıkıh metinlerinin anlaşılması ve yorumlanmasında izlenen hukuk politikasının boyutlarına ve önemine dikkat çekmek istiyoruz. Son olarak günümüzde fikhî bilgi üretiminde bu hususun göz önünde bulundurulmasının ne ölçüde gerekli olduğuna işaret etmeyi hedefliyoruz. Bu amaçla öncelikle ana hatlarıyla Hanefî mezhebinde izlenen hukuk politikasının yansımalarını ele alacağız. Daha sonra bu yansımaların odağında olan *nizâ* kavramını yakından incelemek suretiyle Hanefî mezhebi özelinde klasik fıkhnın barındırdığı hukuk politikasını ortaya koymaya gayret edeceğiz.

I. Hanefî fıkhnında hukuk politikasının yansımaları

Hanefî fıkıh düşünce ve pratiğine dair literatürde burada söz konusu olan hukuk politikasının ele alındığı müstakil bir eser, bölüm ya da başlık yoktur. Bu nedenle mezhebin kaynaklarında bunun kavramsal ifadesini ve teorik çerçevesini tespit etme imkanından yoksunuz. Ancak bunu klasik metinlerin satır aralarında görmek mümkün haldedir. Dolayısıyla bu çalışmada inceleme konusu yapacağımız ve aşağıda birer başlık halinde sıralayacağımız Hanefî fıkhnında izlenen hukuk politikasının yansımalarına dair tespitler ve analizler geriye dönük bir temellendirmenin ürünü olarak okunmalıdır.

⁴ Hacak, Hasan, "İlahiyat Fakültelerinde Eşya ve Borçlar Hukuku Dersi Müfredatı Üzerine Bir Deneme", *Kelâm İlmi ve İslam Hukukunda İçerik Sorunları*, (Ensar Neşriyat, İstanbul 2017) s. 344.

A. Az dava üretme hedefi

Bir hukuk sisteminin başarısı yargıya ne kadar iş çıkardığıyla doğru orantılı olarak görülmektedir. Buna göre bir hukuk sistemi ne kadar az dava üretiyorsa o kadar başarılı sayılmaktadır. Buna karşılık çok dava üreten, yargı birimlerini sürekli meşgul eden ve her problemi mahkeme yoluyla çözmeye çalışan bir hukuk sistemi başarısız kabul edilmektedir. Bu anlamda başarılı bir hukuk sistemi olma yolunda Hanefî fıkının en temel hedeflerinden birinin olabildiğince “az dava üreten” bir hukuk yapma olduğu gözlenmektedir. Bu amaçla Hanefî fıkında hukuki işlemler ve bu işlemlerden kaynaklı olası sorunlar mahkemeye çok fazla iş bırakılmadan hukuk sistematığı içerisinde çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır.⁵ Esasında bu fıkıh ilminin “ilahi hitap” ile “toplumsal gerçekliği” uzlaştırma, dengede tutma gibi dinamik bir işleve ve sorumluluğa sahip olmasından kaynaklanmaktadır.⁶

Kuşkusuz ki mahkemelerin meşgul olmasının en temel sebeplerinden biri hukuk sisteminin düşünce ve pratiğine dair esaslar doğrultusunda üretilen hükümlerin toplumda bireyler arası çekişmeye (*nizâ*) yol açacak mahiyette ve nitelikte olmasıdır. Bunun için Hanefî doktrinde *nizâya* yol açma ihtimali yüksek olan işlemler geçersiz sayılmış ve kural olarak mahkemeye taşınamaz kabul edilmiştir. Hanefî mezhebinde muamelat (alışveriş/akitler) bahisleri başta olmak üzere hukuk yapımında bu durumun etkin rol oynadığı görülmektedir. Örneğin akit teorisine bakıldığında akitleri ifsad eden unsurların (cehalet, garar vdğ.) bir kısmı taraflar arası *nizâya* yol açmakla mualleldir.⁷ Yine bu durum (*nizâ*), akitle birlikte ileri sürülen takyîdî (*ca'îlî*) şartların da akitleri ifsad edip etmemesinin ölçütlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸ Terim olarak anlamı, kapsamı ve hukuki işlemlere etkisi bakımından *nizâ* kavramına aşağıda ayrı bir başlık altında yer verilecektir. Şimdi ise *nizâ* sebebiyle ortaya çıkan hükümlere dair örnekler üzerinde durarak izlenen bu hukuk politikasının somut sonuçlarına yakından bakabiliriz.

Kaynaklarda tespit edildiği üzere cehâlet, garar ve fasit şartlar Hanefî fıkında akdi ifsad eden unsurların başında gelir. Bu nedenle akitlerin hukukun öngördüğü şekilde varlık kazanması ve sahih olarak yürürlüğe girmesi için cehâlet,

⁵ Hacak, “İlahiyat Fakültelerinde Eşya ve Borçlar Hukuku Dersi Müfredatı Üzerine Bir Deneme”, s. 344.

⁶ H. Yunus Apaydın, “Nikah Akdinin Mahiyeti ve İmam Nikahı Uygulaması”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sy. 9, Kayseri 2000, s. 371.

⁷ Zerkâ, Mustafa Ahmed, *Akdü'l-'bey'*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 2012, s. 50.

⁸ Serahsî, Şemsu'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1989, XIII, 15; Şâzelî, Hasan Ali, *Nazariyyetu's-şart fi'l-fikhi'l-İslamî, Dirâse mukârene beyne'l-fikhi'l-İslami ve'l-kânûn*, Kahire, tsz., s. 271; Düreynî, Muhammed Fethi, *Buhûs mukârene fi'l-Fikhi'l-İslamî ve usûlih*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2008, II, 399.

garar ve fasit şart barındırmaması üzerinde durulur.⁹ Ne var ki akitlerin tümüyle bilinmezlik, belirsizlik ve şartlardan hâli olması mümkün değildir. Çünkü akitlerde az da olsa belirsizlik ve bilinmezlik bulunur, bundan tamamen sakınmak oldukça güç bir durumdur. Aynı şekilde akitlerde genelde tarafların iradesiyle ortaya çıkan bir takım şartların ileri sürüldüğü görülmektedir. Şu halde cehâlet, garar ve akdî şartların mutlak anlamda varlığı akdin hukuki durumunu etkilemek için yeterli değildir. Bunun için mutlaka bir kriter olmalıdır. İşte bu kriter *nizâ* kavramıyla ifade edilen anlaşmazlık/uyuşmazlık neticesinde ortaya çıkan taraflar arası çekişmedir. Bu nedenle *nizâ*, Hanefî fıkında bu unsurların -cehâlet, garar, fasit şart- akitleri ifsat etmesinin yegâne ölçütü olarak tespit edilmiştir. Dolayısıyla aşağıda üzerinde duracağımız örneklerde görüleceği üzere cehâlet, garar ve fasit şartların akdin sıhhatine zarar vermesi için akdin tarafları arasında uyuşmazlığa yol açacak derecede veya nitelikte olması gerekir.¹⁰

Fıkıh bilginleri, bu maksatla garar ve cehâleti belirsizlik şiddetine/oranına göre derecelendirip aşırı (*fâhişe*), orta (*mutavvasıta*) ve az (*yesîra*) olmak üzere üçe ayırdıkları görülmektedir. Buna göre çekişmeye yol açması kuvvetle muhtemel olan aşırı (*fâhişe*) bilinmezliklerin ve belirsizliklerin akdi geçersiz kılacağı, az (*yesîra*) olan belirsizliklerin ise akde hiçbir şekilde etki etmeyeceği hususu ittifakla hükme bağlanmıştır.¹¹ Bu husus, literatürde “Çekişmeye götüren her cehâlet akdi fasit kılar” şeklinde bir kaideyle ifade edilmiştir.¹²

Bu doğrultuda Hanefî fıkına göre ödeme günü belirlenmeden yapılan satım akdi cehâlet gerekçesiyle fasit sayılmıştır. Buna karşılık yeme-içme ve giyim ihtiyaçlarının karşılanması karşılığında sûtanne tutulması sahih kabul edilmiştir. Oysa bir insanın ne kadar yemek yiyeceği vs. konusunda kısmen de olsa cehâlet vardır. Aynı şekilde işleminden doğan borcun konusunda bir miktar cehâlet bulun-

⁹ Semerkandî, Ebû'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm, *Hizânetü'l-fıkh*, thk. Muhammed Abdüsselam Şahin, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005, s. 167; İbn Nüceym, Zeynulâbidîn b. İbrahim, b. Muhammed, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Beyrut 1997, s.114; S. Senhûrî, Abdurrezzâk Ahmed, *Mesâdiru'l-hak fi'l-fikhî'l-İslamî*, Menşûrâtü'l-Halebî, Beyrut 1998, IV, 263; Çeker, *İslam Hukukunda Akidler*, Tekin Kitabevi, Konya 2014, s. 101.

¹⁰ Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* (thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed-Sâid Bektâş-Muhammed Ubeydullah Hân-Zeyneb Muhammed Hasan Fülâte), Dâru'l-beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut 2010, III, 13; Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 125; Kâsânî, Ebi Bekr Alâud-dîn b. Mes'ud, *Beda'ü's-sanâi fi tertibi's- şerâi'* (thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcüd), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003 VI, 592.

¹¹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, (Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1984), II, 46; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, VI, 593; İbn Rüşd el-Hafîd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidayetü'l-müctehit ve nihâyetü'l-muktesid* (thk. Ferîd Abdülaziz el-Cündî), Dâru'l-Hadîs, Kahire 2004, III, 173; Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Mısırî, *Envârü'l-burûk fi envâ'il-furûk; el-Furûk* (thk. Ömer Hasan el-Kayyâm), Beyrut 2014 III, 404; Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahya b. Şerîf b. Mürî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb (Fethu'l-'aziz ve Telhisu'l-habîr ile Sübkî'nin ve Mutî'nin tekmileleri ile birlikte)*, Dâru'l-fikr, Beyrut tsz., IX, 258; Haddâdî, Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed, *el-Cevheretü'n-neyyire: Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî* (thk. İlyas Kaplan), Beyrut 2006, I, 571.

¹² Deyye, Abdülmecid Abdullah, *el-Kavâid ve'd-davâbitü'l-fikhîyye li ahkâmî'l-mebî' fi's-şerîati'l-İslamiyye*, Dâru'n-Nefâis, Amman 2005, s. 187.

masına rağmen akitlerde şart ve tayin muhayyerliği de benimsenmiştir. İşte bu vb. durumların tamamında taraflar arası çekişmeye yol açmayacağı düşüncesiyle cehâlet, az (*yesîra*) kabul edilerek akitlerin sıhhatine zarar vermeyeceği ön görülmüştür.¹³

Hanefî ekolde bu kapsamda zikre değer bir başka husus, ca'li şartların sahih, fasit ve batıl (*lağv*) şeklinde üçlü bir tasnife tâbi tutulup sahih olmayan şartlarda ikili bir müeyyide sisteminin ön görülmesidir. Bu tasnife göre Hanefî fıkında fasit şartlar akdi de ifsad ederken, batıl (*lağv*) şartların akdin hükmüne hiçbir etkisi yoktur. Sadece şartın kendisi hiç ileri sürülmemiş gibi hükümsüz kabul edilir. Örneğin bir evin sahibi tarafından bir süreliğine kullanılması -şayet bu örf halini almamışsa- şartıyla satılması akdi ifsad ederken, aynı şartın üçüncü bir şahıs lehine koşulması halinde şart batıl, akit sahih kabul edilmektedir. Çünkü Hanefî hukukçulara göre bu şartlar, hak talebi sonucunu doğurmadığı için hükümsüz (*lağv*) sayılmıştır. Esasında bu durum, taraflar arası çekişmeye yol açıp açmama düşüncesinin bir ürünüdür. Çünkü ancak akitle birlikte ileri sürülen şarttan kaynaklı taraflardan birinin hak talebinde bulunması durumunda çekişme ihtimalinden söz edilebilir. Buna karşılık üçüncü şahıslar lehine koşulan şartlarda olduğu gibi hak talebinde bulunacak kimsenin olmaması halinde anlaşmazlıktan söz edilemez.¹⁴ Madumun satımının batıl sayılması da bu kapsamda değerlendirilebilir. Çünkü teslim edilebilirlik açısından elde olmayan bir şeyin satılması, taraflar arası çekişmeye yol açar. Nitekim İslam hukukçuları arasındaki yaygın kanaate göre teslim edilebilir olması halinde madumun satımı sahih kabul edilmiştir. Mesela konusu mevcut olmayan bir mal olmasına rağmen selem akdinin meşruiyeti hususunda İslam fıkıh ekolleri hemfikirdirler.¹⁵

¹³ Şâfiî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İdris, *el-Ümm* (thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib), Dâru'l-Vefâ, Beyrut 2001, III, 6; Serahsî, *el-Mebsût*, XIII, 55; İbn Kudâme, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî*, (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Turkî-Abdülfezzah Muhammed), Dâr 'Âlemi'l-kütüb, Riyad 1997, VI, 15; Mevsîlî, Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud, *el-Ihtiyar li-ta'lîlî'l-Muhtar* (thk. Muhammed Adnan Derviş), Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1996, II, 262; Zeylâî, Ebû Muhammed Fahrüddin Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Süfî el-Bârî, *Tebyînü'l-hakâik (Hâşiyetü's-Silbi ile birlikte)*, el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, Kahire 1314/1896 IV, 14; Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrahmân er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-Celîl li-şerhi Muhtasar Halîl*, I-VI, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1992IV, 409; Şirbînî, Muhammed ibn Hatîb, *Muğnî'l-muhtâc ila ma'rifeti me'âni'l-Minhâc* (thk. Muhammed Halîl 'Aytânî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2014, II, 58; Zerkâ, Mustafa Ahmed, *Nazariyetü'l-iltizâmî'l-âmmе fi'l-fikhî'l-İslamî*, Dâru'l-Kalem, Dîmeşk 1999, s. 323. Ayrıca bk. Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, s. 77 vd.

¹⁴ Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmud, *Şerhu'l-Înâye ale'l-Hidâye*, Dâru'l-Fikr, Dîmeşk tsz., VI, 446; Alî el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî, *Fethu bâbî'l-înâye fi şerhi kitâbî'n-Nukâye* (thk. Muhammed Nezzâr Temîm ve Haysem Nezzar Temîm), Dâru'l-Erkam, Beyrut 2009, II, 342; Dâmâd, *Mecma'u'l-enhur*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2016, II, 90; İbn Âbidin, *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-ebâr* (thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz), I-XII, Dâr 'Âlemü'l-kütüb, Riyad 2003, VII, 282.

¹⁵ Mecelle, md. 207.

Görüldüğü üzere Hanefî fıkında garar, cehâlet ve fasit şartların hukuki işlemlerin sıhhatini olumsuz yönde etkilemesi, taraflar arası çekişmeye yol açıp açmamasına bağlıdır. Bu durum, ancak Hanefî fukahâsının hukuk yapımında “az dava üretme”yi hedeflemiş olmalarıyla izah edilebilir. Çünkü anlaşmazlık, çoğunlukla tarafların mahkemeye başvurarak dava açılması sonucunu doğurur. Bu nedenle Hanefî doktrinde *nizâyâ* yol açma ihtimali yüksek olan işlemler geçersiz sayılmış ve kural olarak yargıya taşınamaz kabul edilmiştir. Buradan hareketle “az dava üreten bir hukuk” yapma hedefi, Hanefî fıkıh sisteminin temel hukuk politikası olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁶

B. Hukuki işlemlerde istikrar ile adalet arasında dengenin korunması

Hanefî mezhebinde bu politikanın gereği olarak ortaya çıkan bir başka husus, hukuki işlemlerde istikrar ile adalet arasında bir denge politikasının izlenmesidir. Çünkü Hanefîler, hukuki işlemlerde belirleyici role sahip olan gerçek iradenin yansıtılması ile istikrarı sağlama arasında bir denge kurmayı hedeflemişlerdir. Şöyle ki Hanefî fıkında hukuki ilişkilerde güven ve istikrarın kurulması ve korunması için iç veya dış iradenin ne şekilde dikkate alınacağı üzerinde durmak suretiyle hukuki istikrar zedelenmeden iç iradenin dikkate alınması gerektiği durumlar tespit edilmiştir. Çünkü gerçek iradenin yansıtılmaması adaletsizliğe yol açar. Ancak bunun tespitinin mümkün olmadığı durumlarda akdi yok saymak yerine irade beyanı esas alınarak hukuki işlemlerde istikrarsızlıkların önüne geçilmiştir.¹⁷

Bu politikayı ortaya koyması açısından ayıp muhayyerliği iyi bir örnektir. Bilindiği üzere satım akdinde akde konu olan malın ayıplı çıkması durumunda müşteri iki seçenekten birini tercih etme hakkına sahiptir. Buna göre müşteri ya satın aldığı malı iade eder ve verdiği bedeli geri alarak akdi fesheder ya da malı ayıplı olarak belirlenen semen üzerinden kabul eder. Görüldüğü üzere burada akdin feshi mümkün olduğu için müşteriye ayıbın semenden hissesini düşerek malı ayıplı şekilde alma hakkı tanınmamıştır. Ne var ki ayıplı olan malda müşterinin elinde ikinci bir ayıp veyahut da bir değişiklik meydana gelmesi durumunda ayıbın semenden hissesi belirlenerek müşteriye ödenebileceği hususu hükme bağlanmıştır. Çünkü bu durumda malın olduğu gibi kabul edilmesi akitten önceki ayıptan dolayı müşteriye, geri verilmesi ise müşterinin elinde meydana gelen ayıp veya değişiklik sebebiyle satıcıyı zarara uğratar. İşte bu hukuki istikrar ile adalet arasında denge gözetilerek problemin çözüme kavuşturulmasıdır. Çünkü

¹⁶ Hacak, “İlahiyat Fakültelerinde Eşya ve Borçlar Hukuku Dersi Müfredatı Üzerine Bir Deneme”, s. 344.

¹⁷ Senhûrî, *Masâdiru'l-hak*, III, 139; Abdurrahman Haçkalı, “İslam Hukuku Açısından Akit Serbestisi”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, c. 5, sy. 13, Ankara 2002, s. 121.

ikinci örnekte malın sonradan meydana gelen ayıpla birlikte satıcıya iade edilmesi satıcının adalet gereği korunması ilkesine aykırıdır. Malın ilk ayıba rağmen akitte anlaşılan bedel üzerinden kabulü ise adalet gereği müşterinin korunması ilkesine ters düşer. Birinci örnekte ise malı iade etme imkanı bulunduğu ve bunda satıcının zarara uğraması söz konusu olmadığından müşteri adalet gereği korunmuş ve kendisine muhayyerlik hakkı tanınmıştır. Öte yandan, müşterinin akit anında ya da öncesinde ilk ayıptan haberdar olduğu tespit edilirse ayıp muhayyerliği hakkının düşeceği öngörülerek istikrarın sağlanması hedeflenmiştir. Çünkü bu, onun ayıba rıza gösterdiği anlamına geldiği için adaletsizlik de söz konusu değildir.¹⁸

Hanefî mezhebinin muhayyerlik teorisi içinde “ayıbın semenden hissesi yoktur” şeklinde formüle edilen bu durumun hukuk politikası açısından bir başka izahı da şöyledir: Akdi feshetme imkanı bulunduğu halde müşteriye ayıbın semenden hissesini alma hakkı tanınması, ayıbın toplam bedel içindeki değerini/ hissesini tespit etme konusunda taraflar arası çekişmeye yol açabilir. Bu da tarafların mahkemeye gitmesi sonucunu doğuracaktır. İşte bunun önlenmesi için Hanefî fıkhi meseleyi koyduğu hükümlerle kendi içinde çözüme kavuşturma yoluna gitmiştir.¹⁹

Hanefîlerin akdin bölünebilirliği (*tefrîku's-safka*) ile ilgili yaklaşımını da bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Fıkıh ekolleri arasında ihtilaflı olan bu konuda Hanefî mezhebi diğer mezheplerin aksine akdin bölünmezliği prensibini benimsemiştir. Dolayısıyla akdin konusunun birden çok mal veya ürün kombinasyonundan oluşması durumunda akdin konusunu oluşturan bölümlerden birinin kusurlu çıkması veya kısmen muhayyerlik hakkı tanınması halinde akit ya bir bütün olarak geçerli olur ya da feshedilir. Kısmî butlân söz konusu değildir. Mezhebin temel kuralı budur. Diğer taraftan şayet akdin konusunu oluşturan bölümlerin her birinin toplam bedelden karşılığı ayrı ayrı belirtilmişse akdin bölünebileceği kabul edilerek bu kuraldan vazgeçildiği görülmektedir.²⁰

Hanefî mezhebinde fasit-batıl şeklindeki bir ayırımın neticesinde geliştirilen ikili müeyyide sistemi de hukuki istikrar ile adaletin sağlanması arasındaki dengeyi koruma düşüncesinin bir ürünüdür. Zira Hanefî hukuk doktrininde akdin mutlak anlamda batıl olmadığı, fakat tam manasıyla da hukuka uygun düşmediği durumlarda akit fasit olarak nitelenmektedir. Bu durum akdi meydana getiren ana unsurlarda değil de ikincil şartlarda hukuka uygunsuzluk bulunması duru-

¹⁸ Merğînânî, *el-Hidâye*, Dâr İhyaü't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2004, III, 3; Mevslî, *el-İhtiyâr*, II, 268-269; Meydânî, *el-Lübâb*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2010, I, 208.

¹⁹ Hacak, “İlahiyat Fakültelerinde Eşya ve Borçlar Hukuku Dersi Müfredatı Üzerine Bir Deneme”, s. 345.

²⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müçtehit*, III, 194; Merğînânî, *el-Hidâye*, III, 24; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, IV, 29; Haddâdî, *el-Cevhere*, I, 433; Aynî, *el-Binâye*, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2000, VIII, 126; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 57; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, VII, 45.

munda söz konusu olmaktadır ve literatürde “aslen sahih, vasfen fasit” şeklinde formüle edilmiştir. Riba şartıyla yapılan akitleri burada örnek olarak zikredebiliriz. Taraflar, konu ve irade beyanında bir eksiklik bulunmaması yönüyle bu akitler esaslı unsurlarını bulundurduğu için aslen hukuka uygunluk arz etmektedirler. Ancak yasak olan bir şartı barındırdıkları için tümüyle hukuka uygun şekilde varlık kazandıkları söylenemez. İşte bu gibi akitleri tümüyle hükümsüz (batıl) sayarak bunlara hiçbir hukuki sonuç bağlanmaması Hanefî mezhebinde hukukun finalist gayesi olan adalete ters olduğu düşünülmüştür. Bu nedenle bu akitleri hemen yok sayma yerine taraflara fesat unsurunu ortadan kaldırma imkanı/fırsatı verilmiştir. Şayet bu mümkün olmazsa akdin feshedilmesi ve bu fesih yetkisinin taraflarda olduğu öngörülmüştür.²¹ Böylece hem adalet gereği varlık kazanmış ama sıhhat şartlarında eksiklik bulunan bir akit tümünden batıl sayılmamış hem de akitte bulunan eksikliğin gideril(e)memesi durumunda akdin feshi için tarafların mahkeme açmasına ve yargı birimlerini meşgul etmesine gerek bırakılmamıştır.²²

İşte tüm bunlar Hanefî hukuk düşünce ve pratiğinde adalet dağıtma hedefiyle titizlikle hareket edildiğini, fakat buna rağmen uygulamada birtakım tikanıkların yaşanabileceği öngörüsüyle getirilen çözümlerdir. Hacak'ın ifadesiyle söylenecek olursa hukukun zıt fonksiyonları açısından düşünüldüğünde optimal (en uygun) çözümler olarak değerlendirilebilir.²³

C. Bazı hükümlerde katılık

Hanefî mezhebinde izlenen hukuk politikasının doğal bir sonucu olarak fıkhta bazı katılıklar ortaya çıktığı ifade edilebilir. Bu durum özellikle fıkhnın yerleşik kurallarının tespiti konusunda görülmektedir. Bu nedenle mezhepte birçok hüküm başta ilkesel anlamda katılaştırılmıştır. Örneğin akitlerde ca'lî şartların sınırının dar tutulması ile safkateyn yasağının geniş tutulması bu hukuk politikasının ürünüdür. Bilindiği üzere Hanefî mezhebine göre akitlerde ca'lî şartlarla ilgili temel kural yasaklıdır. Buna göre sadece akdin muktezasından olan, bu muktezayı kuvvetlendiren, akdin muktezasından olmadığı halde nasla izin verilen ve örfteki bir teamül haline gelmiş bulunan şartlar sahih ve bağlayıcıdır. Bunun dışındaki şartlar fasit veya batıl olarak değerlendirilmektedir. Aynı şekilde “akitlerde teklik” prensibini benimseyerek safkateyn yasağının kapsamını oldukça geniş tutmuşlardır. Bu nedenle akitlerin birleştirilmesi konusunda temel kuralın yasak

²¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 273; İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn*, s. 289; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, V, 437.

²² Hacak, “İlahiyat Fakültelerinde Eşya ve Borçlar Hukuku Dersi Müfredatı Üzerine Bir Deneme”, s. 346.

²³ Hacak, “İlahiyat Fakültelerinde Eşya ve Borçlar Hukuku Dersi Müfredatı Üzerine Bir Deneme”, s. 345.

olduğu hususu hükme bağlanmıştır.²⁴ Bunun temel nedeni mezhebin izlediği politika gereği akitlerde muhtemel uyuşmazlıkların ortaya çıkmasının hukuk tarafından daha ilk başta önlenmesinin hedeflenmesidir. Zira bir sözleşme olabildiğince sade bir muhteva ve basit bir yapıyla vücuda gelirse bu sözleşmeden doğan taraflar arası uyuşmazlıkların oranı da aynı derecede düşük olur. Buna karşılık bileşik veya mürekkep bir yapıdaki akit ile karışık muhtevalı akitlerin hukuki anlaşmazlıklara yol açma olasılığı daha yüksektir.

Hanefî fıkında birçok hükmün önce katılaştırılıp sonradan esnetilmesinin de arkasında mahkemelere çok fazla ihtilaf gitmemesi ve dolayısıyla yargı birimlerinin çokça meşgul edilerek davalara yetişemeyecek duruma düşmesinin önüne geçilmesi şeklinde bir hukuk politikasının olduğu rahatlıkla söylenebilir. Nitekim Hanefîler, teorik olarak ilk başta ca'î şartlar ve safkateyn konusunda katı bir tutum sergilerken istihsan ve örf delillerini işleterek uygulamada bunu esnetme yoluna gitmişlerdir.²⁵ Burada özellikle örfe itibar edilmesinin hukuk politikası açısından önemli bir husus olduğunu belirtmek gerekir. Şöyle ki Hanefî fıkında barınan hukuk politikası taraflar arası muhtemel anlaşmazlıkların önüne geçerek “az dava üreten bir hukuk” yapma olduğu için bir delil olarak örfe itibar edilmiş ve bu yöntemle katı ve dar olan birçok hüküm esnetilerek genişletilmiştir. Çünkü örf herkesçe bilindiği için çekişmelerin önüne geçerek anlaşmazlıkları ortadan kaldırmaktadır. Ayrıca taraflar örfteki uygulamaların ne kazandırıp ne kaybettirdiğini bildiklerinden aldanma riski de daha aza inmektedir. Hatta mutlak olarak yapılan işlemlerden kaynaklı uyuşmazlıkların çözümünde örfün hakemliğine müracaat edileceği hükme bağlanmıştır. Bu husus fıkıhtaki bir küllî kaideye göre “örf ile sabit olan, nass ile sabit olan gibidir”²⁶ şeklinde ifade edilmiştir. Görüldüğü üzere örfün en temel işlevi hukuki işlemlerden doğan anlaşmazlıkların önlenmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da Hanefî fıkının izlediği hukuk politikasının “az dava üreten hukuk” yapma hedefiyle uyumlu haldedir.

Hanefî hukuk düşüncesinde hukuk politikası ile ilgili buraya kadar yer verilen mülâhazaların hukuki işlemlerden doğan uyuşmazlıkların minimize edilmesi ortak noktasında birleştiğini ifade etmek mümkündür. Bu nedenle klasik fıkıhta uyuşmazlıkları ifade etmek üzere kullanılan “nizâ” teriminin anlamı ve mahiyeti üzerinde durmak gerekir.

²⁴ Geniş bilgi için bk. Samar, İslam Hukukunda Akitlerin Birleştirilmesi (Safkateyn) Yasağı ve Günümüz Finans Uygulamalarına Etkisi,

²⁵ Düreynî, *Buhûs*, II, 379-380; Ali Muhyiddîn el-Karadâğî, *Mebdeu'r-rizâ*, Dâru'l-Beşâir, Beyrut 1985, II, 1186.

²⁶ Mecelle, md. 45.

II. Nizâ kavramı

Bir terim olarak *nizân*ın ne anlama geldiği sorusuna yanıt aranırken ilk yapılması gereken kelimenin etimolojik kökenine bakmaktır. Arapça bir kelime olan *nizâ* kelimesi (نَزَعَ) ne-ze-'a fiiline tek harf eklenmesiyle kurulan nâ-ze-'a (نَازَعَ) kökünden türemiş bir mastardır. Arap dilinde bu kalıp (müfaale), genellikle iki ve daha çok kişi arasında karşılıklı yapılan bir eylemi bildirmek için kullanılır. Buna göre *nizâ* kelimesi sözlükte kavga, anlaşmazlık, çekişme, münakaşa, kapışma, sürtüşme, mücadele ve tartışma gibi anlamlara gelir.²⁷ Hukuk dilinde ise uyuşmazlık, anlaşmazlık, çekişme ve ihtilaf anlamında kullanılan bir terimdir.²⁸ Daha teknik bir tabirle *nizâ*, hukuki bir ilişki neticesinde taraflar arası meydana gelen uyuşmazlık, anlaşmazlık ve çekişme olarak ifade edilebilir.

Hanefî mezhebinde izlenen hukuk politikasının göstergesi olarak karşımıza çıkan anahtar kavramlardan biri hatta en önemli *"nizâ"*dır. En geniş manasıyla bir hukuki işlemde taraflar arası anlaşmazlığı ifade eden *nizâ* terimi, klasik fıkıh metinlerinin çoğunda özellikle de muamelat (alışveriş/akitler) bahislerinde mutlaka vurgulanmıştır. Hukuki işlemlerde *nizân*ın fesat sebebi olduğu konusunda İslam hukukçuları hemfikirdir. Ancak kaynaklarda bunun mutlak olmadığı ifade edilir. Yukarıda geçtiği üzere bu konu daha çok akdın fesadına yol açan belirsizlik ve bilinmezlikler (*garar* ve *cehâlet*) etrafında tartışılmaktadır.²⁹ Şu halde hukuki işlemlerde fesat sebebi olarak itibar edilen *nizân*ın hangi nitelikte veya ölçekte olacağı sorusuna cevap aramak gerekir.

Konuyla ilgili klasik fıkıh edebiyatındaki bazı mülahazalardan hareketle ufak ölçekteki çekişmelerin akdın fesadına yol açmayacağı belirtilir. Bu durum fûrû fıkıh kaynaklarında verilen bazı örneklerden ve az da olsa *nizân*ın sahih akitlerde bile kaçınılmaz bir olgu olmasından anlaşılmaktadır.³⁰ Çağdaş İslam hukukçularından Mustafa Zerkâ, kaynaklarda fesat sebebi olarak zikredilen cehalet ve gararın ölçütünü mutlak *nizâ* değil de *nizâyı müşkil* olarak tespit eder. Yine ona göre *nizâyı müşkil*, hüccetlerinin eşit olması sebebiyle taraflar arası çözümü güç olan bir anlaşmazlık halidir. Buna göre *nizâyı müşkilden* söz edebilmek için her iki tarafın da eşit derecede haklı olduğu bir çekişme halinin bulunması gerekir.³¹ Örneğin sürü içinden bir adet koyunun tayin edilmeden satılması halinde *nizâyı*

²⁷ Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali, *el-Misbâhu'l-münîr*, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003, s. 356; İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâr Sâdır, 1993, VIII, 351.

²⁸ T.C. Adalet Bakanlığı, "Hukuk Sözlüğü", erişim: 05.02.2019, <http://www.sozluk.adalet.gov.tr/Niza>

²⁹ Bk. Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, IV, 5 vd.; Huraşî, *Şerh Muhtasar Halîl*, el-Matbaatü'l-Kübra, Bolak 1901, V, 214; Remlî, Muhammed, *Nihâyetü'l-muhtâc*, Dâru'l-Kütübü'l-ilmiyye, Beyrut 2003, V, 130.

³⁰ Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâ'i*, IV, 207.

³¹ Zerkâ, *el-Medhal*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1998, II, 742; H. Yunus Apaydın, *İslam Hukukunda Hukuki İşlemlerin Hükümsüzlüğü*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış doktora tezi, Ankara 1989, s. 133; Necmeddin Güney, *Satım Akdi Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar*,

müşkilden söz edilebilir. Çünkü burada satıcı zayıf ve çelimsiz bir hayvanı vermek isterken, alıcı besili ve iyi bir hayvan almak isterse iki taraf da eşit derecede haklı olur. Hayvanların selem akdine konu edilemeyeceği hükmü de bu kapsamdadır.³² Buna karşılık akit meclisinde mevcut olmayan (*gâib*) bir malın satımı ise böyle değildir. Bu işlemde her ne kadar akde konu olan şeyin görülmemesi sebebiyle belirsizlik bulunsada bunun yol açacağı çekişme halledilemeyecek ölçüde değildir. Nitekim görme muhayyerliğinin doktrinde büyük oranda benimsenmiş olmasının temeli buna dayanır.³³

İşte Hanefî mezhebinin hukuk politikası gereği taraflar arası çözümü güç nitelikteki uyuşmazlığa yol açan durumlar engellenmeye çalışılmıştır. Böylece müşkil olan *nizâya* sebep olabilecek hukuki işlemler hukuken geçersiz sayılmış ve kural olarak mahkemeye taşınamaz kabul edilmiştir. Bunun da temel nedeni, mahkemelere çok iş çıkarmamak suretiyle mağduriyetlerin önüne geçilmesidir. Çünkü mahkemelerin davalara yetişemez duruma gelmesi, davaların görülmesinin ve sonuçlanmasının uzaması neticesinde dava taraflarının mağduriyetine sebebiyet verebilir. Ayrıca sürekli dava üreten bir hukuk sisteminin başarısız olacağı da ortadadır. Zira hukukun en temel işlevlerinden birinin uyuşmazlıkların çözümü olduğu bugünkü hukuk doktrinlerinin sistem kuramında da kabul edilmektedir. Ne var ki modern hukuk düşüncesinde uyuşmazlıkların çözümü, Hanefî hukuk düşüncesinde olduğu gibi hukuk yapımında ele alınmaz, hukuk problemi haline geldikten sonra ortaya çıktığı haliyle uyuşmazlıkları çözüme kavuşturma yoluna gidilir.³⁴

Değerlendirme ve Sonuç

Hanefî mezhebi özelinde ele almaya çalıştığımız hukuk politikasının en temel hedefinin “az dava üreten hukuk” yapma olduğu açıktır. Çünkü yukarıda dört başlık altında yer verdiğimiz mülahazaların tamamını bu ortak noktada toplamak mümkündür. Esas itibarıyla bu temel hedef, zikredilen hususlarla sınırlı değildir. Hatta bunun bir bütün olarak Hanefî fıkıh sisteminde hedef edinildiğini söyleyebiliriz. Zira bu amaca yönelik daha başka düzenlemelerin de yapıldığı görülmektedir. Örneğin sulh akdinin meşru görülmesi ve literatürde üzerinde titizlikle durulmuş olması bu kabildendir. Yine uyuşmazlıkların çözümünde alternatif bir yöntem olarak tahkim müessesine yer verilmesi de böyledir. Kıymet/değer belirleme gibi diğer bazı hukuki işlemlerde uzman kişilerin bilgisine müracaat edilmesinin öngörülmesi de başka bir örnek olarak zikredilebilir. Tüm bu

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış doktora tezi, Konya 2013, s. 79.

³² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 292.

³³ Merğînânî, *el-Hidâye*, III, 34; Karâfî, *el-Fürûk*, III, 377; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 267; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, II, 157.

³⁴ Krş. Çataloluk, Gökçe, *Hukuk Sistemi ve Autopoiesis*, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 120.

düzenlemelerin amacı, uyuşmazlıkların olabildiğince mahkemeye taşınmadan çözüme kavuşturulmasıdır ki bu Hanefî mezhebinde izlenen hukuk politikasının en temel hedefidir.

Netice itibariyle klasik fıkıh metnlerinin anlaşılması, yorumlanması ve günümüze doğru şekilde transfer edilmesi noktasında bu politikanın göz ardı edilmemesi gerekir. Dolayısıyla herhangi bir hükmün arkasında hangi hukuk politikasının olduğunu ve buna bağlı olarak mevcut katılıkları tespit etmeden, klasik fıkıh sisteminin ürettiği hükümler doğru anlaşılabilir. Mesela bu politika ıskalandığı için günümüzde Ebu Hanîfe'nin veli izinsiz ve iki şahit huzurunda yapılan nikah akdiyle ilgili görüşüne istinaden imam nikahı adıyla birçok evlilik yapılmaktadır. Çoğunlukla ikinci evliliği yapanların, nişanlıların ve evliliklerini gizli tutmak isteyenlerin başvurduğu bir yöntem olan imam nikahı Osmanlı'dan kalan ve kültürel karakter taşıyan bir uygulamadır. O dönemde kendilerine ulaşma kolaylığı ve dini motiflerin zenginliği sebebiyle kadınların yetkisinde olan nikah kıyım ve tescil işi imamlara verilmiştir. Dolayısıyla Osmanlı'da imamların kıydığı nikah resmi bir hüviyete sahipken günümüzdeki imam nikahının resmi bir niteliği yoktur.³⁵ Halbuki Ebû Hanîfe, bu görüşünü beyan ettiğinde o dönemin mahkemeleri bu şekilde yapılan nikaha itibar ediyordu. Bu nedenle sonradan ortaya çıkacak uyuşmazlıkların mahkemeye taşınması ve mahkemeler tarafından dinlenmesi konusunda tarafların mağduriyeti söz konusu değildi. Şöyle ki kadın mehrinin ödenmediği ya da nafakasının karşılanmadığı iddiasıyla hakime başvurduğunda hakim davasını görür. Çünkü mahkemeler de taraflardan birinin evliliği inkar etmesi durumunda iki kişinin şahitlik etmesiyle tarafların evli olduğuna karar vermektedir. İşte böylesine reel bir hukuk yapımının söz konusu olduğu bir dönemde ortaya çıkan fikhî bir hükmün olduğu gibi günümüze taşınması en basit ifadesiyle bu görüşün eksik anlaşıldığı anlamına gelir. Çünkü Ebu Hanîfe'ye göre sahih kabul edilen nikah akdi aynı zamanda resmi makamlarca da tanınmaktaydı. Günümüzde ise ilgili makamlarca tescil edilmeyen nikah akdi mutlak surette geçerli kabul edilmemektedir. Hatta taraflar evli olduklarını beyan etse bile bu durum değişmemektedir. Şimdi bu durumda böyle bir nikah akdinin Ebû Hanîfe'ye göre sahih olduğunu söylemek ne kadar doğru olabilir? Bu açıdan bakıldığında hükmü bakımından günümüzdeki imam nikahı uygulamasının en azından tartışmalı bir konu olduğu ortaya çıkmış olur. Çünkü tescil, her ne kadar nikahın sıhhat şartlarından değilse de ispat güvencesi olması bakımından önemlidir. Özellikle de sonradan ortaya çıkacak uyuşmazlıkların mahkemelere taşınması durumunda tescil hayati öneme sahiptir. Zira klasik fıkıhta şahit şartının aranması taraflar arası anlaşmazlık çıkması durumunda evlilik akdinin varlığını

³⁵ M. Akif Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1985, s. 90; Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, Mehîr Vakfı Yayınları, Konya 2014, s. 96.

ispat etme amacına yöneliktir.³⁶ Ezcümle yaşadığı dönemde iki şahidin beyanı ispat aracı olduğundan Ebû Hanîfe'nin iki şahit huzurunda yapılan nikah akdini sahih kabul etmiş olmasında aynı politikanın izlendiği muhtemeldir. Çünkü kendi döneminde evliliğin ispatı açısından iki şahit huzurunda yapılan nikahın taraflar arası uyumsuzluğa yol açma ihtimali düşüktü. Ancak bugün imam nikahı uygulaması çözümü güç uyumsuzluklara sebebiyet verebilecek durumdadır. Ayrıca sadece iki şahit huzurunda kıyılan nikah, mutlak surette ilan ve şahitlik şartıyla sağlanmak istenen amacı gerçekleştirme konusunda yetersiz kalmaktadır. Nitekim muasır İslam hukukçularının çoğuna göre nikahta tescil gerekli görülmektedir.³⁷ Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi de nikahın sıhhati için şahitlerin mevcudiyetini yeterli görmemiş, ayrıca tescil edilmesini de şart koştur.³⁸

Şu halde klasik fıkıhta benzer örneklerini bulacağımız bu tikel hükümleri doğru şekilde anlamak, yorumlamak ve günümüze transfer etmek için bunların hangi politikanın neticesinde ortaya çıktığını belirlemek gerekir. Aksi takdirde klasik fıkıh mirasımızdan istifade etme ve fikhî bilginin yeniden üretilmesi konusunda başarılı olma imkanı ortadan kalkar. Buradan anlaşıldığına göre bugün İslam hukukçuları, fikhî bilginin üretilmesinde ve hukuki problemlerin çözümünde toplumsal gerçekliği ve mevcut şartları dikkate almak durumundadırlar. Çünkü ancak bu şekilde gerçekçi, tutarlı, yeterli ve uygulanabilir çözüm önerileri sunan bir hukuk yapımından söz edilebilir.

KAYNAKÇA

- Alî el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî (ö. 1014/1605), *Fethu bâbi'l-'inâye fî şerhi kitâbi'n-Nukâye* (thk. Muhammed Nezzâr Temîm ve Haysem Nezzar Temîm), I-III, Dâru'l-Erkam, Beyrut 2009.
- Ali Şafak Balı, "Önsöz", *Hukuk Politikası*, Astana Yayınları, Ankara 2016.
- Apaydın, Yunus, *İslam Hukukunda Hukuki İşlemlerin Hükümsüzlüğü*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış doktora tezi, Ankara 1989.
- , "Nikah Akdinin Mahiyeti ve İmam Nikahı Uygulaması", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sy. 9, Kayseri 2000, s. 371-380.
- Aydın, Mehmet Akif, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1985
- Aynî, Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed (ö. 855/1451), *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (thk. Eymen Salih Şâban), I-XIII, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2000.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmud (ö. 786/1384), *Şerhu'l-'Inâye ale'l-Hidâye*, I-X, Dâru'l-Fikr, Dimeşk tsz..

³⁶ H. Yunus Apaydın, "Nikah Akdinin Mahiyeti ve İmam Nikahı Uygulaması", s. 374.

³⁷ Abdullah Çolak, *İslam Aile Hukuku*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2018, s. 109.

³⁸ HAK, md. 37.

- Berkî, Ali Himmet (ö.1976), *Açıklamalı Mecelle*, Ankara 1959.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (ö. 370/981), *Şerhü Muhtasari't-Tahâvî* (thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed-Sâid Bektâş-Muhammed Ubeydullah Hân-Zeyneb Muhammed Hasan Fülâte), I-VIII, 1. Baskı, Dâru'l-beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut 2010.
- Çataloluk, Gökçe, *Hukuk Sistemi ve Autopoiesis*, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Çeker, Orhan, *İslam Hukukunda Akidler*, İstanbul 2006.
- Çolak, Abdullah *İslam Aile Hukuku*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2018.
- Dâmâd, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman (ö. 1078/1667), *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (thk. Muhammed Ahmed el-Muhtâr), I-IV, Beyrut 2016.
- Deyye, Abdülmecid Abdullah, *el-Kavâid ve'd-davâbiti'l-fikhîyye li ahkâmî'l-mebî' fi's-şer'iatî'l-İslamiyye*, 1. Baskı, Dâru'n-Nefâis, Amman 2005.
- Düreynî, Muhammed Fethi, *Buhûs mukârene fi'l-Fikhî'l-İslamî ve usûlih*, I-II, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2008.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali (ö. 770/1368), *el-Misbâhu'l-münîr fi garibi's-şerhi'l-kebîr*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2003.
- Güney, Necmeddin, *Satım Akdî Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış doktora tezi, Konya 2013.
- Hacak, Hasan, "İlahiyat Fakültelerinde Eşya ve Borçlar Hukuku Dersi Müfredatı Üzerine Bir Deneme" *Kelam İlmi ve İslam hukukunda İçerik Sorunları* (ed. İlyas Çelebi), Ensar Neşriyyat, İstanbul 2017, s. 339-362.
- Haçkalı, Abdurrahman, "İslam Hukuku Açısından Akit Serbestisi", *Dini Araştırmalar Dergisi*, c. 5, sy. 13, Ankara 2002, s. 119-136.
- Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân er-Ruaynî (ö. 954/1547), *Mevâhibü'l-Celîl li-şerhi Muhtasar Halîl*, I-VI, 3. Baskı, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1992.
- Hayrettin Ökçesiz, *Hukuk Politikası'ndan*, Yeni İnsan Yayınları, Ankara 2008.
- Huraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Mâlikî (ö. 1101/1690), *Şerhu Muhtasar Sîdi Halîl li'l-Huraşî*, I-VIII, 2. Baskı, el-Matbaatü'l-Kübra, Bolak 1901.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz ed-Dımaşkî (ö. 1252/1836), *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvirî'l-ebşâr* (thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz), I-XII, Dâr 'Alemlü'l-kütüb, Riyad 2003.İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VI, 15;
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Ârab*, I-XV, Dâr Sâdır, Beyrut 1993.
- İbn Nuceym, Zeynulâbidîn b. İbrahim, b. Muhammed (ö. 970/1562), *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzu'd-dekâik* (thk. Zekeriya 'Umeyrât), I-IX, Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1997.
- İbn Rüşd el-Hafîd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed (ö. 595/1198) *Bidayetü'l-müçtehit ve nihâyetü'l-muktesid* (thk. Ferîd Abdülaziz el-Cündî), I-IV, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2004.

- İbnü's-Sââtî, Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî (ö. 694/1295), *Mecma'u'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn fi'l-fikhî'l-Haneffî* (thk. İlyas Kaplan), 1. Baskı, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- Karadâğî, Ali Muhyiddîn, *Mebde'ü'r-rızâ fi'l-'ukûd: Dirâse mukârene fi'l-fikhî'l-İslamî*, I- II, Dâru'l-Beşâir, Beyrut 1985.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısırî (ö. 684/1285) *Envârü'l-burûk fi envâ'i'l-furûk; el-Furûk* (thk. Ömer Hasan el-Kayyâm), I-IV, Beyrut 2014.
- Kâsânî, Ebi Bekr Alâuddîn b. Mes'ud (ö. 587/1191), *Beda'iu's-sanâi fi tertibi's- şerâi'* (thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd), I-X, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Köse, Saffet, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, Mehîr Vakfı Yayınları, Konya 2014
- Kösemehmet, Bülent, *İslam Hukukuna Göre Akitlerde Cehâlet (Bilinmezlik) ve Akde Etkisi*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış yüksek lisans yezî, Çanakkale 2012.
- Merğînânî, Burhanuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebu Bekir (ö. 593/1197), *el-Hidaye fi şerhi Bidayetu'l-mübtedî* (thk. Talal Yusuf), I-IV, Beyrut 2004.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud (ö. 683/1284), *el-İhtiyar li-ta'li-lî'l- Muhtar* (thk. Muhammed Adnan Derviş), I-IV, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- Meydânî, Abdulğânî el-Çanîmî (ö. 1298/1881), *el-Lubab fi şerhi'l-Kıtab* (thk. Abdurrezzak el-Mehdî), I-III, Dâru'l-kitâbî'l'Arabî, Beyrut 2010.
- Molla Hüsrev, Mehmed Efendi (ö. 885/1481), *Dürru'l-hukkâm fi şerhi Gureri'lalâhâm* (Şürûn-bülâlî'nin haşiyesiyle birlikte), I-II, Dâr İhyâi'l-kütübî'l-'Arabiyye, Kahire tsz..
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahya b. Şerîf b. Mürî (ö. 676/1277), *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzebe (Fet-hu'l-'azîz ve Telhîsu'l-habîr ile Sübkî'nin ve Mutî'nin tekmileleri ile birlikte)*, I-XX, Dâru'l-fıkr, Beyrut tsz..
- Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî el-Mısırî (ö. 1004/1596), *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, I-VIII, 3. Baskı, Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 2003.
- Samar, Mahmut, *İslami Finans Araçlarında Birleştirilmesi*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2019.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed (ö. 539/1144), *Tuhfetü'l-fukahâ*, I-III, 1. Baskı, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1984.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm (ö. 373/983), *Hizânetü'l-fıkh* (thk. Muhammed Abdüsselam Şahin), 1. Baskı, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- Senhûrî, Abdurrezzâk Ahmed (ö. 1971), *Mesâdiru'l-hak fi'l-fikhî'l-İslamî*, I-VI, Menşûrâtü'l-Halebî, Beyrut 1998.
- Serahsî, Şemsu'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl (ö. 483/1090), *el-Mebsût*, I-XXX, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1993.

- Şâfiî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris (ö. 204/819), *el-Ümm* (thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib), I-XI, Dâru'l-Vefâ, Beyrut 2001.
- Şahin, Hasan, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, On dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora tezi, Samsun, 2016.
- Şâzelî, Hasan Ali, *Nazariyyetu's-şart fi'l-Fıkhî'l-İslamî, Dirâse mukârene beyne'l-Fıkhî'l-islami ve'l-Kânûn*, Kahire, tsz.
- Şirbînî, Muhammed ibn Hatîb (ö. 977/1570), *Muğni'l-muhtâc ila ma'rifeti me'âni'l-Minhâc* (thk. Muhammed Halil 'Aytânî), I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2014.
- T.C. Adalet Bakanlığı, "Hukuk Sözlüğü", erişim: 05.02.2019, <http://www.sozluk.adalet.gov.tr/> Niza
- Zerkâ, Mustafa Ahmed (ö. 1999), *Akdü'l-bey'*, 2. Baskı, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 2012.
- el-Medhalü'l-fikhîyyu'l-'âm*, I-II, 1. Baskı, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1998.
- Nazariyetü'l-iltizâmi'l-'âmme fi'l-fıkhî'l-İslamî*, 1. Baskı, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1999.
- Zeylâî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârîî (ö. 743/1343), *Tebyînü'l-hakâik (Hâşiyetü's-Şilbî ile birlikte)*, I-VI, el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, Kahire 1314/1896.

YENİDÜNYA DÜZENİ VE KARİZMATİK KÜLT HAREKETLERİ New World Order And Karizmatik Culture Movements

Arş. Görevlisi Ruhi ABAT

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı

Dr. Öğrt. Üyesi Mustafa BOZKURT

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı.
mustafa.bozkurt@inonu.edu.tr

Giriş

Bu çalışma, yeni dünya düzeni, teo-strateji, politik teoloji, Tanrı Krallığı, Tanrı Devleti, dinlerarası diyalog ve pragmatizm gibi kavramlar çerçevesinde işlenecektir.

Geçmişten günümüze modern-yobaz, ilerici-gerici, aydın-karanlık, modern-gelenekçi, medeni-gayri medeni, küreselci-ulusalci, ılımlı-radikal ve diyalogcu-çatışmacı gibi pragmatik ve gündelik dile indirgenmiş kalıplarla insanları etiketleyen veya ötekileştiren bir dilin varlığı tarihi bir gerçektir. İşte bunlardan bir tanesi de “küresel kaos” ve “küresel düzen” diyalektiğine bağlı olarak global çıkar çevreleri tarafından üretilen yeni dünya düzeni retoriğidir. “Dünya Hükümeti” şeklinde de kavramsallaştırılan bu retorik aslında ikinci dünya savaşından sonra dünyayı ikiye bölen aklın yani siyasi üst aklın çağdaş imalatı olarak gözükmemektedir. Her ne kadar “Medeniyetler Çatışması” kavramsallaştırmasıyla kendisini açık eden çatışmacı anlayış, daha sonra “tarihin sonu” retoriği ile açıkça meydan okuyan bir dil kullanmış ve “Batı’nın biricikliği” mitinin somutlaşmış bir versiyonunu ortaya koymuş ise de aynı anlayış çağdaş versiyonunu “dünya hükümeti” ve “yeni dünya düzeni” retorikleriyle görücüye çıkarmıştır.

Küresel hegomonizmin inşası sürecinde dünyanın kimler tarafından ve nasıl yönetileceğine ilişkin soruların cevabı bazında ortaya atılan teo-politik ve sosyo-politik süreçlerden birisi “Tanrı Krallığı olarak kavramsallaştırılırken diğeri

de “Yeni Dünya Düzeni” olarak adlandırılmıştır. Her ne kadar küresel hegomonizmin yansımaları kendini Yeni Dünya Düzeni, Dünya Devleti, Dünya Hükümeti ve Tanrı Krallığı gibi farklı söylemler ve kalıplar içerisinde göstermiş olsa da bütün mesele küresel çıkar çevrelerinin menfaatlerinin bekasının nasıl, ne şekilde ve hangi yöntemlerle sağlanacağı meselesidir. Bu amaca ulaşabilmek için izlenen stratejiler ister “Yeni Dünya Düzeni” gibi seküler isterse “Tanrı Krallığı” gibi teolojik kalıplar içerisinde sunulsun temel hedef değişmemektedir. Yer altı ve yerüstü kaynaklarıyla birlikte bütün dünyadaki hâkimiyeti sürdürülebilir kılmaktır. Nitekim tanımından da anlaşılacağı üzere “Yeni dünya düzeni”, kapitalizmin tüm dünyada egemen hale gelmesi ve buna bağlı olarak ortaya çıkan ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel yapıdaki dönüşümü ifade eden çok yönlü bir süreçtir. Bir başka ifadeyle kapitalizmin uluslararasılaşması ve yeniden yapılanması süreci olarak da ifade edilebilir.¹

Dünya hâkimiyetini tahkim etmek için Teo-Strateji ise ulusal ya da küresel ölçekli egemen güçlerin; dini değerleri, kültürel bilinci, ortak tasavvur biçimlerini, kutsal sembolleri ve mitleri politik dille güç unsuruna dönüştürme, hedef toplumu din üzerinden istikrarsızlaştırma, farklı inanç ve kültür havzalarını kutsalın dilini kullanarak dönüştürüp kendi politik-ekonomik kurallarına bağlama yönteminin adı olarak tanımlanmaktadır. Bir diğer ifade ile Teo-strateji, dini, devletlerin ve güç merkezlerinin farklı nedenlerle uyguladıkları politik pratikleri meşrulaştırma aracı olarak kullanma tekniği ve yöntemidir.²

Bu bağlamda politik teoloji de, en genel anlamda, Roma Katolik Kilisesi ve Protestan ilahiyatçıların yirminci yüzyılın kültür krizi karşısında Hristiyanlığın temeliyle ciddi bir şekilde yüzleşme teşebbüsünün adı olarak zikredilmekte ve tanımlanmaktadır.³ Buna bağlı olarak politik teoloji küresel egemen güçlerin dünyaya hâkim olmak amacıyla ürettikleri politik süreci ifade eder. Politik teolojinin Batı düşüncesi açısından tarihi kökleri vardır. Nitekim emperyalist Batı bütün dünyaya hükmetmek insan, bilgi ve paraya egemen olmak amacıyla farklı kuramlar geliştirmiştir. Bunlardan bir tanesi de “Tanrı Devleti” kuramıdır. Tanrı Devleti kuramının Aurelius Augustinus’un (353-430) düalist devlet kuramında şöyle yer aldığı görülmektedir. Augustinus’un Tanrı Devleti’ne ilişkin yorumları “City of God” ında bulunur. Batı Kilisesi ve kültürünü etkilemesi açısından Augustinus adı geçen eserinde Orta Çağ kilise-devlet düalitesi prensibini yani City of God (Tanrı Şehri) ve City of World (Dünya Şehri) kavramsallaştırmasıyla tebaruz ettirmiştir.⁴ Bir başka ifadeyle onun düalist devlet anlayışını Dünyevi Devlet ve

¹ Sapancalı, Faruk, “Yeni Dünya Düzeni ve Küresel Yoksulluk”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 3, Sayı:2, 2001, s.116

² Macit, Nadim, *İmparatorluk Politikalarında Teo-Stratejiler ve Türkiye*, Ankara-2008, Fark Yayınları, s.15.

³ Çınar, Aliye, “Politik Teoloji”, *Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2, Bursa:2006, s.2.

⁴ Byık, 2008:s.143.

Tanrısal Devlet olarak da ifade edenler olmuştur. Dünyasal Devlet, kendini beğenme ve Tanrı'yı bile küçümseme temeline dayanırken⁵ Tanrı Devleti ise sadece kilise ileri gelenlerinden, rahiplerden değil bütün vaftiz olmuş Hristiyanlardan oluşur. Devlet ya da İmparatorluk gücünün kaynağı Tanrı'dır.⁶ Augustinus'un Tanrı Devleti-Yeryüzü Devleti, Kilise'ye dünyevi siyasal iktidar karşısında bir tür manevi üstünlük tanımayı kolaylaştırmaktaydı.⁷ Nitekim Augustinus'un Tanrı Krallığı'nın kilise olarak tanımlanması Orta Çağ'da kilisenin toplumda olağanüstü bir konum elde etmesini sağlamasına bağlı olarak Roma Katolik Kilisesi'nin sadece teolojide değil toplumda da kontrol edici bir konum kazanmasına katkı sağlamıştır. Augustinus'un görüşünü yorumlayan Katolik Kilisesine göre kiliseye giren kimse krallığa girmiş olur. Katolik kilisesi dışında ise bu durumda krallığın da dışındadır. Bu görüş büyük ölçüde, inançsızlıkları nedeniyle Tanrı'nın İsrailoğullarını terk ettiği, Krallığını kilise aracılığıyla kurduğu ve Yahudilere Vaad edilen bütün vaadlerini kiliseye devrettiği inancına dayanmaktadır. Bu nedenle Katolik Kilisesi'ne göre Tanrı Krallığı şimdidir ve bu dünyadadır. O da kilisedir. Kilise herkes tarafından tecrübe edilebilen krallıktır. Bazı Protestanlar tarafından da bu görüş benimsenmesine karşın bazı Protestanlar ise 'Tanrı Krallığı ve kurtuluş Katolik kilisesindedir' görüşüne katılmayıp Tanrı Krallığının Hristiyan inanlılar topluluğu olduğunu⁸ ileri sürerler.

Küresel hegemonik gücün inşasında teolojilerin araçsallaştırılmasının önemli kavramsallaştırmalarından birisi de Tanrı Krallığı kavramıdır. Dünya hakimiyetini ele geçirmeyi hedefleyen küresel hegemonik gücün Türkiye'yi de hakimiyetlerine alma hayalleri kurdukları bilinmektedir. Zira bu kuramı hayata geçirme amacı güdenlerin nihai hedefi, başkenti Kudüs olacak bir dünya Devleti kurma ütopyasıdır.⁹

Merkezi Kudüs olacak bir dünya hükümeti inşa etmenin teolojik ifade biçimi olan Tanrı Krallığı kavramsallaştırmasının tarihi neredeyse Hristiyanlık tarihi kadar gerilere gidilir denilse mübalağa edilmiş sayılmaz. Her ne kadar Tanrı Krallığı kavramsallaştırmasının uygulama boyutuna ilişkin olarak onun eskatolojik bir "inanç" mı yoksa dünyevi bir amaç mı? Olduğuna dair farklı yorumlar bulunsa da bu deyim yirmibirinci yüzyılda da yüksek sesle dillendirildiğinin altını çizmek gerekir. Buna bağlı olarak Hristiyanlık tarihinde "Tanrı Krallığı"na ilişkin tartışmalar İsa'nın hemen ardından başlamış olan tartışmalardır. Krallığı içsel veya ahlaki bir durum olarak anlayıp yorumlayanlar olduğu gibi, onu İsa ile birlikte ortaya çıkmış ve dolayısıyla gerçekleşmiş ya da gerçekleşme sürecinde

⁵ Thilly, 1995:1/201

⁶ Ağaoğulları-Köker, 2001:158.

⁷ Ağaoğulları-Köker, 2001:165.

⁸ Bıyık, 2008:145-146

⁹ Marrs, 2002: 8

görenler de vardır. Modern düşünce kalıpları içerisinde de “Tanrı Krallığı”nı anlamaya ilişkin yorumların ondokuzuncu asrın başında özellikle Protestan çevrelerde yeniden ortaya çıktığı görülmektedir. Bu dönemden itibaren “Tanrı Krallığı”nı anlama ve anlamlandırma süreçlerinde hermönetiğin, tarihselciliğin ve lingustik de yöntemlerine başvurulduğuna da ayrıca şahit olunmaktadır. Krallığa ilişkin ütopik görüşlerden bir tanesi de, Krallığın bir gün mutlaka tarihe düşeceği, o gün Mesih’in fiziksel bir idare kurup başına geçeceğini ve dolayısıyla daha tamamlanacak çok şeyin olduğunu ifade edenlerin¹⁰ olduğu da görülmektedir.

Dünyayı tek tipleştirmek, merkezi Kudüs olacak bir “dünya devleti” kurmak ütopyasıyla her dönemde farklı isim ve projelerle ortaya çıkan “Üst Akıl”, bu amacına ulaşabilmek için kısa, orta ve uzun vadeli stratejiler izlemektedir. Bir başka ifade ile amaç ve araç stratejiler de denilebilir. Bu kapsamda tarihi, siyasi, ekonomik, kültürel ve teolojik bağlamda önemli bir toplum mühendisliği de içeren stratejilerin, küresel ölçekli toplumsal örüngüyü dokuyan her hususa ilişkin bir formülünün olduğu iddiasını da taşıdığı görülmektedir. Bu iddianın sahipleri olan “üst akıl” nüfuz edemedikleri bölgeleri coğrafi, kültürel, demografik ve teolojik özelliklerine göre parselasyona tabi tutmakta ve hedef bölgeleri kontrol edebilmek amacıyla nev zuhur dini hareketler inşa etmekte ve bölge toplumlarına hükmetme gayreti içerisinde oldukları görülmektedir. İşte hedef bölgelerin kontrol ve hakimiyetini sağlamak için bölgelerin özelliklerine göre özel imal edilen teo-politik stratejilerinin başında da karizmatik kült hareketleri gelmektedir.

İşte bu sunum, “üst aklın” küresel hakimiyeti sağlamada, menfaat ve çıkarlarına ters düşen geleneksel dinleri nasıl tasfiye ettiği, onların yerine karizmatik kült hareketlerini nasıl ürettiği, bahse konu kült hareketlerini amaçlarına giden yolda nasıl araçsallaştırdığı, küresel hakimiyet idesi ile karizmatik kült hareketleri arasında nasıl bir ilişkinin olduğu hususlarını konu edinmektedir.

Nitekim dinleri başarısız gösterme çabaları terviç edince kültürler ortaya çıkar. Böylece kurumsal dinler rehberlik görevini yerine getiremezlerse, insanlar dinî duygularını dinî kuramların aracılığı olmadan, doğrudan kendileri tatmin etmeye çalışırlar, ki bu da neticede kültürleri doğurur. Kültürler resmî ya da kurumsal dinlerle karşılaştırıldığında birçok yönden önemli farklılıklar arz eder. Her şeyden önce kültür, daha önce resmî din tarafından ortaya çıkarılmamış, bastırılmış ezoterik (gizil) bir bilgiyi keşfettiği ve insanları aniden aydınlattığı iddiasındadır. Kültte ezoterik bilgiye sahip olduğuna inanılan, bu bilgiyi kendisine intisap edenlere sunma görevini üstlenen ve guru (ruhanî lider- bilge) unvanını alan bir lider vardır.¹¹

¹⁰ Bıyık, 2008:262.

¹¹ Bell, Daniel, *Kutsalın Dönüşü*, (Ali Köse, 21. Yüzyılda Dinin Geleceği Kutsalın Dönüşü içinde), s.238.

GURULAR

Sanskritçe kökenli olan guru kavramı “Ağır” anlamına gelmektedir. Bu kavram kişilerden söz ederken kullanıldığında, “saygıya değer kişi” olarak tanımlanabilir. Bir kişinin babası ve daha yaygın olarak öğretmen yerine de kullanılan guru kavramı bir anlamda da “saygıdeğer öğretmen” anlamında da kullanılmıştır. Chambers, *Yirminci Yüzyıl Sözlüğü*, guru sözcüğünü “tinsel öğretmen; kutsal kişi” olarak tanımlamaktadır. Bütün gurular kutsal değildir; ancak “tinsel öğretmen” tanımı, bu çalışmada terimle ne anlatılmak istendiğini ortaya koymaktadır.¹² Guru kavramı bu çalışmada, hayatın anlamı üzerine özel bilgi sahibi olduğunu iddia edenler ve bundan ötürü de, başkalarına hayatın nasıl yaşanması gerektiği konusunda söz söyleme hakkı olduğunu iddia edenlerle sınırlı tutulacaktır. Ayrıca bu çalışmada bazı anlam benzerlikleri içerdiği izlenimi veren İslam Tasavvuf geleneğindeki irfani yorum ve yaklaşım yöntemleri işlenmeyecektir. Zira geleneksel İslam irfanında özellikle teşbih ve tenzih düşüncesinin egemen olduğu -bazı istisnalar hariç tutulursa- bilinmektedir.¹³ Çünkü bu çalışma, nihai amacı küresel ölçekli bir dünya düzeni inşa etmeyi amaçlayan özellikle modern ve postmodern dönemde ortaya çıkmış Yeni Dini Hareketler kapsamına giren din karışımı seküler çalışmaları ve onların yerel ve küresel ölçekte toplumların dönüştürülmesinde oynadıkları rolü tartışmaya açmayı amaçlamaktadır.

“Gurular kendi deneyimlerini genelleştirirler. Bazı gurular, tüm insanlığın kendi görüşlerine inanmaları gerektiğini iddia ederlerken, diğerleri de son gün gelip çatığında, kendi takipçileri kurtulurken, insanlığın geride kalan büyük çoğunluğunun zorda kalacağını öne sürerler. Bu temelsiz varsayım, birçok gurunun sahip olduğu belirli kişilik özellikleri ile yakından ilişkilidir. Çoğu guru, oldukça yalnız bir çocukluk geçirip, yaşamı boyunca da yalnızlığını sürdürür. Nadiyen yakın arkadaşları vardır. Belki de, kişisel ilişkiler yerine kendi zihinlerinde olup bitenle daha fazla ilgilenmelerinin nedeni, hiç kimsenin onları yeteri kadar önemsemediğini düşünmeleridir. Bir başka deyişle, içe dönük ve narsisist olma eğilimindedirler.”¹⁴ Guruların büyük bir kısmı, topluluklar önünde hiçbir metne bakmaksızın o denli akıcı konuşurlar ki, izleyenlerini saatlerce büyülenmişçesine ellerinde tutabilirler.¹⁵

Gurular çeşitli yönleriyle birbirlerinden ayrılırlar da, onların kendilerinin çoğu kez kişisel vahye dayanan, özel, manevi bir içgörüyü sahip olduklarını iddia ettikleri belirtilmektedir. Gurular takipçilerine, kendilerini geliştirmeleri ve kurtuluş için yeni yollar vaat ederler. Manevi üstünlükleri olduğunu iddia edebilecek

¹² Storr, Anthony, *Öteki Peygamberler* (Çev.: A. Day), İstanbul-2001, Okyanus Yay, s. 11.

¹³ İlgili Yorum ve Te’vil türlerine dair bkz. Öztürk, Mustafa, “Geleneksel Te’vil Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri”, *Bilimname* II, 2003/2, s.179-197

¹⁴ Storr, *Öteki Peygamberler*, s. 13.

¹⁵ Storr, *Öteki Peygamberler*, s. 15.

kadar kibri olan gurulardan,¹⁶ bahsedilebildiği gibi mütevazı bir hayat yaşayıp toplumda yardımsever bir rol üstlenen gurulardan da bahsedilebileceğine ilişkin bilgiler aktarılmaktadır. Ancak onlar bu çalışmanın konusu değildir.

Burada konu edilen husus, Tanrı-İnsan ilişkisini küresel hegomonik güçler lehine bozan, insanı Tanrı'ya karşı ayartmak amacıyla kendisinin gizemli güçlerle donatıldığını gaibden bilgilere sahip olduğundan bahisle vahiy kaynaklı dinlerde tahrifat yapan saygı duyulmaya layık olmayan, sahte peygamberler, deliler, güven sahtekârları veya müritlerini duygusal, maddi ve cinsel olarak kötüye kullanan vicdansız psikopatlardır. Tarihin ışığı altında, azizleri çılgın ve delilerden ayırt etmek kolaydır; ancak hayatına anlam kazandıracak bir guru arayışında olan biri için, bu ayrımı yapmanın çok zor olduğu da açıktır.¹⁷

Aslında onlar için kùltlerde yaşanan tecrübeler aslında aldatıcı tecrübelerdir. Ama insanlar bu tecrübelerle inanırlar, çünkü bu ritüelleri gerçekleştirirken büyüsel (mucizevî) bir an beklerler ve büyüsel gücün tesirini hissederler. Tıpkı baş ağrısı için alınan pilasebo ilaç gibidir. Zira alınan baş ağrısı ilacı aslında ağrıya iyi gelmeseyse de sizin kendinizi ilacın iyi geleceğine inandırmanıza bağlı olarak iyi geldiğini düşünme ya da hissetmek gibi. Zaten bu kùltler uzun ömürlü hareketler değildir ve insanlar bir kùltten diğerine dolaşır dururlar. Tıpkı bir kocakarı ilacını deneyen insanın bir müddet sonra bir başka kocakarı ilacına meyletmesi gibi.¹⁸

Kendileriyle tam fikir birliği olmayan her şeyin düşmanlığın bir göstergesi olduğuna inanan gurular, her çeşit eleştiriye karşı tahammülsüzdürler. Gurular sahte bir bağlılıkla demokrasiye gönül veriyor gibi gözükseler de, aslen ayrımcı ve antidemokratiktirler ve totaliterdirler. Özel bir vahye duyulan inanç, gurunun, diğer insanlarda olmayan bir üstünlüğe sahip olmasını gerektirir. Gurular dost kazanmaya gerek duymadan, müritlerini kendilerine çekerler. Guruluğunu ilan ettikten sonra, eşit şartlarda oluşabilecek dostlukları engellemek için guru, öncelikle otoritesini sağlamalıdır. Gerçekten de dostluklar, gurunun gücünü zayıflatma riskini taşır. Bu nedenle gurunun müritleri ile kurduğu ilişki, bir dostluk ilişkisi değil, üstünlük ilişkisidir. Bu da ancak, daha önceden de oluşturmaya engellediği dostlukların yokluğundan kaynaklanabilir. Gurunun kendi değerine olan inancının temeli, başkaları tarafından sevmek yerine, onları etkilemeye dayanır. Gurular fikirlerini nadiren tartışır; onlar genellikle, sadece görüşlerini aşırılaştır. Binaenaleyh guru, müritlerinin yaşayacakları yerleri, eş olarak seçeceği kişileri paralarını ya da mallarını nerelerde nasıl harcayacaklarını onlara söyler.¹⁹

Kendilerine gizemli bir geçmiş yaratan gurular, kendilerini Mesih ilan edip etrafına mürit toplama gayreti içerisine girmelerinin sebebi, kendi misyonları ile

¹⁶ Storr, *Öteki Peygamberler*, s. 11.

¹⁷ Storr, *Öteki Peygamberler*, s. 12.

¹⁸ Bell, *a.g.m.* s.238.

¹⁹ Storr, *Öteki Peygamberler*, s. 14-15.

ilgili taşıdıkları şüphe ve özgüven eksikliğidir.²⁰ Gurular genellikle bu güç gösterisinden zevk alırlar ve bazıları müritlerine tinsel uygulama adı altında anlamsız ve gereksiz işler yaptırma noktasına kadar giderek, aslında kendi güçlerini kanıtlamaya çalışırlar. Bazıları günahkâr olduğunu düşündükleri müritlerini acımasız cezalara çarptırmaktan geri kalmazlar.”²¹“Hiçbir guru, bu niteliklerin hepsini taşımasa bile, en iyisinden en kötüsüne kadar hepsinin sıradan insanlardan ayrılan ortak özellikleri vardır. Birleştirme Kilisesi (Unification Church), Bilim Mezhebi Kilisesi (The Church of Scientology), Uluslararası Krishna Bilinç Topluluğu (International Society for Krishna Consciousness/ISKCON) ve Tanrı'nın Çocukları (Children of God) gibi çağdaş dini hareketler üzerinde son yirmi yıldan beri kapsamlı araştırmalar yapılmış ve yazılar yazılmıştır. Pek çok ebeveyn gibi, birçok kişi de, bu yeni dini hareketlere katılmanın gençler üzerindeki etkisi hakkında endişe duymaya başlamıştır.”²²

“18 Kasım 1978’de, Guyana’da, Jonestown tarikatının üyesi iki yüz altmışı çocuk, dokuz yüzün üzerinde kişi siyanür içirilerek veya kendilerine siyanür zerk edilerek öldürülmüştür, “İnsanlık Tapınağı”(People’s Temple) üyelerine ölüm emrini veren, kendisi de başından aldığı silah yarasıyla ölen, tarikatın kurucusu Jim Jones’tur. 19 Nisan 1993’te, yirmi ikisi çocuk, seksen altı kişi Teksas, Waco’daki Kiyamet (Apocalypse) Çiftliği’nde çıkan yangında can vermişlerdir. Bu toplu intihar olayı da, yine başından vurularak öldürülen tarikat lideri David Koresh tarafından teşvik edilmiştir. Bu iki gurunun, daha başka önemli benzerlikleri de vardı. Yaşıtları ile kıyaslandığında çok az arkadaşlarının olduğu, yalnız bir çocukluk geçirmişlerdi. Her ikisi de, güzel ve akıcı konuşma yeteneğine sahip, sonu gelmeyen konuşmaları ile dinleyenlerini hırpalayarak boyun eğmelerini sağlayan, saatlerce nutuk çeken birer vaizdi. Fiziksel olarak acımasızlardı, ortaya koydukları keyfi kurallara karşı gelme suçu işleyen üyelerini, şiddetli cezalara çarptırarlardı. Pek az müridin tarikattan ayrılmak istemesine karşın, aile bağlarını yıkarak, korkunç cezalar ile tehdit ederek ve dışardan gelebilecek saldırıları ve içerdekilerin çıkmasını engelleyen silahlı korumalar görevlendirerek, müritlerinin tarikattan ayrılmasını engellemek için ellerinden geleni yapmışlardı. Her ikisi de, olmasını bekledikleri saldırılara karşı silah stokları yapmalarına neden olan paranoyak kaygılar ve saplantılı kişilik özellikleri göstermişlerdi. Yaşamlarının büyük bölümünde, deliliğin sınırlarında dolaşmış ve sonunda da kanıtlanabilir biçimde psikotik olarak ölmüşlerdi.”²³“Bir guru, kendisinin mesih olduğuna müridini bir kez inandırdıktan sonra, davranışları normal insan ölçülerine göre çok tutarsız olabilmektedir. Guruya duyulan inanç, mantıksal değerlendirmenin ta-

²⁰ Storr, *Öteki Peygamberler*, s. 16.

²¹ Storr, *Öteki Peygamberler*, s. 17.

²² Storr, *Öteki Peygamberler*, s. 18.

²³ Storr, *Öteki Peygamberler*, s. 22.

mamen dışındadır. Guruya kendini adanmış müritleri sorgulamak, aşktan çılgına dönmüş birini sorgulamak kadar yersizdir.”²⁴

Müritlerin gurulara bu denli bağlı olduğu bir evrende dünyayı idare etmenin ne kadar kolay olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ya da dünyayı idare etmek isteyenlerin bu tür gurular üretmesi ve bu özel imal edilmiş gurularla dünyaya hükmetme isteğinin olmadığını ileri sürmek de saflık olur. 21.yüzyılda egemenlik kurmak isteyen küresel hegomonik gücün kontrol ettiği ileri sürülen-²⁵ Moonculuk, Opus Dei ve FETÖ bu kapsamda burada örnek olarak verilecektir. Çünkü FETÖ, Opus Dei ve Moon hareketlerinin en önemli özelliklerinden biri de hiç şüphesiz karizmatik liderlik ve mutlak itaat algısıdır.²⁶ Karizmatik liderlik noktasında FETÖ lideri ile bu yazıda inceleme konusu yapılan Opus Dei ve Moonculuk hareketlerinin liderleri arasında hatırı sayılır benzerlikler olmakla birlikte ilahi kurtarıcı misyonuna sahip olma anlamında Gülen ile Kadiyanilik hareketinin lideri Gulam Ahmet arasında da ciddi benzerlikler olduğu nakledilen bilgiler arasındadır.²⁷

Bunlardan Moonculukuzakdoğu toplumlarının kültürel ve mistik altyapılarını kontrol edip o toplumları dönüştürerek küresel topluma eklemek için çaba sarfettiği; Opus Dei’ninkatolik dünyasında önemli işlevler görüp onları küresel sisteme eklemek için çalıştığı ve FETÖ’nün de 10. ve 40. paralelller arası başta olmak üzere bütün islam dünyasında küresel hegomonik güce eklenecek kerameti kendinden menkul bir dindarlık üretmek amacıyla üretilen bir hareket olduğu hakkında sayısız çalışma yapılmıştır. Bu nedenle bu üç “yeni dini hareket” burada örnek olarak seçilmiştir.

MOONCULUK

Elbette ki yeni dinsel hareketler bağlamında zikredilen belirleyici unsurların bazısına Moonculuk da sahiptir. Bir karizmatik liderin, yeni bir yaşam felsefesinin olması ve liderin cemaatten tam bir teslimiyet beklemesi gibi.²⁸

Yeni dini hareketler içerisinde, ABD’nin Protestan geleneğinde kökleşmiş evanjelik karizmatik kült hareketleri ile Uzak Doğu dini geleneklerinden mülhem grupların girdiği dile getirilmektedir. Moonculuk hareketi 1950’lerde Güney Kore’de doğmuş, daha sonra faaliyetlerini ABD’de yoğunlaştırmıştır. Kurucusunun ismine izafeten Moonculuk denen Unification Church Hareketi (Birleştirme Kilisesi), görüşlerini İncil’e dayandırsa ve Hristiyanlığın sembolizmini kullansa da

²⁴ Storr, *Öteki Peygamberler*, s. 38.

²⁵ Akan, Murat, *Nato’nu İslam’la Savaşı*

²⁶ Aydın, Mahmut, *Eskiyeni 34/Bahar 2017* s. 81.

²⁷ Aydın, Mahmut, *Eskiyeni 34/Bahar 2017* s. 89

²⁸ Byık, *Küresel Bir Din Projesi Olarak Moonculuk*, s. 162

Taoizm, Konfliçyanizm, Spiritüalizm, ve Budizm gibi dini geleneklerden önemli motifleri de bünyesinde barındırdığı tespit edilmiştir.²⁹

Moon, hareketin kutsal kitabı niteliğindeki Divine Principle(Tanrısal İlke) adlı kitabında 1936 yılında Hz. İsa'nın kendisine görüldüğünü ve yeryüzünde "Tanrı Krallığı"nı tamamlayamamasından dolayı öldürüldüğünü, bu yüzden de yarım kalan bu misyanun yerine getirilmesi görevinin kendisine yüklendiğini iddia etmiştir. Yine, Japonya'ya elektrik mühendisliği eğitimini sürdürürebilmek için gittiğinde bir çok kez Hz. İsa ve Buda gibi dini liderlerle "vizyon" halinde karşılaşmış onların fikirlerinden yararlandığını da söylemiştir.³⁰Daha evvel belirttiğimiz gibi Mooncular, Allah'ın oğlu Hz. İsa'nın, ruhsal kurtuluş misyonundakismen başarılı olduğunu ancak dünyanın sosyal, ekonomik ve siyasal yapısının düzeltilmesinde pek başarılı sayılamayacağını, bu yüzden de onun görevini tamamlayamadan öldürüldüğünü kabul ederek bu görevin Tanrı tarafından Mesih olan Sun MyungMoon'a tevdi edildiğine inanmaktadır. Şüphesiz Mooncular böyle bir doktrini benimsemekle³¹diğer gruplarla bağlarını koparmışlar ve yeni bir dini oluşum çerçevesinde gelişme sürecine girmişlerdir.

"Böyle kutsal bir günde ilahi bir vizyon yaşayan Moon, iki yıl sonra Seul'e gider ve orada bir teknik okula kaydolar. Bu arada yaşadığı vizyon ilkiyle sınırlı kalmaz. Teolojisini oluşturmaya çalıştığı süreç içerisinde başta İsa olmak üzere İbrahim, Musa, Buddha ve diğer din liderleri, hatta Tanrı ile görüştüğünü iddia eder. Sözgelimi Tanrı ile bizzat konuşması ile ilgili olarak şöyle der:"*"Bizzat Tanrı bana evrenin en temel ve merkezi gerçeği olan Tanrı'nın Baba olduğunu ve bizim onun çocukları olduğumuzu, biz ve tüm yaratıkların Tanrı'nın Çocukları olduğumuzu söyledi."* MoonculiteratürdeMoon'ungörüştüğü şahsiyetler, İsa, İbrahim, Musa ve Buddha'dır."³²

Daha sonra etrafında topladığı taraftarlarıyla planını gerçekleştirmeye yönelik faaliyetleri için en uygun yer olarak gördüğü ABD'yi merkez seçmiştir. Unification Hareketi, ilk önce tüm Hristiyanları ardından da tüm dinleri birleştirmeyi amaçlamakta ve tüm dünyada Tanrı Krallığı'nın kuruluşunda küresel güç olan ABD'nin böyle bir hareket için verimli bir yer olacağına inanmaktadır.³³

Bu harekette grup üyelerini "adanmış"lar haline getirecek her çeşit organizasyondaki faaliyetlerde yer alma, grupsal bağlılığı artırmada güçlü bir motivasyon kaynağı olarak görülmektedir. Bu şekilde adanmışların sayısını artırma girişiyle dini hareketin ömrü uzatılmak istenir. Bu sebeple dini oluşumun, takipçileri tarafından tek referans grubu haline getirilmek suretiyle varlığı sürdürülmek

²⁹ Bodur, 20

³⁰ Bodur,21.

³¹ Bodur,23

³² Bıyık, *Küresel Bir Din Projesi Olarak Moonculuk*, s.22.

³³ Bodur,24

istenmektedir. Böylece bağlilar arasında sıcak ve samimi ilişkilerin oluşturulması, yani aile benzeri ortamın meydana getirilmesi, yeni üyelerin eski bağlarından koparılmalari ve tamamen yeni grupla özdeşleşmelerinin temin edilmesi, bu tür gruplar için hayati öneme haizdir.

Takipçilerin mümkün olduğu ölçüde düzenli olarak grup içi etkinliklere katılmaları istenerek grup dışı sosyal bağılılıkların önemi azaltılmaya çalışılır. Böylece grup içi faaliyetler birincil sosyal ilişkiler haline dönüştürülür. Moon'un büyük önem verdiği "*kilise ev*"ler sıcak ve samimi ilişkilerin üretildiği yerler olarak grup üyeleri arasında yoğun etkileşim ilişkilerinin yaşandığı kutsal mekanlar olmaktadır. Tıpkı FETÖ'deki cemaatin iç mekanlarını oluşturan ışı *evler'i gibi* kilise evler de aynı rolü yerine getirmektedir. Şüphesiz bu şekildeki organizasyonel, duygusal ve moral bağılılık seviyeleri, yerine göre iç içe geçmiş komplike süreçler olarak da değerlendirilebilir. Bütün bunlar, fedakarlığa dayanan ve belli bir idealin takipçileri olmada bağliların "biz" duygusu geliştirmelerinde fonksiyonel olan bağılılık seviyeleridir.³⁴ Bu sebeple uluslar arasımısyonerlik faaliyetlerine yoğun yatırım yapılması, dünya ölçeğinde harcanan emek ve enerjinin gruba taraftar toplamaya yönelik olarak yoğun bir şekilde harcanması ve evanjelist çabalar, yine grupsal bağılılığı pekiştirmeye yönelik olarak görülebilecek etkinliklerdendir.

Moonculuk Hareketi, taraftarlarını grup içerisinde tutabilmek için grubun görüşlerini ve paylaşılan anlam kümelerini korumaya yardım edecek sosyal etkileşimleri zenginleştirme yönünde çeşitli mekanizmalar geliştirmiştir. Bu çerçevede dünya görüşünü bağliları için inanılabilir hale getirme ya da makullük yapılarını geliştirme girişimi önemli olmaktadır. Bir çok kült hareketinde olduğu gibi Mooncular da düalistik (şeytan güçlerine karşı koyan kutsal ruha inanma) dünya görüşünün esnekliğinden yararlanarak taraftar kaybını önlemeye çalışmaktadır. Bu bağlamda harekete yönelik her türlü olumsuzlukların şeytandan geldiğine, lehlerine olan gelişmelerin de Kutsal Ruh'tan kaynaklandığına inanılmaktadır. Böylece taraftarların grupla olan bağılılıkları pekiştirilmek istenmektedir. Ayrıca ulusal ve uluslararası düzeyde meydana gelen trajik olayların giderek dünyanın sonuna geldiğinin işareti sayılması gerektiği belirtilerek yeni dönemde rahat ve huzurlu bir yaşam sürdürebilmenin yolunun Moon'un temsil ettiği hareket içinde kalınarak mümkün olabileceği vurgulanmaktadır.

Öte yandan Mooncular ABD'deki diğer birçok yeni dini harekette görüldüğü üzere dünyanın sonu ile ilgili tarihler öngörmüşlerdir. Ancak bu tarihlerin gelip geçmesi ve hala kıyametin kopmaması üzerine aslında kıyametin birkaç safhadan geçilerek koptuğu ve bu yeni dönemde sadece Moonculuk hareketinin içerisinde yer alanların kurtuluşa erdikleri iddia edilerek ideolojik yapıda meydana gelen değişiklik yoluyla dağılma önlenmeye çalışılmaktadır. Yine bununla ilişkili olarak Moon'un 1982'de vergi kaçakçılığı suçundan 18 ay hapis ve 25.000 dolar

³⁴ Bodur,28.

para cezasına çarptırılmasının grup üzerinde neden olduğu olumsuz etkilerden kurtulmanın bir yolu olarak bu hadisenin düalizm çerçevesinde açıklanışı ve bunun hapishanedeki suçluların gruba kazandırılması yönünde bilinçli bir girişim olarak yorumlanışı ve grup lehine kullanılmaya çalışılması da ilginçtir.

Moonculuk hakkında yapılan çalışmalarda Moonculuk'un bir kilise, yeni dinsel hareket, kült ya da nadiren de olsa yeni bir din olarak adlandırılrsa da, hiç bir zaman tarikat olarak nitelendirilmez. Çok genel bir tabirle bu tür oluşumlar için genellikle "yeni dinsel hareket" kavramı kullanılmaktadır.³⁵

OPUS DEI

Ezoterizmin egemen olduğu birçok yönüyle guru özelliği taşıyan şahsiyetlerden bir tanesi de Josemaria Escriva'dır. Onun gerek şahsi söylemleri gerekse örgütsel fonksiyonlarına kuş bakışı bakıldığında hem küresel hegomonik gücün amaçları hem de işlevleri açısından önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir.

Kaynakların aktardığına göre Katolisizm'de her isteyen hemen din adamı olmaya kendisi karar veremez. Ancak Tanrı'nın kendisini "çağırdığından" emin olunduktan sonra rahip olma sürecine başlanabileceği ileri sürülmektedir. Vocation olarak adlandırılan bu süreç hristiyan din adamı olmak için kişinin Tanrı'dan bir çağrı alması zorunluluğunu ifade ettiği söylenmektedir. Katolik Kilisesinin şahsi bir piskoposluğu olan ve "Tanrı'nın İş'i" anlamına gelen Opus Dei, 1902 yılında dünyaya gelen Josemaria Escriva tarafından 1928 yılında Tanrı'nın çağrısı doğrultusunda kurulduğuna inanılan bir harekettir. İddiaya göre hareketin lideri Escriva bir gün inviza esnasında Tanrı'nın kendisinden beklentisinin "farkına vararak Opus Dei'yi kurmuştur. Escriva, 1927 yılında ise piskoposundan izin alarak hukuk doktorası yapmak üzere Madrid'e gitmiştir.³⁶ İşte burada, henüz 26 yaşındayken 2 Ekim 1928 günü bir inziva (retreat) esnasında Tanrı'nın kendisinden ne beklediğini görerek Opus Dei cemaatini kurmuştur.

Pragmatist ve takıyyeci bir özellik taşıyan Opus Dei, mensuplarını bulundukları ülkelerin kurumlarına sızdırarak söz konusu kurumları yönlendirme ve yönetmeyi hedef edinen bir harekettir. Bu gizli hedefini de, temel amacının aslında her sosyal sınıftan Hristiyana, inancına uygun hayat tarzı sağlayarak toplumun tüm kesimlerinde bir dindarlaşma arzusu oluşturmak olduğunu dillendirerek kamufle etmeye çalışır. Bulundukları ülkelerdeki kaos ve çatışma ortamından yararlanmayı bilen Escriva ve Opus Dei, bu dönemlerde ciddi bir büyüme göstermiştir. Örneğin Escriva 1936-1939 yılları arasında İspanya'da Cumhuriyetçiler ile general Franco liderliğindeki Milliyetçiler arasındaki iç savaşta sadece

³⁵ Bıyık, Mustafa, *Küresel Bir Din Projesi Olarak Moonculuk*, İstanbul 2002, Birey Yayıncılık, s.13.

³⁶ Aydın, Mahmut, *FETÖ'nün Uluslar arası Kodları Cemaatten Terör Örgütlüğüne*, Ankara-2017, Eskiyen Yayınları, s.23. ayrıca bkz. Yel, Ali Murat, "Bir katolik tarikatı: Opus Dei" *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi* 2000/2,Yıl:5,Sayı:9, s.153.

Franco'nun yanında saf tutmakla kalmamış, aynı zamanda cephede Franco'nun askerlerine komünizm karşıtı vaazlar vererek onları motive de etmiştir. Keza 1950'lerin sonuna doğru İspanya'da başlayan teknokrat hükümetleri döneminde önemli bakanlıkları ele geçiren Opus Dei bu sayede İspanya'da etkinliğini giderek artırır³⁷ bir hareket olmuştur.

1950 yılında Vatikan tarafından şahsi bir piskoposluk olarak resmen tanınan Opus Dei diktatör Franco'dan sonra Vatikan'ın da desteğini arkasına alarak dünya ölçeğinde hızlı bir yayılma sürecine girmiştir. Bu süreçte Opus Dei bir taraftan spesifik alanlarda faaliyet gösteren kurumlara Hristiyan oryantasyonu sağlarken diğer taraftan da "halkı denetim altında tutmanın yolu elitleri kontrol etmekten geçer" fikri uyarınca farklı ülkelerde özellikle de Güney Amerika ülkelerinde kendine bağlı nitelikli insangücü yetiştirmek için kolejler ve üniversiteler kurmaya başlar. Burada dikkat edilmesi gereken nokta Opus Dei'nin doğrudan sorumlu olmamak için kurduğu eğitim kurumlarını veya öğrenci yurtlarını kendi adına değil, çeşitli tüzel kişilikler üzerinden yürütmesidir. Yapı itibarıyla tıpkı Cizvitler gibi pragmatist ve takiyyeci olan ve bulundukları ülkelerdeki kurumlara sızarak onları yönlendirmeyi ve yönetmeyi hedef edinen Opus Dei yukarıda da ifade ettiğimiz gibi faaliyetlerini kendi adına yapmadığı için sevapları sahiplenilen fakat hataları/günahları ise hizmet verdikleri kurumlara havale eden bir yapıya sahiptir. Bu özelliğinden dolayı yapılan kirli işlerden eli kirlenmediğinden Opus Dei hareketine aynı zamanda "Beyaz Eldivenli Mafya" adı da verilmiştir. Diğer Katolik tarikatları ve yukarıda ana hatlarıyla değinilen Cizvitler gibi kendini sadece manevi alanla sınırlamayan Escrive ve hareketi başta öncülük ettiği eğitim kurumları ve ekonomik yapılanmalar olmak üzere sosyal ve ekonomik hayata verdiği önemle topluma nüfuz etmeye çalışan bir yapıya sahiptir. Bu özelliğiyle Opus Dei Katolik inancına son derece sadık, iyi bir eğitimle yetiştirilmiş iş ve meslek sahiplerini bir araya getirmek suretiyle Papalığa hizmet edecek elit ve zengin bir insan gücü kaynağı oluşturmaya çalışan bir hareket olarak tanımlanmıştır.

PDY/FETÖ

Türkiye'de bilim insanları, PDY/FETÖ lideri F. Gülen için "Gülen takipçileri için bir guru. Davranışları ise tipik guru davranışları." şeklinde tanımlar yapmışlardır. Buna bağlı olarak bilimsel literatürde de F. Gülen gibi kişilere kült lideri, guru gibi isimler veriliyor. Bu tür gruplara verilen başlıca isimler de kapalı grup, sekt, fraksiyon, heretik grup, gnostik grup, karizma grubu, ütopya grubu.³⁸ Bu tür gruplar arasında bazı farklar tespit edilebilse bile ortak noktalar onları bir bütün olarak incelememize yetecek kadar fazladır.

³⁷ Aydın, Mahmut, *FETÖ'nün Uluslararası Kodları*, s.24.

³⁸ Yayla, Atilla, *Şanlı Direniş*, s.111.

Yukarı da da uzun uzadıya arz edildiği üzere Psikiyatrist Anthony Storr a göre Gurular “hayatın anlamı üzerine özel bilgi sahibi olduğunu iddia eden ve bundan ötürü de başkalarına hayatın nasıl yaşanması gerektiği konusunda söz söyleme hakkı olduğunu hisseden” kimselerdir. Gurular takipçilerine kendilerini geliştirme ve kurtuluş yolları vaat eder. Gurular kendilerinin özel bir manevî iç görüye sahip olduğunu öne sürer. Storr a göre guruların şu özellikleri dikkat çeker: Güzel, ağdalı ve tumturaklı konuşma becerisi; otoriterlik; paranoyaklık; kendini insanüstü gibi göstererek ulaşılmaz hale getirme; müritlerinin hayat tarzı, evliliği, meslek seçimi ve icrası, parasını ve malını mülkünü nereye nasıl harcayacağına karışma; gruba üye olanların kişilik ve kimliklerini tamamen dönüştürme; bağlılarından maddî ve manevî anlamda çıkar sağlamaya çalışma. Gülen’in bu özelliklerin tamamını veya çoğunu taşıdığını uzun zaman onun yakınında bulunmuş ve davranışlarını gözlemlemiş kişilerin teyid ettiği belirtilmektedir. Gurular hem bazı kabiliyetler hem de normal sayılması zor, hatta bazı psikanalistlerce hastalık semptomu sayılan özellikler sergilerler.³⁹ Storr’un gurular için narsistlikten ve bazı durumlarda paranoyaklıktan da bahsettiği yine yukarıda aktarılan bilgiler arasında yer almaktadır.

1960’lı yıllardan başlayan vaizlik serüveniyle 2016 yılına kadar PDY/FETÖ lideri Fetullah Gülen, yüzünü bir din adamı, vaiz kimliğiyle maskeli olarak tanıtmayı başarabilmiş bir profesyoneldir.⁴⁰ Kendisini ve örgütünü hoşgörü, diyalog, asrı saadet müslümanları, asrın müceddidi ve mehdi vs. sıfat ve söylemlerle maskeleyen Gülen 15 Temmuz’da ne kadar acımasız olduğunu net olarak göstermiştir. Siyasi konularla ilgilenmediğini söylemesine karşın devletin bütün kurumlarına sızmayı kendisine gaye edinen, demokrat görünmesine rağmen gözünü kırpmadan en profesyonel darbeci de olabilen profesyonel bir varlıktır. Örgütten ayrılmak isteyenlere, örgütü eleştirenlere karşı son derece acımasız ve gaddar olabilen Gülen narsizmin birçok özelliklerini eylemlerinde tezahür ettirmiş bir guru olarak tarihe geçmiştir.

Sonuç

Küresel güçler, hegemonyasını devam ettirirken kendilerine en büyük tehlike ve tehdit olarak Dinleri özellikle de ilahi kökenli dinleri görmektedirler. Tasavvufi hareketler, dinî yaşamda biraz daha özenli bir yaşayış modeli oluşturarak İlahî dinlerin insanlar üzerindeki uygulamalarını azami düzeye çıkarmaya çalışan yapılardır. Bu yapılar, küresel güçler için en büyük tehdittir. Bu yapılanmalar genelde teslimiyetçiliği temel alıp, aklî ve bilimsel sorgulamalara pek iltifat etmeyen yapılardır. İşte küresel güçler dinin bu yapılarını istismar ederek birtakım

³⁹ Yayla, Atilla, *Şanlı Direniş*, s.110-114.

⁴⁰ Bkz. Coşkun, Serdar, *FETÖ Çatı İddianamesi*.

kült hareketler oluşturup, başlarına getirdikleri Gurularla hedeflerine ulaşmaya çalışmaktadırlar. Yukarıda verdiğimiz örneklerde olduğu gibi bütün ilahi dinleri kullanabilmektedirler. Guruların ve liderliğini yaptığı kültür hareketlerinin temel hedefleri ve özellikleri bilindiği zaman, Dinleri ve tasavvufî yapıları yıpratmadan bunlardan ayırmak mümkündür. Toplumda bilinç düzeyi oluşturulamadığı takdirde, toplum, bunları ilâhî kökenli dinî ve tasavvufî hareket olarak görebilecektir. Bizde bu bilinç düzeyinin oluşumu için bu konunun incelenmesinde yarar görüyoruz.

KAYNAKÇA

- Aydın, Mahmut. *FETÖ'nün Uluslararası Kodları Cemaatten Terör Örgütlülüğüne*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2017.
- Bell, Daniel. "Kutsalın Dönüşü". (Ali Köse, 21. Yüzyılda Dinin Geleceğı Kutsalın Dönüşü içinde).
- Byık, Mustafa. *Küresel Bir Din Projesi Olarak Moonculuk*. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002.
- Çınar, Aliye. "Politik Teoloji". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Bursa Cilt 15, Sayı 2, Yıl 2006.
- Demir, Hilmi. *Gülen Örgütü Ezoterik Bir Kült Cemaatin Radikalleşmesi*. Ankara 2017, Ay Yayınları.
- Köse, Ali. 21. Yüzyılda Dinin Geleceğı Kutsalın Dönüşü, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Macit, Nadim. *İmparatorluk Politikalarında Teo-Stratejiler ve Türkiye*, Ankara: Fark Yayınları, 2008.
- Öztürk, Mustafa. "Geleneksel Te'vil Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri", *Bilimname* II, 2003/2.
- Sapancalı, Faruk. "Yeni Dünya Düzeni ve Küresel Yoksulluk", *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. Cilt 3, Sayı:2, 2001.
- Storr, Anthony. *Öteki Peygamberler* (trc: A. Day). İstanbul: Okyanus Yayınları, 2001.
- Taşdelen,Vefa. "Ahmet Mithat'ın Niza-ı İlmü Din ve Bilim Çatışması Sorunu". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 2018 Cilt: 7 Sayı: 2.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. "Dibace" P. Janet-G. Sealles, Tahlili Felsefe Tarihi Metalib ve Mezahib (Çev: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır) İstanbul 1978, Eser Neşriyat.
- Yel, Ali Murat. "Bir Katolik Tarikatı: Opus Dei" *Divan Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi* 2000/2, Yıl:5.

MEDENİYETLERİ TAHRİP EDEN BİR DÜŞÜNCE OLARAK IRKÇILIK Ahlak Felsefesi Açısından Bir Değerlendirme

Mahmut MEÇİN

Doktora Öğrencisi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü / mahmutmecin@gmail.com

Giriş

Her medeniyet, kendi kimliğini oluştururken varlık âlemiyle kurduğu temel ilişkilerini ‘ben’ ve ‘öteki’ diye tasavvur ettiği unsurların varlığı üzerinde kurmaktadır. Başka bir ifadeyle medeniyet kurma iddiasıyla ortaya çıkan her toplum, kendine özgü bir kimlik oluşturmak için ‘kendi’ne ait olan ile olmayan arasında bir çizgi çekmekte ve kendi ontolojik konumunu bu temel ayrım üzerine inşa etmektedir. Bu anlamda medeniyetlerin kurulmasını da, yükselmesini de, diğer medeniyetlerin muhtemel tahakkümlerine karşı kararlı bir duruş sergilemesini de sağlayan en önemli unsur bir medeniyet prototipinin tebarüz etmesini sağlayan ‘ben’ idrakidir.¹ Bununla beraber çeşitli türleri olsa da her ‘ben’ düşüncesi doğal olarak bağrında bir “öteki” düşüncesini de taşımaktadır. Özellikle katı bir ‘ben’ idrakine sahip olan ve kendisini ontolojik anlamda evrenin merkezinde gören her kabile, ırk veya toplum herhalde kendinden olmayanı ‘öteki’ görerek onu yabancı veya ‘parya’ olarak görmekten de geri durmayacaktır.² Hatta bu düşüncenin biraz daha temeline indiğimizde bireyler bağlamında ‘ben’ ve ‘öteki’ algısının insanı kendini, kendine ait olanı kayırmaya ve üstün görmeye, ötekini ise hor görüp aşağılamaya ve diğerleri olarak gördükleri üzerinde hegemonik bir baskı kurmaya yönelttiğini söyleyebiliriz. Medeniyetleri teşkil eden kurucu bir unsur olmasının yanı sıra diğer kültür ve medeniyetlere bakış açısını da tayin ettiği görülen ‘ben’ idraki, ölçülü ve esnek bir düzeyde korunmadığı zaman ben-merkezci bir hale dönüşerek başka kültür ve medeniyetlere karşı tahammülsüzlüğü

¹ Ahmet Davutoğlu, “Medeniyetlerin Ben-İdraki”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 1997/1, cilt: II, sayı: 3, s. 10

² İbrahim Kalın, *İslam ve Batı*, İstanbul: İsam Yayınları, 2013, s.7.

körüklemekte ve toplumlar arasındaki farklılıkları ayrıştırıcı bir düşünce haline getirebilmektedir. Bu anlamda tüm üstün vasıfları kendinde görerek 'diğerleri'ni kategorik olarak alt sınıflara koyan bu tutumun, aynı zamanda medeniyetin farklılıkları içeren çoğulcu ve sentetik yapısını da tahrip ettiğini söyleyebiliriz.

Bir medeniyetin benlik şuurunu oluşturan ve başka medeniyetlere karşı onu kendi yapan ruhunu temsil eden 'ben' idraki bu işlevinin dışına çıkarak üstün bir biyolojik vasıf olarak addedildiğinde hegemonik bir baskı aracına ve ötekini yok sayan hodbin bir zihniyete dönüşmesi kaçınılmazdır. Nitekim aynı zihniyetin kabilecilik, ulusçuluk ve beyaz ırk gibi tarihte çeşitli şekillerde tezahür eden ırkçılığı da ortaya çıkardığını ve beslediğini söyleyebiliriz. Ben duygusunun ontolojik bir idrakten, daha doğrusu bir varoluş meselesinden çıkıp bir tahakküm aracı haline geldiği bu duruma işaret eden Albert Memmi, ırkçı davranışın birbirini tamamlayan iki eylemle tezahür ettiğini söyler: I- Ötekinin dışlanması, reddedilmesi ve 'Ben'in onaylanması.³

Bu çalışmada tarih boyunca medeniyetleri tahrip eden önemli bir düşünce olarak nitelediğimiz ırkçılığın ne olduğu ve ahlaki açıdan yanlışlanabilir olup olmadığı konu edinilmektedir. Irksal farklılıkların detaylı açıklamaları ile ilgilenen antropoloji ve sosyoloji bağlamında saf bir ırkın olup olmadığı veya ırkçılığın tarihi kökenleri gibi meseleleri dışarıda tutarak konu, ahlak felsefesi bağlamında ele alınmıştır. Bu alanda ırkçılığa karşı geliştirilen ahlakî kuramları işe koşturarak ırkçılığın hangi açılardan yanlışlanabileceği tartışılmıştır. Bu çalışmayla ırkçılığın gerek ahlakî gerekse felsefî bir temelden yoksun olduğuna dikkat çekilerek başta İslam medeniyeti olmak üzere dünya medeniyetlerinin tahrip edilmesindeki yıkıcı etkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ahlak felsefesi bağlamında ırkçılığın yanlışlanabilir olup olmadığını ele almadan önce ırkçılık kavramının mahiyetine kısaca değinmekte yarar olacaktır.

İrkçilik Nedir?

Latince'de racism olarak ifade edilen ırkçılık, benzer fiziki özellikleri paylaşan bir insan grubu için kullanılan 'race' kelimesinden türemiştir. Race kelimesinin etimolojik çözümlemesini yapan Immanuel Geiss'e göre, ırk kavramı tıpkı bilinç ve bilinçaltında olduğu gibi, çağdaş dilde de deşifre edilmesi, çözümlenmesi gereken derin izler bırakmıştır. Bu nedenle, der Geiss ırk kavramının tarihini aydınlatmak, ırkçılığın tarihini doğrudan anlamaktan daha önemlidir. Geiss, race kavramının Latince 'ratio' kavramından türediğini savunan A. Memmi'nin aksine race kavramının kökenini Latince yerine Arapçaya dayandırmaktadır. Ona göre race, Arapçada 'kafa', 'kabile şefi' anlamlarına gelen *r'as* (رأس) kelimesinden kay-

³ Albert Memmi, *Rassismus*, Frankfurt am Main: Anton Hain, 1987'den aktaran Sinan Özbek, "İrkçilik Nedir?" *Felsefe Logos*, sayı, 2, 1998, s.36.

naklanmaktadır.⁴ Avrupa'da bu kavramı ilk kullanan İspanyollar ve Portekizlilerin, Araplarla olan ilişkilerine dikkat çeken Sinan Özbek, Geiss'in iddiasının ciddiye alınması gerektiğini belirtir. Pratik anlamda kadim bir düşünce olsa da kavramsal düzeyde Fransız ihtilalinden sonra ortaya çıkan ırkçılık, Afrikalı köle ticareti, Yahudi ve çingenelere düşmanlık şeklinde Avrupa topraklarında asırlarca varlığını sürdürür. Irkçılık üzerine yaptığı çalışmalarla bilinen Alman araştırmacısı Geiss, ırk kavramının izlerinin on üçüncü yüzyıl Romen diline kadar sürülebileceğini savunur. Kavram İspanyolca ve İtalyanca'da 'raza', Portekizce'de 'race', Fransızca'dan İngilizce'ye, oradan da Almanca'ya herhangi bir değişikliğe uğramadan 'race' olarak geçmiştir.⁵

Irk, fiziksel ve coğrafi özelliklere dayalı insanları bir sosyal değer hiyerarşisinde konumlandıran ideolojik kökleri ile bir toplumsal kimlik yapılandırmaktadır.⁶ Bu anlamıyla ırkçı sadece ırka bağlı olarak bazı ırkların üstünlüğüne, bazı ırkların ise aşağı olduğuna inanan kişidir. Irkçılık ise; bir toplumun yapı ve işleyişine nüfuz etmiş, açıkça ifade edilmiş veya edilmemiş, birey veya grupların ırka dayalı inanç ve tutumlarıdır.⁷ Bu terim batı dillerinde ırk ve etnik özelliklerin insanın ana meziyetlerinin ve potansiyellerinin tayin edicisi ve bir ırkın bu özellikleriyle diğerlerinden üstün olduğu anlamına gelir.⁸ Bu düşünceden hareketle ırkçılık, farklı ırksal gruplar arasında hak ve ayrıcalıkların eşitsiz dağılımının izahını veya nedenini açıklama gayretinde olan bir ideoloji veya uygulamalar haline dönüşmüştür. Tarihte çok köklü bir geçmişe sahip olan ve kendini farklı biçimlerde ortaya koyan ırkçılığın modern türevleri genelde bireyler arasındaki biyolojik farklılıkların sosyal algılamalarına dayanır. Bu türevler, farklı ırkların kalıtsal özellik ve yeteneklerine göre yekdiğerinden üstün veya aşağı olduğunu düşünen sosyal eylemler, uygulamalar, inançlar ya da politik düzenler şeklinde tezahür edebilir.⁹

Irkçılık, farklı disiplinlerden birçok kişi tarafından tanımlanmış ve gerek felsefi ve bilimsel, gerekse dinî ve ahlakî anlamda çeşitli yönleriyle tartışılmıştır. Bu minvaldeki tanım ve mülahazaları özetlemek sadedinde UNESCO tarafından yapılan veciz bir tanımlı zikretmek yerinde olacaktır: *"Irkçılık, ayrımcı gruplar-arası ilişkilerin biyolojik temellerle doğrulanabileceği yanıltmacasına dayanan an-*

⁴ Immanuel Geiss, *Geschichte des Rassismus*, Frankfurt: Shurkamp, 1988, s.16.

⁵ Sinan Özbek, *Irkçılık*, İstanbul: Bulut Yay., 2003, s. 10-16.

⁶ David R. Williams, Risa Lavizzo-Mourey and Rueben C. Warren, "The concept of race and health status in America", *Public Health Reports*, Jan-Feb 1994 v109 n1 p 26(16), s. 1.

⁷ Anthony Giddens, *Sosyoloji*, İstanbul: Kırmızı Yayınları 2008, s. 540.

⁸ Merriam Webster, *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary*, s. 969

⁹ R. Schefer, *Encyclopedia of Race, Ethnicity and Society*, SAGE, 2008, S. 1113; Racism, Oxford Dictionaries, <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/racism>.

ti-sosyal inanış ve davranışlardır.”¹⁰ İnsan gruplarını etnik özelliklerine göre kategorize ederek birbirlerinden üstünlüklerini biyolojik özelliklere indirgeyen bir ideoloji olarak ırkçılığın temel iddiası sosyal grupların kalıtımla geçen bedeni özellikleri sebebiyle farklılaştığını ve öz konusu farklılıkların bireyler veya etnik gruplar arasındaki statü ve ilişkinin belirleyicisi olması gerektiğidir.¹¹ Kuşku yok ki böyle bir anlayış toplumun ana kurumları aracılığıyla bir kesime belirli imtiyazlar vererek ayrımcı uygulamaları sistematik olarak yürütme gücü vermektedir.¹² Nitekim 1967’de Paris’te UNESCO tarafından organize edilen “İrkçılığı Tanımlama Konferansı”ın sonuç bildirgesinde yine ırkçılık “işgali, köleliği ve sömürgeciliği haklı çıkarmayı öngören bir teori” olarak tanımlanmıştır.¹³

Söz konusu düşüncenin özü, bireyi veya toplumu değerlendirirken ırkını hayır ve şerrin tek kıstası yapmaktır. En göze çarpan tavrı ise ırkı, o ırka mensup olanların özellikleri sebebiyle diğer insanlardan üstün tutmak ve etnik özelliklerini diğer tüm vasıflarının önüne koymaktır.¹⁴ Bu tanımlardan hareketle denilebilir ki ırkçılık mantıklı bir gerekçe ve bilimsel bir temele dayanmaksızın sosyal-kültürel statünün biyolojik özellikler tarafından tayin edildiğini ve ırkların kesin olarak birbirinden farklılığına dayanan bir inanç veya varsayıma dayanmaktadır. “*Racism*” in *A Companion to Applied Ethics* adlı eserin editörü Michele Moody Adams der ki çeşitli türleri olan çok karmaşık bir kavram olsa da her türlü ırkçılığın merkezinde yer alan iki yönlü bir düşünce vardır: I- İnsanlar oldukça tutarlı bir biçimde temel özelliklerinin toplamına göre kategorize edilen farklı ırklara bölünebilir. II- Bazı ırklara mensup olan bireylerin sahip olduğu temel özellikler, doğası itibariyle özellikle sosyal, ekonomik ve ahlaki açıdan diğer ırklara mensup üyelerin sahip olduğu özelliklerden daha değerlidir.¹⁵ Adams’a göre ırkçılık sadece bireylerin davranışlarında tezahür etmez, fakat aynı zamanda toplumsal ve kurumsal uygulamaları da şekillendirir. İrkçi düşünceleri araştırmanın çeşitli zorluklar barındırdığını söyleyen Adams, bu zorluklardan en önemlisinin belki de ırkçi düşünceyi açıkça savunan bazılarının görüşlerinin peyderpey nesnel bir tabana yerleştirdikleri iddialarıdır.¹⁶ Bu zorluğu aşmanın en önemli yollarından biri ırkçılığı ahlak felsefesinin argümanlarıyla ele alarak tar-

¹⁰ UNESCO tarafından benimsenen bu tanımı, Siyonizm ve İrkçılık Üstüne Uluslararası Sempozyum, Siyonizm ve İrkçilik’tan aktaran; Alâeddin Şenel, *İrk ve İrkçilik Düşüncesi*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1984, s.134

¹¹ Recep Şentürk, Kadir Canatan, “İrkçilik”, *DİA*, c.IXX, İstanbul: TDV Yayınları, 1999, s.124.

¹² Delmo Della-Dora, *What Curriculum Leaders Can do About Racism?*, Detroit: New Detroit, 1970.

¹³ UNESCO, *Final Report: Meeting of Experts on Race and Racial Prejudice*, UNESCO, House, Paris, 18-26 Sempember, 1967, December 14, 1967, SHC/CS/122/8. UNESCO Archives, Paris.

¹⁴ İsmail R. Farukî, *Bilginin İslamileştirilmesi: Genel İlkeler ve Çalışma Planı*, İstanbul: Risale Yayınları, 1995, s. 77.

¹⁵ Michele Moody Adams, “Racism”, *A Companion to Applied Ethics* içinde, (ed. R. G. Frey, Christopher Heath) Wellman, (Berlin: Blackwell Publishing, 2003), p. 91.

¹⁶ Adams, *Racism*, s. 91-93.

tışmaktır. Böylece ırkçılığın ahlaki bir temele dayanıp dayanmadığı araştırılarak bu konudaki iddialar vuzuha kavuşacaktır.

İrkçilik Ahlaki Açıdan Yanlışlanabilir mi?

İrkçilik elbette nevzuhur bir düşünce değildir. Fakat on dokuzuncu yüzyıl-da French Joseph-Arthur de Gobineau (1816-1882) ve British Houston Stewart Chamberlain (1855-1927) tarafından bilimsel bir teoriye evrildi. “İrkçiliğin ba-bası” olarak bilinen Gobineau *İnsan Irklarının Eşitsizliği Üstüne Bir Deneme* adlı ünlü eserinde dünyada Beyaz (Caucasian), Siyah (Negroid) ve Sarı (Mongoloid) olmak üzere üç temel ırk olduğunu savunur. Gobineau, Darwin’in otoritesini kullanarak yaptığı beyin anatomisi araştırmalarıyla beyaz ırkın beyninin diğer (renkli) kimi ulusların beyinlerine oranla bilgi içirme kapasitesiyle zekâ, ahlak, irade ve diğer tüm olumlu kalıtsal özelliklere sahip olduğu için batı etkisinin tüm dünyaya yayıldığını iddia etmiştir. Gobineau’a göre üç ırk arasında akli düşünce yeteneğine sahip olan, fiziksel bakımdan en güzel olan ve güzellikler yaratabilen yegâne ırk Avrupalı beyazlardır. Asyalılar ve siyahilerin sahip oldukları tüm olumlu özellikler müteakip melezleşme ya da beyaz ırkın bu ırklara karışmasıyla meydana gelmiştir.¹⁷ İrk faktörünü insan dünyasının etrafında döndüğü yadsınamaz bir gerçek olarak gören Gobineau’nun tezi bir dönem büyük yankılar uyandırarak Avrupalıları beyaz ırkın üstünlüğüne inandırmıştı. Nitekim Gobineau’nun ırkların eşitsiz olduğu yönündeki iddiası Richard Wagner (1813 – 1883), Chamberlain, Rosenberg ve Hitler (1889 1945) tarafından da savunulmuş ve 19. yüzyıl Avrupa’sını büyük oranda etkilemişti. Fakat Gobineau’nun bu tezi herhan-gi bir bilimsel dayanaktan yoksun ve pek çok açıdan yanlışlanabilir bir iddiadır. Dini ve hukuki gerekçelerin yanı sıra bu iddia aynı zamanda birçok ahlaki teoriyle de çürütülebilir.

İrkçilik kimilerine göre ontolojik bir mesele iken kimilerine göre psikolojik bir bozukluk kimilerine göre ise yasal bir ihlaldir. Fakat ırkçılığın bir de ahlaki bir boyutunun olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Zira ahlak, özünde, başkalarına na-sıl davrandığımızla ilgilidir. İnsanları kalıtsal özelliklerine göre değerlendirmek, onların toplumsal statülerini kesbî ve iradî olmayan bu özelliklerine göre tayin etmek ve değiştirilmesi mümkün olmayan bu özellikleri toplumda kişiler arası ilişkilerde belirleyici kılmak birçok ahlaki problemi beraberinde getirir. Belki de bu gibi problemlerden dolayı ırkçılık açık bir biçimde kendini ifade etme imkânı bulamazken farklı maskeler giyerek veya çeşitli kisveler altında kendini takdim eder. Bizzat bu durum, ırkçılık eylemine itiraz edebilmek ve çürütmek için bir fırsat olarak değerlendirilebilir.¹⁸ Nitekim ırkçılığın savunduğu eşitsiz ve ayrımcı-

¹⁷ Gregory Blue, “Gobineau on China: Race Theory, the “Yellow Peril,” and the Critique of Moder-nity” s. 93-139, *Journal of World History* V.10, Spring 1999, s. 100-101; Giddens, *Sosyoloji*, s. 533; Özbek, *İrkçilik Nedir?*, s. 37; Şenel, *İrk ve İrkçilik Düşüncesi*, s. 64-66.

¹⁸ Adams, *Racism*, s. 91.

lığın yol açtığı ahlaki problemlerden hareketle çeşitli ahlak kuramları tarafından çürütülmeye çalışılmıştır.

Her ahlaki tartışma bir takım öncüllere dayanır. Adams'a göre ırkçılık probleminin de temelini teşkil eden üç önerme vardır. Uzun süredir yoğun tartışma ve çekişmelerin kaynağı olan bu önermeler şunlardır:

1. Irkçılık ahlaki açıdan yanlıştır ve bireylerin düşünce ve davranışlarında veya sosyal, kültürel ve milli grupların uygulamalarında ve kurumlarında somut hale gelmemelidir.
2. Irkçılık vardır (hatta resmi bir suç konusu olan birçok yerde) ve en tehlikeli tezahürlerinde haksız yere mağdur olanlara sosyal ve ekonomik bakımdan ciddi sonuçlar doğurmaya devam etmektedir.
3. Irkçılığın en tehlikeli türlerinin bile etkileri güçlü bir şekilde hafifletilebilir ve kimi zaman belirlenen ahlaki araçların kolektif ve bazen de bireysel gayretleriyle ortadan kaldırılabilir.¹⁹

Her biri farklı bir boyuta işaret eden ve ayrı bir tartışmaya konu olabilecek bu ilkeler ırkçılığın ahlaki açıdan yanlışlanabilirliğine dair öne sürülen teoriler için birer öncül mahiyetindedir. Bu öncüllerden yola çıkarak ırkçılığın ahlaken yanlış bir düşünce ve eylem biçimi olduğunu savunan üç ahlak teoriden söz edeceğiz. Bu teoriler sözleşmecî etik, erdem etiği ve metaetiktir. Şimdi bu üç teoriye dayanarak ırkçılığın yanlışlanabilirliğini tartışacağız.

Sözleşmecî Etik

İnsanların ancak bir toplum sözleşmesi etrafında ahlakî özne veya failer haline gelebileceğini savunan sözleşmecî etik, bunun gerekçesi olarak sözleşmenin insanlar için başkalarına önem vermenin, onlara gerekli ilgiyi göstermenin koşullarını temin etmesi olarak gösterir. Devletin varlık nedenine de izah getiren sözleşmecî etiğe göre insanların birbirleriyle ilişkilerini mümkün kılan şey, ahlaklılığın unsurlarını belirleyerek etik kavramını oluşturan devlet iken uygulanmasını mümkün kılan ise toplum sözleşmesidir.²⁰

Sözleşmecî etik kuramı yukarıda saydığımız önermelerin ikincisinden, yani ırkçılığın mağdurlarına ciddi sosyo-ekonomik adaletsizlikler yaşattığından yola çıkarak adalete dayalı bir ahlak kuramı geliştiren Amerikalı Filozof John Rawls'un (ö.2002) sözleşmecî ahlak teorisine başvurarak ırkçılığın ahlaken yanlışlanabilirliğini tartışacağız. Rawls "hangi adalet ilkeleri toplumu düzenlemelidir?" diye sorar. Meselenin başlangıç durumuna dikkat çeken Rawls, bazı hipotetik/varsayımsal koşullar altında toplumu düzenleyen ilkeleri kabul ettiğimizi ileri sürer. *Düşünün ki biz özgür ve rasyonel düşünen bireyleriz ancak toplumdaki başlangıç*

¹⁹ Adams, *Racism*, s. 89.

²⁰ Ahmet Cevizci, *Uygulamalı Etik*, İstanbul: Say Yayınları, 2013, s. 47.

durumumuzu (zengin-fakir, siyah-beyaz, erkek- kadın) bilmiyoruz. Rawls, başlangıç durumunda inanç ve ifade özgürlüğü gibi hakları güvence altına alan “eşit özgürlük ilkesi”ne razı olmamız gerektiğini savunur. Fakat buna razı olmamız yetmez. Biz aynı zamanda “fark ilkesi”ne de razı olmalıyız. Bu ilke aradaki dezavantajlıların sahip olduğu eşitsizlikleri ortadan kaldırmak için sunulan fırsat eşitliği teşvikleri dışarıda tutularak servetin en avantajlı grup dâhil herkese eşit dağıtılması temeline dayanır.²¹

Meşhur “Evrensel Adalet Teorisi”ni iki temel ilke üzerine inşa eden Rawls’un ilkeleri şunlardır:

1. Herkesin tamamıyla yeterli, eşit temel haklar ve özgürlükler düzenine sahip olmak konusunda eşit hakkı bulunmaktadır ve bu düzen herkes için aynıdır; bu düzende eşit siyasal özgürlüklerin değerleri eşit olarak sağlanır.
2. Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler şu iki şartı karşılamalıdır: İlk olarak bu eşitsizlikler herkese adil bir fırsat eşitliği altında açık olan konumlara ve makamlara bağlanmalıdır; ikinci olarak bu eşitsizlikler toplumun en dezavantajlı üyelerinin en çok yararına olacak şekilde olmalıdır.²²

Rawls’a göre bu ilkeler öncelikle toplumun temel yapısını ilgilendirir, bu ilkelerle hak ve sorumlulukların dağılımı yapılır ve sosyo-ekonomik avantajların dağılımı düzenlenir. Özellikle ikinci ilke, her ne kadar ilk bakışta gelir dağılımıyla ilgili görünse de bu ilke ahlaki açıdan ırkçılığı yanlışlamak ve çürütmek için de tatbik edilebilir bir ilkedir. Rawls der ki, hiç kimse dezavantajlı bir sınıfın üyesi olarak doğmayı ya da doğuştan engelli veya IQ seviyesi düşük belirli bir ırka veya cinsiyete ait olmayı hak etmez. Bu bütünüyle bir şans ve doğal yetenek meselesi olduğundan insanların hak edişleri şansa bırakılamaz. Rawls’a göre toplumsal yapı şanslı doğ/m/ayı mütemediyen ödüllendirip geriye kalanları kaderlerine terk edemez. Rawls bu eşitsizliğin “adil ve eşit fırsat” ilkesiyle tazmin edilmesi gerektiğini savunur.²³

Rawls, birinci ilkedен hareketle, bilgi ve beceri bakımından aynı seviyede olan insanların görev ve pozisyonları elde etmek için eşit fırsatlara sahip olması gerektiğini savunur. Evrensel bir adalet teorisi kurmak isteyen Rawls, toplumda görev ve pozisyon elde etmede ırk, cinsiyet, şans ve sosyal sınıf gibi doğuştan gelen faktörlerin etkisini ortadan kaldırmayı hedefler. Fakat onun burada kastettiği, resmi veya kâğıt üzerindeki bir eşitlik yerine hakkaniyete uygun ve adil bir fırsat eşitliğidir. Başka bir ifadeyle onun amacı toplumdaki belirli pozisyonlara gelmek için doğuştan gelen şans ya da bazı biyolojik faktörlerden kaynaklanan

²¹ John Rawls, “A Theory of Justice” *Ethics: Contemporary Reading* içinde, (ed. H. J. Gensler, E. W. Spurgin and. J. C.Swindal), New York: Routledge, 2004, s. 229.

²² John Rawls, *A Theory of Justice*, London: Oxford University Press, 1985, s. 232.

²³ Rawls, *A Theory of Justice*, s. 102; Hüseyin Avşar, “Jon Rawls’ın Siyaset Felsefesi” *Basılmamız YL Tezi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2006, s. 44-45.

durumların kimseye ayrıcalık veya avantaj sağlamaması gerektiğini temellendirmektedir. Bu nedenle Rawls'un sözleşmecî etik anlayışının en dikkat çekici yönü, insanlardan kendi ben merkezli eğilimleriyle kişisel çıkarlarını, tarafsız bir biçimde herkesin mutluluk ve refahını temin edecek ilkeler lehine bir tarafa bırakmalarını talep etmesidir.²⁴

Rawls'un iki ana ilke üstüne bina edilmiş genel adalet anlayışında ırkçılığın ahlaka/adalete aykırı olmasıyla bağlantılı olarak özellikle ikinci ilkesi şöyle özetlenebilir: Birincil düzeydeki bütün toplumsal iyiler -özgürlük, fırsat, gelir, refah, saygınlık- eşit dağıtılmalıdır. Bu iyilerden her hangi birinin ya da bir bölümünün eşit dağıtılmayışına ancak daha kötü durumda olan kesimlerin yararının gözetildiği durumlarda izin vardır. Rawls'un teorisi toplumun dezavantajlı kesimlerine uygulanacak pozitif ayrımcılığın temeli olarak görülüyorsa da bu teori aynı zamanda ırkçılığa karşı etkili bir antitez olarak da kabul edilmelidir. Çünkü ırkçılık tıpkı cinsiyetçilik gibi toplumdaki ayrımcı tavrın bir neticesi olarak tezahür etmektedir.

Erdem Etiği

İrkçılığın felsefi olarak çürütülmesinde Rawls'un sözleşmecî ahlak teorisinin yanı sıra işe koşturulabilecek bir diğer teori Sokrates'in erdem etiğidir. Bu teori ırk ile ırkçılık arasındaki etkileşimin önemli detaylarının aydınlatılmasında yardımcı olacaktır. Sokratik erdem etiği antik çağda Platon tarafından sürdürülürken modern dönemde ise Amerikan Yurttaş Yaklaşımları Hareketi lideri Martin Luther King (ö.1968) tarafından savunulmuş ve geliştirilmiştir. Özellikle ırkçılığın ırkçı kişi üzerindeki psikolojik ve ahlaki bakımdan zararlı etkilerinin daha iyi anlaşılmasında M. Luther teoriye önemli katkılar yapmıştır.²⁵ Bir ahlaki eylemin kriteri olarak failin karakterine ve erdeme vurgu yapan bu teori, kişinin üstünlüğünü ancak deneyime dayanan erdemli karakterinden alabileceğini savunur.²⁶ Ahlakî bir yetkinliği ifade eden erdemli karakter, genetik olarak sahip olunan biyolojik bir hususiyet değil belki kişinin davranışlarıyla inşa ettiği ve erdemli davranışlar sergileyen her insan için ulaşılması mümkün olan nihai bir amaç olarak telakki edilir. İnsanın yetkinleşebilirliğini savunan teoriye göre insanın başlangıç durumundan ziyade erdemli davranışların bir yansıması olarak ortaya çıkan karakteristik özelliklerine odaklanmalıdır.²⁷

İrkçılığı "mental bozukluk veya kişilik bozukluğu" olarak tanımlayan Luther, dikkatlerin ırkçılığın mağdurlarının bakışlarına yöneltilmesinden endişe duyar

²⁴ Cevizci, *Uygulamalı Etik*, s. 49.

²⁵ Adams, *Racism*, s. 91-93.

²⁶ Derda Küçükalp, "Erdem Etiği", *Felsefe Ansiklopedisi*, (ed. Ahmet Cevizci), Ankara: Nobel Yayınları, c. V, 2007, s. 628.

²⁷ Cevizci, *Uygulamalı Etik*, s. 57-59.

ve beyaz adamı “*tüm insanlar eşit yaratılıyor*” fikri üzerinde ikna etmeye çalışır.²⁸ Luther, Sokrates’in erdem etiğine uygun olarak “*insanların bir bireyin değerini banka hesaplarına veya arabalarının markasına göre değil fedakârlıklarına göre ölçülmesi gerektiğini anlamaları gerekir*” der. Luther’e göre insanın kişiliğini yükselten her yasa adil, onun onurunu kıran, kişiliğini aşağılayan her yasa ise haksızdır. Hiçbir ayrımcı yasa adil değildir. Çünkü ayrımcılık, bir ruhu ve kişiliği bozan mental bir rahatsızlıktır. Ayrıca bu durum ayrımcıya yanlış bir üstünlük hissi verirken “öteki”ye ise aşağılık hissi verir. Martin Buber’in sözlerine atıfta bulunan Luther, ırkçılığın ben-sen münasebetinin yerine ben-öteki (I-it) ilişkisini ikame ettiğini ve kendi dışındaki kişileri birey olarak değil cansız birer nesne durumuna düşürdüğünü söyler. Bu nedenle ırkçılık ve ayrımcılık sadece siyasi, ekonomik ve sosyolojik açıdan değil aynı zamanda ahlaki açıdan da yanlış ve utanç verici bir nitelik taşır.²⁹ Erdemli bir karakter inşa etmede doğuştan sahip olunan özelliklerin değil kişinin başaklarıyla olan ahlaki davranışlarıyla şekillenen bir “olma” durumunu ifade etmektedir. Bu bağlamda insanın değerini kulluk ve sorumluluk bilincine bağlı gören İslam ahlak anlayışı ile ahlaki olmanın kriterini kişinin davranışlarıyla inşa ettiği erdemli karakterine dayalı gören erdem etiği arasında paralellik olduğu söylenebilir.

Metaetik

İrkçilik ayrıca analitik felsefenin metaetik kuramı ile de yanlışlanabilir. Normatif yargılardan ziyade kavramsal analizler yoluyla ahlaki değerlerin çözümlemesini yapan metaetik ahlak filozofunun asıl görevinin norm koymak veya vaaz vermek değil ahlaki eylemlerin ölçütlerini tartışmak ve ahlaki kavramları açıklığa kavuşturmadır.³⁰ Böyle bir yöntemle Amerikan ahlak felsefecilerinden Lawrence Blum (1943-) “ırk” ve “ırkçılık” kavramlarını analiz ederek ırkçılığı tenkit eder.³¹ İrkçiliğin “*aşağılama*” ve “*antipati*” olmak üzere iki kavram ile sınırlandırılabilirliğini iddia eden Blum, aşağılamayı bir grubun olumsuz biyolojik özellikleri nedeniyle küçümsemesi, antipatiyi ise bir grubun kalıtsal olan fiziksel özellikleri nedeniyle bir başka grup tarafından “bağnazlık, düşmanlık ve nefret” ile muamele edilmesi olarak tanımlar. Bu iki ahlaki suç, “saygı, eşitlik ve onur” gibi ahlaki normları ihlal ettikleri ve tarihsel olarak aşırı ve aleni ırkçı zulüm biçimleriyle ilintili oldukları için ırkçılık terimiyle beraber en yüksek derecede bir kınamayı hak etmektedir. Blum, ırkçılığın sadece eşitlik, saygı ve iyi niyet gibi

²⁸ Martin, Luther King, “*The Declaration of Independence of the Thirteen Colonies*,” <http://www.law.indiana.edu/uslawdocs/declaration.html> (erişim) 13 Şubat, 2019)

²⁹ Martin Luther King, “Letter from Birmingham Jail”, in *Why We Can Wait, Encyclopedia* (Martin Luther King, Jr., Research and Education Institute)

³⁰ Cevizci, *Uygulamalı Etik*, s. 39.

³¹ Blum’un “*I’m not a Racist, But...The Moral Quandary of Race*” adlı ünlü kitabı Kuzey Amerika Sosyal Felsefe Derneği tarafından yılın en iyi sosyal felsefe kitabı olarak seçildi.

“genel ahlaki normları” ihlal ettiği için değil, aynı zamanda kötülükleri bariz olan tarihsel ırk temelli zulüm sisteminin mütemmim bir cüz’ü olduğu için de ahlaka aykırıdır.³²

Blum’a göre etnik ayrımcılık dört sebepten dolayı yanlışlanabilir:

- 1- Irkçılık, nitelikli bir bireyi seçim yapıldığı görevle alakası olmayan bir biçimde haksız yere dışlar.
- 2- Irkçılık bir önyargının eseridir.
- 3- Önyargı genelleme ve etiketleme yapmaktadır.
- 4- Irkçılık, üyeleri aşağılanan grubun öteki veya alt tabaka konumunun sürdürülmesine yardım eder.³³

Irkçılıkla ilgili ele aldığı kavramların analiziyle Blum, iradi bir seçimle kazanılmayan kalıtsal özelliklerin bir aşağılama ve küçümseme sebebi olamayacağından hareketle ırkçılığın bireyler arasında etnik bir ayrımcılığa yol açtığı ve zulüm ile haksızlığı meşru kılması gibi ahlakî olmayan sonuçlar doğurduğu gerekçesiyle yanlışlanabilir olduğunu savunmaktadır. Hâsılı ne Rawls’un ahlak temelli adalet teorisinde, ne erdem etiğinde ne de analitik felsefenin metaetik teorisinde ırkçılığın yeri yoktur.

Sonuç

Irkçılığın kökeninde kendini özel ve üstün gören ‘ben’ duygusu vardır. Bu duygu doğal olarak ‘öteki’ duygusuna eşlik eder. Bir medeniyetin muharrik gücü olarak ‘ben idraki’ ölçülü ve kararında kullanıldığında İslam medeniyeti örneğinde olduğu gibi kendi gibi olmayanı ötekileştirmeyen çoğulcu ve hoşgörülü bir medeniyetin inşasında önemli bir rol oynayabilir. Ancak dozu kaçırılan bir ‘ben idraki’ bir tahakküm aracı haline gelerek kendini ontolojik anlamda evrenin merkezinde gören ve kendi dışındakileri nesneleştiren ve ötekileştiren bir anlayışa da yol açabilir. Tarihte kadim bir geçmişe sahip olsa da on sekizinci yüzyılda böyle bir duygudan ortaya çıkarak siyasi bir ideoloji haline gelen ırkçılık; antropoloji ve sosyolojinin yanı sıra ahlak felsefesinin de ilgilendiği meselelerden biridir. Ahlak felsefesi bağlamında ele aldığımız teorilerin ışığında denilebilir ki insanları kalıtsal olarak değiştirilemez özelliklerine göre değerlendirmek ve bireyin toplum içerisindeki statüsünü bu özelliklere göre tayin etmek birçok ahlaki soruna sebep olmaktadır. Çünkü ırkçılık “öteki” ile ayrımcı, önyargılı, haksız ve eşitsiz bir ilişki öngörmektedir. Özünde başkalarıyla olan ilişkimize dair olan ahlak ise böyle bir tavrı kınamaktadır. Bu nedenle ırkçılık sadece saydığımız üç ahlaki teori açısından değil farklı ahlak teorileri tarafından da yanlışlanabilir. Özellikle bura-

³² Lawrence Blum, *I’m not a Racist, But...The Moral Quandary of Race*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 2002, s. 27-28

³³ Blum, *I’m not a Racist*, s. 89.

da ele aldığımız Rawls'un sözleşmecî etiği, insanların ancak sosyal bir sözleşme bağlamında adil ve ahlaki bir düzene sahip olabileceklerini savunur. Teoriye göre ahlak, insanların ortak çıkarlarını koruyacak şekilde yekdiğerine nasıl davranacaklarını belirleyen kurallardan oluşur. Erdem etiği ise bir insanın ırk, etnik veya fiziksel özelliklerine bakılmaksızın onun erdemli karakterine bakar. Erdem etiğine göre ahlaki davranış doğuştan getirilen veya tesadüfen elde edilen biyolojik özelliklerden değil bireyin kendi inşa ettiği erdemli bir karakterden kaynaklanmaktadır. Metaetik teoriye gelince, "ırk" ve "ırkçılık" kavramlarını analiz ederek biyolojik ve genetik özellikleri nedeniyle hiç kimsenin aşağılanma, antipati, hor görülme ve nefreti hak etmediğini savunur. Teoriye göre ırkçılık sadece saygı, eşitlik ve insan onuru gibi genel ahlaki normları ihlal ettiği için değil aynı zamanda kötülükleri bariz olan tarihsel ırk temelli zulüm sistemlerinin tamamlayıcı bir parçası olduğu için de ahlaka aykırıdır.

Sonuç olarak; elde edilmesinde insanların herhangi bir çaba sarf etmedikleri kalıtsal özelliklerle övünmek ve bunu bir üstünlüğün ve ayrımcılığın aracı olarak görmek yanlıştır. Aynı şekilde bu özellikleri bir birey veya ırkı hor görme ve aşağılanmanın bir sebebi olarak görmek de yanlıştır. İnsanları renk, ırk ve dilleri gibi fiziksel ve biyolojik özelliklerine göre sınıflayarak toplumu atomize eden bir güç olarak ırkçılığın, ahlaken yanlış olmasının yanı sıra medeniyetlerin çoğulculuk ve sentetik kodlarını yadsıyan ve tahrip eden bir düşünce olduğu da açıkça görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Adams, Michele Moody, "Racism", *A Companion to Applied Ethics içinde*, (ed. R. G. Frey, Christopher Heath) Wellman, (Berlin: Blackwell Publishing, 2003).
- Avşar, Hüseyin "Jon Rawls'ın Siyaset Felsefesi" *Basılmamız YL Tezi*, Ankara: Anakara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2006.
- Blue, Gregory, "Gobineau on China: Race Theory, the "Yellow Peril," and the Critique of Modernity" s. 93-139, *Journal of World History* V.10, Spring 1999.
- Blum, Lawrence, *I'm not a Racist, But...The Moral Quandary of Race*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 2002.
- Cevizci, Ahmet, *Uygulamalı Etik*, İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Davutoğlu, Ahmet, "Medeniyetlerin Ben-İdraki", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 1997/1, cilt: II, sayı: 3, ss. 1-51.
- Dora Delmo Della, *What Curriculum Leaders Can do About Racism?*, Detroit: New Detroit, 1970.
- Farukî, İsmail R., *Bilginin İslamileştirilmesi: Genel İlkeler ve Çalışma Planı*, İstanbul: Risale Yayınları, 1995.
- Geiss, Immanuel, *Geschichte des Rassismus*, Frankfurt: Shurkamp, 1988.
- Giddens, Anthony, *Sosyoloji*, İstanbul: Kırmızı Yayınları 2008.

- Kalın, İbrahim, *İslam ve Batı*, İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Küçükkalp, Derda, "Erdem Etiği", *Felsefe Ansiklopedisi*, (ed. Ahmet Cevizci), Ankara: Nobel Yayınları, c. V, 2007.
- Luther, Martin, Jr, "Letter from Birmingham Jail", in *Why We Can Wait, Encyclopedia* (Martin Luther King, Jr, Research and Education Institute)
- Luther, Martin, Jr, "*The Declaration of Independence of the Thirteen Colonies*,"
- Memmi, Albert, *Rassismus*, Frankfurt am Main: Anton Hain, 1987'den aktaran Sinan Özbek, "İrkçilik Nedir?" *Felsefe Logos*, sayı, 2, 1998.
- Oxford Dictionaries, <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/racism>.
- Özbek, Sinan, *İrkçilik*, İstanbul: Bulut Yay., 2003.
- Rawls, John, "A Theory of Justice" *Ethics: Contemporary Reading* içinde, (ed. H. J. Gensler, E. W. Spurgin and. J. C.Swindal), New York: Routledge, 2004.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, London: Oxford University Press, 1985.
- Schefer, R. *Encyclopedia of Race, Ethnicity and Society*, SAGE, 2008.
- Şenel, Alâeddin, *İrk ve İrkçilik Düşüncesi*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1984.
- Şentürk, R., Canatan, K. "İrkçilik", *DİA*, c.IXX, İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- UNESCO, *Final Report: Meeting of Experts on Race and Racial Prejudice*, UNESCO, House, Paris, 18-26 Semptember, 1967, December 14, 1967, SHC/CS/122/8. UNESCO Archives, Paris.
- Webster, Merriam, *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary*, Mass. Springfield, 1983.
- Williams, David R., Mourey, Risa Lavizzo- and Warren, Rueben C., "The concept of race and health status in America", *Public Health Reports*, Jan-Feb 1994 v109 n1 p 26(16).
- <http://www.law.indiana.edu/uslawdocs/declaration.html> (erişim tarihi 13 Şubat 2019)

TOPLUMDAN KOPAN SİYASET: İSLAM VE BATI ARASINDA ORTADOĞU

Prof. Dr. Abdulkadir BAHARÇİÇEK
İnönü Üniversitesi, abdulcadir.baharcicek@inonu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Işıl ARPACI
İnönü Üniversitesi, isil.arpaci@inonu.edu.tr

1. Giriş

Ortadoğu yüzyılı aşkın bir süredir çatışmalarla anıldı, siyasal istikrasızlıklar ve dış müdahaleler bu bölgenin belirgin özelliklerinden biri haline geldi. Bugünün Ortadoğu'sunda çok ciddi sorunlar yaşanmaktadır. Sosyal, siyasal, ekonomik alanlarda yaşanan sorunların yanında terör, şiddet ve savaşların da bölgede eksik olmadığı görülmektedir. Daha vahim olan ise bu sorunların kısa süre içerisinde çözüleceğine dair bir umut yok gibidir. Yine yüz yılı aşkın bir süredir bu bölgede ortaya çıkan sorunların en önemli nedeni olarak din (İslam) gösterilmeye çalışılmaktadır. Oysa sorunların kaynağı incelendiğinde bu durumunda bizzat sorunları yaratanlar tarafından bilinçli bir şekilde yaratılan bir algıya dayandırıldığını görmek mümkündür. Bu bildiride Ortadoğu'da demokrasi eksikliğinin ve yükselen radikalizmin asıl sorumlusunun bölgenin değerleri ve din olmadığı, tam aksine bu değerlerin bölgede istikrar ve barışın kaynağı olduğu, sorunların kaynağının ise Batı'nın bilinçli bir şekilde bölgeye yönelik olarak izlediği politikalar olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

2. Ortadoğu'nun Siyasi Yapısı

Ortadoğu yaklaşık 100 yıl öncesine kadar Osmanlı denetiminde olan bir coğrafya idi. Bu coğrafyanın Osmanlı denetimine girmesi 1500'lü yılların başına dayanmaktadır (İnalcık, 1973:33-34). Osmanlı devletinin bölgedeki hakimiyeti 19. yüzyılın başından itibaren azalmaya başladı ve 20. yüzyılın başında bu hakimiyet

bütünüyle sona erdi (Lenczowski, 1980: 31-40). I. Dünya Savaşında yenilen Osmanlı devleti dağıldı ve yerini Türkiye Cumhuriyetine bıraktı. Bu dağılma sürecinde Arapların bir kısmı da İngiliz ve Fransızlarla işbirliği yaptılar ve buna karşılık kendi bağımsızlıkları için söz aldılar (Mansfield, 1973:37-42). Bu arada Filistin topraklarını işgal eden İngilizler, Yahudilere de bağımsız bir devlet kurmaları sözünü verdi (Sontag, 1971:103). Sonuç olarak Ortadoğu diye tanımlanan bölge savaşın sonundan itibaren büyük ölçüde İngiltere ve Fransa'nın denetimi altına girdi (Darwin, 1981: 143). Kurulan çok sayıdaki Arap ülkesi İngiliz ve Fransız mandası altında yönetildi. 1930'lu yıllardan itibaren bazı devletler formel olarak bağımsızlıklarını ilan etseler bile İngiliz ve Fransız etkisi uzun yıllar devam etti. Bu yeni siyasi yapı ortaya çıktıktan sonra ise çatışma ve istikrarsızlık bölgenin belirgin karakteristiği olmaya başladı (Baharcicek ve Arpacı, 2014, 102).

Ortadoğu'nun siyasi yapısı Batılı sömürgeci devletler tarafından şekillendi. Batılı devletler bu bölgeyi yapılandırırken doğal olarak kendi çıkarlarına göre bir yapı oluşturdular. Bu çıkarların başında bölgenin zenginliklerinin denetim altına alınması ve Batıya akıtılması, Sovyetler Birliği'nin bölgeye nüfuz etmesinin önüne geçilmesi ve sonradan kurdukları İsrail devletinin güvenliğinin sağlanması gelmekteydi (Sharabi,1981:16). Bu amaçla halkta karşılığı olmayan, halkın desteğinden yoksun, genellikle azınlıklardan oluşan ve Batı'ya bağımlı siyasal iktidarlar oluşturuldu ve bu yolla bölge doğrudan veya bağımlı iktidarlar eliyle yönetilmeye başlandı. İngiltere ve Fransa II. Dünya Savaşından sonra bölgede oluşturulan bu siyasal yapının devamını ve yürümesini sağlamakta zorlanınca, bu görevi ABD devraldı ve bölgenin Batı'nın denetiminde kalmasını sürdürdü.

3. Batı'nın Bölgede İzlediği Siyaset Belirgin Özellikleri

Batı bölgede ortaya çıkan demokrasi eksikliğinin, radikalizmin yükselişinin, terör ve şiddetin yaygınlaşmasının temel nedeni olarak İslam dinini ve bölgenin toplumsal değerlerini işaret eden bir siyaset izledi. Oysa bölgenin son yüzyıldaki tarihi incelendiğinde bugün bölgede ortaya çıkan tablonun büyük ölçüde Batı tarafından bilinçli bir biçimde izlenen dış politikanın bir sonucu olduğu görülmektedir. Diğer bir ifade ile Batı izlediği siyaset ile bilinçli olarak bu sonucu oluşturmuş ve bu yolla bölgedeki çıkarlarını sürdürmüştür. Sorunların kaynağı İslam ve bölgenin değerleri değil, Batı dünyasının Ortadoğu'yu nüfuzu altında tutmak için izlediği siyasetin yarattığı sonuçlardır. Bu anlamda özellikle Soğuk Savaş sonrası dönemde enerji kaynakları ve enerji aktarım hatlarının güvenliğinin sağlanması yanında, Fuller'in (2005:177) de belirtmiş olduğu ABD'nin jeopolitik kaygıları arasında yer alan İsrail'in güvenliğinin sağlanması ve Arap-İsrail barış süreci, ABD'yi bölge üzerinde etkin denetim kurmaya yönelten ana unsurlar olarak belirtmiştir.

İlk olarak İngiltere ve Fransa bölgeyi bölerek yönetme konusunda anlaştılar. I. Dünya Savaşı sırasında bu iki ülke arasında gerçekleşen gizli anlaşmanın hayata geçirilmesi ile bugünkü dağınık siyasal yapılanma meydana geldi. Bugün bölgede var olan devletlerin büyük bir kısmının devletleşme sorunu yaşadığı ve varlıklarını devam ettirebilmek için halen dış güçlere ihtiyaç duydukları görülmektedir (Darvin,1981: 143). Bu şekilde kurulan yapay devletlerin birbirleriyle yaşadıkları sorunlar halen devam etmektedir. Aynı zamanda bu devletlerin tamamına yakını iç siyasal istikrasızlık yaşamaktadırlar. Bu durum Batı'nın bölgeyi böl ve yönet siyasetinin bir sonucudur.

İkinci olarak Batılı devletler, aralarında anlaşarak bölgede nüfuz bölgeleri oluşturdular. İlk başta İngiltere ve Fransa arasında yapılan paylaşıma daha sonra İtalya, ABD, Rusya gibi devletler de dahil oldu. Çok sayıda dış gücün bölgede nüfuz alanları oluşturmaları beraberinde rekabet ve çatışmayı da getirdi. Nüfuz alanlarını korumak isteyen dış güçler gerektiğinde bölgede istikrasızlık yaratmaktan da çekinmediler. Nitekim son yüzyıldır bölgede yaşanan savaşlara bakıldığında Batılı devletlerin ya doğrudan veya dolaylı olarak çatışmaların içinde yer aldıkları görülmektedir. İkinci Dünya Savaşına kadar geçen sürede bölge zaten büyük ölçüde mandater ülkeler tarafından yönetildi. İkinci dünya Savaşından sonra ortaya çıkan Arap-İsrail savaşılarının tamamında Batı İsrail'in yanında yer aldı. 1956 Süveyş savaşında ise İngiltere ve Fransa doğrudan doğruya İsrail ile beraber Mısır'a karşı savaştı. 1991 I. Körfez Savaşı, 2003 II. Körfez Savaşı ve 2011 ortaya çıkan Suriye iç savaşında ise Batılı ülkeler koalisyonlar kurarak savaşı doğrudan dahil oldular. Bölgenin bölünmüş siyasal yapısı çatışmaları teşvik etti ve dış güçlerin müdahaleleri için gerekli zemini hazırladı.

Batılı devletler bölgedeki varlıklarını sürdürmek için kendilerine bağımlı siyasal iktidarlar oluşturdular. Bu politikanın en somut kanıtı Batı tarafından oluşturulan devletlerde kurulan iktidarların niteliklerinde açık bir şekilde görülebilir. İktidarların toplumsal tabanları dikkate alındığında belirgin bir özellik ortaya çıkmaktadır. Bu ise iktidarların genellikle bir aile veya mezhep olarak bir azınlığa dayanmalarıdır. Örneğin eğer halkın büyük kısmı Şii ise iktidarların Sünnilerden oluştuğunu, eğer halkın çoğunluğu Sünni ise iktidarın Şiilerden oluşturulduğu görülmektedir. Bu politikanın izlenmesi sayesinde kurulan siyasal iktidarlar ve rejimler varlıklarını ve iktidarlarını devam ettirmek için Batılı devletlerin desteğine ihtiyaç duymaya devam etmektedirler. Çünkü bu siyasal yapıların halkta yeterli karşılıkları bulunmamaktadır.

Bir diğer önemli konu ise bölgede kurulan devletlerin sınırlarının yapay olmasıdır. Ortadoğu'da yer alan devletlerin sınırları tarihsel ve tabii temellerden yoksundur. Bu sınırlar bölgeyi aralarında paylaşan devletlerin kendi aralarında çıkarlarına göre oluşturulmuştur. Bu nedenle sınırlar yapaydır ve kurulan devletlerarasında sürekli olarak gerilim nedeni olmaktadır. Sınır sorunlarının varlığı

bölgede çatışma ve istikrarsızlığı beslemekte ve Batı için müdahale zemini hazırlamaktadır.

Bölgede demokrasinin yerleşmesi ve gelişmesi bizzat Batı tarafından sürekli olarak engellenmektedir. Bunun en somut kanıtı otoriter ve totaliter rejimlerin Batı tarafından desteklenmesi ve çoğulculuğu savunan ve halkın özgür iradesi ile iktidara taşınan siyasal hareketlerin ise bizzat Batılı ülkelerin desteği ile iktidardan uzaklaştırılmalarıdır. Örneğin Cezayir’de 1990 yılında iktidara serbest seçimlerle gelen FIS (İslami Kurtuluş Cephesi) Fransa ve diğer Batılı devletlerin desteği ile askeri bir darbe ile iktidardan uzaklaştırıldı. Yine Mısır’da 2012’de seçileri kazanarak Cumhurbaşkanı olan Müslüman Kardeşlerin adayı Muhammed Mursi ABD’nin desteklediği bir askeri darbe ile iktidardan uzaklaştırıldı. Aynı şekilde halkın oyu il Gazze Şeridinde iktidara gelen Hamas iktidarına karşı on yıllardır devam eden bir abluka uygulanmaktadır. Otoriter olan Körfez ülkelerindeki monarşiler iktidarlarını doğrudan doğruya ABD ve diğer Batılı devletlerin desteği ile devam ettirmektedirler. İnsan hakları ihlallerinin en fazla yaşandığı bu ülkeler ile ABD arasında her alan çok sıkı ilişkiler bulunmaktadır. Bu örneklerden de anlaşılacağı gibi Batı’nın bölgede demokrasi ve insan hakları konusunda iki yüzlü oldukları görülmektedir.

Batı bir taraftan anti demokratik rejimleri ve iktidarları desteklerken öbür taraftan halkın desteğine sahip İslamcı akımları bir tehdit unsuru olarak görmektedir. Bölgede yaygın bir biçimde var olan geri kalmışlık, gelir adaletsizliği, insan hakları ihlalleri, demokrasi eksikliği ve diğer sosyal sorunların kaynağı olarak bölgenin sosyal ve kültürel değerleri ve İslam dini gösterilmektedir. Bu sorunları dile getiren İslami hareketler ise Batı tarafından tehdit olarak gösterilmektedir. Oysa Batı daha öncede ifade edildiği gibi yaklaşık yüzyıldır bölgeyi yönetmektedir. Bu nedenle bölgede bugün var olan sorunların asıl sorumlusu ise Batı ve Batının desteklediği ve ayakta tuttuğu siyasal iktidarlar ve sistemlerdir.

4. Genel Değerlendirme ve Sonuç

Ortadoğu bölgesine bir bütün olarak bakıldığında belirgin karakteristiğin İslam olduğu görülmektedir. Ancak son yüz yıldır bölge Batılı devletlerin doğrudan veya dolaylı denetimi altında bulunmaktadır. Bu dönemde İslam’ın temel değerleri arasında yer alan istişare, şura gibi ilkelerin göz ardı edildiği bunun yerine devletçi, milliyetçi, laik ve Batı ile işbirliği yapan siyasal akımların batı tarafından iktidara taşındıkları ve desteklendikleri görülmektedir. Bu siyasal düzenlere karşı ortaya çıkan İslamcılık ise bölgede bir tehdit olarak değil, çoğulculuğun ve halkın değerlerinin ve taleplerinin iktidara taşınmasının bir aracı olmuştur. Batı ise bölgede demokrasi ve çoğulculuğun gelişmesini kendi çıkarlarına aykırı bulduğu için İslamcılığı da bir tehdit olarak görmüş ve siyasal sistemler üzerinde etkili olmasını engellemeye çalışmıştır. Batı’nın bu siyaseti bir yandan bölgede

şiddet kullanan radikal hareketleri beslerken, öbür yandan iktidarların daha fazla Batı'ya bağımlı hale gelmesine neden olmuştur. Batı bölgedeki hegemonyasını devam ettirmek için El-Kaide ve DAESH gibi terör örgütlerin ortaya çıkmasının zeminini hazırlarken, aynı zamanda bu örgütlerle mücadele adı altında bölgeye müdahale etmeye devam etmiştir.

Sonuç olarak Ortadoğu Batı'nın denetimine girmeden önce sorunlu bir bölge değildi ve yüzyıllar boyunca devam eden istikrara sahipti. Son yüz yıldır bölge dünyanın en sorunlu ve istikrarsız bölgelerinden biri haline gelmiş bulunmaktadır. Bölgenin sahip olduğu değerler değişmediğine göre bu durumun sebebi olarak İslam'ın gösterilmesi gerçeği yansıtmamaktadır. Yüzyıldır değişen şey ise Batı'nın bölgedeki varlığıdır. Batı yüzyıldır izlediği politikalarla bilinçli bir şekilde bu bölgeyi istikrarsızlaştırmıştır. Bunun temel nedeni ise bölgeyi kontrol altında tutmaya devam etme isteğidir. Bölgenin yeniden barış ve istikrara kavuşmasının yolu ise Batılı devletlerin bölgeye müdahale etmekten vazgeçmeleri ve bölgenin zenginliklerini Batı'ya akıtmaya son vermelerinden geçmektedir. Batı'nın bunu kendiliğinden yapması çok olası görünmemektedir. Bölgede yaşanan sorunların nedeninin bizzat Batı olduğu ve Batı'nın bölgedeki varlığının sona erdirilmesi ile sorunların çözümü için gerekli zeminin ortaya çıkacağını kitlelere inandırmak gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Baharçicek, Abdulkadir ve Arpacı, Işıl (2014), *Arap Dünyasında Eski Hal Muhal*, Akademik Ortadoğu, cilt 8, sayı 2.
- Darwin, John (1981), *Britain, Egypt and the Middle East: Imperial Policy in the Aftermath of War 1918-1922*, Macmillan, London.
- David Fromkin, David (1989), *Barışa Son Veren Barış: Modern Ortadoğu Nasıl Yapılandı 1914-1922*, çev. Mehmet Harmancı, Yeni Binyıl, İstanbul.
- Fuller Graham E. (2005). *Siyasal İslamın Geleceği*, (çev. Mustafa Acar). İstanbul: Timaş Yayınları.
- İnalçık, Halil (1973), *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, Translated by N. Itzkowitz and C. Imber, Weidenfeld and Nicolson, London.
- Lenczowski, George (1980), *The Middle East in World Affairs*, Gornell University Press, London.
- Mansfield, Peter (1973), *The Ottoman Empire and Its Successors*, St. Martin Press, New York.
- Sharabi, Hisam (1981), *Arab-Israeli Conflict: The Next Phase, Crisis Management and Superpowers in the Middle East*, Editör Gregory Treverton, Gower, IISS, New Jersey.
- Sontag, Raymond J. (1971), *A Broken World 1919-1939*, Harper Torchbooks, New York.

